

ספר דברים
עשרה
אסורה

תורה

These are the words which Moses spoke. Sefer Devarim differs significantly from the other four books of the Torah. Sefer Shemos, Vayikra, and Bamidbar all begin with the conjunctive letter vav, suggesting that each of the first four books are connected to one another. In contrast, Sefer Devarim does not begin with a vav. Furthermore, in Shemos through Bamidbar, Moses is generally referenced in third person, while in Devarim, Moses almost always speaks in first person; Moses himself is the narrator. Finally, Sefer Devarim contains for the most part repetition of mitzvos that were previously enumerated, but with additional explanation.

The Gemara (Megillah 31a) refers to Sefer Devarim as Mishneh Torah. The word Mishneh is derived from the word shinun—to study; to train one's mind, as used in the phrase וְשִׁנְנָם לְבָנֵיךָ, and you shall teach them to your sons (6:7, see Rashi). Originally, Sefer Devarim was given as Mishnah, as Torah Sheb'al Peh, the Oral Law. Only later, on the last day of Moses' life, do we read that Moses finished writing the words of this Torah in a scroll, until their very completion (31:24). Sefer Devarim, which to that point had the status of Torah Sheb'al Peh, became incorporated into Torah Shebichsav, the Written Law. The phrase Mishneh Torah therefore means Mishnah (Oral Law) which is also Torah (Written Law). Although Sefer Devarim became part of Torah Shebichsav, it did not lose its Torah Sheb'al Peh character.

Sefer Devarim thus has a double sanctity of both Torah Shebichsav and Torah Sheb'al Peh. In the first four books of the Torah, God addresses the community, while in Sefer Devarim it is Moses who is addressing them. In the first four books, Moses is the medium through which God addresses the people: Moses served in the role of prophet, repeating verbatim what God told him. In Devarim, however, Moses is not a prophet but a teacher: Moshe Rabbeinu. He imparted be'ur hatorah, the explanation of the Torah, and thus it is Moses himself who addresses the people.

There is a halachic implication to the special status bestowed upon Sefer Devarim. The Gemara (Berachos 21b) indicates that even those who maintain that one cannot derive new laws or principles from the juxtaposition of verses agree that in Sefer Devarim, one can derive laws from such juxtaposition. This view maintains that Moses alone juxtaposed specific verses to aid in his Torah Sheb'al Peh explication, but this hermeneutic device cannot be applied to any of the other books of the Torah. (Yarchei Kallah, 1977)

ונראה לפרש עפ"י מה שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר וצ"ל לה"ה שמשנה תורה באשר משה מפי עצמו אמרה נראה שהיא אמצעי בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ. עכת"ד ונראה לפרש דבריו הקדושים עפ"י מאמרו ז"ל (נדדים כ"ב): אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספ יהושע מפני תחומי הארץ, ואין הפירוש של התנה לישראל תורה שבע"פ, ח"ו לומר: כי תורה שבע"פ היא פנימיות תורה שבכתב ולא יתכן זו בלי זו, ובלתי תורה שבע"פ תודע שום מצוה כיצד לעשותה, תפילין מ וציצית מהן, וכדומה. אלא הפירוש יובן כנ אמרם ז"ל (שיה"ש"ר פ"א) בעשרת הדבר שהי' הדיבור עצמו מחזיר על כל אחד מישר. ואומר לו מקבלני אתה עליך כך וכך מצוות יש בי וכו' כך וכך קלין וחמורין כך וכך ג"ש וכו'. והיינו דכל תרי"ג המצוות ופרטיהן כולם נרמזים בעשרת הדברות כב"ש"י (סוף פרשת משפטים), אלא שזה בתכלית העולם וההסתרה, ואז באשר היו ישראל בתכלית ההזדככות היו רואים באותו תיבות של הדברות כל הרמזים מכל המצוות לכל פרטי פרטיהן עד שלא היו צריכים פירוש, אך לא התמידו בשיעור הזדככות זה ותיכף נשתנו באמרם דבר אתה עמנו ונשמעה, ומ"מ אלמלא חטאו בעגל היתה תורה שבכתב כ"כ מאירה לפניהם עד שהיו רואים הפירוש של המצוה נרמז בכתוב כאילו ה"י כתוב מפורש, ולמשל מצות תפילין שבתוכה והיה לך לאות על ירך זולזלכו בין עיניך, היו רואים בעיניהם כל הלכות תפילין וכל הלכה למשה מסיני שבהן גלוין ומפורשין עד שלא נשאר ספק בצורת הפתים והפרשיות ורצועותיהן, ולא הי' נצרך לבאר להם בעל פה שפירוש מצוה זו הוא כך וימצוה זו הוא כך, כי היו להם עינים פקוחות לראות מתוך הכתב כל הרמזים לכל הפרטים. וכן כל דברי אגדה וסודות התורה, וכן כל דברי מוסר המעוררים את לב שומעם עד דכזוכה של נפש, וכל דברי הנביאים, הכל היו רואים מתוך הכתב של חמשה חומשי תורה, כי באמת הכל נרמז בתורה שבכתב.

