

גליון תתכג + ערש"ק פרשת תזריע

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

ישיבה – התיישבות או עיכוב?

"תורתו של אדם" קשה מ"תורת הבהמה"

בהא דאין רואין נגעים בחתן וברגל

כביסה ראשונה ושניה בעבודת התשובה





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

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

"אין אדם יודע במה משתכר"

\ במענה על מכתבו והפריסת שלום שקבלתי ק"י בנ... שי ובכפ יספור לו חובן
השיחה שלנו, בכ"ז לעשות רצוני כפי שכתב וגם כוח שמסר בעל פה, העני כא גם
באיוה שורות עכ"פ בקיצור כפי רשון חובן, ודוא:

אחד מהענינים דדורנו זה בו ניכר עד כמה גדול
חשך הגלות הכפול ומכופל הוא, אשר למרות
המבואר בכמה מקומות ומהם באגרת הקדש לרבנו
הזקן בעל התניא - פוסק בנסתר דתורה - והשולחן
ערוך - פוסק בנגלה דתורה - סי' כ"ב [קלד] אין
אדם יודע במה משתכר, והשווה אי ידיעה זו
להעדר הידיעה מלכות בית דוד מתי תחזור, עיי"ש,
ובכל זה הרי מגיל רך לפי ערך מתחילים לחפש
תכלית גשמי ומבלבלים כל הענינים והסדרים
הדרושים לאשרו של האדם אשרו האמיתי, וכאילו
הי' כל אחד ממנו יודע עתידות ובמילא לדעת
דוקא כשיסדר אופן החינוך של ב"ב או כשיסדר
ענינים שלו באופן מסוים ואז הקב"ה יוכל לפרנסו
במשך הזמן, כי זהו הדרך היחידה בשביל הכביכול
בהאפשריות להיות זן ומפרנס לכל בחסד וברחמים.

היפך ממדת הבטחון והאמונה בהשגחה פרטית

והנה ידוע ציווי הכתוב ודברי רז"ל וברכך ה"א
בכל אשר תעשה -] ופרשו רז"ל שצריך להיות "תעשה"
גם מצד האדם], אבל לכל עת, והכנה להעשי' צריכה
להתחיל קרוב לזמן העשי', וגם אז לא באופן
שתבלבל דברים העיקרים והענינים של פלוני
ופלוני, ולצערי ככל הדברים האלה הוא בהנוגע
לבנו שי' שכנראה זה איזה שנים, הרי מפני איזה
סיבות התחיל להתענין מה יהי' התכלית ובאיזה
אופן ימצא פרנסתו, ונגעה דאגה זו בעומק נפשו
ופעלה בפנימיותו "כיווץ", ומפני גודל הדאגה (אף
שאפשר שאינו משער הנ"ל בהבנתו והשגתו איך
שדואג על זה) הנה מביט על אומנות השחיטה
שלמד, וכאילו זהו אופן היחידי שבו תלוי כל עתידו,
ומחשבה טמונה זו הביאה גם לאותה התופעה
שעלי' מתאונן. וכנ"ל אפשר שבהשגה והבנה גלויים
אין זה ברור אפילו בעניני עצמו של בנו שי' אבל
לדעתי זהו הענין וזוהי הסיבה.

מובן שאי אפשר בשיחה אחת לשנות כל
השקפתו ובפרט שהיא טמונה בלבו עמוק במשך
כמה שנים עד שאינו מרגיש עד כמה זהו היפך
ממדת הבטחון, ובהתבוננות ישרה ניכר ומוכח
שזהו ג"כ היפך האמונה בהשגחה פרטית אשר
הקב"ה הוא כל יכול, כי פשיטא שאם הי' בא
להבנה זו הרי מפני היראת שמים שבו הי' נלחם נגד
השקפתו הנ"ל.

חששות, צמצום ובקשת תכלית

ומפני אי האפשרות לשנות השקפה תיכף ומיד
אמרתי לו אף שמכמה טעמים לא רציתי להסביר
כל האמור לעיל, שעליו לעשות איזה ענינים, והם:
א) להתחיל תיכף בהכנת דרך אחרת לפרנסתו,
היינו שאפילו בשכלו יהי' מקור לאמר שאפשר לו
להתפרנס באופן זה, במילא אין עתידו תלוי דוקא
באומנות השחיטה, וכן שילמוד בישיבה ויודע כבר
הלכות טריפות והלכות שחיטה, מה טוב - רבנות,
שיתכונן לזה לקבל סמיכה לרבנות. ב) אם תחזור
ההופעה דחלישות היד לא ילחם נגד זה להתגבר על
החלישות דוקא ברגע זו ממש, אלא שלא יתן להופעה
זו כל חשיבות ובמילא אינו לוחם גם נגדה, ואם לא
ישחיו את הסכין באותה שעה או באותו יום הרי יכול
להשחיו למחר או למחרתים. ג) בכדי להוציאו מהמצב
דחששות וצמצום ובקשת תכלית ולהביאו למרחב,
מוכרח הדבר שהי' לבנו שי' קביעות בלימוד תורת
החסידות נשמתא דאורייתא אילנא דחיי ויהי' זה בכל
יום ויום. ותקותי חזקה שבאם יעשה ככל הנ"ל, הרי
המצב יתוקן מעצמו.

ובהנוגע לביקורו אצל רופא, הרי אמרתי לו ג"כ
דעתי שאף שמצד עצמו אינו זקוק לזה וכנ"ל, אבל
כיון שכבר הרגיל עצמו בביקורים אלו אין מטבע
האדם להפסיק בבת אחת אלא להגדיל ההפסק
מביקור אחד לחבירו עד שסוף סוף יבטלם כלה,
והשי"ת יזכה את כבודו לקבל רוב נחת חסידותי מכל
יו"ח שיחיו לאריכות ימים ושנים טובות.

בברכה.

(אגרות קידש ח"י עמ' שט-שכ)

פתח דבר

בעזה"י.ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כ"ל לא הובאו
הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש
ונערבו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת
העיבוד הושמט ריבוי השקו"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 אמיתת הדברים.

◇ ◇ ◇

ויהי"ר שנוכה לקיום היעוד "כי מלאה
הארץ דעה את ה'", ונוכה לשמוע תורה
חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה
בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש.....ג.

ישיבה – התיישבות או עיכוב?

מהו החידוש בזה ש"תשב" הוא לשון "עכבה"? / מדוע הביא
רש"י ב' ראיות לפירושו על תיבת "תשב"? / ביאור דברי רש"י
ש"אין תשב אלא לשון עכבה" וראיותיו לפירוש זה

(ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 80 ואילך)

פנינים...עיונים וביאורים קצרים.....ו.

כולו הפך לבן – גזירת הכתוב? (ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 97 ואילך)

טהרת הנגע וטהרת הבגד (ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 28 ואילך)

יינה של תורה.....ז.

