

# לקראת שבת

עיונים בפרשת השבוע

מדברי

הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש  
זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א



שנה ג / גליון עט  
ערש"ק פרשת יתרו  
ה'תשס"ו



## פתח דבר

לקראת שבת פרשת יתרו, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון עט), והוא אוצר בלום מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

\* \* \*

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה מפיו של משיח, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,  
מכון אור החסידות

## מעמו וראו כי טוב ה'

הננו לבשר לקהל הלומדים כי ניתן להרשם כמנויים על הקובץ ולקבלו מידי שבוע באמצעות הדואר

בסך 10 ש"ח בלבד לחודש  
(דמי טיפול ומשלוח)

לפרטים נא לפנות לטלפון 03-9604832  
(ניתן להשאיר הודעה)



יוצא לאור על ידי  
'אור החסידות'

מכון תורני להפצת תורת החסידות

ת.ד. 2033 כפר-חב"ד, 72915  
טלפון: 03.9604832 פקס: 03.9607370

# תוכן העניינים

## מקרא אני דורש

ביאור דברי רש"י בפירוש הכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", החידוש ב"משועבדים לי" ע"כ שבנ"י נהיו במ"ת "עבדי ה'".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כו עמ' 124 ואילך)

## יינה של תורה

"התורה נתנה בחמשה קולות" – ביאור ענין "קולות" אלו ע"פ פנימיות – בעולם הזה, בנפש האדם ובעולמות הרוחניים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 107 ואילך)

## חידושי סוגיות

ביאור סיום מסכת עירובין בתלמוד ירושלמי "הוא היה אומר צבת בצבת עבד" ע"פ דברי הבבלי בסוגיא זו; ביאור הכלל דר"ש ד"כל מקום שהתירו לך . . משלך נתנו"; הגדר דאיסורי שבות דשבת.

(ע"פ ליקוטי שיחות חלק לא עמ' 106 ואילך)

## פנינים

פנינים יקרים ומאירים בפרד"ס התורה לכמה נקודות בהפרשה.

(מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש)



## מקרא אני דורש

# "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי"

ביאור דברי רש"י בפירושו הכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", החידוש ב"משועבדים לי" ע"כ שבנ"י נהיו במ"ת "עבדי ה'"

א. על הפסוק (פרשתנו כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מפרש רש"י (על התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים") – "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי". והנה, בכוונת רש"י בביאורו זה, מבאר המזרחי (וכן בגו"א, רבק טוב ועוד) דלרש"י הוקשה מדוע "תלה אלקותו ביציאת מצרים ולא אמר אשר בראתי שמים וארץ", וע"כ מתרץ רש"י "שעל ידי ההוצאה ממצרים מהיות להם עבדים זכה בהם להיות משועבדים לו ויהיה אלקיהם". אך לכאורה אין פירושו מובן. דהרי ע"פ פשוטו של מקרא אין כלל מקום לשאלה מדוע לא נכתב "אשר בראתי שמים וארץ" – מכיוון שזה בא כהמשך וכטעם ל"אנכי ה' אלקיך", שהקב"ה הוא האלקה של בני"; ומוכרחים לומר, שנתינת הטעם לזה היא בענין השייך רק לבנ"י (שלכן הם שונים משאר העולם). ומה שנבחר (מבין כל הענינים השייכים לישראל לברם) דווקא ענין זה דיצי"מ, מובן בפשטות, מכיוון שזוהי הגאולה של עם ישראל שהביאה למעמד הר סיני.

ב. ויש לבאר, דהשאלה בכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" היא (אינה מדוע מקשרים את "אנכי ה'" עם "הוצאתיך מארמ"צ", אלא להיפך) – מאי קמ"ל?!

דהרי, בני" כבר ידעו לפני כן שמתן תורה הוא התכלית של יציאת מצרים, ויתירה מזו – בימי ההכנה למ"ת צוה הקב"ה למסור לבנ"י "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם גו' ואביא אתכם אלי . . . שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי . . . תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (יט, ד-ו), והיינו, שבנ"י ידעו עוד קודם מ"ת שיציאת מצרים קשורה ב"אנכי ה' אלקיך" – ומאי קמ"ל כאן ש"אנכי ה' אלקיך" הוא תוצאה ותכלית מ"הוצאתיך מארץ מצרים"?

ולכן לומד רש"י ש"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" אין זה טעם (או ביאור) על "אנכי ה' אלקיך", אלא זהו ענין חדש – "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", כדלקמן.

ג. הביאור בזה:

הענין ד"אנכי ה' אלקיך" הוא – קבלת מלכותו, שבנ"י מקבלים את הקב"ה בתור שליט ומלך, ובמילא – מקיימים כל ציווי וכו'; אך לאחר קבלת המלכות צריך להיות ענין נוסף – "משועבדים לי", שבנ"י משועבדים לגמרי לקב"ה.

דהנה, קבלת המלכות אינה שוללת את ה'חופשיות' בחיים הפרטיים של האדם, זה נוגע רק לכך שבענינים מסויימים שהמלך מצווה – נשמעים לו; ועד"ז במלך מלכי המלכים הקב"ה – לקיים את כל מצות (וגזירות) המלך.

אבל "משועבדים לי" פירושו – שהאדם משועבד כל כולו לקב"ה, בכל מה שעושה, דאין לו שום 'חופשיות' לעצמו.

וזהו מה שמדייק רש"י בלשונו – "שתהיו משועבדים לי" (ולא "שתהיו עבדי" וכיו"ב), דבשעה שאומרים "עבד" סתם – אין מודגש בזה שאין לו כלל 'חופשיות' לעצמו. דאף שכל מציאותו של העבד היא מציאות האדון, הנה זה מודגש רק בשעה שעושה מלאכה עבור האדון, משא"כ בשעה שאוכל ויושן וכו', שאז אין ניכר (כ"כ) עול האדון, ועד שישנה אפשרות שבשעה שאין האדון צריך למלאכתו של העבד יכול העבד לנוח כו' (ואינו מחויב לחפש עבודה בשביל האדון).

משא"כ לשון "משועבדים" מדגיש שעבוד העבד לאדונו באופן של עול תמידי - שבכל מה שעושה הוא מרגיש את עול האדון, ועד שגם בזמנים שהאדון אינו נותן לו עבודה – מרגיש הוא שמציאותו משועבדת לאדון.

