

לכה את שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תפג
ערש"ק פרשת שמות ה'תשע"ה

לשיטתיהו דרב ושמואל - בפרשתנו ועוד

"מיתת" יוסף משך זמן אחר מיתתו

טענת פרעה: אל תתעסקו עם העם שבשדות

"ויירא משה" גם ל"וישמע פרעה"

אור
החסידות



פְּתַח הַדָּבָר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת שמות, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תפג), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



ויה"ר שנוזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונוזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החפידות



קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה
ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף
וכל בני משפחתם שיחיו
ולזכות אביהם ה"ה הרב החסיד
ר' מאיר
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל
יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים

יוצא לאור על-ידי:



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב חיים דוד וילהלם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

The Print House: נדפס באדיבות:
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן העניינים



ה. מקרא אני דורש

מערת המכפלה, מהודו ועד כוש ומלך חדש

ביאור לשיטתייהו דרב ושמואל דחד סובר שיש לבאר לפי פירוש התיבות וחד סובר שיש לבאר לפי תוכן הענין - ב"ויקם מלך חדש", "מערת המכפלה", "ויהי בימי אמרפל" ו"מהודו ועד כוש"

(ניפ לקטוי שיחות חט"ז שיחה א' לפרשתנו)

ח. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה

"אני את נפשי הצלתי" - טענת פרעה מלך מצרים!

מבאר טענת פרעה למשה ואהרן "לכו לסבלותיכם" בעבודת האדם - שלילת שיטת 'אני את נפשי הצלתי'

(ניפ לקטוי שיחות חט"ז שיחה ד' לפרשתנו)

יב. פנינים

דרוש ואגדה

יג. חידושי סוגיות

גדר גירות ישראל וכניסתם תחת כנפי השכינה ביציאת מצרים

יפלפל במשמעות סוגיית הש"ס יבמות דנעשו בגדר גרים בעת היציאה ממצרים / יבאר מהות החידוש שנעשה בישראל ביציאת מצרים ע"פ לשון הרמב"ם ריש הל' ע"ז, ובהמשך לזה יבאר גדר איסור לשון הרע והטעם שאמרו חז"ל דהוי עיכוב יותר משאר דברים לגאולת מצרים

(ניפ ליקטוי שיחות חט"ז שיחה ג' לפרשתנו, חט"ז שיחה ב' לפרשת בא. הייה שיחה ג' לפרשת בהעלותך (הערה 26). חל"ג שיחה ב' להג השבועות. ח"ט שיחה א' לפרשת שופטים)

יד. תורת חיים

שידוכים - מה עיקר ומה טפל

מכתבי קודש אודות עניני שידוכין, על מה חשוב להסתכל, והאם אפשר לצפות שהמדובר ישתנה במשך הזמן

טו. דרכי החסידות

התבוננות והתעכבות בלימוד החסידות

הוא חושב במחשבתו ומתבונן כמה וכמה פעמים בהסוגיא ומתעכב בה, דענין ההתעכבות הוא הרגשת הטעם והענג שיש בהמושכל שהוא

מקרא אני הורש

מערת המכפלה, מהודו ועד כוש ומלך חדש

ביאור לשיטתייהו דרב ושמואל דחד סובר שיש לבאר לפי פירוש התיבות וחד סובר שיש לבאר לפי תוכן הענין - ב"ויקם מלך חדש", "מערת המכפלה", "ויהי בימי אמרפל" ו"מהודו ועד כוש"

בתחילת הסדרה מספר הכתוב - "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (א, ח), ובפירושו רש"י מביא שנחלקו אמוראים בפירוש כתוב זה:

"ויקם מלך חדש - רב ושמואל: חד אמר - חדש ממש; וחד אמר - שנתחדשו גזירותיו".

ומקור מחלוקת זו - במס' עירובין (נג, א). ושם הובאה מחלוקת זו בהמשך לעוד מחלוקות של רב ושמואל בפירוש הכתובים - בספר בראשית:

(א) "מערת המכפלה" (חיי שרה כג, ט): "רב ושמואל. חד אמר - שני בתים זה לפני זה, וחד אמר - בית ועליי' על גביו. בשלמא למאן דאמר 'זה על גב זה' - היינו 'מכפלה', אלא למאן דאמר 'שני בתים זה לפני זה' - מאי 'מכפלה'? שכפולה בזוגות".

(ב) "ויהי בימי אמרפל" (לך יד, א): "רב ושמואל. חד אמר - 'נמרוד' שמו, ולמה נקרא שמו 'אמרפל'? שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש; וחד אמר - 'אמרפל' שמו, ולמה נקרא שמו 'נמרוד'? שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו".

ויש לומר, שבשלושת מחלוקות אלו נקודה משותפת - רב ושמואל נחלקו לשיטתיי":

הראשון בכל מחלוקת, "חד אמר", תופס לעיקר את "פירוש המלות", הבנת התיבה שלפנינו בכתוב, גם אם לפ"ז נצטרך לדחוק בתוכן הענין;

אולם השני בכל מחלוקת, "וחד אמר", מכריע לפרש לפי תוכן הענין, אף אם אין הפירוש מתיישב יפה בהתיבה עצמה. וכדלקמן בפרטיות - לפי סדר הכתובים.

ב. המחלוקת בענין "אמרפל" ו"נמרוד":

בפרשת נח מונה הכתוב את בני נח לשמותיהם, ובתוך הדברים מזכיר את נמרוד - "וכוש ילד את נמרוד, הוא החל להיות גבור בארץ. הוא הי' גבור ציד לפני ה', על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'. ותהי ראשית ממלכתו בבל, וארך ואכד וכלנה, בארץ שנער" (י, ה-ז).

ובכן, נזכר כאן ש"נמרוד" בן כוש הי' מלך בארץ שנער; אמנם בפרשת לך לך (יד, א), מסופר על מלחמת המלכים, והכתוב מתחיל שם: "ויהי בימי אמרפל מלך שנער". ומעתה מתעוררת הסתירה (וראה רא"ם וגו"א פ' לך שם) - בפ' נח נאמר ש"נמרוד" הוא שמלך בשנער, ואילו בפ' לך נזכר "אמרפל" בתור מלך שנער!

ובזה נחלקו רב ושמואל - כל אחד מיישב הסתירה לפי שיטתו:

"חד אמר" שראשית כל יש ללמוד התיבות כמשמען, וכשהכתוב מספר לראשונה - בפ' נח - "וכוש ילד את נמרוד", הרי הכוונה בזה היא להודיע שמו העצמי של בנו של כוש, ואין להעמיס כאן טעם מיוחד (כשם שלא ניתן טעם מיוחד לשמו של "כוש" אביו, ולשאר השמות שנזכרו בבני נח).

וזהו שאומר: "נמרוד שמו"; אמנם כשמגיעים לפעם השני' שנזכר "מלך שנער" - בפ' לך - ושם רואים ששמו הוא "אמרפל", אזי אין לנו ברירה ובהכרח לפרש ששם זה השני הוא שם נוסף, שם התואר שניתן לנמרוד משום "שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש".

אולם "וחד אמר" לומד בדיוק להיפך - ששמו העצמי הי' "אמרפל", כמו שכתוב בפ' לך, והשם "נמרוד" הוא השם הנוסף שניתן לו משום שהמריד את העולם כולו - משום שדוקא כך מתיישב יפה תוכן הענין:

כאשר הכתוב מזכיר את "נמרוד" - בפ' נח - הוא ממשיך ומספר מיד על מעשיו, שהוא הי' "גבור ציד לפני ה', על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'"; אולם כאשר הכתוב מזכיר את "אמרפל" - בפ' לך - הוא מזכירו באופן פתמי, מבלי להזכיר איזה ענין מיוחד במעשיו.

ולכן, מסתבר יותר שהשם "אמרפל" הוא השם העצמי שלו שאינו דורש טעם מיוחד, ודוקא השם "נמרוד" הוא השם הנוסף לו כתוצאה ממעשיו - כפי שמוכן מהתוכן הכללי של המשך הכתובים.

ג. המחלוקת בענין "מערת המכפלה":

"חד אמר" מדגיש את פירוש התיבות "מערת המכפלה", ולכן מפרש דהיינו שהיא "כפולֶה בזוגות" - כלומר: אברהם אבינו ביקש מערה זו משום "שהיתה המערה באופן זה מחזיק ברחבה לקבור שם ארבע זוגות" (לשון הגור ארי' חיי שרה שם), והדבר מתיישב היטב בלשון "מכפלה" שמדגיש את היות המערה עצמה "כפולֶה" ומתאימה לקבורת "זוגות"; ומטעם זה לא רצה לפרש שהמערה היתה כפולה במשמעות של "בית ועלי' על גביו", כי לפ"ז הרי מדובר בשתי מערות נפרדות, שכל אחת מהן בגובה אחר, ואין שייכות מהותית ביניהן.

[ולהוסיף, שאם מדובר בבית העומד מעל הקרקע ויש בו שתי קומות, הרי קיום העלי' תלוי בקיומו של הבית התחתון; משא"כ כשמדובר על מערות הנמצאות בתוך הקרקע, הרי המערה העליונה יש לה קיום מצד עצמה].

אמנם "וחד אמר" לשיטתו שמכריע לפי המשך ותוכן הכתובים, מעדיף לפרש כי המערה היתה "בית ועלי' על גביו" - ולא ניחא לי' בהפירוש ש"כפולה בזוגות":

דברי אברהם נאמרו בנוסח של בקשה ותחנונים - "אם יש את נפשכם לקבור מתי מלפני, שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו". כלומר: אברהם עומד מצטער על פטירת אשתו שרה, ומבקש שייסעו בידו בעת צרתו למצוא לה קבר מתאים;

ובכן, איך מתאים במצב כזה לדרוש ו"להתעקש" שרצונו דוקא ב"מערת המכפלה" המכילה שמונה קברים (ארבע זוגות)? ...!

ומכח קושי זה, בהכרח לומר - לשיטה זו - ש"המכפלה" אינו אלא סימן להמערה, שהי' בה ענין הכפל: "בית ועלי' על גביו", ותו לא.

ד. ומעתה יש לבאר גם המחלוקת בפרשתנו - בפירוש הכתוב "ויקם מלך חדש". ובהקדים:

לכאורה, כל הסיפור אודות "ויקם מלך חדש על מצרים" - מיותר; דמכיון שהמטרה בכתוב היא לספר אודות הגזירות של מלך מצרים על ישראל, הי' צריך להתחיל מיד ב"ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו וגו'" - ולמאי נפק"מ אם הי' זה "מלך חדש" אם לאו?

אך הביאור בפשטות, שבאם הי' הכתוב מתחיל מיד לספר על הגזירה של מלך מצרים, היתה מתעוררת התמיהה: כיצד יתכן שפרעה יגזור גזירות על עם ישראל, בני משפחתו של יוסף, לאחר כל הטובות שיוסף גמל עמו ועם כל ארץ מצרים?! - ולכן מקדים ומספר: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", שלפי זה תתיישב התמיהה האמורה.

