

הוספה
מיוחדת

עמ' כה

להראות עזבה

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תקצב

ערש"ק פרשת תזריע-מצורע ה'תשע"ז

מדוע לכבס הבגד אחר שסר הנגע?

איך קוראים צרעת בשם "תזריע"?

בדין שומרת יום כנגד יום

בדד ישב - יהודי אינו בודד לעולם

אור
החסידות



פתח דבר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תזריע-מצורע, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תקצב), 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 כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, 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 על-אתר או בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



בתור הוספה, בא כאן לראשונה לקט מתוך דברות קדשו של רבינו כפי שנאמרו בעת אשר שח מתוך קירות לבבו המהור, בעניני הוראה, הדרכה וחיוזק בעבודת ה'. הדברים הובאו כמעט ללא עריכה, מלבד איזה שינויים להקל על הקורא.



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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות



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 מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

תוכן הענינים



ה..... מקרא אני דורש

"וכובס שנית" - מדוע?

בין פירוש האבן עזרא "מצוה לכבסו פעמיים" לפירוש רש"י ש"וכובס שנית לשון טבילה" / ההכרח לפרש שגם ה"וכובס שנית" מועילה לבגד / הטהרה שהכיבוס השני מוסיפה לבגד אחרי הכביסה הראשונה המסירה את הנגע

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 92 ואילך)

ח..... פנינים עיונים וביאורים קצרים

אמורי - מאן דכר שמי? / מ"ל ש"אחר זמן - ביום השמיני

ט..... יינה של תורה

איך אפשר לקרוא "צרעת תזריע"?

עונשי התורה - רחמים ותיקון / הצרעת - תחילת הטהרה והחיים / הצמיחה דלעתיד - מהזריעה שבזמן הגלות / עבודת התומ"צ בכדי לזרז ביאת המשיח

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ב עמ' 70 ואילך)

יג..... פנינים דרוש ואגדה

בין "תכבס" ל"כבס שנית" / בין "זאת תהי" ל"מצורע"

יד..... חידושי סוגיות

בפ"גותת ר"י ור"ל בדין שומרת יום כנגד יום

יתלה מחלוקת ר"י ור"ל הכא בשיטותיהם לענין חצי שיעור אי אסור מה"ת או לאו, ויעמיק בפלוגתת ב' הלשונות שבגמרא במחלוקת ר"י ור"ל - דנחלקו בגופא דסברא דזבה קטנה הוי סניף מזבה גדולה אם הוא גדר בראי' או בדין שימור

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 105 ואילך)

יז..... תורת חיים

לא שבת בדר!

בְּדֵר יֵשֶׁב (תזריע יג, מד)

יט..... דרכי החסידות

ג' אופני התכוננות בתורת החסידות

כה..... הוספה

לקט מתוך דברות קודש בעניני הוראה, הדרכה וחיזוק בעבודת השי"ת

מקרא אני דורש

ביאורים ופירושים בפשוטו של מקרא

"וכובס שנית" – מדוע?

בין פירוש האבן עזרא "מצוה לכבסו פעמיים" לפירוש רש"י ש"וכובס שנית לשון טבילה" / ההכרח לפרש שגם ה"וכובס שנית" מועילה לבגד / הטהרה שהכיבוס השני מוסיפה לבגד אחרי הכביסה הראשונה המסירה את הנגע

א. בסוף פרשת תזריע מדברת התורה על נגעי בגדים, ומפרטת כיצד מטהרים בגד מנגעו: כאשר נראה נגע בבגד, יש להסגיר את הנגע שבעת ימים. "ואם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע בבגד" – אז "וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע והסגירו שבעת ימים שנית"; ולאחר שבעת ימים מתבוננים שוב במצב הנגע, לאחר שכובס והוסגר, ואם סר הנגע – אז יש לכבס פעם שניה את הבגד, ובלשון הכתוב: "והבגד . . אשר תכבס וסר מהם הנגע, וכובס שנית וטהר".

ולפום ריהטא משמע, שזהו ענין של גזירת הכתוב – כי אף שהנגע סר כבר על ידי הכביסה הראשונה, והבגד כבר אינו מנוגע, אף על פי כן גזרה התורה שצריך לכבסו פעם שניה ורק על ידי זה יהיה טהור. וכן כתב האבן עזרא: "מצוה לכבסו פעמיים" – היינו שזהו ענין של "מצוה" בלא טעם.

אמנם בדברי רש"י נראה שאין זו רק גזירת הכתוב שיש לכבס את הבגד פעמיים, אלא שבאמת אינה דומה הכביסה הראשונה לכביסה השניה: רש"י מפרש, שהכביסה הראשונה ("וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע") ענינה רחיצת הבגד, ואילו הכביסה השניה ("וכובס שנית וטהר") ענינה טבילת הבגד. [בלשון רש"י: "וכובס שנית לשון טבילה. תרגום של כבוסין שבפרשה זו לשון לבון – ויתחזור", חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול, לכך תרגומו 'ויצטבע'"]. ולפי זה מובן מה מוסיפה ה"כביסה" השניה על הראשונה – כי הראשונה היתה לרחיצת הבגד, ואילו השניה היא בתור טבילת טהרה.

ב. אך הא גופא צריך ביאור, מדוע באמת פירש רש"י כמו שפירש, ולא כהאבן עזרא.

כי הנה, לשון הכתוב היא "וכובס שנית" – והיינו, שכביסה זו אינה ענין בפני עצמו, אלא היא שניה לכביסה הראשונה; ומכאן, שיש להשוות את הכביסה כאן (השניה) עם הכביסה הקודמת (הראשונה), ואם כן, כשם ששם היתה הכוונה לנקיון הבגד על ידי רחיצה כך גם כאן צריך לפרש במשמעות זו. מדוע איפוא הוכרח רש"י לפרש (ב"פשוטו של מקרא") שכאן יש משמעות אחרת, לשון טבילה?

ואמנם, הוסבר לעיל שלפי פירוש האבן עזרא נמצא שזהו ענין של "מצוה" שטעמה אינו מובן, ואם כן אפשר לומר שלכן לא למד כן רש"י, כדי שהענין לא יהיה בלי טעם – אך אין הסבר זה מספיק, שהרי מצינו כמה וכמה דינים שאין להם טעם, ובפרט בדיני נגעים; כך שבדאי עדיף לפרש שזוהי מצוה בלי טעם, מאשר להוציא את תיבת "שנית" מפשוטה!

ועוד זאת:

רש"י עצמו – בהדיבור המתחיל של פירושו – אינו מעתיק את תיבת "וכובס" בלבד, אלא גם את תיבת "שנית": "וכובס שנית". ולכאורה, הרי כל פירושו מתייחס לתיבת "וכובס" – ותיבת "שנית" מדגישה אדרבה, דוקא את ההשוואה של כביסה זו עם הכביסה הקודמת; אם כן, מדוע העתיק גם תיבת "שנית", כאילו היא מהווה יסוד לפירושו?

ג. ויש לבאר, ובהקדים תוספת ביאור בשיטת האבן עזרא – שלפי דעתו אכן התורה גזרה לרחוץ את הבגד פעם נוספת, אף שכבר רחצו אותו.

ויש לומר, שבאמת אין זו "גזירת הכתוב" בלי טעם כלל, אלא אפשר להסביר זאת גם בשכל:

כיון שהרחיצה שרחצו את הבגד לפני כן לא היתה במטרה לטהר את הבגד, אלא כדי לברר ולבחון מה יהיה עם הנגע לאחר הרחיצה, האם ישאר או שיסור וכו' – לכן הרחיצה לא הועילה כלל לטהר את הבגד מנגעו, ולכן צריך לרחוץ אותו עוד הפעם, כאילו לא היתה רחיצה מעולם – כי כל הרחיצה הראשונה היתה במטרה לבחון את הבגד ולהסגירו, ולכן היא "אינה נחשבת" לפי דין התורה, אלא דוקא רחיצה שניה זו היא המטהרת את הבגד מנגעו.

הוי אומר: אף שבמבט העין הגשמית הועילה הכביסה הראשונה להסיר את הנגע, כנראה במוחש, הרי שמבחינת ה"מבט" של התורה היא לא הועילה, כיון שלא היתה במטרה זו, ומבחינת דיני התורה עדיין הנגע קיים כביכול, עד לאחר הכביסה השניה. [דוגמא לדבר: טומאת וטהרת הצרעת נקבעת דוקא כאשר הכהן אומר במפורש "טהור", למרות שהשינוי הגשמי במראה עור הבשר התרחש כבר לפני כן (כדברי רש"י פרשתנו יג, ב)].

