

קובץ

# העדרות התמימים ואנ"ש

◆ פרדיקט ליקוטי שיחות ◆

גליקן י"א (כ"ד)  
פרשת בהר - בחוקותי

יוצא לאור ע"י מערכת



לקוטי שיחות  
PROJECT  
LIKKUTEI  
SICHOS

# מזפתה



- בהר א - סעיף ז  
4....."שנדבר למשה"  
הרב משה שי' גורארי'
- בהר א - סעיף יא  
5..... גדול  
אחד התמימים
- בחוקותי - סעיפים ג,ז  
7..... בלימודו לעיון  
הרב אפרים פישל שי' אסטער
- אמור א - כללות השיחה  
8..... (גליון)? בעצם? 'מותר' גם 'אלא גם 'היתר'  
הרב שלום שי' אזדאבא
- אמור א הערה 17  
11..... (גליון) שבעת ימים שם דבר בכל מקום  
אחד התמימים
- אמור ב - כללות השיחה  
11.....? "ל להרגשה זאת?  
הרב משה שי' גולדמאן
- קדושים א - כללות השיחה  
13..... (ב) "ז, קדושים א'  
הרב בנימין אפרים שי' ביטון

# פתח דבר



ב"ה. לקראת שבת פרשת בהר - בחוקותי, הננו שמחים להוציא לאור קובץ העשתי עשר (כ"ו) בסדרת הקובצים "פרויקט לקוטי שיחות - הערות וביאורים" אשר בו הערות, ביאורים ועיונים בלקו"ש חלק י"ז.

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 לגמרה אי"ה.

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



הערות ותגובות ע"מ לפרסם בקובצים הבאים

וכן למיניו והקדשות ניתן לשלוח למערכת

דוא"ל: PLSHaoros@gmail.com

קובץ הבא יצא לאור בעזה"י לקראת שבת פרשת במדבר.

הערות יתקבלו לא יאוחר מיום חמישי 12:00



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

ואנו תפילה שזוכה לגרום נח"ר לרבינו, ושזכות 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 בהר - בחוקותי ה'תשפ"א - הי' תהא שנת פלאות אראנו ימים הסמוכים ליום הבהיר כ"ח סיון שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית נ"ע "איש ובתו" מעמק הבכא האירופאי והגענתם צלחה לארצות הברית.

בהר א - סעיף ז

## ביאור בהוספת רש"י "שנדבר למשה"

הרב משה שי' גורארי'

שליח כ"ק אדמור לטומס ריבר, ניו ג'רזי

בסעיף ז' כותב לבאר הדיוק "שנדבר למשה", וזה לשונו:

(ב) לשון רש"י "ובא הכתוב כו' כל דבור שנדבר למשה": מיט דעם איז ער מדגיש, אַז דער חידוש פון תו"כ אַז "כולן נאמרו כו' מסיני" (וואָס מיינט מדבר סיני כנ"ל), איז בנוגע די מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בערבות מואב נאָר למשה - און דעריבער איז רש"י מוסיף "שנדבר למשה": דאָ רעדט מען וועגן די מצות וואָס זייער דיבור איז געווען נאָר צו משה און ניט צו אידן, ווייל דאָס וואָס משה האָט געזאָגט במשנה תורה צו אידן איז עס געווען "מפי עצמו" - וכמו שנאמר "אשר דבר משה אל כל ישראל" אין ערבות מואב.

וצריך ביאור בכוננת הדברים, ונראה לבאר כדלקמן.

במקור הדברים - בשיחת ש"פ בהר תשכ"ה - בתורת מנחם חלק מ"ג עמ' 308 ואילך נדפס מענת כ"ק אדמו"ר בענין זה וז"ל:

וזהו ביאור יתור לשון רש"י "כל דבור שנדבר למשה" - כי בזה מדגיש שהחידוש הוא רק במצות שנאמרו במשנה תורה, שפרטותיהן נאמרו בסיני, שרק הן נאמרו למשה ולא לבנ"י ישר, כי לבנ"י "מפי עצמו אמרן" (מגילה לא, ב).

ואין להקשות הרי בלאה"כ יודעים שלשון רש"י "כל דבור" קאי רק על מצות שנאמרו במשנה תורה (עליהם הוא הלימוד שגם הם מסיני היו, אלא שחזרו ונשנו בערבות מואב) - ומדוע הוצרך רש"י להוסיף "שנדבר למשה"? - כי, באם רש"י לא הי' כותב "שנדבר למשה", הי' אפ"ל שכוונתו ב"כל דבור" היא לכל המצוות, ויש בזה שני חידושים: (1) חידוש בנוגע לאלו דערבות מואב - שגם פרטותיהן מסיני. (2) חידוש בנוגע לשאר המצות - שנשנו בערבות מואב. וע"י הוספה זו מדגיש רש"י, שכל הלימוד הוא רק בנוגע לאותן דערבות מואב, משא"כ המצוות שנאמרו בסיני, ס"ל לרש"י שלא נשנו בערבות מואב. עכ"ל.

ונראה לבאר, כשכתוב שנשנו (או נשתלשו) בערבות מואב, האם הפי' שמשה שנה לישראל, או שה' שנה למשה? בפשטות הפירוש הוא שה' שנה למשה. (כמו ש"נשנו באהל מועד" פירושו מה' למשה).



אך א"כ מה החילוק בין המצוות שניתנו בערבות מואב והמצוות שניתנו בסיני? לכאורה הפי' שהמצוות שניתנו בערבות מואב, לא נצטווה משה למסרן לישראל עד ערבות מואב (דאם לאו קשה למה חיכה משה עד ערבות מואב למסור ציווי שניתנה לו לפני קרוב לארבעים שנה).

לפי זה יוצא שאף שכללות ופרטות נאמרו למשה במדבר סיני, יש מצוות שנאמרו למשה לדבר לישראל במדבר סיני, ויש מצוות שנאמרו למשה לדבר לישראל בערבות מואב.