ובזה הוא שנחלקו רב ושמואל – לשיטתם:

”חד אמר” שיש ללמוד התיבות כפשוטם – ”ויקם מלך חדש על מצרים”, קם מלך חדש ממש ”אשר לא ידע את יוסף”, ולכן יכול הי’ לגזור גזירות על עם יוסף.

אולם בכללות תוכן וענין הכתובים – אין פירוש זה מחוור:

אפילו בהיותו מלך חדש הרי בוודאי שמע על מעשי יוסף, שהביאו הצלה לכל ארץ מצרים והיו בסך הכל בדור שלפניו; ועוד זאת, שמלך זה הרי אמר ”אל עמו . . . הבה נתחכמה לו” – ובוודאי שבין אנשי העם שאליהם דיבר היו כאלה שהיו נוכחים בעת מעשי יוסף וניצלו על ידו!

וזהו ש”וחד אמר” מפרש הכתוב באופן אחר:

לשיטתו, אין הסיפור אודות ”ויקם מלך חדש” מאמר המוסגר [כדי להסביר כיצד יתכן שפרעה יגזור גזירות על ישראל, כמו שהוא לפי הפירוש הא’] – אלא פרט זה הוא חלק מסיפור הרשעות של פרעה:

כשם שתוכן המשך הכתוב הוא בסיפור מעשיו הרעים של פרעה שהרע והיצר לישראל, כך גם פסוק זה מתחיל ומספר ברשעותו הרבה – שאף שהי’ זה אותו המלך עצמו שיוסף גמל עמו טובות וכו’, מכל מקום ”נתחדשו גזירותיו”, ועשה עצמו כאילו ”לא ידע את יוסף”.

ונמצא, שגם כאן רב ושמואל לשיטתם: הראשון מכריע לפי פירוש התיבות – ”מלך חדש” כפשוטו, והשני מכריע לפי ההמשך והתוכן הכללי – ולכן הוא מפרש ”שנתחדשו גזירותיו”.

ה. ויש להוסיף ולפרש בדרך זו עוד מחלוקת שמצינו בגמרא בין רב ושמואל, במס’ מגילה (יא, א) – בפירוש הכתוב שבתחילת מגילת אסתר, ”הוא אחשוורוש המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה”:

”רב ושמואל. חד אמר – הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם; וחד אמר – הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו”.

”חד אמר” לשיטתו להדגיש פירוש המלות – מפרש את תיבת ”עד” כפשוטה, שבאה להדגיש את המרחק בשטח; ולכן מפרש ש”הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם”, והחידוש ”מהודו ועד כוש” הוא שאחשוורוש הי’ מולך על כל השטח, מקצה זה עד הקצה השני.

אולם ”וחד אמר” מכריע לפי ההמשך והתוכן הכללי בכתוב – ולכן הוקשה לו: הרי מיד לאחר מכן נאמר ”שבע ועשרים ומאה מדינה”, שבזה נכלל כבר כל העולם, ומה איפוא נתכוון לחדש ולהוסיף באומרו ”מהודו ועד כוש”?

לקראת שבת

ט

ולכן מפרש, שתיבת "מהודו" ועד (כוש) אין לפרשה כפירוש הפשוט של מרחק גדול, אלא שיש כאן הדגשה מיוחדת:

"הודו" ו"כוש" הן שתי מדינות סמוכות זו לזו, ומובן שכאשר מלך שולט בשניהם הרי מלכותו היא בתוקף גדול, מכיון ששתי המדינות קרובות אליו;

וזהו החידוש, שגודל ותוקף המלוכה של אחשורוש בכל העולם – "שבע ועשרים ומאה מדינה" – הי' כמו התוקף שבמלוכה על שתי מדינות סמוכות כ"הודו" ו"כוש".

ו. ולשלימות הענין יש להוסיף, ש"לשיטתי" זה מתאים הוא בהמחלוקת דרב שמואל כפי שהובאו בש"ס [לרבות מחלוקת נוספות, שלא הובאו כאן מקוצר היריעה]; אולם בשיטת רש"י בפירושו עה"ת (ונ"ך) משמע, שלשיטתו – בדרך "פשוטו של מקרא" – אין המחלוקת הנ"ל תלויה זו בזו.

והרא"י לדבר, שרק בפרשתנו הביא רש"י את שתי השיטות והזכיר שרב ושמואל הם שנחלקו בהם, מה שאין כן בהמחלוקת האחרות:

בהמחלוקת בענין "אמרפל" ו"נמרוד" – בפירוש רש"י לא הזכיר כלל שיש מחלוקת בדבר, ואדרבה: נראה מפירושו שנקט לעיקר כשתי השיטות יחד, היינו, שגם השם "נמרוד" ניתן לו מטעם מיוחד – בקשר עם המרידה בה', וגם השם "אמרפל" ניתן לו מטעם מיוחד – בגלל שאמר לאברהם "פול לתוך כבשן האש" (ראה רש"י בפ' נח ולך שם, ובמפרשים על אתר. ואכמ"ל).

בהמחלוקת בענין "מערת המכפלה" – מביא רש"י בפירושו על הכתוב את שני הפירושים, אולם אינו מזכיר (כמו בפרשתנו) שנחלקו בזה "רב ושמואל".

בהמחלוקת בענין "מהודו ועד כוש" – מביא רש"י רק את הפירוש השני, ש"הודו" ו"כוש" היו מדינות סמוכות זו לזו, ולא הזכיר כלל את הפירוש הראשון.

ובביאור שיטת רש"י ראה משנ"ת במדור זה בש"פ שמות תש"ע, עיי"ש בארוכה.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

איך נתחלפה תיבת "הבתים" ל"ויבן"?

ויעש להם בתים

בתי כהונה ולויה ומלכות שקרויין בתים. ויבן את בית ה' ואת בית המלך (א, כא. רש"י)

הכתוב שמביא רש"י כראי' לזה שבתי כהונה ולוי ומלכות קרויין בתים מקורו במלכים (א ט, י), ושם לשון הכתוב הוא "אשר בנה שלמה את הבתים, את בית ה' ואת בית המלך", וצ"ע מדוע ברש"י הלשון הוא "ויבן את בית ה' גו" שאינו בקרא כלל.

וי"ל, שטעות סופר יש כאן, ובמקום "ויבן את בית ה'" צ"ל "הבתים, את בית ה' ואת בית המלך", שמזה מוכח שהכתוב קורא לבתי כהונה ומלכות בשם "בתים".

וזה שבדפוסים לפנינו לא נדפס כן הוא משום שבכתי"ה הי' כתוב "שקרויין בתים, הב", דהיינו, שבמקום שיהי' כתוב "הבתים", כתבו בקיצור: "הב", כרגיל בכתי"ה. והמעתיק לא ידע את לשון הכתוב במלכים, והי' מוזר אצלו לפענח את הכתי"ה באופן שיהי' כתוב "בתים, הבתים", כי נראה ככפל לשון...

ולכן פענח את התיבה 'הב' באופן אחר: במקום האות ה"א, פענח ו"א, יו"ד, כי בכתי"ה דומים אותיות אלו לאות ה"א, ואת האות ביי"ת השאיר במקומה, ובמקום הקו שבסוף המורה על קיצור התיבה, פענח לנו"ן סופית, וכך יצאה התיבה "ויבן"...

(ע"פ לקוטי שיחות הכ"א עמ' 3 הע' 92)

מתי מת יוסף?

וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא (י, 8)

הקשו המפרשים (ראה אוה"ח הק' כאן, ועוד) הרי מיתת יוסף נזכרה כבר בכתוב בס"פ ויחי, ומדוע הוזכרה כאן עוד הפעם, ולכאורה הוה ל" למימר "וימותו כל בני יעקב וכל הדור ההוא" וכיו"ב. ותיצרו באופנים שונים.

ויש לתרץ ע"פ מה דאיתא בירושלמי (סוטה פ"א ה"ח) בנוגע לשמשון הגבור "כתוב אחד אומר וישפט את ישראל ארבעים שנה. וכתוב אחד אומר והוא שפט את ישראל עשרים שנה כו', מלמד שהיו הפלשתים יראים ממנו כ' שנה לאחר מותו, כדרך שהיו יראים ממנו כ' שנה בחייו".

ועפ"ז יש לומר שכמו שבשמשון הנה גם לאחר מותו הייתה השפעתו ניכרת על הפלשתים למשך כ' שנה, עד"ז ביוסף, הייתה השפעתו ניכרת במצרים גם לאחר מותו, כמו בחייו.

ועפ"ז יש לפרש כוונת הכתוב שהוא הקדמה למה שנאמר לאח"ז "ויקם מלך חדש גו' אשר לא ידע את יוסף", דכל הזמן שאחד מן "הדור ההוא" הי' קיים, עדיין הייתה השפעתו של יוסף ניכרת במצרים כמו בחייו, וא"א הי' שיקום מלך "אשר לא ידע את יוסף". ורק לאחר ש"וימת גו' כל הדור ההוא", אזי "מתה" ונשכחה השפעתו של יוסף במצרים.

ועפ"ז, אין כאן כפילות בכתובים. כי בס"פ ויחי מוזכרת בכתוב מיתת יוסף בפועל, ובפרשתנו – "מיתת" השפעתו של יוסף, כאשר "וימת גו' כל הדור ההוא".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 23 הע' 75)

יינה של תורה

"אני את נפשי הצלתי" – טענת פרעה מלך מצרים!

מבאר טענת פרעה למשה ואהרן "לכו לסבלותיכם" בעבודת האדם – שלילת שיטת 'אני את נפשי הצלתי'

א. על דברי פרעה למשה ואהרן "למה תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלותיכם" דרשו רז"ל (שמו"ר פ"ה, טז. וראה רמב"ן עה"פ) אשר שבטו של לוי הי' פנוי מעבודת פרך, כיון שהבדילו פרעה משאר השבטים והפרישו ללימוד התורה, שכן הי' המנהג בזמנים ההם – להיות לכל עם אנשים חכמים מורי תורתם. וזהו שציוה להם פרעה "לכו לסבלותיכם" – לעבודה שצ"ב, היינו שיעסקו בלימודם ולא יבלבלו את העם מעבודתו. כלומר, כוונת דבריו של פרעה היתה: די בכך שאתם משוחררים משעבוד מצרים ויכולים ללמוד וללמד תורה, אך מה לכם להתערב במעשיהם של בני ישראל? מדוע אתם מתערבים בסדרי החיים ומעשיהם של היהודים האחרים – שהם לא ינהגו כפי ציוויי וסדרי המדינה, די בכך שאתם למדים עמם מזמן לזמן תורה.

טענה זו של פרעה היה לה גם מקום בשכל העולם:

ע"פ טבע לא היה שייך להשתחרר מגלות מצרים, כמאמר רז"ל (מכילתא יתרו יח, א) "ש"לא היה עבד יכול לברוח ממצרים", ויותר מזה – זה גם היה מתאים לסדר ההנהגה דלמעלה, מכיוון שגזירת גלות מצרים היתה על "ארבע מאות שנה".

