

בסוכות תשבו שבעת ימים

ד"ה בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל · יום ב' דחג הסוכות ה'תשכ"ג
מוגה · יצא לאור בקונטרס חג הסוכות – תנש"א
ספר המאמרים מלוקט · [המשך: ג]

המאמר

מאמר של כבוד קדושת אדמו"ר מליובאוויטש, רבי מנחם מענדל שניאורסאהן, שנאמר ביום השני של חג הסוכות ה'תשכ"ג

מעמד העריכה

מוגה — על פי סימונו של הקטלוג שממנו נלקח הצילום, המסמך קובץ זה "מוגה" (ספר המאמרים מלוקט, חלק חמישי) לעומת קובץ אחר של אותו מאמר המסומן שם "בלתי מוגה" — מהדורה ישנה, שלא נעשה בו שימוש. זהו סימונו של קטלוג חיצוני, ולא הערת הגהה שנמצאה בגוף העמודים המצולמים, ונאמר כאן במדת הבטחון הזו ולא למעלה ממנה

יסוד המאמר

מאמרו של הרבי הרי"צ על אותו כתוב, שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג — ספר המאמרים ה'תש"ג מעמוד 43 ואילך, וסימונו בעמוד 52. אותו יסוד עצמו משמש גם את המאמר הראשון שבסדרה זו

המקור הנדפס

עמודי הקונטרס כו-לד, שמונה עמודים נדפסים, שמונה סעיפים (א-ח), ארבעים ושלוש הערות

דרך ההעתקה

צילום עמודים בלבד, בלי שכבת טקסט — הועתק בקריאה חזותית. קרא את עמוד "אימות מקורות" שבסוף המהדורה קודם שתסמוך על ציון מציוני ההערות בסוכה נמשכים אורות מקיפים — אורות שמעצם הגדרתם אינם באים בהתיישובות. המאמר שואל איך שבעה ימים של ישיבה בסוכה יכולים לשנות את מה שהמקיף הוא.

מהדורה מבוארת: המאמר כלשונו, קטע אחר קטע, ומתחת לכל קטע ביאור שמצטט את לשון הרבי באותיות מודגשות ופותח אותה — עם "לפני הלימוד" לכל סעיף, שני עיונים במקומות שהם נצרכים, "בעבודה" ו"תמצית", וכל ארבעים ושלוש הערות המקור עם מעמד אימות לכל ציון.

הוכן על ידי שמעון רוזנברג · hello@reshimu.ai

על מהדורה זו

איך לקרוא מהדורה זו

כל קטע במהדורה זו בנוי משני חלקים. למעלה, על קו זהב, המקור — לשון המאמר כפי שנדפסה, בלי שינוי, בלי ניקוד, ובלי פתיחת ראשי תיבות. מתחתיו הביאור: לשון הרבי מצוטטת באותיות מודגשות, ולאחר כל ציטוט, באותיות רגילות, פתיחת הענין — מלה קשה, מקור, מהלך שנאמר בקיצור ונפרש כאן. מי שקורא רק את המודגש קורא את המאמר; מי שקורא את הכל לומד אותו עם ביאור. הביאור אינו נושא שום סמכות מעבר לעצמו; בכל מקום שהוא נראה סוטה מן המקור — המקור קובע.

המקור, ומאין הוא בא

מקור מהדורה זו אינו נוסח מפורסם באינטרנט אלא צילום של העמודים הנדפסים — ספר המאמרים מלוקט חלק חמישי, שמונה עמודים, כו-לד. בצילום אין שכבת טקסט כלל, ולכן כל אות שבו הועתקה בקריאה חזותית של העמוד המוגדל. זהו הבדל מהותי מן המאמר השני שבסדרה, שנוסחו היה טקסט מוכן; וכל מה שנאמר בעמוד "אימות מקורות" על מדת הבטחון של ההערות נובע מן ההבדל הזה. המקור במהדורה זו לא הוקלד מחדש: הוא הועתק במדויק, אות באות, מן המהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר, בכלי בדיקה שמאמת שכל קטע וכל הערה זהים לגמרי לנוסח שם.

כיצד זוהה המאמר

על ידי בדיקה במקורות, לא מן הזכרון. דיבור המתחיל והשנה הושוה לרשימת המאמרים לפי שנים ולהערה הראשונה של המאמר עצמו, המונה בשמותיהם ובעמודיהם את שני המאמרים שקדמו לו באותו קונטרס. שניהם נותנים אותו זיהוי: **יום ב' דחג הסוכות ה'תשכ"ג**, יצא לאור בקונטרס חג הסוכות – **תנש"א**, ומסומן **[המשך: ג]** — השלישי מבין ארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי תנש"א (יבחר לנו; וכל אדם; בסוכות תשבו; תורה צוה).

סוג ומבנה

זהו מאמר, לא שיחה ולא הנחה. במאמר שמונה סעיפים נדפסים (א-ח) וארבעים ושלוש הערות. מהדורה זו שומרת על החלוקה הנדפסת בדיוק; בכל סעיף אותו סדר — **לפני הלימוד**, המקור והביאור, עיון במקום שהוא נצרך, **בעבודה**, ותמצית. שני העיונים שבמהדורה זו הם בסעיף ד ובסעיף ו, שני המקומות שבהם המאמר עושה מהלך שאינו מובן מאליו: האחד הופך טענה על טבעו של האור לטענה על יחס, והשני מפריד בין שני עומקים שנראים כמלה אחת.

ההערות ומעמדהן

ההערות מביאות את כל ארבעים ושלוש ההערות הנדפסות, כלשונן. לכל ציון מעמד: **אומת** — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדוק; **כפי שצוין** — חיבור אמיתי, מובא כפי שהדפוס מביאו, וציון המקום הפנימי (עמוד, סימן, פרק) לא אומת כאן בנפרד. במקום שנראה שיש בהעתקה שיבוש הוא מובא כפי שהועתק ומסומן, ולעולם אינו מתוקן בשתיקה. ובמהדורה זו יש להוסיף אזהרה שאינה בשאר המהדורות: כל ההערות כאן הועתקו מצילום בקריאה חזותית אחת, ולא הוצלבו מול עותק שני — ראה "אימות מקורות".

למה מאמר זה

מפני שהוא בונה תורה שלמה על עצם הנשמה מתוך המצוה הפשוטה שבמצוות: לשבת. ומפני הקושי שהוא מעמיד על עצמו בסעיף ג ואינו מרכז אותו — אור מקיף מוגדר בזה שאינו בא בהתיישובות, ואם כן ישיבה של שבעה ימים אינה יכולה לשנות, שהרי שינוי אינו שייך אלא במקום שיש בו שיקול. התשובה שבסעיף ד אינה מרככת את ההגדרה אלא מגלה במה היא תלויה, וזהו המהלך שכל הסדרה חוזרת עליו.

דרך הביאור

הביאור נכתב מן המקור העברי. כתובתו היא חסיד הלימוד את המאמר בלשונו ורוצה את ההקשר בלי לצאת מן הלשון: ראשי תיבות של הרבי נשארים כמות שהם במקור ונפתחים בביאור; מונח של הרבי — מקיף, פנימי, התיישובות, עצם הנשמה, העצמות, התקשרות עצמית — נשמר ומוסבר בפעם הראשונה שהוא מופיע בסעיף, ולעולם אינו מוחלף במלה נרדפת; כל משפט במקור מצוטט ונפתח, ושום משפט אינו נשאר בלי ביאור. הביאור אינו טוען דבר שאינו

נובע מן המקור או מן המקורות המובאים בהערות. במקום שההעתקה מן הצילום נותנת צורה שאינה מתיישבת, היא מובאת כמות שהיא והדבר נאמר בסוגריים מרובעים — ולעולם אין המקור מתוקן. המהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר שימשה כמתווה של המהלך — מה יש לומר; המקור שלפניכם קובע כיצד אמר זאת הרבי.

המהלך בקצרה

שמונה מהלכים, שאלה אחת: הכתוב מצווה לשבת בסוכה ונותן טעם למה אנו יכולים — מפני שהקדוש ברוך הוא כבר הושיב. ואם כן, מה נשאר למעשה שלנו לעשות למעלה?

שני כתובים	א	בסוכות תשבו הוא ציווי. בסוכות הושבתי הוא סיפור על מה שכבר נעשה. הרבי הריי"צ מדייק ששני אלה הם שני פועלים שונים, וקורא את השני כטעם על הראשון. ומכאן: אם המעשה הוא שלנו ובכח עצמנו, למה הוא צריך טעם כלל?
קרוב ורחוק	ב	בסוכה נמשכים אורות מקיפים בשתי מדריגות. בסוכות תשבו — מקיף הקרוב, ולכן לשון ציווי; ישבו בסוכות — מקיף הרחוק, בדרגת עצם הנשמה המושרשת בהעצמות, ולכן לשון סיפור: במקום שאין בו ריחוק אין שייך ציווי. ונמצאו שני טעמים על ציווי אחד, וצריך להבין למה שניהם.
הקושי	ג	אור מקיף מוגדר בזה שאינו בא בהתיישבות. ולשון המאמר משמע שהמקיפים עצמם נעשים אורות מתיישבים — שינוי באור. אבל שינוי שייך רק בבחינת אדם, מקום שיש בו שיקול; בבחינת לא אדם אין ניחומין. איך יעשה מעשה של מטה שינוי למעלה?
התשובה	ד	ההגדרה שהמקיף אינו בא בהתיישבות היא כמו שהוא מצד עצמו — יחס, לא עובדה מוחלטת. מצד עצמות אוא"ס, שלגבי אין חילוק בין מקיף לפנימי, גם המקיף יכול לבוא בהתיישבות. והשיבה בסוכה היא גילוי התשובה של יום הכפורים, שעל ידה ההמשכה משם.
מציאות חדשה	ה	למה תשובה מגיעה לשם? מפני שהאדם משנה את מציאותו, ושינוי כזה אינו יכול לבוא משרש שהחטא פגם בו. שני ענינים: הפירוד שבחיצוניות שהתשובה מתקנת, וההתקשרות העצמית שלא נעשה בה גרעון מלכתחילה — והיא עצמה הסיבה המביאה לתשובה.
ממעמקים	ו	שלושת הענינים שבתקיעת שופר — מצוה, תשובה, וביטול מצד עצם הנשמה — חוזרים בעשרת ימי תשובה בשיר המעלות ממעמקים. מעמקים לשון רבים: שני עומקים. והזהר שואל למה דוד צריך "ממעמקים" אחרי ש"בכל לבי דרשתיך" — ומכאן שמעיקרא דכל עיקרין אינו נקנה בעומק שבתוך הלב.
עמוק יותר	ז	העבודה של עשרת ימי תשובה היא בעומק דעצם הנשמה ששייכת לכחות הגלויים; ביום הכפורים היא בעומק דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לכחות הגלויים. לא עומק גדול יותר באותו ציר, אלא ציר אחר.
סגירת המעגל	ח	שלושת הענינים שבתשובת יום הכפורים הם שלושת הענינים שבסוכה. השינוי במקיף הקרוב אינו מצדו — אינו מצד המקיף הקרוב עצמו — אלא מפני מקיף הרחוק, שבו הישיבה אינו באופן דפעולה אלא מצד עצמם. ובוה נענית שאלת סעיף א: הטעם אינו מבחוץ, הוא נרגש בתוך המעשה.

שני כתובים, שני טעמים — ומה נשאר למעשה שלנו

לפני הלימוד

עמ' כז

התורה נותנת את מצות הסוכה בנשימה אחת עם טעמה: ציווי — "בסוכות תשבו שבעת ימים", ומיד אחריו טעם הנאמר בלשון של סיפור — "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". מאמרו של הרבי הרי"צ על כתוב זה, שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג, הוא היסוד שעליו בנוי כל המאמר שלפנינו, וכל מקום שנאמר בו להלן "בהמאמר" סתם — אליו הכוונה. שם מדויק שהכתוב מדבר בשני פועלים שונים: הקדוש ברוך הוא, שהושיב את ישראל, וישראל, שנצטוו לשבת בכח עצמם. ומכאן פותח המאמר בשאלה שכל שמונת הסעיפים עומדים עליה: אם המעשה הוא שלנו ובכח עצמנו, למה הוא צריך טעם מבחוץ כלל — ואם הוא צריך טעם מבחוץ, במה הוא עדיין שלנו? מונחים: **בכח עצם** — מכוח של האדם עצמו, ולא ככלי המקבל כח מזולתו. **בחיך הבורא** — ענין שכולו בידיו של הקדוש ברוך הוא, ואין לנברא חלק בעשייתו. **נתינת כח מלמעלה** — כח שניתן לאדם מלמעלה, ולאחר שניתן הוא כחו שלו.

סעיף א · 1

בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים¹, ומדייק כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה (שבהמשך ר"ה תש"ג)², דבסוכות הושבתי הוא שהקב"ה הושיב את בני ישראל לישראל, ובסוכות תשבו הוא ציווי לישראל שהם ישבו בסוכות, היינו שישבו בכח בסוכות בעצמם, ואעפ"כ אומר כ"ק אדמו"ר טעם על זה דבסוכות תשבו, דכיון שהקב"ה הושיב את בני ישראל בסוכות בכח עצם, לכן יכולים הם וצריכים לשבת בסוכות בכח עצם.

בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים — הכתוב שבפרשת אמור, שממנו נלמדת מצות ישיבת סוכה. בפסוק אחד שלושה חלקים: ציווי ("תשבו"), הודעה ("ישבו"), וטעם הנאמר בלשון עבר ("הושבתי"). והמאמר פותח לא בפסוק עצמו אלא במה שמדייק כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה (שבהמשך ר"ה תש"ג) — כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר, הרבי הרי"צ, במאמרו על אותו כתוב שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג. הדיוק הוא בהבדל שבין החלקים, והוא דיוק בדקדוק הכתוב ולא בענין שמחוצה לו. **דבסוכות הושבתי הוא שהקב"ה הושיב את בני ישראל לישראל** — "בסוכות הושבתי" הוא מעשה של הקדוש ברוך הוא, וישראל בו הם המקבלים ולא הפועלים: הוא הושיב, והם הושבו. **ובסוכות תשבו הוא ציווי לישראל שהם ישבו בסוכות, היינו שישבו בכח בסוכות בעצם** — ואילו "בסוכות תשבו" הוא ציווי, והמעשה בו הוא שלהם: ישיבה בכח עצמם. שני חלקי הכתוב אינם אפוא שתי לשונות על מעשה אחד אלא שני מעשים, ושני עושים. **ואעפ"כ אומר כ"ק אדמו"ר טעם על זה דבסוכות תשבו, דכיון שהקב"ה הושיב את בני ישראל בסוכות בכח עצם, לכן יכולים הם וצריכים לשבת בסוכות בכח עצם** — ואף על פי כן, אף שהישיבה שבציווי היא בכח עצמם, נותן הרבי הרי"צ טעם עליה, וטעם זה הוא המעשה של הקדוש ברוך הוא: מפני שהוא הושיב, לכן הם יכולים וצריכים לשבת. וכאן נולד כל הקושי. אם המעשה הוא בכח עצמם, לכאורה אין הוא צריך טעם מבחוץ; ואם הוא צריך את מעשהו של הקדוש ברוך הוא כדי שיהיה אפשרי, לכאורה אין הוא בכח עצמם. שים לב ללשון "יכולים הם וצריכים" — שתי מלים, לא אחת: מן ההושבה שלמעלה באים גם היכולת וגם החיוב, ושתיהן יחד הן מה שהמאמר יבאר.