אם כן, כאשר רש"י אומר לנו הכלל ש"כל דיבור כו' שמסיני היו כולם כו' וחזרו ונשנו בערבות מואב" - הנה, אם מדובר במצוות שנאמרו בסיני (שהם נשנו בערבות מואב), אין סיבה להוסיף "שנדבר למשה" לפי שכל המצוות שנאמרו במדבר סיני נדברו למשה. אבל דוקא אם מדובר על המצוות שנאמרו בערבות מואב (שהם נאמרו גם מסיני ורק נשנו בערבות מואב), היות שבערבות מואב היו מצוות שמשה אמרו מפי עצמו, יש סיבה להוסיף "שנדבר למשה", כיון שמדובר פה על אלו מצוות שנאמרו ע"י ה' למשה.

ולכן רש"י מוסיף "שנדבר למשה" - להדגיש שמדבר על המצוות של ערבות מואב ולא המצוות של מדבר סיני.



בהר א - סעיף יא

## מצות התלויות בכהן גדול

### אחד התמימים

בסעיף י"א (ריש עמוד 284) בין הדברים כותב: "(ב) בלויז דער כה"ג אַליין איז אַריין אין קדה"ק (אָבער אויך בשליחות פון יעדער אידן, וואָס שלוחו של אדם כמותו - ובדוגמא ווי דער ענין פון כה"ג וואָס ביי יעדן אידן)".

והנה מה שכתב ענינו של כה"ג שבכל או"א מישראל, לכאורה הכוונה לדברי הבעל הטורים הידועים עה"פ (יתרו יט, ו) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים: אלו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים, ולע"ל תחזור להם שנא' ואתם כהני ה' תקראו, עכ"ל.

1. מש"כ דכה"ג עביד בשליחותו של כל ישראל, הכוונה כנראה ברוחניות הענינים, דאף שבגמ' (נדרים לה, ב) המסקנא דכהני שליחותא דרחמנא, אעפ"כ אלו ואלו דא"ח, כדאיתא בכמה שיחות.

יש לעיין טעם הדבר שמביאו כאן, כלומר איך זה דוגמא לענין השליחות?

בדרך אגב יש להעיר על פי זה ביישוב ענין תמוה בכללות קיום תרי"ג מצוות.

דהנה בשיחת י"ג תמוז תשט"ו (נדפס בלקו"ש ח"ב הוספות ל"ב-י"ג תמוז עמ' 590) מבאר באריכות מש"כ באגה"ק (סי' כ"ט) דכל נשמה צריכה לבא בגלגול לקיים כל תרי"ג מצוות, לבד מצוות מלך שהמלך להיותו נשמה כללית מוציא כל ישראל.

וז"ל הק': "... יעדער איד דאָרף מקיים זיין אַלע תרי"ג מצוות התורה, און אויב ער איז ניט מקיים, קומט אַראָפּ די נשמה נאָך אַמאָל אויף דער וועלט בגלגול, ביז זי וועט מקיים זיין אַלע תרי"ג מצוות. אויסער מצוות התלויות במלך, וואָס דער מלך איז מוציא דערמיט אַלע אידן, עכ"ל עיי"ש.

ועפ"י זה אינו מובן דאיך אפשר לכל ישראל לקיים מצוות התלויות בכהן גדול, והיכן מצינו שהכהן גדול הוא נשמה כללית.

ואולי אפשר לומר, ע"פ הנתבאר לעיל, דבכניסתו לקדה"ק, הכהן גדול הוא שליח דכלל ישראל, ולכן כל ישראל יוצאים את המצוה שהכהן גדול מקיים אותה?

ואולי י"ל בדא"פ יתירה מזו, וע"פ דברי הבעל הטורים דלעיל, שהכה"ג הוא בחי' נשמה כללית, וא"כ מוציא את כלל ישראל בדוגמת המלך כנ"ל.

ולהעיר ממש"כ רש"י עה"פ (ויקרא ד, ג) לאשמת העם: ...לפי אגדה כשהכהן הגדול חוטא אשמת העם הוא זה שהן תלויון בו לכפר עליהם ולהתפלל בעדם ונעשה מקולקל. ע"כ.

ויש לעיין אם מצינו כענין זה בחסידות, שהכהן גדול הוא נשמה כללית.

אמנם כדאי להעיר, בגוף הענין דמצוות התלויות בכה"ג לכלל ישראל - ראה אג"ק ח"ד ע' שלג ואילך (נדפס גם בלקו"ש חט"ז ע' 618) שהכוונה שצ"ל עבודת כה"ג ברוחניות. ויל"ע עוד.





בחוקותי - סעיפים ג,ז

## התאמצות וטרחא - בלימודו לעיון

הרב אפרים פישל שי' אסטער

ר"מ בכיה"מ אהלי תורה

לכאורה מצינו סתירה בהדגשת רבינו בפ' דברי רש"י "שתהיו עמלים בתורה":

בתחילת השיחה מבאר שמהוספת הכתוב "אם בחוקותי תלכו" (הקאי על לימוד התורה) על עצם מצוות ת"ת הנכללת ב"ואת מצותי תשמרו" לומדים שכאן מדבר על הוספה באיכות הלימוד - עמלים בתורה. אלא שע"ז מקשה מסדר הכתוב למה מקדים "אם בחוקותי" לפני "ואת מצותי", שלכאורה "פריער דארף זיין דער לימוד למגרס און ערשט דערנאך קען זיין דער עמל בתורה - לימוד בעיון". ומכאן שלומד פשט ב"עמל" - לימוד עיוני, ובפשטות בניגוד ללימוד שטחי, היינו ללמוד בהבנה (עמוקה).