ד. ומעתה יובן למה רש"י לא רצה ללמוד כך, משום שלפי הבנה זו תיבת "שנית" אינה עולה יפה:

אם אכן הרחיצה הראשונה לא הועילה מאומה לענין טהרת הבגד, כיון שהיא נעשתה למטרה אחרת, ודוקא רחיצה שניה זו היא המועילה לטהרו, נמצא שהרחיצה השניה אינה המושך של הרחיצה הראשונה, אלא היא ענין חדש בפני עצמו – היינו, שאין שום יחס בין שני הכיבוסים, ולא מתאים לומר שזה "ראשון" וזה "שני" [אלא היה מתאים לומר "וכובס עוד פעם"];

אך הלשון "וכובס שנית" משמעה שהרחיצה השניה באה להמשיך ולהשלים את הכביסה הראשונה, היינו, שהכביסה הראשונה התחילה את הטהרה והכביסה השניה באה להמשיך זאת.

לכן הוכרח רש"י ללמוד ש"וכובס" כאן משמעו טבילה, כי דוקא אז מובן הלשון "וכובס שנית" – כי הכביסה השניה היא המושך והשלמה של הכביסה הראשונה:

הכביסה הראשונה התחילה לטהר את הבגד על ידי הסרת הנגע עצמו, ואילו הכביסה השניה היא מביאה במקומו, שבאה להוסיף טהרה מאותה טומאה שחלה על הבגד כתוצאה מהנגע שהיה בו.

ה. ומה יומתקו לפי זה דברי רש"י ב'דיבור' הקודם, ששם העתיק התיבות "וסר מהם הנגע" – ופירש: "אם כשכבסוהו בתחילה על פי כהן, סר ממנו הנגע לגמרי". ובפשטות לא מובן, לשם מה מדגיש רש"י שהכביסה הראשונה היתה על פי כהן, ולמאי נפקא מינה כאן?

אך לפי הנ"ל יש לבאר:

רש"י רוצה לשייך את הפברא (כפי שהוסבר לעיל בשיטת האבן עזרא) שהכביסה הראשונה לא הועילה כלל מבחינת דיני התורה, ולכן צריך לכבס שוב; ולכן הוא מדגיש שאין לומר כך, כי גם לכביסה הראשונה היה תוקף על פי התורה, שהרי נעשתה "על פי כהן", והיא אכן פעלה – ש"סר ממנו הנגע לגמרי", היינו: לא רק בפועל, אלא גם מבחינת דיני התורה; ומעתה מובן, שאין שום טעם ברחיצה נוספת, ועל כרחך מה שנדרש עכשיו הוא טבילה, כדי להסיר (לא את הנגע עצמו, אלא) את התפשטות הטומאה שחלה על הבגד.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

בימי יעקב "מסורת היתה ביד כנענים שיפלו ביד בני יעקב",
וא"כ שפיר י"ל שנודע להם ע"ד הבטחת הקב"ה לאברהם
שזרעו יירש את הארץ].

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ב עמ' 91 ואילך)

מילה שלאחר זמן - ביום השמיני

וביום השמיני ימול בשר ערלתו
(יב, ג)

כתב הרמב"ם "אין מלין אלא וולד שאין בו שום
חולי. שסכנת נפשות דוחה את הכל. ואפשר למול
לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל
לעולם" (הל' מילה פ"א הי"ח). וכבר הקשו (עין חת"ס
חיו"ד סרמ"ה ועוד) הרי זה "שסכנת נפשות דוחה את
הכל" סברא היא בכל התורה כולה, וא"כ מדוע
מוסיף הרמב"ם "אפשר למול לאחר זמן", דלמאי
נצרכה סברא זו?

ויש לומר הביאור בזה: באם היו דוחין את
המילה רק מפני ש"סכנת נפשות דוחה את הכל",
הרי במילה ש"לאחר זמן" היו שני חסרונות: א.
המילה יחשב מילה שלא בזמנה, ולא יהי' בה
קיום "ביום השמיני ימול". ב. בימים שבין יום
השמיני למילה יחשב האדם כ"ערל". כן, זה שמל
אח"כ לא יועיל למפרע שיחשב מהול מיום השמיני
והלאה. ואעפ"כ דוחין את המילה כי "סכנת נפשות
דוחה את הכל".

ולזה מוסיף הרמב"ם ש"אפשר למול לאחר
זמן", והיינו, שכאשר מלים "לאחר זמן" אין חסר
כ"ם בפעולת המילה, ולאחרי המילה, הרי זה
נחשב למפרע כאילו קיים מילה בזמנה, ושככל
הימים שבינתיים הי' מהול. וכלשון התוס' "דמילה
אם עבר זמנה לא בטלה, שאותה מילה עצמה
שהוא מחייב בשמיני הוא עושה בתשיעי" (תד"ה
ושווין שבת קלא, סע"א), דמזה משמע שגם כאשר
מלים "לאחר זמן" אין בזה שום חסרון והרי זה
"אותה מילה עצמה" כבשמיני נועין במקור היברים
הביאור איך פועלת המילה שלא בזמנה למפרע שיחשב מהול,
ואין שמבואר על פי זה סיוע ל' הרמב"ם "ואי אפשר להחזיר
נפש אחת מישראל לעולם", ע"ש].

(יציין בארוכה לקוטי שיחות ח"ג עמ' 979 ואילך)

אמורי - מאן דכר שמי?

כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם
לאחוזתה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם
בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם לפי שהטמינו
אמוריים מטמוניות של זרב בקירות בתיהם כל מ' שנה
שהיו ישראל במדבר וע"י הנגע נותן הבית ומוצאן
(יד, לד, רש"י)

לכאורה צריך ביאור, הרי בפסוק מפורש
"כי תבואו אל ארץ כנען", והיינו שמדובר על
הכנעניים, וא"כ מדוע משנה רש"י מלישנא דקרא
וכותב "אמוריים" (ובפרט שבו"ק פ"ז, ו אכן כתוב
"כנעניים")?

ויש לומר הביאור בזה:

בשנינו זה מתרץ רש"י קושיא העולה על
דבריו, שלכאורה קשה, מדוע הטמינו האומות
את זהבם "כ" מ' שנה שהיו ישראל במדבר", הרי
עדיין יש שהות עד שיתקרב בני" לארצם, ומה
גם שראו שישאל מתעכבים במדבר, ובכל זאת
חששו כל זמן זה שבני" עומדים להכנס תיכף
ומיד לארץ, ומפני זה "כל מ' שנה שהיו ישראל
במדבר" הטמינו זהבם באופן שלא יכלו להשתמש
בזהב זה!

ועל זה מתרץ רש"י שהמדובר כאן הוא על
ה"אמוריים", שעליהם מפורש בקרא לעיל שנחשב
ה"אמורי" בתור יוצא מן הכלל דו' אומות. והוא,
בהבטחת הארץ בברית בין הבתרים שנאמר
לאברהם "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון
האמורי עד הנה" (לך טו, טז). והיינו, שהזמן ש"דור
רביעי ישובו הנה" - הוא הוא הזמן ש"שלם עון
האמורי", והגיע זמנו של האמורי "להיות משתלח
מארצו" (לשון רש"י שם).

וי"ל שזהו מה שרש"י מרמז בכתבו "שהטמינו
האמוריים כו'", שבזמן יציאת מצרים ראו
האמוריים שכבר ישנו "דור רביעי (ש)ישובו הנה",
וא"כ, הרי זה סימן שעוונם נשלם ("שלם עון
האמורי") והגיע זמנם "להיות משתלח" מהארץ.
ולכן התחילו תיכף להטמין זהבם, כי ידעו שכבר
בא הזמן הקבוע לשיבת זרעו של אברהם לארץ זו
[ואין לתמוה על כך שידעו האמוריים על מה שנאמר לאברהם
בברית בין הבתרים - כי מפורש ברש"י (וישלח לד, ל) שכבר

יינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך החסידות

איך אפשר לקרוא לצרעת "תזריע"?

עונשי התורה - רחמים ותיקון / הצרעת - תחילת הטהרה והחיים /
הצמיחה דלעתיד - מהזריעה שבזמן הגלות / עבודת התומ"צ בכדי לזרז
ביאת המשיח

שמות הסדרות הנהוגים בפי בני ישראל, תורה גדולה יש בהם. אין הם סימן בעלמא להבדיל בין הפרשיות על פי תיבה הראשונה שבהן, כי אם בשם הסדרה נרמז תוכנה של הפרשה כולה ועיקר ענינה. והדבר מוכח מכמה וכמה פרשיות שהיה להם להיקרא על תיבה הראשונה שבהן, ונקראו בשם אחר המורה על תכנן (ראה לקוטי שיחות חכ"א עמ' 146. ועוד).

