

# פתח דבר

בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ואף עברו עריכה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

\* \* \*

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

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

325 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

718.473.3924

דוא"ל : [oh@chasidus.net](mailto:oh@chasidus.net)

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718.628.6700



# תוכן העניינים

## מקרא אני דורש

יבאר הא דהביא רש"י ב' ראיות ש"תשב בדמי טהרה" הוא "לשון עכבה",  
דישיבה כאן אין פירושה כבכ"מ – להשתקע, כ"א מניעה והתעכבות  
מהליכה, ויבאר דמשני הראיות ילפינן אופן העיכוב שבנדו"ד.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז ע' 80)

## יינה של תורה

"ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם": משמעותה של מצוות  
מילה ע"ד הפנימיות.

(ע"פ לקו"ש ח"ג שיחה לפ' תזריע)

## חידושי סוגיות

יביא הא דבמשנה דין ב' הסתרים וכהן סומא נדרשו יחדיו, ובתו"כ משמע  
דא"א לשניהם יחדיו / יקדים מדברי התויו"ט דסומא בעין אחת וסומא בב'  
עיניו אינם מגדר אחד / יסיק דזהו להמשנה דס"ל דגדר פסול סומא הוא  
מחמת חסרון החפצא דראיית הנגע, ולהתו"כ הוא פסול בהגברא הרואה  
עצמו.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לב עמ' 84 ואילך)

## תורת חיים

מכתב קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א, המבאר  
תכלית ירידת הנשמה למטה.

## הוספה – דרכי החסידות

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע אודות האופן הרצוי  
בלימוד התורה.

(אגרות קודש חלק ח עמ' קמז)



## מקרא אני דורש

### אין תשב אלא לשון עכבה

יבאר הא דהביא רש"י ב' ראיות ש"תשב בדמי טהרה" הוא "לשון עכבה", דישיבה כאן אין פירושה כבכ"מ – להשתקע, כ"א מניעה והתעכבות מהליכה, ויבאר דמשני הראיות ילפינן אופן העיכוב שבנדוד"ד

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 ששייבה 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 רחוקה מס' דברים)?

ג. והביאור בזה – בפשטות:

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

[ושני אופנים אלו הם הפכיים כמובן: כאשר אדם מתיישב (באזעצט זיך) במקום מסויים, פירוש הדבר שהמקום מתאים אליו ולכן הוא נעשה קבוע ותושב בו; ואילו כאשר אדם נמצא במקום מסויים 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, כמובן 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").

## לקראת שבת

ז

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 מסויים, "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"עיכוב" המדובר שם, לבין ה"עיכוב" 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 שעיכבה 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 "עיכוב": 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"יעכב" את היולדת מלהיטמא!

## לקראת שבת

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 בכלל 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 "תתעכב" מלהיטמא – כיון שבדרך כלל ראיית דם כן גורמת לטומאה.

הווי אומר:

לשון "עכבה" מתאים לא רק כאשר יש בפנינו עתה נטייה מסויימת 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 באלוני 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".



## לקראת שבת

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<sup>ד</sup>, שכל ה"עיכוב" הוא רק בזה שאין מניחים להנטייה ה"מופשטת" לצאת אל הפועל, למרות שבלאו הכי אין היא עתה בפנינו.



## הלימוד המיוחד שטהרת המצורע נעשית ביום

זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו  
 "זאת תהיה תורת המצורע וגו', מלמד שאין  
 מטהרין אותו כלילה"  
 (יד, ב, רש"י)

והקשו במפרשים: מדוע הוצרכנו ללימוד מיוחד שאין מטהרין המצורע כלילה, והרי טהרת המצורע כוללת הבאת קרבן, ואין מקריבים קרבנות כלילה, כדרדרישין בתו"כ עה"פ (צו, ז, לח) "ביום צותו" – שכל הקרבנות כשרים רק ביום.

וי"ל שבפשטות הכתובים, אין תיבת יום שוללת הלילה, וכדחזינן במעשה בראשית "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". ועוד, שעל מכת בכורות שהיתה כלילה כתוב "ביום הכותי כל בכור". וא"כ בדרך הפשט, שהיא דרכו של רש"י, אין מקום להלימוד מ"ביום צותו", ולכן הוצרך רש"י ללימוד מיוחד בפרשת המצורע.

וידוייק שפיר מהא שבהדיבור-המתחיל, מעתיק רש"י התיבות "זאת תהיה תורת המצורע", ואילו לתיבת "ביום" (שלכאורה ממנה נלמד שאין מטהרין כלילה) רומז רש"י ב"גו" – כיון שכנתבאר, מתיבת "ביום" לבדה אין ללמוד (בפשוט"מ) שאינו כלילה. ורק שפסוק זה נתייחד שבו נדרשות כל התיבות למשמעותם המיוחדת, ולכן נדרשת גם תיבת "ביום" פה ל"ביום ולא כלילה". וא"ש. [ויעוי"ש בפנים השיחה הדיוקים בשאר התיבות].

(יעוי"ש לקו"ש ח"י"ב ע' 70)

## הטמנת האמוריים ארבעים שנה

כי תבואו אל ארץ כנען... ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם  
 "בשורה היא להם... לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר"  
 (יד, לד, רש"י)

צ"ב מה הכריח את המדרש (שהוא מקורו של רש"י) לפרש שהיו מטמינים "כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר", והרי אפשר לפרש בפשטות, שההטמנה החלה בעקבות (עד"מ) מפלת סיחון ועוג שהיו האומות "בטוחין עליהם" (רש"י תחילת בלק), שאז נאחזו בפחד והחלו להטמין אוצרותיהם?

וי"ל הביאור בזה: הטמנת הממון יש בה דבר והיפוכו. מחד מגלה היא על הפחד שמה יבואו ישראל וינצחום במלחמה ויקחו את ממונם, אך מאידך מראה היא גם על תקווה שעוד ישוּבו למקומותיהם, שלכך מטמינים האוצרות בקירות הבתים, שיעמוד להם הממון לכשיחזרו.

ובזה יובנו דברי המדרש שהיו מטמינים כל ארבעים שנה (ולא ממפלת סיחון ועוג). דהטמנתם משך כל הארבעים שנה היתה משום שכבר ביציאת מצרים ידעו שישאל חוזרים, שהרי תלה הכתוב "דור רביעי ישוּבו הנה", ב"שלם עוון האמורי" [וידעו שהגיע זמנם לחזור לארצם]. ומכך הבינו, שישבת עם בארצו תלויה במעשיו, שזה נתן להם התקווה שאולי יבוא יום ובני ישראל גם הם מארצם (באם יתנהגו שלא כדבעי), ואז יוכלו לשוב וליקח המטמוניות. וזו הסיבה בפשוטו של מקרא לכך שהטמינו ממונם, מעשה המבטא גם תקווה שישוּבו לקחתו.