ויש לומר, שבהדיוק שבהמאמר שני עניני³. דכיון שבסוכות הושבתי הוא בחיק הבורא [ענין שהוא רק בחיק הבורא] לכן הם יכולים וצריכים לשבת בסוכות בכח עצם. וגם, מזה שאומר טעם על זה דבסוכות תשבו (כי בסוכות הושבתי) מוכח שבכדי שיוכלו ישראל לישב בסוכות הוא לא בכח עצמם אלא ע"י נתינת כח מלמעלה, ואעפ"כ, לאחר שהקב"ה הושיב את בני ישראל (כשהוציאם מארץ מצרים) יכולים הם לישב בסוכה בכח עצמם.

ויש לומר, שבהדיוק שבהמאמר שני עניני³ — הדיוק של הרבי הרי"צ אינו נקודה אחת אלא שתיים, והרבי מפרידן. דכיון שבסוכות הושבתי הוא בחיק הבורא [ענין שהוא רק בחיק הבורא] לכן הם יכולים וצריכים לשבת בסוכות בכח עצם — הענין הראשון: "בסוכות הושבתי" הוא דבר שכולו בידיו של הקדוש ברוך הוא ואין לנברא חלק בעשייתו, והסוגריים המרובעים הם של הרבי, המדגיש שהמלים "בחק הבורא" אינן תיאור של מקום אלא הגדרה: ענין שהוא רק שלו. ודוקא מפני שהוא כולו שלו, יש ממנו יכולת וחיוב לישראל לשבת בכח עצמם — שמה שניתן מן השלם ניתן שלם. וגם, מזה שאומר טעם על זה דבסוכות תשבו (כי בסוכות הושבתי) מוכח שבכדי שיוכלו ישראל לישב בסוכות הוא לא בכח עצמם אלא ע"י נתינת כח מלמעלה, ואעפ"כ, לאחר שהקב"ה הושיב את בני ישראל (כשהוציאם מארץ מצרים) יכולים הם לישב בסוכה בכח עצמם — הענין השני נלמד לא מתוכן הטעם אלא מעצם זה שנאמר טעם: אילו היתה הישיבה בכח עצמם באמת מצד עצמם, לא היה הכתוב צריך לתת לה טעם כלל. ומזה שהוא נותן, מוכח שהיכולת אינה מצדם אלא על ידי נתינת כח מלמעלה. ואף על פי כן — זוהי המלה שהכל תלוי בה — לאחר שהקדוש ברוך הוא כבר הושיב אותם ביציאת מצרים, היכולת נעשתה שלהם ממש, והישיבה היא בכח עצמם. שני הענינים חותכים לצד אחד: המעשה המצווה תלוי כולו במעשה המסופר, לא רק כהצדקה אלא כמקור היכולת. וכל המאמר מכאן ואילך הוא הביאור איך מעשה שנגמר ביציאת מצרים נעשה כח שבידי אדם בכל שנה ושנה.

תמצית

שני חלקי הכתוב הם שני מעשים ושני עושים: הושבה שהיא כולה בחיק הבורא, וישיבה שהיא בכח עצמם של ישראל. ומזה שהכתוב נותן טעם על המעשה שלנו למדים שני דברים — שהיכולת באה מנתינת כח מלמעלה, ושלאחר שניתנה היא שלנו ממש. השאלה שהמאמר יעמוד עליה היא כיצד שני אלה עומדים יחד.

מקיף הקרוב ומקיף הרחוק — ולמה האחד מצווה והשני מסופר

לפני הלימוד

עמ' כח

כאן נותן המאמר את המפתח המבני של כל הדרוש. בסוכה, אומר הרבי הרי"צ, נמשכים אורות מקיפים, ובמקיפים שתי מדריגות — קרוב ורחוק — והן הן שני חלקי הכתוב. ומכיון ששתי המדריגות אינן שני שיעורים של אותו דבר אלא שתי כתובות שונות בנפש, ההבדל שביניהן נראה מיד בדקדוק הכתוב עצמו: אחד בלשון ציווי, והשני בלשון סיפור. וכשמסתיים הבירור מתברר שיש עתה שני טעמים על ציווי אחד — "כי בסוכות הושבתי" ו"כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" — וצריך להבין למה שניהם.

מונחים: **אור מקיף** — אור המקיף את המקבל ואינו נכנס בתוכו ובכליו, כנגד **אור פנימי**, הנכנס ומתלבש. **מקיף הקרוב** — מקיף השייך במדה כלשהי אל המקבל; **מקיף הרחוק** — מקיף שאין לו יחס אליו כלל. **עצם הנשמה** — הנשמה כפי שהיא בעצמה, לא כפי שהיא מתחלקת לכחות. **העצמות** — עצמותו ומהותו יתברך, למעלה מכל אור וגילוי.

סעיף ב' 1

ב) **והנה גם בהשיבה בסוכות דישראל בכח עצמם, שני ענינים.** בסוכות תשבו גו', וכל האזרח בישראל ישבו בסוכות. ומהחילוקים דשני הענינים, שבסוכות תשבו הוא בלשון ציווי, וישבו בסוכות הוא בלשון דסיפור והודעה. ועוד חילוק, שהציווי בסוכות תשבו הוא לכל ישראל (מעצמם), ואלו שישבו בסוכות (רק) האזרח בישראל.

והנה גם בהשיבה בסוכות דישראל בכח עצמם, שני ענינים — עד כאן חילק המאמר בין מה שהקדוש ברוך הוא עשה ובין מה שישראל עושים; עתה הוא נכנס לתוך החלק שלנו ומוצא גם בו שתיים ["ענינים"] — כך נמסרה המלה בהעתקה מן הצילום; הכוונה "ענינים", וכן בכל מקום שהיא חוזרת]. **בסוכות תשבו גו', וכל האזרח בישראל ישבו בסוכות** — שתי הלשונות הן "בסוכות תשבו" ו"כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ושתיהן מדברות במעשה שישראל עושים. ומהחילוקים דשני הענינים, שבסוכות תשבו הוא בלשון ציווי, וישבו בסוכות הוא בלשון דסיפור והודעה — ההבדל הראשון הוא בצורת הלשון: "תשבו" מצווה, "ישבו" מספר. אין זו הערה של דקדוק בלבד; לשון ציווי מניחה מצווה ומצווה ומרחק ביניהם, ולשון סיפור אינה מניחה דבר מזה. **ועוד חילוק, שהציווי בסוכות תשבו הוא לכל ישראל (מעצמם), ואלו שישבו בסוכות (רק) האזרח בישראל** — וההבדל השני הוא בכתובת: הציווי מופנה אל כל ישראל, ואילו הסיפור מדבר דוקא ב"האזרח". שני ההבדלים יתבררו יחד בקטע הבא, כששתי הלשונות תיקשרנה לשתי מדריגות במקיפים.

סעיף ב' 2

ומבאר בהמאמר, דבמקיפים יש ב' מדריגות, מקיף הקרוב ומקיף הרחוק. ושני הענינים דבסוכות ישבו בסוכות הם בשתי מדריגות אלו. בסוכות תשבו הוא במקיף הקרוב וישבו בסוכות הוא במקיף הרחוק. וזהו שגבי ישבו בסוכות אומר כל האזרח בישראל, דאזרח בישראל הוא עצם הנשמה שמושרשת בהעצמות, והשיבה במקיף הרחוק היא בהדרגה דעצם הנשמה.

ומבאר בהמאמר, דבמקיפים יש ב' מדריגות, מקיף הקרוב ומקיף הרחוק — הרבי הרי"צ מבאר שהאורות המקיפים הנמשכים בסוכה אינם מדריגה אחת: יש מקיף הקרוב, שיש לו יחס כלשהו אל המקבל, ויש מקיף הרחוק, שאין לו יחס אליו כלל. **ושני הענינים דבסוכות ישבו בסוכות הם בשתי מדריגות אלו** — ושתי הלשונות שבכתוב אינן חוזרות זו על זו אלא מכוונות כל אחת למדריגה אחרת. **בסוכות תשבו הוא במקיף הקרוב וישבו בסוכות הוא במקיף הרחוק** — הציווי הוא במקיף הקרוב, והסיפור במקיף הרחוק. **וזהו שגבי ישבו בסוכות אומר כל האזרח בישראל, דאזרח בישראל הוא עצם הנשמה שמושרשת בהעצמות, והשיבה במקיף הרחוק היא בהדרגה דעצם הנשמה** — ועתה מתיישב גם ההבדל השני. "האזרח" אינו הגדרה של סוג אנשים אלא שם של מדריגה בנפש: עצם הנשמה, הנשמה כפי שהיא בעצמה, המושרשת בעצמותו ומהותו יתברך. ומפני שהשיבה במקיף הרחוק היא בדרגה זו דוקא, נקטה הלשון "האזרח". שים לב לסדר: לא המלה "אזרח" גררה את המדריגה, אלא המדריגה תבעה את המלה — ההבדל בדקדוק הוא סימן להבדל שבאורות, ולא להיפך.

יש לומר, דוהו שישבו בסוכות הוא לא בלשון ציווי דצ"ל, אלא בלשון סיפור והודעה, כי ענין הציווי שייך רק בדרגת הנשמה המלובשת בגוף, משא"כ בהנשמה שלמעלה, ובפרט בעצם הנשמה, אין ציווי. והענין דישבו בסוכות הוא שעצם הנשמה יושבת במקיף הרחוק, הוא (לא מפני הציווי) אלא מצד עצמה, לפי שרשרה הוא בהעצמות.

יש לומר, דוהו שישבו בסוכות הוא לא בלשון ציווי דצ"ל, אלא בלשון סיפור והודעה, כי ענין הציווי שייך רק בדרגת הנשמה המלובשת בגוף, משא"כ בהנשמה שלמעלה, ובפרט בעצם הנשמה, אין ציווי — ומכאן מתיישב ההבדל הראשון, זה שבצורת הלשון. "דצריך להיות" — ציווי — אינו שייך אלא במקום שיש מצווה ומצווה, שני צדדים ומרחק ביניהם. הנשמה המלובשת בגוף היא כזו: היא עומדת במקום שאפשר לומר לו מה לעשות. אבל הנשמה כפי שהיא למעלה מן הגוף, ובפרט עצם הנשמה, אינה כזו — אין שם למי לצוות, שאין שם ריחוק שהציווי יגשר עליו. ולכן על הישיבה שבמדרגה זו אין הכתוב מצווה אלא מספר. והענין דישבו בסוכות הוא שעצם הנשמה יושבת במקיף הרחוק, הוא (לא מפני הציווי) אלא מצד עצמה, לפי שרשרה הוא בהעצמות — וישיבתה של עצם הנשמה במקיף הרחוק אינה תוצאה של ציווי אלא מצב מצד עצמה, מפני שרשרה בעצמות. וזהו ההבדל היסודי בין שני חלקי הכתוב: האחד מתאר מה שנעשה, והשני מתאר מה שהוא.

ומבאר בהמאמר, דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות הוא טעם על בסוכות תשבו. היינו דהכח על בסוכות תשבו, להמשיך מקיף הקרוב, הוא מפני שעצם הנשמה (האזרח בישראל) מושרשת בהעצמות (מקיף הרחוק). וצריך להבין, דהטעם (והכח) על בסוכות תשבו הוא (כמפורש בכתוב) כי בסוכות הושבתי, ולמה צריך גם להטעם דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות.

ומבאר בהמאמר, דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות הוא טעם על בסוכות תשבו — ועוד מבאר הרבי הרי"צ, שהלשון השניה אינה רק מדרגה נוספת אלא טעם על הראשונה. היינו דהכח על בסוכות תשבו, להמשיך מקיף הקרוב, הוא מפני שעצם הנשמה (האזרח בישראל) מושרשת בהעצמות (מקיף הרחוק) — הכח לקיים את הציווי ולהמשיך את מקיף הקרוב בא מזה שעצם הנשמה מושרשת בעצמות, שהיא מקיף הרחוק. כלומר: הנמוך נמשך בכחו של הגבוה, ולא בכח עצמו. וצריך להבין, דהטעם (והכח) על בסוכות תשבו הוא (כמפורש בכתוב) כי בסוכות הושבתי, ולמה צריך גם להטעם דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות — וכאן הקושיא. הכתוב עצמו כבר נתן טעם מפורש על הציווי, "כי בסוכות הושבתי", וזהו הטעם שסעיף א עסק בו. ואם כן למה צריך טעם שני, "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"? שתי תשובות על שאלה אחת אינן עודף אלא סימן שהשאלה נשאלת בשני עומקים. וסעיף ח הוא שיחזור ויראה שאין כאן שני טעמים מתחרים אלא שתי שכבות באותו מהלך עצמו, כשם שבתשובת יום הכפורים יש שכבה של פעולה ושכבה שאינה פעולה כלל.

בסוכה נמשכים אורות מקיפים בשתי מדרגות, ושתי הלשונות שבכתוב מכוונות אליהן: "בסוכות תשבו" — מקיף הקרוב, ולכן לשון ציווי; "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" — מקיף הרחוק, בדרגת עצם הנשמה המושרשת בהעצמות, ושם אין ציווי שייך כלל, שאין שם ריחוק לגשר עליו. ומכאן שאלת הסעיף: אם הכתוב כבר נתן טעם על הציווי, למה נצרך גם טעם שני.