וזהו מה שדייק רש"י בלשונו "שתהיו משועבדים לי", דמה שמ"ת פעל שבנ"י יהיו "עבדי ה'", זה נכלל כבר ב"אנכי ה' אלקיך" - דמכיוון שהקב"ה הוא השליט והמלך שלנו, צריך לשמוע לו ולעבדו כעבודת עבד לאדונו.

משא"כ ב"הוצאתיך מארץ מצרים" נוסף הענין ד"משועבדים לי" – דהיות שעבודתם של ישראל במצרים היתה (לא סתם "עבדות" – אלא) באופן של שעבוד (וכהלשון בכ"מ "שעבוד מצרים") - עבודת פרך, ועד לאופן ד"תכבד העבודה", לכן "כדאי היא ההוצאה (מ"ארץ מצרים") שתהיו (לא סתם עבדים, אלא) משועבדים לי".

## יינה של תורה

# חמשת ה"קולות" דמתן תורה

"התורה נתנה בחמשה קולות" – ביאור ענין "קולות" אלו ע"פ פנימיות  
– בעולם הזה, בנפש האדם ובעולמות הרוחניים

א. הגמרא במסכת ברכות (ו, ב) מתעכבת על כך שבכתובים המתארים את מעמד נתינת התורה על הר סיני מוזכרים חמישה קולות - "התורה ניתנה בחמישה קולות": "ויהי ביום בשלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר . . ויהי קול השופר . . והאלקים יעננו בקול" (פרשתנו יט, טז-יט).

מהותו של הקול והגדרתו היא המשכה וגילוי של דבר קיים. חמשת "קולותיה" של התורה מורים על חמישה אופני המשכה של החיות הנובעת ממנה ומתגלה במקבלי ההשפעה. החיות האלקית - שמקורה בתורה - מתקבלת בארבעת העולמות הרוחניים דרך ארבע האותיות המרכיבות את שם "הוי'", כשכל אות מעבירה את השפע האלקי לאחד מארבעת העולמות. כל עולם רוחני מקבל את ההשפעה בצורה מסוימת ושונה מהגילוי בעולם אחר [גם בעולמנו הגשמי ובנפש האדם קיימת החלוקה בין ארבעת סוגי המשכה - כפי שיבואר לקמן].

לעומת ארבעת הקולות המסמלים ארבעה אופנים בהמשכת השפע לבריאה, הקול החמישי הוא נעלה משייכות למציאות של עולמות ונבראים. "קול" זה הוא המשכת עצמיותה של התורה, בלי כל קשר ויחס למציאות נפרדת ממנה, גם לא למציאות של עולמות רוחניים עדינים.

לקמן יבוארו צורות הביטוי של ארבעת ה"קולות" בעולם הגשמי, בנפש האדם, ובאופן דומה

אך דק יותר בארבעת העולמות הרוחניים.

ב. עולם הזה מורכב מארבעה סוגי נבראים - דומם, צומח, חי ומדבר:

דומם: סוג הנברא הגשמי והנחות ביותר הוא סוג הדומם, משום שבמציאותו אין ניכרת כלל החיות הרוחנית שבו. הנברא הדומם עומד ללא כל תנועה ותזוזה, והבטה בו מגלה רק את מציאות החומר הגשמי.

צומח: הצומח נמצא בתנועה מתמדת של גדילה המוכיחה על קיומה של חיות רוחנית שאינה ניתנת לתפיסה בחוש גשמי. אולם, חיות רוחנית זו אינה גורמת לשינוי מהותי במציאותו של החומר. פעולתו של הכוח הרוחני על הנברא הצומח באה לידי ביטוי אך ורק בשינוי וגדילה של גוף החומר ולא בתנועה נפשית רוחנית כלשהי בצומח.

חי: בעל חיים נושא תכונות נפשיות כרצונות רגשות וכדומה. במציאותו יש ביטוי רב לאור הנפש ולכוח הרוחני שמחיה אותו, עד כדי כך שאברי גופו בטלים ונשמעים בצורה מלאה לרצונותיה של הנפש.

מדבר: עליונותו של האדם על הברואה כולה היא היותו בעל שכל. כוח זה הוא הרוחני ביותר מתוך ארבעת החלוקות בסוגי הנבראים, מפני שבמהותו הוא שואף להתפשט ממציאותו ולהתחבר לנעלה ממנו. הוא חפץ לאבד את ההגבלה ולהתכלל במציאות הרוחנית המופשטת יותר. כמו כן, האדם, מכוח הבנתו השכלית, חפשי לבחור את דרכו ובידו לשנות את טבעו ורגשותיו, משום שהשכל לא מוגבל ונתון לנטייה לקו או דרך מסוימים - במהותו מכיל השכל הבנות שונות ומנוגדות. תכונה זו, חיבור והכללת מציאויות שונות והפכיות, היא תכונה רוחנית, מפני שהיא נובעת מהמשיכה לרוחני ולמופשט יותר ולנעלה מהגבלות.

ג. נפשו של האדם מורכבת וכלולה גם היא מארבע הבחנות אלו - אותיות, שכל, מידות וכוח הדיבור:

אותיות: האות אינה מבטאת וכלל לא קשורה למהותה של הנפש. האות אינה יותר מאשר כלי חיצוני וזר לנפש שעל ידו מגלה הנפש רצונות תחושות ומחשבות. במציאותן של האותיות לא ניכרת כלל חיות נפשית כלשהי.

מידות: מידה רגשית היא כבר גילוי של המתחולל בנפש וההתלהבות הרגשית היא פעולת התרגשות ותזוזה של הנפש. אולם, הסיבה שגרמה להתפעלות הנפש היא דבר חיצוני. ההתלהבות הרבה הנגרמת בנפש באה בעקבות מציאות נוספת שעוררה בנפש תנועה של התקרבות לאותה מציאות (רגשי אהבה) או לתנועת ריחוק ובריחה מאותה מציאות (רגש היראה). הגבלה נוספת המורה על כך שהחיות המתגלית במידות אינה רוחנית ומופשטת כל כך היא העובדה שהמידה מושכת ומטה לקו מסוים ומוגדר ואי יכולתה של המידה לסבול ולשאת תנועה הפוכה ממנה.

