

גליון תתעג • ערש"ק פרשת תזריע מצודע

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

הלימוד שאין מטהדין מצודע בלילה

להפוך "נגע" ל"ענג"

דין כהן שחשך מאוד עיניו

לא לשבת בדד





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב צבי הירש זלמנוב,

הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב,

הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תזריע מצורע, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתעג), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השק"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

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

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכח לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכח לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש..... ב

זאת – ולא אחרת!

מדוע מעתיק רש"י מן הכתוב ב"דיבור המתחיל" את התיבות "זאת תהי' תורת המצורע" – שאינן שייכות כלל לייתור תיבת "ביום", שממנה למדים ד"אין מטהרין אותו בלילה"? / למה הוצרך רש"י ללימוד מיוחד "שאין מטהרין אותו בלילה"? הרי אחד מעניני טהרת המצורע הוא הבאת קרבן – והלילה אינו כשר להבאת קרבן?! / ביאור נפלא בהתאם לכלל שרש"י לא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא

(ע"פ לקסי שחזת ח"ב עמ' 78 ואילך)

פנינים..... ה.

מתעכבת מלהיות טמאה

(ע"פ לקסי שחזת ח"א עמ' 82)

קרבן אחד שנהי' שבעה

(ע"פ לקסי שחזת ח"א עמ' 181)

יינה של תורה..... ו.

להפוך "נע" ל"ענ"

מדוע הפרידה התורה את דיני הנגעים וטהרת המצורע לשתי פרשיות? / כיצד הופכים "נע" ל"ענ"? / האם יש בכחה של התשובה להפוך את הרע לטוב? / ומהי מהותה ופעולתה של "תשובה מאהבה"?

(ע"פ לקסי שחזת ח"א עמ' 107 ואילך)

פנינים..... י.

נרות שבת שמונעים טומאת צרעת

(ע"פ לקסי שחזת ח"א עמ' 141)

מקור טומאת דם נדה

(ע"פ לקסי שחזת ח"א עמ' 983)

חידושי סוגיות..... יא.

בגדר דין כהן שחשך מאור עיניו בנגעים

יתלה הפלוגתא אם פסולו רק בראיה או גם באמירת טמא וטהור – אי הוי חסרון בגברא עצמו או במעשה ראייתו / עפ"ז יסיק דיש כאן פלוגתא בין הש"ס לספרא, ותתבאר עפ"ז שי' התוי"ט גבי הכשר כהן שרק כהתה עינו א'

(ע"פ לקסי שחזת ח"ב עמ' 84 ואילך)

תורת חיים..... טו.

לא לשבת בדר!

דרכי החסידות..... טז.

אופן ההתבוננות בתורת החסידות

מקרא אני הדש

ביאורים בפשוטו של מקרא



זאת – ולא אחרת!

מדוע מעתיק רש"י מן הכתוב ב"דיבור המתחיל" את התיבות "זאת תהי' תורת המצורע" – שאינן שייכות כלל ליתור תיבת "ביום", שממנה למדו ר' אין מטהרין אותו בלילה? / למה הוצרך רש"י ללימוד מיוחד "שאינן מטהרין אותו בלילה"? הרי אחד מעניני טהרת המצורע הוא הבאת קרבן – והלילה אינו כשר להבאת קרבן? / ביאור נפלא בהתאם לכלל שרש"י לא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא



בריש פרשת מצורע: "זאת תהי' תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן". ומפרש רש"י:

"זאת תהי' תורת המצורע וגו' – מלמד שאין מטהרין אותו בלילה".

והנה, המפרשים פירשו (רא"ם. באר מים חיים. ועוד) שכוונת רש"י היא שתיבת "ביום (טהרתו)" מיותרת היא, ולכן מפרש שתיבה זו באה ללמד "שאין מטהרין אותו בלילה".

אך פירוש זה מוקשה הוא – ומשני צדדים:

רש"י מעתיק מן הכתוב (ב"דיבור המתחיל") את התיבות "זאת תהי' תורת המצורע" – שאינן שייכות כלל ליתור תיבת "ביום"!

[לכאורה אפשר לומר, שמעתיק תיבות אלו כדי לציין שכאן מתחילה סדרה חדשה. אבל: מזה שבכו"כ פרשיות (ולדוגמא: פ' קדושים. וכן פ' וארא), לא כתב רש"י שם הסדרה בתחילתה, מוכח דלא נחית לציין מקום התחלת הסדרות בפירושו על התורה.

זאת ועוד, שבנדוד' הרי שמה של פרשתנו הוא "זאת תהי'" בלבד – אליבא דרש"י, בפירושו לפ' תזריע (יג, ח) – וא"כ, לא הי' לרש"י להעתיק (עכ"פ) התיבות "תורת המצורע". אם כוונת רש"י היא לפרש את יתור תיבת "ביום" – איך יתכן כי דוקא תיבה זו לא העתיק (ורק רמז לה על ידי הוספת "וגומר")?

ב. וצריך לפרש (בכל הבא לקמן – ראה גם משנ"ת במדור זה בש"פ מצורע תשס"ז, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות ח"יב עמ' 78 ואילך. וצ"ח הדברים לכאן), כי לדעת רש"י עיקר הלימוד הוא מן התיבות "זאת תהי' תורת המצורע"; אלא, שאין בתיבות אלו לבדן להכריח את פירושו, ולכן מוסיף

לקראת שבת

ה

"וגומר" כדי לרמז גם על סיום הכתוב "ביום טהרתו", והיינו שהתיבות שמעתיקן בצירוף (המשך הכתוב הנרמז ב)"וגומר" – מלמדות "שאינן מטהרין אותו בלילה".

ומעתה דורש ביאור:

למה לא פירש רש"י בפשטות – שהלימוד ד"אין מטהרין אותו בלילה" הוא מ"ביום טהרתו" (ובפרט שכן הוא בתורת כהנים על אתר, וכן משמעות הגמרא (מגילה כא, א)?)

לאידך: איך נלמד זה מן התיבות "זאת תהי' תורת המצורע"?

למה דייק רש"י והוסיף "מלמד (שאינן מטהרין כו)"?