כאמרם ז"ל (תענית ט'), מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמזין באורייתא, אלא מחמת החטא נסתמו עיניהם והיו צריכין לביאור שבע"פ, וחכמי הש"ס היו עוסקים כל ימיהם לפצוא את הפירוש שבע"פ נרמז בתורה שבכתב, והיו מאחדין את תורה שבכתב ותורה שבע"פ, ונהגו גורם יחד בכל העולמות, ותחת אשר קודם החטא הי' תמיד באחדות, אבל לאחר החטא שנגזג מפריד אלון ונעשה פירוד בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ עד שתורה שבע"פ אינה נראית מתוך הכתב, מתקנין זה חכמי ישראל בתורתם, הדברים עתיקים, והיו ענין רע"ק שהי' דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות (מנחות כ"ט): ולפי האמור יובנו דברי קודש של כ"ק אבי אדמו"ר וצ"ל לה"ה שמשנה תורה היא ממוצעת בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, והיינו באשר משה מפי עצמו אמרה, ואינה

מובדלת ומרוממת מישראל כמו ארבעה הספרים הקדומים, וע"כ במשנה תורה נראות ביותר הדרשות ואפילו חכמי ישראל שלא הגיעו למדרגת רע"ק לדרוש בכל התורה על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות, במשנה תורה הי' נקל להם ביותר למצוא את הנרמז ולהבין מתוך הכתב את פרטי המצוות שנתפרשו בע"פ, וכן נקל הי' ביותר לחכמי ישראל למצוא דברי אגדה וסודות התורה במשנה תורה, וכן דברי מוסר שבמשנה תורה חודרים יותר לתוך עומק לב ישראל ומעוררים ביותר, וכמו שהגיד היהודי הקדוש זצ"ל מפרשיסחא שהמבחר שבספרי מוסר הוא ספר משנה טובה הי' מזהיר לתלמידיו ללמוד תמיד משנה תורה לעורר לבבם, והטעם שבאשר יש באדם יותר קירוב ושייכות אלי' נכנסין ביותר הדברים ללב ומגלין אוזן למוסר, ע"כ נחשבת משנה תורה לאמצעי בין תורה שבכתב הסתומה ובין תורה שבע"פ הנגלית: והגהה כך הוא אתנו היום, ומובן מזה איך היו הדברים בעת דיבר משה אל בני ישראל, שבודאי הדברים היו מאירין ובהירין והיו נראין מתוכן כל פרטי הפרטים, הן בהלכה והן באגדה וסודות התורה והן בדברי מוסר.

1

תופל ולבן – שתפלו על המן שהוא לבן

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן
בְּמִדְבַר פְּעֻרָבָה מִזֶּה סוּף בֵּין פָּאָרָן וּבֵין הַנֶּפֶל וְלִבְנֵי וְחִצְרַת
וְרֵי זֶה. וא. א

5
210
3/10

בין פאלן ובין תופל ולבן – אמר רבי שמעון בן יוחאי חרטו על כל המקרא ולא
מלינו מקום ששמו תופל ולבן, אלא הוכיחן על הדברים שתפלו על המן שהוא לבן,
שאלמו (במדבר כא, ה): "ונפשנו קלה בלחם הקלוקל", ועל מה שעשו במדבר פאלן
על ידי המרגלים. [כ"ז]

בפסוק זה רמוזים חטאיהם של עם ישראל ותלונותיהם במדבר, ומה
שבאו בתלונות על המן ואמרו "ונפשנו קלה בלחם הקלוקל", נרמז
בפסוק זה בתיבות "תופל ולבן" כי בזה רמוז המן שהיה בצבע לבן.

