ש״הם בגילוי״, שייך ונוגע לתוכן הביאור ד״אתדבקות רוחא ברוחא . . (ב)כל חלקי הנפש״ שבאגרת התשובה כאן.

ב. ויובן זה בהקדם עוד דיוק בדברי אדה״ז כאן, שמפרש ענין דביקות דיבור האדם בדיבורו ית׳ דהיינו הדיבור „בדבר ה׳ זו הלכה״, דלכאורה צ״ב – מדוע נקט „דבר הלכה״ דוקא, ולא כללות ענין הדיבור בת״ת (ע״ד שנקט לעיל גבי כח השכל – „עיון התורה״ סתם)? והרי כ־אשר דיבור האדם הוא בשאר חלקי ה־תורה (ולאו בדבר הלכה דוקא) דיבורו דבוק בו ית׳.

ואף שבפשטות ההדגשה היא שדיבור האדם דבוק בדיבורו ית״[12], וענין דיבורו ית׳ מפורש בחז״ל[13] ש„דבר ה׳ זו הלכה״, מ״מ עצ״ע קצת, שהרי גם כללות התורה ה״ה דיבורו של הקב״ה (שנאמרה ל־משה), וא״כ אף שצ״ל שיש ענין מיוחד בשייכותן של הלכות דוקא ל„דבר ה״״, מ״מ, מהו הדיוק שהענין ד„אתדבקות רוחא ברוחא״ שייך לענין זה בדבר ה׳ (המתגלה בהלכה דוקא), ולא לדיבורו ית׳ שבכל חלקי התורה?

וביותר קשה: לעיל בחלק ראשון[14] מבאר אדמו״ר הזקן „איך היא בחי׳ את־דבקות רוחא ברוחא – לזה אמרי[15] והיו הדברים האלה כו׳ על לבבך ודברת בם . . והוא עיון התורה והפה . . הדבור בת״ת . . לא יצא ידי חובתו בהרהור ועיון לבדו[16] עד שיוציא בשפתיו״ – הרי ששם מפרש „אתדבקות רוחא ברוחא״ בענין הדיבור על ידי „הדבור בת״ת״ בכלל, ואמאי הגביל כאן את הדביקות ע״י דיבור לדבר הלכה דוקא?

ג. ויש לומר הביאור בזה, ע״פ דברי אאמו״ר בהערה הקודמת[17] (בפרק זה) בטעם שאדה״ז „מתחיל במדות [המדות במדותיו כו׳] ואח״כ נקט והשכל״, שזהו לפי שכוונתו במדות כאן היא למדות דכתר (שלמעלה משכל), שע״ז נאמר „מה הוא רחום כו׳״.

וכמשנת״ל באורך[18], שזהו החידוש בהעבודה ד„אתדבקות רוחא ברוחא״ של בעל תשובה לגבי צדיק, שיסוד עבודת הבע״ת הוא בענין הביטול שלמעלה מ־טעם ודעת לגמרי (שזהו ענין המדות דכתר):

וענין זה (ששורש ויסוד עבודת ה־בע״ת הוא בענין הביטול שלמעלה מטעם ודעת ו„מציאות״ האדם) בא לידי ביטוי בכללות דביקותו בה׳ ב„כל חלקי הנפש״ שלו, שלא רק שכל חלקי נפשו עסוקים ב־עבודת ה׳, אלא שבכאו״א מהם מאיר ענין וכח זה כפי שהוא אצלו ית׳ כביכול – דבמדות האדם מאירות מדותיו ית׳ (מה הוא רחום כו׳), בשכלו – חכמתו ית׳ (היא חכמת התורה, דאורייתא מחכמה נפקא), וכן בלבושיו מחשבה דיבור ומעשה.

ועפ״ז יש לבאר הטעם שבענין הדי־בור נקט אדה״ז „הדבור בדבר ה׳ זו הל־כה״ דוקא – כי חלק ההלכה שבתורה שייך ל„כתר״. וכמובא בהמשך הערת אאמו״ר כאן שהלכות „נקראים תגא, כת־

---

13) ראה לקמן סעיף ג.

