

בס"ד. שיחת ש"פ האזינו, י"ג תשרי, ה'תשכ"ט.

בלתי מוגה

א. הקביעות דפרשת האזינו היא לפעמים בין כסא לעשור, ולפעמים לאחרי יוהכ"פ, כקביעות שנה זו.

ובהקדים — שאף שענין הקביעות הוא מתקנת חכמים, הרי גם על זה חל מ"ש הרמב"ם¹ שכל התקנות של החכמים יש להם התוקף של מ"ע ומל"ת, כמ"ש² "על פי התורה אשר ירוך גו' לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'".

ולכאורה אינו מובן: איך יתכן שקריאת פרשה אחת תהי' לפעמים לפני יוהכ"פ ולפעמים לאחרי יוהכ"פ, בה בשעה שלאחרי יוהכ"פ, שבו ה' הענין ד"לפני הוי' תטהרו"³, עומדים בני" במדריגה נעלית הרבה יותר מכמו קודם יוהכ"פ?!

הן אמת שגם קודם יוהכ"פ עומדים בני" במדריגה נעלית, שהרי זה כבר לאחרי העבודה דחודש אלול, ימי הסליחות, ר"ה ועשי"ת (מלבד הענין דעשי"ת שביוהכ"פ גופא⁴), אבל אעפ"כ, ביוהכ"פ ניתוסף אצל בני" עילוי גדול יותר שבאין ערוך, בדוגמת הוספת מעלת התשובה אצל צדיקים — "לא תבא צדיקייא בתיובתא"⁵.

וא"כ, איך יתכן שאותה פרשה שקורין לפעמים לפני יוהכ"פ יקראו לפעמים לאחרי יוהכ"פ?!

ולהעיר, שבאמצע פרשת האזינו⁶ כותב רש"י: "עד כאן העיד עליהם משה דברי תוכחה .. מכאן ואילך העיד עליהם דברי תנחומין וכו'". אבל, קריאת פרשת האזינו בב' אופני קביעות הנ"ל (לפני יוהכ"פ ולאחרי יוהכ"פ) היא באופן שבשניהם קורין את כל הפרשה כולה (לא רק החלק של "דברי תוכחה" או החלק של "דברי תנחומין"), שיש בה אותם ענינים, ונקראת באותו שם⁷, שמורה על החיות והתוכן של הענין

- | | |
|---|---------------------------------------|
| סע"ב. ובכ"מ. | (1) ריש הלי' ממרים. |
| (6) לב, לה. | (2) פ' שופטים יז, יא. |
| (7) ואפילו לא באופן שאותו שם נחלק | (3) אחרי טז, ל. |
| לשנים, כמו שמואל א' ושמואל ב', וכן במלכים | (4) ראה שיחת ש"פ וילך ס"ב (לעיל ס"ע |
| ודברי הימים, כך, שנוסף על השם המאחד, | (2). וש"נ. |
| ישנו גם השם המיוחד כל חלק בפני עצמו. | (5) ראה זח"ג קנג, ב. לקו"ת פרשתנו עה, |

(כתורת המגיד ואדה"ז⁸); ואעפ"כ קורין זאת בזמנים שונים שחלוקים זמ"ז באין ערוך.

ב. ויובן בהקדם הידוע שגם לאחרי יוהכ"פ צ"ל ענין התשובה: ידוע הסיפור⁹ שפעם במוצאי יוהכ"פ נכנס כ"ק מו"ח אדמו"ר אל אביו, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, ושאל אותו: ומה עכשיו? וביאור השאלה — שכיון שכבר עבר יוהכ"פ שבו נעשו כל הענינים בשלימות, עד לאמירת "ה' הוא האלקים" ז' פעמים, שהו"ע עליית ז"א בעתיק (כמבואר בלקו"ת¹⁰), ונוסף על העילוי ברוחניות, הרי זה נמשך גם למטה בגשמיות, ולכן מיד לאח"ז תוקעים תקיעה גדולה, ומכריזים "לשנה הבאה בירושלים" (וכפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר¹¹ שאין צורך להמתין לשנה הבאה, אלא הגאולה באה תיכף ומיד, ובדרך ממילא נהי' לשנה הבאה בירושלים) — הנה לאחרי כל זה נשאלה השאלה: מהי העבודה שבה צריכים לעסוק עכשיו?

והשיב לו כ"ק אדנ"ע: "איצטער דאָרף מען ערשט תשובה טאָן"¹², אלא שזוהי תשובה נעלית יותר, ע"ד "לאתבא צדיקייא בתובתא".

וע"פ הידוע שכל הדרגות שבתשובה קשורים זב"ז¹³,

— כפי שמצינו בנוגע לכמה ענינים, וכמו בנוגע ליראה, שאף שיש בה חילוקי דרגות, החל מהיראה הכי תתאה שהיא יראת העונש, כמו "תינוקות של בית רבן" שלומדים מפני "יראת הרצועה שביד הסופר" (כפי שמביא רבינו הזקן בתניא¹⁴), ועד ליראה הכי עילאה שהיא יראת בושת, הנה גם היראה הכי תחתונה יש בה מהיראה הכי נעלית¹⁵ — הרי מובן, שגם ענין התשובה שלפני יוהכ"פ יש בו מענין התשובה שלאחרי יוהכ"פ.

ובאותיות פשוטות:

גם כאשר יהודי שב בתשובה מצד יראת העונש, הנה בפנימיות הענינים יש אצלו ענין התשובה ד"הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה"¹⁶.

13 ראה גם לקמן ע' 124 ואילך.

14 קו"א קנה, א.

15 ראה תר"א ויקהל (בהוספות) קיד, ד. ביאורה"ז לאדהאמ"צ אמור פא, א.ב. קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18).

16 קהלת יב, ז. וראה לקו"ת ריש פרשתנו.

8 אור"ת בתחלתו (סי"ד). תניא שעהייה"א בתחלתו.

9 ראה סה"ש תרפ"ט ע' 25. וראה גם שיחת ש"פ האזינו, י"ג תשרי תשכ"ו בסופה (תר"מ חמ"ה ע' 58). וש"נ.

10 דרושי ש"ש סה, סע"ג ואילך.

11 ראה סה"ש תשי"ח ע' 200. וש"נ.

12 = עתה ביחוד צריך לעשות תשובה.

והענין בזה¹⁷ — שיראת הרצועה אינה אלא כדי לבטל את הקליפה המסתירה ומונעת את ענין התשובה, ואז, הנה גם אם הטעם הגלוי לענין התשובה הוא מצד יראת העונש, הרי לאמיתו של דבר יש אצלו באותו זמן גם עבודת התשובה של הנשמה באופן ש"הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה".

וע"ד מ"ש הרמב"ם¹⁸ בנוגע ליהודי שנמצא במעמד ומצב כזה שכדי שיקיים מצוה צריכים לכונן אותו ע"י גוי (והיינו, שאינו מתפעל מיהודי, כי אם מגוי), שלאמיתו של דבר הרי הוא "רוצה להיות מישראל .. לעשות כל המצוות כו",

— וכדברי רבינו הזקן¹⁹ שיהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, שזהו מצד בחי' החכמה שבנפש האלקית שבה מלובש אור א"ס ב"ה (אלא שבחי' זו יכולה להיות בבחי' שינה כו)²⁰ — אלא "יצרו הוא שתקפו", וע"י הכפי' מתבטל התוקף של היצר, ואז מקיים את המצוה מצד רצונו האמיתי.

[וענין זה הוא גם אצל מי שטוען, שבידעו מעמדו ומצבו שהוא "קל שבקלים" (אף שזהו דבר שאינו מצוי), ונשמתו מכוסה כו', מי יאמר שע"י הרצועה יתבטל הכיסוי?!... אך האמת היא, שכיון שכך כתוב בספרים, הרי כן היא המציאות].

וכיון שבשניהם — לפני יוהכ"פ ולאחריו — ישנו אותו ענין של תשובה, אתי שפיר שבשניהם יכולים לקרוא אותה פרשה.

ג. ויש להוסיף בזה בנוגע לשם הפרשה — "האזינו":

בהפטרה הידועה — אומר שמואל הנביא: "הנה שמוע מזבח טוב"²¹, והיינו, שאע"פ שמצד הבנה והשגה גם בשכל דקדושה מסתבר באופן אחר, כפי שהי' סבור שאול — שהי' "כבן שנה שלא טעם טעם חטא"²² — שיש "לזבוח לה" מ"מיטב הצאן והבקר" של עמלק²³, הנה על זה אמר שמואל "הנה שמוע מזבח טוב", שכל מציאותו של יהודי צריכה להיות באופן של "שמוע" — "האזינו", היינו, שהוא רק כלי לשמוע, ולא יותר.

תקמו (נעתק ב"היום יום" כא סיון). ועוד.

(20) ראה תניא פי"ט.

(21) שמואל"א טו, כב — הפטרת פ' זכור.

(22) יומא כב, ב.

(23) שם, טו.

(17) ראה גם שיחת יום ב' דחה"ס סכ"א

(לקמן ע' 125).

(18) הלי' גירושין ספ"ב.

(19) ראה אג"ק אדמו"ר מוהרריי"צ ח"ד ע'

שפד (נעתק ב"היום יום" כה תמוז). שם ע'

וכאשר נמצאים במעמד ומצב של "האזינו" — אזי באים לענין התשובה, הן לפני יוהכ"פ והן לאחר יוהכ"פ²⁴.
 [כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה לנגן "מאָרש נפוליון"].

* * *

ד. ענין התשובה — קשור עם דמעות, כידוע²⁵ שסיבת הדמעות היא מצד כיוון המוח שאינו יכול לסבול את הצער כו', ומזה באים הדמעות, שהם מותרים מוחין. וכפי שמצינו שיש דמעות של שמחה, כמו ר"ע שזלגו עיניו דמעות כששמע סודות ורזין דאורייתא²⁶, לפי שהמוח לא הי' יכול לסבול זאת. וכן הוא גם בנוגע לדמעות של תשובה. ובענין זה מצינו ענין מיוחד בנוגע לבעל ההילולא, שלא מצינו (בגלוי) אצל שאר הנשיאים.

ובהקדמה — שאע"פ שאי אפשר לחלק ביניהם, וכמדובר פעם²⁷ שרק ב"אור" שייך לחלק בין תחילת ההמשכה לסופה, אבל לא ב"מאור", מ"מ, היתה לכל אחד הדרך שלו וענינים מיוחדים שמוצאים רק אצלו. ובנוגע לעניננו — מצינו דבר פלא אצל בעל ההילולא, כידוע הסיפור²⁸ שלא הי' בעל בכי, באמרו, שלא הי' לו על מה לבכות!
 ולכאורה אינו מובן: איתא בכתבי האריז"ל²⁹ שמי שאינו בוכה בעשי"ת (בימים נוראים, או בר"ה ויוהכ"פ — כידוע חילוקי הגירסאות בזה³⁰) אין נשמתו שלימה, וא"כ, איך אפשר לומר על אדמו"ר מהר"ש שלא הי' אצלו ענין הבכי, בה בשעה שענין הבכי מורה על שלימות הנשמה!?

אך הענין הוא³¹ — שיש ב' אופנים של בכי: יש בכי ששייכת לתשובה כפשוטה, אך יש גם בכי ששייכת לתשובה נעלית יותר באופן ד"לאתבא צדיקייא בתיובתא".

וזהו החידוש בנוגע לבעל ההילולא — שאף שלא הי' לו על מה

(29) פע"ח שער תפלת ר"ה פ"ז. סידור

האריז"ל סוף סדר הנסירה. וראה שיחת ש"פ האזינו, שבת תשובה דאשתקד ס"ט (תו"מ חנ"א ס"ע 32 ואילך). לעיל ע' 5. וש"נ.

(30) ראה לקו"ש ח"ט ע' 206 הערה 19. וש"נ.

(31) ראה גם שיחת ש"פ האזינו הנ"ל ס"י (תו"מ שם ס"ע 35 ואילך).

(24) חסר הסיום (המו"ל).

(25) ראה תו"א וישלח כו, א. ובכ"מ.

(26) ראה זח"א צח, ב (במהנ"ע). ט"ז לשו"ע או"ח סרפ"ח סק"ב (בשם זהר חדש).

וראה גם זהר חדש בראשית ז, א.

(27) ראה תו"מ חנ"ב ס"ע 70 ואילך.

וש"נ.

(28) ראה סה"ש תש"ד ריש ע' 125.

לבכות, כיון שהי' תמיד במדריגת צדיק (גם לפני הנשיאות), מ"מ, הי' אצלו ענין התשובה באופן ד"לאתבא צדיקייא בתיובתא"; ומצד זה ישנו ענין של בכי' גם אצל צדיקים — כפי שמסופר במק"א³² בנוגע לבעל ההילולא גופא, שהי' אצלו ענין של בכי', ולכאורה, הרי זה עתה נאמר שלא הי' בעל בכי' ? — אלא המדובר הוא אודות ב' סוגים של בכי', כנ"ל.

עד כאן — בנוגע לסיום הענין המדובר לעיל אודות התשובה שלאחרי יוהכ"פ.

ה. ונוסף לזה, יש להשלים גם בנוגע למה ששאלו אודות המדובר בהתוועדות הקודמת.

ולכל לראש, יש להדגיש את המעלה בכך שלא התנהגו כמו בעבר, אלא ת"ל שנתעוררו לשאול כו'³³.