לעומת בסוף השיחה בביאור הטעם שהתורה מתייחס לענין ה"עמל" בתיבת "בחוקותי" דוקא, ושהוא מלשון חקיקה ע"ד מצוות מסוג חוקים, מסביר: "ווייל חוקה מלשון חקיקה ווייסט אויף א שווערער ארבעט, עמל", היינו שלומד שפי' "עמל" הוא התאמצות וטרחא בלימודו, שמצד פרט זה דומה הוא לחקיקה.

ולכאורה הם שני ענינים שונים (עיון וטרחא) שאינם תלויים זב"ז, שהרי לפעמים שייך אצל אדם לימוד בעיון רב הבא לו בלי התאמצות וטרחא כלל, ולאידך שייך שהי' התאמצות כדי ללמוד לגירסא.

אלא שצ"ל שהשיחה כאן מקשר ב' הפרטים יחד, היינו דא"נ דכנ"ל יתכן זה בלא זה, אבל החידוש בשיחה הוא ש"עמלים בתורה" הוא דוקא באופן שכולל ב הפרטים - לימוד עיוני הדורש התאמצות וטרחא.

ולכאורה ההכרח לומר כן הוא, כי התאמצות ללמוד סתם, סו"ס הרי לימוד זה בכלל התרי"ג מצוות. ולאידך לימוד לעיון בלי התאמצות, הגם שלכאורה אינו חיוב כאחד מתרי"ג מצוות, אבל אין באופן לימוד זה חידוש כ"כ להיות נמנה בפ"ע.

ומזה מובן עוד נקודה: הדנה בב' הפרטים הנ"ל בפני עצמם יתכן שיהיה לזה איזה שיעור קבוע, היינו בהלימוד לעיון בהבנה, יש מקום לומר שהשיעור בזה הוא שלומד הלכתא בטעמא (כשיטת הרא"ש) משא"כ הלכתא בלא טעמא (כשיטת הרמב"ם). ועד"ז ההתאמצות בלימוד, אפשר לומר שהשיעור הוא שלומד יותר מטבעו ורגילותו.

אמנם להמבואר בהשיחה שעמלים בתורה פירושו התאמצות וטרחא בלימודו לעיון, א"א לקבוע שיעור בזה, וכל חד לפום שיעורא דילי'.



אמור א - כללות השיחה

## מלאכה בימות החול: לא רק 'היתר' אלא גם 'מותר' בעצם? (גליון)

הרב שלום שי' אזדאכא

מנהל מכון 'מעיינות החסידות'  
גולדרס גרין לונדון

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 שביתה בשבת ויו"ט, וימי חול אינם סתם ימים, אלא מהווים תקופה חשובה ומיוחדת, כמו שבת ויו"ט, כמו שיתבאר.

א. 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?

ב. 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?





ג. בשיחה מודגש כמה וכמה פעמים **גודל מעלת מלאכה** בימות החול, ואיך אפשר לפרש שזהו רק היתר?

בסעיף ו' קטע ב': "ומה שלא הוסיף רש"י גם "תעשה מלאכה" - היינו משום שזוהי רשות, ומה שמבדיל את ששת הימים (משבת 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"י". הרי משווה ששת ימים שבפסוק זה לששת ימים בפ' 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 דשבתה 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 שכינה בישראל עד שעשו מלאכה שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

3. נמצא, דיינה של תורה מחזק המבואר בחלק הפשט של השיחה, ואין שום סתירה בין חלק הפשט ויינה של תורה, ולמה הקשה הנ"ל "שבתחילת השיחה בביאור בפירש"י הולך עם השטה שתעשה רשות, משא"כ ביינה של תורה "... איפה מצא בחלק הפשט שבשיחה שהולך בשיטה שהיא רשות?

ד. 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.

ה. 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'.

ו. 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.

ז. 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".

ח. 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 מצות, כמו מצות שכחה שהוא בדרך ממילא, וגם "כי יקרא קן ציפור" פרט למזומן, ועוד).





אמור א הערה 17

## שבעת ימים שם דבר בכל מקום (גליון)

### אחד התמימים

בגליון העבר (כ"ה) כתבתי לבאר כוונת ה"ואכ"מ" בהערה זו, עיין שם שהקשיתי כמה דברים. [לענין מה שכתבתי שם באות ג', ראה הנדפס שם מאת הרב שמ"פ בתחילת הקובץ].

ויש להעיר שבלקוטי שיחות חלק י"ח שיחה ה' לפרשת בהעלותך (עמוד 134) הערה 25 כותב: ו"ל יתירה מזו, דהימים שלאחר ימי הנסיעה אינם מצטרפים עם הימים שלפנ"ז כי כאשר אינם רצופים אינו מתקיים מש"נ "תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה", שיש לפרשו מציאות אחת של שבעת ימים (וראה רש"י מצורע טו, יג), ולפ"ז הוצרכה לחכות עד שיהיו במקום אחד שבעת ימים רצופים. ע"כ.

ומציין שם בשוה"ג לרש"י בפ' אמור, ועד"ז דפ' בא. הרי שכותב "שיש לפרשו" בלשון של חידוש. ואחכה לתגובת הקוראים בכל זה.



