



הד עציון

מאמרים לפסח
מאת רבני ישיבת הר עציון



בני ישראל - בניו - לבוא בברית כקהל, ובאמצעות הדם על שתי המזוזות והמשקוף, הוא כורת עמהם ברית נצח. ואף בעניין הפסח מודגש בכתובים עונש הכרת למי שחדל מעשות הפסח. ובזה אף ראינו לראשונה, שיש אפשרות של 'מועד ב' לטובת הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, שנבצר ממנו לשחוט את הפסח בחודש הראשון, ובזה מתאפשר גם להם להיכנס בברית.

דם מילה ודם הפסח נמהלים ונמסכים זה בזה. אין אדם רשאי לבוא בברית הכלל, ברית הפסח, אלא אם קדמה לו ברית הפרט, ברית המילה. התורה מדגישה 'יכול ערל לא יאכל בו... ומלתה אותו או יאכל בו'. 'בדמייך חיי' - שני הדמים הללו מייסדים את הברית. דם הפסח מאחד את ישראל כולם, ובאמצעות הקרבת הקרבן, הופכים היחידים לציבור, לקהל. כיוון שכך, הרי בבחינת באים כאחד, כבר בהקרבה אנו רואים את הקרבן כקרבן ציבור, והוא קרב בטומאה ובשבת.

כיוון שקרבן זה הופך את היחידים לציבור, הוא קרב במסגרת המהווה את הנתיב המוביל מן היחיד אל הציבור, דהיינו, איש שהיה להיות אבות שהיה לבית. המסגרת המשפחתית, שהיא דמות הציבור בזעיר אנפין, עד שיהפוך בית ישראל כולו למשפחה אחת גדולה - לעם ה'. וכפי שכבר דרשו חכמים על הפסוק ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים - ראוים כל ישראל לצאת בקרבן אחד.

ראוי לציין שמעמדו של הפסח כקרבן, אינו פשוט, לאור העובדה שפסח מצרים מוקרב כזבח משפחה במסגרת הביתית ולא על גבי מזבח כמקובל בכל הקרבנות, ויש לבחון את היחס בין פסח מצרים לפסח דורות. האם מדובר, עקרונית, בדבר מקביל או שמא פסח דורות שונה מהותית מהזבח שנשחט במצרים.

פסח מצרים

כאמור, במבט ראשון נראה שמדובר בזבח משפחה נטול מזבח. אך, בעיון נוסף נגלה שהתורה מקפידה בזבח זה על פרטים מסוימים שכולם מוכרים לנו מעולם הקרבנות - 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו' [שמות יב/ה], ובהמשך שם בפסוק י': 'ולא תותירו ממנו עד בקר והגתו ממנו עד בקר באש תשרפו'. משום כך, נראה שמדובר, אכן, בקרבן בעל מאפיינים ייחודיים, שהבולט שבהם הוא בכך שאנו שוחטים אותו בפתח הבית בלי צורך בבמה או במזבח כלשהו.

חז"ל עמדו על כך, שאין בקביעה זו ויתור על הצורך במזבח. כך נאמר בפסחים צו ע"א - 'תנא רב יוסף: שלשה מזבחות

מערכת הקרבנות כוללת קרבנות יחיד וקרבנות ציבור. מלבד חטאות ואשמות, קרבנות היחיד, עולות ושלמים, הם קרבנות נדבה. יוצאים מן הכלל בעניין זה הם עולת הראייה ושלמי החגיגה הקרבים ברגלים, שהם חובה. קרבנות הציבור באים מכספי תרומת הלשכה, ועיקרם תמידיים ומוספים.

קרבן פסח מציב בפנינו אתגר ייחודי. מחד - הוא קרבן יחיד, שהרי כל אדם מישראל מביא אותו מכספו, ואף שאין שוחטים את הפסח על היחיד, ובדרך כלל מקריבים אותו במסגרת משפחתית, איש שהיה לבית אבות שהיה לבית, מ"מ אין זה אלא כעין קרבן שותפים, שמבחינה הלכתית אין בינו לבין קרבן יחיד ולא כלום. ומאידך - קרבן פסח קרב בשבת וקרב בטומאה, שבדרך כלל מאפיינים קרבנות ציבור.

ואיתא בפסיקתא דרב כהנא, פיסקא ז' ויהי בחצי הלילה אות ד': 'יד"א על משפטי צדק (תהלים קי"ט), על המשפטים אשר הבאת על המצרים במצרים, ועל צדקה שעשית עם אבותינו במצרים, שלא היו בידם מצות שישאלו בהם אלא שתי מצות, דם פסח ודם מילה, הה"ד ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמין ואומר לך בדמין חיי (יחזקאל טו: ו), בדמין, דם פסח ודם מילה'.

שתי המצוות הללו, קשורות ביניהן בעיקר בשל ברית הדמים שבהן. אולם, הן גם שתי מצוות עשה היחידות שהעונש על ביטולן הוא כרת.

מצוות המילה ניתנה לאברהם אבינו ולזרעו כברית היא המצווה שמהווה אות ברית לזיקה העמוקה שבין כל אדם מישראל עם הקב"ה, ככתוב בבראשית יז, ז: 'והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדרתם לברית עולם להיות לך לא-להים ולזרעך אחריו'. זוהי המצווה שמחייבת כל פרט בעם ישראל להתקשר ולבוא בברית, ומי שאינו עושה כן, עונשו כרת - ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. הזיקה וההשתייכות לעם ישראל, לעם ה', מתחילה במעשה הפרטי של כל אחד להטביע חותם האדון בעבדיו, כדברי הספורנו בפירושו לתורה שם.

מצוות הקרבת הפסח ניתנה לעם ישראל ערב יציאת מצרים, ומשם לדורות כאות הברית לבחירה של הקב"ה בעם ישראל. זהו הביטוי הייחודי של מכת בכורות, שבה ה' פוסח על בתי בני ישראל, בדיוק בשעה שהעימות עם פרעה נכנס לשלבו הסופי - בני בכורי ישראל, כי אם מאן אתה לשלח את בני אנכי הורג את בנך בכורך, באותה שעה מבקש הקב"ה את

היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות. מבואר מדבריהם שדרישת התורה היא להפוך את ביתו של האדם למזבח, וממילא יש לראות את שתי המזוזות והמשקוף כמעין קרנות המזבח, ועליהן יש ליתן את הדם.

עניינן של המזוזות חוזר אלינו בהקשר נוסף- מצוות מזוזה: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. אגב, שתי המצוות הללו נקשרות לעניין השמירה, הדם על המזוזות והמשקוף שומר את הבתים מפני המשחית, ובכך הופך הלילה הזה לליל שימורים, והמזוזה אף היא נקשרת לשמירה, כמובא במדרש דברים רבה: 'זכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, והיכן אתה נותנה על הימין, והתפילין על שמאל, ואתה נכנס בפתח והשכינה ממצעת אותך, לקיים מה שנא' ברוך אתה בבואיך +דברים כ"ח ו'. ובשעריך, אדם שוכר שומר לשמור ואינו

מקבל עליו השומר לישן בחוץ בין שהוא מתיירא ובין שאינו מתיירא אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן אלא אדם ישן בתוך ביתו והקב"ה משמר מבחוץ שנא' הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל'.

נראה לי שמשמעות הדברים היא שהמניח מזוזה בפתח ביתו, מגדיר את ביתו כבית שבו גר ה', וממילא הרי בית ה' שומר, וכן נראה שהאדם הנותן מן הדם על המזוזות הופך את ביתו למקדש ואת שערי ביתו

למזבח, ובכך הופך ביתו לבית ה'. ואפשר שזהו עיקר עניינן של קרבן פסח כקרבן הברית, שבו אנו מבקשים את ה' לנו כבן ברית, כדוד ורעייה המתגוררים יחדיו בבית כלולותיהם.

פסח דורות

שלא כפסח מצרים, מצוות הקרבת הפסח לדורות היא בבית המקדש, שם היו שוחטים את הפסח, נותנים מן הדם על המזבח ומקריבים עליו את האימורים. וכאן הבן שואל: האם לדורות ויתרנו על הרעיון של הבית כמקדש ועל פתחו כמזבח. כדי להשיב על שאלה זו עלינו להתבונן מעט בכמה פרטים ייחודיים בדינו של קרבן פסח. כל הקרבנות הקרבים במקדש טעונים מתן דמים על קרנות המזבח, אם ארבע מתנות על ארבע קרנות כחטאת, או שתי מתנות שהן ארבע כרוב הקרבנות. אולם משונה הוא קרבן הפסח [והבכור והמעשר], שאינו טעון מתן דמים על קרנות המזבח, ודי לו במתנה אחת כנגד היסוד, ובלשונו של הרמב"ם בהלכות קרבן פסח [א/א]: 'דם הפסח טעון שפיכה כנגד היסוד'. ביאור הדברים: בכל הקרבנות - הדם מקיף את קרנות המזבח, בפסח - הדם מגיע אל המזבח, וכלל אינו צריך להגיע לקרנות, ובדאי שאינו מקיף אותן.