וע"פ המסופר³⁴ אודות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, שבכל ערב ר"ה הי' מקבל על עצמו הידור נוסף בנוגע לענינים של מ"ע ומל"ת כו' — הנה יה"ר שכך יהי' גם בענין זה, שמכאן ולהבא יתחילו לשאול כו'. אם רוצים — יכולים לשאול בדרך של כבוד, ובכלל, כאשר שואלים שאלה אצל יהודי יש לעשות זאת בדרך של כבוד, ובפרט כשמדובר אודות יהודי שלומדים ממנו כו', אבל העיקר הוא שאכן ישאלו בפועל (ולא באופן שישאר בהעלם, ואפילו בהעלם לגבי נפשו האלקית...), ועי"ז יתבררו ויתלבנו הדברים (אא"כ יהי' צורך להתנהג כמו רבא³⁵ שאמר "דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידיי"³⁶).

ו. ובנוגע לעניננו:

נתבאר בהתוועדות הקודמת³⁷ בנוגע למ"ש בהפטרה דר"ה אודות דברי אלקנה לחנה "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים"³⁸, ש"עשרה בנים" קאי על העשר ספירות (כחות) דקדושה — בניגוד לקליפה, שיש בה רק ז' ספירות, שהו"ע המדות בלבד, ללא מוחין, שהם רק לצורך המדות;

(32) ראה סה"ש תורת שלום ע' 14. ע' סח, א.
 188. וראה גם תר"מ שם ע' 95.
 (33) ראה גם לעיל ע' 51. וש"נ.
 (34) ראה גם תר"מ חל"ה ע' 16 הערה 18.
 (35) שיחת ש"פ וילך סי"ט (לעיל ע' 46 ואילך).
 (36) עירובין קד, א. זבחים צד, ב. נדה.
 (37) עירובין טז, סע"ב. חולין נו, א. וראה שבת סג, ב. וש"נ.
 (38) שיחת ש"פ וילך סי"ט (לעיל ע' 46 ואילך).
 (39) עירובין קד, א. זבחים צד, ב. נדה.
 (40) שמואל"א א, ח.

ועל זה אמר אלקנה ש"אנכי טוב לך מעשרה בנים", ואעפ"כ לא נתקבל הדבר אצל חנה כו'.

ושאלו על זה, שלכאורה הרי זה היפך פירוש פשטות הכתובים, ש"עשרה בנים" הם בני פנינה³⁹, ואילו מספר ז' הוא המספר של בני חנה, כפי שמפרש רש"י מ"ש⁴⁰ "עד עקרה ילדה שבעה", ש"חנה ילדה שבעה" (ומביא ב' פירושים בזה, כיון שלא מציינו אלא חמשה, כדלקמן ס"ט); וא"כ, למה נאמר בהתוועדות ש"עשרה בנים" מורה על ענין הקדושה, בניגוד למספר ז' ששייך לקליפה?!

ז. ובכן, בהתוועדות הנ"ל נזכר משנ"ת בכתבי האריז"ל בענין זה, והרי מבואר שם⁴¹ בפירוש הפסוק "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים", ש"י" בנים אלו רומזים ל"ס דנוקבא, ששם ב"ן הוא בה, והם עשר בנים, י"ס" (והיינו, שאע"פ ששם ב"ן הוא הגימטריא של שם הוי' במילוי ה', הרי זה מורה גם על "בן").

ועל יסוד זה נתבאר בהתוועדות ש"עשרה בנים" קאי על ע"ס דקדושה.

וזהו שאמר אלקנה לחנה "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים", שישנו ענין נעלה יותר מהע"ס דקדושה — הענין ד"אנכי", כדאיתא במדרש שמואל⁴²: "הלא אני אין כתיב כאן, אלא הלא אנכי .. כד"א⁴³ אנכי ה' אלקיך", שמצד זה צ"ל העבודה באופן שלמעלה מטו"ד, שזוהי העבודה דתהו, שהיא עריבה יותר ("אָ געשמאַקערע עבודה").

ואעפ"כ לא קיבלה חנה טענה זו, כי האמת היא ש"לא תהו בראה (אלא) לשבת יצרה"⁴⁴, שלכן צ"ל העבודה גם בעשר הכחות (שכנגד הע"ס); וסוכ"ס ניצחה חנה, והי' לה הן הענין ד"אנכי" והן הענין דע"ס כו'.

ועד"ז בנוגע למשנ"ת שמספר שבע שייך לקליפה:

ובהקדים תורת הבעש"ט (שנדפסה בספר אור המאיר⁴⁵) על הפסוק⁴⁶ "ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים", ש"פנינה רומז לס"ט א .. וחנה רומז לשכינה, ומתרעם הכתוב .. שאין צדיקים בארץ שיהיו

44) ישעי' מה, יח.

39) פרש"י ורד"ק עה"פ.

45) פ' לך לך. וראה פרשתנו (ד"ה זכור).

40) שם ב, ה.

וראה גם כתר שם טוב בהוספות סמ"ד. תו"מ

41) סה"ל ול"ת שמואל-א בתחלתו.

חמ"ח ס"ע 50 ואילך. וש"נ.

42) ספ"א.

46) שמואל-א א, ב.

43) יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו.

ילדים לשכינה .. וילדים של הסט"א .. רבים המה וכו", וכמבואר בזה בפירוש יותר — שהילדים של הסט"א הו"ע אהבה ויראה זרים כו'⁴⁷.

ועז"נ⁴⁰ "עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אומללה", והרי לא יתכן לומר שחנה היתה שמחה ח"ו מזה שנחסרו בני פנינה, ועכצ"ל הפירוש בזה, שהשמחה היתה מזה שהבנים שהיו שייכים תחילה ללעו"ז (שזהו גם הדיוק "רבת בנים", כפי שמצינו גבי עשו, ש"שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן נפשות ביתו, לשון רבים"⁴⁸) — נתהפכו לקדושה⁴⁹.

ועל יסוד זה נאמר בהתוועדות שמספר ז' שייך ללעו"ז — הפיכת ז' המדות דלעו"ז לקדושה.

ח. אך עדיין צריך להבין — כיצד יתאים הביאור ע"פ כתבי האריז"ל ותורת הבעש"ט הנ"ל עם הביאור ע"פ פשטות הכתובים (ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו"⁵⁰), ובפרט ע"פ הידוע⁵¹ שד' חלקי הפרד"ס שבתורה, שהם כנגד ד' עולמות אבי"ע, קשורים זב"ז ומשתלשלים זמ"ז (וכמו שכל הענינים שלמטה צריכים להיות בדוגמת הענינים שלמעלה "שנשתלשלו מהן"⁵²), וא"כ, איך יתאים הפירוש ע"פ כתבי האריז"ל, שהעשר הם בקדושה, ואילו בלעו"ז יש רק ז', עם הפירוש הפשוט, שהעשרה בנים הם בני פנינה, ואילו השבע הם בני חנה?!

ויובן בהקדם פירוש נוסף במפרשי הכתובים — שהמספרים עשרה ("הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים") ו"שבעה" ("עקרה ילדה שבעה") אינם חייבים להיות בדיוק (כמו "עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר"⁵³), אלא מורים על שלימות המספר: "טעם עשרה דרך כלל חשבון, כמו ואפו עשר נשים"⁵⁴, מעשרה שליטים⁵⁵, שבע כחטאתיכם⁵⁶, שבע יפול צדיק⁵⁷, והדומים להם⁵⁸; "ומה שאמר שבעה, אינו דוקא, אבל הוא כך חשבון, כי כן דרך הכתוב כשירצה לומר רבים יאמר שבע, כמו אומללה יולדת השבעה"⁵⁹, שבע כחטאתיכם, שבע יפול צדיק וקם, לפי שהעולם במספר שבעה וכו"⁶⁰.

-
- | | |
|-------------------------------------|---------------------|
| 47) ראה אוה"ת משפטים ע' א'רנח. ס"ע | 54) בחוקותי כו, כו. |
| א'רסה. עקב ע' תקיא. | 55) קהלת ז, יט. |
| 48) פרש"י ויגש מו, כו. | 56) בחוקותי שם, כא. |
| 49) ראה גם תו"מ חל"ח ס"ע 114 ואילך. | 57) משלי כד, טז. |
| 50) שבת סג, א. וש"נ. | 58) רד"ק הנ"ל. |
| 51) נסמן בלקו"ש חכ"א ע' 36. | 59) ירמ' טו, ט. |
| 52) תניא רפ"ג. | 60) רד"ק שם, ה. |
| 53) ספר יצירה פ"א מ"ד. | |

ועדיין צריך להבין: מהו הטעם שבענין זה נרמז שלימות המספר תחילה במספר עשר ואח"כ במספר שבע? ! — ואין זה כמו בענין שבו נזכר רק מספר עשר או רק מספר שבע, כי כאן מדובר בענין אחד, וכיון שבתחילת הענין נזכר מספר עשר, למה נזכר אח"כ מספר שבע? !
ויש לומר הביאור בזה:

הענין ד"אנכי טוב לך מעשרה בנים" — קאי על הנשמה כפי שהיא למעלה, קודם ירידתה למטה, ששם ישנה השלימות דעשר ספירות, עשר כחות וכו'.

ואילו מ"ש לאח"ז "עד עקרה ילדה שבעה" — קאי על המעמד ומצב שלאחרי ירידת הנשמה למטה, שרק אז שייך הענין ד"עקרה"; וכיון שעיקר העבודה למטה היא בבירור ז' המדות דלעו"ז, ששרשם מז' מלכין קדמאין דתהו"ו⁶¹, לכן נאמר "עקרה ילדה שבעה", שמספר זה מורה על שלימות העבודה למטה.

ועפ"ז מובן שפירוש האריז"ל והבעש"ט מתאים גם עם פשטות הכתובים — לפי פירוש המפרשים ש"עשרה" ו"שבעה" אינם בדיוק, אלא מורים על שלימות הענינים, כנ"ל, והרי יש "שבעים פנים לתורה"⁶², ויתירה מזה, שבכל ענין בתורה יש ששים ריבוא פירושים, בכל א' מד' חלקי פרד"ס התורה⁶³.

ט. ובהמשך לזה, הנה מצד החביבות שבפירוש רש"י, נתעכב עתה גם על פירוש רש"י על הפסוק "עד עקרה ילדה שבעה וגו'", וז"ל:
"חנה ילדה שבעה, שנאמר⁶⁴ כי פקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות, וכשחנה יולדת אחד, פנינה קוברת שנים, ועשרה בנים היו לה, שנאמר הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים שלפנינה, כשילדה חנה ארבעה, קברה פנינה שמונה, וכשנתעברה וילדה ולד חמישי, נשתטחה פנינה לרגלי', ובקשה רחמים וחיו, ונקראו על שמה. אלו דברי ר' נחמ"י.
ר' יהודה אומר, בני בנים הרי הן כבנים".

ובהקדמה — שגם בפירוש רש"י בפרשתנו⁶⁵ מצינו מחלוקת בין ר' יהודה ור' נחמ"י: "נחלקו בה ר' יהודה ור' נחמ"י, ר"י דורש (הפרשה) כולה כנגד ישראל, ור"נ דורש את כולה כנגד העכו"ם וכו'".

63 נסמן בלקו"ש ח"ז ע' 412.

64 שם, כא.

65 לב, מג.

61 ראה מאמרי אדהאמ"צ דברים

בתחלתו (ס"ע ד ואילך). וש"נ.

62 במדב"ר פי"ג, טז. ובכ"מ.

ונתבאר פעם⁶⁶ [בנוגע למחלוקת בין ר"י לר"ג שהובאה בפירושו רש"י על הפסוק⁶⁷ "בקרוב כל ישראל", "כל מקום שהי' אחד מהם בורח הארץ נבקעת מתחתיו ובולעתו. אלו דברי ר' יהודה. אמר לו רבי נחמ"י, והלא כבר נאמר⁶⁸ ותפתח הארץ את פי', ולא פיותי', א"ל ומה אני מקיים בקרב כל ישראל, א"ל שנעשית הארץ מדרון כמשפך, וכל מקום שהי' אחד מהם הי' מתגלגל ובא עד מקום הבקיעה"] — שהמחלוקת בין ר"י ור"ג אינה בענין פרטי בפירוש הכתוב, אלא הם חלוקים בכללות שיטת הלימוד,

— ע"ד משנ"ת בהתוועדות הקודמת⁶⁹ בנוגע לפירוש רש"י על הפסוק⁷⁰ "מצד ארון ברית ה'", "נחלקו בו חכמי ישראל", שזהו חילוק בכללות שיטתם בדרכי החכמה —

שיטת ר' יהודה היא, שהעיקר הוא שיתפרש היטב כללות תוכן הכתוב, גם אם יהי' דוחק בפירוש פרטי הענינים; ואילו שיטת ר' נחמ"י היא, שהעיקר הוא שיתפרשו היטב פרטי הענינים, גם אם יהי' דוחק בפירוש כללות הענין.

כלומר: שיטת הלימוד של ר' יהודה היא — שיש להסתכל במבט רחב על כללות הענין, ומן הכלל באים אל הפרט; ואילו שיטת הלימוד של ר' נחמ"י היא — שיש להתצמצם ולהתרכז על כל פרט ופרט, ומן הפרט באים אח"כ אל הכלל.

[ובהתאם לכך נחלקו בפירוש הכתוב "בקרוב כל ישראל": לשיטת ר"י שיש לדייק בעיקר בפירוש כללות הענין — כיון שכללות הענין הוא החידוש ש"פצתה הארץ את פי"⁶⁷, שעז"נ⁷¹ "ואם בריאה (חדשה) יברא ה'", מוטב לפרש ש"כל מקום שהי' אחד מהם בורח הארץ נבקעת מתחתיו ובולעתו", שעפ"ז ראו כל בני" את מאורע הבליעה; ולשיטת ר"ג שיש לדייק בעיקר בפרטי הדברים — הרי כיון שנאמר "ותפתח הארץ את פי'", ולא פיותי', מוטב לפרש "שנעשית הארץ מדרון כמשפך, וכל מקום שהי' אחד מהם הי' מתגלגל ובא עד מקום הבקיעה"].

