

# לילה אחד עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תצה  
ערש"ק פרשת תזריע-מצורע ה'תשע"ה

במשמעות "וכובס שנית" והמסתעף

הסגרת איש מישראל - רק בהכרעת איש חסד

בדין כולו הפך לבן בצרעת

גירושין כתנאי לברכת הבעש"ט

אור  
החסידות



# פְּתַח הַבַּר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תזריע-מצורע, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תצה), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות חידושים וביאורים 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 שנשמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



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

בברכת שבתא טבא,  
מכון אור החפידות



### 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 חיים דוד (ברי"ג) וילהלם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום  
חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שווייכה

---

### נדפס באדיבות: The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

# תוכן העניינים



## ה. מקרא אני דורש .....

### במשמעות "זכובס שנית" והמסתעף

בהא דהביא רש"י שתי ראיות ש"זכובס שנית" הוא טבילה ולא רחיצה / שיטת הרמב"ם שגם ב"כהה הנגע" מטבילין את ייתרת הבגד / שיטת רש"י שב"כהה הנגע" אין הבגד חייב טבילה / מדוע אין למידין ק"ו מ"סר הנגע" ל"כהה הנגע" לחייב טבילה / שני הכיכוסים בעבודת ה'

(עי' לקוטי שיחות ח"ו שיחה ג' לפרשתנו)

## ח. פנינים .....

### עיונים וביאורים קצרים

## י. יינה של תורה .....

### למה להדגיש את נחיתות האדם?

האדם נברא בסוף הבריאה כדי שאם לא ינהג כראוי "אומרים לו יתוש קדמך". מדוע טעם זה הוא ביאור גם לכך שתורת האדם נתפרשה לאחר תורת הבעלי חיים? / באדם יש מעלות עצומות שאין בשאר הנבראים, מדוע מדגיש רב שמלאי דוקא את נחיתותו של האדם ולא את מעלותיו? / ביאור נפלא בעניין נחיתותו של האדם מעצם בריאתו ובעניין מעלות אמיתיות הנקנות דוקא ביגיעה

(עי' לקוטי שיחות ח"ו שיחה א' לפרשתנו)

## טז. פנינים .....

### דרוש ואגדה

## טז. 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

(עי' לקוטי שיחות ח"ב שיחה א' לפרשתנו)

## כג. תורת חיים .....

### לראות טוב

## כו. דרכי החסידות .....

גירושין בתנאי לברכת הבעש"ט...



# מקרא אני הורש

## במשמעות "זכובס שנית" והמסתעף

כהא דהביא רש"י שתי ראיות ש"זכובס שנית" הוא טבילה ולא רחיצה / שיטת הרמב"ם שגם ב"כהה הנגע" מטבילין את ייתרת הבגד / שיטת רש"י שב"כהה הנגע" אין הבגד חייב טבילה / מדוע אין למידין ק"ז מ"סר הנגע" ל"כהה הנגע" לחייב טבילה / שני הכיבוסים בעבודת ה'

**בסוף** פרשתנו מדבר הכתוב על נגעי בגדים, ומפרט:

כאשר נראה נגע בבגד, יש להסגיר את הנגע שבעת ימים. ובסוף השבוע, "אם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע בבגד", אז "וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע והסגירו שבעת ימים שנית" (יג, נג-נד); ולאחר שבעת ימים אלו (השבוע השני) אז מתכוננים שוב במצב הנגע:

(א) אם הנגע נשאר כמו שהוא ("לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה" (פסוק נה)), שורפים את הבגד כולו.

(ב) "ואם ראה הכהן והנה כהה הנגע אחרי הוכבס אותו" (פסוק נו), אז "יקרע מקום הנגע מן הבגד וישרפנו" (ל' רש"י שם).

(ג) "והבגד . . . אשר תכבס וסר מהם הנגע" – אז "זכובס שנית וטהר" (פסוק נח).

ומפרש רש"י, שאינו דומה ה"כיבוס" שהי' בסוף השבוע הראשון ("וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע") שענינו רחיצת הבגד, לה"כיבוס" שבסוף השבוע השני ("זכובס שנית") שענינו טבילת הבגד. וז"ל: "וסר מהם הנגע – אם כשכבסוהו בתחלה על פי כהן, סר ממנו הנגע לגמרי; וכובס שנית – לשון טבילה. תרגום של כבוסין שבפרשה זו לשון

לבון – ויתחוויר, חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול, לכך תרגומו 'ויצטבע'. וכן כל כבוסי בגדים שהן לטבילה מתורגמין 'ויצטבע'.

ב. והנה, הטעם שלא הסתפק רש"י בעצם הפירוש (ש"וכובס שנית" הוא "לשון טבילה") אלא הוצרך להביא רא"י מהתרגום – מובן הוא:

הלשון "וכובס שנית", יש בה משמעות להשוות בין כיבוס השני לכיבוס הראשון. ולכן יש סברא לפרש, כי כשם שהכיבוס הראשון הוא במשמעות של רחיצה ("ליבון"), כך גם "וכובס שנית" פירושו רחיצת הבגד (וכמו שבאמת למד האבן עזרא).

ואמנם, כבר נתבאר במק"א (במדור זה לש"פ תז"מ תש"ט. עיי"ש באורך), כי אדרבה, דוקא מלשון זו של "וכובס שנית" הוא שמוכיח רש"י שה"כיבוס" כאן הוא במשמעות של טבילה ולא של רחיצה. אך כיון שסו"ס פשוט הלשון "שנית" משמע (כה"אבן עזרא) שצריך לרחוץ את הבגד עוד הפעם, לכן מוסיף רש"י (ליתר שאת) ראייה מהתרגום.

ג. אמנם יש לדקדק, למה האריך רש"י בראיתו, וכתב שתי הוכחות: א) משינוי לשון התרגום – שבכל הפרשה תרגם "ויתחוויר", ואילו כאן שינה ותרגם "ויצטבע"; ב) מזה ש"כ" כבוסי בגדים שהן לטבילה מתורגמין 'ויצטבע' (פר' שמיני יא פסוקים כה, כח, מ; פרשתנו יג פסוקים ו, לד; מצורע יד, ט. ועוד). דלכאורה, כל ראייה בפני עצמה מספיקה היא, ולמה הוצרך רש"י לשתיהן גם יחד?

והביאור בזה:

מזה שהתרגום משתמש בלשון "ויצטבע" בכל מקום שבו מדובר על טבילה, עדיין אין להוכיח שפירושה של תיבה זו הוא טבילה ולא רחיצה ("ליבון"), כי אפשר לומר ש"ויצטבע" הוא לשון כ"ף, הכולל הן ליבון והן טבילה (כמו לשון "כיבוס" שבמקרא – שיכול להתפרש גם כן וגם כך); לכן הוצרך רש"י להוכיחה הראשונה, היינו שמזה שהתרגום משנה כאן מלשונו בפרשה זו אצל "כיבוס" לשון ליבון, מוכח שכאן כוונתו לענין אחר – טבילה.

אך רש"י אינו מסתפק בהוכחה זו, כי עדיין אפשר לומר שגם "ויצטבע" פירושו ליבון, וזה שהתרגום שינה מלשון "ויתחוויר" וכתב "ויצטבע" – הוא לשם יופי המליצה בלבד (וכפי שמצינו בכמה מקומות שכאשר ענין מסויים חוזר ונשנה כמה פעמים – משנים את הלשון ליופי המליצה).

וכדי לשלול סברא זו מוסיף: "וכן כ" כבוסי בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע", היינו שבכ" מקום נוקט התרגום בלשון "יצטבע" כשהוא מפרש את תיבת "כיבוס" בקשר לטבילת בגדים; וכיון שכן, אין לומר בנידון דידן שהתרגום משנה את לשונו רק שבביל יופי המליצה, ובאמת כוונתו גם כאן לרחיצה ("ליבון") ולא לטבילה (כבכל מקום), כי פשיטא שבשביל יופי המליצה לא ישתמש התרגום בלשון הנותן מקום לטעות. ולכן

בהכרח לומר שגם כאן כוונתו ככלל מקום – שצריך להטביל את הבגד.