כיוון שעיקר עבודת הקרבנות היא עבודת הדם. ארבע

העבודות המרכזיות בקרבן קשורות בדם: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה, הרי ששינוי זה בקרבן פסח מוביל אותנו למסקנה, שעיקרו אינו בעבודת הדם. נדמה שיש להציע שגם פסח דורות עיקרו אמור להיות זבח משפחה הקרב בפתח ביתו של אדם, אולם, משניתנה תורה ונתחדשה הלכה שאין להעלות קרבנות בכל מקום כי אם במקום אשר יבחר ה', אנו מנועים מלהקריב קרבנות אלא במקומות המיועדים לכך, ומשנבנה בית עולמים בהר המוריה, שוב אין היתר הקרבה אלא שם. כיוון שכך, חובה להביא את הקרבן אל המקדש, וליתן מדמו באופן סמלי בלבד על המזבח, כדי להדגיש שלא מדובר בקרבן רגיל המובא אל המקדש. ומרגע שדמו ניתן על המזבח ומקריבים את אימוריו שאינם יכולים להיאכל אלא ע"י המזבח, שוב לוקחים בני החבורה את זבחם אל בתם,

וכדברי הרמב"ם שם בהמשכה של אותה הלכה: 'ואחר ששופכים דמו מפשיטים אותו וקורעין את בטנו ומוציאים את אימוריו ומקטירין אותן חלבין כל זבח וזבח לבדו, ובעל הזבח נוטל פסחו עם העור שלו ומביא לביתו לירושלים וצולחו ואוכל לערב'. מוקד קרבן הפסח עובר, איפוא, מעבודות הדם ל'עבודת' הבשר הנעשית בביתו של אדם, בחברתם של בני החבורה - שה לבית אבות. מצווה ייחודית היא בקרבן פסח -

'ואכלו את הבשר בלילה הזה'. מצווה זו נמנית במניין המצוות כמצווה נפרדת בצד מצוות שחיטת הפסח. בניגוד לכל הקרבנות שאין מונים בהם אלא מצוות עשייתם, אבל מצוות אכילתם אינה ייחודית לקרבן זה או אחר, ויש מצוות עשה אחת לאכול קרבנות. הפסח הוא הקרבן היחיד שטעון הלל בשחיטתו ובאכילתו, ושחטו שלא לאוכליו פסול.

כיוון שכך מוקד הפסח הוא באכילתו, וזהו עיקר עשייתו בשיפוד הביתי של המשפחה המתכנסת לאכול יחדיו. כך נשמרת לדורות זיקתו של הקרבן למסגרת הביתית. ולהלן נעמוד על יסוד עמוק ומשמעותי יותר בזיקתו אל הבית.

במבט הלכתי פשוט, נראה שהפסח שייך למערכת קדשים קלים, קרבנות השלמים, מצד הלכות רבות בסדר עשייתו, וכן ידוע שהפסח בשאר ימות השנה קרב שלמים. אמנם, נראה לי שאם נעמיק נגלה שיש לקשר את קרבן הפסח דווקא עם קרבן העולה. שניהם קרבים מן הזכרים דווקא, ושניהם קרבים ראשו על כרעיו ועל קרבו.

לדעתנו, כשם שבפסח מצרים הבית היה המקדש והמזוזות היו המזבח, כך בפסח דורות שמרכזו הופך להיות בעבודת הבשר, הבית הוא המקדש והשיפוד שעליו צולים את הבשר הוא המזבח, וכל הבשר עולה על המזבח ממש כקרבן העולה. משונה הוא קרבן זה מכל הקרבנות, שמאפשר אכילת אדם

שבו נושא הדוד את הרעיה, וזוהי השעה הבשלה למנהגם של ישראל לקרוא מגילת שיר השירים בחצות הלילה, שיר החיבור של אני לדודי ודודי לי.

בתחילת דברינו הזכרנו את ברית המילה וברית הפסח, וחילקנו בין ברית הפרט לברית החיבור והעם. יש להאיר את הדברים באור נוסף, ברית המילה היא הבחינה של חותם האדון בעבדיו, בחינת עבדות והקרבה. ברית הפסח ברית האב והבנים, בני בכורי, ולאחר גאולתנו כבניו, מבין מצרים והאומות, אנחנו מוזמנים להיכלו לאכול משולחנו, בבחינת דוד ורעיה, חבוקה ודבוקה בך.

מהעולה על המזבח, שכן בכל הקרבנות אין האדם אכל אלא ממה שאינו עולה על המזבח, ובפסח האדם מוזמן לאכול מבשר המזבח. זו סעודת הברית הנכרתת, ובסעודה כזו שני הצדדים לברית, כביכול, אוכלים מאותה סעודה, האדם מוזמן לאכול יחד עם הקב"ה משולחנו של מקום.

במסגרת זו זוכה עם ישראל להגיע לקירבה הגדולה ביותר לקב"ה, בחיבור הנפלא שבא לידי ביטוי בלילה הזה, שהוא הלילה שבו ה' מופיע להציל ולפדות את בנו בכורו, בהכותו כל בכור בארץ מצרים. לפיכך, קרבן זה אינו נאכל אלא בלילה, והוא יחידאי בהלכה זו, כי אינו נאכל אלא בשעה שהקב"ה מופיע על עולמו לקחת את עם ישראל לו לעם. זהו הרגע

מן החרקים אך אינו מתגלה. "הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים" מפצירה הרעיה, אך אין היא נענית אלא ב"צאי לך בעקבי הצאן" בלבד. אין קריאתה לאיתור מייד של מקום אהובה נענה אלא בעצה שתלך לחפשו על פי העקבות שהשאיר אחריו. נבוכה ומתוסכלת היא; מדוע לא יתגלה אליה ומיד יפרוש עליה את כסותו?

"תמהות בנות ירושלים העוטפות שני ומתלחשות. משחק שעשועים כזה - מה טיבו? נמים שומרי החומות באפולולית ליל צונן וחולמים חלום פלאים על הדוד הנחמד, רויי האהבה, שהבטיח לרעייתו חיבת עולמים - ובורח ממנה, ועל בת נדיב, שכורת העריגה, המבקשת את בחיר נפשה - ונמלטת מפניו. דוד מתגעגע ומסתתר, כלה מתחבאת - מה טיבם? נבוכים הם הקורא וגם השומע עם דמדומי חמה ועם חשכת בין השמשות של קודש וחול ושואלים: משחק תעלולים של ליבוב ודחייה, של ריצה ובריחה, של מתיחות ואכזבה, של חיפוש והסתר, של גילוי והעלם - מה פירושו?"

התשובה לשאלה זו נעוצה באופיה של הרעיה. כל כולה סערה רגשית מתפרצת. אין היא מחשבת את צעדיה אלא פורצת קדימה בשצף קצף של אהבה רוגשת וגועשת. לא כלכול צעדים הדרגתיים ועוקבים נשנו כאן ולא פתוח מערכת היחסים והעמקתו לאורך זמן, אלא ריצה טרופה במסילה העולה במעלות אהבת הקודש. אלה הם קווי ההיכר

של הרעיה; הם הדוחפים אותה להדבק בדוד האוהב ולרדוף אחריו בכל עת, אך הם גם העומדים לה לרועץ ולמכשול בדרכה להגשמת אהבתה. כאותו כהן אומלל, עליו מסופר בגמרא ביומא, שעבר את רגלו ולא הגיע לראש המזבח מפני שרץ על הכבש ולא עלה בו עקב בצד אגודל כהוראת חכמים, כך הרעיה, סחוטה פיזית ונפשית מריצותיה חסרות המנוח אחר הדוד תחת שמש הצהרים הקופחת (א' ז') ובעתות הליל המאוחרות (ג'ב') בבקשה אינטנסיבית שטרם הזמן, אינה קמה לפתוח לדודה בהגיע הרגע הגדול והמיוחל בעתה. אופי אימפולסיבי זה של הרעיה, שאינו יודע להבחין בין עת דודים להכנות לקראתו, הוא הציר המרכזי עליו סובבת המגילה בתארה את נסיונותיה של הרעיה למצוא את אהוב ליבה ואת תגובותיו עד לקול הדוד הדופק ואינו נענה. כאמור, הרעיה פורצת קדימה ללא מעצורים והדוד מתאמץ לצננה ולהרגיעה על מנת להעמיק את האהבה באופן הדרגתי. דבר זה מתבטא בשני אופנים; ראשית, באופן גלוי ומפורש הדוד מצהיר על עקרון גדול זה: "השבועתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד

מדי שנה בשנה, בקראנו את סיפור אהבתם המופלאה של הדוד והרעיה, נדבקים אנו באש קודש של שלהבתייה ונמשכים עמה להעפיל מעלה מעלה. וכי מי הוא זה אשר שומע את קולו הרוטט של שליח הציבור ולבו אינו נפעם ונסער מקול הדוד הדופק ומהמיית הרעיה לאהוב ליבה? מגביהים אנו עוף על גבי רגשי האהבה העזים המבוטאים בכתובים כאשר נכנסת ישראל שבה ומלבת את צורה, בהתחדש עת דודים, והנשמה מובאת אל בית היוצר ודגלו עליה אהבה. ברם, חווית הסערה הנפשית הנסחפת ברצף הרצאת העלילה הפיזית אינה מותרת פנאי ואפשרות להתבונן, תוך כדי מהלך הקריאה, בפרטי הכתובים ובדימויים הרבים שבמגילה.

ואולם, אם אכן נתבונן בשפת השיר של הכתובים ונבחן את דרכי פעולתה, נוכל לראות כיצד משתלב התכסיס הספרותי במסגרת התפתחות הדרמה הנפשית ותורם לקדום העלילה ולבסוסה. לכן, מן הראוי להדרש לפן זה עתה, שטרם קריאתה בציבור, על מנת שכלי השיר ומליצתם יתרמו את תרומתם למכלול האמנותי השלם המגביר ומחזק את השתתפותנו במלא עצמתה הכולל של המגילה. הלא מדובר ב"שיר השירים", מגילה שהינה שירה הן

מצד עלילתה והן מפאת דרכי הביטוי שלה, ועל כן שומה עלינו להבינה באמצעות הכלים המתאימים לה. הלא כבר הרמב"ם בהקדמתו למורה העיר על היחס שבין השירה והחוש האסתטי האנושי לבין כתבי הקודש וסמך את ידו על השימוש בטכניקות ספרותיות להבנת הכתובים. וכך כתב שם: "דע כי מפתח הבנת כל מה שאמרו הנביאים ע"ה וידעת אמתתו הוא הבנת המשלים ועניניהם ובאור לשונותיהם; כבר ידעת אמרו יתעלה 'וביד הנביאים אדמה' וידעת אמרו 'חוד חידה ומשול משלי' וידעת כי מחמת רבוי שמוש הנביאים במשלים אמר הנביא המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא. וכבר ידעת מה שפתח בו שלמה 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחדותם'."

