

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שנ"ב (ב)
ערש"ק פרשת תזריע מצורע ה'תשע"ב

גדר "ימי טהרה" של היולדת

נרות שבת דוחין טומאת צרעת

בדין הפך כולו לבן בצרעת

ענין טומאת נגעים ברוחניות



קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין, הרב צבי הירש זלמנוב,
הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב ישראל ארי' ליב רבינוביץ', הרב מנחם מענדל רייצס

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תזריע-מצורע, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שנט (ב)), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאיות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

תשב בדמי טהרה: אין תשב אלא לשון עכבה

יקשה בדיבורי רש"י בגדר "ימי טהרה" של היולדת, דלכאו' סתרי אהדדי, ויסיק דלשיטת רש"י לא רק שאין הדמים מטמאים את האשה בימים אלו, אלא גם הדמים עצמם טהורים, וזה שאסורה לאכול בתרומה ובביאת מקדש אינה כי טמאה היא לגבי דברים אלו, אלא הוא מטעם צדדי שעדיין צריכה להביא קרבנה

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 80 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

דחיית טומאת המצורע, ע"י אור נרות שבת קודש

מביא דין המתנת שיעור הדלקת נרות שבת עד שישלח המצורע מביתו / בפנימיות הענינים יש לומר שאור התורה והמצוה בכוחו לדחות כל עניני טומאה / פירוד העולם נובע מכך שחיות השי"ת היא בהעלם / אור התורה מגלה האמת שאין העולם מציאות לעצמו, ומודגש זה במצות נרות שבת / ענין נרות שבת "שלא יכשל בעץ ואבן" - להאיר העולם מלטעות באלוקי עץ ואבן / לשון הרע מביא לכפירה בעיקר, ותיקונו ע"י "נר מצוה ותורה אור"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 141 ואילך)

יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

טו. חידושי סוגיות.....

בדין כולו הפך לבן בצרעת

יבאר ב' שיטות בזה אם אינו בגדר נגע כלל או שהוא גזירת הכתוב, ונפק"מ לפרח בכולו קודם שנטמא / יבאר שיטת רש"י בזה ועפ"ז יתרץ כמה קושיות עליו

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ב עמ' 77 ואילך)

כב. תורת חיים.....

מכתב קודש המבאר הטעם לטבע שהטביע הקב"ה באדם שרוצה ליהנות מטוב רק כאשר הוא משיג את הדבר בעמל ויגיעה, ו"אדם לעמל יולד"

כז. דרכי החסידות.....

מכתב קודש מכ"ד אדמו"ר מוהר"י מליובאוויטש נ"ע בו מבאר את ענין לימוד החסידות, וכדוגמא מבאר ע"פ דרך החסידות את ענין הנגעים



תשב בדמי טהרה: אין תשב אלא לשון עכבה

יקשה בדיבורי רש"י בגדר "ימי טהרה" של היולדת, דלכאוו' סתרי אהדדי, ויסיק דלשיטת רש"י לא רק שאין הדמים מטמאים את האשה בימים אלו, אלא גם הדמים עצמם טהורים, וזה שאסורה לאכול בתרומה ובביאת מקדש אינה כי טמאה היא לגבי דברים אלו, אלא הוא מטעם צדדי שעדיין צריכה להביא קרבנה

בריש פרשתנו: "אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים . . . ושליש יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה, בכל קדש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה".

ובפירושו רש"י, בתחילה מבאר לשון "תשב":

"תשב – אין תשב אלא לשון עכבה, כמו 'ותשבנו בקדש', 'וישב באלוני ממרא'".

ולאחר מכן מבאר את התיבות "בדמי טהרה" – בשני 'דיבורים':

"בדמי טהרה – אף על פי שרואה טהורה; בדמי טהרה – לא מפיקה"א, והוא שם דבר כמו טוהר".

ולפום ריהטא, יש להקשות ב'דיבורים' אלו, בשתיים:

א) ב'דיבור' השני מפרש רש"י את הפשט ב"בדמי טהרה" (ה"טייטש" של התיבות: "והוא שם דבר כמו טוהר"), ואילו ב'דיבור' הראשון מבאר את החידוש שבזה ("אף על פי שרואה טהורה"); ולכאורה, הי' לו להקדים את ה'דיבור' (השני) ש"מתרגם" את התיבות כפשוטן, לפני ה'דיבור' (הראשון) שמבאר את החידוש שבהם!

ב) לפי מה שרש"י מפרש ב'דיבור' השני, ש"בדמי טהרה" הוא כמו "בדמי טוהר", נמצא, שלא זו בלבד והאשה טהורה למרות הדמים, אלא יתירה מזו, שהדמים עצמם טהורים הם, כיון שהכתוב קורא להם "דמי טוהר";

אם כן, מעתה דברי רש"י ב'דיבור' הראשון ("אף על פי שרואה טהורה"), שהחידוש הוא שהאשה טהורה למרות ראיית הדמים, מיותרים לגמרי - שהרי אם הדמים עצמם טהורים, פשיטא ופשיטא שהאשה טהורה!

ב. והביאור בזה:

אכן, עיקר הפירוש של התיבות "בדמי טהרה" כשלעצמם - בא דוקא ב'דיבור' השני, ששם רש"י מפרש שהדמים עצמם הם טהורים ("והוא שם דבר כמו טוהר"), ובמילא מובן שגם האשה טהורה; ומה שכתב רש"י ב'דיבור' הראשון - "בדמי טהרה, אף על פי שרואה טהורה" - בא בזה לפרש (לא את התיבות "בדמי טהרה" כשלעצמם, אלא) את הסמיכות של התיבות "בדמי טהרה" לתיבת "תשב" שלפניהם ("תשב - בדמי טהרה").

כלומר:

לפני כן מפרש רש"י את תיבת "תשב" - "אין תשב אלא לשון עכבה". וכיון שתיבת "תשב" סמוכה ממש לתיבות "בדמי טהרה", צריך לומר שבענין זה של "דמי טהרה" יש ענין של עיכוב;

כדי להסביר איזה "עיכוב" יש כאן, מפרש רש"י - "אף על פי שרואה טהורה": היולדת מתעכבת ונמנעת מלהיות טמאה על ידי ראייתה. והיינו, שאף שבדרך כלל מביאה ראיית דמים לידי טומאה, הרי שכאן האשה "תשב בדמי טהרה" - לשון עכבה, שהיא תתעכב ותימנע מלהתטמא.

[ואין להקשות: הרי הדמים עצמם טהורים (כפי שמובן מתוך המשך דברי רש"י ב'דיבור' השני), ואם כן, כיצד אפשר לומר שהיא "מתעכבת" מלהתטמא, והרי אין כאן דבר שיגרום לטומאה?

כי, באם ישנו איזה דבר שמצד ענינו בעצמו היה צריך להביא למצב חדש (אפילו כשבמצב ההווה אין זה כן בפועל מחמת דברים שחוץ הימנו) מתאים על זה לשון "עכבה" - שהדבר מתעכב. ואף כאן: מכיון שבכלל מביאה ראיית דמים לידי טומאה, מתאים לומר "תשב בדמי טהרה" לשון עכבה (אף שבמצב ההווה בלאו הכי דמים אלו טהורים הם). וליתר ביאור - ראה משנ"ת במדור זה בש"פ תזריע-מצורע תש"ע, ע"פ מה שנתבאר בלקוטי שיחות ח"ז עמ' 80 ואילך, עיי"ש באריכות נפלאה].

ג. עד כאן הוא בנוגע לפירוש התיבות "תשב בדמי טהרה"; לאחר מכן ממשיך רש"י ומפרש את התיבות "ימי טהרה" שבסוף הפסוק ("בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה");

"ימי טהרה - מפיק ה"א, ימי טוהר שלה".

לקראת שבת

ז

ולכאורה אינו מובן – מאי קמ"ל רש"י בזה? כלל זה, שכאשר יש מפיק ה"א בסוף תיבה פירושו "שלה", הוא דבר מובן ופשוט להתלמיד מכמה מקומות הקודמים לפרשתנו (ראה בראשית א, כד-כה. ג.ו. ועוד); ומה בא רש"י לחדש בנידון דידן דוקא?

[לכאורה נראה (וכע"ז כתב בדברי דוד להט"ז), שכוונת רש"י בזה היא לחזק את מה שכתב לפניו, ש"דמי טהרה" אינו מפיק ה"א ולכן "הוא שם דבר כמו טוהר"; ומוכיח זה מהשינוי שבין ה"טהרה" הראשון שבפסוק ("דמי טהרה") – שאינו מפיק ה"א – לה"טהרה" השני ("ימי טהרה") – שמפיק ה"א.

אבל כד דייקת שפיר, זה שפירוש "טהרה" בלי מפיק ה"א הוא "שם דבר" אינו צריך לחיזוק כלל, והרי זה מובן מספיק גם באם לא היה כתוב "ימי טהרה" בפסוק זה. ולכן לא מסתבר שלכך נתכוון רש"י].

ד. וביאור הענין:

מדברי הכתוב מובן, שיש ב' צדדים במצבה של היולדת ב"שלושים יום ושלושת ימים" אלו (שלאחרי ה"שבעה ימים" שבהם טמאה לגמרי). מצד אחד הרי היא טהורה – "תשב בדמי טהרה"; ומצד שני עדיין צריכה היא לנהוג בזהירות – "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא".

ואפשר לפרש זה בשני אופנים:

א) זה שהאשה היא טהורה הוא רק בנוגע לענינים אחרים, ודוקא ביחס לזה נאמר "תשב בדמי טהרה"; אבל בנוגע לקודש ומקדש – עדיין חלה עליה הטומאה, ולכן "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא".

ב) אף שהאשה היא טהורה לכל, מכל מקום צריכה היא להיזהר ממגע קודש ומקדש מטעם צדדי.

[ונפקא מינה בין ב' האופנים:

באם נאמר שהטהרה היא רק לענינים אחרים, אבל בנוגע לקודש ומקדש נשארה טמאה – צריכה היא טבילה אחרת בסוף ימי טוהר שלה, שהרי טבילתה שטבלה בסוף שבעה היא בתוך ימי טומאתה (בנוגע לקודש ומקדש);

מה שאין כן אם נאמר שהיא טהורה לכל, אינה צריכה טבילה בסוף ימי הטוהר כי כבר טבלה ונטהרה לגמרי (ראה נדה עא, ב. וגם לבית שמאי הוא רק לפי "שהסיחה דעתה מן התרומה", כפרש"י שם)].

וזהו שבא רש"י לחדש – כאופן הב', שהאשה טהורה לכל בימים אלו. וזוהי כוונתו באומרו "ימי טהרה מפיק ה"א, ימי טוהר שלה", שימים אלה הם "ימי טוהר שלה" סתם, בלי הגבלות, בנוגע לכל הענינים, גם בנוגע לקדש ומקדש.

לקראת שבת

[ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק מן הכתוב את תיבת "ימי (טהרה)" – כי כוונתו לפרש שהימים הם טהורים].