14) ספמ״ט.

15) ואתחנן ו, ו־ז.

16) הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב סי״ב. ובשו״ע אדה״ז או״ח (סמ״ז ס״ב) ש„המהרהר בד״ת אין צריך לברך״ (ולהעיר מהמשך דבריו שם, „שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו שזהו ג״כ אינו אלא הרהור כו׳״).

17) לקוטי לוי יצחק שם ע׳ לב.

18) ע׳ 100 (סעיף ה) ואילך.

רה של תורה[19] ועיין באגה"ק פכ"ט בד"ה אשת חיל עטרת בעלה ע"ש".

[וענין זה נרמז בל' אדה"ז כאן, וכמו שמבאר בההערה, שזהו הטעם (ע"ד ה־קבלה) ש„על דבור בדבר ה' זו הלכה הביא ב' פסוקים[20] ואשים דברי בפיך ודברי אשר שמתי בפיך" (דלא כמעשה שהביא ע"ז רק „פסוק א'"[21] כי ששת ימים כו'") — לפי שבזה נרמזת השייכות בין הלכות לכתר, כי הכתר דמלכות (דיבור) שייך ל„ב' שלישי תפארת"[22] ולנגדם „ה־ביא ב' פסוקים"].

ויש לומר, שזוהי כוונת אאמו"ר כאן — לא רק לבאר החילוק בין דיבור למעשה, אלא גם לתרץ אמאי נקט אדה"ז „הדבור בדבר ה' זו הלכה" דוקא, דכיון שהלכות הם ב„כתר", נמצא, שזהו בהת־אם לכללות העבודה ד„אתדבקות רוחא ברוחא" המבוארת באגה"ת כאן, שיסודה הוא בבחי' הכתר.

ד. עפ"ז יש לבאר גם דיוק לשון אאמו"ר בההערה, שלא הסתפק בהעתקת לשון חז"ל שהלכות נק' „תגא", אלא מציין לאגה"ק ד"ה אשת חיל עטרת בעלה, ומוסיף „ע"ש" — כי בזה מודגש עוד יותר הקשר דהלכות לענין הביטול שלמעלה מטעם ודעת (שמצד „כתר"):

באגה"ק שם[23] מבאר הטעם שהלכות נק' בשם „כתר", כי „רצון העליון ב"ה מכונה . . בשם כתר עליון", ותרי"ג מצות התורה עם ז' מצות דרבנן (בגימט' כת"ר) הן הן רצון העליון ב"ה, ש„למעלה מעלה ממעלת חכמה עילאה וכמו כתר ועטרה שעל המוחין שבראש"[24], ורצון העליון ב"ה מתגלה בהלכות התורה דוקא (ש־בהם מתגלה מהו רצונו ית'). הרי, דזה שהלכות התורה הן בבחי' „כתר" היינו כתר עליון שלמעלה מחכמה.

[ואין זו סתירה למ"ש בההערה שהל־כות הן בחי' „כתר מלכות" (השייך לכאו־רה רק ל„ב' שלישי תפארת"), כי „נעוץ סופן בתחלתן"[25] כידוע, ולכן „כתר מל־כות" (סוף כל הספירות) נעוץ בספירת הכתר שלמעלה מחכמה].

וענין זה נוגע להעבודה ד„אתדבקות רוחא ברוחא" דהבע"ת, המיוסדת על ה־ביטול שלמעלה מטעם ודעת — כי בלי־מוד התורה, ביטול זה הוא בגילוי ובהדג־שה בלימוד הלכות דוקא. דכיון שהלכות הן רצון העליון ב"ה ש„למעלה מעלה מ־מעלת חכמה עילאה", לכן, כדי שהאדם יכוין לרצון העליון ולגלות פנים בתורה כהלכה דוקא, אינו מספיק ענין ה„מוחין שבראש" אלא צ"ל ענין הביטול. וכמ־חז"ל[26] שהטעם שקבעו הלכה כבית הלל דוקא הוא „מפני שנוחין ועלובין היו" (אף

---

19) מגילה כח, ב (כהגירסא לפנינו. וכ"ה בע"י שם).

