

קובץ

העדות התמימים ואנ"ש

◆ פרדיקט ליקוטי שיחות ◆

גליון י"ב (כ"ז)
פרשת במדבר

יוצא לאור ע"י מערכת



לקוטי שיחות
PROJECT
LIKKUTEI
SICHOS

להערוות ותגובות ע"מ לפרסם בקובצים הבאים
וכן למינני והקדשות ניהן לשלוח למערכת
PLSHaoros@gmail.com

קובץ הבא יצא לאור בעזה"י לקראת שבת פרשת נשא.
הערוות יתקבלו לא יאוחר מיום חמישי 12:00pm

פתח דבר



לקראת שבת פרשת במדבר והתחלת לימוד כרך חדש - חי"ח, הננו שמחים להוציא לאור קובץ השנים עשר (כ"ז) בסדרת הקובצים "פרויקט לקוטי שיחות - הערות וביאורים" אשר בו הערות, ביאורים ועיונים בלקו"ש חלק י"ז וי"ח.

הפרויקט, שהתחיל לכבוד שבעים שנה לנשיאות רבינו, ביו"ד שבט העבר, זכה להתעוררות גדולה בקרב התמימים, שלוחים ואנ"ש, ועד עתה מנויים בפרויקט קרוב לעשרת אלפים יהודים, שקבלו על עצמם ללמוד בכל שבוע שיחה או כמה שיחות בלקו"ש ע"מ לגומרה אי"ה.

מטרת קובץ זו הוא למלאות בעזה"י את הצורך לרכז את כל הדיונים לפונדק אחד, אשר בו יוכלו לשאול ולהשיב, להקשות ולתרץ בהבנת השיחות.



הלב רועד בעמדינו שלושים יום לפני יום הגדול והקדוש ג' תמוז השתא, זמן שכאו"א מתבונן בשליחותו הפרטית והכללית ומשתדל לחזק את ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו.

ותפלתינו ותקותינו שמנחתינו זו, מנחת עני, יוסיף בהנח"ר של רבינו מעבודתינו ושליחותינו, ונזכה למלאות תמיד השליחות הק' של הרבי במילואה וכדבעי, ותומ"י ממש נזכה ליגמור השליחות הכללי והעיקרי, להביא לימות המשיח והתגלות מה"מ תומ"י ממש!



בקשתנו שטוחה לכל מאן דאית לי' הערות וביאורים בשיחות אלו, שיואלו נא בטובם לשולחם אל המערכת על מנת שנוכל להדפיסם בקובצים הבאים שיצאו לאור בעזה"י.

ואנו תפילה שנזכה לגרום נח"ר לרבינו, ושבזכות הדפסת קובצים אלו, אשר בקשר לזה אמר כ"ק אדמו"ר שהוא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא", נזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, אמן סלה.

המערכת

עש"ק פרשת במדבר, ג סיון, אמצע ג' ימי הגבלה, ה'תשפ"א - הי' תהא שנת פלאות אראנו ימים הסמוכים ליום הבהיר כ"ח סיון שמונים שנה להצלת כ"ק אדמור והרבנית הצדקנית (איש וביתו) נ"ע מעמק הבכא האירופאי והגעתם צלחה לארצות הברית.

מזפתה



- במדבר א - סעיף א
5..... "ושמרו את כהונתכם, והזר הקרב יומת"
הת' יוסף חיים שי' גוטליב
- בהר א - הערה 48
5..... על כל דיבור ודיבור יצתה נשמתן
הרב יחזקאל הכהן ווילדא
- אמור א - כללות השיחה
8..... איסור מלאכה או היתר מלאכה (גליון)
הת' לוי יצחק שי' פלטיאל
- אמור א - כללות השיחה
ע"י הגבלת ושמירת 'המלאכה' לזמן קבוע נשמר מנוחת
יום השבת. (גליון) 13.....
הרב שלום שי' אזדאבא
- קדושים א - סעיף ד
17..... עיונים והערות בלקו"ש חי"ז, קדושים א' (ג)
הרב בנימין אפרים שי' ביטון



במדבר א - סעיף א

"ושמרו את כהונתכם, והזר הקרב יומת"

הת' יוסף חיים שי' גוטליב

ביה"מ אהלי תורה שיעור ד

סעיף א: און דער טעם פארוואס ס'איז טאקע טאקע ניט קיין הכרח פון דעם סיום הפסוק איז פשוט, ווייל מען קען זאגן אז "והזר הקרב יומת" איז ניט קיין המשך הענין פון "ושמרו את כהונתכם" נאר ס'איז א צווייטע ענין.

ויש להעיר לחזק סברא זו, אשר בהכתוב יש "אתנחתא" המפסיק בין "ושמרו את כהונתכם" ו"הזר הקרב יומת", וכידוע ע"פ כללי טעמי המקרא (ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ה ע' 25 הערה 21), שאתנחתא הוא הפסק הענין.



בהר א - הערה 48

על כל דיבור ודיבור יצתה נשמתן

הרב יחזקאל הכהן ווילדאו

שליח כ"ק אדמו"ר בבאנוס איירס, ארגנטינה

בלקו"ש חיי"ז בהר א באות יא מקשה כ"ק אדמו"ר על מזה שנאמר (מס' שבת פחב) על כל דיבור ודיבור מעשרת הדברות יצתה נשמתן, דלכאורה מילא על דיבור "אנוכי" ו"לא יהיה לך" שהם האיסור של ע"ז מובן ש"יצתה נשמתן" כי הרי יש בהם הענין של יהרג ועל יעבור, אבל לגבי הדיבור "כבד את אביך" ו"לא תגנוב" וכיו"ב שהם מצוות שכליות, מה השייכות שלהם על "יצתה נשמתן". ועיין שם שמבאר הענין בעבודת האדם.

והנה בהא "דעל כל דיבור ודיבור יצתה נשמתן" מציין בהע' 48: שבת מח.ב. שמו"ר פכ"ט, ד. ע"כ. ויש לומר שמזה שמציין בשיחה לשתי המקורות יש לדייק דיוק נפלא, ובהקדים:

איתא במס' שבת (שם): ואמר ריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל... ומאחר שמדיבור ראשון יצאת נשמתן, דיבור שני האיך קבלו? הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחיה אותם. ע"כ.