וזו היתה טענת פרעה: מדוע אתם הולכים לשנות את טבע העולם ואת דרכי הקב"ה? לכו לסבלותיכם - לכו ללמוד את שיעורי התורה שמתאפשרים ע"פ סדר הנהגת העולם, ואל תפריעו את העם מעבודתו.

והנה אף שטענה זו יש לה מקום (לכאורה) בשכל הישר, הרי זוהי טענתו של פרעה. אבל היהודים אין הנהגתם כפי סדר הגבלות השכל וטבע העולם. ולכן, בלא הבט על גזירת הגלות שהיתה על ארבע מאות שנה, הגאולה היתה הרבה לפני זה, באופן של "דילג על הקץ" (לשון המכילתא בא י"ב).

ב. הדברים אמורים במיוחד בימינו אלה, כאשר רבים מבני נמצאים במצב של ריחוק רח"ל מהשי"ת ומתורתו. בתקופה זו יכול יהודי לאחוז בשיטת "אני את נפשי הצלתי". מה אכפת לי מהנהגתו של יהודי אחר אם נותן הוא את כוחותיו לקב"ה או להבדיל ל"פרעה מלך מצרים" - לעניינים הגשמיים. ידאג לו הקב"ה - טוען הוא; אני - רצוני להיות פנוי לשבת על התורה ועל העבודה, ומהי השייכות שלי לכל עניינים אלו? וע"כ באה ההוראה - אשר טענה זו מקורה בפרעה מלך מצרים, וכל אחד מישראל מצווה ועומד: "לא תעמוד על דם רעך", ואם בהצלה ממיתה גשמת הדברים אמורים - עאכ"כ במיתה רוחנית דחמירא טפי.

ג. ישנו מעשה אודות כ"ק אדמו"ר רבי דובער מליובאוויטש נ"ע, אשר פעם ישב ולמד בהתמדה גדולה, והיתה מונחת שם גם מיטת ילד פעוט. אחר זמן ניעור הילד משנתו ונשא קולו בבכי, אך הרבי ה' שקוע כל כך בתלמודו עד שלא שמע כלל את קול הבכי. אך אביו - בעל התניא זי"ע - שהיה בסמיכות מקום, שמע קול הבכי, ונכנס לחדרו ואמר לו: גם כאשר שקועים בלימוד, קול בכיו של ילד יהודי צריך לשמוע!

ובזאת הראה לנו בעל התניא זי"ע את הדרך נלך בה, אשר גם בהיות האדם עסוק בעבודת ה' שלו, אל לו לאטום אזנו ח"ו משוועת אחיו מבני ישראל - אין נפק"מ אם מדובר בילד רך בשנים, או בזקן ושבע ימים שבידיעותיו בעניני תורה ומצוות הוא כתינוק ממש - אשר נשמתו מתחננת וזועקת ב"קלא פנימאה דלא אישתמע" שתזכה אף היא לטעום מתורת ה' ולקיים מצוותיו, ולמה ייגרע חלקה ולא תזכה לכך?! ...!

וכבר מובטחים אנו אשר בשעה ש"יעשו כולם אגודה אחת", נזכה שיהי' "ה' אחד ושמו אחד" בקרוב בימינו.



פנינים

דרוש ואגדה

ויש לבאר, שבוה משמיענו הכתוב יסוד גדול במדת הבטחון. הדנה, אין הפירוש במדת הבטחון, שהאדם מאמין, שכיון שחסדי השם הם בלי מדידה והגבלה, לכן יקבל האדם את חסדי השם בלי שום עבודה מצדו. אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מיגיעת האדם. דע"י שהאדם סומך באמת רק על הקב"ה לבר, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו.

וזהו כוונת הכתוב בפרשתנו, שמספר על יראתו של משה כששמע מהעברי "הלהרגני גו" כאשר הרגת את המצרי" - להשמיענו יסוד זה במדת הבטחון, שהבטחון עצמו הוא המביא וגורם לישועת ה', ומכלל הן אתה שומע לאו, דזה שהאדם לא נחלץ מצרה ה"ז מפני שהי' חסר בבטחון שלו.

וזהו מ"ש "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר (ותיכף לאח"ז) וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'": כיון שמשה הי' ירא לנפשו ולא בטח בהשם שלא יבוא לו שום היזק ח"ו, הרי זה גרם ש"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה" והוצרך לברוח ממנו. משא"כ אם הי' בוטח בבטחון גמור בהשם, ולא הי' דואג כלל מהמצב שנמצא בו, הרי זה גופא הי' פועל שהי' הדבר נשכח, והי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

ומכאן למדנו גם הוראה למעשה בפועל:

כשאדם פוגע במניעות ועיכובים על שמירת התומ"צ, עליו לדעת, שביטול מניעות ועיכובים אלו תלוי בו ובהנהגתו. דאם יש לו בטחון גמור בהשם, שהוא ית' יעזור שיהי' טוב, עד שהוא במנוחה גמורה בלי שום דאגה כלל, הרי כן יהי' לפועל, שיתבטלו כל המניעות ועיכובים, וטוב יהי' לו בטוב הנראה והנגלה.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 1 ואילך)

גזירת היאור הרוחנית

בפרשתנו מובאת גזירת פרעה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון" (א, כב). ותמוה, הרי לכאורה גזירת פרעה הייתה על הבנים בלבד, ולא על הבנות. וא"כ, מדוע כלל בגזירה "כל הבת תחיון"?

אלא מזה משמע שגם "הבת תחיון" הוא חלק מהגזירה.

ויש לבאר זה, שפרעה גזר על עמו שהם יהיו אלו שיחיו את הבנות. והיינו, שעל הבנים גזר פרעה שימיתו את גופם, ע"י שישליכו אותם ליאור. אך על הבנות גזר מיתה רוחנית, שהמצריים יחנכו אותם לפי אורח החיים של מצרים.

ואדרבה, הגזירה על הבנות מגיע אחרי הגזירה על הבנים, כי הגזירה על הבנות קשה יותר, כי קשה מיתה רוחנית יותר ממיתה גשמית (דרך חיים פ"א).

וענין זה מרומז גם ב"היאורה תשליכוהו" שבנוסף לפירוש הפשוט, שימיתו את הבנים ע"י שישליכו אותם לנילוס, מרומז בזה גם שיחנכו את ילדי ישראל באורח חיי מצרים, שהרי היאור הייתה הע"ז של מצרים, וגזר פרעה שישליכו את הילדים לע"ז של מצרים, היינו, שיחנכו אותם באופן מצרי.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 111)

יסוד גדול במדת הבטחון

בפרשתנו נאמר "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר. וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'" (ב, יד-טו). ולכאורה תמוה, למאי נפק"מ פרט זה ש"ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", הרי יראה זו לא גרמה לשום מעשה, שהרי לא ברח משה אל מדין אלא אחרי ששמע פרעה על כך וביקש להרגו?

הידושי סוגיות

גדר גירות ישראל וכניסתם תחת כנפי השכינה ביציאת מצרים

יפלפל במשמעות סוגיית הש"ס יבמות דנעשו בגדר גרים בעת היציאה ממצרים / יבאר מהות החידוש שנעשה בישראל ביציאת מצרים ע"פ לשון הרמב"ם ריש הל' ע"ז, ובהמשך לזה יבאר גדר איסור לשון הרע והטעם שאמרו חז"ל דהוי עיכוב יותר משאר דברים לגאולת מצרים

טבילה הוה, מנא לי' כו' אלא מהכא, ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, וגמירי דאין הזאה בלא טבילה, ורבי יהושע טבילה באמהות מנלן סברא הוא דאם כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה".

והנה, אליבא דר"א דגירות אבותינו היתה במילה בלבד משמע דנעשו גרים כבר ביציאת מצרים, שאז היתה המילה [יעויי' ברמב"ם רפי"ג מהל' איסו"ב ד"מילה היתה במצרים שנאמר (בא יב, מח) וכל ערל לא יאכל בו"¹ (וראה גם פיה"מ שלו

(1) וכבר שקו"ט במעשה רוקח לרמב"ם שם (ועוד) בטעם שלא הביא הרמב"ם הכתוב שהובא בש"ס



יפלפל במשמעות סוגיית הש"ס יבמות
דנעשו בגדר גרים בעת היציאה ממצרים

גרסינן ביבמות (מו, א-ב): "תנו רבנן, גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו, טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו", ומסיק ד"בטבל ולא מל כולי עלמא לא פליגי דמהני כ"י ודאי ילפינן מאמהות, כמבואר בסוגיא], כי פליגי במל ולא טבל, ר"א יליף מאבות, ורבי יהושע באבות נמי

ביצי"מ נעשו לעם בפ"ע, והיינו שמאז היו כבר בגדר עם ישראל. וכן מתבאר הדבר מהמבואר בנבואת יחזקאל (קאפיטל טז) דבעת יציאת מצרים היתה לידת עם ישראל, היינו שנולדה המציאות דעם ישראל.

אמנם, מכללות הסוגיא דכריתות (ט, א) גבי כניסת אבותינו לברית במילה וטבילה וקרבת כו', מתבאר דגירות דהאידינא (שהי' בג' דברים אלו כו') היתה בעת מ"ת דוקא. ועפ"ז נראה דצ"ל שבמצרים היתה רק התחלת הגירות⁵. אבל מ"מ הלא משמע כנ"ל דכבר הי' להם מאז ואילך דין גרים⁶. ולהכי נראה לומר (ולכאורה פשוט הוא) דבאותה שעה של עת יצי"מ אכן הי' בהם כל הגירות כולה (ולא הי' חסר בה באותה שעה).

אמנם מצינו לכאור' ראוי' לסתור מאי דאמרינן דבעת יצי"מ הי' להם דין גרים. דהנה איתא בר"ה (כב, א) דלר"ש אב ובנו וכל הקרובין כשרים לעדות החודש, ויליף לה מדכתיב (בא יב, א-ב) "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן גו' החודש הזה לכם", והיינו ד"עדות זו תהא כשרה בכס", במשה ואהרן שהיו אחים זל"ז. ולפי הנ"ל דגרים היו אז צ"ע, דהא קיי"ל (יבמות כב, א. רמב"ם הלי' עדות פיי"ג ה"ב. ושוש"ע חו"מ סי' ל סיא) דגרים אינן להם קורבה, ואפי' שני אחים שנתגיירו מעידים זה לזה, כי גר שנתגייר

בהקדמה לסדר קדשים), וכן פירש רש"י שם (ע"א, ד"ה באבותינו שמלו) דמילת אבותינו היינו בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה⁷ [ומינה נילף דאף טבילת אמהות (ש"א נמי מודה בה⁸)], שהיא מסברא דבמה נכנסו תחת כנפי השכינה - אף היא באותה שעה של כניסת אבותינו תחת כנפי השכינה⁹. מיהו, גם אליבא דר' יהושע (שהגירות נשלמה ע"י טבילה בשעת הזאה, והוא בעת מתן תורה ולא ביציאת מצרים), מ"מ בתוס' ישנים שם (ע"ב, ד"ה ולר' יהושע) נקיט להדיא דעכ"פ נפקי כבר מגדר ערלים ע"י המילה דאז (והנשים ע"י טבילה) שהרי היו צריכין לאכול הפסח דכתיב בו וכל ערל לא יאכל בו [ויעווי' בתוס' בכריתות (ט, א ד"ה דכתיב) דגם אותם שהיו נימולים לפני יצי"מ, מעיקרא כשמלו עצמן מלו ליכנס בכרית המקום]. ומכ"ז נראה דביציאת מצרים היתה פעולה של גירות ליכנס תחת כנפי השכינה.