וזה ש"בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא" – הוא רק מצד טעם צדדי; וזהו שממשיך רש"י בהמשך פירושו לפסוק זה ואומר: "לפי שזו טבולת יום ארוך, שטבלה לסוף שבעה ואין שמשה מעביר לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא כפרת טהרתה" – שהאיסור שלה בקודש ומקדש הוא רק מצד החיוב שלה להביא "כפרת טהרתה".

כלומר: מפשטות הלשון "ימי טהרה" – מוכח שבימים אלו טהורה היא לגמרי מטומאת לידה, והאיסור ד"לא תגע" אינו לפי שכל זמן שלא העריב שמשה נשאר בה מטומאתה הקודמת, כי אם, שהחיוב להביא קרבן הוא העושה בה דין האיסור.

[ולמעשה, דלפי זה נמצא, שהערב שמש דיולדת אינו כהערב שמש של כל טבולי יום:

טהרת כל טבול יום, תלויה בהערב שמש מצד עצמו; אבל כאן – בהערב שמש של יום הארבעים בא הזמן שיכולה להביא כפרתה (ואף שאינה יכולה להקריב עד למחר, הרי עיכוב זה מה שאינה יכולה להקריב בלילה הוא ענין צדדי – אריא הוא דרביע עלה).

ולוסיף עוד, שלפי כל הנ"ל יובן גם המשך דברי רש"י בפסוק זה, שנתקשו בו המפרשים; ראה משנ"ת באריכות במדור זה מש"פ תזריע תשס"ח, ע"פ מה שנתבאר בלקוטי שיחות ח"ז שם].

ה. ויש להוסיף ולבאר את שני ה'דיבורים' ברש"י בענין "בדמי טהרה" (הנ"ל סעיפים א-ב) – בדרך העבודה:

ענין "דמי טהרה" רומז לכך שהאדם מתגבר על הדמים המטמאים והופך אותם לקדושה ולטהרה.

ובזה יש שני שלבים, הרמוזים בשני ה'דיבורים' [לפי סדרם]:

(א) "בדמי טהרה, אף על פי שרואה טהורה" – השלב הראשון הוא שהאדם לא יתחשב עם ה"דם" שהוא רואה, ולכל הפחות הוא בעצמו ישאר טהור ("אף על פי שרואה");

(ב) "בדמי טהרה, הוא שם דבר כמו טהור" – על ידי השלב הראשון מגיע האדם למדרגה נעלית יותר, שהוא מהפך אפילו את ה"דם", שהדם גופא יהיה טהור, "שם דבר כמו טהור".



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

דיני נגעים ב"איש כי ימרט ראשו"

ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור
הוא

טהור מטומאת נתקין. שאינו נדון בסימני ראש
וזקן שהם מקום שער, אלא בסימני נגעי עור בשר
בשער לבן ומח' ופשיון
(יג, מ. רש"י)

בתורת כהנים, למדו דין זה שגם "כי ימרט
ראשו" ה"ה נטמא "בסימני נגעי עור בשר" מפסוק
שלאח"ז. אך מרש"י נראה שמוכח הדבר מפסוק זה
עצמו. ולכאז' צ"ב, הרי בפסוק מפורש רק שטהור
הוא, ומהיכן למד שנטמא בנגעי עור בשר?

וי"ל בזה, ובהקדים דלכאורה התיבות "קרח
הוא" מיותרות הן, דהול"ל "איש כי ימרט ראשו
טהור הוא".

אלא שכבר כתב רש"י לעיל בתחילת דיני
נתקים (יג, כט) ש"בא הכתוב לחלק בין נגע
שבמקום שער לנגע שבמקום בשר, שזה סימנו
בשער לבן וזה סימנו בשער צהוב". והיינו,
שלשיטתו החילוקים בין דיני הנגעים תלויים
במקום בו נמצא הנגע, שבמקום שער דינו כך,
ובמקום בשר דינו כך.

ועפ"ז אין התיבות "קרח הוא" מיותרות, כ"א
שבא הכתוב לפרש טעם הדבר שאין "סימני ראש
וזקן" מטמאים "כי ימרט ראשו", דהוא מפני
ש"קרח הוא", ואצלו אין זה "מקום שער" כ"א
מקום בשר.

ופשוט, שבאם טעם הטהרה הוא כי "מקום
בשר" הוא, במילא רק דיני "מקום שער" לא חלים
עליו, אבל "נגעי עור בשר" מטמאים. וק"ל.

(יעיין לקו"ש חכ"ז עמ' 92 ואילך)

גדר ה"יום שאי אתה רואה בו"

וביום הראות בו בשר חי יטמא
(יג, יד)

אי' בגמ' (מועד קטן ז, ב): "וביום הראות בו, יש
יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו,
מכאן אמרו, חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימי
המשתה כו', דברי רבי יהודה. רבי אומר, אינו
צריך. הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית, אם
ממתינים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה".

ונראה, דחלוקים רבי ור"י בגדר הדין שאין
רואים נגעים בימים מסויימים, די"ל בשני
אופנים: א. שדוחים ראיית הנגע לימים אחרים.
ב. שהופקעו ימים אלו מדיני ראיית נגעים ולא
חלים עליהם כלל.

[והנפק"מ בין שני האופנים הוא באם עבר
הכהן וראה את הנגע בימים אלו, דבאם אומרים
שדוחים את ראיית הנגע, הנה באם לא דחה הכהן
וראה את הנגע בין כך, ה"ז טמא. אך באם אומרים
כאופן הב', שהופקעו ימים אלו מדיני ראיית הנגע,
הנה גם באם ראה את הנגע, אין בכך כלום].

וזהו טעם המחלוקת בין רבי לר"י. דרבי
הלומד את הדין מ"וצוה הכהן ופנו את הבית",
משמע דס"ל שהוא בגדר דחי'. ש"ממתינים לו"
עד שיוציא את כליו מהבית, ודוחים את ראיית
הנגע לזמן מה. משא"כ לר"י הלומד מהפסוק
"וביום הראות בו" ד"יש יום שאי אתה רואה בו",
אין זה רק שדוחים את ראיית הנגע, כ"א שיום
זה הופקע מראיית נגעים, ולא חלים עליו דינים
אלו כלל.

[ועיניין במקור הדברים שנתבארה שם
לפ"ז מחלוקת רבי ור"י באם ממתינים גם לדבר
הרשות].

(ע"פ לקו"ש חל"ז עמ' 37 ואילך)

יינה של תורה

דחיית טומאת המצורע ע"י אור נרות שבת קודש

מביא דין המתנת שיעור הדלקת נרות שבת עד שישלח המצורע מביתו / בפנימיות הענינים יש לומר שאור התורה והמצוה בכוחו לדחות כל עניני טומאה / פירוד העולם נובע מכך שחיות השי"ת היא בהעלם / אור התורה מגלה האמת שאין העולם מציאות לעצמו, ומודגש זה במצות נרות שבת / ענין נרות שבת "שלא יכשל בעץ ואבן" - להאיר העולם מלטעות באלוקי עץ ואבן / לשון הרע מביא לכפירה בעיקר, ותיקונו ע"י "נר מצוה ותורה אור"

א. שנינו בנגעים (פי"ג מי"א) בנוגע למצורע הנכנס לבית חברו, לענין טומאת הכלים שבבית: "כלים מיד טמאין, ר' יהודה אומר אם שהה כדי הדלקת הנר". דין זה נלמד מהפסוק בפרשתנו (ויג, מו) "ברדד ישב מחוץ למחנה מושבו", שממנו למדים ש"מושבו" של המצורע גם נטמא בטומאתו (תו"כ עה"פ).

וביארנו המפרשים (ר"ש, פי' הרא"ש, ורע"ב) בשיטת ר' יהודה, שבאם נכנס המצורע לבית חברו ברשות, מודה ר' יהודה שחלה הטומאה על הכלים מיד, אלא שבאם נכנס בלא רשות נותנים לבעה"ב שהות "כדי הדלקת הנר" שיוכל לשלח את המצורע מביתו. ורק אם עבר זמן זה ולא שילחו, הכלים שבבית נטמאים. והטעם שנתנו שיעור זמן זה, הוא מפני שייתכן ובעה"ב יהי' טרוד בהדלקת הנר, ומחמת טרדתו לא יוכל לשלחו, לכך ממתנינים עליו עד כדי שיעור הדלקת נר.

ועוד כתבו במפרשים (הובאו בתפארת ישראל) ליישב דבר תימה בעיקר הענין, דלכאורה מה בכך שטרוד בעה"ב במלאכת הדלקת הנר, הרי מלאכה זו אינה 'טורדת' כ"כ את ראשו של האדם, ומדוע

לקראת שבת

יא

א"א לבעה"ב לגרש את המצורע בשעת הדלקת הנר.

וכתבו לבאר, שכיון שיייתכן שהוא עסוק במצות הדלקת נרות שבת בערב שבת, ואינו יכול להפסיק באמצע ההדלקה, לכן ממתנינים שיהוי זמן זה עד שיגרש המצורע, ורק משום שלא פלוג נקבע שיעור זה גם בשאר הימים¹.

ולפ"ז נראה לבאר ענין זה בדרך הפנימיות, שהכוונה בזה היא לא רק שמחמת שטרוד הוא בהדלקת נרות שבת נתנו לו שיהוי זמן לגרש את המצורע, כ"א שבכוחה של מצות הדלקת נרות השבת למנוע ולדחות את תומאת המצורע מלהתפשט ולטמא את הכלים שבבית. ולכן, כל זמן שעסוק הוא בהדלקת הנרות, נחשב הדבר כאילו אינו צריך לגרש המצורע, כיון שהמצוה דנרות שבת קודש מדחה היא לטומאת המצורע (ועיין מ"ש בזה ע"ד הקבלה בתורת לוי יצחק (להרה"ג המקובל הנודע רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצוק"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר ז"ע) עמ' שנח ואילך).

אלא שצריך לבאר ענינה של מצוה זו דהדלקת נרות שבת, וענינה של תומאת המצורע, בפנימיות הענינים, בכדי להבין הטעם שנדחת תומאת המצורע ע"י נרות השבת דוקא, וכדלקמן.

ענין נרות השבת הוא בכל התורה והמצות

ב. הנה ידוע בעינים של נרות שבת קודש, שהדלקתם היא להרבות בשלום בית (שבת כג, ב. טוש"ע או"ח סרס"ג ס"ג), ובמגן אברהם (שם סק"ג-יד) כתב שע"י אור הנרות "לא יכשל בעץ או באבן". וע"ד שבגשמיות מאירים הנרות את הבית, שזה מונע את התקלות הגשמיות ומרבה את השלום בבית, הנה ע"ז הוא בפנימיות העינים, שאור המצוה של נרות השבת דוחה ומגרש מהבית כל ענין של תקלה וטומאה. ובענייננו – דוחה את תומאת המצורע מלהתפשט ולטמא את הכלים שבבית.