ועיין בחדא"ג מהרש"א על אתר שמקשה שדברי ריב"ל סותרים את עצמם, כי הרי לאחר זה אומר שעל כל דיבור ודיבור חזרו לאחוריהם יב מיל, היינו שלא מתו. וכן מה שאמר לפנ"ז שעל כל דיבור ודיבור נתמלא העולם כולו בושם כדי להשיב נפשם, היינו שלא מתו. ומבאר שם, וז"ל: דכתות כתות היו לפי טבעם: יש מהם שמחדרת הקולות נעשו חלשים ולא מתו, לאותם הועילו הבשמים. ויש מהם יותר חלשים בטבע עד שמתו. ויש מהם שחזרו לאחוריהם. ע"כ. ומפורש מדבריו שמה שפרחה נשמתן היינו מחדרת שמיעת הקולות.

והנה עיין במס' הוריות (ת,א בסופו) דתנא דבי רבי ישמעאל "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום. והוא מקורו של פירוש רש"י עה"ת (יתרו יט, יט) שכותב: שהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא "אנכי" ו"לא יהיה לך". ועיין בלקו"ש ח"א ע' 160 שמבואר המעלה בכל עשרת הדברות, אף ששמעו מפי הקב"ה רק שתי הדברות הראשונות. ועיין עוד בע' 94 (לקו"ש שם, ובהע' 35) בפרטיות יותר בענין זה גם על פי פשוטו של מקרא.

ומכל זה מוכח ששמיעת הקולות של עשרת הדברות, הוא לא על העשרה דברות אלא רק על שתי הדברות הראשונות. וא"כ בהשקפה ראשונה נראה שהגמ' במס' הוריות והגמ' במס' שבת מדרשים חלוקים הם. אלא דבכדי לא לאפושי במחלוקת אפשר לומר דמה שנאמר במס' שבת דעל כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן היינו רק בשתי הדברות הראשונות, ובשאר שמונה דברות ששמעו מפי משה רבינו הכן לא פרחה נשמתן. ואתי שפיר.

ולאחר כל זה יש לדייק על מה שכ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל מקשה איך מתאים הענין של פרחה נשמתן בדיברות "כבד את אביך", "לא תגנוב" וכיו"ב, אם כנ"ל באלו הדברות ששמעו מפי משה רבינו לא פרחה נשמתן?

אלא דעיין בחדא"ג מהרש"א (ד"ה דיבור שני, מס' שבת שם) דכ', וז"ל: ...ריבותא אשמועינן די' פעמים מתו ושוב חיו, דהיינו כל דיבור ודיבור ... ע"כ. וקשה כנ"ל.

ולבאר כל זה יש להקדים את דברי השמו"ר (שמציין כ"ק אדמו"ר בהע' 48), וז"ל: אמר רב לוי שני דברים שאלו ישראל מלפני הקב"ה, שיראו כבודו וישמעו קולו... ולא הי' בהם כח לעמוד, שכיון שבאו לסיני ונגלה להם, פרחה נשמתם על שדיבר עמהם... אמר רב לוי וכי לא הי' גלוי לפני המקום שאם הוא מראה כבודו לישראל ומשמיען קולו שאינן יכולים לעמוד, אלא שצפה הקב"ה... ע"כ.



והנה הענין שפרחה נשמתן יש להסבירו בשני אופנים: א- מחרדת שמיעת הקולות (כנ"ל מחא"ג מהרש"א), או ב- עצם גילוי קולו של הקב"ה בעולם, בהיות גילוי שאינו רגיל, זה עצמו גם לפרחה נשמתם אף שבני ישראל לא שמעו הקול (על דרך איהו לא חזי מזליהו חזי).

אם נדייק בלשון השמו"ר משמע כאופן הב' שהרי מדמה בכל המימרא קולו של מקום לגילוי כבודו. ואם כנים הדברים בדברי השמו"ר, אפשר לדייק כן גם בדברי ריב"ל במס' שבת: על כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה פרוחה נשמתו, ולא ששמעו מפי הקב"ה. כי מה שפרחה נשמתו לא היה משמיעת הקולות אלא מעצם הגילוי של קולו של הקב"ה בעולם.

ואתי שפיר שפרחה נשמתו ומתו בכל העשרת הדיברות, ואתי שפיר מה שמקשה כ"ק אדמו"ר בשיחה האיך הענין של פרוחה נשמתו שייך בדיברות "כבוד את אביך", "לא תגנוב" וכיו"ב.

ולפ"ז מדוייק באופן נפלא הציון בשיחה לשני המקורות: מסכת שבת ושמו"ר, כי מאחד אפשר ללמוד על חברו, ושניהם עולים בקנה אחד. כנ"ל.

ויש להוסיף שלפי דברי החא"ג מהרש"א שמצד אחד "פרחה נשמתו" היינו מחרדת הקולות, ומצד שני פרוחה נשמתו בכל העשרת הדיברות. הכן יש לומר שתנא דבי רבי ישמעאל במס' הוריות חולק על דברי ריב"ל במס' שבת. או בכדי לא לאפשי מחלוקת יש לדחוק גם בדברי החא"ג מהרש"א ש"חרדת הקולות" הכוונה לא לחרדה משמיעת הקול, אלא חרדה ע"ד יראת הרוממות, מעצם גילוי קולו של הקב"ה בעולם, וכנ"ל.



אמור א – כללות השיחה

איסור מלאכה או היתר מלאכה (גליון)

הת' לוי יצחק שי' פלטיאל

שליח בשיבה גדולה שבמלבורן אוסטרליא

א. בנוגע לפשט השיחה חי"ז אמור א, ראיתי הביאור של אבי ומורי הרב פ. בגליון כ"ה, וגליון מהרב א. בגליון כ"ז עם פשט חדש בהשיחה. לפי עניינת דעתי הפשט של או"מ הוא פירוש המילות של השיחה, ולא הבנתי השאלות של הגליון, ובעיקר לא מצאתי בהשיחה יסוד להפשט של הרב א. שי'. אני אשתדל בעזרי לענות על השאלות של הגליון, וגם להקשות על הפשט שהוא מציע.

ב. הכותרת של הערתו הוא "מלאכה בימות החול: לא רק 'היתר' אלא גם 'מותר' בעצם?". אולי יש להגדיר החילוק בין היתר למותר בעצם, ואיפוא נמצא חילוק כזה בהלכה!?