התמיהה עולה מאליה, וכי זו הלשון המתאימה ביותר לרמז בה על
המן, בכך שהיה בצבע לבן, אתמהה, הלא טענתם של ישראל היתה
על כל עצמותו של המן, וצריך ביאור מה שייך צבעו הלבן של המן
לעצם תלונתם של ישראל עליו, שכן אם לא היתה שום שייכות בין
תלונתם לצבעו הלבן, לא היה בו כדי להזכיר זאת, עלינו להבין איפוא
כיצד שייכת תלונתם של ישראל לצבעו הלבן של המן.

עוד צריך להבין את עיקר תלונתם של בני ישראל על המן, הלא
היה המן משתנה להם לכל טעם שירצו והיו טועמים בו את כל
הטעמים שבעולם, כפי שדורשת הגמרא ביומא (ע"ה ע"א) על הפסוק
(במדבר י"א, ה): "והיה טעמו כטעם לשד השמן – אמר רבי אבהו מה שד
זה תינוק טועם בה כמה טעמים, אף המן כל זמן שישראל אוכלין
אותו מוצאין בו כמה טעמים. איכא דאמרי לשד ממש, מה שד זה
מתהפך לכמה גוונים, אף המן מתהפך לכמה טעמים."

ובילקוט שמעוני פרשת בהעלותך (רמז תשלה) למדו זאת עוד מן
הכתוב (שם): "שטו העם ולקטו – יכול מפני שהיו מצטערים עליו
בשעת לקיטתו היו מתרעמים, תלמוד לומר שטו וגו'. וטחנו ברחים,
והלא לא ירד לרחים מעולם, אלא מלמד שמשנתנה להם לכל הנטחנים
ברחים. או דכו במדוכה, והלא לא ירד במדוכה לעולם, אלא מלמד
שמשנתנה להם לכל הנדוכים במדוכה."

הרי שאין לך בעולם לחם משובח מזה שאפשר לטעום בו כל מה
שירצו, תמוה אם כן, מה מקום יש להתלונן עליו ולומר נפשנו קלה
בלחם הקלוקל, כמו כן תמוה מה שהתלוננו ואמרו (שם פסוק ה): "זכרנו
את הדגה אשר נאכל במצרים חינם", הלא היו יכולים לטעום בו אף
טעם דגים?

אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל

הגמרא ביומא שם (עד ע"ב) דורשת על הפסוק (להלן ת, טז): "המאכילך
מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך להיטיבך
באחריתך – רבי אמי ורבי אסי חד אמר אינו דומה מי שיש לו פת

2

21

26

31

בסלו למי שאין לו פת בסלו, וחד אמר אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל". ורש"י שם הדגיש ענין זה שבאכילת המן היה טועם טעם כל המינים אבל אינו רואה אלא מן.

עוד מביאה הגמרא שמכאן יש רמז לכך שסומא אוכל ואינו שבע כי אינו רואה את האוכל, ועל כן מסיק אב"י כי מי שיש לו סעודה מוטב שיאכלנה ביום ולא בלילה, בכדי שיוכל לראות מה שאוכל.

למדנו מדברי הגמרא הללו כי אכילת המן לישראל היתה בגדר "עינוי", כלשון הפסוק "למען ענותך", והעינוי היה בכך שאכלו את האוכל באופן שלא היו רואים את מה שאוכלים וטועמים בו.

הרי מבואר בזאת כי זו היתה תלונתם של בני ישראל על המן והעינוי שלהם בו, בכך שאינם יכולים לראות את האוכל שאוכלים וכמו אותו סומא שאוכל ואינו שבע.

בלתי אל המן עינינו

כעת נוכל להתבונן ולראות כי הדבר מפורש בכתוב בעצם תלונת בני ישראל על המן (במדבר י"א, ו): "ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו", לכאורה אינו מובן מה רוצים לומר בזה ומהו בלתי אל המן עינינו. אך להנ"ל יתפרש היטב כי זה היה כל תלונתם עליו – בלתי אל המן עינינו, כלומר שבעיניהם רואים רק את המן ולא את האוכל שאוכלים והטעם שטועמים בו.

נמצא לפי זה כי המן שהיה בצבע לבן, הוא הוא עיקר תלונתם של בני ישראל, כי אילו היה משתנה מראיתו כפי שנשתנה בטעמו, לא חיו מתלוננים עליו כלל, אם כן מציאות זו שהיה הוא בצבע לבן תמידי ובלתי משתנה היא הינה הגורמת לטענתם עליו.