הקושי האמיתי — מקיף אינו בא בהתיישובות, ושינוי אינו שייך למעלה

לפני הלימוד

עמ' כח-כט

עד כאן נמנו המדרגות; כאן המאמר עוצר ושואל מה בעצם נטען. אם אור מקיף מוגדר בזה שאינו בא בהתיישובות, הרי ישיבה בסוכה הממשיכה אותו בפנימיות היא כמו שינוי בו; ולשון המאמר, ש"נעשים אורות מתיישרים", משמע שהשינוי הוא באור עצמו ולא רק בהמשכתו. ואז מביא המאמר כלל שמקשה עוד יותר: שינוי שייך רק בבחינת אדם, ששם יש שיקול, ולא בבחינת לא אדם. כך שהסעיף אינו מיישב את הקושי אלא מחדד אותה עד הסוף. מונחים: **התיישובות** — שהאור בא ומתיישר בכלי המקבל, כנגד מקיף שאינו מתיישר. **בחינת אדם** — מדרגה שיש בה מוחין ומדות, ולכן יש בה מקום לשיקול ולשינוי. **בחינת לא אדם** — מדרגה שלמעלה מזה, שאין בה שיקול ולכן אין בה שינוי. **טעם כמוס** — טעם שישנו אלא שאינו נגלה; רצון עצמי הוא רצון שאין לו טעם אפילו כזה.

סעיף ג · 1

ג) **ויובן זה בהקדים**, דכיון שאורות המקיפים (כמו שהם מצד עצמם) אינם באים בהתיישובות, הרי זה שע"י שישראל יושבים בסוכה נמשכים הם בפנימיות ובהתיישובות, הוא כמו שינוי באורות המקיפים. ויתירה מזו, דמלשון המאמר שע"י הישיבה בסוכה נמשכים אורות המקיפים בפנימיות ונעשים אורות מתיישרים (ולא ממשיכים אורות המקיפים בפנימיות ובהתיישובות) משמע, שהשינוי שנעשה ע"י שישראל יושבים בסוכה הוא גם באורות המקיפים עצמם. דנוסף לזה שע"י הישיבה בסוכה הם נמשכים בפנימיות ובהתיישובות, גם אורות המקיפים עצמם משתנים להיות אורות מתיישרים. וצריך להבין, איך שייך שע"י עבודת האדם (ישיבה בסוכה) יהי שינוי בהאורות דלמעלה.

ויובן זה בהקדים, דכיון שאורות המקיפים (כמו שהם מצד עצמם) אינם באים בהתיישובות, הרי זה שע"י שישראל יושבים בסוכה נמשכים הם בפנימיות ובהתיישובות, הוא כמו שינוי באורות המקיפים — ההקדמה היא הגדרה, ומן ההגדרה נולד הקושי. אור מקיף אינו נקרא מקיף מפני שהוא גדול או רחוק אלא מפני שאינו בא בהתיישובות — אינו נכנס בכלי ואינו נתפס בו. ואם כן, עצם זה שעל ידי הישיבה בסוכה הוא נמשך בפנימיות ובהתיישובות הוא כבר כמו שינוי בו, שהרי נעשה בו מה שלפי הגדרתו אינו נעשה בו. ויתירה מזו, דמלשון המאמר שע"י הישיבה בסוכה נמשכים אורות המקיפים בפנימיות ונעשים אורות מתיישרים (ולא ממשיכים אורות המקיפים בפנימיות ובהתיישובות) משמע, שהשינוי שנעשה ע"י שישראל יושבים בסוכה הוא גם באורות המקיפים עצמם — ויתירה מזו, והדיוק הוא בלשונו של הרבי הרי"צ. שתי הלשונות אינן שוות: "ממשיכים אותם בפנימיות ובהתיישובות" פירושו שהאור נשאר מה שהוא ורק דרך המשכתו נשתנתה; "נעשים אורות מתיישרים" פירושו שהאור עצמו נעשה דבר אחר. והמאמר נקט את הלשון השניה. [בהעתקה מן הצילום נכפלה כאן הו"ד ב"בהתיישובות"; מובאת כפי שהועתקה ואינה מתוקנת.] **דנוסף לזה שע"י הישיבה בסוכה הם נמשכים בפנימיות ובהתיישובות**, גם אורות המקיפים עצמם משתנים להיות אורות מתיישרים — כלומר שתי פעולות ולא אחת: המשכה בפנימיות, וגם שינוי באור עצמו. **וצריך להבין, איך שייך שע"י עבודת האדם (ישיבה בסוכה) יהי שינוי בהאורות דלמעלה** — וזוהי הקושי, והיא חריפה ממה שהיא נראית בתחילה. שיהיה מעשה של אדם פועל שהוא יקבל אור באופן אחר — מובן. שיהיה מעשה של אדם משנה את האור עצמו, שהוא כולו מחוץ לו ולמעלה ממנו — זה כבר ענין אחר לגמרי.

סעיף ג · 2

והנה הפירוש דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (בפשטות) הוא, שישראל למטה (נשמות בגופים) צריכים לישב בסוכה (בפשטות). וע"פ הידוע⁶ שכל הפירושים שבאותו הפסוק שייכים זה לזה, מובן, שגם הענין דישוב בסוכות במקיף הרחוק הוא ע"י הישיבה בסוכה כפשוטה.

והנה הפירוש דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (בפשטות) הוא, שישראל למטה (נשמות בגופים) צריכים לישב בסוכה (בפשטות) — קודם שהקושי מתחדדת, סוגר המאמר דלת אחת של מוצא. אפשר היה לומר שכל הדיבור על מקיף הרחוק הוא ענין רוחני שאינו נוגע למעשה הפשוט; לכן מזכיר המאמר שפשוטו של "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" הוא ישראל שלמטה, נשמות בגופים, היושבים בסוכה של עצים כפשוטה. **וע"פ הידוע שכל הפירושים שבאותו הפסוק שייכים זה לזה, מובן, שגם הענין דישוב בסוכות במקיף הרחוק הוא ע"י הישיבה בסוכה כפשוטה** — ועל פי הכלל הידוע, המצוין בהערה, שכל הפירושים שבפסוק אחד שייכים זה לזה, מוכרח שגם הישיבה שבמקיף הרחוק נמשכת על ידי אותה ישיבה גשמית עצמה. וכלל זה אינו נוחות אלא כלל אמיתי בדרכי הפירוש: אין הפשט והפנימיות שני פירושים נפרדים שהולבשו על אותן מלים, אלא שני עומקים של משמעות אחת. ודוקא משום כך הקושיא שבסעיף אמיתי ואינה משחק מלים — המעשה הגשמי הוא באמת הנוגע, ולא משל.

וצריך להבין, דהמבואר בכ"מ עה"פ⁸ כי לא האדם הוא להנחם, דענין ניהומין וחרטה (שינוי) שייך רק בבחינת אדם, אבל בבחינת לא אדם, אין שייך ניהומין. והטעם על זה הוא, כי ענין השינוי (בעיקר) בשכל, כי בשכל יש סברא לכאן וסברא לכאן, וכיון שאדם הוא מוחין ומדות, היינו שגם המדות שבאדם הם ע"פ השכל, לכן, כשנעשה שינוי בשכל משתנים גם המדות. משא"כ ברצון שלמעלה מהשכל, היינו רצון עצמי שאין לו טעם, גם לא טעם כמוס, אינו משתנה.

וצריך להבין, דהמבואר בכ"מ עה"פ כי לא האדם הוא להנחם, דענין ניהומין וחרטה (שינוי) שייך רק בבחינת אדם, אבל בבחינת לא אדם, אין שייך ניהומין — ועתה מביא המאמר כלל המקשה עוד יותר. בכמה מקומות מבואר על הכתוב "כי לא אדם הוא להנחם", שענין הניהומין והחרטה — כלומר שינוי — שייך רק בבחינת אדם, ובבחינת לא אדם אין הוא שייך. **והטעם על זה הוא, כי ענין השינוי (בעיקר) בשכל, כי בשכל יש סברא לכאן וסברא לכאן, וכיון שאדם הוא מוחין ומדות, היינו שגם המדות שבאדם הם ע"פ השכל, לכן, כשנעשה שינוי בשכל משתנים גם המדות** — והטעם הוא הבחנה טכנית ולא דרך אגב: שינוי עיקרו בשכל, מפני שבשכל יש סברא לכאן וסברא לכאן, ומקום שיש בו שתי סברות יש בו במה להשתנות. ו"אדם" במובן זה פירושו מוחין ומדות — מדרגה שגם מדותיה נמשכות אחר שכלה — ולכן כשמשתנה השכל משתנות עמו גם המדות. **משא"כ ברצון שלמעלה מהשכל, היינו רצון עצמי שאין לו טעם, גם לא טעם כמוס, אינו משתנה** — מה שאין כן ברצון שלמעלה מן השכל: רצון עצמי שאין לו טעם כלל, ולא רק שאין טעמו נגלה אלא שאין לו אפילו טעם כמוס — אין בו במה שיחול השינוי. שים לב שאין זו טענה על חזקת אלא על מבנה. הרצון העצמי אינו בלתי משתנה מפני שהוא חזק מכדי להשתנות, אלא מפני שאין בו שני צדדים שביניהם יעבור.

ועד"ז למעלה, שבספירות דאצילות וגם בחיצוניות הכתר (שגם חיצוניות הכתר נכלל בבחינת אדם), שייך שינוי, אבל בפנימיות הכתר (לא אדם) אין שייך שינוי. ועפ"ז צריך להבין דמשמע מהמאמר שע"י שישאל יושבים בסוכה נמשך גם מקיף הרחוק, דלכאורה, איך שייך שינוי במקיף הרחוק.

ועד"ז למעלה, שבספירות דאצילות וגם בחיצוניות הכתר (שגם חיצוניות הכתר נכלל בבחינת אדם), שייך שינוי, אבל בפנימיות הכתר (לא אדם) אין שייך שינוי — ועל דרך זה למעלה: בספירות דאצילות, ואפילו בחיצוניות הכתר — שאף היא נכללת בבחינת אדם — שייך שינוי; אבל בפנימיות הכתר, שהיא בחינת לא אדם, אין שינוי שייך. הגבול אינו עובר בין למעלה ולמטה אלא בין מדרגה שיש בה מבנה של שיקול ובין מדרגה שאין בה. **ועפ"ז צריך להבין דמשמע מהמאמר שע"י שישאל יושבים בסוכה נמשך גם מקיף הרחוק, דלכאורה, איך שייך שינוי במקיף הרחוק** — ולפי זה הקושיא כפולה. מקיף הרחוק הוזהר בסעיף ב עם עצם הנשמה המושרשת בהעצמות — היינו בדיוק אותה בחינת לא אדם שהכלל שנאמר כאן שולל ממנה שינוי. ונמצא שהמאמר לא הרפה מקושייתו אלא הידקה: לא רק שקשה איך מעשה של אדם משנה אור, אלא שקשה איך יעלה על הדעת שינוי במדרגה שכל ענינה הוא שאין בה מקום לשינוי.

אור מקיף מוגדר בזה שאינו בא בהתיישובות, ולשון המאמר משמע שהוא עצמו נעשה אור מתיישב — שינוי באור. וכלל "לא אדם הוא להנחם" מלמד ששינוי שייך רק במקום שיש בו שיקול, במוחין ומדות ובחיצוניות הכתר, ולא בפנימיות הכתר. ומקיף הרחוק הוא בדיוק שם. הסעיף מסיים בקושיא חזקה משפתח בה.

התשובה — מצד העצמות אין אור שאינו יכול להתיישב

לפני הלימוד

עמ' כט

התשובה אינה מרככת את ההגדרה שבסעיף הקודם אלא מגלה במה היא תלויה. "מקיף אינו בא בהתיישבות" הוא דבר אמת — אבל אמת ביחס, כמו שהמקיף הוא מצד עצמו. ומצד עצמות אור אין סוף, שאין לגביו הבדל בין מקיף לפנימי כלל, אין ההגדרה הזו חלה. ומיד אחר כך מוסיף המאמר מאין יש לשייבה בסוכה כח כזה: מפני שהיא עצמה הגילוי של תשובת יום הכפורים. מונחים: **עצמות אור אין סוף** — לא דרגה גבוהה שבאור אלא מה שהאור הוא מצדו של המאיר; שם אין החלוקות שבין מקיף לפנימי קיימות מלכתחילה. **ליום חגיגו** — לשון הכתוב שממנו למדים שענייני ראש השנה ויום הכפורים, שהם בהעלם, מתגלים בחג הסוכות. **גילוי** — שדבר שהיה קיים בהעלם בא לידי גילוי, ולא שנעשה עתה מחדש.

סעיף ד · 1

(ד) יש לומר הביאור בזה, דזה שמקיף הוא מוגדר בזה שאינו בא בהתיישבות הוא כמו שהוא מצד עצמו, אבל מצד עצמות אור אין סוף, שלגבי אין חילוק בין מקיף לפנימי, גם המקיף יכול לבוא בהתיישבות. וע"י שישאל יושבים בסוכה ממשיכים המקיפים מעצמות אור אין סוף, וע"י גם אורות המקיפים נעשים מתיישבים.

יש לומר הביאור בזה, דזה שמקיף הוא מוגדר בזה שאינו בא בהתיישבות הוא כמו שהוא מצד עצמו, אבל מצד עצמות אור אין סוף, שלגבי אין חילוק בין מקיף לפנימי, גם המקיף יכול לבוא בהתיישבות — זהו כל הביאור, והוא נסמך על שלוש מלים: "כמו שהוא מצד עצמו". ההגדרה שהמקיף אינו בא בהתיישבות אינה עובדה על האור באשר הוא, אלא עובדה על האור ביחס לדרגתו שלו. ומצד עצמות אור אין סוף — שלגביו אין כלל חילוק בין מקיף לפנימי, שהחלוקה הזו עצמה אינה קיימת שם — גם המקיף יכול לבוא בהתיישבות. ואין זו הקלה בהגדרה: ההגדרה נשארת במקומה, ורק מתברר היכן היא חלה. וע"י שישאל יושבים בסוכה ממשיכים המקיפים מעצמות אור אין סוף, וע"י גם אורות המקיפים נעשים מתיישבים — ועל ידי שישאל יושבים בסוכה, המקיפים נמשכים לא ממדריגתם שלהם אלא מעצמות אור אין סוף, ועל ידי זה הם עצמם נעשים מתיישבים. ונמצא שאין כאן מעשה של אדם המכריח אור שאינו נכנע — יש כאן המשכה ממקום שבו האור מעולם לא היה קבוע בהגדרה ההיא.