ד. והנה לשון זו של "וכובס שנית" כתובה במפורש לגבי המצב שהנגע סר מהבגד (במשך השבוע השני); אך בדברי הרמב"ם למד שכיבוס שני זה אמור גם במצבים אחרים:

במצב שבו הנגע לא סר מהבגד אלא רק "כהה" – אומר הכתוב: "וקרע אותו מן הבגד";

ולהלכה פוסק הרמב"ם (הל' טומאת צרעת פי"ב ה"א. וראה בכסף משנה שם) – "ואם נשתנה הנגע ממה שהיה . . . קורע מקום הנגע ושורף מה שקרע . . . ופותר שאר הבגד ומכבסו כולו כיבוס שני ומטבילו וטהרו". היינו שלשיטתו, "וכובס שנית" קאי (לא רק על "וסר מהם הנגע", אלא גם) על "כהה הנגע . . . וקרע אותו", שלאחר הקריעה של מקום הנגע, צריך להוסיף ולהטביל את שאר הבגד.

אך בשיטת רש"י ב"פשוטו של מקרא" נראה להדיא שלא למד כן. כי בפירושו לתיבות "וקרע אותו" כתב: "יקרע מקום הנגע מן הבגד וישרפנו" – היינו, שהוסיף על לשון "וקרע" (המפורש בכתוב) את דין השריפה ("וישרפנו"); ואם איתא שעדיין צריך הבגד הנשאר כיבוס וטבילה – היה לו להוסיף ולפרש גם זאת (כשם שפירש את השריפה שלא מפורשת בכתוב)!

משמע אפוא שרש"י לא למד כהרמב"ם, אלא כפשט המקרא, שכל הדין של "וכובס שנית" הוא דוקא כאשר סר הנגע לגמרי מהבגד, ואילו כאשר נשאר הנגע וקורעים את מקומו מן הבגד אז נטהר הבגד מיד, ללא צורך בכיבוס נוסף.

ה. אמנם, אף שכן משמע מ"פשוטו של מקרא", הרי בסברא הדבר מוקשה: אם כאשר הנגע רק "כהה" נעשה הבגד טהור ללא טבילה, איך יתכן שכאשר סר הנגע לגמרי עדיין צריך הבגד טבילה?

והביאור בזה:

אין מטרת הטבילה להסיר את הנגע עצמו, שהוא כבר סר לגמרי ב"כיבוס" הראשון (כפי שמאריך רש"י כאן: "כשכבסוהו מתחלה על פי כהן סר ממנו הנגע לגמרי". וראה מה שנתבאר במדור זה בש"פ תזו"מ תשס"ט ה"ל). מטרת הטבילה היא לטהר את התפשטות הטומאה שחלה על מקום הנגע.

ולכן כאשר הנגע נשאר ו"כהה", הרי קורעים את מקומו מן הבגד (ושורפים אותו), ושוב אין קשר וחיבור בין מקום הנגע לכלל הבגד, ולכן נעשה הבגד טהור מיד, ללא טבילה נוספת. אולם כאשר הנגע סר לגמרי, הנה לאידך נשאר המקום שבו היה הנגע מחובר לבגד כולו, ולכן יש בכ"פ הבגד – המחובר למקום הנגע – התפשטות טומאה, וכדי להסירה, צריך להטביל את הבגד כולו.

[ואולי גם לזה כוונת רש"י באומרו "וכן כל כבוס בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע" - להורות לנו, כי כשם שבכל "כבוס בגדים שהן לטבילה" צריך לכבס ולהטביל את הבגד כולו, כך גם בנידון דידן, אף שהנגע היה רק במקום מסוים מתוך הבגד, מכל מקום צריך להטביל את הבגד כולו, בגלל חיבורו למקום הנגע].

ו. ויש לבאר תוכן שני ה"כיבוסים" בעבודת ה':

שני "כיבוסים" אלו - א) ה"כיבוס" הראשון, רחיצת הבגד שמסירה את הנגע עצמו. ב) ה"כיבוס" השני, טבילת הבגד, שמטהר את הבגד מהתפשטות הטומאה - מתאימים למה שמבואר ב"אגרת התשובה" לאדה"ז (פרק ב), שהתיקון לחטא יש בו שני שלבים:

א) החוטא צריך לשוב מחטאו ולקבל על עצמו שלא לעבור עוד על מצות המלך. ועל ידי תשובה זו נעשה מחילת העון: "נמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה, ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו כו'" - בדוגמת זה שעל ידי ה"כיבוס" הראשון "סר ממנו הנגע לגמרי".

ב) "אמנם שיהיה לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו יתברך כקודם החטא היה צריך להביא קרבן. . . דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך" [ועכשיו שאין לנו קרבן להפיק רצון מה', התענית הוא במקום קרבן"] - בדוגמת ה"כיבוס" השני, שבא לטהר את הבגד כולו מהתפשטות הטומאה שעל ידי הנגע (אף שהנגע עצמו כבר סר ועבר).

ובאותיות פשוטות:

גם לאחר שחוזר האדם בתשובה שלימה ו"רוחין" עצמו מנגעי עוונותיו ("וסר עוונך") - אין לו להסתפק בכך, אלא עליו להמשיך ולהיות "כל ימיו בתשובה" (שבת קנג, א), והיינו שצריך לטבול עצמו "במי הדעת" (רמב"ם סוף הל' מקואות) - עסק התורה - ואז "וטהר".





# פנינים

עיונים וביאורים קצרים

## 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 ומח' ופשוין

(יג, מ. רש"י)

בתורת כהנים, למדו דין זה שגם "כי ימרט  
ראשו" ה"ה נטמא "בסימני נגעי עור בשר" מפסוק  
שלאח"כ. אך מרש"י נראה שמוכת הדבר מפסוק  
זה עצמו. ולכאור' 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.

(ע"פ לקוטי שיהות חכ"ז עמ' 92 ואילך)

## 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 כליו 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].

(ע"פ לקוטי שיהות חל"ז עמ' 37 ואילך)

# יינה של תורה

## למה להדגיש את נחיתות האדם?

האדם נברא בסוף הבריאה כדי שאם לא ינהג כראוי "אומרים לו יתוש קדמך". מדוע טעם זה הוא ביאור גם לכך שתורת האדם נתפרשה לאחר תורת הבעלי חיים? / באדם יש מעלות עצומות שאין בשאר הנבראים, מדוע מדגיש רב שמלאי דוקא את נחיתותו של האדם ולא את מעלותיו? / ביאור נפלא בעניין נחיתותו של האדם מעצם בריאתו ובעניין מעלות אמיתיות הנקנות דוקא ביגיעה

א. עה"פ "אשה כי תזריע וגו'" שבתחילת הפרשה, איתא במדרש (ויקרא רבה, הובא ברש"י): "אמר רב שמלאי, כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף".

ובטעם הדבר מדוע נברא האדם לבסוף, איתא במדרש (שם), שבשעה שלא ינהג האדם כראוי - "אומרים לו יתוש קדמך שלשול קדמך" (ראה ער"ז בסנהדרין לח, א, ושם הובאו עוד טעמים ליצירת האדם לבסוף).

וכבר הקשו במפרשי רש"י, דלכאורה טעם זה, שכשיחטא יאמרו לו "יתוש קדמך" אין בו ביאור לכך שתורת האדם נתפרשה לאחר תורת הבע"ח, וממ"ש במדרש "כשם שיצירתו כו' כך תורתו כו'", משמע שהוא טעמם של ב' הענינים, שהאדם נברא לאחר הבע"ח, ושתורתו נתפרשה לבסוף.

[דבאם הי' הלשון במדרש "מפני שיצירתו כו' כך תורתו כו'", אז הייתה מתפרשת

## לקראת שבת

יא

כוונת המדרש, שנתפרשה תורתו לבסוף מחמת שכן הי' סדר הבריאה, שהאדם נברא לבסוף. אך מכך שלשון המדרש היא "כשם שיצירתו של אדם אחר כו' כך תורתו כו'", משמע, שהטעם לכך שנתפרשה תורתו לבסוף הוא אותו הטעם שנברא לבסוף, היינו שזה ש"אומרים לו יתוש קדמך" הוא טעם לא רק לסדר הבריאה כ"א גם לכך שתורתו נתפרשה לבסוף. ודו"ק].