ג. והענין בזה:

רש"י בא לפרש "פשוטו של מקרא" [שלא כהתורת כהנים שענינו מדרש הלכה]. ובפשט המקראות, התיבה "יום" כשעצמה אינה שוללת לילה (אלא אם כן היא כתובה במפורש במשמעות של השוואה וניגוד ללילה), אלא פירושה הוא כ"המעת לעת, היום והלילה.

וכמפורש בתחילת המקרא (בראשית א, ה): "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" – שה"יום" מורכב הוא הן מ"ערב" והן מ"בוקר"; וכן נאמר "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (משפטים כג, יב) – שפירושו: שכל המעת לעת של שבת אסור במלאכה. ופשוט.

יתירה מזו: מצינו "יום" בנוגע למאורע שהי' רק בלילה, כמו שכתוב (במדבר ג, יג): "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים" – ומכת בכורות היתה הרי "בחצי הלילה" (בא יב, כט)!

ועל כרחך, שתיבת "יום" כשלעצמה אינה שוללת לילה, כי פירושה כל המעת לעת.

ולכן, אין רש"י יכול לפרש כהתורת כהנים, באופן חיובי ופשוט: שמיתור ומשמעות תיבת "ביום טהרתו" למדים שהטהרה צריכה להיות ביום דוקא – שהרי בפשוטו של מקרא ה"יום" אינו מוגבל רק לשעות זריחת השמש.

ד. אולם אף על פי כן פירש רש"י למעט הלילה מטהרת המצורע, ש"אין מטהרין אותו בלילה" – וראיתו היא (לא מתיבת "יום" כשלעצמה, אלא) מהתיבות שמעתיק בדיבור המתחיל: "זאת תהי' תורת המצורע".

תיבות אלו לכאורה מיותרות, ואין בהן כל חידוש – וכפי שהקשו כמה ממפרשי התורה (ראה אלשיך. אור החיים. ועוד); שהרי מובן מעצמו, שהמדובר יהי' במצורע, כיון שפרשה זו באה בהמשך לפרשה הקודמת שנאמרו בה דיני טומאת המצורע.

יתור זה מלמדנו ש"ביום טהרתו" הנאמר לאחרי זה – מובנו ביום דוקא, ולא בלילה; כי, תיבות אלו כולן לשונות של דיוק הן, מדגישות (פרטי) הענין שבו הן מדברות, ושוללות את הפכם:

א) "זאת" (או "זה") – מציין דבר ברור ומדויק. וכפי שפירש רש"י על הפסוק "זאת אות הברית" (נח, ט, יז): "הראהו הקשת"; ועל הפסוק "החדש הזה" (בא יב, ב): "הראהו לבנה".

ועד"ז בכ"מ (ראה פרש"י בשלח טו, ב. שמיני יא, ב. ועוד).

(ב) "תהי" – משמעותה "בהווייתה תהא" (ראה פרש"י בהר כה, יב. ובכ"מ).

(ג) "תורת" – פירושה הוראת דינים, "תורת" הענין והלכותיו, האופן המדויק שבו צריך לקיימו (ולהעיר מלשון הכתוב בס"פ שמיני: "זאת תורת הבהמה . . להבדיל בין הטמא ובין הטהור", ופירש רש"י "בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו" – דהלשון "תורת" בא שם בקשר לדיוק קל עד "כחוט השערה").

ובענינו: דוקא כאשר הדרך הזאת תהי' כהוראת התורה – אז יטהר המצורע. וכיון שתיבות אלו באות כהקדמה ל"ביום טהרתו", הרי הן מלמדות אותנו שהתיבות "ביום טהרתו" מדויקות ומכוונות: ביום – ולא בלילה.

ה. ובדרך זו מבואר היטב דיוקו של רש"י (א) להעתיק התיבות "זאת תהי' תורת המצורע", (ב) לרמז לתיבת "ביום" רק על ידי "וגומר", (ג) דיוק לשונו "מלמד שאין מטהרין כו'":

רש"י מדגיש, שהלכה זו "שאין מטהרין אותו בלילה" נלמדת היא (לא מעצם התיבות "ביום טהרתו" – כי ע"ד הפשט אין תיבת "ביום" שוללת לילה, כנ"ל ס"ג – כי אם) מהלשון "זאת תהי' תורת המצורע", היינו: שעניני "המצורע" מדויקים; (שמזה למדים אשר ה) "וגומר", היינו: תיבת "ביום", היא מדויקת – ובמילא "מלמד שאין מטהרין אותו בלילה".

ו. ומעתה הרווחנו ליישב בפשטות קושיית השפתי חכמים כאן, והיא:

למה הוצרך רש"י ללימוד מיוחד "שאין מטהרין אותו בלילה"? הרי, אחד מעניני טהרת המצורע הוא הבאת קרבן – וזה שאין הלילה כשר להבאת קרבן ידוע לנו כבר מלשון הכתוב "ביום צוותו" (צו ז, לח), וכמו שפירשו בתורת כהנים שם שכל הקרבנות אינם כשרים אלא ביום!

אמנם עפ"הנ"ל מובן דקושיא מעיקרא ליתא – כי רש"י לא פ"ל כהתורת כהנים (בפרט זה):

בדרך ההלכה, למדים מהלשון "ביום צוותו" שהבאת הקרבנות צריכה להיות ביום דוקא; אולם בדרך הפשט ("פשוטו של מקרא"), לשון "יום" מתאימה גם לשעות הלילה, וכנ"ל בארוכה – ובמילא איצטריך לימוד מיוחד לענין מצורע (אך ע"ק מפרש"י בא יב, ב ד"ה הזה).

שאברהם התעכב מסיבה כלשהי מקיום ציווי ה' "קום התהלך בארץ", שלא כסדר הדברים הרגיל; והוא כנגד העיכוב מליטמא, שאף הוא כנגד סדר הדברים הרגיל.