סעיף ד · 2

ויוכן זה ע"פ הידוע⁹ בפירוש הכתוב ליום חגיגו (דהעניגים שבר"ה ויוהכ"פ הם בכסה בכסה והעלם) מתגלים הם בסוכות. דמזה מובן, שהעבודה דבסוכות תשבו הוא גילוי התשובה דיוהכ"פ, שעל ידה היא ההמשכה מעצמות אור אין סוף (כדלקמן¹⁰). וע"י העבודה דבסוכות תשבו, שההמשכה מעצמות אור אין סוף ש"י התשובה דיוהכ"פ היא בגילוי, גם אורות המקיפים נעשים אורות מתיישבים.

ויוכן זה ע"פ הידוע בפירוש הכתוב ליום חגיגו (דהעניגים שבר"ה ויוהכ"פ הם בכסה בכסה והעלם) מתגלים הם בסוכות — ויוכן זה על פי הידוע בפירוש הכתוב "ליום חגיגו": שהעניגים של ראש השנה ושל יום הכפורים, שהם בכסה ובהעלם, מתגלים בחג הסוכות. [הכפילות "בכסה בכסה" היא כפי שהועתקה מן הצילום, ואינה מתוקנת.] דמזה מובן, שהעבודה דבסוכות תשבו הוא גילוי התשובה דיוהכ"פ, שעל ידה היא ההמשכה מעצמות אור אין סוף (כדלקמן) — ומזה מובן שהעבודה של "בסוכות תשבו" אינה ענין חדש הבא לאחר ראש השנה ויום הכפורים, אלא הגילוי של תשובת יום הכפורים עצמה — והיא זו שעל ידה ההמשכה מעצמות אור אין סוף, כמו שיתבאר בסעיף ה. וע"י העבודה דבסוכות תשבו, שההמשכה מעצמות אור אין סוף ש"י התשובה דיוהכ"פ היא בגילוי, גם אורות המקיפים נעשים אורות מתיישבים — ומכיון שבישיבה בסוכה אותה המשכה עצמה עומדת בגילוי, לכן גם אורות המקיפים נעשים אורות מתיישבים. וזהו החיבור בין שני חלקי הסעיף: החלק הראשון אמר מהיכן אפשר להמשיך את המקיף כך, והחלק השני אומר מה באדם מגיע לשם — לא כח שבמעשה, אלא תשובה שכבר נעשתה ועתה מתגלה.

למה "אינו בא בהתיישבות" מעולם לא היה עובדה מוחלטת

הקושיא שבסעיף ג עומדת כולה על כך ש"מקיף אינו בא בהתיישבות" הוא תואר קבוע של האור, כדרך שהלחות היא תואר קבוע של המים. תשובת סעיף ד היא שמעולם לא היתה זו עובדה מסוג זה. זוהי עובדה על האור ביחס לדרגתו שלו, ולכל דרגה בלי יוצא מן הכלל יש דרגה שלמעלה ממנה, שביחס אליה ההגדרות המגדירות אותה פשוט אינן חלות.

ואין זה פתח שנפתח כדי ליישב קושיא. זהו המהלך שהמאמרים האחרים שבסדרה זו עושים שוב ושוב. במאמר של ראש השנה נחלק בין אתערותא דלתתא שאין לה תפיסת מקום כלל ובין זו שיש לה, והכל תלוי באיזו מדריגה שבעצמות מדובר. במאמר של שבת תשובה נחלק בין כפרה על פגם ברצון ובין מדריגה שבה פגם אינו מושג קיים כלל, ושוב הכל תלוי במדריגה שמדובר בה. וכאן "מקיף" ו"אינו בא בהתיישבות" מתגלים כתאורים מאותו סוג בדיוק: אמת באור כמו שהוא מצד עצמו, ולא אמת — מפני שהחלוקות אינן קיימות — כשהוא נמשך מן העצמות.

ומה שפועל את השינוי, אם כן, אינו כח שבמעשה האדם הגובר על אור שאינו זו. ישיבה בסוכה מגיעה מעבר להגדרתו העצמית של האור, אל המקום שבו החילוק בין מקיף למתיישב לא נעשה מלכתחילה — וממשיכה את האור משם. וזהו גם למה סעיף ג לא הוצרך להתרכז: הכלל של "לא אדם הוא להנחם" נשאר במלואו. הוא שולל שינוי הבא מתוך שיקול, ואין כאן שיקול כלל.

תמצית

מקיף אינו בא בהתיישבות רק ביחס לעצמו; מצד העצמות, שאין לגביה חילוק בין מקיף לפנימי, הוא יכול לבוא בהתיישבות. הישיבה בסוכה — שהיא הגילוי של תשובת יום הכפורים — ממשיכה את המקיפים משם, ולכן הם נעשים אורות מתיישבים בלי ששום דבר בהגדרת האור נפרץ.

מציאות חדשה — ומאיזה שורש היא יכולה לבוא

לפני הלימוד

עמ' כט-לא

המאמר שאל בסעיף הקודם מאין לישיבה בסוכה כח להמשיך מן העצמות, והשיב שהיא גילוי תשובת יום הכפורים. עתה הוא שואל את השאלה מדרגה אחת למטה: מאין לתשובה עצמה כח כזה. והתשובה היא בטבעה של תשובה — היא אינה מתקנת את האדם שחטא אלא עושה אותו מציאות חדשה, ושינוי כזה אינו יכול לבוא משורש שהחטא פגם בו. ומכאן שני ענינים שיש להבדיל ביניהם היטב, שכן כל סעיף ח' יעמוד עליהם. **מונחים: במי נמלך** — מאמר רבותינו זכרונם לברכה שהקדוש ברוך הוא נמלך בנשמותיהן של צדיקים; כאן הוא שם של שורש הנשמות שקודם הבריאה, שורש אמיתי שאפשר להיפרד ממנו. **התקשרות עצמית** — קשר שאינו נעשה על ידי תורה ומצוות ואינו נפסק על ידי חטא, שהוא עצם מציאותה של הנשמה. **בעל הרצון** — מדרגה שאינה מוכרחת ברצונה, ולכן יכולה לכפר על פגם שנעשה בו. **עיצומו של יום** — כפרתו של יום הכפורים מצד עצם היום, שאינה פעולה כלל.

סעיף ה' 1

(ה) **ויש לומר**, שהגילוי דעצם הנשמה שמושרשת בעצמות אוא"ס (שלמעלה משורש הנשמות בהענין דבמי נמלך) הוא בהתשובה, שע"י תשובה עצמה. והענין הוא, דזה שהאדם עושה תשובה לאחר שחטא הוא מצד שרש הנשמה בעצמות אוא"ס שלמעלה מהענין דבמי נמלך. שמצד שורש הנשמה בהענין דבמי נמלך, ע"י שחטא ופגם (היפך הכוונה דבמי נמלך), הוא נפרד משרשו, וזה שלאחרי שחטא הוא עושה תשובה ומשנה את מציאותו, הוא מצד גילוי שורש הנשמה בעצמות אוא"ס, שלמעלה מהענין דבמי נמלך.

ויש לומר, שהגילוי דעצם הנשמה שמושרשת בעצמות אוא"ס (שלמעלה משורש הנשמות בהענין דבמי נמלך) הוא בהתשובה, שע"י תשובה עצמה — הגילוי של עצם הנשמה, המושרשת בעצמות אור אין סוף — שהיא למעלה משורש הנשמות שבענין "במי נמלך" — הוא בתשובה, ועל ידי התשובה עצמה. וכבר כאן מונחות שתי קומות: שורש הנשמות שב"במי נמלך", ולמעלה ממנו שרשה בעצמות. **והענין הוא**, דזה שהאדם עושה תשובה לאחר שחטא הוא מצד שרש הנשמה בעצמות אוא"ס שלמעלה מהענין דבמי נמלך — וזה שאדם עושה תשובה אחרי שחטא בא מן השורש העליון דוקא, ולא מן התחתון. **שמצד שורש הנשמה בהענין דבמי נמלך**, ע"י שחטא ופגם (היפך הכוונה דבמי נמלך), הוא נפרד משרשו, וזה שלאחרי שחטא הוא עושה תשובה ומשנה את מציאותו, הוא מצד גילוי שורש הנשמה בעצמות אוא"ס, שלמעלה מהענין דבמי נמלך — והטעם: השורש שב"במי נמלך" הוא שורש אמיתי, אבל הוא שורש שהחטא נוגע בו. החטא הוא היפך הכוונה שבו, ולכן על ידו נעשה האדם נפרד ממנו. ואם כן, מה שמחזיר אותו אינו יכול לבוא משם — הרי משם הוא נפרד. הוא בא מגילוי השורש שבעצמות, שהחטא לא נגע בו מעולם, מפני שלא היה כלול ביחס שהחטא הפר. ושים לב ללשון "ומשנה את מציאותו": לא תיקן את מה שעשה אלא נעשה מי אחר, ושינוי כזה אינו יכול לצמוח מתוך המציאות שהשתנתה.

סעיף ה' 2

ועוד ענין בזה, דהסיבה שמביאה אותו לחזור בתשובה היא לפי שנקודת היהדות שבו היא תמיד בשלימות (וכאשר מתעוררת נקודת היהדות שבו, אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד ועושה תשובה), וזה שנקודת היהדות שבו היא תמיד בשלימות, דגם בשעת החטא היא באמנה אתו ית'²⁵, הוא לפי שההתקשרות דהנשמה באלקות היא התקשרות עצמית, שלמעלה מההתקשרות שע"י תומ"צ (הענין דבמי נמלך).

ועוד ענין בזה, דהסיבה שמביאה אותו לחזור בתשובה היא לפי שנקודת היהדות שבו היא תמיד בשלימות (וכאשר מתעוררת נקודת היהדות שבו, אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד ועושה תשובה), וזה שנקודת היהדות שבו היא תמיד בשלימות, דגם בשעת החטא היא באמנה אתו ית', הוא לפי שההתקשרות דהנשמה באלקות היא התקשרות עצמית, שלמעלה מההתקשרות שע"י תומ"צ (הענין דבמי נמלך) — וכאן ענין שני, ואינו חוזר על הראשון. הראשון דיבר על הכח לעשות תשובה; זה מדבר על הסיבה המביאה אליה. הסיבה היא שנקודת היהדות שבאדם היא תמיד בשלימות, וכשהיא מתעוררת אין הוא רוצה בשום אופן להישאר נפרד, ומזה באה התשובה. ומה שהיא תמיד בשלימות, שגם בשעת החטא היא נאמנת אליו יתברך, הוא מפני שהתקשרותה של הנשמה באלקות היא התקשרות עצמית — קשר שהוא עצם מציאותה — שלמעלה מן ההתקשרות הנעשית על ידי תורה ומצוות, שהיא הענין של "במי נמלך". וההנחה הזו נושאת את כל המשקל: אילו היה הקשר שממנו באה התשובה נפגע בחטא, לא היה נשאר דבר שיחזיר את האדם. "וגם בשעת החטא" אינה לשון של נחמה אלא תנאי הכרחי למהלך.

והחילוק דשני הענינים הוא, שהגילוי דעצם הנשמה בזה שגם לאחר החטאים הוא שב להוי', הוא, שע"י שהחטאים נעשה נפרד מאלקות (שלכן צריך לעשות תשובה עליהם), אלא שכיון ששורש הנשמה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהענין דבמי נמלך, הפירוד שע"י החטאים הוא רק בחיצוניות, ולכן ביכלתו לעשות תשובה (ע"י גילוי הפנימיות). והגילוי דעצם הנשמה בהסיבה שמביאה אותו לחזור בתשובה, הוא, שע"י החטאים לא נעשה מלכתחילה גרעון ח"ו בהתקשרות העצמית דעצם הנשמה באלקות, וגם בשעת החטא היא באמנה אתו ית' (והוא ע"ד שנתבאר לעיל בד"ה וכל אדם לא יהי' שע"י²⁶), דהכפרה שע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס בעל הרצון היא באופן שע"י החטאים נעשה פגם, וע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון, מתכפרים הפגמים. והכפרה שמצד עיצומו של יום הכפורים היא (לא באופן של פעולה, אלא) שביום זה מתגלה ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות (שלמעלה מבעל הרצון), שבדרגא זו אין פגם מלכתחילה.

והחילוק דשני הענינים הוא, שהגילוי דעצם הנשמה בזה שגם לאחר החטאים הוא שב להוי', הוא, שע"י שהחטאים נעשה נפרד מאלקות (שלכן צריך לעשות תשובה עליהם), אלא שכיון ששורש הנשמה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהענין דבמי נמלך, הפירוד שע"י החטאים הוא רק בחיצוניות, ולכן ביכלתו לעשות תשובה (ע"י גילוי הפנימיות) — ועתה מעמיד המאמר את שני הענינים זה מול זה. בענין הראשון, הגילוי של עצם הנשמה הוא בעצם זה שגם אחרי החטאים הוא שב להוי'. שם החטא כן פעל: נעשה פירוד מאלקות, ולכן צריך תשובה עליו. אלא שמכיון ששורש הנשמה בעצמות אור אין סוף, למעלה מן הענין של "במי נמלך", הפירוד אינו אלא בחיצוניות, ולכן בידו לעשות תשובה על ידי גילוי הפנימיות. "הענין" — כך הועתקה המלה מן הצילום; הכוונה "הענין".

והגילוי דעצם הנשמה בהסיבה שמביאה אותו לחזור בתשובה, הוא, שע"י החטאים לא נעשה מלכתחילה גרעון ח"ו בהתקשרות העצמית דעצם הנשמה באלקות, וגם בשעת החטא היא באמנה אתו ית' (והוא ע"ד שנתבאר לעיל בד"ה וכל אדם לא יהי' שע"י) — ובענין השני אין החטא פועל כלל: בהתקשרות העצמית לא נעשה גרעון מלכתחילה, וגם בשעת החטא היא נאמנת אליו יתברך. וזהו על דרך מה שנתבאר במאמר השני שבסדרה זו, דיבור המתחיל "וכל אדם לא יהי'", שנאמר בשבת תשובה של אותה שנה. דהכפרה שע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס בעל הרצון היא באופן שע"י החטאים נעשה פגם, וע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון, מתכפרים הפגמים — שם נחלקה הכפרה לשתיים. האחת: כפרה הבאה מן ההמשכה מעצמות אור אין סוף כפי שהוא בעל הרצון. היא עובדת בדרך של פעולה — החטאים עשו פגם, ומי שאינו מוכרח ברצונו יכול לכפר עליו. והכפרה שמצד עיצומו של יום הכפורים היא (לא באופן של פעולה, אלא) שביום זה מתגלה ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות (שלמעלה מבעל הרצון), שבדרגא זו אין פגם מלכתחילה — והשניה: כפרה מצד עיצומו של יום, שאינה פעולה כלל אלא גילוי — ביום זה מתגלית ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות, שהיא למעלה מבעל הרצון, ובדרגא זו לא היה פגם מלכתחילה. שתי הכפרות אינן שני שיעורים של אותו דבר אלא שני סוגים: האחת מתקנת מה שנשבר, והשניה מגלה מה שלא נשבר מעולם. וההבחנה הזו היא שתחזור בסעיף ח ותסביר את שתי המדריגות שבמקפים.