20) אף שגם „דבר ה' (זו הלכה)" הוא פסוק (עמוס ח, יב. שבת שם), הרי לא הובא לרא־י („כמ"ש") על הדביקות דדיבור האדם בדיבורו ית', ולהעיר, שבפסוק על מעשה (כי ששת ימים עשה ה') לא איירי בדביקות מעשה האדם בו ית', אלא רק בענין מעשה הקב"ה.

21) גם ע"פ הנ"ל הערה 5, דל' אדה"ז „להת־יות רוח שפלים" קאי (גם) על צדקת הקב"ה, הרי לא כתב ע"ז „כמ"ש" (משא"כ באגה"ת מהד"ק שם). וי"ל כי עיקר הרא"י הוא על ענין העשר', שזה לא נזכר בפסוק „להחיות גו'".

22) ביאור ענינם ע"ד החסידות — ראה לקמן סעיף ח.

23) קמט, סע"ב ואילך.

24) שם בסוף האגרת (קנא, א).

25) ס' יצירה פ"א מ"ז.

26) עירובין יג, ב.

שב״ש „מחדדי טפי״[27], הרי שהדרך לכוין לאמיתתה של תורה אינה תלוי׳ בחריפות השכל אלא בענין הענוה והביטול[28], ש־למעלה מדעת האדם.

וזהו שדוקא בהלכות התורה מביא מ״ש „ואשים דברי בפיך ודברי אשר שמתי בפיך״:

ביגיעת התורה סתם, אף שמגמת ה־אדם היא להבין חכמתו ית׳ שלמעלה משכל האדם (שלכן כללות לימוד התורה צ״ל בביטול דוקא, כמבואר בכ״מ[29], מ״מ, כיון שעיקרו הוא ענין של לימוד בהבנה והשגה (חכמה), לכן, גילוי חכמתו ית׳ במוח האדם הוא מה שכלי שכלו של האדם תופסים ומשיגים חכמתו ית׳;

משא״כ בהלכות התורה, להיותם (גי־לוי) רצון העליון שהכיוון להלכה תלוי (בעיקר) בענין הביטול – הרי גילוי רצונו ית׳ בהאדם בהסקת ההלכה, הוא באופן של „ואשים דברי בפיך ודברי אשר שמתי בפיך״, היינו לא (רק) שהאדם משיג דבר ה׳, אלא שהקב״ה שם את „דבר ה׳ זו הלכה״ בפי האדם.

ה. והנה ע״פ משנת״ל נמצא, דענין הביטול שלמעלה מחכמה וטעם ודעת, הוא בגלוי יותר בהעבודה בדיבור בהל־כות התורה מאשר בהעבודה שבכחות דשכל מדות ומחשבה.

ד„עיון התורה״ בשכל ומחשבה[30] ק־שור עם מציאות האדם כנ״ל, וכ״ש מדות האדם שכל ענין המדות הוא יחס האדם לדבר שחוץ ממנו [וגם לפי המבואר ב־הערת אאמו״ר שב„מדות״ כאן הכוונה ל„מדות דכתר״, כנ״ל – הרי גם „מדות״ אלו מהותן רגש האדם, אלא שהן למעלה מטעם ודעת[31]:

משא״כ העסק „בדבר ה׳ זו הלכה״, הרי „הדיבור בדבר ה׳ זו הלכה״ הוא באופן ד„ואשים דברי בפיך ודברי אשר שמתי בפיך״ כנ״ל. ועד״ז הוא בהעבודה במעשה – „מעשה הצדקה להחיות רוח שפלים״ – שענין הביטול הוא בגילוי, כמובן בפשטות, שהעסק עם „שפלים״[32] להחיות את רוחם בא מצד ענוה וביטול.