והנה, חשבתי שאולי כוונתו הוא ע"ד החקירה הידוע אודות פיקוח נפש דוחה כל התורה כולא, אם זה בגדר דחוי' או בגדר הותרה (ראה שו"ע או"ח סי' שכ"ח. ועד"ז ובאו"א קצת האריך הר"י ענגיל בספריו, אודות הענין של אונס רחמנא פטרי', "אם האונס פוטרו לגמרי א"ד מחויב אלא אינו יכול לקיים חיובו").

אבל ברור שזה לא היה כוונת או"מ לומר שאף לאחר שכתוב בתורה "ששת ימים וגו'" עדיין יש בעצם איסור במלאכה, וכל כמה שיפחות מלעבוד הרי"ז טוב יותר; כי הרי, ראשית כל, וכפי שהזכיר הרב א., אין זה מושג בנגלה דתורה, ואפילו בחסידות באמת אין זה מושג, כי הרי, הסוגיה הנ"ל כפי שהובא בתורת החסידות הוא אודות עשיית פרנסה, ולא עשיית מלאכות סתם שמשמעותם הוא הל"ט מלאכות שאסורים בשבת ויו"ט (וכמובן, שכשהרבי מבאר שבפסוקים אלו באים להשוות חומר האיסור מלאכה בשבת עם האיסור מלאכה ביו"ט, אין זה משווה האיסור של מלאכה לצורך פרנסה, אלא זה בא להשוות מלאכות בכלל) ולא מצינו בשום מקום שיש איזה הו"א שלא להעביר אש לכתחילה בימי החול; הרי בנוסף לכל זה, כפי הבנתי או"מ לא בא רק לשלול ההו"א שמדובר כאן על מצוה של עשיית מלאכה, שלפי רש"י יש כאן חיוב בעשיית מלאכה, אלא שהוא רשות. אבל לאחר שניתן רשות לעבוד הרי"ז מותר מלכתחילה.

ובמילא הדרא קושיא לדוכתא, מהו החילוק בין היתר ומותר בעצם?

ג. הנ"ל מתחיל הערתו, וז"ל: "בגליון הקודם ביאר הרב ש.מ. פלטיאל שיחי' כוונת השיחה, אמור א', דמהוספת "ששת ימים תעשה מלאכה" למדין, דאין הפירוש דבזמנים מיוחדים יש



איסור לעשות מלאכה, אלא להיפך, בעצם אסור לעשות מלאכה כל הזמן, רק שיש היתר מיוחד לימות החול, וכל יום שלא נכלל בהיתר, נשאר באיסורו, ומזה למדין דיו"ט שווה לשבת.

לפענ"ד פירושו הוא להיפך ממש מנקודת החידוש של השיחה, דמלאכה ומנוחה הם ב' דרכים בעבודת ה', ולכן מלאכה בחול אינה היתר בלבד, אלא יש לה חשיבות מיוחדת ומצות עשה כמו שבייתה בשבת ויו"ט, וימי חול אינם סתם ימים, אלא מהווים תקופה חשובה ומיוחדת, כמו שבת ויו"ט, כמו שיתבאר."

קודם כל יש לעיין בלשון השיחה, שעדיין לא מצאתי בהגדרה של השתי תקופות (סעי' ה') שום רמז או שמץ מנהו לזה שמלאכה הוא "דרך בעבודת ה'", ויש"ש לה חשיבות מיוחדת ומצות עשה כמו שבייתה בשבת ויו"ט."

חוץ מזה, ברור מלשון השיחה שמדובר כאן, לא על חיוב מלאכה, אלא על היתר מלאכה; וז"ל: "דער אויבערשטער האט געגעבן אן אויסגעטיילטע מציאות "ששת ימים" וואס נאר אין איר איז דערלויבט געווארן עשיית מלאכה". הפירוש הפשוט של המילה "דערלויבט" אינו ביטוי של מצוה וחיוב בשום פנים ואופן; אלא הוא ביטוי של היתר ורשות. וק"ל.

ע"כ דיברתי על הלשון של השיחה, ועכשיו יש לעיין בבניין השיחה והבנתו:

השיחה אינו באה לבאר הגדר של "ששת ימים תעשה מלאכה", השיחה בא רק בשביל לבאר רש"י ד"ה "ששת ימים" בפרשת אמור.

והביאור מחולק לשני חלקים: (א) מה היה קשה לרש"י; (ב) מהו תירוצו.

(א) היה קשה לרש"י, מהו הצורך כאן לומר "ששת ימים תעשה מלאכה".

(ב) תירוצו הוא, שבזה באה התורה להשוות החומרה של איסור מלאכה בשבת והחומר של איסור מלאכה ביום טוב.

לדעת רש"י ברור, שאין כוונת התורה כאן להגיד חיוב של עשיית מלאכה בימי החול. ואם אכן יש מקום לומר שכאן באה התורה ללמדנו על חיוב עשיית מלאכה, יש לך להקשות שוב על הפשט של השיחה בפירוש הנ"ל: מהו ההכרח לפי רש"י, שהתורה בא להשוות מלאכת שבת למלאכת יום טוב; לכאורה יש לומר שהתורה באה להוסיף חיוב ומצווה בנוגע לימי החול בלי קשר לשבת ויום טוב.

ד. וממשיך בקושיותיו ובראיותיו וז"ל: "אפילו את"ל דבעצם אסור במלאכה כל הזמן, וצריך היתר מיוחד, מנ"ל דיו"ט שווה לשבת, הרי שבת ויו"ט חלוקים בעונשים ובכמה ענינים, ומסתבר שהם חלוקים ביסוד האיסור ואינם שווים בעצם?".

והרי זה ראי' לסתור: אם כאן בא הפסוק ללמדנו מצוה בעשיית מלאכה בימי החול, איך ניכר בזה שיש להשוות האיסור של שבת עם האיסור של יום טוב? מפני שאין שם שום חיוב מלאכה, לכן יש מקום לומר שאיסורם משתווים!?

לאיך גיסא, אם התורה באה ללמדנו שיש רשות לעבוד בששת ימים, וכל שאר הימים אסורים במלאכה, מובן ממילא שיש גדר אחד להאיסור של כל שאר הימים שאינם כלולים בששת הימים.

ה. וממשיך שם: "חקירות כאלו, הם על דרך חילוקי הנחה ד"עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות" ו"אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות". מושגים כאלו לא מצינו כלל בדרך הפשט, ואיך אפשר לפרש שרש"י מתכוון לזה? "

קושיה כזה הוא אכן קושיא על הביאור של השיחה.