ומה ייפלא אפוא באשר לפרשיות תזריע ומצורע, אשר נקראו כל אחת בשם הפכי מתוכן הפרשה כולה: רובה ככולה של פרשת תזריע מדברת אודות מצורע הטמא וחשוב כמת, ומכל מקום נקראה "תזריע" על שם הולדת חיים חדשים המסופרת אך בתחילת הפרשה. ומאידך, פרשת מצורע המדברת על דרכי טהרת המצורע נקראה "מצורע" סתם, על שם טומאתו. והדבר צריך תלמוד.

ויש לבאר תחילה ענין טומאת המצורע ותכליתה, ואזי תתישב אל נכון סיבת שמות אלו, ומזה נוכל ללמוד הוראה בעבודת כל איש ישראל בזמן הגלות וההכנה לביאת משיח צדקנו.

עונשי התורה – רחמים ותיקון

עונש שנקבה תורה על החוטא, אינו ענין של עונש בלבד ח"ו, שהרי התורה היא תורת חסד, אלא היא היא טובתו של החוטא ודרך תיקונו, שעונש זה יזכך נשמתו ויטהרנו מחטאו. אמנם, לא בכל העונשים נראה בגלוי ענין טובתו של החוטא, ובזה נתייחד ענין הצרעת שהיא עונש על חטא לשון הרע, שבה ניכר בגלוי כיצד היא מיטיבה עם המדבר לשון הרע ומוליכתו אל דרך כשרי ישראל.

וכפי שכתב הרמב"ם (סוף הל' טומאת צרעת) שנגע הצרעת אינו ממנהגו של עולם, כי אם "אות ופלא היה בישראל, כדי להזהירן מלשון הרע". שהמדבר לשון הרע היו "משתנות קירות ביתו", ואחר כך כלי העור ובגדים שעליו, ואם עדיין עמד ברשעו "משתנה עורו ויצטרע". וצרעת זו אינה התראה וייסורים בלבד, כי אם סיוע לתיקון חטא לשון הרע, שכן המצורע "בדד ישב מחוץ למחנה", ועל ידי ש"ייהיה מובדל ומפורסם לבדו" הרי "לא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע".

ומענין עונש הצרעת, שהוא עזרה וסיוע לדרכי התשובה, יש ללמוד גם לשאר עונשין שבתורה, שכולם הם טוב וחסד וטובת החוטא, ומביאים אותו לדרך הישר, גם כאשר אין הדבר נראה כן בגלוי.

הצרעת – תחילת הטהרה והחיים

ומעתה יובן עומק מה שנקראו הפרשיות בשמותיהן תזריע ומצורע, שבזה נרמז כיצד כל ענין עונש המצורע הוא תחילת התיקון והתשובה מחטא לשון הרע החמור:

מדבר לשון הרע שנצטרע הוא "חשוב כמת" (נדרים סד, ב), אך מאחר שכבר נצטרע ויושב בדד, הרי בזה עצמו מתחילים שלבי תיקון חטאו, ומתחיל להסתדר בסדר טוב וחיים חדשים כשאר כשרי ישראל. והרי הדבר כתחיית המתים, שמלהיות "חשוב כמת" מתחיל הוא סדר חיים חדשים. ומשום כך נקראה הסדרה בשם "תזריע" דוקא, כי ב"תזריע" הכוונה להתחלת הלידה של חיים חדשים, ובזה מרומז כיצד כבר בעת טומאת המצורע מתחיל הוא להיות כברי' חדשה – "תזריע".

ומאידך, הפרשה המדברת מענין דרכי טהרת המצורע, נקראת בשם מצורע דוקא. שגם בזה נרמז יסוד גדול זה, אשר בעת שטהר המצורע מטומאתו, ויש לטעות אשר תיקון המצורע מתחיל רק מסדר הטהרה המסופר בפרשה, הנה תיכף מדגישים שהפרשה נקראת בשם מצורע, לידע ולהודיע שעצם מה שנצטרע כבר היה תחילת טהרתו ותיקונו, וכפי שנתבאר.

הצמיחה דלעתיד – מהזריעה שבזמן הגלות

כל איש ישראל הנתון בגלות, הרי הוא חשוב כמצורע אשר "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (פרשתנו יג, מו), בזמן של העלם והסתור על גילוי אורו ית'.

והנה, כשם שמדבר לשון הרע, הרי עצם מה שמצטרע ויושב מחוץ למחנה הוא תחילת תיקונו וטהרתו, על דרך זה הוא במצורע הכללי, בבני ישראל הנתונים בגלות, שעצם מה שנמצאים בגלות ועובדים את השי"ת בעמל ויגיעה, הרי יש בזה כבר את התיקון לענין הגלות וההכנה לביאת משיח צדקנו בקרוב.

דכל הגילויים שיהיו לעתיד לבוא הרי הם ההמשכה מהמצוות שעושים עתה בזמן הגלות, שהוא ענין מה ש"שכר מצוה מצוה" (אבות פ"ד מ"ב), שהגילויים שיהיו לעתיד בעת מתן השכר הם נוצרים מקיום המצוות שבזמן הגלות. וכפי שמבאר אדמו"ר הזקן נ"ע בתניא (פ"ז) ש"תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור אין סוף ב"ה בעולם הזה הגשמי, תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות".

וממילא הגלות והגאולה נקראות גם הן בשמות דתזריע ומצורע:

כבר בזמן הגלות ראוי לקרוא לעבודת ישראל בשם "תזריע", כי היא הזריעה והתחלת הצמיחה למה שיהיה בזמן הגאולה, שהזריעה היא מוכרחת ובלעדיה לא יצמח היבול, וכמו כן מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות היא פעולה השייכת לצמיחה שבזמן הגאולה, ונקראת "תזריע" על שמה.

ומאידך, גם "תכלית השלימות של ימות המשיח ותחיית המתים" נקראת בשם "מצורע" על שם הגלות, שכן היא רק הצמיחה והתוצאה מעבודת בני ישראל ה"מצורעים", בימי שבתם בדד בגלות מחוץ למחנה.

עבודת התומ"צ בכרי לזרז ביאת המשיח

והנה כל איש ישראל הוא מאמין בביאת משיח צדקנו ומחכה לביאתו, שהלא הוא מיסודות האמונה הפשוטה שהיא אצל כל יהודי בשווה, כקטן כגדול.

אך זאת יש ללמוד מפרשתנו, תזריע מצורע, אשר אמונה וציפייה זו עליה להשפיע גם על מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות, עד אשר נקראת העבודה בשם תזריע על שם שהיא הזריעה לגילוי דימות המשיח.

דיש והאדם עובד עבודתו, לומד תורה ומקיים מצוות הבורא ית"ש, ועושה הוא זאת משום שכן נצטווה, אך בלא ההרגש שמעשים אלו הם הכנה וזירז לביאת משיח צדקנו. יודע הוא אמנם שהמשכה ממעשיו עתה הם הם יהיו הגילויים דלעתיד, אך אין הוא מקיים המצוות בהרגש זה ולתכלית זו, ונוסף על כך, אין נוגע לו אימתי יבוא משיח, אם

עתה או לאחר זמן, ועד בדור אחר ח"ו. העיקר שלומד תורה ומקיים מצוותיה, ו"זורע" את הצמיחה שלעתיד, לכשיבוא משיח.

וזאת למדנו מזה ששתי הפרשיות מחוברות הן, שעבודת יהודי בזמן הגלות "תזריע", עליה להיות "מחוברת" ל"מצורע", ולהעשות בהרגש של "תזריע מצורע", שמעשיו ו"זריעתו" בזמן הגלות חדורים ומחוברים תמיד בציפייה ושאיפה תמידית לגאולה, "אחכה לו בכל יום שיבוא".



פנינים

דרוש ואגדה

בין "זאת תהי" ל"מצורע"

בשמה של פרשת "מצורע" מצינו שהראשונים קראו שמה "זאת תהי" (רס"ג בסידורו, רש"י בפירושו עה"ת תוריע יג, ח. רמב"ם ב"סדר תפילות). אך בדורות האחרונים קוראים שמה "מצורע" (טושו"ע או"ח סתכ"ח). וצריך ביאור: א. מצורע הוא ענין בלתי רצוי, ואין קוראים סדרה בתורה בשם זה. ב. מדוע נשתנה שם הסדרה במשך הדורות?

ויש לומר הביאור הזה:

אמרו חז"ל (יומא פו, ב) שבתשובה מאהבה, ה"זדונות" נהפכים ל"זכיות". והיינו, שכאשר עושים תשובה גדולה, לא רק שה"זדונות" מתבטלים, אלא הם עצמם נהפכים לדברים טובים - "זכיות". וכן מובא בזה"ק (וח"א ד, א) שהתכלית והשלימות היא כאשר "אתהפכת חשוכא לנהורא", היינו, שלא רק שה"חושך" מתבטל, אלא שהחושך עצמו נהפך ל"נהורא" ו"אור".

אמתית ענין זה יהי' רק לעתיד לבוא, כי אין בכח בן אנוש מוגבל להפוך את החושך לאור, שהרי הפכים המה, ורק הקב"ה היכל יכול, שלפניו "כחשיכה כאורה", הרי ביכלתו ית' להפוך גם את החושך, להיות הוא עצמו דבר טוב ומאיר. ולכן רק לעתיד לבוא כאשר "ונגלה כבוד ה'", ואורו של הקב"ה היכל יכול יהי' באופן גלוי לכל, אזי יקויים היעוד "ולילה כיום יאיר", שהפירוש בזה הוא ש"החשך עצמו יאיר" (אמ"ב ש' הציצית פט"ז, ועוד), ואז יהי' אמתית הענין של הפיכת הזדונות לזכיות.

וזהו מה שקוראים סדרה בתורה בשם "מצורע", שהכוונה בזה להדגיש שבימות המשיח לא רק שיתבטל הרע, אלא המצורע עצמו - ה"חושך" וה"זדונות" - יתהפך לדבר טוב ומאיר.

אך כ"ז בדורות האחרונים שנקראו "עקבתא דמשיחא", שכבר שומעים פעמי משיח ה"עומד אחר כתלנו" ו"משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים", ולכן שייך כבר לקרוא לסדרה זו בשם "מצורע". אך בדורות הראשונים לא יכלו לקרוא סדרה בתורה בשם "מצורע", שהרי הוא דבר בלתי רצוי ו"חשוך", אלא קראוהו בשם "זאת תהי'", שבוזה הדגישו שבעתיד, בימות המשיח, אזי "תהי'" גם מצורע דבר טוב ומאיר.

בין "תכבס" ל"כבס שנית"

והבנדר גו' אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית וטהר

אם כשכבסוהו... סר ממנו הנגע לגמרי. וכבס שנית... תרגום של 'בבוסין' בפרשה זו לשון לבן... חוץ מזה שאינו ללבן 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, שבוזה "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 הי' צריך להביא קרבן... דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך... ועכשיו שאין לנו קרבן... התענית הוא במקום קרבן".

ויש לומר שבדברי רש"י הנ"ל מרומזים שני השלבים, שהרי נגעים באים על לשון הרע, שהוא חטא כללי (רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת), ובמילא "כיבוס" הנגע וטהרתו מרמזים על התשובה והטהרה מחטאים:

בתחילה בא הכיבוס הראשון, שהוא מה ש"מסיר" את "הנגע לגמרי", והיינו התשובה שמקבל על עצמו שלא לעבור עוד על מצות המלך. דהגם שעוד צריך האדם לתעניות או לקרבנות, מ"מ כבר בתשובה זו "נמחל לו לגמרי מה שעבר מצות המלך" כמו שע"י כיבוס זה "סר ממנו הנגע לגמרי". אך כמו שגם לאחר ש"סר ממנו הנגע לגמרי" צריך עוד ל"כבס שנית" - לכביסה 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 כביסה ראשונה לשני', שבראשונה הכביסה "לשון לבון", היינו, שהתשובה "מנקה" ו"מלבנת" את הנפש מהחטאים והעוונות. אך הכביסה השני' אינו ללבון, שהרי העוון כבר נעשה "לבן" לגמרי על ידי התשובה, ורק שהאדם צריך "לטבול" - "במי הדעת הטהור" (לשון הרמב"ם סוף הל' מקואות), היינו לעלות מדרגא לדרגא במדריגות הקדושה גופא.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 99)

חידושי סוגיות

עיון ופלפול בסוגיות הפרשה

בפלוגתת ר"י ור"ל בדין שומרת יום כנגד יום

יתלה מחלוקת ר"י ור"ל הכא בשיטותיהם לענין חצי שיעור אי אסור מה"ת או לאו, ויעמיק בפלוגתת ב' הלשונות שבגמרא במחלוקת ר"י ור"ל - דנחלקו בגופא דסברא דזבה קטנה הוי סניף מזבה גדולה אם הוא גדר בראי' או בדין שימור

ואפי' אין ז' הימים נקיים, אבל זבה היינו כשראתה ג' ימים, ואזי מחויבת לספור ז' נקיים ולהביא קרבן לטהרתה, ואינה זבה גמורה להתחייב באלו אלא כשהיתה ראיית כל ג' הימים תוך י"א ימי זיבה. אולם הרואה יום א' או ב' ימים בתוך י"א ימי זיבה, ילפינן מקראי דאף שאין בה דין זבה גמורה ודי' בטבילה, מ"מ אינה טובלת מיד ומחויבת קודם הטבילה בשימור מדין "שומרת יום כנגד יום", היינו דצריכה לספור יום אחד טהור "כנגד היום הטמא" ולטבול אחר השימור, וזוהי "זבה קטנה", משא"כ רואה ג' ימים דמקרי "זבה גדולה" או "זבה" סתם. ומעתה נחלקו ב"ש וב"ה כשראתה ראי' ראשונה ביום י"א דימי

תנן בסוף נדה "הרואה יום אחד עשר (סוף ימי זוב ואין יום שלאחריו מצטרף עמו לזיבה. רש"י) וטבלה לערב ומשמשה, ב"ש אומר מטמאין משכב ומושב (היינו דטמאה מן התורה, "דקסבר יום י"א בעי שימור". רש"י), וב"ה אומרים פטורים מן הקרבן" (היא ובעלה על טומאת משכב ומושב, דאינה טמאה מדין תורה). פירוש, דכמבואר בכתובי פרשתנו ובסוגיין שם עב: ואילך, יש חילוק בין נדה דפרשה ראשונה שראתה דם ב"עת נידתה", לבין זבה דפרשה שני' שראתה דם "בלא עת נידתה", ביי"א ימים שאחרי ימי נדתה; דנידה היא אפי' בראי' אחת, ואזי טמאה ז' ימים ולאחריהם נטהרת בטבילה בלבד,

ראוי' לבא לידי זבה גדולה. רש"י), ריש לקיש אמר עשירי כאחד עשר (לכית הלל דאמרי לא בעי שימור. רש"י) מה אחד עשר לא בעי שימור אף עשירי לא בעי שימור". ובשיטת ר"י מוכח דאין סברת ב"ה משום הנ"ל כי א"כ אין סברא לחלק בין עשירי ל"א ואף בעשירי אין מקום לשימור מאחר דלא תבוא לזיבה גדולה וז' נקיים לעולם. ועל כרחין י"ל דאף לב"ה דין שומרת יום הוא גדר בפני עצמו (ולהכי ראתה בעשירי בעיא שימור), ומכל מקום איכא שום סברא וטעם מיוחד לפטור יום י"א משימור.

ובאמת אפילו בשיטת ר"ל אין לנקוט לכו"ע דדעת ב"ה דהוי דין בפ"ע, דהנה נוסח פלוגתת ר"י ור"ל דלעיל הוא לישנא קמא בשמעתין, ולאח"ז גרסינן: "איכא דמתני לה אהא כו' ואחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, מאי הלכה (דמשמע איום י"א קאמר דהוי הל"מ ובעי הש"ס מאי הלכותיו משאר הימים שלפניו. רש"י), ר' יוחנן אמר הלכה אחד עשר (בדבר אחד הוא חלוק משלפניו. רש"י), ריש לקיש אמר הלכות אחד עשר (בשני דברים הוא חלוק), ר"י אמר הלכה אחד עשר אחד עשר הוא דלא בעי שימור הא לאחרני (לעשירי. רש"י) עביד שימור, ור"ל אמר הלכות אחד עשר לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לעשירי הוי". ונראה דלא רק משמעות דורשין איכא בין ב' הלשונות (אף שלא נחלקו לדינא), אלא בגדר פלוגתת ר"י ור"ל נחלקו, דל"ב המח' בראתה בעשירי היא פלוגתא בגדר יום י"א אי עביד שימור לעשירי או לאו, ולא מחמת גדר העשירי (שאינו מביא

זיבה (ובודאי לא תהי' זבה גדולה, כי יום י"ב הוי כבר מימי נדתה שאינה נעשית בהם זבה לעולם להתחייב ז' נקיים וקרובן), דלב"ש מ"מ דין "שומרת יום כנגד יום" עלי' וטמאה דאורייתא עד טבילת בוקר יום י"ב, וב"ה סברי דזו לא בעיא שימור מן התורה.

ולכאן הי' נראה דהפלוגתא תלוי' בגדר "שומרת יום כנגד יום", דאפ"ל שכינן שדינה נאמר בפרשה דזבה גדולה אין גדרה דין בפ"ע לגמרי אלא פרט המסתעף מדיני ספירת ז' ימים דזבה גדולה, היינו דחיוב שימור אינו מכח ראי' אחת כשלעצמה אלא להיותה התחלה וחלק קטן מג' ימי זיבה גדולה, דכיון שראוי' ראי' זו להצטרף עם עוד ב' ימים ולהצריך ז' נקיים הלכך אף היא לבדה יפה כחה להצריך עכ"פ יום אחד טהור; ולדרך זו ברואה בעשירי או ב"א שלעולם לא תצטרף ראי' זו להצריך ז' נקיים, ליכא דין שימור; אבל אי אמרינן דדין שומרת יום הוא גדר ודין בפ"ע לגמרי ברואה יום אחד, שוב אף הרואה בעשירי או ב"א חל עלי' דין שימור.

איברא, דבאמת מוכח בסוגיין דלא לכו"ע אפשר לתלות בסברא הנ"ל, דאיפליגו אמוראי לענין רואה בעשירי דלא נתפרש כמתני', "אתמר, עשירי (אין לו צירוף לזיבה שאין מצטרף עמו אלא י"א דהוי להו תרי. רש"י) רבי יוחנן אמר עשירי כתשיעי מה תשיעי בעי שימור (דפשיטא לן דבעי שימור אם ראתה בו דהא ראוי להביאה לידי זבה גמורה) אף עשירי בעי שימור (דיום י"א, אע"ג דאינה

גדולה. ואף בדעת ר' יוחנן (דלדידי' קא סליק אדעתין לומר דאליבא דב' הלשונות דין זיבה קטנה אינו פרט מדין זיבה גדולה), הא הרמב"ם בפיהמ"ש כאן כתב דטעם בית הלל "לפי שהרואה יום אחד עשר לא תהי' לעולם זבה גדולה בראי' הזאת", אע"ג דקאי הרמב"ם התם בדעת ר' יוחנן, עיי"ש.

ומעתה עלינו לומר בהיפוך, דבאמת דין זבה קטנה הוי מדין זבה גדולה, ולהכי שפיר י"א לא בעי שימור, ושום סברא דבעינן למצוא היא לדין מיוחד על יום עשירי, דאף שלא יביא לידי זיבה גדולה מ"מ שפיר שייך עליו להסתעף מדין זבה גדולה וליבעי שימור, וכמשי"ת.

והנראה בכ"ז ע"פ פלוגתת ר"י ור"ל ביומא עד ע"א באוכל חצי שיעור מדבר איסור, דר"י סבר דאסור מן התורה דכיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, ור"ל אמר דמותר מן התורה דאכילה אמר רחמנא וליכא. וכבר ביאר הגאון מרונגאטשוב, דר"י ס"ל דשיעור כזית וכיוצא בו שאמרה תורה הוי גדר בכמות, היינו דאין השיעור יוצר את גדר איסור האכילה אלא שכמות הכזית וכיו"ב רק מביאה את השיעור על האיסור הנאכל שכבר ישנו כאן, ונמצא דאף האוכל פחות מכשיעור עשה פעולה של אכילת איסור (ורק שחסר בכמות, אבל לא בסוג ואיכות הפעולה), משא"כ לר"ל דין שיעור הוי גדר במהות ושם אכילה, והאוכל פחות מכשיעור לא מקרי אכילה כלל היינו שאינו בסוג ואיכות דאכילה, ולפיכך מותר הדבר מן התורה, וכל' הש"ס "אכילה אמר רחמנא וליכא".

לזיבה גמורה, כדלעיל), משא"כ לל"ק הפלוגתא היא בגדר יום עשירי אי הוי "כתשיעי" או "כאחד עשר". ונמצא דלל"ב אף ריש לקיש דלא מפליג בין עשירי לאחד עשר אין סברתו מחמת שאין הראיות מצטרפות לזיבה גמורה כאופן הנ"ל, כי א"כ הא דראיית עשירי לא בעי שימור הוא דין וחסרון ביום העשירי גופא ולא רק מצד חסרון דיום הי"א דלא עביד לי' שימור. וק"ל.

ועכ"פ נמצא לנו ג' דרכים בביאור ב"ה: (א) לריש לקיש אליבא דל"ק שפיר מצינו להסביר כנ"ל דדין זבה קטנה הוא בשיכולה להביא לזבה גדולה, ולהכי עשירי כאחד עשר לכל דבר. (ב) לריש לקיש אליבא דל"ב, מעיקר הדין אף ראי' שאינה מביאה לזבה גדולה חל בה דין שימור, אלא שמ"מ איכא שום סברא מיוחדת על יום י"א ומצד סברא המיוחדת ליום זה - לא בעי שימור וגם לא עביד שימור לעשירי. (ג) לב' הלשונות אליבא דר' יוחנן, אף ראי' שאינה מביאה לזיבה גדולה בעי שימור ולהכי סבר לדינא דעשירי בעי שימור, אלא שמ"מ איכא דין חדש וסברא מיוחדת ליום י"א דלא בעי שימור (ואעפ"כ עביד שימור לעשירי).

והנה, מאידך גיסא יש גם ראיות דאין לומר דלב"ה דין שומרת יום הוי גדר בפני עצמו לגמרי וכלל לא פרט בזבה גדולה, כי בביאור דעת ר"ל אליבא דל"ב (די"א לא עביד שימור) כתבו התוס' דהוא מטעם וסברא "כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה", הרי להדיא דאף להאי לישנא דין שימור הוא בראי' הראוי' להצטרף לזיבה

בכח וביכולת השיעור דג' ימים, ומאידך י"א אין עליו שם צירוף כלל, כנ"ל. אבל עשירי שפיר שייכא ב' צירוף (ליום אחד עכ"פ) ויש בו גדר "חצי שיעור", כנ"ל. ולהכי ר"י סבר "עשירי כתשיעי", פירוש שם חצי שיעור לו והוי ממש בסוג ואיכות אחת כתשיעי, לשיטתו דאיכות חצי שיעור כשיעור שלם, משא"כ ר"ל סבר דעשירי כאחד עשר, לשיטתו ד"חצי שיעור" אינו מאומה וליכא בו מסוג האיסור כלל, ועשירי כאחד עשר לגמרי.

מיהו, עדיין עלינו להבין דברי הלישנא **בתרא**, דאמרין דטעמי דר"ל דעשירי לא בעי שימור הוא משום ד"א לא עביד שימור לעשירי, כנ"ל. וכבר אקשינן לעיל דמפורש בדברי התוס' דזהו משום שעשירי "אינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה", ונמצא שזהו גדר בעשירי (שאינו יכול להעשות לזיבה גדולה) ולא דין באחד עשר, ומהו הדיוק דל"ב שהוא דין וגדר באחד עשר דלא עביד שימור לעשירי.

והנראה בזה ע"פ חקירה בדין שומרת יום, דמצינו לומר שפי' הדבר הוא שדין הטומאה דיום הראי' איהו גופא נמשך וחל אף ביום שלאחריו ולהכי בעי שימור, פירוש דאין היום שלאחריו עצמו הוא המצריך את השימור בו אלא רק דין המשכת הטומאה מיום הראשון היא המצריכה שימור ביום זה, ונמצא היום הראשון מחיל ומצריך דין שימור ביום אחר; אבל אפ"ל דהפי' הוא שאחר שראתה יום אחד שוב גרם הדבר לדין נוסף על יום השני, וחייב השימור על יום השני הוא מחמת הדין דבי' גופא [נועל דרך

ועפ"ז יובן גם לענין השיעורים בזמן, והוא הדין בנדרן דידן בשיעור זיבה גדולה, דלדעת ר"י הוי רק שיעור בכמות, ונמצא מבואר דבאיכות וסוג הדבר היא ראיית יום א' או ב' ימים (פחות מכשיעור) באיכות אחת של ראיית ג' ימים. וזהו דסבירא ל' לר"י דעשירי בעי שימור וי"א לא בעי שימור, דהנה בנוגע לראיית יום י"א לא מצינו אפילו לומר דבגדר חצי שיעור (מזיבת ג' ימים) היא, כי בראי' זו שהתחילה ביום י"א אין שייך שנחיל עלי' שום צירוף לעוד ראי' שאחרי' ואין לומר עלי' בשום אופן "חזי לאצטרופי" (וכנ"ל) דאף אליכא דבית שמאי דסברי ד"א בעי שימור, פשיטא דאינה מצטרפת לראי' שהיתה ביום י"ב), ולהכי היא ודאי ענין וגדר בפני עצמו ושיעור גמור העומד לבדו, דאין לה שום קישור לראיות שלאחר'. משא"כ ראי' דעשירי הא מכל מקום "חזיא לאצטרופי" צירוף כל דהו, כי יש לה ביכולת להצטרף לאיזה דין מן הדינים להיות זיבת ב' ימים עכ"פ, ומצינו להחיל עלי' דין צירוף (דהא מדין שומרת יום שאם ראתה במשך יום השימור מצטרפת לראי' דיום שלפניו לטמא למפרע, כמבואר להלן במתני'), ושפיר שם "חצי שיעור" עלי' (היינו דהויא באיכות וסוג ד"זיבה גדולה", רק בלא השיעור והכמות), ולהכי בעיא שימור.

ומעתה מבואר שפיר פלוגתא ר"י ור"ל אליכא דל"ק דאיפליגו אי עשירי כתשיעי או עשירי כ"א, פי', דתשיעי ודאי חזי לאצטרופי עם עוד ב' ימים אחריו ולהביא לידי זיבה גדולה, ונמצא שיש בו

החקירה במק"א לענין דין תוספת שבת ויום טוב אי הוא מדין קדושת שבת ויו"ט גופייהו המתפשטת על זמן זה או דהוי גדר קדושה בפ"ע מצד היותו זמן הסמוך לשבת ויו"ט].

והנה, לעיל אמר' דלב"ה איכא שייכות בין דין זבה קטנה לדין זבה גדולה ולא הוי דין לעצמו לגמרי, ומעתה יש לדון במאי הוי סניף דזבה גדולה, אם בראיית יום הראשון או בשימור יום השני, פירוש, דלדרך הא' (שטומאת הראי' דיום הא' היא גופא הנמשכת לטמא יום הב') צריך לפרש שהיותה של זיבה קטנה סניף מן הגדולה הוא לענין חזוק כח הראי' דיום הא', דמאחר שיכולה היא להצטרף עם עוד ראיות לזיבה גדולה ולדין ז' נקיים ממש, להכי יש בה הכח להחיל דין שימור על יום אחד שלאחריו. אבל לדרך השנית (שחיוב שימור ביום השני הוי מחמת איזה דין שחל על היום ההוא בפני עצמו), מסתברא מילתא יותר דמאי דאמרינן שזיבה קטנה יש בה מכח זיבה גדולה היינו לענין דין השימור דיום הב', דהא דבעי ביום זה שימור הוא להיות יום הב' הזה אחד מימים

העלולים להביא לזיבה גדולה, ולהכי יש בו מעין דין ז' נקיים דזיבה גדולה במאי דבעי ב' שימור. ולדרך זו האחרונה צריך שיהא יום השימור בעל שייכות לזיבה גדולה (שיכול להביא לזיבה גדולה ע"י ראיית עוד יום אחד לאחריה), משא"כ לדרך הא' הוי מחמת שראיית יום שלפניו יש לה דין מעין זיבה גדולה להצריך שימור.

והיא דמחלוקת ב' הלשונות בהא דלר"ל יום עשירי לא בעי שימור (אם הוא דין בעשירי ד"עשירי כאחד עשר", או דין באחד עשר ד"לא עביד שימור" ל"י), דל"ק ס"ל כדרך הא' הנ"ל, ששייכות זבה קטנה לגדולה היא לענין גדר יום הראי', ונמצא דמאי דאמרינן דעשירי לא בעי שימור הוא מחמת גדר הראי' שבעשירי שאינה ראוי להצטרף לזיבה גדולה וע"כ לא הויא מעין זיבה גדולה. משא"כ ל"ב ס"ל כדרך הב' הנ"ל, דהיות זיבה קטנה סניף מזיבה גדולה הוי גדר ביום השימור, ולהכי הא דראתה בעשירי לא בעיא שימור הוא מחמת שיום השימור שהוא יום י"א אינו שימור לעשירי להיותו יום שאין טומאה שבו מביאה לידי זיבה גדולה.



תורת חיים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

לא לשבת בדד!

פרד י"ש

(תוריע יג, מו)

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, אף שכמובן לא כל אחד במדה שוה, וכשמשתדלים להתנהג היפך טבע זה מובן שזה מביא לידי תסכוכת "קאמפליקאציעס" וכיו"ב, ובאלה שמאיזה סיבה שתהי' קשה עליהם ההתערבות עם בני אדם, הרי אין עצה, כי אם על דרך לימוד השחי' במים, שזהו אי אפשר לפני הכניסה במים אפילו כשעומד בסמיכות לשפת הנהר, ועליו לקפוץ במים ואז בדרך ממילא יתחיל לימוד ענין השחי' וסוף סוף ילמדנו, וכל אריכות המחשבה בעת עמידתו על שפת הנהר, איך ומה ובאיזה אופן ילמוד 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, ותקוטי 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 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).

(אגרות קודש ח"ח עמ' תקלד ואילך)

הנה ה' נצב עליו היכן שנמצא, ואינו בודד

במענה על מכתבו . . בו כותב על דבר הבדידות שלו וכו' וכו' ואיך שרוצה לחיות דוקא במקום אחר, אף 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 ויארץ בה וכו'".

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

ואף שלכאורה כל הענינים שכותב מתאימים הם להמציאות בכללותה, הרי נאמר "נתתי לפניך החיים והטוב וגו'", ז.א. שככל עניני קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עולם הזה הגשמי והחומרי (תניא פרק לז, 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.

(אגרות קודש חט"ו עמ' תיד)

יהודי אינו בודד לעולם!

קבלתי מכתבה . . ולכל לראש רצוני להגיב על הביטוי במכתבה שהיא בודדה וכו', על פי מה ששמענו תכופות מכ"ק מו"ח אדמו"ר . . שיהודי אינו בודד לעולם, כיון שה' משגיח על כל אחד ואחת בהשגחה פרטית, ואפילו בנוגע לפרטי פרטים של חייו. ובאם מוצא האדם את עצמו במצב מיוחד או תנאים מיוחדים – מיוחדים לא לצד הטוב הנראה והנגלה, או כפי שהיא קוראת לזה "בדידות" – הרי "טבע הטוב להיטיב", ובודאי שניתנו לאדם זה כוחות מיוחדים להתגבר גם על הקושיים המיוחדים, ולמלא שליחותו בעולמנו זה להרבות אור בעולם, ודוקא מתוך שמחה וטוב לבב ומנוחת הנפש והגוף.

לקראת שבת

כא

דרך אגב, ואולי אין זה דרך אגב, ברשימת המאסר של כ"ק מו"ח אדמו"ר כותב אשר רעיון האמור - השגחה פרטית של בורא עולם ומנהיגו — הוא שנתן לו הכח והעוז להינצל מנפילת רוח בהיותו במאסר הנורא ובמצב הכי איום, בפרט בימים הראשונים למאסרו (שאז נרצח ציר הסובייטים והיטב חרה להם התנקמו והתעללו וכו'), ובקומה זקופה ובגאון עבר כל החקירות ודרישות והיסורים וכו'. וכוונת כתבו זכרונות אלו, שביקש לפרסמם, היתה שממנו יראו וכן יעשו כל אחד ואחת שתגיענה אליהם רשימות אלו, כפי ששמענו מפיו כמה פעמים.

ואוסיף, אשר אף על פי שמי ידמה לאישיותו הנעלה של כ"ק מו"ח אדמו"ר מנהיג ישראל, אבל לאחרי שהראה דוגמא חי וסלל הדרך . . בודאי שקרוב הדבר לכל אחד ואחת במעמדם ומצבם, ובפרט אשר הנסיונות והקושיים אינם בערך כלל לאלו שהתגבר עליהם . . לא מהם ולא מקצתם. והאריכות בזה אך למותר.

(אגרות קודש חל"ב עמ' רנז ואילך)



דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה'

מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



ג' אופני התבוננות בתורת החסידות

עם היות אשר בעת ההתבוננות מתעורר בו הנועם והעריבות ההתפעלות וההתרגשות שהיו לו בב' אופני ההתבוננות שקדמו הנה צריך לעצור בעדם להיות כי עיקר תוכן ענין התבוננות זו הוא החלטת הענינים בהלכה פסוקה בתקון מדותיו והתפתחות כשרונותיו והתגלות חושי נפשו שעבודה שבלב צריכה לפעול בו

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 בשאר 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 בדרך חיוב ולפעמים בדרך שלילה.

החלטת הענינים בהלכה פסוקה בתקון מדותיו והתפתחות כשרונותיו

התבוננות ענינה הסתכלות החזקה. ושלשה אופני התבוננות המה:

(א) ההתבוננות אחר הלימוד, והוא אחר שלמד את הסוגיא, הן שלמד רק ענין אחד מן הסוגיא - ענין ולא פרט - והן שלמד את הסוגיא כולה ה"ה צריך להתבונן במה שלמד והיא המחשבה באותיות ההרהור במה שלמד ואז - רק אז - נקלטת אצלו הסוגיא ההיא או ענין הסוגיא ההיא בקליטה טובה במוח שכלו אשר הענין אצלו לכל סברותיו וזוהי הנחה טובה ("א גוטער אפלייג"), הנזכר כמה פעמים בדא"ח.

(ב) ההתבוננות בהסוגיא כולה כמו שהיא במחשבת שכלו היינו שחושב במהות הסברות באופן העילוי של ההשכלה שבכל סברא וסברא, בתענוג שבמושכל ("אין דעם געשמאק פון דעם מושכל") וגורם לו נועם של התפעלות והתרגשות אבל ההתבוננות היא יותר כללית מכמו אופן הא'.

(ג) ההתבוננות פרטית בכל פרטי פרטי' שבכל ענין וענין שבהסוגיא הכללית דהתבוננות זו עיקר ענינה הוא בהנוגע לפסק ההלכה, ועם היות דאחר ב' אופני ההתבוננות שקדמו לה הנה בהכרח שבעת ההתבוננות מתעורר אצלו הנועם שבהתבוננות הב' וההנחה טובה שבהתבוננות הא' ומתוך שניהם יוצא התרגשות גדולה אבל בכדי שיבאו אל התכלית צריך להשקיע את התרגשותו ולעצור בעד התפעלות לבו ולהביא את ההחלט בהלכה פסוקה.

שלשה אופני התבוננות אלו בתורת החסידות:

(א) ההתבוננות אחר לימוד איזה ענין בדא"ח צריך לעבוד עם עצמו עבודה גדולה ביגיעה עצומה להתבונן בהענין האלקי שלמד להיות נקלט אצלו היטב ויונה אצלו בהנחה טובה, והוא ההתבוננות באותיות ההרהור עד אשר ההשגה ההיא מונחת במוחו בכל פרטי סברותיו בהנחה טובה.

(ב) ההתבוננות שקודם התפלה והוא שמתבונן בהשגה ההיא, בין שעיקרה ענין של השכלה המתייחס יותר אל המוח מכמו אל הלב ובין שעיקרה ענין של עבודה המתייחס יותר אל הלב מכמו אל המוח. ולמותר להגיד כי בשניהם השכלה ועבודה הנה הם משלימים זה את זה דהשכלה בלא עבודה אינה השכלה ועבודה בלי השכלה אינה עבודה כמבואר פרטי הענין בכמה דרושים, הנה בהתבוננות זו הוא בכללות הנועם והעריכות שבהסוגיא ההיא שמתבונן בה במחשבת שכלו והתרגשות לבו והיא התבוננות כללית מכללות המושכל ההוא.

(ג) ההתבוננות שבתפלה שעומד לפני ה' בדוגמת עמידתו של איש ישראל במקדש בשעת הקרבת קרבנו, דאדם כי יקריב - כמו שפירש רבנו נ"ע - דבכדי שהאדם כי יתקרב

הנה מכם קרבן להוי' ועומד ומתפלל ומתבונן בההשגה האלקית שהתבונן בה קודם התפלה הנה עם היות אשר בעת ההתבוננות מתעורר בו הנועם והעריבות ההתפעלות וההתרגשות שהיו לו בב' אופני ההתבוננות שקדמו הנה צריך לעצור בעדם להיות כי עיקר תוכן ענין התבוננות זו הוא החלטת הענינים בהלכה פסוקה בתקון מדותיו והתפתחות כשרונותיו והתגלות חושי נפשו שעבודה שכלב צריכה לפעול בו.

וכשיעמוד על המבואר בזה בהבנה טובה ימצא מענה ברורה על שאלתו איך היא ההתבוננות פרטי' המבואר בקונטרס התפלה.

בחול צריכים להתפלל בצבור במתינות הרגילה - ולא עם החוטפים ומבליעים תיבות בתפלתם - ובש"ק אפשר וראוי להתעסק בעבודה שכלב אבל אין לוותר אפילו על אמירת אמן אחד מהמנין שמתפללים בצבור ועל שמיעת קריאת התורה מתוך החומש דוקא. יעזור לו השי"ת בגשמיות וברוחניות.

(אגרות קודש ח"ח עמ' קצט ואילך)



לקט מתוך דברות קודש

בעניני הוראה, הדרכה וחיזוק בעבודת השי"ת

הדברים באו כאן באופן שנאמרו, כמעט ללא עריכה, מלבד שינויים קלים להקל על הקורא

מדוע ישנם העלמות והסתרים?

"בנוגע לכל הענינים שיהודי רואה בעולם - צריך למלא את הכוונה העליונה - לנצל כל ענין וענין בעבודת ה'" / "על נשמתו של יהודי - אין בעלות לאף אחד בעולם, לא "ועדת-הגיוס", לא האלוף הירש, ואפילו לא הנשיא טרומן!"

המהלכת בים [כמבואר בלקו"ת ס"פ ויקרא שעניני התומ"צ נמשלו לספינות שבהם ועל ידם עוברים בים, וידוע גם שבזמן הגלות נמשלו בני ישראל לאשה שהלך בעלה למדינת הים (ראה תענית כ, א. וש"נ. זח"ב קכב, א. ועוד)], שסדר הדברים הוא, שבסיפון העליון מתהלכים הספנים בבגדי לבן, ועורכים סעודות כו', ולמטה בבטן הספינה נמצא איש שלובש בגדים הכי פשוטים (אפילו לא בגדים רגילים, ובודאי לא בגדי לבן), ותפקידו להפעיל את המכונות שמוליכות את הספינה ולהשגיח עליהם שיפעלו פעולתם כראוי. ואף שפעולת הילוך הספינה נעשית ע"י עבודתו של המכונאי, מ"מ, מוליכים הספנים את הספינה (לצד זה או לצד אחר) כפי דעתם, מבלי להתחשב בדעתו של המכונאי. ודוגמתו בנמשל, שאף שהעבודה בפועל להשלים את הכוונה העליונה בבריאת העולם נעשית על ידינו דוקא, מ"מ, לא מתחשבים בדעתנו בנוגע להנהגת העולם, שנקבעת מלמעלה -

בנוגע לכל ההעלמות וההסתרים שבעולם - צריכים לידע שהכוונה בזה גופא היא לצורך העבודה.

ובהקדמה - שע"פ המובן בשכלנו אנו לא היו צריכים להיות ריבוי העלמות והסתרים כ"כ, שהרי לולא ההעלמות וההסתרים היו יכולים להשלים את הכוונה העליונה הרבה יותר טוב מכמו במעמד ומצב שיש ריבוי העלמות והסתרים. ועאכ"כ אילו לא היו העלמות והסתרים כלל, והיו רואים אלקות בגלוי - שאז לא הי' ענין התענוג אלא בענינים רוחניים ועניני קדושה בלבד [ע"ד המסופר אודות הרה"צ ר' מנחם נחום מטשערנאביל שהי' שמן בגופו מפני גודל התענוג שבאמירת אמן יהא שמ' רבא] - הרי בודאי היתה העבודה באופן נעלה יותר.

אבל, כיון שבנוגע לפועל ההנהגה היא - לא כפי שמתקבל בשכלנו, אלא באופן אחר - כפי שנקבע מלמעלה, - משל למה הדבר דומה, לספינה

צריך לידע שהכוונה העליונה הביאה אותו למקום זה כדי לפעול בהחזקת היהדות, לקרב יהודים אלה ליהדות.

יכול משהו לטעון שבמצב כזה, כאשר יהודים מתי-מספר נמצאים בין גוים, יכולים להקל ח"ו בשמירת התומ"צ, שכן מצב זה - טוען הוא - דומה למצב של מלחמה שאז מותר לאכול אפילו קדלי דחזירי! ...!

הנה לכל לראש צריכים לידע שגוים אינם בעלי-בתים על יהודים! יכולה להיות להם בעלות בנוגע לענינים גשמיים בלבד, אבל לא בנוגע לענינים רוחניים!

וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר טרם צאתו לעיר מקלטו קאסטראמא: "רק גופותינו ניתנו בגלות ובשעבוד מלכיות, אבל נשמותינו לא נמסרו לגלות ושעבוד מלכיות. כל מה שנוגע לדתנו. . . אין משהו שיכפה עלינו דעתו כו".

אין בעלות על נשמתו של יהודי!

- בעירתנו (יקטרינוסלב) דר יהודי מפליטי פולין, יהודי זה קיבל צו-גיוס לצבא, וכעבור ימים אחדים מאז שהתייצב לצבא ראיתיו שוב בבית-המדרש, וכששאלתי אותו כיצד השתחרר מהצבא, סיפר לי, שכיון שאינו יודע רוסית, צויו עליו לומר כל מה שיגידו לו. אני יהודי שלא יודע חכמות - המשך לספר - עשיתי איפוא כפי שצויו עלי:

שלא זו בלבד שאין העלמות והסתרים כלל, אלא אדרבה, שיש ריבוי העלמות והסתרים - אזי צריך לידע שהכוונה בזה גופא היא לצורך העבודה, שבמעמד ומצב של ריבוי העלמות והסתרים (לא זו בלבד שלא נעשית חלישות בעבודת ה', אלא אדרבה) נעשית התגברות גדולה יותר בעבודת ה'.

לנצל כל ענין וענין בעבודת ה'

ונקודת הענין - שכאשר יהודי רואה דבר מסויים בעולם, צריך לידע שיש בזה כוונה עליונה, והכוונה היא לנצל דבר זה בעבודת ה'.

וע"ד המסופר אודות הרה"צ ר' מנחם נחום מטשערנאָביל שפעם הגישו לו (ע"פ טעות) חלב עכו"ם, ולא ראהו, ואח"כ הסביר זאת ע"פ מאמר המשנה (ע"ז לה, ב) "חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו כו", שהפירוש בזה, ש"חלב שחלבו עכו"ם" אזי "אין ישראל רואהו", יהודי אינו רואה זאת, שכן, מה שאינו נצרך לראות אינו רואה.

וההסברה בזה - שראיית הדבר היא כדי להעלותו לקדושה, ובמילא, דבר איסור, למשל, שאי-אפשר להעלותו, אין ישראל רואהו.

וכיון שכן, הרי, בנוגע לכל הענינים שיהודי כן רואה בעולם - צריך למלא את הכוונה העליונה - לנצל כל ענין וענין בעבודת ה'.

ומזה מובן גם בנוגע לכל מקום ומקום שבו נמצא יהודי, אפילו בהיותו בפניה נדחת שאין בה אלא יהודים מתי-מספר,

(1) ראה מגילה יג, א. חולין יז, א. רמב"ם הל' מלכים רפ"ח. רמב"ן מטות לא, כג.

כבודם במקומם מונח, אבל, אין להם שום בעלות על נשמתו של יהודי להביאו למקום שיש בו קושי בקיום התומ"צ.

וכיון שכן, הרי, גם בהיותו במקום שיש בו רק מת-מספר של יהודים בסביבה של גוים, לא זו בלבד שאין להם בעלות לגרום חלישות ח"ו בענינים רוחניים, כך שגם במצב כזה יכול הוא לשמור ולקיים (במדה ידועה) כל עניני יהדות תורה ומצוות, אלא יתירה מזה, שצריך לידע שההשגחה העליונה הביאה אותו למקום זה כדי לפעול בהחזקת היהדות.

(שבועות תשי"א - תורת מנחם ח"ג עמ' 152 ואילך)

כאשר המפקד אמר "נא פראווא" (לך ימינה), חזרתי ואמרתי "נא פראווא"; כשאמר "נא לעווא" (לך שמאלה), חזרתי ואמרתי "נא לעווא". בראותו זאת, אמר לי: "טי דוראק" (הנך שוטה), חזרתי אף אני ואמרתי "טי דוראק"... כששמע זאת המפקד התמלא כעס, נתן לי מכה עם רובהו וצעק: "פאשאָל דוראק" (הסתלק מכאן שוטה), חזרתי ואמרתי "פאשאָל דוראק", וברחתי...

על נשמתו של יהודי - אין בעלות לאף אחד בעולם, לא "ועדת-הגיוס" ("דרעפט-באָרד"), לא האלוף ("דזשענעראַל") הירש, ואפילו לא הנשיא טרומאן! -

העלם והסתר - כדי לעורר ענין המסירות נפש

"וישב הים לפנות בוקר לאיתנו", ודרשו רז"ל "לתנאו", שהתנה הקב"ה שיקרע הים לישראל...

וההוראה בזה:

יהודי צריך לדעת שישנו תנאי מששת ימי בראשית, שבכל הנוגע לעניני תומ"צ, צריך ההעלם והסתר שבעניני העולם **להבקע** ("דער העלם והסתר דאַרף זיך שפּאַלטן"), כמו שבשעה שבנ"י היו בדרכם **לְקַבֵּל** התורה, הרי, אף שבאמצע הדרך היו מים - "ידעו" המים **שצריכים להבקע**, כדי שבנ"י יוכלו לילך "בתוך הים כיבשה".

ולאידך גיסא - אף שהמים "יודעים" שצריכים להבקע, הנה הבקיעה **בפועל** נעשית בבוא נחשון בן עמינדב - **שאינו יודע** אודות תנאי האמור, הוא יודע רק שצריך לצאת ממצרים ולבוא להר סיני, ולפתע רואה שבאמצע הדרך ישנו ים סוף - **קופץ לתוך הים**, ללא חשבון, מצד מסירת-נפש; ואז "מרגיש" הים את התנאי שהותנה עמו מששת ימי בראשית, ומקיים אותו, בידעו שבזה תלוי קיומו.

וזהי ההוראה בנוגע לכל ההעלמות והסתרים וכל הקשיים שיש לבנ"י בעניני תומ"צ - שאין זה אלא ענין המדומה; הצורך בהעלם והסתר זה אינו אלא כדי לעורר אצל יהודי ענין **המס"נ** - שיקפוץ לתוך הים, ואז נעשה הענין ד"לאיתנו", "לתנאו", התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ובמילא מתבטל ההעלם והסתר - שנבקע הים, ונחלק הנהר כו'.

(תורת מנחם ח"ג עמ' 59 ואילך)

עבודה ויגיעה דוקא!

מהו הטעם על כך שהקב"ה הוריד את הנשמה למטה, והעמיד לפני ריבוי העלמות והסתרים ונסיונות, עד שכדי לחיות ע"פ התורה ישנם כמה מלחמות מבחון ואפילו מלחמות מבפנים – דלכאורה, כיון שהקב"ה הוא תכלית הטוב, הי יכול ליתן את הענין ד"שכר מצוה", גן-עדן, ש"י עולמות וכל הענינים, לא היגיעה של הנשמה שע"י ירידתה בגוף ונפש הבהמית בעוה"ז הגשמי והחומרי?

אך הענין הוא – שבגלל שהקב"ה הוא תכלית הטוב, אינו מסתפק בכך שנש"י יקבלו ג"ע ועוה"ב וכל השכר דלעתיד לבוא מן המוכן, באופן של נהמא דכיסופא, אלא רצונו שיקבלו זאת ע"י עבודה ויגיעה דוקא, שכן, טבע הבריאה הוא שהתענוג האמיתי שבדבר נרגש דוקא כאשר היו בריחוק ממנו לשעה קלה לכל-הפחות, ולכן, דוקא כאשר הנשמה מזדככת ע"י הנסיונות וההעלמות וההסתרים, אזי יכול להיות אצלה הענין ד"לחזות בנועם הוי"ו במילואו.

(תורת מנחם חכ"בעמ' 126)

כשבני אדם שמלעיגים עליו

ישנם הטוענים: אם רצונו של הקב"ה שבנ"י יקיימו תומ"צ – למה מעמיד בפניהם קשיים, מניעות ועיכובים ונסיונות כו', יסורי הגוף ויסורי הנפש? ...!

ולדוגמא – הענין שאודותיו מדובר מיד בהתחלת ד' חלקי השו"ע: "לא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת בוראו יתברך", והרי העובדה שיש בני אדם שמלעיגים עליו, גורמת לו יסורים, וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאצל בעלי שכל, הנה הטענות שע"פ שכל נחשבים ליסורים גדולים משאר יסורים...

וכיון שכן, טוען יהודי: מדוע עליו לסבול יסורים גדולים כאלו עבור קיום התומ"צ?!

והמענה לזה – כפי שלמידים מכללות הענין דמתן תורה, שבא ע"י הקדמת היסורים של גלות מצרים דוקא, כי, דוקא כאשר יש ליהודי יסורים כו', ואעפ"כ, אינו מכל מתפעל מכל המניעות והעיכובים, הנה באופן כזה דוקא יכול להתאחד עם התורה לגמרי...

(תורת מנחם חמ"ח עמ' 421 ואילך)