קרבן אחד שנה' שבעה

ובמלאות ימי טהרה לכן או לכת תביא כבש בן שנה לעולה וכן יונה או תור לחטאת אל פתח אוהל מועד אל הכהן האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר, ילדה זכר, מביאה שתי קנים, אחת לגדרה ואחת לחובתה. נתנם לכהן ואין ידוע מה נתנה, הלך הכהן ועשה ואין ידוע מה עשה, צריכה להביא עוד ארבע פרים לגדרה, ושתי לחובתה, וחטאת אחת. בן עזאי אמר, שתי חטאות. אמר רבי יודישע, זה הוא שאמר, כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה, שתי קרניו, שתי חצירות. שתי שקיו, שני חליצין. עורו לחוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכיערות. (יב, ו. משנה סף מסכת קנים)

יש לבאר הכוונה בדברי ר' יהושע:

לכאורה יש קושי בדין המשנה, דבשלמא כאשר יש ספק בחיוב הקרבן מעיקרא, הרי על ספק זה גופא חייבה תורה להביא קרבן. אבל כאשר מלכתחילה לא הי' ספק בקרבן, אלא שאח"כ נוספו ספיקות וספיקי ספיקות - איך ייתכן להביא עוד ועוד קרבנות על כל ספק, ולא חיישינן לאיסור הבאת חולין לעזרה?

ועל זה בא ר' יהושע לבאר, שאף שהספיקות נולדו רק לאחר עיקר החיוב, מכל מקום נחשבים קרבנות אלו קרבנות חובה ממש, כמו הקרבנות הבאים מחמת עצם החיוב. וזהו שרמז ר' יהושע במשלו, שכשם ששבעת הקולות שנולדו לאחר מות האיל נחשבים לקולו של האיל עצמו ("כשהוא מת קולו שבעה"), כן הוא בנדוד"ד, שגם הקרבנות שנולדו לאחר הספק נחשבים כמו הקרבן הראשון ממש, ולכן אין בזה חשש הבאת חולין לעזרה.

מתעכבת מלהיות טמאה

ושלושים יום ושלוש ימים תשב בדמי טהרה ככל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאות ימי טהרה תשב - אין תשב אלא לשון עכבה, כמו ותשבו בקדש, וישב באלוני ממרא. בדמי טהרה - אף על פי שרואה טהורה (יב, ד. רש"י)

יש לבאר הטעם שהוצרך רש"י להביא שתי ראיות לפירושו - מהכתוב "ותשבו בקדש" ומהכתוב "וישב באלוני ממרא":

החידוש בדברי רש"י כאן הוא, ש"תשב" אין פירושו לשון התיישבות, שענינה ישיבה בדרך קבע, אלא אדרבה - לשון עכבה, שפירושה שהי' זמנית בדרך הכרח במקום (או במצב) מסויים, שאינו המקום הקבוע והראוי.

וי"ל שהעיכוב כאן הוא בשני ענינים: א. שהיולדת מתעכבת מלבוא לקודש, כפירוש הרמב"ן. ב. שהיולדת מתעכבת מליטמא, היינו שאף שבדרך כלל דם מטמא, כאן "אף על פי שרואה - טהורה".

ושני ענינים אלה שני מיני עיכוב הם: העיכוב הראשון (מלבוא לקודש) - הוא נגד רצונה של האשה, שרוצה לבוא למקדש והדבר נמנע ממנה; והעיכוב השני (מליטמא) - הוא נגד סדר הדברים הראוי, שהסדר הרגיל הוא שהרואה דם נטמאת, וכאן מתעכבת מליטמא.

וכנגדם הביא רש"י שני כתובים:

הכתוב "ותשבו בקדש" - פירושו עיכוב נגד רצונם של בני ישראל, שהיו בדרכם לארץ ישראל והוכרחו להתעכב בקדש, כנגד העיכוב מלבוא לקודש, שהוא נגד רצונה של האשה.

והכתוב "וישב באלוני ממרא" - פירושו



להפוך "נגע" ל"ענג"

מדוע הפרידה התורה את דיני הנגעים וטהרת המצורע לשתי פרשיות? / כיצד הופכים "נגע" ל"ענג"? / האם יש בכחה של התשובה להפוך את הרע לטוב? / ומהי מהותה ופעולתה של "תשובה מאהבה"?



כאשר מעיינים ומחפשים אחר דיני הנגעים בתורה, מוצאים מיד דבר פלא, שדיני הנגעים נתחלקו לשניים:

א. דיני הנגעים עצמם נאמרו בפרשת תזריע. בפרשה זו נתבארו דיני נגעי אדם ונגעי בגדים, איזהו נגע טהור ואיזהו טמא, וגם אימתי וכיצד תהי' טהרת הנגעים.

ב. ולאחר מכן, בפרשת מצורע (יד, ב ואילך), שבה התורה לעניין נגעי אדם, מלמדת את "תורת המצורע ביום טהרתו", ומפרטת את דיני וסדר טהרת המצורע.

והדבר תמוה מאוד:

מדוע חילקה התורה את דיני המצורע לשתי פרשיות, בפרשה אחת את דיני הנגעים ובפרשה שני' את דיני טהרת המצורע, ובכלל, מדוע הפסיקה התורה בין נגע הצרעת לטהרת המצורע ופירטה את דיני נגעי בגדים (ראה אוה"ח פרשתנו יד, לד)?

"נגע" שהופך ל"ענג"

בכללות עניין הנגעים, מצינו דבר והיפוכו:

מחד, טומאת נגעים היא הטומאה החמורה ביותר: הצרוע מצווה לצאת ממחנה ישראל, "מחוץ לשלוש מחנות", וגם שם גופא עליו לישב "בדד", "שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו" (תזריע יג, מז ופרש"י), וכל זאת, משום גודל חומרת הטומאה שלו, וכמו שכתוב בספר יצירה (פ"ב מ"ד) "אין ברעה למטה מנגע".

מאידך, מטרת הבאת הנגעים על האדם היא לקרב את האדם לדרך הישר, ולגרום לו לחדול מחטא לשון הרע (ראה רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת).

יתר על כן, הנגעים אינם דבר טבעי אלא "אות ופלא ה'" בישראל כדי להזהירן מלשון הרע". וסדר הדברים ה'" כך: "המספר בלשון הרע, משתנות קירות ביתו... ואם עמד ברשעו... משתנה עורו ויצטרע, ויהי' מובדל ומפורסם לבדו, עד שלא יתעסק בשיחת רשעים, שהיא הליצנות ולשון הרע" (רמב"ם שם). ואם כן חזינן שעניין הנגעים הוא נס ופלא מאת ה' מן השמים שכל מטרתו היא להעלות את היהודי אל דרך הישר.