ובאמת, אדרבה: המושג של חיוב מצוה בעשיית מלאכה לכאורה שייך רק לעולם הדרוש והסוד (ראה שם הערה 20), ולא לדרך הפשט וההלכה; משא"כ האיסור של מלאכת שבת ויום טוב הוא אכן מושג בעולם הפשט.

ו. וממשיך שם: "בשיחה מודגש כמה וכמה פעמים גודל מעלת מלאכה בימות החול, ואיך אפשר לפרש שזהו רק היתר?"

בסעיף ו' קטע ב': "מה שלא הוסיף רש"י גם "תעשה מלאכה" - היינו משום שזוהי רשות, ומה שמבדיל את ששת הימים מ(שבת ו)מועדות הוא איסור מלאכה". פירוש, "תעשה מלאכה" משמעותם הפשוט שאם הוא רוצה לעשות מלאכה, יש לו רשות, משא"כ נקודת החידוש דרש"י הוא, דזהו ענינו ותכונתו של הזמן והתקופה, "עשיית מלאכה" ולא רק רשות.

1. הערה 19 "וגם בר"פ ויקהל (ראה הערה 13) - כן הוא, כי הציווי דמלאכת המשכן בא בפסוקים שלאח"ז". הרי משווה ששת ימים שבפסוק זה לששת ימים ב' ויקהל, דאינו רשות, אלא בששת ימים אלו חל הציווי דמלאכת המשכן.

2. בתחילת היינה של תורה בהערה 20 מציין לריבוי מקומות, להוכיח איך שחז"ל מחשיבים מלאכה למצוה, ובשווה ממש להמצוה דשביתה ממלאכה בשבת. (לדוגמא, מכילתא דרשב"י: כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. וראה ההמשך שם: "ששת ימים תעבד רבי אומר הרי זו גזרה אחרת שכשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. ר' אלעזר בן עזריה אומר גדולה מלאכה שלא שרת שכינה בישראל עד שעשו מלאכה שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

הראי' שהביא מסעי' ו' קטע ב' וההערה שם הוא ממש ראי' לסתור, והוא פירשו ממש היפך פירושו הפשוט:



ילד בן חמש למקרא מבין שפשטות המשמעות של המילים "תעשה מלאכה" אינו ביטוי של רשות, אלא משמעותה הוא חובה. ובוה ביאר הרבי הטעם שרש"י לא העתיק המילים "תעשה מלאכה", כי העניין לעשות מלאכה בששת ימי החול כאן הוא (דוקא) עניין של רשות, ולכן מה שמבדילה משבת ויום טוב אינו שום מצוה או חובה בעשיית מלאכה, אלא איסור מלאכה של שבת ויום טוב.

ובהמשך לזה מביא הרבי בהערה 19 בהדגשת המילה "שלאח"ז, ששם גם כן לא העתיק רש"י הלשון "תעשה מלאכה", וע"ז ביאר הרבי הטעם ע"ז, כי מפני שמצות מלאכת המשכן כתוב רק לאחר זה, כאן משמעותה הוא רשות, ולכן לא העתיק רש"י הלשון "תעשה מלאכה", שמשמעותה הוא חובה.

בנוגע לה"ריבוי מקומות" שציין הרבי בהערה 20, פשוט שכמות הציונים אינם משנים הבנת השיחה, היות שכל המ"מ באים רק בתור מראי מקומות למה שכתוב בפנים; ובהפנים (אות ז) לא מדובר על הפירוש של רש"י, אלא על היינה של תורה. הטעם שהביא הרבי עניין זה (שמצוה הוא חובה) ביינה של תורה הוא כדי להדגיש עד כמה העניין של מלאכה מושלל מצד הנשמה – כי אף שיש ענין של חיוב מלאכה, הרי זה רק מצד הגוף ולא מצד הנשמה. אמנם דבר אחד ברור (כנ"ל) שענין זה אינו שייך לעולם הפשט כלל.

ז. וממשיך שם: "בתחילת דברי הנ"ל מקשה "מה הרווחנו בהוספת הביאור דששת ימים הוא תקופה בפני עצמו?"

הרווחנו טובא. שאינו רק דברי ניהומין לבטל דאגת הפרנסה (טעם הא' שבסעיף ד'). גם לא להוסיף חיוב דבשבת צ"ל בעיניך כאילו כל מלאכתך עשוי' (טעם הג' שבסעיף ד'). אלא יותר מכוון (וגם מוסיף עומק) לטעם הב' שבסעיף ד', כי "ששת ימים עשה ה'", שמדמים מלאכת אדם למלאכת שמים, להדגיש גודל מעלת וחשיבות המלאכה, עד כדי כך, דכמו שהקב"ה גמר בריאת כל העולם בששת ימים בלבד, כך יש בכח המלאכה שלנו, לגמור הכל באופן (דלא רק שיש לו מספיק פרנסה, ולא רק שצריך להרגיש כאילו כל מלאכתך עשוי', אלא יתירה מזו) שבאמת אין מה להוסיף, שהרי נגמר הכל, כמו גמר ושלמות בריאת העולם בששת ימים."

מילים אלו הם תמוהים ביותר: הרי כל טעמים אלו מסעי' ד' הם טעמים לכתבת "ששת ימים" במקומות אחרים, ולא כאן. כמפורש בהשיחה: "אבער דא, אין פ' אמור, וואס איז ניט דער עיקר ארט אויף אזהרת שבת. . . שטעלט זיך די שאלה: וואס פאר א שייכות האט די הקדמת ששת ימים פון שבת צו די מועדות. . .?". ואדרבא, אם אכן יש אופן לבאר הפסוק שלנו בא' מהאופנים הנ"ל, אין שום הכרח לרש"י לפרש שזה בא להשוות שבת ויו"ט.

ח. לא זכיתי להבין שתי הנקודות שהוא כותב לאח"ז, וחילוקם:

"מפורש בשיחה שהם ב' תקופות, ימי מלאכה וימי שבתה. ב' תקופות אלו הם בסדר זה דוקא, הן בסדר בריאת העולם והן זכירתם כמה פעמים בתורה. תקופה הראשונה היא היסוד

המגדיר מה נכנס לתקופה השני'. איזה יום שיהי' שנשלל מתקופה הא' בדרך ממילא נכנס ונכלל בתקופה הב'.

תקופה הא' עצמה בלתי מתחלק לזמנים שונים, כמבואר בשיחה שזוהו "מציאות אחת, תקופת זמן הנקראת "ששת ימים"". וכיון שיו"ט נשלל מתקופה הא', דבודאי אינו ימי מלאכה כמו שאר ימי מלאכה, בדרך ממילא שייכת ונכללת בתקופה הב', ביחד עם שבת."