ובאמת מן הכתובים גופייהו כבר נראה כן, דהרי כבר ביציאת מצרים נאמר (ואתחנן ד, לד) "לקחת לו גוי מקרב גוי", דעד אז לא היו בניי בגדר עם⁴ ובפ"ע, ורק

כריתות ט, רע"א ("מילה דכתיב (יהושע ה, ה) כי מולים היו כל העם היוצאים, א"נ מהכא (יחזקאל טז, ו) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך גו'"). ואכ"מ.

(2) ועיי' בתוס' שם ע"ב ד"ה ור' יהושע.

(3) וראה נמי בתו"י שם (לתוס' סד"ה כי פליגי) דלשיטת רע"ק בסוגיין צריך לומר שטבלו כבר ביצי"מ כדי שיוכלו לאכול הפסח.

(4) וכמש"נ (ויגש מו, ג) לגוי גדול אשימך שם (במצרים).

(5) ראה בזה בלקו"ש חל"ג ס"ע 32.

(6) ולהעיר משיטת כמה ראשונים שהאבות כבר יצאו מגדר ב"נ והי' להם דין ישראל - ראה בארוכה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש א'. בית האוצר (להר"י ענגל) כלל א. וש"נ.

ס"ל לר"ש דאף קרובים כשרים לעדות זו¹⁰. ולכאורה יל"ע טובא בביאור זה, דהא מבואר בש"ס (ב"ב קנט, א. וכו"ה ברמב"ם הל' עדות ספ"ג. שו"ע חו"מ ס"י לג ס"י) דפסול קרובים אינו מצד חשש שמא ישקרו אלא "גזירת מלך הוא", ושוב מה אכפת לן בזה שב"ד ידעי ע"פ החשבון שהאמת כעדותם, הרי אין הפסול כלל משום חשש שקר.

והנראה בביאור הדברים, בהקדים, דעדות אינה (רק) בגדר בירור (שע"פ השכל נתבררה אמת הדברים במה שהעידו שנים), אלא הוי בגדר דין ועשיית (גמר) דבר, דכח ביד העדים לחתוך הדין (וגזירת הכתוב הוא¹¹) – "על פי שני עדים . . יקום דבר" (שופטים יט, טו). וכמבואר ברמב"ם פ"ז מהל' יסוה"ת (וכן שם פ"ח סה"כ¹²), ד"נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו"; ומעתה מובן דהוא הדבר גם לקצה השני, דמה שקרובים פסולין לעדות הוא אפי' היכא דליכא שום חשש ששקר בפיהם, כי כח העדים לפסוק האמת אינו (רק) מצד הבירור (השכלי) הבא על ידם, אלא הוי כח של דין התורה, ובקרובים לא נתנה התורה כח זה.

ומעתה י"ל דלצורך קביעת החודש אין אנו זקוקים ומוכרחים מעיקרא לכח המיוחד שנתנה תורה לעדים, ודי לזה

כקטן שנולד דמי; וא"כ, מהי ראייתו של ר"ש מהא ד"עדות זו תהא כשרה בכס", הלא משה ואהרן ה' להם דין גרים דלית בהו קורבה, ואיך נילף מינה לכל קרובים דלאחר מ"ת⁷.

אבל באמת אינה ראי', ויש ליישב הדבר בהקדים מש"כ אדמו"ר מהר"ש (סה"מ תרכ"ו ע' מד-מה)⁸ בביאור שיטת ר"ש דשאני עדות החודש מכל העדויות⁹, שקרובים כשרין בה, דטעם התורה בזה הוא לפי שאפי' לולא העדות ידוע לב"ד ע"פ החשבון אימתי יפול ר"ח, וע"ד מה דהאידינא שאין מקדשין ע"פ הראי' סמכינן על החשבון, ולהכי עדות החודש אינה דבר ש"בלעדה לא היו יודעים כלל" ולכן

(ד אבל עיין גו"א ויגש (מו, י), שב שמעתתא בהקדמה, בית האוצר (להר"י ענגיל) כלל א' אות כב, וכלי חמדה עה"ת פ' ויגש – שכתבו דבגירות דמ"ת לא אמרינן דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וראה גם צפע"ג לסנהדרין פב, א) גם לענין משה ואהרן).

וההוסיף, דלהמבואר בפנים דאף במשה ואהרן אמרינן דקטן שנולד (ולית בהו קורבה), צריך לומר דהדוגמא שהובאה בפוסקים (שו"ע חו"מ שם ס"י) גבי פסול קרובים, "ואפי' משה ואהרן אינם כשרים להעיד זה לזה" – אין הכוונה בזה למשה ואהרן פמש שלא היו כשרים להעיד זל"ז, כ"א שאפילו אנשים נאמנים כמשה ואהרן אינם כשרים להעיד זל"ז.

והבאורה על כרחך צריך לפרש כן בדוגמא שנקט הש"ס (ב"ב קנט, א) בפסול קרובים, "משה ואהרן לחותנים", דהא חותן משה בודאי ה' גר כמבואר בזבחים (קטז, א. רש"י ר"פ יתרו. ועוד) ומותר להעיד לו. ועצ"ע.

(8 וראה גם אור התורה בא ריש ע' רעז. – וראה לקמן הערה 13.

(9 ומתורצת עפ"ז קושיית הפני"י (ר"ה שם) אמאי לא ילפינן מעדות החודש דקרובים כשרים גם בדיני ממונות.

(10 ולהעיר מביאור הצפע"ג לרמב"ם (ריש הל' קדה"ח) בדעת ר"ש, ע"ש.

(11 ראה צפע"ג לרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז.

(12 וראה הל' סנהדרין פכ"ד סה"א.

הכתוב, משא"כ בעדות החודש דבעינן בה (רק) בירור (שע"פ שכל) הרי אילו הי' דין חסרון דקרובים בכהאי גוונא, בסוג עדות דבעינן ב"י בירור, ודאי יהי' הפסול מצד קירוב הדעת שבין הקרובים, ומאחר שקירוב הדעת שבין אחים שפיר ישנו גם באחים שנתגיירו הי' צ"ל הפסול גם בגרים, ולהכי ילפינן שפיר ממה שהכשירה התורה משה ואהרן דאף אחים סתם לאחר מ"ת כשרים לעדות זו.

והמורם מכ"ז דשפיר יש לקיים הסברא דביציאת מצרים נעשו לעם והי' בהם דין גירות.

ב

יבאר מהות החידוש שנעשה בישראל ביציאת מצרים ע"פ לשון הרמב"ם ריש הל' ע"ז, ובהמשך לזה יבאר גדר איסור לשון הרע והטעם שאמרו חז"ל דהוי עיכוב יותר משאר דברים לנאולת מצרים

ועדיין יל"ע ביסוד הדבר - מהי מהות יציאת מצרים שאז נכנסו בגדר עם ישראל, ומה נשתנה בהם במהותם ממה שהיו קודם לזה. ולפום ריהטא הי' נראה לומר כמשמעות הכתובים ונבואת יחזקאל (שביציאת מצרים היתה "לידת עם ישראל"), דעד אז לא הי' כלל גדר של אומה ישראלית, אבל יעויי' במש"כ הרמב"ם בריש הל' עבודה זרה (ספ"א), לאחר תיאור האופן שנתפרסם שם השם על ידי אברהם ואח"כ ע"י יצחק ויעקב - "והי' הדבר הולך ומתגבר בכני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים

בבירור שע"פ החשבון, ולהכי כנ"ל האידנא דאין מקדשין ע"פ הראי' סמכינן על החשבון. ושוב י"ל דאליבא דר"ש אפי' היכא דקובעים אנו ע"י עדות החודש, הנה גם לעדות של קביעת החודש לא בעינן כי אם הבירור שיש ע"י העדות, ושוב היכא דליכא שום חשש שמא ישקר, ככנדוד' דהקרובים אינם נוגעים בדבר¹³ (כמ"ש אדמו"ר מהר"ש שם), אף הקרובים כשרים שפיר לעדות¹⁴.

ושוב נוכל ליישב לעניננו, די"ל דשפיר הי' למשה ואהרן דין גרים, אלא שיי"ל דמה שגרים אין להם קורבה ומעידים זה לזה הוא לפי שפסול קורבה הוי דין וגזירת הכתוב (ולא משום קירוב הדעת שיש ביניהם) ולכן גרים שאין להם דין קורבה שפיר אינם בכלל הפסול (אפי' שקירוב הדעת יש כאן), אבל כ"ז היכא דבעינן עדות בגדר כח של דין וגזירת

13 במנחת חינוך (מצוה ד סק"ג) מביא כמה אופנים שאפשר להיות נוגע בדבר (ופסול לעדות קדה"ח). וי"ל שהכוונה בדברי אדמו"ר מהר"ש שם היא שסתם עדות החודש "אינם נוגעים בדבר" (מאחר שאין זו עדות "בדבר הנוגע לחבירו"); אבל באופנים שבמנחת חינוך שם, שכן נוגע בדבר, אין הכי נמי דקרובים פסולים אפי' אליבא דר"ש. מיהו דוחק לומר כן.

וי"ל (ושמא י"ל כן רק בחלק מהאופנים הנ"ל), דכיון שעיקר העדות היא בנוגע לראית הלכנה אין דינם משתנה ע"י שלאח"ז יהיו נוגעים בדבר, וע"ד המבואר בפוסקים (ב"י בבד"ה חו"מ סי' ל. ועוד) דדין עדות גטין וקידושין שאי"צ דרישה וחקירה הוא אע"פ שאח"כ יבוא מזה לדיני נפשות, ודיני נפשות בעי דרישה וחקירה.

14 וראה עוד בלקו"ש חכ"א ע' 64 ואילך ביאור סברת רבנן דפליגי אר"ש (וכותיהו קי"ל).