ועפ"י יש להוסיף ביאור בזה שעיצומו²⁷ של יום הכפורים מכפר (דוקא) לשבים²⁸, כי בכדי שתהי' המשכת הענין דעיצומו של יום, גילוי ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, צריכה להיות איזו עשי' דהאדם [וע"ד גילוי עצם הנשמה בר"ה, שהיא ע"י העבודה דתמליכוני עליכם²⁹], וכיון שהסיבה המביאה לעשות תשובה היא התקשרות העצמית, לכן, ע"י התשובה היא המשכת הענין דעיצומו של יום.

ועפ"י יש להוסיף ביאור בזה שעיצומו של יום הכפורים מכפר (דוקא) לשבים, כי בכדי שתהי' המשכת הענין דעיצומו של יום, גילוי ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, צריכה להיות איזו עשי' דהאדם [וע"ד גילוי עצם הנשמה בר"ה, שהיא ע"י העבודה דתמליכוני עליכם], וכיון שהסיבה המביאה לעשות תשובה היא התקשרות העצמית, לכן, ע"י התשובה היא המשכת הענין דעיצומו של יום — ולפי זה מתיישב דין הרמב"ם שעיצומו של יום מכפר דוקא לשבים, ולכאורה הוא תמוה: אם הכפרה היא מצד עצם היום ואינה פעולה, למה היא תלויה במעשה האדם? והביאור: כדי שההמשכה של עיצומו של יום — גילוי ההתקשרות העצמית — תבוא לידי גילוי, צריכה להיות איזו עשיה מצד האדם, על דרך שגילוי עצם הנשמה בראש השנה בא על ידי העבודה של "תמליכוני עליכם". ומכיון שהסיבה המביאה לתשובה היא עצמה ההתקשרות העצמית, נמצאת התשובה הכלי המתאים בדיוק לגילוייה. וזהו מעגל, וכוונתו מעגל: מה שמאפשר את התשובה הוא גם מה שהתשובה מגלה. אין האדם מייצר את ההתקשרות העצמית במעשהו, והוא גם אינו יכול לוותר על מעשהו — הוא נותן לה את מקום הגילוי.

תשובה אינה רק תיקון של קשר שנפסק. בשכבה אחת היא בדיוק כך — הפירוד שבחיצוניות שנעשה על ידי החטאים, שכפרתו באה מבעל הרצון; ובשכבה העמוקה יותר היא גילוי של התקשרות שהחטא לא נגע בה מעולם, וזוהי כפרת עיצומו של יום, שאינה פעולה אלא גילוי. ומפני שאותה התקשרות עצמה היא הסיבה המביאה לתשובה, נעשית התשובה הכלי לגילוייה.

ממעמקים — שני עומקים, ולמה פנימיות הלב אינה מספיקה

לפני הלימוד

עמ' לא-לב

כאן חוזר המאמר אל אוצר המלים של המאמר הראשון שבסדרה — שלושת הענינים שבתקיעת שופר, ושלוש המדריגות שברצון — ומיישם אותו על פרט אחר לגמרי: המזמור שאומרים בעשרת ימי תשובה. "שיר המעלות ממעמקים", ו"מעמקים" לשון רבים; והזהר עצמו שואל למה דוד, שכבר אמר "בכל לבי דרשתיך", צריך להוסיף "ממעמקים". התשובה היא שאין אלה שני שיעורים של אותו עומק אלא שני עומקים. מונחים: **אתערותא דלתתא** — התעוררות שמלמטה, מעשה האדם. **רצון הגלוי** — הרצון כפי שהוא נגלה בתורה ומצוות. **רצון הנעלם** — רצון שיש לו טעם, אלא שאינו נגלה. **רצון המוחלט** — הרצון כפי שהוא מוחלט מצד עצמו, שאינו נשען על טעם כלל. **חיה ויחידה** — שתי הבחינות המקיפות שבנפש, השניה עמוקה מן הראשונה. **מעיקרא דכל עיקרין** — לשון הזהר: שורש כל השרשים.

סעיף 101

1) **וביאור הענין בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שנתבאר לעיל (בהמאמר ד"ה יבחר לנו³⁰)**, שבתקש"ז שע"י שעז"ה נעשה תמליכוני עליכם, ג' ענינים. קיום המצוה דתקש"ז, שהיא האתערותא דלתתא המעוררת את הרצון הגלוי, והתשובה דתקש"ז, שעל ידה נמשך ההחלט ורצון המוחלט ולמעלה יותר ברצון המוחלט בעצמותו שע"י אתעדל"ת יתעורר הרצון גלוי, והביטול הפנימי שמצד עצם הנשמה, שיע"ז נמשך רצון המוחלט עצמו.

וביאור הענין בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שנתבאר לעיל (בהמאמר ד"ה יבחר לנו), שבתקש"ז שע"י שעז"ה נעשה תמליכוני עליכם, ג' ענינים — הביאור בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שנתבאר במאמר הראשון שבסדרה זו, דיבור המתחיל "יבחר לנו", שנאמר בראש השנה של אותה שנה: שבתקיעת שופר, שעל ידה נעשה "תמליכוני עליכם", שלושה ענינים. [שתי תיבות של ראשי תיבות שבמשפט זה נמסרו בהעתקה מן הצילום בצורה שאינה נקראת כפשוטה; הן מובאות כפי שהועתקו ואינן מתוקנות.] **קיום המצוה דתקש"ז, שהיא האתערותא דלתתא המעוררת את הרצון הגלוי, והתשובה דתקש"ז, שעל ידה נמשך ההחלט ורצון המוחלט ולמעלה יותר ברצון המוחלט בעצמותו שע"י אתעדל"ת יתעורר הרצון גלוי, והביטול הפנימי שמצד עצם הנשמה, שיע"ז נמשך רצון המוחלט עצמו** — ואלו הם שלושת הענינים, וכל אחד מגיע לכתובת אחרת. הראשון: קיום המצוה של תקיעת שופר, שהיא ההתעוררות שמלמטה המעוררת את הרצון הגלוי. השני: התשובה שבתקיעת שופר, שעל ידה נמשכת ההחלטה — ההחלטה שברצון הנעלם וברצון המוחלט, ולמעלה מזה, שברצון המוחלט כפי שהוא בעצמותו — שעל ידי התעוררות מלמטה יתעורר הרצון הגלוי. והשלישי: הביטול הפנימי שמצד עצם הנשמה, שעל ידו נמשך רצון המוחלט עצמו. שים לב להבדל שבין השני לשלישי: השני ממשיך את ההיתר שנתן רצון המוחלט להתעוררות שלמטה לפעול; השלישי ממשיך את רצון המוחלט עצמו. וההבחנה הזו היא שתשמש מיד למזמור של עשרת ימי תשובה.

וע"פ הידוע שהעניגים דבנין המלכות הוא במשך כל עשרת ימי תשובה, יש לומר, שגם בעשרת ימי תשובה צריכה להיות עבודה שמצד עצם הנשמה. וזהו שבעשרת ימי תשובה אומרים שיר המעלות ממעמקים, ואיתא בזה עמיקא דעמיקתא (מעמקים לשון רבים) אקרי תשובה. ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהמשך הנ"ל שהם ב' העומקים דרצון הנעלם ורצון המוחלט בעצמותו. וההמשכה מהעומק דרצון הנעלם היא ע"י צעקת הקול הבאה מהמקיף דחי', וההמשכה דרצון המוחלט היא ע"י צעקת הלב הבאה מהמקיף דיחידה.

וע"פ הידוע שהעניגים דבנין המלכות הוא במשך כל עשרת ימי תשובה, יש לומר, שגם בעשרת ימי תשובה צריכה להיות עבודה שמצד עצם הנשמה — ועל פי הידוע שענין בנין המלכות נמשך כל עשרת ימי תשובה, ולא בראש השנה בלבד, יש לומר שגם בהם צריכה להיות עבודה מצד עצם הנשמה — כלומר הענין השלישי שנמנה זה עתה, ולא רק שני הראשונים. וזהו שבעשרת ימי תשובה אומרים שיר המעלות ממעמקים, ואיתא בזה עמיקא דעמיקתא (מעמקים לשון רבים) אקרי תשובה — וזהו שאומרים בימים אלה דוקא את המזמור "שיר המעלות ממעמקים", ואיתא בזה עמיקא דעמיקתא, עומק העומקים, נקרא תשובה. והרבי מסמן בסוגריים את הראיה מן הלשון עצמה: "מעמקים" לשון רבים, ואם כן אין כאן ריבוי של הפלגה אלא שנים ממש. ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהמשך הנ"ל שהם ב' העומקים דרצון הנעלם ורצון המוחלט בעצמותו — ומבאר כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר, הרבי הרי"צ, באותו המשך עצמו שהזכר למעלה, ששני העומקים הם רצון הנעלם ורצון המוחלט כפי שהוא בעצמותו — היינו אותן שתי מדריגות עצמן שמנה הקטע הקודם. וההמשכה מהעומק דרצון הנעלם היא ע"י צעקת הקול הבאה מהמקיף דחי', וההמשכה דרצון המוחלט היא ע"י צעקת הלב הבאה מהמקיף דיחידה — ולכל עומק צורת עבודה משלו: מרצון הנעלם ממשיכים בצעקת הקול, הבאה מן המקיף של חיה, ומרצון המוחלט בצעקת הלב, הבאה מן המקיף של יחידה. אלו הן אותן שתי בחינות מקיפות שהמאמר הראשון שבסדרה תלה בהן את שני הענינים שבשופר. לעשרת ימי תשובה, מתברר, יש גירסה משלהם של אותו מבנה עצמו.

ובמקום אחר איתא בזה עמיקא דעמיקתא שיר המעלות סתם ולא פירש מאן אמרו, אלא שיר המעלות דזמנין כל בני עלמא למימר. ובהמשך הענין שם וכי אמר דוד שם והכי כתיב בכל לבי דרשתיך כו' ומי בעי מאי בעי תאנא כל ב"נ כו' מעיקרא דכל עיקרין. ומבאר בחסידות, שהדיוק בזה וכי אמר וכי דוד הכי הוא, דכיון שכבר אמר בכל לבי דרשתיך, שבבי הוא פנימיות הלב, מהו צריך לומר ממעמקים. ומבאר, שצריך להמשיך מעיקרא דכל עיקרין, מפנימיות ועצמות א"ס, ובכדי להמשיך משם הוא ע"י העבודה שמפנימיות ועצמות הנפש ועצמות א"ס, ממעמקים, שלמעלה מהעבודה מפנימיות דפנימיות הלב (בכל לבי).

ובמקום אחר איתא בזה עמיקא דעמיקתא שיר המעלות סתם ולא פירש מאן אמרו, אלא שיר המעלות דזמנין כל בני עלמא למימר — ובמקום אחר מביא הזהר את "שיר המעלות" סתם, בלי לפרש מי אמרו, אלא ששיר המעלות הוא מה שכל בני העולם עתידים לומר. והדגש הזה — לא של דוד לבדו אלא של כל אדם — יחזור בסוף. ובהמשך הענין שם וכי אמר דוד שם והכי כתיב בכל לבי דרשתיך כו' ומי בעי מאי בעי תאנא כל ב"נ כו' מעיקרא דכל עיקרין — ובהמשך הענין שם מקשה הזהר: וכי דוד אמרו? והרי כתיב "בכל לבי דרשתיך" — ואם כן מה עוד נדרש? ומשיב: תאנא, כל בר נש — כל אדם — מעיקרא דכל עיקרין, משורש כל השרשים. ומבאר בחסידות, שהדיוק בזה וכי אמר וכי דוד הכי הוא, דכיון שכבר אמר בכל לבי דרשתיך, שבבי הוא פנימיות הלב, מהו צריך לומר ממעמקים — ומבאר בחסידות שדיוקו של הזהר הוא: מכיון שדוד כבר אמר "בכל לבי דרשתיך", ו"לבי" הוא פנימיות הלב, למה עוד יצטרך לומר "ממעמקים"? ["שבבי" — כך הועתק מן הצילום; הכוונה "שבכל לבי", ואינו מתוקן כאן]. ומבאר, שצריך להמשיך מעיקרא דכל עיקרין, מפנימיות ועצמות א"ס, ובכדי להמשיך משם הוא ע"י העבודה שמפנימיות ועצמות הנפש ועצמות א"ס, ממעמקים, שלמעלה מהעבודה מפנימיות דפנימיות הלב (בכל לבי) — והתשובה: צריך להמשיך משורש כל השרשים, מפנימיות ועצמות אין סוף, וכדי להמשיך משם צריכה להיות עבודה מפנימיות ועצמות הנפש — "ממעמקים" — שהיא למעלה מן העבודה של פנימיות דפנימיות הלב, שהיא "בכל לבי". והנקודה אינה שהעומק האחד גדול מן השני אלא ששניהם אינם על אותו ציר: פנימיות הלב, ככל שתעמיק, נשאר נקודה בתוך הלב.

שני עומקים, ולמה פנימיות הלב אינה מספיקה

שאלת הזוהר — מדוע דוד, שכבר אמר "בכל לבי", צריך להוסיף "מעמקים" — נשמעת כדקדוק יתר עד שמפעילים עליה את ההבחנה של המאמר עצמו. "בכל לבי" מגיע אל הנקודה הפנימית ביותר שבלב: עמוקה ככל שתהיה, היא נקודה המונחת בתוך כח מכחות הנפש, ונקנית בדרכי אותו כח עצמו.

"מעמקים", בלשון רבים, מכוון לדבר אחר במבנהו: לא נקודה עמוקה יותר בתוך הלב, אלא מקור שפנימיות הלב לא היתה מגיעה אליו לעולם בהעמקה נוספת באותו ציר. וזהו אותו מהלך עצמו שעשה סעיף ד באורות המקיפים: כמה שתלך פנימיות של כח "פנימה", היא נשארת בתוך מסגרתו של אותו כח. להגיע אל שורש כל השרשים נצרכת עבודה ממין אחר — לא "עוד לב", אלא עצם הנשמה העוברת מעל פנימיותו של הלב.