י. וע"פ משנ"ת בפירושיהם של ר"י ור"ג שהובאו בפירושו רש"י בחומש — יש לבאר ב' הפירושים דר"ג ור"י בפירוש רש"י על הפסוק

69 שיחת ש"פ וילך סי"א (לעיל ע' 38 ואילך). וש"נ.

70 וילך לא, כו.

71 קרב שם, ל (ובפרש"י).

66 שיחת ש"פ עקב, כ"ף מנ"א תשכ"ו
סכ"א ואילך (ת"מ חמ"ז ע' 274 ואילך).

וש"נ.

67 עקב יא, ו.

68 קרב טז, ל.

"עקרה ילדה שבעה" (ואף שפירוש רש"י בנ"ך אינו ע"ד הפשט לגמרי כמו בחומש שהוא "פשוטו של מקרא" ממש⁷², הרי כאן עכ"פ מתאימים הדברים):

החילוק שבין ב' הפירושים במ"ש "עקרה ילדה שבעה", אף שמפורש בקרא "כיפקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות", היינו, שילדה רק חמשה — שר"נ מפרש ש"שבעה" כולל את שני בני של פנינה שחנה "בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה", ור"י מפרש ש"שבעה" כולל גם בני בנים, הוא — שהפירוש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל גם בני בנים, מתייחס בעיקר לתוכן כללות הכתוב, ואילו הפירוש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל את שני בני של פנינה ש"נקראו על שמה", מתייחס בעיקר לפרטי הענינים שבכתוב, כי:

תוכן כללות הכתוב הוא — סיפור הנס, שאף שבתחילה היתה חנה עקרה, נתהפך הדבר וילדה שבעה.

ולכן, ר"י — שמדייק בפירוש תוכן כללות הכתוב — מפרש, שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל "בני בנים", שכן, לידת בני בנים מוסיפה בתוכנו של סיפור הנס, שתמורת היותה עקרה, היו לה (לא רק בנים, אלא) גם בני בנים;

משא"כ הפירוש ש"בקשה רחמים" על שני בני של פנינה "וחיו ונקראו על שמה" — שאינו קשור עם תוכן כללות הכתוב ע"ד הפיכת ענין העקרות, שהרי גם אילו נשארה עקרה ח"ו, אפשר שע"י תפלתה יחיו בני פנינה.

אמנם, מצד הדיוק בפרטי הענינים שבכתוב — הרי הלשון "ילדה" אינו נופל על "בני בנים";

מצד הלשון "ילדה" — מתאים יותר לפרש שהכתוב כולל את שני בני של פנינה שחנה "בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה", שעליהם נופל הלשון "ילדה", כפי שמצינו גבי "חמשת בני מיכל בת שאול"⁷³, "וכי מיכל ילדה, והלא מירב ילדה לו, אלא מירב ילדה ומיכל גידלה, לפיכך נקרא על שמה, והמגדל יתום ויתומה בתוך ביתו כאילו ילדו"⁷⁴, ועאכו"כ בנדוד, שכל מציאות חיותם (לא רק גידולם) של שני בני פנינה נעשית ע"י חנה, ש"בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה", הרי בודאי שנופל עליהם הלשון "ילדה".

73) שמואל"ב כא, ח.

72) ראה גם תו"מ חמ"ד ריש ע' 138.

74) פרש"י עה"פ — מסנהדרין יט, ב.

וש"ג.

ולכן, ר"נ — שמדייק בעיקר בפרטי הענינים שבכתוב — מפרש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל את שני בני' של פנינה שחנה "בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה", שעליהם נופל הלשון "ילדה", אף שאין זה שייך לתוכן כללות הכתוב ע"ד הפיכת ענין העקרות.

יא. ויש להוסיף בהמשך להאמור לעיל (ס"ט) בנוגע ללשון רש"י "נחלקו .. ר' יהודה ור' נחמי", שחילוק הנ"ל בין ר"י לר"נ מצינו (לא רק בנוגע לשיטת הלימוד, אלא) גם בנוגע לכללות הנהגתם⁷⁵:

ר"י ור"נ היו שניהם עניים, ואעפ"כ, מצינו חילוק באופן הנהגתם — שהגישה של ר"י היתה באופן של הרחבה, ואילו הגישה של ר"נ היתה באופן של צמצום.

אודות ר"נ — מסופר בגמרא⁷⁶: "ההוא (עני המבקש פרנסה) דאתא לקמי' דרבי נחמי', אמר לי' במה אתה סועד (מה אתה רגיל לאכול בסעודתך), א"ל בבשר שמן ויין ישן, רצונך שתגלגל עמי בעדשים .. לא איבעי לי' לפנוקי נפשי' כולי האי".

ואודות ר"י — מסופר בגמרא⁷⁷: "דביתהו דרבי יהודה נפקת נקטת עמרא עבדה גלימא דהוטבי (עשתה ממנו סרבל טוב), כד נפקת לשוקא מיכסיא בי', וכד נפיק רבי יהודה לצלויי הוה מיכסי ומצלי, וכד מיכסי בי' הוה מברך ברוך שעטני מעיל. זימנא חדא גזר רבן שמעון בן גמליאל תעניתא, ר' יהודה לא אתא לבי תעניתא, אמרין לי', לא אית לי' כסויא כו".

כלומר:

ר"י — למרות שהי' עני כ"כ שלא היתה לו אלא גלימא אחת, שבה היו משתמשים גם הוא וגם אשתו, ועד שבגלל זה לא הי' יכול לבוא "לבי תעניתא", מ"מ, היתה אצלו גם תנועה של הרחבה, שהגלימא האחת שבידו תהי' טובה (סרבל טוב) וחשובה, עד שיוכל לברך עלי' "ברוך שעטני מעיל".

ואילו ר"נ — גם כשעמד לקיים מצות צדקה, לתת לעני פרנסתו, היתה אצלו תנועה של צמצום, שלא הי' יכול ליתן לו יותר מאשר עדשים.

*

ב. המשך הביאור בפירושו רש"י בפ' וילך על הפסוק⁷⁸ "מצד ארון

(76) כתובות סז, ב (ובפרש"י).

(77) נדרים מט, ב (ובפרש"י).

(75) ראה גם שיחת ש"פ עקב הנ"ל סכ"ד

(תו"מ שם ע' 276 ואילך).

ברית ה', "נחלקו בו חכמי ישראל וכו'" (במענה על מה ששאלו בזה) — נכלל בשיחת ש"פ וילך סי"א⁶⁹.

* * *

יג. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה כנשר יעיר קנו (הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א).

* * *

יד. על הפסוק⁷⁸ "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" — שתוכנו קשור עם זמן זה, בהמשך לר"ה ועשי"ת וכו' (וקשור גם עם המבואר במאמר⁷⁹) — יש אריכות שלימה בפירוש רש"י (כדלקמן), אבל לפני שנכנסים לפרטי הדברים, מתעוררת שאלה כללית: מהו הצורך באריכות הדברים, בה בשעה שזהו פסוק מובן בפשטות.

וכדמוכח גם מזה שרש"י אינו צריך לבאר פירוש התיבות "כי חלק ה' עמו וגו'", וכל אריכות הביאור בפירוש רש"י היא בנוגע להמשך הדברים בשייכות לפסוקים שלפנ"ז. ולכאורה, כשם שפירוש הפסוק עצמו מובן בפשטות, כך מובן בפשטות גם המשכו לפסוקים שלפנ"ז — שבנוגע לגוים היתה ההנהגה באופן ד"בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם", "הציפם ושטפם וכו"⁸⁰, משא"כ בנוגע לבנ"י, ש"חלק ה' עמו וגו'", ואעפ"כ, מאריך רש"י בביאור הדברים, ובאופן שלכאורה אינו משתמע כלל מהפסוק עצמו.

טו. ובפרטיות יותר:

רש"י מפרש שפסוק זה הוא נתינת טעם ("כי חלק וגו'") על מ"ש לפנ"ז "בהנחל עליון גוים" — כשהנחיל הקב"ה למכעיסיו את חלק נחלתם, הציפם ושטפם, בהפרידו בני אדם — כשהפיץ דור הפלגה הי' בידו להעבירם מן העולם, ולא עשה כן, אלא יצב גבולות עמים — קיימם ולא אבדם, למספר בני ישראל — בשביל מספר בני ישראל שעתידין לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים הציב גבולות עמים שבעים לשון".

ועל זה ממשיך בכתוב: "כי חלק ה' עמו", "למה כל זאת, לפי שהי' חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת מהם"⁸¹, ומי הוא חלקו, עמו, ומי הוא עמו, יעקב חבל נחלתו, והוא השלישי באבות המשולש בג' זכיות,

(80) שם, ח ובפרש"י.

(81) כ"ה (מהם) בכמה כת"י ובדפוס.

(78) פרשתנו לב, ט.

(79) לעיל ע' 54 ואילך.

זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו הרי ג', כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים, והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק."

וצריך להבין:

(א) היכן נרמז בפסוק "כי חלק ה' עמו", "שהי' חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת", היינו, ש"חלק ה' עמו" הי' כבוש בין אומות העולם, ורק לאח"ז "עתיד לצאת"!?!

(ב) מהו החידוש ש"מי הוא חלקו, עמו", וכי יש מקום לקס"ד שמישהו אחר הוא "חלקו" של הקב"ה?! — הבן חמש למקרא למד כבר כו"כ פסוקים בתורה אודות גודל מעלתם של בני, כמו "והייתם לי סגולה מכל העמים"⁸², "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁸³, "בך בחר.. להיות לו לעם סגולה מכל העמים"⁸⁴, ועד שכל ענינה של התורה הוא "צו את בני ישראל", "דבר אל בני ישראל"⁸⁵; ומהו הצורך לחדש בפרשת האזינו "מי הוא חלקו, עמו"?!!

(ג) מדוע מפרש רש"י בנוגע ל"יעקב חבל נחלתו" שיעקב הוא "המשולש בג' זכיות, זכות אבי אביו, וזכות אביו, וזכותו.. כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים", ולכן "הוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק" — וכי המעלה היחידה שיכולים למצוא על בני לגבי אה"ע היא שיש להם הזכות של כל ג' האבות אברהם יצחק ויעקב, משא"כ בני עשו שיש להם רק ב' זכיות (יצחק ואברהם), ובני ישמעאל יש להם רק זכות אחת (אברהם)?!!

ובפרט שכאן לא מדובר בנוגע ליעקב עצמו, אלא בנוגע לבניו אחריו (כלשון רש"י: "הוא ובניו היו לו לנחלה"), שנמצאים כבר לאחרי מ"ת, כך, שיש להם המעלה של קבלת התורה וכו', ואעפ"כ, הזכות שמוצאים עליהם אינה אלא שיש להם ג' זכויות, בניגוד לעשו וישמעאל שיש להם רק ב' זכויות או זכות אחת בלבד.

(ד) בנוגע לתיבת "חבל" — מצינו בתנ"ך שפירושה הוא מלשון חלק⁸⁶ וגורל, כמו "חבלים נפלו לי גו"⁸⁷, "נפל לי הגורל להיות בחלקך וכו"⁸⁸. וכן מפרש התרגום: "יעקב עזב אחסנתי", שפירושו גורל. ויש לומר, שכיון שחלוקת הארץ היתה ע"פ גורל, לכן נקרא כל חלק בשם

(86) ראה מצו"צ לדברי הימים א טז, יח.

(87) תהלים טז, ו.

(88) פרש"י עה"פ.

(82) יתרו יט, ה.

(83) שם, ו.

(84) ואתחנן ז, ו.

(85) ראה ב"ר פ"א, ד.

גורל, וכמו "חלקי .. גורלי"⁸⁹; ומניין לו לרש"י לפרש "יעקב חבל נחלתו", "כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים"?!
ובפרט ש"חבל .. עשוי בג' גדילים" נזכר רק בנוגע להלכה בתושבע"פ⁹⁰, אבל לא נזכר כלל בתושב"כ.

וכאמור לעיל, שהשאלה העיקרית היא שכל פירוש רש"י זה מיותר לכאורה, כיון שפירוש הפסוק מובן בפשטות; וכיון שענינו של רש"י הוא לפרש פשטות הכתובים, עכצ"ל, שגם פירוש רש"י זה מוכרח בפשטות הכתובים, וכפי שיתבאר לקמן.

*

טז. לפני הביאור בפירוש רש"י — יתבארו כמה דיוקים באגרת התשובה, בהמשך להמדובר בהתוועדות שלפנ"ז⁹¹ בנוגע לד' הפסוקים שמביא רבינו הזקן ב"פ"י לשון תשובה⁹², והדיוק בסדר הפסוקים, ובהמשך לזה יש לדייק גם בנוגע לפסוקים נוספים שמביא רבינו הזקן בהתחלת אגה"ת (כדלקמן סכ"ח ואילך); ולפנ"ז יש להתעכב על ענין בסיום אגה"ת⁹³:

"מ"ש בסיום אגה"ת "ודעת לנכון נקל ומשכיל על דבר ימצא טוב" — הנה תיבות אלו הם צירוף של שני פסוקים במשלי⁹⁴, וזוהי אכן מליצה יפה, אבל מובן שרבינו הזקן לא יכתוב בתניא ענינים רק לתפארת המליצה ח"ו, ובודאי יש בזה כוונה עמוקה שנוגעת לכללות התוכן של אגה"ת, ולכן כתב רבינו הזקן תיבות אלו בסיום וחותם אגה"ת, כיון שזה נוגע לכללות תוכן האגרת.