ויאמר אכן נודע הדבר" איתא בתנחומא (פרשתנו י"ד) שאמר משה "יש ביניכם לשון הרע והיאך אתם ראויין לגאולה". וזה תימה, דהלא כנ"ל יציאת מצרים היתה בעת שהיו חוטאים ועובדי ע"ז, וכנ"ל דלא היתה בזה מניעה לגאולתם, ומאי שנא לשון הרע, שהיתה פשיטות אצל משה, דמכיון ש"יש ביניכם לשון הרע (ו) היאך אתם ראויין לגאולה", שבגלל חטא לשון הרע לחוד כבר אינם ראויים לגאולה. ובאמת רז"ל הפליגו מאד בחומר האיסור דלשון הרע, ואמרו "כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר" (ערכין טו, ב. רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג), ועד ש"כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות ע"ז וג"ע ושפ"ד" (ערכין שם. וראה ירוש' פאה פ"א ה"א. רמב"ם הל' דעות שם. פיהמ"ש להרמב"ם אבות פ"א מ"ז (בסופה)¹⁷, אבל מ"מ תמוה הדבר, שהחטא דע"ז בפועל ממש לא עיכב את גאולתם, ואילו חטא לשון הרע ה"ה מניעה לגאולת בני"י!

ובאמת אולי הי' לנו ליישב ע"פ מה שמצינו ברז"ל שיש חומר בענין לשון הרע אפילו לגבי ע"ז בענין נצחון במלחמה - כדאיתא בירושלמי (פאה שם)¹⁸ "דורו של דוד כולם צדיקים היו וע"י שהי' להן דילטורים היו יוצאים במלחמה והיו נופלים . . דורו של אחאב עובדי

לישראל במצרים וכו'". ויל"ע בזה, דמשמע שעוד בהיותם במצרים (לפני השיעבוד) כבר היו בני ישראל "אומה", ושוב דרוש ביאור והגדרה מה נתחדש אח"כ ביצי"מ בענין זה, שהיתה אז "לידת עם ישראל".

והנראה בזה, דרמוז רמז הרמב"ם הגדרת הדברים בהמשך לשונו שם, בתיאור התקופה עד היציאה ממצרים, "עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות כו', וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות כו'"¹⁵, ומשמע מודגש דנגאלו ממצרים אף שהיו עובדי ע"ז ובעלי חטא [וכן מצינו במדרשי רז"ל (ראה מכילתא בשלח יד, כט. וראה מכילתא (ופרש"י) בא יב, ו) שבגלות מצרים היו בין בני"י עובדי ע"ז, ואעפ"כ נגאלו ממצרים]¹⁶, וזה פלאי להבין מהו הטעם שנגאלו אעפ"כ. אלא שכאן נרמז יסוד הדבר.

ובהקדים דלכא' ביותר קשה הדבר שנגאלו אף שעבדו ע"ז, דהלא מצינו במקום אחר להדיא שהחטא מעכב היציאה ממצרים, דעה"פ (פרשתנו ב, יד) "ויירא משה

17 ועיי"ע בכל הסוגיא דערכין שם (וכן בשאר המקומות שנשמנו בפנים) כו"כ פרטים בחומר איסור לשון הרע.

18 הובא גם בבחי' עה"פ כאן (ושם הביאו ממדרש תהלים ז, ח). וראה גם הנסמן בהערה הבאה.

15 ביאור דברי הרמב"ם שם - ראה לקו"ש ח"כ ע' 21 ואילך.

16 להעיר משמו"ר פמ"ג, ח.

דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאולה לכך אמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באיזה דבר הם משתעבדים". ומפורש יותר בפרש"י עה"ת על פסוק זה, שבתחילה מביא "ומדרשו - דאג לך²⁰ על שראה בישראל רשעים²¹ דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל", ושוב (בד"ה "אכן נודע הדבר") מביא "ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל ע' אומות להיות נרדים בעבודת פרך אבל רואה אני שהם ראויים לכך". ומשמע מכל הנ"ל, דזה שיש בין ישראל "רשעים דלטורין" הוא סיבה לא (רק) לזה שאינן ראויין להגאל אלא (גם) להיותם "ראויים לשעבוד", "להיות נרדים בעבודת פרך" יותר מכל ע' אומות. ותמוה, במה הוא החומר דחטא לשון הרע לגבי ענין זה - יותר משאר החטאים. ועוד יש לתמוה, וגם תמי' זו עיקר, איך אפשר לומר אשר לה"ר הי' בישראל יותר מבשבעים האומות, שלכן דוקא בני"ש שתעבדו ולא ע' האומות²². וגם בגוף פירושו השמו"ר ופרש"י יש לעיין, דאם

ע"ז היו ועל ידי שלא הי' להן דילטורין היו יורדים למלחמה ונוצחין" - איברא, דלכאורה מזה למדנו רק שיש סגולה מיוחדת בשלום¹⁹ (ובמילא - חסרון בלה"ר ומחלוקת) בענין דנצחון במלחמה; אבל עדיין לא נתבאר בשורש וטעם הדבר, מהי השייכות לגאולת ישראל, ועד כ"כ שבזה תהי' תלוי' גאולתם משיעבוד האומות. ונראה דיסוד טמון כאן בהגדרת מהות יציאת מצרים ולידת עם ישראל בה, שעל פיו נוכל להבין הטעם דדוקא לשון הרע מעכבת ולא חטאים חמורים אחרים.

ובחבלטה גדולה מהנ"ל מצינו יסוד וראי' מפורשת יותר מדברי חז"ל דיש שייכות ישרה בין הדברים במהותם, ולה"ר דוקא הוי עיכוב ליציאת מצרים ולשחרור מן השעבוד, דבשמות רבה (פרשתנו פ"א, ל) על הפסוק הנ"ל מבליט עוד יותר את חטא לשון הרע כדבר המעכב את הגאולה, וז"ל "הי' משה מהרהר בלבו ואומר מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האומות, כיון ששמע

19) וכמבואר בכ"מ בחז"ל מעלה זו בשלום (ופחיתות המחלוקת) - ראה ספרי ובמדב"ר (פ"א, ז) עה"פ (נשא ו, כו) וישם לך שלום. ב"ר פל"ח, ו. תנחומא צו ז. שופטים יח*. פרש"י נח יא, ט.

וראה גם מס' דרך ארץ וזטא פ' השלום (ובכ"מ מהנ"ל) בנוגע מעלת השלום (וחסרון המחלוקת) בכלל.

(* להעיר, שר"א הקפ"ר (ברבי) הוא בעל המאמר (בתנחומא סם) "גדול השלום שאפי' ישראל עצמן עושין ע"ז ועושין חבורה א' כו" (וגם בספרי ובמדב"ר בעל המאמר הוא ר"א בנו של ר"א הקפ"ר). והוא הוא בעל המאמר במכילתא בא סם (שהיו בידם ד' מצות, כדלקמן הערה 03), שלשיתו (ע"ש ובמפרשים) היו שטופין במצרים בע"ז.

20) בדפוס ראשון ושני, ורוב כת"י רש"י שתח"י - ליתא כל התחלת פרש"י שלפנינו ("כפשוטו . . לר"), והתחלת פרש"י היא - "על שראה בישראל כו" (וכי"ב). אבל בדפוסים שלפנינו ובכ"מ כת"י רש"י שתח"י - הוא כפנים (וכן הובא בגו"א). ולכאורה תיבת "לו" מיותרת (ובא' מכת"י רש"י שתח"י "דואג הי'").

21) בדפוס ראשון ואיזה כת"י רש"י שתח"י "רשעים גמורים". ובעוד כת"י ליתא תיבת "רשעים" בכלל.

22) וביאור הדברים בהכרח שיתיישב גם בדרך הפשט הגמור, דהלא כן נקט גם בפרש"י - (בנדוד"ד מדרשו המיישב) פשוטו של מקרא (יעוי' לשון רש"י בראשית ג, ח).

והנה, במק"א (ויק"ר פל"ב, ה. שהש"ר פ"ד, יב (א). ועוד (נעתקה התחלתו (גם) בשמו"ר (פרשתנו) פ"א, כח))²⁵ איתא "אמר רב הונא כו' בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה", וחזינן כאן שאין לשון הרע מפורט כסיבה בפ"ע, אלא כלול בתוך ד' דברים, ואילו לפי דברי התנחומא הנ"ל משמע²⁶ שחטא לשון הרע לחוד יש בידו למנוע מהם הגאולה. ויל"ע טובא במאי קא מיפלגי נולכאורה דוחק לומר דפליגי בחומר החטא דלשון הרע – שלפי התנחומא החטא דלשון הרע "מגדיל עונות כנגד ש"ש עבירות", כנ"ל מדברי הש"ס (ולכן יש בחטא זה לחוד כדי למנוע הגאולה); ורב הונא שאומר בשביל ד' דברים נגאלו (ולשה"ר הוא רק אחד מהם) קאי בשיטת המ"ד שכל המספר לשון הרע הוא (רק) באי"ו כופר בעיקר].

והנראה לומר נקודת הביאור בכל זה. ודביאור הטעם ששאר חטאים אין מעכבים, אף חמורים כעבודה זרה, עולה מתוך לשון הרמב"ם גופי' הנ"ל בתיאור ה"אומה"

(25) וראה גם מכילתא בא שם. ועוד.

(26) בנוגע להסתירה בין שתי הדרשות, שברז"ל הנ"ל מפורש שלא אמרו לה"ר וכאן מפורש יש ביניכם לשון הרע – צ"ל שאח"כ חזרו בהם עכ"פ מחטא זה (ראה המשך הלשון בתנחומא "ועשה שם כ' שנה והיו ראויין ישראל לגאולה"), וכמ"ש בצידה לדרך על פרש"י כאן (בסופו). וראה כלי יקר עה"פ. של"ה קס, ב.

אלא שלפעמים כולל ג"כ מלשינים – ראה ערוך וערוך השלם ערך דלטור.

חטא לשון הרע הוא סיבה להיות ראויים לשעבוד ולהיות נרדים בעבודת פרך – מהי הרבותא בזה ש"אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל" – הרי בכלל מאתים מנה²³. ועוד אינו מובן: בדברי דתן ואבירם הי' לא רק חטא לשון הרע, אלא גם חטא ה"שנה (שהלשינו על משה לפרעה (כמו שכ' בתנחומא פרשתנו שם. שמו"ר שם, לא. פרש"י עה"פ ב, טו. ועוד)) – והרי חטא הלשנה עולה בחומרו על חטא לשון הרע (וכוללו); מדוע מדגישים חז"ל שיראת משה היתה (רק) בגלל חטא לשון הרע, ולא על עיקר החומר שבדבריהם – חטא הלשנה²⁴.

(23) ובילקוט פרשתנו עה"פ הביא ג"כ דרש הנ"ל ב' פעמים, אבל בשתיים – כטעם על השעבוד: אומר הי' משה לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה זאת האומה משתעבדת יותר מכל האומות שיש בעולם אכן נודע הדבר החטאה הזאת שלא על חנם משתעבדים. ולאח"ז מביא: מלמד שהי' משה מהרהר מה ראה הקב"ה לשעבד ישראל יותר מכל האומות עד שבאו דתן ואבירם* שעשו בו דלטוריא.