---

27) יבמות יד, א.

28) ראה בארוכה סה״מ תרכ״ז (ס״ע רפא ואילך. ע׳ רצ ואילך). המשך תרס״ו (ע׳ תלט ואילך). לקו״ש חכ״א (ע׳ 115 ואילך). ועוד.

29) ראה לקו״ש חט״ו (ע׳ 3 ואילך. ע׳ 326 ואילך). חי״ט (ע׳ 41 ואילך). ועוד.

30) ראה לעיל ע׳ 102 הערה 43, ד„מחשבה״ כאן כוללת ג״כ לימוד לגירסא. וגם בזה אין ה־ביטול בגילוי.

31) לעיל שם (ע׳ 103) נת׳ שענין הדביקות במדות (דכתר) הוא יותר מהדביקות ד„ואשים דברי בפיך״, לפי שבענין ד„מה הוא רחום כו״ מהות מדת הרחמים שלו אינה רחמי אדם אלא רחמיו של הקב״ה, משא״כ בענין הדיבור ה״ז דיבור האדם (אלא שהקב״ה שם דברו בפיו).

אבל שם הכוונה היא לענין מציאות המדות והדיבור, דמציאות הדיבורים (גם כשהקב״ה שם דברו ית׳ בפיו) הם דיבורים גשמיים דהאדם, ואילו במדות, הרי מדת הרחמים (בהעבודה ד„מה הוא רחום כו״) היא רק רחמי הקב״ה (כלומר, שסיבת רחמיו היא רק רחמי הקב״ה); משא״כ לענין תוכן ונושא הדיבור או המדה, הרי בענין „ואשים דברי בפיך״, כל תוכן ונושא הדיבור הוא רק דיבורו ית׳, משא״כ במדות, אף שסיבת המדה בהאדם היא רק רחמי הקב״ה („מה הוא כו״), הרי עצם נושא המדה בפועל הוא (רצון ו)רגש רחמי האדם כו׳. וראה לקמן סעיף ו.

32) עפ״ז מובן בפשטות הטעם שמביא שה־צדקה היא „להחיות רוח שפלים״ (שלכאורה מיו־תר), להדגיש הרגש הביטול והענוה של עושה ה־צדקה. וראה לעיל הערה 5. לקמן הערה 44.

ועפ"ז יש לומר, דמ"ש אאמו"ר שרק „על דיבור ומעשה הביא (אדה"ז) פסוקים" לפי „שהם בגילוי" (משא"כ מדות ושכל ומחשבה „אינן נגלות") – אין כוונתו רק לענין הגילוי והעלם ביחס להם עצמם (אם הם כחות גלויים לזולת או כחות נסתרים) [דאם כן הי' לו להביא כן בכ"מ שמביא מחשבה דיבור ומעשה, כנ"ל] – אלא בעיקר ביחס לשייכותם לענין הביטול (כתר) שלמעלה מחכמה וטעם ודעת, שביטול זה הוא בגלוי יותר בהעבודה בדיבור ומעשה מאשר בהעבודה שבכחות דשכל מדות ומחשבה [וכפשטות פירוש הפסוקים שהביא על דיבור – „ואשים דברי בפיך ודברי אשר שמתי בפיך" – שמורה על ביטול מוחלט להקב"ה, „להיות דבר ה' ממש בפיו"[33]].

ולכן ביטוי וגילוי החידוש שבעבודת הבע"ת (שיסודה הוא ענין הביטול למעלה מטעם ודעת כנ"ל) הוא „בדבר ה' זו הלכה . . מעשה הצדקה להחיות רוח שפלים", שבהם ענין הביטול הוא בגלוי[34].

ו. אלא שעדיין צ"ב: אף שבחלק ההלכה שבתורה ענין הביטול (דכתר) הוא יותר בגלוי, אבל מהי השייכות בין ביטול זה לכח הדיבור דוקא [שלכן נקט אדה"ז ענין ההלכה רק גבי דיבור („הדיבור בדבר ה' זו הלכה"), ולא לעיל גבי „והשכל . . הוא עיון התורה"]?