בכך מתבאר הפלא ופלא מה שרמז להם משה חטא זה באומרו "תופל ולבן" – שתפלו על המן שהוא לבן, אין הכוונה בזה רק לומר שתפלו על המן שאחד המאפיינים שלו הוא מה שהיה בצבע לבן, אלא שזו היא עצם תלונתם, שתפלו על המן על כך שהיה לבן, זהו שנאמר שתפלו על המן שהוא לבן, הלבנונית שבו היא עצם התלונה, ולכן נרמזו כן המן במה שמזכירים שהיה לבן.

בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר (א:ה)

ברש"י בשבעים לשון פירשה להם עכ"ל. ולא נתבאר, דלאיזה צורך באר את התורה בשבעים לשון, והלא ידענו מה דיצא מהא דניתרגם התורה ביונית ואח"כ בשבעים לשון ע"י שבעים זקנים בפקודת תלמי המלך, ובא חושך לעולם וגזרו תענית, א"כ מה כוונת הכתוב כאן בשבח משה שבאר את התורה בע' לשון.

ונראה פשוט, דכא ללמד דהתורה אינה מוגבלת בשום אופן לאיזה מקום או לאיזה זמן, אלא בכל איפה שימצאו הכלל ישראל בכל מקומות מושבותיהם,

(4) ע

16

4

16

(5)

ש"מ ק"ט

3 ח

(3)

פזורים ונדנודיהם מגולה אחר גולה וכן ככל זמן מן הזמנים שיהיו נמצאים צריכים לדעת שגם התורה הולכת ונודדת לשם אתם ביחד, וצריכים להתעלות מאותו מקום ומאותו זמן ולהתנער מהתרבות המתקדמת המאומצת שם, ולחשוב רק מה שהתורה מלמד אותנו איך לחיות ולהסתגל לפיה, וכמו שאמרו הדרשנים על הא דאמר רבא (שבת ל"א.) בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו וגו' קבעת עתים לתורה — דהשאלה היא אם קבעת את העתים לפי תורתנו הקדושה, ואם ח"ו להיפך מזה שהעתים היו עיקר הגורם ולא התורה, ולכן כדי שיבין כל אחד מישראל דאינו תלוי איפה שנקבע מקום מושבו או איפה שההשגחה יגרום לו להיות נמצא לזמן מועט או לזמן מרובה, בניחותא או בקושי, בעניות או בעשירות, וכן הלאה בכל תנאי החיים יהי' מה שיהי', ידע בכירור שגם אז יש לו לידע להמציא לו דרכי חיים לפי תנאי התורה — ולזה צריך לידע את התורה ככל שבעים לשון השייך ככל העולם כולו.

ובזה יובן בפשטות מה שנאמר לקמן (פסוק כג) בשילוח המרגלים נאמר 'ושלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישיבו אתנו דברי ופרש"י שם ע"פ ספרי וישיבו אתנו דבר — באיזה לשון הם מדברים, עכ"ל. דאינו מובן, הלא בכתוב נאמר דיחפרו את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן' (כב), ומה פתאום באיזה לשון הם מדברים. אלא רוצה בזה להדגיש, ובדי שידעו איך לסגל את דרכי התורה לאותו מקום לאחר הכבוש צריכים לדעת באיזה לשון הם מדברים. (ואין זה סתירה למה שמפרשים כדי שידעו איך להתפלל למפתח כמשי"כ רש"י בחוקת.)

וכדאי לצרף כאן דברי האדמו"ר מבלזא וצוק"ל, על הא דכתיב בפרשת ואתחנן בק"ש 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' (וה) — וכתב רש"י על בכל לבבך בשני יצרך, ד"א בכל לבבך שלא יהי' לבך חלוק על המקום עכ"ל, דע"פ פשטות כוונת רש"י לומר דיאהב בכל הלב ולא יהי' לו טענות נגד הקב"ה ח"ו, או כפי דברי האוה"ח הק' דשלשה