אמור ב - כללות השיחה

## איך מגיעים בנ"י הנמצאים בחו"ל להרגשה זאת?

הרב משה שי' גולדמאן

שליח כ"ק אדמו"ר לוותרלו, קנדה

ברש"י ד"ה בכל מושבותיכם (כ"ג, י"ד), מביא שנחלקו חכמי ישראל האם איסור חדש נוהג גם בחו"ל או רק בארה"ק. ובלקו"ש ח"ז אמור ב', מבאר הרבי שכל קרבן חייב להביא לרגש

נפשי מסויים, בהתאם לתוכן הקרבן. ובנדוד, קרבן העומר אמור להשריש אצל האדם ההרגשה ש"ראשית קצירכם", וכמו"כ כל "ראשית", שייכת לה'. ועפ"ז, יסוד מחלוקתם הוא - איך באים בני הנמצאים בחו"ל להרגשה זאת? י"א שהוא עי"ז שאיסור חדש נוהג גם אצלם, ומכיון שאסורים בו בפועל, יכירו וירגישו זאת באופן ממש. וי"א שדוקא עי"ז שאיסור חדש אינו חל עליהם, מותרים בפועל לאכול ממנו, ומכיון שאינם ראויים להקריב קרבן העומר ממקומם, הרי ריחוקם ושפלותם תפעל בהם השתוקקות חזקה להגיע להכרה עמוקה יותר ש"ראשית" שייכת לה', וזה יביא מצד עצמם ולא מצד הגורם ה"חיצוני" של קיום המצוה. וממשיך הרבי לבאר ששני קווים אלה מתאימים לעבודת ה' מצד הגוף ונה"ב - התחלת העבודה, או מצד הנפה"א - תכלית העבודה.

ולכאורה אפשר לקשר כ"ז עם המבואר במאמר ד"ה ואתה תצוה ה'תשמ"א, שמבאר שיש שני דרכים להגיע למצב של "כתית", היינו גילוי עצם הנשמה: בעבר היה זה ע"י מניעות לקיום תומ"צ מבחוץ, בצורה טכנית ופיזית, וזה גרם לתחושה של "כתית" המתבטא במס"נ. וכעת, שחיים במצב של הרווחה והרחבה יחסית, מגיעים ל"כתית" מצד זה שעדיין נמצאים בגלות ואו"ס אינו בגלוי לעין כל, ועבודה זו קשורה לזמן דעקבתא דמשיחא וזירוז הגאולה השלימה תומ"י ממש.

היינו, שדרגת ה"כתית" בעבר מגיע מסיבות "טכניות" יחסית, ופשוט שמתי שמענים את היהודי בנוגע לתומ"צ בפועל זה יביא לגילוי עצם הנשמה ומס"נ, וזה מתאים עם השיטה שחדש נוהג בחו"ל וכמבואר לעיל. והחידוש הוא שגם מתי שיש לו כל ההרחבה וכו' עדיין יהיה כתית מצד עצמו, מזה שנמצאים בגלות ושכינתא בגלותא. וזה מתאים עם השיטה השנייה הנ"ל.

ואולי אפשר להוסיף שעפ"ז יומתק המנהג הפשוט בקהילות חב"ד שלא נוהרים בחדש, מכיון שאי-הזהירות קשורה בדרגה גבוהה יותר בעבודת ה', המתאימה לעקבתא דמשיחא ותכלית העבודה.





קדושים א – כללות השיחה

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

הרב בנימין אפרים שי' ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר לונקובר קנדה

### רשע בא לעולם

א. בלקו"ש חי"ז עמ' 207 מביא הרבי בתו"ד את הברייתא שבסוף מסכת סנהדרין ק"ג, ב דאיתא שם "ת"ר רשע בא לעולם חרון בא לעולם, שנאמר (משלי יח, ג) בבא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה וכו', צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, שנאמר (בראשית ה, כט) זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו".

ומעיר על זה בהערה 22 וזלה"ק "הלשון "רשע בא לעולם" – אף שצדיק ורשע לא קאמר (נדה טז, ב), יש לומר, שהכוונה מעת שעובר עבירות שאז נעשה רשע ובמילא בא רשע לעולם, וכמבואר לקמן בפנים.

גם יש לומר, לכאורה, על פי מה שנאמר: זורו רשעים מרחם (תהלים נח, ד), וכפירוש רז"ל (יומא פג, א); וראה גם כן רות רבה (עה"פ ג, יג. ועד"ז היא גירסת תוד"ה שובו חגיגה טו, א – בירושלמי) באלישע אחר שהריחה אמו כשהיתה מעוברת והוכרחה לאכול מאותו המין (מתקרות ע"ז), שזה גרם שיצא לתרבות רעה. וראה ראב"ע למשלי יח, ג. ענף יוסף לע"י כאן מהשפת אמת. אבל עפ"ז צריך לפרש "חרון בא לעולם" – רק בכח ולא בפועל" עכלה"ק.

ב. וביאור כוונת הדברים, דלכאורה יש להקשות בפירוש הך לשון חז"ל "רשע בא לעולם וכו'", שמשמעותו בפשטות שכאשר נולד רשע ובא לעולם, הנה אז נמשך חרון בעולם.

ולכאורה צ"ב דאיך אפשר לומר שבא ונולד רשע לעולם, והרי איתא בנדה שם ש"אותו מלאך הממונה על ההריון וכו' ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו רבש"ע טפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, ואילו רשע או צדיק לא קאמר", והיינו משום ד"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" עיי"ש, וא"כ צ"ב איך אפשר לומר ש"רשע בא לעולם".

ג. ומבאר הרבי שיש ליישב זה בב' אופנים, הא' דאה"נ שאין אדם נולד רשע ובא כך בעולם, דזה תלוי בבחירת האדם, אלא משמעות לשון חז"ל "בא בעולם" אינה כמשמעות הפשוטה, שבא כך מתחילה [נולד] בעולם, אלא הכוונה שכאשר אדם עושה עבירות וכו', הנה אז נעשה רשע, ואז נחשב כי "בא רשע בעולם".

והב', דלעולם יש לפרש משמעות לשון חז"ל כפשוטו, שהכוונה שנולד רשע מתחילה ובא כך בעולם, ומ"מ אין להקשות מהך דנדה שם, והיינו משום דיש לחלק בין רשע "בפועל" לרשע "בכוח".

כלומר, אמנם זה ברור דאין אדם נולד רשע ממש "בפועל", שזה תלוי בבחירת האדם, וכהך דנדה שם ד"רשע או צדיק לא קאמר", ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", אך מ"מ שפיר יתכן שיהא אדם נולד עם נטי' מסוימת לרשעות "בכוח".