וכאשר היהודי מנצל הזדמנות פז זו ושב אל ה' מהחטא שבידו, הרי הוא מתעלה מאוד והופך ל"בעל תשובה", שאודות מעלתו אמרו חז"ל (ברכות לה, ב) "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין". והיינו שמעלתו גבוהה אפילו יותר ממעלת הצדיק שלא חטא.

ונמצא אם כן, שהצרעת שהיא הנחותה והשפלה שבטומאות, בכוחה להגבי' את היהודי למעלה מעלה, עד למעלתו הנשגבת של בעל תשובה. ורמז לדבר זה מצינו בספר יצירה (שם), שאמרו "אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע", ובזה ש"נגע" הוא אותיות "ענג" (ראה מפרשי הספר יצירה שם) נרמז כיצד ה"נגע" בכוחו ליהפך ל"ענג", מטומאה חמורה לעונג ודרגה נשגבה של בעל תשובה.

זדונות לזכויות ממש או רק "כזכויות"?

ביאור העניין:

אמרו חז"ל (יומא פו, ב), שכאשר יהודי שב ב"תשובה מאהבה" אזי "זדונות נעשות לו זכויות". מלשון חז"ל "נעשות לו זכויות" ניתן לדייק לכאורה שאין הזדונות עצמן נהפכות לזכויות, אלא הזדונות נשארות עניין בלתי טוב, ורק כלפי היהודי נחשבות כאילו היו זכויות, וזאת, משום שמצבו הירוד שנגרם מן העבירות עורר אותו לחזור בתשובה, כמו הזכויות שמקרבות את היהודי להקב"ה.

אמנם, בתניא (פ"ז בנוגע לדברים האסורים שנעשתה בהם העבירה). וראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 187 ואילך) מבואר שהפיכת הזדונות לזכויות אינה רק ביחס לאדם השב בתשובה, אלא גם בנוגע לזדונות עצמן, שנהפכות להיות זכויות.

וכמו למשל אדם שאכל דבר אסור וקיבל ממנו חיות, ואותה חיות הרי היא קשורה בידי הקליפות והסטרא אחרא, ומכיוון שהיא קשורה בידם נקראת בשם "איסור", כאדם הנמצא בבית האסורים ואינו יכול לצאת משם. וגם כאשר שב האדם בתשובה, הנה אותה חיות אינה יכולה לעלות ולהשתחרר מכוחות הטומאה.

אך אם שב האדם ב"תשובה גדולה כל כך", ב"תשובה מאהבה", אזי אותו כח וחיות שקיבל מן העבירה, משתחרר מאחיות הטומאה ויכול לעלות אל הקדושה, וליהפך ל"זכות".

חידוש עצום בעניין התשובה

הפיכת הזדונות לזכויות הוא חידוש מיוחד ועצום שמצינו בעניין התשובה, שאינו נמצא בשום דין אחר בתורה:

ישנם כמה עניינים שיכולים להתהפך מאיסור להיות, וכמו נדרים ושאר דברים שיש להם מתירין. אמנם, כל עניינים אלו אינם נהפכים מאיסור גמור להיות, אלא כבר בתחילת איסורם הייתה אפשרות להתירם.

וכמו שמצינו גבי נדרים שאמרו (נדרים נט, א) שמצווה לשאול על הנדר ולהתירו על ידי חכם, ונמצא שכבר בתחילת איסורו הי' עומד להתיר.

וכך גם בנוגע לפדיון הקדש ומעשר שני שהם עומדים להתיר משעת האיסור, והיינו מה שנתנה תורה את האפשרויות לפדותם ולהוציאם לחולין, מיד עם הקדשם.

וכמו שכתב הר"ן בנדרים (נב, א) בנוגע לביטול איסור שיש לו מתירין בתערוכת היתר, שהאיסור וההיתר דומים זה לזה: "שאינן דבר זה [האיסור] חלוק מן ההיתר לגמרי... שהרי... סופו להיות נותר". והיינו שגם בעוד שהוא אסור כבר נחשב דומה להתיר לעניין ביטול בתערוכות [וראה במקור הדברים עוד דוגמאות באיסורים שונים].

אך בנוגע לתשובה אי אפשר לומר כן ח"ו. ולא יעלה על לב לומר שבשעת עשיית העבירה כבר הי' הדבר עומד להתיר רח"ל מכיוון שהוא עתיד לחזור בתשובה ולהפוך את זדונותיו לזכויות, שהרי פשיטא שאין שום מקום והיתר לחטוא בכדי לעשות תשובה. תוכנה של עבירה הוא עשי' שהיא היפך רצון השם, והשם אינו רוצה שיהודי יעשה איסור בכדי לשוב בתשובה. וכפי שאמרו במשנה ש"האומר... אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (משנה סוף יומא).

ואם כן, הרי הפיכת הנדר וההקדש ומעשר שני וכיוצא בהם להתיר, הוא דבר שהי' כבר באפשרויות בשעת האיסור, ולכן האיסור מלכתחילה דומה קצת להתיר בנוגע לדין תערוכות. אך הפיכת הזדונות לזכויות הוא חידוש גמור בשעת התשובה, כי בשעת העבירה הי' הדבר רע ואיסור גמור, ולא הי' עומד להתיר כלל.

מהי "תשובה דצעקת הלב"?

מכל האמור נמצא שיש בתשובה חידוש עצום בנוגע לפעולתה למפרע:

בשאר הדינים שבהם משתנים דברים למפרע, אין זה חידוש גמור, ואין העבר משתנה, כיוון שגם בשעת האיסור הי' מקום להתיר, והרי הוא דומה לאיסור על תנאי ונתברר שבאמת הי' מותר (עיין השק"ט בזה במקור הדברים ובהערות 51 ואילך). אך תשובה משנה את העבר באמת, כי בשעת החטא הי' זה איסור גמור, ואילו לאחר תשובה מאהבה נהפך הדבר להתיר ולזכות, ונמצא שעל ידי תשובה גורם היהודי שינוי והיפוך בעבר!

לקראת שבת

יא

ובכך יובן מדוע היפוך הזדונות לזכיות נעשה ב"תשובה מאהבה" דווקא ולא בתשובה על דרך הרגיל:

תשובה מאהבה, היינו "מעומקא דלבא, באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית' וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וציה" (תניא שם), והיא "תשובה דצעתק הלב . . שזהו **בעצם הנפש**" (ספר המאמרים עטר"ת עמ' יז). בנפש האדם ישנן כמה דרגות, זו למעלה מזו, ובדרך הרגיל אין מתגלית עצם הנפש ופנימיותה, אלא רק דרגות חיצוניות שלה. אמנם, "תשובה מאהבה" נובעת מעצם הנפש ממש.