ובכדי להבין מדוע הוי טעם זה (שיאמרו לחוטא "יתוש קדמך") ביאור גם לכך שתורת האדם נתפרשה לאחר תורת הבעלי חיים, יש לבאר תחילה תוכן הענין, מהו פירוש הדברים שאומרים לו לאדם החוטא "יתוש קדמך", כדלקמן.

ב. והנה, פשטות דברי המדרש מורים שרק כאשר אדם עובר עבירה בפועל "אומרים לו יתוש קדמך", היינו שהוא נחות אפילו מהיתוש והשלשול שנבראו לפניו. אך בספר התניא (פכ"ט) מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע את המדרש הנ"ל בעומק יותר, והוא, שעוד קודם שעובר האדם עבירה, הנה כבר משעת בריאתו כבר נחות הוא מבעלי החיים. דכיון שהוא נברא באופן שביכולתו לעבור על רצון ה', בזה גופא הוא עומד מעיקרו במדרגה נמוכה יותר מאשר בעלי חיים.

דשאר כל הנבראים, אף הנחותים ביותר, "אינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית" (לשון התניא), והתפקיד אותו הועיד להם הבורא ית' הם מקיימים בשלמות, ואפילו בעלי חיים הטמאים וכו', אין ביכולתם לסטות כמלוא נימה מהתפקיד שהטיל עליהם הבורא ית'. ונמצא א"כ, שיש בהם מעלה גדולה על האדם, כיון שהם עושים רצון קונם בשלימות.

הנברא היחידי שניתנה לו הבחירה לעבור על רצון השי"ת הוא האדם, שמעצם בריאתו יש בו האפשריות לעבור על רצון הבורא ית'.

וזהו עומק הטעם שנברא האדם לאחרי כל הנבראים, ואפילו "יתוש קדמך", כי אפילו יתוש יש בו מעלה על האדם, שאינו יכול לסטות כמלוא נימה על רצון הקב"ה, משא"כ האדם, יש לו אפשרות לעבור על רצון קונו.

ונמצא, שנחיתות האדם משאר הנבראים אינה רק אם עובר עבירה בפועל, אלא גם מצד זה שיש בידו האפשרות לעבור עבירה, שכבר בזה הוא במדרגה נחותה מבעל חיים, שאין בידם אפשרות זו.

ג. ובמה שהוסבר, שנחיתות האדם אינה רק בשעה שעבר עבירה בפועל, כ"א שכבר בבריאתו הוא במדרגה נמוכה יותר מהבע"ח, יש להסביר מדוע הוי ענין זה ("אומרים לו יתוש קדמך") ביאור גם לכך שתורתו נתפרשה לאחרי תורת הבע"ח.

[דלטעמים האחרים המובאים בגמרא (הנ"ל, סנהדרין לה, א) לכך שנברא האדם לבסוף,

(כגון הטעם ש"יבוא מוכן לסעודה"), הנה בהם מודגשת מעלת האדם, שנברא לבסוף מצד שלמותו ומעלתו, ולכן הייתה צריכה תורתו להיות קודמת לתורת שאר הבע"ח, ודוקא לטעמו של רב שמלאי, שהאדם נברא לבסוף מצד נחיתותו, שמתחילת בריאתו הוא במדרגה נחותה מכל הנבראים, יובן גם מדוע תורתו נאמרה לבסוף].

דהנה, בתורה ישנו סדר של הליכה מן הקל אל הכבד, שמצינו כן בכ"כ ענינים הנוגעים ללימוד התורה. בנוגע לתוכן הלימוד נאמר במשנה (אבות ספ"ה ועיין בהלכות ת"ת לאדה"ז בתחילתו) "בן חמש למקרא בן עשר למשנה וכו'". וכ"ה באופן הלימוד בכל ענין גופא, שנאמר ע"ז בגמרא (ע"ז י"ט, א ובפרש"י) "לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ יהגה (יעיין . . להקשות כו)". ועד"ז באופן הלימוד, שתחילת הלימוד אינה באופן של תורה לשמה (והמדרגה הגבוהה שבזה, כמובא בספרים (ספר הבהיר, הובא בלקו"ת לאדה"ז שלח נא, א ובכ"מ) בנוגע לדוד המלך שהי' מחבר תורה שלמעלה עם הקב"ה), כ"א כמובא בגמרא (פסחים סח, ב) "מעיקרא כי עביד איניש אדעתי דנפשי קא עביד", ועד שבתחילת הלימוד עם התינוקות הוא באופן שלא לשמה ממש, וכמובא ברמב"ם (פיה"מ ריש פרק חלק) שנותנים להם קליות וכו', ועד שלומדים התינוקות "מיראת הרצועה שביד הסופר" (תניא - קונטרס אחרון סוף ד"ה להבין מ"ש בשער היחודים).

וע"ד שהוא בלימוד התורה, כן הוא גם בנוגע לסדר הפרשיות בתורה, שנתפרשו בכתוב בסדר ההולך מן הקל אל הכבד.

ועפ"ז יש לומר שכ"ה בנדו"ד, דהטעם שנתפרשה תורת הבעלי חיים קודם לתורת האדם, הוא משום שגופי בעלי החיים נעלים יותר מחומר גוף האדם, [כנ"ל, שהם אינם יכולים לעבור על רצון קונם], ולכן הבירור והזיכוך שלהם הוא יותר קל מהבירור של האדם.

וזו הסיבה שנתפרשה תורתם של בעלי החיים קודם לתורת האדם, שהרי תורת הבעלי חיים ענינה הבירור והזיכוך שלהם, כנאמר בכתוב (ס"פ שמיני) "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", דזהו ענין הבירור והזיכוך של עניני העולם, שעניינם הבדלת והפרשת הרע וה"טמא" שבהם מהטוב וה"טהור" שבהם.

וכיון שהבירור והזיכוך של הבעלי חיים הוא קל יותר, והתורה נאמרה מן הקל אל הכבד, נתפרשה תורתם קודם לתורת האדם. משא"כ האדם, להיותו במדרגה נמוכה יותר [שיש בו האפשריות לעבור על רצון קונן], הרי בירורו וזיכוכו קשים יותר, ולכן גם תורתו נתפרשה לבסוף, לאחר פרשת הבע"ח.

ובזה נתבאר, שמה ש"אומרים לו יתוש קדמך" הוי טעם לא רק לסדר הבריאה, כ"א גם להקדמת תורת הבע"ח. דכיון שענין טעם זה הוא להורות שהאדם נמוך מהבע"ח כבר מתחילת בריאתו, ולא רק לאחר שעשה עברות בפועל, לכן מהווה הדבר סיבה וטעם גם לכך שתורתו (הבירור והזיכוך שלו) נתפרשה לבסוף, כיון שההתעסקות עם

האדם לבררו ולזככו היא קשה יותר.

ד. ויש להוסיף ביאור בענין זה. שהרי ברור הדבר שיש באדם מעלות עצומות שאין בשאר הנבראים, ומדוע מדגיש רב שמלאי דוקא את נחיתותו של האדם ולא את מעלותיו?

והביאור בזה:

במעלות ותכונות הטובות שיש לאדם ישנם ב' סוגים. יש מעלות שניתנו לאדם מלמעלה, ענינים ותכונות הטבועות בו מעצם תולדתו, או שניתנו לו במתנה לאחר יצירתו. הצד השווה שבהם, שהאדם לא התייגע ולא עמל עליהם להשיגם. אך ישנם מעלות וענינים שלא היו לו לאדם מעיקרא, ורק מחמת שטרח והתייגע רבות הצליח להגיע למעלות ומדרגות אלו.