ט. וממשיך בדבריו:

"הנקודה דשמירת שבת היא, דמלאכת חול אינו סתם היתר ורשות, אלא קיום מצוה, וכמו בכל מצוה יש לה הגדרות ותנאים. גם מצוה זו דעשיית מלאכה צריכה להתקיים במסגרת מסוימת, דהיינו בתוך ימים מסויימים, שהחליט הקב"ה. לפעמים מספיק ו' ימים (גם כשאין מבינים איך יסתדר בלי לעבוד בשבת) ולפעמים מספיק ה' (או פחות) ימים (מתוך אותה הכרה שאין אנו מבינים). ולכן, מי שמחליש ומחלל החשיבות דה' ימי מלאכה בשבוע שחל בו יו"ט, הרי הוא גם מחליש ומחלל החשיבות דו' ימי חול, היסוד של שבת.

ולכן מקדים רש"י חילול לקיום. מקדים השלילה להחיוב. התחלת הדמיון אינו שביתת ומנוחת יו"ט לשביתת ומנוחת שבת, שהרי אינם דומים בחומרם, בקיומם ובתוכנם. אלא, הצד השווה דשבת ויו"ט הוא בשלילת מלאכה שלא להכניס לתוך הזמן המיוחד למלאכה, דבר שמבחוץ, דהיינו הנהגה כזו שאינה שייכת לסוג ההיתר, דאף שאין לדמות פגיעת המלאכה במנוחת יו"ט לפגיעת המלאכה במנוחת שבת, מ"מ בחילול שתיהן הרי הוא פוגע ומחליש ימות החול, לפעמים ו' ולפעמים ה' ימים, שיש בימים מועטים אלו כח מספיק לסיים ולהשלים את כל המלאכה. לכאורה זהו כוונת הדברים בסוף סעיף ו' "בהכלילו את הזמן האסור שמחוץ ל"ששת ימים" בסוג ההיתר".

לא זכיתי להבין איפה נמצא היסוד לביאור הזה בהשיחה.

יוד. וממשיך שם:

"הנ"ל מציין להוכיח דמלאכה היא רק "היתר" לשיחת ויקהל בחלק א', דמדבר הענין דיגיע כפיך ולא יגיע ראשך. ולכאורה משם ראי' וחיזוק לשיחה זו דישנם ב' תקופות וסוגי זמן, וגם מלאכה נחשבת למצוה, שהרי שם בסעיף ד' מבואר דבאמצע השבוע מאיר בחינת שבת, ובשבת נתוסף הקדושה של "שבת שבתון" וא"א להגיע לשבת שבתון מבלי להתחיל שבת סתם. הרי שבת שבתון הוא רק תקופה ב', ובא בהמשך ומיוסד על ההנהגה בתקופה א' - ימי מלאכה - שנקרא בשם מיוחד - "שבת"! אלא מאי? יש גדרים ותנאים בקיום המצוה דעשיית מלאכה, שצ"ל בלי טרדה אלא בדרך ממילא (כמו שמצינו תנאים כאלו בכמה מצוות, כמו מצות שכחה שהוא בדרך ממילא, וגם "כי יקרא קן ציפור" פרט למזומן, ועוד)".

וגם כאן לא הצלחתי להבין עומק דבריו: בשיחה זו מודגש שכל הענין וחשיבות בעשיית מלאכה הוא רק משום שכך צוה הקב"ה, ובלי זה אסור לעשות מלאכה בשום אופן.

ע"כ לפיענ"ד. ואם טעיתי ה' יכפר.



אמור א - כללות השיחה

ע"י הגבלת ושמירת 'המלאכה' לזמן קבוע נשמר מנוחת יום השבת. (גליון)

הרב שלום שי' אזדאכא

מנהל מכון 'מענינות החסידות'

גולדרס גרין לונדון

הבא לקמן הוא 'תשובה כללית' לתגובת הת' ל.י.פ.

הרבי קבע את דרך הלימוד דפירוש רש"י, ורק ע"פ כללים אלו אפשר ללמוד ולהבין רש"י שיחה כדבעי. סדר הלימוד של פירוש רש"י הוא, לכל לראש לומדים ומבינים "פשוטו של מקרא" לשם הבנת פשוטו של מקרא, ודוקא על ידי זה באים אחר כך ל"יינה של תורה", וכל מה שמתעכבים ומתייגעים יותר בהפשט, באים יותר לגילוי "יינה של תורה" (לקו"ש ח"ה בראשית א, סעיף א', והערה 5, וסעיף יג).

מזה למדין, במכ"ש וק"ו שזהו היפך הסדר ליישב קושי בחלק הפשט של השיחה ע"פ המבואר ביינה של תורה שבסוף השיחה. וק"ו בן בנו של ק"ו, שאין מקום לומר דנקודת החידוש של השיחה לא נמצאת בחלק הפשט, כי אם ביינה של תורה. היינה של תורה נכללת בתוך חלק הפשט, ואינה מוספת הבנה חדשה שלא נתפרשה בדרך הפשט.

בשיחה זו, אם תופסים בתחלה את היינה של תורה (וביינה של תורה גופא רק את סיומו) ואח"כ חוזרים ומפרשים את חלק הפשט שיתאים ליינה של תורה, יש מקום לטעות שעיקר הדגש של השיחה היא מעלת מנוחה בשבת, כמו שיהי' לעת"ל.

משא"כ כשלומדים לפי הסדר, ומחפשים תחילה את נקודת החידוש בחלק הפשט, אין רואים שום יתרון לשבת על חול. אדרבה, נקודת החידוש היא שחול שווה לשבת, כי ימות החול אינם (שיריים, קיבוץ שארית הפליטה של) ימים סתמים בודדים שנשללו מקדושת שבת, אלא זהו תקופה מיוחדת וחיונית ד"ששת ימים", שאוסרת לעשות מלאכה מחוץ לתקופה זו.

בכל התורה כולה, הפשוט'ע טייטש של "תעשה מלאכה" הוא רשות. לא נתינת רשות והיתר, אלא כך הוא המציאות שמותר במלאכה. אין שום טעם וסיבה והו"א שיהי' אסור, ואין התורה צריכה לפרש ההיתר. מצב הטבעי בימות החול, שמותר במלאכה, כמו אכילת כל המאכלים שלא נאסרו בתורה, שהם כשרים בדרך ממילא, בלי שום צורך להתירם בפירוש.