קושי הבירור בטהרת האדם

מדוע נתפרשה טהרת וטומאת האדם לאחר טהרת וטומאת בעלי
החיים? / במה נחות האדם יותר משאר כל בעלי החיים? / איזו
מעלה באדם גדולה יותר מנשמתו האלוקית? / ומדוע ר' שמלאי
סובר שאומרים לאדם "יתוש קדמך"? / מהות בירור הטהרה
והטומאה בבעלי החיים ובאדם

(ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 74 ואילך)

פנינים...דרוש ואגדה.....ח.

מדוע דוקא בצרעת מצינו שהטומאה מתעכבת? (ע"פ לקסי שיחות
ח"י עמ' 73 ואילך)

כיבוס ראשון ושני – בעבודת התשובה (ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 99)

חידושי סוגיות.....ט.

כהא דאין רואין נענים כחתן וכרגל

יבאר יסוד הפלוגתא, דנחלקו אם הוא בגדר דחוויה או שהזמן
הופקע מעיקרא מראיית נגעים / עפ"ז יתרח קושיית התוס' בסוגיין

(ע"פ לקסי שיחות ח"י עמ' 37 ואילך)

תורת חיים.....טז

"אין אדם יודע במה משתכר"



ישיבה – התיישבות או עיכוב?

מהו החידוש בזה ש"תשב" הוא לשון "עכבה"? / מדוע הביא רש"י ב' ראיות לפירושו על תיבת "תשב"? /
ביאור דברי רש"י ש"אין תשב אלא לשון עכבה" וראיותיו לפירוש זה



א. בתחילת פרשת תזריע מדבר הכתוב אודות האשה היולדת, ואומר כי לאחר שבעת ימים הראשונים שבהם היא טמאה טומאת לידה, הרי לאחר מכן "שלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה" (יב, ד).

ובפירוש "תשב" מפרש רש"י: "אין 'תשב' אלא לשון עכבה". ומביא ב' ראיות לזה ש"ישיבה" מתפרשת ב"לשון עכבה": א) "ותשבו בקדש" (דברים א, מז). ב) "וישב באלוני ממרא" (לך יג, יח).

ולכאורה צריך ביאור בסדר הכתובים שהביא רש"י:

הרי הפסוק "וישב באלוני ממרא" כתוב בהתחלת התורה (בס' בראשית), ואילו הפסוק "ותשבו בקדש" כתוב הרבה לאחר מכן (בס' דברים) – למה איפוא הקדים רש"י את הפסוק המאוחר דוקא, "ותשבו בקדש"?

ובכלל יש לשאול, למה הוצרך רש"י לב' ראיות ולא די לו באחת מהן?

ב. והנה לכאורה יש לשאול יתירה מזו – והוא: למה בכלל הוצרך רש"י לראיות מיוחדות על זה שישיבה היא "לשון עכבה", והרי דבר זה פשוט ומפורסם הוא בכתובים:

כבר בפעם הראשונה שנאמר בכתוב ל' ישיבה, "וישב בארץ נוד קדמת עדן" (בראשית ד, טז), פירושו הוא שקין התיישב והתעכב באופן קבוע בארץ נוד, וכפי שממשיך הכתוב שם: "ויהי בונה עיר". וכהנה רבות.

מהו איפוא החידוש שבדברי רש"י, עד שהוצרך להביא ע"ז ראיות מיוחדות (ועד לראיה

לקראת שבת

מדחיה לדחיה, דכשם שבנגעי בתים נדחית ראיית הנגע גם בשביל דבר הרשות, כן נדחית גבי טומאה דגופיה; אבל אם הכא הוי דין תורה שימים אלו הופקעו מדין ראיית נגע, מסתבר שדין זה אינו אלא בדבר דרב גובריה להפקיע דין, והיינו דבר מצוה דוקא, שרק הוא בכחו להפקיע לגמרי דין ראיית הנגע בימים אלה.

ועפ"ז אולי יש ליישב קושיית התוס' אמאי אף אליבא דר"מ עדיין קאמר ר' יהודה ד"יש יום שאי אתה רואה" ולא אמרינן בראיה שבתחילה דיראה הכהן להקל ולא להחמיר, כי הלא לפי כ"ז נמצא דפירוש דברי ר' יהודה ד"יש יום שאי אתה רואה" היינו שמופקע המועד מראיה של תחילה ולא תועיל ראי' אז אף להקל ולטהר.

יד דוד בסוגיין); משא"כ להלימוד "יש יום שאי אתה רואה", הרי כיון שבימים אלה לא חל דין ראיית נגע (היינו ראייה של תחילה, משא"כ ראייה של הסגר כדלעיל), לכן גם אם עבר הכהן וראה את הנגע, אין בה בראיה זו הכח לטמא.

ומעתה מבואר היטב טעם הפלוגתא בדבר הרשות נדלכאורה אף אם פינוי דבר הרשות בנגעי בתים גזירת מלך הוא, כנ"ל מדברי המל"מ, סוף סוף לא נתבאר לגמרי מהיכא תיתי דהלימוד מ"ביום", "יש יום שאי אתה רואה", בדבר מצוה דוקא נאמר ולא בדבר הרשות, בלי שיהיה שום רמז לזה בקרא בדבר מצוה דוקא אשמעינן כן; אבל לפי המבואר א"ש, כי אם ילפינן חתן ורגל מק"ו ד"אם ממתנינים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה", שזהו רק בגדר "דחוויה", הרי שפיר יש ללמוד

פינוי הבית לאו משום רחמנות נגעה בו תורה; משא"כ לאידך מ"ד דין פינוי הבית הוא משום שחסה תורה על כליו כו', שלכן אין לפנות חבילי עצים, וא"כ שפיר יש ללמוד בק"ו כרבי.

והעולה מדבריו דמאן דיליף בק"ו מפינוי בתים לראיית נגעי אדם סבירא ליה דפינוי הבית הוא משום סברא ולא בגדר גזירת הכתוב [אלא שע"פ כ"ז נתקשה המל"מ שם ביותר בשי' הרמב"ם שלכאורה סותר עצמו דגבי דבר הרשות פסק כרבי וגבי פינוי הבית פסק כר"י, עיי"ש. וראה מש"כ ע"ז בשפת אמת בסוגיין דתרי מילי ניהו ואין הפלוגתות תלויות, כי אפי' אי סבירא לן דפינוי הבית הוא גזירה, עדיין שפיר יכולנו למילף בסברא ממה שהוסיף שם הכתוב (אחר הציווי ופינוי את הבית) ואמר "ולא יטמא כל אשר בבית הזה" דמוכח דכדי להציל כליו אמרה תורה – ושפיר אפשר לומר כרבי דנילף משם בק"ו (וע"ע רע"ב נגעים שם פ"ב. יד דוד מו"ק שם ז: ד"ה רבי אומר. וראה גם משנה אחרונה ותפארת ישראל נגעים שם. ואכ"מ)].