דברים חשק האדם ותפצו בעולם בבני חיי ומוזני והחסר אחד מהנה יש לו סינא בלבו נגד ה', ועל זה בא הצינוי שלא יהי' לבו חלוק; או שיש לפרש דר"ל, דיהי' כל לבו מסור לאהבת ה' ולא שיהי' חלק מהלב חלוק לדברים אחרים ולטענות וכדומה, והכל בכדי לפרש הלשון "לבבך" ולא לבך. אבל האדמו"ר ז"ל פירש אחרת לגמרי — דר"ל שלא יהי' לו חשבון שהמקום שבו נמצא אינו מסוגל לחייבו תורה ואין לו אפשרות לחיות כיהודי אדוק בתורה כי המקום גורם שתנאי החיים הם ככה שא"א לעמוד נגד הורם ולהיות יחידי, ובכדומה של עוד אמתלאות שאין המקום מסוגל; ומובן שאותו הדבר נאמר ג"כ על הזמן, שגם הזמן גורם שלא לחיות כיהודי שלם בתורה — וע"ז בא הצינוי של "בכל לבבך" שלא יהי' לבו חלוק על המקום המסוים, אלא דוקא באותו מקום אתה יכול להגיע לאהבת ה' ולשמור תורתו במלוא מובן המלה, ושפ"י.

בחינת יו"ד קטנה המרמזת לבחינת ענוה, פרוש פיון שאין אני בבחינת ענוה, איך אוכל לשאת טרחכם ומשאכם ולהיות ממנה על הצבור, הבו לכם אנשים חכמים וגו' ואשימם בראשיכם, פשיטה בבחינת יו"ד אז יהיה ואשימם וכו'. יהי רצון שנופה לזה לבחינת שפלות באמת. אמן, בן יהי רצון:

7
ד"ר

דקדוק בפסוק ובדברי רש"י

איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וגו' הבו לכם וגו' ואשימם בראשיכם (ב) וכתב רש"י ז"ל, 'אשמים' חסר, מלמד שאשמותיהן של ישראל תלוין בראשי דגיהם וכו' י"י. עד כאן. ולכאורה הדברים תמוהין, שכל הספרי תורה פתיב מלא"י. ויש לפרש גם כן מדוע פתיב לשון 'ואשימם' ולא פתיב לשון 'ואתנם' כמו שפתיב אחר כך (פסוק טו) 'ואתן אותם ראשים וגו' י"י.

הממונה על הציבור צריך להיות בבחינת יו"ד

ואפשר לומר בדרך רמז, יופי נודע שמי שנתמנה על הצבור צריך להיות בבחינת ענוה ושפלות באמת, ולהיות ממעט בכבוד עצמו ולהתרבות בכבוד שמיים להוכיח את העם על פניהם"י, ואז הוא מקנה בשם יו"ד קטנה שבאותיות, המרמזת על בחינת ענוה

ושפלות"י. אמנם מי שנתמנה על הצבור ואינו בבחינת ענוה כלל, מרבה בכבוד עצמו ומתגאה על הצבור שלא לשם שמים, ואז הוא מקנה בשם חסר יו"ד, ואז אשמות העם תלוי בראשו.

כוונת רש"י שאם הממונה אינו עניו אז הוא חסר יו"ד

ולזה יש לומר פנת רש"י ז"ל, דלזה פתב התורה לשון 'ואשימם', לרמוז פשהמנה נתמנה על הצבור והוא בבחינת ענוה בבחינת יו"ד קטנה, אז הוא ואשימם בראשיכם"י. אבל פשהמנה אינו בבחינת ענוה כלל, אז הוא בבחינת 'ואשימם בראשיכם' חסר יו"ד קטנה, שאשמותיהן של ישראל תלויות בראשיהם וכו' י"י, כמו שפתיב רש"י ז"ל בפ"ל.

מס"ד חשב שאין בו ענוה וחפץ למנות אחרים בעלי ענוה

והנה משה רבנו עליו השלום התורה העידה עליו 'והאיש משה ענו מאד' (נמדנר י"ג), וכתוב באור החיים ז"ל (ממות לו טו) שנהיה לבחינת ענוה ושפלות באמת, עד שלא החזיק

את עצמו שהוא בבחינת ענוה ושפלות כלל, מחמת שהיה שפל בעיניו באמת, ושמעתי בשם הריב הקדוש מפולגא ז"ל ש'לקך פתב משה רבנו עליו השלום בתורה 'ענו' חסר יו"ד, פיון שלא החזיק את עצמו לענו כלל, ואפשר לומר שזהו שאמר משה רבנו עליו השלום איכה אשא לבדי וגו', הינו איכה אשא לבד יו"ד"י, הינו