(עי"פ לקו"ש ח"י"ב ע' 91)



## יינה של תורה

### “ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם”: 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”ל “וביום – אפילו בשבת”. והיינו שמעלתה של מצוות מילה בשמיני היא עד כדי כך שהיא אפילו מכשירה 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 מילה<sup>2</sup> משמע להיפך, שהוא כתב: “אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שפכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר

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; ובצפצפ”ג על הרמב”ם הל’ מילה ספ”א)].

## לקראת שבת

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 בכ"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 באמת<sup>3</sup>. 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 סכנה<sup>4</sup> לא הפסיד דין מילה בזמנה.

\*\*\*

בלקוטי תורה<sup>5</sup> 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 יתיך נמשך אור הקדושה.

והוא הדין והוא העניין בנוגע ל"התחלת כניסת נפש זו הקדושה" שבמצוות מילה<sup>6</sup> – 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 וברור אודות הנפש

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. תזריע כא, א. וראה גם בדרך מצוותיך לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק ט, ב.

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

## לקראת שבת

יג

הקדושה השייכת מכבר לאדם זה, ורק שלא יכלה להכנס בו, וכיון ש"כל העומד לחתוך כחתוך דמי"<sup>7</sup> תמיד היה מוכן לקבל את אור הקדושה והנפש הקדושה, ופעולת המילה יכולה להיות בו למפרע מהיום השמיני<sup>8</sup>.

[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"<sup>9</sup>, ורק שקשר זה היה בהעלם וע"י התשובה<sup>10</sup> נתגלה<sup>11</sup>].

\*\*\*

עפ"ז אפשר להמתיק (בדרך הרמז) את אריכות לשון הרמב"ם בהלכה זו. דכאמור הביא הרמב"ם שני טעמים להא ד"אין מלין אלא ולד 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 שבתביות "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. וכמאמר<sup>12</sup> "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"עיקר התשובה הוא כמ"ש והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה" (ליקוטי־תורה ריש פ' האזינו, ראה שם ביאור הדברים בארוכה).

11. ובזה 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.

## לקראת שבת

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<sup>13</sup>" ו"כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא<sup>14</sup>" – 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"העלם" 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 להחליש<sup>15</sup> 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.

## 'אתערותא דלתתא' תכלית הכוונה

אשה כי תזריע וילדה זכר  
(ריש פרשתנו)

על כך אמרו רז"ל (נדה לא, א) "אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקבה".

והביאור בזה בדרך החסידות:

"איש" קאי על הקב"ה ו"אשה" על כנסת ישראל. בשעה ש"איש מזריע תחילה", היינו כשיהודי מתערר באהבת ה' ע"י 'אתערותא דלעילא' ללא כל עבודה מצידו, הנה על אף עוצמת הגילוי, הרי "יולדת נקבה", שמורה על 'קטנות האהבה' – "נשים דעתן קלה". דכיון שלא בא ע"י עבודתו ויגיעתו, אין לזה קיום אמיתי.

דווקא כאשר "אשה מזרעת תחילה", דכנסת ישראל ע"י עבודתם מתייגעים להתקרב אל השי"ת, בדרך 'אתערותא דלתתא', אזי "יולדת זכר", היינו 'אהבה רבה' ברת קיום (וראה ש"מ"ר כג, יא – ההפרש בין 'שירה' לשון נקבה ל'שיר' לשון זכר שמורה על נצחיות).

והטעם בזה:

תכלית בריאת העולם הוא מכיון ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". ומובן, שכוונה זו נעשית דווקא ע"י העבודה בעולם עצמו, כאשר הוא מצד ענייניו התחתונים והמגושמים, מגלה את שמו ית'. דבאם מאיר אור נעלה הפועל על האדם, ורק מחמתו עובד היהודי עבודתו, שוב אי"ז "דירה בתחתונים" מצד עניינם הם.

ומובן א"כ, שדווקא בכוחה של עבודת המטה ("אשה מזרעת תחילה"), להמשיך הדרגות הכי נעלות, 'אהבה רבה' ("יולדת זכר"), כיון שהיא היא תכלית כוונת הבריאה – "דירה בתחתונים".

(ע"פ לקו"ש חיי"ב ע"י 70)

## גם הנמוך ביותר מובא אל הכהן

זאת תהיה תורת המצורע... והובא אל הכהן... ויצא הכהן אל מחוץ למחנהו" (יד, ב)

ולכאורה צ"ב מ"ש "והובא אל הכהן", שהרי נאסר על המצורע להכנס למחנה ישראל, והיאך יבוא אל הכהן, ואכן המשך הכתוב הוא "ויצא הכהן" – שבא אל המצורע "מחוץ למחנה". כן צ"ב הלשון "והובא", ולא נכתב "ובא".

והביאור בזה ע"ד החסידות:

עונשו של המצורע לישב בדד מחוץ למחנה מגיע מחמת חטאו החמור שדיבר לשון הרע (רש"י תזריע יג, מו), וא"כ הימצאותו מחוץ למחנה היא מחמת שבדרגתו הרוחנית נמצא הוא מחוץ לגבול הקדושה. וגם על יהודי הנמצא במצב כזה, מבטיחה התורה שסופו לעשות תשובה. וזהו הרמז בלשון "והובא אל הכהן" – שמשמעותו שיובא בעל כורחו, דכיון שיערה עליו השי"ת רוח ממרום, ודאי שישוב ויבוא אל ה"כהן".

וכיון שסוכ"ס רצון השי"ת הוא שתהיה התשובה מפנימיותו של המצורע, לכך נאמר "ויצא הכהן", שאף שתחילת התשובה היא בדרך מתנה מלמעלה, המרוממת את המצורע "אל הכהן", הרי שהעבודה אח"כ היא להמשיך את הקדושה "החוצה", לדרגת האדם כפי שהוא מצ"ע, וזהו הרמז בכך שהכהן יוצא אל המצורע.

(ע"פ לקו"ש חיי"ו ע"י 100)



## חידושי סוגיות

### בגדר הפסול דכהן סומא לענין מצורע

יביא הא דבמשנה דין ב' הסתרים וכהן סומא נדרשו יחדיו, ובתו"כ משמע דא"א לשניהם יחדיו / יקדים מדברי התויו"ט דסומא בעין אחת וסומא בב' עיניו אינם מגדר אחד / יסיק דזהו להמשנה דס"ל דגדר פסול סומא הוא מחמת חסרון החפצא דראיית הנגע, ולהתו"כ הוא פסול בהגברא הרואה עצמו

"ואם פרוח תפרח הצרעת וכסתה . . מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן"  
(פרשתנו יג, יב)

א.