ואף שברור שישנה מעלה גדולה בענינים שיש בו באדם מתחילה ובמתנה מלמעלה, שהרי הישגים שהגיע אליהם בכוחות עצמו הם השיגים מוגבלים, כיון שכוחותיו של האדם הם כוחות מוגבלים. משא"כ ענינים הניתנים לו מלמעלה במתנה הם נעלים וגבוהים ממה שיוכל האדם להגיע בכוחות עצמו.

אך מאידך גיסא, עיקר המעלה היא בענינים שהאדם עמל בהם והגיע אליהם בכוחות עצמו, דכיון שהאדם התייגע עליהם בכוחותיו הוא, דברים אלו הם קבועים בנפשו. דענינים הבאים מלמעלה לא ניתנים לאדם לפי ערכו וכוחותיו, משא"כ הענינים שהתייגע ועמל עליהם הם ענינים שבאו מכוחו של האדם עצמו.

ועפ"ז יש לפרש מאמר ר' שמלאי הנ"ל:

כבר בכריאת האדם יש בו מעלה עצומה על כל הנבראים, והוא שהקב"ה הליכיש בגופו את ה"נפש האלוקית", שיש בה כוחות אדירים ובלתי מוגבלים, כיון שהיא חלק אלוקה ממעל ממש (לשון התניא פרק ב'), ומוסבר בספרי חסידות, שגם אם יחטא האדם ויעבור על רצון הבורא ית' (שכנ"ל, זהו חסרון עצום שאינו בנמצא אצל שאר הנבראים), הוא אינו מאבד בזה את מה שקיבל מלמעלה, הנשמה הקדושה, שגם בעת החטא הייתה באמנה איתו (ראה תניא ספכ"ד). ונמצא, שהאדם הוא בחיר הנבראים ויש בו מעלה על כל הנבראים כולם מצד נשמתו שבקרבו.

אך מאידך גיסא, מעלה עצומה זו (שיש לו לאדם נפש אלוקית) אין מייחסים אותה לאדם עצמו, שהרי הוא לא התייגע כלל בכדי לקבל מעלה זו. ואדרבה, הנפש האלוקית נמצאת בהעלם, והעומד בגלוי לפנינו הוא הגוף החומרי הנחות מכל הנבראים (כנ"ל), דקודם שהאדם עצמו מתייגע על קירבתו לה', אף שיש בקרבו נשמה אלוקית, נמצאת היא בהעלם ובכדי לגלות את הכוחות הנפלאים הטמונים בו מצד נשמתו עליו להתייגע רבות.



ובזה יובן מה שבחר ר' שמלאי דוקא להדגיש את נחיתותו של האדם, כי לשיטתו של ר' שמלאי מעלות שניתנו לאדם במתנה מלמעלה אינם נחשבים למעלות שלו, כיון שהוא לא התייגע עליהם כלל.

ורק לאחר שיתייגע ויעמול בימי חייו בעבודת ה', אז יגלה בעצמו את הכוחות הטמונים בו. אך לעת עתה, בעת בריאתו, הנראה לעינינו הוא נחיתותו של האדם מכל הנבראים. ולכן גורס רב שמלאי שהטעם שנברא האדם באחרונה הוא מצד נחיתותו [משא"כ שאר התירוצים המדגישים את המעלות שיש בו על כל הנבראים].

ויש להמתיק הענין ע"פ מה שמובא בגמרא שר' שמלאי לא הי' מיוחס, וכשבא ללמוד אצל רבי יוחנן, חשש רבי יוחנן ללמדו ספר יוחסין, היינו שרב שמלאי לא קיבל בירושה מאבותיו כוחות לעבוד את ה' (ראה פסחים סב, ב וברש"י שם), כ"א שהוא עבד והתייגע להשיג את מעלותיו בכוחות עצמו.

וכן הייתה דרכו בעבודת הבורא ית', שהוא לא החשיב כלל את המעלות שישנם באדם מצד עצמו, ורק על אלו המעלות שהתייגע והשקיע על מנת להשיגם רק עליהם ניתן לשבח. ולכן לדעתו, בתחילת הבריאה, אף שכבר יש לאדם בהעלם מעלות עצומות מצד נשמתו, הנה כללות עניינו הוא היותו נחות ונמוך מהבע"ח, ובכדי לבוא למעלות אמיתיות עליו לעמול להתייגע ביותר.

ויש להוסיף, שעניין זה נרמז בכך ששמה של פרשתנו, שהיא העוסקת בתורת האדם, הוא "תזריע", לשון נקיבה. דהנה ידוע המבואר בלקוטי תורה לאדמו"ר הזקן נ"ע (בפרשתנו), אשר "איש מזריע תחילה" קאי על המשכה מלמעלה, אתערותא דלעילא. אך "אשה כי תזריע" מורה על עבודת האדם מלמטה, אתערותא דלתתא. ויש לומר שבזה נרמז, שעיקר המעלות שישנם לאדם הם דוקא המעלות שהוא התייגע ועמל עליהם מלמטה "אשה כי תזריע", ולא המעלות שקיבל במתנה מלמעלה [ועיי' במקורי הדברים הביאור בזה בעומק יותר, ואכ"מ].



# פנינים

## דרוש ואגדה

### להפוך את ה"אמורי" לקדושה

ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם  
לפי שהטמינו אמוריים מממוניות של זהב בקירות  
בתיכם כו', וע"י הנגע נותץ הבית ומוצאן  
(יד, לד. רש"י)

יש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

בספר "תורה אור" (הוספות עמ' קב, ג) מבאר כ"ק  
אדמור"ר הזקן נ"ע, שקליפת "אמוריים" – "היינו  
האמורי לשון אמירה ודבור כו', סימן לשטות מילין  
כו', רוב דברי הכסיל הנק' אמורי שמרבה דברים  
כו'".

והיינו שאמוריים הוא כוח הדיבור של הקליפה,  
שמדבר דברי שטות הבאי, ודברים בטלים או לה"ר  
ודברים אסורים ר"ל.

ומשום כך דוקא בבתי האמוריים היו טמונים  
"מטמוניות של זהב", כי תכלית הכוונה היא להפוך  
את כוח הדיבור מקליפת אמורי לקדושה.

והוא ע"י אמירת ענייני קדושה ודיבורים טובים,  
שאו לא רק שאין זה מקליפה וסטרוא אחרא, אלא  
ע"י דיבורים קדושים מגלים "מטמוניות של זהב",  
ומגיעים למעלות גבוהות.

וכמבואר ברמב"ם (סוף הל' טומאת צרעת)  
ש"שיחת כשרי ישראל" – "אינה אלא בדברי תורה  
וחכמה, לפיכך הקב"ה עוזר על ידן ומזכה אותן  
בה, שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב  
ה' וישמע", והיינו, שהדיבורים הקדושים של יראי  
ה' פועלים ש"הקב"ה עוזר על ידן ומזכה אותן בה".

(נ"פ לקוטי שיהות הל"ב עמ' 97)

### מי יכול להסגיר איש מישראל?

אדם כי יהי בעור בשרו שאת נו', והוכא  
אל אהרן הכהן  
(יג, 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  
רואה, ואומר לו, אמור טמא, והכהן אומר טמא  
כו'. ואפילו ה' הכהן קטן או שוטה, החכם אומר  
לו, והוא מחליט וכו'".

ולכאורה דבר זה תמוה ביותר, מדוע קבעה  
תורה דטומאת המצורע תלוי' בקביעת הכהן דוקא,  
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,  
מו), 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 ה' מוציא פסק  
כזה על יהודי, באם אין התורה מחייבת את זה.

(ע"פ לקוטי שיהות חכ"ז עמ' 88 ואילך)

# הידושי סוגיות

## בדין כולו הפך לבן בצרעת

יבאר ב' שיטות כזה 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. אמנם לפני שנטמא, אינו טהור. כמ"ש הרמב"ם (ריש פרק ז' מהלכות טומאת צרעת): "מי שהיתה בו בהרת והוחלט באחד מסימני טומאה בין בתחלה בין אחר הסגר, או שהוסגר, ואח"כ פתחה 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 פתחה 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 הפרשה, על



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"כולו הפך לבן" לאחר

נתלבן מחמת הנגע וכן אמרו רבותינו אם בהרת קודמת כו". ועיין עוד ברבינו בחיי (שם יג, יד). אמנם שיטה הנ"ל (שהוא גזירת הכתוב) חידש רש"י דוקא בשער לבן, ואילו בפרשה שני' דנן, 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 ותחתית' 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 לחדש דבחקירה זו גופא רצה התו"כ להשמיענו דבר, והנפקותא לדינא מחקירה זו היא בהנך דינים שהזכירו התו"כ והרמב"ם.