④ Power of Vort

Parashas Devarim

פרשת דברים

When the Mouth Is Faster Than the Eye

אָנָּה אֲנַחֲנוּ עֲלִים אַחֲיֵנוּ הִמְסוּ אֶת לִבֵּנוּ לֵאמֹר עִם גְּדוֹל וָרָם
מִמֶּנּוּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמַיִם וְגַם בְּנֵי עֲנָקִים רָאִינוּ שָׁם

To where shall we ascend? Our brothers have melted our hearts, saying, "A people greater and taller than we, cities great and fortified to the heavens, and even children of giants have we seen there!" (1:28).

PARASHAS DEVARIM, WHICH WE READ EVERY YEAR on *Shabbos Chazon*, the Shabbos before Tishah B'Av, contains several allusions to events related to Tishah B'Av. An obvious one is the *pasuk* (1:12) that begins with the word *Eichah* and is read in the tune of *Eichah*. But there are more direct references as well.

In recounting *Bnei Yisrael's* journey from Egypt to the banks of the *Yarden* (Jordan River), which they were about to cross into Eretz Yisrael, Moshe Rabbeinu shares some words

6 of rebuke for the missteps they had taken in the course of their travels in the Wilderness. Although he refers to most of those sins obliquely, he addresses one colossal failure directly: the story of the *Meraglim*, who delivered a negative report about Eretz Yisrael, causing all of *Klal Yisrael* to cry over their fate. The night they cried was the Ninth of Av, and Hashem said, "Since you cried for nothing, I will give you something to cry about." Ever since, Tishah B'Av has served as a day of tragedy for our nation. Aside from destructions of both *Batei Mikdash*, many significant decrees against the Jewish people were either passed or put into action on this saddest of days.

The story of the *Meraglim* is actually a double reference to Tishah B'Av. Not only did their report, and the subsequent tears of *Bnei Yisrael*, condemn that night as the night of Jewish tears, but the sin of *lashon hara*, which they had transgressed, was the cause of the destruction of the second Beis HaMikdash. For us to extract ourselves from *galus*, we must find a way to conquer the challenge of *lashon hara*, and delving into the story of the *Meraglim* to understand the root cause of *lashon hara* will help us move in that direction.

The Talmud (*Sanhedrin* 104b) finds an allusion to the *Meraglim's* sin in *Megillas Eichah*.

The *pesukim* in the first four chapters of *Eichah* are written in order of the *Aleph Beis*. The first *pasuk* begins with an *aleph*, the second with a *beis*, and so on. There is one notable exception: In the second, third, and fourth chapters, the *pesukim* for the letter *pei* come before the *pesukim* for *ayin*. The Talmud asks, "Why does the *pei* come before the *ayin*? Because the *Meraglim* said with their mouths what they had not seen with their eyes."

In so saying, *Chazal* reveal to us one of the problems that makes *lashon hara* so prevalent: the tendency to report things that we haven't witnessed with our own eyes.

This tendency actually explains a perplexing halachic irregularity in ruling on *negaim*, skin blemishes that are often

caused by *tzaraas*, a spiritual affliction that is similar to leprosy, which most commonly afflicts people who spoke *lashon hara*.

Whether a specific *nega* renders a person *tamei* must be determined by a Kohen (see *Vayikra* 13:2, with Rashi).

What happens if the Local Orthodox Kohen is not a scholar and doesn't know how to determine whether a *nega* is *tzaraas* or not? We summon a scholar who knows the *halachos*, and he tells the Kohen whether he should deem the *nega* pure or impure, or place the person into temporary seclusion until his *nega* either spreads, changes, or goes away. But even after the scholar has already announced the ruling, it does not go into effect until the Kohen makes the pronouncement.

The Rambam (*Hilchos Tumas Tzaraas* 9:2) takes the concept of the scholar leading the decision one step further, stating: "Even if the Kohen is a *kattan* (minor) or a *shoteh* (mentally challenged), the scholar instructs him [what to say]."

The Meiri (*Sanhedrin* 34b) states clearly, however, that a blind Kohen cannot rule on *negaim*, even if he is directed by a scholar.

What is the difference between a Kohen *kattan* or *shoteh* on one hand, and a blind Kohen on the other? Why does the Torah insist on the Kohen seeing the *nega* for himself, but allows a scholar to guide a minor or mentally challenged Kohen who has seen the *nega* but is incapable of ruling on it?