יקשה כהא דבתו"כ נשתנה מן המשנה, ומשמע דפסול בית הסתרים  
ופסול דכהן סומא אינם דרשה אחת

גבי הכתוב בפרשתנו (יג, יב) "ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וכסתה גו' מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן", מציינו שאיפליגו בחז"ל (תורת כהנים על אתר) בב' דרכים לפרש "לכל מראה עיני הכהן": א) "לכל מראה עיני הכהן, פרט לבית הסתרים [שאינו מקום הנראה לעיני הכהן]<sup>1</sup>, מיכן אמרו (נגעים פ"ב מ"ד) האיש נראה כעודר כו' האשה כעורכת

שיהי' למראה עיני הכהן אשר יראה מבלי שיעשה תנועה הנראה להראותו כו', א"נ שיהי' הכל במראה עיני הכהן שיראהו בראי' אחת עם שאר הגוף" (וראה רבינו גרשום ערכין שם. רבינו הלל לתו"כ שם סד"ה ת"ל מראשו).

1) ראה מפרשי התו"כ שם. מפרשים למשנה נגעים פ"ב מ"ד. רש"י ד"ה לכל מראה (ערכין יח, ב).

ואע"פ שע"י עיון כו' יכול הכהן לראות גם בבית הסתרים – ראה קרבן אהרן לתו"כ שם, "שצריך



## לקראת שבת

יז

כו"ו [כי כל מה שיראה מהם במצב זה לא נחשב "בית הסתרים"<sup>2</sup>]. ב) "ד"א, לכל מראה עיני הכהן, פרט לכהן שחשך מאור עיניו, מיכן אמרו (נגעים שם מ"ג) כהן שחשך מאור עיניו והסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים".

ומפשטא דלישנא ("דבר אחר") משמע, דפליגי בפירוש הכתוב<sup>3</sup>.

אמנם במשנה נגעים (פ"ב מ"ג"ד) הובאו שתי הלכות אלו כסתם משנה: "כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן", ובמשנה שלאח"ז "כיצד ראיית הנגע האיש נראה כעודר כו' האשה כעורכת כו'". ואע"פ שבמשנה השני' לא הובאה בפירוש הדרשה "לכל מראה עיני הכהן פרט לבית הסתרים", הרי כל מפרשי המשנה (רמב"ם, ר"ש, פי' הרא"ש, רע"ב וכו') הביאו דרשה זו ופירשו כן כוונת המשנה.

וכן הרמב"ם בספר היד (הל' טומאת צרעת פ"ט ה"ה. שם הי"ב) הביא הכתוב "לכל מראה עיני הכהן" כטעם על שני הדינים, וז"ל: "סומא . . . ואפילו כהן שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן", "איך הכהן זקוק לבקש תחת אצילי ידיו כו' שמא שם נגע שנאמר לכל מראה עיני הכהן".

## ב.

יקדים דלכאורה תרווייהו איתנהו בהכתוב, אחד ממשמעות ואחד מייתור, ועפ"ז יוקשה יותר בהתו"ב

בפשטות נראה בזה, דתנא דמתניתין ס"ל דילפינן תרווייהו מכתוב אחד, כי הדין ד"פרט לבית הסתרים" נלמד מכללות משמעות הקרא, "וכסתה הצרעת גו' מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן", דקאי רק על מקומות אלה שבגוף שהם "למראה עיני הכהן"; ואילו הדין השני (למעט כהן "הסומא כו' או שכהה מאור עיניו") ילפינן מייתורא דקרא, כמבואר במפרשים<sup>4</sup> ש"מלת כל דריש<sup>5</sup>, דהול"ל למראה ואמר לכל, לומר שצריך שיהי' כל מראה עיניו אשר נתן לו הטבע ולא יחלש".

[ועפ"ז יש לתרץ דברי רש"י בפירושו על התורה, שפי' "לכל מראה עיני הכהן" – "פרט לכהן שחשך מאורו".

---

5) ובבאר מים חיים (לאחי מהר"ל) ודבק טוב על פרש"י עה"פ – שתיבת "עיני" מיותרת. ובמלבי"ם כאן פי' שנלמד מלשון "מראה" ולא נאמר "ראות (עיני הכהן)". ע"ש.

---

2) ראה הנסמן בהערה הקודמת.  
3) להעיר ממור"ק (ח, א) שהוא מיבעי לי' למעוטי סומא כו'.  
4) קרבן אהרן לתו"כ שם. וראה מפרשים שנסמנו לקמן בפנים (ס"ג) בהקושיא על דברי התו"ט.

## לקראת שבת

שלכאורה הוא תימה: אמאי נקט רש"י דרשה זו, ולא הדרשה "פרט לבית הסתרים" שלכאורה מתאימה יותר לפשטות הכתוב<sup>6</sup>, שהתיבות "לכל מראה עיני הכהן" באו למעט חלקים מסויימים של הגוף, בהמשך למ"ש לפנ"ז "וכסתה הצרעת את כל עור הנגע מראשו ועד רגליו (לכל מראה עיני הכהן)" (וכפי שהקשה בס' הכתב והקבלה עה"פ).

וע"פ הנ"ל (בדוחק עכ"פ), דהמיעוט ד"בית הסתרים" הוא פשטות משמעות הקרא, ולא הוצרך רש"י לפרשו, דזהו פירושו הפשוט של התיבות "לכל מראה עיני הכהן", שהם חלקי הגוף הגלויים שהם למראה עיני הכהן, וכוונת רש"י היא רק לחדש ולבאר טעם יתור הלשון ד"לכל מראה עיני הכהן"<sup>7</sup>, וע"ז כתב "פרט לכהן שחשך מאורו". אבל עפ"ז צ"ע, מה שמקדים בתו"כ לשון "דבר אחר" דמשמע שהן דרשות סותרות, כנ"ל.

## ג.

### יקדים מדברי התו"ט, דלתנא דמתינתן סומא בעין אחת וסומא בשתי עיניו הו"ב' דינים מחולקים

הנראה בזה, שהוא חילוק כללי ואיפליגו כאן בגדר דכהן שחשך מאור עיניו, ובהקדם השינוי בין לשון המשנה ולשון התו"כ:

בדין השני נאמר במשנה שני פרטים "כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו", משא"כ בתו"כ מתחיל "פרט לכהן שחשך מאור עיניו"<sup>8</sup>, ואח"כ ממשיך "מיכן אמרו כו' (ומפרט שני האופנים הנ"ל)<sup>9</sup> הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו". ועכצ"ל שלשיטת התו"כ יסודא דדינא הוא "כהן שחשך מאור עיניו", ורק שבוזה גופא איכא ב' אופנים, "הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו".

ויש לומר בזה, עפמ"ש התו"ט (נגעים שם מ"ג) שהדין ד"כהה מאור עיניו" היינו "תרי עיניו שכהה קאמר, אבל אי כהה חד עינא לא, דסומא באחת מעיניו תנן" (היינו שרק אם נסמא ממש באחת מעיניו פסול, אבל לא כשרק כהתה עין אחת).