מעת עולה המסך על עלילת המגילה, עסוקה הרעיה בנסיונות הולכים וגוברים להגיע למפגש המיוחל עם בחיר לבבה. כמהה היא אליו, רודפת ומחזרת אחריו בהר ובעמק, אין בעולמה אלא ענין אחד אליו יוצאת נפשה והוא החזור המתמיד למצוא את שאהבה נפשה ולזכות ללבבו. ואולם, הדוד אינו ממחר להענות; עומד הוא אחר הכותל, משגיח מן החלונות, מציץ

שתחפץ". הרי בפסוק הקודם הכריזה הרעיה בפה מלא ורוגש "כי חולת אהבה אני" ומזה הסיקה שהמצב העומד בפניה הוא "שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני". לכן, מזדעק הדוד ומבהיר שמאוויה מקדימים (לעת עתה) את המציאות ושאינ לעורר את האהבה קודם שתחפץ. אף בפעם השנייה שהדוד מזדעק להשביע את בנות ירושלים הנסיבות הינן דומות ומיד לאחר מכן אנו מתבשרים שמסביב למיטתו שלשלמה ישנם ששים שומרים, דהיינו מקום משכבו שמור כנגד הרעיה שלא תוכל להתפרץ כנגדו.

ברם, מלבד הדגשת ההבדלים שביניהם באופן מוצהר, דואגת המגילה להעמיק את מודעותנו לענין על ידי שמוש באמצעים ספרותיים הממחישים קוי אופי אלה ומלבישים אותם עור וגידים. בדברינו כאן נשתדל להדגים ענין זה כפי שהוא בא לידי ביטוי בשני אלמנטים במגילה, והם תפקיד הזמן והדימוי הספרותי כפי שהם מבוטאים על ידי הדוד והרעיה.

נפתח, בקצרה, בנושא הזמן. מיד בפתיחת חיזורי הרעיה, פונה היא לדוד בשאלה: הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ **בצהרים**". העובדה הפשוטה שהרעיה מנסה להגיע לדוד בטרם עת מחזקת על ידי הדגשת הזמן. וכי מתי היא חפצה לראותו - באמצע הצהרים! והלא זהו הזמן לעבודה, לא לשעשועים. ביום עובדים ובלילה עוסקים בחיי חברה ואהבה. במערכת היחסים ההתחלתית הנבנית ביניהם, אין לעזוב את הכל ולרוץ באמצע שעות העבודה אחר הדוד. ביום יש לעבוד ובלילה לחזור. ברם, הרעיה אינה שותה לבה לכל זאת, אישיותה אימפולסיבית ועל כן היא פשוט עוזבת הכל ורצה לחפשו. התשובה לכך אינה מאחרת לבא: צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים, או במלים אחרות, הרגעי וחזרי לעבודתך; בבא העת תהיה הצדקה גם להיות עם הדוד בצהרי היום, אך לא עתה. בעת יצירת ובסוס מערכת היחסים, יש לעבוד את עבודת האהבה בלילה ולא ביום. בא יבא הדוד, אך עם רסיסי הלילה ולא כשמש בצהרים.

בעוד אלמנט הזמן ממחיש את הענין בצורה חדה אך קצרה, הרי שעולם הדימויים בהם משתמשים שני הגבורים עושה זאת בצורה שקטה וממושכת לכל אורך העלילה. בין עולם הדימויים של הרעיה לזו של הדוד קיים הבדל ברור. עולם הדימויים של הרעיה שאוב כולו מן הטבע, מעולם בו חיות וצמחים גדלים פרא באין מפריע, בהווי ללא מגבלות, מוסכמות ושאר אמצעי ריסון. מהות הצמח לגדול ולהתפשט, וטבע בעל החיים לעשות ככל אשר ירגיש. העולם האורגני הינו עולם של התפשטות והתרחבות, ובעולם זה מציבים דימויי הרעיה את יחסיה עם דודה. אופיה מתפרץ ללא גבול וריסון ועל כן היא מזדהה ומזהה את דודה עם עולם זה. להמחשת הענין נביא שתי דוגמאות: א. "כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים". ב. "דומה דודי לצבי או לעופר האילים". בשני המקרים, הן זה שמעולם הצמחים והן זה שמעולם בעלי החיים מודגש הווי של תנועה וחופש. העולם האנאורגני, חסר התנועה והגדילה,

חומר הגלם אשר ממנו נוצרים כלי האומנות המלאכותיים, עולם הניתן כחומר ביד היוצר לעצבו ולשלוט בו, אינו קיים בעולם הדימויים של הרעיה. לכל אורך הדרך, מתחילת מערכת יחסיה ועד לדפיקת הדוד באמצע הלילה, אין ולו דימוי אחד בפי העלמה הלקוח מתוך עולם האומנות.

עולמו של הדוד, לעומת זאת, מורכב יותר. אין הוא שואף לשיתוק הדחף הטבעי אלא לשליטה בו. לא עולם מלאכותי, בו האיפוק מקורו בהעדר כל לחלוחית חיה ונושמת, אלא עולם בו הלב החי-הפועם נמצא ביחסי גומלין עם השכל המחושב. לכן נזקק הדוד, בפניותיו לאהובתו, לדימויים השאובים משני התחומים גם יחד, ולעיתים קרובות אף נעשה שימוש במטאפורה המערבת במכוון את הטבע עם האומנות. לכן, מחד, פונה הדוד לרעייתו בקריאה "שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה הרעים בשושנים", ואולם מאידך הוא גם קובע ש"נאו לחייך בתורים צוארך בחרוזים תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף". דוגמא יפה לשלוב שני האלמנטים נמצא מיד בתחילת דברי הדוד: "לסוסתי דברי הדוד: פרעה דמיתך רעייתי". אמנם הסוס הוא מן הסמלים הבולטים לאנרגיה טבעית מתפרצת ולא אצורה [כזכור מסוף ספר איוב (ל"ט, יט-כה)] ולא בכדי נקשרה תרבות הספר של המערב הפרוע עם חיה אצילית זו, אך המדובר כאן הוא בסוס המרכבה. הלוא זהו אותו סוס אשר אנרגיה עצומה אצורה בקרבו אך היא נרתמת ומתועלת לשמוש האדם ותכסיסיו. האציל המלכותי היושב זקוף על סוסו המאולף, בו כל שריר מתוח ומזומן לפקודת הרוכב, משמש לאורך הדורות כסמל לאנרגיה רתומה ומרוסנת. זהו הסוס אותו מזכיר הדוד מכיון שבאותו שלוב של אנרגיה אצורה הנכונה לפרוץ קדימה ברגע המתאים כשתחפץ האהבה הוא מעוניין ולא בסוס הבר העושה ככל העולה על רוחו. ביטוי נוסף לגישה זו של הדוד יש למצוא בפסוק הבא: "הנך יפה רעייתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד...". שעה מתואר בדימוי טבעי בעל עצמה רבה, אך עיניה נמצאות מאחרי מסך הצמה. כך, לאורך הדרך משלב הדוד דימויים השאובים משני העולמות ושזור יחדיו תורי זהב ונקודות כסף עם השושנה שבין החוחים ואת עיניך יונים עם צוארך בחרוזים.

לאמיתו של דבר, ישנה הדרגה והתפתחות בדברי הדוד. ככל שנמצאים קרוב יותר לפתיחת המגילה, כשהאהבה היא בוסרית יותר, אזי מרבה הדוד בשמוש בחפצים דוממים, ואילו ככל שמתפתחת מערכת היחסים והקשר בשל יותר, ישנו מעבר לשמוש רב יותר בדימויים טבעיים עד שבשיר הפתיחה העובר לבואו אל ביתה אין ולו דימוי אנאורגני אחד. ברגע שהאהבה בשלה והגיע העת לממשה, חדלה משתו השמורה על ידי ששים הגבורים להיות חפץ המעוצב מן עצי לבנון הנהפכים לאפריון, אשר בה האהבה מבנות ירושלים צריכה לשכון בתוך עמודי כסף ורפידת זהב; מעתה, אף הדוד מכריז בקול נרגש ורוטט - "מעין גנים באר מים חיים ונוזלים מן-

לבנון ומיד לאחר מכן, "פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי לילה."