[וכפי שמצינו באגה"ק סי' כז ("מה שכתב .. לנחמם בכפלים לתושי"), שמביא שם כמה לשונות של פסוקים שבהשקפה ראשונה נראה שזהו רק ענין של מליצה, ובה"ביאור" לאגרת זו מבאר את כל הלשונות כפי שהם נוגעים לכללות תוכן הענין⁹⁵.

ואם הדברים אמורים בנוגע לאגה"ק, שנדפסה "מהעתקות המפוזרים אצל התלמידים", לאחרי ש"ספו תמו כתיבי ידו הקדושה בעצמו אשר היו

(89) שם, ה. ביאורים בספר התניא (קאָרף) ח"ב ע' רסא
(90) ראה בר' פס"ח, יב ובחי' הרש"ש ואילך (בשילוב המשך הביאור בשיחת ש"פ בראשית שנה זו). במהדורא זו ניתוספו עוד פרטים מהנחה נוספת.
(91) שיחת ש"פ וילך סי"ג ואילך (לעיל ס"ע 39 ואילך).
(92) פ"א (צא, א).
(93) מכאן עד סוסי"ח — נדפס בלקוטי יד, ו. טז, כ.
(94) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 294. תו"מ
(95) חמ"א ע' 204.

בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות א" (כמ"ש בהסכמת הרבנים בני הגאון המחבר), עאכו"כ בנוגע לאגה"ת שנדפסה מכת"י קדשו, ובאופן של מהדורא בתרא (לאחרי שהיתה מהדורא קמא⁹⁶), בחייו, ובסמיכות למקום מגוריו (שיש בזה עזר וסיוע לענין ההגהה), הרי בודאי שכל פרט הוא בתכלית הדיוק].

יז. והביאור בזה:

בפרקים הקודמים⁹⁷ נתבאר שע"י החטא נעשה פגם בד' אותיות של שם הוי' שבהם נרמזים כל עשר הספירות: חכמה (יו"ד), בינה (ה"א), ז"א (וא"ו) ומלכות (ה"א). ומזה מובן, שע"י התשובה ממלאים את הפגמים, ובונים את עשר הספירות מחדש⁹⁸.

ולכן, בסיום אגה"ת — כשמסיימים לימוד אגה"ת, ובאופן שהתלמוד מביא לידי מעשה — מרמז רבינו הזקן את כל עשר הספירות (שנבנים מחדש ע"י התשובה) בלשון "ודעת לנכון נקל ומשכיל על דבר ימצא טוב":

"ודעת" — ספירת הדעת, "לנכון" — ספירת הבינה, "ומשכיל" — ספירת החכמה, "דבר" — ספירת המלכות (כידוע בענין "ותקם את דברך"⁹⁹ ש"דברך" קאי על מלכות¹⁰⁰), ו"טוב" — ספירת היסוד¹⁰¹, שכוונס בתוכו כל ששה המדות דז"א, ומשפיע אותם במלכות.

יח. וסדר הספירות שנימנו כאן:

לכל לראש — דעת, כי, הטעם שע"י תשובה נעשה בנין עשר הספירות מחדש הוא לפי שתשובה מגעת בבחי' הכתר שלמעלה מהספירות¹⁰², וכתר נמשך ומתגלה בדעת, קו האמצעי (וכידוע שקו האמצעי מגיע בפנימיות הכתר¹⁰³). וגם בעבודת האדם באה התשובה ע"י דעת, כלשון רבינו הזקן¹⁰⁴ "אחרי העמקת הדעת בכל הנ"ל כו". ולכן מתחיל בענין הדעת.

96 קה"ת תשמ"ב. וש"נ.

97 ספ"ז.

99 נחמ"י ט, ח.

100 ראה המשך תער"ב ח"ב פשל"ט

ואילך (ס"ע תרצו ואילך).

101 ראה זח"א ס, א. מאמרי אדהאמ"צ

קונטרסים ע' רכד. וש"נ.

102 ראה סהמ"צ להצ"צ מצות וידוי

ותשובה פ"ב (דרמ"צ לח, ב ואילך). ובכ"מ.

103 ראה במאמר (לעיל ע' 54). וש"נ.

104 רפ"ח.

98 והיינו, שע"י ניתוסף גם בשלימות העבודה בעשר כחות הנפש, הקשורים עם עשר הספירות — שהרי אע"פ שתשובה היא למעלה מהתורה, כמשנת"ל במאמר בתחלתו (לעיל ע' 53) בפירוש הכתוב (פרשתנו לב, יא) "ישאהו על אברתו", מ"מ, תכלית התשובה היא שלאח"ז יבוא האדם לקיום התומ"צ בשלימות.

ולאח"ז נאמר "לנבון", בינה, ורק לאח"ז "ומשכיל", חכמה — כי, תשובה בעיקר היא בספירת הבינה¹⁰⁵, ולכן מקדים בינה לחכמה. וחכמה נקראת כאן בשם "משכיל", שזהו שרש החכמה, כי, מצד התשובה באים לשרש החכמה, כפי שהיא עדיין בבחי' הכתר.

ועז"נ "ודעת לנבון נקל", שע"י העמקת הדעת, נעשית הבינה באופן ד"נקל". — בנוגע לחכמה אין צורך בהבהרה כלל, כיון שחכמה היא נקודה, ובזה אין מלכתחילה שום קשיים, משא"כ בינה שענינה לפרט לפרטים, הנה בזה שייך שיהיו קשיים, ולכן נאמר "ודעת לנבון נקל", שהעמקת הדעת פועלת שגם ענין הבינה ("לנבון") יהי "נקל".

ולאח"ז עוברים לספירת המלכות, "דבר" — כי, מחכמה עילאה נמשך לחכמה תתאה (מלכות), ולכן נאמר "ומשכיל על דבר" — שמ"משכיל", חכמה עילאה, נמשך ב"דבר" — חכמה תתאה.

ולאח"ז נאמר "ימצא טוב", שזהו מה שהמלכות מקבלת מיסוד, ועז"נ לשון מציאה ("ימצא"), שבאה בהיסח בדעת¹⁰⁶, דכיון שמדובר אודות תשובה שהיא למעלה ממדידה והגבלה, הרי זה באופן ד"ימצא".

*

יט. כמו"כ יש להתעכב על דברי רבינו הזקן בהתחלת אגה"ת¹⁰⁷:

(א) מדוע כותב "תניא בסוף יומא" — בה בשעה שבסוף יומא¹⁰⁸ הרי זה מאמר של ר' אלעזר בן עזרי' (שהשיב לר' מתיא בן חרש), ולא נאמר "תניא"?

ואפילו אם נאמר שרבינו הזקן מצא גירסא במסכת יומא בלשון "תניא" — הרי כיון שהגירסא המקובלת והמרווחת בש"ס היא "שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עזרי'", הי' לו לכתוב: אמר ר"א בן עזרי' (כהגירסא המקובלת), או "אמרו חז"ל", ולא הלשון "תניא"?

(ב) כאמור כמ"פ, אין דרכו של רבינו הזקן לציין מראה-מקומות לפסוקים ומאמרי חז"ל שמביא בתניא, כפי שרואים גם מיד בפרק ראשון של אגה"ת. ומזה מובן, שבמקום שמציין מראה-מקום לפסוק או מאמר חז"ל, הרי זה בגלל שענין זה מובא (בשינוי) במקומות נוספים, ולכן

ואילך (בשילוב המשך הביאור בשיחת ש"פ בראשית שנה זו). במהדורא זו ניתוספו עוד פרטים מהנחה נוספת.

(108) פו, א.

(105) ראה תניא אגה"ת רפ"ט. אוה"ת דרושי יוהכ"פ ע' א'תקנו. וש"נ.

(106) סנהדרין צז, סע"א.

(107) מכאן עד סוסכ"ב — נדפס בלקוטי

ביאורים בספר התניא (קאָרף) ח"ב ע' יא

מציין רבינו הזקן את הפסוק או המאמר, בכדי להדגיש שכוונתו לפסוק או מאמר זה¹⁰⁹.

וכן הוא בנוגע להציון "תניא בסוף יומא" — שכוונתו בזה לשלול את המאמר כפי שהובא במקומות נוספים, שהרי מאמר זה הובא גם בירושלמי¹¹⁰, תוספתא¹¹¹, מכילתא¹¹², אדר"נ¹¹³ ומדרש משלי¹¹⁴, ולכן מציין רבינו הזקן "בסוף יומא", בכדי להדגיש שכוונתו דוקא למאמר כפי שהובא "בסוף יומא" (כבבלי).

ואינו מובן: מצד איזה חילוק בנוסח המאמר כפי שהובא בסוף יומא לגבי כפי שמובא בשאר המקומות, מדגיש רבינו הזקן שכוונתו דוקא למאמר זה?

ג) לאחרי שרבינו הזקן מעתיק את ה"שלשה חילוקי כפרה" שמביא מ"תניא" (עם הביאורים שמוסיף באמצע בתור מאמר המוסגר), מסיים: "עכ"ל הברייתא".

ולכאורה: בשלמא הוספת "עכ"ל" — לא כמו בהתחלת חלק ראשון, שגם שם מתחיל ב"תניא", אבל לאחרי שמביא הברייתא אינו מוסיף "עכ"ל" — היא בגלל אריכות לשון הברייתא בהוספת ביאוריו, עמוד שלם, ולכן מסיים לאח"ז "עכ"ל". וכפי שרואים גם בשער היחוד והאמונה פ"ז, שלאחרי סיום דברי הרמב"ם מוסיף "עכ"ל", מצד אריכות הדברים.

[ועפ"ז יומתק שבמהדו"ק דאגה"ת שהובאה הברייתא בקיצור, לא כתוב "עכ"ל"].

אבל אינו מובן מדוע כתב "עכ"ל הברייתא" — הרי קודם שהביא הלשון כתב תיבת "תניא", כך שיודעים כבר שזוהי ברייתא, וא"כ הרי מספיק לכתוב רק "עכ"ל". וכמו שבשער היחוד והאמונה כתב רק "עכ"ל", ולא עכ"ל הרמב"ם. ולמה צריך לחזור עוה"פ שזוהי "ברייתא"?

כ. ויש לומר הביאור בזה:

צורך לציין.

(110) יומא פ"ח ה"ז. סנהדרין ר"פ חלק.

שבועות פ"א ה"ו.

(111) יומא פ"ד, ט.

(112) יתרו כ, ז.

(113) פכ"ט, ה.

(114) פ"י.

(109) וע"ד משנת"ל (שיחת ש"פ וילך סי"ז (לעיל ע' 44)) מ"ש רבינו הזקן "וב' נצבים כתיב ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו וגו' בכל לבבך וגו'", אף שאינו מציין שאר הפסוקים — כיון שכוונתו בזה לשלול פסוק דוגמתו בפ' ואתחנן, משא"כ בשאר הפסוקים שאינו בא לשלול פסוק אחר, אין

במסכת יומא, לפני התיבות "שאל ר' מתיא בן חרש כו", נאמר: "דתניא ר' אלעזר אומר כו", ומיד לאח"ז — "שאל ר' מתיא בן חרש כו". וכפי שנראה, מתייחסת תיבת "דתניא" לא רק ל"ר' אלעזר אומר", אלא גם ל"שאל ר' מתיא" שלאחריו.

ואע"פ שמהלשון "דתניא" (בתוספת ד') מוכח שקאי על מ"ש לפני"ז "אמר מר לפי שנאמר בחורב תשובה ונקה מנא לן", ועל זה מביא רא"י "דתניא ר' אלעזר אומר כו" מנקה הוא לשבין כו", ולפי זה נראה שתיבת "דתניא" קאי על "ר' אלעזר אומר", ולא על "שאל ר' מתיא" (כי, אע"פ שגם "שאל ר' מתיא כו" הוא בענין התשובה, אין זה בנוגע לפרט ד"ונקה כו") — הרי בעין יעקב נאמר הלשון "תניא" (ללא ד'), ומזה נראה שתיבת "תניא" קאי על ב' המאמרים (גם על "שאל ר' מתיא כו"). וכיון שהמחבר של "עין יעקב" ליקט אגרות הש"ס והעתיקן מהש"ס, הרי מוכח, שמפרש בש"ס שגם ג' חלוקי כו' (בהמשך המאמר "שאל ר' מתיא כו") הם ב"תניא" (או שגירסתו בסוף יומא היתה "תניא"). ולכן כותב רבינו הזקן "תניא בסוף יומא" — לפי העין יעקב (ועפ"ז מתורץ בפשטות מ"ש על זה בכסף משנה¹¹⁵: "ברייתא").

ועפ"ז מובן ציון רבינו הזקן ל"סוף יומא" — כי (נוסף על שאר החילוקים בין "סוף יומא" לשאר המקומות, כדלקמן סכ"א), כיון שנוגע לו להדגיש שה"שלשה חלוקי כפרה" נאמרו בברייתא — "תניא" (כדלקמן סכ"ב), לכן מוכרח לציין ל"סוף יומא", שזהו המקום היחידי שבו נאמר על "שלשה חלוקי כפרה" הלשון "תניא".