והנראה להוסיף בזה, דבאמת אין סופה של הפלוגתא רק מהו מקור הדין וטעמו, אם משום סברא או גזירת הכתוב הוא, אלא, מכלל הפלוגתא אי נילף מפינוי הבית או לאו עולה מחלוקת מהותית בהגדרת גוף הדין דאי ראיית נגעי אדם בחתן וברגל, דהנה לכשנבחין כדבעי הרי החילוק בפשטות בין ב' דרכי הלימוד, אם הדין נלמד מהכתוב גופא או מק"ו מנגעי בתים, הוא דאם ילפינן ליה מפינוי הבית הרי זה ש"ממתינים לו לדבר הרשות" הוי רק בגדר "דחוייה", וכפשטות הלשון

ותוכן הענין ד"ממתינים לו לדבר הרשות" גבי נגעי בית, דענינו הוא מכח סברא (כנ"ל מדברי המל"מ) שהתורה חסה על כליו שלא יטמאו ומשום הכי נדחית ראיית הנגע ("ממתינים") עד שיוציא את כליו, וא"כ כ"ש שיש ללמוד לדבר מצוה שנדחה ראיית הנגע עד לאחר שבעת ימי המשתה ושבעת ימי הרגל (והיא דעת רבי דסבירא ליה שהוא בגדר דחיה בלבד (ועיי' להלן מדברי הרא"ש) ולכן שפיר יש ללמוד דבר כגון זה מנגעי בתים, כמשי"ת); משא"כ להלימוד מהכתוב של דין ראיית הנגע גופא, דכתיב "וביום הראות בו, יום כו' שאי אתה רואה בו", פירוש הדבר הוא דהוי דין התורה מעיקרו של דבר, שימים אלו הופקעו מלכתחילה ע"י התורה מדין ראיית נגעים, והיינו שאין זו דחיה עד לאחר ימים אלה בלבד – "ממתינים לו" – אלא שבימים אלה לא חל הדין של ראיית הנגע כלל כיון שלא נאמר מלכתחילה דין דראיה גבי ימים אלו (והיא דעת רבי יהודה דסבירא ליה שימים אלו הופקעו מדין ראיה, כמשי"ת).

ואולי יש לומר יתירה מזו, שיש בזה גם נפק"מ לדינא, דלהטעם ש"ממתינים לו כו'" ה"ז רק היתר, שאפשר לדחות ראיית הנגע עד אחרי הרגל, אבל בדיעבד אם ראה הכהן את הנגע בימים אלו ופסק עליו טומאה הרי הוא טמא (לכאורה כן משמע מפירוש הרא"ש נגעים פ"ג שם, שכשמבאר החילוק בין חתן ומועד שאין רואים לשאר כל אדם שיש בו ראיה, כתב "דהתם ב"ד כופין אותו לבוא אל הכהן, דמ"ע היא, אבל חתן נותנין לו כו'" – ומשמע שזהו רק שאין כופין אותו. וראה

רחוקה מס' דברים)?

ג. והביאור בזה – בפשטות:

לשון "ישיבה-עכבה" יכול להתפרש בשני אופנים (וראה רמב"ן ורא"ם כאן. ועוד): א) במובן של התיישבות וקביעות (בל"א: באזעצן זיך). ב) במובן של עיכוב והמתנה (בל"א: פארהאלטן זיך).

[ושני אופנים אלו הם הפכיים כמובן: כאשר אדם מתיישב (באזעצט זיך) במקום מסוים, פירוש הדבר שהמקום מתאים אליו ולכן הוא נעשה קבוע ותושב בו; ואילו כאשר אדם נמצא במקום מסוים מחמת סיבה שגורמת לו להמתין ולהתעכב שם (האלט אים אפ), פירוש הדבר שבעצם אין המקום מתאים אליו והוא נמצא שם רק בגלל מניעה ועיכוב המכריחים אותו].

ובכן:

ברוב המקומות בתורה שבהם נאמר "ישיבה" (וכמו הדוגמא הנ"ל מ"וישב בארץ נוד"), הפירוש הוא כאופן הא' הנ"ל – ענין של התיישבות וקביעות. וע"ז אין צורך בראיה מיוחדת, כי פשוט ומפורסם הוא;

אך כאן מחדש רש"י, ש"תשב" שבפסוק דידן הוא "לשון עכבה" – כאופן הב' הנ"ל, במובן של עיכוב והמתנה (שכן הוא הפירוש הפשוט של תיבת "עכבה"). וכיון שפירוש זה בלשון "ישיבה" אינו מצוי כל-כך, לכן הוצרך רש"י לראיות מיוחדות.

ד. ובפרטיות:

ענין ה"עכבה" שיש בתיבות "תשב בדמי טהרה", מבואר הוא בדברי רש"י עצמו מיד לאחר מכן, וז"ל: "בדמי טהרה – אף על פי שרואה טהורה".

וזהו איפוא ה"עיכוב":

בדרך כלל, ראיית דם מביאה לטומאה; אך כאן מדגיש הכתוב שהיולדת "תשב בדמי טהרה": היא תתעכב מלהיטמא על ידי ראיית הדם, אלא "תמתין" ותישאר טהורה ("אף על פי שרואה").

ומעתה יתבאר למה הביא רש"י כראיה ראשונה את הפסוק בס' דברים "ותשבו בקדש" – שכן דוקא לשון "ישיבה" שבפסוק שם דומה לכאן:

כאשר בני ישראל יצאו ממצרים, הם היו צריכים להגיע במהירות לארץ טובה ורחבה, ארץ נושבת. וזה שלאחר מכן היו בקדש זמן מסוים, "ותשבו בקדש", היה רק מצד טעמים מיוחדים שעיכבו אותם וגרמו להם להמתין במקום, בניגוד למה שהיה צריך להיות (אילו לא חטאו כו').

ואף כאן:

זה שהיולדת טהורה, הוא מצד כח מיוחד שנתנה התורה, שהוא מונע ומעכב ("האלט אפ") את ראיית הדם מלטמא, וכך היא נשארת בטהרתה, בניגוד למה שהיה צריך להיות במצב רגיל (שראיית דם גורמת לטומאה).

ה. אמנם רש"י לא הסתפק בראיה זו ("ותשבו בקדש"), כי באמת, יש סברא לחלק בין ה"עכוב" המדובר שם, לבין ה"עכוב" שיש בענין "תשב בדמי טהרה":

שם אכן מדובר בענין של "עכבה" לגמרי, כי הרצון של בני ישראל היה להמשיך וללכת לארץ ישראל, וזה שישבו בקדש הוא רק בגלל מניעה שעכבה אותם בניגוד לרצונם; כיון ש"לא נעלה הענן", הרי שלא היתה בידם ברירה אלא להישאר ולהמתין, וכמו שכתוב "לא יסעו עד יום העלותו" (ס"פ פקודי).