ואולם, הרעיה מחמיצה את השעה מפני היותה תכופת סער ואימפולסיבית; אותו חוסר יכולת לכבוש את האהבה היוצאת מחוץ למקומה בתחילת המגילה היא המקלקלת את השורה גם עתה. כשם שאין היא שלטת בדחף האהבה הבוסרי ומגיבה בהתפרצות שאינה עולה בקנה אחד עם הקשר ההתחלתי, כן עתה מתגבר אצלה דחף העייפות והעצלנות על פני הקשר העמוק בר הקיימא המתקיים ביניהם. למעשה, טרם הפנימה לחלוטין את משמעות האינטגרציה של הלב והראש, וכשם שאין היא מרסנת את תגובותיה המתפרצות, כך גם אינה מפנימה את הרגש לכדי פעולה בעת רצון. ואולם, בעקבות הכשלות הרגעי והאימפולסיבי הפוקדה באותה דפיקה גורלית, היא לומדת את הלקח ומשנה את טעמה. במפנה דרמטי מכל מה שהיה עד עתה, מחליפה הרעיה את עולמה ומערכת מושגיה ומאמצת לעצמה כלי ביטוי וחשיבה שאובים מעולמו

הרוחני של הדוד. בהשתפכות נפשה בעקבות אבדנה מתואר הדוד במטבעות לשון השונים תכלית השינוי מסגנונה הקודם. לא עוד עולם טבעי בלבד אלא עולם הכולל בתוכו מרכיב אומנותי משמעותי. "ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחורות כעורב...שפתותיו שושנים נטפות מור עבר ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש מעיו עשת שן מעלפת ספירים שוקיו עמודי שש מיסדים על אדני פז מראהו כלבנון

בחור כארזים". כאן, בשלוב שבין המור עובר לגלילי הזהב וביצירת האזון מתאים שבין יער לבנון לעשת השן ולעמודי השש, מגלה הרעיה את סוד טעמו של הדוד ומפנימה אותו באישיותה בניסיון לבנות מערכת יחסים מחודשת על בסיס איתן יותר.

והנה, לאחר השוני שחל אצל הרעיה והמפנה הנפשי העובר עליה, שאלה מרכזית אחת תלויה ועומדת, והיא החזר הדוד לפקוד את רעיתו, בהשיבו את אהבת הקדומים לאיתנה, או שמא, חלילה, החמיצה היא את המועד והדוד נסוב על עקבותיו בברחו להרי בתר? האם שוב אין האהבה נתונה לגישום או הגעגועים לבוא על סיפוקם? האם ישוב הדוד ויבא ליום הכסה ללבב את אהובתו או היעדיף להסתתר מפניה בהרים ובנקיקים? שאלות אלו, המקבלות משנה תוקף מהטיעון שהרעיה תיקנה את דרכיה בעקבות כשלונה, ניצבות בפנינו במלא עוז, בעברנו מן חציה הראשון של המגילה לחציה השני, ואליהן נפנה עתה.

המפתח לפתרון השאלה בדבר טיב יחסיהם של הדוד והרעיה בעקבות חמיקתו הלילית של הדוד הדופק ואינו נענה טמון,

כך נראה, בהשוואתן של שתיים מפרשיות המגילה; האחת, לפני החמצת השעה, ואילו השניה לאחריה. בראשית פרק ד', בנקודת המעבר ממערכת היחסים השקטה והמסתגרת (אותה מנהל הדוד בפרק ג'), בעת אשר חש שהגיע הרגע בו האהבה חפצה ושאין לו עוד צורך להתבצר במטה מוקפת שומרים, פונה הדוד לרעיתו בסדרת שירי שבח והלל אשר יובילוהו בסופו של דבר לבוא לביתה ולהתדפק על פתחה. לשונו קולחת ובטוחה, חסרת המעצורים הנפשיים והרגשיים שהיו מנת חלקו קודם לכן, כשטרם הבשילה האהבה הבוסרית.

"הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד: שניך כעדר הקצובות שעלו מן-הרחצה שכלם מתאימות ושכלה אין בהם: כחוט השני שפתותיך ומדברך נאווה כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך: כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי עליו כל שליטי הגברים: שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה הרעים בשושנים: עד שיפוח היום ונסו

הצללים אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה: כלך יפה רעיתי ומום אין בך."

סיומה של פרשה זו מעיד על הקרבה בה מצוי הדוד בעת הזאת ועל היותו בעמדת המתנה לרגע הקרב ובא של המפגש ביניהם, עת יופיע באישון ליל. שטף הרצאת שירי הדוד גובר והולך עד שבסיום דבריו הוא מצהיר "ובא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו" ובא לבית רעיתו. ואולם, כידוע, אין הרעיה פותחת, הדוד חומק ועובר והרעיה יוצאת לבקשו. ברם, אין היא מוצאת אותו אלא את שומרי העיר בלבד, ואנו נותרים אפופים בערפל של אי בהירות לגבי המשך יחסיהם. האם ייחשף ויחדש את אהבת נעוריהם, יחזור בערגה אל רעיתו הבוגרת והבשלה יותר לאהבתו או שמא יברח אל ההרים וייעלם מאתה?

התשובה לכך אינה מאחרת לבוא והיא מצויה בנקיקי מענהו הראשון של הדוד לאחר אי הפגישה הלילית. אין עיקר כונתנו בקביעה זו לעצם העובדה המשמעותית שהדוד שב ועונה לרעיתו, אלא למשמעות הרמזים החביים בדבריו. וכך פותח הוא בפנייתו לרעיה בראשית פרק ו':

"יפה את רעיתי כתוצאה נאוה כירושלים אימה כנדגלות: הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני שערך כעדר העזים שגלשו מן הגלעד: שניך כעדר הרחלים שעלו מן-הרחצה שכלם מתאימות ושכלה אין בהם: כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך..."

נשים נא לב שכל הפסוקים המודגשים הינם חזרה מילולית על אותם הפסוקים שנאמרו קודם לכן בתחילת פרק ד'. בעצם,

כלל אין כאן מענה חדש ושונה, הפונה אליה בעקבות המצב החדש שנוצר, ומוסר דברי אהבה קרובה או רחוקה לאור מה שעבר אליהם, אלא חזרה מכוונת ומודגשת המחזירתם לאותה הנקודה המדוייקת בה היו קודם לכן, כשאהבתם פרוחה טרם המשבר. לאורך כל המגילה ישנו גיוון וחיודש מתמיד בדימויים ובדברי האהבה, ודוקא כאן - לאחר המשבר הגדול - חוזר הדוד בכונה תחילה על כל מה שאמר קודם לכן. כך, בדרך זו, מבשר הוא לרעיתו האהובה ששגגות וזדונות היו כלא היו, ועדיין שש הוא עליה כבתחילה. מחזיר הוא אותם בדרך זו לנקודה האחרונה בה היו ושממנו יש להמשיך. באותם פסוקי חיבה תמימים, המתארים את שניה, שעה ורקתה, חבוי המסר הגדול והאדיר של קבלת הקב"ה אותנו באהבה מחודשת וראשונית, ללא משוא פנים כלל לעבר המגואל של אדישות וחטא.

ואכן, מנקודה זו ואילך זורמת מערכת יחסי הדוד והרעיה במהירות ובפשטות תמימה עד הבאתם לביטויים השלם בהתאחדותם יחד. מעת אשר הדוד מחזיר את הגלגל אחורנית, בהעלימו את עינו מכשלונו, ממשיכה העלילה מאותה הנקודה בה היתה ומתפתחת כמקודם. על כן, כלולים הרבה ממרכיבי פרק ד' בפרק ז', שהרי אין פרק ז' אלא המהדורה השנייה והמשופרת לארועי פרק ד'. נוכל להוסיף ולעמוד על טכניקה זו של חזרה מכוונת אם נתחקה אחר ענין אחד מרכזי לשני פרקים אלו, והוא ההתפתחות ההדרגתית ביחסו והתייחסותו של הדוד לגוף. כפי שהשתדלנו להראות בפעם הקודמת, הדוד, בנגוד לרעיה, בונה את מרקם היחסים שבינו לבין בחירת לבו באופן הדרגתי ואינו מעפיל בפרץ רגשות ללא הכנה מקדימה. דבר זה בא לידי ביטוי בולט בהתייחסותו לגוף. עד לראשית פרק ד' פנייתו הינן למכולל אישיותה מבלי להזכיר כלל את האלמנט הגופני או, במידה ישנה פניה לגוף, הרי היא לחלקים הנגלים - "עיניך יונים", "לחיך בתורים, צוארך בחרוזים" - ולא לחלקים המוצנעים אשר אין מערכת יחסיהם ההתחלתית מצדיקה פניה כזו. כל זה בהתאם לשיטתו, שתוארה בהרחבה במאמר הקודם, שאין לעורר את האהבה עד שתחפץ ולהקדים את המאוחר בטרם עת. אולם, בשירי פרק ד', הבאים לאחר התפתחות האהבה והאמורים להובילו היישר למפגש הלילי, חל מפנה משמעותי בענין זה. מעתה, כשהבשילה האהבה, נכון וראוי לדוד לפנות אף לאותם חלקי גוף המוסתרים מעיני זרים, אך נגלים במלא עוצמתם לאהוב ולשותף הנפשי ורגשי. לכן, אין דבריו בשיר הפתיחה של פרק ד' מסתיימים בעיניך יונים או שערך כעדר העיניים אלא מתקדמים הם אף להכרזה ש"שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה" ובשיר המשך, השני בפרק, מוסיף הדוד לומר לרעיתו "מה יפו דדיך אחותי כלה".

שיאו של התהליך הוא בשיר האחרון, הנאמר מיד בסמוך לביאתו הלילית לפתח ביתה: "גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום...מעין גנים באר מים חיים ונוזלים מן-לבנון...".

הרי לנו שהדוד לא סתר את מערכת יחסיו עם רעיתו בעקבות כשלונו ואף לא שינה או הסב אותה אלא קיבל את רעיתו (אשר מצדה, אכן נפשה בגרה ואהבתה העמיקה) באהבה גמורה כמקדם, ועתה זוכים שניהם להגשים את האהבה שהוחמצה בהזדמנות הקודמת. "מה יפית ומה-נעמת אהבה בתענוגים", הקריאה הזו, המציינת את סיומה המוצלח של החזור המחודש שלאחר הכשולון, היא הקריאה הגדולה של שיר השירים, המעידה על עומק זיקתו ואהבתו של הדוד לרעיה והיא רגע השיא לה ציפתה הרעיה מעת אשר הדוד יעצה ללכת בעקבי הצאן ולהמתין לאהבה עד שתחפץ.