ויסוד לדבר מהך דיומא פב, ב ואילך, דאיתא שם "ההיא עוברת דארחא, אתו לקמיה דרבי חנינא, אמר להו לחושו לה ולא אילחישא, קרי עליה (תהלים נח, ד) זורו רשעים מרחם [נעשו זרים ונתנכרו לאביהם שבשמים, רש"י], נפק מינה שבתאי אצר פירי [להפקיע שערים, ותניא (ב"ב ז, ב) אין אוצרין פירות בארץ ישראל וכל דבר שהוא חיי נפש, לפי שמפקיעין את השערים, רש"י]".

והיינו דיתכן שיהא אדם נעשה רשע "בכוח" כבר "מרחם אמם" ונולד ובא כך בעולם, וכהך דשבתאי שכאשר הריחה אמו ריח מאכל ביום הכפורים, ולחשו לה שהיום הוא יום הכיפורים, הנה לא פסקה תאותו של העובר, וקרי עלי' רבי חנינא<sup>3</sup> "זורו רשעים מרחם" [ואכן בסופו של דבר יצא מעובר זה שבתאי אצר פירי].

אלא שמעיר הרבי דלאופן זה הב', ש"רשע בא לעולם" פירושו שנולד אדם עם נטי' מסוימת לרשעות "בכוח", הנה לפ"ז על כרחך צ"ל שהמשך המארוז"ל אשר עי"ז "חרון בא לעולם", פירושו גם כן שנמשך בעולם בחי' חרון "בכוח" בלבד, אך לא חרון "בפועל", שהרי מאחר ולפירוש זה אין כאן בעולם רשע בפועל כי אם בכוח, הרי לא יתכן שהדבר יגרום להמשכת חרון של הקב"ה בפועל, אלא ע"כ הכוונה שעי"ז נמשך בחי' חרון "בכוח" בעולם.

## צדיק בא לעולם

ד. והנה כד דייקת שפיר בההערה, הרי שהרבי מעיר על הלשון "רשע בא לעולם", אך אינו מעיר ומתייחס להמשך לשון המאמר חז"ל שם "צדיק בא לעולם".

ולכאורה הרי כמו שיש להקשות על הלשון "רשע בא לעולם", הנה כמו כן יש להקשות עד"ז גם על המשך המאמר "צדיק בא לעולם", דגם ע"ז קשה מהך דאיתא בנדה שם אשר "רשע או צדיק לא קאמר", והיינו שאין אדם נולד "צדיק" ובא כך בעולם, אלא זה תלוי בבחירת ועבודת האדם, ואיך אפשר לומר "צדיק בא לעולם".

3. ולהעיר שרבי חנינא הוא גם בעל המאמר דנדה שם אשר "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ואשר לכן מטעם זה צדיק ורשע לא קאמר [וכדאיתא שם "ואילו רשע או צדיק לא קאמר, כדרבי חנינא, דאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"].



וא"כ צ"ב, מדוע בהערה מקשה רק על "רשע בא לעולם", ואינו מעיר ומקשה גם על "צדיק בא לעולם", וצ"ע.

ה. והנראה לומר בזה, ובהקדים, דהנה בפירוש הך "צדיק" שבמארוז"ל זה, יש לחקור אם הכוונה לצדיק בשם המושאל, וכדאיתא בתניא פ"א ד"רוב זכיות מקרי צדיק בשם המושאל לענין שכר ועונש, לפי שנידון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין", או שהכוונה בזה לצדיק בשם התואר, וכדאיתא בתניא שם "לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים כו', ארוז"ל צדיקים יצ"ט שופטן, שנאמר ולבי חלל בקרבי, שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית, אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, אף שזכיותיו מרובים על עונותיו, אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל".

הנה אי נימא דהכוונה לצדיק בשם המושאל, יש לומר דאה"נ ששפיר יש להקשות עד"ז גם על המשך לשון חז"ל ד"צדיק בא לעולם", דהרי "רשע או צדיק לא קאמר", שזה תלוי בבחירת ועבודת האדם וכו"ל, אולם נראה דגם בזה יש לתרץ בעצם את אותם שני התירוצים שהרבי מתרץ בהערה על הרשע, וכדלקמן במרוצת דברינו.

ולפ"ז י"ל בפשטות, דהרבי עמד והעיר להדיא על תחילת המאמר ד"רשע בא לעולם וכו'", ושקו"ט בזה ותירץ בזה כנ"ל, וממנו אתה למד שהוא הדין והוא הטעם גם על המשך המאמר ד"צדיק בא לעולם", והיינו שכל תוכן והמשך ההערה קאי בעצם ג"כ על הצדיק.

וביאור הדברים, דתירוץ הא' יש לומר בפשטות גם על הצדיק, והיינו דאין הכוונה כפשוטו שבא ונולד צדיק בעולם, אלא שמעת שעושה מצוות ורוב זכיות וכו' ונהי' "צדיק" [בשם המושאל], הנה אז "בא צדיק בעולם", היינו שאז נעשה "צדיק" ונחשב שבא אז צדיק בעולם, וכמו שמתרץ הרבי בנוגע לרשע.

וכמו"כ יש לתרץ גם את תירוץ הב', דהנה ביומא שם הרי לפני הך מעשה דשבתאי דקרי עלי' רבי חנינא "זורו רשעים מרחם", מביא בגמ' שם מעין מעשה זה בצד הטוב והמעלה, דאיתא שם "ההיא עוברה דארחא, אתו לקמיה דרבי, אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא, לחושו לה ואילחישא [קיבלה את הלחישא שפסק העובר מתאותו, רש"י], קרי עליה (ירמיהו א, ה) בטרם אצרך בבטן ידעתיך וגו', נפק מינה רבי יוחנן".

ומבואר להדיא בההוא מעשה דיתכן גם שיהא אדם נעשה צדיק "בכוח" כבר "בבטן ורחם אמו" [וכהמשך לשון הכתוב שם "ובטרם תצא מרחם הקדשתיך"], ובא ונולד כך בעולם.