[בנוגע לאדר"נ ומדרש משלי — לא מתאים בכלל הלשון "תניא". בתוספתא — אף ששייך הלשון "תניא" — הרי: (א) שם לא נאמר הלשון "תניא", (ב) שם נאמר ד' חלוקי כפרה, ואילו באגה"ת מביא "תניא" .. שלשה חלוקי כפרה". בירושלמי — ששם נאמר "שלשה חלוקי כפרה", ולפנ"ז נאמר "תניא"¹¹⁶ — הרי השקו"ט דהש"ס מפיסקין בין תיבת "תניא" ל"שאל ר"א כו". וא"כ, המקום היחידי שבו נאמר "תניא" על "שלשה חלוקי כפרה" הוא — בסוף יומא].

וזהו גם ההסברה לכך שלאחרי שמביא ה"שלשה חלוקי כפרה" מסיים רבינו הזקן "עכ"ל הברייתא" — כי, הלשון "תניא" על החלוקה הראשונה ("עבר על מ"ע וש"ב") נאמר גם במסכתות שבועות¹¹⁷ וזבחים¹¹⁸,

(117) יב, סע"ב.

(118) ז, ב.

(115) ה' תשובה ספ"א.

(116) יומא ושבועות שם.

ולכן מדגיש "עד כאן לשון הברייתא", שה"תניא" קאי על כל שלשת חלוקי כפרה.

כן י"ל שמדייק "הברייתא" — בכדי לשלול התוספתא (עלי' שיין לשון תניא), כי שם — ד' חלוקי כפרה.

כא. עוד טעם לציונו של רבינו הזקן ל"סוף יומא" דוקא:

באגה"ת נוגע (א) הענין ד"שלשה חלוקי כפרה"¹¹⁹, (ב) ביאור חלוקי הכפרה הוא ע"פ סברא והסברה (ב' חלוקות הראשונות — בפרק זה עצמו, וחלוקה השלישית מובנת ע"פ המבואר לקמן פ"ד ואילך), ולא על יסוד פסוקים¹²⁰.

ולכן מציין לסוף יומא דוקא, ושולל שאר המקומות — כי, במכילתא ותוספתא נאמר "ארבעה חלוקי כפרה", ולא "שלשה". ובירושלמי ואדר"נ — אף ששם נאמר "שלשה", הרי חלוקי הכפרה שם מיוסדים על סתירה לכאורה בין ד' פסוקים, ומפסוקים אלו מסיקים שישנם שלשה חלוקי כפרה, וכהלשון שם: "כתוב אחד אומר כו' הא כיצד כו'"; "משא"כ ב"סוף יומא" (בבבלי), אף שגם שם הובאו ד' הפסוקים הנ"ל, הרי זה רק בתור ראי' — "שנאמר", אבל לא שהענין מיוסד על הסתירה שבין הפסוקים.

כב. הביאור מדוע נוגע לרבינו הזקן להביא הלשון "תניא" (כנ"ל שהן אמת שיש גם גירסא כזו, הרי זו הגירסא שאינה רווחת):

גם בחלק ראשון של התניא, שרבינו הזקן מתחיל "תניא בספ"ג דנדה משביעין אותו כו'" — ישנה הקושיא: הלשון בש"ס¹²¹ הוא "דרש ר' שמלאי", ולא "תניא"? ואף שיש אמנם גם גירסא "תניא" (כמבואר במ"א¹²²), אינו מובן מדוע מביא רבינו הזקן את הגירסא הנדירה "תניא", ולא "דרש ר' שמלאי" כהגירסא המרווחת?

וידוע הביאור בזה¹²³:

(א) "תניא" — אותיות "איתן"¹²⁴. ולכן מתחיל רבינו הזקן ספרו

(121) נדה ל, ב.

(122) ראה ב"מ"מ, הגהות והערות קצרות" לתניא שם (ע' יט). וש"נ.

(123) ראה גם תו"מ חל"ה ע' 302. וש"נ.

(124) זח"ג רעח, סע"ב. תקו"ז תכ"א (מד), רע"א).

(119) נתבאר בארוכה בשיחת י"ט כסלו (והמשכה בהתוועדויות שלאח"ז) שנה זו סכ"ח (תו"מ חנ"ה ס"ע 43 ואילך). וש"נ.

(120) ראה כתובות כב, א: "ל"ל קרא סברא הוא". תוד"ה איבעית — שבועות כב, סע"ב. ועוד. ואכ"מ.

בתיבת "תניא", להורות שלימוד ספר התניא — תושב"כ של חסידות חב"ד¹²⁵ — מעורר את ה"איתן" שבנשמה¹²⁶.

(ב) יש קליפה קשה ביותר שנקראת בשם "תניא", שנמצאת בלב לומדי התורה, וכריתתה וביטולה ע"י לימוד פנימיות התורה דוקא¹²⁷. ולכן מתחיל רבינו הזקן את תושב"כ של חסידות בתיבת "תניא", להורות שעיי"ז מכריתים קליפה הנ"ל.

ועפ"ז — י"ל בדא"פ גם בנוגע לאגה"ת, שגם בו ישנם בודאי המעלות והסגולות שבתניא [שהרי אדה"ז הו"ל ביחד, וקראה "חלק"¹²⁸ (ולהעיר מהקדמת המו"ל להוצאת שקלאב תקס"ו: "האגרת הזאת .. הנקראת במדינתנו בשם תניא קטן"¹²⁹)], ולכן מתחיל רבינו הזקן אגה"ת בתיבת "תניא", בכדי להורות שלימוד זה מעורר את ה"איתן" שבנשמה, ומכרית את הקליפה הנקראת בשם "תניא".

* * *

כג. הביאור בפירוש רש"י:

פירוש הפסוק "כי חלק ה' עמו" צריך להיות באופן המתאים לתוכנה של כללות פרשת האזינו — כדברי רש"י¹³⁰ ש"דברי תוכחה הם להעיד השמים והארץ, ותהא השירה להם לעד, שסופן לבגוד, ולא יזכרו הראשונות שעשה להם, ולא הנולדות שהוא עתיד לעשות להם .. וכל הענין מוסב על זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור¹³¹, כן עשה להם, וכן עתיד לעשות, כל זה הי' להם לזכור".

כלומר: תוכן דברי התוכחה הוא: היתכן לבגוד בה' — "הלה" תגמלו זאת", "וכי לפניו אתם מעציבין .. שהטיב לכם בכל הטובות"¹³². ובהתאם לכך יש לפרש גם בפסוק "כי חלק ה' עמו" — שגם כאן מדובר אודות טובה שעשה הקב"ה לבנ"י, וזוהי התוכחה שהי' להם לזכור זאת, ולא לבגוד בו.

וכיון שכן, אי אפשר לפרש "כי חלק ה' עמו" כפשוטו — שעפ"ז מדגיש הכתוב את מעלתן של ישראל, וא"כ, הרי זה היפך תוכן הפרשה,

(125) אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ד ע' רסא. וש"נ.

(126) סה"ש תש"ג ע' 59.

(127) ראה מ"ח כוונת ספה"ע. כהאריז"ל

ביאור האידרא. בית רבי ח"א פכ"ז.

(128) ראה לקו"ש חל"ט ע' 161.

(129) כי, בחלק ראשון דספר התניא יש נ"ג פרקים, ואילו באגה"ת יש רק י"ב פרקים.

(130) פרשתנו שם, יב.

(131) שם, ז.

(132) שם, ו ובפרש"י.

שענינה דברי תוכחה לבנ"י, שהקב"ה הטיב להם בכל הטובות, ואעפ"כ בוגדים בו, ואילו כאן מדובר אודות מעלתן של ישראל, שזוהי סיבה שמחייבת את כל מה שעשה ועתיד הקב"ה לעשות להם, ועד שאין זה נחשב לעשיית טובה, כיון שכל זה מגיע להם מעיקר הדין.

כד. ולכן מפרש רש"י שהפסוק "כי חלק ה' עמו" בא בהמשך למ"ש לפנ"ז אודות הטובות שעשה הקב"ה לבנ"י:

"הלא הוא אביך קנך" — "שקנאך, שקננך בקן הסלעים ובארץ חזקה, שתקנך בכל מיני תקנה", "הוא עשך" — "אומה באומות", "ויכוננך" — "אחרי כן בכל מיני בסיס וכן, מכם כהנים מכם נביאים ומכם מלכים, כרך שהכל תלוי בו"¹³².

ונוסף על טובה זו שהיא בנוגע לבנ"י עצמם, עשה הקב"ה עוד טובה לבנ"י, שבהם יהיו תלויים כל האומות — כהמשך הכתוב "בהנחל עליון גוים גוי יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", ש"קיימם ולא אבדם, בשביל מספר בני ישראל כו"; "ולמה כל זאת" — "כי חלק ה' עמו", "לפי שהי' חלקו כבוש ביניהם וכו".

כה. אבל עדיין שואל הבן חמש למקרא: מה הקשר בין בנ"י לאומות העולם, ש"קיימם ולא אבדם בשביל מספר בני ישראל" — הרי בנ"י הם אומה בפני עצמה, "עם"¹³³ לבדד ישכון"!

ועל זה מדייק רש"י "שהי' חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת", ואז אכן יהיו בנ"י "עם לבדד ישכון", אבל לפני ש"עתיד לצאת", "הי' חלקו כבוש ביניהם", ולכן יש שייכות ביניהם — ש"יצב גבולות עמים (קיימם ולא איבדם) למספר (בשביל מספר) בני ישראל" (שעתידים לצאת כו).

ומדייק רש"י ש"עתיד לצאת מהם" — דלכאורה עדיין יש מקום לשאלה: מהו הצורך בקיומם של אוה"ע באופן שבנ"י יהיו "ביניהם" — הרי מוטב שלא תהי' מציאותם של אוה"ע כלל, כך, שבנ"י לא יצטרכו להיות "ביניהם", ואז תהי' הגאולה בנקל יותר?! ולכן מדייק רש"י "שעתיד לצאת מהם", היינו, שהיציאה היא באופן שישנה מציאותם של אוה"ע, ו"מהם" עתידים לצאת.

כו. וממשיך רש"י: "ומי הוא חלקו, עמו" — שהחידוש הוא שהחשיבות של עם ישראל שהם "חלק ה'" היא לא רק לאחרי ש"עתיד לצאת", אלא גם בשעה "שהי' חלקו כבוש ביניהם".

וטעם הדבר ש"חלק ה' עמו" גם בהיותו "כבוש ביניהם" — כי, "מי הוא עמו, יעקב חבל נחלתו .. המשולש בשלש זכויות, זכות אבי אביו, זכות אביו, וזכותו", ובגלל זה "הוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק".

ולכן הוצרך רש"י לפרש "יעקב חבל נחלתו", "כחבל הזה שהוא עשוי בשלשה גדילים", ולא "חבל" מלשון חלק — כיון שצריך לבאר הטעם ש"חלק ה' עמו" גם בהיותו "כבוש ביניהם", שזהו בגלל ש"יעקב חבל נחלתו", "המשולש בשלש זכויות .. כחבל הזה שהוא עשוי בשלשה גדילים", ובגלל זה זכה להיות "חלק ה'" גם בהיותו "כבוש ביניהם".

והטעם שרש"י מזכיר את הזכות של שלשת האבות, ולא את הזכות של קבלת התורה — כי, נוסף לכך שהענין דקבלת התורה נזכר בפסוק שלאח"כ¹³⁴: "ימצאהו בארץ מדבר", "אותם מצא לו נאמנים בארץ מדבר שקבלו עליהם תורתו .. מה שלא עשו ישמעאל ועשו", הרי מה ש"קבלו עליהם תורתו" הוא ענין שנעשה על ידם, ואילו כאן מדובר אודות הטובות שהטיב להם הקב"ה (בשייכות לדברי התוכחה שסופן לבגוד, כנ"ל סכ"ג), שבזה נכלל גם הענין ד"חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", שהקב"ה נתן להם את הזכות של שלשה האבות, ובגלל זה "היו לו לנחלה", ונקראים "חלקו", גם בהיותו "כבוש ביניהם".

כזו. והנה, האמור לעיל בפירוש הכתוב "כי חלק ה' עמו גוי" בהמשך לדברי התוכחה לבנ"י שהנהגתם צריכה להיות בהתאם לכך שהקב"ה הטיב להם בכל הטובות — הרי זה בנוגע לפשטות הכתובים; אבל ע"פ פנימיות התורה, מצינו באוה"ת¹³⁵ שהצ"צ מפרש פסוק זה בתור ענין בפני עצמו בנוגע לגודל מעלתם של בני, וע"ד מ"ש¹³⁶ "כי יעקב בחר לו י"ה וגו'".

ונמצא, שבענין זה יש ב' קצוות:

מחד גיסא — צריך יהודי לדעת ש"חלק ה' עמו", וכמבואר בתניא¹³⁷ ש"נפש השנית בישראל (אצל "כל איש ישראל אחד צדיק ואחד כו"ל¹³⁸) היא חלק אלקה ממעל¹³⁹ (ומוסיף) ממש", ללא נפק"מ מהו מעמדו ומצבו בלימוד התורה כו'; אם הוא רק בן אברהם יצחק ויעקב¹⁴⁰

(139) איוב לא, ב.

(140) נזכר גם ענין "אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל שהיא ירושה לנו מאבותינו" (תניא רפי"ח).

(134) פרשתנו שם, יו"ד ובפרש"י.

(135) פרשתנו ס"ע א'תרו ואילך.

(136) תהלים קלה, ד.

(137) רפ"ב.

(138) שם ספ"א.

— הרי הוא "חלק אלקה ממעל ממש" (וידיעה זו תביא אותו ללמוד תורה ולקיים מצוות בהידור באופן אחר לגמרי).