שכל: כאמור, בכוחו של השכל באה בחירתו החופשית של האדם בצורת מעשיו, ובטבעו הוא



כולל ניגודים ושואף לעליון ורוחני יותר. אמנם, תכונות אלה עצמן באות לו מכורח מציאותו שלו, ולא מצד פשיטות רוחנית. בחירה בדרך כלשהי נובעת מהכרה שכלית בטיבה של אותה דרך, ומשיכתו של השכל להתעלות באה גם היא בשל ההשגה וההכרה בכך שהמציאות הרוחנית והעליונה יותר היא המציאות האמיתית ולא בגלל התבטלות והתפשטות מוחלטת מהישות העצמית.

כוח הדיבור: מצד מרכיביה והגבלותיה של הנפש כשלעצמה, אין שום צורך בדיבור, משום שכל מהותו של הדיבור היא נתינת יחס ויצירת קשר עם מציאות שמחוץ לה. הכוח לדבר עם מציאות זולתה נטוע בדרגה עמוקה וגבוהה ביותר בנפש, דרגה מופשטת כל כך שם לא קיימת כלל ההבחנה וההפרדה בין עצמה לבין מציאות שמחוץ לה. כוח הדיבור מבטא את פשיטותה של הנפש והיותה בלתי מוגדרת ומצוירת בהגבלה מסוימת.

ד. כזו היא גם ההבחנה - בצורה דקה ועדינה לאין ערוך - בין ארבעת העולמות הרוחניים - עשיה, יצירה, בריאה ואצילות:

עשיה: גוף וחומר העולם אינו בטל ולא מגלה את החיות האלקית שבקרבו. כאן בולטת מציאות החומר.

יצירה: בעולם זה, מציאותו של החומר עדיין אינה מושלמת והיא עומדת רק בציור כללי, משום שהחיות האלקית מתגלה בו יותר ומאירה בו יותר הפשיטות ולא ההרכבה וההגשמה.

בריאה: בעולם הבריאה מתחילה להתהוות - באופן דק ועדין בתכלית - מציאות וישות כלשהי. בעולם רוחני עליון זה, מציאות היש עומדת בביטול מוחלט כלפי ההארה האלקית. היש מאבד לגמרי את מציאותו העצמית ומתבטל מכל וכל לחיותו הרוחנית. אך גם בדרגה זו, היש קיים כמציאות לעצמו וגם התבטלותו נובעת מכורח הכרתו שלו בצורך להתבטל.

אצילות: עולם זה הוא אלקות ממש - כל מהותו היא התפשטות גמורה מהמציאות וכל כולו הוא רק הארה אלקית.

ה. מכאן נבין את מעלתו של הקול החמישי שבתורה:

ארבעת האותיות שדרכן עוברים השפע והחיות האלקית לבריאה אינן פשיטותה המוחלטת של האלקות, משום שיש להן קשר ושייכות למציאות של הגבלה והגדרה כלשהי. לעומת זאת, בתורה קיימת דרגה גבוהה ביותר הקשורה עם פשיטות האלקות - "התורה ניתנה בחמישה קולות", עצמותה של התורה - הנעלית ומופשטת לגמרי מלהוות עולמות ונבראים - מכילה דרגה גבוהה ביותר, דרגה מופשטת לגמרי מכל ציור והגבלה והיא מאוחדת עם עצמותו יתברך.

במתן תורה התגלה גם הקול החמישי, בכדי להעניק את הכוח לכל יהודי להעיר את עצמותו נשמתו ולפעול בעולם עם כל כוחות נפשו לפי רצון ה'.

## חידושי סוגיות

# הגדר דאיסורי שבות דשבת

ביאור סיום מסכת עירובין בתלמוד ירושלמי "הוא היה אומר צבת בצבת עבד" ע"פ דברי הבבלי בסוגיא זו; ביאור הכלל דר"ש ד"כל מקום שהתירו לך . . משלך נתנו"; הגדר דאיסורי שבות דשבת

"יוום השביעי שבת להי אלקיד" (יתרוכ, ז)

לכאן, שזהו מענה (ברמז) על האיבעיא שבגמ' שם לפני<sup>1</sup>, בקשר לדברי המשנה בדין הוצאת שרץ שנמצא במקדש – "רע"ק אומר מקום שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת משם מוציאין אותו", ואמרו ע"ז בגמ' "הוציא ממקום שחייבין עליו כרת ונפל למקום שאין חייבין עליו כרת – כבר נראית לצאת [כלומר<sup>2</sup>, כבר הי' ראוי להוציא בתחילה, ופשיטא שמוציאו אף משם, אלא דהא קמבעיא לך, אם] מצאת אחר בצדו [במקום<sup>2</sup> שנפל . . שאין חייבין עליו כרת] מוציא את שניהם [דמכיון<sup>2</sup> שהותר לזה הותר אף לזה] או אינו מוציא אלא את שנראה

א. איתא בירושלמי סוף עירובין: הוא הי' אומר צבת בצבת עבד (הצבת אינה נעשית אלא בצבת אחרת. קרבן העדה) צבתא קדמייתא מה הוות (צבת הראשונה מי עשאה. קה"ע) בירי' הוות (ברי' מששת ימי בראשית, שהיא מדברים שנבראו בע"ש בין השמשות<sup>1</sup>. קה"ע). אמר רבי חנינא קומי ר' מנא ומה את אמר לה (כלומר איך אתית דבר זה לדינים שבמתני'. קה"ע), מצבתא אחת למדו כמה צבותות וכא משביתה אחת למדו כמה שביתות.

בפני משה מפרש השייכות של מאמר זה

(1) ראה גם אבות פ"ה מ"ו. פסחים נד, אף וראה לקמן בפנים בסוף הסעיף.

(2) ראה פני משה.

לצאת" [בתחילה] ?

ובפרט שיש דיעות<sup>6</sup> שאין הכרח לומר שהצבת הראשונה היתה ברי' בידי שמים, כי "אפשר יעשה בדפוס כו", ולמה לי להירושלמי להכנס כאן בהשקו"ט ולהסיק שהצבת הראשונה היתה בריאה בידי שמים [והרי גם אם נעשתה בידי אדם, נעשו כמה צבחות ממנה].