אולם בנידון דידן, זה שהיולדת אינה נטמאת על אף ראיית הדם, אף שלכאורה גם כאן יש "עכוב": יש כח מיוחד המונע ומעכב אותה מלהיטמא, בניגוד לטבע הדם שגורם טומאה (כנ"ל ס"ד) –

הרי כד דייקת בהמשך דברי רש"י, לכאורה אין הדבר כן:

רש"י ממשיך ואומר, "בדמי טהרה – לא מפיק ה"א, והוא שם דבר כמו טוהר". והיינו, שהדמים עצמם הם טהורים ("דם טוהר");

אם הדמים עצמם טהורים, נמצא שאין שום דבר שיגרום לטומאה, ושוב לא מתאים לשון "תשב בדמי טהרה", במשמעות של "עכבה", כי:

בשלמא אם הדם עצמו היה טמא ואף על פי כן לא היה בכוחו לטמא את היולדת, אז היה מתאים "תשב – לשון עכבה", שמשמעותו שהיא מתעכבת מלהיטמא מהדמים הטמאים;

אבל כיון שהדמים עצמם טהורים הם, הרי מלכתחילה אין שום דבר שיגרום לטומאה, ולא צריך שום כח מיוחד ש"עכב" את היולדת מלהיטמא!

ו. ואכן, זו כוונת רש"י בהבאתו פסוק נוסף ("וישב באלוני ממרא"):

החידוש בזה הוא, שכאשר יש דבר שמצד ענינו בעצמו היה צריך להביא למצב אחר, אפילו כאשר במצב ההווה הענין בפועל אינו, בכל זאת מתאים לשון "ישיבה – עכבה".

ובענינו: כיון שראיית דמים בכ"ף מביאה לידי טומאה, הרי אף שבמצב ההווה אין מעיקרא סיבה שראיית הדם תטמא (כיון שהדמים עצמם טהורים הם), בכל זאת מתאים לומר על היולדת שהיא "תעכב" מלהיטמא – כיון שבדרך כ"ף ראיית דם כן גורמת לטומאה.

הווי אומר:

דמו"ק "רואין את הנגעים בתחילה" ליתא ברכה כתי, וראה בזה בתורו"ט ותוס' רעק"א על המשניות].

והנה, התוס' (ע"ב ד"ה יש יום) עמדו על דברי ר' יהודה ד"ש יום שאי אתה רואה ונתקשו דיש כאן תימה בגוף הענין אמאי אליבא דר"מ לא נסבור דאף בראיה שבתחילת הכל שפיר יראהו הכהן, כיון דר"מ סבר דרשאי לשתוק ומה פגם יש אם נתיר לו לראותו רק להקל ולא להחמיר. והקושיא רבה, עיי' במל"מ הל' יו"ט פ"ז הט"ז (וראה מש"כ בד"ה ודע דבגמרא), ובמשנה אחרונה נגעים שם פ"ג, ובמפרשים בסוגיא דמו"ק.

והנראה בזה בהקדם מה שהעלה סברא במשנה למלך הל' טומאת צרעת פי"ד ה"ד לבאר דמהות המחלוקת דר"י ורבי גבי ראייה בחתן ובמועד אם ללמוד מפניו בית או לאו לענין המתנה לדבר רשות – נעוצה בפלוגתא אחרת בהגדרת דין פינוי הבית. דלהלן בנגעים (פי"ב מ"ה) נחלקו תנאים בדין פינוי הבית, דלר' יהודה צריך לפנות אפילו חבילי עצים ואפילו חבילי קנים שאין מקבלין טומאה, ור"מ ור"ש פליגי עליה, וכי עסק הוא לפינוי בלי שום טעם, אלא חסה תורה על כלי חרסו וכו' שנטמאין ואין להם טהרה במקוה כו'. וביאר המל"מ, דאליבא דר"י מה שאמר הכתוב ופינו את הבית היא גזירת מלך שגזר שכשיבוא הכהן יהיה פנוי, שהרי אין שום תכלית לפנות חבילי עצים כו', אלא היא מצוה פרטית שגזר הכתוב מכלל החוקים כו'. ומבאר דעפ"ז מובן דהיא היא סברת ר' יהודה הכא, דלא יליף מפניו בית לענין המנעות מראיית נגעי אדם ברגל, כי

"רואין להקל ולא להחמיר", פירוש דהכהן רואה ואם מצא שטהור הוא אומר לו טהור ואם מצא שטמא הוא – שותק ואינו מטמאו כדי שלא לצערו, כמבואר בסוגיין (וכלשון רש"י במתני' "אם מטמאו נמצא מצערו במועד ורחמנא אמר ושמחת בחגך"), ורבנן (ור' יוסי דברייטא) סברי דאין לכהן להזקק לו "לא להקל ולא להחמיר", כי סברי דאין הכהן יכול לשתוק ו"אם אתה נזקק לו להקל אתה נזקק לו להחמיר" ("כלומר מאחר שרואהו הכהן אומר בין הוא טמא בין הוא טהור", רש"י), ולכן יימנע מלראותו כלל.

והנה לפום ריהטא היה נראה דברייטא דלהלן שם בסוגיין (דר"י ורבי) דלכו"ע אין אתה רואה כלל במועד – לא קאי לשיטת ר"מ דרואין במועד. אבל באמת כבר מתבאר שם בסוגיין, דלענין ראייה שבתחילה, בעודו טהור, כו"ע לא פליגי ואף ר"מ מודה דלא חזו ליה, והך פלוגתא דר"מ ורבנן אם רואה או לאו היינו לענין ראייה הבאה אחר שכבר נראה נגעו בתחילה ונסגר כו' (עיי"ש בסוגיין וברש"י ותוס' באיזה שלב של הסגר נחלקו ר"מ ורבנן ואכ"מ). ומעתה יש לדייק דהברייטא הנ"ל אף היא לא מיירי אלא בראיה שבתחילה דוקא (וכ"כ במשנה אחרונה לנגעים פ"ג שם, עיי"ש), דו"ק בלשון הברייטא "חתן שנו"ד בו נגע כו' וכן ברגל", וא"כ ברייתא זו היא בין לר"מ ובין לרבנן נודו"ק נמי דלשון פלוגתא ר"מ ורבנן אינו בדומה ללשון הברייטא "שנולד בו נגע" (א"נ כלישנא דמתני' "שנראה בו נגע"), אלא רק "רואין כו'", ועיי' לשון הרמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ט ה"ח. ואף הגירסא במתני



המדרש
לעילוי נשמת
הרב שמעון ב"ר מנחם
שמואל דוד הלוי ז"ל
רייזשק
נפטר כ' כסלו ה'תשס"ב

לקראת שבת

לשון "עכבה" מתאים לא רק כאשר יש בפנינו עתה נטייה מסוימת וצריכים למנוע אותה ולעכבה "בחזק יד" (כמו "ותשבו בקדש", שבני ישראל רוצים להמשיך בדרכם אך מעכבים אותם נגד רצונם) – אלא אפילו כאשר יש רק נטייה "מופשטת" (שאינה עתה בפנינו), גם אז, זה שאין מתחשבים עם נטייה זו, נחשב ש"מעכבים" נטייה זו מלצאת אל הפועל, ושפיר מתאים גם במצב זה "לשון עכבה".