ומכיוון שעצם נפשו של יהודי מיוחדת עם השי"ת, הרי בתשובה מאהבה, כאשר מגלה יהודי את עצם נפשו, יש לו כח לשנות את העבר. אצל השי"ת העבר, ההווה והעתיד הם כאחד, וכלפיו אין מניעה לשנות את העבר, ובתשובה מאהבה, כאשר מתגלית התקשרותו של יהודי עם השי"ת יכול אף הוא לפעול שינוי בעבר ולהפוך את הזדונות לזכיות.

הנגע וטהרתו אינם יכולים להיות בפרשה אחת

ומעתה יובן מדוע חילקה התורה בין דיני הנגע לבין טהרת המצורע, ודיברה אודותיהם בפרשיות שונות:

הצרעת היא תכלית הרע, וכפי שנתבאר למעלה ש"אין ברעה למטה מנגע", ובשעת הטומאה והרע אין מקום כלל לטהרתו, והרי האדם מובדל לגמרי משייכות לטהרה, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה שבשעת החטא הרי זה רע גמור, שאין שייך כלל להתירו.

טהרת המצורע, והגעתו על ידי זה למעלת התשובה, הרי היא חידוש עצום, והוא בא מצד הכהן שפועל עליו להתטהר ולבוא לתשובה (ראה בזה לקו"ש ח"ז עמ' 102 ואילך).

וזהו מה התורה מרמזת בזה שמחלקת את דיני הנגעים וטהרת המצורע לפרשיות שונות, כי טומאת הצרעת וטהרתו הם שני הפכים שאינם באים ביחד.

בשעת החטא האדם מרוחק בתכלית מה' ר"ל, ובשעת התשובה נפעל דבר חדש, עד שעל ידי תשובה מאהבה הופכים גם את הזדונות לזכיות [ועיין במקור הדברים שמבאר בעומק ובאריכות עניין נגעי בתים, והטעם שנאמרו כל דיניהם בחדא מחתא בפרשתנו].

מקור טומאת דם נדה

ואשה כי תהי' זבה דם יהי' זוכה בבשרה

(טו, יט)

איתא בגמרא (עירובין ק ע"ב): "עשר קללות נתקללה חוה, דכתיב (בראשית ג, טז) אל האשה אמר הרבה ארבה, אלו שני טפי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים".

ועפ"ז יש לבאר את ענינה של טומאת דם נדה:

כל העונשים הבאים מלמעלה אינם רק עונשים הבאים בעבור מעשה החטא, אלא הם תוצאה ישירה ממעשה החטא עצמו.

וכן הוא בעונשו של אדם הראשון על חטא עץ הדעת - שילוחו מגן עדן: גן עדן הוא מקום שכולו טוב, ואינו יכול לסבול רע כלל. ומאחר שעל ידי החטא נכנסה באדם מציאות של רע, לא הי' גן עדן יכול לסבולו, והוא גורש משם.

ועפ"ז יובן גם בנוגע לעונשה של חוה - דם הנדה: מאחר שדם הנדה נוצר בעקבות החטא, הרי הוא דם טמא; ולכן הוא מסולק מהגוף, מאחר שגופו של היהודי, שהוא גוף קדוש, אינו יכול לסבולו, והוא דוחה אותו מקרבו.

נרות שבת שמונעים טומאת צרעת

כל ימי אשר הנגע בו ג' בדר ישב מחוץ למחנה

מושבו

(וי, כז)

תנן בנגעים (פרק יג משנה יא): "מצורע שנכנס לבית כו', כלים מיד טמאין. רבי יהודה אומר, אם שהה כדי הדלקת הנר".

וביארנו המפרשים (הובאו בתפארת ישראל), שהכוונה היא למצורע שנכנס לבית שלא

ברשות, ודעת רבי יהודה היא שאם לא שהה כדי הדלקת הנר, אין הכלים טמאים, מאחר שבערב שבת בין השמשות בעל הבית טרוד בהדלקת הנר, ואין לו פנאי לסלק את המצורע מבייתו. ורק אם שהה כדי הדלקת הנר, ולא סילקו בעל הבית, הרי זה כמי שנכנס ברשות, ואזי נחשב הבית "מושבו" של המצורע, ונטמאו הכלים שבבית.

ונמצא, שמצות הדלקת נר שבת יש בכחה למנוע את טומאת המצורע.

ויש לבאר בטעם הדבר בדרך הדרוש:

מצינו שהצרת היא עונש על לשון הרע, הגורם פירוד לבבות (כדברי רש"י על הפסוק כאן: "הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו, אף הוא יבדל"). ויתרה מזו כתב הרמב"ם בסוף הלכות טומאת צרעת, שהמדברים בלשון הרע סופם ש"באין לדבר באלקים וכופרין בעיקר".

ולכן הדרך למנוע טומאה זו היא ע"י הדלקת נר שבת, שנתקן משום שלום בית ומונע פירוד לבבות, וגם גורם ש"לא יכשל בעץ או באבן" (מג"א סרס"ג סקי"ג-ד), דיי"ל שרומז ללשון הכתוב (ירמיה ב, כז) "אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתי", היינו שהדלקת נר שבת היא סגולה נגד עבודה זרה וכפירה בעיקר, ובזה מונעת היא את השפעתה של טומאת הצרעת.

הידושי סוגיות

עיון ופולפול בסוגיות הפרשה

בגדר דין כהן שחשך מאור עיניו בנגעים

יתלך הפלוגתא אם פסול רק בראיה או גם באמירת טמא וטהור – אי הוי חסרון
בגברא עצמו או במעשה ראייתו / עפ"י יסיק דיש כאן פלוגתא בין הי"ש לספרא,
ותתבאר עפ"י ש" התוי"ט גבי הכשר כהן שרק כהתה עינו א'



ובמאירי סנהדר' לד: הביא ב' דיעות בזה,
די"א שפסול רק לראיה אבל יכול לפסוק,
כמו כהן שוטה שמטמא כו' ע"פ החכם,
אבל י"א שנפקע גם מלטמא ולטהר כו'.
ובמנ"ח מצוה קסט נקט בפשיטות דיכול
לפסוק.