וכיון דזהו מילתא דפשיטא שמוטר לעשות מלאכה, לכן נדרש טעם בכל פעם שהתורה מקדים ציווי שבת בהמילים "ששת ימים תעשה מלאכה". בפ' יתרו מתרץ רש"י, שלמדוין שיהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשוי'. בפ' כי תשא מתרץ רש"י, שזהו בהתאם להמשך הכתוב שם שהטעם לשמירת שבת היא "כי ששת ימים עשה ה' ... וינח ...". בפ' ויקהל מתרץ רש"י, שזהו הקדמה לציווי מלאכת המשכן, שאינו דוחה שבת. ובשיחה דידן מבאר דגם כאן בפ' אמור כוונת רש"י לתרץ הוספה זו.

אמנם יש חילוק אחת ביניהם. בפ' יתרו ופ' כי תשא הדגש הוא "תעשה מלאכה" ואילו "ששת ימים" הוא רק הזמן שחל בו "תעשה מלאכה". משא"כ בפ' ויקהל ופ' אמור, הדגש הוא "ששת ימים" דוקא, ולכן מעתיק רש"י רק "ששת ימים", שבא ללמדנו דישנם ב' תקופות וסוגי זמנים. קודם כל, נקבע ונגבל תקופה מיוחדת וסוג זמן הנקרא "ששת ימים" של עשיית מלאכה, ועל ידי זה נקבע תקופה וסוג זמן שני, דהיינו שאר כל הזמנים שהם מחוץ מתקופת "ששת ימים" שאסור במלאכה.

חידוש זה מודגש בשיחה: "אויסגעטיילטע" ואח"כ "נאר אין איר", דהיינו, כמו שיש זמן מיוחד עבור שבייתה, כך יש זמן מיוחד למלאכה. ולא נוגע להוסיף הטעם לזה דמלאכה הוא ג"כ מצוה, כי זה שייכת ליינה של תורה.

ב' תקופות אלו "ששת ימים" ו"שאר זמנים" שווים ביחודם ("אויסגעטיילטקייט") בנוגע לאיסור מלאכה, דהיינו שהאיסור מלאכה חל על התקופה הב' "שאר הזמנים", כתוצאה מזה שהיא מחוץ לתקופה הא' "ששת ימים" שעשיית מלאכה מוגבלת לתקופה זו.

וכיון שגם יו"ט אינו ימי מלאכה כמו שאר ימי מלאכה, לכן גם יו"ט נשלל מתקופה הא', ובדרך ממילא נכללת בתקופה הב', ביחד עם שבת. נמצא, דהצד השווה דשבת ויו"ט שהם מחוץ להזמן המיוחד למלאכה.

לכאורה זהו כוונת הדברים בסוף סעיף ו' "המחלל יו"ט ... עובר על הגדר וההגבלה של "ששת ימים", בהכלילו את הזמן האסור שמחוץ ל"ששת ימים" בסוג ההיתר".

מהלך זו בדרך הפשט, דימות החול הם לא סתם ימים שאינם שבת, אלא הם זמן מיוחד שנתייחד בשביל עשיית מלאכה, מקבל עומק יותר בחלק הדרוש והסוד, שמלאכה בחול דומה ביותר למנוחה בשבת. ובהמשך היינה של תורה מבהיר, דזה דבשבת אסור במלאכה אינו מורה על שום חסרון בעשיית מלאכה בחול, כי אם דבשבת חל שינוי במצב האדם והעולם, שמאיר אור הנשמה.



מענות פרטיות לתגובתו:

תגובה: "הכותרת ... לא רק 'היתר אלא גם 'מותר' ... איפוא נמצא חילוק כזה בהלכה?!"

מענה: זהו "רש"י שיחה", ולא פלפול בהלכה, ולא חל שום שינוי ח"ו בשו"ע בהלכות יו"ט בנוגע כל החילוקים בין שבת ליו"ט, מלאכת אוכל נפש, כו'. כוונתי בכותרת זו לשלול הפירוש שצריכים "נתינת היתר" למלאכה בחול.

תגובה: "לא מצאתי בההגדרה של השתי תקופות (סעי' ה') שום רמז או שמץ מנהו לזה שמלאכה הוא "דרך בעבודת ה'", וש"יש לה חשיבות מיוחדת ומצות עשה כמו שביתה בשבת יו"ט".

מענה: נכון דזה שייך רק ליינה של תורה. בתחילת סעיף ז' מפורש דמלאכה בימות החול היא "דרך בעבודת ה'", ובהערה 40 מביא ריבוי מאמרי חז"ל שמשווה מלאכה בחול לשביתה בשבת.

תגובה: "ברור מלשון השיחה שמדובר כאן, לא על חיוב מלאכה, אלא על היתר מלאכה; וז"ל: "דער אויבערשטער האט געגעבן אן אויסגעטיילטע מציאות "ששת ימים" וואס נאר אין איר איז דערלויבט געווארן עשיית מלאכה". הפירוש הפשוט של המילה "דערלויבט" אינו ביטוי של מצוה וחיוב בשום פנים ואופן; אלא הוא ביטוי של היתר ורשות. וק"ל".

מענה: "דערלויבט" - זהו המציאות בפועל ש"מותר" במלאכה, אבל אין הפסוק מחדש זה, ואין זה הדגשת השיחה. התיבות שאכן מודגשים בשיחה, "אויסגעטיילטע ... נאר אין איר ...", שיש זמן מיוחד למלאכה, כמו שיש זמן מיוחד עבור שביתה.

תגובה: "לדעת רש"י ברור, שאין כוונת התורה כאן להגיד חיוב של עשיית מלאכה בימי החול".

מענה: מסכים. אבל יותר מדויק לכתוב "שאינן כוונה הפשוטה של התורה ...", משא"כ ביינה של תורה, התורה מרמזת לחיוב מלאכה.

תגובה: "התורה באה ללמדנו שיש רשות לעבוד בששת ימים, וכל שאר הימים אסורים במלאכה, מובן ממילא שיש גדר אחד להאיסור של כל שאר הימים שאינם כלולים בששת הימים".

מענה: 1. למה יעלה על הדעת שאסור במלאכה עד שצריכים לימוד מהתורה להתיר? 2. מהיכתי תיתי להשוות יו"ט לשבת, הלא (לשיטתו שהתורה צריך להתיר מלאכה) גם ביו"ט התיר התורה מלאכת או"נ, וא"כ יו"ט שווה יותר לחול דבשניהם יש איזה היתר, בניגוד לשבת דאין שום היתר?