[ובפרט שאין המדובר בדיון זה אודות טהרת המצורע עצמו, כ"א שהדלקת הנר מונעת מטומאת המצורע מלהתפשט בבית ולטמא את הכלים שבו, שבזה יובן יותר מה שהוא מענינים של נרות השבת עצמם, שענינם לסלק כל תקלה בגשמיות וברוחניות מהבית].

ואף שענין זה שבמצות נרות שבת, שהיא אור הדוחה כל תקלה, הוא גם בכל התורה והמצוות, שעליהם נאמר (משלי ו, כג) "נר מצוה ותורה אור", ועוד מצינו בנוגע לכללות התורה ש"כל התורה ניתנה לשום שלום בעולם" (רמב"ם סיום הל' חנוכה), הרי ענין זה שבמצוות מתבטא בעיקר בנרות השבת דוקא, כי הם מרבים שלום ומאירים את הבית גם בפועל ובגשמיות. היינו, שנוסף לאור הרוחני שבכל מצוה, סגולה מיוחדת בנרות שבת קודש, שענין זה הוא גם הגדר של המצוה בפועל, הדלקת אור גשמי וריבוי שלום בין אדם לבני ביתו.

1) ומובן ששהיה זו היא לא רק כשעסוק במלאכת הדלקת נר, כ"א גם בשאר ענינים, כמפורש בפי' הרא"ש שם ועוד.

אור התורה והמצוות עושה שלום בין הקב"ה לעולמו

ג. ויש לבאר בדרך החסידות, מה ש"כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שכללות ענין התורה והמצוות הוא להאיר את העולם ולהרבות בו שלום.

ב'שער היחוד והאמונה' לרבינו הזקן נ"ע (ח"ב דספר התניא) מבואר בארוכה, אשר קיום העולם הוא מכך שהקב"ה מהווה ומחי' אותו בכל רגע ורגע, ואילו הי' הקב"ה מפסיק ח"ו להחיות את העולם אפילו לרגע אחד, הרי שהי' העולם מתבטל ונהי' לאין ואפס ממש. שבזה מובן שהעולם אין לו חשיבות כלל בפ"ע, דכיון שכל קיומו הוא רק מחמת שהקב"ה מהווה ומחי' אותו בכל רגע ורגע, וללא החיות יתבטל ממציאיותו – הנה מזה מובן שאין לעולם בפני עצמו שום חשיבות, והוא בטל ומבוטל לגמרי בפני הקב"ה, וכל קיומו ומציאותו היא מה שהקב"ה מחי' ומהווה אותו.

והטעם שאעפ"כ נרגש העולם למציאות הנפרדת מהקב"ה, שניתן לטועה לטעות שיש לו להעולם קיום ומציאות עצמית, עד שיכולים ח"ו לבוא לטעות הכי חמורה, ש"בירה זו בלא מנהיג" (לשון המדרש ב"ר פל"ט), הרי זה משום שהעלים הקב"ה את החיות האלוקית שבעולם, והחיות נמצאת בו באופן מכוסה ונסתר, כך שניתן מקום לטעות שיש לו לעולם מציאות בפ"ע.

וזהו הפירוד שיש בעולם, שמחמת ההעלם שעשה הקב"ה, ניתן לטעות שהעולם מהווה מציאות נפרדת ממציאיות הבורא יתברך (וכמבואר כ"ז בעומק ובארוכה בשער היחוד והאמונה שם. ולכללות הענין יעויין בספרי הביאורים על ספר התניא).

וזהו ענינם של התורה והמצוות, שנקראו "נר מצוה ותורה אור", שתפקידם להאיר את העולם הנ"ל. שכשילמד האדם תורה ויקיים מצוותיה, הרי יאיר אור התורה ונר המצוה את חשכת העולם, וכשיהי' העולם מואר באור התורה, אזי יהי' ניתן לראות האמת, אשר אין העולם מציאות נפרדת ומנוגדת להקב"ה, ואדרבה כל מציאותו הוא מה שהחיות דהשי"ת מחי' אותו בכל רגע ורגע.

שזהו מה שהתורה, בהארתה את העולם מרבה שלום בעולם, היינו – שעושה שלום בין הקב"ה כביכול לבין העולם, שע"י התורה מתגלית האמת שאין העולם מציאות נפרדת ממנו ית', כיון שכל חיות העולמות באה מהקב"ה.

וזהו עומק הנת' לעיל, שנתנית השלום בעולם היא ע"י כללות התורה והמצוות, אלא שנתייחדה מצוות הדלקת נרות שבת קודש, שמלבד שברוחניות הרי היא ככל מצוה שמאירה את העולם, ומגלה בו המציאות האמיתית שאינו נפרד מהקב"ה, הנה במצוה זו מתבטא ענין זה גם בגשמיות, מה שמאירה היא את העולם באור השבת עם אור גשמי, ומרבה היא עי"ז את שלום הבית. (ובפרט שברמב"ם (בסיום הל' חנוכה) הובא ענין הנ"ל, ש"לא ניתנה תורה אלא לשום שלום בעולם", בהמשך לזה שענין נרות שבת הוא לשום שלום בביתו).

ענין נרות השבת שלא יתקל בעץ ואבן

ד. ובזה יש לבאר בדרך הפנימיות, המובא לעיל מהמגן אברהם, שענין נרות השבת הוא ש"לא יכשל בעץ או באבן", שהטעם שנקטו דוקא הדוגמא דעץ ואבן, יש לומר שזבה נרמז הפסוק (ירמ' ב. כז) "אומרים לעץ אבי אתה ולאבן אתה ילדתי", שעץ ואבן מסמלים את ענין העבודה זרה.

וא"כ מובן שענינה של נרות השבת, ועד"ז של כללות "נר מצוה ותורה אור", הוא להאיר החשיכה, שלא יבוא להתקל בעץ ואבן – שע"י שמאירים את העולם באור התורה, ומגלים מציאותו האמיתית, שהוא בטל להקב"ה, הרי זה שולל את האפשריות לבוא ח"ו לעבודה זרה ו"לומר לעץ אבי אתה".

חומר החטא דלשון הרע, ותיקונו ע"י אור התומ"צ

ה. והנה ענין טומאת המצורע היא טומאה הכי חמורה, כיון שבאה היא על החטא החמור דלשון הרע (ערכין טז, א ועוד), שענינו פירוד הלבבות, וריבוי מחלוקת בעולם, שזה היפך השלום והשראת השכינה.

וכפי שמאריך הרמב"ם (סיום הל' טומאת צרעת), בחומר הענין דלשון הרע, עד כמה צריך האדם ה"רוצה לכוון אורחותיו" להתרחק מ"הרשעים הטפשים", ומתאר שם סדר ההשתלשלות, כיצד "בתחילה מדברים דברי הבאי . . ומתוך כך באין לספר בגנות הצדיקים . . מתוך כך יהי' להם הרגל לדבר בנביאים לתת דופי בדבריהם", עד שלבסוף באים רח"ל "לדבר באלוקים ונופרין בעיקר".

שמזה למדים חומר הענין דחטא לשון הרע, שהוא הדרך המביאה לבסוף ח"ו את הכפירה בעיקר, דמלבד הפירוד שבין אדם לחברו שבעצם הלה"ר, הנה נעשה מזה לבסוף גם הפירוד מהקב"ה, שנעשה כופר בעיקר. ולכן עונשו של המדבר לשון הרע, הוא "בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו", וכפרש"י עה"פ "שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו", היינו, שנשלח הוא לגמרי מחוץ לגבול הקדושה.

ולכן, התיקון והדחי' לטומאתו של המצורע, ולפירוד שנפעל על ידו, הוא באמצעות נרות שבת קודש, שענינם לתקן הפירוד, ולשום שלום בעולם. וכנ"ל, שהם הגורמים לחזק האמונה, "שלא יתקל בעץ ואבן", שזה הטעם שהם דוחים טומאת המצורע, הכפירה והפירוד מהקב"ה, מליכנס לבית ולטמא הכלים (כנ"ל ס"א).

וכן הוא בנוגע לחושך הגלות, ובפרט החושך כפול ומכופל של עקבתא דמשיחא, שהאור של נרות שבת קודש יבטל חשכת הגלות ויאיר באור יקרות, שע"י שמדליקין נרות שבת קודש הרי הקב"ה "מראה לכם נרות של ציון" (יל"ש ריש בעלותך) במהרה בימינו.



פנינים

דרוש ואגדה

להפוך את ה"אמורי" מקליפה לקדושה

ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם
לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות
בתיכם כו', וע"י הנגע נותץ הבית ומוצאן
(יד. לד. רש"י)

יש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

בספר "תורה אור" (הוספות עמ' קב, ג) מבאר
כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, שקליפת "אמוריים"
– "היינו האמורי לשון אמירה ודבור כו', סימן
לשטות מילין כו', רוב דברי הכסיל הנק' אמורי
שמרבה דברים כו'".

והיינו שאמוריים הוא כוח הדיבור של
הקליפה, שמדבר דברי שטות הבאי, ודברים
בטלים או לשה"ר ודברים אטורים ר"ל.

ומשום כך דווקא בבתי האמוריים היו
טמונים "מטמוניות של זהב", כי תכלית הכוונה
היא להפוך את כוח הדיבור מקליפת אמורי
לקדושה.

והוא ע"י אמירת ענייני קדושה ודיבורים
טובים, שאז לא רק שאין זה מקליפה וסטרא
אחרא, אלא ע"י דיבורים קדושים מגלים
"מטמוניות של זהב", ומגיעים למעלות גבוהות.

וכמבואר ברמב"ם (סוף הל' תומאת צרעת)
ש"שיחת כשרי ישראל" – "אינה אלא בדברי
תורה וחכמה, לפיכך הקב"ה עוזר על ידן ומזכה
אותן בה, שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל
רעהו ויקשב ה' וישמע", והיינו, שהדיבורים
הקדושים של יראי ה' פועלים ש"הקב"ה עוזר
על ידן ומזכה אותן בה".

(ע"פ לקו"ש חל"ב עמ' 97)

דווקא כהן יכול להסגיר איש מישראל

אדם כי יהי בעור בשרו שאת גו'.
והובא אל אהרן הכהן
(יג. ב)

כתב הרמב"ם (הל' תומאת צרעת פ"ט ה"ב) "אע"פ
שהכל כשירין לראות נגעים, הטומאה והטהרה
תלוי' בכהן. כיצד, כהן שאינו יודע לראות,
החכם רואהו, ואומר לו, אמור טמא, והכהן
אומר טמא כו'. ואפילו ה' הכהן קטן או שוטה,
החכם אומר לו, והוא מחליט וכו'".

ולכאורה דבר זה תמוה ביותר, מדוע קבעה
תורה דטומאת המצורע תלוי' בקביעת הכהן
דווקא, ואפי' אם הכהן "קטן או שוטה", אין
המצורע נטמא, עד שיאמר הכהן טמא?