[ובאם נסטה לרגע קט מהתמקדותנו במשל שבמגילה ונעבור לנמשל שבה, הרי זהו אותו סוד גדול ונורא - היצוק אף הוא בעבותיה של מידת האהבה של הקב"ה ליצוריו - שהתגלה למשה בנקרת הצור: "ד' ד' - אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה" (ר"ה י"ז).] אף כאן אין שינוי אלא חזרה לאחר החטא לאותה נקודה שמקודם לכן, תוך כדי שמירת המפגש והקשר האישי הבאים לידי ביטוי בהתגלות הקב"ה אלינו בשם זה של ד' אותיות.]

בהגיענו עד הלום, בהביאנו את הקורא לרגע המפגש בין הדוד והרעיה, נדמה שתמה מלאכתנו. אולם, בנגוד לצפיטנו, אין

8

המגילה מסתיימת כאן אלא ממשיכה לאורך פרק נוסף. יתר מכן, בנגוד לפרקים הקודמים אשר הקו העלילתי המתפתח ניכר בהם, הרי שפרק הסיום נראה על פניו כלא מתחבר עם מה שקדם לו, ואף כמציג מערכת יחסים שונה מזו שראינו מתפתחת לנגד עינינו בשאר המגילה. עלינו, אם כן, לשבץ את סיום המגילה כחלק מהמכלול הכללי בטרם נניח את קולמוסנו.

המאפיין המרכזי של מהלך הסיום של שיר השירים הינו הנינוחות השוררת בו בין הדוד לרעיה, העדר המתח ביניהם והבטחון העצמי של הרעיה המתלווה לשתי תמורות אלה. "לכה דודי נצא השדה נלינה בכפרים:

נשכימה לכרמים נראה אם פרחה הגפן הנצו הרמונים שם אתן את דדי לך: הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך:" הנגוד שבין פסוקים אלה, בה הרמוניה זוגית ואוירה פסטורלית שולטות לבין הפרשיות הקודמות בהן המאבק והמתח לבסוס מערכת היחסים היה מרכיבן המרכזי, בולט ביותר. שוב אין זה שני אנשים העומדים זה מול זה, אלא שנים העומדים זה בצד זה כיחידה אחת היוצאת יחדיו ללינה משותפת. אין זה מקרה שהמעבר ממתח ושדול לרוגע ושותפות מלווה במעבר מן העיר הסואן והחשדני על כל הניכור שבו - ודי להיזכר לשם כך במיטתו של שלמה המוקפת ששים גבורים ובשומרי העיר המהוים נוכחות קבועה ובולטת בנוף העירוני - לכפר ולכרם, בהם ניתן ללון באין מפריע ולהקשיב בגנים לקול חברים, כאשר השומרים היחידים אינם כנגד בני אדם אלא כנגד שועלים וניתן לסמוך על יושרם ומלאכתם. שורשו של ענין הוא בכך שעד לנקודה זו מצויים היו הדוד והרעיה בתקופת החיזור ההדדי, בחתירה לקראת התאחדות, על כל המתח הנלווה לכך. מעתה, לכשהתאחדו, נמוג המתח ושוב איננו. אין אנו ניצבים עוד בפני זוג במצב של רגע האירוסין והתקופה המקדימה לו, אלא פוגשים אנו בזוג נשוי המגביר את אהבתו ומעמיק

אותה בצורה טבעית ובריאה ללא חרדות ומתחים. למעשה, ניתן לומר שהמצב האישי המתואר בפסוקים המצוטטים, בהם הרעיה מתכננת את שהותם בכפרים ובכרמים להגשמת האחדות שנוצרה בעקבות ההחלטה, הינו מציאות של ירח דבש, ותקווה הגדולה היא להוסיף ולהתקדם אף מעבר לתקופת תחילת הנשואין להעדר מתח כלל ולאחדות טבעית מולדת בינה לבין דודה. "מי יתנך כאח לי יונק שדי אמי אמצאך בחוץ אשקך גם לא יבוזו לי: אנהגך אביאך אל בית אמי תלמדני..."

בהקשר זה מן הראוי לצטט את הגמרא ביומא העומדת על נקודה זו בדיוק: "אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולים לרגל מגלילן להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חיבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה מתיב רב חסדא ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ואמר רב יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם אמר רב נחמן משל לכלה כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה (רש"י - באירוסיה, אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסים בשכינה) כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה". הצניעות והמתח הנלווה לכיסוי וגילוי שייכים לתקופת האירוסין של בית האב, ותמונה זו, המשמשת כמשל לישראל במדבר, היא המלווה אותנו לאורך המגילה עד לקראת סיומה, בה נעשה המעבר לחיים המשותפים יחדיו, כאשר הכיסוי וההעלם נגמרים והמתח הנלווה לכך מתפוגג.

כללו של דבר, אם פתחנו בשאלה מהי מערכת יחסיהם של הדוד והרעיה לאחר החמצת השעה הראשונה, הרי תשובת המגילה בצדה להודיע נאמנה שלא שכח הדוד את רעיתו, לא עזבה נצח ואף לא שינה את מעמדה בעקבות מה שהיה. גדולה תשובה מאהבה המקרבת את האדם לשכינה, וגדולה אהבתו וחמלתו של הקב"ה לישראל המנשאם ומנטלם כימי עולם.

נאמרת במשנה תורה, ואינה עוסקת במצווה מסוימת, אלא בכלל המצוות. מכיוון שהשאלה נכתבת בסמוך לעשרת הדברות שם ובמסגרת הרחבתו, נראה שעיקרה עוסק בעשרת הדברות. להבנתנו, השאלה "מה העדות?", מכוונת למצוות שבלוחות העדות, עשרת הדברות:

כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' א-לוהינו אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבְנֶךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לַפְּרֹעָה בְּמִצְרָיִם וַיֹּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרָיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֶּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתֹּתִים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרָיִם בְּפִרְעוֹה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לְאֶרֶץ זָבָח לְפָנָיו: וְאֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׁבַע לְאַבְרָהָם וַיֹּצִיאֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיַרְאֵה אֵת ה' א-לוהינו לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה: וְצִדְקָה תְהִיָּה לָנוּ כִּי נִשְׁמָר לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לְפָנָיו ה' א-לוהינו כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ:

בעל ההגדה עונה לבן החכם תשובה המתאימה לשאלתו: "מה

הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים?", ומציע לאב להורות לבן את הלכות הפסח, שהן העדות והחוקים:

אף אתה אמור לו כהלכות הפסח: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

אך תשובת התורה לשאלת הבן תמוהה. היא מבראת מדוע עלינו לקיים את המצוות, אך לא מהן המצוות. והרי שאלת הבן הייתה מהן המצוות!

נסכם את שאלותינו העיקריות בפרשה:

א. על פי מה החליט בעל ההגדה שמדובר על סוגי בנינים שונים, ולא כמו הנראה מן המקראות, שמדובר על מצוות שונות?

ב. מדוע שינה בעל ההגדה בתשובות האב, ובעיקר בתשובתו לבן הרשע, ושם בפיו את התשובה לבן שאינו יודע לשאול? ג. מהי תשובת התורה לבן החכם, ששאל "מה העדות", וקיבל תשובה לשאלה למה ניתנו העדות?

ג. נראה שארבעת הבנים נחלקים לשתי קבוצות. בקבוצה הראשונה החכם והתם. נעניין במשותף להם: << שניהם אינם קשורים לחג הפסח, ושאלתם מתאימה לכל ימות השנה. שאלת התם מתעוררת בעת קיום מצוות הבכור, ושאלת החכם בכל שעה.

<< הסגנון מסביב לשאלתם זהה: "כי ישאלך בנך מחר לאמר". << פתיחת התשובה לבנים אלו בתורה דומה להפליא. בן התם נאמר: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים", ובבן החכם: "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה". אף המשכי התשובות דומים בפרטים

א. ארבע פעמים נזכרה בתורה מצוות סיפור יציאת מצרים לבנים. מה צורך בפעמים כה רבות למצווה אחת? הסבר בעל ההגדה של פסח לכך הוא, שישנם ארבעה בנינים, וממילא

1א. המצווה הראשונה שנזכרה היא מצוות קורבן הפסח: והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת: והיה כי יאמר אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם: ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל... (יב, כה-כז)

הבן השואל על הקורבן הוא בפי בעל ההגדה הבן הרשע. אך בעל ההגדה שם בפי האב תשובה שונה מתשובת התורה:

אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" - לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל. מדוע?

2א. המצווה השנייה היא מצוות ביעור חמץ ואכילת מצה: וְעִבַדְתָּ אֶת הָעֵבֶדָה הַזֹּאת בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה... מִצּוֹת יֹאכַל אֶת שֶׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ חֻמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שֶׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבְנֶךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: (יג, ז)

הבן שאינו שואל על חמץ ועל המצה הוא שאינו יודע לשאול. התשובה שהוא זוכה לה בתורה נאמרת על ידי בעל ההגדה גם לו וגם לבן הרשע שלעיל.

3א. המצווה השלישית היא מצוות הבכור: הקדשת בכור הבהמה הטהורה לה', פדיון בכור האדם (והחמור) ועריפת פטר החמור:

וְהִעֲבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לַה' וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לָּךְ הַזְּכָרִים לַה': וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֵׂוֹה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפָּתוֹ וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִינְךָ תִפְדֶּה: וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פִרְעוֹה לְשַׁלַּחַנוּ וַיַּהַרְגֵהוּ ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבְּכוֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בְּנֵי אִפְדָּה: (שם שם, יב-טו)

הבן השואל על מצוות הבכור הוא על פי בעל ההגדה הבן התם. התורה נותנת לו תשובה ארוכה, אותה בעל ההגדה מקצר למילים הראשונות בלבד.