ז. וחידוש זה בלשון "עכבה" – רואים בהפסוק המספר על אברהם אבינו, "וישב באלוני ממרא":

בפסוק לפני כן (לך יג, יז) מסופר על דברי הקב"ה לאברהם "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", ומיד לאחר מכן נאמר "ויאהל אברם ויבוא וישב באֵלֹנֵי ממרא אשר בחברון ויבן שם מזבח לה'".

כיון שהקב"ה צוה עליו "קום התהלך בארץ" – הרי אי אפשר לומר ש"וישב באלוני ממרא" פירושו שהוא התיישב שם בקביעות ובהתיישבות, אלא צריך לפרש שאברהם התעכב מללכת "בארץ לארכה ולרחבה" אלא נשאר באופן זמני באלוני ממרא.

אמנם אף על פי כן, אין זה ממש כמו "ותשבו בקדש" ששם התעכבו בני ישראל נגד רצונם בגלל כח אחר המעכבם, שהרי לא מצינו שיהיה איזה דבר אחר שיכריח את אברהם להמתין באלוני ממרא; וצריך לפרש, שהיה איזה טעם שבגללו לא היה צריך אברהם לקיים את הציווי "קום התהלך בארץ" מיד, ולכן יכול היה לשבת בינתיים באלוני ממרא.

ומזה שלמרות זאת אומר הכתוב לשון "ישיבה-עכבה", מובן שגם במצב כזה, אף שבפועל לא הוצרך אברהם "להתעכב" נגד רצונו וכו', בכל זאת עצם זה שהציווי "קום התהלך בארץ" לא בא אל הפועל מיד, נחשב כ"עכבה";

ואף כאן, אף שבפועל הדמים בלאו הכי טהורים, ואין צורך "לעכב" את הטומאה "בחזק יד", בכל זאת, עצם זה שאין ראיית הדם מביאה לטומאה (כרגיל), נחשב כ"עכבה".

וזהו איפוא הטעם להסדר שהביא רש"י את ב' הראיות:

בתחילה הביא את הפסוק "ותשבו בקדש", ששם ברור הדבר שהכוונה היא ללשון "עכבה", במובן של המתנה ועיכוב (ולא במובן של "התיישבות וקביעות"), שהרי בני ישראל לא רצו להישאר בקדש וכו';

ואחר כך ממשיך ומביא את הפסוק "וישב באלוני ממרא", ששם אין כ"כ ברור ומוכרח מתוך הכתוב עצמו שהכוונה ב"ישיבה" היא במובן של המתנה ועיכוב (ולכן יש צורך עיקרי דוקא בהפסוק "ותשבו בקדש", שדוקא שם זה ברור ומוכרח מתוך ל' הכתוב) –

אבל לאידך גיסא, דוקא ראייה זו מתאימה להמיוחד שבנדוד, שכל ה"עיכוב" הוא רק בזה שאין מניחים להנטייה ה"מופשטת" לצאת אל הפועל, למרות שבלאו הכי אין היא עתה בפנינו.

בהא דאין רואין נגעים בחתן וברגל

יבאר יסוד הפלוגתא, דנחלקו אם הוא בנדר דחוייה או שהזמן הופקע מעיקרא מראיית נגעים / עפ"ז יתריך קושיית התוס' בסוגיין



חתן ורגל דהיינו מצוה ממתנין לו, אבל לדבר הרשות אין ממתנין לו בטומאה דגופיה (ולא משמע ליה ללמוד מפניו הבית דנגעי בתים לטומאה דגופיה, דהתם חידוש הוא שחידשה תורה ואין ללמוד מזה למק"א כו', עיי"ש בסוגיין), ורבי (דיליף בק"ו של סברא מפניו בית) סבר דבדבר רשות נמי ממתנין לו (כמו דבבית נותנים לו לפנות כליו – שהוא דבר הרשות – כי חסה עליו תורה שלא ייטמאו, כדתנן בנגעים פ"ב מ"ה), כדאמרי' לעיל דרבי יליף טומאה דגופיה להמתין לו מטומאה דביתו, היינו דלרבי חתן ורגל שאמרו לאו דוקא אלא אף לצורך דבר הרשות. ולהלן תתבאר יותר נקודת הפלוגתא למה לא נלמוד מפניו הבית לכל דבר הרשות.

והנה, לעיל מיניה (מועד קטן שם ע"א) תנן במתני' ובברייתא דנחלקו ר' מאיר וחכמים גבי ראייה במועד, דלר' מאיר

תנן במס' נגעים פ"ג מ"ב "חתן שנראה בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל". ובגמ' מועד קטן ז: איפליגו תנאי בברייתא במקור דין זה, וז"ל: "וביום הראות בו (פרשתנו יג, יד), יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל דברי רבי יהודה, רבי אומר אינו צריך, הרי הוא אומר (מצורע יד, לו) וצוה הכהן ופנו את הבית אם ממתנין לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה (וממשיך בגמ') מאי בינייהו אמר אביי משמעות דורשין איכא בינייהו (ולא מחלוקת לדינא, רק "דמר דריש מהאי קרא ומר דריש מהאי קרא", רש"י), ורבא אמר דבר הרשות איכא בינייהו", כלומר, כדפרש"י ד"רבי יהודה דמפיק מביום הראות בו, ומכאן אמרו

כולו הפך לבן – גזירת הכתוב?

ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וכסתה הצרעת את כל עור הנגע מראשו ועד רגליו ו' וראה הכהן ו' וטהר את הנגע כולו הפך לבן טהור הוא (יג, יב-יז)

לכאורה צריך ביאור מה מוסיף הכתוב בתיבות "טהור הוא", שלכאורה מיותרות הן, ואמנם בתורת כהנים (יג, יז) מפרש מה שבא הכתוב ללמדנו בזה. וצריך ביאור מדוע רש"י בפירושו על התורה אינו מפרש ייתור לשון הכתוב.