The *Tolna Rebbe* suggests an answer based on the root cause of *lashon hara* the Gemara taught regarding the *Meraglim*: the tendency to spread rumors that we haven't witnessed with our own eyes.

Although the prohibition of *lashon hara* would apply equally to something we *did* see, when we work on conquering a challenging temptation, it is impossible to surmount the challenge in one step. Now, let's be honest: We live in a gossip-fueled society, and the vast majority of rumors that spread — whether over the herring and kugel at a *kiddush* or on

טו (10)

טז (11)

(the so-called "frum blogs" (oxymoron, perhaps?) — are not based on events that people have seen with their own eyes.

If we would accept upon ourselves not to repeat gossip that we don't even know to be true, because we haven't seen it with our own eyes, how much lashon hara would we cut out?

It's likely that if we would commit not to share stories we have heard from others, or are based on suppositions we've made after viewing what could be categorized as circumstantial evidence at most, we would cut the frequency of transgressing the sin of lashon hara by at least half — if not to under 10 percent of what we currently communicate.

Perhaps this is what the Torah is intimating to us in this puzzling set of halachos regarding negaim, says the Tolna Rebbe. A Kohen who cannot see cannot rule on any sort of nega, because if he would, he would pass judgment on something he hasn't seen with his own eyes — a key cause of the very sin the nega is sent to eliminate.

In the merit of committing to do our best to eradicate lashon hara, may we merit to celebrate our very next Tishah B'Av as the Yom Tov it will be when the Beis HaMikdash is rebuilt.

א,א,ב) אנה אנחנו עולים אחינו
המסו את לבבינו לאמר עם גדול
ורם ממנו ערים גדולות ובצורות
בשמים וגו'.

וברש"י ערים גדולות ובצורות בשמים, דברו
בכתובים בלשון הבאי, ע"כ, והוא מחולק (צ:).
ועיי"ש ברש"י שמפרש לשון הבאי וז"ל לשון
הדיוט שאינו מדקדק בדבריו ומוציא מפיו
דבר שאינו, ולא שיתכון לשקר אלא לא דק,
עכ"ל. ועדיין אין הדבר מובן כל כך, למה
תשתמש התורה בלשון כזה אם אין בו אמת
כלל

ונתכן שעכ"פ יש בזה רמז לדבר אמת,
שהרי בסוף ספר יהושע מפורש שהיו ערים
בארץ ישראל שלא נכבשו בימי יהושע, וגם
בספר שופטים אנו מוצאים ערים שלא נכבשו
עדיין, ואפילו בימי שלמה עדיין לא נכבשה
עיר גזר עד שכבשה מלך מצרים ונתנה לשלמה
כמפורש בספר מלכים. ובגוראה שכמו שנאמר
לאברהם שאינו יכול לירש מיד את ארץ
ישראל "כי לא שלם עון האמורי עד הנה" (לך
טו,טז), כן היה באנשי הערים האלה שלא
שלם עונם עד אז (וכמאמרם סוטה ט. שאין
הקב"ה נפרע מן האומה עד שעת שילוחה
ואינו נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו).

וזהו נרמז במה שכתוב שהיו "בצורות
בשמים" פ"י שהיה להם שמירה מן השמים
מאחר שלא הגיע זמן איבודם עדיין.

נכו תככה כלילה ודמעתה על לחיה.

מדקדקים למה כתיב ודמעתה על לחיה,
הלא נודע כי הבוכה יורדים

הדמעות על הלחיים. וראיתי מי שפירש
כי בא לומר שהדמעות נשארו על הלחיים
ולא עשו פרי למעלה, ודפח"ת. ואמרת
להוסיף, כי הכפל נכו תככה בא להורות
על *ריבוי הבכי, ולילה כינוי להצרה,
וז"ש נכו תככה

הג"ה
*ראיתי בס' אור כשלמה
כתב כלל חדש כענין
כפל המקור עם הפעולה,
שם המקור בא קודם
הפעולה בא להורות
על חוזק הפעולה, ואם
קדמה הפעולה להמקור
אוי הוראתו להיפוך על
רפיון הפעולה. ונראה לי
ראיה מהא דכתיב (יואל
כ' כ"ן) ואכלתם אכול
ושכבוע וגו', שהוא ע"ד
מ"ש רז"ל (תורת כהנים
ר"פ בחוקותי ומובא
ברש"י שם כ"ו ה"ן) אוכל
קימעא ומתברך בתוך
מיעיו.