ונ"ל דתלוי בהגדרת הפסול, דאפ"ל
שזהו פסול בהגברא, שהתנאי להכשירו
לראיה הוא שכת ראייתו שלם (ע"ד
פסול בעל מום לעבודה), וכן מטים דברי
הרמב"ם (שם ה"ה) "חלל פסול לראיית
נגעים כו' אבל בעלי מומין כשירים כו'
ובלבד שלא יהיה סומא ואפילו באחת
מעינו ואפי' כהן שכהה מאור עיניו לא
יראה כו'", דמשמע שהוא פסול בגברא
ע"ד חלל (ובעל מום במק"א). אבל אפ"ל
דהוא חסרון במעשה הראיה, דכאשר חסר

תנן בנגעים פ"ב מ"ג "כהן הסומא
באחת מעינו או שכהה מאור עיניו לא
יראה את הנגעים שנאמר (פרשתנו יג, יב)
לכל מראה עיני הכהן". ויש לחקור בדין
זה, דהנה בראיית נגעים בכלל יש ב'
דינים: (א) ראיית הנגע, דבהא – "הכל
כשירין לראות את הנגעים" (שם רפ"ג),
היינו אפי' ישראל אם הוא חכם ובקי כו',
(ב) הפסיקה טמא או טהור, דהיא "תלויה
בכהן (דוקא)" (שם), וגם "כהן שאינו יודע
לראות (היינו שאין לו דעת לכך), החכם
(אפילו הוא ישראל) רואהו ואומר לו אמור
טמא והכהן אומר טמא כו' ואפילו היה
הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא
מחליט כו'" (רמב"ם טומאת צרעת פ"ט ה"ב).
ומעתה יש לדון בהך פסולא דסומא באחת
מעינו או מי שכהה מאור עיניו, אם הוא
רק לענין ראיית הנגע או גם לטמא ולטהר.

שהם "למראה עיני הכהן", ומיעוט סומא בעין א' כו' ילפי' מייתורא דקרא, עיי' בפ' קרבן אהרן לספרא ש"מלת כל דריש, דהול"ל למראה ואמר לכל, לומר שצריך שיהיה כל מראה עיניו אשר נתן לו הטבע ולא יחלש". ומעתה דרוש ביאור בשיטת הספרא דנראה שאין ב' הדרשות נדרשות כאחד ופלוגתא היא.

ויובן בהקדם שינוי הלשונות מהש"ס לספרא, דבדין הב' נקטו במתני' תרי מילי "כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו", ובספרא פתח בחד מילתא "פרט לכהן שחשך מאור עיניו", ורק שאח"כ ממשיך "מיכן אמרו כו' (ואזי מפרט האופנים הנ"ל) הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו", ועכצ"ל דכוונת המדרש שיסוד הדין הוא מגדר אחד ד"כהן שחשך מאור עיניו", אלא שיש בזה עצמו שני אופנים, סומא בא' מעיניו או שכהה מאור עיניו.

והנה בתוי"ט כתב אהא ד"כהה מאור עיניו" - "תרי עיניו שכהו קאמר, אבל אי כהה חד עינא לא, דסומא באחת מעיניו תנן" (היינו דמהאופן הקודם דייקנין דרק סומא ממש באחת מעיניו פסול אבל אי רק כהתה עין אחת עודנו כשר). ובמפרשים (עץ חיים לר"י חגיז, חי' מהרי"ח, עזרת כהנים לספרא בתוספותיו) הק' דסו"ס "כיון שכהה מאור עין אחת אין כאן כל מראה עיני הכהן" כמשמעות הכתוב, והסיקו דלא כהתוי"ט, דבאמת גם כהה בעין אחת פסול, והא דנקט התנא ברישא רק "הסומא באחת מעיניו" לא קשיא, דמתני' לא זו אף זו קתני.

בכח ראייתו אין זה מעשה ראייה גמור ד"וראה הכהן", היינו שמ"לכל מראה עיני הכהן" ילפי' שהנגע צריך להתראות (לעיני הכהן) בשלימותו, ע"י כח ראייה שאין בו חסרון (עיי' ל' המלבי"ם עה"פ) וכ"מ ל' הרמב"ם בפיהמ"ש שם, עיין היטב.

והנה אי הוי פסול בהגברא מסתברא דנפקע לגמרי מכללות דין ראיית נגעים ואינו יכול נמי לטמא או לטהר ונלכאורה כ"מ ש' הרמב"ם שהביאו ביחד עם חלל, והרי חלל פסול גם מלומר טמא וטהור, עיי' הל' תרומות פ"ז ה"ט; משא"כ אי הוי פסול במעשה הראייה מסתבר שנפקע רק מראיית הנגע אבל לא מלטמא ולטהר. וק"ל.

והנה עה"פ "לכל מראה גו'" דרשו בספרא ב' דרשות: (א) "פרט לבית הסתרים" [שאינו נראה לעיני הכהן] מיכן אמרו האיש נראה כעודר כו' האשה כעורכת כו'" [וכל מה שיראה מהם במצב זה אינו "בית הסתרים"]. (ב) "דבר אחר כו', פרט לכהן שחשך מאור עיניו, מיכן אמרו כהן שחשך מאור עיניו והסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים". ומפשטות הל' "דבר אחר" משמע דמי ששנה זו לא שנה זו ואין שניהם עולים יחד. אבל במתני' דנגעים הובא הא דהאיש נראה כעודר כו' תיכף לאחר משנתנו ושתייהן באו כסתם משנה, היינו דהלכתא כתרווייהו ולא פליגי אלא שפיר נדרשות שניהם, וי"ל דהוא לפי שמיעוט בית הסתרים נלמד מכללות משמעות הקרא גופא, "וכסתה הצרעת גו' מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן", דקאי רק על צרעת המכסה מקומות שבגוף