כאן פי' שנלמד מלשון "מראה" ולא נאמר "ראות (עיני הכהן)". ע"ש.

8 וראה גם תו"כ לעיל (יג, ה) "לכל מראה . . . ומה כהן פרט לשחשך מאור עיניו אף היום כו'". וכן ברש"י פרשתנו כאן (וראה לקמן בפנים בסוף הסעיף).

9 בתו"כ לפנינו מפרט ג' אופנים – "מיכן אמרו כהן שחשך מאור עיניו והסומא כו' או שכהה כו'". אבל ביל"ש פרשתנו כאן הוא כפנים (וכ"ה גירסת הגר"א בתו"כ). וראה לקמן הערה 14.

6 ויש להוסיף, שלהדרשה "פרט לבית הסתרים" מובן הטעם ש"לכל מראה עיני הכהן" נאמר כאן גבי הדין דפרח הנגע בכולו, שבא בהמשך לתוכן כללות הכתוב ("וכסתה הצרעת את כל עור הנגע גו" – פרט לבית הסתרים), כפנים; אבל אם בא הכתוב למעט "כהן שחשך מאורו", קשה, מדוע נאמר זה כאן גבי פרח הנגע בכולו, ולא לעיל גבי עיקר הדין דראיית הנגע (כמו שהקשה במשכיל לדוד כאן). וראה לקמן הערה 22.

7 ובבאר מים חיים (לאחי מהר"ל) ודבק טוב על פרש"י עה"פ – שתיבת "עיני" מיותרת. ובמלבי"ם

## לקראת שבת

יט

ובמפרשים (עץ חיים (לר"י חגיז) לנגעים שם (נעתק בתוס' אנשי שם לנגעים שם. מלאכת הקודש על פרש"י פרשתנו עה"פ). חדושי מהרי"ח שם. עזרת כהנים (בתוספותיו) לתו"כ שם) הקשו עליו, ד"כיון שכהה מאור עין א' אין כאן כל מראה עיני הכהן" (שהרי משמעות הקרא היא (כנ"ל) שכח הראי' של הכהן צ"ל בשלימות), וכתבו דמה שנקט התנא "הסומא באחת מעיניו" (אף שגם אם כהה באחת מעיניו פסול), אינה קושיא, כי המשנה "לא זו אף זו" קתני<sup>10</sup>.

ונראה שלשיטת התו"ט שני הפסולים ד"סומא (אפילו) באחת מעיניו או שכהה מאור (שתי) עיניו" הו"ב דינים שונים ומחולקים, ונלמדים המה משני חלקי הכתוב<sup>11</sup>, דהא דנסמא בעין א' פסול ילפינן מהלשון "מראה עיני הכהן", לשון רבים, לאפוקי סומא בעין א' שרואה רק בעין אחת. משא"כ הדין ד"כהה מאור עיניו" ילפינן מיתור דתיבת "כל" (כנ"ל), ש"מראה עיני הכהן" צ"ל בשלימות ולא כשיש כיהוי ב(שתי)<sup>12</sup> עיניו.

ועפ"ז יש לומר, שזהו טעם השינוי בלשון התו"כ מלשון המשנה – דלהמשנה (לפי התו"ט) יש שני דינים (ופסולים), "סומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו", משא"כ להתו"כ יש כאן רק דין אחד, "שחשך מאור עיניו", ש"אין כאן כל מראה עיני הכהן"<sup>13</sup>, שזהו יסוד הפסול, ולזה מקדים "לכל מראה עיני הכהן פרט לכהן שחשך מאור עיניו", ורק אח"כ מפרט שני האופנים<sup>14</sup> ד"סומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו"<sup>15</sup>.

[ולכאורה יש לדייק בלשון רש"י בפירושו עה"ת, שכתב (כנ"ל) "פרט לכהן שחשך מאורו", ומשנה בשנים: א) השמיט תיבת "עיניו", אף שהן בתו"כ (וכן בתו"כ לעיל שם) והן במשנה הלשון "מאור עיניו"<sup>16</sup>. ב) השמיט הבבא ד"סומא באחת מעיניו"<sup>17</sup>. ומשמע לכאורה, שגם לדעת רש"י אפילו כהתה רק אחת מעיניו כבר פסול לראיית נגעים אם רק "חשך מאורו" (ע"ד הנ"ל בתו"כ). ולכן (א) השמיט תיבת "עיניו", שממנה יכול להשתמע

---

מאור עיניו". וכ"ה גירסת הרא"ש (נגעים פ"ב מ"ב) ורבינו הלל בתו"כ לעיל יג, ה. ועוד. ואולי ל' "חשך" הוא ע"ד (וירא כ, ו) "ואחשך גם אנכי".

14 ולגירסא שלפנינו (ראה הערה 9) י"ל שהתו"כ מקדימו עוה"פ ב"מיכן אמרו" להדגיש עוד יותר שזהו ה"כלל" של שני האופנים שבמשנה. ודוחק קצת.

15 ולפ"ז גם אם כהה רק בעין א' פסול. והא דנקט "סומא בעין א'", י"ל כמפרשים הנ"ל (בפנים) דלא זו אף זו קתני.

16 אלא ש"ל שרש"י קיצר בלשונו.

17 קושיא אינה, כי אין פרש"י עה"ת ספר פסקי הלכות.

---

10 אבל במשנה אחרונה (נגעים שם) מדייק מלשון המשנה כהתו"ט, כי אל"כ ליערבינהו וליתנינהו הסומא באחת מעיניו או שכהה לא ראה.

11 ראה גם אליהו רבא ותפא"י לנגעים שם. וראה משנה אחרונה שם. קרבן אהרן לתו"כ שם. ועוד.

12 משא"כ כהה בעין א' כשר, כי לא חסר בראיית הנגע, כדלקמן ס"ה (וראה סוף הערה 18).

13 ועפ"ז צ"ל שכוונת התו"כ ב"חשך מאור עיניו" אינו שנחשך מאורו ממש (שזהו יותר מסומא בעין אחת), אלא רק חסר ממאורו. ולהעיר, שביל"ש פרשתנו כאן הגירסא "פרט לכהן שחסר

(כדעת התו"ט) שהכיהוי צ"ל בשתי עיניו. (ב) השמיט הא ד"סומא באחת מעיניו", כי זה נכלל ב"חשך מאורו"<sup>18</sup>].