ויש לומר:

בדברי רש"י מצינו חילוק בין סימני הטומאה דנגעים: גבי שער לבן כתב רש"י "שער לבן סימן טומאה הוא גזירת הכתוב" (יג, ג בסופו), ואילו לענין סימן מחי', על הכתוב "צרעת נושנת היא בעור בשרו" (יג, יא) פי' רש"י "מכה ישנה היא תחת המחי', וחבורה זו נראית בריאה מלמעלה ותחתית מלאה לחה, שלא תאמר הואיל ועלתה מחי' אטהרנה", היינו שסימן טומאה דמחי' אינו גזירת הכתוב, אלא יש בו טעם - "מכה ישנה היא תחת המחי'".

ועפ"ז יש לעיין בדין "כולו הפך לבן טהור הוא", אם הוי גזירת הכתוב, או דסברא היא, דכיון שכולו הפך לבן הרי זה מורה שאין זה חולי מסויים בחלק מהגוף, אלא זהו טבע גופו.

ויש לומר, שלשיטת רש"י בפשוטו של מקרא, הטהרה כשכולו הפך לבן אינה מגזירת הכתוב אלא מסברא (משא"כ לפי התו"כ וההלכה, ועיין במקור הדברים מה שנתבאר בזה). וזהו פירוש התיבות "טהור הוא", שהן כעין נתינת טעם לטהרת הנגע - דכאשר "כולו הפך לבן" הרי זה מורה שאדם זה "טהור הוא" בטבעו, ולכן לא הוצרך רש"י לפרש יתור תיבות אלו. וק"ל.

טהרת הנגע וטהרת הבגד

והבגד ו' אשר תכבס וסר מהם הנגע, וכבס שנית וטהר וכבס שנית - לשון טבילה. תרעם של כיבוסין שבפרשה זו לשון ליבון, ויתחזור, דחין מזה שאינו לליבון אלא לטבול, לכך תרעמו ויצטבע (יג, נג. נח. רש"י)

יש לעיין: מהו ההכרח לפרש "וכבס שנית" - לשון טבילה, שלא כשאר כיבוסין שבפרשה שהם לשון ליבון?

ויש לומר הביאור בזה:

מהלשון "וכבס שנית וטהר" משמע שגם הכיבוס הראשון פעל איזו טהרה בבגד, והכיבוס השני משלים פעולה זו. והשתא, אם נלמד שגם הכיבוס השני משמעו רחיצה וליבון, היינו שטהרת הבגד מצריכה שני ליבונים, נמצא שהליבון הראשון לא פעל כלום.

ועל כן פירש רש"י שכיבוס זה משמעו "טבילה", שלפי זה יובן שהכיבוס השני הוא המשך והשלמה של הכיבוס הראשון:

בטומאת הנגע ישנם שני פרטים: א. הטומאה שבנגע עצמו. ב. הטומאה שמתפשטת בשאר חלקי הבגד כתוצאה מטומאת הנגע עצמו.

והשתא מובן, שהכיבוס הראשון, שענינו הסרת הנגע ע"י ליבון, ביטל את הטומאה שבנגע עצמו, ואילו הכיבוס השני בא לטהר את התפשטות הטומאה בבגד כולו (גם לאחר הסרת הנגע עצמו), ולכן על כרחך שאין פירושו ליבון, כי מה ענין ליבון לטהרת התפשטות הטומאה שבבגד, אלא טבילת הבגד כולו במקוה טהרה.

כיבוס ראשון ושני – בעבודת התשובה

והבגד ו' אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית וטהר את כיבוסו כו' סר מנגע הנגע לגמרי. וכבס שנית כו', תרעם של כיבוסין בפרשה זו לשון ליבון כו', דחין מזה שאינו לליבון אלא לטבול (יג, נח. רש"י)

באגרת התשובה (פרקים א-ג) מבאר אדמו"ר הזקן נ"ע שבתשובה על חטאים ישנם שני שלבים: א. החוטא צריך לשוב מחטאו ולקבל על עצמו שלא לעבור עוד על מצות המלך, שבזה "נמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה, ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו כו'". ב. "אמנם שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא כו' ה' צריך להביא קרבן כו' דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך כו' ועכשיו שאין לנו קרבן כו' התענית הוא במקום קרבן".

ויש לומר ששני שלבים אלו מרומזים בדברי רש"י כאן בענין הטהרה מהצרעת (שהרי נגעים באים על לשון הרע, שהוא חטא כללי (ראה רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת), וממילא "כיבוס" הנגע וטהרתו מרמזים על התשובה והטהרה מחטאים):

הכיבוס הראשון, שמסיר את הנגע לגמרי - הוא כענין השלב הראשון בתשובה, שמקבל על עצמו שלא לעבור עוד על מצות המלך, שבזה "נמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך", כשם שע"י הכיבוס "סר ממנו הנגע לגמרי". אך כשם שלאחרי ש"סר ממנו הנגע לגמרי" צריך עוד לכיבוס שני - כך גם השב, גם אחרי ש"נמחל לו לגמרי" העוון, צריך הוא לקרבנות או לתעניות כדי שיהי' "מרוצה וחביב" כקודם החטא.

אך שינוי יש בין כיבוס ראשון לשני: הכיבוס הראשון הוא "לשון ליבון", היינו, שהתשובה מנקה ומלבנת את הנפש מהחטאים והעוונות. אך הכיבוס השני "אינו לליבון", שהרי העוון כבר "נתלבן" לגמרי על ידי התשובה, אלא הוא "לטבול", היינו שהאדם צריך לטבול "במי הדעת הטהרה" (לשון הרמב"ם סוף הל' מקואות), לעלות מדרגא לדרגא במדריגות הקדושה גופא.

מדוע דוקא בצרעת מצינו שהטומאה מתעכבת?

ובינים הראות כי ויש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו (יג, יד. סו"ק קט"ז, ב)

בדיני נגעים מצינו דין שאין דוגמתו בשאר טומאות - שלפעמים דוחים את ראיית הנגע לזמן מסוים, ובינתיים נשאר המצורע בטהרתו, וכפסק המשנה (נגעים פ"ג מ"ב): "חתן שנראה בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל".

ויש לבאר הטעם שדוקא בדיני צרעת מצינו שהטומאה מתעכבת מלחול:

כתב הרמב"ם (סוף הל' טומאת צרעת) שהצרעת אינה ענין טבעי, ו"אינו ממנהגו של עולם", אלא "אות ופלא ה' בישראל" כדי "להזהירן מלשון הרע", כי "המספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו כו', אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית משתנין כלי העור שבביתו", עד שלבסוף "משתנה עורו ויצטרע ויהי' מובדל ומפורסם לבדו עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע".

ונמצא, שהנגעים באים על האדם מחמת גודל חסדו של הקב"ה לטובת האדם ולתועלתו, כדי להשיבו מחטא לשון הרע לדרך הישר. וכפי שכתב החינוך (מצוה קעב, מצוה קעז): "משרשי המצוה, שרצה הא-ל בטובו הגדול לייסרנו כאשר יסיר איש את בנו כו', מאהבת ה' אותם יודיע מוסרו".