ועכצ"ל, שביטול זה ד„ואשים דברי בפיך" שייך לתכונת הדיבור דוקא. ועד"ז בענין המעשה, שזה שבהעבודה דמעשה – „מעשה הצדקה להחיות רוח שפלים" – מודגש ענין הביטול בגלוי, הוא לפי שזה שייך לתכונת המעשה.

ונקודת הביאור בזה – ע"פ הכלל (הנ"ל) „נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן", ולכן, ענין הביטול שמצד „כתר" („תחלתן") בא לידי גילוי „בסופן" דוקא, בדיבור ומעשה.

הסברת הענין:

החילוק בין שכל מדות ומחשבה לדבור ומעשה הוא, ששכל מדות ומחשבה הם בהאדם עצמו, משא"כ דיבור ומעשה הם מחוץ להאדם. שהחילוק אינו רק בכמות (שיעור התגלות הכחות, אם רק בעצמו, או שמתפשטים גם חוץ להאדם), אלא באיכות ומהות הכחות: הכחות שבאדם עצמו, הם גילוי מעלת ושלימות הנפש עצמה, דכאו"א מכחות השכל ופרטי המדות הוא מעלה ושלימות אחרת של האדם (וכן המחשבה ענינה – גילוי מעלות ושלימות אלו), משא"כ כל ענין הדיבור והמעשה הוא רק ירידה לגבי האדם עצמו, שהרי בשביל עצמו אין האדם צריך לדיבור, אלא זהו רק שהאדם יורד ממעלת עצמו[35] ועוסק בהשפעה אל הזולת (וכ"ש בענין המעשה, שהוא הפעולה בהעולם שחוץ ממנו).

---

33) ל' אדה"ז באגה"ת רפ"ו. וראה הערה הבאה.

34) ולהעיר, שבאגה"ת שם כ' „תשו"ע זו דאתדבקותא דרוחא ברוחא ע"י תורה וגמ"ח . . להיות דבר ה' ממש בפיו וכמ"ש ואשים דברי בפיך וימינו תחבקני בגמ"ח" – הרי שנקט בתורה רק הדביקות דדיבור (ולא דשכל ומחשבה). ולכאורה גם מ"ש „וימינו תחבקני בגמ"ח" הכוונה ל„מעשה הצדקה" דכאן (ולא הדביקות דמדות) – ראה לעיל ח"א ספמ"ה (הובא לעיל הערה 12).

35) ראה בארוכה גם לקו"ש חט"ו (ע' 327 ואילך). וע"ש, שזהו הטעם שת"ת הוא מצוה שבדיבור דוקא (ראה הנסמן לעיל הערה 16), כי הביטול שבדיבור עושה את האדם לכלי לתורתו של הקב"ה (שלמעלה מנבראים).

וירידה והשפלה זו שבדיבור ומעשה (סוף כל הכחות) נעוצה בפשיטות הנפש (שלמעלה ממעלות ושלימות). דשכל ומדות (ומחשבה) שהם ביטוי מעלת האדם, קשורים עם מציאות האדם: ואילו ענין הדיבור (ומעשה), שבו האדם „מנתק" את עצמו משלימות עצמו ומציאותו ועוסק עם זולת, שרשו בפשיטות הנפש שלמעלה מהגדרים של „מציאות" הנפש[36], ולכן ה"ז בא בענין של דיבור (ומעשה), שהוא „יציאה" ממציאות עצמו וירידה אל הזולת.

ז. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר בסגנון תורת החסידות דברי אאמו"ר (ע"ד הקבלה) בטעם החילוק בין דיבור ומעשה גופא, שבדיבור הביא אדה"ז שני פסוקים, לנגד „שני שלישי תפארת", ואילו במעשה הביא רק פסוק א', לפי שמעשה הוא „בבחי' דמלכות שעומדים לנגד נה"י דז"א, ונה"י הם בחי' מעשה . . [ולכן] הביא ע"ז פסוק א', כי הם בחדא דרגא בכלל".