**ב**

**יסיק רב' 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

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 בתחתיתו לענין ימי הסגר, הבא בכולו לבן בתחתיתו ויש בו מחיית בשר לענין החלט, פרח בכולו לאחר שנפטר מתוך הסגר או מתוך החלט<sup>2</sup>.

ונראה לחדש בעומק 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", ובוה 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

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

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

הפירוש בתו"כ, שבא ללמד על ראשי אברים שנתגלו כו', היינו שנתגלו אחרי שנתכסו כאשר פרח הצרעת כולו (כפי המפרשים בתו"כ)<sup>4</sup>.

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' שנזכר תיכף לאחר<sup>5</sup> בכתוב, כי לשיטת רש"י ככולו הפך לבן אי אפשר לתרץ כדעת התו"כ גבי מחי'.

דיש לומר, שרש"י נקט<sup>6</sup> גבי דין כולו לבן טהור הוא, דהטהרה כשכולו הפך לבן

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 שכסתה 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 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 (הלי' טומאת צרעת פ"ז ה"ד)<sup>3</sup>.

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"י 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 מבעה"ת. רא"ם, גו"א לפרש"י ועוד) מה ראה רש"י שלא לפרש כפשטות

(4) ועוד קשה, דלפרש"י אין מקום הכתוב הזה כאן, שהכתוב שלפנ"ז מדבר בפרח ככולו\*, ולפי פרש"י נאמר כאן דין בפ"ע, בלי שייכות להדין דפרח ככולו, שלפעמים גם ראשי אברים מיטמאין משום מחי'.

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

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

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

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

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

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



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 לבן?<sup>7</sup>

ובאמת גם בפסק הלכה מצינו על דרך גדר זה לענין "נתק", דכתב הרמב"ם (שם פ"ח הי"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 הוא"<sup>8</sup>. ועד"ז כ' הרמב"ם לענין בגדים (שם פ"ב ה"ח) דגם אחר הפטור אם בא כולו ירקרק טהור<sup>9</sup>. ורש"י הרחיק לחדש (לפי דרכו, דרך פשט המקראות) דהוא הדין גם גבי כולו לבן<sup>10</sup>.

אינה מגזירת הכתוב אלא מסברא, וכנ"ל שזה מורה שזהו טבע גוף אדם זה (ודו"ק היטב בל' הש"ס (גדה יט, א): "נגע טהור מי איכא וכי תימא כולו הפך לבן טהור הוא ההוא בוחק 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 הוא סימן טהרה), אלא שאינו בגדר נגע צרעת כלל, אין מקום לומר דביום הראות בו בשר חי יטמא, דאין כאן סימן טומאה דמחייית בשר חי בהנגע, שהרי אין כאן נגע. וסמך לדבר מהא דגם אליבא דהילכתא קיי"ל לדינא (רמב"ם שם פ"ז ה"ג) דלאחר שפרחה בכולו אינו מתטמא בשער לבן, אף ששער לבן הוא סימן לטומאה, וס"ל לרש"י דהוא הדין הכא גבי מחי".

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" ("כול הבא בכולו לבן בתחלה יהא טהור ת"ל הוא הוא טהור ואין הבא בכולו לבן בתחלה טהור אלא טמא"), שתיבות אלו "טהור הוא" מיתרות הן, וצריך ביאור ע"ז בפשוטו של מקרא, דלאחרי שאומר "וטהר את הנגע כולו הפך לבן" – מה מוסיף "טהור הוא".

8 אב"ד להמבואר בפנים אתי שפיר מה שאין רש"י מפרש ההוספה ("וטהר 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.

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

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

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

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

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 ופנענ רזא (באו"א קצת), שטעם טהרת הפריחה, כי הוא סימן שקרוב להתרפאות. עיי"ש. וראה גם כלי יקר (יג, ז).

בהרת והי' בעור בשרו לנגע צרעת והובא אל אהרן הכהן גו"ו וממשיך (יג, ג ואילך) בסימן שער לבן שמתמא, ודיני הסגר ראשון ושני, ופשיון 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. ובשלמא בשאר ג' דיני נגעים דלקמן, שחין (יג, יח ואילך) ומכוה<sup>11</sup> (יג, כד ואילך), וכן בנגעי הראש והזקן (נתק) (יג, כט ואילך), אפ"ל שמתאים להתחיל כל אחד מהם כענין חדש, כיון שהמדובר בפוגי נגעים שונים; אבל בב' פרשיות אלו, שבשתיהן מדובר בסוג א' של נגע (נגע בעור הכשר), מה טעם להפסיק ביניהן ולהתחיל מחדש<sup>12</sup> "נגע צרעת כי תהי' באדם גו'".

בתו"כ מבואר שפסוק זה ("נגע צרעת

ומעתה יש לומר דזהו שהשיענו התו"כ (והכי קיי"ל להלכה כנ"ל), במה שהכריע דרק 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. ועיין 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 פ"י אלא מחליטו לגמרי מדין פשיון אחר הפטור", ומסיים "והכי איתא במשנת נגעים פרק קמא".

## ג

**יבאר סברת רש"י דכולו לבן אינו בגדר נגע כלל, ויפלה 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 המקראות 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

(11) ועיין להלן בפנים בדיני מראות אלו.

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

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 השווה הכתוב מראה שאת לשאר המראות אלא לענין סימן טומאה דמחי', אבל לא לענין שיצטרפו זה עם זה לשיעור טומאה<sup>15</sup>.

אבל דוחק גדול לפרש כן בפרש"י בפשוטו של מקרא, כי אף שע"פ סברא יש

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 צרעת"<sup>13</sup>. 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)<sup>14</sup>.

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

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 "כדתניא בתו"כ", ולאחרי שמעתיק השקו"ט מתו"כ מסיים "פי' 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.

\* אבל הדינים שבתו"כ חשני לימודים הנ"ל הערה 12 - לא הביא רש"י בפירושו עה"ת כלל.

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

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

ובפרט בנוד"ד, שבתו"כ נלמד דין זה (שמראות הנגעים מצטרפים זע"ז) ממ"ש (יג, ב) "והי' (בעור בשרו גו') "דהול"ל "והיו", ומדכתיב "והי" משמע דכולם מצטרפים יחד לשיעור נגע אחד דאפילו נגע אחד משניהם מצטרפין לשיעור טומאה (ראב"ד בפירושו לתו"כ. ועד"ז בר"ש משאנן שם. ובפי' הר"ש נגעים שם מ"א (ומ"ג) "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.

(\* ראה רע"ב למשנה שם ובהנסמן בהערה 11).

מצטרפין זע"ז נולד חצי גריס בשחין וחצי גריס במכזה לא ידונו כגריס" (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 פרימי שנתוסף בפרשה זו, אלא מפני שבפרשה זו נתחדש דבר חדש וכפ"י בגדר ענין הנגעים, שלא נאמר לפניו בדיני נגעי עור הבר. דכנ"ל לדרוכו של רש"י דין כולו הפך לבן שנתחדש בפרשה שני' אינו גזירת הכתוב (דכאשר פרח ככולו נגע טמא הוי סימן טהרה), אלא שאינו בגדר נגע צרעת כלל, ועפ"ז מוכן 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"<sup>19</sup>.

מקום לומר שאין שאת מצטרף עם בהרת<sup>16</sup> להיותם מראות שונים ושמות שונים של נגעים<sup>17</sup>, 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 מכזה ושחין יג, כד), וסימני מכזה ושחין שווים הם ולמה חלקם הכתוב לומר שאין

---

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 להמבי"ט 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 לבנוניתם (דבהרת עזה כשגל כו') במשנה ריש נגעים ותו"כ עה"פ שם יג, ד). ובפשטות, 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 מ"והי" דכ"והי' איתנהו חדד לאיצטרופי דאי איכא הנהו ד' נגעים כגריס מצטרפין. וראה בהנסמן בסוף ההערה.