לחיה, כי איתא

במדרש [רבה איכה ג' פ'] והובא ברש"י
לקמן [איכה ג' ט"ז], מפני מה הקדים
פ"א לעי"ן מפני שאמרו בפיהם מה שלא
ראו בעיניהם. הרי כי נלקו על מה שחזאי

בפיהם, כידוע שהיה בהם דילטורין בעלי
לשון הרע ועיין יומא (דף ט' ע"ב).
והנה הדיבור מיוחס אל הלחיים כמ"ש
[רש"י] בפ' שופטים [י"ח ג'] לחיים תחת
חפלה שנאמר ויעמוד פינתם ויפללו. וז"ש
ודמעתה על לחיה כלומר בשביל לחיה
כי הוא גרם לה את הבכי, בשביל שדברו
מה שלא היה להם לדבר, (עי' פרשת
לך לך*) כי מצאנו תיבת על מתפרש
לפעמים בשביל).

טז (12)
ד"ר ז"ל
שאלה

7

1 כא. השיבנו ה' אליך ונשובה. באיכ"ר כאן
 (פ"ה סכ"א) אמרה כנס"י לפני הקב"ה השיבנו
 א"ל שלכם הוא שנא' שובו אלי ואשובה אליכם
 והיינו שנחלקו מי צריך להתחיל והקב"ה אמר
 שהן צריכין להתחיל, והיינו דאל"כ אין כאן
 בחירה כמ"ש ברמב"ם בפ"ה מתשובה ה"ד וה
 רצון הקב"ה שהאדם יבחר מעצמו מבלי שום
 הכרח דאל"ה אין בחירה ע"ש שהאר"י, ויש
 לתמונה א"כ איך אמר ירמ"י השיבנו ה' אליך
 ונשובה שמקדים השיבנו. ונ"ל דירמ"י סבר דכיון
 שאמר השיבנו זה כבר נקרא שהקדים והקב"ה
 הסכים לדבריו כדמוכח בע"ז ה' א' דהר"ל
 למימר תן אתה דכיון שמבקשין הו"ל בא על
 ידיהן כמ"ש"כ החזו"א בליקוט סוף או"ח.

הנה במגילה זו יש אריכות גדולה על עניני
 הצרות שאירעו לישראל אבל על עצם חורבן
 הבית לא האריך כ"כ והטעם י"ל עפ"מ שאחז"ל
 בב"ר פמ"ב סוף סי' ג' דכל והיה הוא לשון
 שמחה ומתיבין ליה מהא דכתיב (ירמ"י ל"ח
 כ"ח) והיה כאשר נלכדה ירושלים אמר להם עוד
 היא שמחה שבו ביום נטלו ישראל אופכי על
 ענותיהם דאמר רשב"י אופכי גדולה נטלו
 ישראל על ענותיהם ביום שחרב ביהמ"ק
 שנאמר תם עונך בת ציון, נמצא שעצם חורבן
 הבית הי' טובה לישראל שנמחלו עונותיהם וגם
 ששפך חמתו על העצים ועל האבנים לכן לא
 האריך אלא בעניני הצרות שבאו כתוצאה מכך
 שהם היו רק לרעה (ועי' בתוספות בקידושין ל"א
 ב' ד"ה איסתייעא).

(13)
 (13)
 (13)

(14)

ק"ל
 1030
 75

א. איכה ישיבה בדד העיר רבתי עם היתה כאלמנה רבתי בגוים שרתי במדינות היתה למס.

אמר ר' לני נצחק מברדניצ'וב: לעתיד-לבוא, יקראו את מגילת איכה עם ברכת שהחיינו. ויפרשו אותה כדלהלן "איכה ישיבה בדד העיר" עד עכשיו, אבל עתה "רבתי עם". עד עתה "היתה כאלמנה" ועתה "רבתי בגוים שרתי במדינות היתה למס" שכל האומות מעלים מס לישראל. עד עכשיו "בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה" אבל עכשיו "אין מנחם לה" אין צורך בתנחומים. "מכל אהביה כל רעיה" כולם נעשו לו אוהבים ורעים. זכרון לראשונים, עמ' 122

(8)