ב. והנה מקורו של מאמר זה הוא (כמ"ש בפני משה) בתוספתא כאן<sup>7</sup>, וז"ל התוספתא: הלכות שבת . . כהררין תלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות ואין להם על מה שיסמכו, מכאן אמר ר' יהושע צבתא בצבתא מתעבדא צבתא דקמייתא<sup>8</sup> מה הוית הא לאו ברי' הוות.

הרי מפורש שהדמיון ד"צבתא בצבתא מתעבדא" לענין ה"שביתה" הוא בכך, דאף שיש רק "מקרא מועט" (בתורה) בנוגע לשביתה שבת, מ"מ, מ"מקרא מועט" זה יוצאים "הלכות מרובות" (עד שהן כמו "הררין תלוין בשערה", ויתירה מזו – "אין להם על מה שיסמכו") – בדוגמת ריבוי הצבחות שכולן הן תוצאה מצבת הראשונה שנבראה בששת ימי בראשית.

ובזה מובן היטב הטעם שבתוספתא הובא אופן יצירת הצבת הראשונה, שהיא בידי שמים - כי זהו הדמיון לשביתה שבת, שמקורן ועיקרן

וכמענה על איכעיא זו השיב ר' מנא "דרך רמז ומשל . . דכמו מצבתא אחת למדו לעשות כמה צביות, הכא נמי משביתה אחת למדו כמה שביות, דמכיון שהותרה לו שבות אחת במקדש, לטלטל ולהוציא זה שנראה לצאת, מוציא עמו במקום שנפל גם את השני עמו, דמאי שנא, דכיון שהותר הותרו כמה שביות" (הועיל ובכת אחת הן<sup>3</sup>).

אבל פירוש זה צע"ג, כי לכאורה אינו אלא רמז רחוק ביותר, שהרי אין שום קשר בין הסברא להתיר את השבות הב' – "כיון שהותרה (שביתה אחת) הותרו כמה שביות" (שיסוד ההיתר בזה הוא – "הואיל<sup>3</sup> ובכת אחת הן") – עם המשל "צבת בצבת עבד" (שמצבת אחת נעשו כמה צבחות<sup>4</sup>).

וגם אין פירוש זה מתיישב בלשון הירושלמי "משביתה אחת למדו כמה שביות" – שהרי אין כאן ענין של לימוד, אלא רק היתר כולל, "דמכיון שהותר לזה הותר אף לזה".

ועוד זאת: לפירוש זה, למאי נפק"מ השקו"ט כיצד נוצרה הצבת הראשונה הרי כדי לבאר שמשביתה אחת למדו כמה שביות מספיק לומר אשר "צבת בצבת עבד"<sup>5</sup> ?

(3) ל' מראה הפנים לירושלמי שם. וראה הערה הבאה.

(4) במראה הפנים שם במאר (ע"פ דברי התוספתא, הובא לקמן ס"ב) "דהלכות שבת כהרורים התלוים בשערה הם ולמדין זה מזה בסמך מועט כמו שעושין מצבתא אחת כמה צבחות זא"ו וה"נ . . תלמוד דבר מדבר בהלכות שבת דכשהתירו שבות אחת התירו כמה שביות הואיל ובכת אחת הן". אבל צע"ע מהי השייכות בין לימוד הלכות שבת "בסמך מועט" להם ש"התירו כמה שביות הואיל ובכת אחת הן".

(5) וכלשון המשנה אבות שם "צבת בצבת עשו"י" (ותו

לא).

(6) מסקנת הברייתא – פסחים נד, א. וראה לקו"ש ח"י ז ע' 380 הערה 6.

(7) סוף עירובין. וכן בתוספתא חגיגה ספ"א. וראה משנה וגמ' חגיגה י, א ואילך. וראה לקמן סעיף ד.

(8) כ"ה בתוספתא לפנינו. ולכאוי' הוא טה"ד וצ"ל "קדמייתא" (כבירושלמי כא. וכן בתוספתא חגיגה שם). ובתוספתא צוקרמאנדל (כאן וכגיגה שם) "קמייתא".

ורק סמכו על מקרא זה, או שיש עניני שבות שהם מן התורה ויש שהם מדרבנן].

ועפ"ז יש לומר, שדברי הירושלמי הנ"ל בסוף המסכתא שייכים לסיום המשנה האחרונה של המס', שהוא במאמר רבי שמעון – "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, שלא התירו לך אלא משום שבות", שביאור מאמר זה של ר"ש (באיזה מקרים התירו חכמים שבות) תלוי בביאור השייכות בין שבותים דרבנן (שהם "בידי אדם", "משלך") למקור ענין השביתה בתורה ("מקרא מועט"), כדלקמן.

ג. ויובן זה בהקדם דברי הבבלי בסוף המס' בדברי ר"ש, וז"ל:

"רבי שמעון היכא קאי . . . דתנן<sup>15</sup> מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס, ר' שמעון אומר אפי' חמש עשרה אמה יכנס, לפי שאין המשווחות ממציין את המדות מפני הטועים (כלומר<sup>16</sup>): כאשר מודדים ומסמנים את המקום שבו מסתיימין אלפיים אמה, "אין ממציין את המדות", אלא מצייבים את הסימן בתוך התחום, שאם יצא לא עביד איסורא), דקאמר תנא קמא לא יכנס, וא"ל ר' שמעון יכנס" – כי "משלך נתנו לך, שכבר הוא בתוך תחומי" (רש"י).

"שלא התירו לך אלא משום שבות – היכא קאי . . . דקאמר תנא קמא<sup>17</sup> קושרה (בנימת כנור במקדש שנפסקה, שס"ל ת"ק שקושרה בשבת), וא"ל ר"ש עונבה, עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת שרו לי רבנן, קשירה דאתי לידי חיוב

של ה"הלכות מרובות" דשבת הוא – "מקרא (מועט)" תורה שבכתב שהיא "בידי שמים"; ומזה נסתעפו אח"כ "הלכות מרובות", עד לריבוי השבותין גזירות וסייגים שמדרבנן<sup>9</sup> – בדומה לצבתות הרבה שנעשו בידי אדם, מכחה של הצבת הראשונה.