18 להעיר מר"ש נגעים שם סוף משנה א'.

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.



# תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת  
בחיי היום יום

## לראות טוב

אופן זסוג חיי האדם, אם חיים מלאים שביעת רצון ותוכן, או בקו ההפכי, תלוי במדה חשובה ונדולה ברצון האדם, המושל בראית עין שכלו להסתכל לצד ימין או לצד שמאל



## מוצאים מה שמחפשים

בטח ידוע לו הסיפור על דבר שנים מ"תחום המושב" שבקרו בפורבורג ונשאלו מה ראו שם, והאחד סיפר שהעיר הזאת רחמנא יצילנו מלאה מקומות טומאה וכו' על כל צעד ושעל, והשני סיפר בהתפעלות שגם שם נפגשים על כל צעד עם אחינו בני ישראל, שומעים דבר תורה, וחוטפים ברכו וקדושה וכו'. ושניהם דברו אמת, והנפקא מינה הוא במה שמחפש, שזה הוא מוצא.

(אגרות קודש חמיו עמ' תמג)

## על האדם לבחור במה להתבונן

מאשר הנני קבלת מכתבה, וכבקשתה אזכירם עוד הפעם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן הבקשה.



ולמרות סגנון פְּתִיבָה ותוכנו, ועוד יותר למרות שהמצב נשנה כמעט בכל מכתב ממנה, הרי לא אבדתי ח"ו תקותי, אשר סוף-סוף לא רק תראה את הטוב בחיים, כולל גם חייה, אלא שראיה זו תבוא בהרגשה בלב. ובפרט ע"פ סגנון תורת החסידות, אשר בעולמנו זה הכל מעורב טוב ורע, ועל האדם לבחור מה להדגיש ובמה להתבונן, ובמה להתעניין. כי בחיי כל אחד ואחת שני דרכים ישנם: לראות את הטוב הסובב אותו או וכו'. ואם בכאו"א הדברים אמורים עאכו"כ בבני ובנות ישראל, המאמינים אמונה מוחלטת בנצחיות הנפש, ז.א. נצחיות הרוחניות, ז.א. נצחון הטוב, נצחון בהחלט, שהרי אי אפשר שדבר חולף ועובר שלא ינוצח בהחלט ע"י הקים ונצחי, שהרי אין גם ערך ביניהם.

והרי מאלפנו סיפור חז"ל, אשר אדם הראשון, עוד קודם הגירוש בהיותו בגן עדן, התאונן על עניניו, וקראוהו כפוי טובה, ובבני ובנות ישראל, שנמצאו במחנות ההסגר של האשכנזים ימ"ש ובתקופה הכי איומה ר"ל, ברכו ברכת השחר וכו' הודאה וברכה לבורא עולם ומנהיגו, והרי סו"ס כאו"א הוא בין הקצוות האמורים.

מובן וגם פשוט, שאין בהנ"ל ח"ו ענין של הצדקת הדין על מי שהוא, ובפרט וכו', כי אם הדגשת המציאות כמו שהיא.

והנקודה, אשר אופן וסוג חיי האדם, אם חיים מלאים שביעת רצון ותוכן, או בקו ההפכי, תלוי במדה חשובה וגדולה ברצון האדם, המושל בראית עין שכלו להסתכל לצד ימין או לצד שמאל. וכיון שנמצאים אנו בחדש כסלו חדש הצלחה לבני המשפחה, יהי רצון שיתחיל שינוי האמור תיכף.

(אגרות קודש ח"כ עמ' מא)

## הרושם ממאורעות חיי האדם תלוי באופן שהוא מקבלם

הנה בכלל מנו רז"ל בין כל ה"בעל כרחך" גם את ה"בעל כרחך אתה חיי". ז. א. אשר החיים אינם שורה של תענוגים ועכ"פ ענינים של מנוחה או עכ"פ יסורים קלים ביותר. אלא שמזמן לזמן הנה צריך לחזור לעצמו בחוזק ובהתמדה אשר "בעל כרחך אתה חיי" ו"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד"<sup>1</sup>.

אבל רואים אנו במוחש, אשר במידה ידועה ורבה תלוי הרושם ממאורעות חיי האדם בהאדם עצמו, באיזה חריפות הוא מקבלם ועונה (רעאגירט) עליהם. ומי לנו גדול כרמב"ם אשר חייו החיצוניים היו מלאים צרות והרפתקאות יסורים ואסונות ר"ל, יוצאים מן גדר הרגיל, ובכ"ז השקפתו על החיים, כפי שמבואר בספרו מו"נ, היתה טובה ביותר, אפטימיסטיש בלע"ז. ולאידך גיסא ראינו כמה וכמה אנשים שבחיייהם החיצוניים

(1) ( ועייג"כ קונטרס נ"ט עמוד ל"ג מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (י"ב תמוז תש"ח).

## לקראת שבת

כה

לכאורה מוצלחים הם, ובכ"ז רק לעתים רחוקות ביותר נראה בהם איזה שביעת רצון. כחילוק הזה נמצא בהמדות טבעיות שבבני אדם. עוזרת לכאו"א בזה תורת החסידות, אשר עוד מהבעש"ט הכריזו את הענין עבדו את ה' בשמחה, אשר אפילו בשעת התשובה, על עבירות שאין ספק שחטא ועבר עליהם, הנה בכל זה אין צריך להיות בזה סתירה לחדווא תקיעא בלבא מסיטרא דא, וכמבואר בארוכה בתניא.

ובפרט בענינים שאינם תלויים בבחירתו, הרי בודאי נותנת תורת החסידות היכולת למצוא בהם, גם בשכל האנושי, איזה צד של שמחה ועל כל פנים של תיקון על ענינים שבעבר. ובמילא ה' זה צריך למעט במדה גדולה את ההתרגשות והמרירות ואצ"ל העצבות הבאים על ידי המאורעות. ועיין תניא פכ"ו, וכבר הובטחנו בספרי רז"ל ובאגה"ק סכ"ב, "ואז גם הוי" יתן הטוב ויאר פניו אליו בבחינת אהבה מגולה אשר היתה תחלה מלובשת ומסותרת בתוכחה מגולה ויתמתקו הגבורות בשרשן ויתבטלו הדינין נס"ו".

(למרות זה ששמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר באחת משיחותיו במה שכתוב שם בתחלת הענין, "וכמו אב רחמן חכם וצדיק המכה בנו כו'" וביאר שלא אמר כאן "וחסיד", כמו שאמר אח"כ "לפני אביו הרחמן והצדיק וחסיד כו'", כי כיון אשר זהו אב המכה בנו, אף שזהו מאהבה מסותרת, אבל התואר חסיד לא שייך בכאן כביכול).

מובן אשר כל האמור לעיל אינו ח"ו דרך אמירת מוסר, ועוד יותר הרי קשה לומר לזולת, כאשר יודעים מה הוא עבר, ולא באתי בזה אלא להורות לו באיזה מעניני תורתנו אשר יוכלו להקל עליו את עול המשא ולהרגיע את רוחו, עכ"פ במקצת, עד אשר יקויים בו הבטחה האמורה באגה"ק הנ"ל אשר ה' הטוב יתן הטוב ויאר פניו אליו בכל המצטרך לו.

בטח יודיעני כשיהיו אצלו איזה שינויים בכל ענינים הנ"ל, ובפרט כשיהי' לו בשורה טובה באחד או באחרים מהענינים הנ"ל.

בברכת] הסתדרות הנכונה בקרוב.

(אגרות קודש ח"ד עמ' רסא-ב)



# הרפי החסידות

שיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש  
 זצוקללה"ה נבנ"מ זי"ע  
 ואגרות קדשו בענייני עבודת השי"ת

## גירושין בתנאי לברכת הבעש"ט...

לפני בוא ר' שלמה, היו זמנים שבעלי הישוב היו רבים זה עם זה, מצד הקנאה והדמיון. אבל מכיוון שבא ר' שלמה והתחיל ללמוד עמהם והסביר להם שהכל הוא בהשגחה פרטית ואין אדם נוגע במה ששייך לחבירו - פסקו המריבות ונכנסה אהבה וכבוד ביניהם



## תלמיד הצדיק - נסתר שהתעגן במשך שש שנים

אביו של ר' שלמה באייעווער, רבי אורי נתן נטע, היה מגאוני בריסק. בבחרותו נקרא בשם "העילוי מקריניק" (ישוב ליד בריסק), ואחד מעשירי בריסק לקחו לחתן ונתן לו כל הצטרותו במשך שנים רבות ושקד בתורה לשמה. כשהתאלמן, השיאו חותנו את בתו השניה ושוב התאלמן. ואחד מגאוני סלוצק שהיה מכירו השתדך אתו עבור בתו האלמנה והתיישב בסלוצק. חותנו הראשון לא היו לו אז בנים זולת שתי בנותיו שנפטרו, ובאהבתו את חתנו העילוי רבי אורי נתן נטע, נתן לו במתנה שדה וכרם שהיה משכירם, ומזה התפרנס בריווח. כשהעתיק הגאון רבי אורי נתן נטע מבריסק לסלוצק לא הסכים חותנו הראשון שימכור את שדהו וכרמו וה' הצליח לו בחוכר אשר רבות בשנים החזיק את השדה ואת הכרם בחכירות טובה.

ר' שלמה התחנך בבית אביו הגאון. כשהיה בן ארבע עשרה שנה גלה למקום תורה לווילנה, משם להורודנא ומשם לקראקא. שם פגש באחד הגאונים, רבי מנחם אריה מכת הצדיקים הנסתרים, וידבק בו, וילמדו תורת החסידות בתנאי אשר איש לא ידע מזה. כבן עשרים ושנים שנה חזר ר' שלמה לביתו לסלוצק. אביו הגאון התענג על תורתו וידאג

לשדכו. וישתדך עם [ר' אליהו משה] אחד מבעלי הישוב סמוך לסלוצק. כחצי שנה אחרי נישואיו השתתתה אשתו והיה עגון כשש שנים. אביו רצה למצוא לו היתר ולא יכל, ויהי בצער גדול.

## השינוי שחולל ר' שלמה בקרב האנשים הפשוטים

בעת ההיא – שנת ת"ק – בא הבעל-שם-טוב לעיר סלוצק. כל גאוני סלוצק והגליל קיבלו את פני קדשו של הבעל-שם-טוב בחרדת הקודש ובכבוד גדול, ובתוכם גם אביר הגאונים הישיש רבי אורי נתן נטע, ויתאונן לפני הבעל-שם-טוב על גורל בנו שזה כשש שנים שהוא בכבלי העיגון. כן, אבי האשה שהשתתתה בא לבקש עצה ורפואה עבור בתו, אשת ר' שלמה.

הבעל-שם-טוב הזמין את המחותנים הגאון רבי אורי נתן נטע ואת [מחותנו] המוכסן ר' אליהו משה ואת [חתנו] ר' שלמה, וישאלם אם יש להם טינא בלב זה על זה. רבי אורי נתן נטע דיבר בשבח מחותנו ר' אליהו משה שהוא קובע עתים לתורה, מכניס אורחים וביתו פתוח לרווחה לכל יהודי, ומחזיק בני תורה ביד רחבה. ומאז התחתן אתו, הנה חוץ מזה שסיפק לחתנו – הוא בנו – כל הצטרכותו בחיבה ובכבוד גדול, הנה מזמן לזמן החזיק גם בו. וכל משך השנים שבנו הלך מביתו וקבע מקומו בעיר, מספק ר' אליהו משה כל הצטרכותו בכבוד.

ר' אליהו משה הפליג בשבח חתנו, במעלת מדותיו הטובות נוסף על שקידתו בלימוד, ובהנהגה דיראת שמים, שבכל משך שבתו בישוב היה מקרב את האנשים הפשוטים ולומד איתם בכל יום פרשה חומש עם פירוש רש"י ו"עין יעקב", ובשבת היה אומר לפניהם מדרש ופרקי-אבות והיה מחבבם מאד, והכניס בלבם אהבה וחיבה זה לזה. כי לפני בוא ר' שלמה היו זמנים שבעלי הישוב היו רבים זה עם זה ורובא דרובא היה זה מצד הקנאה והדמיון של נגיעה בפרנסה, אבל מכיוון שבא חתנו והתחיל ללמוד עמהם והסביר להם שהכל הוא בהשגחה פרטית ואין אדם נוגע במה ששייך לחבירו – לא זו בלבד שפסקו המריבות, אלא עוד הכניס אהבה וכבוד ביניהם. ובהנהגתו הטובה, שבכל עת היה שואל בשלומו של כל אחד מבני הישוב ובשלום בני ביתם ומתעניין במצב פרנסתם, התאהב על כל בני הישוב, וכולם כאחד מצטערים בצערו ומתפללים לה' כי בתי תשוב לאיתנה ובעלה, חתני ר' שלמה, יחזור למעוני וילמוד עמהם וידריכם ככתחילה.

## התנאי הקשה והבקשה התמוזה

הבעל-שם-טוב שמע את דברי המחותנים בהקשבה מיוחדת ויאמר: בעזרת השם אוכל לרפא את החולנית שתהיה בריאה בדעה צלולה ככתחילה, אבל בתנאי שכשתרפא לא

ידורו יחד וכעבור כמה ימים אחרי שתבריא בתכלית ותוכל על פי דין תורה לקבל גט פיטוריו - תתגרש ברצון ובלב שמת.

המחותנים התפלאו על זה מאד. הגאון רבי אורי נתן נטע טען כמה טענות מן התורה, שאינו רשאי לגרשה. ור' אליהו משה טען שבתו תצטער מאד על זה, כי כיבדה מאד את בעלה, וגם חתנו יצטער כאשר יוכרח לגרשה ולהיפרד ממנה, ומוכן הוא לתת סכום גדול לצדקה שתתרפא בתו, וידורו יחד באהבה ובאחווה כאשר בתחילה וישמחו בפרי בטן בדור ישרים יבורך.

הבעל-שם-טוב ענה שאם אינם מסכימים על התנאי שאמר, אינו יכול לעזור להם.

כעבור כמה ימים באו המחותנים ור' שלמה אל הבעל-שם-טוב ואמרו שהם שלשתם מקבלים את התנאי, אבל אינם יכולים לערוב בעד האשה שתתרצה להתגרש מבעלה.

הבעל-שם-טוב הסכים על כך ואמר לר' אליהו משה שיסע לביתו ויספר לבתו החולנית, כי הבעל-שם-טוב הנוודע לבעל מופת, בא לסלוצק וקורא לה שתבוא אליו כי דבר נחוץ לו אליה.

המחותנים הביטו בתמיהה זה על זה. לבסוף הרהיב ר' אליהו משה עוז בנפשו ויאמר כי זה כשלוש שנים שלא הוציאה אף הגה מפיה, ותבחר לה מקום בין התנור והכותל, ובקושי גדול מאכילים אותה וכן בשאר צרכי בני אדם, כי אין לה דעת כלל.

הבעל-שם-טוב לא ענה מאומה.

בלב כואב הלך ר' אליהו משה באמרו שלו ראה הבעל-שם-טוב מצב בתו לא היה אומר כך, לספר לה ולדבר אליה. כן מחותנו הסכים אתו, ויאנח מקירות לבו על צרת בנו וצרת מחותנו שאין לו אלא בתו זו.

אמנם ר' שלמה, להיותו תלמיד הצדיק הנסתר רבי מנחם אריה, ומכבר למד תורת החסידות והיה מקושר ברעיונו להבעל-שם-טוב, ועתה כשזכה לראות את הבעל-שם-טוב ולשמוע את תורתו התקשר אליו בכל לבבו ומאדו - אמר לחותנו, כי לדעתו צריך לקיים כפי ציווי הבעל-שם-טוב, כי הרי בעל מופת מפורסם הוא. גם רבי אורי נתן נטע אמר שמאחר שהסכימו על התנאי הקשה לפניהם, בודאי צריכים לקיים את דבר האמירה.