וי"ל בזה ע"ד הדרוש:

תומאת צרעת היא מהטומאות החמורות
ביותר, עד ש"בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"
(פרשתנו יג, מז), מחוץ לג' מחנות.

וזהו שאמרה תורה, שכדי להוציא איש
מישראל ממחנה הקדושה ח"ו, אין סומכים
אפי' על חכם הבקי בכל התורה כולה, ויודע
את כל הדינים, כי אולי הפסק הרע שמוציא על
בן ישראל, אינו נובע רק מהבנתו בדיני התורה,
כ"א ממידות רעות ח"ו.

ורק על כהן, שנצטווה "לברך את עמו
ישראל באהבה", והוא איש חסד, כמ"ש "לאיש
חסידך" (ברכה לג, ח), עליו סומכים שפסק הדין
הוא רק על יסוד דיני התורה בלבד, כי וודאי לא
הי' מוציא פסק כזה על יהודי, באם אין התורה
מחייבת את זה.

(ע"פ לקו"ש חכ"ז עמ' 88 ואילך)



בדין כולו הפך לבן בצרעת

יבאר ב' שיטות בזה אם אינו בגדר נגע כלל או שהוא גזירת הכתוב, ונפק"מ לפרח בכולו קודם שנטמא / יבאר שיטת רש"י בזה ועפ"ז יתרץ כמה קושיות עליו

שנטמא, אינו טהור. כמ"ש הרמב"ם בריש פרק ז' מהלכות טומאת צרעת: "מי שהיתה בו בהרת והוחלט באחד מסימני טומאה בין בתחלה בין אחר הסגר, או שהוסגר, ואח"כ פרחה הצרעת בכולו ונהפך לבן, בין שנהפך מתוך הסגר בין מתוך החלט ה"ז טהור. אבל אם הוסגר ולא נולד לו סימן טומאה ונפטור ולאחר הפיטור פרחה הצרעת בכולו ה"ז טמא מוחלט". ומאריך לאח"ז בהמשך הפרק בפרטי דין זה דפורח מן הטהור והבא בכולו לבן מתחלה דטמאין.

ומקורו מפורש בתורת כהנים (בסוף הפרשה יג, יז): "יכול הבא בכולו לבן בתחלה יהא טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הבא בכולו לבן בתחלה טהור אלא טמא". והכי נמי ילפינן בתו"כ בתחלת

א

יקדים מדין הפך לבן ברמב"ם דדוקא אם הפך לאחר שנטמא, ויקדים חקירה כללית בדין זה אם הוא גזירה או מילתא בטעמא

בפרשה שני' שבדיני נגעים דפרשתנו (תזריע יג, ט ואילך) מצינו לדין כולו לבן בצרעת שטהור מכלום, וזה לשון הכתוב (יג, יב-ג): "ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וכסתה הצרעת את כל עור הנגע מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן וראה הכהן והנה כסתה הצרעת את כל בשרו וטהר את הנגע כולו הפך לבן טהור הוא".

והנה, דין זה כפי שנאמר בכתוב הוא רק היכא ד"כלו הפך לבן" לאחר שנטמא. אמנם לפני

אמנם שיטה הנ"ל (שהוא גזירת הכתוב) חידש רש"י דוקא בשער לבן, ואילו בפרשה שני' דנו, גבי סימן טומאה דמחיית בשר בנגע, על הכתוב (יג, יא) "צרעת נושנת היא בעור בשרו", פי' רש"י "מכה ישנה היא תחת המחי' וחבורה זו נראית בריאה מלמעלה ותחת' מלאה לחה שלא תאמר הואיל ועלתה מחי' אטהרנה". הרי דס"ל לרש"י דסימן טומאה דמחי' אינו גזירת הכתוב אלא בגדר טעם "מכה ישנה היא תחת המחי'".

ומעתה יש לעיין בדבר לענין דין כולו הפך לבן טהור הוא, אי הוי גזירת הכתוב שזהו סימן טהרה, או דסברא היא, דכיון שכולו הפך לבן הרי זה מורה שאין זה חולי (מסויים) בחלק מהגוף אלא דזהו טבע גופו. ונראה לחדש דבחקירה זו גופא רצה התו"כ להשמיענו דבר, והנפקותא לדינא מחקירה זו היא בהנך דינים שהזכירו התו"כ והרמב"ם.

ב

יסיק דב' שיטות בדבר, ויבאר הנפקא מינא מזה בדיני הפך לבן

הנה, בתו"כ עה"פ (יג, יד) "וביום הראות בו בשר חי יטמא", מפרש "ללמד על ראשי אברים שנתגלו שיהו טמאין", ופירשו המפרשים (ראה ראב"ד ורבינו הלל ועוד – הובאו ברא"ם על התורה כאן) שנתגלו לאחרי שכבר נתכסו על ידי הפריחה, והיינו שבא בהמשך להכתוב שלפנ"ז גבי מי שכולו הפך לבן, ואשמעינן קרא דינו של זה בענין מחי', דאף ע"ג דראשי איברים לא מיטמאו במחי', הרי זה רק "קודם שכסתה הצרעת את כל בשרו, כדתניא (תו"כ עה"פ יג, ג)

הפרשה, על הכתוב (יג, ט) "נגע צרעת כי תהי' באדם גו'", דמתיבת "באדם" למדנו "להביא את הבא בכולו לבן שתהא המח' מטמאתו, והלא דין הוא כו' (ומסיים) ת"ל באדם להביא את הבא בכולו לבן שתהא מחי' מטמאתו", ושוב למדו בתו"כ (יג, יג) "יכול הפורח מן הטהור הי' טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הפורח מן הטהור טהור אלא טמא" (והיינו שיש לנו כמה לימודים לדיני כולו לבן, הבא בכולו לבן בתחלתו לענין ימי הסגר, הבא בכולו לבן בתחלתו ויש בו מחיית בשר לענין החלט, פרח בכולו לאחר שנפטר מתוך הסגר או מתוך החלט)?.

ונראה לומר דדבר גדול נשנה כאן לדעת רבותינו לענין הגדרת מהות דין זה דכולו לבן.

ובהקדים, דבשייכות לסימני טומאה דנגעים מצינו בדברי רש"י על התורה ששינה ממקום אחד לחבירו בהגדרת הדין. דגבי שער לבן שהוא סימן לטומאה (כמבואר בפרשה ראשונה דנגעי אדם בפ' תזריע (יג, ג ואילך)) כ' רש"י (יג, ג בסופו) "שער לבן סימן טומאה הוא גזירת הכתוב", ובזה חלק רש"י על כמה מפרשים דס"ל שדין זה הוא מילתא בטעמא, עיין בחקוני (ועד"ז בפענח רזא) שם: "סימן שהבשר נחלש שהנגע ממית את הבשר ואף הזקנים כמו כן כשמתחלשים שערם מתלבן אבל אם השער מתלבן קודם שיבוא הנגע אין זה סימן טומאה שהרי לא נתלבן מחמת הנגע וכן אמרו רבותינו אם בהרת קודמת כו'". ועיין עוד ברבינו בחיי (שם יג, יו"ד).

(1) ועיין בזה בארוכה במפרשי התו"כ במקומות הנ"ל.

(2) ועיין בדינים אלו בארוכה בפרק ח' מנגעים ובמפרשים שם.

ולפי דרכינו יש לתרץ דלא לחינם חלק רש"י איך לפרש חידוש הכתוב, כי נחלקו רש"י והתו"כ לעיל מיני' בפרשה, בהכרעת החקירה הנ"ל בדין כולו הפך לבן, ומזה נסתעפה שוב גם המחלוקת איך לפרש החידוש גבי מחי' שנזכר תיכף לאח"ז בכתוב, כי לשיטת רש"י בכולו הפך לבן אי אפשר לתרץ כדעת התו"כ גבי מחי'.

דיש לומר, שרש"י נקט⁵ גבי דין כולו לבן טהור הוא, דהטהרה כשכולו הפך לבן אינה מגזירת הכתוב אלא מסברא⁶, וכן'ל שזה מורה שזהו טבע גוף אדם זה (ודו"ק היטב בל' הש"ס (גדה יט, א): "נגע טהור מי איכא וכי תימא כולו הפך לבן טהור הוא ההוא בזה מקרי"), פירוש דבעצם הדבר אין זה בגדר נגע כלל. ומעתה

וראהו הכהן וראהו כולו כאחת שאם הי' בראש חוטמו או בראש אצבעו ששופע אילך ואילך אינו טמא כו' אבל לאחר שכסתה הצרעת את כל בשרו וגם כל ראשי אבריו אם חזר ונתגלה בראש האחד מהן מחיית בשר חי הרי הוא טמא" (ל' הרא"ם). וכ"ה במפרשי המשנה נגעים (פ"ח מ"א. שם מ"ד. ועוד), וכן הכריע הרמב"ם להלכתא (הל' טומאת צרעת פ"ו ה"ד)³.

אמנם רש"י על הפסוק הנ"ל נקיט בהך לישנא: "אם צמחה בו מחי' הרי כבר פי' שהמחי' סימן טומאה אלא הרי שהי' הנגע באחד מעשרים וארבעה ראשי איברים שאין מיטמאין משום מחי' לפי שאין נראה הנגע כולו כאחד ששופע אילך ואילך וחזר ראש האבר ונתגלה שפועו ע"י שומן כגון שהבריא ונעשה רחב ונראית בו המחי' ולמדנו הכתוב שתטמא". היינו דהוקשה לי' לרש"י מה בא הכתוב להשמיענו כאן אחרי שכבר ידענו דמחי' סימן טומאה הוא, אבל לא תירץ רש"י כמו בתו"כ דקמ"ל קרא למי שהפך כולו לבן ואח"כ נתגלה בראשי אבריו מחי' דטמא, אלא רש"י נקט חידוש אחר לגמרי – לענין מחי' בראשי איברים שחזר ראש האבר ונתגלה שפועו כו' דטמא. וכבר נתחבטו במפרשים (ראה דעת זקנים מבעה"ת. רא"ם, גו"א לפרש"י ועוד) מה ראה רש"י שלא לפרש כפשטות הפירוש בתו"כ, שבא ללמד על ראשי אברים שנתגלו כו', היינו שנתגלו אחרי שנתכסו כאשר פרח הצרעת בכולו (כפי' המפרשים בתו"כ)⁴.

ובכלל א"מ מהו ההכרח לפרש שמדובר כאן בראשי אברים, מדוע אין רש"י מפרש כפשוטו, שלאחרי הפריחה בכולו, הנה "ביום הראות בו בשר חי" בכל מקום בגוף יטמא***, וקמ"ל דגם לאחרי הפריחה בכולו דטהור הוא, מטמא משום סימן המחי'.

ובגו"א כ' דבתו"כ וכו' לא אמרו כן, כי "זה (כשישוב בשר חי בכ"מ) בלא פרח בכולו כיון שיש בו סימן טומאה כו', ולמה צריך למכתב זה בפרח בכולו".