תגובה: "ילד בן חמש למקרא מבין שפשטות המשמעות של המילים "תעשה מלאכה" אינו ביטוי של רשות, אלא משמעותה הוא חובה. ובוהו ביאר הרבי הטעם שרש"י לא העתיק המילים "תעשה מלאכה", כי העניין לעשות מלאכה בששת ימי החול כאן הוא (דוקא) עניין של רשות..."

מענה: פלא גדול לפרש בדרך הפשט "תעשה מלאכה" שחזר ונשנה כמה פעמים בתורה, שהיא מלשון חובה, ויוקשה להבן חמש (וגם למבוגרים) בראותו כמה בטלנים איכא בשוקא. ואיך חולק רש"י על הפסוק, בהשמטת מילים אלו, שהיא רשות ולא חובה? משא"כ אם פירוש הפשוט שהיא רשות, מובן זה שרש"י משמיט המילים כדי להדגיש החידוש שלמדין מפסוק זה, דאף שמלאכה בפועל הוא רשות, מ"מ יש בימות החול גם צד של "חובה", כיון שאיסור מלאכה מיוסד על זה שהוא מחויף לתקופת ימי מלאכה.

תגובה: "הטעם שהביא הרבי עניין זה (שמלאכה הוא חובה) ביינה של תורה הוא כדי להדגיש עד כמה הענין של מלאכה מושלל מצד הנשמה - כי אף שיש ענין של חיוב מלאכה, הרי זה רק מצד הגוף ולא מצד הנשמה".

מענה: 1. לא מצאתי בכל השיחה, מה מרויחים בשלילת מעלת המלאכה. אדרבא, אע"פ שאינו ממעט מעלת שבייתה בשבת, השיחה מגדיל מעלת ימות חול, שהיא ג"כ תקופה מיוחדת, ומלאכה היא חובה וגם מצוה. 2. מאריך ביותר בהערה 20, גודל מעלת מלאכה, והשוואתו לשמירת שבת, ומוכח עד כמה מלאכה נוגע מצד הגוף. 3. לעת"ל יאסור המלאכה כל הזמן, שאז יאיר הנשמה, אבל אין זה מחליש גודל החשיבות של העבודה בזמן הגלות, ואדרבה, הגאולה נצמחת מתוך הגלות כו'. 4. גם לאחרי הסברת שינוי המצב לעת"ל, חוזר ומסכם בסוף סעיף ז' את ההוראה למעשה, שישנם ב' קצוות בעבודה, ושניהם ע"פ תורה, ו"תעבוד" היא מ"ע. ואין שום זכר שאינם שקולים. 5. הדגשת מעלת הנשמה, היא רק בנוגע לשבת, אבל בכמה ענינים ישאר מעלת הגוף, תחיית המתים נשמות בגופים דוקא, הנשמה ניוזנית מן הגוף, גילוי בחירת העצמות בגוף הגשמי.

תגובה: בשיחה זו מודגש שכל הענין וחשיבות בעשיית מלאכה הוא רק משום שכך צוה הקב"ה, ובלי זה אסור לעשות מלאכה בשום אופן.

מענה: 1. שמירת שבת ג"כ רק מחמת ציווי ה', ובלי זה אסור לשבות, ולכן עכו"ם ששבת חייב מיתה. 2. איפה בחלק הפשט של השיחה, מודגש שהוא רק משום ציווי ה'? 3. ביינה של תורה, מאריך ביותר בהשוואת מלאכה לשבת, שהוא דרך בעבודת ה', ולא רק שכך צוה ה'. ובהערה 20 "כשם שנצטוו ... שבת, כך נצטוו על המלאכה". מלאכה ומנוחה הם ב' קצוות בעבודה, עבודה אחת מצד הגוף ועבודה אחרת מצד הנשמה. וזה שלעת"ל ישנתנה המציאות והנשמה יתגבר על הגוף אינו גורע כלום מהעבודה כל זמן שהגוף בתוקפו.



קדושים א – סעיף ד

עיונים והערות בלקו"ש חי"ז, קדושים א' (ג)

הרב בנימין אפרים שי' ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר לונקובר קנדה

חרון בעולם גם לאחר מעשה העבירה

א. בלקו"ש חי"ז עמ' 208 ואילך [אות ד'] מביא הרבי המשנה והברייתא שבסוף מסכת סנהדרין ושקו"ט בזה, הדנה יעויין בסנהדרין קיא, ב דתנן "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם".

ולהלן בדף קיג, ב מביאה הגמרא הא דאיתא עד"ז בברייתא "תנו רבנן, רשע בא לעולם חרון בא לעולם, שנאמר בבא רשע בא גם בזו ועם קלון חרפה, רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם, שנאמר ובאבוד רשעים רנה, צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם, שנאמר הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, שנאמר זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידיו".

ומבאר הרבי שאם כי בהשקפה ראשונה נראה שתוכן הענין שבמשנה ובברייתא שווה, הנה ישנו חילוק בין המשנה להברייתא, דבמשנה איתא "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו'", משא"כ בברייתא דהלשון הוא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם וכו'", והיינו לא "חרון אף" אלא "חרון" סתם.

ומבאר דהמשנה קאי על עון עבודה זרה, שעי"ז דוקא נמשך "חרון אף" בעולם, משא"כ הברייתא קאי על כל שאר עבירות, שעי"ז נמשך רק בחי' "חרון" של הקב"ה, אך לא "חרון אף".

וממשיך שבכל זאת ישנו תוכן משותף בין המשנה להברייתא, שבשניהם, החרון אף או החרון נמשך בעולם כל זמן שישנו הרשע בעולם, והיינו לא רק בשעת מעשה העבירה עצמה, אלא אף לאחר מעשה העבירה עדיין נשאר החרון אף או החרון בעולם כל זמן שהרשע הוא בעולם [שלא עשה תשובה וכו"ב].

ושואל בהשיחה שלכאורה צ"ב בברייתא, דמדוע שיהא החרון נמשך ונשאר בעולם אף לאחר פעולת החטא, דבשלמא בהמשנה דשם קאי אע"ז מובן שפיר, שכן מאחר ומדובר בע"ז, הרי

יתכן לומר שאף לאחר פעולת העבירה עצמה, מ"מ כל זמן שמציאות הע"ז עדיין קיימת בעולם, נמשך החרון אף של הקב"ה בעולם, משא"כ בנוגע לשאר החטאים, הרי אין כאן מציאות של עבירה כי אם בשעת מעשה העבירה עצמה, וא"כ מדוע שיהא החרון של הקב"ה נמשך ונשאר בעולם גם לאחר מעשה החטא [ועיי"ש בהמשך השיחה הביאור בזה בהרחבה].