4א. השאלה הרביעית, שאלת הבן החכם לפי בעל ההגדה,

רבים. ייחוד הי' (שם ו). אין אפשרות ללמד לחכם את כל התורה והמצוות על רגל אחת ובתשובה מיידידת לשאלתו. התורה בחרה כתשובה לבן החכם את המצווה הראשונה והמרכזית בעשרת הדברות: "אֲנִי ה' א-לוהיך אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֶבְדִּים", והיא מפרטת מצווה זו, מצוות האמונה והידיעה. כל שאר הדברות, ובעקבותיהם שאר מצוות התורה, נובעים ממצווה זו, והם בבחינת 'ואידך זיל גמור'. משמעה של מצווה זו, היא שהקב"ה לא הוציא אותנו ממצרים רק בשל נסיבות סוציאליות ורחמנות, אלא כדי להטיל עלינו את הנעלה שבמשימות - קיום מצוותיו.

נציב את לוח הברית הראשון מול תשובת התורה לבן החכם:

עוד נעיר, ש'תם' בלשון התורה הוא תמים, אך בלשון חכמים תם הוא טיפש. וכך מובאת שאלת הבן התם בתלמוד הירושלמי: "טיפש מהו אומר: מה זאת?". החכם והתם הם אפוא שני הפכים (והתלמוד הירושלמי אכן הופך את תשובותיהם). אמנם אפשר, שענייהם מייצגים בן אחד בגילאים שונים, כשהוא ילד צעיר מצד אחד, ובגיל בו כבר עמד על דעתו מצד שני.

מה אפוא בין החכם לתם-טיפש? דומה שההבדל מצוי בנסיבות השאלה. החכם שואל ביזמתו שלו מה ציווה אותנו ה'. כאמור, שאלתו נזכרת בתורה (דברים ו, כ) בסמוך לתיאור מעמד הר סיני ועשרת הדיברות (שם ה) וקריאת שמע ומצוות

<p>וְאִמְרַתְּ לְבְנֶךָ עֲבָדִים הָיינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתֹּיִם גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם</p>	<p>אֲנִי ה' א-לוהיך אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֶבְדִּים</p>
<p>וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִירְאָה אֶת ה' א-לוהינו: לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחֵיתָנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה: וְצִדְקָה תִהְיֶה לָנוּ כִּי נִשְׁמֵר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הַזֹּאת לְפָנֵי ה' א-לוהינו: כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ:</p>	<p>לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' א-לוהיך לְשׁוֹא זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: כִּבְדֵּךְ אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ</p>
<p>לְמַעַן הָבִיא אֶתְנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם:</p>	<p>לְמַעַן יֵאָרְכוּ יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר ה' א-לוהיך נָתַן לְךָ:</p>

בחינוך, ודאי שלא בחינוך מבוגרים וחכמים. לכן התשובה לחכם שונה. אך ספק אם צעירים ותמים מסוגלים לדלג על חינוך 'דרך הרגליים', דרך האיום והעונש, עד לא יגיעו לגילו ולבשלותו של הבן החכם, אשר שואל ללא איום וללא פחד מעונש, לשם מה יצא לחירות, ומהו ייעודו.

א. הקבוצה השנייה היא הבן הרשע והבן שאינו יודע לשאול, השתקן. נבחן את המשותף להם:

<< שניהם קשורים בחג הפסח: הרשע שאל על קורבן הפסח, והמענה לבן השתקן עסק במצוות ביעור החמץ ואכילת המצה. >> מילת המפתח בשני בנים אלו היא 'עבודה' (הבן הרשע שואל: "מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם", ובבן שאינו יודע לשאול נאמר: "וְעֲבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה"). >> שניהם מקבלים מבעל הגדה תשובה זוה (אם כי במנגינה שונה): "בְּעֵבֶר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם".

נדון תחילה ברשע, ונפתח בהלכתם של רבי אליעזר ורבי יוסי: בפרשת פסח שני התורה גוזרת כרת על מי שיכל להקריב את הפסח ונמנע מקר:

וְהָיִשׁ אֲשֶׁר הוּא טְהוֹר וְנִדְרָךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח

בעוד החכם חש בעצמו את ייעודו - אף שעדיין אינו יודע את פרטיו - התם אינו מתעניין במצוות עד שהוא נתקל במצוות הבכור. מסמיכות הפסוקים מסביב לשאלתו נראה ששאלת "מה זאת" התמלטה בפיו בעת שנכח במחזה המזועזע של עריפת פטר החמור הצעיר, שנולד לפני ימים ספורים. כאמור, אפשר שהתם אינו טיפש כרוני, אלא בן צעיר, שעדיין לא הגיע לחוכמת שאלת ייעודו בחיים. אפשר שפטר החמור הצעיר ניתן לטיפולו, ונפשו נקשרה בו, והנה לפתע נערף החמור הצעיר לעיניו. זעקת שבר מתמלטת מפיו: "מה זאת?". אז נוטל אותו האב בין ברכיו, מלטף ומרגיע אותו, ומספר לו חלק מסיפור יציאת מצרים. האב אינו מתעכב בסיפור על יציאת היהודים לחירות. הוא מספר לבן בהרחבה דווקא את סיפורו של פרעה, שהמרה את פי ה', וה' היכה את בכוריו כפי שהוכה פטר החמור הנזכר, כפי שנזכר בפסוקים שבטבלה. הבן הצעיר והתם עוד ייזקק לזמן כדי להתגבר על צערו על בעל החיים הצעיר. במקביל לכך, הוא יפנים אל קרבו את המסר, מה קורה למי שממרה את פי ה'.

דרך המחשת העונש לממרה את פי ה', אינה הדרך הרצויה

וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת מֵעַמִּיקָה... (במדבר ט, יג)
ומהי הדרך ("וּבְדַרְךָ לֹא הָיְתָה") הפוטרתו אם לא הקריב פסח?
איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ וכמתנה לכל רוח,
דברי ר' עקיבא. ר' אליעזר אומר: מאיסקופת העזרה ולחוץ.
אמר ר' יוסי: לפיכך נקוד על ה'. לומה: לא מפני שרחוקה
ודאי, אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ (משנה פסחים ט, ב).
לדעתם של רבי אליעזר ורבי יוסי אדם מתחייב ברכת על
הימנעות מעשיית פסח רק אם נכנס אל תוך העזרה ולא
הקריב שם פסח. כלומר, אין מדובר בעצן המזלזל במצווה.
מדובר באדם שטרח ובא עד למקדש ה' כדי להצהיר בו בעליל,

ללא שאלות והיסוסים, ולכן דווקא הוא הבן הצדיק.
נעמי שמר עמדה בחושיה החדים על סגולתו של הבן שלא
ידע לשאול בשירה המשעשע על ארבעת הבנים, וכך כתבה:
זה שלא ידע לשאול/ לקח את היפה מכול. שילב ידו בתוך
ידה/ וחזר אֶתה להגדה.

ד. לחתימת המאמר ניטוש לרגע את הבן הרשע, המחציף את
פניו בלעג, הטורח ומגיע עד לעזרה כדי להודיע שלא ישתתף
בברית, זה הלועס בכוונה מול עיינינו בפה פתוח את הפיתה
שקנה זה עתה, וסבור שבזויתור על המצוות הוא מעצים את
חירותו.

"היציאה לחירות מולידה משימות שאין קלות מאלו שהוטלו עליהם בתקופת העבדות. ייעודם של ישראל - השיח המתמיד עם הקב"ה ותיקון עולם במלכותו - הם אתגרים קשים, הדורשים אכילת מצה שלא הספיק בצקה להחמיץ, בחיפזון ובמותניים חגורים עוד ימים רבים. אך אלו הן משימות של בני חורין, הנעשות מבחירה חופשית ולא מכוח כפייה"

ניטוש לרגע גם את הבן
התם-טיפש, שלדידו המצוות
נתפסות רק בהתאם לברית
מרה, בה נאמר:
וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל
ה' א-לוהיך וְהִיָּשֶׁר בְּעֵינֶיךָ
תַּעֲשֶׂה וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו
וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמִּצְוָה
אֲשֶׁר שָׁמַרְתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא
אָשִׁים עֲלֶיךָ... (טו, כו)

הברית עוסקת רק בעונש
הניתן לפרעה ולכל מי שממרה
את פי ה'. התם עובד את ה'
מתוך פחד וכפייה, ולמעשה מוותר על חירותו כדי לקיים את
המצוות.

נעסוק במשותף לבן החכם, ולבן שאינו יודע לשאול - הנזכר
בהקשר של מצוות אכילת המצה.
המצה היא לחם עוני, כפי שנאמר בפתח ההגדה: "הא לחמא
עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים". אנו מקפידים
לשבור אותה לפני ההגדה, משום שיזרכו של עני בפרוסה'
(על פי פסחים קטז ע"א), בלחם שבור. המצה הייתה לחמם
של עבדים, שזמנם לא היה בידם, שלא יכלו לטפל בבצקם
ולהחמיצו כדי להרגיע את תחושת הרעב שבקיבתם. הנוגש
השגיח עליהם בשוטו המונף, לבל ישתהו יתר על המידה
בהכנת לחמם, ושישבו בחיפזון לעבודה. מה ללחם העבדות
ולחג חירותנו?!