וכיון ש"חלק ה' עמו", הרי מובן, שאצל בני"י אין שום הגבלות, ובלשון הכתוב¹⁴¹: "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", כי, כשם שהקב"ה הוא בלי גבול, כך גם בני"י — "חלק ה' עמו", "מעשה ידי להתפאר"¹⁴² — הם בלי גבול; וכל ענין ההגבלה שייך רק אצל אומות העולם, וכמ"ש "יצב גבולות עמים", שכל מציאותם וקיומם ("קיימם ולא אבדם") היא "לפי שהי' חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת", וכמ"ש¹⁴³ "בראשית גו'", "בשביל ישראל שנקראו ראשית"¹⁴⁴, וכמארז¹⁴⁵ "כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם", ודוקא ע"י הנהגת בני"י באופן שלמעלה מהגבלות, נעשה הקיום של "גבולות עמים".

ועד כדי כך גדלה מעלתם של בני"י, שכאשר צריכים להכתיר את הקב"ה בר"ה עי"ז שמקבלים עליהם מלכותו¹⁴⁶, בטוחים הם שהקב"ה מקבל את ההכתרה שנעשית על ידם, שזהו בגלל שרשם למעלה עד לעצמותו ית', וכמ"ש¹⁴⁷ "יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה".

ולאידך גיסא — צריך יהודי לדעת שכל מה שיש לו אינו מצד "כחי ועוצם ידי"¹⁴⁸, אלא שהקב"ה הטיב לו בכל הטובות, ואילו מצד עצמו הרי הוא במעמד ומצב ש"אנכי עפר ואפר"¹⁴⁹ (כפי שאמר אברהם אבינו), ולכן מתנהג באופן של "משפט וצדקה"¹⁵⁰, "בחי' משפט שעושה האדם בנפשו על מותרות חיי גופו נגד הצדקה .. המותרות שלך אינן קודמין לחיי חבירך"¹⁵¹, וכאשר עושה חשבון צדק בנפשו כמה מגיע לו, שהרי "מה אנו מה חיינו כו' מה צדקנו מה כחנו וכו'"¹⁵², אזי נותן את המובחר להזולת כו' (כפי שהתנהג אברהם אבינו בנוגע להכנסת אורחים).

וכפי שמצינו בהנהגת רב המנונא סבא¹⁵³, שלא הי' אוכל את מזונו עד שהי' מבקש תחילה מהקב"ה שיתן לו מזונו (מלבד אמירת הברכה,

(147) תהלים מז, ה.

(148) עקב ח, יז.

(149) וירא יח, כז.

(150) תהלים צט, ד.

(151) תו"א בשלה סג, ב.

(152) נוסח תפלת השחר.

(153) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 99. וש"נ.

(141) ויצא כח, יד.

(142) ישעי' ס, כא.

(143) בראשית א, א.

(144) פרש"י ורמב"ן עה"פ.

(145) סנהדרין לז, סע"א (במשנה).

(146) ע"פ לשון רש"י — פרשתנו שם,

י"ד ("שקבלו עליהם .. מלכותו").

שהרי אכילה ללא ברכה הו"ע של גזילה¹⁵⁴), כי, גם לאחרי שהמזון הי' ברשותו — לאחרי יגיעתו בחרישה וזריעה וכו', ולאחרי יגיעת האשה בהכנת המזון — יש מקום לעריכת חשבון אם אכן מגיע לו!

ולכאורה אינו מובן: למה יגרע מגוי (ועד"ז בהמה) שאוכל את מזונו לאחרי שטרח והתייגע עליו, כמ"ש¹⁵⁵ "בזעת אפך תאכל לחם", ואילו הוא, לא זו בלבד שצריך לברך תחילה על המזון, אלא צריך להקדים ולבקש שהקב"ה יתן לו את מזונו?!

אך הענין הוא — שכיון ש"חלק ה' עמו", יכול יהודי להרגיש שלאחרי כל יגיעתו בזעת אפו וכו', הנה כל "החיל" שיש לו אינו אלא טובה שהטיב לו הקב"ה.

ונקודת הענין — שבנוגע לכללות העולם צריך יהודי לדעת את מעלתו כפי שהיא מצד אמתית ופנימיות הענינים, ש"חלק ה' עמו", ובשבילו נברא העולם וכו'; אבל בנוגע לעצמו ולעבודתו בפועל — שזהו מה ששייך ללימוד הפשט — צריך להיות הענין ד"משפט וצדקה", ולהכיר בכך שהקב"ה מטיב לו בכל הטובות כו'²⁴.

* * *

כח. בנוגע לאגה"ת — יש להתעכב גם על הפיסקא¹⁵⁶ "עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין .. שנאמר¹⁵⁷ ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם"¹⁵⁸:

ב"שלשה חלוקי כפרה" שביומא, מובא ראי' מפסוק על כל סוג: בנוגע למצות עשה שמספיקה תשובה — "שנאמר¹⁵⁹ שובו בנים שובבים"; בנוגע למצות לא תעשה שיש צורך ביוה"כ"פ — "שנאמר³ כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם"; ובנוגע לכריתות ומיתות ב"ד שיש צורך גם ביסורין — "שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם".

אבל רבינו הזקן לא מעתיק ב' פסוקים הראשונים, אלא רק את הפסוק השלישי. ולכאורה — ממה-נפשך: או שהי' לו להעתיק כל ג'

אדמו"ר שליט"א (באידית), ונדפס בהוספות ללקו"ש חל"ט ע' 164 ואילך. במהדורא זו ניתוספו איזה ציוני מ"מ, וכמה פרטים מהנחה בלתי מוגה.

(159) ירמ' ג, יד-כב.

(154) ראה ברכות לה, ריש ע"ב.

(155) בראשית ג, יט.

(156) פ"א (צ, סע"ב).

(157) תהלים פט, לג.

(158) מכאן עד סוס"ל — הוגה ע"י כ"ק

הפסוקים. ואם אינו מעתיק שני פסוקים הראשונים בגלל שנוגע לו רק ה"ש"שלשה חלוקי כפרה" גופא, ולא הראיות ומקורים שמהם לומדת הברייטא את השלשה חלוקי כפרה — לא הי' צריך להעתיק גם את הפסוק השלישי?

והביאור בזה:

הפסוק "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם" הוא לא רק ראי' ומקור ל"יסורי ממרקין", אלא גם ביאור באופן היסורים — כפי שמבאר רבינו הזקן לקמץ¹⁶² דיוק הלשון "ופקדתי" — "ופקדתי דייקא" — שהכוונה היא ש"הקב"ה מביא עליו יסורים"¹⁶⁰.

כט. ולהוסיף — שביאור זה נוגע לכללות תוכן הענין של אגה"ת: באגה"ת רוצה רבינו הזקן להבהיר איך "קרוב מאד" לכל אחד מישראל להגיע לתשובה¹⁶¹.

ולכאורה יכולה להתעורר שאלה: כיון שעל כריתות ומיתות ב"ד יש צורך (בשביל גמר הכפרה עכ"פ) ביסורים, ולקבל יסורים על עצמו הרי זה דבר קשה ביותר, א"כ, איך זה "קרוב מאד"? — ולכן מביא הפסוק "ופקדתי", שזהו ענין שבא מלמעלה, ולא ע"י האדם.

[ואפילו כשמקבל על עצמו יסורים "כדי לינצל מעונש יסורים של מעלה ח"ו", יכול לעשות זאת באופן קל — ע"י תעניות וסיגופים, כמבואר בסוף הפרק. וע"פ הטעמים שבפ"ג — נ"ל שגם תעניות אלו יכול לדחותם לימי החורף וכו', צדקה וכו', עיי"ש].

ל. עפ"ז יובן גם ההמשך "והיינו כשתשובתו רצוי' כו" — דלכאורה, להמבואר כאן שתענית אינה חלק מהתשובה, נוגע רק שהיסורים שממרקים איסורי כריתות ומיתות ב"ד באים מהקב"ה (ולא יסורים שהאדם מביא על עצמו — תעניות). אבל מה נוגע (לענין הנ"ל) להוסיף שהיסורים שמלמעלה באים "כשתשובתו רצוי' מאהבה"?

יודע כו' אם לעמל מלאכה כו' אם לעמל תורה אם לעמל שיחה", ויש ביכלתו להחליף "עמל מלאכה" ב"עמל תורה"; וכמו"כ יכול להחליף המעמד ומצב ד"במחשכים הושיבני" (איכה ג, ו) ב"תלמודה של בבל" (סנהדרין כד, א), היינו, שלמרות גודל החושך שמצד ריבוי הקושיות, הרי הוא מתייגע ומתעמק לברר הענין כו' (מהנחה בלתי מוגה).

161 ראה לקמן סל"ז.

160 ויתירה מזה: גם הענין ד"ופקדתי דייקא", ש"הקב"ה מביא עליו יסורים" (ולא באופן שמייסר את עצמו ע"י תעניות וסיגופים) — יכול יהודי להחליף זאת עי"ז שמייסר את עצמו להתייגע בלימוד התורה, "בחומר דא קל וחומר, ובלבנים דא ליבון הלכתא" (זח"א כז, א. ועוד). וכמו בנוגע לענין ש"אדם לעמל נברא" (איוב ה, ז), ואמרו רז"ל (סנהדרין צט, ריש ע"ב) "איני

ושאלה גדולה יותר: על ענין "כשתשובתו רצוי' כו'" נאמר הלשון "והיינו", שמשמעותו שזהו פירוש על מ"ש"נ לפנ"ז. ולכאורה, הרי זה ענין בפני עצמו, שאינו שייך להקודם?

וע"פ הנ"ל מובן:

במ"ש "ואפי' מי שעבר .. ופקדתי דייקא", בא רבינו הזקן לבאר, שלכל אחד מישראל, אפילו מי שעבר על כריתות ומיתות ב"ד, נקל לשוב בתשובה, כי היסורים הדרושים לגמר הכפרה באים מהקב"ה, כנ"ל.

וא"כ יכולה להתעורר שאלה לאידך גיסא: כיון שהיסורים ש"ממרקין" באים דוקא מהקב"ה — "ופקדתי דייקא" (ואילו ע"י היסורים שהאדם מביא על עצמו — תעניות וסיגופים — אי אפשר לפעול גמר הכפרה¹⁶²), נמצא, שלהגיע לגמר הכפרה אינו "קרוב מאד"?

ולכן ממשיך: "והיינו כשתשובתו רצוי' כו'" — שגם גמר הכפרה תלוי בהאדם, כי, כשתשובה היא מאהבה [והרי גם האהבה בנוגע לתשובה היא באופן ש"קרוב מאד" לכל אחד מישראל, ע"ד המבואר בחלק ראשון¹⁶³ אודות ה"אהבה המביאה לידי עשיית המצוות"¹⁶⁴], הרי הוא — אתערותא דלתתא — מעורר "האהבה וחסד ה', למרק עונו כו'".

*

לא. כמו"כ יש להתעכב על המשך דברי אדמו"ר הזקן⁹² ש"לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה .. רק הודו ובקשת מחילה, כמ"ש בתורה¹⁶⁵ והתודו את חטאתם וגו'"¹⁶⁶:

לכאורה אינו מובן:

(א) למה צריך לכתוב "כמ"ש כו'" — מה נוגע באגה"ת לציין את המקור של הרמב"ם והסמ"ג?

(ב) אפילו אם מביא הפסוק, הי' יכול לכתוב "כמ"ש והתודו", ולמה צריך לכתוב "כמ"ש בתורה" — למאי נפק"מ אם הפסוק הוא בתורה או בנביאים וכתובים?

(מעין תפלה) אפשר להגיע לתשובה מאהבה (ראה שיחת יום שמח"ת שם).

(165) נשא ה, ז.

(166) מכאן עד סוסל"ג — הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידיש), ונדפס בלקו"ש

שם ע' 176 ואילך (ולפנ"ז — בחי"ג ע' 185

ואילך (משיחות חורף תשכ"ט)).

(162) מ"ש בסוף הפרק "וגם אולי אינו שב כו' כ"א מיראה" — י"ל שאין כוונתו

אשר אז גמר כפרתו ע"י תעניות וסיגופים (ראה שיחת יום שמח"ת סמ"ד ואילך (לקמן

ע' 218 ואילך)).

(163) פיי"ז.

(164) ונוסף לזה: גם ע"י תעניות וסיגופים

לב. והביאור בזה:

בהבאת הפסוק "והתודו גו'" ובהדגשה שפסוק זה הוא "בתורה", רצונו לומר, שההכרח של וידוי ובקשת מחילה לתשובה אינו כמו שאר הענינים הדרושים לתשובה, בכך שענין הוידוי נאמר בתורה.

[כלומר: לא זו בלבד שוידוי ובקשת מחילה אינו דומה לתענית, שאינו נוגע כלל לכפרה ומחילת העון (שלכן לא נזכרו כלל ברמב"ם וסמ"ג, וכהלשון באגה"ת: "לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל"), ונוגע רק "שיהי' לרצון לפני ה' כו' כקודם החטא"¹⁶⁷, אלא אינו דומה גם לענינים שנוגעים לתשובה וכפרה — בכך שכתוב בתורה].

יש ענינים בתשובה שאינם פרט במצות התשובה גופא,

[ובהם גופא יש כמה סוגים: (א) שהתשובה תהי' בימי בחרותו כו', שדוקא אז היא תשובה גמורה ומעולה, אע"פ שגם "אם לא שב אלא בימי זקנותו כו' מועלת היא לו ובעל תשובה הוא"¹⁶⁸, (ב) השבת הגזילה וריצוי חבירו, שלולי זאת "אינו נמחל לו"¹⁶⁹. אבל אעפ"כ, גם השבת הגזילה אינה פרט במצות התשובה גופא],

משא"כ "והתודו גו'" — כתוב בתורה בענין מצות התשובה. ולכן מזכירו הרמב"ם גם בספר המצוות¹⁷⁰.