וא"כ שפיר יש לתרץ הך לשון חז"ל "צדיק בא לעולם", דלעולם הכוונה כפשוטו שנולד צדיק ובא כך בעולם, ומ"מ לא קשה ע"ז מהך דנדה שם ד"צדיק לא קאמר", והיינו משום דבנדה שם הפירוש שאין אדם נולד צדיק "בפועל", דזה תלוי בבחירת ועבודת האדם וכו"ל, משא"כ בהך מארוז"ל דסנהדרין שם "צדיק בא לעולם" הנה הכוונה בזה דנולד אדם עם תכונה ונטי' מסוימת לצדקות "בכוח", וכתירוץ הרבי בהערה בנוגע לרשע.

[ומעתה, הנה לפי תירוץ זה הב', כמו"כ נצטרך לומר גם בנוגע לצדיק דכוונת המשך המאמר "טובה באה לעולם", היינו בחי' טובה "בכוח" ולא "בפועל", וכמו שביאר הרבי בנוגע לרשע, דהחרון הבא ונמשך בעולם ע"ז, הכוונה לחרון "בכוח" וכנ"ל, והיינו הך].

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו לעיל מדוע בהערה מקשה רק על "רשע בא לעולם", ואינו מעיר ומקשה גם על "צדיק בא לעולם", וי"ל בפשטות דאה"נ שכל תוכן ההערה, הן השאלה והן ב' התירוצים, קאי שפיר גם על הצדיק, אלא שהרבי עמד להדיא על ה"רשע" שבתחילת המארו"ל, וסמך בזה על המעיין שכמו"כ י"ל בכל זה גם בנוגע ללשון "צדיק בא לעולם וכו'" שבהמשך המארו"ל וכמוש"נ.

### בראת צדיקים בראת רשעים

1. והנה כל זה אי נימא דהכוונה בהך מארו"ל דסנהדרין שם "צדיק בא לעולם" היינו צדיק בשם המושאל, אולם אי נימא דהכוונה לצדיק בשם התואר, והיינו שכאשר בא צדיק כזה לעולם טובה באה לעולם, אזי י"ל דכל הקושיא והשקו"ט וכו' שבהערה הוא רק בנוגע להרשע, משא"כ בנוגע להצדיק קושיא מעיקרא ליתא.

ועפ"ז יש לומר דלכן הוא דקאי בהערה רק על הרשע, ולא הקשה והתייחס כלל גם להמשך הלשון בהך ד"צדיק בא לעולם", והיינו משום דבזה אין כל קושיא מלכתחילה.

ובהקדים, דהנה יעויין בתניא שם שהביא מהא דאמר איוב בב"ב טז, א "רבש"ע כו' בראת צדיקים בראת רשעים", והקשה ע"ז מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", וא"כ איך אפשר לומר "בראת צדיקים בראת רשעים", והרי זה תלוי בבחירת האדם.

והנה התשובה ע"ז בתניא מתחלקת לב' חלקים, דהתירוץ על הלשון "בראת צדיקים" מתרץ אדה"ז בפ"ד, והתירוץ על המשך הלשון "בראת רשעים" מתרץ אדה"ז בפכ"ז<sup>4</sup>.

ותוכן הדברים, דבפ"ד מתרץ אדה"ז וזלה"ק "משא"כ בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית שנאה, או אפילו שלא בתכלית שנאה, הנה זה אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים וכו', ואין כל אדם זוכה לזה וכו', ולכן אמר איוב בראת צדיקים וכו', וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחירות וכו' צדיקים כו', וממשיך שם "שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת, ושיהיה הרע מאוס ממש באמת וכו'" עיי"ש.

4. וכנסמן ב'רשימות' של הרבי על התניא פ"א שם על המילים "וגם להבין" וזלה"ק "התירוץ פי"ד ופכ"ז". וראה גם 'רשימות' שם פי"ד על המילים "ולכן אמר" וזלה"ק "מתרץ קושיא דפ"א", ובפכ"ז על המילים "אמר איוב" וזלה"ק "תירוץ הקושיא דפ"א, ועייג"כ פי"ד".





והיינו דמה שאמר איוב "בראת צדיקים" קאי על צדיק בשם התואר, שמדריגה זו אכן אינה מסורה בידי האדם אלא היא מתנה מלמעלה.

וזהו דאמר איוב שהקב"ה ברא מלכתחילה נשמות גבוהות ומיוחדות כאלו שביכולתן להגיע למדריגת צדיק בשם התואר<sup>5</sup>, משא"כ הך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר" הכוונה לצדיק בשם המושאל, וכמ"ש אדה"ז להדיא בתו"א עת, ד וזלה"ק "ואינו שם התואר דהיינו מדריגת צדיק אמיתי שנתבאר במ"א, אלא מדריגת אדם כשר שאינו רשע ח"ו, וכמ"ש צדיק ורשע לא קאמר", ועל צדיק בשם המושאל, "לא קאמר", דזה תלוי בבחירת האדם.

ובנוגע להמשך הלשון "בראת רשעים", מתרץ אדה"ז בפכ"ז וזלה"ק "ועל זה אמר איוב בראת רשעים, ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד, והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיא לס"א, ולא יוכלו לבטלה מכל וכל, כי זה נעשה ע"י צדיקים".

והיינו דמה שאמר איוב "בראת רשעים", אין הפירוש שהקב"ה בורא אדם רשע ובעל עבירות, דדבר אינו אינו בידי שמים אלא תלוי בבחירת האדם, וכדאייתא בנדה שם ד"רשע לא קאמר" וכנ"ל.