ר' אליהו משה חזר לביתו וימצא את בתו יושבת במקומה הרגיל אחורי התנור. ויספר לאשתו את אשר אמר הבעל-שם-טוב שבעזה"י יוכל לרפא את בתם החולנית. וירבה לספר את הנפלאות שמספרים מהבעל-שם-טוב. ומה מאד נבהלו כאשר לשמע הסיפורים האלה על דבר הבעל-שם-טוב, יצאה בתם לפתע מאחורי התנור ותיגש אליהם ותשאל מי הוא העושה פלא. ויתפלאו לשמוע את קולה, אשר זה שש שנים שלא שמעו, ויראו כי נשתנו פניה ואור עיניה שב כבתחילה. מכיוון ששמעה החולנית שהאיש שמדברים אודותו הוא צדיק מפורסם, אמרה שלכן רוצה היא להתרחץ תחילה ולהיטהר.

## לקראת שבת

כט

אביה ואמה נבהלו לראות את השינוי הגמור שנהפכה מבלי דעת ר"ל לאדם בריא, ולא האמינו למראה עיניהם ולמשמע אזנם. ולהיות שכל העת חשבו שסיבת מחלת בתם היא עין הרע – ותלו זאת באחד מאנשי הישוב, שהרבה לדבר בשבחה ובזכותה הגדולה שזכתה להשתדך עם תלמיד חכם ובעל מדות טובות ואוהב ישראל המקרב גם את האנשים הפשוטים ללמוד עמהם ולהדריכם במדות טובות, וכעבור כמה ימים אחרי שיחה זו חלתה בתם והשתתתה – לכן בראותם כי רוחה שבה אליה, סגרו את הדלת כדי שלא יכנס מי שהוא ויתפרסם דבר הרפואה.

בלילה ההוא אכלה כדרך כל האדם ושכבה במטתה לישון, אבל היתה חלושה ביותר. בבוקר דיברה בדעת כאדם בריא, אבל חלישות גדולה תקפה אותה. ביום השלישי שוב חלתה, אבל לא במחלת השגעון אלא במחלת הקדחת, ומרוב החום דיברה מה שדיברה פעם בלי דעת ופעם אודות סיפורי הנפלאות מהבעל-שם-טוב ששמעה מאביה, ותבכה לאמר כי חפצה היא לראות את הצדיק בעל הנפלאות. כשמוע ר' אליהו משה דברי בתו, נזכר שמרוב הבהלה שנבהלו מהשינוי הגדול שבא בהנהגת בתם שכח למסור לה, אשר הבעל-שם-טוב הזמין אותה לבוא אליו. וימסור לבתו את דברי הבעל-שם-טוב, ותשמח מאד, וביום השני נסעה עם הוריה לסלוצק.

## רפואה נסית

כשראה ר' אליהו משה ואשתו שבתם כמעט רגע נהפכה מטירוף הדעת לדעת צלולה, שלחו כאור הבוקר, ציר מיוחד להודיע לחתנם ר' שלמה ולמחותנם הגאון ויכתבו להם על דבר הכל בפרטיות. כשבא השליח אל רבי אורי נתן נטע השתומם מאד. ר' שלמה בנו, נוסף על גודל שמחתו ברפואת אשתו, שמע על הרושם שעשה מאורע זה על אביו, בידעו כי אביו היה עד עתה מאלה העומדים מרחוק לשיטת הבעל-שם-טוב, ועתה הנה בטח יתקרב גם אביו אדיר הגאונים לשיטת הבעל-שם-טוב. וימצא כי שעת הכושר הוא לדבר אתו על אודות שיטת הבעל-שם-טוב... (ראה במדור זה כשבוע הבא בעז"ה).

כשמוע הגאון הישיש רבי אורי נתן נטע מבנו אודות הבעל-שם-טוב ושיטתו, ולהיותו תמים באמת – התבונן בזה כל היום וכל הלילה, ובבוקר הלך אל הבעל-שם-טוב ויספר לו את אשר שמע מבנו אודות שיטתו. ויסיים שהוא רוצה להתקשר אליו. והודיע להבעל-שם-טוב מהבשורה הטובה שקיבל ממחותנו כי בתו החולנית שבה דעתה אליה. ויאמר הבעל-שם-טוב כי היום שוב חלתה כלתו וכשיקיים אביה – ר' אליהו משה – את דבר השליחות אז תתפא ותבוא.

כשבאו החולנית והוריה, הלכו כולם, החולנית ובעלה והוריהם, אל הבעל-שם-טוב. החולנית נכנסה עם בעלה אל הבעל-שם-טוב ויאמר להם כי יקבלו עליהם להתגרש. החולנית סיפרה לבעל שם טוב ממעלות הנהגת בעלה ומהכבוד והאהבה שהיא רוחשת

לו. ואם הצדיק גוזר עליה להתגרש, בודאי יודע הוא שהיא איננה ראויה להיות אשתו של צדיק כמו בעלה, והיא מוכרחת לקיים, ותבך בכי רב. גם הבעל סיפר בשבח אשתו בכל המעלות הטובות שמנו חז"ל באשה טובה ומעשיה נאים, וכאשר הצדיק גוזר שיתגרשו בטח יקיים כן, ויבך מאד.

ויאמר להם הבעל-שם-טוב כי הוא נותן להם זמן שלשה ימים וביום הרביעי יבואו אליו ויצווה לסדר את גט הפיטורין כדין.

## אמונה פשוטה שבטלה קטרוג

האשה ובעלה וההורים היו שרויים בצער גדול. ושלשה ימים אלה ישבו בתענית וירבו להתפלל ולומר תהלים. ביום הרביעי הלכו כולם אל הבעל-שם-טוב כאבלים ר"ל שבורי לב ונמוכי רוח, והאשה ובעלה בוכים בדמעות שלישי.

כשנכנסו אל הבעל-שם-טוב כבר היו שם הרב, הסופר והעדים. הבעל-שם-טוב שאלם אם רוצים הם להתגרש ברצון, ויענו שניהם כי כאשר מאמינים הם לצדיק שזה טובת שניהם, ומאמינים באמונה שלימה בגזירת הצדיק ובברכתו אשר יברך אותם, ולהיותם אוהבים זה את זה, הם רוצים להתגרש זה מזה ברצון - כל אחד לטובת חברו.

הבעל-שם-טוב הלך לחדר השני ויתעכב משך זמן, וכשחזר אמר להם: כשש שנים מלפנים היה עליכם - ל"ע - קטרוג גדול, ויצא הפסק מלמעלה, שהאשה תיענש במחלת טירוף הדעת והאיש ייענש בעונש העיגון. כשקיבלו עליהם להתגרש מצד אמונת צדיקים במסירות נפש, הנה בזכות אמונת צדיקים באמונה פשוטה, זכו בדין בבית הדין שברקיע, ונעקר הקטרוג. ויברכם הבעל-שם-טוב בבנים ובבנות ובאריכות ימים.

ר' שלמה נשאר לדור משך כשלוש שנים בסלוצק. אחר כך העתיק מושבו למינסק ויהי שם לאחד מעמודי חסידים והעמיד תלמידים רבים. משם, על פי הוראת הבעל-שם-טוב, העתיק מושבו לעיר באיעו, והשי"ת בירך אותם בבנים ובבנות ושיאו את בניהם בנות חסידים ואת בנותיהם השיאו לבני חסידים ותלמידי חכמים.

כשחזר רבנו הזקן בעל ה"תניא" ממסעו למאהליב פודולסק - בנסעו ללוות את הרה"ק רבי מנחם מענדל מהורודוק במסעו לארצנו הקדושה - לליאזנא, התיישב הגאון ר' שלמה בליאזנא, ובשנת תקנ"ו נסע עם אשתו לארצנו הקדושה ת"ו, ויחי שם כחמש עשרה שנה.

(ספר השיחות [המתורגם] ה'תשי"ג עמ' קס ואילך)