ולכן נ"ל, שגם בירושלמי כאן (שהביא ג"כ השק"ט ע"ד בריאת הצבת הראשונה) הכוונה כמו בתוספתא<sup>10</sup>, ומ"ש "משביתה אחת למדו כו" לא קאי על שבות דרבנן (כפירוש הפני משה<sup>11</sup>), אלא על ענין השביתה המפורש בתורה, שהוא "מקרא מועט" ("שביתה אחת"), שממנו למדו "שביתות הרבה" – ריבוי איסורי שבות דרבנן.

[וכמ"ש הרמב"ם<sup>12</sup> "נאמר בתורה<sup>13</sup> תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמה יבוא מהן איסור סקילה" – שמהמשך דברי הרמב"ם מובן, שאיסורי שבות שמדרבנן שייכים הם להעשה ד"תשבות", וכידועה השק"ט<sup>14</sup> בפירוש דברי הרמב"ם, אם הכוונה היא שהתורה אסרה עניני שבות אלא שהדבר נמסר לחכמים, או שכל איסורי שבות הם מדרבנן

(9) ראה גם מרא דמתניתא לתוספתא כאן.

(10) ושאלת רבי חנינא "ומה את אמר לה" היא משום שלא שמיעא לי תוספתא זו. ור' מנא השיב לו תוכן דברי התוספתא.

(11) וכ"כ בשירי קרבן כאן (ופירושו צ"ע לכאורה. ואכ"מ).

(12) הל' שבת רפכ"א.

(13) משפטים כג, יב.

(14) ראה מ"מ ולח"מ שם. צפע"נ על הרמב"ם ריש הל' שבת (ובכ"מ). ועוד. רמב"ן עה"ת אמר כג, כד. ואכ"מ.

(15) עירובין ספ"ד (בב, ב).

(16) ראה רש"י שם.

(17) שם קג, רע"א.

ר' יהודה את"ק במילי דמקדש לחוד, ולא נטר עד הכא".

ולכן מבאר, שדברי ר"ש נאמרו לא רק בנוגע לשתי הלכות אלו, אלא "כללא אתא ר"ש לאשמעינן, ולכך . . נטר במילתא דר"ש עד הכא שהוא סוף מס' עירובין, ונתן כלל בכל דיני מסכת עירובין שהקילו בהם בכמה מקומות לצרך מצוה ושאר צרכים ומשום דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר דכל דיני עירובין אינן אלא בדרבנן . . ולכך ניתן רשות לחכמים להקל בהן לפי הצורך וז"ש כל מקום שהתירו חכמים להקל בדיני עירובין היינו משום דמשלך מה שאסרת ניתן לך להקל בו משא"כ באיסורי דאורייתא שלא ניתן רשות לחכמים להקל בהן וזה הענין מפורש בכל המסכת".

ונוונת הגמ' "ר"ש היכא קאי" היא רק "משום<sup>18</sup> דלשון כל מקום משמע דקאי (גם) על דבר פרטי בענין זה שאמר ר"ש כבר, וקאמר בענין התירו לך משלך מצינו דבר פרטי בדברי ר"ש שאמר דאפי' ט"ו אמות יכנס וכן בענין שלא התירו לך אלא משום שבות מצינו שאר"ש דבר פרטי באיסור קשירת נימא".

ד. ויש להוסיף בעומק יותר: כוונת ר"ש אינה רק לחלק בין דאורייתא ודרבנן (שרק שבות דרבנן אפשר להתיר, "משום דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר"), אלא בא לחלק בדרבנן גופא, שיש שבות שהיא "משלך" וזו התירו, משא"כ שבות שאינה "משלך" ונכדין השני שבבבלי – נימת כנור במקדש שנפסקה, שזה שאסר ר"ש קשירה הוא משום דאתי לידי חיוב חטאת, שאין המדובר באיסור דאורייתא

חטאת לא שרו ל' רבנן", זאת אומרת, אשר "גם כאן לא נתנו לך אלא משלך, דהיינו עניבה, דהוה דבר המותר" (תוס')<sup>18</sup>.

כלומר: דברי ר"ש "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, שלא התיר לך אלא משום שבות" – מוסבים על שני ענינים שבהם פליג על ת"ק: (א) דין ד"מי שהחשיך חוץ לתחום", ששם מקיל ר"ש ואומר ש"אפילו ט"ו אמה יכנס", מכיון ש"משלך נתנו לך", (ב) דין נימת כנור במקדש שנפסקה, ששם מחמיר ר"ש ואוסר קשירה, כי "לא התירו לך אלא משום שבות", דהיינו "לא נתנו לך אלא משלך", דבר המותר – עניבה.

ובתוס' שם מבאר הטעם "דנטר עד הכא" ונדלכאורה: הדין ד"מי שהחשיך חוץ לתחום" הובא במס' זו לפני כו"כ פרקים<sup>15</sup>, וכן הדין ד"קושרין נימא בשבת" נאמרה במשנה קודמת<sup>19</sup> – ומדוע נאמרו דבריו של ר"ש (ביחס לב' דינים אלה) בסיום המס' דוקא? – "משום דבעי לאסוקי מילי דבמקדש אבל לא במדינה", וכמו שמבאר במהרש"א "משום דר"ש לא פליג אלא אמקדש, לא בעי לאפסוקי בכל הני איסורי דרבנן דכו"ע מודי בהו במדינה, ונטר עד הכא לאשמועינן דפליג ר"ש אקשירת נימא במקדש ואוסר".

אבל המהרש"א עצמו דוחה פי' זה, וכ' "וכל זה הוא דחוק לומר דמשום כך נטר עד הכא, שלא הוזכר כלל מפורש פלוגתא דר"ש בקשירת נימא בשום משנה, ולעיל נמצי<sup>20</sup> פליג

(18) והיינו ד"משלך נתנו לך" פירושו "דבר המותר", והוא "כלל גדול אף לדהכא . . שלא התירו אלא עניבה" (קול הרמ"ז למשנה כאן). – וברש"י מפרש באו"א. ואכ"מ.

(19) שם קב, ב.

(20) שם קב, א-ב.

(21) לשון המהרש"א שם.

מרוכות" – וכאן אומרת התוספתא<sup>26</sup> שגם הלכות שבת "אין להם על מה שיסמכו" (והרי גם בתוספתא נאמר (כבמשנה) שהלכות שבת הן "מקרא מועט והלכות מרוכות")<sup>27</sup>?

וע"פ הנ"ל י"ל – כי באיסורי שבות גופא יש שני סוגים: (א) "הררין תלוין בשערה" היינו איסורי שבות שיש להם עיקר מן התורה, דאף שמדובר אודות "הררין" (ריבוי הלכות) התלוין בשערה בלבד ("מקרא מועט"), מ"מ הרי הם תלויים ומחוברים ב"שערה", (ב) "אין להם על מה שיסמכו" היינו איסורי שבות שאין להם עיקר מן התורה, ואלה "אין להם על מה שיסמכו", והרי הם כ"פורחין באויר"<sup>28</sup>.

וזהו הכלל דא"ת ר"ש לאשמעונן בכל הלכות שבת, שמצינו בהן ריבוי איסורי שבות, ש"מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות" – שלא התירו אלא "משלך", דהיינו שבות שהיא כולה מדרבנן<sup>29</sup> ואין לה עיקר מן התורה, משא"כ שבות שיש לה עיקר מן התורה (ויכולה להביא לידי חיוב חטאת<sup>30</sup>) לא התירו.

(כי מדובר בקשר שאינו של קיימא)<sup>22</sup> אלא בשבות שהוא משום גזירה שמא יבוא לידי חיוב חטאת].

ועפ"ז נראה, שכללא דר"ש אינו רק "כלל בכל דיני מסכת עירובין", אלא נאמר בנוגע לכללות הלכות שבת. שבנוגע לאיסורי שבות מצינו כמה סוגים באופן שייכותם לאיסור תורה, ובזה נתן ר"ש הכלל, שאין כח ביד חכמים להתיר שבות רק מסוג זה שהוא "משלך".

ביאור הענין:

באיסורי שבות יש שני סוגים כלליים וכמבואר בצפ"ע על הרמב"ם<sup>23</sup>: (א) יש שבותים ש"רבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא", ויש עליהם שם מלאכה (מדרבנן), (ב) דברים שחכמים אסרו לעשות בשבת אבל אין על דברים אלו שם "מלאכה" (אפילו מדרבנן).

ויש לומר, שזוהי כוונת התוספתא הנ"ל שהלכות שבת הן "כהררין תלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרוכות ואין להם על מה שיסמכו" – דלאורה תמוה: במשנה חגיגה<sup>24</sup> מחלק בין "היתר נדרים" ו"הלכות שבת", ד"היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו" ו"הלכות שבת". הרי הם כהררים התלוין בשערה שהן<sup>25</sup> מקרא מועט והלכות

(22) כ"ה ברע"ב כאן, משא"כ לפרש"י (וראה גם ר"ח) ש"ל שלת"ק הותר גם מלאכה דאורייתא – ראה תוי"ט כאן (ולעיל מי"ג. ושם, שגם הרמב"ם ס"ל דאיירי בקשר שאינו של קיימא). ואכ"מ.

(23) להל' שבת פ"א ה"ד.

(24) י, א.

(25) כ"ה לפרש"י חגיגה שם. וראה תוד"ה מעילות – שם

(26) וכן בתוספתא חגיגה שם.

(27) אבל להעיר מפרש"י במשנה חגיגה שם (ד"ה היתר נדרים) "מעט רמז יש במקרא", והרי גם בנוגע להלכות שבת כו' פ"י (שם ד"ה הלכות) "תלויות כרמו מקרא מועט", וא"כ אין חילוק ביניהם. וי"ל שישודו הוא מל' התוספתא חגיגה שם (וראה תוס' שבהערה 25) שמסיים גם בהלכות שבת וכו' "ואין להם על מה שיסמכו" (ורק בסוג הג' – "הדינין והעבודות וכו'") אומר (במשנה ותוספתא) "יש להן על מה שיסמכו".

(28) ראה צפ"ע שם: וזהו. . . שלא התירו לך אלא משום שבות ו"ל רק הני דאין עליהם שם מלאכה דרבנן.

(30) כהסיום בבבלי "דאית לידי חיוב חטאת לא שרו לי רבנן" (וראה לעיל הערה 22).

וי"ל שגם בדוגמא הא' שם (באיסור תחומין) כן הוא, כי גם איסור תחומין (באלפיים אמה) יש לו (עכ"פ) עיקר

אדם<sup>33</sup>); אבל המסקנא היא – "בירי הוות", שיסוד ענין השבות הוא מן התורה, כנ"ל (סעיף ב) מהרמב"ם].

ועפ"ז מוכן ג"כ, דגם באסורי שבות דרבנן גופא ישנם שני סוגים: שבות שהיא דומה ל"שביתה אחת" והנ"ל, כלומר שבות שיש לה עיקר מן התורה (ועל ידה יכולים לבוא לידי איסור דאורייתא) – ושבות זו אין להתיר, ויש שבות שאינה דומה ל"שביתה אחת" שהיא ברי' בידי שמים, אלא היא כולה מדרבנן ("בידי אדם"), שאין לה עיקר מן התורה (ואין יכולים לבוא על ידה לידי איסור דאורייתא), ואזי "משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות"<sup>34</sup>.

ו. והנה בכללות ענין השבת איתא במדרש<sup>35</sup> ששאל מין א' מר"ע, "אם כדברין שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות אל יוריד בה גשמים אל יצמיח בה עשב" והשיב לו ר"ע: "אמשול לך משל לשנים שהיו דרין בחצר אחת, אם אין זה נותן עירוב וזה נותן עירוב שמא מותרין לטלטל בחצר, אבל אם

ה. ועפ"ז מתבאר פירוש דברי הירושלמי בסוף המסכת, שמביא התוספתא "הוא הי' אומר צבת בצבת עבד, צבתא קדמייתא מה הוות, בירי הוות", ללמדנו שכשם ש"מצבתא אחת למדו (נעשו) כמה צבתות, וכך משביתה אחת למדו כמה שביתות" – שבוזה בא לבאר את כללו של ר"ש הנ"ל<sup>31</sup>:

כדי לבאר החילוק בין שני סוגי איסורי שבות – מקדים, שהצבת ראשונה היא ברי' בידי שמים (שמצבת זו נעשו כמה צבתות – בידי אדם); וכמו כן הוא בנוגע לדיני שבות – שעצם האיסור דשבות הוא מן התורה – ברי' בידי שמים, כמ"ש בתורה<sup>13</sup> "תשבות", ו"משביתה אחת למדו כמה שביתות" – כמה איסורי שבות שנתפרשו ע" חכמים (כשם שמצבת ראשונה שנעשתה בידי שמים – נעשו כמה צבתות בידי אדם).

[וזהו גם ביאור השאלה והתשובה "צבתא קדמייתא מה הוות (ומתריץ) בירי הוות" – דכן הוא גם בנמשל, באיסורי שבות, שיש קס"ד לומר 32 שכל ענין ה"שבות" הוא רק מדרבנן (ובמשל – שגם צבת הראשונה נעשית בידי

המשנה בדין שרץ שנמצא במקדש שס"ל לר"י שמוציאו בצבת של עץ - לרמוז, שגם כללו של ר"ש מתבאר (כמ"ש בתוספתא) ע"פ משל מענין ה"צבת".

(32) ראה לעיל סעיף ב ובהנסמן בהערה 14.

(33) כנ"ל בפנים (סוף סעיף א) מפסחים נד, א.

(34) ועפ"ז נמצא, שהחילוק בין הבבלי וירושלמי בסיום המס' הוא – שבירושלמי מבאר תוכן דברי ר"ש באופן כללי, והבבלי שהוא (גם בזמן) לאחר הירושלמי ממשך לבאר את כללו בפרטיות, בהביאו דוגמאות שבהם כלל זה (כנ"ל מהמהרש"א) – מתאים לחילוק באופן לימוד הבבלי ולימוד הירושלמי, כמשנ"ת כמ"פ (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 168 ואילך. וש"נ).

(35) ב"ר פ"א, ה.

מה"ת\* נכדעת הרמב"ם הל' שבת רפכ"ז (וראה הדיעות בזה בשו"ע אדה"ז אר"ח ר"ס שצו. תו"ש מילואים לפ' בשלח סכ"ב. וש"נ). וראה מלא הרויעים (מע' תחומין אות ה) דגם ר"ש אפשר שס"ל תחומין דאורייתא. ע"ש] – אלא שכאן, מכיון שאין ממצין את המדות, ה"ו "משלך".

(31) ע"פ המבואר בפנים יש לבאר (ע"ד הרמז) הא שדברי ר"ש לא באו במשנה בפ"ע אלא הם בהמשך לתחילת

(\* ולהעורר ממשנ"ת במק"א (לקו"ש ח"ג ע' 6 בהערה. חכ"ז ע' 40-38) שגם לפרש"י עה"ת (בשלח טז, כט) י"ל שאינו איסור דרבנן אלא ע"ד שיטת הרמב"ם (סהמ"צ שרש ב. ועוד) ב"דברי סופרים". ע"ש.

לערב יחד, כלומר שעושים מכמה רשויות – רשות אחת, ובמילא מותרין לטלטל כו'.  
 וזהו גם כללות החידוש שיהי' בגאולה המאיתית והשלמה – "יום שכולו שבת"<sup>38</sup> – שאז יקויים היעוד<sup>39</sup> "מחצתי ואני ארפא", כלומר, שיתבטלו כל המחיצות<sup>40</sup> המבדילות בין "רשות הרבים" ל"רשות היחיד", ויהי' העולם כולו – רשות ההיחיד, ליחידו של עולם.

היה אחד דר בחצר, היה מותר בכל החצר כולה. אף כאן הקב"ה לפי שאין רשות אחרת עמו וכל העולם כולו שלו מותר בכל העולם כולו", והיינו, שכללות ענין השבת הוא העדר ההוצאה מרשות לרשות<sup>36</sup>. ואדרבא כללות ענין השבת הוא לגלות שכל העולם כולו הוא ברשותו של הקב"ה, ובמילא הכל רשות היחיד, ליחידו של העולם.

וזהו ג"כ כללות ענין הערובין – מלשון<sup>37</sup>

האדם לבצוע על לחם משנה כמו שית' בסימן תקכט" (\*\*). ואכ"מ.

(37) וי"ל שבזה תלוי ג"כ אם ישנו חיוב ג' סעודות גם ביו"ט כמו בשבת - ראה טור או"ח סתקכ"ט ברעת הרמב"ם הל' שבת שם. כלבו הל' יו"ט (סנ"ח). וראה מושב זקנים עה"ת (לבעה"ת) פרשתנו כאן.

(36) ולכאורה כן משמע ברמב"ם הל' שבת שם, שהוסיף "וכן בימים טובים" (ודוחק לומר דקאי רק על עיקר הדין דשתיית יין ובציעת הפת בימים טובים ולא על גדרו).  
 וצ"ע הא דהשמיט אדה"ז הדין דלחם משנה בהל' י"ט בסי' תקכט שהביאו המחבר בשו"ע שם ס"א\*, אף שהזכירו אדה"ז כמ"פ בשו"ע שלו (סקס"ז ס"ג. סרד"ע ס"ב. סתע"ג סכ"ד. סתע"ה ס"ג - ומפרש שם "אע"פ שבכל יו"ט חייב



## פנינים

**”ויחן שם ישראל נגד ההר”**

(פרשתנו יט, ב)

**”כאיש אחד בלב אחד”**

(רש”י)

לכאורה יש לשאול כיצד אפשר להשיג אחדות כה גדולה אחרי שהבורא ברוך הוא ברא את בני האדם באופן “שאינ דיעותיהם שוות”?

והביאור בזה מרומז בהפסוק “ויתיצבו בתחתית ההר” (פרשתנו יט, ז), דהפירוש הפנימי בזה הוא שכל שישים ריבוא מישראל, הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם, העמידו עצמם “בתחתית ההר” - בביטול גמור ובשמחה עצומה לקראת קבלת התורה, באופן שכל עניניהם האחרים היו כלא היו. ובמילא, מצד הביטול הזה היה אפשרי שיהיו באחדות, מפני שלא הרגישו בהשינוי שבין בני האדם, ועל ידי כך נעשו כאחדים ממש לקבל תורה אחת מה’ אחד.