וכוונת אאמו"ר בפשטות, דזה שבמעשה הביא רק פסוק אחד, אין זה מפני שמעשה אינו בגלוי כ"כ כמו דיבור – שהרי אדרבה, מעשה הוא יותר בהתגלות מאשר דיבור, דדיבור הוא בעיקר לאדם, משא"כ מעשה הוא בגלוי בעולם – אלא לפי שכל הדרגות דמעשה (נה"י) „הם בחדא דרגא".

וע"פ משנת"ל שכוונת אאמו"ר כאן בענין הגילוי (שבדיבור ומעשה) היא (גם) לגילוי הכתר (והביטול) שבהם, יש לומר, שחילוק זה בין דיבור ומעשה – שה„כתר" דדיבור (מלכות) בא בהתחלקות (שני שלישי תפארת, שני פסוקים), ואילו דמעשה הוא למעלה מהתחלקות („בחדא דרגא", פסוק א') – הוא לפי שענין ה„כתר" („תחלתן") הוא בגלוי יותר במעשה („סופן" ממש). וכיון ש„כתר" הוא למעלה מהתחלקות, לכן גם הבחינות השייכות למעשה „הם בחדא דרגא בכלל".

ח. ויובן זה ע"פ המבואר בלקו"ת[37] ב„ענין שלישין . . שבתפארת" – ד„המדה תפארת . . יש בה חב"ד חג"ת נה"י. חב"ד הוא השכל וההשגה למה יתפאר . . והתפארות שבלבו . . הוא עצם המדה חג"ת שבה, ונה"י הוא ההתפשטות שעושה מעשה להתפאר כענין בהראותו[38] את עושר כבוד מלכותו . . או מדבר דיבורים שבהם יוכלו אחרים להכיר שבחו".

וע"פ המבואר בהערת אאמו"ר שבחי' הדיבור „תופסת ב' שלישי תפארת (התחתונים)", נמצא, שבדיבור מתגלה הן „עצם" המדה והן „התפשטות" המדה לחוץ. וטעם הדבר – לפי שבדיבור יש ב' דברים: אע"פ שדיבור הוא בשביל הזולת, הרי דיבורי האדם קשורים ומחוברים עם כח הדיבור שלו (דלא כמעשה האדם, שהוא כח נפרד, ועשייתו היא בשלימות גם לאחרי שגמר את מעשיו). והיינו לפי שבדיבור ישנו גילוי הנפש, ועד שרואים שישנו „דיבור חי", שכל חיי האדם מתגלים בדיבורו[39].

וזהו שהדיבור תופס הן את עצם המדה והן את התפשטות המדה: מצד ענין ה„גילוי" שבדיבור מתגלה בו עצם המדה: ומצד ענין ההשפעה לזולת שבדיבור – מתגלה בו „התפשטות" המדה.

---

36) ראה לקו"ש ח"ו ע' 116.

37) קדושים ל, ב.

38) מג"א א, ד.

39) ראה בכ"ז סה"מ אעת"ר ס"ע מד ואילך.

[ויש לומר, שזהו החילוק שבין שני הכתובים שהביא על דיבור – „ואשים דברי בפיך, ודברי אשר שמתי בפיך": בשניהם נרמז ענין ההשפעה מתפארת למלכות („דברי"), אלא שבפסוק הראשון ההדגשה היא על „ואשים", המשפיע[40] (תפארת), לפי שזהו כנגד הענין הראשון שבדיבור, שבו מתגלה עצם המדה (דתפארת); ובפסוק השני ההדגשה היא על „דברי" (מלכות) וכפי שכבר נמצא „בפיך" [אלא שדיבור זה הוא „אשר שמתי (בפיך)"], לפי שכאן ההדגשה על „התפשטות" המדה (נה"י), שכל ענינה הוא ההשפעה לחוץ[41].

ועפ"ז יש לבאר המעלה שבמעשה על דיבור (בענין הגילוי), ש„על דיבור . . הביא ב' פסוקים . . ועל מעשה פסוק א'":

כיון שבדיבור ישנו גם „גילוי" הנפש, לכן אינו נעוץ ב„תחלתן" ממש, בפשיטות הנפש שלמעלה ממציאות ומעלות הנפש: ודוקא בכח המעשה, שהוא כח נבדל, ולא ניכרת בו (כ"כ) מעלת האדם (ועד שגם בבעל חי ישנו כח המעשה כמו באדם)[42], מתגלה הביטול שמצד פשיטות הנפש שלמעלה מהתחלקות[43], ולכן מביא „על מעשה פסוק א'", להורות על הביטול של הנפש („כתר") שלמעלה מהתחלקות המתגלה בעשי' דוקא[44].

(משיחת ש"פ תשא תשל"א)

---

40) עפ"ז מדוייק זה שלקמן רפ"י לענין „את־דבקותא כו' מלמעלה למטה להיות דבר ה' ממש בפיו" נקט אדה"ז רק הפסוק „ואשים דברי בפיך".

41) ועפ"ז יש לפרש הרמז במ"ש בפסוק השני „אשר שמתי בפיך" – כי „אשר" קאי על תענוג (לקו"ת בשלח (א, ד). במדבר (יח, ב). ובכ"מ), פנימיות הכתר, וענין ה„ירידה" שבתפארת (להשפיע למלכות) – המודגש בפסוק זה – שרשו ב„כתר". וכמבואר בכ"מ בענין יחוד זו"ן, ששרשו מבחי' מקיף ד„חופה" (ראה לקו"ת שה"ש מז, ג ואילך. ובכ"מ). וראה תניא אגה"ק סט"ו (קכג, א), שענין ההשפעה שרשו מתענוג. ע"ש.

42) ראה סה"מ אעת"ר שם (ע' מה). ובארוכה סה"מ תרס"ב ס"ע שיח ואילך.

43) אלא ש„יתרון כח נעלה דנעוץ תחלתן בסופן" שבמעשה הוא „בבחי' כח נעלם . . ואמיתית האור והגילוי [שע"י עשי'] יהי' לעתיד" (סה"מ אעת"ר שם).

44) ויש לומר, שהעדר ההתחלקות שבביטול (להקב"ה) דמעשה, הוא יותר מבביטול דדיבור, כי בענין „ואשים דברי בפיך" יש שני דברים, „דברי" דהקב"ה ו„פיך" דהאדם, משא"כ „מעשה הצדקה להחיות רוח שפלים" הוא רק מה שהשפעת החיים של הקב"ה אל העני עובר על ידו, וכאילו יד האדם היא רק ידו אריכתא של הקב"ה כביכול.

ועפ"ז יש לבאר (ע"ד הרמז) זה שנקט אדה"ז הלשון „להחיות רוח שפלים" (שאירי במעשה הקב"ה, כנ"ל הערה 5) בנוגע למעשה הצדקה דהאדם – כי מצד הביטול דמעשה, מעשה צדקה דהאדם להחיות נפש העני הוא הוא גילוי צדקתו ית' „להחיות רוח שפלים".

אגרת התשובה [*]

א. באגרת התשובה פרק ח' מבאר אדמו"ר הזקן ענינה של עבודת „תשובה עילאה", דהיינו לימוד התורה, ומביא ע"ז בספ"ח ממ"ש בזוהר הקדושי דתשובה עילאה היא „דיתעסק באורייתא בדחילו ורחימו דקדב"ה", ולאח"ז בפ"ט מביא מ"ש ב„תנא דבי אליהו"[2] „אדם עבר עבירה ונתחייב מיתה למקום[3] מה יעשה ויחי' אם הי' רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים לשנות פרק א' ישנה ב' פרקים וכו' והיינו כמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל וכל וככה הוא בחבל נחלתו וכו'".