אלא הכוונה שיש אנשים שנבראו מלכתחילה באופן כזה שבמהותם יהיו כל ימיהם דומים לרשעים, היינו, שהנטייה הטבעית שלהם תהי' להתאוות לרע וכו', "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד" [והיינו "מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר והרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים וכו'"], וכמו שמבאר בתניא [שם].

ז. ולפ"ז יש לומר לענייננו, דכל השאלה שבהערה היא על הלשון "רשע בא לעולם" דוקא, דבוה א"א לתרץ כהך ד"בראת רשעים" שבתניא שם, דהכוונה לרשע במהותו שמגיע אליו כמעשה הרשעים במחשבתו והרהורו לבד ונלחם תמיד להסיח דעתו וכו' [בח"י ומדת הבינוני], דהרי פשוט וברור דא"א לומר שכאשר בא אדם כזה לעולם, אזי חרון בא לעולם<sup>6</sup>.

5. ולהעיר מהך דיומא שם בהא דקרי עליה "בטרם אצרך בבטן ידעתך וגו'". ולכאורה נראה דיש לחלק בין ההיא דיומא שם דקאי אנט"י מסוימת לצדקות בכוח, להמבואר בתניא פ"ד שם [שע"ז] קאי גם הא דאיוב בב"ב שם "בראת צדיקים" [שהקב"ה בורא נשמות גבוהות של צדיקים. ועצ"ע.

6. ובפשטות, לא רק שא"א לומר שבא חרון "בפועל", אלא אפילו בחי' חרון "בכוח" [וכמו שמתרץ באופן הב' בהערה], והיינו משום דחלוק בחי' ומדריגת הבינוני שהיא מדת כל אדם וכו', שבחי' "רשע" שבהם היינו רק שמגיע אליהם "כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד, והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיא לס"א", מהך ד"זורו רשעים מרחם" שביומא שם.

דבבחי' בינונים שנבראו באופן "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד וכו'", הרי "לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד", וכמ"ש בתניא פכ"ז שם, וא"א לומר ע"ז שכאשר בא ונולד בחי' "רשע" שכזה [מדת הבינוני] בעולם, נמשך חרון בעולם, לא רק בפועל אלא אף בכוח.

אלא ברור דהכוונה ב"רשע" כאן הוא לרשע ובעל עבירות לכאורה, ולכן הוא דעי"ז בא "חרון" בעולם, ולכן הוא דמקשה ע"ז בהערה דלכאורה "צדיק ורשע לא קאמר" [וצריך לתרץ בב' אופנים, אם משום ד"בא" היינו לאחר שעושה עבירות, או דהמדובר כאן בעצם הוא לרשע "בכוח", דיש לו נטיי' מסוימת לרשעות בכוח, ועי"ז בא חרון בכוח בעולם וכנ"ל].

משא"כ בנוגע ל"צדיק בא לעולם", הרי אי נימא דהכוונה כאן הוא לצדיק אמיתי בשם התואר, הרי שפיר יש לפרש הלשון "בא לעולם" ע"ד הך ד"בראת צדיקים", והיינו משום דמדריגת צדיקים אלו אינו דבר התלוי בבחירת האדם, אלא היא מתנה מלמעלה, דהקב"ה "בורא" מלכתחילה צדיקים כאלו, וא"כ שפיר מובן עפ"ז גם הלשון "בא לעולם", שכן על צדיקים אלו אכן אפשר לומר ש"בא" ונולד כך בעולם, וכאשר "בא" נשמה גבוהה של צדיק כזה בעולם, אזי "טובה באה לעולם".<sup>7</sup>

ומעתה לפ"ז אין כאן כל קושיא מעיקרא מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", והיינו משום דבנדה שם קאי בפשטות על צדיק בשם המושאל, וכנ"ל מדברי אדה"ז בתו"א שם דהכוונה ל"מדריגת אדם כשר שאינו רשע ח"ו", וע"ז שפיר אמרינן דאינו בידי שמים אלא תלוי בבחירת האדם, ואה"נ דא"ל לומר ע"ז ש"בא" כך בעולם, אמנם בסנהדרין קאי על צדיק בשם התואר, וע"ז שפיר קאמר "צדיק בא לעולם" וכמוש"נ.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו לעיל מדוע בהערה מקשה רק על "רשע בא לעולם", ואינו מעיר ומקשה גם על "צדיק בא לעולם", והיינו בפשטות משום דעל הצדיק אין כל קושיא מלכתחילה וכנ"ל.<sup>8</sup>

משא"כ הך ד"זורו רשעים מרחם", שאינו רק שמגיע אליו "כמעשה הרשעים" וכו', אלא שיש להם נטיי' מסוימת לרשעות בכוח, וכהך דשבתאי ביומא שם, ולכן ע"ז דוקא הוא דשייך לומר ולתרץ שפיר כמו שמתרץ בהערה שם באופן הב', שעי"ז בא בחי' חרון "בכוח" בעולם עכ"פ.

7. להעיר מהא דאיתא בסוטה יב, א גבי משה עה"פ (שמות ב, ב) "ותרא אתו כי טוב הוא", שכאשר נולד הנה "נתמלא הבית כולו אור".

8. ויש להעיר דמפשטות לשון ההערה שלא התייחס כלל לצדיק אפילו בקיצור וברמז [שלא הוסיף ש"כ"ה גם בנוגע לצדיק" וכיו"ב], משמע קצת יותר כהאופן הב' הנ"ל.

דלאופן הא' הנ"ל, דלעולם קאי במארז"ל זה על צדיק בשם המושאל ואה"נ שיש להקשות ולתרץ כן גם על הצדיק, אלא דקאי בהערה להדיא על הרשע שבתחילת המארז"ל וממנו יש ללמוד שכמו"כ הוא בנוגע לצדיק וכו' וכנ"ל, הנה אם כי שפיר יש מקום לפרש כן, מ"מ עדיין צ"ע"ק לכאורה שלא הוסיף עכ"פ בקיצור בהערה ש"כ"ה גם בנוגע לצדיק וכיו"ב.

משא"כ לאופן הב' דהטעם שלא הקשה בהערה על הצדיק היינו משום דהכוונה בהך מארז"ל "צדיק בא לעולם" הוא לצדיק בשם התואר וכו', הנה לפ"ז יומתק שפיר לשון ההערה שלא התייחס כלל לצדיק, והיינו משום דכל השקו"ט שבהערה הוא רק בנוגע לרשע, משא"כ בנוגע לצדיק דקושיא מעיקרא ליתא, וכמוש"נ בפנים. וראה עוד להלן בפנים ובהערה הבאה ודו"ק.



## צדיק בא לעולם – תרווייהו איתנהו בי'

ח. אלא שלכאורה נראה דא"א לומר כאופן הב' הנ"ל דקאי על צדיק בשם התואר וכו' וכנ"ל, דהנה יעויין בלקו"ש שם עמ' 214 בההוראה שבסוף השיחה שכתב בחצאי ריבוע וזלה"ק "וואס "צדיק" דא מיינט דאך ניט דוקא דער אמיתית שם התואר פון "צדיק", נאר אויך צדיק בשם המושאל".

ומבואר להדיא בדברי רבינו דהכוונה ב"צדיק בא לעולם" כאן הוא לצדיק בשם המושאל [ובפשטות, הטעם שהכריח הרבי לפרש כן, הוא משום כי הך "טובה באה לעולם" שבהמשך לזה, הנה נראה דאינו תלוי בצדיק בשם התואר דוקא, אלא בפשטות כ"ה גם ע"י הצדיק בשם המושאל, והיינו דע"י המצוות והזכויות ו"עשיית הטוב" – כלשון הרבי שם – של ה"צדיקים" בשם המושאל, שפיר באה ע"ז "טובה" לעולם].

ט. האומנם דכד דייקת שפיר בלשון הרבי נראה דעדיין יש לפרש ע"ד אופן הב' הנ"ל, והיינו משום דלא כתב ש"צדיק" כאן פירושו צדיק בשם המושאל בלבד, אלא כתב דאין פירושו צדיק בשם התואר דוקא, אלא זה כולל גם צדיק בשם המושאל, וכנ"ל להדיא בלשון הרבי.

[ובפשטות נראה דגם בזה הטעם לפרש כן הוא ע"פ המשך המארז"ל "טובה באה לעולם", דמובן ופשוט שאי"ז תלוי בצדיק בשם המושאל דוקא, אלא שכ"ה – וביתר שאת וכו' – ע"י ביאת צדיק בשם התואר לעולם, וכמובן].

ונמצינו למדים דבהך "צדיק בא לעולם" הנה למעשה תרווייהו איתנהו בי', הן צדיק בשם המושאל והן צדיק בשם התואר.

ומעתה שוב שפיר יש לפרש הביטוי "צדיק בא לעולם" כנ"ל לאופן הב', וקושיא מעיקרא ליתא מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", והיינו משום דבנוגע להצדיק בשם התואר עכ"פ, שנכלל אף הוא בהך מארז"ל, הנה הרי הוא "בא לעולם" כפשוטו, ולכן שפיר מובן הביטוי "צדיק בא לעולם", דנקטו חז"ל לשון זה משום ה"צדיק בשם התואר" עכ"פ.

ולפ"ז שוב י"ל כנ"ל דזהו הטעם שהקשה רבינו בההערה על הרשע דייקא, דבזה דוקא הוא דקשה כנ"ל, משא"כ על הצדיק וכמוש"נ?.

9. אלא שלאחר שתירץ הרבי על הרשע ב' התירוצים וכנ"ל, הנה שוב שפיר יש לומר שכן יש לפרש גם בנוגע לצדיק בשם המושאל, שאף הוא נכלל בהך מארז"ל וגם עליו נאמר הלשון "בא לעולם". כלומר, דהלשון "צדיק בא לעולם" אינו רק משום כי במארז"ל זה נכלל הצדיק בשם התואר עכ"פ, וקאי בעיקר עליו וכנ"ל בפנים, אלא הוא גם משום שלשון זה מתבאר שפיר גם על הצדיק בשם המושאל, וקאי שפיר גם עליו [אם משום דהכוונה שכאשר עושה מצוות וכו' אזי בא "צדיק" לעולם בפועל, או דהכוונה לנטיי" מסוימת לצדקות בכוח, וכזה דיומא שם, וראה לעיל הערה 3], וכמוש"נ. והכוונה בפנים היא בעיקר לבאר הטעם שהרבי לא התייחס בההערה ל"צדיק בא לעולם", והיינו

---

(המשך להערה 9): משום שבוזה אין להקשות כמו ברשע, כיון שניתן לומר עכ"פ שהטעם שנקטו חז"ל לשון זה הוא משום הצדיק בשם התואר הנכלל במארז"ל זה עכ"פ.

וי"ל בכ"ז גם באופן אחר קצת: הרבי מתייחס בפירושו רק על ה"רשע בא לעולם" שע"ז שפיר קשה וכו' כנ"ל, משא"כ על ה"צדיק בא לעולם" לא מתייחס בפירושו. והטעם, משום ש"צדיק" כאן כולל הן צדיק בשם המושאל והן צדיק בשם התואר, והנה על צדיק בשם התואר קושיא מעיקרא ליתא וכמוש"נ בפנים, ובנוגע לצדיק בשם התואר הרי שפיר יש לתרץ מה שמתרץ בההערה על הרשע, וסמך בזה על המעיין.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו

כ"ק אדמו"ר

בקשר עם שמונים שנה לבואם של

כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית ז"ע

"איש ובתו"

לארצות הברית

כ"ה סיון

תש"א - תשפ"א



לעילוי נשמת ההרוגים באסון

הנורא במירון, לזכות ולרפואת

הפצועים יהיו באסון.