לג. והטעם שנוגע לרבינו הזקן להדגיש שוידוי הוא פרט בתשובה מן התורה — יובן בהקדים קושיא נוספת:

כיון ש"והתודו גו'" הוא חלק ממצות התשובה (כנ"ל), הי' צריך להזכיר בתחילת הענין — בביאור ענינה של מצות התשובה — לא רק "עזיבת החטא", אלא גם וידוי?

ועכצ"ל, שבאמרו ש"מצות התשובה .. היא עזיבת החטא בלבד", כוונתו לשלול גם וידוי (וכדמוכרח מהדין שמביא מסנהדרין וחז"מ¹⁷¹, ששם לא נזכר ענין הוידוי כלל. ועאכו"כ מקידושין¹⁷² — שמפורש שרק הרהר).

ועפ"ז מובן מה שמדגיש שוידוי כתוב בתורה — בכדי להבהיר שמ"ש לפני"ז ש"מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד" (שגם שם מדגיש "מן התורה"), כוונתו לשלול גם וידוי; בהדגשתו בב' הפעמים (הן באמרו שתשובה היא "עזיבת החטא בלבד" והן בהבאת

(171) ראה לקמן סל"ה.

(167) כמ"ש בפ"ב.

(172) קידושין מט, ב. שו"ע אה"ע סל"ח

(168) רמב"ם הל' תשובה רפ"ב.

סל"א.

(169) רמב"ם שם ה"ט.

(170) מ"ע עג.

הפסוק "והתודו גו'" תורה, מבהיר בכירור, שכתובת "בלבד" שאומר בנוגע ל"מצות התשובה מן התורה" כוונתו לשלול (לא רק תעניות, ועד אפילו ענינים שמעכבים את הכפרה, כמו השבת הגזילה, אלא) גם וידי ש"כתוב בתורה".

והיינו, ש"מן התורה" גופא יש שני חלקים: שלימות התשובה, שבשביל זה צריך מן התורה וידוי¹⁷³ ובקשת מחילה, ותשובה עצמה שענינה עזיבת החטא בלבד.

ועפ"ז מבאר ענין נוסף בתשובה — שהיא קרוב מאד לכל אחד מישראל¹⁶¹ (אפילו למי שמצד איזו סיבה אינו יכול להתודות), כיון שעיקר ומהות התשובה היא עזיבת החטא בלבד.

*

לד. וכן יש להתעכב על המשך דברי אדמו"ר הזקן⁹² "ומ"ש ביואל¹⁷⁴ שובו עדי בכל לבכס בצום ובככי וגו'"¹⁷⁵:

ע"פ האמור לעיל (סי"ט), שרבינו הזקן לא מציין פסוק או מאמר רז"ל אא"כ נמצא הפסוק או המאמר בשינוי במקום אחר, שאז מציין המראה-מקום בכדי להדגיש שכוונתו לפסוק או מאמר זה דוקא — יש לבאר שבכתבו "ומ"ש ביואל" כוונתו לשלול פסוקים אחרים שמדברים אודות ענין הצום:

בצומות ותעניות ישנם כמה סוגים: תעניות שמסייעים בבקשות ותפלות — כמו בירמי¹⁷⁶: "ביום צום גו' אולי תפול תחנתם גו'", וכן בדניאל¹⁷⁷: "לבקש תפלה ותחנונים בצום גו'", וכן בעזרא¹⁷⁸: "צום גו' לבקש גו'", וכן בדברי הימים¹⁷⁹: "ויקרא צום על כל יהודה ויקבצו יהודה לבקש מה"; תעניות שמעוררים התגלות רצון העליון ב"ה, כמ"ש לקמן בפרק ב', ומביא ראי' ממ"ש בישעי¹⁸⁰ "צום ויום רצון"; תעניות שמביאים לתשובה, כמ"ש לקמן בפ"ז שתעניות מביאים לשבירת הלב שנדרשת לתשובה¹⁸¹. ובנוגע לענין הצומות שמעוררים לתשובה — מצינו גם בפסוקים¹⁸².

(179) ב — כ, ג-ד.

(180) נח, ה.

(181) וראה גם רמב"ם הלי' תעניות פ"א הי"ב. שם רפ"ה.

(182) ירמי' שם: "אולי תפול תחנתם גו' וישובו איש מדרכו הרעה". וכן יש לפרש

בנחמי' רפ"ט.

(173) ועיין מנ"ח מצוה שסד.

(174) ב, יב.

(175) מכאן עד סוף הסעיף — הוגה ע"י

כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידיש), ונדפס בלקו"ש חל"ט שם ע' 178 ואילך.

(176) לו, ו-ז.

(177) ט, ג.

(178) ח, כא.

ומכל פסוקים אלו אין להקשות על מ"ש רבינו הזקן שאין צורך בתעניות למצות התשובה — שהרי פשיטא שאין כוונתו לשלול את כל סוגי תעניות הנ"ל (וכמ"ש לקמן באגה"ת¹⁶⁷ גופא שיש צורך בתעניות כדי "שיהי' לרצון לפני ה'", וכדי לפעול לב נשבר), אלא כוונתו רק לומר שהתענית אינה ענין בתשובה גופא ("כדעת ההמון שהתשובה היא התענית"⁹²).

ולכן מדגיש "ומ"ש ביואל"¹⁸³, ששם נאמר "שובו עדי בכל לבבכם בצום ובבכי גו'", שמלשון זה משמע שאופן התשובה צ"ל בצום (ולא רק צום שמעורר לתשובה), והיינו, שכשם שה"שובו" צ"ל "בכל לבבכם", כך צ"ל גם "בצום", שזהו בסתירה למ"ש ש"מצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד".

ועפ"ז יובן גם מ"ש בספ"ב: "וכמ"ש בישעי' הלזה תקרא צום ויום רצון לה'" — שגם שם מתעוררת הקושיא: למה הוצרך לציין לישעי'? וע"פ הנ"ל מובן — דכיון שהצומות שנזכרו בתנ"ך הם מסוגים שונים, לכן מדגיש "וכמ"ש בישעי'", ששם דוקא מדובר אודות צום זה שהוא "יום רצון"¹⁸³.

*

לה. ועתה יש להתעכב על דברי רבינו הזקן⁹² ש"מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאי' בגמ' פ"ג דסנהדרין¹⁸⁴ ובחור"מ ססי' ל"ד לענין עדות)¹⁸⁵:

בנוגע להאמור ש"מן התורה" מספיק "עזיבת החטא", היינו, שמיד שגמר בלבו לבל ישוב עוד לכסלה, אפילו אם לא התענה, ואפילו לפני הוידוי ובקשת מחילה, נעשה כבר בעל תשובה,

— [דאף שמלבד עזיבת החטא יש צורך מן התורה בוידוי ובקשת מחילה, כפי שמביא בהמשך הענין מהרמב"ם והסמ"ג, שלא הזכירו שום תענית כלל במצות התשובה רק הוידוי ובקשת מחילה¹⁸⁶ — הרי זה ענין שנוגע לשלימות התשובה¹⁸⁷ ("שיעשה תשובה מעלייתא"¹⁸⁸), אבל בנוגע לעצם ענין התשובה, הנה מיד כשמקבל על עצמו שלא יחטא, שוב אינו נקרא רשע מכאן ולהבא, כדלהלן] —

183) לשלימות הענין — ראה גם שיחת פורים שנה זו סנ"א ואילך (תו"מ חנ"ה ע' 347 ואילך).
 184) ראה לעיל סל"א.
 185) ראה לעיל סל"ג.
 186) ראה ר"ש סנהדרין שם. הובא בב"י.
 187) ראה ר"ש סנ"א חו"מ שם.
 188) ראה ר"ש סנ"א חו"מ שם.

מביא רבינו הזקן ראי' מהדין שנאמר בפ"ג דסנהדרין ובחור"מ ססי' לד', שהעובר עבירה שעל ידה נעשה פסול לעדות (כיון שרשע פסול לעדות), הנה מיד כשעוזב את החטא — חוזר מדרכו הרעה [דרכו הרעה — היינו חטא, וחוזר — היינו עזיבה], נעשה כשר לעדות. ובלשון הרמ"א¹⁸⁹: "מיד כשקיבל עליו בב"ד שבעירו שלא לעשות עוד, סגי ליי".

[יש מקרים שבהם צריכה התשובה להתבטא בפעולה מסויימת, כמו התשובה דמשחקי בקוביא, שנעשים כשרים לעדות "משישברו פספסיהן"¹⁹⁰; אבל זהו רק בכדי שב"ד ידע שקיבל על עצמו בלבו. ואילו בנוגע לשמים — מיד כשגמר בלבו, אפילו כשאינו מבטא את הקבלה בלבו בפעולה מסויימת, שוב אינו רשע].

וזהו גם שרבינו הזקן מדייק לציין לחור"מ סוף סי' לד' — כי, בסימן זה נאמר שמלוי בריבית וגזלנים חוזרים להיות כשרים לעדות רק לאחר שיחזירו הממון שלקחו בריבית או גזל¹⁹¹, וא"כ, יש מקום לומר, ש"עזיבת החטא", שגמר בלבו שלא לגזול, למשל, אינה מספיקה, ודוקא כשמתקן העבר ע"י השבת הגזילה (או הריבית) נעשה בעל תשובה. ולכן מציין לסוף סי' לד', כי בסעיפים שבסוף הסימן לא נזכר הענין דתיקון העבר; התשובה שם היא רק הקבלה להבא. ומזה מוכח, שגם ע"י עזיבת החטא (מכאן ולהבא), אינו רשע (והטעם שמלוי בריבית וגזלנים אינם כשרים לעדות עד שישבו הריבית והגזילה — יל"פ שבלא זה הרי לא עזב החטא, ואדרבא: אוחזו (הממון)¹⁹²; ע"י ההשבה מתבטאת קבלתם על להבא, שלכן ה"ז דוקא בהפסולים משום ממון¹⁹¹).

אך צריך להבין:

מדוע זקוק רבינו הזקן להוכחה ממסכת סנהדרין וחור"מ, בה בשעה שלכאורה יכול להביא הוכחה מדין במסכת קידושין¹⁷² (שלפני מסכת סנהדרין) ובאבן העזר¹⁷² (שלפני חור"מ): המקדש אשה "על מנת שאני צדיק, אפילו (אם יודעים שעד הרגע האחרון שאמר "על מנת שאני צדיק" הי') רשע גמור, מקודשת (מספק), שמא הרהר תשובה בדעתו". וא"כ, מפורש להדיא שאף שלא עשה שום ענין של תיקון העבר, ואפילו לא התוודה, אלא רק אמר "על מנת שאני צדיק", הנה בזה גופא שקיבל על עצמו שמכאן ולהבא יהי' צדיק, נעשה כבר צדיק. ולמה זקוק רבינו הזקן להוכחה מסנהדרין וחור"מ שלאחרי קידושין ואה"ע?

(189) שם סל"ג.

(190) שם ס"ל.

(191) שם סכ"ט.

(192) עיין בסמ"ע שם סקע"ה. ועצ"ע.

וגם צ"ע מקידושין (אה"ע סל"ח בב"ש

סקנ"ה וח"מ שם סקמ"ד).

ויתירה מזה: כל הפרטים שישנם באיש ואשה למטה, נשתלשלו מענינם אצל הקב"ה וכנס"י, הנקראים בשם איש ואשה. ע"י חטא, נעשה ענין הגירושין רח"ל, וע"י תשובה, חוזר ונעשה ענין הקידושין ונישואין — מחזיר גרושתו¹⁹³. ולפי זה הוצרך רבינו הזקן להביא דוקא הראי' מקידושין (לא רק בגלל שמסכת קידושין היא לפני מסכת סנהדרין, אלא גם) בגלל שקידושין ותשובה¹⁹⁴ שייכים זל"ז?

לו. לכאורה הי' אפשר לתרץ, שרבינו הזקן לא רוצה להביא הוכחה ממסכת קידושין, בגלל שמשם רואים רק את השלילה (שבשביל התשובה לא מוכרחים ענינים אחרים), אבל לא החיוב, מהו ענין התשובה; תוכן התשובה נאמר (לא בקידושין, אלא) בסנהדרין ובחומ"מ — שענינה עזיבת החטא.

אבל זהו תירוץ דחוק, כי:

(א) עיקר ההוכחה שרוצה רבינו הזקן להביא היא (לא על תוכן התשובה, שענינה עזיבת החטא, אלא) שתשובה היא "עזיבת החטא בלבד" (וכאשר יודעים שבשביל תשובה אין הכרח בענינים אחרים, אזי מובן מעצמו שתשובה היא עזיבת החטא. והרי זהו הפירוש הפשוט דלשון תשובה — לחזור בו, ע"י שיפסק לחטוא).

(ב) רבינו הזקן לא מסתפק בהציון ל"סנהדרין פ"ג" ו"ח"מ ססי' ל"ד", אלא מסיים "לענין עדות" — דלכאורה, מאי מוסיף ביאור בזה? — והפירוש י"ל, שרבינו הזקן מדגיש שההוכחה מסנהדרין וחומ"מ היא בגלל ששם מדובר לענין עדות (משא"כ בקידושין אין ראי' מוכחת אפילו בנוגע להשלילה).

[כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר, שכיון שזהו יום ההילולא, יתן את המזונות לחלק לקהל (ונתנם להרש"ל שי', כיון שהוא עורך "פראוועט") את ה"יאָרצייט"), בשמחה וטוב לבב. ובעת הניגון, עמד מלוא קומתו ורקד על מקומו בשמחה רבה].

*

תשובה, שהרי הסיבה לכך שאומר "על מנת שאני צדיק" היא בגלל שמכיר במעלת הצדיק על רשע, ולכן מסתבר לומר ש"הרהר תשובה בדעתו" (ראה גם תו"מ חנ"א ע' 391 ואילך), כך, שהראי' היא מענין התשובה גופא, ולא מענין צדידי כמו ענין העדות.

(193) יומא פו, ב (ובפרש"י): "גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה (לא יוכל בעלה הראשון וגו'), שנאמר כו". וראה לקר"ש חל"ט ע' 162 ואילך — בענין השייכות דאגה"ת לאה"ע.

(194) נוסף לכך שעצם העובדה דהמקדש את האשה "על מנת שאני צדיק" הו"ע של

לז. והביאור בזה¹⁹⁵:

כיון שאגרת התשובה היא חלק שלישי של ספר התניא, הרי מובן, שמ"ש ב"דף-השער" של ספר התניא: "מיוסד על פסוק¹⁹⁶ כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו", אינו רק בנוגע לחלק ראשון, אלא גם בנוגע לכל החלקים של ספר התניא. וכשם שמבאר בחלק ראשון ש"קרוב מאד" לכל אחד מישראל בכל הדורות לבוא לאהבה ויראה¹⁹⁷, וכן בחלק שני מבאר עניני היחוד והאמונה — שהם "הדברים המעוררים האהבה והיראה"¹⁹⁸ — באופן שכל אחד מישראל יכול להגיע אליהם, הנה גם בחלק שלישי¹⁹⁹ מבאר עניני התשובה באופן שקרוב מאד לכאן"א להגיע לתשובה.

ולכן מביא ראי' על זה שע"י עזיבת החטא בלבד נעשה כבר בעל תשובה — מדין שנאמר "לענין עדות" דוקא²⁰⁰:

בנוגע לראי' מקידושין, אפשר לומר שרק אצל רוב בני מספיקה "עזיבת החטא" ("שיגמור בלבו"), כיון שקידושין הו"ע של איסורין, ובאיסור הולכין אחר הרוב²⁰¹, ולכן פוסקים שמקודשת.

אבל רבינו הזקן רוצה להסביר, שלכל אחד מישראל, יהי' מי שיהי', "קרוב מאד" לשוב בתשובה, כיון שגם הוא, אם רק יגמור בלבו שלא יחטא עוד, נעשה כבר בעל תשובה. וכיון שידע איניש בנפשי מעמדו ומצבו, יכול לטעון: מהי הראי' עבורי מקידושין, בה בשעה שמצד מצבי אינני כמו רוב ישראל!

מדובר אודות ענין המדות, אהבה ויראה; חלק השני שבו מדובר אודות ענין היחוד, שייך למלכות, שרק בה צריך להבהיר את ענין האחדות "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת"; וחלק שלישי שבו מדובר אודות ענין התשובה, שייך לספירת הבינה (ראה לעיל סי"ח).

ולכן רצה רבינו הזקן ששעהיה"א יהי' חלק ראשון, והשאר קס"ד זו בדיק הלשון "כמו שיתבאר" — כי, אף שסדר הלימוד בפועל הוא באופן ששעהיה"א הוא חלק שני, הנה סדר העבודה הוא שכדי שעניני המדות אהו"ר יהיו (ותבאר) כדבעי, צ"ל הקדמת ענין היחוד ששייך למלכות (ראה בארוכה בלקו"ש חל"ט ע' 161 ואילך).

200 ראה גם שיעורים בספר התניא אגה"ת ע' 924 הערה 15.
201 ב"ק מו, ב.

195 לשלימות הענין — ראה שיחת יו"ד שבט ס"נ ואילך (תו"מ חנ"ה ע' 222 ואילך).

196 נצבים ל, יד.

197 ראה רפ"ז: "והתורה היא נצחית".

198 חינוך קטן בסופו.

199 ובפרטיות יותר — בנוגע לסדר ג'

החלקים שבספר התניא:

ובהקדים הידוע שבתחילה רצה רבינו הזקן ששער היחוד והאמונה יהי' חלק ראשון בתניא, כדמוכח ממ"ש בהקדמת שעהיה"א (חינוך קטן) "כמו שיתבאר" בנוגע לענינים שנתבארו בחלק ראשון, ולא עוד אלא שגם לאחר שנקבע שעהיה"א לחלק שני, השאיר רבינו הזקן את הלשון "כמו שיתבאר", ולא שינה לכתוב "כמו שנתבאר" (ראה גם תו"מ חמ"ז ע' 210. וש"נ).

והענין בזה — שבחלק ראשון שבתניא

ולכן מביא רא"י מ"ענין עדות", שע"י עזיבת החטא נעשים עדים כשרים שעל ידם מוציאים ממון, וכיון ש"אין²⁰² הולכין בממון אחר הרוב"²⁰³, הרי מוכח, שכל אחד מישראל (אפילו אם הוא מהמיעוט), מיד כשגומר בלבו לבל ישוב עוד לכסלה, נעשה כבר בעל תשובה.

לח. אך לכאורה יכולים לשאול:

הדין ש"אין הולכין בממון אחר הרוב" הוא דוקא במקרה שנוגע רק לענין ממון, אבל כשנוגע גם לענינים אחרים, שבהם הולכים אחר הרוב, הנה כיון שכבר פסקו שהוא מהרוב, פוסקים כן גם לענין ממון²⁰⁴. ועפ"ז יש להקשות לכאורה: מהי הרא"י מסנהדרין וח"מ שעזיבת החטא מהני בכל אחד — דלכאורה, אפילו אם נאמר שעזיבת החטא מהני רק אצל רוב ישראל, הרי השאלה אודות כשרותם נוגעת לא רק לעדות, אלא גם לענינים אחרים (כמו בנוגע לשבועה וכו'²⁰⁵) שבהם הולכים בתרובא, ובמילא מוציאים גם ממון על ידם?

אבל באמת אין זו קושיא כלל, כי, הדין בח"מ הוא ש"משישברו כו" נעשים תומ"י כשרים להעיד, אפילו כאשר הגדת העדות באה בבת אחת עם "ישברו" (או אפילו עוד לפנ"ז²⁰⁶), שאז נקבעת השאלה מלכתחילה בנוגע לממון שמעידים עליו (שהרי לא היתה בינתיים שאלה בנוגע לשבועה וכיו"ב).

לט. ועוד ענין בזה:

בטעם ש"אין הולכין בממון אחר הרוב" יש כמה סברות:

יש ביאור שזהו לפי שחזקת ממון מנגדת לרוב²⁰⁷. ויש ביאור שזוהי תקנת חכמים²⁰⁸. וכיון ששני ביאורים אלה אינם שייכים בתשובה — גם המסובב (ש"אין הולכין בממון אחר הרוב") אינו בתשובה.

אבל יש ביאור²⁰⁹ שזוהי גזירת הכתוב: כיון שנאמר²¹⁰ "על פי שני עדים גוי יקום דבר", אי אפשר להוציא ממון ע"י הוכחות אחרות (אפילו

(202) עיין שם ש"ך סקל"ג. סמ"ע סקע"ב. ש"ך סקל"ד.

(207) תה"ד סי' שמט קרוב לסופו. שב שמעתתא ש"ד פכ"ד. וראה גם תוס' ד"ה קמ"ל — ב"ק שם. ד"ה חוץ — ב"ב כג, ב.

(208) גנת ורדים כלל לט.

(209) שב שמעתתא פ"ח וט'.

(210) פ' שופטים יט, טו.

(202) שם כז, ריש ע"ב. וש"נ.

(203) בנוגע למיעוטא דמיעוטא — ראה

בהנסמן בשד"ח כללים א, פה.

(204) כמבואר בארוכה בהפלאה כתובות

ספ"א.

(205) ראה שו"ת צ"צ ח"מ ס"ו. וראה גם

תו"מ ח"ח ע' 211.

ע"י רוב, שזוהי הוכחה חזקה ביותר), אלא רק ע"י עדים, שעדות הו"ע של ודאי (ולא רק הוכחה סתם). ולפי ביאור זה, הרי בכ"מ צ"ל כן, לבד באיסורין וכו', שהתורה מוציאה מגזה"כ זו, וכבסוגיא²¹¹: מנ"ל דאזלינן בתר רובא כו'.

ועפ"ז יומתק מ"ש רבינו הזקן "לענין עדות" — שכוונתו בזה לרמז, שענין זה ש"עזיבת החטא בלבד" נקראת תשובה הוא דבר ודאי וברור (ולא רק הוכחה בלבד).

מ. מהי אמנם ההסברה לכך שכל אחד מישראל, מיד כשגומר בלבו לבל ישוב לכסלה עור, נעשה כבר בעל תשובה ונמחק לו כל העבר — מסביר זאת רבינו הזקן (ברמז) בהוספת התיבות "לענין עדות":

עדים — הם לא רק מבררים את המציאות, אלא הם גם פועלים את המציאות (בדין, מציאות תורנית — כמבואר בכ"מ בנגלה)²¹².

וכיון שעל בניי נאמר²¹³ "אתם עדי", הנה כאשר יהודי מחליט בעצמו שמהיום והלאה יהי' צדיק גמור, אזי לא נוגע מצבו הקודם, וההחלטה גופא פועלת ומחדשת את המציאות — שנעשה צדיק גמור.

[ובכל הנ"ל רואים עד כמה מדויקים דברי רבינו הזקן, ובודאי יש דיוקים ורמזים נוספים, וכדברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע²¹⁴ בנוגע לספר התניא, שגם הגדול שבגדולים לא יוכל לעמוד על כל הרמזים שבו, ולאידך גיסא, גם הקטן שבקטנים יכול להבין את הדברים המוכרחים ונראים בגלוי, כמו בנוגע לתושב"כ].

מא. ויש להוסיף ולהעיר, שענין העדות קשור גם עם פרשת האזינו — "האזינו השמים גו' ותשמע הארץ", ש"העיד בהם שמים וארץ עדים שהם קיימים לעולם וכו'"²¹⁵.

ולהעיר גם מהשייכות של שירת האזינו לכל ישראל, ויש ענין מיוחד בלימודה, וכידוע²¹⁶ שהרב המגיד צוה לתלמידיו ללמוד שירת האזינו בעל-פה, והיינו, שאף שגדלה ביותר מעלת שירת האזינו, הרי היא שייכת לכל בניי.

והענין בזה:

(214) ראה אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ד ס"ע רסז. וש"נ.

(215) ריש פרשתנו ובפרש"י.

(216) ראה סה"ש תש"א ס"ע 56. וש"נ.

וראה גם תו"מ ח"ט ס"ע 189. וש"נ.

(211) פ"ק דחולין (יא, א"ב).

(212) ראה תו"מ ח"ז ע' 191. וש"נ.

(213) ישע"י מג, יו"ד. שם, יב.

ידוע החילוק בין משה לישעי', שמשה אמר "האזינו השמים גרו' ותשמע הארץ", לפי שהי' קרוב לשמים ורחוק מן הארץ, משא"כ ישעי' אמר "שמעו שמים והאזינו ארץ"²¹⁷, לפי שהי' רחוק מן השמים וקרוב לארץ²¹⁸. וכמבואר בזה²¹⁹, שמדריגת משה היא בעולם האצילות, ואילו מדריגת ישעי' היא בעולם הבריאה.

ולכאורה: כל בני" קרובים למדריגת ישעי' יותר מאשר למדריגת משה, וכלשון רבינו הזקן בתניא²²⁰: "מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפי' חלק אחד מני אלף כו'", ואעפ"כ אומרים שהשירה ששייכת לכל ישראל היא שירת האזינו ששייכת למדריגת משה דוקא! אך הענין הוא — שמשה הוא "משבעה רועים" כללות כולם.. רעיא מהימנא"²²¹, משא"כ ישעי' שהוא א' מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שעמדו לישראל במשך הדורות²²², אבל לא מה"שבעה רועים", ולכן, "כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה"²²¹ דוקא, וענין זה הוא (לא בהעלם, אלא) בגילוי אצלו, שלכן נאמר²²³ "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה'", היינו, שיראה היא "מילתא זוטרת"²²⁴ אצל כל אחד מישראל, כמו אצל משה, מצד בחי' משה שבכל אחד מישראל²²¹. ולכן שייכת אליו גם שירת האזינו הקשורה עם מדריגת משה דוקא.

וזהו גם השייכות של משה רבינו לגאולה העתידה, כמארוז"²²⁵ "גואל ראשון הוא גואל אחרון", כיון שאז יתגלה הניצוץ משה שבכל אחד מישראל²²⁶.



- | | |
|--|---|
| <p>(224) ברכות לג, סע"ב. וש"נ.</p> <p>(225) ראה שמו"ר פ"ב, ד"ו. דב"ר ספ"ט.</p> <p>זח"א רנג, א. שער הפסוקים ויחי מט, יו"ד. תו"א משפטים עה, ב.</p> <p>(226) בסיום השיחה, היתה גם ברכה שיזכו לגדל הבנים לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ולרוות מהם נחת חסידותי, כיון שיגדלו להיות חסידים יראי שמים ולמדנים.</p> | <p>(217) ישעי' א, ב.</p> <p>(218) ספרי ריש פרשתנו.</p> <p>(219) ראה שיחת ש"פ האזינו, שבת תשובה תשח"י ס"ט (תו"מ חכ"א ע' 26).</p> <p>וש"נ.</p> <p>(220) פמ"ד.</p> <p>(221) שם רפמ"ב.</p> <p>(222) מגילה יד, א.</p> <p>(223) עקב יו"ד, יב.</p> |
|--|---|