5) והטעם שהעדיף רש"י ללמוד כן, כי כן קרוב יותר לפשטות המקראות, כידוע שרש"י נוטה יותר לפרש בדרך פשוטו של מקרא. ועיין להלן ס"ג איך רק לפ"ז מתבאר היתב קושיא גדולה בלשונות הכתוב בפרשה שני' כאן.

6) וכ"ה להראב"ע כאן (אבל לא מצד הטעם שבפנים), שכתב: כי כבר יצא הנגע כולו לחוץ והוא סר ממנו. ועד"ז הוא ברלב"ג ואברבנאל כאן. וראה מושב זקנים, טור הארוך ופנענח רוא (באו"א קצת), שטעם טהרת הפריחה, כי הוא סימן שקרוב להתרפאות. עיי"ש. וראה גם כלי יקר (יג, ז).

3) וראה עוד בכל הנ"ל ברא"ם על התורה כאן.

4) ועוד קשה, דלפרש"י אין מקום הכתוב הזה כאן, שהכתוב שלפנ"ז מדבר בפרח בכולו*, ולפי פרש"י נאמר כאן דין בפ"ע, בלי שייכות להדין דפרח בכולו, שלפעמים גם ראשי אברים מיטמאין משום מחי'.

* וראה גו"א שם, שהקשה גם מהכתובים (סו"ז) שלאח"ז. ואכ"מ.

** כמ"ש הרמב"ם שם פ"ז ה"ג בפ"י הכתוב, ועד"ז בפיהמ"ש שם פ"ח מ"ב.

ובאמת גם בפסק הלכה מצינו על דרך גדר זה לענין "נתק", דכתב הרמב"ם (שם פ"ח ה"ב) דב"פשה הנתק על כל ראשו כו' ה"ז טהור בין שניתק כולו מתוך הסגר או מתוך החלטת או אחר הפיטור שנאמר (יג, מ) קרח הוא טהור הוא⁸. ועד"ז כ' הרמב"ם לענין בגדים (שם פי"ב ה"ח) דגם אחר הפטור אם בא כולו ירקרק טהור⁹. ורש"י הרחיק לחדש (לפי דרכו, דרך פשט המקראות) דהוא הדין גם גבי כולו לבן¹⁰.

ומעתה יש לומר דזהו שהשמיענו התו"כ (והכי קיי"ל להלכה כנ"ל), במה שהכריע דרק בפורח מן הטמא אמרינן כולו לבן טהור הוא, אבל לא בפורח מן הטהור, דבזה הכריע התו"כ בהגדרת מהות כל דין כולו לבן, אשר "הפך כולו לבן" הוא סימן טהרה מגזירת הכתוב, ככל דיני נגעים, ולכן סבירא לן להלכה (כנ"ל בריש דברינו בשם הרמב"ם) דסימן זה הוא רק כאשר פורח מן הטמא, משא"כ הפורח מן הטהור וכן הבא בכולו לבן בתחלה, טמא, כי בעצם ה"ז בגדר נגע צרעת. ועיין היטב בפירוש הראב"ד לתו"כ בפ"י (יג, יג) יכול הפורח מן הטהור יהי טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הפורח מן הטהור טהור אלא טמא פ"י אלא מחליטו לגמרי מדין פשיון אחר הפטור, ומסיים "והכי איתא במשנת נגעים פרק קמא".

צ"ל, דלפרש"י – מכיון שדין כולו הפך לבן אינו גזירת הכתוב (דכאשר פרח בכולו נגע טמא הוא סימן טהרה), אלא שאינו בגדר נגע צרעת כלל, אין מקום לומר דביום הראות בו בשר חי יטמא, דאין כאן סימן טומאה דמחיית בשר חי בהנגע, שהרי אין כאן נגע. וסמך לדבר מהא דגם אליבא דהילכתא קיי"ל לדינא (רמב"ם שם פ"ז ה"ג) דלאחר שפרחה בכולו אינו מתטמא בשער לבן, אף ששער לבן הוא סימן לטומאה, וס"ל לרש"י דהוא הדין הכא גבי מחי'.

והנה, אילו נקטינן כן להלכתא, הי' לנו לומר דדין כולו הפך לבן הוא לא רק בפורח מן הטמא, כשהי' בו נגע טמא, אלא בכל אופן, גם הבא בכולו לבן בתחלה, או פורח מן הטהור, כי מכיון שאין זו גזירת הכתוב דהוי סימן טהרה בנגע, כ"א מילתא בטעמא, שזהו טבע אדם זה, אין נפק"מ באיזה אופן הוא בא, דבכל אופן נחשב כאילו אין כאן נגע. פירוש, דלרש"י דין הנ"ל ד"הבא בכולו לבן" בתחלה ופורח מן הטהור ש"טהור הוא", הוא לא רק מפני מראה הנגע, אלא שגם אם יש מחי' (סימן טומאה) ב"בא בכולו לבן" – אינו מטמא. ומעתה מדוייק לנו היטב מה שרש"י בפירושו עה"ת לא הזכיר כלום ע"ד פרטי דינים הנזכרים לעיל בשם התו"כ והרמב"ם בדין כולו לבן⁷.

(7) והרי לכאורה הי' לתמוה מה שלא טרח רש"י להזכיר הלימודים הנ"ל שבתו"כ מתיבות המקרא, ובפרט הלימוד המתרץ תיבות הכתוב "טהור הוא" ("יכול הבא בכולו לבן בתחלה יהא טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הבא בכולו לבן בתחלה טהור אלא טמא"), שתיבות אלו "טהור הוא" מיותרות הן, וצריך ביאור ע"ז בפשוטו של מקרא, דלאחרי שאומר "וטהר את הנגע כולו הפך לבן" – מה מוסיף "טהור הוא".

הוא שבכתוב, כי "טהור הוא" כאן קאי על האדם, והוא כעין נתינת טעם לטהרת הנגע – דכאשר "כולו הפך לבן" (ה"ז מורה שאדם זה) טהור הוא ואין זה בגדר נגע כלל. (8) אלא דשם הוא רק אחר הפטור ולא כשבא בתחלה כל ראשו נתוק, כבה"ג שם. – וראה כס"מ שם, דמקשה מ"ש מבהרת דפורחת בכולו אחר הפיטור טמא.

(9) וראה ראב"ד, כסף משנה ומשנה למלך שם. ואכ"מ.

(10) וכנ"ל הערה 5, משום שכן קרוב יותר לפשט המקרא.

אבל להמבואר בפנים אתי שפיר מה שאין רש"י מפרש ההוספה ("וטהר את הנגע כולו הפך לבן) טהור

דלקמן, שחין (יג, יח ואילך) ומכוה¹¹ (יג, כד ואילך), וכן בנגעי הראש והזקן (נתק) (יג, כט ואילך), אפ"ל שמתאים להתחיל כל אחד מהם כענין חדש, כיון שהמדובר בסוגי נגעים שונים; אבל בב' פרשיות אלו, שבשתיהן מדובר בסוג א' של נגע (נגע בעור הברשר), מה טעם להפסיק ביניהן ולהתחיל מחדש¹² "נגע צרעת כי תהי' באדם גו".

בתו"כ מבואר שפסוק זה ("נגע צרעת גו") בא ללמדנו שסימן מחי' מטמא לא רק במראה דשאת (כמפורש בקרא "והנה שאת לבנה גו' ומחית בשר חי בשאת"), אלא גם בשאר המראות: "למדנו לשאת שהיא מטמא במחי' ומנין לרבות שאר המראות... (ומסיים) תלמוד לומר נגע צרעת"¹³. איברא, דלימוד זה מיישב רק את יתור התיבות שבכתוב ("נגע צרעת") – אבל אין בזה טעם לסגנון הכתוב, דמשמע כאילו מתחיל כאן פרשה חדשה בדיני צרעת (כנ"ל)¹⁴.

11 ועיין להלן בפנים בדיני מראות אלו.
12 ובפרט שגם בשאר ג' דיני נגעים אין הקדמה כזו.

13 ובתו"כ שם עוד שני לימודים שהובאו לעיל ס"א – מתניבת "כי תהי'" ומתיבת "באדם".

14 וביותר יש לתמוה לפי פשוטו של מקרא: אף שגם רש"י בפירושו עה"ת (יג, י) הביא דין זה*, שסימן מחי' הוא בכל המראות ("ואע"פ שלא נאמרה מחי' אלא בשאת אף בכל המראות ותולדותיהן הוא סימן טומאה") – אבל לא כתב (כבתו"כ) שדבר זה נלמד מהכתוב "נגע צרעת גו" (ורק מביא עצם הדין)**.

* אבל הדינים שבתו"כ משני לימודים הנ"ל הערה 13 – לא הביא רש"י בפירושו עה"ת כלל.

** ובכלל לא הביאו על הכתוב "נגע צרעת" אלא בפסוק שלאח"כ (פסוק יוד).

ג

יבאר סברת רש"י דכולו לבן אינו בגדר נגע כלל, ויפלפל בדיני הצטרפות מראות זה עם זה

ולבאר הטעם שהעדיף רש"י בדרך אחרת ממה דקיי"ל לדינא – יש לומר בהקדים הידוע לכל שרש"י נוקט תדיר בדרך המתייבשת יותר בפשטות המקראת אף אם אינה מתייבשת בשיטות תורה שבעל פה להלכתא, והוא הדין הכא – דראי' גדולה היתה לרש"י.

דהנה, כבר נזכר לעיל דבדיני נגעים שבפרשת תזריע מצינו ב' פרשיות מחולקות, דמתחיל הכתוב (יג, ב) "אדם כי יהי' בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והי' בעור בשרו לנגע צרעת והובא אל אהרן הכהן גו" וממשיך (יג, ג ואילך) בסימן שער לבן שמטמא, ודיני הסגר ראשון ושני, ופשוטו הנגע. ואח"כ ממשיך בפרשה חדשה (יג, ט ואילך) "נגע צרעת כי תהי' באדם והובא אל הכהן, וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור והיא הפכה שער לבן ומחית בשר חי בשאת גו' ואם פרוח תפרח גו' כולו הפך לבן טהור הוא", והיינו שבפרשה זו (השני') נתוסף דין סימן טומאה דמחית בשר בנגע, והדין ד"כולו הפך לבן טהור הוא".