## ד.

יחקור בגדר הפסול דסומא אי הוי חסרון בהגברא עצמו או כמעשה ראייתו, ויביא הנפקותא מזה להלכתא

ויש לומר, שיסוד הפלוגתא בין תנא דמתניתין והתו"כ הוא בעצם גדר הדין ד"פרט לכהן שחשך מאור עיניו", שיש לבאר בו בשני אופנים:

דמחד גיסא איכא למימר שהוא פסול בהגברא, שאחד מהתנאים הנדרשים בכהן כדי שיהי' כשר לראות את הנגע הוא שכח הראי' שלו יהי' בשלימות, ע"ד בעל מום שפסול לעבודה. וכך מטיס דברי הרמב"ם בס' היד, שכתב (הל' טומאת צרעת פ"ט ה"ה) "חלל פסול לראיית נגעים שנאמר (פרשתנו יג, ב) אחד מבניו הכהנים בכהונתם אבל בעלי מומין כשירים לראיית נגעים ובלבד שלא יהי' סומא ואפילו באחת מעיניו ואפילו כהן שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן". הרי שזהו פסול בהגברא<sup>19</sup>, ע"ד חלל ובעל מום.

אבל אפשר לפרש גם בדרך אחר, שזהו פסול מחמת החסרון כמעשה הראי', דכאשר חסר בכח הראי' של הכהן, חסר בראיית הנגע ("וראה הכהן"), שמ"לכל מראה עיני הכהן" ילפינן, שהנגע צריך להתראות (לעיני הכהן) בשלימות<sup>20</sup>, וכשחסר בכח הראי' של הכהן הרי לא נתראה הנגע בשלימותו. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (נגעים שם<sup>21</sup>), שמפרש הדין ד"או שכהה מאור עיניו" – "שחלש ראייתו עד שלא יראה ראי' אמיתית", ומשמע שהחסרון הוא שהנגע לא יראה ב"ראי' אמיתית".

(בלימוד ע"ד הפשט) ס"ל שאם ישנה רק חלישות בכח הראי' של הכהן, אין זה טעם לפסול אותו מלראות נגעים (כיון שאין חסרון בראיית הנגע); ורק כאשר "חשך מאורו", שחסר בראיית הנגע, אזי פסול לראות (דלא כשיטת התו"כ – ראה לקמן סעיף ה).

(19) וכן משמע לכאורה מסנהדרין (לד, ב): מקיש ריבים לנגעים. . ומה נגעים שלא בסומין. . אף ריבים שלא בסומין.

(20) ולהלכ"י (הנ"ל הערה 7) זוהי הכוונה בלשון "לכל מראה עיני הכהן" – ד"השם מראה מציין את העצם הנראה. . לפי מה שבכח המראה להתראות לרוב כנ"א שכח ראותם שלם ובריא".

(21) לפי תרגום שלפנינו. אבל בתרגום קאפח "עד שאינו רואה כדרך הבריאים".

(18) אבל י"ל דהא דנקט רש"י הלשון "חשך מאורו", שפשטות משמעו היא שאינו רואה<sup>22</sup> (וראה הערה 13) – ולא "שכהה מאור עיניו" (כלשון המשנה, והמשך לשון התו"כ כאן) – כי הלשון "כהה מאור עיניו" נופל גם על מי שנחסר קצת מתוקף מאור עיניו, דאם רק לא נשאר במלוא תוקפו כבתחילה כבר בגדר "כהה" יחשב (כפרש"י לעיל יג, ו) "כהה (הנגע), הוכחה ממראיתו, הא אם עמד במראיתו כו' טמא", והיינו, שאם רק לא "עמד במראיתו" כבר נקרא "כהה". וראה לקו"ש חט"ו ע' 212 הערה 9). ורש"י בפירושו עה"ת

(א) אף שעכצ"ל שאינו סומא ממש, דא"כ מאי קמ"ל, וכמ"ש במלאכת הקודש על פרש"י כאן.

יש לומר נפקא מינה להלכתא משני האופנים :

בראיית נגעים יש שני דינים : (א) ראיית הנגע, ובה – "הכל כשירין לראות את הנגעים" (אפילו ישראל) (נגעים רפ"ג. תו"כ פרשתנו יג, ב. רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ט ה"א-ב<sup>22</sup>), אם הוא רק חכם ובקי כו'. (ב) פסיקת הדין דטמא או טהור, ש"הטומאה והטהרה תלוי' בכהן (דוקא)" (שם), ועד שגם "כהן שאינו יודע לראות, החכם (אפילו הוא ישראל) רואהו ואומר לו אמור טמא והכהן אומר טמא כו' ואפילו הי' הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחליט כו'" (רמב"ם שם ה"ב, מתו"כ שם).

ועפ"ז יש לחקור בפסול סומא באחת מעיניו וכהן שכהה מאור עיניו, אם הוא רק לענין ראיית הנגע, או גם לטמא ולטהר. ובמאירי (לסנהדרין לד, ב) הובאו שתי דיעות בזה, שי"א שפסול רק לראות את הנגע, אבל יכול לפסוק טמא או טהור כו', כמו כהן שוטה שמטמא כו' על פי החכם<sup>23</sup>, אבל י"א שנפקע גם מלטמא ולטהר כו'.

יש לומר שתלוי בשני אופנים הנ"ל : להאופן הא' שהוא פסול בהגברא (ע"ד בעל מום לעבודה) מסתבר לומר שנפקע לגמרי מכללות דין ראיית נגעים, שאינו יכול לטמא או לטהר [ולכאורה כן משמע מדברי הרמב"ם, שהביא (כנ"ל) פסול סומא וכהה מאור עיניו בהמשך לפסול "חלל", והרי "חלל" אינו כשר לטמא ולטהר<sup>24</sup>]; משא"כ אם נאמר שהוא פסול במעשה ראיית הנגע (כי הנגע צריך להתראות בשלימותו), אזי מסתבר שהסומא נפקע רק מראיית הנגע אבל לא מלטמא ולטהר.

פשוטו של מקרא) שצ"ל ראיית כהן דוקא (ולא רק אמירה של כהן). ואכ"מ.

23) וכן נקט בפשיטות במנ"ח מצוה קסט סק"ג.

24) ראה רמב"ם הל' תרומות (פ"ז ה"ט) "והוא שיטמא אותו כהן מיוחד".

ואדרבה: לכאורה עצם ראיית הנגע יכולה להיות ע"י חלל, דאם היא כשירה ע"י ישראל, כ"ש שכשר בכהן חלל שפיסולו אינו אלא מחמת שחסר בכהונתו. ומ"ש הרמב"ם "חלל פסול לראיית נגעים" – לכאורה כוונתו לטמא או לטהרו ולא בהראי'. ולהעיר מפ"י הרא"ש לנגעים פ"ב מ"ה. ועצ"ע. ואכ"מ.