ב. והנה בהערה 33 כותב וזלה"ק "לכאורה היה אפשר לומר שגם בזה חילוק בין המשנה להברייתא: במשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים כו", והיינו שישנו כל זמן זה בעולם, ובברייתא איתא (לא "כל זמן", כי אם: הרגע אשר) "רשע בא לעולם", ולא נמשך החרון לאחר הזמן שבא.

אבל פשוט שאינו. וטעם שינוי הלשון – בהמשנה שמדובר בחרון אף של עיר הנדחת שהיה לפני זה, אומר "כל זמן כו' חרון אף בעולם", והיינו שהחרון אף שהיה מקודם נשאר, ובברייתא מדובר ב"חרון" שבא בבוא הרשע. אבל פשוט שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם".

כלומר, דהרבי מציע בהערה שאולי היה מקום לפרש – ולתרץ עפ"ז השאלה שבפנים השיחה – שישנו בעצם חילוק בין המשנה להברייתא, והיינו דאה"נ דלהמשנה נשאר החרון אף אפילו לאחר מעשה העבירה דע"ז, משא"כ בהברייתא שהחרון נמשך רק בשעת פעולת החטא, והיינו ע"פ שינוי הלשון בין המשנה להברייתא.

דהנה כד דייקת שפיר הרי בהמשנה איתא להדיא "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם", ומתבאר בפשטות שהחרון אף נשאר "כל זמן" שהרשעים בעולם, והיינו אף לאחר מעשה החטא.

משא"כ בברייתא הרי לא נאמר בפירוש ש"כל זמן שהרשעים בעולם חרון בעולם", אלא איתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם", וא"כ י"ל דאה"נ שבנידון הברייתא [ביחס לשאר החטאים] אין החרון נמשך ונשאר בעולם "כל זמן" שישנו רשע בעולם, היינו, אף לאחר פעולת החטא, כי אם רק בשעה ש"בא" הרשע בעולם, היינו, רק בשעת פעולת החטא.

[ולפ"ז מתורצת השאלה שבפנים השיחה, דדוקא במשנה שמדובר על עון ע"ז שייך לומר שהחרון אף נשאר בעולם אף לאחר מעשה העבירה, כי עכ"פ ישנו מציאות של ע"ז בעולם, משא"כ בהברייתא שמדובר על שאר עבירות, הנה המציאות דעבירה היא רק בשעת פעולת החטא, ואה"נ שרק אז הוא שנמשך החרון של הקב"ה בעולם].

אמנם הרבי דוחה תירוץ זה, ובלשונו הק' [ההדגשות אינן במקור] ד"פשוט שאינו", והיינו ד"פשוט שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם".

ועל החילוק בשינוי הלשון הנ"ל, מיישב שהוא מפני תוכן והקשר העניינים המדובר שם במשנה ובברייתא, דבמשנה מדובר על עיר הנדחת שהיה כבר לפני"ז, ולכן אומרת המשנה שכעת לאחר שאירע עון עיר הנדחת וכו', הנה "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" וכו', והיינו משום כי



כל זמן שעדיין ישנו רשעים בעולם, הנה החרון אף שלפנ"ז עדיין נשאר, משא"כ בברייתא לא מדגיש "כל זמן", שכן מדובר בחרון חדש שהגיע בעולם זה עתה על ידי הרשע [ופעולת העבירה שלו], אמנם זה ברור שגם בברייתא, החרון נשאר כל זמן שישנו הרשע בעולם, היינו, אף לאחר מעשה החטא.

ג. ויש להעיר דהרבי כותב שהוא "פשוט" שאינו כן, אולם אינו מבואר להדיא בהערה מהו אכן היסוד לזה ומהיכן מתבאר בהברייתא שזה "פשוט" וברור שגם להברייתא החרון נמשך בעולם גם לאחר מעשה החטא עצמו.

והנראה לומר בביאור כוונת הדברים, שכן מתבאר בפשטות מהמשך משמעות הענין בברייתא שם, דז"ל המשך הברייתא "רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם, שנאמר ובאבוד רשעים רנה", ומבואר מזה בפשטות מהמשך הענין, שרק כאשר "אבד" הרשע מן העולם, אז הוא שבאה הטובה בעולם, אולם כל זמן שלא אבד הרשע מן העולם, הנה עדיין לא נסתלק החרון מן העולם.

וכד דייקת שפיר נראה שכן מתבאר בעצם בהשיחה בפירוש, דלעיל מיני' בפנים השיחה, כאשר ביאר הרבי את התוכן המשותף שבין המשנה להברייתא, דבשניהם מתבאר שהחרון אף או החרון נשאר בעולם אף לאחר מעשה החטא, כותב וזלה"ק [ההדגשות אינן במקור] "אזוי אויך אין דער ברייתא אין דער מכוון פון "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" (דער "חרון" קומט געמיינזאם מיט "רשע"), אז כל זמן ס'איז דא "רשע" איז דא "חרון" – ביז דער צייט ווען "רשע אבד מן העולם"."

ומבואר שהוסיף הרבי המילים "ביז דער צייט ווען "רשע אבד מן העולם", ובפשטות הכוונה כנ"ל דמהמשך הברייתא מתבאר בפשטות שהחרון נשאר כל זמן שהרשע בעולם, ורק לאחר שאבד הרשע מן העולם, אז הוא שמסתלק החרון וממילא שבאה טובה בעולם, והיינו דהחרון נמשך גם לאחר מעשה החטא, כל זמן שישנו הרשע בעולם.

וי"ל שזוהי גם הכוונה בהערה הנ"ל במש"כ שזה "פשוט" שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם, והיינו מהמשך הענינים בהברייתא וכמוש"נ.



שמונים שנה
להצלת כ"ק אדמו"ר
והרבנית הצדקנית נ"ע - "איש וביתו"
מעמק הבכא האירופאי
וביאתם צלחה לארצות הברית
ביום ב' כ"ח סיון
תש"א - תשפ"א



בברכת מזל טוב
לכל המסיימים לקוטי שיהות
חלק י"ז