וצריך ביאור, מדוע מתחיל הכתוב ביאור דינים אלו בסגנון של ענין חדש "נגע צרעת כי תהי' באדם וגו'" – והרי ההקדמה לדיני צרעת וכו"כ דינים כבר אמורים בפרשתנו לפני זה ("אדם כי יהי' גו"), וכאן רק נתוספו עוד פרטים בדיני צרעת, וגם בזה הול"ל (בניגוד לדיני המראות שלפנ"ז –) "ואם יראה הכהן והנה שאת גו" וכיו"ב. ובשלימא בשאר ג' דיני נגעים

לקראת שבת

אבל דוחק גדול לפרש כן בפרש"י בפשוטו של מקרא, כי אף שע"פ סברא יש מקום לומר שאין שאת מצטרף עם בהרת¹⁶ להיותם מראות שונים ושמות שונים של נגעים¹⁷, מ"מ דוחק גדול לומר שלזה נתכוון הכתוב בהקדמת "נגע צרעת כי תהי' באדם גו'" – כי (א) אז הו"ל לרש"י

ולכאורה הי' לבאר טעם הקדמה והתחלה זו ("נגע צרעת גו'") בדרך מחודשת, דהנה בפרשה זו מדובר בפירוש (רק) במראה "שאת", ולא הוזכרו בה שאר המראות (כנ"ל), ועפ"ז י"ל שבזה שהכתוב מתחיל ומדגיש "נגע צרעת גו' והנה שאת גו'" (לאחרי שכללם יחד בתחילת פרשת נגעים: אדם כי יהי' בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת), משמיענו, שמראה שאת הוא סוג בפ"ע, ונפק"מ לדינא, שאינו מצטרף עם בהרת לענין שיעור הנגע. ואף שמחית בשר חי (שהוזכר בפרשה זו) הוא סימן טומאה לא רק בשאת אלא בכל המראות (כנ"ל) [דהכתוב משווה כאן שער לבן ומחי', דכמו ששער לבן הוא סימן טומאה בכל המראות (כמפורש בכתוב לעיל), כן הוא גם בנוגע להסימן דמחי'], מ"מ יש מקום לומר שלא הושהו הכתוב מראה שאת לשאר המראות אלא לענין סימן טומאה דמחי', אבל לא לענין שיצטרפו זה עם זה לשיעור טומאה¹⁵.

ומשמע שס"ל לרש"י שדין זה מוכח מסברא.

ברא"ם כאן כותב על פרש"י "כדתינא בתו"כ", ולאחרי שמעתיק השקו"ט מתו"כ מסיים "פי' קרא יתירה הוא דה"ל למכתב נגע לבד או צרעת לבד מאי נגע צרעת לרבות כל נגע שמטמא במחי' דהיינו כל המראות דמקרי נגע" (וראה רבינו הלל, קרבן אהרן, ועזרת כהנים לתו"כ). אבל דוחק לפרש רש"י סומך על דרשת התו"כ.

15) וכמוכן, שאין להקשות ע"ז מהמפורש במשנה (נגעים פ"א מ"ג. רמב"ם הל' טומאות צרעת פ"א ה"ג) ש"מ(מ)ארבעה מראות האלו מצטרפים זה עם זה" לכל הדברים – כי, כמדובר כמ"פ, רש"י בפירושו עה"ת מפרש המקראות ע"פ פש"מ אף כשאינו מתאים עם המסקנא בחלק ההלכה שבתורה.

ובפרט בנדודי, שבתו"כ נלמד דין זה (שמראות

הנגעים מצטרפים זע"ז) ממ"ש (יג, ב) "והי' (בעור בשרו גו') [דהול"ל "והיו", ומדכתיב "והי'" משמע דכולם מצטרפים יחד לשיעור נגע אחד דאפילו נגע אחד משניהם מצטרפין לשיעור טומאה (ראב"ד בפירושו לתו"כ. ועד"ז בר"ש שאנץ שם. ובפי' הר"ש נגעים שם מ"א (ומ"ג) "כדררשינן בתו"כ . . מדכתיב והי' ולא כתיב והיו שעשה לכל הנגעים אחד". ועד"ז ברע"ב נגעים שם מ"ג], ומכיון שרש"י בפירושו עה"ת לא הביא לימוד זה, משמע שלפירש"י לא בא הכתוב להשוותן לענין צירוף.

16) אבל כל אב עם תולדה שלו (ראה בהנסמן בתחילת הערה 15. וראה פרש"י עה"פ כאן "אף בכל המראות ותולדותיהן", ובפסוק יג, מב פרש"י "ארבע מראות שאת" ותולדתה בהרת ותולדתה" מסתבר דגם לרש"י מצטרף. ראה בארוכה סוגיית הגמ' (שבועות ה, ב ואילך וברש"י ותוס' שם). והרי גם לדעת המפרשים שבהערה הקודמת דרך האבות (שאת ובהרת) מצטרפות**, ואין תולדתו של זה מצטרפת לא עם אביו של זה ולא עם תולדתו של זה [ולא כדעת הרמב"ם (שם פ"א ה"ג) דכולם מצטרפים זע"ז, ד"הכל כמראה אחד הוא חשוב". וראה כס"מ לרמב"ם שם פ"א ה"א. קרית ספר להמב"ט שם. ועוד] – הרי אב מצטרף עם תולדה שלו. ואכ"מ.

17) ראה רש"י יג, ב "שמות נגעים הם ולבנות זו מזו", וברא"ם שם.

(* להעיר שמתחיל בשאת ולא בבהרת כסדר לבנוניים (דבהרת נה כסלג כו') במשנה ריש נגעים ותו"כ עה"פ שם יג, ד). ובפשטות, כי "שאת" בא בכתוב (יג, ב) בתחלה לפני בהרת (וראה יג, יט ובפרש"י יג, כב). וראה פרש"י שבהערה הבאה.

(** ועד"ז פרש"י שבועות שם (ד"ה לאו): והכי אמרינן בת"כ בבהרת ושאת דמצטרפי והי' מלמד דמצטרפין זה עם זה. אבל ברבינו הלל מפרש בתו"כ דלמדין מ"והי" דכולהו איתנהו כחד לאיצטרופי דאי איכא הנהו ד' נגעים כגריס מצטרפין. וראה בהנסמן בסוף ההערה.

(* ראה רע"ב למשנה שם ובהנסמן בהערה 16.

לקראת שבת

כא

חדש וכללי בגדר ענין הנגעים, שלא נאמר לפנ"ז בדיני נגעי עור הבשר. דכנ"ל לדרכו של רש"י דין כולו הפך לבן שנתחדש בפרשה שני' אינו גזירת הכתוב (דכאשר פרח בכולו נגע טמא הוי סימן טהרה), אלא שאינו בגדר נגע צרעת כלל, ועפ"ז מובן בפשטות טעם ההקדמה בפרשה זו "נגע צרעת כי תהי' באדם והובא אל הכהן" בדרך לימוד פשוטו של מקרא, כי בפרשה זו נאמר דין חדש וכללי ב"נגע צרעת", שחלות שם נגע אינו אלא כאשר הצרעת היא בחלק מסויים של הגוף, אבל כאשר מראה כל האדם הוא לבן, אין זה בגדר "נגע צרעת" ובמילא אין כאן הדין ד"הובא אל הכהן"¹⁹.

לפרשו (וע"ד פירושו להלן בפרשה לענין מכוה ושחין (יג, כד), "וסימני מכוה ושחין שווים הם ולמה חלקם הכתוב לומר שאין מצטרפין זע"ז נולד חצי גריס בשחין וחצי גריס במכוה לא ידונו כגריס"¹⁸); (ב) לזה מספיק שיחלקם הכתוב (בל' רש"י הנ"ל), ואין צורך בהקדמת פסוק שלם.

אמנם, לפי מה שנתבאר לעיל בארוכה בגדרי דין כולו לבן לשיטת רש"י – שוב יש לומר, שטעם הדגשת הכתוב "נגע צרעת כי תהי' באדם והובא אל הכהן" ע"פ פשוטו של מקרא, הוא לא מפני איזה דין פרטי שנתוסף בפרשה זו, אלא מפני שבפרשה זו נתחדש דבר

19) ואולי י"ל שנרמז בהדגשת הכתוב "נגע צרעת כי תהי' באדם" (ולא נאמר אדם כי יהי' צרוע), שהצרעת היא דבר נוסף הבא על האדם.

18) להעיר מר"ש נגעים שם סוף משנה א'.





אדם לעמל יולד

האם יש לשאוף שחייו יהיו במינימום של התאמצות, או שיהיו חיי עמל

בעמדנו בערב חג הפסח, החג המציין את "לידת" וראשית עם ישראל מתעורר רעיון להתבוננות: מה ואיך צריך להיות אורח החיים של העם כדי שישגי, בדרך הטובה והמהירה ביותר, את התכלית והמטרה של קיומו ומציאותו.

הענין הוא רחב ורב-צדדי, אך נתעכב כאן רק על נקודה אחת: האם על העם לשאוף לכך שחייו יהיו במינימום של התאמצות ובמקסימום של נוחיות, או שיהיו חיי עמל ומקסימום של הישגים, חיים של עשייה רבה ותועלת רבה?

שאלה זו היא גם ביחס ליחיד, בחייו כיחיד.

למותר לציין שאין זו בעיה מופשטת, שכן בפתרון הבעיה כרוך הבסיס של קביעת דרך החיים של האדם, ואופן תגובתו על הנעשה אתו ומסביבו, אף בדברים שאינם תלויים בו ישירות, וכל-שכן בדברים התלויים בו באופן ישיר.

לקראת שבת

כג

הקב"ה רוצה שהאדם יהנה מן הטוב בשלימות לכן טבע האדם שמתענג כשמשיג את הדבר בעמל ויגיעה

ממבט ראשון, ועל יסוד אמונתו ותורתנו, תורת חיים ותורת אמת, שהבורא והמנהיג של העולם, ושל "עולם קטן – זה האדם", הוא עצם הטוב, ושטבע הטוב להיטיב. הרי מתקבל, לכאורה, על הדעת ששיא השלימות הוא כאשר ישנו התענוג המירבי – תענוג אמיתי – בלי כל קושי ובלי עמל, אז בא לידי ביטוי "טבע הטוב להיטיב" במלוא המדה.

למרות זאת מורה לנו התורה, שהיא תורה-אור, ש"אדם לעמל יולד" אפילו אדם הראשון, עוד לפני חטא עץ הדעת, הוצב בגן-עדן על מנת "לעבדה ולשמרה".

ההסבר לדבר, המסביר גם את הסתירה המדומה, ניתן אף הוא בתורה:

אכן מפני שהקב"ה רוצה שהאדם יהנה מן הטוב בשלימות, וטבעו של אדם הוא שיש לו תענוג אמיתי רק כאשר הוא נעשה "שותף" בפעילותו והוא משיג את הדבר בעמל ויגיעה – אדרבה: כאשר

"עולם קטן – זה האדם": תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט (ק, ב).

עצם . . להיטיב: ראה עמק המלך שעשועי המלך רפ"א. שער היחוד והאמונה רפ"ד וראה ד"ה אתה אחד לאדמו"ר האמצעי (ברוקלין, תשכ"ה) ע"ד.

ש"אדם לעמל יולד": איוב ה, ז. וראה סנה' צב, ב. ד"ה אדם לעמל, תרפ"ט.

לעמל: ואף שלא ראה עמל בישראל שאין עבודתם בבחי' עמל כלל (לקו"ת בלק עב, א) הרי ביעקב צ"ל עמל ובכא"א וישנו בחי' יעקב (לקו"ת שם). ולהעיר מסד"ה והי' כי תבוא, תרס"ו.

לעמל: אולי אפ"ל שלכן גם בריאות האדם תלוי' בזה ש"יענה גופו ויגיע כל יום בבוקר כו" (רמב"ם הל' דעות פ"ד ה"ב), וראה ב"ר (פל"ט, ח) בשעה שהי' אברהם מהלך כו'.

"לעבדה ולשמרה": בראשית ב, טו ובראב"ע שם (אבל ראה שם בתיב"ע, וככה – תרל"ז פי"ח).

וטבעו של אדם: ועד שאדם רוצה בקב שלו מט' קבין של חבריו (ב"מ לח, א).

הוספה לאחר זמן:

לכאורה אפשר להקשות: הרי טבע זה שבאדם (שמתענג דוקא כשמשיג את הדבר בעמל ויגיעה) אינו מוכרח מצד עצמו, ורק לפי שכן הטביע (וברא) הקב"ה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה: מכיון שהקב"ה הוא עצם הטוב, למה לא ברא את האדם באופן שיתענג גם כשמקבל מתנם חנם, ואז לא הי' צריך לעמל ויגיעה?

והביאור בזה: תכלית ושלימות הטוב הוא שהאדם יגיע לא רק לשלימות הכי אפשרית שבגדר הנבראים אלא שיעלה לדרגת דומה לבוראו (ולהעיר מב"ר פצ"ח, ג: מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות) ולכן רצה הקב"ה שהאדם ישיג את עניינו לא מן המוכן, כ"א ע"י עשי' ועבודה, בכדי שיהי' [לא רק בשלימותו של "מקבל", שלימות של נברא, אלא גם] "משפיע" (מהווה), דומה לבורא. עד שע"י ייעשה (כלשון חז"ל שבת קיט, ב) "שותף להקב"ה במעשה בראשית", בכל הבריאה.

וזהו עצמו הטעם לטבע הנ"ל – מה שאין האדם מתענג כשמקבל מתנת חנם, ואדרבה מתבייש בזה, "נהמא דכיסופא" – כי תפקידו ושלימותו הוא שיהי' לא "מקבל" כ"א דומה, לבורא". (משיחת י"א ניסן תשל"ב).

"שותף": להעיר ממחז"ל (שבת קיט, ב): כל המתפלל כו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במע"ב. וראה אור"ת להה"מ בראשית ד"ה כל האומר ויכולו.

הוספה לאחר זמן:

אעפ"י שבגמ' שבת שם איתא שנעשה שותף ע"י אמירה בלבד (ולא ע"י עמל ויגיעה) – הרי אמרו שם כאילו נעשה, משא"כ ע"י יגיעה ועמל י"ל שנעשה שותף, ממש. וכאילו – אפשרי גם ע"י אמירה לבד שהרי גם במע"ב לא בעמל בראם הקב"ה כ"א בעשרה מאמרות (אלא שדיבור הקב"ה חשיב מעשה). [וראה אוה"ת בראשית כ"ג ע' 1012 סעיף ג' ואילך דמפרש מהי ואיך היא שותפות זו, ומש"כ שם "נעשה שותף להקב"ה ממש" – ממש קאי על הקב"ה ולא שותף ממש].

לקראת שבת

הוא מקבל מתנת חנם מהווה הדבר נחיתות בשבילו וזה נקרא "נהמא דכיסופא" (- לחם בזיון) – לפיכך שלימות התענוג היא כאשר הוא משיגו באמצעות עמל, וככל שגדול העמל – נעימים יותר פירות ההישגים.

כך היא גם בלידת העם היהודי. הסדר ביציאת מצרים היה, כפי שאמר הקב"ה למשה רבינו: "בהוציאך את העם ממצרים – תעבדון את האלקים על ההר הזה" (-הר סיני). למרות שיציאת מצרים היתה מתנה מן השמים, באופן של נסים גלויים ונפלאים ביותר, היתה קשורה מלכתחילה בעבודת-עבד של "תעבדון את האלקים", זו היא זכותו של העם, והשתתפותו שלו בענין זה של "בהוציאך את העם ממצרים".

וכשם שהדבר ביחס לכלל ישראל, כך הוא גם ביחס לכל יחיד, שאיפתו של כל יחיד צריכה להיות שיעשה ויפעל וישגי, ולא בעשי' סתם כי אם בעמל, אשר תורת האמת קוראת לו "עמל". רק אז הוא מתעלה מדרגת "אדם – עפר מן האדמה" לדרגת "אדם – אדמה לעליון", כביכול.

כל חיי האדם, מן הלידה, וחיי עם ישראל, הם באופן של נסים תמידיים

גם לידתו וחיוו של היחיד קשורים בנסים. אף כשנראה שהכל הוא "בדרך הטבע", כבר אמרו חכמינו ז"ל: "אין בעל הנס מכיר בנסו", אין אדם יודע כשהתרחש אתו נס. לפיכך מודים אנו לה' שלש פעמים ביום: "על נסיך שבכל יום עמנו".

וכפי שאומר דוד נעים זמירות ישראל (ומלך ישראל) בשמו של כל איש ישראל (ובשמו של

"נהמא דכיסופא": ראה ירוש' (ערלה פ"א ה"ג): דאכיל מן חברי' בהית (בוש) מסתכל בי' (וראה לקו"ת צו ו, ד). להעיר ממ"מ להב"י בראשית מהדו"ק אור ליה"ש יד לטבת.

"בהוציאך . . הזה": שמות ג, יב.

תעבדון: להעיר מתו"א משפטים (עו, א): יעבוד הוא לשון כו'.

שיציאת מצרים . . מתנה: ראה ד"ה חודש הזה, הש"ת סופ"ח (ושם שכן תהי' הגאולה העתידה).

היא זכותו: שמו"ר (פ"ג, ד) הובא בפרש"י עה"ת שם.

"אדם . . האדמה": בראשית (ב, ז).

"אדם – אדמה לעליון": עשרה מאמרות מ' אם כל חי ח"ב סל"ג. של"ה (כ, ב ועיי"ש שא, ב).

"אין . . בניסו": ראה נדה לא, א. ובזח"ג (ר, סע"ב) בכל יומא.

לקראת שבת

כה

כלל ישראל): ממעי אמי אתה גוזי (מסביר המדרש, שכנסת ישראל מתכוות (גם) לומר: "שהוצאתני בשלום והוצאתני מיד מצרים"). . . כמופת הייתי לרבים (מדרש: "כמה נסים עשית לי"). . . אבוא כך היא גם בלידת העם היהודי. הסדר ביציאת מצרים היה, כפי שאמר הקב"ה למשה רבינו: "בהוציאך את העם ממצרים – תעבדון את האלקים על ההר הזה" (-הר סיני). למרות שיציאת מצרים היתה מתנה מן השמים, באופן של נסים גלויים ונפלאים ביותר, היתה קשורה מלכתחילה בעבודת-עבד של "תעבדון את האלקים", זו היא זכותו של העם, והשתתפותו שלו בענין זה של "בהוציאך את העם ממצרים".

וכשם שהדבר ביחס לכלל ישראל, כך הוא גם ביחס לכל יחיד, שאיפתו של כל יחיד צריכה להיות שיעשה ויפעל וישג, ולא בעשי' סתם כי אם בעמל, אשר תורת האמת קוראת לו "עמל". רק אז הוא מתעלה מדרגת "אדם – עפר מן האדמה" לדרגת "אדם – אדמה לעליון", כביכול.

כל חיי האדם, מן הלידה, וחיי עם ישראל, הם באופן של נסים תמידיים

גם לידתו וחיייו של היחיד קשורים בנסים. אף כשנראה שהכל הוא "בדרך הטבע", כבר אמרו חכמינו ז"ל: "אין בעל הנס מכיר בנסו", אין אדם יודע כשהתרחש אתו נס. לפיכך מודים אנו לה' שלש פעמים ביום: "על נסיך שבכל יום עמנו".

וכפי שאומר דוד נעים זמירות ישראל (ומלך ישראל) בשמו של כל איש ישראל (ובשמו של כלל ישראל): ממעי אמי אתה גוזי (מסביר המדרש, שכנסת ישראל מתכוות (גם) לומר: "שהוצאתני בשלום והוצאתני מיד מצרים"). . . כמופת הייתי לרבים (מדרש: "כמה נסים עשית לי"). . . אבוא בגבורות (בשנות הגבורות). . . ועד הנה אגיד נפלאותיך (מדרש: "בכל עת וזמן ורגע"). . . תחייני (מדרש: "מן הגלות").

כלומר, כל חיי האדם, מן הלידה, וחיי עם ישראל, הם באופן של נסים תמידיים, למרות שלא תמיד הם נראים בגלוי, עד לנס הגאולה האמיתית של הפרט ושל כלל עם ישראל,

(מלך . . . כלל: כי "הנשיא הוא הכל" (רש"י חוקת כא, כא). וברמב"ם (מלכים פ"ג, ה"ו) שלבו הוא לב כל קהל ישראל. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סקמ"ח): המלך כציבור שהציבור וכל ישראל תלויין בו. ובאגה"ק רסכ"ט שמצוות התלויות במלך "הוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם כו" – והרי במצוות אלו ישנם התלויים בחכמתו, בינתו כו' ועד במעשה שלו. וס"ת שיוצאת ונכנסת עמו (סנה' כא, ב) – ה"ז פרט מצוה שבגופו.

מסעי . . . תחייני: תהלים עא ו-כ.

(מדרש: תהלים (באבער – ע"פ כת"י) שם.

לקראת שבת

ועל-ידי מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות – בחיי יום יום של היחיד ושל הכלל בהתאם לציווי הקב"ה – מושגת תכלית השלמות של העולם כולו,

הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו בקרוב ממש, כשיקויים:
 "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

בברכת חג הפסח כשר ושמח

(תרגום מאגרות קודש חכ"ז אגרת י'שע)



הגאולה . . של הפרט . . כלל: ששייכים זל"ז וכתורת הבעש"ט (תולדות יעקב יוסף ריש דברים).

מעשינו . . הגלות . . תכלית השלימות: ראה תניא רפל"ז. לקוטי לוי יצחק בהערות לשם.

השלימות של העולם כולו . . על ידי משיח: ישעי' יא, ו-ט. וראה עבודת הקודש ח"ב פל"ג מש"כ בדברי הרמב"ם בזה (מלכים רפי"ב). ד"ה כי פדה (אוה"ת בראשית סח"ג).

"כימי . . נפלאות": מיכה (ז, טו). באוה"ת שם.