ואהבה זו היא אפילו לרשעי ישראל, שהרי מדובר באדם שלא שב מחטא לשון הרע שבו, ומכל מקום משנה הקב"ה סדרי בראשית, ומראה "אות ופלא" למעלה מדרך הטבע כדי שגם הוא ישוב מדרכו, ושיחתו תהי' כ"שיחת כשרי ישראל" (לשון הרמב"ם שם).

וזהו הטעם שדוקא בדיני הצרעת מצינו שהטומאה מתעכבת, כדי ללמדנו שהנגעים באים מחסדו של הקב"ה, ולכן לפעמים מתעכבת הטומאה כדי להקל על האדם, כשם שהאב המייסר את בנו דוחה לפעמים את הייסורים כאשר הדבר נצרך לטובת הבן.

(ע"פ לקושי שיחת הר"י ע"ב דאילין)

יש תנאים שמדגישים את המעלה שניתנה לאדם מלמעלה. ובאמת האדם גדול במעלתו משאר בעלי החיים בעניין עצום ועיקרי. רק בו נפח הקב"ה נפש אלוקית, נשמה קדושה, שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש" (תניא פ"ב. ע"פ איוב לא, ב).

ואף שהאדם יכול לרדת לשפל נחות ביותר ולמרוד בו ית', שבעניין זה הוא נחות יותר מכל בעלי החיים, אך עדיין מעלה זו לא ניטלת ממנו, והנשמה הקדושה "גם בשעת החטא הייתה באמנה אתו ית'" (תניא פכ"ד).

ולשיטתם, מה שנברא אחרון מדגיש את מעלתו העצומה שיש בו נפש אלוקית, ולכן נוצר אחרון כדי ש"יכנס לסעודה מיד", או כדי ש"יכנס למצווה מיד", והכל בכדי להדגיש את מעלת הנפש האלוקית שבו.

ויש תנאים שחולקים וטוענים שעיקר מעלת האדם אינה מעלותיו שניתנו מלמעלה, אלא דווקא המעלות שעמל ויגע עליהם בכוחות שניתנו לו מלמעלה, והן הן אשר הפכו להיות קניין פנימי ואמיתי בנפשו פנימה.

וממילא טוענים הם, שבתחילת הבריאה אי אפשר להצביע על מעלת האדם על פני שאר הנבראים, כיוון שעיקר העילוי הוא במעלות שבאו על ידי עבודה, ואם כן, כאשר נוצר האדם, אין בו שום מעלה כלל, ואדרבה, מה שרואים על האדם הוא שנוצר באופן כזה שהוא חומר העלול לחטוא, והיינו שהוא גרוע יותר משאר הנבראים.

ולכן לשיטה זו, האדם נברא אחרון, ואפילו יתוש קדמו, מחמת פחיתותו. טרם שעבד הרי אין ניכרות בו מעלות שעמל בהן, וניכר בו בעיקר מה שמוכשר לחטוא, וממילא הוא נמנה לאחר כל בעלי החיים שאין בהם נטי' לחטא, וגם תורת זיכוכו ובירורו נתפרשה אחרונה מצד קושי העבודה שבזה.

כשאין יחוס מרגישים את מעלת העבודה

ומעתה יובן מדוע רב שמלאי דווקא נקט כשיטה שהמעלה העיקרית היא המעלה הנקנית על ידי עבודה ויגיעה.

אודות ר' שמלאי מובא בגמרא (פסחים סב, ב ובפרש"י) שלא הי' לו יחוס, ועד שלכתחילה לא רצה ר' יוחנן ללמוד עמו ספר יוחסין. ומכיוון שלא הי' לו יחוס, ממילא סבר שעיקר ההדגשה אינה במעלות שמקבלים מלמעלה או בירושה, אלא דווקא במעלות שהאדם קונה לעצמו ביגיעתו.

ומשום כך, כאשר נחלקו בנוגע למעלת האדם, אם היא מיד עם לידתו בנשמה האלוקית שבו, או דווקא לאחר שהצליח בעבודתו לכוף את טבעו הרע, סובר ר' שמלאי שהמעלה האמיתית היא דווקא זו שמושגת על ידי עבודה, שאינה גלוי' בשעת הבריאה, ומשום כך נברא אחרון. אך על ידי העבודה הראוי' בזיכוכו ובירור החומר המגושם, נעשית מעלתו האמיתית של האדם, שבאה לו ביגיעתו וחודרת בפנימיותו.



קושי הבירור בטהרת האדם

מדוע נתפרשה טהרת וטומאת האדם לאחר טהרת וטומאת בעלי החיים? / כמה נחות האדם יותר משאר כל בעלי החיים? / איזו מעלה באדם גדולה יותר מגשמתו האלוקית? / ומדוע ר' שמלאי סובר שאומרים לאדם "יתוש קדמך"? / מהות בירור הטהרה והטומאה בבעלי החיים ובאדם



דיני הטהרה והטומאה של האדם בפרשתנו, באים לאחר דיני כשרות וטהרת הבהמה והעוף שבסוף פרשת שמני. ונמצא שתורת הטהרה והטומאה של בעלי החיים קדמה לתורת הטהרה והטומאה של בני האדם.

ועל כך דרש ר' שמלאי (רש"י ריש פרשתנו, ע"פ ויקרא רבה שם): "כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף". והיינו שכשם שהאדם נוצר אחרון במעשה בראשית, כך תורת הטהרה והטומאה של האדם נתפרשה אחרונה.

והנה, במבט שטחי ניתן לפרש שהסיבה לכך שתורת האדם נזכרה אחרונה, היא משום שיצירתו הייתה אחרונה. אך אין לומר כן, כי אילו זאת הייתה כוונת ר' שמלאי, הי' לו לומר שתורתו נתפרשה אחרונה "מפני" שנברא אחרון.

ומלשון ר' שמלאי "כשם שיצירתו . . כך תורתו", משמע ששני עניינים אלו, שנוצר אחרון ושתורתו נתפרשה אחרונה, נובעים שניהם מאותה סיבה (גו"א על רש"י כאן). והדבר תמוה, כפי שהקשו מפרשי רש"י:

בנוגע לסיבה שהאדם נברא אחרון, מפורש במדרש כאן שהוא משום שאם "תזוח דעתו עליו" יאמרו לו "יתוש קדמך, שלשול קדמך". ובגמרא (בסנהדרין לח, א) הובאו עוד טעמים: א. "שלא יהיו המינים אומרים שותף הי' לו להקב"ה במעשה בראשית". ב. "כדי שיכנס למצוה מיד". ג. "כדי שיכנס לסעודה מיד".