(ע”פ לקוטי שיחות חלק יא עמ’ 250)

**”בישעה שהקדימו נעשה לנשמעי”**

(שבת פח, א)

הנה בהקדמת נעשה לנשמע ישנם ג’ ענינים: א) נעשה – קיום כל עניני התורה ומצוותיה במעשה בפועל (בלי טעם וחיות, כ”א מצד אמונה וקבלת עול). ב) נשמע – לימוד כל עניני התורה ומצוותי’ באופן של “שמיעה” והבנה. ג) הקדמת נעשה לנשמע – הוא ענין שלישי שמחבר ב’ הענינים.

והיינו - דיתכן אופן עבודה ד”נעשה” בלבד והיא העבודה שמצד האמונה (“נעשה”) בלבד בלא הבנה והשגה (“נשמע”) וע”ז באה ההוראה שצריך להיות “הקדמת נעשה לנשמע” שב”נעשה”

צריך להיות ניכר שזהו הקדמה ל"נשמע" – שאמונה זו ("נעשה") נמשכת וחודרת גם בהבנה והשגה ("נשמע"). וכן לאורך - בה"נשמע" (הבנה והשגה) צריך להיות ניכר שהוא מיוסד וחדור בענין האמונה ("נעשה").

(ע"פ שיחת ערב חג השבועות התשמ"ד)

**"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נאמר למשה מסיני"**

(ראה מגילה יט, ב)

יש לבאר ולהמתיק זה בהקדם מה שאמרו חז"ל "אין אמת אלא תורה" (ירושלמי ר"ה ג, ה) וכנוסח ברכת התורה "ונתן לנו תורת אמת" – היינו, שענין התורה היא אמת.

והנה, פירושה של המילה "אמת" אינה רק שלילת השקר, אלא פירושו של אמת הוא, שהענין הוא אמיתי ונצחי שלא שייך בו שינוי. וכלשון הכתוב "שפת אמת תכון לעד" (משלי יב, ט).

ומכיון שהתורה היא נצחית ואין שייך בה שינוי, וכלשון הרמב"ם (הל' יסו"ת רפ"ט) "עומדת לעולם ולעלמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", לכן נקראת התורה תורת אמת.

וי"ל דלכן אמרו חז"ל "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נאמר למשה מסיני", דמכיון שהתורה היא ענין אמיתי (ונצחי) שלא שייך בה שינוי, ואעפ"כ נקרא החידוש של התלמיד ותיק "תורה", מוכרח לומר שניתן למשה מסיני.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כו עמ' 4)

**"בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע"**

(שבת פח, א)

במה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע בשעת מ"ת, מודגשת אחדותם של ישראל. הדנה, בהענין ד"נשמע" (בפ"ע) ישנם חילוקים באופן ה"נשמע" - ההבנה וההשגה בדבר התורה, וגם בהענין ד"נעשה" – מעשה המצוות (אף שאין שייך לחלק בענין של מעשה בפועל, מ"מ) ישנה ההתחלקות שבין כהנים לויים וישראלים, שהרי ישנם מצוות השייכות לכהנים בלבד, ועד"ז בלויים וישראלים.

אמנם, בהקדמת נעשה לנשמע, שבוז מתבטאת ההתמסרות של בני"ל לקב"ה – שוים כל ישראל ללא שום חילוק כלל. ונמצא, שבהענין דהקדמת נעשה לנשמע באה לידי ביטוי אחדותם של ישראל.

ויש להוסיף, שאחדות זו דהקדמת נעשה לנשמע יש בה עליו לגבי האחדות שהיה בר"ח

סיוון כאשר "ויחן של ישראל נגד ההר" – "כאיש אחד בלב אחד" (יתרו יט, ב וברש"י) שאז היתה האחדות ברגש שבלב "בלב אחד", ואילו האחדות שנפעלה בהקדמת נעשה לנשמע באה לידי פועל בדיבור.

היינו, שאחדותם לא היתה חדורה בלב לבד, כ"א גם בשפתיו ד"עקימת שפתיו (ד-דיבור) הויה מעשה" ובאופן גלוי לעין כל.

(ע"פ שיחת ערב חג השבועות ה'תשמ"ד)

**"וישמע יתרו כהן מדין . . את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו כי**

**הוציא ה' את ישראל ממצרים"**

(יתרו יח, א)

**"וישמע יתרו" – "מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק"**

(רש"י)

וידוע הקושיא בזה הלא יתרו שמע וידע מכל הנסים הגדולים של יצי"מ (כדמוכח מן הפסוקים) ומדוע לא נתעורר לבוא אלא ע"י שמועה זו ד"קרי"ס ומלחמת עמלק? ועוד צריך להבין, מהו דיוק הלשון "מלחמת עמלק" (שמדגיש מלחמתו של עמלק ולא נצחונם של ישראל) דלכאורה הול"ל "הצלת ישראל" או "מפלת עמלק" וכיו"ב (להשמיענו עיצומו של הנס)?

וי"ל הביאור בזה: ביאת יתרו היתה לתקן הנזק שעמלק גרם לישראל. והיינו מה שמלחמת עמלק גרמה חלישות בחשיבות וכבוד ישראל לעיני העמים, וכדחז"ל עה"פ "אשר קרך בדרך" (תצא כה, יז) "לשון קור . . שהוא העובדי כוכבים יראים להלחם בכס ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים" (פרש"י) [ואף ש"ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו" (בשלח יז, יג) מ"מ הרי (כדחז"ל עה"פ ראה פרש"י)] החלשים שבהם נשארו, וגם - הנצחון לא היה בנס גלוי כ"א "לפי חרב" באופן של מלחמה], ולכן בא יתרו להקים את כבודם, דע"י שהוא, "כהן מדין" (אדם חשוב במדין) יבוא אליהם להמדבר, ישוב כבודם אצל האומות.

אבל עדיין צריך ביאור מה ראה יתרו צורך להקים כבודם של ישראל?

לכן מפרש רש"י "קריעת ים סוף (ומלחמת עמלק)" היינו שמכיון שקריעת ים סוף גרם שהתבטלו כל האומות כלפי ישראל [כלשון הכתוב "נבהלו אלופי אדום . . נמוגו כל ישבי כנען"], לכן אח"כ, בשעת מלחמת עמלק, שהיה ענין של חלישות בכבודם של ישראל, נתעורר אצל יתרו לבוא ולרומם כבודם של ישראל (שזה היה תוצאה מההתבטלות שנגרמה בשעת קרי"ס).

(ע"פ שיחת ש"פ יתרו ה'תשכ"ה)