נשוב לרגע אל יהודי המשמש כעבד במצרים, הנוגס ברעבונו
את מצתו התפלה מול עיני הנוגש עם שוטו, וקיבתו הומה
מרעב בעת שהוא רואה את הנוגש אוכל את לחמו, לחם
החמץ הטעים והמשביע. כשהוא שומע את בשורת הגאולה
ממשה ואהרן הוא חושב על היום שבו יזכה גם הוא לאכול
לחם חמץ כמו האדון המצרי. הוא שומע שיום הגאולה עתיד
להיות ט"ו בניסן, והוא חושב על החמץ שיאכל ביום זה, ללא
שנוגש מצרי יאסור זאת עליו בשוטו. הוא חושב, שאת חג
החרות יציין עם ישראל לדורות עולם בלחם החמץ שיאכל זכר
לשעת יציאתו לחירות.
יום היציאה לחירות הגיע, אך בני ישראל אכלו רק מצות,

שאין בכוננתו לעשות את הפסח.
הוא בא לשם רק כדי לקרוא בלעג
כלפי מקריבי הפסח: "מָה הָעֵבֶדָה
הַזֹּאת לָכֶם?" הוא אינו שואל
שאלה. הוא קורא קריאה! תיאור
התורה עליו אינו "כִּי יִשְׁאַלְךָ" אלא
"וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֵיכֶם בְּנֵיכֶם".
בסימן קריאה, ולא בסימן שאלה.
הוא עושה זאת להכעיס! אף על פי
כן, מבחינתו של בעל ההגדה אותו
אדם נחשב כאינו יודע לשאול.
קורבן הפסח משמש בכל המקרא
לא רק כזיכרון ליציאת מצרים, אלא

ביטוי לחידוש הברית שהופרה עם הקב"ה. המלך אחז למשל,
הכניס עבודה זרה למקדש, יסד את הבמות בגיא בן הינום
וגרם לסגירת המקדש ולהזנחתו. חזקיהו בנו העומד תחתיו
פותח את מלכותו בטיהור המקדש מאילים ובהכשרתו לקורבן
הפסח לצורך כריתת ברית חדשה עם הקב"ה. מי שבא בעת
זו למקדש וקרא: "מָה הָעֵבֶדָה הַזֹּאת לָכֶם!?", הכריז למעשה,
שהוא נותר בסייעת אחז. הוא לועג לחידוש הברית, ואינו מוכן
להצטרף אליה. אכן, כך נאמר על סרבני הפסח בברית שכרת
חזקיהו בין העם לבין ה':

וַיְהִי הַרְצִים עֲבָרִים מַעִיר לְעִיר בְּאַרְץ אֲפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְעַד זָבֻלָן
וַיְהִי מִשְׁחִיקִים עֲלֵיהֶם וּמְלַעְגִים בָּסָם: (דברי הימים ב 7, י)
כך היה גם בפסח שעשה יאשיהו, אחרי הפרת הברית בימי
מנשה ואמון אבותיו, ועוד. המפר בלעג את הברית - הוא הבן
הרשע!

אם נתפוס את הבן שאינו יודע לשאול כבן זוגו המנוגד של
הבן הרשע, נמצא שהבן שאינו יודע לשאול הוא הצדיק.
האמנם?

האגדה מספרת לנו על אב אחד, הקב"ה, שהיו לו ארבעה
בנים, והוא בא לתת להם את התורה. בני ישמעאל שאלוהו
מה כתוב בה, ונסוגו כעשמעו 'לא תגנוב'. המצרים שאלוהו
מה כתוב בה, ונסוגו מול איסור 'לא תנאף'. בני עשיו שאלוהו
מה כתוב בה, ונסוגו מול 'לא תרצח'. רק לבן הרביעי לא היו
שום שאלות. הוא אמר: 'נעשה ונשמע'. הוא ציית מיד ועשה.
כך גם בהקשר שלנו הבן שאינו יודע לשאול מקבל את התורה

המצה, לחם העבדות שאכלו עד אז, הפכה להם ללחם חירות מכוח בחירתם החופשית ללכת אחרי ה'. בשונה מהבן התם, הבן השתקן אינו מרגיש שמוותר על חירותו בקבלת המצוות, אלא מקבלן בתמימות, ללא שאלות. אך הבן החכם זוכה למדרגה גבוהה יותר, ומבין שיציאת מצרים נועדה לייעוד חדש וגדול, ושואל: **מָה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמְשָׁפְטִים אֲשֶׁר צָוָה ה' א-לוהינו אֲתֶכֶם: אולם גם החכם וגם השתקן אינם מוותרים לא על המצוות ולא על החירות. בחג הפסח נאכל עמם בע"ה גם את מצתנו יחדיו.**

ובחיפזון. בצקם לא הספיק להחמיץ. הם למדו את החשוב מכול: הם לא יצאו ממצרים כדי לאכול לחם טעים יותר ומשביע יותר. החירות אינה אכילה בנחת במקום החיפזון שהיו רגילים בו כעבדים. היציאה לחירות מולידה משימות שאינן קלות מאלו שהוטלו עליהם בתקופת העבדות. ייעודם של ישראל - השייח המתמיד עם הקב"ה ותיקון עולם במלכותו - הם אתגרים קשים, הדורשים אכילת מצה שלא הספיק בצקה להחמיץ, בחיפזון ובמותניים חגורים עוד ימים רבים. אך אלו הן משימות של בני חורין, הנעשות מבחירה חופשית ולא מכוח כפייה.

ערוך (שם, ו).

ספק ברכה אחרונה

כאמור, נפסק להלכה בשולחן ערוך שיש לאכול כרפס פחות מכזית בשל ספק ברכה אחרונה. מהי נקודת הספק?

רב פפא בגמרא בברכות (מא:;) אומר שישנם שלושה מצבים של אכילה בסעודה:

אמר רב פפא, הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה - אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחרייהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה - טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם; לאחר סעודה - טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחרייהם.

רב פפא עוסק בשלושה מצבים אפשריים של אכילה: דברים הבאים מחמת הסעודה שנאכלים בתוך הסעודה, דברים שלא מחמת הסעודה ונאכלים בתוך בסעודה ודברים שנאכלים לאחר הסעודה.

אולם רב פפא משמיט מצב אפשרי של אכילה נוסף. הרשב"א (שם ד"ה ואני מסתפק) מעיר שרב פפא לא עסק במציאות של אכילה לפני

הסעודה. לענייננו, מהו הדין לגבי אכילת פירות וירקות לפני הסעודה? להלכה הדבר תלוי במטרתה של האכילה:

« אכילת מאכל ל"תענוג בעלמא", לדוגמה: אדם חוזר בשבת בבוקר מבית הכנסת ואוכל ענבים. כיוון שענבים אלה הם לתענוג הרי שאינם חלק מהסעודה. במקרה כזה על האדם לברך אחריהם ברכת מעין שלוש.

אמנם אם אוכל מאכל לתענוג בעלמא לפני הסעודה וגם בתוך הסעודה (למשל אוכל ענבים לפני הסעודה, ומתכנן לאכול גם בסעודה עצמה) הרי שברכת בורא פרי העץ לפני הסעודה, פוטרת גם את הפירות שבסעודה. ומכיוון שברכת המזון של הסעודה פוטרת את הפירות שבסעודה, ממילא היא פוטרת גם את הפירות שהיו לפני הסעודה.

« אכילת מאכל שמוגדר כדבר ש"גורר תאוות האכילה", לדוגמה: אכילת סלט חסה לפני הסעודה. ברכה ראשונה על אכילת החסה ודאי שצריך לברך. אך כיוון שחסה מוגדרת כ"גורר תאוות האכילה" ממילא הוא מוגדר כחלק מהסעודה ולא צריך לברך עליו ברכה אחרונה.

« אכילת מאכל שמוגדר כמאכל "לשובע", לדוגמה: אדם שאוכל אורז או תפוחי אדמה לפני הסעודה. במצב כזה פשוט שייברך ברכה ראשונה וברכה אחרונה היות ותפוחי האדמה שאכל לפני הסעודה נועדו לשובע, בדומה לסעודה עצמה שנועדה לשובע.

עד כאן הקדמה בעניין חיוב ברכה אחרונה באכילה לפני סעודה. לאור הדברים נחזור לדון בחיוב ברכה אחרונה בכרפס.

מצוות אכילת הכרפס בליל הסדר מפגישה אותנו עם מספר דיונים הלכתיים ומחשבתיים. נקדים לציין שהכרפס איננו מדאורייתא וספק אם בכלל יש להחשיבו כמצווה. מטרתו העיקרית היא "להתמיה את התינוקות" כדי לעורר את הילדים לשאול שאלות בליל הסדר.

אכילת שיעור כזית

ככלל, קיימים ממשקים רבים בין הלכות ברכות להלכות ליל הסדר. אחד המובהקים שבהם מתבטא בדין אכילת כרפס. נפתח בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ח', א-ב):

סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא: בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קדוש היום וזמן ושותה, ואחר כך מברך על נטילת ידים ונטל ידיו, ומביאין שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר... מתחיל ומברך בורא

פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית הרמב"ם כותב שאחר הקידוש, נוטל ידיו בברכה ולוקח כזית ירק ומטבילו בחרוסת. מדוע יש חיוב לאכול שיעור כזית של כרפס? נראה שהרמב"ם סובר שדין אכילת כרפס הוא מצווה מדרבנן. ממילא כאשר זוהי מצוות אכילה, בין שהיא דאורייתא ובין מדרבנן, היא דורשת שיעור אכילת כזית. יוצא אפוא שאמנם סיבת אכילת הכרפס היא להתמיה את התינוקות אולם גידרה הוא מצוות אכילה מדרבנן וממילא היא בגדר מצוות אכילה.

לעומתו, כותב הראש בפסחים (פרק י ס"י כ"ה):

בירקות הראשונות שמברך עליהן בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית

כרפס איננו צריך כזית, היות ואין מצווה לאכול כרפס. המצווה בכרפס היא להתמיה את התינוקות, דבר המתאפשר אף בפחות מכזית.

אך יש לדייק: הרא"ש לא כתב שאסור לאכול כזית אלא רק ציין שאפשר לאכול פחות מכזית. דהיינו: ניתן לצאת ידי חובת כרפס גם בפחות מכזית.

אמנם, הבית יוסף בסימן תע"ג מביא את תשובת המהרי"ל הטוען שאם נאכל כזית כרפס, יוצר ספק לעניין ברכה אחרונה. לכן, בשל ספק ברכה אחרונה עדיף לא לאכול כזית. כך כותב הבית יוסף בשם המהרי"ל ואכן כך נפסק בשולחן

בפשטות, כרפס הוא דבר הגורר תאוות האכילה. לא משנה האם הכרפס שאנו אוכלים הוא סלרי, פטרוזיליה או צנון - כולם מוגדרים כירק הגורר תאוות אכילה.

מה אם כן הספק שהבית יוסף מביא בשם המהרי"ל? נראה פשוט שמהגדרת כרפס כמגורר אכילה אין בו חיוב ברכה אחרונה באכילה לפני הסעודה!

התשובה היא שאמנם, לוי יצויר שמיד לאחר אכילת הכרפס היינו נוטלים ידיים ואוכלים את סעודת הסדר - אכן הגדרת כרפס הייתה ירק המגורר תאוות האכילה ולא היה צורך בברכה אחרונה. אך למעשה, מרגע אכילת הכרפס בתחילת הסדר עובר זמן רב עד סיום ה'מגידי' והמשך האכילה. לכן על אף שתיאורטית מדובר בירק וירק מוגדר כמגורר תאוות אכילה, בסיטואציה המסוימת של ליל הסדר לא ניתן להגדיר את הכרפס כמגורר תאוות האכילה. לכן מסיבה זו כשלעצמה אין כל ספק וברור שיש לברך בורא נפשות וניתן היה לאכול כזית.

ספקו של המהרי"ל נעוץ בנקודה אחרת. הרשב"ם ותוספות נחלקו בברכת המרו:

הרשב"ם (פסחים ק"ד: ד"ה פשיטא) סובר שהמרור אינו נפטר בברכת המוציא, הוא אינו חלק מן הסעודה. מעיקר הדין יש לברך ברכת "בורא פרי האדמה" על המרו, אלא שברכת הכרפס פוטרת את המרו.

התוס' לעומתו (שם קטו. ד"ה והדר) חולק עליו בתרתי. ראשית, המרו אינו זקוק לברכת בפה"א, שהרי הוא חלק מן הסעודה וברכת המוציא פוטרתו, לדעת התוס' לוי היה צודק הרשב"ם והמרור היה זקוק לברכה ראשונה, ברכת הכרפס לא היתה פוטרתו שהרי ההגדה וההלל הם הפסק בין הכרפס למרו.

מכאן ספקו של המהרי"ל. הכרפס אמנם אינו חלק מן הסעודה ואינו מגורר תאוות המאכל:

לרשב"ם - הכרפס פוטר את המרו וממילא שאם נברך בורא נפשות, לא יוכל לפטרו. והרי זה כאוכל פירות לפני ובתוך הסעודה שאינו מברך ברכה אחרונה כפי שביארנו. לתוספות - אין קשר בין הכרפס למרו, ומכיוון שהכרפס אינו קשור לסעודה יש לברך ברכה אחרונה. מסיבה זו פסק השולחן ערוך שיש לאכול פחות מכזית ובכך להימנע מן הספק.

הגר"א במקום מעיר על סתירה שישנה בפסקי הרמ"א. ע"פ הרשב"ם אין מברכים על הכרפס מכח שתי הנחות:

<< המרו זקוק לברכה ראשונה ואינו מוגדר כמלפת את הפת. >> ברכת הכרפס פוטרת את המרו - ההגדה אינה הפסק

בין הכרפס למרו.

ומכאן הערת הגר"א על שיטת הרמ"א. הרמ"א פסק שיש לברך על הכוס השנייה בפה"ג, בניגוד לשו"ע שפסק שהכוס השנייה נפטרת בברכת כוס הקידוש. מדוע לרמ"א הכוס הראשונה אינה פוטרת את השנייה? לדעתו ההגדה היא הפסק בין הכוס הראשונה לשנייה, אם כך גם הכרפס אינו יכול לפטור את המרו (אמנם איננו מברכים בפה"א על המרו מכיוון שפסקנו לגמרי כמו התוס' שמרו אינו זקוק לברכה). לפי זה ברור שכרפס זקוק לברכה אחרונה ללא שום ספק, ומכאן פסק הגר"א לאכול כזית ולברך בורא נפשות.

אמצעי ומטרה

כידוע לכולם הכרפס נאכל כדי להתמיהה את התינוקות, כפי שאנו שרים ב"מה נשתנה":

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? שבכל הלילות אין אנו מטבילים אפילו פעם אחת - הלילה הזה שתי פעמים.

ובאמת מה התשובה לשאלת הבן? מדוע באמת מטבילין שתי פעמים!?

הרב קוק בעולת ראייה מסביר שסימני ההגדה אינם דבר טכני אלא חמישה עשר שלבים של יציאה מעבודת לחירות. כאשר לדבריו הכרפס מהווה את אחד הסימנים המרכזיים ביציאה מעבודת לחירות. נתבונן בדבריו (עולת

ראייה ח"ב, כרפס):

רק בהתקדש חג קדוש זה הננו מוכשרים לציין חירותנו, בתפיסת חיפוש אכילה של מאי דגרי, שמרבה את העונג הבלתי-מתואר כלל במטבע של הכרח, כ"א במטבע של מטרה בלתי-משועבדת, שאיך שיהיה ערכה היא מוצאת את מקומה ומצטרפת אל הכלל הגדול לשכללו ולהעלותו בכל חדוה וצהלה. ובזה דוקא בזה יתקשרו המטרה והאמצעים באגד אחד, האוכל והמשקה בטיבול, שבנשיאת ידים קודש לדי יהיו לרצון ויפארו את השלחן אשר לפני ד'.

העולם שלנו הוא עולם של אמצעים ומטרות. רובנו חיים את העולם כעולם של אמצעי. נמשול משל לאדם החי בארץ ישראל ובחר לקום בבוקר ללכת לעבוד. אותו אדם יכול לספר לעצמו שני נרטיבים שונים. האחד, אני קם לעבוד עכשיו על מנת שאוכל לעשות דבר אחר ("אני קם לעבודה בשביל המשפחה" וכדו'). השני, אני קם לעבוד עכשיו כחלק מ"המחזיר שכינתו לציון". חלק קטן מהסיפור הגדול של גאולת ישראל הוא העובדה שאני קם בבוקר והולך לעבודה. מדובר אפוא בשני נרטיבים שונים בתכלית - אדם בוחר האם לחיות את חייו כחיים של אמצעי, או כחיים של מטרה.

ככלל, את האכילה בעולם אנו תופסים כאמצעי. אין אנו חיים

בשביל לאכול, אלא חיים בשביל לחיות. כך בנוי העולם, "צדיק אכל לעֲבֹעַ נַפְשׁוֹ" (משלי י"ג, כה). צדיק אוכל כדי שמכוח האכילה יוכל לעשות דברים חיוביים נוספים.

אכילה של חירות

מהי אם כן משמעותה של אכילת הכרפס? לילה אחד בשנה מצווה מהאדם יהודי לאכול לא למען מטרה מסוימת. אין הכרפס נאכל לשובע ואין הוא נאכל לשם רעב לסעודה. זוהי אכילה בלתי אמצעית - אכילה לשם האכילה.

הרב קוק מקשר זאת לשעבוד במצרים:

...אמנם המדה העליונה שתביא לידי זה הכשרון הגדול, העתיד לצאת לפעול בכל הודו ותקפו בעם -ד', לא היה אפשר כלל שתהיה נקנית כ"א ע"י הזיכך שקדם, ע"י כור הברזל של העבדות ומרירות החיים, בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה", בעבודת פרך... אותו כור הזהב הסיר את הסיגים, והכין הכנה אדירה, שיהיה הזיקוק טוב לזכות לארץ חמדה "אשר לא תחסר כל בה, ללמדך שאין א"י חסרה כלום",

"לתת להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצרו"... ע"כ נאותה היא דרשת דורשי רשומות: "כרפס - פרך ס", כי הדברים מתייחסים ונערכים.

בפרספקטיבה היסטורית ארוכת שנים השעבוד במצרים היה חלק מהגאולה. לולא השעבוד במצרים עם ישראל לא היה מגיע עם ישראל לחווית הגאולה ולא היה משיג את מה שהשיג. השעבוד מתברר אפוא כמטרה ולא כאמצעי גרידא.

הרב קוק מסיים את דבריו באימרה הידועה "כרפס - פרך ס". לומה: עצם העובדה ששישים ריבוא עבדו בפרך, התבררה בסוף כגאולה עצמה. באותו אופן מובן הכרפס שאנו אוכלים: אנו אוכלים את "הפרך ס" ובכך הוא הופך להיות חלק מהחירות שלנו. עצם האכילה של הכרפס שאינה תלויה באמצעי מסוים מותירה מקום לראות זאת כחירות וגאולה.

לסיכומי של דבר: כל עניינה של הגאולה הוא צימצום מושג האמצעי והפיכתו למטרה. באופן דומה, ניתן לראות את שיעבוד מצרים כחלק מהגאולה ואת מצוות אכילת הכרפס כחירות.