וי"ף דלשיטת התוי"ט הני תרי פסולי דסומא בעין אחת ושכחה מאור שתי עיניו הוו תרי מילי ושני דינים שונים הנלמדים משני חלקי הכתוב, דפסול סומא בעין אחת ילפינן מהלשון "מראה עיני הכהן" לשון רבים, לאפוקי סומא בעין אחת שרואה רק בעין אחת, אבל פסול כהה מאור שתי עיניו ילפינן מיתור דתיבת "כל" (כנ"ל), ש"מראה עיני הכהן" צ"ל בשלימות ולא כשיש כיהוי (ולדרך זו שפיר יש לנקוט שהחסרון דכיהוי הוא רק כשהוא בשתי עיניו, כמשי"ת להלן הסברא בזה). ולדידיה י"ל דהא גופא הוא טעם השינוי בלשון הספרא ממשנתנו, כי מה דפירש כאן היינו דוקא למתני', דכוונת המשנה היא דאיכא תרי דיני והוו שני שמות פסול כנ"ל, ואהא גופא בא הספרא לחלוק ולנקוט דתרווייהו חד דינא, ויסוד שניהם הוא ד"חשך מאור עיניו", ש"אין כאן כל מראה עיני הכהן" (ו"חשך" שבל' הספרא היינו לא רק חשך לגמרי, דהיינו בשתי עינים, אלא שיש חסרון במאורו – וזה כולל גם סומא [או אפי' כהה] בעין אחת. ודו"ק בגירסת הילקוט כאן במדרש זה "שחסר מאור עיניו"), דזהו יסוד כל מיני הפסול (ולכן רק לאחר שהקדים הספרא כללות הפסול, שב ופירט לאח"ז שתי אופנים שיש לפסול זה, וק"ל) ולהכי הקדימו שם בתו"כ "לכל מראה עיני הכהן פרט לכהן שחשך מאור עיניו", ורק לאח"ז נפרטו התם שתי אופני פסול זה ב"סומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו".

הוא חסרון בראיה [ועפ"ז יובן ויומתק הטעם שתנא דמתני' צירף בסוף משנה זו גם ההלכה ד"בית האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו", דלכאורה מאי שיאטיה דדין זה האמור בנגעי בתים, ונלמד מהאמור בפרשת נגעי בתים "כנגע נראה לי בבית", "לי ולא לאורי" (ספרא, הובא במפרשי מתני', וראה מו"ק ח.), לדין נגעי גוף דנן; וע"פ הנ"ל י"ל שבזה הדגיש והבהיר התנא דגדר הפסול דנן אינו פסול בהגברא דהוי בעל מום (בענין ראיית נגעים), אלא הוא חסרון במעשה הראיה, כמו "בית האפל" שאין שום חסרון בהגברא אלא בראייתו בבית זה, מה שצריכה להיות ראייה שלימה מצידו (בלי סיוע אור החוץ)]. ומכאן יסוד הא דנקט התוי"ט דכהה כו' היינו דוקא כשכהו שתי עיניו ולא עין אחת לבד (אף שנאמר "לכל מראה עיני הכהן" דמשמע ש"מראה עיניו" צ"ל שלם, כנ"ל) כי כשכהה עין אחת וראיית עין השנית היא בשלימות הרי לא חסר במעשה ראיית הנגע ואין טעם לפסולו, דעיניו האחת רואה בראיה שלימה [משא"כ סומא בעין אחת, דמלבד מה שודאי יש לחלק בין כהה בעין אחת (שאינו פועל חלישות בעין השנית) לסומא בעין אחת, הנה עוד ועיקר שהדין דסומא באחת מעיניו אכן אינו מפני שחסר בראיה (מן ה' כל מראה) אלא מפני גזה"כ שצ"ל בכהן "עיני" לשון רבים, כנ"ל].

משא"כ להספרא הוי פסול בהגברא, ולהכי ב' הפסולים דסומא בעין אחת וכהה מאור עיניו יסודם אחד, דגזר רחמנא שכהה שיש לו איזו חלישות בראיית עיניו נחשב גברא "בעל מום" לענין ראיית נגעים,

ומעתה י"ל דיסוד הפלוגתא בין המשנה לספרא הוא בחקירה דלעיל אי הוי חסרון בגברא או במעשה הראיה, דלמתני' ד

לכהן, ולכן נתמעט "בית הסתרים" שאינו מקום הנראה לכהן; משא"כ מיעוטא דכהן שחשך מאור עיניו אינו שייך – אליבא דהספרא – לראיית הנגע אלא הוא פסול בהגברא, שהכתוב מלמדנו דכשחסר לכהן ב"מראה עיניו" הרי הוא בעל מום לענין ראיית נגעים. ולהכי ס"ל לספרא דמי ששנה זו לא שנה זו.

משא"כ לתנא דמתניתין, שס"ל שגם הפסול ד"כהה מאור עיניו" הוא מחמת החסרון במעשה דראיית הנגע, הרי שתי הדרשות נקודתן וגדרן אחד, שהנגע צריך להתראות בשלימות לעיני הכהן, אשר ממשמעות ויסוד אחד בכתוב נתמעטו (א) בית הסתרים, המקומות בגוף שאינם ל"מראה עיני הכהן", (ב) כהן שכהה מאור עיניו, ובמילא אין הנגע נראה לעיניו בשלימות.

וזוהו הדין ד"לכל מראה עיני הכהן", שכח הראיה צריך להיות בשלימות אצלו. וא"כ גם במי שסומא באחת מעיניו אין הפסול מחמת שחסר ב"עיניו" לשון רבים, אלא מפני ש"חשך מאור עיניו", שחסר אצלו "כל מראה עיני הכהן".

וע"פ כל הנ"ל מובן נמי מה שנחלקו הש"ס והמדרש אי מצינו למילף כאחד ב' הדרשות, פרט לבית הסתרים ופרט לכהן שחשך כו'. דהנה המיעוט דפרט לבית הסתרים הרי הוא בודאי דין בראיית הנגע (ולא בגברא הרואה), שרק המקומות בגוף הנראים לעיני הכהן מיטמאים בנגע, ולהכי להספרא יש כאן ב' דרשות חלוקות, כי אליבא דכל אחת מהדרשות נמצאת כוונה אחרת בכתוב, דלמיעוטא דפרט לבית הסתרים נמצא שבא הכתוב להגדיר מעשה ראיית הנגע שצ"ל "לכל מראה עיני הכהן", שצריך הנגע להתראות בשלימות

לא לשבת בדד!

רבים בשלימות, וידוע ג"כ פתגם החסידות, הנאמר בשם כמה מגדולי תורת החסידות, אשר גרוע יותר להיות יחידי בגן עדן מאשר להיות וכו' מיט נאך אידן צוזאמען (עם עוד יהודים ביחד).