(24) כן מפורש בשמו"ר (שם, ל) לפנ"ז שאמרו "נודיע עליך מה עשית למצרי". ואעפ"כ ממשיך "כיון ששמע כן נתיירא מלשון הרע", וכן ממשיך בדברי ר"י ב"ר שלום כו' "כיון ששמע דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאולה כו'". וגם בתנחומא ופרש"י שאינו מפורש שאמרו שילשינו עליו לפרעה**; לכאורה מובן הוא, מזה שגם לשיטתם הם הלשינו עליו, ככהערה שלפנ"ז. ובדפוס שני וכמה כת"י רש"י (שתח"י) כתוב (גם) "מלשינים". וראה יפה תואר השלם לשמו"ר שם. קצור מזרחי לפרש"י כאן. ועוד. אבל ראה נחלת יעקב לפרש"י כאן סד"ה מכאן אנו למדים.

(* וכן הוא גם בפרש"י פרשתנו ב, יג. וצ"ע ההכרח בפש"מ וכו'. וראה פרש"י לקמן ה, כ.

** בפרש"י "רשעים דלטורין". אבל בפשוטות אין פירוש דלטורין מלשינים כ"א הולכי רכיל וכיו"ב,

הטעם שנגאלו ממצרים עם היותם במצב של "חזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן", כי ידוע שגדר הבחירה של הקב"ה בעמו הוא באופן שאי אפשר בזה שינוי, כי אין הבחירה נמדדת ותלוי מצד מעשיהם ומעלותיהם, ובין כך ובין כך שלו הם ולהחליפם באומה אחרת אי אפשר (עיי' בארוכה בטעם וגדר הדבר, שזהו הפי' האמיתי ב"בחירה", שההכרעה באה מצד הבוחר ולא מצד הנבחר - בלקו"ש ח"א ע' 5 ואילך. וש"נ). ומכיון שביצי"מ "בחר ה' ישראל לנחלה" - לפיכך לא הי' נוגע בזה (כ"כ) מעמדו ומצבם הרוחני (דהיינו מעלתם) של בני, כי הכל הי' מצד בחירתו ית'²⁷. וזהו הגדרת השינוי המהותי בעם ישראל בעת היציאה ממצרים, שאז היתה ה"בחירה" בהם והיא גדר הכנסתם תחת כנפי השכינה באותה שעה.

[אולם עדיין יל"ע בזה אי שפיר י"ל דזהו גדר החידוש דיציאת מצרים - שאז בחר הקב"ה בעמו, שהרי שינוי בפוסקים (שו"ע אדה"ז או"ח סי' ס"ד ממג"א שם סק"ב) דכשואמרים "ובנו בחרת" בברכות ק"ש צריך לזכור מתן תורה, הרי שבמ"ת היתה הבחירה ולא ביצי"מ. מיהו בזה י"ל מעין הנ"ל ס"א בביאור הסוגיא דיבמות (שגמר הגירות דעם ישראל הי' במ"ת, והתחלתה במצרים), וכמו"כ הוא לענין בחירת ה'

שהיתה בטרם היציאה ממצרים, כי מדבריו נבין מהות הגדר החדש שנעשה בישראל ע"י "לידתם" לעם ביציאת מצרים, ומאי שנא מגדר "אומה" שכבר הי' בהם (כלשונו שם), דמלשונו בתחילה מתבאר דגדר ה"אומה" שלפני יצי"מ (שהמשכה היא במתן תורה) הוא בזה ש"נעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'", ושני דברים שמענו כאן, חדא, שמדובר באומה ש"נעשית", היינו מעצמה, ע"י פעולת אנשי האומה, יעקב ובניו כו'. ושנית, עשייתה וגדרה של אומה זו - "שהיא יודעת את ה'", שידעה זו היא המאחדת את אנשי האומה להקרא אומה בפ"ע (ולא שהם מאוחדים זע"ז במהות מציאותם מצד עצמם, ורק שהנהגת כולם שווה). ולכן מצד זה יתכן ח"ו ביטול האומה ע"ז "שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן כו' וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן", כי בטלה הסיבה (ההנהגה השווה לכל) ובטל המסובב (היותם ל"אומה" זו).

ומעתה נבין דמה שנתחדש ביציאת מצרים הוא כלשונו שם מה ש"בחר ה' ישראל לנחלה", כלומר בהיפוך מן השנים הנ"ל, דהיותם לעם ואומה בא מצד בחירת הקב"ה, ולא מצד פעולת העם, וגם איכות וענין הווייתן לעם היא באופן של נח"ה, שבנ"י הם נח"תו של הקב"ה. ולכן אין שייך בזה ענין הביטול וההפסק ח"ו, שהרי בחירת הקב"ה הוא ענין נצחי שאין בו שינוי והפסק; וזהו ענינה של "נחלה", דירושה אין לה הפסק עולמית (ב"ב קלג, סע"א. וראה גם שם קכט, ב. ועוד). ומעתה מובן

27 ועיי"ע בלקו"ש חל"א ע' 11 הערה 29 הטעם אמאי אדרבה, דווקא במצב כזה דבנ"י מודגשת בחירת הקב"ה (וראה בזה גם בלקו"ש חכ"ג ע' 219 ואילך). ועפ"ז יומתקו דברי הרמב"ם שבחירת השם היתה לאחרי היות ישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כו'. עיי"ש.

ובלי זה אא"פ להיות עם - מ"מ, אצל עם ישראל, גדר האחדות ונחיצותה הוא באופן אחר לגמרי (שלכן, המניעה לגאולה מפני דילטורין שייכת לגאולת ישראל דוקא), כמשי"ת להלן.

ובדרך זו נוכל לתרץ שאר כל הקושיות דלעיל, ובהקדים יתר הסברה בזה דלשון הרע דוקא הוא הסותר למציאות דעם אחד נבחר. הנה בלשון הרע יש ג' ענינים, בכללות (ויעווי) נמי מעין הדברים בלקו"ש חכ"ב ע' 67 ואילן - על יסוד לשון הרמב"ם בסוף ה' טומאת צרעת): (א) היזק חבירו ע"י לה"ר, כמובן בפשטות, ו"אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת כו" (לשון הרמב"ם ה' דעות פ"ו ה"ג (מערכין טו, ב. ירוש' פאה שם))²⁹. (ב) מציאות וגילוי הרע שבאדם המספר (דאף "המספר" בכלל שלושה שלה"ר מזקת להם, כלשון חכמים הנ"ל), היינו שנתגלתה ובאה מידתו הרעה מן הכח אל הפועל, שלכן הוא מספר בגנות חבירו כו' [ויעווי] בעקידה ר"פ מצורע, שהאריך דכיון שמותר האדם משאר כל החיים הוא סגולת הדיבור להכי הזהירה תורה לשמור פיו גם מדיבור חיצוני של לשון הרע כיון שגדול כוחו להשפיע גם על לבו פנימה כו'. עיי"ש שהאריך בנחיצות דיבורים טובים ושלילת דיבורים רעים, ובכלל השפעת הדיבור על האדם כו'. ובמקום אחר (לקו"ש חכ"ב שם) נתבאר באריכות ע"פ דברי הרמב"ם בגדר לשון הרע, דהדיבור עצמו גורר את האדם לרע אף אם אינו בנפשו פנימה כו']. (ג) הדיבור דלשון הרע

בעמו דהיתה התחלה בזה ביציאת מצרים, אף שבפרטיות גמר ושלמות הבחירה ה' במ"ת. ואולי י"ל, דביצי"מ היתה בחירה כללית - בחירת הקב"ה בבני ישראל כעם, ובמ"ת (שהוא הגמר והתכלית דיצי"מ, וכמ"ש (פרשתנו ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"), נתוספה ע"ז גם בחירה פרטית - בחירת הקב"ה בכל אחד מבני בפרט²⁸].

ובזה יתבאר שפיר החילוק בין כל חטאים לענין לשון הרע, דהנה כל היסוד הנ"ל הוא רק בשייכות לשאר עבירות וחטאים, משא"כ בנוגע לחטא לשון הרע שהוא עיכוב ביסוד ומהות ענין זה גופא - שיהיו לעם הנבחר. כי לפי הנ"ל נמצא דביציאת מצרים נולדו ונהיו לעם בפ"ע, והדבר פעל בהם אחדות הקיימת בהם מעצם מציאותם (ולא רק מחמת מעשיהם הדומים), שנעשו עם אחד, כלומר, שיהיו חפצא אחת של עם, ולא רק קיבוץ של שבעים נפש או י"ב שבטים וכיו"ב (מגזע אחד כו'). ולכן כדי שיהיו ראויים לגאולה, היינו שיהיו עם אחד נבחר בפ"ע, אא"פ שתהי' הנהגתם באופן של פירוד ומחלוקת, היפך עם אחד. ואף שענין האחדות שבעם אינו מיוחד, לכאורה, לעם ישראל דוקא - שהרי כן הוא גם אצל כל האומות, שהיותם לעם תלוי בזה שמתאחדים יחד,

28 ויש להעיר - חיובי תורה ומצות הם חיובים פרטיים על כאו"א מישראל, וכמודגש בדיבור הראשון דעה"ד (יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו) "אנכי ה' אלקיך" ל' יחיד - שכ"א ה' אומר עמי הדבור מדבר (ל"ש יתרו שם (רמז קפו), מפסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי. וראה פסיקתא רבתי פכ"א. רמב"ן יתרו שם).

29 וראה גם רמב"ם שם בריש הפרק ובכס"מ שם. ועוד.

ועפ"ז י"ל, שגם תוכן דברי ר' הונא הנ"ל, "בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים כו", הוא מטעם הנ"ל, היינו שזה נוגע לבחירה הכללית דהקב"ה בעם ישראל - אלא ששם המכוון הוא מצד ההבדל של בני ישראל מהמצריים, ואילו כאן העיקר הוא מצד האחדות דבנ"י כשלעצמם. והביאור בזה, דכל ד' דברים אלו "שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" - תוכנם וענינם, שבהיותם מיוחדים במעלות אלו היו מובדלים בנ"י כעם אחד בפ"ע - מהמצריים. ועם היות שההדגשה במימרת רז"ל זו היא לא רק על שלילת החסרון הפוגם באחדותם בתור עם אחד (שלא . . אמרו לשון הרע כו'), כ"א גם על המעלות (החיוביות)³⁰ בפעולת והנהגת כאו"א בפרט - דכ"א לא שינה שמו כו', מ"מ העיקר בזה הוא - מה שהם מובדלים מהמצריים כנ"ל, ולכן גם לה"ר נכלל בד' הדברים כי זה ש"לא הלשין אחד על חבירו" (לשון רז"ל - בסמוך למימרא דרב הונא הנ"ל) היינו למצריים שביכולתם להרע לבנ"י; משא"כ בהדרש על הכתוב כאן, שמשה דאג שמא אינם ראויים להגאל, הכוונה היא מצד חסרון כללי בה"עם" בזה

(מה שאחד מדבר על חבירו), גם אם אין רצונו להזיקו, אפילו כשאין כוונתו לספר בגנותו ואינו מדבר בשנאה, כ"א עצם הדיבור אודות הרע שבחבירו, פעולתו הלא-טובה של חבירו (וכיו"ב) - מורה ומדגיש את הפירוד והחילוק בין אחד לשני (וראה רמב"ם שם ה"ד. וש"ג).