22) ואת"ל שכן הוא גם ע"פ פשוטו של מקרא [וכדמשמע לכאורה מלשון רש"י (פרשתנו שם) "גזירת הכתוב הוא שאין טומאת נגעים וטהרתן אלא ע"פ כהן", שרק האמירה תלוי' בכהן (ראה רש"י שם, ג) ולא הראי' (וכמ"ש ברא"ם ועוד שם, ב<sup>25</sup>)] – יש לתרץ מדוע נאמר "לכל מראה עיני הכהן" (פרט לכהן שחשך מאורו) רק בפרח הנגע בכולו, ולא לעיל אצל ראיית נגע (כנ"ל הערה 6) – כי כאן גבי פרח הנגע בכולו חידשה תורה (ע"פ

ב) ולגירסת כתי' תימן דפרש"י (נ. י., תשמ"א) הובא בפרש"י "חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אע"פ שהוא ע"ה כו". ובא' מכת"י רש"י שתח"י הועתק כל לשון התו"כ בזה.

## ה.

יסיק דבזה איפליגו התו"כ ותנא דמתניתין, ולהתו"כ סומא נב' עיניו  
ובעין אחת פסול אחד הם

ובזה הוא החילוק בין תנא דמתניתין והתו"כ:

לתנא דמתניתין הפסול ד"כהה מאור עיניו" הוא מפני שחסר במעשה ראיית הנגע  
(כאופן הב').

אשר עפ"ז מובן ויומתק הטעם שתנא דמתניתין צירף בסוף משנה זו ההלכה ד"בית  
האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו", שלכאורה מה שייך דין זה בנגעי בתים  
(והנלמד ממ"ש (מצורע יד, לה) "כנגע נראה לי בבית" – "לי ולא לאורי" (תו"כ מצורע שם (מובא  
במפרשים לנגעים שם. רש"י סנהדרין צב, א; חולין י, ב). מו"ק ח, א<sup>25</sup>)), לדין ש"כהן הסומא באחת  
מעניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים<sup>26</sup>? וע"פ הנ"ל י"ל, שבזה רצה התנא  
להדגיש ולהבהיר גדר הפסול דכהן שכהה מאור עיניו, שאינו פסול בהגברא, דהוי בעל  
מום (בענין ראיית נגעים), אלא שהפסול הוא מפני החסרון במעשה דראיית הנגע, ע"ד הא  
ד"בית האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו", כי ראיית הנגע צ"ל ראי' שלימה ע"י  
עיני הכהן (בלי האור מבחוץ).

ויש לומר, שהוא הוא יסודו של התוי"ט לפרש ד"כהה מאור עיניו" היינו דוקא כשכהו  
שתי עיניו, ולא כשכהתה רק עין אחת – אף שנאמר "לכל מראה עיני הכהן" שמשמעו  
ש"מראה עיני הכהן" צ"ל בשלימות כנ"ל – כי כאשר כהתה רק עין אחת וראיית עינו  
השני' היא בשלימות, אז לא חסר בראיית הנגע ואין טעם לפוסלו, ולכן ס"ל שצ"ל חסר  
בשתי עיניו (שאו חסר בראיית הנגע).

[והא שגם סומא בעין א' לא יראה את הנגעים – הרי (א) יש לחלק בין כהה בעין א'  
(שאינו פועל חלישות בעין הב') לסומא בעין א', (ב) ועיקר: הדין דסומא באחת מעיניו  
אינו מפני שחסר בראי' ("כל מראה") אלא מפני גזה"כ שצ"ל בכהן "עיניו" לשון רבים,  
כנ"ל].

משא"כ התו"כ ס"ל שזהו פסול בהגברא<sup>27</sup> (כאופן הא' הנ"ל), ולכן ס"ל ששני  
הפסולים ד"סומא באחת מעיניו" ו"כהה מאור עיניו" יסודם אחד, שגזרה תורה שכהן  
שיש לו איזו חלישות בראיית עיניו נחשב בעל מום לענין ראיית נגעים, וזהו הדין ד"לכל  
מראה עיני הכהן", שכח הראי' צ"ל בשלימות אצלו. וא"כ גם מי שסומא באחת מעיניו אין

26) ולהעיר שהרמב"ם הביא דין זה במקומו גבי נגעי בתים (הל' טומאת צרעת פי"ד ה"ה).

27) אבל להעיר מתו"כ הנ"ל הערה 8. ואכ"מ.

25) ולפירוש המשנה אחרונה נגעים שם, דהכא טעמא משום דחשיב כבית הסתרים (ע"ש), הו"ל לצרפו למשנה ד' ("כיצד ראיית הנגע, האיש נראה כו", שבא למעט בית הסתרים, כנ"ל ס"א).

## לקראת שבת

כג

הפסול מחמת שחסר ב"עיני" לשון רבים, אלא מפני ש"חשך מאור עיניו", שחסר אצלו "כל מראה עיני הכהן".

ו.

### עפ"ז יחזור שפיר הא דלהתו"כ אי אפשר לב' הדרשות בכתוב

ע"פ כל הנ"ל מובן גם החילוק בין תנא דמתניתין והתו"כ אי מצינן למילף מ"לכל מראה עיני הכהן" שני הדינים ד"פרט לבית הסתרים" ו"פרט לכהן שחשך מאור עיניו" אם לאו.

דהנה המיעוט ד"פרט לבית הסתרים" הוא דין בראיית הנגע, שרק המקומות בגוף הנראים לעיני הכהן מיטמאים בנגע. וזהו טעמו של התו"כ שס"ל ששני המיעוטים – "פרט לבית הסתרים" ו"פרט לכהן שחשך מאור עיניו" – הוו שתי דרשות המשונות זמ"ז ("דבר אחר"), דלכל אחת מן הדרשות יתפרש לנו כוונת הכתוב בדרך אחרת: להמיעוט "פרט לבית הסתרים" בא הכתוב להגדיר מעשה ראיית הנגע, שצ"ל "לכל מראה עיני הכהן", שהנגע צריך להתראות בשלימות להכהן, ולכן נתמעט "בית הסתרים" שאינו מקום הנראה לכהן; משא"כ המיעוט ד"כהן שחשך מאור עיניו" אינו שייך לראיית הנגע, אלא הוא פסול בהגבדא, שהכתוב מלמדנו דכשחסר לכהן ב"מראה עיניו" ה"ה בעל מום לענין ראיית נגעים. ולכן ס"ל להתו"כ דמי ששנה זו לא שנה זו<sup>28</sup>.

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



---

שאף שהם גדרים שונים (זה פסול בגברא וזה דין בראיית הנגע) מ"מ יכולים ללמוד שניהם מכתוב אחד. ואולי ס"ל שגם בתו"כ אינה פלוגתא אלא שתי דרשות בכתוב אחד שתרווייהו איתנהו בי' (אף שנאמר "ד"א"). ואכ"מ.