נגע - כשחומר ההשגה מרובה על ההשכלה

כאשר אור ההשכלה שהוא נקודת החכמה רבה על התפשטות ההשגה, אז הוא נקרא ענג, אבל כאשר חומר ההשגה מרובה על ההשכלה נקרא נגע. ועם היות דיש יתרון בהשגה על השכלה, דבהשגה הוא תופס הענין יותר מכמו בהשכלה, מכל-מקום הנה התפשטות ההשגה בריבוי הסברים ה"ה מגשם את המושכל ההוא, ועיקר נועם השכל הוא כאשר אור החכמה רבה על התפשטות ההשגה.

הפרד"ס של תורת החסידות

אמת הדבר כי תורת החסידות הוא עיוני ביותר, דכל הסוגיות שבתורה זו הם שכלים דקים בסברות עמוקות למאד, דלא זו ללבד שהענינים הנלמדים בהסוגיות דתורה זו, הנה מהות מציאותם הם דברים רוחניים, אלא דגם ההסברים הדוגמאות והמשלים הם ג"כ מענינים הנעתקים מחושי המישוש והמוחש והנתפס בתפיסה ממשית, ומהם דאף גם בלתי באים במוחש המובן ומושכל בשכל אנושי.

דהנה תורת החסידות הנה לבד זאת שיש בה כמה מעלות ומדריגות זו לעילא מזו כמו בגליא שבתורה דיש בה דרגות תתא ועילא, הנה עוד זאת הרי יש לה הפרד"ס שלה: מה שבא בדרך פשט, ומה שבא בדרך רמז, יש מה שבא בדרך דרוש ויש מה שבא בדרך סוד.

וכשם דבגליא שבתורה הרי בכללותה, יש שני ענינים כוללים: (א) מה שהוא פירוש וביאור המצות בכל מצוה ומצוה בפרטי' ודקדוקי'. (ב) מה שהיא תורת ה' בסוגיות מסוגיות שונות שאינם נוגעים הלכה למעשה, הנה כמו-כן הוא בתורת החסידות, שהיא פנימית התורה שיש, בכללותה, שני ענינים כוללים:

(א) מה שתורת החסידות מסברת ומבארת ההלכות דגליא שבתורה בענינים הפנימי, בכל סוגיא וסוגיא ובכל הלכה והלכה בתוכנה הפנימי כמו שהיא בעצם מהות ענינה, ולכן נקראת פנימית התורה, שהיא הפנימית דגליא שבתורה.

(ב) מה שתורת החסידות מבארת ומסברת ענינים בסוגיות ערוכות ומסודרות בהלכות תכלית ירידת הנשמה בגוף, בהלכות עבודת השי"ת וכיו"ב.

בתורת החסידות, הנה גם פרטי ההלכה כבד לו לתפוס בהם

והנה בגליא שבתורה אנו רואים במוחש דנקל יותר להבין ענין חמור ומסובך בהלכה מכמו ענין קל ממנו באיזה סוגיא. וטעם הדבר דהשגת השכל בא על ידי תפיסא, דכאשר תופס בהענין אז הוא מבינו, ותפיסא הרי אפשר רק בדבר הנתפס. ולזאת הנה ההלכה הוא דבר הנתפס, כי אף דבר הלכה שסברותיו מסובכות ביותר מכל מקום יש לו מקום לתפוס בו ולהשיגו. לא כן בסוגיא גם אם היא קלה בסברותי' ביותר מכמו סברת ההלכה, אבל מאחר שאין לו במה להתפס בה - על כן כבד לו להשיגה.

כן ויותר מכן הוא בתורת החסידות. דהנה בה בשעה אשר בתורה הנגלית כשלומדים סוגיא חמורה באיזה הלכה שתהי' בטהרות וקדשים, או בנזקין ומועד, הנה מציאות גוף ההלכה בנגעים או קרבנות, בטוען ונטען או בד' רשויות לשבת, הרי גוף המציאות אשר אודותה יתוכחו ויתפלפלו בסוגיא היא ידוע ומושג לכל בעצם גוף מציאותו. אבל כאשר לומדים הסוגיות בההלכות ההם עצמם בתורת החסידות, הרי גוף מהות מציאותם של ההלכות רחוק מתפיסת השכל. דבגליא שבתורה, מאחר דגוף מהות המציאות ידוע לו במישוש הנה תופס בדיני ההלכה. אבל בתורת החסידות דגוף מהות המציאות בלתי ידוע לו בידיעה מוחשית, הנה גם פרטי ההלכה כבד לו לתפוס בהם.

סבת הנגע הוא הסתלקות אור אבא

דוגמא: תנן' דסבת הנגע הוא הסתלקות אור אבא, דאבא ואמא הם חכמה ובינה, מים ודם, וכאשר הדם הוא יותר ממים נעשה מזה נגע. והיינו דבזעיר אנפין שהם המדות, הנה כאשר אור הבינה הוא ביותר מכמו אור החכמה נעשה נגע שהוא היפך מענג.

וביאור ענין זה, דכאשר מאיר אור עליון אז כל המדות מתכללות זו עם זו, היינו דכל אחת מהמדות עוזרת למדה זולתה, וכמו מדת החסד שעוזרת למדת הגבורה ונעשה חסד שבגבורה, וגבורה עוזרת לחסד ונעשה גבורה שבחסד. וכן בכל המדות כולם, ואז נקראות מדות ממותקות.

(1) זהר ח"ג מט, ב; ע"ח שער לאה ורחל פ"ז. ראה ע"ד כ"ז בלקו"ת סוף פרשת תזריע ודרושי פרשת מצורע; דרך מצותיך מצות טומאת המצורע. ראה ג"כ קונטרס ח"י אלול תש"ג ע' 15 [ספר השיחות ה'תש"ג ע' 148 ואילך].

לקראת שבת

כט

אבל כשאין אור העליון מאיר שיתכללו כל המדות ונמשך רק אור המדות בכל מדה מה שהיא ואינן מתכללות זה עם זה, הנה לבד זאת שאין עוזרות זו לזו אלא עוד הן ענפין מתפרדין, וגורמים היניקה לקליפת נוגה דאצילות מעור המלכות או מז"א, דזהו נגע שהוא היפך הענג.

דכאשר מאיר אור החכמה אז הוא ענג, דצהבו פניו של ר' אבהו שמצא תוספתא חדתא (ירושלמי שבת פ"ח ה"א), וחכמת אדם תאיר פניו בהמצאת השכלה חדשה, וסילוק החכמה הוא נגע.

והעצה לזה והובא אל הכהן, בעבודה ויגיעה עצומה. והיינו להמשיך בחי' אור אבא הדוחה את החיצונים, והוא שלא יהי' יניקת החיצונים רק מהשערות ולא מהעור עצמו.

בהתגברות חומר ההשגה על צורת ההשכלה אז נקרא בשם נגע שהוא היפך הענג ..והנה כל הסוגיות וההלכות האלו וכן כל הלכות התורה, בלימוד הפנימי בתורת החסידות הרי כולם הם עיונים עמוקים ביותר, מופלא בערך מכמו שהוא בגליא שבתורה.

דהרי הסוגיא היותר עמוקה בגליא שבתורה בהלכות נגעים . . הרי גוף מהות המציאות אשר עלי' יסובו כל פרטי עניני הסוגיא הם מוחשים, במילא הנה גם הסברות המחייבות פסקי הדינים בההלכות האלו בנקל להבינם ולהשיגם.

אבל סוגיות אלו עצמן בתורת החסידות בענין הסתלקות אור החכמה שזהו סיבת הנגע . . הרי עצם גוף המציאות אשר עלי' יסובו פרטי ההלכה עיונים רוחניים הם אשר כבד להבינם ולהשיגם.

והנה לא זו בלבד דגופי ההלכות שעליהם יסובו כל פרטי הסוגיא המה רוחניים אלא אף גם ביאורי הסבר המשלים והדוגמאות הם ג"כ רוחניים, כמו המשל דחכמה ובינה שהם השכלה והשגה², אשר בהתגברות חומר ההשגה על צורת ההשכלה אז נקרא בשם נגע שהוא היפך הענג.

דהנה כאשר אור ההשכלה שהוא נקודת החכמה רבה על התפשטות ההשגה, אז הוא נקרא ענג, אבל כאשר חומר ההשגה מרובה על ההשכלה נקרא נגע. ועם היות דיש יתרון בהשגה על השכלה, דבהשגה הוא תופס הענין יותר מכמו בהשכלה, מכל-מקום הנה התפשטות ההשגה בריבוי הסברים ה"ה מגשם את המושכל ההוא, ועיקר נועם השכל הוא כאשר אור החכמה רבה על התפשטות ההשגה.

(2) [השכלה והשגה: החילוק בין שני ענינים אלו מבואר בהרחבה בריבוי מקומות בתורת החסידות, ולא כאן המקום לבאר בהרחבה. ובקיצור: 'השכלה' הוא אור השכל עצמו המאיר לאדם, המתרץ קושיותיו ומאיר בפניו את הדרך להבנה הנכונה. השגה הינה תפיסת ה'השכלה' בכלי המקבל - האדם, מה שמשיג ודן בשכלו בהשכלה החדשה אותה רכש ומבינה בתפיסת כלי שכלו. מובן שהאור שב'השכלה' רב על האור שבכלי ה'השגה' המוגבלים של האדם. המו"ל].

לפי אופן ההדרכה, שהמוחין מדריכים את המדות, כן יהי' ענין מהותן של המדות

...והנה חכמה ובינה הם אבא ואמא המולידים את הז"א, דלידת והתגלות המדות הוא עפ"י השכל דוקא, וכידוע³ בענין לפי שכלו יהולל איש, דאיש הם מדות, ויהולל לשון גילוי, והיינו דגילוי המדות ועניניהם הוא לפי אופן שכל המולידם.

וכשם שהוא בגשמיות דאב ואם מחנכים ומדריכים את ילידיהם, ולפי אופן חינוכם כן יהי' גידול ילידיהם, הנה כן הוא בהמדות שהם בנים להאבות שהם חכמה ובינה, אשר לפי אופן גילוי המוחין שזוהו ענין הדרכת המוחין מה שהמוחין מדריכים את המדות, לפי אופן ההדרכה כן יהי' ענין מהותן של חמדות.

וכאשר אור המוחין דאבא ואימא מאירים במדות בסדר מסודר, והיינו דהשכלה וההשגה הם בערך זה לזה ומתאימים זה עם זה, וכמבואר⁴ בענין נקודה, חכמה, בהיכלי' בינה, אז הבנים, המדות הנולדות והמודרכות בהשפעת המוחין, הם בריאים. אבל כאשר השפעת והדרכת המוחין חכמה ובינה אינן בסדר מסודר - הוא חולי. ויש הפרש בענין החולאת אם ההשכלה מרובה על ההשגה, או אם ההשגה מרובה על ההשכלה אשר אז כללות החולי נקרא בשם נגע שהוא היפך הענג.

(קונטרס לימוד החסידות, נדפס באגרות קודש ח"ג עמ' שגב ואילך)



(3) תורה אור ד"ה להבין טעם שנשתנה פ"ג ועוד.

(4) לקו"ת ר"פ ראה; ד"ה אריב"ל תפר"ח ועוד.