(אנחת קדש ח"ח ע"י תקלד וא"ף)

הנה ה' נצב עליו היכן שנמצא, ואינו בודד

במענה על מכתבו . . בו כותב על דבר הבדידות שלו וכו' וכו' וא"ך שרועה לחיות דוקא במקום אחר, א"ך שיודע שהמקום בו נמצא מסוגל להשפיע חסידות וכו'.

ומובנת הסתירה מרישא לסיפא, כי אם המקום מסוגל להשפיע חסידות, מובן שאינו בודד שם, כי הרי כלי לקבלה לחסידות מציאות חסידותית היא, אם בגלוי לכל או בגלוי לעיני המתבוננים בהם.

ועוד יותר - מהו בכלל ענין הבדידות, בה בשעה שהנה ה' נצב עליו במקום זה ומביט עליו ובוחר כליות ולב אם עובדו כראוי (הודעת רבינו הזקן בתניא ריש פרק מא), ותיכף מודיע רבנו הזקן גם המסקנא מזה, וז"ל "וע"כ צריך לעבוד לפניו וכו' ויעמיק במחשבה זו ויאריך בה וכו'".

ואם ישתדל להתבונן במסקנא זו, תיכף יראה שאינו בודד, ואדרבה.

וא"ך שלכאורה כל הענינים שכותב מתאימים הם להמציאות בכללותה, הרי נאמר "נתתי לפניך החיים והטוב וגו'", ז.א. שכל עניני קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עולם הזה הגשמי והחומרי (תניא פרק לו, עיי"ש בארוכה), ממוצע זה בין הקדושה וכו' ויש לנצלה באופן להרבות את הקדושה או כו'. וגם ההתבוננות בתנאי המקום אודותם כותב, יכולה להיות בשני האופנים. ובזה הוא ג"כ ההוכחה והאבן בוחן, מי הוא המעורר להתבוננות זו כמבואר בהיום יום כ"ג סיון.

(אנחת קדש ח"ח ע"י ת"ד)

הוראת רז"ל שדבר שבקדושה הוא דוקא בי עשרה - הוראה בחיי היום יום

מאשר הנני קבלת מכתבה . . בו כותבת אודות מצב רוחה וכו'.

וכמדומה כבר כתבתי זה כמה פעמים, שלפי דעתי וכן ראיתי גם במוחש, כל אדם, מבלי יוצא מן הכלל, מדיני הוא בטבע, א"ך שכמובן לא כל אחד במדה שוה, וכשמשתדלים להתנהג היפך טבע זה מובן שזה מביא לידי תסבוכת "קאמפליקאציעס" וכיו"ב, ובאלה שמאיזה סיבה שתהי' קשה עליהם ההתערבות עם בני אדם, הרי אין עצה, כי אם על דרך לימוד השח"י במים, שזהו אי אפשר לפני הכניסה במים אפילו כשעומד בסמיכות לשפת הנהר, ועליו לקפוץ במים ואז בדרך ממילא יתחיל לימוד ענין השח"י וסוף סוף ילמדנו, וכל אריכות המחשבה בעת עמידתו על שפת הנהר, איך ומה ובאיזה אופן לימוד לשחות, אין בזה תועלת, כי אי אפשר לימוד הנ"ל אלא במים.

ולאחרי בקשת סליחתה, כן הוא בדיוק בהנוגע אלי' אשר במכתבי' מביאה טענות לחיוב ולשלילה בעסק שיהי' הכרוך במסיבות בני אדם ובחברתם, אלא שהשקו"ט בזה בישיבתה בחדרה או בד' אמות שלה.

מובן וגם פשוט שאין כוונתי להטיף מוסר, אלא לנסות עוד הפעם אולי יועילו דברי עכ"פ בפעם הזאת, אשר תקפוץ לתוך איזה ענין שבעל כרחי (עכ"פ בימים הראשונים) תהי' בין בני אדם מחוץ לביתה, ותקוה חזקה אשר במשך זמן לא ארוך, לא תצטרך עוד להבעל כרחי ותראה רוב הענין ורוב התועלת גם בשביל זולתה של חברת בני אדם, שהרי לא לחנם נברא האדם בטבע להיות מדיני.

ונפלאים דברי רז"ל, אשר הוראה הם להלכה למעשה בחיי היום יומים, אשר כל דבר שבקדושה הוא דוקא "בי עשרה", לא רק רבים סתם אלא



אופן ההתבוננות בתורת החסידות

הדבר פשוט אשר את הענין שמתבונן בו יתבונן בכל פרטי עניניו ולא בכללות הענין



כמו סוגיא של לימוד בגליא שבתורה

...בדבר לימוד דא"ח [=דברי אלקים חיים - כינוי לספרי חסידות] טוב מה שלומד.

ומה ששואל בענין ההתבוננות פרטי המבואר בקונטרס התפלה, הנה הדבר פשוט אשר את הענין שמתבונן בו יתבונן בכל פרטי עניניו ולא בכללות הענין, דכל ענין וענין בהשגה אלקית בפנימיות התורה הוא כמו הסוגיא של לימוד בגליא שבתורה, לדוגמא:

בגליא שבתורה אנו לומדים הסוגיא דד' רשויות לשבת הנה כל אחד מהד' רשויות הוא ענין פרטי בהסוגיא הכללית דד' רשויות, ובכל ענין פרטי מהד' רשויות יש בו סברות כוללות היינו שישנם גם בשארי הענינים של הסוגיא ויש בו סברות פרטיות השייכות רק לענין זה דרשות היחיד או רשות הרבים או השאר.

כן הוא גם בפנימיות התורה דהסוגיא דד' רשויות דשבת הנה כל אחד ואחד מהד' רשויות הוא ענין פרטי בהסוגיא הכללית דד' רשויות, דרשות היחיד - אצילות ורשות הרבים - עשי', ובכל ענין פרטי יש בו מה שאפשר להסבירו באחת מסברותיו בהסברות דענין פרטי אחר שבהסוגיא ההיא ואופן ההסבר מה שמסביר לעצמו לפעמים בא דרך חיוב ולפעמים בדרך שלילה.

(אגרות קודש ח"ח עמ' קצט ואילך)