והנה, בב' הפרטים הראשונים שבלה"ר דומה הוא לשאר חטאים, דכשם ששאר חטאים (בדעות, במדות או במעשה) אינם פוגעים בבחירתו של הקב"ה בישראל, דמאחר שהבחירה היא מצד הבוחר ולא מצד מעשיו המעולים של הנבחר, כנ"ל, כן הוא בלשון הרע, שאינו פוגע בבחירת הקב"ה; אבל זה שלשון הרע גורם לפירוד ומחלוקת, ה"ז בסתירה לבחירה זו. הבחירה היא בהמציאות דעם ישראל, עם אחד. כלומר: אף שבחירת הקב"ה אינה בגלל המעלות (הרוחניות) שבבני ישראל, כ"א אך ורק מצד בחירתו ית' החפשית, כנ"ל - מ"מ, צ"ל "חפצא" של עם ישראל שבו היא הבחירה; וכאשר יש פירוד בין אחד לחבירו (בהנהגה חיצונית עכ"פ) חסר במציאותה של החפצא ד"עם) אחד". וזהו פירוש דיוק דברי חז"ל שדאגת משה היתה מזה ש"יש ביניכם לשון הרע" (דהיינו אמירתם למשה "מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי") - (ולא הדגישו הפרט דהלשנה לפרעה) - כי זהו עיקר המונע להגאולה: עצם הדבר שבין ישראל אינו נמנע מלדבר לשון הרע על איש אחר מבנ"י מורה על הפירוד שיש בבנ"י; ולכן זה דוקא (גם אם לא הי' מלשין עליו בפני פרעה) עורר דאגתו של משה ו"אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל".

30) להעיר שבמכילתא (בדעת ר"א הקפר) הל' הוא "וכי לא הי' בידם של ישראל ד' מצוות שאין כל העולם כדאי בהם".

1] וחולץ על מ"ד הא' (ר' מתיא בן חרש) שם שהיו ערומים מכל המצות - ראה פי' "זה ינחמנו" ומרכבת המשנה למכילתא שם. ובפרש"י בא יב, ו הביא בהמשך לדברי ר' מתיא בן חרש, גם מדברי ר"א הקפר - ראה לקו"ש חט"ז ע' 116 ואילך. ואכ"מ].

הידוע³⁴ דגדר "ציבור" לאמיתתו איכא רק בישראל, דבש"ס נזיר (סא, ריש ע"ב) אמרינן גבי הא דליכא דין טומאה על עכו"ם הנוגע במת וכו', "דאמר קרא (חוקת יט, כ) ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל, במי שיש לו קהל יצא זה שאין לו קהל", הרי דכל גדר ציבור אינו שייך בבני נח, דאפילו כאשר הם מתקבצים יחדיו נשאר כ"א מהם במציאותו הפרטית, ואין הם מצטרפים יחד להעשות מציאות אחת. וכמו שכבר האריך בזה הגאון מרגצוב (צפע"נ מהדו"ת יג, ב. וראה גם צפע"נ עה"ת בראשית ע' מ. צז). והוא משום קדושת ישראל בנפשותם, כי איחוד אמיתי ישנו רק במקום הקדושה, משא"כ הטומאה עניינה הוא פירוד וחלוקה³⁵. ושרש הענין, כי פירוד והתחלקות באים כתוצאה מישות וגאווה, שמרגיש את עצמו ליש ודבר חשוב, ולכן אינו יכול להיות באחדות והתכללות עם חבריו – כי הזולת ממעט את מציאותו; משא"כ בני, וכדאיתא בחולין (חולין פט, א) על הכתוב (ואתחנן ז, ז) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט מכל העמים",

היתה עדיין ההבדלה בין ישראל לעמים, פעל ענין האחדות גם בב"נ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 55 ואילך. ח"ט ע' 112 הערה 38. וראה גם לקו"ש חכ"א ע' 106 ואילך.

34) וכן הוא גם ע"פ פשט המקראות (דרך פירוש רש"י על התורה), ולא רק ע"פ הש"ס ודרך ההלכה – ראה פרש"י ויגש מו, כו.

35) שלכן נאמר ביעקב "נפש" ל' יחיד – אף שהיו שבעים, ובעשו – אף שהיו רק שש נפשות נאמר "נפשות" ל' רבים. כמבואר בויק"ר פ"ד, ו (ופרש"י שבהערה הקודמת).

שיש בהן "דילטורין" (ולא חסרון דלה"ר כא' מד' הענינים) – כי החשש כאן אינו שמא ילשינו עליו לפרעה, כ"א ע"ז שהם במצב של פירוד ביניהם (דהיינו הענין הג' דלעיל בלה"ר)³¹.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר נמי מה שרש"י חילק דברי השמו"ר כאן "הי' משה מהרהר כו" בני דיבורים בפירושו, והביאם כב' ענינים (כנ"ל בחצא"ר)³², "ומדרשו דאג כו" אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל"; "ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל... להיות נרדים בעבודת פרך אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

ובהקדם, דהנה סוד הטעם לכך ד"לשון הרע ודילטורין" פוגע רק ב"עם ישראל" ולא בשאר האומות³³, יובן ע"פ

31) בסגנון אחר: ברז"ל הנ"ל בשביל ד' דברים ה"ז סיבה חיובית, זכות שיש להם שהם ראויין לגאולה, כדברי המכילתא שם (ובפסיקתא דר"כ פ') ויהי בשלח), שהש"ר (פ"י, יב (א)), במדב"ר (פ"כ, כב), תנחומא בלק (טז), פדר"א (ספמ"ח) הלשון "זכות ד' (ג) דברים כו", ומניעה מלשון הרע לבד אינה סיבה מספיקה להגאל;

משא"כ בהדרש שלפנינו, שהמדובר בפעולת ודיבור לה"ר, הפירוד בין א' לחבירו – היא לבדה סיבה ש"אינן ראויין להגאל".

32) בב' כת"ר רש"י שתח"י – הגירסא: ויירא משה, כפשוטו. אכן נודע הדבר, כמשמעו (ואח"כ ממשך) ומדרשו דואג כו' על שראה כו' (ואח"כ) אכן נודע הדבר, נודע לי דבר כו'.

33) להעיר מב"ר ופרש"י נח שבהערה 19 במעלת דור ההפלגה על דור המבול ששנאו המחלוקת וגדול השלום. וי"ל א) דשם מדובר במחלוקת שבמעשה, "דור המבול היו גז"נים והיתה מריבה ביניהם" (ל' רש"י שם), וזה נוגע גם אצל בני. ובישראל פוגע הפירוד מצד הדיבור דאחד על חבריו, גם בלא היזק כו'. ב) לפני יצ"מ ומ"ת דלא

בהטעם שלוקחים למצורע (עץ ארוז ו)אזוב ושני תולעת".

ומעתה י"ל דוהי כוונת רש"י בזה שמחלקם לב' ענינים - ד"דאג . . שמא אינם ראויין להגאל"; "נודע לי . . בעבודת פרך . . ראויים לכך", כי ענין אחד הוא שמכיון שיש בהם דילטורין - שמא אינם ראויין להגאל; אבל מכיון שסו"ס הגאולה עתידה לבא, לכן - "ויאמר אכן נודע הדבר" - שראויים לעבודת פרך, שכוונתו בזה - לא שראויים לזה בתור עונש (על חטאם בלה"ר), אלא, הם ראויים להיות "נרדים בעבודת פרך", והיינו כדמפרש בסוטה (יא. רע"ב) "בפריכה" שהוא "בשברון גוף ומתנים וחזקה" כפרש"י שם (וכן נקט בפירושו למקרא (פרשתנו א, יג), "עבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו"), וזאת צריך למען הכין אותם להיות ראויים להגאולה; וכמשנת"ל, שע"י שבירת רוחם והכנעת גאוותם וישותם (הסיבה), מתבטל במילא (המסובב -) הפירוד שביניהם - לה"ר ודילטורין, שאז ראויים להגאל, כי שלימות ענין הגאולה הוא לא רק שיהיו עם אחד מצד מעלתם וענינם (היינו מה ש"לא שינו כו' לשון הרע כו"), כ"א (גם) מצד בחירתו של הקב"ה. ואז נעשו אומה נצחית, שא"א להם להתבטל עוד בתור אומה - ובלשון הרמב"ם "בחר ה' ישראל לנחלה", עם עולם.

"אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני כו' (וכן הובא גם ברש"י ואתחנן שם) אבל עובדי כוכבים אינן פן כו'", היינו שישראל הם בביטול והיפך הישות, ולכן כ"א נותן מקום לזולתו, עד שהם באחדות והתכללות [נועפ"ז תומתק השייכות בין ב' הדיעות בערכין שם "כל המספר לשון הרע אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם כו' ואיכא דמתני לה על גסי הרוח", דשניהם מאותו הטעם (וכמודגש בהכתוב (תהלים קא, ה) שהביא מ"ד הא' "גבה עינים ורחב לבב גו"). אלא דמ"ד הא' חשיב מעשה ופעולת האדם - לה"ר; ו"איכא דמתני" חשיב עיקר הסיבה - "גסות הרוח".]

והנה נראה בחוש, שגם מי שיש בו תוקף הישות והגאווה, הרי כשנמצא במצב של עבדות ובפרט באופן דעבודת פרך, הרי זה פועל שבירת ונמיכות רוחו וביטול ישותו וגאוותו (היפך ממש"נ (האזינו לב, טו) וישמן ישורון ויבעט); ומה ימתק לפ"ז מה דגרסינן בסוגיא דערכין שם בתיקון חטא לשון הרע, שמהותו היא הפירוד, כנ"ל, "מה תקנתו של מספרי לה"ר כו' אם ע"ה הוא ישפ"א דעתו שנאמר (משלי טו, ד) וסלף בה עבר ברוח", ובפרש"י שם "מי שסילף בה וחפץ לסלקה שלא תהא בו עוד ישבור רוחו". וכמבואר בהסוגיא שם (וכן במדרשי רז"ל ובפרש"י ר"פ מצורע ועוד)



תורת היים

מכתבי קודש עם עצות והדרכות
בענייני עבודת השי"ת בחיי היום יום

שידוכים – מה עיקר ומה טפל

מכתבי קודש אודות ענייני שידוכין, על מה חשוב להסתכל, והאם אפשר לצפות
שהמדובר ישתנה במשך הזמן

אשה יראת ה' היא תתהלל

במענה למכתבו בנוגע לשידוך –

מקרא מלא דיבר הכתוב: אשה יראת ה' היא תתהלל. זאת אומרת, שתנאי הראשון
בזה והעקרי צ"ל שהמדוברת שומרת תומ"צ בחיי היום יום, יר"ש וכו'.