ולכאורה, כל הטעמים הללו יש בהם כדי לבאר מדוע נברא האדם ראשון, אך אין בהם הסברה כלל מדוע פרשת טהרתו וטומאתו נתפרשה אחרונה. וכיצד דרש ר' שמלאי שמאותה

סיבה שנברא האדם אחרון, נאמרה גם תורתו באחרונה?

במה נחות האדם מכל בעלי החיים?

ויש לומר הביאור בזה:

מבואר בספר התניא (פכ"ד ופכ"ט) שנחיתותו של האדם לעומת היתוש והשלשול, שעל כך אומרים לו "יתוש קדמך", אינה רק כאשר הוא עובר עבירה. אלא יש עניין בעצם מהותו של האדם שבו הוא נחות מבעלי החיים, גם אם בפועל אינו עובר עבירות.

כי הנה, באדם יש "כח המתאוה", ש"יכול להתאוות לדברים האסורים שהם נגד רצונו ית"י". ומצד אפשרות זו הרי הוא "גרוע ומשוקץ ומתועב יותר מבעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים". וכמו שנאמר ואנכי תולעת ולא איש". בעלי החיים "אינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית"י" (שם פכ"ד), ואילו באדם קיימת התאוה והאפשרות לעבור על ציווי ה', ופעמים שאף נכשל בפועל רח"ל.

וזהו עומק דברי חז"ל שכאשר חוטא אדם אומרים לו "יתוש קדמך שלשול קדמך". מה שהיתוש נברא קודם לאדם אינה רק קדימה בזמן, אלא גם קדימה במעלה. האדם נברא אחרון, משום שטבעו הוא הנחות ביותר בעניין זה, שהוא מסוגל להתאוות ואף לעשות מעשה בפועל נגד רצונו ית"י. וזהו שאומרים לו לאדם: יתוש קדמך, שאתה עברת על רצון ה', והיתוש אינו שייך לעבור על רצונו ית', ולכן נברא קודם, משום שמעלתו גדולה בעניין זה.

"תורתו של אדם" קשה יותר מ"תורת הבהמה"

כאמור, לשיטת ר' שמלאי ישנה סיבה אחת שמחמתה האדם נברא אחרון, וגם תורת טהרתו וטומאתו נתפרשה אחרונה.

ומעתה יש לומר, שר' שמלאי אינו סובר שהאדם נברא אחרון מפני מעלתו, שיכנס למצווה או לסעודה, אלא להיפך, הוא אחרון מחמת נחיתותו, וכפי שנתבאר למעלה שהוא מסוגל לחטוא לרצון השי"ת, דבר שאינו שייך בבעלי החיים.

וסיבה זו, שהאדם מסוגל לעבור ח"ו על ציווי השי"ת, היא הסיבה גם לכך שתורתו נתפרשה רק לבסוף:

כי הנה, סדרה של לימוד התורה הוא מן הקל אל הכבד. כן הוא בכללות סדר הלימוד בחיי האדם, "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה" וכו' (אבות סוף פ"ה), וכן הוא באיכות הלימוד, כפי שהורו חז"ל (ע"ז יט, א ופרש"י) שראשית "ילמד אדם תורה" ורק אחר כך "יהגה", יעיין בעומק יותר ויקשה וכיוצא בזה. וכן הוא גם במטרת הלימוד (ראה פסחים סח, ב), שתחילה לומד אדם "אדעתא דנפשי", שלא לשמה, ואחר כך הוא עולה מחיל אל חיל

בלימוד התורה לשמה נסדר נתינת התורה הוא להיפך, שהחלק הנעלה יותר ניתן לפני החלק הנמוך יותר, כי בנתינת התורה מלמעלה, הרי התורה יורדת מלמעלה למטה, אמנם סדר לימוד התורה ע"י האדם הוא מן הקל אל הכבד דווקא].

וכשם שבסדר הלימוד הכללי הולכים מן הקל אל הכבד, כן הוא גם בסדר לימוד הפרשיות, שתחילה לומדים את הפרשיות שבהן מבוארים הדברים הקלים, ורק לאחר מכן לומדים את העניינים הכבדים יותר.

וכאשר מעיינים בעניין הבירור "בין הטמא ובין הטהור" שבאדם ובבעלי החיים, הרי עולה שבבהמה אין כל כך ענייני רע, שהלא "אינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית"י", ואילו האדם נעשה ונוצר מחומר גס, ויש אצלו עבודה רבה לברר מהו רע ומהו טוב, לדחות את הרע ולהתמסר רק לרצונו ית', ועבודה זו היא קשה וכבידה יותר.

ועל כן תורתו של האדם נתפרשה אחרונה, כיוון שסדר הפרשיות הוא מן הקל אל הכבד, ולכן הובאה תחילה פרשת בירור הטומאה וטהרה של הבהמה, החי' והעוף, ורק לאחר מכן סדר הבירור הקשה יותר של האדם.

ולפי זה יבואר היטב כיצד יש טעם אחד למה שנברא האדם וננתפרשה תורתו באחרונה. הסיבה היא, שהאדם מסוגל לעבור על רצונו ית', מה שאין כן בבעלי החיים, ומטעם זה נשתלשלו ב' דברים: נברא באחרונה להיותו נחות בעניין זה יותר מכולם, וגם נתפרשה תורת זיכוכו ובירורו באחרונה, לפי שהיא קשה יותר.

העיקר הוא המעלה שבאה בעמל ויגיעה

כאשר מתבוננים במשמעות נחיתותו של האדם לגבי בעלי החיים, עולה שיש שייכות מיוחדת בין דרשה זו לבעל המאמר, ר' שמלאי.

כי הנה, בכללות יש שני סוגי מעלות:

א. יש מעלה שמעניקים לאדם מלמעלה בלא יגיעה. שנולד עם מעלה זו, או שהעניקו לו מן השמים מעלה מסוימת באיזה זמן.

מעלה זו, הבאה מלמעלה, היא נעלית מאוד, כיוון שאינה מושגת על ידי האדם המוגבל אלא מאת השי"ת שנעלה מכל ההגבלות. אך מצד שני יש בה חיסרון, שלא תמיד האדם הוא "כלי" ראוי למעלות שקיבל מלמעלה, ולפעמים אינו יודע לנצלם כדבעי, ואינן חודרות בו באופן שישנו את פנימיותו.

ב. לעומת זאת, יש סוג אחר של מעלות שהאדם עמל להשיגן. מעלות אלו הן, מטבען, קטנות יותר ומצומצמות מאוד, לפי ערך כוחו של האדם המוגבל, אך מצד שני מעלות אלו הן קניין חזק בנפשו, הן חלק מכוחות נפשו, והן חודרות עמוק לפנימיותו.

ובזה נחלקו התנאים, מהי הסיבה שבשלה נברא האדם אחרון: