

לכה את עצבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תמוז
ערש"ק פרשת תזריע ה'תשע"ד

ראש קרח - נקי' "מקום שער" או "מקום בשר"?

מדוע תלוי' טומאת צרעת בכהן - איש החסד?

בדין כולו הפך לבן בצרעת

ניגון של איכה וניגון של שירה



פתח דבר

בעזרה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים 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 העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

נרפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

תשב בדמי טהרה: אין תשב אלא לשון עכבה

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

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז שיחה ב' לפרשתנו)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

משמעותה של מצוות מילה ע"ד הפנימיות

ההמשכיות שבמספר "שמונה" אל המספרים שלפניו / השבת חלק מן השבוע ולמעלה ממנו / עניין ספירת-העומר כהכנה למ"ת, ומ"ת הוא בדרגת "מתנה" / "כל מספר שבע חול, ומספר שמיני קודש"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג שיחה לפרשתנו)

יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

טו. חידושי סוגיות.....

בדין כולו הפך לבן בצרעת

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

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ב שיחה א' לפרשתנו)

כב. תורת חיים.....

על נצחיות חיי הנשמה גם אחרי עלייתה מן הגוף, ועל הקשר שלה גם אז עם הקרובים אלי'

כה. דרכי החסידות.....



תשב בדמי טהרה: אין תשב אלא לשון עכבה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ב. והביאור בזה:

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

כלומר:

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

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

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

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

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

לקראת שבת

ז

"ימי טהרה – מפיק ה"א, ימי טוהר שלה".

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

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

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

ד. וביאור הענין:

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

ואפשר לפרש זה בשני אופנים:

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

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

[ונפקא מינה בין ב' האופנים:]

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

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

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

הענינים, גם בנוגע לקדש ומקדש.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

גדר ה"יום שאי אתה רואה בו"

וביום הראות בו בשר חי יטמא
(יג, יד)

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

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

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

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

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

דיני נגעים ב"איש כי ימרט ראשו"

ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור
הוא

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

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

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

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

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

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



משמעותה של מצוות מילה ע"ד הפנימיות

ההמשכיות שבמספר "שמונה" אל המספרים שלפניו / השבת חלק מן השבוע ולמעלה ממנו / עניין ספירת-העומר כהכנה למ"ת, ומ"ת הוא בדרגת "מתנה" / "כל מספר שבע חול, ומספר שמיני קודש"

בריש פרשתנו נצטוונו "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ודרשו רז"ל¹ "וביום – אפילו בשבת". והיינו שמעלתה של מצוות מילה בשמיני היא עד כדי כך שהיא אפילו מכשיריה דוחים את השבת, אבל אם נימול לאחר זמנו, אף שידי מצוה יצא – מ"מ אינה למעלה גדולה זו.

ומכאן היינו לכאורה יכולים ללמוד שהמקיים מצוות מילה שלא בזמנה – חסר אצלו בכל קיום המצווה. דאף שהנימול נעשה מכאן ולהבא נימול, אך מכאן ולמפרע עד ליום השמיני היה ערל, ואת דבר זה אי אפשר לתקן (אף שבוודאי באם היה זה עניין של פיקוח-נפש אין זו עבירה ח"ו, אך "כמאן דעביד לא אמרינן" וחסר בקיום המצווה).

ואמנם מלשון הרמב"ם בהלכות מילה² משמע להיפך, דהוא כתב: "אין מלין אלא וּלְד שאין בו

(1) שבת קלב, א.

(2) פ"א הי"ח. [וראה עד"ז בתוד"ה ושווין (שבת קלא, סע"א) שכתבו: "דמילה אם עבר זמנה לא בטלה, שאותה מילה עצמה שהוא מיחייב בשמיני עושה בתשיעי", שמזה מוכח שבמל אח"כ ישנו הענין דמילה בזמנה. (ועייג"כ מכתב הגאון הרגצ'ובי בשדי חמד במילואים לקונטרס המציצה ח"ו עמ' 2735; ובצפע"נ על הרמב"ם הל' מילה ספ"א)].

לקראת שבת

יא

שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". דמאריכות לשונו "ואפשר למול . . ואי אפשר להחזיר" משמע שכוונתו להוסיף טעם על הא ד"סכנת נפשות דוחה את הכל", דבנוסף לזה "אפשר למול לאחר זמן" – כלומר, שכאן אין זה "דוחה את הכל" ככלל המצוות, שהמצווה איננה נדחית, וגם "לאחר זמן" קיום המצווה הוא באותו התוקף ולא יחסר העילוי דמילה בזמנה.

ודברים אלו מתמיהים: כיצד יתכן שהמילה המאוחרת תשפיע על הימים שלפניה, שלא יחסר בהם הענין דמילה.

ואף שמצינו בכו"כ עניינים בתורה שאפשר לפעול מכאן ולמפרע, מ"מ באותם העניינים אין הם בדרך פעולה מכאן ולהבא, אלא בירור וגילוי דעת שגם עד עתה כן היה באמת³. משא"כ בפעולה היוצרת דבר חדש, כפעולת המילה – לא יכולים לכאורה תוצאות הפעולה בעתיד להשפיע על הזמן שקודם עשיית הפעולה (לא ייתכן שהמסובב יהיה עוד קודם הסיבה עצמה), ובנידון דידן: משך הזמן שמיום השמיני ועד הזמן שהוא נימול בפועל. וקשיא טובא על משמעות דברי הרמב"ם שהמל לאחר זמנו משום סכנה⁴ לא הפסיד דין מילה בזמנה.

בלקוטי-תורה⁵ לבעל התניא מבואר אודות האור האלוקי הנשפע ונמשך מלמעלה ע"י קיום מצוות מילה, אשר אור יקר זה הוא גבוה מאוד נעלה, שאינו נמדד לפי ערך עבודת האדם התחתון, ולא זו בלבד אלא שהאדם מצד עצמו אינו יכול לעורר "המשכת אור" כה גבוהה. ורק שאור נערב ונפלא זה נמשך ונשפע מעצמו בדרך "אתערותא דלעילא", אלא שכל זמן שישנה לערלה הרומזת על ה"קליפה" וכוחות הטומאה אין יכול האור הזה להמשך. ונמצא שהסרת הערלה היא רק הסרת המונע והמעכב, וכיון שסרה הערלה, הנה תיכף נמשך אור הקדושה.

והוא הדין והוא העניין בנוגע ל"התחלת כניסת נפש זו הקדושה" שבמצוות מילה⁶ – שאין המילה מכנסת את ה"נפש הקדושה", כיון שהיא קיימת בכל איש ישראל בעצם מציאותו, ורק שהיא מסירה את המניעה והעיכוב שבאים ע"י הערלה, ונותנת מקום לכניסת ה"נפש הקדושה" באדם.

מטעם זה השפעת מצוות המילה אינה רק מכאן ולהבא, אלא גם מכאן ולמפרע, כדיוק האמור בלשון הרמב"ם: כיון שאין בפעולת המילה אלא גילוי דעת ובירור אודות הנפש הקדושה השייכת

3) וכמו עניינים התלויים בקיום תנאי דלאחר זמן. כמו בחולין עב סע"ב ("כל העומד לחתוך כחתוך דמי"); בשו"ע אעה"ז ר"ס קכד (בגט שנכתב על העומד לשריפה); וראה בשדי חמד כללים כ, קמב ובאנציקלופדיה תלמודית ערך "כל העומד ל...".

4) וצ"ע איך הוא כשבזמנו לא מל בפשיעה.

5) תוריע כא, א. וראה גם בדרך-מצוותיך לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק ט, ב.

6) כמבואר בשו"ע אדמוה"ז מהדורא תניינא סוס"ד.

מכבר לאדם זה, ורק שלא יכלה להכנס בו, וכיון ש"כל העומד לחתוך כחתוך דמי"⁷ תמיד היה מוכן לקבל את אור הקדושה והנפש הקדושה, ופעולת המילה יכולה להיות בו למפרע מהיום השמיני⁸.

[ומאותו הטעם שעשיית התשובה מועלת למפרע, שזדונות נעשין לו כזכיות – מאחר והתשובה אינה צריכה לחדש דבר, כיון ש"גם בזמן החטא הייתה – הנפש הקדושה – באמנה אתו ית"⁹, ורק שקשר זה היה בהעלם וע"י התשובה¹⁰ נתגלה¹¹].

עפ"ז אפשר להמתיק (בדרך הרמז) את אריכות לשון הרמב"ם בהלכה זו. דכאמור הביא הרמב"ם שני טעמים להא ד"אין מלין אלא וליד שאין בו שום חולי": (א) "שסכנת נפשות דוחה את הכל" (ב) "ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" – דלכאורה ההוספה "ואי אפשר להחזיר" שייכא יותר לטעם הראשון בדין דחיית מילה, ולא לטעם הב' ש"אפשר למול לאחר זמן".

ובפרט שתוכן הטעם ד"אפשר למול לאחר זמן" הוא שהמל לאחר זמנו אינו מפסיד את העילוי של מילה בזמנה ג"כ (כמבואר לעיל) – ומה מקום כאן להוספה ש"אי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" ממנה משמע שהוא כן מפסיד את העילוי, ורק שכיון ש"אי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל" עליו לוותר על העילוי ולדחות את המילה.

אלא שבתכות "אי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" מתכוון הרמב"ם לרמז את הטעם הפנימי (שנתבאר לעיל) להא ד"אפשר למול לאחר זמן":

הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים הוא חזק ואמיץ, ולמעלה מכל חשבון וטעם ודעת, קשר זה הוא נצחי ותמידי ושום דבר לא יכול להפסיקו ח"ו. וכמאמר¹² "בין כך ובין כך בניי הם ולהחליפם באומה אחרת (ח"ו) אי אפשר".

וזוהי הכוונה הרמוזה ב"אי אפשר להחזיר (את הכריתת ברית והדביקות של) נפש אחת מישראל – לעולם", ולכן "אפשר למול לאחר זמן" – כיון שהמילה אינה פעולה חדשה ורק בירור המציאות.

(7) ראה בהערה 3.

(8) ובאם לא מל, נשאר זה בהעלם.

(9) ל' התניא פכ"ד.

(10) ד"עייק התשובה הוא כמ"ש והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה" (ליקוטי-תורה ריש פ' האזינו, ראה שם ביאור הדברים בארוכה).

(11) ובוה מחולקים ישראל מאומות העולם, שגם בהם שייכא תשובה (כדאשכחן בנינוה) – שבאו"ה אינה אמיתית עניין התשובה, מלשון "השבה" – והיא מועלת רק מכאן ולהבא. (ראה בנידון זה בירושלמי נזיר רפ"ט: תקוני זוהר תיקון כא (נד, ב); מנחת חינוך סוף מצוה ססד. וראה בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 53 ואילך.

(12) קידושין לו, א. רות רבה פתיחתא ג. ועוד.

דבר זה אינו רק בנוגע לכלל ישראל ("בניי הם"), אלא גם בכל יחיד ויחיד מישראל, שהקב"ה התקשר איתו ונכנס עמו בברית עולם שאי אפשר לבטל "ולהחזיר" ח"ו. שלכן חייב גם כל יחיד לומר "בשבילי נברא העולם"¹³ ו"כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא"¹⁴ – כיון שאם חסר ח"ו משהו ביהודי אחד, כאילו הבריאה כולה חסרה!

ההוראה מהאמור בעבודת השם (שהרי מצוות מילה היא מצווה כללית):

מחד גיסא צריך יהודי לדעת שהוא חייב לפעול ולעשות בענייני עבודת השם, ואינו יכול לסמוך על כך שב"העולם" הוא תמיד קשור עם הרבש"ע, וסוף-כל-סוף "בל ידח ממנו נידח" – ועל כן אינו נוגע מצבו הרוחני;

מכיון שקשר תמידי זה בין יהודי לאביו שבשמים חייב לבוא לידי גילוי בפעולה גשמית כמצוות מילה, שעניינה הוא כידוע להחליש¹⁵ את תאוות הגוף.

ומאידך יש לדעת שכאשר "ומלתם את ערלת לבבכם" – יתקבלו מלמעלה כוחות גדולים הרבה יותר, שהרי האור וההשפעה האלוקית שמתגלית ע"י מצות מילה היא למעלה לגמרי מהאדם כמבואר לעיל, שזהו הענין ד"ומל הוי' אלוקיך את לבבך" שיתגלה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.



(13) סנהדרין פ"ד מ"ד.

(14) שם.

(15) ראה מו"נ ח"ג פל"ה ופמ"ט.

פנינים

דרוש ואגדה

עליו רוח ממרום להיות האהבה בבחינת אהבה רבה" (לשון הלקו"ת שם).

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ב עמ' 70 ואילך)

דווקא כהן יכול להסגיר איש מישראל

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

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

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

וי"ל בזה ע"ד הדרוש:

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

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

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

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ז עמ' 88 ואילך)

תכלית הכוונה היא עבודת ה' בכוח עצמו

אשה כי תזריע וילדה זכר
(י.ב.א.)

אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקבה
(נדה לא, א.)

בלקוטי תורה (פרשתנו כ, א ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע מאמר חז"ל זה ע"ד החסידות: "איש" קאי על הקב"ה, ו"אשה" על כנסת ישראל.

בשעה ש"איש מזריע תחילה", היינו כשיהודי מתעורר באהבת ה' ע"י התעוררות מלמעלה, שהקב"ה עורך אותו לעבודת ה', בלי יגיעה והשתדלות של האדם, אזי "יולדת נקבה", ד"נשים דעתן קלה" (קידושין פ.ב.), ואין אהבתו את ה' בשלימות כ"א בבחינת "אהבה זוטא".

ורק כאשר "אשה מזרעת תחילה", דישאל ע"י עבודתם מתייעים להתקרב אל השי"ת, אזי "יולדת זכר", שהאהבה להקב"ה הבאה עי"ז היא מדריגה נעלית באהבה הנק' "אהבה רבה".

ויש לומר הטעם בזה:

תכלית בריאת העולם הוא ש"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". והיינו, שבעולם התחתון עצמו תשכון ותתגלה אורו ית'.

ובמילא, כאשר האדם עובד את הקב"ה רק כתוצאה מהתעוררות שלמעלה, אין התחתון נעשה דירה להקב"ה, כי האדם באשר הוא עדיין לא התעורר לעבודת ה', ועבודתו היא רק מצד הג'ורוי' מלמעלה.

דווקא כאשר עובד את עבודתו בכוח עצמו, הי"ה מביא את השכינה לשכון בתחתונים, כי הוא מעלה את הגוף הגשמי שיעבוד את הקב"ה. ומכיון שבוה מקיים רצון בוראו, הרי הוא מגלה "בחינה ומדריגה גבוהה" של הקב"ה, ו"עי"ז יערה

חידושי סוגיות

בדין כולו הפך לבן בצרעת

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

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

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

א.

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

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

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

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

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

ב.

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

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

הפרשה, על הכתוב (יג, ט) "נגע צרעת כי תהי' באדם גו", דמתיבת "באדם" למדנו "להביא את הבא בכולו לבן שתהא המחי' מטמאתו, והלא דין הוא כו' (ומסיים) ת"ל באדם להביא את הבא בכולו לבן שתהא מחי' מטמאתו", ושוב למדו בתו"כ (יג, יג) "יכול הפורח מן הטהור יהי' טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הפורח מן הטהור טהור אלא טמא" (והיינו שיש לנו כמה לימודים לדיני כולו לבן, הבא בכולו לבן בתחלתו לענין ימי הסגר, הבא בכולו לבן בתחלתו ויש בו מחיית בשר לענין החלט, פרח בכולו לאחר שנפטר מתוך הסגר או מתוך החלט)².

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

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

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

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

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

דיש לומר, שרש"י נקט⁵ גבי דין כולו לבן טהור הוא, דהטהרה כשכולו הפך לבן אינה מגזירת הכתוב אלא מסברא⁶, וכנ"ל שזה מורה שזהו טבע גוף אדם זה (ודו"ק היטב בל' הש"ס (נדה יט, א): "נגע טהור מי איכא וכי תימא כולו הפך לבן טהור הוא ההוא בזה מקרי"), פירוש דבעצם הדבר אין זה בגדר נגע כלל. ומעתה צ"ל, דלפרש"י – מכיון שדין כולו הפך לבן אינו גזירת הכתוב (דכאשר פרח בכולו נגע טמא הוי סימן טהרה), אלא שאינו

אינו טמא כו' אבל לאחר שכסתה הצרעת את כל בשרו וגם כל ראשי אבריו אם חזר ונתגלה בראש האחד מהן מחיית בשר חי הרי הוא טמא" (ל' הרא"ם). וכ"ה במפרשי המשנה נגעים (פ"ח מ"א. שם מ"ד. ועוד), וכן הכריע הרמב"ם להלכתא (הל' טומאת צרעת פ"ז ה"ד)³.

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

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

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

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

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

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

(4) ועוד קשה, דלפרש"י אין מקום הכתוב הזה כאן, שהכתוב שלפנ"ז מדבר בפרח בכולו*, ולפי פרש"י נאמר כאן דין בפ"ע, בלי שייכות להדין דפרח בכולו,

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

שלפעמים גם ראשי אברים מיטמאין משום מחי'.

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

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

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

בגדר נגע צרעת כלל, אין מקום לומר דביום הראות בו בשר חי יטמא, דאין כאן סימן טומאה דמחיית בשר חי בהנגע, שהרי אין כאן נגע. וסמך לדבר מהא דגם אליבא דהילכתא קי"ל לדינא (רמב"ם שם פ"ה ה"ג) דלאחר שפרחה בכולו אינו מתטמא בשער לבן, אף ששער לבן הוא סימן לטומאה, וס"ל לרש"י דהוא הדין הכא גבי מחי'.

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

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

אבל להמבואר בפנים אתי שפיר מה שאין רש"י מפרש ההוספה ("וטהור את הנגע כולו הפך לבן) טהור הוא" שבכתוב, כי "טהור הוא" כאן קאי על האדם, והוא כעין נתינת טעם לטהרת הנגע – דכאשר "כולו הפך לבן (ה"ז מורה שאדם זה) טהור הוא" ואין זה בגדר נגע כלל.

8) אלא דשם הוא רק אחר הפטור ולא כשבא בתחלה כל ראשו נתוק, כבה"י ג שם. – וראה כס"מ שם, דמקשה מ"ש מבהרת דפורחת בכולו אחר הפיטור טמא.

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

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

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

בתו"כ מבואר שפסוק זה ("נגע צרעת גו") בא ללמדנו שסימן מחי' מטמא לא רק במראה דשאת (כמפורש בקרא "והנה שאת לבנה גו' ומחית בשר חי בשאת"), אלא גם בשאר המראות: "למדנו לשאת שהיא מטמא במחי' ומנין לרבות שאר המראות . . (ומסיים) תלמוד לומר נגע צרעת¹³. איברא, דלימוד זה מיישב רק את יתור התיבות שבכתוב ("נגע צרעת") – אבל אין בזה טעם לסגנון הכתוב, דמשמע כאילו מתחיל כאן פרשה חדשה בדיני צרעת (כנ"ל)¹⁴.

11 ועיין להלן בפנים בדיני מראות אלו.

12 ובפרט שגם בשאר ג' דיני נגעים אין הקדמה כזו.

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

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

ברא"ם כאן כותב על פרש"י "כדנתיא בתו"כ", ולאחרי

* אבל הדינים שבתו"כ משני לימודים הנ"ל הערה 31 – לא הביא רש"י בפירושו עה"ת כלל.

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

ג.

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

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

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

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

אבל דוחק גדול לפרש כן בפרש"י בפשוטו של מקרא, כי אף שע"פ סברא יש מקום לומר שאין שאת מצטרף עם בהרת¹⁶ להיותם מראות שונים ושמות שונים של נגעים¹⁷, מ"מ דוחק גדול לומר שלזה נתכוון הכתוב בהקדמת "נגע צרעת כי תהי' באדם גו" – כי (א) אז הו"ל לרש"י לפרשו (וע"ד פירושו להלן בפרשה לענין מכוה ושחין יג, כד), ו"סימני מכוה ושחין שווים הם ולמה חלקם הכתוב לומר שאין מצטרפין זע"ז

משניהם מצטרפין לשיעור טומאה (ראב"ד בפירושו לתו"כ. ועד"ז בר"ש משאנץ שם. ובפ"י הר"ש נגעים שם מ"א ו"מג) "כדדרשינן בתו"כ . . . מדכתיב והי' ולא כתיב והיו שעשה לכל הנגעים אחד". ועד"ז ברע"ב נגעים שם מ"ג], ומכיון שרש"י בפירושו עה"ת לא הביא לימוד זה, משמע שלפירש"י לא בא הכתוב להשוותן לענין צירוף.

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

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

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

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

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

שמעתיק השק"ט מ"תו"כ מסיים פ"י קרא יתירה הוא דה"ל למכתב נגע לבד או צרעת לבד מאי נגע צרעת לרבות כל נגע שמטמא במחי' דהיינו כל המראות דמקרי נגע" (וראה רבינו הלל, קרבן אהרן, ועזרת כהנים לתו"כ). אבל דוחק לפרש שרש"י סומך על דרשת התו"כ.

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

ובפרט בנדוד"ד, שבתו"כ נלמד דין זה (שמראות הנגעים מצטרפים זע"ז) ממ"ש (יג, ב) "והי' (בעור בשרו גו)" [דהול"ל "והיו", ומדכתיב "והיו" משמע דכולם מצטרפים יחד לשיעור נגע אחד דאפילו נגע אחד

(* ראה רע"ב למשנה שם ובהנסמן בהערה 61.

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

נולד חצי גריס בשחין וחצי גריס במכוה לא ידונו כגריס"¹⁸; (ב) לזה מספיק שיחלקם הכתוב (בל' רש"י הנ"ל), ואין צורך בהקדמת פסוק שלם.

אמנם, לפי מה שנתבאר לעיל בארוכה בגדרי דין כולו לבן לשיטת רש"י – שוב יש לומר, שטעם הדגשת הכתוב "נגע צרעת כי תהי' באדם והובא אל הכהן" ע"פ פשוטו של מקרא, הוא לא מפני איזה דין פרטי שנתוסף בפרשה זו, אלא מפני שבפרשה זו נתחדש דבר חדש וכללי בגדר ענין הנגעים, שלא נאמר לפניו בדיני נגעי עור הבשר. דכנ"ל לדרכו של רש"י

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

18) להעיר מר"ש נגעים שם סוף משנה א'.





הנשמה ממשיכה לחיות

על נצחיות חיי הנשמה גם אחרי עלייתה מן הגוף, ועל הקשר שלה גם אז עם הקרובים אלי'

שלוש נקודות של נחמה

...נקודת נחמה אפילו באסון גדול כהאמור, ועוד יותר מנקודה, מתבטאת בנוסח המסורתית והמקודש על ידי עשיריות דורות של תורה ומסורה של עמנו – המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

אשר בהתבוננות ראשונה תמוה הקישור שבין שני הענינים. אלא שכאמור, בזה הוא עיקר הנחמה בתוכנה הפנימי, אשר כמו שאבלות ציון וירושלים הרי משותפת היא לכל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם, אף כי נרגש הדבר יותר אצל היושב בירושלים ורואה כותל המערבי ובית מקדשנו בחורבנו מאלו הנמצאים בריחוק מקום, אבל גם אצלם גדול הכאב והצער. וכן הוא גם באבל היחיד והמשפחה, אשר מהנחמה בזה היא שכל העם משתתף בצערו, שהרי בסגנון חכמינו ז"ל כל בני ישראל הם קומה אחת שלימה.

ועוד נקודה ועיקר, נחמה בכפלים, אשר כמו שבודאי ובודאי יבנה השם חרבות ציון וירושלים ויקבץ נדחי ישראל מכל קצוי תבל על ידי משיח צדקנו ויביאם ברנה לראות בשמחתה של ציון וירושלים, כך הוא ללא ספק בנוגע לאבל היחיד, אשר יקיים ה' דברו והקיצו ורננו שוכני עפר, ותגדל השמחה, שמחה אמיתית, בהפגשם כולם יחד בעת תחית המתים.

ובזה עוד נקודה שלישית, אשר כמו שבנוגע לציון וירושלים שלטה יד הרומים, וקודם לכן יד

לקראת שבת

כג

הבבלים, רק בבית המקדש הבנוי מעצים ואבנים כסף וזהב, אבל בית המקדש הפנימי שבלב כל אחד ואחת של ישראל אין יד האומות יכולה לשלוט בו ונצחי הוא, כך הוא גם בנוגע לאבל היחיד, אשר יד המות שולטת אך ורק בהגוף ועניניו, אבל הנשמה נצחית היא רק שעלתה לעולם האמת. שלכן כל פעולה טובה המכוונת על פי רצונו של נותן החיים, הוא השם יתברך, מוסיפה בתענוג הנשמה ובזכותה וטובתה.

ויהי רצון אשר מכאן ולהבא לא ידעו הוא ובני ביתו שי' מכל צער וכאב...

(אגרות קודש חכ"ה אגרת ט'שפא)

הנשמה מומשיכה בקשר

...מתאים לכתבו אודות המשפחה וצור מחצבתו, תקותי שלמותר להאריך בענין נצחיות הנפש, ובפרט שאפילו חכמי אומות העולם מודים בזה ללא שום ספק, ורק שעוברת הנפש ממצב אחד לשני, שלכן כל אלו שהיו בעבר קשורים אליה [אל הנפטר] ורוצים בטובתה [והרי גם אז כשנשמה בגוף – ההתקשרות והאהבה היא להנפש, כי הגוף אינו אלא לבוש חיצוני] עליהם להשתדל לגרום נחת רוח לנפש הנפטר ככל אשר בידם...

(אגרות קודש חי"ט אגרת ז'תלג)

...מובן אשר כדור של רובה או רסיס של פגז, או מחלה וכיו"ב פוגעים ומזיקים לגוף, אבל אין ביכלתם להזיק או אפילו לגרוע בנפש ובנשמה. ומיתה שנגרמה על ידי הכדור או המחלה, ענינה הפסק בין הגוף והנשמה, אבל הנשמה ממשיכה בחיים, חיים נצחיים, והיא ממשיכה בקשר עם בני המשפחה, ובפרט החביבים ביותר, מצטערת בצערם ושמתה בכל עניני שמחה הבאים במשפחה. אלא שבני המשפחה החיים בעולם הזה אין רואים תגובה האמורה בעיני בשר ואינם יכולים למששה בידים, כיון שנפסק הקשר הגשמי.

מזה מובן גם כן שלנשמה הנמצאת בעולם האמת, תענוג מיוחד באם רואה אשר בני משפחתו מתאוששים מהאסון ומשתדלים ככל התלוי בהם לסדר חייהם באופן טוב, ואדרבה מעודדים את הנמצאים סביבם, ובכלל כל מעשה טוב הנעשה על ידי בני המשפחה הרי זה נחת רוח מיוחדת לנשמה הנמצאת בעולם האמת ורואה ויודעת על דבר מעשים אלו.

ונחת רוח במיוחד וביתר שאת לנשמה כשרואה שהילדים מתחנכים בחינוך מתאים, בלא יאוש ובלא נפילת רוח ח"ו...

(אגרות קודש חכ"ט אגרת יא'מד)

...מתקיים קשר בין החיים בעלמא דין עם הנשמה שעלתה למעלה, שהרי קיימת ונצחיית היא ורואה ומתבוננת בהנעשה עם הקשורים והקרובים אלי', וכל מעשה טוב הנעשה על ידם מוסיף לה נחת רוח, ובפרט הנעשה על ידי אלה שחינכה וגידלה אותם חינוך המביא לידי מעשים טובים

האמורים, זאת אומרת שחלק לה במעשים אלה הנעשים על ידי החינוך שנתנה לילידי' ומושפעי'.

(אגרות קודש חכ"ו אגרת ט'תתד)

אסור להרבות באבלות

...אסור להרבות באבלות ר"ל יותר מהכתוב בשולחן ערוך, ופשוט שבאם זה מפריע הלימוד בכלל וללימוד בהתמדה ושקידה, הרי ברור שזה בא מהיצר הרע המנסה לכל אדם למנוע אותה מלעבוד בוראו כהוראת תורתנו הק'. ונוסף בזה שבאם ח"ו נשמעים לפיתוייו של היצר הרע, הנה נגרם ג"כ היפך דנחת רוח לנשמתה של הנפטרת, כיון שהיצר הרע משתמש בענינה בשביל להחליש את האדם בלימוד התורה, וק"ל.

ועליו להוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה שזהו הקורת רוח אמיתי בשביל הנשמה וזהו גם כן הצנור וכלי לקבלת ברכות השי"ת לכל המשפחה לכל אחד מתאים למעמדו ומצבו.

(אגרות קודש ח"ז אגרת ו'שז)

עבדו את השם בשמחה

...ותקותי חזקה שלמרות שהוא בתוך י"ב חדש ל"ע ול"ע, הרי יעבוד בעבודתו במנוחת הנפש ובטוב לבב ובטחון חזק, אשר חפץ ה' בידו יצליח לפעול להפיץ היהדות ועניני', ובנקודה הפנימית – חינוך על טהרת הקודש.. ולא עוד אלא שכיון שעבודת ה' צ"ל לא רק בטוב לבב אלא גם בשמחה, הרי על כרחך צ"ל שאין בזה סתירה...

(אגרות קודש ח"ט אגרת ז'שז)

... כיון שכל האמור הם הוראות תורתנו, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי קיום הוראות אלו עבודת ה' היא, עלי' נאמר עבדו את הוי' בשמחה. וכיון שהתורה ציוותה את כל אחד ואחת על זה, אשר ציווי התורה גם נתינת כח הוא, בודאי ובודאי יש בכח כל אחד ואחת לקיים זה, ולא עוד אלא ככתוב האמור, עבדו את ה' בשמחה...

(אגרות קודש חכ"ו אגרת ט'תתד)





ניגון של איכה או ניגון של שירה

החשבון של עבודת היום וה"בכ"ן של בעלי עסקים הוא שלא יהי' רע יותר. ואילו החשבון של עבודת הנפש וה"בכ"ן ביושבי אהל הוא להיות טוב יותר

לפי ערך הקריאת שמע שעל המטה כך היא העבודה של תפלת שחרית

במאמר החסידות שנאמר היום (יום א' של חג השבועות ה'תש"ד – ראה ספר המאמרים ה'תש"ד עמ' 812 ואילך), מדובר על "ויהי ערב ויהי בקר", שבעולם בכלל היום הולך אחר הלילה, בתחילה הלילה ולאחריו בא היום, ואילו בקדשים הדבר להיפך הלילה הולך אחר היום, בתחילה היום ולאחריו הלילה.

בעבודת ה' הנה זהו ההבדל בין יושבי אהל לבעלי עסקים. בבעלי עסקים היום הולך אחר הלילה, לפי ערך הקריאת שמע שעל המטה כך היא העבודה של תפלת שחרית והנהגה כל היום, ואילו ביושבי אהל הלילה הולך אחר היום, שלפי ערך העבודה בתפלת שחרית כך הוא הקריאת שמע שעל המטה.

ניגון של איכה או ניגון של שירה

...לכאורה, מה הנפקא מינא אם קריאת שמע שעל המטה באה בתחילה או שהתפלה באה בתחילה, בשני האופנים הרי ענינה של קריאת שמע שעל המטה הוא החשבון וה"בכ"ן להיות טוב יותר. אלא, בבעלי עסקים זה בניגון של איכה וביושבי אהל בניגון של שירה.

(הוד כ"ק רבנו הזקן לימד את נכדו הרב"ש טעמי הנגינה של תורה, נביאים וכתובים וההבדלים שביניהם. קשה ביותר הי' ללמוד טעמי הנגינה של תהלים. להוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש היתה לו נשימה ארוכה, בתקיעת שופר הי' תוקע בתרועה שבעים ושנים קולות, אף על פי כן אמר פעם חצי פסוק בתהלים עם טעמי הנגינה, והדבר השפיע על לבו).

חשבוננו של בעל עסק - לא להיות רע יותר, של יושב אוהל - להיות טוב יותר

החשבון מהמצב הרוחני אצל בעל עסק:

הוא קם בבוקר וחושב לעצמו - השי"ת הוא הרי זן ומפרנס כל הברואים, בהמות, חיות ועופות, לכולם הוא נותן פרנסתם בעתם, ואילו האדם ש"כל העולם לא נברא אלא לשמשני" צריך לעמול על פרנסתו, בחום הקיץ ובקור החורף. אמנם כתוב "ששת ימים תעבוד", שניתנה רשות לעבוד, אך העבודה צריכה להיות רק כדי לעשות כלי לברכת הוי' ולדעת ש"ברכת הוי' היא תעשיר". אחרי החשבון בא ה"בכ"ן - שעליו להשתנות.

הרי שבבעלי עסקים החשבון של עבודת היום וה"בכ"ן הוא שלא יהי' רע יותר. ואילו החשבון של עבודת הנפש וה"בכ"ן ביושבי אהל הוא להיות טוב יותר.

אלה שרוצים להבין את הענין, הרי נאמר כאן מספיק שאכן יכולים להבין.

בזמנים עברו היתה כל אימרה בבחינת לבוש. לבוש מתאים שיהי' ראוי ללבוש. כששמעו פעם אימרה, התאים אותה כל אחד לעצמו. כל אחד מצא באימרה איזו שייכות אליו, ואילו כיום מאזינים, ומה גם שרושמים אותה ולאחר מכן מעבירים זאת לכורך וכורכים בשתי כריכות והאימרה נשארת בין הכריכות.

(ספר השיחות ה'תש"ד [המתורגם ללה"ק] עמ' קכד, קכה)