(אגרות קודש חכ"ה אגרת ט"תמו)

יתבונן רק בהעיקר ולכל היותר בהטפל דעיקר

במענה על מכתבו . . בו כותב אשר זה מזמן שנמצא באה"ק ת"ו ונסתדר גם בפרנסה ;
אבל לעת עתה לא עלה בידו למצוא את זיווגו המתאים, אף שכבר ארבע שנים שנמצא
באה"ק ת"ו ולמרות מאמציו הכבירים.

והנה ברובא דרובא, הסיבה לאי מציאות שידוך המתאים אף שבאמת משתדלים
בזה, הוא מפני שמדקדקים על הטפל דטפל בהמדוברת ושוכחים בעת מעשה אשר אין
שלימות בבריאה, וגם המדובר והמדוברת בכלל זה, וקרוב הדבר אשר גם בנדון דידי'
זוהי הסיבה, ולכן אם יתבונן רק בהעיקר ולכל היותר בהטפל דעיקר אבל לא על ענינים
שאינם נוגעים כלל וכלל, ימציא לו בורא עולם ומנהיגו זיווגו המתאים.

(שם ח"ד אגרת ד'תתצח)

עיקר וטפל דטפל – העיקר עיקר

...יש להכיר את המציאות כמו שהיא, שאין שלימות בעולם, ולכן אין לחפש ולחטט אחרי חסרונות של אלו שבאים עמהם בהיכירות, ובפרט בהביא בחשבון שגם המחפש אינו בתכלית השלימות.

וכשמסתכלים בעין יפה על בני ישראל ומשימים לב להעיקר (מדות טובות, הנהגה בדרך הישרה היא דרך התורה והמצוה וכו') אזי בדרך ממילא רואים איך שהטפל דטפל אין צריך לתפוס מקום יותר מערכו וכשהעיקר הוא בשלימות הרי זה מכריע לאמירת הן.

(שם ה"ט אגרת וצא)

... והנה מובן אשר בשידוכים צ"ל הסכמה המלאה ורצון הטוב של שני המשתדכים, אבל מאידך גיסא יש לבאר לבתו תחי' אשר בתקופתנו זו יש לדקדק על הענינים העיקרים, זאת אומרת יראת שמים תורה ומצות, אשר זה כל האדם, ולכן אין להוסיף תנאים על זה בענינים שאין נוגעים כל כך, כיון שלא תמיד יש למצוא הא והא, ועיקר וטפל דטפל מובן שהעיקר עיקר.

(שם ח"ו אגרת התקלה)

שידוך וחתונה אין זה ענין שמטרתו – חינוך

במענה למכתבה מ... כותבת אשר משך זמן הכירה אברך, והיתה תקופה שנתקברו ל"ז, אבל מונע להתקרב יותר מה שהאברך אינו דתי, וזה הביא גם כן להפסק בהפגישות שביניהם, אלא שבסוף הקיץ כתב לה וכו',

והנה בכלל שידוך וחתונה אין זה ענין שמטרתו – חינוך, אשר אף שפשוט שכששני אנשים מתקרבים ומתחתנים אי אפשר שלא ישפיע האחד על חברו, ואי אפשר שלא ירצה שחבירו יתאים לו להשקפת עולמו, אבל זה הוא ענין בהנוגע לפרטים ולהתאמה, אבל לא לשינוי מן הקצה אל הקצה של השקפת העולם, הנהגה בחיי היום יומים וכו"ב.

דתיותו אינו יציב אם עושה זה רק בשביל נישואין

מה שמוסיף עוד בנדון שלה הוא, שבפירוש אומר שרק לאחרי שיתחתן עמה, ילמוד בהנוגע לדת ויהי' דתי, במלות אחרות, שמלכתחלה מודיע שאין עושה זה אלא בשבילה (שמזה מובן יציבות ותקיפות הדת, כשרק האמור מביא להיות דתי).

ועוד שכיון שדת ישראל דורשת כמה פעולות וסייגים יום יום, אי אפשר שלפעמים הכי תקופות יעלה ברעיונו, שמביא הוא קרבן בשבילה ועושה ענינים שאין דעתו נוחה מהם, או שמפריעים לו, ורעיון כזה נותן מקום לתוצאות בלתי רצויות כלל בהיחסים שביניהם...

(שם ה"ח אגרת ותשנ)

כשהנהגת המדובר טוב בהווה אבל העבר מזטל בספק

במענה על מכתבו . . בו כותב אשר הציעו נכבדות לפב"פ וכבר קרוב הדבר לפועל, אלא שבינתיים בא מי שהוא והטיל ספק בהנוגע להנהגת המדוברת בעבר, אף שבהנוגע לההווה הנה אמרה בפירוש שרצונה להנשא דוקא לשומר תורה ומצות ולהתנהג כדת משה וישראל וכו'.

והנה כיון שההווה בטוב, ובנוגע להעבר הרי בכלל מידי ספק לא יצא ומובן שע"פ שו"ע צריך עיון גדול אם עדות זו מהימנא, ובפרט שתשובה מועלת, ולכן לדעתי אין להם לחשוש, והשי"ת יצליח השתדלותם שתהי' לטוב ובשעה טובה.

(שם ה"כ אגרת ד"ר)



הרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מזהרי"צ מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בענייני עבודת השי"ת

התבוננות והתעכבות בלימוד החסידות

הוא חושב במחשבתו ומתבונן כמה וכמה פעמים בהסוגיא ומתעכב בה, דענין
ההתעכבות הוא הרגשת הטעם והענג שיש בהמושכל ההוא



התבוננות והתעכבות

במענה על מכתבו המבשר מהחלטתם הטובה ללמוד בכל יום בצותא מאמרי חסידות
נהייתי במאד.

לימוד החסידות צריך להיות לימוד מסודר כלימוד סוגיא בגליא שבתורה, ותחלת
הכל צריכים ללמוד המאמרים שהם מובנים גם למתחילים ואחר שלומדים פרק אחד
צריכים לחזור עליו פעם ושתיים שיהי' בקי בו, ואחר שלומדים כל המאמר צריכים לחזור
עליו איזה פעמים אשר השכלת הענין של המאמר יהי' נקלט היטב במוחו.

עיקר גדול בלימוד החסידות הוא אשר באותו הענין שלמד יתבונן בו פעם שתיים
ושלש ויתעכב בו איזה משך זמן עד אשר הענין ההוא נקלט היטב במוחו ונרגש בלבבו
("דער שכל בערוהיגט די קאָפּ, און רייסט די האַרץ").

התבוננות והתעכבות הם שני ענינים חלוקים זה מזה, שניהם מוכרחים להשכלת
שכל ולהבינו, ושניהם מביאים תועלת גדולה בהבנת ההשכלה שהוא עוסק בה לשעה,
ותועלת כללי מה שענין מתרחבים חושי שכלו ומתפתחים כשרונותיו.

פעולת ההתבוננות

ועל דרך דוגמא, הלומד איזה סוגיא בגליא שבתורה כמו "כלל גדול אמרו בשבת",
לומד סוגיא זו עם פרש"י ותוס' ויודע הסוגיא היטב בכל פרטי הענינים במקום שאמרו

הלשון "כלל" סתם ובמקום שאמרו הלשון "כלל גדול", וטעמי הדברים בשקלא וטריא של הגמרא עפ"י שיטת הראשונים ואחרונים.

הנה לאחר שיודע הסוגיא היטב על כל פרטי ההסתעפות בהלכות שונות היוצאים מנקודת ההלכה דכלל גדול אמרו בשבת, הנה הוא חושב במחשבתו ומתבונן כמה וכמה פעמים בהסוגיא ומתעכב בה, דענין ההתעכבות הוא הרגשת הטעם והענג שיש בהמושכל ההוא.

וכמו עד"מ במזון הגוף כשאוכל דבר מאכל הרי לבד פעולתו להשיבע הנה ישנו מה שח"ך אוכל יטעם והוא טעימת העריבות שבמאכל. וכן הוא במזון הנפש דהבנת השכלת הסוגיא וההתבוננות בה הוא אכילת המזון להשיבע, וההתעכבות הוא טעימת עריבות מתיקות המזון הרוחני.

וכאשר לומד הסוגיא ד"כלל גדול אמרו בשבת" בראשונים ואחרונים עם כל פרטי הדינים דהלכות שבת כמ"ש הוד כ"ק רבינו הזקן נ"ע בעל התניא והשו"ע (בסידור תפלה) וזלה"ק: "הלכתא רבתי לשבתא, והן קצת אזהרות והערות להרים מכשולות ושגגות השכיחות ומצויות, ולפי דעת הרבה מגדולי הראשונים יש בהן איסור כרת וסקילה במזיד, וחיוב חטאת בשוגג, ה' יכפר", עכלה"ק. הנה ע"י הלימוד הטוב בהתבוננות והתעכבות בסוגיא נקלט הענין היטב במוחו ושכלו, ונחקק בלבבו היטב היראה גדולה ביראת שמים פן ח"ו יכשל באחד הפרטים מפרטי הדינים בשוגג.

וזהו פעולתם של ההתבוננות וההתעכבות דההתבוננות פעולתה שנקלט הענין היטב במוחו שכלו ויודע את הסוגיא כולה עם כל פרטי הלכותי ודיני' והמסתעף ממנה בעוד הלכות, ופעולת ההתעכבות הוא שנחקק בלבבו להיות ירא וחרד פן יכשל ח"ו.

נותן טעם וחיזת פנימי בתורה ומצוות

ובדוגמא כזו יובן כאשר לומד איזה ענין בחסידות, כמו בענין השגחה פרטית שהוא ית' משגיח על כל פרט ופרט דכל הנבראים וההשגחה פרטית עצמה הנה זהו חיות הנברא ומהותו. כאשר לומד איזה ענין באריכות בביאורי השכל וההסבר שבוזה, דזהו ענין השגחה פרטית, הוא אחד הענינים הנוגעים לידיעת תוכן פירוש המלות דתפילה בפסוקי דזמרה שמדבר בטבעי הנבראים בצרכיהם ובשירתם, ומבין הענין בטוב, ומתבונן בו בהעמקת הדעת ומתעכב בנעימות עריבות מתיקות המושכל ההוא, הנה אז נקלט הענין היטב במוחו ונרגש בלבבו, והרגש זה גורם לשנות טבעו ורגילותו, ונותן טעם וחיזת פנימי בלימוד התורה וקיום המצוות.

ובכדי להגיע לזה הוא ע"י לימוד החסידות בסדר מסודר כאמור, ולהשתדל לחשוב בהענינים היטב קודם התפלה וגם באמצע התפלה בזמנים ידועים כמו בשבת (ולפעמים גם בחול) להאריך בתפלה, עד אשר יתעורר לבבו בקירוב לעניני אלקות.