---

28) אלא שמהרמב"ם (הנ"ל) טומאת צרעת פ"ט ה"ה)) מוכח דס"ל שכהן שכהן מאור עיניו הוא פסול בהגברא (כנ"ל בפנים), דלא כדין בית הסתרים (ועד ששתי הלכות אלו באו ברמב"ם בהפסק כמה הלכות, דלא ככמשנה שבאו בזא"ז) – ומ"מ הביא הרמב"ם שני הדינים. וצ"ל שס"ל

## תורת היים

מכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבנ"מ זי"ע

# תכלית ירידת הנשמה למטה

### ירידת והתלבשות הנשמה

ידועים מאמרי רז"ל – כל נשמתא ונשמתא הווה קיימא בדיוקנאה קמי' מלכא קדישא ; הנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד.

מאמרי רז"ל אלו מדגישים ביותר את המובן ופשוט – את זכות ובהירות הנשמה, שכולה רוחניות, ואיך שאין לה, מצד עצמה, כל שייכות כלל לענינים גשמיים וחומריים, ומכל שכן לעניני תאוה וכו' המתעוררים ובאים אך ורק מצד הגוף ונפש הבהמית.

אף על פי כן, רצה הקדוש ברוך אשר נשמה זו, שהיא חלק אלוהי ממעל ממש, תרד למטה ותתלבש בגוף גשמי וחומרי להיות קשורה ומאוחדת בו במשך כמה עשיריות שנים. זאת אומרת, אשר במשך עשיריות שנים תהי' הנשמה במצב שהוא בניגוד גמור לטבעה העצמי.

וכל זה – כדי למלא שליחות הבורא, לזכך את הגוף ולהאיר עניני עולם הזה הגשמי השייכים לאדם, באור אין סוף, לעשותם מקדש ומשכן לשכינתו יתברך, ואז – הרי כל ענויי ויסורי הנשמה מהיותה בגוף ובעולם גשמיים כאין ואפס נחשבו, כי שכרה ואשרה הנצחיים שהיא זוכה להם על ידי מילוי שליחותה – הם שלא בערך לגבי יסורי העולם הזה החולפים.

### ייסורי הנשמה מרדיפה אחר החומריות

נקל להבין, גודל צער הנשמה ועומקו כאשר את היסורים והעינויים של הנשמה בגוף מקבלים ועוד מגבירים אותם על ידי הרדיפה אחרי הגשמיות והחומריות, והכוונה ותכלית



## לקראת שבת

כה

דירידת הנשמה למטה, שאפשר להשיגם רק על ידי חיי יום-יום על פי התורה ומצותי' – הנה אין שמים לב לזה, ואם גם לעתים ולפרקים מתעורר – הרי זה כמצות אנשים מלומדה ולצאת ידי חובתו בלבד.

מלבד העיקר שבדבר, שמאבדים את ההזדמנות למלא רצון הבורא ואת השכר והאושר הנצחי הבא על ידי זה, הרי הוא היפך השכל הבריא לרדוף ולתפוש בחלק הקשה הרע אשר בחיים, היינו לשעבד את הנשמה ולדכאה בירידתה בגוף, ולדחות בשתי ידיים את החלק הטוב שבירידת הנשמה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, היא העלי' הגדולה הבאה על ידי קיום רצון הבורא.

וזהו שאמרו רז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, כי דעת לנכון נקל, אפילו בלי התעמקות כלל, אשר מכיון שבעל-כרחך אתה חי, מאחר שהנשמה שהיא חלק אלקה ממעל ממש מוכרחת להתלבש בגוף גשמי עפר מן האדמה על משך כמה עשיריות שנים – השכל הפשוט מחייב להשתדל ביגיעה עצומה להשיג את הטוב הצפון בזה, על ידי חיים יום יומיים כהוראות תורת אלקינו, שיהי' – בכל דרכיך דעהו.

### רק כאן בבירא עמיקתא יכולה הנשמה להגיע לרום מעלתה

ועוד ענין בדבר: מכיון שהשם יתברך, שהוא עצם הטוב, מכריח את הנשמה לרדת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא בשביל לימוד התורה וקיום המצות, הרי זה ראי' והוכחה גמורה – כמה גדול התלמוד וגדול המעשה (דהמצות). ומזה מוכרח גם כן, אשר אי אפשר להגיע אל התכלית אלא על ידי הירידה הגדולה – להיות על פי תורה דוקא פה עלי אדמות.

אילו הי' דרך קל ונוח יותר לא הי' השי"ת מכריח את הנשמה לרדת ירידה אחר ירידה מתחת כסא הכבוד עד לעולם הזה התחתון, תחתון שבכל העולמות. רק כאן בבירא עמיקתא יכולה הנשמה להגיע לרום מעלתה, למעלה אפילו ממעלת המלאכים, וכמרוז"ל צדיקים לפנים ממלאכי השרת.

וכאשר יעמיק האדם במחשבתו בגודל מעלת התורה והמצות, ובעולם הזה דוקא, ואשר התורה והמצות הוא הדרך היחידי להגיע לתכלית המקווה – בוא יבוא לשמחה גדולה בחלקו וגורלו – למרות ריבוי ההעלמות וההסתרים, מבית ומחוץ, אשר בעולמו זה, ואז רק אז יוכל לקיים באמת ובפנימיות את הציווי: עבדו את ה' בשמחה.

דרך עבודה שהוא אבן פינה בשיטת הבעש"ט, וכמבואר בארוכה בתורת חסידות חב"ד, וכמו שהורה אדמו"ר הזקן, בעל השמחה, בספר התניא, פרק כ"ו ואילך, פרק ל"א ואילך, בשורות מועטות המחזיקות את המרובה.

(אג"ק ח"ח אגרת ברצב)



## דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהר"י צ  
מליובאוויטש נ"ע בענייני עבודת הש"ת

### "תורת חיים"

"תורת חיים היא תורה עם יראת שמים פנימית, וזהו רק כאשר ישנו ה"אור פניך",  
בלי ה"אור פניך" של חסידות התורה איננה תורת חיים"

בכללות ענין לימוד התורה אמרו "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" ו"לא המדרש  
עיקר אלא המעשה" וכתוב "ותורה אור" שהתורה צריכים להאיר במעשה המצוות בפועל,  
שיקיימו מצוה עם תענוג של יראת שמים ("מיט א יראת שמים געשמאק") ואז נקראת  
התורה תורת חיים.

[בקשר לענין זה, הנני מעתיק] קטע מרשימותי דשנת תרנ"ה:

#### תפילתו של הרבי מהר"ש

באחד הפעמים שהי' הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוה"ר שמואל זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע  
בעיר פטרבורג לרגלי עניני הכלל הוכרח להשאר יום ח' טבת – יום היאר-צייט של כבוד  
אמו הרבנית הצדקנית מרת ח' מושקא נ"ע זי"ע, והוד כ"ק אאזמו"ר הי' מדייק תמיד  
להיות ביום היאצ"ט בביתו בליובאוויטש, אבל אז הוכרח לטובת עניני הכלל להתעכב  
עוד איזה ימים בפטרבורג. האכסניא שלו היתה בהאטעל סעראפינסקי, וכדרכו בקדש  
התאכסן באיזה חדרים, ולרגלי קיבוץ קהל גדול מנכבדי פטרבורג והסביבה, וגם באו כמה  
אנשים ממרחק נוסף על החסידים שבפטרבורג שהשתוקקו לשמוע את תפילותו הקדושה –  
לכן סודר אולם גדול בהאטעל הנ"ל אשר שם התפלל את שלש התפלות לפני התיבה.

## לקראת שבת

כו

בין הבאים לשמוע את תפלת הקדש היו אנשים מסוגים שונים, בהם מזקני תושבי פטרבורג, הישיש ר' חיים אלי' מסלוצק שלמד פעם השמיני ש"ס מאז נהי' לפרוש, והוא קרובו של הבאראן יוזל ע"ה גינצבורג, והישיש ר' זלמן מאיר מבריסק שהי' סמוך על שולחן בנו האדיר משה זיו, והלומדים המפורסמים מאיר שלום טייץ ושלמה יהודה קוסיצקי וברוך שמואל סימאוויטש שהיו מבחירי תלמידי וואלאזין, אף כי הנהגתם בשמירת מצות מעשיות היתה רפויה, אבל דבר לימוד גמרא לעיונא שמרו והתפארו בזה.

. . עוד טרם נכנס כ"ק אאזמו"ר אל האולם להתפלל כבר הי' האולם מלא מפה לפה ובפרוזדור – קארידער – עמדו אנשים ונשים עד אפס מקום.

כשלושה רבעי שעה ארכה תפלת ערבית, קולו של כ"ק אאזמו"ר הי' חזק אף כי מחריד את הלב ומרעידו אבל עם זה מלפפהו בנעימה מיוחדת. רגעים אחדים עמד כ"ק אאזמו"ר סמוך על העמוד מנגן בינו לבין עצמו ניגון חרישי המביע געגועים לעבר נעים והוה מר.

באולם הושלך הס אשר גם עפית זבוב הי' נשמעת, כל העינים צופיות למקום אחד באזנים קשובות ולבבות רועדים, ומתוך כך נשמע קולו של כ"ק אאזמו"ר כמנחם ומעודד – "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו", כל מלה ומלה נכנסת אל הלב, וכרגע הנה כל הקהל עונים ואומרים בהתרגשות גדולה והוא רחום יכפר עון וגו'. הלואי – אמר לי ר' אליעזר אליאנסקי [שהי' באותו מעמד וסיפר זאת לאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע] – הייתי זוכה להתעוררות כזו בתפלת נעילה בשנים האלו, כאותה ההתעוררות שהיתה לי בתפלת ערבית ההיא.

אחר תפלת ערבית ישב כ"ק אאזמו"ר להנפש, וכעבור איזה זמן הואיל לאמר אשר כבוד אמו הרבנית הצדקנית לקחה חלק בהצלת ה'קאנטאניסטים' [נערים יהודים שנחטפו על ידי הצאר ונלקחו לצבא רוסי, ע"מ לפעול עליהם שימירו את דתם רח"ל], וירבה לספר בשבחם של ה'קאנטאניסטים', אשר הרבה מהם מסרו נפשם על קידוש השם ורובם ככולם עמדו בנסיונותיהם ונשארו יהודים, ויסיים, אשר כ"ק אאמו"ר (בעל 'צמח צדק' מליובאוויטש) אמר אשר ה'קאנטאניסטים' יחזירו פקדונם – נשמותיהם כיהודים בעלי תשובה.

### "כולנו כאחד" באור פניך ו"תורת חיים"

בחזרת הש"ץ של תפלת המנחה האריך כ"ק אאזמו"ר בהפיסקא "ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך", וכשאמר הפיסקא "כי באור פניך נתת לנו ה' אלקינו תורת חיים" הי' קולו צוהל מאד, עד כי אור שמחה וחדוה האיר בחללו של האולם.

אחר תפלת המנחה כשישב כ"ק אאזמו"ר להנפש, נגשו אליו הישישים ר' חיים אלי' ור' זלמן מאיר ואמרו, להיות כי ב"ה תורתם אומנתם, הנה כדין אינם מדקדקים בתפלה, ומפני ביטול תורה אינם שמים לב לפירושי המילות בתפלה. אמנם היום בשמעם את

תפלתו כשהאריך בהפיסקא "ברכנו אבינו כלנו כאחד באור פניך כי באור פניך נתת לנו ה"א תורת חיים", הוקשה להם מהו פ"י הבקשה "ברכנו אבינו כלנו כאחד", ומהו תוכן בקשת הברכה לברך באור פני עליון – היתכן כי כל ישראל יהיו שוין לברכה? למשל, אנחנו אשר זה עשרות בשנים הננו שוקדים בתורה בהתמדה רבה, ואברהם שלמה השמש יהיו שוין? ואיך בני־אדם יכולים לזכות למאור פניו של אור פני המקום ב"ה? ומה זה תורת חיים, והאם שתי תורות המה ח"ו וח"ו – אחת תורת חיים ואחת תורת מות?

כן הדבר, השיב להם כ"ק אאזמו"ר, כל ישראל שוים המה לברכה, והאנשים הפשוטים שבשיראל הנה בתמימותם הם במעלה עליונה יותר וחשובים יותר למקום ב"ה מבעלי מדריגה בעיני עצמם. ותוכן הברכה בבקשת "ברכנו וגו' באור פניך" הוא ההבנה בהשגה אלקית, המבוארת במדרש ובאגדה ובזהר הקדוש והמוסבר בדברי חסידות. ויסיים כ"ק אאזמו"ר – "תורת חיים" איז תורה מיט יראת שמים פנימית. און דאס איז נאר ווען עס איז פאראן דער אור פניך, אן דעם אור פניך פון חסידות איז די תורה ניט קיין תורת חיים. [= "תורת חיים" היא תורה עם יראת שמים פנימית. וזהו רק כאשר ישנו ה"אור פניך", בלי ה"אור פניך" של חסידות התורה איננה תורת חיים].

דברי קדש הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע אינם דורשים ביאור, ומקור חיים המה לבעלי תורה לסדר עצמם באהלה של תורה ביר"ש פנימית.

והנה כל זה גם בגליא שבתורה, ובפרט בפנימיות התורה היא תורת החסידות, הנה עיקר ענין הלימוד וההשגה הוא בשביל העבודה, הן עבודה שבלב להתעורר בהתבוננות טובה, והן בעבודה בפועל בכירור וזיכוך המדות – לא רק בשינוי מרע לטוב ומשקר לאמת אלא – בקנין מדות מעולות ומשובחות ולהיות מעודן ("ווערען איידל") באמת בכל הענינים.

(אגרות קודש חלק ח עמ' קמז)