ובהערות אאמו"ר[4] על אגרת התשובה מבאר, שכפל הלשון „כפול ומכופל — הוא ב' קשרים זה ע"ג זה (שאז הוא קשר של קיימא[5]) שאז הוא כפול ומכופל. והייינו כפול הוא מה שקורא ב' דפים. ומכופל מה ששונה ב' פרקים".

ולכאורה זהו פירוש חדש בדברי אדה"ז (בכוונת התנא דבי אליהו), דבפשטות, הפירוש בדברי התנא דב"א הוא שהם שני אופנים שונים התלויים ברגילות האדם, „אם הי' רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים (ואח"כ מביא עוד דוגמא ואם הי' רגיל[6]) לשנות פרק א' ישנה ב' פרקים"; ואילו לפי הערת אאמו"ר נמצא, שב' הבבות באות בהמשך זל"ז, שאדם זה צריך לקרות [בתושב"כ] ב' דפים וגם לשנות [בתושבע"פ] ב' פרקים, דרק אז

---

1) פ' נשא קכג, סע"א.

2) כ"ה באגה"ת לפנינו, ובכת"י אגה"ת עם תיקונים והגהות בגכי"ק אדמו"ר הזקן (צילום ממנו נדפס בתחלת ס' אגה"ת עם מ"מ וליקוט פירושים — קה"ת, תשמ"ו). וכ"ה גם באגה"ת מהד"ק (קה"ת, תשמ"ב — ע' תקכא). מאמרי אדה"ז כתובים (חלק א) ע' ב. ועוד.

אבל בתנא דבי אליהו הנדפס לפנינו ליתא. ובקיצורים והערות לתניא (ע' לט. לקוטי הגהות לתניא ע' ס) „ע' ויקרא רבה פכ"ה ע"ש" (וראה גם יל"ש משלי (ג, יח) רמז תתקלה). וכן בר"ח ש' התשובה פ"ג מביאו מ„ויקרא רבה". וכן במנורת המאור אלנקאוה (ח"ג פרק תלמוד תורה ע' 235) נראה שמביאו מויקרא רבה (וראה לקמן הערה 15).

3) בויק"ר (ויל"ש) שם „אם נכשל אדם בעבירה (שהוא) חייב (בה) מיתה בידי שמים".

---

*) ורק איתא שם (תדבא"ר פ"ה קרוב לתחלתו): אדם שעבר עבירות הרבה ונקנסה עליו מיתה כו' וחזר ועשה תשובה וקרא תורה נביאים וכתובים ושנה משנה מדרש הלכות ואגדות ושימש תלמידים אפילו נגזרו עליו מאה גזירות הקב"ה מעבירן ממנו כו'. ושם לפנ"ז „בני אדם שעברו עבירות ונקנסה עליהם מיתה כו' חזרו ועשו תשובה וקראו את המקרא ושנו את המשנה כו'".

4) לקוטי לוי"צ על ס' התניא ע' לג. וראה לקמן הערה 34.

5) ראה שו"ע או"ח סתרנ"א ס"א „קשר גמור דהיינו ב' קשרים זה על זה", ועד"ז הוא בשו"ע אדה"ז שם ס"ו „וקושרים ב' ראשי הכרך בב' קשרים זע"ז . . הוא קשר של קיימא", אבל שם מוסיף „שאינו חושש להתירו עולמית". ולכאורה זהו העיקר, כמכואר בשו"ע אדה"ז או"ח סשי"ז ס"א בארוכה. ולא הזכיר זה כאן בהערות אאמו"ר. וראה שם ס"ב וס"ג. ואכ"מ.

6) ובויק"ר שם מפורש הוא „ואם הי' למוד לשנות" (ולהעיר שגם ביל"ש ליתא „ואם הי' רגיל", כלשון התדב"א שהועתק באגה"ת). וראה גם מנוה"מ שבהערה 21.

7) כפשטות הלשון, וכמובן גם מלשון תדב"א שם (נעתק לעיל בשוה"ג להערה 2). ושם רפי"ח