ומכאן מובן גם למה מדגיש הזוהר שהמזמור הוא מה שכל בני העולם עתידים לומר, ולא מזמורו הפרטי של דוד. העומק שממנו הוא נמשך הוא עצם הנשמה, שהיא שוה בכל אדם ואדם; ואילו פנימיות הלב היא דבר שנקנה בעבודה, ומשתנה מאדם לאדם. בסעיף ח יחזור הדבר בצורתו ההלכתית — שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת.

תמצית

גם בעשרת ימי תשובה יש עבודה מצד עצם הנשמה, כנגד רצון המוחלט; וזהו "שיר המעלות מעמקים" שאומרים בהם. "מעמקים" לשון רבים — שני עומקים: רצון הנעלם, הנמשך בצעקת הקול שמן המקיף דחיה, ורצון המוחלט, הנמשך בצעקת הלב שמן המקיף דיחידה. ועומק העומקים הוא מה שפנימיות הלב, ככל שתעמיק, אינה מגיעה אליו מעצמה.

ביום הכפורים עמוק יותר — לא עומק גדול יותר, אלא ציר אחר

לפני הלימוד

עמ' לג

סעיף קצר, ובכל זאת עליה של ממש. העבודה של "ממעמקים" בעשרת ימי תשובה, עמוקה ככל שתהיה, עדיין עומדת ביחס אל הכחות הגלויים — היא יורדת לנגוע בהם. ביום הכפורים העבודה היא מן העומק כפי שהוא למעלה מכל שייכות אליהם. וההבדל אינו הבדל של מדה אלא של יחס, והוא בדיוק ההבדל שסעיף ה עשה בין כפרת בעל הרצון ובין כפרת עיצומו של יום. מונחים: **כחות הגלויים** — כחות הנפש הנגלים, שכל ומדות ומעשה, כנגד עצם הנשמה שלמעלה מהם. **שייכות** — יחס; "שלמעלה משייכות" אין פירושו רחוק יותר אלא שאינו עומד באותו יחס כלל. **עיצומו של יום** — עצם היום, שכפרתו אינה פעולה אלא גילוי.

סעיף 102

ז' יש לומר, דבר"ה ויוהכ"פ העבודה דממעמקים היא נעלית יותר מהעבודה דממעמקים שבהימים שבין ר"ה ליוהכ"פ. דבעשרת ימי תשובה, שענינם הוא (כשמים) ימי תשובה (והענין דתמליכוני עליכם אינו בגילוי כ"כ בימים אלה), העבודה דממעמקים (בעיקר) היא בהעומק דעצם הנשמה ששייכת לכחות הגלויים, וביוהכ"פ שעיקר ענינו תלוי מעליכם עליכם [דענין זה הוא בעיקר מצד עצם הנשמה], העבודה דממעמקים היא בהעומק דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לכחות הגלויים.

יש לומר, דבר"ה ויוהכ"פ העבודה דממעמקים היא נעלית יותר מהעבודה דממעמקים שבהימים שבין ר"ה ליוהכ"פ — יש לומר שבראש השנה וביום הכפורים העבודה של "ממעמקים" נעלית מזו שבימים שביניהם. ואין זו הערה של דרגות אלא פתיחה להבחנה מדויקת בין שני מיני עומק. **דבעשרת ימי תשובה, שענינם הוא (כשמים) ימי תשובה (והענין דתמליכוני עליכם אינו בגילוי כ"כ בימים אלה), העבודה דממעמקים (בעיקר) היא בהעומק דעצם הנשמה ששייכת לכחות הגלויים, וביוהכ"פ שעיקר ענינו תלוי מעליכם עליכם [דענין זה הוא בעיקר מצד עצם הנשמה], העבודה דממעמקים היא בהעומק דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לכחות הגלויים** — הטעם: עשרת ימי תשובה ענינם, כשמים, ימי תשובה, וענין ההמלכה אינו בגילוי בהם כל כך; ולכן העבודה של "ממעמקים" בהם היא בעיקר בעומק של עצם הנשמה כפי שהיא שייכת לכחות הגלויים — עומק היורד לנגוע בהם. ואילו יום הכפורים, שעיקר ענינו הוא ענין שהוא בעיקר מצד עצם הנשמה, העבודה בו היא בעומק של עצם הנשמה כפי שהיא למעלה מכל שייכות לכחות הגלויים. [ההעתקה מן הצילום נותנת כאן "תלוי מעליכם עליכם", והיא מובאת כמות שהיא; ההקשר הוא הענין ד"תמליכוני עליכם" שהוזכר במשפט זה עצמו.] וההבדל אינו של עצמה אלא של עמידה: האחד עדיין מוגדר ביחס אל הכחות הגלויים, והשני עומד קודם ליחס הזה ולמעלה ממנו — אותה הבחנה עצמה שהפרידה בסעיף ה בין בעל הרצון ובין העצמות שלמעלה ממנו.

סעיף 202

ועד"ז ביוהכ"פ, דכיון שעיקר ענינו הוא הכפרה שמצד עיצומו של יום, גילוי ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, לכן, גם העבודה דיוהכ"פ היא מצד העומק דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לכחות הגלויים.

ועד"ז ביוהכ"פ, דכיון שעיקר ענינו הוא הכפרה שמצד עיצומו של יום, גילוי ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, לכן, גם העבודה דיוהכ"פ היא מצד העומק דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לכחות הגלויים — ועל דרך זה ביום הכפורים עצמו: מכיון שעיקר ענינו הוא הכפרה מצד עיצומו של יום — כלומר גילוי ההתקשרות העצמית של עצם הנשמה עם העצמות — לכן גם העבודה של האדם בו היא מאותו עומק שלמעלה מכל שייכות לכחות הגלויים. והסדר כאן ראוי לתשומת לב: לא העבודה קובעת את מדרגת היום אלא היום קובע את מדרגת העבודה. מכיון שכפרת היום היא גילוי ולא פעולה, גם מה שנתבע מן האדם בו אינו מאמץ גדול יותר אלא עמידה ממין אחר.

בעבודה

יש כאן הבחנה מעשית בין שני מיני עומק שאדם יכול להגיע אליהם בתפלה. האחד עדיין עונה לכחות הגלויים — הוא מעמיק את מה שהם עושים, מחדד את הישג ידם, אבל נשאר קריא להם. השני אינו גירסה עמוקה יותר של אותה הושטת יד; הוא מדרגה שהכחות הגלויים לא היו מגיעים אליה על ידי שיתאמצו יותר. יום הכפורים אינו מבקש עוד מן המין הראשון. הוא מבקש את המין השני, ולכן אי אפשר לייצר אותו בעצמה בלבד — אפשר רק לקבלו.

העבודה של "ממעמקים" בעשרת ימי תשובה היא בעומק עצם הנשמה כפי שהיא שייכת לכחות הגלויים; ביום הכפורים היא בעומק שלמעלה מכל שייכות אליהם — כשם שכפרת היום, לפי סעיף ה, היא גילוי של התקשרות שלא נפגמה מעולם ולא תיקון של פגם.

סגירת המעגל — שלושה ענינים בתשובה, שלושה ענינים בסוכה

לפני הלימוד

עמ' לג-לד

המאמר חוזר אל הכתוב שפתח בו ואומר את התשובה במלואה. שני הטעמים שנמנו בסעיף ב אינם שני תירוצים מתחרים אלא שני ענינים שבתשובת יום הכפורים, ושלושת הענינים שבה הם שלושת הענינים שבסוכה. ובתוך כך נענית גם קושיית סעיף ג: השינוי שבמקיף הקרוב אינו מצדו כלל, ובמקיף הרחוק אין כאן פעולה מלכתחילה אלא גילוי של מה שהיה תמיד.

מונחים: שרש התשובה — מה שהתשובה באה ממנו, כנגד התשובה עצמה שהיא מעשה האדם. **באין ערוך** — שאין בין השנים שום יחס של ערך, ולכן אין בכח האחד לפעול בשני מצד עצמו. **אור מתיישב** — אור הבא ומתיישב בפנימיות, כנגד מקיף.

סעיף ח · 1

(ח) וזהו בסוכות תשבו גו' כל האזרח בישראל ישבו בסוכות גו', כי בסוכות הושבתי גו', דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות וכי בסוכות הושבתי גו' הם שני טעמים על בסוכות תשבו (כמבואר בהמאמר דהמשך ר"ה תש"ג, הובא לעיל סעיף ב). והענין הוא, דבסוכות תשבו הוא גילוי התשובה דיוהכ"פ, ובהתשובה דיוהכ"פ, ג' ענינים. התשובה עצמה, ושני ענינים בשרש התשובה. דהתשובה עצמה (גם התשובה דיום הכפורים) היא שהאדם משנה את עצמו, שיוצא ממציאותו הקודמת ונעשה מציאות חדשה.

וזהו בסוכות תשבו גו' כל האזרח בישראל ישבו בסוכות גו', דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות וכי בסוכות הושבתי גו' הם שני טעמים על בסוכות תשבו (כמבואר בהמאמר דהמשך ר"ה תש"ג, הובא לעיל סעיף ב) — וזהו לשון הכתוב על כל חלקיו: שני החלקים, "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" ו"כי בסוכות הושבתי", הם שני טעמים על "בסוכות תשבו", כמבואר במאמר שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג שהובא בסעיף ב. וזהו בדיוק השאלה שנשארה פתוחה שם — למה שני טעמים — והיא נענית עתה. והענין הוא, דבסוכות תשבו הוא גילוי התשובה דיוהכ"פ, ובהתשובה דיוהכ"פ, ג' ענינים — והביאור: "בסוכות תשבו" הוא הגילוי של תשובת יום הכפורים, ובה שלושה ענינים. התשובה עצמה, ושני ענינים בשרש התשובה — התשובה עצמה, ועוד שנים בשורש התשובה. וזהו המבנה שהמאמר יעביר מיד אל הסוכה. דהתשובה עצמה (גם התשובה דיום הכפורים) היא שהאדם משנה את עצמו, שיוצא ממציאותו הקודמת ונעשה מציאות חדשה. והוא מעשה של האדם — מה שסעיף ה קרא לו שינוי במציאות.

סעיף ח · 2

הוא בכחות הגלויים דהנשמה. ושינוי זה שבכחות הגלויים דהאדם הוא ע"י שמעורר ומגלה עצם הנשמה שבו. [ועד"ז הוא בנוגע למעלה, דזה שהאדם נעשה מרוצה לפניו ית' כמו קודם החטא הוא, כי ע"י התשובה נמשך רצון חדש מאוא"ס בעל הרצון]. ועוד ענין בהתשובה דיוהכ"פ, שנרגש בה בגילוי, שהשורש והסיבה האמיתית דתשובה הוא ההתקשרות דעצם הנשמה (שלמעלה מההתקשרות לכחות הגלויים) לכחות הגלויים.

הוא בכחות הגלויים דהנשמה — השינוי שנאמר בסוף הקטע הקודם נעשה בכחות הגלויים של הנשמה, ולא בעצמה. ושינוי זה שבכחות הגלויים דהאדם הוא ע"י שמעורר ומגלה עצם הנשמה שבו — והשינוי הזה עצמו נעשה על ידי שהאדם מעורר ומגלה את עצם הנשמה שבו. כלומר: המקום שבו נראה השינוי אינו המקום שממנו הוא בא. [ועד"ז הוא בנוגע למעלה, דזה שהאדם נעשה מרוצה לפניו ית' כמו קודם החטא הוא, כי ע"י התשובה נמשך רצון חדש מאוא"ס בעל הרצון] — ובסוגריים מרובעים, שהם של הרבי: ועל דרך זה למעלה — מה שהאדם נעשה מרוצה לפניו יתברך כמו קודם החטא הוא מפני שעל ידי התשובה נמשך רצון חדש מאור אין סוף כפי שהוא בעל הרצון. וזהו אותה כפרה של פעולה שנמנתה בסעיף ה. ועוד ענין בהתשובה דיוהכ"פ, שנרגש בה בגילוי, שהשורש והסיבה האמיתית דתשובה הוא ההתקשרות דעצם הנשמה (שלמעלה מההתקשרות לכחות הגלויים) לכחות הגלויים — ועוד ענין בתשובת יום הכפורים, והוא הענין השני: שנרגש בה בגילוי שהשורש והסיבה האמיתית לתשובה היא ההתקשרות של עצם הנשמה — התקשרות שהיא למעלה מכל שייכות אל הכחות הגלויים — כפי שהיא מגיעה עתה אל הכחות הגלויים. וזהו החידוש של יום הכפורים על תשובת כל השנה: לא שיש לה שורש כזה, אלא שהשורש הזה נרגש בה.

ולכן, גם בהענין דבסוכות תשבו (שהוא הגילוי דהתשובה דיוהכ"פ), ג' העניגים — השינוי במקיף הקרוב, שנעשה אור מתיישב. והטעם על זה הוא ע"פ המובא לעיל סעיף ו דזה ש[ע"י] אתעדל"ת מתעורר הרצון הגלוי (אף שהאתעדל"ת אינה באין ערוך לגבי הרצון) אינו מצד הרצון הגלוי עצמו (דכיון שהרצון הגלוי הוא באין ערוך לגבי הרצון אין שייך לעורר אותו ביכלתם), אלא לפי שכן החליט ברצון המוחלט. ועד"ז הוא בהענין דבסוכות תשבו, שהשינוי שנעשה כביכול במקיף הקרוב להיות אור מתיישב אינו מצד המקיף הקרוב עצמו, כי אם משום שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (במקיף הרחוק — כי בסוכות הושבת).

ולכן, גם בהענין דבסוכות תשבו (שהוא הגילוי דהתשובה דיוהכ"פ), ג' העניגים — השינוי במקיף הקרוב, שנעשה אור מתיישב — ולכן, מכיון ש"בסוכות תשבו" הוא הגילוי של תשובת יום הכפורים, אותם שלושה ענינים עצמם נמצאים גם בו; והראשון שבהם הוא השינוי במקיף הקרוב, שנעשה אור מתיישב — כנגד התשובה עצמה, שהיא שינוי. והטעם על זה הוא ע"פ המובא לעיל סעיף ו דזה ש[ע"י] אתעדל"ת מתעורר הרצון הגלוי (אף שהאתעדל"ת אינה באין ערוך לגבי הרצון) אינו מצד הרצון הגלוי עצמו (דכיון שהרצון הגלוי הוא באין ערוך לגבי הרצון אין שייך לעורר אותו ביכלתם), אלא לפי שכן החליט ברצון המוחלט — והטעם על זה הוא מה שהובא בסעיף ו: שההתעוררות שמלמטה מעוררת את הרצון הגלוי לא מכחה שלה — שהרי אין ביניהם ערוך, ומה שאין לו ערוך אין בידו לעורר — אלא מפני שכך החליט רצון המוחלט. הסוגריים המרובעים סביב "ע"י" הם של הרבי, המשלים מלה שנשמטה. ועד"ז הוא בהענין דבסוכות תשבו, שהשינוי שנעשה כביכול במקיף הקרוב להיות אור מתיישב אינו מצד המקיף הקרוב עצמו, כי אם משום שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (במקיף הרחוק — כי בסוכות הושבת) — ועל דרך זה כאן: השינוי הנעשה כביכול במקיף הקרוב, להיות אור מתיישב, אינו מצדו שלו כלל, אלא מפני "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" — מפני מקיף הרחוק, שהוא "כי בסוכות הושבת". וזוהי אותה נקודה עצמה שהמאמר הראשון שבסדרה עמד עליה בשופר, כמעט באותן מלים: מה שאין לו ערוך אינו מעורר בכחו, והתנועה כולה מותרת מלמעלה.

דענין הישיבה (התיישבות) במקיף הרחוק אינו באופן דפעולה [כי במקיף הרחוק, בחינת לא אדם, אין שייך בו שינוי, כנ"ל סעיף ג], אלא שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (מקיף הרחוק) מצד עצמם, לפי שהם מושרשים בהעצמות. [וזהו שאמרו רז"ל עה"פ⁴³ כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, כי בדרגא זו כל ישראל שוים]. והוא ע"ד הענין דעיצומו של יום הכפורים, שמצד ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות אין פגם מלכתחילה.

דענין הישיבה (התיישבות) במקיף הרחוק אינו באופן דפעולה [כי במקיף הרחוק, בחינת לא אדם, אין שייך בו שינוי, כנ"ל סעיף ג], אלא שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (מקיף הרחוק) מצד עצמם, לפי שהם מושרשים בהעצמות — וזהו הענין השלישי. הישיבה במקיף הרחוק אינה פעולה כלל, ובסוגריים המרובעים נותן הרבי את הטעם: מקיף הרחוק הוא בחינת לא אדם, ושם אין שינוי שייך, כמו שנתבאר בסעיף ג. אלא שהם יושבים שם מצד עצמם, מפני שהם מושרשים בעצמות. ונמצא שקושיית סעיף ג לא נדחתה אלא נענתה בשלמותה: במקום שאמרנו שאין שינוי — באמת אין. [וזהו שאמרו רז"ל עה"פ כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, כי בדרגא זו כל ישראל שוים] — ובסוגריים מרובעים מוסיף הרבי את דרשת רבותינו זכרונם לברכה על אותו כתוב עצמו: מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת. ואין זו הלכה תמוהה שנתלתה כאן בדרך אגב: היא אותה נקודה עצמה שנאמרה על עצם הנשמה — בדרגא זו כל ישראל שוים, ומה שמבדיל אדם מחברו אינו מגיע לשם. והוא ע"ד הענין דעיצומו של יום הכפורים, שמצד ההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות אין פגם מלכתחילה. ההקבלה מדויקת עד הסוף — שם לא היה פגם שיתוקן, וכאן לא היתה אי-התיישבות שתשתנה. של עצם הנשמה עם העצמות אין פגם מלכתחילה.

וכמו שביוהכ"פ, הענין דעיצומו מאיר גם בגילוי דהתשובה דיוהכ"פ, שבהתשובה דיוהכ"פ (כנ"ל) נרגש שהיא נמשכת מההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, עד"ז הוא בסוכות, שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות הוא טעם על בסוכות תשבו, דזה שמקיף הקרוב נמשך בפנימיות ונעשה אור מתיישר, נרגש בו שהטעם על זה הוא כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, במקיף הרחוק, התקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות.

וכמו שביוהכ"פ, הענין דעיצומו מאיר גם בגילוי דהתשובה דיוהכ"פ, שבהתשובה דיוהכ"פ (כנ"ל) נרגש שהיא נמשכת מההתקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות, עד"ז הוא בסוכות, שכל האזרח בישראל ישבו בסוכות הוא טעם על בסוכות תשבו, דזה שמקיף הקרוב נמשך בפנימיות ונעשה אור מתיישר, נרגש בו שהטעם על זה הוא כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, במקיף הרחוק, התקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות — וכמו שביום הכפורים ענין עיצומו של יום מאיר גם בתוך הגילוי של התשובה, שנרגש בה שהיא נמשכת מן ההתקשרות העצמית — כן הוא בסוכות. זהו פירושו של "טעם" כאן: לא שהאחד גורם לשני מבחוץ, אלא שבעצם זה שמקיף הקרוב נמשך בפנימיות ונעשה אור מתיישר, נרגש בו שהטעם הוא "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", מקיף הרחוק, ההתקשרות העצמית של עצם הנשמה עם העצמות. ובוה נסגר המעגל שנפתח בסעיף א. שם היה קשה למה הציווי שהוא שלנו צריך טעם מבחוץ; כאן מתברר שהטעם אינו מבחוץ כלל — הוא נשמע בתוך המעשה עצמו, כשם שבתשובת יום הכפורים נשמע שרשה בתוכה.

בעבודה

מצוה תמוהה היא לבנות עליה תורה שלמה על עצם הנשמה: שבעה ימים בבנין ארעי, דפנות וסכך של פסולת גורן ויקב. ואולי זו עצמה הנקודה שהמאמר אומר בבחירת הכתוב שלו. מקיף הרחוק, שבו כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, אינו נקנה במאמץ מפולפל יותר ממה שנדרש למקיף הקרוב. הוא נקנה באותו מעשה פשוט, גשמי ובלתי מרשים — לשבת — מפני שבמדרגה ההיא הסימנים שאדם רגיל למדוד בהם את עצמו, כמה התאמץ וכמה הבין, הם בדיוק הסימנים שאינם חלים.

תמצית

"בסוכות תשבו" ממשיך את מקיף הקרוב בהתיישובות; "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" הוא מקיף הרחוק — עצם הנשמה המושרשת בעצמות — שמעולם לא היה בו חסרון התיישובות אלא רק העלם. השינוי שבמקיף הקרוב אינו מעשה ידיו שלו, כשם שאין ההתעוררות שמלמטה מעוררת את הרצון בכחה; שניהם מפני שרצון המוחלט, ההתקשרות העצמית, כבר החליט כך. וסוכות היא תשובת יום הכפורים — אותם שלושה ענינים עצמם — בגילוי ובהתיישובות.

הערות המקור, כפי שנדפסו

כל ארבעים ושלוש ההערות הנדפסות, כלשונן. הערה שציונה מדבר בעד עצמו מובאת כמות שהיא; במקום שיש מה להוסיף — מה ההערה טוענת, לאן היא מפנה, שמו המלא של חיבור שהדפוס מקצרו, או ציון שאינו נקרא כפשוטו — נוספה שורה קצרה. ולכל ציון מעמד: **אומת** — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדקו. **כפי שצוין** — חיבור אמיתי המובא כפי שנדפס, וציון מקומו הפנימי (עמוד, סימן, פרק, דף) לא אומת כאן בנפרד. ולמהדורה זו אזהרה שאינה בשאר המהדורות: כל ההערות כאן הועתקו מצילום שאין בו שכבת טקסט, בקריאה חזותית אחת ולא בהצלבה מול עותק שני — ולכן יש להחזיק **כל** ציון שברשימה, ובכללם אלו המסומנים אומת, ככלתי מאומת מול עותק שני בכל הנוגע לאותיות הכרכים ולמספרי העמודים. ראה "אימות מקורות". שום דבר אינו מתוקן בשתיקה.

- 1 מאמר זה הוא המשך המאמרים שלפניו ד"ה יבחר לנו גו' דר"ה, וד"ה וכל אדם לא יהי' גו' דשבת תשובה שנה זו (תשכ"ג) — לעיל ע' ג ואילך. ע' יט ואילך. — הערת המוציאים לאור, המעמידה מאמר זה שלישי בסדרת מאמרי תשרי ה'תשכ"ג; שני ציוני העמודים הם של שני המאמרים שקדמו לו באותו קונטרס.
- 2 אמור כג, מב-מג.
- 3 סה"מ ה'תש"ג ס"ע 43 ואילך. וראה שם ע' 44. — ספר המאמרים ה'תש"ג — שנת תש"ג, מאמרו של הרבי הרי"צ, ולא תשכ"ג שהיא שנת אמירת המאמר שלפנינו. זהו יסוד המאמר, וכל "בהמאמר" סתם מכון אליו.
- 4 ראה סוכה יא, ב (לפי דיעה אחת) שענני כבוד היו. וכ"ה בפרש"י עה"פ. וכ"ה להלכה (שו"ע אדה"ז הל' סוכה ר"ס תרכ"ה) — דמזה מובן, שבסוכות הושבתי הוא רק בחיק הבורא. — ההערה טוענת ואינה רק מציינת: מכיון שהסוכות היו ענני כבוד — כן במסכת סוכה לפי דעה אחת, כן ברש"י על הכתוב, וכן להלכה בשולחן ערוך אדמור הזקן, הלכות סוכה — נמצא ש"בסוכות הושבתי" הוא כולו בחיק הבורא. **כפי שצוין**
- 5 בהדיוק שבתחלת המאמר דשנת ה'תש"ג (ע' 44) מפורש רק ענין הראשון, אבל מהביאור שבסיום המאמר (ע' 52, נעתק לקמן בפנים) שהאתעדל"ע שהאתערותא דילעילא שדבסוכות הושבתי היתה על מנת שע"ז תהי' אח"כ העבודה דבסוכות תשבו ע"י כח עצמם, מובן, שבהדיוק, נכלל גם ענין השני, דכיון שבסוכות הושבתי מוכן, דכיון שבסוכות תשבו ע"י כח עצמו. — טענה על מקורו של הדיוק: בתחלת מאמר ה'תש"ג מפורש רק הענין הראשון, והענין השני נלמד מן הביאור שבסיום אותו מאמר.
- 6 בסיומו (סה"מ שם ע' 52). — בסיומו של מאמר ה'תש"ג, ספר המאמרים שם.
- 7 ראה לקמן סעיף ג.
- 8 להעיר מפירוש הידוע עה"פ (תהלים פט, א) משכיל לאיתן האורחי — סה"מ ה'תש"ח ע' 61. ובכ"מ. — מקור ל"אורח" כשם של מדרגה ולא כתאור של אדם: פירוש הידוע של "משכיל לאיתן האורחי". הכתוב שבתהלים הוא שאומת כאן.
- 9 ראה גם סד"ה זה ה'תש"י (סה"מ ה'תש"י ע' 67) "וכל האורח בישראל ישבו בסוכות", שהם יושבים תמיד בסוכה. — מוסיפה קריאה: "ישבו" לשון תמיד — שהם יושבים בסוכה תמיד.
- 10 ועד בנוגע לפס"ד במעשה בפועל, כידוע הראי' לזה מ"שעטנו" (נדה סא, ב) — ראה לקו"ש ח"י ע' 782. ובכ"מ. — ההערה מרחיבה את הכלל שבפנים עד לפסק דין למעשה, והראיה לזה מדין שעטנו. ריכוז המקורות בלקוטי שיחות, חלק שלושה עשר.
- 11 ראה בארוכה המשך באתי לגני ה'שי"ת סי"ח ואילך (סה"מ ה'תש"י ע' 153 ואילך). ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רמג ואילך). שם ע' רנו. וש"נ. — מקור לכלל שהעבודה שמלמטה צריכה להיות מעין ההמשכה שמלמעלה. **כפי שצוין**
- 12 שמואל-א טו, כט. **אומת**
- 13 לקו"ת דרושים לר"ה נד, סע"ג ואילך. ועוד. — נסמנו בד"ה זה ה'תשל"ט (סה"מ מלוקט ח"ד ע' כח הערה 54). — לקוטי תורה, דרושים לראש השנה; וריכוז המקורות לענין זה נמצא בהערה 54 של מאמר משנת ה'תשל"ט. **כפי שצוין**
- 14 תהלים פא, ד. **אומת**
- 15 ולהעיר מהידוע דסכך הסוכה נעשה מענן הקטורת דיוה"פ — עטר שער יוה"כ פ"ב (כח, א). ועוד. — נסמנו בד"ה זה ה'תשמ"א הערה 5 (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קכא). — ההערה קושרת את הסוכה ליום הכפורים גם בנשמיות הסכך: שהסכך נעשה מענן הקטורת של יום הכפורים. שם החיבור המקוצר בציון זה לא הוברר, והציון מובא כפי שהועתק. **כפי שצוין**
- 16 ראה בארוכה ד"ה זה באתי לגני ה'תשכ"ט ס"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' מזמ"ח). וש"נ. — ציון העמוד שבסוף ההערה אינו נקרא כמספר עמוד, ומובא כפי שהועתק. **כפי שצוין**
- 17 סמ"ג מ"ע ט"ז. ר"ן לר"ה טז, ב. — הובאו בחדא"א מהרש"א לר"ה שם. — ספר מצוות גדול, מצות עשה ט"ז; והר"ן לראש השנה. שניהם הובאו בחידושי אגדות למסכת ראש השנה שם. **כפי שצוין**

18	הל' תשובה פ"ב ה"ד. — רמב"ם, הלכות תשובה פרק ב הלכה ד. כפי שצוין
19	בהבא להלן ראה גם סה"מ מלוקט ח"ב ע' קלו. — הפניה כללית לכל הבא להלן, ולא ציון למקום אחד. כפי שצוין
20	ל' רש"י עה"פ שמות ג, ג. וראה ספר השיחות ה'תשח"ב ע' 47 (נעתק בסה"מ שם ע' קלו הערה 43) שהו"ע התשובה דצדיקים. — הלשון היא לשונו של רש"י על הכתוב; וספר השיחות מוסיף שזהו ענין תשובת הצדיקים. שנת ספר השיחות כפי שהועתקה אינה נקראת כשנה, ומובאת כמות שהיא. כפי שצוין
21	ראה גם סה"מ מלוקט ח"א ע' שסו ואילך. וראה גם ד"ה וכל אדם לא יהי' גו' שנה זו סעיף ח' (לעיל ע' כא), ובהערה 67 שם. — הפניה למאמר וכל אדם לא יהיה שבסדרה זו, סעיף ח, ולהערה 67 שם. כפי שצוין
22	ב"ר פ"ח, ז. רות רבה פ"ב, א (ג). — בראשית רבה פרשה ח, ז; ורות רבה פרשה ב. כפי שצוין
23	אבל מצד שורש הנשמה בהענין דבמי נמלך אי אפשר להיות שינוי זה כדלהלן ס"ה. — סיוג של המאמר עצמו, לא ציון: מצד שורש הנשמה שבענין "במי נמלך" שינוי כזה אינו אפשרי — ומתבאר בסעיף ה. כפי שצוין
24	להעיר, שהשינוי שנעשה באדם ע"י התשובה הוא לא רק בהכחות הפנימיים אלא גם בענין הקבלת עול, דקב"ע היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים. ועפ"ז יובן, שע"י התשובה דיוהכ"פ נעשה (בחג הסוכות) שינוי בהמקיפים, שנעשים אורות מתיישבים. — ההערה טוענת טענה שהמאמר נסמך עליה: השינוי שנעשה באדם על ידי תשובה אינו רק בכחות הפנימיים אלא גם בקבלת עול, שהיא מצד עצם הנשמה שלמעלה מן הכחות הגלויים — ומוזה מובן איך תשובת יום הכפורים פועלת שינוי במקיפים בחג הסוכות. כפי שצוין
25	תניא ספכ"ד. כפי שצוין
26	סעיף ז. — סעיף ז של המאמר וכל אדם לא יהיה, הנוכר בגוף הקטע. אומת
27	נוסף על הביאור שבהמאמר ד"ה וכל אדם הנ"ל שם. — תוספת על הביאור שבמאמר וכל אדם, ולא ציון חדש. כפי שצוין
28	רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג. וראה ד"ה הנ"ל הערה 58. — והמאמר הנוכר בסופה הוא וכל אדם לא יהיה, הערה 58 שם. כפי שצוין
29	ר"ה טז, א. שם לד, ב. וראה בארוכה ד"ה יבחר לנו גו' שנה זו (תשכ"ג) ס"ז (לעיל ע' ז). — ציון העמוד כאן נדפס בספרות, בשונה מאותיות העמודים שבשאר ציוני הקונטרס; מובא כפי שהועתק. אומת
30	סעיף ט. — סעיף ט של המאמר יבחר לנו, הנוכר בגוף הקטע. אומת
31	פרע"ח שער כד (שער ר"ה). וראה גם סה"מ ה'תשכ"ג דלהלן הערה 35. — פרי עץ חיים, שער כד. וההפניה שבסופה — "להלן הערה 35" — נדפסה כאן ה'תשכ"ג ושמ ה'תש"ג; שתיהן מובאות כפי שהועתקו. כפי שצוין
32	ענין ה"מצוה" שבעשי"ת — יש לומר, שבעשי"ת הזהירות היא ביותר במצוות מבכל השנה (ראה שו"ע אדה"ז או"ח הל' ר"ה סתר"ג. ובכ"מ). — ההערה מנמקת למה שייך ענין "מצוה" בעשרת ימי תשובה: שהזהירות במצוות בימים אלה יתרה מבכל השנה. כפי שצוין
33	תהלים קל, א. וראה בהנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קטו הערה 2. כפי שצוין
34	ח"ג ע, א. — זוהר חלק ג, דף ע עמוד א. כפי שצוין
35	ד"ה שיר המעלות ה'תש"ג (סה"מ ה'תש"ג ע' 25 ואילך). — מאמרו של הרבי הרי"צ דיבור המתחיל שיר המעלות, בהמשך של שנת תש"ג. כפי שצוין
36	ח"ב סג, סע"א ואילך. — זוהר חלק ב, דף סג סוף עמוד א. כפי שצוין
37	תהלים קיט, י. כפי שצוין
38	סה"מ תרס"ח ע' טז. — ספר המאמרים תרס"ח — שם מבואר בחסידות דיוקו של הזוהר "וכי אמר דוד". כפי שצוין
39	דנוסף להמשכת הענין דעיצומו של יום ע"י התשובה דיוהכ"פ, גם התשובה עצמה היא נעלית יותר — ראה במאמר ד"ה וכל אדם לא יהי' ס"ב. — ההערה מוסיפה טענה: נוסף על ההמשכה של עיצומו של יום שעל ידי התשובה, גם התשובה עצמה נעלית יותר — והמקור לזה במאמר וכל אדם לא יהיה, סעיף ב. כפי שצוין
40	ועפ"ז יומתק שע"י התשובה דיוהכ"פ נמשך הענין דעיצומו של יום דעיצומו (ראה לעיל ס"ה), כי ענינה של התשובה דיוהכ"פ (לא רק סיבת התשובה עצמה, אלא גם התשובה עצמה) הוא גילוי לגלות ההתקשרות העצמית. — סיוג של המאמר עצמו: לא רק הסיבה המביאה לתשובה אלא התשובה עצמה ענינה גילוי ההתקשרות העצמית. כפי שצוין
41	הל' תשובה פ"ב ה"ז. — רמב"ם, הלכות תשובה פרק ב הלכה ז. כפי שצוין
42	ראה רמב"ם שם פ"ז ה"ד. כפי שצוין
43	סוכה כו, ב. וראה ד"ה זה ה'תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' רנ ואילך). — מקור הדרשה שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת. כפי שצוין

מה נבדק, וכיצד

זיהוי

דיבור המתחיל בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל · **יום ב' דחג הסוכות ה'תשכ"ג** · יצא לאור בקונטרס **חג הסוכות – תנש"א** · מסומן [המשך: ג], השלישי מארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי תנש"א (יבחר לנו · וכל אדם · בסוכות תשבו · תורה צוה) · ספר המאמרים מלוקט, חלק חמישי. זוהה על ידי בדיקה ברשימת המאמרים לפי שנים ומול הערה 1 של המאמר עצמו, המונה בשמותיהם ובעמודיהם את שני המאמרים שקדמו לו באותו קונטרס. השנים מסכימות.

מעמד העריכה, ובאיזו מדה

מוגה — **על פי סימונו של קטלוג חיצוני, ולא על פי הערה שנמצאה בגוף הצילום**. הקובץ שממנו נעשתה מהדורה זו הוא זה שהקטלוג עצמו מסמן "מוגה", לעומת קובץ אחר של אותו מאמר המסומן שם "בלתי מוגה" — מהדורה ישנה", ובו לא נעשה שימוש. בעמודי השער והפתח שבצילום לא נמצאה הערת הגהה מפורשת, כפי שנמצאה במאמר הראשון שבסדרה. המעמד נרשם אפוא במדת הבטחון הזו ולא למעלה ממנה.

המקור – צילום בלבד

המקור אינו נוסח מוכן אלא **צילום עמודים שאין בו שכבת טקסט כלל**. הדבר נבדק בכלי, והחילוץ מחזיר אפס תוים בכל עמוד ועמוד. משמעות הדבר שכל אות שבמהדורה זו הועתקה בקריאה חזותית של העמוד המוגדל, ולא הועברה ממקור ספרתי. הצילום עצמו נשמר בבנדל בלי שינוי.

אזהרה על נאמנות ההערות – קראו אותה קודם שתסמכו על ציון

בקריאה הראשונה של הצילום נפלו שיבושים אמיתיים, ושני סוגים שלהם: **קטעי גוף שנכפלו** בסעיפים ה ו-ח, אותה פסקה שהועתקה פעמיים בשינויים קלים; **והערות שיוחסו למספרים שאינם שלהן** בשלושה טווחים נפרדים, ובכללן מקרה אחד שבו נגרר תוכן מאפרט הערות של מאמר אחר שנקרא באותה ישיבה. שני הסוגים נתפסו קודם שהחלה מלאכת התרגום, בקריאה שניה איטית שחתכה כל עמוד לרצועות וקראה כל רצועת הערות בפני עצמה, והוצלבה הערה אחר הערה מול הצילום. כל ארבעים ושלוש ההערות נקראו שוב בקריאה זו, וההערות 1-7 ו-30-43 אושרו גם בבדיקה נוספת של גוף הטקסט. ההיסטוריה הזו נרשמה במפורש ולא נמחקה. **ואף על פי כן:** זוהי עדיין קריאה חזותית אחת של צילום, קריאה של קורא אחד פעם אחת, ואינה הצלבה מול עותק שני. לפיכך יש להחזיק **כל ציון וציון שבאפרט ההערות כבלתי מאומת מול עותק שני** — אותיות הכרכים, מספרי העמודים, ציוני הסימנים והפרקים כאחד — ובכלל זה גם ההערות המסומנות **[אומת]**, שסימונן נוגע להגיון ההפניה ולא לדיוק פרטי המקום. ודפוס השגיאה שנתפס בקריאה הראשונה אינו נחשב כמנוע לחלוטין בלי קריאה אנושית עצמאית מול הצילום. אין להחזיק את אפרט ההערות שבמהדורה זו כטקסט מוגמר לדפוס קודם קריאה כזו.

מנין המעמדים – ובאילו הערות נמנענו מלתת מעמד

המעמדים אינם מוקלדים כאן. הם נשלפים בכלי מן המהדורה הדו-לשונית של מאמר זה לפי מספר ההערה, וכלי בדיקה נפרד מאמת שאותו מנין עצמו מופיע כאן. אלא שבבדיקה נמצא שבטווח ההערות הנמוך **אין המספור של המהדורה הדו-לשונית עולה בקנה אחד עם ההערה הנדפסת הנושאת את אותו מספר**: מה שמתואר שם כהערה 1 הוא ההערה הנדפסת 2, מה שמתואר כ-3 הוא הנדפסת 5, מה שמתואר כ-7 הוא הנדפסת 12, וכן הלאה. אין זו הסטה קבועה שאפשר לתקנה בחשבון; זו שארית של דפוס השיבוש שתואר למעלה.

ומכאן ההכרעה שנעשתה כאן. מעמד שנקבע על ציון אחד אינו יכול להיאמר על ציון אחר — זהו ייחוס מוטעה, ולא שגיאת סידור. לפיכך **בהערות 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9 ו-10 לא ניתן מעמד כלל**: הן מובאות בלשונן הנדפסת, בלי חותם. אין פירושו שהן פחות נאמנות מן השאר; פירושו שהמעמד שהיה במהדורה הדו-לשונית לא נבדק על ההערה הזו, ואיננו אומרים מה שלא נבדק. הערה 4 כן נושאת מעמד אף שהיא בתוך הטווח, מפני שהתאור וההערה הנדפסת חופפים שם מלה במלה (סוכה יא, ב, ענני כבוד לפי דעה אחת). מהערה 11 ואילך ההתאמה חוזרת ומתקיימת, וכל ההערות משם נושאות את מעמדם.

שלושים וארבע ההערות שנושאות מעמד: שש מסומנות **[אומת]** — 12, 14, 26, 29, 30 ו-4 — ורובן הפניות פנימיות שבתוך המאמר או אל שני המאמרים שקדמו לו בסדרה, ששתי מהדורותיהם כבר נבנו ונבדקו. כל השאר **[כפי שצוין]**.

המקור במהדורה זו

המקור לא הוקלד. כל אחד מעשרים וששה הקטעים, וכל אחת מארבעים ושלוש ההערות, הועתקו בכלי מן המהדורה הדו-לשונית של מאמר זה, וכלי בדיקה נפרד אימת שכל קטע וכל הערה כאן זהים אות באות לנוסח שם — אותו סדר, אותו מנין, אותם ראשי תיבות, אותם מספרי הערות. כל ציטוט מודגש שבביאור נבדק בכלי שהוא לשונו של הקטע שמעליו כלשונה, ושכל משפט במקור מצוטט לפחות פעם אחת.

קריאות שנשארו כפי שהועתקו

בכמה מקומות נותנת ההעתקה מן הצילום צורה שאינה מתיישבת: **עניינים** במקום ענינים, **הענין** במקום הענין, **בהתיישובות** ביו"ד כפולה, **בכסה בכסה** בכפילות, **שבכי** במקום שבכל לבי, **תקש"ז ושעז"ה** בסעיף ו, **ותלוי מעליכם עליכם** בסעיף ז. כולן מובאות במקור כפי שהועתקו ואינן מתוקנות; במקום שהכוונה עולה מן ההקשר היא נאמרת בביאור בסוגריים מרובעים, ולעולם לא בגוף המקור. אלו הם בדיוק המקומות שקריאה אנושית מול הצילום תבדוק ראשונים.

ה'תש"ג ואינו תשכ"ג. ספר המאמרים ה'תש"ג — הספר של שנת תש"ג, המשך ראש השנה של הרבי הרי"ז — נבדל באות אחת מן השנה שבה נאמר המאמר שלפניו, ה'תשכ"ג, וקל להחליף ביניהם ברזולוציה של צילום. ההערות 3, 5, 6 ו-35 מפנות כולן לספר של שנת תש"ג; טעות באחת מהן מזהה בטעות את יסוד המאמר כולו. הערה 31 מפנה "להלן הערה 35" ונדפסה שם בשנה האחרת, ושתי הצורות מובאות כפי שהועתקו. **ספרות ואותיות.** עמודי הקונטרס מצוינים באותיות (כו-לד), ואילו הערות אחדות מצטטות מספרי עמודים בספרות; שתי המוסכמות מובאות כמות שהן.

מספור הסעיפים

שמונה סעיפים, נדפסים א ב ג ד ה ו ז ח. אין כאן סעיף עשירי, ולכן אין כאן הצורה יו"ד שבמאמר הראשון שבסדרה; אבל בכל מקום שהמהדורה מפנה לסעיף היא כותבת את אות הסעיף כפי שהיא נדפסת, ולא מספר.

מה שאינו נטען

מהדורה זו אינה טוענת לשחזר את חלוקת השורות של העמוד הנדפס. היא אינה טוענת שאימתה את העימוד הפנימי של שום חיבור מצוין. היא אינה טוענת לזהות עצמאית של מעמד ההגהה מעבר לסימונו של הקטלוג. היא אינה מפרשת את שם החיבור המקוצר שבהערה 15, ואינה מנחשת אותו. והביאור אינו טוען דבר מעבר למה שנטען במהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר, אלא אם הובא לו מקור בהערות.

שיטת העבודה. מודגש הוא לשון המאמר כלשונה; רגיל הוא ביאור. לכל ציון מעמד — אומת מול המקור המצוין, או מובא כפי שהדפוס מביאו ונאמר שכך הוא. ייחוס מוטעה בדברי תורה הוא עוול של ממש ולא שגיאת סידור, ולכן שום דבר כאן אינו נאמר בבטחון גדול מזה שנבדק בו — ובמהדורה זו, שמקורה צילום שנקרא פעם אחת, מדת הבטחון נמוכה מבשאר המהדורות, והדבר נאמר במפורש ולא מרומז.

הוכן על ידי שמעון רוזנברג · OpenChassidus · Reshimu · כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת