

תשרי ה'תשכ"ג

ד' מאמרים · תשרי ה'תשכ"ג · יצאו לאור בקונטרסי תנש"א
יבחר לנו · וכל אדם · בסוכות תשבו · תורה צוה
ספר המאמרים מלוקט · [המשך: א-ד]

התוכן

יבחר לנו את נחלתינו (ראש השנה) · וכל אדם (שבת תשובה) · בסוכות תשבו (סוכות) · תורה צוה (שמחת תורה)

הזמן

תשרי ה'תשכ"ג — ארבעה מאמרים שיצאו לאור יחד, בקונטרסי תשרי של שנת תנש"א

מעמד העריכה

שנים מוגהים בהערה מפורשת שבמקור, ושנים מסומנים כמוגהים ברשימת המאמרים בלבד — ראה אימות מקורות

המקור הנדפס

ארבעת הקונטרסים של תשרי תנש"א; שני המאמרים האחרונים מצילום דפוס, על כל המשתמע מכך לענין ההערות

מהלך אחד הנמשך על פני חודש: המלכה שאין מלאך יכול להיות נוכח בה, כפרה שאינה מתקנת דבר מפני שמעולם לא נפרץ
שם דבר, סוכה שנעשית מאור שאינו יכול להתיישב, וירושה שאינה נאמרת אלא נרקדת. ארבעה מאמרים, עצם נשמה אחד,
מראש השנה עד שמחת תורה.

כך אחד ובו ארבעת המאמרים כסדרם, כל אחד במהדורה המבוארת שלו: המאמר כלשונו, קטע אחר קטע, ומתחת לכל קטע ביאור שמצטט את לשון הרבי באותיות
מודגשות ופותח אותה. עם עמוד המתחקה אחר המונחים שכל מאמר מוסר לזה שאחריו, וכל הערות המקור מקובצות לפי מאמר, כל אחת במספרה המקורי.
הוכן על ידי שמעון רוזנברג · hello@reshimu.ai

על מהדורה זו

איך לקרוא כרך זה

כל קטע 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. 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.

מה בכרך הזה שאינו במהדורות הנפרדות

שני דברים בלבד: העמוד כיצד ארבעת המאמרים מתחברים, המתחקה אחר המונחים העוברים ממאמר למאמר, והערות המקור לפי מאמר — ארבע רשימות ההערות זו אחר זו, כל אחת במספורה המקורי. שאר הכרך הוא ארבע המהדורות המבוארות עצמן, בלי שינוי אות אחת: הן הועתקו לכאן בכלי, וכלי בדיקה נפרד מאמת שכל קטע וכל הערה בכרך זהים לגמרי לאלה שבמהדורה הנפרדת שממנה נלקחו.

שם הכרך

שמו של כרך זה הוא תשרי ה'תשכ"ג. אין במקור שם לקובץ הארבעה: רשימת המאמרים מונה אותם אחד אחד ומסמנת אותם [המשך: א-ד], וזה כל מה שיש. תיאורם כסדרה הוא תיאור נכון; שם שאינו במקור אינו ניתן להם כאן. חיבורים אמיתיים ששם המשך — כגון המשך ראש השנה ה'תש"ג, שהוא יסודו של המאמר הראשון — שומרים את שמם.

סדר הלימוד

הכרך ערוך לקריאה כסדרו, והחיבור בין המאמרים הוא עיקר טעמו. אבל כל מאמר עומד גם בפני עצמו: לכל אחד יש בתוך הכרך את הסעיפים שלו, את העיונים שלו ואת רשימת ההערות שלו, ואת מספרי ההערות שלו כפי שנדפסו. מי שבא ללמוד מאמר אחד ימצא אותו כאן שלם.

כיצד ארבעת המאמרים מתחברים

מהלך אחד, ארבעה זמנים. העמוד הזה עוקב אחר המונחים שכל מאמר מוסר למאמר שאחריו — לא תמצית של ארבעתם, אלא רקמת החיבור שבה ישתמש בפועל מי שלומד את הכרך כסדרו.

המונח שאינו עוזב. יבחר לנו מעמיד אותו כדרגה שאליה מגיע במי נמלך — שורש הנשמה במחשבה העצמית, קודם הבריאה, ששם העצמות חושב כביכול בדבר הזולת. וכל אדם משתמש באותה התקשרות עצמית עצמה כדי לבאר למה עבודת הכהן הגדול, ולא החדר עצמו, מוציאה כל מלאך. בסוכות תשבו קורא את מקיף הרחוק של הסוכה כאותו עצם ממש, עתה מתיישב על ידי ישיבה ולא על ידי כפרה. תורה צוה חותם בו כדרגה שבה כל ישראל שווים — שמו של יעקב — ששם היורש פשוט עומד במקום המוריש.	א-ד	עצם הנשמה
יבחר לנו בונה את המפה בת שלוש הדרגות: המצוה מעוררת את רצון הגלוי; התשובה ממשיכה את רצון המוחלט כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי; וביטול העצם ממשיך את רצון המוחלט עצמו. וכל אדם מייבא את המפה הזו כמות שהיא כדי לבאר שתי דרגות בתשובה עצמה — כפרה על ידי בעל הרצון, שעדיין עומדת ביחס אל הרצון, לעומת כפרה שמצד עצם היום, שאינה עומדת באותו יחס כלל, ולכן מעולם לא נפרצה.	א-ב	שלושת הרצונות
יבחר לנו אינו משתמש במונח הזה; וכל אדם מחדש אותו: שמיני שלאחר שבעה עדיין עומד ביחס של סיבה אל השבעה שלו, ואילו שמיני שלפני שבעה אינו עומד בו, ואין לשום דבר שבסדר ההשתלשלות תפיסת מקום לפניו. אותה הבחנה עצמה חוזרת בבסוכות תשבו , בלשון של מקיף ביחס לעצמו לעומת מקיף ביחס לעצמות.	ב-ג	שמיני
המהלך הקשה ביותר בוכל אדם : התשובה מתקנת פירצה אמיתית, גם אם היא חיצונית בלבד; ואילו כפרת עצם היום מגלה קשר שמעולם לא נפרץ, מפני שמעולם לא עמד בסוג היחס שבו שייכת פירצה. בסוכות תשבו בונה על זה ממש, ומקביל את שינוי הסוכה אל השני, העמוק שבשניהם.	ב-ג	כפרה שמתקנת וכפרה שמגלה
לשון חדשה בבסוכות תשבו , אבל לא תוכן חדש: החלוקה בין הקרוב לרחוק היא אותה חלוקה של שמיני שלאחר שבעה ושמיני שלפני שבעה, שהוכנה בשני המאמרים שלפניו.	ג	מקיף קרוב ומקיף רחוק
שלושת האופנים של תורה צוה אינם רשימה חדשה אלא הנחתה של אותה סולם עצמו על השייכות לתורה, ובסופם המדריגה שאין בה מה לגלות ולכן אין בה חילוקים — ובה נסגר המהלך שנפתח בבקשה שקודם התקיעות.	ד	ירושה · מורשה · מתנה

המהלך בקצרה

ארבעה מאמרים, מראש השנה עד שמחת תורה, וטענה אחת הנמסרת ביניהם.

א	ראש השנה	הפסוק אומר שהקדוש ברוך הוא בוחר — מצד עצמו, במקום שאין לעבודתנו אחיזה. ואיך מגיעה תקיעת שופר, שהיא מצוה, אל מקום שלמעלה מן המצוות? שלושה ענינים בתקיעה, ולכל אחד כתובת; והשלישי, ביטול עצם הנשמה, מגיע אל הבחירה עצמה.
ב	שבת תשובה	וכל אדם לא יהיה באוהל מועד — אפילו המלאכים שפניהם פני אדם. ולמה? מפני שעבודת הכהן הגדול היא מצד עצם הנשמה, ולשם אין לשום נברא תפיסת מקום. ומכאן שתי דרגות בכפרה: כפרה שמתקנת, וכפרה שמגלה שלא היה מה לתקן.
ג	סוכות	הסוכה היא מקיף. ומקיף, מעצם הגדרתו, אינו מתיישב בכלים. אז כיצד נעשה כאן אור מקיף לאור מתיישב? מפני שמצד העצמות אין אור שאינו יכול להתיישב — והישיבה בסוכה היא הפעולה שמגלה זאת.
ד	שמחת תורה	תורה צוה לנו משה מורשה — ולא ירושה. שלושה אופנים של שייכות, ובעמקם המדריגה שבה כל ישראל שווים, שהיא שמו של יעקב. וזהו הענין של ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד, שבשמחת תורה אינו נאמר אלא נרקד.

א. יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב

יום ב' דראש השנה - מוגה כהערה מפורשת שבמקור - יצא לאור בקונטרס ראש השנה - תנש"א

המאמר הפותח, והוא שמניח את הכלים שכל השאר משתמשים בהם: שלוש המדריגות שברצון, ההבחנה שבין מציאות הנשמה לעצם הנשמה, והמפה של שלושת הענינים שבתקיעת שופר. מי שקורא את הכרך כסדרו — כאן הוא לומד את השפה.

בית מקדשא דיעקב — של מי הוא, ולמה נקרא על שם יעקב

לפני הלימוד

עמ' ג

הפסוק החמישי במזמור מז שבתהלים מבקש שהקדוש ברוך הוא "יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב". הרבי אינו פותח בפסוק אלא במאמרו של הרבי הרי"צ על אותו פסוק, בהמשך ראש השנה ה'תש"ג, שמתחיל מפירוש התרגום: בית מקדשא דיעקב דרחים לעלמין. ומכאן שני דיוקים. בית המקדש הוא של הקדוש ברוך הוא — "ועשו לי מקדש" — וישראל רק עושים אותו; ולמה נקרא על שם יעקב? ומה השייכות של "גאון יעקב", שהרבי הרי"צ מפרשו על בית המקדש, אל "נחלתינו"? התשובה שניתנת שם מעתיקה את המקדש למקום אחר: נקודת היהדות השורה בנקודת הלב — "ושכנתי בתוכם", ולא בתוכו. ומכאן נולדת השאלה שתעסיק את כל אחד עשר הסעיפים: מה הקשר בין פירוש זה ובין הפירוש הפשוט, שהפסוק הוא בקשה שיבנה בית המקדש.

מונחים: נקודת היהדות — עצם ההתקשרות של יהודי בהקדוש ברוך הוא, שאינה תלויה בעבודתו ואינה נאבדת. **נחלה** — מה ששייך ליורש מצד עצם מוצאו, לא מצד מעשיו.

עמ' ג · ריש המאמר

יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב סלה¹, ומביא כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה (שבהמשך ר"ה תש"ג)² פירוש התרגום, ירעי לנא למירת ית אחסנתנא ית בית מקדשא דיעקב דרחים לעלמין, ומדייק בזה,

יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב סלה — הפסוק החמישי במזמור מז שבתהלים, המזמור שאומרים שבע פעמים קודם תקיעת שופר. והמאמר פותח לא בפסוק עצמו אלא במה **שמביא כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה** — כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר, הרבי הרי"צ, במאמרו דיבור המתחיל יבחר לנו, המאמר **שבהמשך ר"ה תש"ג**: המשך ראש השנה ה'תש"ג, ספר המאמרים ה'תש"ג עמוד 26 ואילך. אותו מאמר הוא היסוד שעליו בנוי כל המאמר שלפנינו, וכל מה שיאמר להלן "בהמאמר" סתם — אליו הכוונה. הרבי הרי"צ מביא שם את **פירוש התרגום על הפסוק: ירעי לנא למירת ית אחסנתנא ית בית מקדשא דיעקב דרחים לעלמין** — יהי רצון מלפניו לתת לנו לרשת את בית מקדשו של יעקב, אשר אהב לעולמים. התרגום עושה כאן שני דברים: את "גאון יעקב" הוא מתרגם על בית המקדש, ואת "נחלתינו" הוא מתרגם על מה שניתן לנו לרשת. **ומדייק בזה** — ושני הדיוקים שיבואו מיד נובעים בדיוק משני התרגומים הללו, ושניהם צריכים ביאור.

עמ' ג

הרי בית המקדש הוא של הקב"ה כמ"ש³ ועשו לי מקדש [דישראל הם רק עושים את המקדש, אבל המקדש עצמו הוא של הקב"ה] ולמה נקרא בית מקדשא דיעקב. גם, מהי השייכות דגאון יעקב שקאי על בית המקדש לנחלתינו.

הדיוק הראשון: **הרי בית המקדש הוא של הקב"ה כמ"ש ועשו לי מקדש** — הפסוק בפרשת תרומה אומר בפירוש שהמקדש נעשה "לי", לשמו של הקדוש ברוך הוא. והרבי מוסיף בסוגריים מרובעים, שהם שלו: **דישראל הם רק עושים את המקדש, אבל המקדש עצמו הוא של הקב"ה** — כלומר, חלקם של ישראל בפסוק הוא חלק של עשיה בלבד, בונים ואינם בעלים. **ולמה נקרא בית מקדשא דיעקב** — למה התרגום מכנה אותו בית מקדשו של יעקב, כאילו הוא שלו? הדיוק השני: **גם, מהי השייכות דגאון יעקב שקאי על בית המקדש לנחלתינו** — הפסוק מעמיד את שני הדברים זה ליד זה, "נחלתינו" ו"גאון יעקב", והרי נחלה היא דבר שכבר שייך ליורש מצד מוצאו, ואילו בנין שנצטוו לבנותו בשביל אחר אינו נחלה כלל. אם כן מה ענין המקדש אצל נחלה?

ומבאר בהמאמר⁴, דנחלתינו הוא נקודת היהדות השורה בנקודת הלב שהוא הבית מקדשא דיעקב, כמ"ש³ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א מישראל⁵.

ומבאר בהמאמר, דנחלתינו הוא נקודת היהדות השורה בנקודת הלב — נחלתנו האמיתית, מה ששייך לנו מצד עצמנו ולא מצד עבודתנו, היא נקודת היהדות: עצם ההתקשרות של כל יהודי בהקדוש ברוך הוא, שאינה הישג ולכן אינה יכולה להיאבד, והיא שורה בנקודת הלב, בפנימיות שלמטה מכל כח גלוי. **שהוא הבית מקדשא דיעקב** — וזהו מקדשו של יעקב, כמ"ש **ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א מישראל** — הדרשה הידועה, המובאת בהערה מראשית חכמה, מהאלישר, מהשל"ה ומליקוטי תורה: הכתוב לא אמר "ושכנתי בתוכו", בתוך המקדש, אלא "בתוכם", בתוך כל אחד ואחד מישראל. ובוה מתיישבים שני הדיוקים בבת אחת. הוא נקרא מקדשו של יעקב מפני שהוא בתוך בניו של יעקב; והוא נחלה מפני שמה שבתוכם שייך להם מצד מוצאם, לא מצד בניה.

והנה הפירוש הפשוט דיבחר לנו גו' את גאון יעקב הוא, שלעתיד לבוא יחזיר לנו את בית מקדשינו⁶. וצריך להבין הקשר דהפירוש (שבהמאמר) שגאון יעקב קאי על בית המקדש שבכאו"א מישראל עם הפירוש (הפשוט) שגאון יעקב קאי על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו.

והנה הפירוש הפשוט דיבחר לנו גו' את גאון יעקב הוא, שלעתיד לבוא יחזיר לנו את בית מקדשינו — כך מפרשים המפרשים על המזמור, וזה הפירוש שיהודי האומר את המזמור קודם התקיעות מכוון אליו בפשטות: בקשה על בנין בית המקדש. אין זה פירוש מתחרה שיש לדחות; זהו הפירוש הפשוט, והרבי אינו מזיזו ממקומו. וצריך להבין הקשר דהפירוש (שבהמאמר) שגאון יעקב קאי על בית המקדש שבכאו"א מישראל עם הפירוש (הפשוט) שגאון יעקב קאי על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו — אם "גאון יעקב" הוא המקדש הפנימי שבלבו של כל אחד ואחד, ואם הוא גם בית המקדש השלישי שיבנה, מה הקשר בין שני הפירושים באותן המלים? זוהי השאלה שכל המאמר בנוי כדי לענות עליה, והתשובה תבוא רק בסעיף יא — לאחר תשעה סעיפים של דרך: תקיעת שופר, שלוש המדריגות שברצון, והסילוק של המלכות בכל שנה. כל מה שבין כאן לשם הוא הדרך אל התשובה.

"נקודת הלב" — למה הוצרך המקדש לעבור פנימה

ההעתיקה מבית המקדש שבירושלים אל המקדש שבלב היא מן הישנות שבמקורות המובאים כאן, ואין היא ריכוך של הדברים. יש לה תוצאה קשה, והמאמר עומד להשתמש בה. מקדש של אבנים יכול להיחרב ועבודתו להיפסק, ואז בקשת הפסוק היא בקשה שיחזירו לנו דבר מבחוץ. מקדש שהוא נקודת היהדות שבלב אינו יכול להיחרב כלל — רק להתכסות. ולכן בקשת הפסוק נעשית בקשה על גילוי, לא על בניה. יש לשמור את ההבחנה הזו: בסעיף יא יראה הרבי שאין כאן שתי בקשות אלא בקשה אחת, מפני שמה שמתגלה בפנים הוא בדיוק מה שמשלים את העולם שבחוץ, ולהשלמה הזו יש כתובת — בית המקדש השלישי.

הדבר הראשון שהמאמר עושה הוא לסרב לערבב בין "מה שאנו בונים" ל"מה ששלנו". כמעט כל מה שאדם יכול להצביע עליו בראש השנה — ההחלטות הטובות, התפלה, חשבון הנפש של השנה — שייך לסוג הראשון. הפסוק שואל על הסוג השני. קודם תקיעת שופר השאלה הכנה אינה מה עשיתי מעצמי, אלא מה יש בי שלא אני עשיתי.

שתי מלות הפסוק תמוהות: המקדש הוא של הקדוש ברוך הוא, והתרגום קורא לו מקדשו של יעקב; ומקדש שנצטוו לבנותו אינו נחלה. הרבי הריי"צ מיישב את שניהם בזה שהמקדש הוא נקודת היהדות שבלבו של כל יהודי. ומכאן שאלת הרבי: מה הקשר בין המקדש הפנימי ובין הפירוש הפשוט — שיבנה בית המקדש?

למה אומרים מזמור זה קודם תקיעת שופר — והקושי שבסמיכות הפסוקים

לפני הלימוד

עמ' ג-ד

המזמור שבו הפסוק שלנו נאמר שבע פעמים מיד קודם התקיעות. הטעם הפשוט הוא הפסוק השישי שבו: "עלה אלקים בתרועה הוי' בקול שופר". חכמינו זכרונם לברכה במדרש ויקרא רבה דורשים את שני השמות כשני כסאות — בתחלה הוא יושב על כסא דין (אלקים), וכשישראל נוטלים שופרותיהם ותוקעים הוא עומד ממנו ויושב בכסא רחמים (הוי'). ולכן אומרים את המזמור כראיה מן התורה על מה שהשופר עומד לפעול. אבל אומרים את כל המזמור, לא את הפסוק האחד — ואם כן כל פסוקי המזמור שייכים לאותו ענין, והפסוק שלנו הוא הסמוך לו ממש. וכאן הקושי: "יבחר" הוא ענין שמעצם הגדרתו אי אפשר לעוררו מלמטה. מונחים: **אתערותא דלתתא** — התעוררות מלמטה, עבודת האדם שמעוררת המשכה מלמעלה. **אתערותא דלעילא** — ההמשכה שמלמעלה. **העצמות** — עצמותו ומהותו יתברך, למעלה מכל גילוי ומכל תואר, ששם אין מקום כלל לפעולת התחתון.

עמ' ג · ס"ב

והנה פסוק זה הוא בהמזמור שאומרים ז' פעמים קודם תקיעת שופר, והשייכות דמזמור זה לתקיעת שופר (בפשטות) הוא, כי במזמור זה⁷ נאמר עלה אלקים בתרועה הוי' בקול שופר, ואמרו רז"ל⁸, שבתחלה הקב"ה יושב (ועולה) על כסא דין, עלה אלקים בתרועה, וע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה הוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים, הוי' בקול שופר, ומתמלא⁹ עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך עליהם מדת הדין לרחמים.

והנה פסוק זה הוא בהמזמור שאומרים ז' פעמים קודם תקיעת שופר — מזמור "למנצח לבני קרח", הנאמר שבע פעמים קודם התקיעות. והשייכות דמזמור זה לתקיעת שופר (בפשטות) הוא, כי במזמור זה נאמר עלה אלקים בתרועה הוי' בקול שופר — הפסוק השישי, הסמוך לפסוקנו. ואמרו רז"ל, שבתחלה הקב"ה יושב (ועולה) על כסא דין, עלה אלקים בתרועה — חכמינו זכרונם לברכה במדרש ויקרא רבה דורשים את שם אלקים שבתחילת הפסוק על מדת הדין: בתחילה, עוד קודם התקיעה, הוא יושב על כסא דין. וע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה הוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים, הוי' בקול שופר — ושם הוי' שבסוף הפסוק הוא מדת הרחמים: על ידי התקיעה הוא עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים. ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך עליהם מדת הדין לרחמים — וכאן יש לשים לב לדיוק שבהערה 9: במדרש, המלים "מתמלא עליהם רחמים" באות לאחר שחובא הפסוק "הוי' בקול שופר", ולא לפניו. הסדר הזה חשוב להמשך המאמר: הרחמים הם תוצאה של תקיעת השופר, לא תנאי מוקדם לה.

עמ' ד

ולכן אומרים מזמור זה קודם תקיעת שופר בכדי להביא ראי' מן התורה¹⁰ על ההמשכה (דעומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים¹¹) שע"י תקיעת שופר.

ולכן אומרים מזמור זה קודם תקיעת שופר בכדי להביא ראי' מן התורה על ההמשכה — התפקיד שניתן כאן למזמור הוא תפקיד של עדות: הכתוב עצמו מעיד על מה שהמעשה עומד לפעול. דעומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים — זו ההמשכה שהמזמור מעיד עליה, ההמשכה שע"י תקיעת שופר. הערה 11 מוסיפה שהראיה מן התורה על שאר הענינים שנמשכים על ידי תקיעת שופר היא בפסוקי שופרות — יש חלוקת עבודה בין המזמור לפסוקי שופרות. יש לזכור את התפקיד הזה: הערה 12 עומדת להביא מקור, סידור הארז"ל, שנותן למזמור תפקיד אחר לגמרי — שאמירת המזמור עצמה היא שמהפכת את מדת הדין לרחמים — והערה 62, בעמוד האחרון של המאמר, תיישב בין השתים.

והנה מזה שאומרים לפני תקיעת שופר (לא רק פסוק זה, אלא) את כל המזמור, מובן, שכל הפסוקים דהמזמור שייכים להענין דעומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים שע"י תקיעת שופר¹². ומכ"ש הפסוק יבחר לנו גו' שהוא בסמיכות להפסוק עלה אלקים בתרועה גו', שזה מורה, שפסוק זה שייך לעלה אלקים בתרועה גו'.

והנה מזה שאומרים לפני תקיעת שופר (לא רק פסוק זה, אלא) את כל המזמור, מובן, שכל הפסוקים דהמזמור שייכים להענין דעומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים שע"י תקיעת שופר — דיוק קטן שמניב הרבה. אילו היו מתקנים לומר רק את הפסוק השישי, לא היה נלמד מזה דבר על הפסוק החמישי. כיון שאומרים את המזמור כולו, כל שורה שבו עוסקת באותו ענין. ומכ"ש הפסוק יבחר לנו גו' שהוא בסמיכות להפסוק עלה אלקים בתרועה גו' — ומכל שכן הפסוק שלנו, שאינו סתם באותו מזמור אלא סמוך ממש לפסוק התקיעה, שזה מורה, שפסוק זה שייך לעלה אלקים בתרועה גו' — הסמיכות מלמדת ששניהם ענין אחד.

וצריך להבין, דענין יבחר לנו הוא שהבחירה דהקב"ה בישראל היא מצד עצמו (ולא שהעבודה דעבודת ישראל מעוררת שיבחר בהם), ויתירה מזו, דענין הבחירה הוא¹³ בהעצמות, שאין שייך שם הענין דאתערותא דלתתא. והיינו, דנוסף לזה שהבחירה בפועל היא מצד עצמו ולא שמתעוררת ע"י אתעדל"ת, אלא שבמקום זה (שבו הוא ענין הבחירה) אין שייך כלל לעורר ע"י אתעדל"ת. וענין עלה אלקים בתרועה גו' הוא, שתקיעת שופר דעבודת ישראל מעוררת שיהי' עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים. ומהסמיכות דשני הפסוקים משמע דשני הענינים שייכים זל"ז. והיינו, דע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה

וצריך להבין, דענין יבחר לנו הוא שהבחירה דהקב"ה בישראל היא מצד עצמו — בחירתו של הקדוש ברוך הוא בישראל באה מצדו הוא, ולא שהעבודה דעבודת ישראל מעוררת שיבחר בהם — אין עבודת ישראל הסיבה לבחירה. ויתירה מזו, דענין הבחירה הוא בהעצמות, שאין שייך שם הענין דאתערותא דלתתא — וכאן הטענה החרפה: מקומה של הבחירה הוא בעצמותו יתברך, ושם אין הענין של התעוררות מלמטה שייך כלל. שתי טענות נפרדות הן, והשניה היא החדה. והיינו, דנוסף לזה שהבחירה בפועל היא מצד עצמו ולא שמתעוררת ע"י אתעדל"ת — מלבד העובדה שהבחירה כפי שהיא בפועל באה מצדו ולא על ידי אתערותא דלתתא — אלא שבמקום זה (שבו הוא ענין הבחירה) אין שייך כלל לעורר ע"י אתעדל"ת — במקום ההוא אין הדבר שייך כלל. לא "עבודתנו אינה מספקת שם", אלא שהמושג עצמו אינו קיים שם. זהו הכותל שהמאמר יעסוק תשעה סעיפים לעבור דרכו, והדרך לא תהיה אתערותא דלתתא חזקה יותר. וענין עלה אלקים בתרועה גו' הוא, שתקיעת שופר דעבודת ישראל מעוררת שיהי' עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים — ואילו הפסוק השני הוא כולו ענין של התעוררות: תקיעתם של ישראל היא שפועלת. ומהסמיכות דשני הפסוקים משמע דשני הענינים שייכים זל"ז — ומן הסמיכות משמע ששני הענינים, הבחירה והתעוררות, שייכים זה לזה. כלומר: מה שהשופר פועל, הוא פועל את שניהם. והיינו, דע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה — והמסקנה נמשכת בקטע הבא.

הם ממשיכים לא רק הרחמים המתעוררים ע"י עבודה (אתערותא דלעילא שמתעוררת ע"י אתערותא דלתתא), אלא שע"ז ממשיכים הם גם הרחמים¹⁴ שמצד בחירת הקב"ה בישראל, יבחר לנו.

הם ממשיכים לא רק הרחמים המתעוררים ע"י עבודה — על ידי התקיעה ממשיכים ישראל לא רק את הרחמים שהעבודה מעוררת, שהם אתערותא דלעילא שמתעוררת ע"י אתערותא דלתתא — המשכה מלמעלה שבאה כמענה להתעוררות מלמטה, לפי ערכה — אלא שע"ז ממשיכים הם גם הרחמים שמצד בחירת הקב"ה בישראל, יבחר לנו — אלא גם את הרחמים שמצד הבחירה, שאין להם סיבה מלמטה כלל. הטענה הוצגה עתה במלואה, ועדיין אין לה שום ביאור: מעשה של עבודה נאמר עליו שהוא ממשיך דבר שהעבודה אינה יכולה להגיע אליו. הסעיפים ג עד יו"ד קיימים כדי שהדבר הזה יהיה מובן.

שני מיני רחמים — ולמה ההבדל ביניהם אינו הבדל של כמות

רחמים שמתעוררים על ידי עבודה הם לפי ערך העבודה — המאמר אומר זאת בפירוש בסעיפו האחרון: הרחמים הנמשכים על ידי אתערותא דלתתא הם בהגבלה כפי אתערותא דלתתא. אין זו תלונה על קטנות עבודתנו; זהו טבעו של כל סדר של סיבה ומסובב. תוצאה שנמדדת לפי סיבתה נושאת את מדת הסיבה. רחמים שבאים מצד הבחירה אין להם סיבה חוץ ממנו יתברך, ולכן אין להם מדה — רחמים בלי גבול. שני המינים אינם אפוא דבר אחד בשתי כמויות; הם בנויים באופן שונה, ורק אחד מהם יכול להיות בלי גבול. כל המאמר הוא המנגנון שעל ידו מעשה מוגבל מגיע למקור בלתי מוגבל בלי להיעשות סיבתו.

בעבודה

יש חשבון מוכר של ראש השנה: אם אתפלל טוב יותר, יינתן יותר. הוא אמת, והמאמר מקיים אותו — זהו רצון הגלוי, והוא באמת מתעורר על ידי מה שאנו עושים. אבל המזמור שאנו אומרים שבע פעמים, ברגע האחרון ממש קודם שמרימים את השופר, אינו עוסק בחשבון הזה. הוא מבקש את הדבר שמעולם לא הורווח ולכן אי אפשר שיחסר בו. אמירתו שבע פעמים אינה הדגשה; זהו סדר התפלה שמתקש על ההבחנה עד שנשמע אותה.

תמצית

אומרים את המזמור מפני שהפסוק השישי מעיד על מה שהשופר פועל; כיון שאומרים את כל המזמור, הפסוק החמישי הוא באותו ענין; וכיון שהוא סמוך לפסוק השישי, השופר ממשיך את שני מיני הרחמים. אלא שהפסוק החמישי מדבר בבחירה, שמקומה בעצמות, ששם אתערותא דלתתא אינה חלשה אלא אינה שייכת כלל. הטענה נאמרה; הביאור עדיין חסר.

ראש השנה הוא בנין המלכות — והסתירה שבציווי

לפני הלימוד

עמ' ד-ה

דרך שניה אל אותה מסקנה, מטבעו של היום ולא מסדר התפלה. עיקר ענינו של ראש השנה הוא בנין המלכות: "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם". הגמרא במקום אחר אומרת שמצות היום בשופר — ושני המאמרים מתיישבים יחד, מפני שהמלכה נעשית על ידי השופר, כהמשך אותו מאמר: "ובמה — בשופר". ואחר כך המהלך: העולם מתהווה ממדת מלכותו יתברך; המלכות של כל שנה נמשכת לשנה אחת בלבד ומסתלקת בערב ראש השנה עם חשיכה; הסילוק הוא רק בפנימיות המלכות — הרצון והתענוג שבה — ולכן העולם אינו חדל אלא מתרפה. וכיון שהסילוק הוא בכל המדריגות, ההמשכה מחדש צריכה לבוא מלמעלה מכולן. ומכאן שתקיעת שופר מגעת בעצמות. ומכאן הסתירה שכל שאר המאמר עונה עליה. מונחים: **בנין המלכות** — ההמשכה מחדש של מדת המלכות, שממנה מתהווים העולמות, בכל ראש השנה. **פנימיות המלכות** — הרצון והתענוג שבמלכות; **חיצוניות המלכות** — החיות שנמשכת גם בלי רצון ותענוג. **עצמות אור אין סוף** — האור כפי שהוא בעצמותו, למעלה מכל ההשתלשלות; בסעיף ה' יתברר שבמושג זה שני פירושים.

עמ' ד · ס"ג

ויש להוסיף, דענין הנ"ל (שע"י שישאל תוקעין בשופר ממשיכים הם גם הענין דבחירת העצמות שאין שייך לעורר שם ע"י אתעדל"ת) מובן גם מהידוע¹⁵ שעיקר¹⁶ ענין ר"ה הוא בנין המלכות, כמאמר רז"ל¹⁷ אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם.

ויש להוסיף, דענין הנ"ל — הענין שנתבאר בסעיף הקודם, שע"י שישאל תוקעין בשופר ממשיכים הם גם הענין דבחירת העצמות שאין שייך לעורר שם ע"י אתעדל"ת — שהתקיעה ממשיכה גם את בחירת העצמות, במקום שאין שייך לעוררו על ידי אתערותא דלתתא — ענין זה מובן גם מהידוע שעיקר ענין ר"ה הוא בנין המלכות — מן היסוד הידוע בחסידות, שעיקר ענינו של ראש השנה הוא בנין המלכות, כמאמר רז"ל אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם — מאמר חכמינו זכרונם לברכה במסכת ראש השנה. הערה 16 ראויה לעיון: הרבי מעיר שלשונו של הרבי הרי"צ בהמשך ראש השנה היא "עיקר", ומסביר שבראש השנה יש גם ענין הזכרונות והשופרות, אלא שהעיקר הוא מלכיות — דיוק קטן בלשון, ששומר שלא יקראו "עיקר" כאילו נאמר "רק".

עמ' ד

ומה שאמר¹⁸ מצות היום בשופר הוא, כי הענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י תקיעת שופר¹⁹, כהמשך מארז"ל הנ"ל ובמה בשופר²⁰. והשייכות דר"ה לבנין המלכות (בפשטות) היא²¹,

ומה שאמר מצות היום בשופר הוא, כי הענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י תקיעת שופר — מאמר אחר של חכמינו זכרונם לברכה, שמצות היום היא בשופר, אינו סותר את הראשון: ההמלכה עצמה נעשית על ידי התקיעה, כהמשך מארז"ל הנ"ל ובמה בשופר — כפי שממשיך אותו מאמר עצמו: "ובמה — בשופר". שני המאמרים אינם מתחרים; המלכות היא תוכן היום, והשופר הוא הכלי. הערה 19 מוסיפה עדות מחוץ לתורת החסידות: רב סעדיה גאון, המובא באבודרהם בטעמי התקיעות, כותב שהענין הראשון שבתקיעת שופר הוא שבה "אנו ממליכין עלינו את הבורא" — ההמלכה היא המשמעות הראשונה של המעשה. והשייכות דר"ה לבנין המלכות (בפשטות) היא — ומהי בפשטות השייכות של ראש השנה דוקא לבנין המלכות? התשובה נמשכת בקטע הבא.

עמ' ד-ה

לפי שבר"ה הוא חידוש מעשה בראשית. כמו שאומרים²² זה היום תחלת מעשיך, שבכל ר"ה מתהווים כל העולמות²³ מחדש כמו שהי' בפעם הראשונה. והענין הוא, דהתהוות כל העולמות היא ממדת מלכותו ית'.

לפי שבר"ה הוא חידוש מעשה בראשית — בראש השנה מתחדשת הבריאה כולה, כמו שאומרים זה היום תחלת מעשיך — כנוסח תפלת מוסף של ראש השנה, שמקורו בגמרא במסכת ראש השנה, שבכל ר"ה מתהווים כל העולמות מחדש כמו שהי' בפעם הראשונה — ההתהוות של כל ראש השנה אינה זכר לבריאה אלא בריאה ממש, כבפעם הראשונה. והענין הוא, דהתהוות כל העולמות היא ממדת מלכותו ית' — וכיון שהעולמות מתהווים ממדת המלכות, והעולמות מתהווים מחדש בכל שנה, הרי שהמלכות עצמה צריכה להיבנות מחדש בכל שנה. עתה הקשר הדוק ולא רק ענייני: ראש השנה אינו יום זכרון לבריאה, הוא הרגע שעליו הבריאה נשענת.

והמשכת המלכות שבכל ר"ה (כולל גם ר"ה הראשון שבתחלת הבריאה) היא רק על שנה אחת²⁴, ובערב ר"ה עם חשיכה²⁵ היא חוזרת ועולה ונכללת במקורה²⁴. אלא שהעלי' והסילוק הוא רק בפנימיות המלכות, שהוא התענוג והרצון שבמלכות.

והמשכת המלכות שבכל ר"ה (כולל גם ר"ה הראשון שבתחלת הבריאה) היא רק על שנה אחת — ההמשכה אינה לתמיד, אפילו לא בראש השנה הראשון של הבריאה: היא נמשכת לשנה אחת, ובערב ר"ה עם חשיכה היא חוזרת ועולה ונכללת במקורה — ובסוף השנה, בערב ראש השנה עם חשיכה, היא חוזרת למקורה. הערה 25 היא דוגמה לדרך של מאמר מוגה: המשך ראש השנה ה'תש"ג ואגרת הקודש סימן יד אומרים "ערב" ראש השנה, ובאותה אגרת, דף אחד לאחר מכן, נאמר "בליל" ראש השנה — והרבי רושם את שתי הלשונות זו ליד זו ואינו מיישב ביניהן. **אלא שהעלי' והסילוק הוא רק בפנימיות המלכות, שהוא התענוג והרצון שבמלכות** — הסילוק אינו של המלכות כולה, אלא של פנימיותה בלבד: התענוג והרצון שבמלוכה. חיצוניות המלכות נשארת, ולכן העולם עומד — כפי שיתבאר מיד.

והחיות דהעולם בר"ה (גם לפני הענין דתמליכוני עליכם) הוא מחיצוניות המלכות²⁶, בדוגמת אדם שעושה מלאכה כשהוא עיף ורפה ידיים ואין לו תענוג בזה²⁷. וכפתגם הידוע²⁸, שבליל ר"ה (לפני הענין דתמליכוני עליכם) העולם הוא במצב דהתעלפות. וזהו אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, שיהי' לו רצון ותענוג במלוכה.

והחיות דהעולם בר"ה (גם לפני הענין דתמליכוני עליכם) הוא מחיצוניות המלכות — העולם אינו חדל להתקיים בליל ראש השנה; חיותו נמשכת מחיצוניות המלכות, גם קודם שישאל ממליכים אותו יתברך. בדוגמת אדם שעושה מלאכה כשהוא עיף ורפה ידיים ואין לו תענוג בזה — המשל מדויק ואינו קישוט. שום דבר לא נעצר, הידים עדיין עושות. מה שנעדר הוא התענוג שעושה את המלאכה לביטוי של העושה. **וכפתגם הידוע, שבליל ר"ה (לפני הענין דתמליכוני עליכם) העולם הוא במצב דהתעלפות** — הפתגם המובא בלקוטי דיבורים: מתעלף, לא מת — הגוף קיים והנשמה שבו נעלמת. עולם שרץ על חיצוניות בלבד הוא עולם שאין למי שהוא ענין בו, וזהו בדיוק המצב שתפלתנו באה לתקן. וזהו אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, שיהי' לו רצון ותענוג במלוכה — ההמלכה שאנו מבקשים היא בדיוק החזרת הפנימיות: שיהיה לו יתברך רצון ותענוג במלוכה.

והנה ידוע²⁷ שהסילוק שבר"ה הוא בכל המדריגות (מעשה, דיבור, מחשבה, מדות ושכל), דכל הדברים חוזרין לקדמותן. והמשכת המלכות (רצון ותענוג במלוכה) בר"ה היא ע"י שממשיכים מעצמות אוא"ס. ומזה שהענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י תקיעת שופר כנ"ל, מובן, שתקיעת שופר מגעת בעצמות אוא"ס.

וצריך להבין, הרי תקיעת שופר היא מצוה, וענין הציוויים (מצוות) שייך דוקא לאחרי שהוא ית' נעשה מלך, כמאמר²⁹ קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות, ובכדי שיהי' תמליכוני עליכם (שישראל עושים אותו ית' למלך) הוא ע"י שמגיעים בעצמות אוא"ס כמו שהוא לפני (למעלה) שנעשה מלך, ואיך אפשר שע"י תקיעת שופר (קיום מצות וציווי המלך) יעשו אותו ית' למלך³⁰. ומזה מובן, דבתקיעת שופר שני ענינים, המצוה דתקיעת שופר, וזה שע"י תקיעת שופר מגיעים בעצמות אוא"ס שלמעלה מבחינת מלך.

והנה ידוע שהסילוק שבר"ה הוא בכל המדריגות (מעשה, דיבור, מחשבה, מדות ושכל), דכל הדברים חוזרין לקדמותן — הסילוק אינו במדריגה אחת אלא בכל הדרגות שלמעלה מן המלכות, וכל הדברים שבים אל שרשם. והמשכת המלכות (רצון ותענוג במלוכה) בר"ה היא ע"י שממשיכים מעצמות אוא"ס — ולכן ההמשכה מחדש של הרצון והתענוג במלוכה צריכה לבוא מעצמות אור אין סוף. הראיה היא מן הכוליות: סילוק שאינו מניח שום מדריגה שלמה אינו יכול להיתקן משום מדריגה; המקור מוכרח להיות למעלה מכולן. ומזה שהענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י תקיעת שופר כנ"ל, מובן, שתקיעת שופר מגעת בעצמות אוא"ס — וכיון שההמלכה נעשית על ידי תקיעת שופר, מובן שתקיעת שופר מגעת בעצמות אור אין סוף. יש לסמן את הביטוי "עצמות אור אין סוף" כאן: סעיף ה יחזור אליו ויעמוד על כך שטעם זה, וטעם זה בלבד, מתכוון בו לעצמות ממש.

וצריך להבין, הרי תקיעת שופר היא מצוה, וענין הציוויים (מצוות) שייך דוקא לאחרי שהוא ית' נעשה מלך — וכאן הקושיא הגדולה. תקיעת שופר היא מצוה, וציווי שייך רק אחרי שיש מלך שמצווה, כמאמר קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות — מאמר חכמינו זכרונם לברכה במכילתא ובתורת כהנים, ובאותו סדר המשנה בברכות: מקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך עול מצוות. ובכדי שיהי' תמליכוני עליכם (שישראל עושים אותו ית' למלך) הוא ע"י שמגיעים בעצמות אוא"ס כמו שהוא לפני (למעלה) שנעשה מלך — ולעומת זאת, ההמלכה — שישראל עושים אותו יתברך למלך — היא על ידי שמגיעים לעצמות אור אין סוף כפי שהוא קודם שנעשה מלך ולמעלה מזה. ואיך אפשר שע"י תקיעת שופר (קיום מצות וציווי המלך) יעשו אותו ית' למלך — הרי מעשה שהמלך ציווה עליו כבר מניח מלך, ואיך יעשה מעשה כזה את המלך? הרבי אינו מרכיב אף אחד משני הצדדים: השופר נשאר מצוה, וההמלכה נשארת כפשוטה. הערה 30 מוסיפה, אגב, שגם התשובה שהרמב"ם רומז לה בתקיעת שופר אינה מגעת מצד עצמה לדרגה זו — התשובה לא תהיה פתח המילוט. ומזה מובן, דבתקיעת שופר שני ענינים, המצוה דתקיעת שופר, וזה שע"י תקיעת שופר מגיעים בעצמות אוא"ס שלמעלה מבחינת מלך — המסקנה: בתקיעת השופר שני ענינים נפרדים, המצוה שבה, ומה שעל ידה מגיעים לעצמות אור אין סוף שלמעלה מבחינת מלך. ולכן התקיעה מוכרחת לעשות שני דברים בבת אחת, ולא דבר אחד בעוצמה רבה.

עיון · הסתירה

איך אפשר שקיום ציווי המלך יעשה אותו למלך?

המאמר מעלה עתה נגד עצמו את הקושיא שתשלט בששת הסעיפים הבאים. הרי תקיעת שופר היא מצוה, וענין הציוויים (מצוות) שייך דוקא לאחרי שהוא ית' נעשה מלך — כמאמר חכמינו זכרונם לברכה, קבלו מלכותי תחלה ואחר כך אגזור עליכם גזירות, וכסדר המשנה בברכות: מקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך עול מצוות. ולעומת זאת, ההמלכה — שישראל עושים אותו למלך — היא ע"י שמגיעים בעצמות אוא"ס כמו שהוא לפני (למעלה) שנעשה מלך. ואם כן, איך אפשר שקיום ציווי המלך יהיה הדבר שעושה אותו למלך?

המעגליות אמיתית, לא רטורית: המעשה מניח מראש את המצב שהוא אמור לפעול. ויש לשים לב למה שהרבי אינו עושה. הוא אינו מיישב על ידי שיאמר שהמצוה חזקה ביותר, ואינו מיישב על ידי שיאמר שההמלכה היא בדרך משל. הוא מקבל את שני הצדדים: דבתקיעת שופר שני ענינים, המצוה דתקיעת שופר, וזה שע"י תקיעת שופר מגיעים בעצמות אוא"ס שלמעלה מבחינת מלך. שני ענינים במעשה אחד. סעיף ח יקרא בשם לענין השלישי ויראה כיצד שלשתם נאחזים במדריגות שונות שברצון העליון; והערה 30 מעירה בדרך אגב שגם התשובה שהרמב"ם רומז לה אינה מגעת מצד עצמה לדרגה זו, ולכן התשובה לא תהיה הפתרון.

המצב המתואר כאן מוכר, ואינו חטא. זוהי הרפיון המסוים של מי שעושה מה שתמיד עשה ואין איש בבית — העולם "רפה ידיים", רץ על חיצוניות. טענת המאמר היא שהמצב הזה מגיע בכל שנה מתוך כוונה, שאין הוא מעידה שיש להתבייש בה, ושהמענה לו אינו עוד מאמץ מאותו הסוג. המענה הוא להרים שופר.

תמצית

עיקר ענינו של ראש השנה הוא בנין המלכות, הנעשה על ידי השופר. המלכות של כל שנה נמשכת לשנה ומסתלקת בערב ראש השנה עם חשיכה — בפנימיותה בלבד, ולכן העולם מתעלף ואינו חדל. וכיון שהסילוק הוא בכל המדריגות, ההמשכה מחדש היא מעצמות אור אין סוף, ונמצא שהשופר מגיע לעצמות. אבל השופר הוא ציווי, וציווי מניח מלך. לכן במעשה שני ענינים, והמאמר חייב לבאר את שניהם.

מלכות ענינה גילוי — ולמה הירידה למטה ביותר צריכה שורש גבוה ביותר

לפני הלימוד

עמ' ה-ו

טעם אחר, ממקום אחר, לזה שבנין המלכות צריך המשכה מעצמות אור אין סוף — וטעם זה יתברר בסעיף ה שהוא מוכיח פחות מן הטעם שבסעיף ג. מלכות ענינה גילוי. בכל ספירה יש מלכות, שהיא כח הגילוי של אותה ספירה; אבל גילוי אל העולמות הנבראים צריך את המלכות כפרצוף העומד בפני עצמו, כמו הדיבור שמגלה את האדם לזולתו. בנין המלכות של ראש השנה מכוון לגילוי לא רק בנבראים הרוחניים אלא בעשיה הגשמית, עד לדומם: "וידע כל פעול כי אתה פעלתו". ולכן המצוה היא מעשה גשמי, בקרן של בהמה, והקרן צריכה להיות תלושה — דומם. ואז הכלל: כל שהמשכה למטה יותר, שרשה למעלה יותר. הדוגמה היא כח ההפלאה שבחכמה, והרבי מתעכב על השאלה למה בחר המאמר במשל של התלבושות ולא במשל של צמצום.

מונחים: **פרצוף** — ספירה כפי שהיא קומה שלמה בפני עצמה, ולא רק כח בתוך ספירה אחרת. **הפלאה** — התרוממות והפשטה של השכל מכל ציור והגדרה. **התלבושות במשל** — הורדת שכל אל תוך משל שמסתיר אותו; **צמצום** — הקטנת השכל לפי ערך המקבל בלי להסתירו.

עמ' ה · ס"ד

והנה במק"א³¹ מבואר הטעם על זה שבכדי שיהי' בנין המלכות הוא ע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס, כי מלכות ענינה הוא גילוי. וגם המלכות שבכל ספירה ענינה הוא כח הגילוי של הספירה³².

והנה במק"א מבואר הטעם על זה שבכדי שיהי' בנין המלכות הוא ע"י ההמשכה מעצמות אוא"ס — במקום אחר, במאמרו של אדמו"ר הרש"ב דיבור המתחיל שיר המעלות ממעמקים משנת תרע"א שבהמשך תער"ב, מבואר טעם אחר לזה שבנין המלכות צריך המשכה מעצמות אור אין סוף: **כי מלכות ענינה הוא גילוי** — המלכות אינה בעיקרה דרגת שלטון אלא כח של גילוי, של הוצאה מן ההעלם אל הזולת. **וגם המלכות שבכל ספירה ענינה הוא כח הגילוי של הספירה** — וכן בכל ספירה וספירה, המלכות שבה היא כח הגילוי שלה, מה שבו הספירה יוצאת אל מחוץ לעצמה. זהו היסוד הגדול של המשך תער"ב על המלכות כגילוי.

עמ' ה-ו

אלא שהגילוי ע"י המלכות דהספירות הוא באצילות³³, ובכדי שיהי' הגילוי בכי"ע הוא ע"י המלכות כמו שהיא פרצוף בפ"ע. ע"ד הדיבור שבאדם (מלכות הו"ע הדיבור, מלכות פה³⁴) שהוא גילוי לזולתו.

אלא שהגילוי ע"י המלכות דהספירות הוא באצילות — הגילוי שנעשה על ידי המלכות שבתוך כל ספירה נשאר בתוך עולם האצילות עצמו, ובכדי שיהי' הגילוי בכי"ע הוא ע"י המלכות כמו שהיא פרצוף בפ"ע — וכדי שיהיה גילוי בעולמות בריאה יצירה ועשיה צריך את המלכות כפי שהיא פרצוף בפני עצמו. זהו ציר הסעיף. כח של ביטוי עצמי שבתוך מערכת מגלה בתוך אותה מערכת; גילוי אל מה שמחוץ לה ממש צריך כלי מיוחד — וכלי הוא ירידה, וזו בדיוק הסיבה שהוא יכול להגיע אל הזולת. ע"ד הדיבור שבאדם (מלכות הו"ע הדיבור, מלכות פה) שהוא גילוי לזולתו — על דרך הדיבור שבאדם, שהוא כח הגילוי אל הזולת דוקא; והמלכות היא ענין הדיבור, כלשון הזוהר בהקדמת תיקוני זוהר, "פתח אליהו": מלכות פה.

וענין בנין המלכות שבר"ה הוא³⁵, שהגילוי יהי' לא רק בנבראים דבי"ע הרוחניים אלא גם בעשי' הגשמית, ובזה עצמו – למטה מטה, עד בהדומם, כמו שאומרים בתפלות ר"ה וידע כל פעול כי אתה פעלתו, שגם הדומם (שבעשי')³⁶ ידע כי אתה פעלתו.

וזהו אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם כו' ובמה בשופר,

וענין בנין המלכות שבר"ה הוא, שהגילוי יהי' לא רק בנבראים דבי"ע הרוחניים אלא גם בעשי' הגשמית – הכוונה בבנין המלכות של ראש השנה היא שהגילוי יגיע לא רק לנבראים הרוחניים של בריאה יצירה ועשיה אלא לעשיה הגשמית, ובזה עצמו – למטה מטה, עד בהדומם – ובתוך הגשמי עצמו, למטה ביותר, עד לדומם, כמו שאומרים בתפלות ר"ה וידע כל פעול כי אתה פעלתו, שגם הדומם (שבעשי') ידע כי אתה פעלתו – כנוסח התפלה. הערה 36 עושה כאן את עבודת הדיוק: "פעול" מכוון לעולם העשיה, כמבואר בסידור האריז"ל ובמשנת חסידים ומובא בליקוטי תורה, ו"כל פעול" מרבה גם את הדומם שבעשיה. המלה שנושאת את כל הטענה היא "כל". וזהו אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם כו' ובמה בשופר – ובזה מתבאר גם מאמר חכמינו זכרונם לברכה, כפי שיבואר מיד.

דמהטעמים על זה שאין מספיק אמירת מלכיות וצריך גם לתקוע בשופר, הוא³⁷, כי הענין דתמליכוני שבר"ה הוא שיומשך הגילוי בעשי', וזה נעשה ע"י תקיעת שופר במעשה. וע"י שהמעשה דתקיעת שופר הוא שתוקעין בשופר של בהמה, נמשך הגילוי גם בענינים הגשמיים, בהמה שבאדם. ובכדי שיומשך הגילוי למטה יותר עד בהדומם, צריך שקרן השופר שבו תוקעין יהי' תלוש (ולא מחובר להבהמה), דומם.

והנה כל שההמשכה היא למטה יותר, הוא ע"י ששורש ההמשכה הוא למעלה יותר. וכמובא³⁸ הדוגמא לזה מכח ההפלאה שבחכמה, שהירידה היא כפי אופן ההפלאה. שבכדי להוריד את השכל ולהלבישו במשל (ושהמשל יהי' מכוון) הוא דוקא כשיודע את עצם הענין. ולהעיר, שבכח הירידה דשכל שני ענינים. שביכולתו לצמצם את השכל שיהי' לפי ערך התלמיד, ושביכולתו להעלים את השכל ע"י שמלבישו במשל. וגם בכדי לצמצם את השכל צריך לכת עליו יותר. ויש לומר, דהטעם שמביא בהמאמר ענין הירידה דהתלבשות במשל, הוא, כי מדבר כאן בכח ההפלאה (הפשטה) שבחכמה, ובענין זה נוגע יותר הירידה דהתלבשות במשל. דהגם שענין ההתלבשות במשל (משא"כ הירידה דצמצום) הוא לכאורה היפך ענין ההפלאה, מ"מ, בזה שמלביש את השכל במשל ניכר ומתגלה כח ההפלאה דחכמה. דזה שהתלבשות במשל הוא היפך ההפלאה הוא כשההפלאה היא מוגדרת ומצויירת בהציור דלמעלה מהתלבשות במשל, אבל מצד אמיתית ענין ההפלאה, אפשר להיות גם התלבשות במשל.

ויש לומר, דהגילוי שע"י המלכות כמו שהיא בהספירות דז"א, גילוי באצילות, הוא ע"ד הירידה דצמצום, והגילוי שע"י המלכות כמו שהיא פרצוף בפ"ע, גילוי בבי"ע, הוא ע"ד הירידה דהתלבשות במשלים³⁹.

דמהטעמים על זה שאין מספיק אמירת מלכיות וצריך גם לתקוע בשופר, הוא — אחד הטעמים לכך שאין די באמירת פסוקי מלכיות אלא צריך גם לתקוע בשופר: כי הענין דתמליכוני שבר"ה הוא שיומשך הגילוי בעשי', וזה נעשה ע"י תקיעת שופר במעשה — ההמלכה של ראש השנה היא שהגילוי יומשך בעשיה, וזה נעשה על ידי מעשה דוקא, לא על ידי דיבור. וע"י שהמעשה דתקיעת שופר הוא שתוקעין בשופר של בהמה, נמשך הגילוי גם בענינים הגשמיים, בהמה שבאדם — והשופר עשוי מקרן של בהמה, ולכן הגילוי מגיע גם לבהמיות שבאדם, לנפש הבהמית. ובכדי שיומשך הגילוי למטה יותר עד בהדומם, צריך שקרן השופר שבו תוקעין יהי' תלוש (ולא מחובר להבהמה), דומם — וכדי שייגיע הגילוי עד הדומם ממש, צריך שהקרן תהיה תלושה מן הבהמה, כלומר דומם. וזהו מהלך מופלא: ההלכה שהשופר צריך להיות קרן תלושה מתפרשת כאן כמנגנון שעל ידו הגילוי מגיע עד למטה ביותר. חומר המצוה אינו מקרה לגבי מה שהמצוה פועלת.

והנה כל שההמשכה היא למטה יותר, הוא ע"י ששורש ההמשכה הוא למעלה יותר — הכלל: עומק הירידה תלוי בגובה השורש. וכמובא הדוגמא לזה מכח ההפלאה שבחכמה, שהירידה היא כפי אופן ההפלאה — והמשל המובא במאמר שיר המעלות הוא כח ההפלאה שבחכמה, ההתרוממות של השכל מכל ציור: מדת הירידה היא לפי מדת ההפלאה. שבכדי להוריד את השכל ולהלבישו במשל (ושהמשל יהי' מכוון) הוא דוקא כשיודע את עצם הענין — שהרי להוריד שכל ולהלבישו במשל, ושהמשל יהיה מכוון ולא מסולף, יכול רק מי שיודע את עצם הענין, ולא רק את חיצוניותו. ולהעיר, שבכח הירידה דשכל שני ענינים — וכאן דיוק של הרבי: כח הירידה של השכל הוא שני כחות. שביכולתו לצמצם את השכל שיהי' לפי ערך התלמיד — האחד, להקטין את השכל לפי ערך המקבל; ושביכולתו להעלים את השכל ע"י שמלבישו במשל — והשני, להסתיר את השכל על ידי הלבוש במשל. וגם בכדי לצמצם את השכל צריך לכת עליו יותר — וגם הצמצום צריך כח נעלה יותר. ואם כן, למה בחר המאמר במשל של ההתלבשות ולא בצמצום? ויש לומר, דהטעם שמביא בהמאמר ענין הירידה דהתלבשות במשל, הוא, כי מדבר כאן בכח ההפלאה (הפשטה) שבחכמה, ובענין זה נוגע יותר הירידה דהתלבשות במשל — מפני שהמאמר מדבר בכח ההפלאה, ההפשטה, שבחכמה, ולענין זה ההתלבשות במשל היא הנוגעת. וכאן הפלא שהרבי רוצה בו: דהגם שענין ההתלבשות במשל (משא"כ הירידה דצמצום) הוא לכאורה היפך ענין ההפלאה — אף שההתלבשות במשל, שלא כצמצום, נראית כהיפך גמור של ההפלאה — מ"מ, בזה שמלביש את השכל במשל ניכר ומתגלה כח ההפלאה דחכמה — מכל מקום, דוקא בזה שהוא מלביש את השכל במשל ניכר כח ההפלאה. והיישוב: דזה שהתלבשות במשל הוא היפך ההפלאה הוא כשההפלאה היא מוגדרת ומצויירת בהציור דלמעלה מהתלבשות במשל — ההתלבשות סותרת את ההפלאה רק כשההפלאה עצמה מוגדרת ומצויירת בציור מסוים: "מה שלמעלה ממשל". אבל מצד אמיתית ענין ההפלאה, אפשר להיות גם התלבשות במשל — אבל מצד אמיתית ההפלאה, שאינה מוגדרת בשום ציור, אפשר גם להתלבש במשל. הפלאה שאינה יכולה לרדת אינה הפלאה אמיתית; היא רק נמצאת גבוה — וזהו מקום, ומקום הוא גבול.

ויש לומר, דהגילוי שע"י המלכות כמו שהיא בהספירות דז"א, גילוי באצילות, הוא ע"ד הירידה דצמצום — ועתה שני אופני הירידה מוקבלים לשני אופני המלכות: הגילוי על ידי המלכות שבספירות של זעיר אנפין, בתוך אצילות, הוא כמו הצמצום — הקטנה בלי הסתרה. והגילוי שע"י המלכות כמו שהיא פרצוף בפ"ע, גילוי בבי"ע, הוא ע"ד הירידה דהתלבשות במשלים — והגילוי על ידי המלכות כפרצוף בפני עצמו, אל עולמות בריאה יצירה עשיה, הוא כהתלבשות במשלים — ירידה שמסתירה, ודוקא בה מתגלה ההפלאה.

שתי דרכים להוריד שכל — ולמה המאמר בוחר בקשה שבהן

והנה כל שהמשכה היא למטה יותר, הוא ע"י ששורש ההמשכה הוא למעלה יותר. והמשל המובא הוא כח ההפלאה שבחכמה, שהירידה היא כפי אופן ההפלאה: להוריד שכל ולהלבישו במשל מכוון יכול דוקא מי שידוע את עצם הענין.

ואז דיוק. **שבכח הירידה דשכל שני ענינים** — לצמצם את השכל לפי ערך התלמיד, ולהעלים אותו על ידי הלבשה במשל. וגם בכדי לצמצם את השכל צריך לכת עליו יותר. אם כן, למה מביא המאמר דוקא את המשל ולא את הצמצום? מפני שהוא מדבר בכח ההפלאה (הפשטה) שבחכמה, ולענין זה נוגעת יותר ההתלבשות במשל. וכאן הפלא: אף שההתלבשות במשל נראית כהיפך ענין ההפלאה, דוקא כזה שמלביש את השכל במשל ניכר ומתגלה כח ההפלאה דחכמה. והיישוב: הסתירה קיימת רק כשההפלאה היא מוגדרת ומצויירת בהציוור דלמעלה מהתלבשות במשל; אבל מצד אמיתית ענין ההפלאה, אפשר להיות גם התלבשות במשל.

בקריאה אטית זוהי טענה על הגדרות. הפלאה שאינה יכולה לרדת אינה הפלאה בתכלית; היא רק ממוקמת גבוה — וזהו מקום, ולכן גבול. הפלאה אמיתית אינה עמידה מעל הנמוך אלא חירות מכל מקום. העיקרון הזה, שנקבע כאן על מלמד ומשל, הוא העיקרון שהמאמר יחיל בסעיף ט על הרצון העליון עצמו.

עמ' 100 סוף ס"ד

ומזה מובן גודל העילוי דההמשכה שעל ידה נעשה בנין המלכות (ובפרט בנין המלכות דר"ה) שאינה מוגדרת בהגדר והציוור דלמעלה מהתלבשות, שלכן, ע"י המשכה זו, נמשך ומתלבש הגילוי גם בכ"ע, ובכ"ע עצמם – אפילו בדומם, שגם הדומם ידע כי אתה פעלתו.

ומזה מובן גודל העילוי דההמשכה שעל ידה נעשה בנין המלכות (ובפרט בנין המלכות דר"ה) — מכל האמור מובן כמה נעלית היא ההמשכה שעל ידה נבנית המלכות, ובפרט המלכות של ראש השנה, שהגילוי שלה מכוון עד הדומם: שאינה מוגדרת בהגדר והציוור דלמעלה מהתלבשות — היא המשכה שאינה מוגדרת אפילו בהגדרה "למעלה מהתלבשות", שלכן, ע"י המשכה זו, נמשך ומתלבש הגילוי גם בכ"ע, ובכ"ע עצמם – אפילו בדומם, שגם הדומם ידע כי אתה פעלתו — ומפני שאינה מוגדרת, הגילוי שעל ידה מתלבש גם בבריאה יצירה עשיה, ובתוכם עד הדומם. זהו סיום הטעם השני, ובסעיף הבא יבדוק הרבי כמה בדיוק הוא מוכיח.

בעבודה

הקרן תלושה, חומר דומם, ואין זו פשרה — זהו ההישג. הדבר הנמוך והדומם ביותר שאדם יכול להגיש אל פיו הוא הכלי שבו נבנית מלכות השנה. מה שבחיי האדם עצמו הוא השטוח ביותר, הרוחני פחות מכל, העקשני ביותר בדומיותו — לפי היגיון זה אינו החלק שנשאר מחוץ לעבודת היום. הוא החלק שמוכיח מכמה גבוה באה ההמשכה.

תמצית

מלכות ענינה גילוי, גילוי אל העולמות הנבראים צריך את המלכות כפרצוף בפני עצמו, כמו הדיבור. ראש השנה מכוון את הגילוי הזה אל העשיה הגשמית עד הדומם — ולכן מעשה גשמי, קרן של בהמה, תלושה. וכיון שירידה נמוכה יותר צריכה שורש גבוה יותר, ההמשכה שבונה את המלכות אינה מוגדרת אפילו בהגדרה "למעלה מהתלבשות". לכן היא מגיעה עד הדומם.

שני טעמים, שתי כתובות, ביטוי אחד

לפני הלימוד

עמ' ז

הסעיף הקצר במאמר, ולמי שרוצה ללמוד כיצד הרבי קורא טקסט — המאלף ביותר. סעיפים ג ו-ד הגיעו שניהם למסקנה שבנין המלכות צריך המשכה מעצמות אור אין סוף. הרבי מראה עתה ששתי הראיות אינן מוכיחות אותו דבר. הראיה של סעיף ד היא ראייה של יחס: כל שהירידה עמוקה יותר, השורש גבוה יותר — ופירושו שהירידה עומדת ביחס אל השורש, והיא אף גילוי שלו. אבל מה שעומד ביחס לדבר אינו עצמותו של אותו דבר. לכן סעיף ד מוכיח רק את ההפלאה של אור אין סוף. הראיה של סעיף ג — שהסילוק הוא בכל המדרגות, ולכן המקור מוכרח להיות למעלה מכל מדרגה — היא שצריכה את העצמות ממש. אותו ביטוי בדרושים; שני דברים שונים, וההבדל ביניהם נקבע לפי הראיה שמפעילים. מונחים: **יחס** — כל קשר של מדה או השוואה בין שני דברים; מה שיש לו יחס לדבר מוגדר על ידו. **העצמות ממש** — לאפוקי מהפלאה, שהיא כבר תואר.

עמ' ז · ס"ה

ויש לומר, דלפי ביאור זה, שהטעם שבכדי שיהי' בנין המלכות הוא ע"י המשכה מעצמות אוא"ס הוא כי בכדי שתהי' ירידה למטה מטה (ובאופן דהתלבשות) הוא ע"י המשכת כח מופלא שאינו מוגדר, הירידה (הגילוי דמלכות) יש לה יחס לגבי כח המופלא. דכיון שההפלאה שלו הוא שאינו מוגדר בהציור דלמעלה דוקא וביכולתו גם לירד למטה, הרי הירידה למטה הוא גילוי ההפלאה שלו.

ויש לומר, דלפי ביאור זה, שהטעם שבכדי שיהי' בנין המלכות הוא ע"י המשכה מעצמות אוא"ס הוא כי בכדי שתהי' ירידה למטה מטה (ובאופן דהתלבשות) הוא ע"י המשכת כח מופלא שאינו מוגדר — לפי הטעם של סעיף ד, שהמשכה מעצמות אור אין סוף נצרכת מפני שירידה למטה ביותר, ובדרך התלבשות, באה מכח מופלא שאינו מוגדר — הירידה (הגילוי דמלכות) יש לה יחס לגבי כח המופלא — לפי טעם זה, הירידה, שהיא גילוי המלכות, עומדת ביחס אל אותו כח מופלא. דכיון שההפלאה שלו הוא שאינו מוגדר בהציור דלמעלה דוקא וביכולתו גם לירד למטה, הרי הירידה למטה הוא גילוי ההפלאה שלו — שהרי כל ההפלאה שלו היא בזה שאינו מוגדר בציור של "למעלה" בלבד ויכול גם לרדת; ואם כן הירידה למטה היא עצמה גילוי ההפלאה. ההיגיון מדויק: אם הירידה מגלה את הכח, הרי הירידה היא לפי ערכו — לא שווה לו, אבל על הסולם שלו. וסולם הוא הגדרה.

עמ' ז

ויתירה מזו, שגילוי ההפלאה שלו הוא גם באופן הירידה. דכל שהוא מופלא יותר ביכולתו לירד למטה יותר.

ויתירה מזו, שגילוי ההפלאה שלו הוא גם באופן הירידה — ולא רק שהירידה מגלה שיש הפלאה, אלא אופן הירידה עצמו, כמה למטה היא מגיעה, מגלה את מדת ההפלאה: **דכל שהוא מופלא יותר ביכולתו לירד למטה יותר** — עומק הירידה הוא מדה של גובה ההפלאה. הדבר מהדק את היחס ממציאות למדה: לא רק שהירידה מראה על הכח, אלא שעומקה מודד אותו. ודבר שמודד דבר אחר קשור אליו.

עמ' ז

ומזה מובן, דמ"ש בהדרושים (שמבואר בהם ביאור זה) שבר"ה צ"ל ההמשכה מעצמות אוא"ס, הכוונה בזה היא להפלאה דאוא"ס (שאינו מוגדר), ולא להעצמות ממש.

ומזה מובן, דמ"ש בהדרושים (שמבואר בהם ביאור זה) שבר"ה צ"ל ההמשכה מעצמות אוא"ס — ומכאן המסקנה על לשון הדרושים: כשכתוב בדרושים שבהם מבואר טעם זה, שבראש השנה צריכה להיות המשכה מעצמות אור אין סוף, הכוונה בזה היא להפלאה דאוא"ס (שאינו מוגדר), ולא להעצמות ממש — כוונתם להפלאה של אור אין סוף, לזה שאינו מוגדר, ולא לעצמות ממש. הקריאה מתוקנת בלי שום רמז שהדרושים טעו. הם אמרו מה שהראיה שלהם תומכת בו. הקורא שמכניס לביטוי את משמעותו החזקה ביותר — הוא הטועה.

משא"כ להביאור דלעיל (סעיף ג) דהטעם שהמשכת המלכות בר"ה צריכה להיות מעצמות אוא"ס הוא לפי שעליית וסילוק המלכות היא בכל הדרגות (ולכן צריכה להיות ההמשכה ממקום נעלה ביותר), ההמשכה היא מעצמות אוא"ס ממש.

משא"כ להביאור דלעיל (סעיף ג) דהטעם שהמשכת המלכות בר"ה צריכה להיות מעצמות אוא"ס הוא לפי שעליית וסילוק המלכות היא בכל הדרגות (ולכן צריכה להיות ההמשכה ממקום נעלה ביותר) — מה שאין כן לפי הטעם של סעיף ג, שהמשכה מעצמות נצרכת מפני שהסילוק הוא בכל הדרגות ולכן ההמשכה צריכה לבוא ממקום נעלה מכולן — **ההמשכה היא מעצמות אוא"ס ממש** — לפי טעם זה הכוונה לעצמות ממש. ויש לשים לב למה הראיה הזו עומדת: היא אינה ראייה של יחס. אין היא אומרת שהמקור גבוה דיו כדי להגיע למטה; היא אומרת שכל מקום שיש בו דרגה הוא עצמו בסילוק, ולכן שום דבר שבדרגות אינו עומד לרשות. מה שנשאר אינו ראש הסולם אלא מה שמחוץ לסולם.

עיון · דרך הלימוד

למה סעיף זה הוא עמוד השדרה של המאמר

שלשה דברים ראוי לקחת משורות מעטות אלו.

ראשית, המשמעות. ביטוי שבמקורות — עצמות אור אין סוף — משמש לשני דברים שונים, והדרך לדעת לאיזה מהם מתכוון כל מקום היא לשאול איזו עבודה הראיה שסביבו צריכה ממנו. הרבי אינו מיישב סתירה בין דרושים; הוא מסרב להניח שראיה שהרויחה רק את המשמעות החלשה של מונח תשאיל לעצמה את המשמעות החזקה שלו. זהו אותו הרגל של הערה 25, הרושמת את ההבדל שבין "ערב" ל"ליל", ושל הערה 16, המתעכבת על המלה "עיקר".

שנית, הקנה מדה. מה שפוסל את הראיה של סעיף ד הוא שהיא קובעת יחס. יחס מכל סוג — אפילו היחס "מה שיכול להגיע לכל מקום" — הוא תיאור, והעצמות היא בדיוק מה ששום תיאור אינו מגיע אליו. כח שמוגדר כבלתי מוגבל עדיין מוגדר על ידי הבלי גבול. ולכן התשובה שהמאמר יגיע אליה בסופו לא תהיה "אתערותא דלתתא גדולה לאין קץ", שעדיין היא אתערותא, אלא דבר שאינו אתערותא כלל: עצם הנשמה, שאינה פועלת על העצמות מפני שמעולם לא יצאה ממנה.

שלישית, הפרי. סעיף ט ישתמש באותה הבחנה ממש בתוך הרצון העליון: רצון המוחלט **כפי שהוא שייך** לרצון הגלוי הוא ההפלאה שלו — הכח הבלתי מוגדר שיכול להתעורר גם על ידי מה שבאין ערוך — ואילו רצון המוחלט **עצמו** הוא בחירה חפשית, שאינה עומדת ביחס לשום דבר. שני פנים, המוקבלים לתשובה ולעצם הנשמה. סעיף ה הוא הכלי; סעיף ט הוא הכלי בפעולה.

בעבודה

יש הרגל של עבודה לאחוז במלה הגדולה ביותר שבנמצא — עצמות, אין סוף, עצם — כאילו עוצמת הביטוי היא עומק המגע. סעיף זה הוא תיקון שקט. המדה של עד כמה דבר מגיע אינה כמה גבוה אנו אומרים שהוא בא ממנו; היא איזו ראייה אנו יכולים באמת להביא. קודם תקיעת שופר זו בקשה על דיוק יותר מאשר על התלהבות, והמאמר מתייחס אל הדיוק כאל צורת היראה הרצינית יותר.

תמצית

הטעם של סעיף ד הוא טעם של יחס: הירידה מגלה ואף מודדת את הכח המופלא, ולכן עומדת ביחס אליו. מה שביחס אינו עצמות. לכן בדרושים ההם "עצמות אור אין סוף" פירושו ההפלאה של אור אין סוף. רק הטעם של סעיף ג — סילוק גמור בכל המדרגות — צריך את העצמות ממש.

שני ענינים ביום — והשאלה שהמאמר קיים כדי לענות עליה

לפני הלימוד

עמ' ז-ח

ראש השנה נושא שני חידושים. עיקרו הוא שביום זה נברא האדם, ובכל שנה מתחדשת בריאת האדם — "אתם קרויין אדם". וכיון שהאדם הוא תכלית הבריאה, ביום בריאת האדם מתחדשת גם כללות הבריאה, שנבראה בכ"ה באלול. הרבי קורא כך את נוסח המוסף: "זה היום תחלת מעשיך" — על האדם, עיקר מעשיך, שנברא ביום זה עצמו; "זכרון ליום ראשון" — על כ"ה באלול, שבו נברא העולם. ומכאן שבנין המלכות משמש לשניהם: להתהוות העולמות מחדש, ובעיקר — לתולדת הנשמות, שהרי נשמות ומלכות ענין אחד. ומזה נולדת השאלה החדה ביותר שבמאמר, ותשובתה במשפט אחד. מונחים: **מציאות הנשמה** — הנשמה כפי שהיא דבר, ישות מוגדרת בעלת עבודה. **עצם הנשמה** — הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות, קודם שנעשתה "דבר". **ביטול פנימי** — לא מאמץ כלפי מעלה אלא נפילת ה"אני" כדבר, שאז מה שנשאר כבר נמצא שם.

עמ' ז · ס"ו

והנה ידוע⁴⁰ שבר"ה שני ענינים. עיקר ענין ר"ה (א' בתשרי) הוא שביום זה נברא האדם, ובכל שנה ביום זה מתחדש הענין דבריאת האדם, אתם⁴¹ קרויין אדם⁴².

והנה ידוע שבר"ה שני ענינים — כמבואר בסידור עם דא"ח: בראש השנה שני ענינים נפרדים. עיקר ענין ר"ה (א' בתשרי) הוא שביום זה נברא האדם, ובכל שנה ביום זה מתחדש הענין דבריאת האדם, אתם קרויין אדם — העיקר הוא שביום זה, אלף בתשרי, נברא אדם הראשון, ובכל שנה מתחדשת בריאת האדם. והפסוק המובא עושה עבודה מדויקת: מאמר הגמרא ביבמות "אתם קרויין אדם" מוסב בליקוטי תורה על ישראל, ולכן "בריאת האדם" המתחדשת בכל שנה אינה עובדה על מין האדם בכלל אלא התחדשות של היהודי, שהוא נושא היום.

עמ' ז-ח

ועוד ענין בר"ה, דכיון שהאדם הוא תכלית הבריאה, לכן, בכל שנה, ביום בריאת האדם, מתחדשת גם כללות הבריאה שנבראה בכ"ה באלול⁴³.

ועוד ענין בר"ה, דכיון שהאדם הוא תכלית הבריאה, לכן, בכל שנה, ביום בריאת האדם, מתחדשת גם כללות הבריאה שנבראה בכ"ה באלול — הענין השני: העולם נברא בכ"ה באלול, כמבואר במדרש ויקרא רבה, אבל כיון שהאדם הוא תכליתו, בריאת העולם כולה מתחדשת ביומו של האדם. הסדר כאן הוא טענה על סיבה, לא על זמן. העולם מתחדש ביומו של האדם מפני שהעולם מתחדש על ידי מה שהאדם נועד לו. וזו הסיבה שסעיף יו"ד יוכל לומר לאחר מכן, שמה שמגיע לנשמה מגיע גם לעולם.

עמ' ח

וי"ל דזהו מ"ש זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, דזה היום תחלת מעשיך קאי על האדם⁴⁴ (עיקר מעשיך) שנברא ביום זה עצמו, וזכרון ליום ראשון הוא שבר"ה הוא זכרון ליום ראשון דהבריאה (כ"ה באלול) שבו נברא העולם.

וי"ל דזהו מ"ש זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון — ובוה מתבאר נוסח תפלת מוסף, שלכאורה כופל את עצמו: דזה היום תחלת מעשיך קאי על האדם (עיקר מעשיך) שנברא ביום זה עצמו — "תחלת מעשיך" מכון לאדם, עיקר המעשים, שנברא ביום זה ממש, וזכרון ליום ראשון הוא שבר"ה הוא זכרון ליום ראשון דהבריאה (כ"ה באלול) שבו נברא העולם — ו"זכרון ליום ראשון" מכון ליום הראשון של הבריאה, כ"ה באלול. הערה 23 ציינה עוד קודם שליקוטי תורה קורא את "תחלת מעשיך" על העולמות; הערה 44 מביאה את הר"ן על ראש השנה, שקורא אותו על יצירת האדם. שתי הקריאות נדפסות, והמאמר צריך את שתיהן — אחת לכל אחד משני החידושים של היום.

וזה שבר"ה הוא בנין המלכות הוא בשביל ב' הענינים. בכדי שע"י המלכות יתהוו העולמות מחדש (כנ"ל סעיף ג), ועיקר ענין בנין המלכות הוא בשביל תולדת הנשמות (בריאת האדם), דנשמות ומלכות הם ענין אחד⁴⁵ כמובן גם מזה שהמלכות נקראת כנסת ישראל.

וזה שבר"ה הוא בנין המלכות הוא בשביל ב' הענינים — ובנין המלכות משמש לשני הענינים גם יחד. בכדי שע"י המלכות יתהוו העולמות מחדש (כנ"ל סעיף ג) — האחד, כדי שהעולמות יתהוו מחדש ממדת המלכות, כמבואר בסעיף ג; ועיקר ענין בנין המלכות הוא בשביל תולדת הנשמות (בריאת האדם) — והעיקר, בשביל התהוות הנשמות, שהיא בריאת האדם, דנשמות ומלכות הם ענין אחד כמובן גם מזה שהמלכות נקראת כנסת ישראל — שהרי הנשמות והמלכות הם ענין אחד, כמבואר במאמר יבחר לנו של הרבי הרי"צ, ומובן גם מזה שהמלכות נקראת בשם כנסת ישראל, כינוס כל נשמות ישראל. הויה זוהי הויה אינו משל. אם נשמות ומלכות דבר אחד הם, הרי שהסילוק השנתי של המלכות הוא סילוק של שורש הנשמות — וזה מה שהופך את הקטע הבא ממשהו מעניין למשבר.

ועפ"ז, בכדי לפעול שיהי' בנין המלכות צריכים להמשיך ממקום שאין שם (לא רק מציאות העולמות, אלא שאין שם) גם המציאות דנשמות. וצריך להבין, איך שייך שהנשמות ע"י עבודתם יגיעו למקום שלמעלה ממציאותם.

ונקודת הביאור בזה, דזה שבעת סילוק המלכות (בהדרגות שלמעלה ממלכות) אין תפיסת מקום לכאורה לנשמות ועבודתם (כי נשמות ומלכות הם ענין אחד), הוא בנוגע להמציאות דנשמות, וענין תמליכוני (שישראל מבקשים ומתחננים להקב"ה שיהי' מלך) הוא הביטול פנימי שמצד עצם הנשמה⁴⁶, שמושרשת בהעצמות. וכשמתגלית עצם הנשמה היא ממשכת את העצמות. ועי"ז נעשה גם בנין המלכות.

ועפ"ז, בכדי לפעול שיהי' בנין המלכות צריכים להמשיך ממקום שאין שם (לא רק מציאות העולמות, אלא שאין שם) גם המציאות דנשמות — לפי זה, כדי לבנות את המלכות צריך להמשיך ממקום שאין בו לא רק מציאות העולמות אלא גם לא מציאות הנשמות. וצריך להבין, איך שייך שהנשמות ע"י עבודתם יגיעו למקום שלמעלה ממציאותם — ואיך יתכן שהנשמות, על ידי עבודתן, יגיעו למקום שלמעלה ממציאותן שלהן? זו השאלה שכל המאמר מתכנס אליה. סעיף ג שאל איך נתין יכול להמליך את מלכו; כאן השאלה איך נברא יכול לפעול למעלה מן הדרגה שבה הוא קיים. שתיהן צורות של אותה אי אפשרות, ושתיהן מקבלות אותה תשובה.

ונקודת הביאור בזה, דזה שבעת סילוק המלכות (בהדרגות שלמעלה ממלכות) אין תפיסת מקום לכאורה לנשמות ועבודתם (כי נשמות ומלכות הם ענין אחד), הוא בנוגע להמציאות דנשמות — נקודת הביאור: מה שבעת הסילוק, בדרגות שלמעלה מן המלכות, אין לכאורה מקום לנשמות ולעבודתן, נוגע רק למציאות הנשמות — לנשמה כפי שהיא דבר. וענין תמליכוני (שישראל מבקשים ומתחננים להקב"ה שיהי' מלך) הוא הביטול פנימי שמצד עצם הנשמה, שמושרשת בהעצמות — ואילו ההמלכה, שישראל מבקשים ומתחננים שיהיה מלך, אינה עבודה של מציאות אלא ביטול פנימי מצד עצם הנשמה, שמושרשת בעצמות. וכשמתגלית עצם הנשמה היא ממשכת את העצמות — וכשעצם הנשמה מתגלה, היא ממשיכה את העצמות, ועי"ז נעשה גם בנין המלכות — ומה נבנית המלכות. הציר הוא מציאות לעומת עצם: מה שאינו יכול לעלות למעלה ממציאותו הוא הנשמה כדבר; מה שמעולם לא היה כלוא באותה מציאות הוא עצם הנשמה, וממנו באה הבקשה. ויש לשים לב למה נעשה כאן "תמליכוני": לא הכרזה אלא תחינה — מבקשים ומתחננים. תחינה היא עמידתו של מי שאין לו מה להציע, וזהו בדיוק כחה.

עיון · נקודת הביאור

התשובה במשפט אחד — וההערה שנושאת אותה

השאלה מתפוגגת יותר משהיא נפתרת. נשמה אינה מגיעה למעלה ממציאותה; מה שפועל כאן אינו מציאותה. מציאות — הנשמה כדבר, ישות מוגדרת בעלת עבודה משלה — היא באמת כפי מדת המלכות ומסתלקת עמה. עצם הנשמה אינו דרגה גבוהה יותר של אותו דבר; הוא הנשמה כפי שמעולם לא יצאה מן העצמות. ולכן המלה הקובעת היא הביטול פנימי: לא מאמץ כלפי מעלה, אלא נפילת ה"אני" כדבר, ואז מה שנשאר כבר נמצא שם. ויש להבחין במה שמתגלה כאן על "תמליכוני" — שישראל מבקשים ומתחננים. בקשה ותחינה הן עמידתו של מי שאין בידו כלום, וזהו בדיוק כחה.

הערה 46 נסמכת לתיבות "עצם הנשמה", והיא ההערה הדחוסה ביותר במאמר — היא ממקמת את כל המנגנון הזה בצורתו הגשמית של השופר. היא מתבארת במלואה בפרק העיונים שבסוף מהדורה זו.

שני דברים שונים לגמרי יכולים לקרות בשעה שאדם עומד ומתחנן קודם תקיעת שופר. האחד הוא עורר הרגש — הישג, מציאות, ואמית. השני הוא הרגע שבו העירור אוזל ומה שנשאר הוא רק בקשה. טענת המאמר היא שהשני אינו כשלון של הראשון. הוא החלק שמגיע לאן ששום דבר אחר אינו מגיע.

תמצית

ראש השנה מחדש את האדם, ועל ידי האדם את העולם; נוסח המוסף מונה את שניהם. המלכות נבנית בשביל שניהם, ובעיקר בשביל הנשמות — שהרי נשמות ומלכות דבר אחד. לכן ההמשכה צריכה לבוא ממקום שגם הנשמות אינן שם. איך תגיע עבודת הנשמה למעלה ממציאותה? אינה יכולה ואינה צריכה: הפועל אינו מציאות הנשמה אלא עצמה, המושרש בעצמות ומתגלה בביטול.

ישראל עלו במחשבה העצמית

לפני הלימוד

עמ' ח

לאחר שנאמר שעצם הנשמה מושרש בעצמות, הרבי מבסס את הדבר על מאמר המדרש "ישראל עלו במחשבה" — הנקרא, כמקומות רבים, על מחשבה עצמית. המהלך עובר דרך הבחנה: מחשבה רגילה על דבר היא למטה מן החושב ולכן כמו מחוץ לו; מחשבתם של ישראל היא חד עם החושב עצמו. בזה מתבארת ההמלכה — "במי נמלך? בנשמותיהן של צדיקים" — כהמלכה לא רק על בריאת העולמות אלא על עצם המחשבה לברוא, ומכאן שהנשמות למעלה ממחשבה זו. ואז קושיא, ותשובתה מולידה את הרעיון החשוב ביותר שבסעיף: שני אופנים במחשבה העצמית, וישראל הם השני. והסעיף חותם בקשירת הכל חזרה אל המלכות.

מונחים: **מחשבה עצמית** — מחשבה שלא נפרדה מן החושב, שהחושב עצמו הוא בה. **זולת** — דבר הנבדל מן החושב; החידוש כאן שיש מחשבה עצמית גם על זולת. **דירה בתחתונים** — הכוונה שבבריאה, שהעולם התחתון יהיה מקום דירה לו יתברך.

עמ' ח · ס"ז

וביאור הענין דבנין המלכות שנעשה ע"י המשכת העצמות שע"י גילוי עצם הנשמה, יש לומר, ע"פ המבואר בכ"מ⁴⁷ בענין ישראל עלו במחשבה⁴⁸, דמחשבה זו היא מחשבה עצמית.

וביאור הענין דבנין המלכות שנעשה ע"י המשכת העצמות שע"י גילוי עצם הנשמה — עתה בא ביאור הענין שנאמר בסעיף הקודם, שבנין המלכות נעשה על ידי המשכת העצמות שבאה מגילוי עצם הנשמה. **יש לומר, ע"פ המבואר בכ"מ בענין ישראל עלו במחשבה, דמחשבה זו היא מחשבה עצמית** — הביאור הוא על פי המבואר בכמה מקומות, ובהם ספר המאמרים עטר"ת וה'ש"ת, על מאמר המדרש בבראשית רבה "ישראל עלו במחשבה" — שישאל עלו במחשבתו יתברך קודם הבריאה — שמחשבה זו היא מחשבה עצמית. תורת החסידות קוראת כאן "מחשבה" לא כשיקול דעת אלא כדרגה: מחשבה שלא נפרדה ממי שחושב אותה.

עמ' ח

דמחשבה בכלל היא מחוץ להחושב [וכמו אדם החושב איזה דבר, דהמחשבה בהדבר היא למטה מהאדם עצמו, ובמילא היא כמו חוץ ממנו], והמחשבה דישראל היא חד עם החושב עצמו.

דמחשבה בכלל היא מחוץ להחושב — מחשבה סתם, גם מחשבתו של החושב, היא מחוץ לו. **וכמו אדם החושב איזה דבר, דהמחשבה בהדבר היא למטה מהאדם עצמו, ובמילא היא כמו חוץ ממנו** — הסוגריים המרובעים של הרבי נותנים את הקנה מדה של "חוץ", והוא אינו קנה מדה של מקום. מה שלמטה מן האדם הוא בכך חיצוני לו: נושא של תשומת לבו ולא אופן שלו. מחשבה על העולם היא כזו. **והמחשבה דישראל היא חד עם החושב עצמו** — ואילו מחשבתם של ישראל אחת היא עם החושב עצמו. ישראל אינם נושא שהחושב חושב עליו מלמעלה.

וזהו במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים⁴⁹ (ועמך כולם צדיקים⁵⁰), שההמלכה דבמי נמלך היא לא רק על בריאת העולמות (אם לברוא עולמות או לא לברוא), אלא גם על המחשבה להתהוות העולמות (אם תהי' המחשבה להתהוות העולמות או לאו), דמזה מובן, שנשמות ישראל (שבהם נמלך אם תהי' המחשבה דבריאת העולמות) הם למעלה ממחשבה זו. כי המחשבה דבריאת העולמות, גם כמו שהיא בדרגא הכי נעלית, היא דוגמת אדם החושב איזה דבר (מחשבה לברוא עולמות), שהמחשבה היא חוץ ממנו, וישראל עלו במחשבה עצמית. ומבואר שם, דהטעם על זה שההמלכה על המחשבה דבריאת העולמות היתה עם ישראל שעלו במחשבה עצמית (אף שמחשבה עצמית היא למעלה מהמחשבה דבריאת העולמות), הוא, כי במחשבה עצמית שני אופנים. שחושב אודות עצמו, ושחושב בדבר הנבדל ממנו ואעפ"כ אין המחשבה חוץ ממנו כי הוא עצמו הוא החושב. וזה שישאל עלו במחשבה הוא אופן הב' שבמחשבה עצמית, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת [וזהו בנים אתם להוי' אלקיכם⁵¹, דכיון ששורש הנשמות הוא במחשבה העצמית, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת, לכן, גם לאחר שבו בהמשכה הם כמו בנים, שבבן (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. שהבן הוא נבדל מהאב ואעפ"כ יש בו מעצמות האב]. ולכן ההמלכה על המחשבה דעולמות היתה עם ישראל. כי הכוונה דבריאת העולם [שהתחוננים יהיו דירה לו ית'] נשלמת ע"י הנשמות.

וזהו במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים (ועמך כולם צדיקים) — ובוזה מתבאר מאמר המדרש בבראשית רבה וברות רבה, שהקדוש ברוך הוא נמלך בנשמותיהם של צדיקים אם לברוא את העולם, וכל ישראל בכלל זה — "ועמך כולם צדיקים", כלשון הפסוק בישעיה. הסוגריים מרחיבים את המדרש מיחיד סגולה אל כל יהודי, והמאמר נשען על ההרחבה הזו בסעיף יא, ששם מה שנמשך נמשך לכל אחד ואחד מישראל. שההמלכה דבמי נמלך היא לא רק על בריאת העולמות (אם לברוא עולמות או לא לברוא), אלא גם על המחשבה להתהוות העולמות (אם תהי' המחשבה להתהוות העולמות או לאו) — ההמלכה לא היתה רק על השאלה אם לברוא, אלא על השאלה אם בכלל תהיה מחשבה לברוא. דמזה מובן, שנשמות ישראל (שבהם נמלך אם תהי' המחשבה דבריאת העולמות) הם למעלה ממחשבה זו — וזהו מובן שהנשמות, שבהן נמלך על המחשבה, הן למעלה ממחשבה זו. כי המחשבה דבריאת העולמות, גם כמו שהיא בדרגא הכי נעלית, היא דוגמת אדם החושב איזה דבר (מחשבה לברוא עולמות), שהמחשבה היא חוץ ממנו, וישראל עלו במחשבה עצמית — שהרי המחשבה לברוא עולמות, אפילו בדרגתה הנעלית ביותר, היא מחשבה על דבר, ולכן חוץ ממנו; ואילו ישראל עלו במחשבה העצמית, שאינה חוץ ממנו.

ומבואר שם, דהטעם על זה שההמלכה על המחשבה דבריאת העולמות היתה עם ישראל שעלו במחשבה עצמית (אף שמחשבה עצמית היא למעלה מהמחשבה דבריאת העולמות), הוא, כי במחשבה עצמית שני אופנים — וכאן הקושיא ותשובתה. אם הנשמות למעלה ממחשבת הבריאה, למה נמלך בהן דוקא על מחשבה זו? התשובה פותחת את המונח: במחשבה עצמית שני אופנים. שחושב אודות עצמו, ושחושב בדבר הנבדל ממנו ואעפ"כ אין המחשבה חוץ ממנו כי הוא עצמו הוא החושב — האחד, שחושב על עצמו; והשני, שחושב על דבר הנבדל ממנו, ואף על פי כן המחשבה אינה חוץ ממנו, מפני שהוא עצמו החושב. מה שעושה מחשבה לעצמית אינו שהנושא הוא החושב, אלא שהחושב נמצא בה בלי הפסק. וזה שישאל עלו במחשבה הוא אופן הב' שבמחשבה עצמית, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת — וישראל הם האופן השני: העצמות חושב, כביכול, על זולת. וזהו בנים אתם להוי' אלקיכם, דכיון ששורש הנשמות הוא במחשבה העצמית, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת, לכן, גם לאחר שבו בהמשכה הם כמו בנים, שבבן (דוגמת) שני ענינים הנ"ל — ומכאן הפסוק בפרשת ראה: כיון ששורש הנשמות במחשבה עצמית מן האופן השני, גם לאחר שירדו למטה הם כבנים, שבבן יש, בדרך דוגמה, אותם שני הענינים: שהבן הוא נבדל מהאב ואעפ"כ יש בו מעצמות האב — הבן נבדל מן האב, ועם זה יש בו מעצמותו של האב. המעבר ממחשבה לבנים הוא השלב הנושא: מחשבה עצמית שכוללת זולת היא בדיוק מבנהו של בן, שהוא נבדל באמת ועם זה נושא את עצמות אביו — ולכן "בנים" ולא שום מלה אחרת של קשר היא לשון התורה כאן. ולכן ההמלכה על המחשבה דעולמות היתה עם ישראל — ולכן נמלך דוקא בישראל על המחשבה לברוא. כי הכוונה דבריאת העולם [שהתחוננים יהיו דירה לו ית'] נשלמת ע"י הנשמות — שהרי הכוונה שבבריאה, דירה לו יתברך בתחוננים, נשלמת על ידי הנשמות דוקא.

הקושיא, ושני האופנים שבמחשבה העצמית

אם הנשמות למעלה מן המחשבה לברוא עולמות, למה נמלך בהן על אותה מחשבה בכלל? המאמר עונה בפתיחת המונח. **כי במחשבה עצמית שני אופנים. שחושב אודות עצמו, ושחושב בדבר הנבדל ממנו ואעפ"כ אין המחשבה חוץ ממנו כי הוא עצמו הוא החושב.** וישראל הם האופן השני, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת.

ההבחנה ראויה לתשומת לב. הציור הפשוט של "מחשבה עצמית" הוא התבוננות עצמית: הקדוש ברוך הוא חושב על עצמו, בלי שום זולת. ציור כזה היה עושה את מציאותו של שום דבר מלבדו במחשבה העצמית לבלתי אפשרית — ואת הימצאות ישראל שם לבלתי מובנת. האופן השני שובר את הציור הזה. מה שעושה מחשבה לעצמית אינו שהנושא הוא החושב, אלא שהחושב נוכח בה בלי מרחק. הנושא יכול להיות זולת ממש, והמחשבה עדיין אינה חוץ ממנו.

הראיה היא של המאמר עצמו: **בנים אתם להוי' אלקיכם** — כיון ששורש הנשמות במחשבה עצמית שבה העצמות חושב כביכול על זולת, לכן גם לאחר שירדו למטה הם כבנים; **שהבן הוא נבדל מהאב ואעפ"כ יש בו מעצמות האב.** בן הוא בדיוק המפגש של זולתיות אמיתית עם עצמיות שלא נפסקה — ולכן זהו המשל הנכון, ולכן "בנים" היא לשון התורה לקשר הזה.

ומכאן: **ולכן ההמלכה על המחשבה דעולמות היתה עם ישראל. כי הכוונה דבריאת העולם [שהתחתונים יהיו דירה לו ית'] נשלמת ע"י הנשמות.**

עמ' ח · סוף ס"ז

ויש לומר, שהשייכות דנשמות למלכות כמו שהם בשרשם במחשבה העצמית, היא, דזה שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת הוא דוגמת המלכות, דענין המלכות הוא על זולת דוקא, אין מלך בלא עם.⁵²

ויש לומר, שהשייכות דנשמות למלכות כמו שהם בשרשם במחשבה העצמית, היא — ועתה השייכות שבין הנשמות למלכות, שנאמר בסעיף ו, מקבלת שורש: דזה שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת הוא דוגמת המלכות, דענין המלכות הוא על זולת דוקא, אין מלך בלא עם — מה שהעצמות חושב על זולת הוא עצמו דוגמת המלכות, שהרי מלכות היא על זולת דוקא: אין מלך בלא עם, כלשון שער היחוד והאמונה. זהו פרי הסעיף מבחינת המבנה, וקל לעבור עליו. שורש הנשמה ומנגנון המלכות אינם שתי עובדות שבמקרה קשורות; הם מבנה אחד. "עצמות הפונה אל זולת" היא משמעות המלכות.

עמ' ח

ועפ"ז יש לבאר הטעם על זה שע"י גילוי עצם הנשמה (שע"י תקיעת שופר) נעשה בנין המלכות, כי ע"י שמתגלה שרש הנשמה כמו שהיא במחשבה העצמית, נעשה עי"ז המשכת המלכות משרשה האמיתי כמו שהיא במחשבה העצמית.

ועפ"ז יש לבאר הטעם על זה שע"י גילוי עצם הנשמה (שע"י תקיעת שופר) נעשה בנין המלכות — ולפי זה מתבאר למה גילוי עצם הנשמה, שנעשה על ידי תקיעת שופר, בונה את המלכות: כי ע"י שמתגלה שרש הנשמה כמו שהיא במחשבה העצמית, נעשה עי"ז המשכת המלכות משרשה האמיתי כמו שהיא במחשבה העצמית — כשמתגלה שורש הנשמה כפי שהוא במחשבה העצמית, נמשכת בזה המלכות משרשה האמיתי, שגם הוא במחשבה העצמית. סעיף ו קבע שגילוי עצם הנשמה בונה את המלכות; עתה הדבר נלמד מיסודו. שורש הנשמה ושורש המלכות הם מקום אחד, ולכן גילוי אחד פועל את שניהם. שום דבר אינו מועבר מתחום לתחום.

בעבודה

לאופן השני שבמחשבה העצמית יש תוצאה שאדם יכול לקחת עמו אל היום. להיות זולת ממש להקדוש ברוך הוא — אני, עם חיים, עם ענינים שהם שלי ולא בגלוי אודותיו — אינו המרחק מן השורש. זוהי צורת השורש. המאמר אינו מבקש מיהודי לחדול מלהיות מישוה נפרד כדי להיות קרוב; בן הוא נבדלות שנושאת את עצמות האב. מה שהשופר מגלה אינו שהנבדלות היתה אשליה, אלא של מי היא.

תמצית

ישראל עלו במחשבה עצמית — מחשבה שאינה חוץ מן החושב. לכן נמלך בהם על עצם המחשבה לברוא, ונמצא שהם למעלה ממנה. הקושיא — איך נמלכים במי שלמעלה מן הדבר? — נענית בשני אופנים שבמחשבה העצמית: חושב על עצמו, וחושב על זולת בעודו הוא החושב — האופן שישראל בו, ומכאן "בנים אתם". ואופן זה הוא עצמו מבנה המלכות, אין מלך בלא עם — ולכן גילוי שורש הנשמה ממשיך את המלכות משרשה האמיתי.

שלוש מדריגות ברצון — והתשובה לסתירה

לפני הלימוד

עמ' ט

חזרה אל החוב של סעיף ג. אם השופר פועל על ידי גילוי שורש הנשמה שלמעלה מכל ענין המצוות, איך ההמלכה שייכת לשופר דוקא כמצוה? התשובה נלקחת מהמשך ראש השנה ה'תש"ג של הרבי הרי"צ: ברצון "אנא אמלך" שלוש מדריגות — רצון גלוי, רצון נעלם, ורצון המוחלט שבעצמותו. הן נחלקות לשני סוגים, והשאלה המכרעת היא לאיזו מהן אתערותא דלתתא יכולה להגיע, ולמה היא יכולה להגיע למשהו בכלל. השאלה האחרונה מולידה את התשובה: לאתערותא דלתתא אין שום תביעה מצד עצמה; היא פועלת רק מפני שכך הוחלט ברצון המוחלט — וכך הוחלט כדי שמלכותו על העולמות תהיה גם מצד העולמות. הערה 56 היא הרשות לכל דרך הראיה ממלך בשר ודם. מונחים: **רצון גלוי** — רצון שכבר פנה אל הפועל. **רצון נעלם** — הסכמה שלא פנתה אל הפועל. **רצון המוחלט** — החלטה שבעצמות, נעלמת אפילו כלפי עצמו. **העלאת מיין נוקבין** — ההתעוררות מלמטה כפי שהיא בלשון הקבלה: המקבל מעורר את המשפיע.

עמ' ט · ס"ח

וצריך להבין, דלפי הנ"ל זה שע"י תקיעת שופר נעשה הענין דתמליכוני עליכם הוא לפי שע"י תקיעת שופר מתגלית שורש הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות שלמעלה מענין המצוות, ומזה שתקיעת שופר היא מצוה, מובן, שהענין דתמליכוני עליכם שייך גם להמצוה דתקיעת שופר.

ויובן זה ע"פ מה שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהמשך ר"ה הנ"ל⁵³, שבהרצון דאנא אמלך, ג' מדריגות. רצון גלוי, רצון נעלם ורצון המוחלט בעצמותו. וג' מדריגות אלו נחלקות לב' סוגים. דרצון הגלוי והנעלם, שניהם הם בגילוי בו בעצמו, והחילוק שביניהם הוא בנוגע להפועל, דרצון הגלוי הוא בהתעוררות ששייך לפועל, ורצון הנעלם הוא רק הסכם שאינו שייך לפועל (ולכן נק' בשם נעלם, כי הוא נעלם ורחוק מהפועל). ורצון המוחלט בעצמותו הוא נעלם לגמרי, היינו שהוא נעלם גם לגבי עצמו. [וע"ד הרצון לבית, דכל אדם יש לו (מצד עצם נפשו, גם כשאינו יודע מזה) יש לו רצון לבית, כי זה נוגע לעצם מציאותו].

וצריך להבין, דלפי הנ"ל זה שע"י תקיעת שופר נעשה הענין דתמליכוני עליכם הוא לפי שע"י תקיעת שופר מתגלית שורש הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות שלמעלה מענין המצוות — לפי כל האמור, השופר ממליך מפני שהוא מגלה את שורש הנשמה שבעצמות, למעלה מכל ענין המצוות; ומזה שתקיעת שופר היא מצוה, מובן, שהענין דתמליכוני עליכם שייך גם להמצוה דתקיעת שופר — אבל השופר הוא מצוה, ומזה מובן שההמלכה שייכת גם למצוה שבו. הקושיא אינה ססעיף ו טעה, אלא שלא השלים. אילו היה גילוי העצם כל הענין, היתה הצורה ההלכתית של המעשה — שהוא מצווה, בתנאיו, בשעתו — חסרת פעולה. הרבי מתייחס אל היות המצוה מצוה כאל נתון שהביאור חייב לתת עליו את הדין.

ויובן זה ע"פ מה שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהמשך ר"ה הנ"ל, שבהרצון דאנא אמלך, ג' מדריגות — והביאור על פי מה שמבאר הרבי הרי"צ בהמשך ראש השנה ה'תש"ג, עמוד 6 ואילך: ברצון של "אנא אמלך", הרצון הראשון למלוכה, שלוש מדריגות. רצון גלוי, רצון נעלם ורצון המוחלט בעצמותו — שלוש, ולא שתיים. וג' מדריגות אלו נחלקות לב' סוגים — ושלושתן נחלקות לשני סוגים. דרצון הגלוי והנעלם, שניהם הם בגילוי בו בעצמו, והחילוק שביניהם הוא בנוגע להפועל — הגלוי והנעלם שניהם בגילוי אצלו, וההבדל ביניהם הוא רק ביחס אל הפועל: דרצון הגלוי הוא בהתעוררות ששייך לפועל, ורצון הנעלם הוא רק הסכם שאינו שייך לפועל (ולכן נק' בשם נעלם, כי הוא נעלם ורחוק מהפועל) — הגלוי הוא התעוררות שכבר פנתה אל העשיה, והנעלם הוא הסכמה בלבד, שלא פנתה אל העשיה, ולכן נקרא נעלם. ורצון המוחלט בעצמותו הוא נעלם לגמרי, היינו שהוא נעלם גם לגבי עצמו — ואילו רצון המוחלט שבעצמותו נעלם לגמרי: לא נעלם מן הפועל בלבד, אלא נעלם אפילו כלפי עצמו — אינו ענין שיש מודעות אליו כלל. וע"ד הרצון לבית, דכל אדם יש לו (מצד עצם נפשו, גם כשאינו יודע מזה) יש לו רצון לבית, כי זה נוגע לעצם מציאותו — והמשל שבסוגריים אינו קישוט: הרצון לבית, שכל אדם נושא בעצם נפשו גם כשאינו יודע ממנו, מפני שהוא נוגע לעצם מציאותו — זהו בדיוק המקום שבו עומד הרצון השלישי.

גלוי, נעלם, מוחלט

שבהרצון דאנא אמלך, ג' מדריגות. רצון גלוי, רצון נעלם ורצון המוחלט בעצמותו. וג' מדריגות אלו נחלקות לב' סוגים.

דרצון הגלוי והנעלם, שניהם הם בגילוי בו בעצמו, והחילוק שביניהם הוא בנוגע להפועל — הגלוי הוא התעוררות שייכת לפועל, הנעלם הוא הסכמה בלבד שאינה שייכת לפועל, ולכן נקרא נעלם. דרך נוחה לאחוז בזה: רצון גלוי הוא רצון שכבר פנה אל העשיה; רצון נעלם הוא הסכמה מיושבת שעדיין לא פעלה. שניהם שלו ושניהם ידועים לו.

ורצון המוחלט בעצמותו הוא נעלם לגמרי, היינו שהוא נעלם גם לגבי עצמו. והמשל: הרצון לבית, שכל אדם נושא מצד עצם נפשו, גם כשאינו יודע מזה, כי זה נוגע לעצם מציאותו.

המשל שבסוגריים עושה עבודה מדויקת, וראוי להתעכב בו. אדם שנשאל למה הוא רוצה בית יביא טעמים, והטעמים יהיו רצון גלוי. שאל עוד, ויש הסכמה שהוא יכול לנסח אבל מעולם לא פעל מכחה — רצון נעלם. אבל מתחת לשניהם יש דבר שאינו זמין להתבוננות כלל, ואי זמירותו אינה חסרון בידיעת עצמו: הוא אינו זמין מפני שאינו תוכן של הנפש אלא תכונה של עצם קיומה. אי אפשר לסקור אותו, מפני שהאדם הוא הדבר עצמו. זהו המקום שבו סעיף ט ימקם את ה"בחירה" — וזו הסיבה שבחירה במדריגה זו אינה ניתנת להסבר על ידי טעם, שהרי טעם היה עושה אותה לתוכן.

עמ' ט

ועוד חילוק בין רצון הגלוי לרצון הנעלם, שההתעוררות דרצון הגלוי הוא ע"י אתערותא דלתתא, ע"י שישאל מקבלים עליהם עול מלכותו ית' ומבקשים מלך על העולם כולו בכבודך. וענין זה (שהתעוררות רצון הגלוי הוא ע"י אתעדל"ת) הי' גם בתחילת הבריאה, אלא שהתעוררות הרצון אז הי' ע"י העלאת מ"ן מינ' ובי' 54. כמאמר במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים, דע"י שעלה לפניו ית' התענוג שיתענג בעבודת הצדיקים, ועמך כולם צדיקים, עי"ז נתעורר ברצון גלוי למלוכה. [בדוגמת מלך בו"ד, שהרצון (הגלוי) למלוכה מתעורר ע"י הכתרת העם].

ועוד חילוק בין רצון הגלוי לרצון הנעלם, שההתעוררות דרצון הגלוי הוא ע"י אתערותא דלתתא — הבדל נוסף: רצון הגלוי מתעורר על ידי אתערותא דלתתא, ע"י שישאל מקבלים עליהם עול מלכותו ית' ומבקשים מלך על העולם כולו בכבודך — וההתעוררות מלמטה המדוברת היא קבלת עול מלכותו ובקשת "מלך על העולם כולו בכבודך", כנוסח תפלת מוסף. הנוסח אינו קישוט: הוא האתערותא דלתתא שהסעיף עוסק בה, והוא אומר למה מיועדת תפלת היום — לרצון הגלוי. וענין זה (שהתעוררות רצון הגלוי הוא ע"י אתעדל"ת) הי' גם בתחילת הבריאה, אלא שהתעוררות הרצון אז הי' ע"י העלאת מ"ן מינ' ובי' — וכך היה גם בתחילת הבריאה, אלא שאז לא היה עדיין תחתון, וההתעוררות היתה בדרך העלאת מיין נוקבין מיניה וביה — מתוכו עצמו, כמבואר בעץ חיים. כמאמר במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים, דע"י שעלה לפניו ית' התענוג שיתענג בעבודת הצדיקים, ועמך כולם צדיקים, עי"ז נתעורר ברצון גלוי למלוכה — וזהו "במי נמלך": התענוג שעתיד להתענג בעבודת הצדיקים, וכל ישראל בכלל, עלה לפניו ועורר את הרצון הגלוי למלוכה. "מתוכו עצמו" הוא הצייר: לא היה עדיין למטה שיעורר, ולכן ההתעוררות היתה מוכרחת לצאת מתוך הדבר עצמו שהיא באה לעורר — הנשמות פועלות קודם שהיו לנשמות. בדוגמת מלך בו"ד, שהרצון (הגלוי) למלוכה מתעורר ע"י הכתרת העם — כמלך בשר ודם, שרצונו הגלוי למלוך מתעורר על ידי שהעם מכתירו.

אתערותא דלתתא קודם שהיה מי שלמטה

וענין זה (שהתעוררות רצון הגלוי הוא ע"י אתעדל"ת) הי' גם בתחילת הבריאה, אלא שהתעוררות הרצון אז הי' ע"י העלאת מ"ן מיני' ובי'. וכמאמר "במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים": על ידי שעלה לפניו התענוג שיתענג בעבודת הצדיקים — ועמך כולם צדיקים — נתעורר ברצון גלוי למלוכה, כמלך בשר ודם שרצונו למלוך מתעורר בהכרתת העם.

הקושי שנפתר כאן אמיתי. אם רצון הגלוי צריך אתערותא דלתתא, ובתחילה לא היה למטה כלל, לא היה הרצון יכול להתעורר לעולם ושום דבר לא היה נברא. התשובה היא שההתעוררות באה מתוכו — מיניה וביה — עבודת הצדיקים שלעתיד עולה לפניו כתענוג. ופירוש הדבר שהאתערותא דלתתא הראשונה שהיתה מעולם היתה הנשמות, קודם שהיו לנשמות. ויש לשים לב כיצד הדבר מתיישב עם סעיף ז: הימצאותן במחשבה העצמית היא בדיוק המעמד שמאפשר להן לפעול קודם הבריאה. שני הסעיפים מתארים אותה עובדה בשתי לשונות.

עמ' ט

וההתעוררות דרצון הנעלם הוא לא ע"י אתערותא דלתתא אלא שמתעורר מעצמו. ומבאר שם⁵⁵, דזה שע"י אתערותא דלתתא מתעורר הרצון גלוי, אין זה מצד מעלת האתעדל"ת מצד עצמה, כי נברא הוא באין ערוך לגבי בורא (גם לגבי הדרגא דרצון הגלוי, ובפרט שגם רצון הגלוי הוא באוא"ס שלפני הצמצום), אלא לפי שכן עלה ברצונו ית' ברצון הנעלם, ולמעלה יותר לפי שכן הוחלט ברצון המוחלט בעצמותו, שאתעדל"ת תעורר את רצון הגלוי.

וההתעוררות דרצון הנעלם הוא לא ע"י אתערותא דלתתא אלא שמתעורר מעצמו — ואילו רצון הנעלם אינו מתעורר מלמטה כלל, אלא מעצמו. ומבאר שם, דזה שע"י אתערותא דלתתא מתעורר הרצון גלוי, אין זה מצד מעלת האתעדל"ת מצד עצמה — ומבאר הרבי הרי"צ בהמשך ראש השנה, עמוד 15 ואילך: מה שאתערותא דלתתא מעוררת את הרצון הגלוי אינו מפני שום מעלה שבה מצד עצמה, כי נברא הוא באין ערוך לגבי בורא (גם לגבי הדרגא דרצון הגלוי, ובפרט שגם רצון הגלוי הוא באוא"ס שלפני הצמצום) — שהרי נברא הוא באין ערוך כלפי הבורא, גם כלפי דרגת רצון הגלוי, ובפרט שאף רצון הגלוי הוא באור אין סוף שלפני הצמצום. אלא לפי שכן עלה ברצונו ית' ברצון הנעלם, ולמעלה יותר לפי שכן הוחלט ברצון המוחלט בעצמותו, שאתעדל"ת תעורר את רצון הגלוי — אלא מפני שכן עלה ברצון הנעלם, ולמעלה מזה — מפני שכן הוחלט ברצון המוחלט שבעצמותו, שאתערותא דלתתא תעורר את רצון הגלוי. וזהו הציר של כל המאמר. לעבודתנו אין אחיזה, אין ערך, אין תביעה. היא פועלת מפני שהוחלט שתפעל. ומכאן שכחה של כל מצוה אינו נעוץ במצוה אלא ברצון המוחלט — וזה מה שמאפשר את הקטע הבא.

עמ' ט · סוף ס"ח

ויש לומר, דזה שהוחלט ברצון המוחלט שהתעוררות רצון הגלוי תהי' ע"י אתעדל"ת דוקא, הוא, בכדי שמלכותו ית' על העולמות תהי' (גם) מצד העולמות. [וע"ד כמו שהוא במלכותא דארעא⁵⁶, דע"י שהמלכות נעשית ע"י הכרתת העם, שום תשים עליך מלך, ביטול העם להמלך הוא מצד המציאות שלהם⁵⁷, ביטול העם להמלך הוא מצד המציאות שלהם⁵⁸].

ויש לומר, דזה שהוחלט ברצון המוחלט שהתעוררות רצון הגלוי תהי' ע"י אתעדל"ת דוקא, הוא, בכדי שמלכותו ית' על העולמות תהי' (גם) מצד העולמות — ולמה הוחלט כך? כדי שמלכותו על העולמות תהיה גם מצד העולמות עצמם, ולא רק מצדו. וע"ד כמו שהוא במלכותא דארעא, דע"י שהמלכות נעשית ע"י הכרתת העם, שום תשים עליך מלך, ביטול העם להמלך הוא מצד המציאות שלהם — כמו במלכות שבארץ, שכיון שהמלכות נעשית על ידי שהעם מכתיר את המלך, "שום תשים עליך מלך", ביטול העם למלך הוא מצד מציאותם שלהם. המשל שבסוגריים עונה על שאלה שקורא מדוקדק אוחז בה מאז סעיף ג: למה שמלך שאינו צריך לדבר יסדר שיכירוהו? מפני שמלכות שנכפית על נתינים היא מלכות שהם סובלים; מלכות שהם מכוננים היא מלכות שהם אוחזים בה מבפנים. כל מערכת המצוות קיימת כדי שלקשר יהיה צד שהוא שלנו. הערה 56 היא הרשות לטעון כך בכלל, והיא מתבארת במלואה בפרק העיונים.

ועפ"ז יובן השייכות דתמליכוני עליכם (גם) להמצוה דתקיעת שופר, כי קיום המצוה דתקיעת שופר הוא האתערותא דלתתא שמעוררת את רצון הגלוי. דהביטול שמצד עצם הנשמה שבתקיעת שופר, אינו אתערותא דלתתא לעורר את רצון הגלוי, כי ענין אתערותא דלתתא הוא שעבודת התחתון (מציאות) מעוררת את ההמשכה. ולכן צריך לשני הענינים. שהאתערותא דלתתא המעוררת את רצון הגלוי הוא קיום המצוה דתקיעת שופר. והמשכת רצון המוחלט [דזה שע"י אתערותא דלתתא מתעורר הרצון גלוי הוא לפי שכך הוחלט ברצון המוחלט] הוא ע"י הביטול שמצד עצם הנשמה שבתקיעת שופר.

ועפ"ז יובן השייכות דתמליכוני עליכם (גם) להמצוה דתקיעת שופר, כי קיום המצוה דתקיעת שופר הוא האתערותא דלתתא שמעוררת את רצון הגלוי — ועתה מובן איך ההמלכה שייכת גם למצוה שבשופר: קיום המצוה הוא האתערותא דלתתא שמעוררת את רצון הגלוי. דהביטול שמצד עצם הנשמה שבתקיעת שופר, אינו אתערותא דלתתא לעורר את רצון הגלוי, כי ענין אתערותא דלתתא הוא שעבודת התחתון (מציאות) מעוררת את ההמשכה — ואילו הביטול מצד עצם הנשמה שבשופר אינו אתערותא דלתתא כלל, שהרי אתערותא דלתתא היא שעבודת התחתון, שהוא מציאות, מעוררת את ההמשכה — ועצם הנשמה אינו תחתון ואינו מציאות. ולכן צריך לשני הענינים — ולכן צריך את שניהם: שהאתערותא דלתתא המעוררת את רצון הגלוי הוא קיום המצוה דתקיעת שופר — את המצוה, שהיא האתערותא דלתתא לרצון הגלוי, והמשכת רצון המוחלט [דזה שע"י אתערותא דלתתא מתעורר הרצון גלוי הוא לפי שכך הוחלט ברצון המוחלט] הוא ע"י הביטול שמצד עצם הנשמה שבתקיעת שופר — ואת הביטול מצד עצם הנשמה, שממשיך את רצון המוחלט, שבו הוחלט שאתערותא דלתתא תעורר את הגלוי. הסתירה של סעיף ג התפוגגה, ובחן. המעשה אינו עושה אותו למלך בהיותו ציווי, ואינו עוקף את היותו ציווי. המצוה היא אתערותא דלתתא כשרה ומעוררת את רצון הגלוי. הביטול שבתוך אותו מעשה אינו אתערותא כלל — עצם הנשמה אינו "תחתון" שיש לו עבודה להציע — והוא ממשיך את רצון המוחלט שבו הוחלט כל סדר ההתעוררות והמענה. מעשה אחד, שני צינורות, ואין מעגליות: מה שהמצוה אינה מגיעה אליו מגיע אליו מה שאינו מגיע כלל.

בעבודה

שני דברים אמיתיים בבת אחת, והמאמר מסרב לצמצם אותם לאחד. מה שאנו עושים חשוב באמת — תפלת היום היא האתערותא שמעוררת את רצון הגלוי, והיא נועדה להיות חשובה כדי שיהיה לקשר צד שלנו. ומה שאנו עושים אין לו שום תביעה; חשיבותו עצמה היתה החלטה. אחיה בשני הדברים היא תוכנו הרגשי של ראש השנה: מאמץ הנלקח ברצינות גמורה, ושום זכות אינה נתבעת ממנו.

תמצית

שלוש מדריגות ברצון "אנא אמלוך": גלוי — שייך לפועל ומתעורר מלמטה; נעלם — הסכמה רחוקה מן הפועל, מתעורר מעצמו; ומוחלט שבעצמותו — נעלם אפילו כלפי עצמו, כרצון לבית. לאתערותא דלתתא אין ערך מצד עצמה; היא פועלת רק מפני שכך הוחלט ברצון המוחלט, כדי שמלכותו תהיה גם מצד העולמות. ומכאן שני הענינים שבשופר: המצוה מעוררת את רצון הגלוי; הביטול שמצד עצם הנשמה ממשיך את רצון המוחלט שהתיר את ההתעוררות.

שני פנים ברצון המוחלט — ושלושה ענינים בתקיעת שופר

לפני הלימוד

עמ' י

הכלי שנוצר בסעיף ה מופעל עתה על רצון המוחלט עצמו. גם בו יש פן שעומד ביחס ופן שאינו עומד בשום יחס. כפי שהוא שייך לרצון הגלוי — שאתערותא דלתתא שהיא באין ערוך לגמרי יכולה בכל זאת לעורר — הוא ההפלאה של עצמות אור אין סוף, הכח הבלתי מוגדר שיכול לפעול גם דרך מה שבאין ערוך. אבל רצון המוחלט עצמו הוא בחירה חפשית: לא גילוי של הפלאה, אלא שכך בחר. ובהבחנה הזו יכול המאמר לפרוש שלושה ענינים בתקיעת שופר ולתת לכל אחד כתובת משלו. זוהי פסגת המבנה של המאמר. מונחים: **בחירה חפשית** — כאן: בחירתו של הקדוש ברוך הוא, שאין לה טעם, אפילו לא הטעם "כדי שתתגלה הפלאה". **תשובה** — כאן במובן היסודי: יציאה מהגבלות עצמו.

עמ' י • ס"ט

והנה גם ברצון המוחלט שני ענינים. כמו שהוא בשייכות לרצון הגלוי, שע"י המשכת רצון המוחלט מתעורר הרצון גלוי ע"י אתעדל"ת אף שהאתעדל"ת היא באין ערוך, דענין זה הוא ההפלאה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר וביכולתו ית' שתהי' ההתעוררות גם ע"י ענין שבאין ערוך (וע"ד המבואר לעיל (סעיף ה) בענין ההפלאה, שההפלאה היא זה שאינו מוגדר וביכולתו לירד למטה).

והנה גם ברצון המוחלט שני ענינים — כשם שבסעיף ה נמצאו שני פירושים בביטוי "עצמות אור אין סוף", כך גם ברצון המוחלט עצמו שני ענינים. כמו שהוא בשייכות לרצון הגלוי, שע"י המשכת רצון המוחלט מתעורר הרצון גלוי ע"י אתעדל"ת אף שהאתעדל"ת היא באין ערוך — הראשון: רצון המוחלט כפי שהוא שייך לרצון הגלוי, שעל ידי המשכתו מתעורר הרצון הגלוי מאתערותא דלתתא, אף שהיא באין ערוך. דענין זה הוא ההפלאה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר וביכולתו ית' שתהי' ההתעוררות גם ע"י ענין שבאין ערוך — ענין זה הוא ההפלאה של עצמות אור אין סוף: שאינו מוגדר בשום גדר, וביכולתו שתהי' ההתעוררות גם על ידי דבר שבאין ערוך אליו. וע"ד המבואר לעיל (סעיף ה) בענין ההפלאה, שההפלאה היא זה שאינו מוגדר וביכולתו לירד למטה — הסוגריים המרובעים הם הפניה של הרבי עצמו לסעיף ה, והיא עושה את השימוש החוזר מפורש. אותו קנה מדה — "בלתי מוגדר, ולכן יכול לפעול למטה" — הופעל תחילה על ירידת השכל למשל, אחר כך על ירידת הגילוי עד הדומם, ועתה על היכולת של מעשה שבאין ערוך לעורר אותו יתברך.

ורצון המוחלט עצמו, שהוא מצד בחירת העצמות. דזה שהוחלט אצלו לרצות כך הוא לא מפני שע"ז מתגלה ההפלאה שלו, אלא שכן בחר בבחירתו החפשית.

ויש לומר, דזהו שבתקיעת שופר ג' ענינים (בכללות). המצוה שבה, ענין התשובה⁵⁹, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה. שקיום המצוה דתקיעת שופר הוא האתעדל"ת המעוררת את הרצון גלוי (כנ"ל). וע"י התשובה דתקיעת שופר, דענין התשובה הוא שיוצא מההגבלות שלו, נמשך ההפלאה (בל"ג) שבעצמות אוא"ס, שההתעוררות (דרצון הגלוי) הוא ע"י ענין שבאין ערוך, רצון המוחלט שבנוגע לרצון הגלוי. וע"י גילוי עצם הנשמה שע"י תקיעת שופר נמשך רצון המוחלט עצמו, בחירת העצמות.

ורצון המוחלט עצמו, שהוא מצד בחירת העצמות — והשני: רצון המוחלט עצמו, שהוא מצד בחירת העצמות. דזה שהוחלט אצלו לרצות כך הוא לא מפני שע"ז מתגלה ההפלאה שלו, אלא שכן בחר בבחירתו החפשית — מה שהוחלט אצלו לרצות כך אינו מפני שבו מתגלה הפלאה, אלא שכן בחר בבחירתו החפשית. כל המאמר נבנה אל המשפט הזה, והוא משפט של שלילה. אפילו ההסבר הנעלה ביותר שבנמצא — "כדי שתתגלה הפלאה" — נדחה, מפני שמעשה שנעשה כדי לגלות דבר הוא מעשה שיש לו טעם, וטעם הוא יחס. לבחירה חפשית אין "מפני". וזהו גם המובן המדויק שבו "יבחר" שבפסוק אינו ניתן להתעוררות מלמטה: לא גבוה מדי להגיע אליו, אלא מסוג שאין לו שום כניסה.

ויש לומר, דזהו שבתקיעת שופר ג' ענינים (בכללות) — ובוה מתבאר למה בתקיעת שופר, בכללות, שלושה ענינים: המצוה שבה, ענין התשובה, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה — המצוה, התשובה, והביטול הפנימי מצד עצם הנשמה. שקיום המצוה דתקיעת שופר הוא האתעדל"ת המעוררת את הרצון גלוי (כנ"ל) — קיום המצוה הוא האתערותא דלתתא שמעוררת את רצון הגלוי, כמבואר בסעיף ח. וע"י התשובה דתקיעת שופר, דענין התשובה הוא שיוצא מההגבלות שלו. נמשך ההפלאה (בל"ג) שבעצמות אוא"ס, שההתעוררות (דרצון הגלוי) הוא ע"י ענין שבאין ערוך, רצון המוחלט שבנוגע לרצון הגלוי — ועל ידי התשובה שבשופר — שענינה יציאה מהגבלות עצמו — נמשכת ההפלאה, הבלי גבול, שבעצמות אור אין סוף: מה שההתעוררות של רצון הגלוי באה על ידי דבר שבאין ערוך, והוא רצון המוחלט כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי. וע"י גילוי עצם הנשמה שע"י תקיעת שופר נמשך רצון המוחלט עצמו, בחירת העצמות — ועל ידי גילוי עצם הנשמה שבשופר נמשך רצון המוחלט עצמו, בחירת העצמות. תקיעה אחת, שלוש דרגות בבת אחת: המעשה ההלכתי מגיע לרצון הגלוי, יציאת התשובה מן ההגבלות מגיעה לבלי גבול שברצון הגלוי, ועצם העובדה שעצם הנשמה מתגלה מגיעה לבחירה עצמה — שום דבר אינו מרויח את ההגעה השלישית, היא פשוט מתגלה.

עיון · המפה בשלוש דרגות

שלושה ענינים בתקיעת שופר

דזהו שבתקיעת שופר ג' ענינים (בכללות). המצוה שבה, ענין התשובה, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה.

שקיום המצוה דתקיעת שופר הוא האתעדל"ת המעוררת את הרצון גלוי (כנ"ל).

וע"י התשובה דתקיעת שופר, דענין התשובה הוא שיוצא מההגבלות שלו, נמשך ההפלאה (בל"ג) שבעצמות אוא"ס — שההתעוררות של רצון הגלוי באה על ידי ענין שבאין ערוך; רצון המוחלט כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי.

וע"י גילוי עצם הנשמה שע"י תקיעת שופר נמשך רצון המוחלט עצמו, בחירת העצמות.

ההקבלה אינה קישוט; כל מונח מרויח את כתובתו. מצוה היא מעשה של מציאות מוגדרת, ולכן היא מניעה את מה שמתעורר על ידי מציאות מוגדרת. תשובה מוגדרת כיציאה מהגבלות עצמו — תנועה של הבאין ערוך בתור שכזה — ולכן היא ממשיכה בדיוק את הפן שברצון המוחלט שתחתיו הבאין ערוך יכול להניע אותו. ועצם הנשמה אינו תנועה כלל, ולכן הוא מקביל למה שאין לו שום כניסה: הבחירה. הערה 30, עוד בסעיף ג, הזהירה שהתשובה לבדה אינה מגיעה למדרגה זו; כאן רואים בדיוק לאיזו מדרגה היא מגיעה, ומה נשאר למעלה ממנה.

ועוד הערה. שלושת הענינים נמצאים בכל תקיעה של כל שנה — אין כאן סולם של השגה רוחנית שרק יחידים מגיעים בו לדרגה השלישית. המצוה מתקיימת במעשה ההלכתי; התשובה היא ענינו של היום; ביטול העצם הוא התחינה שהמאמר זיהה עם "תמליכוני" בסעיף ו. יהודי שתוקע או שומע את השופר עושה את שלושתם בבת אחת, בין אם יודע לקרוא להם בשם ובין אם לאו.

שלושת הענינים מקבילים לשלושה דברים שאדם יכול להביא בכנות, והם מסודרים לפי יכולת פוחתת. יש מה שאני יכול לעשות — המצוה, בדיוק כפי שנצטוותה. יש מה שאני יכול לנסות למעלה ממדתי — תשובה, יציאה מעבר לגבולות עצמי. ויש מה שאני יכול לעשות כלל, והיא התחינה, והיא שמגיעה הכי גבוה. היום אינו מבקש מאדם לבחור ביניהם.

תמצית

לרצון המוחלט שני פנים: כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי הוא ההפלאה של עצמות אור אין סוף, בלתי מוגדר ולכן יכול להתעורר אפילו מן הבאין ערוך; ובעצמו הוא בחירה חפשית, שנבחרה בלי שום טעם, אפילו לא כדי לגלות את הפלאתו. ומכאן שלושה ענינים בשופר, לכל אחד כתובת: המצוה מעוררת את רצון הגלוי; התשובה ממשיכה את ההפלאה; עצם הנשמה שמתגלה ממשיך את הבחירה עצמה.

למה הכל חוזר לקדמותו בכל שנה

לפני הלימוד

עמ' י

סעיף אחד, והוא הופך את כל היום. סעיף ג תיאר את הסילוק השנתי כעובדה שיש לתקנה: המלכות מסתלקת, העולם מתעלף, ועלינו להמשיך מלכות חדשה. הרבי שואל עתה על הטעם הפנימי לזה שהסילוק קיים בכלל — ועונה שהסילוק הוא המנגנון, לא התקלה. כיון שהבנין מחדש מוכרח לעבור דרך "אמרו לפני מלכיות", והתחינה היא ביטול עצם הנשמה שממשיך את רצון המוחלט עצמו, נמשך אל העולם גילוי נעלה יותר ממה שהעולם היה נושא בלעדיו. ההריסה השנתית קיימת כדי שהבניה מחדש תעבור דרך המקום האחד שמעלה את כל מה שלמטה ממנו. הערה 60 סוגרת את המעגל חזרה אל סעיף ז.

מונחים: מעין זה — לא הדבר עצמו אלא משהו מטעמו: העולם אינו מקבל את רצון המוחלט, אבל הצינור שבו הוא מקבל נפתח משם.

עמ' י · סעיף יו"ד

ויש לומר, דהטעם הפנימי על זה שבכל ר"ה חוזרים כל הדברים לקדמותם, הוא, כי ע"י שהמשכת המלכות (גם המשכת המלכות שבשביל העולמות) היא ע"י אמרו לפני מלכיות, הביטול שמצד עצם הנשמה שמגיע וממשיך את רצון המוחלט עצמו, ע"י נמשך גילוי נעלה יותר גם בעולם.

ויש לומר, דהטעם הפנימי על זה שבכל ר"ה חוזרים כל הדברים לקדמותם, הוא — ולאחר כל האמור אפשר לתת טעם פנימי לעובדה שנאמרה בסעיף ג כעובדה בלבד, שבכל ראש השנה חוזרים כל הדברים לקדמותם: כי ע"י שהמשכת המלכות (גם המשכת המלכות שבשביל העולמות) היא ע"י אמרו לפני מלכיות — כיון שהמשכת המלכות, ואפילו המלכות שבשביל העולמות, נעשית על ידי "אמרו לפני מלכיות", הביטול שמצד עצם הנשמה שמגיע וממשיך את רצון המוחלט עצמו — שהוא, כמבואר בסעיף ו, הביטול מצד עצם הנשמה, המגיע אל רצון המוחלט עצמו וממשיכו — ע"י נמשך גילוי נעלה יותר גם בעולם — על ידי זה נמשך גם אל העולם גילוי נעלה יותר. ההיפוך שלם. הטעם לסילוק אינו חסרון במלכות של אשתקד; הוא שבניה מחדש היא הדבר היחיד שמצריך תחינה, והתחינה היא הדבר היחיד שמגיע אל הבחירה. כדי שהאור הגבוה יותר יגיע אל העולם מדי שנה, צריך להעמיד את העולם במצב שבו שום דבר פחות מזה לא יספיק.

עמ' י · סוף הסעיף

דהגם שבנוגע לעולמות הוא (בעיקר) המשכת הרצון גלוי, מ"מ, כיון שהתעוררות והמשכת רצון הגלוי (ע"י אתעדל"ת) הוא ע"י המשכת רצון המוחלט שע"י הביטול שמצד עצם הנשמה, נמשך מעין זה גם בעולם. ועי"ז נשלמת הכוונה דבריאית העולמות, שיהי' דירה לו ית' בתחתונים⁶⁰.

דהגם שבנוגע לעולמות הוא (בעיקר) המשכת הרצון גלוי — שהרי מה שנוגע לעולמות הוא בעיקר רצון הגלוי, שהוא הרצון שפונה אל הפועל; מ"מ, כיון שהתעוררות והמשכת רצון הגלוי (ע"י אתעדל"ת) הוא ע"י המשכת רצון המוחלט שע"י הביטול שמצד עצם הנשמה, נמשך מעין זה גם בעולם — מכל מקום, כיון שרצון הגלוי עצמו מתעורר ונמשך, על ידי האתערותא דלתתא, רק מכח המשכת רצון המוחלט שבאה מביטול עצם הנשמה, נמשך מעין זה גם בעולם. המלה הקובעת היא מעין זה. העולם אינו מקבל את רצון המוחלט; לא לכך הוא בנוי. אבל כיון שהצינור שדרכו הוא מקבל נפתח משם, משהו מאותו מקור מגיע יחד עם ההמשכה. ועי"ז נשלמת הכוונה דבריאית העולמות, שיהי' דירה לו ית' בתחתונים — ובזה נשלמת כוונת הבריאה: דירה לו יתברך בתחתונים. אותו "מעין" הוא מה שעושה את העולם לדירה ולא רק לבריאה מסודרת: דירה היא המקום שבו הדר הוא הוא עצמו, לא רק המקום שאליו מגיעה השפעתו.

טענת התכנון, בלשון פשוטה

הניחו את החלקים זה ליד זה, ומבנה המאמר נראה כהחלטה אחת.

רצון המוחלט החליט שרצון הגלוי יתעורר מלמטה, כדי שלמלכות יהיה צד ששייך לעולם (סעיף ח). אבל אתערותא דלתתא מגיעה רק לרצון הגלוי, ורצון הגלוי מוגבל. ואילו זה היה כל הסידור, העולם היה מונהג אבל לעולם לא מתעלה: המלכות של כל שנה היתה חידוש מוצלח באותו גובה, והרחמים היו תמיד לפי ערך ההתעוררות שהביאה אותם.

ומכאן הסילוק השנתי בכל המדריגות (סעיף ג) — שעושה את האתערותא דלתתא לבלתי מספקת מעצם בנייתה, ומכריח את עבודת היום לכלול תחינה, שאינה אתערותא אלא ביטול, שמגיע אל הבחירה עצמה. וכיון שרצון הגלוי של העולם נמשך עתה דרך צינור שנפתח באותו גובה, העולם מקבל יותר ממה שמדריגתו שלו יכולה להוליד.

אם כן הסילוק הוא אמצעי, ושתי הבעיות של המאמר עונות זו על זו. העולם צריך צד משלו — לכן יש מצוות. הצד של העולם קטן מלהגיע אל הראש — לכן יש סילוק שעושה את קטנותו לבלתי נמנעת ואת תחינתו להכרחית. ראש השנה הוא ההנדסה השנתית של מצב שבו המהלך היחיד שבנמצא הוא זה שמגיע הכי גבוה.

בעבודה

ההתעלפות שסעיף ג תיאר — השנה שנרפתה, החיות של אשתקד שנסתלקה, ההרגשה של עמידה לפני היום בלי שום דבר שנשאר — אינה, לפי קריאה זו, עדות לכשלון, ואפילו לא קושי שיש לשאתו. זהו המצב שמסודר כדי שהתחינה תהיה אמיתית. אדם שמגיע לראש השנה בהרגשה שאין לו מה להציע הגיע, לפי דברי המאמר עצמו, כראוי.

תמצית

הטעם הפנימי לחזרת כל הדברים לקדמותם בכל שנה: הבנין מחדש מנותב דרך התחינה של "אמרו לפני מלכיות", שהיא ביטול העצם הממשיך את רצון המוחלט עצמו. ולכן, אף שהעולם מקבל בעיקר את רצון הגלוי, מעין אותו מקור גבוה בא עמו — ובוה נשלמת כוונת הבריאה, דירה לו יתברך בתחתונים. ההריסה היא התכנון.

התשובה: שני בתי המקדש, ורחמים בלי גבול

לפני הלימוד

עמ' יא

הסעיף החותם חוזר אל הפסוק ופורע כל חוב. הבקשה שנאמרת קודם התקיעות קריאה עתה: שעבודת השופר תוליד — מלבד המצוה ומלבד התשובה — את גילוי עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות, מושרשת שם מפני שכך בחר בבחירתו החפשית. ומתגלה היכן? בנקודת היהדות שבלב, בית מקדשא דיעקב. וכיון שסעיף יו"ד קבע שגילוי העצם מגיע אל העולם ומשלים אותו כדירה, שני הפירושים של סעיף א נפגשים: המקדש הפנימי ובית המקדש השלישי הם בקשה אחת בשני קצותיו של מהלך אחד. ואז המהלך האחרון — הסמיכות של סעיף ב, ולמה הרחמים האלה בלי גבול. מונחים: טוב הנראה והנגלה — טוב שרואים אותו בעיני בשר, לא טוב נעלם שיש להאמין בו.

עמ' יא · ס"א

וזהו יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב, שהבקשה דפסוק זה (ועד"ז בכללות המזמור) שאומרים קודם תקיעת שופר היא, שע"י העבודה דתקיעת שופר תהי' (נוסף על קיום המצוה דתקיעת שופר, וענין התשובה דתקיעת שופר) גם גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, דזה שהנשמות מושרשות בהעצמות הוא לפי שכן בחר בבחירתו החפשית, יבחר לנו.

וזהו יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב — וזהו ביאור הפסוק כולו. שהבקשה דפסוק זה (ועד"ז בכללות המזמור) שאומרים קודם תקיעת שופר היא — הבקשה שבפסוק, ועל דרך זה בכל המזמור שאומרים קודם התקיעות, היא: שע"י העבודה דתקיעת שופר תהי' (נוסף על קיום המצוה דתקיעת שופר, וענין התשובה דתקיעת שופר) גם גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות — שעבודת השופר תפעל, נוסף על שני הענינים הראשונים, את הענין השלישי: גילוי עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות. דזה שהנשמות מושרשות בהעצמות הוא לפי שכן בחר בבחירתו החפשית, יבחר לנו — ומה שהנשמות מושרשות בעצמות הוא מפני שכך בחר בבחירתו החפשית, וזהו "יבחר לנו". פועל הפסוק מתבאר סוף סוף. "יבחר" אינו מבקש ממנו להחליט עתה; הוא קורא בשם ליסוד של מה שאנו מבקשים שיתגלה. אנו מבקשים גילוי של השתרשות שסיבתה היחידה היא בחירתו — ולכן היתה הבקשה מוכרחת להיאמר בפסוק שמדבר בבחירה, ולא בפסוק שמדבר ברחמים.

עמ' יא

וממשיך את נחלתינו את גאון יעקב, דגילוי ענין זה הוא בנקודת היהדות, נחלתינו, השורה בנקודת הלב שבכ"א מישראל, בית מקדשא דיעקב.

וממשיך את נחלתינו את גאון יעקב, דגילוי ענין זה הוא בנקודת היהדות, נחלתינו — והפסוק ממשיך ומודיע היכן הגילוי הזה מתרחש: בנקודת היהדות, שהיא "נחלתינו", כפירוש הרבי הרי"ז בסעיף א — מה ששלנו מצד מוצאנו, לא מצד מעשינו; השורה בנקודת הלב שבכ"א מישראל, בית מקדשא דיעקב — השורה בנקודת הלב של כל אחד ואחד מישראל, והיא "בית מקדשא דיעקב" של התרגום. פירושו של סעיף א אינו עתה רק נכון אלא מוכרח. עצם הנשמה צריך להתגלות במקום כלשהו, והמקום היחיד באדם שאינו הישג הוא נקודת הלב. מה שמושרש בעצמות מכח בחירה יכול לעלות רק במקום ששום דבר לא נבנה בו.

וע"פ המבואר לעיל (סעיף יו"ד) שע"י גילוי שרש הנשמות נמשך מעין גילוי זה גם בעולם שע"ז נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, יש לבאר הקשר דהפירוש שגאון יעקב קאי על בית המקדש שבכ"א מישראל עם הפירוש שקאי על ביהמ"ק השלישי, כי עיקר הענין דדירה בתחתונים יהי' בביהמ"ק השלישי⁶¹ שיבנה במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו.

וע"פ המבואר לעיל (סעיף יו"ד) שע"י גילוי שרש הנשמות נמשך מעין גילוי זה גם בעולם שע"ז נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים — ועל פי סעיף יו"ד, שגילוי שורש הנשמות נמשך מעין זה גם בעולם ומשלים בו את כוונת הדירה בתחתונים — יש לבאר הקשר דהפירוש שגאון יעקב קאי על בית המקדש שבכ"א מישראל עם הפירוש שקאי על ביהמ"ק השלישי — מתבאר הקשר ששאל עליו סעיף א, בין המקדש שבלבו של כל יהודי ובין בית המקדש השלישי: כי עיקר הענין דדירה בתחתונים יהי' בביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו — שהרי עיקר הדירה בתחתונים יהיה בבית המקדש השלישי, שיבנה במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו. שאלת סעיף א נענית, והתשובה היא מנגנון ולא פשרה. המקדש הפנימי הוא המקום שבו הגילוי נוחת; המקדש השלישי הוא המקום שבו פעולת הגילוי על העולם נשלמת. בקשה אחת, מנקודת כניסתה ועד כתובתה האחרונה — ולכן יהודי שמבקש שיתגלה לבו שלו מבקש, באותן מלים ממש, את בית המקדש.

ויש לומר, שנוסף על השייכות דהפסוק יבחר לנו גו' לכללות הענין דתקיעת שופר, יש לו שייכות מיוחדת להפסוק (שלאחריו) עלה אלקים בתרועה הוי' בקול שופר, שדרשו חז"ל דע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה הוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים⁶². והענין הוא, דהרחמים הנמשכים ע"י אתעדל"ת הם בהגבלה כפי האתעדל"ת.

ויש לומר, שנוסף על השייכות דהפסוק יבחר לנו גו' לכללות הענין דתקיעת שופר, יש לו שייכות מיוחדת להפסוק (שלאחריו) עלה אלקים בתרועה הוי' בקול שופר — ועתה נפרע החוב של סעיף ב. מלבד שייכות הפסוק לכללות ענין השופר, יש לו שייכות מיוחדת דוקא לפסוק שאחריו, שדרשו חז"ל דע"י שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה הוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים — שעליו דרשו חכמינו זכרונם לברכה במדרש שעל ידי התקיעה עומד הוא מכסא דין ויושב בכסא רחמים. והענין הוא, דהרחמים הנמשכים ע"י אתעדל"ת הם בהגבלה כפי האתעדל"ת — והענין: רחמים שנמשכים על ידי אתערותא דלתא מוגבלים לפי ערך האתערותא דלתא. הסמיכות של סעיף ב נפדית: מעולם לא היה הענין רק ששני הפסוקים עוסקים בשופר. הפסוק הראשון הוא מה שעושה את רחמי הפסוק השני בלי גבול.

והקשר דשני הפסוקים הוא, דזה שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין הוא לא רק אתעדל"ת אלא שע"ז מתגלה בחירת העצמות בישראל, ולכן הרחמים הנמשכים ע"י הם רחמים בלי גבול. ונמשך מהקב"ה עצמו (מהעצמות) לכאן מישראל כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

והקשר דשני הפסוקים הוא, דזה שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין הוא לא רק אתעדל"ת אלא שע"ז מתגלה בחירת העצמות בישראל — והקשר שבין הפסוקים: התקיעה אינה רק אתערותא דלתא, אלא על ידה מתגלה בחירת העצמות בישראל, ולכן הרחמים הנמשכים ע"י הם רחמים בלי גבול — ולכן הרחמים הנמשכים על ידה הם רחמים בלי גבול, שאין להם מדה מלמטה. ונמשך מהקב"ה עצמו (מהעצמות) לכאן מישראל כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה — ונמשכת מהקדוש ברוך הוא עצמו, מן העצמות, לכל אחד ואחד מישראל כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה. הסיום אינו נוסח שהוצמד לטענה; הוא מסקנתה. כיון שמה שהשופר מגלה הוא בחירה ולא מענה, הרחמים שהוא ממשיך אינם נושאים שום מדה מלמטה — וכיון שהם באים מן העצמות, הם באים לכל אחד ואחד מישראל בלי הבדל, בדיוק כפי ש"ועמך כולם צדיקים" של סעיף ז כבר הצריך. ארבע המלים האחרונות קובעות את מקומו: לא טוב נעלה שיש לבטוח בו, אלא טוב שנראה ונגלה.

הפסוק הנאמר שבע פעמים קודם התקיעות מתברר כשורה הנועזת ביותר בתפלת היום. הוא אינו מבקש פסק דין טוב, ואינו מציע דבר בתמורה. הוא מבקש ממנו לגלות בחירה שבחר בלי שום טעם, ומבקש את הגילוי במקום האחד שבתוך האדם שהאדם לא בנה אותו. לכל דבר אחר בראש השנה יש מדה. לזה אין.

הבקשה קודם התקיעות: שהשופר יגלה את עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות — מושרשת שם בבחירה חפשית, "יבחר לנו" — בנקודת היהדות שבלב, "נחלתינו". וכיון שגילוי זה מגיע אל העולם ומשלימו כדירה, המקדש הפנימי ובית המקדש השלישי הם בקשה אחת בשני קצוות. וכיון שהשופר מגלה בחירה ולא רק התעוררות, הרחמים שהוא ממשיך הם בלי גבול, ובאים מן העצמות לכל יהודי.

שלוש הערות שנושאות יותר ממה שנראה

הערות 46, 56 ו-60 הן כל אחת משפט אחד. יחד הן נותנות למאמר את העוגן הגשמי שלו, את הרשות לטעון כפי שהוא טוען, ואת סגירת המעגל שלו. כל אחת מובאת כאן במלואה, כלשונה, ואחר כך נפתחת.

הערה 46 · נסמכת בסעיף ו, לתיבות "עצם הנשמה"

הצד הצר של השופר

ורמז בחינה זו בשופר הוא המיצר שבו – לא מיצר דעוונות, כ"א זה שהוא "עם" ולא במרחב העצמות ששם מושרש. ולכן זה נוגע בהעצמות (עיין ד"ה שה"מ בהמשך ר"ה הנ"ל. המשך ר"ה תרצ"ה בסופו).

מקורות ההערה: דיבור המתחיל שיר המעלות שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג של הרבי הריי"צ; והמשך ראש השנה תרצ"ה בסופו.

מה ההערה שוללת

הקריאה המקובלת בחסידות לצורת השופר עוברת דרך הפסוק בתהלים קיח, ה: **מִן הַמִּצֵּר קִרְאֵתִי יְיָ עֲנֵנִי בְּמִרְחָב יְיָ**. הצד הצר הוא המיצר שממנו קוראים; ההתרחבות היא המענה. וברוב הביאורים המיצר הוא מיצר של חטא וגלות: אדם לחוץ במה שעשה, זועק מתוך הלחץ הזה. הערת הרבי מוציאה את הקריאה הזו בשלוש מלים: **לא מיצר דעוונות**.

השלילה מוכרחת מכח המהלך. סעיף ו אמר זה עתה שמה שממשיך את העצמות אינו **מציאות** הנשמה אלא **עצמה**, ושמה שעולה הוא ביטול ולא עבודה. זעקה מתוך אשמה היא זעקה של "אני" מוגדר על מעשיו — בדיוק מציאות בפעולה, ובדיוק המדריגה של תשובה, שסעיף ט ייעד לה כתובת נמוכה יותר (ההפלאה, לא הבחירה). אילו היה המיצר שבשופר מיצר של אשמה, היה השופר מצייר את המדריגה הלא נכונה של המאמר.

מה ההערה מעמידה במקומו

המיצר שהשופר רומז לו הוא המיצר של היות "עם" בכלל — עם, דבר, ישות העומדת מול הקדוש ברוך הוא — ולא היות **במרחב העצמות ששם מושרש**. זהו מיצר שאין בו שום פגם. שום דבר לא התקלקל. הנשמה לחוצה מפני שהיא "אני", ו"אני" מעצם הגדרתו אינו מרחב.

ויש לשים לב למלה שנבחרה ללחץ: "**עם**", במרכאות בדפוס. אין זו מלה סתמית ל"נברא". זו המלה מן **אין מלך בלא עם** — המונח שסעיף ז זיהה כמבנה המלכות, וסעיף ח כטעם לכל סדר האתערותא דלתתא (כדי שהמלכות תהיה **מצד העולם**). ואם כן הצד הצר של השופר הוא הנשמה החווה את עצמה כ"עם" של "אין מלך בלא עם": כזולת שהעצמות חושב עליו, באופן השני של המחשבה העצמית.

ולכן "זה נוגע בהעצמות"

המשפט האחרון של ההערה הוא **ולכן**, והוא הצעד ההדוק ביותר במאמר. למה יגיע כאב היות "אני" גבוה יותר מכאב החטא? מפני מה שכל אחד מהם כאב עליו. לאשמה יש מענה בתוך המערכת: יש תיקון, יש סדר, יש ערך — ובדיוק לכן היא ממשיכה מענה לפי ערך. למיצר של היות "עם" אין שום תיקון בתוך המערכת; שום דבר שאפשר לעשות ל"אני" אינו עושה אותו למרחב. ההקלה היחידה שלו היא המרחב שממנו בא. חסרון שהשלמתו האפשרית היחידה היא העצמות — הוא חסרון שנוגע בעצמות; והמקורות שההערה מפנה אליהם, דיבור המתחיל שיר המעלות של הרבי הריי"צ וסוף המשך ראש השנה תרצ"ה, הם המקום שבו המנגנון הזה מתבאר.

העובדה הגשמית שמאחורי כל המאמר

בשופר תוקעים מן הצד הצר והקול יוצא מן הרחב. הנשימה נכנסת במיצר ויוצאת למרחב. הניחו זאת ליד המשפט האחרון של המאמר — הרחמים הנמשכים על ידי אתערותא דלתתא מוגבלים לפי ערכה, אבל אלה רחמים בלי גבול — והכלי מתגלה כציור של המהלך. מוגבל בנקודת המגע עם האדם; בלי גבול בנקודת היציאה. ומה שעושה את ההבדל אינו כח הנשימה אלא היכן הופעלה.

זהו גם הריתוך הדחוס ביותר במאמר. הערה 46 עומדת על משפט "עצם הנשמה" שבסעיף ו, ובשורה אחת היא קושרת אותו אל מחשבה עצמית של סעיף ז (העצמות חושב על זולת), אל אין מלך בלא עם של סעיף ח (למה היה מוכרח להיות זולת), ואל הרחמים בלי גבול של סעיף יא — דרך צורתה של קרן. מי שמדלג על ההערות מאבד את המקום היחיד שבו שלוש מדריגות המאמר נראות יושבות בחפץ גשמי אחד.

מעמד המקורות. לשון המיצר והמרחב היא לשון הפסוק בתהלים קיח, ה — אומת. שני ציוני המקום שההערה נותנת (דיבור המתחיל שיר המעלות שבהמשך ראש השנה של הרבי הרי"צ, והמשך ראש השנה תרצ"ה בסופו) הם חיבורים אמיתיים המובאים כפי שהדפוס מביאם; מקומם הפנימי לא אומת כאן בנפרד — הקריאה של "עם" כמכוונת בכוונה אל אין מלך בלא עם היא ביאור של מהדורה זו, לא דברי ההערה; ההערה נותנת את המרכאות, והמסקנה נשארת לקורא.

הרשות לטעון ממלך בשר ודם

שהיא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח, א), שלכן "ממלכותא דארעא יש לבאר ולהסביר ענין מלכותא דרקיע" (המשך ר"ה הנ"ל רפ"ב – ע' 6).

ההערה מביאה את הגמרא בברכות נח, א, ומצטטת את הרבי הרי"ז, המשך ראש השנה ה'תש"ג, ריש פרק ב, עמוד 6.

הקושיא שהיא מקדימה

סעיף ח טען זה עתה טענה כבודת משקל: שהטעם לזה שרצון המוחלט קבע שההתעוררות תהיה מלמטה הוא כדי שמלכותו תהיה מצד העולם — והוא סומך את הטענה על משל בסוגריים ממלכות בשר ודם, שבה המלכות נעשית בהכרת העם ולכן ביטול הנתינים בא מצד מציאותם שלהם. לומד מנוסה צריך להיעצר כאן. משלים מפנימיות האדם יש בחסידות בכל מקום, אבל כאן המשל אינו ממחיש מסקנה שכבר הושגה בדרך אחרת — הוא נושא את המסקנה. למה יהיו סדרי המלוכה שבארץ ראייה על מבנה הרצון המוחלט? הערה 56 עונה, והתשובה אינה "מפני שזה ציור נוח".

התשובה: מקור ההשתלשלות מתיר את כיוון הראיה

הגמרא בברכות נח, א אומרת שמלכות הארץ היא כעין מלכותא דרקיעא — עשויה בדוגמת מלכות שמים. מלכות בשר ודם אינה אפוא משל שנבחר לנוחות; היא דוגמה שנשתלשלה מאותו מבנה עצמו, ונעשתה אחריו. וזה מה שעושה את הראיה בכיוון ההפוך לכשרה: כיון שהתחתון נשתלשל מן העליון, אפשר לקרוא את התחתון כדי לבאר את העליון. לשונו של הרבי הרי"ז, המצוטטת בהערה, אומרת את הרשות בפירוש — ממלכותא דארעא יש לבאר ולהסביר ענין מלכותא דרקיע.

אם כן כיוון הראיה מותר מכח כיוון ההשתלשלות. זו טענה דחוסה וכללית מאד על דרכי הידיעה, והיא היסוד שמתחת לחלק גדול מן הטיעון החסידי. אין זה שהקדוש ברוך הוא דומה למלך; המלכים דומים לו, ומכאן שאפשר ללמוד מלמטה למעלה.

אותו כלל שהמאמר כבר השתמש בו, בסעיף ד

הערה 56 אינה הערה מתודית מבודדת. סעיף ד קבע, באריכות, שמשל מכוון רק כשמחברו יודע את עצם הענין — שהירידה למשל היא ירידה אמיתית של השכל ולא קישוט שנצמד לו, ובדיוק לכן כח ההפלאה נראה במשל. הערה 56 היא אותה תורה מופעלת על דרכו של המאמר עצמו. משל הלקוח מן האדם הוא ירידה אמיתית של המבנה שהוא ממחיש; ולכן קריאה מדוקדקת בו היא קריאה של המבנה, לא ניחוש.

ופירוש הדבר שהישענות המאמר על פנימיות האדם לכל אורכו — המלמד המוריד שכל לתלמיד, העובד העיף שאין לו תענוג במלאכתו, האדם שיש לו רצון לבית שאינו יכול להתבונן בו, העם המכתיר מלך — אינה שורה של ויתורים לצרכי הסבר. לפי דברי המאמר עצמו, כל אחד מהם הוא כלי מותר לקריאת מה שלמעלה. הערה 56 היא המקום שבו הרשות הזו רשומה.

מעמד המקורות. ברכות נח, א כמקור למלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא — **אומת**; זהו הציון המקובל למאמר זה. המשפט המצוטט מהמשך ראש השנה של הרבי הרי"ז, וציון מקומו (ריש פרק ב, עמוד 6), מובאים כפי שהדפוס מביאם — **כפי שצוין**. ויש לציין שאותו ציון של עמוד 6 מובא שוב בהערה 53 לשלוש המדריגות שברצון, והדבר עקבי: שניהם מפרקיו הראשונים של ההמשך.

הערה 60 · נסמכת בסעיף י"ד, לתיבות "דירה לו יתברך בתחתונים"

סגירת המעגל

וע"ד המובא לעיל ס"ז, שהחלטה על המשכה דבריא העולמות היתה ע"י ישראל שעלו במחשבה העצמית, כי ע"י ישראל דוקא נשלמת הכוונה דבריא העולמות.

ההערה כולה הפניה פנימית לסעיף ז של המאמר עצמו.

הפניה שהיא טענה

ההערה פנימית לגמרי: היא מפנה מן הטענה הלפני אחרונה של המאמר חזרה אל סעיפו השביעי. אבל ההפניה עושה עבודה ששום אחד משני הסעיפים אינו אומר בפני עצמו.

סעיף י"ד אמר זה עתה שהבנין השנתי מחדש של העולם מנובך דרך ביטול העצם של הנשמה, כך שמעין רצון המוחלט מגיע לעולם, ובוה העולם נשלם כדירה. הערה 60 אומרת: הדבר הוא על דרך מה שנאמר בסעיף ז, ששם ההחלטה על בריאת העולם עצמה נעשתה על ידי הנשמות שעלו במחשבה העצמית — מאותו טעם ממש, שכוונת הבריא נשלמת דוקא על ידי ישראל.

הניחו את השנים זה ליד זה, ומתגלה סימטריה ששום אחד מן הקטעים אינו מכריז עליה. בקצה הכניסה — קודם הבריא, בהמלכה של במי נמלך — ההחלטה להמשיך את העולמות נעשתה על ידי ישראל. בקצה היציאה — בכל ראש השנה, בתחינה שקודם השופר — חידוש העולם והתעלותו באים על ידי ישראל. אותו טעם בשני הקצוות. היהודי אינו מקבל טובה שמוצב בתוך תכנית שנקבעה במקום אחר; היהודי הוא הטעם שהתכנית מתיישבת, בראשיתה ובכל אחת מהתחלותיה השנתיות.

היכן זה מניח את שאלת סעיף ו

סעיף ו שאל איך יכולות הנשמות, בעבודתן, להגיע למקום שלמעלה ממציאותן. סעיף ו ענה תשובה של מנגנון: לא מציאות הנשמה אלא עצמה, המושרש בעצמות. הערה 60 הופכת את המנגנון למשהו קרוב להגדרה. הנשמות אינן מגיעות למעלה ממציאותן בשום נקודה — שרשן מעולם לא היה בתוכה, וזו הסיבה שההמלכה שקודם הבריא יכולה להיעשות עמן בכלל. אותה עובדה שעושה את התחינה השנתית לפועלת היא שאפשרה את ההחלטה הראשונה. שום דבר אינו נוסע; משהו מתגלה.

הערה על שכבת ההגהה

הערה 60 שייכת לקבוצה קטנה של הערות במאמר זה שכל תוכן הוא הפניה בתוך המאמר עצמו — הערות 13, 30, 59, 60 ו-62 מפנות כולן לסעיפים אחרים של אותו נוסח (כנ"ל, לעיל ס"ז, לקמן ס"ט, דלעיל הערה 30). אלה התפרים הגלויים של העריכה: מאמר כפי שנאמר בעל פה אינו נושא מפתח לעצמו. ללומד הן ההערות היקרות ביותר בכל ההערות, מפני שבהן המחבר אומר לו אילו חלקים הוא ראה כנשענים על אילו. הערה 60 היא האחרונה שבהן, והיא קושרת את הסוף אל האמצע.

מעמד המקורות. הפניה פנימית שהמופנה אליו נמצא על העמוד — **אומת** מול סעיף ז של אותו מאמר. הלשון דירה בתחתונים שההערה נסמכת לה היא לשון המדרש המקובלת; המאמר אינו נותן לה ציון, וגם כאן לא ניתן לה ציון, מפני שציון שלא נדפס אין להמציאו בשביל ההערות. מי שרוצה ציון יקח אותו מן המקור שהוא בודק בעצמו.

ב. וכל אדם לא יהי' באוהל מועד

שבת תשובה - יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי - תנש"א, לקראת יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה

המאמר לוקח את הבחנת העצם של המאמר הראשון ומפעיל אותה על עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים: למה אין שום מלאך יכול להיות שם, ומה ההבדל בין כפרה שמתקנת פירצה ובין כפרה שמגלה קשר שמעולם לא נפרץ.

אין שם אדם — ולמה דוקא בשעת הכפרה

לפני הלימוד

סעיף א

פרשת אחרי מות קובעת את סדר עבודת יום הכפורים: הכהן הגדול לבדו נכנס אל קודש הקדשים, והכתוב אומר בפשטות שאין אדם רשאי להיות באוהל מועד בשעה שהוא עושה זאת. הירושלמי מחדד את תיבת "אדם": אף אותן חיות שבמרכבה שדמות פניהם פני אדם, הגבוהות שבמלאכים, אינן שם. מאמרו של הצמח צדק על אותו פסוק הוא היסוד שממנו בונה הרבי כאן, ועיקר מהלכו הוא קריאת "היום השמיני" — היום שבו ניתנה המילה — כמונח: מדריגת גילוי שעומדת מחוץ לכל סדר ההשתלשלות, ולא רק גבוה בתוכו. מונחים: **השתלשלות** — סדר העולמות היורד ממדריגה למדריגה, שכל דרגה בו נמשכת מזו שלמעלה ממנה. **שמיני** — לא תאריך אלא מונח: שבעה הם מנין העולם הנברא, שבעת ימי בראשית ושבע המדות, ושמיני הוא מה שעומד מחוץ למנין. **גליא וסתים** — הצד הגלוי והצד הסתום, שני סוגי המשכה ולא שני שיעורים באותה המשכה.

סעיף א · 1

וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש גו¹ ואיתא בירושלמי² אפילו אותן שכתב בהן³ ודמות פניהם פני אדם.

וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש גו¹ — הכתוב בסדר עבודת יום הכפורים: בשעה שהכהן הגדול בא לכפר, אין אדם רשאי להיות באוהל מועד. ואיתא בירושלמי אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם — והירושלמי מרחיב את תיבת אדם שבכתוב הרבה מעבר לפשוטה: אף אותן חיות שנאמר בהן ודמות פניהם פני אדם, שבמרכבה, אינן שם. וזהו נושא המאמר כולו. אילו היה הכתוב מדבר בבני אדם בלבד לא היה כאן חידוש; ההרחקה של המלאכים הגבוהים שבכולם — אותם שכל ענינם דומה לענינו של כהן גדול העומד ומשמש — היא שמעמידה את השאלה.

סעיף א · 2

ומבאר הצ"צ במאמרו ד"ה זה⁴, שהגילוי שנמשך כשכהן גדול הי' נכנס לקודש הקדשים הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות. וכדאיתא במדרש⁵ עה"פ⁶ בזאת יבוא אהרן, באיזה זכות הי' אהרן נכנס לבית קדשי הקדשים כו' זכות המילה היתה נכנסת עמו, ומילה ניתנה בשמיני, דשמיני הוא למעלה מהשתלשלות.

ומבאר הצ"צ במאמרו ד"ה זה — הצמח צדק, בדיבור המתחיל של אותו פסוק עצמו, הגדפס באור התורה בדרושי יום הכפורים. מאמרו הוא יסוד המאמר שלפנינו, וכל מקום שיאמר להלן "בהמאמר" סתם — אליו הכוונה. שהגילוי שנמשך כשכהן גדול הי' נכנס לקודש הקדשים הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות — הגילוי שהיה נמשך בשעת כניסתו אינו דרגה גבוהה שבתוך סדר ההשתלשלות אלא גילוי שמחוץ לסדר הזה כולו. וההבחנה הזו היא שתישא את המאמר: לא כמה גבוה, אלא בתוך הסדר או מחוצה לו. וכדאיתא במדרש עה"פ בזאת יבוא אהרן, באיזה זכות הי' אהרן נכנס לבית קדשי הקדשים כו' זכות המילה היתה נכנסת עמו — המדרש שואל מכח מה ניתנה לאהרן רשות להיכנס, ומשיב שזכות המילה נכנסת עמו. ומילה ניתנה בשמיני, דשמיני הוא למעלה מהשתלשלות — והמילה ניתנה ביום השמיני, ושמיני כאן אינו תאריך אלא מונח: שבעה הם מנין העולם הנברא, ושמיני הוא מה שעומד מחוץ למנין הזה. נמצא שרשות הכניסה של אהרן אינה זכות שנקנתה בתוך השבעה, אלא דוקא מה שמעבר להן.

סעיף א · 3

וכדאיתא במדרש⁷ עה"פ⁸ סוד הוי' ליראיו איזהו סוד הוי' זו מילה. שהגילויים דהשתלשלות הם מבחי' גליא דקוב"ה, והגילוי שנמשך ע"י מילה הוא מבחי' סתים דקוב"ה, ולכן נק' סוד הוי', דסוד הוא מה שהוא סתום ונעלם.

וכדאיתא במדרש עה"פ סוד הוי' ליראיו איזהו סוד הוי' זו מילה — המדרש שואל על הכתוב בתהלים מהו סודו של שם הוי', ומשיב: זו מילה. והרבי פותח מיד למה נקראת המילה סוד. שהגילויים דהשתלשלות הם מבחי' גליא דקוב"ה — כל הגילויים שבתוך סדר ההשתלשלות באים מן הבחינה הנקראת גליא, הצד הגלוי, והגילוי שנמשך ע"י מילה הוא מבחי' סתים דקוב"ה — ואילו הגילוי שנמשך על ידי המילה בא מן הצד הסתום. ולכן נק' סוד הוי', דסוד הוא מה שהוא סתום ונעלם — ולכן נקרא סודו של שם הוי', שסוד הוא מה שסתום ונעלם. ויש כאן שני מיני העלם שאין לערבב ביניהם. דבר שבתוך ההשתלשלות ואינו מגולה עדיין הוא נעלם ביחס לגילוי אחר שבתוך אותו סדר עצמו, ובבוא עתו יתגלה. וזה מין אחר: נעלם לא מפני שטרם הראוהו, אלא מפני שהוא שייך למקום שאין הגילוי מגיע אליו כלל.

ובשעה שהכה"ג הי' נכנס לקודש הקדשים נמשך הגילוי דסוד הוי'. ולכן לא היו שם אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם, כי לגבי גילוי זה אין מקום לנבראים, אפילו לא להמלאכים שדמות פניהם פני אדם.

ובשעה שהכה"ג הי' נכנס לקודש הקדשים נמשך הגילוי דסוד הוי' — בשעת כניסתו של הכהן הגדול לקודש הקדשים נמשך אותו גילוי עצמו שנקרא סודו של שם הוי', מן הצד הסתום. ולכן לא היו שם אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם — ומכאן ההרחקה, ואף של אותן חיות שבמרכבה, כי לגבי גילוי זה אין מקום לנבראים, אפילו לא להמלאכים שדמות פניהם פני אדם — שכלפי גילוי כזה אין מקום לנברא כלל, ואף לא למלאכים הללו. והנימוק מדויק ואינו לשון של הפלגה: גילוי שאינו שייך לשום מדרגה שבסדר הבריאה אין בו, מאותו טעם עצמו, מקום לשום דבר נברא. המלאך הגבוה ביותר נרחק בדיוק מן הטעם שממנו נרחק הנמוך ביותר — לא מפני שאינו גבוה דיו, אלא מפני שהמדד כאן אינו גובה.

וצריך להבין, דמזה שבכדי שהכהן גדול יוכל ליכנס לקודש הקדשים הוא ע"י זכות המילה שניתנה בשמיני, מוכח, שהגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בקדה"ק הוא מצד מעלת קדה"ק עצמו (ולא שע"י כניסתו של הכהן גדול לקדה"ק נמשך הגילוי), ואעפ"כ, זה שוכל אדם לא יהי' גו' אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם הוא דוקא בבואו של הכהן גדול לקדה"ק לכפר בקודש.

וצריך להבין, דמזה שבכדי שהכהן גדול יוכל ליכנס לקודש הקדשים הוא ע"י זכות המילה שניתנה בשמיני, מוכח, שהגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בקדה"ק הוא מצד מעלת קדה"ק עצמו — עתה מתעוררת השאלה. אם הכהן הגדול נכנס בזכות המילה, נמצא שהגילוי שלמעלה מן ההשתלשלות כבר היה בקודש הקדשים מצד מעלתו של המקום עצמו, שהרי זכות המילה היא כרטיס כניסה אל גילוי שכבר שם. (ולא שע"י כניסתו של הכהן גדול לקדה"ק נמשך הגילוי) — ולא שכניסתו היא הממשיכה את הגילוי; המילה מכשירה את הנכנס, אינה יוצרת את מה שהוא נכנס אליו. ואעפ"כ, זה שוכל אדם לא יהי' גו' אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם הוא דוקא בבואו של הכהן גדול לקדה"ק לכפר בקודש — ואף על פי כן ההרחקה לא נאמרה על החדר, אלא על שעת הביאה לכפר. ובוה הקושי: אם מעלת המקום עומדת בפני עצמה ואינה תלויה בנכנס, היה הכתוב צריך לתלות את ההרחקה במקום. הוא תולה אותה בעבודה.

דמזה מובן, שהגילוי שנמשך ע"י העבודה דכהן גדול בקדה"ק הוא נעלה יותר מהגילוי שהי' בקדה"ק מצד עצמו.

דמזה מובן, שהגילוי שנמשך ע"י העבודה דכהן גדול בקדה"ק הוא נעלה יותר מהגילוי שהי' בקדה"ק מצד עצמו — ומכאן ההכרח: הגילוי שנמשך על ידי עבודתו של הכהן הגדול בקודש הקדשים נעלה מן הגילוי שהיה שם מצד עצמו. וזהו המנוע של כל המאמר בשורה אחת. גילוי של החדר, גבוה ככל שיהיה, עדיין יש בו חברה — מלאכים עומדים בו. ומה שהעבודה מגיעה אליו מוכרח להיות גבוה מזה. וממילא נהפכת השאלה: לא למה נרחקו המלאכים גם כאן, אלא מה יש במעשה של כפרה שיכול להיות נעלה מן המקום שבו הוא נעשה.

בעבודה

המאמר פותח בסירוב לזהות גובה עם קרבה. קודש הקדשים הוא המקום הגבוה שבעולם, ואף על פי כן הכתוב אינו תולה בו את ההרחקה. מה שמכריע אינו היכן אתה עומד אלא מה אתה עושה שם. וזו הבחנה שקל לאבד: אדם מודד את עבודתו לפי הרגע המרומם שהיה לו, ואילו הכתוב מודד לפי המעשה שנעשה בו. הרגע הוא החדר; המעשה הוא הביאה לכפר.

תמצית

גילוי של החדר, אמיתי ככל שהוא, עדיין יש בו מקום למלאכים. ההרחקה שייכת לעבודה — ומכאן שעבודת הכפרה של הכהן הגדול מגיעה למקום גבוה ממעמדו של החדר עצמו. כל המשך המאמר הוא הביאור מהו אותו מקום, ומה נותן למצוה ככל המצוות להגיע אליו.

סולם של שמיניות — ומה מבדיל בין שתי צורות של למעלה

לפני הלימוד

סעיף ב

מאמרו של הצמח צדק, שהוא היסוד כאן, קורא את שמיני כמונח למדריגת גילוי שלמעלה מסדר ההשתלשלות, וכעת הוא מעמיד שלוש דוגמאות שלו זו על גב זו: שמיני של מילה, שמיני של תשובה, ושמיני שהוא יום הכפורים עצמו. הערימה הזו חשובה מפני שהיא עומדת להיחצות לשניים — שמיני שבא לאחר שבעה ושייך להן, ואחת שקודמת לשבע ואינה שייכת להן כלל. שימו לב לפרט אחד קטן שהמאמר מדגיש פעמיים: סדר שמונה ההזיות שבקודש הקדשים הוא אחת ואחר כך שבע, לא שבע ואחר כך אחת. מונחים: **שמיני שלאחרי שבעה** — גילוי שלמעלה מן ההשתלשלות הנמשך בכח הענינים שבהשתלשלות שקדמו לו. **אחת שלפני השבע** — גילוי שאין לו קודם בתוך ההשתלשלות כלל. **הזיות** — הזאות הדם שהכהן הגדול מזה בקודש הקדשים, אחת למעלה ושבע למטה. **נתינת מקום** — שיש למציאות הנברא תפיסה ועמידה לגבי אותו גילוי.

סעיף ב · 1

(ב) **ויובן זה ע"פ המבואר בהמאמר**⁹ **דתשובה (וכפרה)**¹⁰ הם בבחינת שמיני שלמעלה מהשתלשלות. דגדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם¹¹, ורפואה קבעה בשמינית¹² דזה שרפואה קבעה בשמינית הוא ע"ד¹³ מילה שניתנה בשמינית.

ויובן זה ע"פ המבואר בהמאמר דתשובה (וכפרה) הם בבחינת שמיני שלמעלה מהשתלשלות — הביאור נפתח בהרחבת המונח: לא המילה בלבד היא בבחינת שמיני, אלא גם התשובה, וגם הכפרה הבאה עמה. **דגדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם** — הראיה: אמרו רבותינו זכרונם לברכה שגדולה תשובה, שמביאה רפואה לעולם, ורפואה קבעה בשמינית — וברכת הרפואה נקבעה שמינית בתפילת שמונה עשרה, **דזה שרפואה קבעה בשמינית הוא ע"ד מילה שניתנה בשמינית** — וקביעתה שמינית היא על דרך המילה שניתנה בשמיני. הפרט שבנוסח התפילה עושה כאן עבודה של ממש ואינו קישוט: מקומה של ברכת הרפואה אינו מספר מקרי, אלא ראייה שהרפואה שהתשובה מביאה שייכת לאותו מנין שמיני עצמו שהמילה שייכת אליו.

סעיף ב · 2

וזהו ששבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו¹⁴ וכל שבעת הימים מרגילין אותו בעבודות¹⁵, כי שבעת הימים הם בחינת השתלשלות, ויום הכפורים, יום השמיני (שלאחרי שבעת הימים) הוא למעלה מהשתלשלות.

וזהו ששבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו וכל שבעת הימים מרגילין אותו בעבודות — וזהו הטעם לסדר הפרשת הכהן הגדול: שבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישים אותו מביתו, וכל שבעת הימים מרגילים אותו בעבודות המקדש. **כי שבעת הימים הם בבחינת השתלשלות** — שבעת הימים הם כנגד סדר ההשתלשלות, מנין העולם הנברא, **יום הכפורים, יום השמיני (שלאחרי שבעת הימים) הוא למעלה מהשתלשלות** — ויום הכפורים, הבא שמיני להם, הוא שלמעלה מן ההשתלשלות. הכשרתו של הכהן הגדול בנויה אפוא באותו מבנה עצמו של המילה: שבעה ואחריהם שמיני. ולפיכך אין תמה על כך שזכות המילה היא הפותחת לו את הפתח — שניהם אותה צורה.

סעיף ב · 3

וזהו גם ענין שמונה ההזיות ביום הכפורים אחת למעלה ושבע למטה¹⁶, שהאחת שלמעלה מהשבע היא בבחינת אחת שאלתי¹⁷, אחת היא יונת¹⁸.

וזהו גם ענין שמונה ההזיות ביום הכפורים אחת למעלה ושבע למטה — וזהו גם ענין של שמונה ההזאות שהכהן הגדול מזה ביום הכפורים, אחת כלפי מעלה ושבע כלפי מטה, **שהאחת שלמעלה מהשבע היא בבחינת אחת שאלתי, אחת היא יונת** — והאחת שלמעלה מן השבע היא בבחינת האחת שבכתובים אחת שאלתי מאת הוי' ואחת היא יונת תמתי. פרט קטן נושא כאן את כל המבנה שיבוא: סדר ההזאות הוא אחת ואחר כך שבע. השמיני שבמנין הזה בא ראשון, לא אחרון. יש להחזיק בזה — הקטע שלאחר הבא הופך עליו לגמרי.

ומזה מובן, דבשמיני שלמעלה מהשתלשלות כמה דרגות. שמיני דמילה ועד¹⁹ דקודש הקדשים שהכניסה לקודש הקדשים היא ע"י זכות המילה. שמיני דתשובה שנעלה יותר משמיני דמילה, (דמילה היא מצוה, ותשובה שמכפרת על הענינים שפגמו בתורה ומצוות היא למעלה מתורה ומצוות (כדלקמן סעיף ח)).

ומזה מובן, דבשמיני שלמעלה מהשתלשלות כמה דרגות — ומכאן שאין שמיני אחד אלא כמה דרגות בתוך המונח עצמו. שמיני דמילה ועד²⁰ דקודש הקדשים שהכניסה לקודש הקדשים היא ע"י זכות המילה — הראשונה, שמיני של מילה, ועל דרך זה שמיני של קודש הקדשים, שהרי הכניסה לשם היא בזכות המילה, ושתיהן אפוא מדריגה אחת. שמיני דתשובה שנעלה יותר משמיני דמילה, (דמילה היא מצוה, ותשובה שמכפרת על הענינים שפגמו בתורה ומצוות היא למעלה מתורה ומצוות (כדלקמן סעיף ח)) — השניה, שמיני של תשובה, הנעלה מן הראשונה. והטעם נאמר בסוגריים: המילה מצוה היא, מן המנין; והתשובה, שהיא מכפרת על מה שפגם בתורה ובמצוות, מוכרחת לעמוד למעלה מן התורה והמצוות עצמן — שאם לא כן לא היה בכחה לכפר על הפגם בהן. הטעם הזה יתברר בסעיף ח, והמאמר מפנה לשם במפורש.

שמיני דיום הכפורים, שהתשובה דיום הכפורים היא נעלית יותר מהתשובה דכל השנה (גם מהתשובה דעשרת ימי תשובה²⁰), שלכן יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל²¹, וביום הכפורים עצמו — שמונה ההזיות שבקודש הקדשים אחת למעלה ושבע למטה, שהאחת היא לפני השבע²².

שמיני דיום הכפורים, שהתשובה דיום הכפורים היא נעלית יותר מהתשובה דכל השנה (גם מהתשובה דעשרת ימי תשובה) — השלישית, שמיני של יום הכפורים, שהתשובה שבו נעלית מתשובת כל השנה, ואף מתשובת עשרת ימי תשובה. שלכן יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל — ומשום כך יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל אדם, ולא לשבים בלבד. וביום הכפורים עצמו — שמונה ההזיות שבקודש הקדשים אחת למעלה ושבע למטה, שהאחת היא לפני השבע — ובתוך יום הכפורים עצמו יש עוד מדריגה: שמונה ההזאות שבקודש הקדשים, שהאחת שבהן קודמת לשבע. שלוש שמיניות עומדות כאן זו על גב זו בסדר עולה — של מילה, של תשובה, ושל יום הכפורים. והקטע הבא עומד לחצות את הסולם הזה לשניים, על פי אותו פרט של סדר שהודגש זה עתה.

ויש לומר, דשמיני שלאחרי שבעה הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שנמשך לאחר יום ע"י הענינים דהשתלשלות, ומזה שהמשכת גילוי זה הוא ע"י הענינים דהשתלשלות מוכח שגילוי זה שייך להשתלשלות, ואחת שלפני השבע הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות²³, [אלא שלאח"ז נמשך הגילוי בהשתלשלות, שבע שלאחרי האחת, כדלקמן סעיף ז].

ויש לומר, דשמיני שלאחרי שבעה הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שנמשך לאחר יום ע"י הענינים דהשתלשלות — שמיני הבא לאחר שבעה הוא גילוי שלמעלה מן ההשתלשלות, אלא שהוא נמשך לאחר הענינים שבהשתלשלות ועל ידם. ומזה שהמשכת גילוי זה הוא ע"י הענינים דהשתלשלות מוכח שגילוי זה שייך להשתלשלות — ומעצם זה שההשתלשלות היא הממשכת אותו מוכח שיש לו שייכות אליה. הראיה היא ראייה של סיבה ולא של מעלה: מה שאפשר להגיע אליו מתוך ההשתלשלות, ולו בדרך מרוממת, שייך לעולם שההשתלשלות יכולה להוליד. ואחת שלפני השבע הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות — ואילו האחת הקודמת לשבע היא גילוי שלמעלה מן ההשתלשלות באופן שאין לו שייכות אליה כלל — אין דבר בתוך הסדר שהוליד אותו, ולכן אין לסדר אחיזה בו אף בקצהו. [אלא שלאח"ז נמשך הגילוי בהשתלשלות, שבע שלאחרי האחת, כדלקמן סעיף ז] — ובסוגריים הרבועים סיוג: לאחר מכן אמנם נמשך גם גילוי זה בהשתלשלות, והן שבע ההזאות שלאחרי האחת. אבל ההמשכה שלאחרי אינה עושה אותו שייך; הסדר הוא הקובע, והסדר כאן הוא שהאחת ראשונה. וכל זה יתבאר בסעיף ז.

ועפ"ז יובן הטעם על זה שוכל אדם לא יהי' גו' הוא דוקא בבואו לכפר בקודש, כי לגבי הגילוי שהי' בקדה"ק מצד עצמו [שהוא ע"ד שמיני דמילה, שמיני שאחרי שבעה], למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות, יש נתינת מקום למציאות. וע"י העבודה דכהן גדול ביום הכפורים בקודש הקדשים נמשך הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות, ולגבי גילוי זה כל אדם לא יהי', אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם.

ועפ"ז יובן הטעם על זה שוכל אדם לא יהי' גו' הוא דוקא בבואו לכפר בקודש — ועל פי זה מתיישבת שאלת סעיף א': למה נאמרה ההרחקה דוקא על שעת הביאה לכפר. כי לגבי הגילוי שהי' בקדה"ק מצד עצמו [שהוא ע"ד שמיני דמילה, שמיני שאחרי שבעה], למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות, יש נתינת מקום למציאות — הגילוי שהיה בקודש הקדשים מצד עצמו הוא מן הסוג הראשון, כשמיני של מילה, שמיני שלאחרי שבעה; ולכן, אף שהוא למעלה מן ההשתלשלות, יש לו שייכות אליה, ולכן יש בו נתינת מקום למציאות הנברא — ומלאך יכול לעמוד שם. וע"י העבודה דכהן גדול ביום הכפורים בקודש הקדשים נמשך הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות — ואילו על ידי עבודתו של הכהן הגדול נמשך הגילוי מן הסוג השני, שאין לו שייכות להשתלשלות כלל, ולגבי גילוי זה כל אדם לא יהי', אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם, ואף לא אותן שדמות פניהם פני אדם. הגילוי שבחדר הוא מן הסוג שיש לו כתובת, ולכן יש בו מקום; העבודה מגיעה לסוג שאין לו כתובת כלל.

עיון

למה שמיני שבא ראשון עולה על שמיני שבא אחרון

ההבחנה שסעיף ב עושה קלה לאמירה וקל לזלזל בה. שני מיני השמיני הם, מעצם הגדרתם, למעלה מן המנין השביעוני של העולם הנברא. ומדוע, אם כן, האחד מרומם בלבד והשני מוחלט?

המבחן שהמאמר עצמו מעמיד הוא מבחן של סיבה, לא של כבוד. שמיני שלאחרי שבעה — מילה ביום השמיני, כניסתו של הכהן הגדול לאחר שבעת ימי הפרשה — נמשך על ידי השבעה שקדמו לו. אפשר למתוח קו מן ההכנה אל התוצאה. והיכולת למתוח את הקו הזה היא עצמה ההוכחה לשייכות: כל מה שאפשר להגיע אליו מתוך סדר ההשתלשלות, ולו בדרך המרוממת ביותר, שייך לעולם שאותו סדר יכול להוליד.

לאחת שלפני השבעה אין קו כזה. ההזאה האחת שפותחת את העבודה אינה תוצאה של שבע ההזאות שלאחריה — הן הבאות ממנה, ולא היא מהן. אין בתוך משאביו של הסדר הנברא דבר שהיה יכול להגיע לשם, וזה בדיוק הטעם שאין בתוך הסדר הנברא דבר, מלאכים בכלל, שיש לו עמידה בשעה שזה מתרחש.

וזו התבנית שכל המשך המאמר מריץ. התשובה לעומת כפרת עיצומו של יום, בסעיף ז, תתברר כאותה הבחנה עצמה — אלא שהיא תיאמר שם בלשון של רצון ולא בלשון של ימים.

בעבודה

הבחנה זו עושה סדר במה שקל מאד לערבב בעבודה. יש התרוממות שאדם מגיע אליה, וניכר בה מה הביא אותה — הכנה, לימוד, סדר, שבעה ימים של הרגל. היא אמיתית, והיא גם שייכת: אפשר להצביע על מה שהוליד אותה, ולכן היא נשארת במנין. ויש מה שאין להצביע על מה שהוליד אותו. המאמר אינו אומר שהראשונה פחותה; הוא אומר שאין היא הדבר שההרחקה מדברת בו. ובעבודה, ההבדל הוא בין לשאול מה עשיתי כדי להגיע לכאן ובין להניח לרגע שיש דבר שלא הגעתי אליו כלל.

תמצית

שמיני הוא שם לגילוי שלמעלה מן הסדר הנברא — אלא שיש בו שני מינים. שמיני שהגיעו אליו בשבעת ימי הכנה יש לו קו סיבה החוזר אל תוך העולם, ובמקום שיש קו יש נתינת מקום למלאכים. אחת שקודמת לשבעה אין לה קו כזה — לא דבר הוליד אותה, ולכן אין לדבר עמידה לפניה. גילוי של החדר הוא הראשון; עבודת הכפרה של הכהן הגדול מגיעה לשני.

אנכי — שם שלמעלה משם הוי'

לפני הלימוד

סעיף ג

המאמר מחליף כאן מסגרת: מן המבנה של ימים ומינים אל שמותיו של הקדוש ברוך הוא. כל המצוות נקראות מצוות הוי', והן ממשיכות את גילוי שם הוי' לתוך עולם שנברא בשם אלקים המעלים ומסתיר. מצוה אחת יוצאת מן הכלל: מצות התשובה, שנאמר בה אשר אנכי מצוך — לא הוי' אלא אנכי, שם שלמעלה משם הוי' עצמו. ההבחנה הזו בין שני השמות היא כל הסעיף.

מונחים: שם הוי' — שם המורה על מה שלמעלה מן הטבע. **שם אלקים** — השם שבו נברא העולם, ומספרו במנין האותיות כמנין הטבע; ענינו העלם והסתרה על שם הוי'. **אנכי** — אנכי מי שאנכי, שאינו שם המורה על ענין אלא הוראה על מה שאינו נתפס בשם. **המשכה** — הבאת גילוי ממקום גבוה למקום נמוך, כירידת שפע ולא כתנועה במקום.

סעיף ג · 1

(ג) **ויובן זה בהקדים מ"ש**²⁴ כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך, ומבואר בלקו"ת²⁵ דכל המצוות נקראים מצוות הוי', והמצוה הזאת שהיא מצות התשובה, אנכי מצוך, אנכי מי שאנכי (שלמעלה מהוי').

ויובן זה בהקדים מ"ש כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך — הביאור נפתח בהקדמת הכתוב בפרשת נצבים, כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום. **ומבואר בלקו"ת דכל המצוות נקראים מצוות הוי'** — ובלקוטי תורה מבואר שכל המצוות כולן נקראות מצוות הוי', על שם השם שממנו הן באות. **והמצוה הזאת שהיא מצות התשובה, אנכי מצוך, אנכי מי שאנכי (שלמעלה מהוי')** — ואילו המצוה הזאת, שהיא מצות התשובה, לא נאמר בה מצות הוי' אלא אנכי מצוך; ואנכי פירושו אנכי מי שאנכי, שלמעלה משם הוי'. דקדוק אחד בלשון הכתוב נושא את כל הטענה: לכל מצוה שם אחד, ולתשובה לבדה שם אחר, והשם האחר הזה אינו גבוה יותר באותו סולם אלא עומד מעליו.

סעיף ג · 2

והענין הוא²⁶, דענין המצוות הוא להמשיך גילוי שם הוי' בעולם. דבריא העולם היא משם אלקים, אלקים בגימטריא הטבע²⁷, וע"י המצוות נמשך בעולם גילוי שם הוי' שלמעלה מהטבע. ועיקר הגילוי דהוי' שע"י קיום המצוות הוא בהאדם שמקיים את המצוות (ועי"ז נמשך הגילוי גם בעולם). וזהו שהדבור הראשון דמתן תורה הוא אנכי²⁸ הוי' אלקיך, שענין המצוות שניתנו במ"ת הוא שהוי' יהי' אלקיך.

והענין הוא, דענין המצוות הוא להמשיך גילוי שם הוי' בעולם — ענינן של המצוות הוא להמשיך את גילוי שם הוי' לתוך העולם. **דבריא העולם היא משם אלקים, אלקים בגימטריא הטבע** — שהרי העולם נברא בשם אלקים, ומנין אותיותיו של שם זה כמנין הטבע, וע"י המצוות נמשך בעולם גילוי שם הוי' שלמעלה מהטבע — ועל ידי המצוות נמשך בו גילוי שם הוי' שלמעלה מן הטבע. שני השמות אינם שתי דרגות של אותו דבר אלא שני צדדים של אותה בריאה: אחד עושה אותה טבע, והשני מגלה בה מה שאינו טבע. **ועיקר הגילוי דהוי' שע"י קיום המצוות הוא בהאדם שמקיים את המצוות (ועי"ז נמשך הגילוי גם בעולם)** — ועיקר הגילוי הזה אינו בעולם אלא באדם המקיים, ומתוכו הוא נמשך גם לעולם. וזהו שהדבור הראשון דמתן תורה הוא אנכי הוי' אלקיך, שענין המצוות שניתנו במ"ת הוא שהוי' יהי' אלקיך — וזהו הדיבור הראשון שבמתן תורה, אנכי הוי' אלקיך: ענינן של המצוות שניתנו במתן תורה הוא ששם הוי' יהיה אלקיך — כלומר, שהשם שלמעלה מן הטבע יהיה הוא כחך ומדתך, ולא שם אלקים המעלים.

סעיף ג · 3

והנה זה שע"י המצוות אפשר להמשיך בעולם גילוי שם הוי', הגם שהתהוות העולם היא ע"י שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי', הוא, לפי שכוונת ההעלם דשם אלקים (מלכתחילה) היא בכדי שע"י התומ"צ יומשך הגילוי דהוי'.

והנה זה שע"י המצוות אפשר להמשיך בעולם גילוי שם הוי', הגם שהתהוות העולם היא ע"י שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי' — עתה מתעוררת שאלה מאליה: כיצד יכולות המצוות להמשיך בעולם את גילוי שם הוי', והרי עצם התהוותו של העולם היא על ידי שם אלקים, שכל ענינו העלם והסתרה על שם הוי'. **הוא, לפי שכוונת ההעלם דשם אלקים (מלכתחילה) היא בכדי שע"י התומ"צ יומשך הגילוי דהוי'** — והתשובה: מפני שכוונת ההעלם עצמו, מלכתחילה, היתה שעל ידי התורה והמצוות יומשך גילוי שם הוי'. אין ההעלם מכשול שהמצוות מתגברות עליו במקרה; הוא נעשה כדי שהן יתגברו עליו. וזהו הטעם שהמצוות מספיקות לו — ההעלם ותרופתו נעשו זוג אחד.

וכמ"ש²⁹ אשר עשה האלקים את האדם ישר, שהכוונה בהתהוות שמשם אלקים (האלקים עשה) היא שהאדם ע"י קיום המצוות ימשיך להיות ישר יחזו פנימו³⁰, שלמטה יהי' הגילוי כמו למעלה. וכאשר המה בקשו חשבונות רבים³¹ (היפך כוונת הבריאה), הנה בכדי שיומשך הגילוי דשם הוי' באדם ועל ידו בעולם, צריכה להיות ההמשכה מאנכי שלמעלה מהוי', דהמשכה זו היא ע"י התשובה שלמעלה מהמצוות.

וכמ"ש אשר עשה האלקים את האדם ישר, שהכוונה בהתהוות שמשם אלקים (האלקים עשה) היא שהאדם ע"י קיום המצוות ימשיך להיות ישר יחזו פנימו, שלמטה יהי' הגילוי כמו למעלה — וכמו שכתוב בקהלת, אשר עשה האלקים את האדם ישר: הכוונה בהתהוות שמשם אלקים היא שהאדם, על ידי קיום המצוות, ימשיך את הענין של ישר יחזו פנימו — שלמטה יהיה הגילוי כמו שהוא למעלה. וכאשר המה בקשו חשבונות רבים (היפך כוונת הבריאה) — וכאשר המה בקשו חשבונות רבים, כהמשך אותו כתוב עצמו, והוא היפך כוונת הבריאה, הנה בכדי שיומשך הגילוי דשם הוי' באדם ועל ידו בעולם, צריכה להיות ההמשכה מאנכי שלמעלה מהוי' — הרי כדי שיומשך גילוי שם הוי' באדם ועל ידו בעולם, צריכה ההמשכה לבוא מאנכי שלמעלה משם הוי', דהמשכה זו היא ע"י התשובה שלמעלה מהמצוות — והמשכה זו נעשית על ידי התשובה, שלמעלה מן המצוות. משנשברה התכנית בפועל, שוב אין ערוץ המצוות מספיק — לא מפני שנחלש, אלא מפני שמעולם לא נעשה כדי לתקן פרצה, אלא כדי למלא תכנית שלמה. מה שיתקן צריך לבוא ממקום שלמעלה מן התכנית עצמה.

וכמ"ש³² שובה ישראל עד הוי' אלקיך כי כשלת בעוניך, שבכדי שיהי' הוי' אלקיך לאחרי שכשלת בעוניך אין מספיק קיום המצוות שמכאן ולהבא וצריך להיות שובה ישראל.

וכמ"ש שובה ישראל עד הוי' אלקיך כי כשלת בעוניך — וכמו שכתוב בהושע, שובה ישראל עד הוי' אלקיך כי כשלת בעוניך. שבכדי שיהי' הוי' אלקיך לאחרי שכשלת בעוניך אין מספיק קיום המצוות שמכאן ולהבא וצריך להיות שובה ישראל — שכדי שיתקיים הוי' אלקיך לאחרי שכשלת בעוניך, אין די בקיום המצוות מכאן ולהבא, ומוכרח להיות שובה ישראל. דקדוק לשונו של הכתוב הוא הראיה: אין הוא אומר שמור את המצוות אלא שובה — פועל אחר לבעיה אחרת. הליכה נכונה מכאן ולהבא אינה מבטלת את מה שכבר אירע, ולכן הכתוב תובע חזרה ולא המשך.

בעבודה

יש כאן חילוק שנוגע למעשה ולא רק להבנה. אדם שנכשל ומקבל על עצמו לדקדק מכאן ולהבא עושה דבר אמיתי, אבל הכתוב אומר שאין זה מה שנתבע ממנו. שובה אינו הידור בקיום המצוות; הוא פועל אחר. הבקשה אינה להיות מהיום ואילך אדם מסודר יותר, אלא לחזור — ולחזרה יש כתובת אחרת לגמרי, שאין המצוות מגיעות אליה.

תמצית

המצוות ניתנו בשם הוי' וממשיכות את גילוי לתוך עולם שנברא בשם אלקים המעלים — זוג מתוכנן, הפועל בדיוק כפי שנועד. משפרץ אדם את התכנית הזו בפועל, שוב אין ההליכה הנכונה מכאן ולהבא מגיעה אחורה לתקן; מוכרח לבוא ציווי משם שלמעלה משם הוי' עצמו. וזוהי התשובה, שנצטוונו עליה באנכי.

ארבע תשובות לשאלה אחת

לפני הלימוד

סעיף ד

מדרש ידוע שואל ארבעה — את החכמה, את הנבואה, את התורה, ואת הקדוש ברוך הוא בעצמו — כיצד מתכפרת נפש שחטאה. כל אחד משיב תשובה אחרת, והמאמר קורא את ההבדלים ביניהן כמדד מדויק: כל תשובה נקבעת לפי כמה גבוה מגיע שרשו של המשיב עצמו, וכל שהשורש גבוה יותר — התשובה קלה יותר. יש לשים לב שאין כאן ארבע דעות החולקות זו על זו, אלא ארבע קריאות של אותה מציאות עצמה מארבעה גבהים. מונחים: **חכמה תתאה** — החכמה שבמלכות, הדרגה התחתונה שבחכמה, ואף היא למעלה מן המלכות עצמה. **נצח והוד** — שתי המדות ששם שורש הנבואה. **כלים** — הצדדים המוגדרים שבהם מתלבש האור, דוגמת הגוף לגבי הנפש. **מדידה והגבלה** — לא מיעוט בכמות אלא שיעור: אור שנמשך בתוך דרגה יורש את גדריה. **זדונות** — עבירות שנעשו במתכוון, לעומת שגגות שנעשו בלא כוונה.

סעיף ד · 1

(ד) **וביאור הענין בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שאמרו רז"ל**³³ **שאלו לחכמה הנפש החוטאת במה תתכפר**³⁴ **ואמרה הנפש**³⁵ **החוטאת היא תמות**³⁶, **שאלו לנבואה ואמרה חטאים**³⁷ **תרדף רעה**³⁸, **שאלו לתורה ואמרה יביא אשם ויתכפר לו**, **שאלו להקב"ה ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו**. **הדא הוא דכתיב**³⁸ **טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך**.

וביאור הענין בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שאמרו רז"ל שאלו לחכמה הנפש החוטאת במה תתכפר ואמרה הנפש החוטאת היא תמות — **ביאור הענין בפרטיות מוקדם לו מאמר רבותינו זכרונם לברכה: שאלו לחכמה, נפש שחטאה במה תתכפר, ואמרה הנפש החוטאת היא תמות. שאלו לנבואה ואמרה חטאים תרדף רעה** — **שאלו לנבואה, והשיבה מן הכתוב במשלי, חטאים תרדף רעה. שאלו לתורה ואמרה יביא אשם ויתכפר לו** — **שאלו לתורה, והשיבה שיביא קרבן אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו** — **שאלו להקדוש ברוך הוא, ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו. הדא הוא דכתיב טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך** — **וזהו שנאמר בתהלים, טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך. ארבע התשובות הולכות ומקילות בזו אחר זו, וסדרן הוא עצמו הענין: לא מי מחמיר ומי מקל, אלא מהיכן כל אחד משיב.**

סעיף ד · 2

ויש לומר, דזה שהחכמה אמרה שע"י מיתה תהי' כפרה לנפש החוטאת הוא לפי שגם החכמה היא למעלה מהאור שמתלבש בעולם. שמצד האור שמתלבש בעולם, מכיון שהחטא הוא היפך כוונת בריאת העולם, א"א להיות כפרה על זה, וזה שמצד החכמה ישנה כפרה לנפש החוטאת הוא כי החכמה היא למעלה מעולם. [דהגם שהכוונה בחכמה כאן היא לחכמה תתאה]³⁹, חכמה שבמלכות, הרי גם החכמה שבמלכות היא למעלה מהמלכות עצמה]. אלא שמצד החכמה, הכפרה היא ע"י מיתה, פירוד הנפש מהגוף.

ויש לומר, דזה שהחכמה אמרה שע"י מיתה תהי' כפרה לנפש החוטאת הוא לפי שגם החכמה היא למעלה מהאור שמתלבש בעולם — **מה שהחכמה אמרה שהכפרה היא על ידי מיתה הוא מפני שאף היא עומדת למעלה מן האור המתלבש בעולם. שמצד האור שמתלבש בעולם, מכיון שהחטא הוא היפך כוונת בריאת העולם, א"א להיות כפרה על זה** — **שמצד האור המתלבש בעולם אי אפשר כלל שתהיה כפרה, שהרי החטא הוא היפך כוונת בריאת העולם, ואור שכל ענינו לקיים את הכוונה אינו יכול לענות על מה שסותר אותה. וזה שמצד החכמה ישנה כפרה לנפש החוטאת הוא כי החכמה היא למעלה מעולם** — **ומה שמצד החכמה בכל זאת יש כפרה הוא מפני שהחכמה למעלה מן העולם. הרי שאף התשובה החמורה שבארבע אינה ענין של עונש אלא של גובה: החכמה מגיעה גבוה דיה כדי שתהיה כפרה בגדר האפשר. [דהגם שהכוונה בחכמה כאן היא לחכמה תתאה, חכמה שבמלכות, הרי גם החכמה שבמלכות היא למעלה מהמלכות עצמה]** — **ובסוגריים הרבועים דיוק: אף שהחכמה הנזכרת כאן היא חכמה תתאה, החכמה שבמלכות, גם היא למעלה מן המלכות עצמה, ודי בכך. אלא שמצד החכמה, הכפרה היא ע"י מיתה, פירוד הנפש מהגוף** — **אלא שאין בכחה להביא כפרה בלא שתיפרד הנפש מן הגוף שבו חטאה.**

[ויש לומר, שהוא מדה כנגד מדה. דענין המצוות הוא להמשיך הוי' באלקים, דאלקים הוא שרש הכלים שהם דוגמת הגוף והאור דהוי' שנמשך בהם הוא דוגמת חיות הנפש שמח' את הגוף⁴⁰. וכיון שע"י החטאים גרם שלא יומשך הגילוי דהוי' באלקים, לכן ענשו (שעי"ז הוא כפרתו) הוא פירוד הנפש מהגוף, מדה כנגד מדה]. ומצד הנבואה שהיא בנו"ה⁴¹ (למעלה מחכמה תתאה)³⁹, נפש החוטאת מתכפרת גם ע"י יסורים.

[ויש לומר, שהוא מדה כנגד מדה — סוגריים רבועים, ובהם טעם לדבר: המיתה היא מדה כנגד מדה. דענין המצוות הוא להמשיך הוי' באלקים, דאלקים הוא שרש הכלים שהם דוגמת הגוף והאור דהוי' שנמשך בהם הוא דוגמת חיות הנפש שמח' את הגוף — ענין של המצוות הוא להמשיך את שם הוי' בשם אלקים; ושם אלקים הוא שורש הכלים, שהם דוגמת הגוף, והאור של שם הוי' הנמשך בהם דוגמת חיות הנפש המחיה את הגוף. וכיון שע"י החטאים גרם שלא יומשך הגילוי דהוי' באלקים, לכן ענשו (שעי"ז הוא כפרתו) הוא פירוד הנפש מהגוף, מדה כנגד מדה] — וכיון שבחטאיו גרם שלא יומשך גילוי שם הוי' בשם אלקים, לכן עונשו — והוא עצמו כפרתו — הוא פירוד הנפש מן הגוף, מדה כנגד מדה ממש. ומצד הנבואה שהיא בנו"ה (למעלה מחכמה תתאה), נפש החוטאת מתכפרת גם ע"י יסורים — ומצד הנבואה, ששרשה בנצח והוד, שהן למעלה מחכמה תתאה, די ביסורים. תשובתה קלה יותר מפני ששרשה גבוה יותר: היסורים מגיעים אל הפנים בלי לפרק את הקשר שבין הנפש ובין הגוף.

והחידוש במענה התורה ומכ"ש במענה הקב"ה, שהכפרה היא ע"י קרבן ותשובה, ואין צריך ליסורים. והחילוק שבין מענה התורה למענה הקב"ה, אף שגם מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו הו"ע התשובה (שאז דוקא מכפר הקרבן), מבאר הצ"צ במאמר הנ"ל⁴², שמצד התורה, חכמתו של הקב"ה, ע"י התשובה נעשים הזדונות (רק) כשגגות (וע"י הקרבן מתכפר שוגג זה), ומצד הקב"ה שלמעלה מתורה, ע"י התשובה מתכפרים הזדונות, ויתירה מזו, שנהפכים לזכיות.

והחידוש במענה התורה ומכ"ש במענה הקב"ה, שהכפרה היא ע"י קרבן ותשובה, ואין צריך ליסורים — החידוש שבמענה התורה, ומכל שכן שבמענה הקדוש ברוך הוא, הוא שהכפרה נעשית בקרבן ובתשובה, ואין צורך ביסורים כלל. והחילוק שבין מענה התורה למענה הקב"ה, אף שגם מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו הו"ע התשובה (שאז דוקא מכפר הקרבן), מבאר הצ"צ במאמר הנ"ל — ומהו החילוק שביניהם, והרי גם מענה התורה, יביא אשם ויתכפר לו, הוא ענין של תשובה, שהרי אין הקרבן מכפר אלא עם התשובה — בזה מבאר הצמח צדק במאמרו הנזכר. שמצד התורה, חכמתו של הקב"ה, ע"י התשובה נעשים הזדונות (רק) כשגגות (וע"י הקרבן מתכפר שוגג זה) — מצד התורה, שהיא חכמתו של הקדוש ברוך הוא, פועלת התשובה שהזדונות ייעשו כשגגות בלבד, והקרבן מכפר על אותה שגגה שנשארה. ומצד הקב"ה שלמעלה מתורה, ע"י התשובה מתכפרים הזדונות, ויתירה מזו, שנהפכים לזכיות — ומצד הקדוש ברוך הוא, שלמעלה מן התורה, מתכפרים הזדונות עצמם, ולא עוד אלא שנהפכים לזכיות. הרי שאף בתוך תשובה שמועילה יש שתי מדרגות של הועלה: האחת מורידה את הזדון בדרגתו, והשניה הופכת אותו.

וע"פ המובא לעיל (סעיף ג) דתשובה היא באור אין סוף שלמעלה מהשתלשלות, יש לומר, דהטעם על זה שגם מצד התורה מועלת תשובה (שהזדונות יהיו כשגגות), אף שתורה היא בחכמה (השתלשלות), הוא, כי בחכמה שורה אוא"ס שלמעלה מהחכמה⁴³, ועד"ז הוא בנוגע לתורה כמו שנמשכה בהמדות חג"ת, שהתורה היא בתפארת⁴⁴, קו האמצעי, ות"ת עולה עד הכתר.

וע"פ המובא לעיל (סעיף ג) דתשובה היא באור אין סוף שלמעלה מהשתלשלות, יש לומר, דהטעם על זה שגם מצד התורה מועלת תשובה (שהזדונות יהיו כשגגות), אף שתורה היא בחכמה (השתלשלות), הוא, כי בחכמה שורה אוא"ס שלמעלה מהחכמה — על פי האמור בסעיף ג, שהתשובה היא באור אין סוף שלמעלה מן ההשתלשלות, מתעוררת שאלה: אם התורה נתונה בחכמה, שהיא בתוך סדר ההשתלשלות, מהיכן יש בה כח לתשובה כל שהיא? והתשובה: מפני שבחכמה שורה אור אין סוף שלמעלה מן החכמה עצמה. ועד"ז הוא בנוגע לתורה כמו שנמשכה בהמדות חג"ת, שהתורה היא בתפארת, קו האמצעי, ות"ת עולה עד הכתר — ועל דרך זה בתורה כפי שנמשכה במדות חסד גבורה תפארת: התורה בתפארת, שהוא קו האמצעי, והתפארת עולה עד הכתר. משני הצדדים אפוא — מצד החכמה ומצד המדות — יש בתורה נגיעה במה שלמעלה ממנה.

אלא שהאור שלמעלה מהשתלשלות שבתורה, כיון שהוא נמשך בהשתלשלות (בחכמה ובת"ת) הוא במדידה והגבלה. ולכן הכח שבתשובה מצד אוא"ס שבתורה הוא רק שיהיו כשגגות. ומענה הקב"ה הוא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות כמו שהוא בעצמותו (שלמעלה מהמשכה בהשתלשלות), דהמשכה זו היא למעלה ממדידה והגבלה. ולכן ע"י התשובה שמצד מענה הקב"ה מתכפרים הזדונות (ולא רק נעשים כשגגות), ויתירה מזו שנהפכים לזכיות.

אלא שהאור שלמעלה מהשתלשלות שבתורה, כיון שהוא נמשך בהשתלשלות (בחכמה ובת"ת) הוא במדידה והגבלה — אלא שאותו אור עצמו, כיון שהוא נמשך בתוך ההשתלשלות, בחכמה ובתפארת, הרי הוא במדידה ובהגבלה. אין המדובר בכמות מועטת אלא בגדר: אור השרוי בתוך דרגה יורש את שיעורה של הדרגה. **ולכן הכח שבתשובה מצד אוא"ס שבתורה הוא רק שיהיו כשגגות** — ולכן כל כחה של התשובה מצד אור אין סוף שבתורה אינו אלא שהזדונות ייעשו כשגגות. **ומענה הקב"ה הוא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות כמו שהוא בעצמותו (שלמעלה מהמשכה בהשתלשלות), דהמשכה זו היא למעלה ממדידה והגבלה** — ואילו מענה הקדוש ברוך הוא הוא המשכת אור אין סוף כמו שהוא בעצמותו, שלמעלה מלהימשך בהשתלשלות כלל, והמשכה זו למעלה ממדידה ומהגבלה. **ולכן ע"י התשובה שמצד מענה הקב"ה מתכפרים הזדונות (ולא רק נעשים כשגגות), ויתירה מזו שנהפכים לזכיות** — ולכן התשובה שמצד מענה זה מכפרת על הזדונות עצמם, ולא עוד אלא שהופכת אותם לזכיות. אותו ביטוי, אור אין סוף, בשתי כתובות: שרוי בתוך התורה הוא יורש את מדתה, ודי בו כדי לרכך זדון ולא כדי להפכו; נמשך כמו שהוא בעצמו, בלי מדה, הוא יכול את מה ששום נוסח שרוי אינו יכול.

עיון

למה התשובות מקילות ככל שהמשיב גבוה יותר

ארבע התשובות שבמדרש נראות על פניהן כארבע דעות חלוקות. המאמר קורא אותן כארבע קריאות של אותה מציאות עצמה מארבעה גבהים, והגובה לבדו מסביר את ההקלה.

החכמה, אף שהיא באמת למעלה מן האור המתלבש בעולם, מגיעה רק עד כדי כך שכפרה תהיה אפשרית — ולא עד כדי כך שתהיה כפרה בלי לפרק את התלבשותו של החוטא בגוף. הנבואה עומדת גבוה יותר, בנצח והוד שלמעלה מחכמה תתאה, ולכן תרופתה רכה יותר: יסורים ולא מיתה, והקשר שבין הנפש והגוף נשאר קיים. שורש התורה מגיע אל אור אין סוף השורה בחכמה, ולכן בכחה יותר משתיהן — להוריד זדון לדרגת שגגה.

אבל שלושתן נמשכות בתוך דרגה שבהשתלשלות, וכל אחת יורשת את מדתה של אותה דרגה. רק מענה הקדוש ברוך הוא — תשובה, בלא קרבן — ממשיך את אור אין סוף כמו שהוא בעצמו, שלא דרך שום דרגה שבסדר כלל. וזו התשובה היחידה שאין לה תקרה, ולכן היא לבדה יכולה להפוך זדון לזכות ולא רק להמתיק את דינו.

התבנית הזו מקדימה את סעיף ז. שם תיאמר אותה הבחנה עצמה בין התשובה ובין כפרת עיצומו של יום: שתיהן למעלה מן ההשתלשלות במובן כל שהוא, והמאמר מוסיף וחוזר ומעמיד את הקו הדק — שרוי בתוך לעומת מזוהה עם — מפני שזה הקו שכל המאמר רץ עליו.

בעבודה

קל לקרוא את ארבע התשובות כארבע חומרות ולשאול איזו נפסקה. המאמר קורא אותן כארבע כתובות ושואל מהיכן כל אחת משיבה. וההשלכה על העבודה פשוטה: מי שמודד את כפרתו לפי מה שהוא מסוגל לשאת — יסורים, ותרנות, חשבון — מודד לפי הדרגות התחונות. התשובה הרביעית אינה שואלת בכלל מה אתה מסוגל לשאת, ולכן היא לבדה יכולה לעשות מן העבר דבר אחר לגמרי.

תמצית

ארבעה משיבים, ארבעה גבהים: כפרת החכמה תובעת שתצא הנפש מן הגוף; כפרת הנבואה מסתפקת ביסורים; התורה יכולה להוריד זדון לדרגת שגגה; ורק מענה הקדוש ברוך הוא — תשובה לבדה — הופך זדון לזכות, מפני שרק הוא ממשיך את אור אין סוף כמו שהוא בעצמו, שאינו שרוי בשום דרגה שבסדר הנברא.

כיצד מתגלה המענה העליון דוקא על ידי התורה

לפני הלימוד

סעיף ה

אם מענה הקדוש ברוך הוא עומד בקטגוריה גבוהה ממענה התורה, למה הוצרך המדרש להשיע תחילה את מענה התורה כלל? ועוד קושי, שנראה נפרד ואינו נפרד: כשבאים חכמים לבאר למה טובה של תורה מגיע לישראל, הם מביאים דוקא את הכתוב טוב הוי' לכל — הכתוב שאינו מבחין בין ראוי לשאינו ראוי — ולא את הכתוב טוב הוי' לקווי. הסעיף מיישב את שניהם בתשובה אחת: שרשה של התורה עומד למעלה מן הקוין כולם. מונחים: קו האמצעי — האמצעי שבשלושת הקוין, ימין שמאל ואמצע, ומקומה של התורה בהם. **שלמעלה מקוין** — למעלה מן החלוקה לקוין כולה, לא אחד מהם. **השפעה חיצונית ופנימית** — נתינה שאינה נכנסת במקבל, לעומת נתינה שנכנסת בו ונעשית שלו.

סעיף ה · 1

(ה) **ויש לומר**, דזה שגם מענה הקב"ה שלמעלה מהתורה נתגלה ע"י התורה הוא, כי זה שהתורה היא בקו האמצעי הוא לפי שרשה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, אלא שאח"כ נמשכה בקו האמצעי.

ויש לומר, דזה שגם מענה הקב"ה שלמעלה מהתורה נתגלה ע"י התורה הוא, כי זה שהתורה היא בקו האמצעי הוא לפי שרשה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, אלא שאח"כ נמשכה בקו האמצעי — מה שמענה הקדוש ברוך הוא, שלמעלה מן התורה, נתגלה בכל זאת על ידי התורה, הוא מפני שמקומה של התורה בקו האמצעי אינו מקומה מעיקרא: שרשה בעצמות אור אין סוף שלמעלה מן הקוין כולם, ורק לאחר מכן נמשכה בקו האמצעי. מקומה במבנה הוא אפוא תוצאה של שורש שעומד מעל אותו מבנה. ולכן היא נושאת בתוך מקומה השרוי רושם של השורש שאינו שרוי בשום מקום.

סעיף ה · 2

ולכן, נוסף על שיש בה האור שלמעלה מהשתלשלות כמו שנמשך בקו האמצעי (שלכן גם מצד מענה התורה מועלת תשובה שזדונות יהיו כשגגות), מתגלה על ידה גם עצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו.

ולכן, נוסף על שיש בה האור שלמעלה מהשתלשלות כמו שנמשך בקו האמצעי (שלכן גם מצד מענה התורה מועלת תשובה שזדונות יהיו כשגגות) — ולכן, נוסף על מה שיש בתורה מן האור שלמעלה מן ההשתלשלות כפי שנמשך בקו האמצעי — והוא הנותן שגם מצד מענה התורה מועילה התשובה לעשות זדונות כשגגות — **מתגלה על ידה גם עצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו** — מתגלה על ידה גם עצמות אור אין סוף שלמעלה מן הקוין, והוא מענה הקדוש ברוך הוא, יעשה תשובה ויתכפר לו. שני דברים נבדלים מתגלים אפוא דרך אותו צינור עצמו, ואין השני מצוי בו מפני שהצינור גבוה, אלא מפני שהצינור בא משם.

סעיף ה · 3

היינו, דזה שאמרה תורה יביא אשם ויתכפר לו (שע"י תשובה נעשים זדונות רק כשגגות) הוא בדרגת התורה כמו שנמשכה בקו האמצעי, וזה שגם מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו הוא חלק בתורה (שבעל פה) הוא מצד שרש התורה בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין⁴⁵.

היינו, דזה שאמרה תורה יביא אשם ויתכפר לו (שע"י תשובה נעשים זדונות רק כשגגות) הוא בדרגת התורה כמו שנמשכה בקו האמצעי — כלומר: מה שאמרה תורה יביא אשם ויתכפר לו, שאין התשובה עושה אלא זדונות כשגגות, נאמר מדרגת התורה כפי שנמשכה בקו האמצעי. **וזה שגם מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו הוא חלק בתורה (שבעל פה) הוא מצד שרש התורה בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין** — ומה שגם מענה הקדוש ברוך הוא, יעשה תשובה ויתכפר לו, הוא עצמו חלק מתורה שבעל פה — שהרי המדרש הוא תורה — בא מצד שורש התורה בעצמות אור אין סוף שלמעלה מן הקוין. שתי האמירות הן, מבחינה טכנית, מענה של תורה. הטענה היא שהן באות משני עמקים שונים של שרשה, השרוי ושאינו שרוי, ומענהו הרביעי של המדרש אינו אלא התורה מדברת מן העמוק שבשניהם.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל⁴⁶ יבוא טוב זה משה כו' ויקבל טוב זה תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב⁴⁷ טוב הוי' לכל, לטובים אלו ישראל דכתיב⁴⁸ הטיבה ה' לטובים.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל יבוא טוב זה משה כו' ויקבל טוב זה תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב טוב הוי' לכל, לטובים אלו ישראל דכתיב הטיבה ה' לטובים — ועל פי זה מתבאר מאמר רבותינו זכרונם לברכה על נתינת התורה: יבוא טוב — זה משה, ויקבל טוב — זו תורה, מטוב — זה הקדוש ברוך הוא, שנאמר טוב הוי' לכל, לטובים — אלו ישראל, שנאמר הטיבה הוי' לטובים. ארבע פעמים טוב במשפט אחד, ובאחת מהן — זו שבאמצע, המתארת את הנותן — מובא כתוב שיהיה עתה לקושי.

וצריך להבין, דאיתא בגמ' סנהדרין⁴⁹ כתיב⁴⁷ טוב ה' לכל וכתיב⁵⁰ טוב ה' לקווי' משל לאדם שיש לו פרדס כשהוא משקה את כולו כשהוא עודר אינו עודר אלא טובים שבהם. וכיון שנתנת התורה היא (רק) לטובים אלו ישראל, ה' צריך לכאורה להביא הפסוק טוב הוי' לקווי'.

וצריך להבין, דאיתא בגמ' סנהדרין כתיב טוב ה' לכל וכתיב טוב ה' לקווי' משל לאדם שיש לו פרדס כשהוא משקה את כולו כשהוא עודר אינו עודר אלא טובים שבהם — וצריך להבין: בגמרא בסנהדרין הועמדו שני הכתובים זה מול זה, טוב הוי' לכל וטוב הוי' לקווי', וישובו במשל — אדם שיש לו פרדס, כשהוא משקה משקה את כולו, וכשהוא עודר אינו עודר אלא את הטובים שבו. הרי שהכתוב האחד הוא לשון של השקאה בלא הבחנה, והשני לשון של עידור בהבחנה. **וכיון שנתנת התורה היא (רק) לטובים אלו ישראל, ה' צריך לכאורה להביא הפסוק טוב הוי' לקווי'** — וכיון שנתנת התורה היא לטובים בלבד, שהם ישראל, היה ראוי לכאורה להביא את הכתוב טוב הוי' לקווי'. הקושי מדויק: נתינת התורה היא בדיוק מקרה העידור שבמשל, ולמה מביאים עליה את כתוב ההשקאה.

[וע"פ הידוע⁵¹ דטוב הוי' לכל הוא השפעה חיצונית וטוב הוי' לקווי' הוא השפעה פנימית, צריך ביאור עוד יותר מה שמביא בענין נתינת התורה שהוא השפעה פנימית את הפסוק טוב הוי' לכל ולא טוב הוי' לקווי']. ויש לומר הביאור בזה⁵², דזה שבתשובה כתיב טוב וישר הוי', הכוונה היא לבחי' טוב הוי' לכל⁵³, שהרי תשובה מכפרת גם על הזדונות.

[וע"פ הידוע דטוב הוי' לכל הוא השפעה חיצונית וטוב הוי' לקווי' הוא השפעה פנימית, צריך ביאור עוד יותר מה שמביא בענין נתינת התורה שהוא השפעה פנימית את הפסוק טוב הוי' לכל ולא טוב הוי' לקווי'] — ובסוגריים הרבועים מחרף הקושי: לפי הידוע שטוב הוי' לכל הוא השפעה חיצונית וטוב הוי' לקווי' הוא השפעה פנימית, נמצא שנתנת התורה, שהיא השפעה פנימית ממש, מוסמכת כאן דוקא על כתוב של השפעה חיצונית. **ויש לומר הביאור בזה, דזה שבתשובה כתיב טוב וישר הוי', הכוונה היא לבחי' טוב הוי' לכל, שהרי תשובה מכפרת גם על הזדונות** — והביאור: מה שנאמר בתשובה טוב וישר הוי', הכוונה לבחינת טוב הוי' לכל, שהרי התשובה מכפרת גם על הזדונות. וזה קושר בחזרה לסעיף ד: עצם כחה של התשובה לכפר על מה שנעשה במתכוון — הדבר שהיה אמור לפסול את בעליו לגמרי — הוא עצמו הראיה ששרשה בטוב שאינו בוחר, ולא בטוב הנמדד לפי המקבל.

ולכן אומר ויקבל טוב זו תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב טוב הוי' לכל, כי הטוב דתורה מצד שרשה הוא בחי' טוב וישר הוי'⁵⁴, טוב הוי' לכל.

ולכן אומר ויקבל טוב זו תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב טוב הוי' לכל, כי הטוב דתורה מצד שרשה הוא בחי' טוב וישר הוי', טוב הוי' לכל — ולכן אומר המדרש ויקבל טוב, זו תורה, מטוב, זה הקדוש ברוך הוא, שנאמר טוב הוי' לכל: מפני שטובה של תורה מצד שרשה הוא בחינת טוב וישר הוי', שהוא טוב הוי' לכל. השרשרת נסגרת. שרשה העמוק של התורה הוא אותה עצמות שאינה שרויה בשום דרגה, שממנה נמשכת גם התשובה; ולכן הכתוב המתאר את השורש הזה נכונה הוא דוקא הכתוב שאינו מבחין — אף על פי שנתנתה של תורה, במקומה השרוי, אמנם מבחינה.

מי שמחכה להיות ראוי לפני שיחזור מודד את עצמו בכתוב של העידור. הסעיף אומר שאין זה הכתוב שהתשובה נמדדת בו. וההוכחה אינה רגשית אלא מן העובדה עצמה: אילו היה כחה של התשובה נמדד לפי המקבל, לא היתה יכולה לכפר על מה שנעשה במתכוון — שהרי שם אין מה למדוד. עצם זה שהיא כן מכפרת מגלה מהיכן היא באה.

תמצית

התורה עומדת בקו האמצעי, אבל שרשה למעלה מן הקוין כולם — ולכן היא יכולה להשמיע את מענהו של הקדוש ברוך הוא, שאינו שרוי בה, ולא רק את מענה שלה עצמה. ואותו מבנה מיישב קושי אחר: טובה של תורה מתואר בכתוב הכולל ולא בכתוב הבורר, מפני שבמדריגת שרשה התורה היא בדיוק אותו טוב בלתי נמדד שהתשובה עצמה נמשכת ממנו.

טוב, ולא חסד

לפני הלימוד

סעיף 1

סעיף קצר, והוא הציר שעליו נשען כל מה שהמאמר אומר על יכולתה של התשובה להגיע למקום שאין הזכות מגיעה אליו. ההבחנה היא בין שתי מדות שנשמעות שתייהן כנתינה — חסד וטוב — ואינן אותו מין של נתינה. ולפני כן עומדת קביעה שאין להחמיצה: הכפרה שבתשובה אינה מחילה על חוב אלא פעולה בתוך האדם עצמו. מונחים: **ויתור** — מחילה על החטא בלי שנעשה דבר באדם. **חסד** — נתינה שנמדדת לפי המקבל, ואף שאינה מדקדקת עדיין היא שואלת אם הוא ראוי. **טוב** — נתינה שמצד הנותן בלבד, שאינה שואלת דבר במקבל. **ישר** — שלמטה יהיה כמו למעלה. **כלי** — הצד שבאדם המקבל את ההמשכה ונעשה בית לה.

סעיף 1 · 1

והנה הגם דזה שתשובה מכפרת הוא לפי שהמענה שע"י התשובה הוא מלמעלה מהשתלשלות, הכפרה שע"י תשובה היא (לא באופן של ויתור, שמוותרים על החטאים, אלא) פעולה פנימית בהאדם השב, שמתקנים הפגמים שלו. וזהו טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך, דטוב הוא שמשפיע לכל.

והנה הגם דזה שתשובה מכפרת הוא לפי שהמענה שע"י התשובה הוא מלמעלה מהשתלשלות, הכפרה שע"י תשובה היא (לא באופן של ויתור, שמוותרים על החטאים, אלא) פעולה פנימית בהאדם השב, שמתקנים הפגמים שלו — אף על פי שכל כחה של התשובה לכפר בא ממה שהמענה שעל ידה הוא מלמעלה מן ההשתלשלות, אין הכפרה שלה כפרה של ויתור, שמוחלים על החטאים, אלא פעולה פנימית באדם השב, שפגמיו מתקנים בו. וזו הבחנה של ממש ולא לשון נופל על לשון: כפרה היתה יכולה להיות, מצד עצמה, סילוק התביעה. המאמר קובע שהיא דבר שנעשה בפנים. וזהו **טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך, דטוב הוא שמשפיע לכל** — וזהו שנאמר טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך: טוב הוא המשפיע לכל.

סעיף 2 · 1

וכמבואר במק"א⁵⁵ החילוק בין טוב לחסד, דחסד שייך להמקבל ולכן השפעת החסד היא דוקא למי שראוי [אלא שמצד מדת החסד אינו מדקדק, וכשיש להמקבל איזו מעלה הוא כבר ראוי שישפיעו לו], וטוב הוא מצד המשפיע ולכן ההשפעה היא לכולם (גם לשאינם ראויים). וישר הוא שלמטה הוא כמו למעלה⁵⁶.

וכמבואר במק"א החילוק בין טוב לחסד, דחסד שייך להמקבל ולכן השפעת החסד היא דוקא למי שראוי — וכמבואר במקום אחר החילוק שבין טוב ובין חסד: החסד שייך אל המקבל, ולכן השפעתו היא דוקא למי שראוי לה. [אלא שמצד מדת החסד אינו מדקדק, וכשיש להמקבל איזו מעלה הוא כבר ראוי שישפיעו לו] — ובסוגריים הרבועים סוג: אין מדת החסד מדקדקת, ודי לו למקבל במעלה כל שהיא כדי שייחשב ראוי. אבל השאלה עצמה נשאלת. **וטוב הוא מצד המשפיע ולכן ההשפעה היא לכולם (גם לשאינם ראויים)** — והטוב הוא מצד המשפיע, ולכן השפעתו לכל, ואף לשאינם ראויים. זהו כל ההבדל: החסד שואל שאלה במקבל, ולו קלה; הטוב אינו שואל דבר, שהרי הוא מוגדר כולו בטבעו של הנותן. **וישר הוא שלמטה הוא כמו למעלה** — וישר שבכתוב הוא שלמטה יהיה הגילוי כמו שהוא למעלה, כפי שהתבאר בסעיף ג.

וזהו שההמשכה שע"י התשובה היא מבחינת טוב וישר, דוה שתשובה מכפרת על הזדונות הוא לא מפני שהאדם ראוי לזה אלא מפני הטוב דהקב"ה, המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות. וזה שע"י המשכה זו מתקנים הפגמים שלו, והתיקון הוא בפנימיות, הוא לפי שהמשכת הטוב היא באופן דחסד, שהאדם השב הוא כמו כלי להמשכה.

וזהו שההמשכה שע"י התשובה היא מבחינת טוב וישר, דוה שתשובה מכפרת על הזדונות הוא לא מפני שהאדם ראוי לזה אלא מפני הטוב דהקב"ה, המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות — וזהו שההמשכה שעל ידי התשובה היא מבחינת טוב וישר: מה שהתשובה מכפרת על הזדונות אינו מפני שהאדם ראוי לכך, אלא מפני טובו של הקדוש ברוך הוא, שהוא המשכת אור אין סוף שלמעלה מן ההשתלשלות. וזה שע"י המשכה זו מתקנים הפגמים שלו, והתיקון הוא בפנימיות, הוא לפי שהמשכת הטוב היא באופן דחסד, שהאדם השב הוא כמו כלי להמשכה — ומה שעל ידי המשכה זו מתקנים פגמיו, והתיקון נעשה בפנימיותו, הוא מפני שהמשכת הטוב באה באופן של חסד, והאדם השב הוא כמו כלי לה. מהלך אחרון ומדויק: מקורה של הכפרה הוא טוב, שאינו פונה לשום זכות. אבל נחיתתה באדם היא בצורת חסד — היא נכנסת בו כבכלי, ולכן היא מתקנת ואינה רק מוחלת.

בעבודה

אין כאן היתר לחטוא בקלות ראש, ואין המאמר נשמע כך — אבל יש כאן היתר להפסיק להתייחס לתשובה כאל משא ומתן שצריך תחילה להיות ראוי לו. כל המהלך המתואר כאן פועל דוקא מפני שאינו שואל אם זכית. מה שהוא כן שואל הוא אם תהיה כלי למה שהוא ממשיך — אם החזרה אמיתית די הצורך שדבר יונח בפנים ויתקן, ולא רק שהחוב יימחק בספר.

תמצית

כפרת התשובה מתקנת ואינה רק מוחלת — והיא יכולה לעשות זאת גם למי שאינו ראוי דוקא מפני שמקורה טוב, הנותן בלי לשאול בזכות, ולא חסד, שעדיין נשען על המקבל. והתיקון נעשה בפנים מפני שבנחיתתה לובשת אותה נתינה עצמה צורה של חסד, והשב הוא הכלי שלה.

למעלה מבעל הרצון — פגם שלא היה שייך מלכתחילה

לפני הלימוד

סעיף ז

המהלך הקשה שבמאמר. התשובה, שכבר הוכח שהיא מגיעה רחוק מכל מצוה, נמצאת עתה נמוכה בעצמה — מפני כפרתו של יום הכפורים עצמו, מצד עיצומו של יום, שאינה תלויה בפעולת התשובה. והבחנה אינה בין תיקון חזק לתיקון חלש, אלא בין פגם שנעשה נגד הרצון ובין דרגה שמעולם לא היתה שייכת לגדר פגם.

מונחים: בעל הרצון — מי שיש לו רצון ואינו מוכרח בו; תואר של יחס, שיש בו עצמו הודאה בשייכות אל הרצון. **הפלאה** — היות דבר מופלא ומרומם ביחס לזולתו, ולכן עדיין ביחס אליו. **עיצומו של יום** — עצמו של יום הכפורים, המכפר לא בדרך פעולה. **עצם הנשמה** — הנשמה כמו שהיא בעצמה, לא ככח מכוחותיה. **כחות הגלויים** — שכל ומדות ומעשה, הכחות שבהם נעשה החטא. **יחידה** — הדרגה החמישית שבנשמה, המיוחדת עם העצמות. **תנועה** **העלאה** — הכחות כפי שהם בעלייה, בצאתם מגדריהם, לעומת הציור הקבוע שלהם.

סעיף ז · 1

ז) והנה זה שע"י תשובה מתכפרים הזדונות ועד שנהפכים לזכיות הוא גם בכל השנה. ועאכו"כ בעשרת ימי תשובה, שאז התשובה היא נעלית יותר⁵⁷. ומעלת התשובה דיום הכפורים היא שהכפרה דיום הכפורים היא מצד עיצומו של יום⁵⁸, שכפרה זו היא נעלית יותר מהכפרה שע"י התשובה.

והנה זה שע"י תשובה מתכפרים הזדונות ועד שנהפכים לזכיות הוא גם בכל השנה — כל מה שנתבאר עד כאן, שהתשובה מכפרת על הזדונות ואף הופכת אותם לזכיות, נוהג בכל ימות השנה. ועאכו"כ בעשרת ימי תשובה, שאז התשובה היא נעלית יותר — ועל אחת כמה וכמה בעשרת ימי תשובה, שהתשובה שבהם נעלית יותר. ומעלת התשובה דיום הכפורים היא שהכפרה דיום הכפורים היא מצד עיצומו של יום, שכפרה זו היא נעלית יותר מהכפרה שע"י התשובה — ומעלתו של יום הכפורים אינה עוד מדריגה באותה תשובה, אלא שכפרתו באה מצד עיצומו של יום, וכפרה זו נעלית מן הכפרה הבאה על ידי התשובה. נפתחת כאן מדריגה שלישית, ואינה פעולתה של התשובה כלל.

סעיף ז · 2

וזה שיום הכפורים אין מכפר אלא לשבים הוא, שהמשכת הענין דעיצומו של יום להאדם היא ע"י התשובה. והענין הוא⁵⁹, דזה שע"י התשובה מתכפרים הענינים שעשו היפך הרצון הוא לפי שע"י התשובה נמשך מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון.

וזה שיום הכפורים אין מכפר אלא לשבים הוא, שהמשכת הענין דעיצומו של יום להאדם היא ע"י התשובה — ומה שאין יום הכפורים מכפר אלא לשבים אינו סתירה לזה: כחו של היום עומד בפני עצמו, אלא שהמשכתו אל האדם נעשית על ידי התשובה. והענין הוא, דזה שע"י התשובה מתכפרים הענינים שעשו היפך הרצון הוא לפי שע"י התשובה נמשך מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון — וביאור הדבר: מה שהתשובה מכפרת על מה שנעשה היפך הרצון הוא מפני שעל ידה נמשך מעצמות אור אין סוף בחינת בעל הרצון, שאינו מוכרח ברצונו. הסיוג חשוב: לא המנגנון משתנה כאן אלא המקור הנמשך דרכו — לא הרצון עצמו, אלא מי שיש לו רצון ואינו כבול בו.

דזה שבעל הרצון אינו מוכרח בהרצון הו"ע ההפלאה דאוא"ס ולא עצמות אוא"ס ממש⁶⁰. וכיון שענין ההפלאה דבעל הרצון הוא שהוא מופלא מהרצון, הרי זה מוכיח שיש להרצון שייכות אליו [וכדמוכח גם מזה שנקרא בשם בעל הרצון], לכן צריכה להיות סליחה וכפרה על זה שעשו היפך הרצון.

דזה שבעל הרצון אינו מוכרח בהרצון הו"ע ההפלאה דאוא"ס ולא עצמות אוא"ס ממש — היות בעל הרצון בלתי מוכרח ברצונו הוא ענין ההפלאה של אור אין סוף, ואינו עצמות אור אין סוף ממש. וכיון שענין ההפלאה דבעל הרצון הוא שהוא מופלא מהרצון, הרי זה מוכיח שיש להרצון שייכות אליו — וכיון שכל ענין ההפלאה הוא שהוא מופלא מן הרצון, הרי הדבר עצמו מוכיח שיש לרצון שייכות אליו; שאין אומרים על דבר שהוא מופלא אלא ביחס למה שהוא מופלא ממנו. [וכדמוכח גם מזה שנקרא בשם בעל הרצון] — וכן מוכח מעצם השם: קריאתו בעל הרצון היא כבר תואר של יחס. לכן צריכה להיות סליחה וכפרה על זה שעשו היפך הרצון — ולכן, במדריגה זו, מוכרחות להיות סליחה וכפרה על מה שנעשה היפך הרצון. יש לעקוב אחר ההיגיון בדיוק: היכן שיש יחס, יש פרצה אמיתית — ולכן דוקא הדרגה הזו, ולא זו שתבוא אחריה, עדיין זקוקה לסליחה.

משא"כ לגבי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון, אין שייך פגם מלכתחילה. וזהו"ע עיצומו של יום מכפר, שהכפרה מצד עיצומו של יום היא (לא באופן של פעולה, אלא) שביום זה מתגלה ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות (שלמעלה מבעל הרצון), שלגבי דרגא זו אין פגם מלכתחילה.

משא"כ לגבי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון, אין שייך פגם מלכתחילה — מה שאין כן כלפי עצמות אור אין סוף, שלמעלה גם מבעל הרצון: שם אין פגם שייך מלכתחילה. וזו שלילה ולא תיאור — לא שהפגם קטן שם, אלא שאין הוא ענין כלל. וזהו"ע עיצומו של יום מכפר, שהכפרה מצד עיצומו של יום היא (לא באופן של פעולה, אלא) שביום זה מתגלה ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות (שלמעלה מבעל הרצון), שלגבי דרגא זו אין פגם מלכתחילה — וזהו ענין עיצומו של יום מכפר: הכפרה שמצדו אינה פעולה הנעשית בחטא, אלא שביום זה מתגלית התקשרותה של עצם הנשמה עם העצמות שלמעלה מבעל הרצון, ולגבי אותה דרגה לא היה פגם שייך מעולם. אין כאן תיקון חזק יותר לאותו מין של פרצה; ההתקשרות העצמית לא עמדה מעולם ביחס אל הרצון, ולכן לא היתה חשופה לשבירה כלל.

והטעם שהמשכת הענין דעיצומו של יום היא ע"י התשובה, הוא, כי תיקון הפגמים ע"י הגילוי דעצם הנשמה (שמצד עצם הנשמה אין שייך פגם מלכתחילה), אין שייך (כ"כ) לענינם של כחות הגלויים עצמם⁶¹, ובכדי שהכפרה שע"י גילוי עצם הנשמה תהי' בפנימיות, הוא ע"י התשובה.

והטעם שהמשכת הענין דעיצומו של יום היא ע"י התשובה, הוא, כי תיקון הפגמים ע"י הגילוי דעצם הנשמה (שמצד עצם הנשמה אין שייך פגם מלכתחילה), אין שייך (כ"כ) לענינם של כחות הגלויים עצמם — והטעם שהמשכת עיצומו של יום צריכה להיעשות דוקא על ידי התשובה: מפני שתיקון הפגמים בדרך של גילוי עצם הנשמה — שמצדה לא היה פגם שייך כלל — אינו שייך כל כך לענינם של הכחות הגלויים עצמם, והם שחטאו. ובכדי שהכפרה שע"י גילוי עצם הנשמה תהי' בפנימיות, הוא ע"י התשובה — וכדי שכפרה זו תהיה בפנימיות, ולא תעבור על גבי האדם, היא נמשכת על ידי התשובה. מה שנמצא בסעיף ו חוזר כאן בלשון אחרת: הגילוי מן העצם צריך כלי שיקבלנו, והתשובה היא הכלי — כשם שהטוב הוצרך שם לחדס כדי לנחות פנימה.

[ויש להוסיף, שהמשכת הכפרה דעיצומו של יום בכחות הגלויים ע"י התשובה, כיון שענין התשובה הוא שהאדם יוצא מההגבלות שלו, לכן ההמשכה שע"י התשובה היא בהכחות כמו שהם בתנועה דהעלאה. ובכדי שהכפרה דעיצומו של יום תומשך גם בכחות הגלויים כמו שהם בהציור שלהם, הוא ע"י מצות התשובה, דביום הכפורים חייבים הכל לעשות תשובה⁶². ולהעיר, דג' ענינים אלה שביום הכפורים הם דוגמת ג' הענינים שבתק"ש. המצוה דתק"ש, ענין התשובה המרומז בתק"ש, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה⁶³].

[ויש להוסיף, שהמשכת הכפרה דעיצומו של יום בכחות הגלויים ע"י התשובה, כיון שענין התשובה הוא שהאדם יוצא מההגבלות שלו, לכן ההמשכה שע"י התשובה היא בהכחות כמו שהם בתנועה דהעלאה — סוגריים רבועים, ובהם דיוק נוסף: כיון שענינה של תשובה הוא יציאת האדם מהגבלותיו, נמצא שהמשכה שעל ידה אינה נכנסת בכחות כמו שהם עומדים, אלא כמו שהם בתנועה של עלייה. ובכדי שהכפרה דעיצומו של יום תומשך גם בכחות הגלויים כמו שהם בהציור שלהם, הוא ע"י מצות התשובה, דביום הכפורים חייבים הכל לעשות תשובה — וכדי שתומשך גם בכחות כמו שהם בציורם הקבוע, נצרכת מצות התשובה — שביום הכפורים חייבים הכל בתשובה. הרי כאן שלושה: כח היום עצמו, תנועת התשובה, ומצות התשובה. ולהעיר, דג' ענינים אלה שביום הכפורים הם דוגמת ג' הענינים שבתק"ש — ולהעיר ששלושת הענינים שביום הכפורים הם דוגמת שלושת הענינים שבתקיעת שופר. המצוה דתק"ש, ענין התשובה המרומז בתק"ש, והביטול פנימי שמצד עצם הנשמה] — מצות תקיעת שופר, ענין התשובה המרומז בה, והביטול הפנימי שמצד עצם הנשמה. ההפניה מכוונת: המאמר שלפני זה בסדרה העמיד את שלוש המדריגות הללו על השופר של ראש השנה, וכאן הן מועמדות על יום הכפורים.

ויש לומר, שזהו"ע שמונה ההזיות שהיו בקודש הקדשים, אחת למעלה ושבע למטה, אחת למעלה היא גילוי היחידה⁶⁴, שהיא מיוחדת עם העצמות, ושבע למטה (שלאחרי האחת) הוא שגילוי היחידה (למעלה מהשתלשלות שבאדם) יומשך בכחות הגלויים, השתלשלות שבאדם⁶⁵. ויש לומר, שזהו"ע שמונה ההזיות שהיו בקודש הקדשים, אחת למעלה ושבע למטה — וזהו ענין של שמונה ההזאות שבקודש הקדשים, אחת למעלה ושבע למטה, שהוזכרו בסעיף ב ולא נתפרשו שם. אחת למעלה היא גילוי היחידה, שהיא מיוחדת עם העצמות — האחת שלמעלה היא גילוי היחידה, המיוחדת עם העצמות. ושבע למטה (שלאחרי האחת) הוא שגילוי היחידה (למעלה מהשתלשלות שבאדם) יומשך בכחות הגלויים, השתלשלות שבאדם — ושבע ההזאות שלמטה, הבאות לאחר האחת, הן שגילוי היחידה — שהיא למעלה מן ההשתלשלות שבאדם — יומשך בכחות הגלויים, שהם ההשתלשלות שבאדם. ובוזה מתיישבת התמיהה שבסעיף ב על סדר ההזאות: האחת קודמת מפני שגילוי העצם קודם תמיד להמשכתו בכחות; אי אפשר להמשיך אור לתוך הכחות קודם שהאור עצמו ישנו.

עיון

למה למעלה מן הרצון עולה על נגד הרצון

טענת הסעיף נשמעת כחילוק דק עד שרואים את צורתה ההגיונית. אין הוא אומר שכפרת היום היא נוסח חזק יותר של כפרת התשובה. הוא אומר שכפרת היום אינה כפרה על פגם כלל, במובן שנשאה המלה הזו בכל המאמר עד כאן.

כל דרגה קודמת — של החכמה, של הנבואה, של התורה, ואף מענהו של הקדוש ברוך הוא שהוא התשובה — פועלת מול פרצה אמיתית: נעשה דבר נגד הרצון, והרצון, ואף בעל הרצון דוקא מפני שהוא נקרא כך, עומד ביחס מספיק אל המעשה כדי שפרצה נגדו תהיה מובנת, וממילא בת תיקון. בעל הרצון הוא תואר של יחס, ויחס הוא בדיוק מה שאפשר להפר.

להתקשרותה של עצם הנשמה עם העצמות אין יחס כזה מלכתחילה — לא מפני שהיא חסינה במיוחד בפני חטא, אלא מפני שמעולם לא עמדה בסוג הקשר שאפשר לומר עליו נגד הרצון. שום דבר שם לא היה חשוף. וזה הטעם שהמאמר מדגיש שכפרת היום אינה באופן של פעולה: אין נזק לתקן, יש קשר לגלות. וההשלכה מיידית. התשובה עדיין נדרשת, לא מפני שהקשר העצמי זקוק לה, אלא מפני שכחותיו הגלויים של האדם זקוקים לה — הם צריכים כלי שיקבל את מה שהגילוי ממשיך, והתשובה היא הכלי, בדיוק כשם שהטוב הוצרך לחסד בסעיף ו.

יש כאן נחמה אמיתית, וקל לנסח אותה שלא כהלכה. אין היא אומרת שמה שעשית אינו נחשב. היא אומרת שמתחת לכל דרגה שבה באמת נעשה דבר מקולקל — והדרגות הללו אמיתיות, והתשובה באמת צריכה לענות עליהן — יש דרגה שמעולם לא היתה מעורבת, מפני שמעולם לא היתה מן הסוג שיכול להיות מעורב. ויום הכפורים אינו מבקש ממך למצוא את הדרגה הזו בעצמך. הוא מבקש תשובה, ומניח ליום לעשות את מה שאין התשובה לבדה עושה.

תמצית

התשובה מכפרת על מה שנעשה נגד הרצון, מפני שאף בעל הרצון עומד ביחס מספיק אל הרצון שפרצה נגדו תהיה אמיתית ובת תיקון. כפרת עיצומו של יום מגיעה רחוק יותר: התקשרותה של עצם הנשמה עם העצמות לא עמדה מעולם ביחס הזה, ולכן לא היה שם פגם מלכתחילה — אין מה לתקן, יש מה לגלות. והתשובה נשארת נצרכת ככלי שמכניס את הגילוי לתוך כחותיו הגלויים של האדם.

דירוג שלוש השמיניות — אור ישן, אור חדש, ואור שאין בו פגם

לפני הלימוד

סעיף ח

המאמר סוגר כאן את המעגל שנפתח בסעיף ב, ומדרג את שלוש השמיניות לפי מדד אחד: עד כמה האור שכל אחת ממשיכה הוא באמת חדש. והמדד עובר דרך שאלה של כוונה — האם אור זה היה מלכתחילה בכוונת הבריאה, ואם לא, מאיזה סוג של לא היה מדובר. שימו לב לשורה האחרונה שבסעיף, שנראית כפרט טכני ואינה: היא מיישבת סתירה לכאורה בין החלוקה של סעיף ב לדירוג שכאן.

מונחים: אור חדש — גילוי שלא היה בכוונת הבריאה מלכתחילה. **כוונת הבריאה** — התכנית שלשמה נברא העולם, ולפיה נמדד מה נחשב חידוש. **מקור ההתהוות** — הדרגה שממנה נעשית התהוות העולם, אחת משתי הדרגות שבשם הוי'. **הרצון להוות** — הדרגה השניה שבשם הוי', שקדמה למקור ההתהוות.

סעיף ח · 1

(ח) **ועפ"ז יש לבאר החילוק שבין ג' הענינים דשמיני, שמיני דמילה ושמיני דתשובה ושמיני דיום הכפורים, דמילה היא מצוה, וכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל יקיימו את כל המצוות וימשיכו הגילויים שנמשכים על ידם, לכן הגילויים שנמשכים ע"י המצוות (כולל גם מצות מילה) אינם אור חדש ממש**⁶⁶, מכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל ימשיכו גילויים אלו.

ועפ"ז יש לבאר החילוק שבין ג' הענינים דשמיני, שמיני דמילה ושמיני דתשובה ושמיני דיום הכפורים — ועל פי כל האמור מתבאר החילוק שבין שלושת הענינים של שמיני שנמנו בסעיף ב: שמיני של מילה, של תשובה, ושל יום הכפורים. **דמילה היא מצוה, וכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל יקיימו את כל המצוות וימשיכו הגילויים שנמשכים על ידם, לכן הגילויים שנמשכים ע"י המצוות (כולל גם מצות מילה) אינם אור חדש ממש** — המילה מצוה היא, וכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היתה שישראל יקיימו את כל המצוות וימשיכו את הגילויים הבאים על ידן, אין הגילויים הללו, ובכללם גילוי המילה, אור חדש ממש. **מכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל ימשיכו גילויים אלו** — שהרי הם היו מלכתחילה בתכנית. ואין זו הפחתה בערכם אלא קביעה מדויקת: המשכתם היא מילוי התכנית, לא מענה לדבר שיצא ממנה.

סעיף ח · 2

ואף שהגילוי שנמשך ע"י כל המצוות הוא הגילוי דהוי' והגילוי שנמשך ע"י המילה הוא למעלה מהוי', וכמבואר בתו"א⁶⁷ דמי יעלה לנו השמימה⁶⁸ הוא ר"ת מילה וס"ת הוי' שזה מורה שמילה היא למעלה מהוי', מ"מ, כיון שבריאת העולמות מלכתחילה היא שע"י מצות מילה ימשיכו אור זה, הוא אור שיש לו שייכות לעולמות.

ואף שהגילוי שנמשך ע"י כל המצוות הוא הגילוי דהוי' והגילוי שנמשך ע"י המילה הוא למעלה מהוי' — ואף על פי שיש בזה קושי: הגילוי הנמשך על ידי שאר המצוות הוא גילוי שם הוי', ואילו הנמשך על ידי המילה הוא למעלה משם הוי'. **וכמבואר בתו"א דמי יעלה לנו השמימה הוא ר"ת מילה וס"ת הוי' שזה מורה שמילה היא למעלה מהוי'** — וכמבואר בתורה אור, שראשי התיבות של מי יעלה לנו השמימה מצטרפים לתיבת מילה וסופי התיבות לשם הוי', ומורה הדבר שהמילה למעלה משם הוי'. **מ"מ, כיון שבריאת העולמות מלכתחילה היא שע"י מצות מילה ימשיכו אור זה, הוא אור שיש לו שייכות לעולמות** — מכל מקום, כיון שבריאת העולמות מלכתחילה היתה שעל ידי מצות מילה יומשך אור זה, הרי הוא אור שיש לו שייכות לעולמות. שוב אותו מבחן של סעיף ב, בלשון אחרת: לא כמה גבוה, אלא האם הסדר מוליד אותו.

[ויש לומר, שבכללות, גם אור זה נכלל בהוי'. כי בהוי' לשון מהווה⁷⁰ שתי דרגות. המקור שממנו נעשה התהוות העולם, והרצון להוות את העולם⁷¹. וכיון שהרצון להוות הוא שיומשך גם הגילוי שע"י המילה, הרי גילוי זה נכלל בהוי'. וזה שהגילוי שע"י המילה הוא למעלה מהוי' הוא שגילוי זה הוא למעלה ממקור ההתהוות].

[ויש לומר, שבכללות, גם אור זה נכלל בהוי' — סוגריים רבועים, ובהם ישוב לקושי שהועמד זה עתה: בכללות נכלל גם אור זה בשם הוי'. כי בהוי' לשון מהווה שתי דרגות — שהרי בשם הוי', שהוא לשון מהווה, יש שתי דרגות. המקור שממנו נעשה התהוות העולם, והרצון להוות את העולם — האחת, המקור שממנו נעשית התהוות העולם; והשניה, הרצון להוות את העולם, שהוא קודם לו. וכיון שהרצון להוות הוא שיומשך גם הגילוי שע"י המילה, הרי גילוי זה נכלל בהוי' — וכיון שהרצון להוות כלל בתוכו גם את המשכת הגילוי שעל ידי המילה, הרי גילוי זה נכלל בשם הוי'. וזה שהגילוי שע"י המילה הוא למעלה מהוי' הוא שגילוי זה הוא למעלה ממקור ההתהוות] — ומה שנאמר שהוא למעלה משם הוי' פירושו שהוא למעלה ממקור ההתהוות בלבד, ולא למעלה מן הרצון. חילוק דק ואמיתי, ההולך בעקבות מהלכו של סעיף ז על בעל הרצון: אור המילה מרומם, אבל מעולם לא היה מחוץ לתכנית.

ושמיני תשובה הוא גילוי אור חדש. דע"י שחטא ופגם והעביר את הדרך (היפך הכוונה דבריאת האדם שהי' באופן דעשה האלקים את האדם ישר) ואח"כ מתקן זה ע"י התשובה, עי"ז נמשך אור חדש שלא הי' (כביכול) גם בכוונת הבריאה. אלא שאור זה הוא מבעל הרצון, שיש לו שייכות להרצון והכוונה דהבריאה.

ושמיני תשובה הוא גילוי אור חדש — ואילו שמיני של תשובה הוא גילוי אור חדש. דע"י שחטא ופגם והעביר את הדרך (היפך הכוונה דבריאת האדם שהי' באופן דעשה האלקים את האדם ישר) ואח"כ מתקן זה ע"י התשובה, עי"ז נמשך אור חדש שלא הי' (כביכול) גם בכוונת הבריאה — שעל ידי שחטא ופגם והעביר את הדרך — היפך הכוונה שבבריאת האדם, שנברא באופן של עשה האלקים את האדם ישר — ואחר כך תיקן זאת בתשובה, נמשך על ידי זה אור חדש שלא הי', כביכול, אף בכוונת הבריאה. אור זה חדש דוקא מפני שהוא מענה למה שהתכנית לא קראה לו. אלא שאור זה הוא מבעל הרצון, שיש לו שייכות להרצון והכוונה דהבריאה — אלא שאור זה בא מבעל הרצון, שיש לו שייכות אל הרצון ואל כוונת הבריאה. ולכן, לפי סעיף ז, עדיין הוא עומד ביחס — וממילא הפרצה היתה בת תיקון על ידו, ולכן הוא חדש ולא מחוץ לגדר.

ושמיני דיום הכפורים, שעיצומו של יום מכפר, הוא גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון. אלא שגילוי ענין זה הוא בעיקר בעת כניסת הכה"ג לקודש הקדשים. ולכן, גם השמיני דיום הכפורים הוא שמיני שלאחרי שבעת הימים שלפני יום הכפורים, כי בכללות, גם השמיני דיום הכפורים הוא למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות (בעל הרצון), משא"כ הסדר בשמונה ההזיות שבקודש הקדשים, הוא שהאחת היא לפני השבעה.

ושמיני דיום הכפורים, שעיצומו של יום מכפר, הוא גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון — ושמיני של יום הכפורים, שעיצומו של יום מכפר, הוא גילוי עצמות אור אין סוף שלמעלה גם מבעל הרצון — ולכן חדש עוד יותר, שמקורו אינו עומד ביחס לשום תכנית. אלא שגילוי ענין זה הוא בעיקר בעת כניסת הכה"ג לקודש הקדשים — אלא שגילוי של ענין זה הוא בעיקר בשעת כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים, ולא בכל היום בשוה. ולכן, גם השמיני דיום הכפורים הוא שמיני שלאחרי שבעת הימים שלפני יום הכפורים, כי בכללות, גם השמיני דיום הכפורים הוא למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות (בעל הרצון) — ולכן גם שמיני של יום הכפורים הוא, בכללותו, שמיני שלאחרי שבעת הימים שקדמו לו, שהרי בכללות אף הוא למעלה מן ההשתלשלות באופן ששייך להשתלשלות, מדריגת בעל הרצון. משא"כ הסדר בשמונה ההזיות שבקודש הקדשים, הוא שהאחת היא לפני השבעה — מה שאין כן סדר שמונה ההזיות שבקודש הקדשים, שהאחת בהן קודמת לשבע. וזהו היישוב: יום הכפורים כיום שבלוח הוא שמיני שלאחרי שבעה, כמילה; ודוקא ההזאות שבתוך עבודת היום הן שמגיעות למדריגה של אחת שלפני השבעה.

אור ישן, אור חדש, ואור שלא היתה לו תכנית כלל

שלוש השמיניות, משנתדרגו, מתבררות כתלויות בשאלה אחת: האם גילוי זה היה מכוון מלכתחילה, ואם לא — מאיזה מין של לא מדובר.

אורה של המילה היה מלכתחילה בתכנית. המשכתו היא מילוי ולא תיקון, מרומם ככל שיהיה האור עצמו. אורה של התשובה חדש באמת: הוא נענה לפרצה שהתכנית לא קראה לה, ומקורו — בעל הרצון — עדיין עומד ביחס אל אותה תכנית, וזה בדיוק מה שנתן לו לתקן את הפרצה. וכפרת עיצומו של יום חדשה עוד יותר, מפני שמקורה — העצמות שלמעלה גם מבעל הרצון — לא עמד מעולם ביחס לשום תכנית, שום פרצה ושום כוונה. שם לא היה צריך תכנית כדי לתת לדבר מקום, ולא היה אפשר להשמיטו מתכנית.

הפרט שבשורה האחרונה אינו טכני. הוא מיישב סתירה לכאורה: האם יום הכפורים הוא שמיני שלאחרי שבעה, כמילה, או אחת שלפני השבעה, המדריגה העמוקה שבשתייהן? שניהם, לפי מה שבתוך היום מדובר בו. היום כתאריך הוא הראשון; סדר ההזאות שבתוך עבודת היום, שבו העצמות עולה ומתגלית, הוא השני.

בעבודה

הדירוג הזה נותן מדד שאינו המדד הרגיל. הרגיל שואל כמה גדול הדבר שנעשה; המאמר שואל האם היה בתכנית. ולפי המדד הזה, דוקא המקום שאדם מתבייש בו — מה שקרה אחרי שכבר יצא מן הדרך — הוא המקום שממשיך אור שלא היה בתכנית כלל. אין זה טעם לצאת מן הדרך. זה טעם שלא להחשיב את החזרה כניסיון להשלים פער.

תמצית

המילה ממשיכה אור שתכנית הבריאה התכוונה אליו מלכתחילה — מרומם, אך לא חדש. התשובה ממשיכה אור חדש באמת, המשיב לפרצה שהתכנית לא קראה לה, ממקור — בעל הרצון — שעדיין עומד ביחס אליה. וכפרת עיצומו של יום ממשיכה מן העצמות שלמעלה גם מבעל הרצון, שאינו עומד ביחס לשום תכנית; ולכן דוקא בתוך עבודת היום סדרה של האחת לפני השבעה, ולא שמיני שלאחרי שבעה.

התשובה — ישראל ומלכא בלחודוהי

לפני הלימוד

סעיף ט

המאמר חוזר אל הכתוב שפתח בו ואומר את התשובה במפורש, ואחר כך מוסיף שתי הרחבות של אותו ענין עצמו: תפילת נעילה, ומאמר הזוהר על התוודעות יוסף אל אחיו, הקושר את כל המהלך אל שמיני עצרת. יש לשים לב לפרט אחד: בקטע הרביעי שבסעיף, בנוסח שממנו נלקח המקור, נשמטה מלה אחת — שם המדריגה של תפילת מוסף — ומהדורה זו אינה משלימה אותה במקור. הפגיון שבמקור הוא הסימן לכך, והביאור אומר מה חסר ומה מקור ההשלמה.

מונחים: ישראל ומלכא בלחודוהי — לשון הזוהר: ישראל והמלך לבדם. **נעילה** — התפילה החמישית של יום הכפורים, על שם נעילת השערים. **נאצלים** — הנבראים שבעולם האצילות, העליונים שבכולם. **יחידה** — הדרגה החמישית שבנשמה, המיוחדת עם העצמות, כנוכר בסעיף ז.

סעיף ט · 1

(ט) **וזהו וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש**, דזה שכל אדם לא יהי' גו' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם הוא דוקא בבואו של הכה"ג בקודש הקדשים לכפר בקודש, כי הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בקודש הקדשים מצד עצמו, יש לו שייכות להשתלשלות, ולגבי גילוי זה יש מקום למלאכים.

וזהו וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש — וזהו פירוש הכתוב שבו נפתח המאמר. **דזה שכל אדם לא יהי' גו' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם הוא דוקא בבואו של הכה"ג בקודש הקדשים לכפר בקודש** — שהרחקה, ואף של אותן שדמות פניהם פני אדם, נאמרה דוקא על שעת ביאתו של הכהן הגדול לקודש הקדשים לכפר. **כי הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בקודש הקדשים מצד עצמו, יש לו שייכות להשתלשלות, ולגבי גילוי זה יש מקום למלאכים** — מפני שהגילוי שלמעלה מן ההשתלשלות שהיה בקודש הקדשים מצד עצמו יש לו שייכות להשתלשלות, ולגביו יש מקום למלאכים. זהו החצי הראשון של התשובה, והוא מה שהוכן בסעיף ב: לגילוי שבחדר יש כתובת בתוך הסדר, ולכן יש בו עמידה.

סעיף ט · 2

אבל בבואו (של הכה"ג לקודש הקדשים) לכפר בקודש, דזה שע"י עבודתו של הכה"ג בקודש הקדשים נמשכה כפרה לכל ישראל הוא לפי שע"י עבודתו מתגלה ההתקשרות דעצם הנשמה עם העצמות, דבעצמות אוא"ס אין שום נתינת מקום למלאכים, ישראל ומלכא בלחודוהי⁷², לכן אז כל אדם לא יהי' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם.

אבל בבואו (של הכה"ג לקודש הקדשים) לכפר בקודש, דזה שע"י עבודתו של הכה"ג בקודש הקדשים נמשכה כפרה לכל ישראל הוא לפי שע"י עבודתו מתגלה ההתקשרות דעצם הנשמה עם העצמות — אבל בשעת ביאתו לכפר: מה שעל ידי עבודתו נמשכה כפרה לכל ישראל הוא מפני שעל ידה מתגלית התקשרותה של עצם הנשמה עם העצמות — היא ההתקשרות שנתבארה בסעיף ז, שאין פגם שייך לגביה. **דבעצמות אוא"ס אין שום נתינת מקום למלאכים, ישראל ומלכא בלחודוהי** — ובעצמות אור אין סוף אין שום נתינת מקום למלאכים, כלשון הזוהר ישראל והמלך לבדם. **לכן אז כל אדם לא יהי' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם** — ולכן באותה שעה אין אדם, ואף לא אותן שדמות פניהם פני אדם. השאלה שנפתחה בסעיף א נענתה במלואה: החדר מניח מקום למלאכים מפני שיש לו כתובת בהשתלשלות; העבודה מגיעה להתקשרות עם העצמות, שאין לה כתובת, ולכן אין לשום נברא עמידה שם.

ולהוסיף⁷³, שבתפלת נעילה מאיר גילוי זה עוד יותר מאשר במוסף דיום הכפורים שבה אומרים סדר העבודה דכהן גדול ביום הכפורים. כי החמשה תפלות דיום הכפורים הם כנגד חמשה דרגות שבנשמה, נפש רוח נשמה חי' ויחידה. דג' תפלות הראשונות הם בנר"נ, ותפלת מוסף דיום הכפורים היא בחי' פ', והגילוי דיחידה הוא (בעיקר) בתפלת נעילה.

ולהוסיף, שבתפלת נעילה מאיר גילוי זה עוד יותר מאשר במוסף דיום הכפורים שבה אומרים סדר העבודה דכהן גדול ביום הכפורים — ולהוסיף, שגילוי זה מאיר בתפלת נעילה יותר מאשר בתפלת מוסף, אף שדוקא במוסף אומרים את סדר עבודתו של הכהן הגדול. כי החמשה תפלות דיום הכפורים הם כנגד חמשה דרגות שבנשמה, נפש רוח נשמה חי' ויחידה — שחמש תפילות היום הן כנגד חמש הדרגות שבנשמה. דג' תפלות הראשונות הם בנר"נ — שלוש התפילות הראשונות הן בנפש רוח ונשמה, ותפלת מוסף דיום הכפורים היא בחי' — ותפלת מוסף היא בבחינה הרביעית שבהן. [כאן, בנוסח שממנו נלקח המקור, נפסק המשפט ולא נאמר שם המדריגה; הפגיון שבמקור מסמן את מקום החסרון. הקריאה המתבקשת היא חיה, הרביעית שבמנין חמש הדרגות שנמנו שתי שורות קודם לכן, וכך הושלמה גם במהדורה הדו-לשונית של מאמר זה — בתרגום בלבד ובסימון מפורש. אין לה אישור ממקור שני ולא מצילום הקונטרס הנדפס, והמקור כאן לא הושלם ולא תוקן.] והגילוי דיחידה הוא (בעיקר) בתפלת נעילה — וגילוי היחידה הוא בעיקר בתפלת נעילה. ולפי זה מוסף, שבו נאמרת העבודה, מגיע עד הדרגה הרביעית; ונעילה, שאין אומרים בה את העבודה אלא שהיום עצמו ננעל בה, מגיעה ליחידה — ומדריגה אחת למעלה אף מן העבודה המתוארת.

ולכן נקראת בשם נעילה, כי אז ננעלים כל השערים וגם נבראים הכי עליונים (ואפילו נאצלים וכו') אין יכולים ליכנס, ישראל ומלכא בלחודוהי.

ולכן נקראת בשם נעילה, כי אז ננעלים כל השערים וגם נבראים הכי עליונים (ואפילו נאצלים וכו') אין יכולים ליכנס, ישראל ומלכא בלחודוהי — ולכן נקראת התפילה נעילה: שאז ננעלים כל השערים, ואף הנבראים העליונים ביותר, ואפילו הנאצלים שבעולם האצילות, אינם יכולים להיכנס — ישראל והמלך לבדם. וזו אותה הרחקה עצמה שבפתיחת המאמר, בלשון אחרת: שם נאמרה על חדר, וכאן על שעה. ושתי הפעמים אין הנעילה נעילה בפני הנכנס, אלא בפני כל השאר.

וזהו גם מ"ש בזהר עה"פ⁷⁴ ולא עמד איש אתו בהתוודע יוסף אל אחיו, בזמנא דקוב"ה הוה מתחבר בהו ישראל כו' בגין כך ביום⁷⁶ השמיני עצרת תהי' לכם, דיש לומר שענין קוב"ה מתחבר בהו ישראל הוא גילוי היחידה וההתקשרות העצמית דהעצמות עם עצם הנשמה.

וזהו גם מ"ש בזהר עה"פ ולא עמד איש אתו בהתוודע יוסף אל אחיו — וזהו גם מה שכתוב בזהר על הכתוב בפרשת ויגש, ולא עמד איש אתו בהתוודע יוסף אל אחיו. בזמנא דקוב"ה הוה מתחבר בהו ישראל כו' בגין כך ביום השמיני עצרת תהי' לכם — בשעה שהקדוש ברוך הוא מתחבר בהם בישראל, ומשום כך ביום השמיני עצרת תהיה לכם. דיש לומר שענין קוב"ה מתחבר בהו ישראל הוא גילוי היחידה וההתקשרות העצמית דהעצמות עם עצם הנשמה — ויש לומר שאותו חיבור עצמו הוא גילוי היחידה, וההתקשרות העצמית של העצמות עם עצם הנשמה. ההקבלה שבזהר מדויקת: התוודעותו של יוסף אל אחיו נעשית כשאין איש עומד אתו, ואותו מבנה עצמו הוא מבנה כניסתו של הכהן הגדול — התגלות שמדרכה היא מוציאה כל שלישי.

[ויש לומר שהשייכות דענין זה ליוסף, דשם יוסף הוא על שם יוסף הוי' לי בן אחר⁷⁷, שגם אחר נעשה בן⁷⁸, כי ע"י גילוי התקשרות העצמית דהעצמות בישראל (בהתוודע יוסף אל אחיו) מתגלה שגם אחר הוא בן]. וגילוי זה הוא בשמיני עצרת, וכידוע שבשמיני עצרת ישנם כל הענינים שבראש השנה ויום הכפורים, אלא שבשמיני עצרת הם בקו השמחה, ולכן ביום השמיני עצרת תהי' לכם, יהיו⁷⁹ לך לבדך ואין לזרים אתך.

[ויש לומר שהשייכות דענין זה ליוסף, דשם יוסף הוא על שם יוסף הוי' לי בן אחר, שגם אחר נעשה בן, כי ע"י גילוי התקשרות העצמית דהעצמות בישראל (בהתוודע יוסף אל אחיו) מתגלה שגם אחר הוא בן] — סוגריים רבועים, ובהם שייכות הענין דוקא ליוסף: שמו נקרא על שם יוסף הוי' לי בן אחר, שאף אחר נעשה בן; שכן על ידי גילוי ההתקשרות העצמית של העצמות בישראל מתגלה שגם אחר הוא בן. וגילוי זה הוא בשמיני עצרת, וכידוע שבשמיני עצרת ישנם כל הענינים שבראש השנה ויום הכפורים, אלא שבשמיני עצרת הם בקו השמחה — וגילוי זה הוא בשמיני עצרת, שידוע שיש בו כל הענינים של ראש השנה ושל יום הכפורים, אלא שבו הם בקו השמחה. ולכן ביום השמיני עצרת תהי' לכם, יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך — ולכן נאמר ביום השמיני עצרת תהיה לכם, ובלשון הכתוב במשלי, יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך. המאמר חותם בהפניה קדימה ולא רק אחורה: כל מה שנבנה כאן — השמיני, ההתקשרות העצמית, והוצאת כל אחר — חוזר בשמיני עצרת בקו של שמחה במקום של דין.

בעבודה

קשתו של המאמר, מראשה עד סופה, היא תנועה אחת מאין מקום לאיש אל לך לבדך — אותה הרחקה עצמה נקראת תחילה כיראה ולבסוף כקירוב. השערים הננעלים בנעילה אינם דלת הנסגרת בפני אדם; הם דלת הנסגרת בפני כל השאר, עד שלא נשאר בחדר אלא הקשר עצמו. ועבודת עשרת הימים ויום הכפורים אינה להיות מרשים די הצורך כדי לשרוד את סגירת הדלת. היא לחזור די הצורך, שכשתיסגר הדלת ימצא שם כבר בדיוק זה.

תמצית

לגילוי שבחדר מצד עצמו יש שייכות להשתלשלות, ולכן מלאכים עומדים בו; עבודת הכפרה של הכהן הגדול מגיעה להתקשרות עצם הנשמה עם העצמות, שאין לה שייכות כזו, ולכן אין שם מקום לשום נברא. נעילה מגלה זאת יותר ממוסף, שהיא מגיעה ליחידה. ואותה התקשרות עצמה, לפי הווה, היא הנאמרת בהתוודעות יוסף אל אחיו, ולא עמד איש אתו — ומשם נמשך כל מבנה המאמר אל שמיני עצרת, לכם ולא לזרים.

ג. בסוכות תשבו שבעת ימים

חג הסוכות • יצא לאור בקונטרס חג הסוכות – תנש"א • מקורו בצילום דפוס, ראה אימות מקורות

אותה הבחנה עצמה, עתה בלשון של אור מקיף: מקיף הקרוב ומקיף הרחוק. והשאלה שהמאמר בנוי עליה — כיצד אור שאינו יכול להתיישב בכלים נעשה מתיישב דוקא על ידי ישיבה בסוכה.

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 הריי"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 הריי"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, דזהו 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 דישובו 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 דישובו 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 — מדריגה 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 מדריגה שיש בה מבנה של שיקול ובין מדריגה 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 במדריגה שכל ענינה הוא שאין בה מקום לשינוי.

אור מקיף מוגדר בזה שאינו בא בהתיישובות, ולשון המאמר משמע שהוא עצמו נעשה אור מתיישוב — 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"ס, שלגבי אין חילוק בין מקיף לפנימי, גם המקיף יכול לבוא בהתיישבות. וע"י שישאל יושבים בסוכה ממשיכים המקיפים מעצמות אור"ס, ועי"ז 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"ס, 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"ס, ועי"ז גם אורות המקיפים נעשים מתיישבים — ועל ידי שישאל יושבים בסוכה, המקיפים נמשכים לא ממדרגתם 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"ס (כדלקמן¹⁰). וע"י העבודה דבסוכות תשבו, שההמשכה מעצמות אור"ס שע"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"ס (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"ס שע"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 העניגים 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 העניגים 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 העניגים 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 לגילויה. 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. דהמשכה מהעומק דרצון הנעלם היא ע"י צעקת הקול הבאה מהמקיף דחי', והמשכה 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 ע"מיקא 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. דהמשכה מהעומק דרצון הנעלם היא ע"י צעקת הקול הבאה מהמקיף דחי', והמשכה 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 "ממעמקים" — 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.

"ממעמקים", 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 ממעמקים" 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 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' 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) — 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 מתיישוב, 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 מתיישוב, 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 מתיישוב, 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.

ד. תורה צוה לנו משה מורשה

שמיני עצרת ושמחת תורה - יצא לאור בקונטרס שמיני עצרת ושמחת תורה - תנש"א - מקורו בצילום דפוס, ראה אימות מקורות

הסיום. שלושה אופנים של שייכות לתורה — ירושה, מורשה ומתנה — ובסופם המדריגה שבה כל ישראל שווים ממש, שהיא שמו של יעקב עצמו. מה שנפתח בראש השנה בבקשה, נחתם כאן בריקוד.

מורשה, ושאִינָה ירושה

לפני הלימוד

סעיף א · עמ' לז

המאמר נאמר ביום שמחת תורה, ופותח בפסוק שאומרים בשעה שמגביהים את ספר התורה: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב". ומיד הוא מעמיד מולו מאמר ידוע של רבותינו זכרונם לברכה — "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך". שני דיוקים בפסוק, ושני דיוקים בפסוק שלאחריו. הראשונים נוגעים למלה ירושה: היא נסתרת ממאמר רבותינו, והיא אינה מתאימה לעם שקיבל את התורה בעצמו במעמד הר סיני. האחרונים נוגעים לשמות: בשתי שורות סמוכות נקראים ישראל בשלושה שמות — יעקב, ישורון, ישראל — ואין זה שינוי לשון בעלמא. ארבע השאלות הללו הן כל המאמר, ושתי המחציות שלהן יתבררו בסוף כשאלה אחת. מונחים: **ירושָה** — במשמעה הפשוט, מה שמגיע ליורש מצד מוצאו ולא מצד מעשיו. **דיוק** — קושי בלשון הכתוב, שהתירוץ עליו הוא גוף הענין.

סעיף א · 1

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב¹, שהתורה היא ירושה לכאן² שמקהלת יעקב. וידועים הדיוקים בזה, הרי אמרו רז"ל³ התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך, וכאן נאמר שהתורה היא ירושה. גם צריך להבין, דפירוש ירושה בפשטות הוא (היינו שמצד עצמו אינו שייך להדבר אלא שירש זה משרש מאבותיו), והרי כל ישראל היו (נשמותיהם) במעמד הר סיני וקיבלו בעצמם את התורה.

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, שהתורה היא ירושה לכאן — הפסוק שבפרשת וזאת הברכה, שאומרים בשעת הגבהת ספר התורה. ופירושו הפשוט, שהתורה היא ירושה לכל אחד ואחד מישראל, לכל מי שהוא מקהלת יעקב, ואין כאן חילוק בין אדם לאדם. וידועים הדיוקים בזה, הרי אמרו רז"ל⁴ **התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך, וכאן נאמר שהתורה היא ירושה** — הדיוק הראשון הוא סתירה גלויה. רבותינו זכרונם לברכה במסכת אבות מזהירים את הלומד שהתורה אינה ירושה לו, ושעליו להתקין את עצמו כדי לזכות בה; והכתוב קורא לה מורשה. שני הלשונות נאמרו, ושניהם אמת, ולכן אין לתרץ אחד מהם ולדחות את השני. גם צריך להבין, דפירוש ירושה בפשטות הוא (היינו שמצד עצמו אינו שייך להדבר אלא שירש זה משרש מאבותיו), והרי כל ישראל היו (נשמותיהם) במעמד הר סיני וקיבלו בעצמם את התורה — והדיוק השני עמוק מן הראשון, שהוא נוגע לעצם המלה. ירושה, בפשטות, פירושה שהדבר אינו שייך ליורש מצד עצמו כלל, אלא שהוא בא לו משרש אבותיו; היורש אינו זוכה בו במעשיו אלא במוצאו. והרי בתורה אין הדבר כן: כל ישראל, נשמותיהם, עמדו במעמד הר סיני, וקיבלו את התורה בעצמם ולא על ידי אבותיהם. ואם כן, "ירושָה" נראית כמלה שאינה במקומה — שהתורה ניתנה לנו במישרין, ולא בירושה.

סעיף א · 2

גם צריך להבין, מהי השייכות דבפסוק שלאח⁴ נאמר ויהי בישראל מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, מהי השייכות דויהי בישראל מלך גו' למורשה קהלת יעקב גו'. גם, דבפסוק זה נקראים ישראל בשם ישורון (מורשה קהלת יעקב), ובהפסוק שלאח⁵ נקראים בתחלתו בשם ישורון (ויהי בישראל מלך) ובסיום הפסוק נקראים בשם (יחד שבטי ישראל).

גם צריך להבין, מהי השייכות דבפסוק שלאח⁵ נאמר ויהי בישראל מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, מהי השייכות דויהי בישראל מלך גו' למורשה קהלת יעקב גו' — הדיוק השלישי אינו במלה אחת אלא בסמיכות. הפסוק שלאחר "תורה צוה" מדבר בענין אחר לגמרי — מלכות: ויהי בישראל מלך, בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל. ומה ענין המלכת המלך אצל ירושת התורה? שני הפסוקים סמוכים, וסמיכות בתורה אינה מקרה, ולכן יש כאן שאלה. גם, דבפסוק זה נקראים ישראל בשם ישורון (מורשה קהלת יעקב), ובהפסוק שלאח⁶ נקראים בתחלתו בשם ישורון (ויהי בישראל מלך) ובסיום הפסוק נקראים בשם (יחד שבטי ישראל) — והדיוק הרביעי הוא בשמות. בשתי שורות סמוכות מכנה הכתוב את ישראל בשלושה שמות שונים: קהלת יעקב, ואחר כך ישורון, ובסיומו של אותו פסוק ישראל. שלושה שמות לאותו עם, בסמיכות כזו, אינם שינוי לשון לנוי. [ויש להעיר על לשון הדפוס כאן: בתיבות "בפסוק זה נקראים ישראל בשם ישורון (מורשה קהלת יעקב)" מתאים לפי הענין שם יעקב, כמו שמוכיחות התיבות שבסוגריים עצמן, וכן בסיום הפסוק חסר השם שבסוגריים. הובא כאן כפי שנדפס, ולא תוקן.] וסעיף ה יראה שאין אלו שמות נרדפים אלא שלוש דרגות, ושהן הן שלושת האופנים שבהם התורה שייכת ליהודי — ובזה נענות ארבע השאלות כאחת.

תמצית

ארבעה דיוקים. התורה נקראת ירושה, ורבותינו אומרים שאינה ירושה; ומלת ירושה עצמה אינה מתאימה לעם שקיבל את התורה בעצמו בהר סיני. ולעומת זה, מה ענין "ויהי בישראל מלך" אצל "מורשה קהלת יעקב", ולמה מתחלפים שלושה שמות — יעקב, ישראל — בשתי שורות. שתי מחציות השאלה יתבררו כשאלה אחת.

שתי תורות, שני אופנים של שייכות

לפני הלימוד

סעיף ב · עמ' לז-לח

המהלך הראשון של המאמר אינו מיישב בין שני הלשונות אלא מפריד ביניהם: אין כאן תורה אחת שנאמרו עליה שני דברים סותרים, אלא שני ענינים בתורה, וכל לשון מדבר באחד מהם. התורה כמו שירדה למטה לברר ולזכך את העולם — עליה נאמר ירושה; והתורה כמו שהיא מצד עצמה, שלמעלה מכל ענין הברורים — עליה נאמר שאינה ירושה. ומכאן גם למה נקראת דוקא ירושה: הניצוצות שבעולם שרשם בתוהו, ונשמות ישראל שרשן בתיקון, ויעקב ועשו אחים — ואחים יורשים זה את זה. הראיה בנויה על דין ירושה ממש, ולא על משל. מונחים: **ברורים** — עבודת הוצאת הניצוצות האלוניים מן הדברים הגשמיים והעלאתם לקדושה. **תוהו ותיקון** — שני סדרים בהשתלשלות: בתוהו האורות מרובים והכלים אינם מכילים אותם, ובתיקון האורות מועטים ומוגבלים בכלים. **לשמה** — לימוד לשם התורה עצמה, בלי שום פניה, אף לא הפניה לזכך את נפשו.

סעיף ב · 1

(ב) **ונקודת הביאור** בזה (כמובן מהדרושים⁵), דבתורה שני ענינים. דהתורה כמו שהיא מצד עצמה, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, וכמו שהתורה ירדה למטה, ומברכת ומזככת את העולם, מתחיל מהברור והזיכוך שבאדם שהלומד, שהשכל דנפש הבהמית מתברר ומזדכך ונכלל בקדושה⁹. וזהו שאמרו רז"ל¹¹ לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דבתחילת העבודה, עסק התורה דהאדם הוא בכדי לברר ולזכך את נפשו, כמאמר רז"ל¹² מעיקרא איניש כי עביד אדעתא דנפשי' קא עביד, שעסק התורה שלו הוא בכדי לזכך את נפשו, ועי"ז בא אח"כ לעסק התורה לשמה, לשם התורה עצמה (שלמעלה מענין הברורים).

ונקודת הביאור בזה (כמובן מהדרושים), **דבתורה שני ענינים** — נקודת הישוב, כמובן מדרושי החסידות שההערה מציינת אליהם, היא שיש בתורה שני ענינים; ולכן אין הסתירה סתירה, שכל לשון מדבר בענין אחר. דהתורה כמו שהיא מצד עצמה, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, וכמו שהתורה ירדה למטה, ומברכת ומזככת את העולם, מתחיל מהברור והזיכוך שבאדם שהלומד, שהשכל דנפש הבהמית מתברר ומזדכך ונכלל בקדושה — הענין האחד הוא התורה כמו שהיא מצד עצמה, חכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא, ואין בה שום יחס לעולם. והענין השני הוא התורה כפי שירדה למטה, שמלאכתה לברר ולזכך את העולם — והברור מתחיל באדם הלומד עצמו: השכל של הנפש הבהמית שבו מתברר, מזדכך, ונכלל בקדושה. ויש לשים לב שהעולם הראשון שהתורה מבררת אינו העולם שבחוץ אלא הלומד. וזהו שאמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דבתחילת העבודה, עסק התורה דהאדם הוא בכדי לברר ולזכך את נפשו, כמאמר רז"ל מעיקרא איניש כי עביד אדעתא דנפשי' קא עביד, שעסק התורה שלו הוא בכדי לזכך את נפשו, ועי"ז בא אח"כ לעסק התורה לשמה, לשם התורה עצמה (שלמעלה מענין הברורים) — ומכאן מובן מאמר רבותינו זכרונם לברכה שיעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. שבתחילת העבודה לימודו של האדם הוא כדי לברר ולזכך את נפשו — וכלשונם, שבתחילה אדם עושה מה שהוא עושה על דעת עצמו, לצרכו — ומתוך כך הוא בא אחר כך ללימוד לשמה, לשם התורה עצמה. וההדגשה בסוף המשפט היא כל החידוש: התורה לשמה היא שלמעלה מענין הברורים. אין היא הדרגה העליונה שבסולם הברורים אלא סולם אחר לגמרי; והלימוד שלא לשמה אינו מדריגה נמוכה שבו אלא הדרך שמוציאה ממנו.

וזהו שהתורה נקראת ירושה ואעפ"כ אמרו התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה, דזה שהתורה נקראת ירושה הוא מצד הבירורים שע"י התורה. דהניצוצות שבדברים הגשמיים, וכן הניצוצות שבהשכל שבהנפש הבהמית, שרשם הוא בתוהו, והשורש דנשמות ישראל הוא בתיקון. דזהו שעשו נקרא גדול ויעקב נקרא קטן¹³, כי שורש עשו הוא בתוהו, שהאורות דתוהו הם אורות מרובים (גדול), ושורש יעקב הוא בתיקון, שהאורות דתיקון הם אורות מועטים וכן מוגבלים בכלים (קטן). וכיון שיעקב ועשו הם אחים, כמ"ש¹⁴ הלא אח עשו ליעקב, והאחים יורשים זה את זה, לכן, ע"י שנשמות ישראל מבררים את הניצוצות, הם יורשים דתוהו.

וזהו שהתורה נקראת ירושה ואעפ"כ אמרו התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה, דזה שהתורה נקראת ירושה הוא מצד הבירורים שע"י התורה — וזהו ישוב הדיוק הראשון שבסעיף א: התורה נקראת ירושה, ואף על פי כן אמרו שאינה ירושה, מפני שמה שנקרא ירושה אינו התורה עצמה אלא הבירורים הנעשים על ידה. דהניצוצות שבדברים הגשמיים, וכן הניצוצות שבהשכל שבהנפש הבהמית, שרשם הוא בתוהו, והשורש דנשמות ישראל הוא בתיקון — הניצוצות האלו קיים הגנוזים בדברים הגשמיים, וכן אלה שבהשכל של הנפש הבהמית, שרשם בסדר התוהו; ואילו שרשן של נשמות ישראל הוא בסדר התיקון. שתי כתובות שונות לגמרי. דזהו שעשו נקרא גדול ויעקב נקרא קטן, כי שורש עשו הוא בתוהו, שהאורות דתוהו הם אורות מרובים (גדול), ושורש יעקב הוא בתיקון, שהאורות דתיקון הם אורות מועטים וכן מוגבלים בכלים (קטן) — וזהו שהכתוב מכנה את עשו בנו הגדול ואת יעקב בנו הקטן. לא גדולה וקטנות של מעלה, אלא של שרש: שרשו של עשו בתוהו, ששם האורות מרובים — ולכן "גדול"; ושרשו של יעקב בתיקון, ששם האורות מועטים וגם מוגבלים בכלים המכילים אותם — ולכן "קטן". והרי לפי זה יש בתוהו מה שאין בתיקון. וכיון שיעקב ועשו הם אחים, כמ"ש הלא אח עשו ליעקב, והאחים יורשים זה את זה, לכן, ע"י שנשמות ישראל מבררים את הניצוצות, הם יורשים דתוהו — וכאן הצעד. יעקב ועשו אחים, כמו שכתוב במלאכי "הלא אח עשו ליעקב", ואחים יורשים זה את זה; ולכן, כשנשמות ישראל מבררות את הניצוצות, הן יורשות את האורות של תוהו. וההיגיון כאן הוא היגיון של דין ירושה ולא של גמול: הזכות לאורות המרובים אינה נקנית בעבודת הבירורים, שהרי היא קיימת מכח האחוה שקדמה לכל עבודה; הבירור הוא רק מה שמביא את הירושה לידי פועל.

ומ"ש התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך הוא בנוגע להתורה כמו שהיא למעלה מענין הבירורים, דהמשכת בחינה זו דתורה היא ע"י לימוד התורה לשמה. וזהו התקן עצמך ללמוד תורה, שצריך שייגע עצמו שיהי' לימודו לשמה בלי כל פני' שום כלל (גם לא הפני' דלזכך את נפשו), וע"י לימוד התורה לשמה הוא ממשיך התורה כמו שהיא מצד עצמה. שדרגא זו דתורה היא למעלה גם מהאורות דתוהו (שישראל יורשים ע"י עבודת הבירורים), שאינה ירושה לך.

ומ"ש התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך הוא בנוגע להתורה כמו שהיא למעלה מענין הבירורים, דהמשכת בחינה זו דתורה היא ע"י לימוד התורה לשמה — ומה שאמרו "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך" מכוון לענין השני שבתורה: התורה כמו שהיא למעלה מן הבירורים, שהמשכתה אינה על ידי בירור אלא על ידי לימוד לשמה. וזהו התקן עצמך ללמוד תורה, שצריך שייגע עצמו שיהי' לימודו לשמה בלי כל פני' שום כלל (גם לא הפני' דלזכך את נפשו), וע"י לימוד התורה לשמה הוא ממשיך התורה כמו שהיא מצד עצמה — וזהו "התקן עצמך": שייגע בעצמו עד שיהיה לימודו לשמה בלי שום פניה כלל. וההסתייגות שבסוגריים היא החדה שבמאמר עד כאן — גם לא הפניה לזכך את נפשו. הזיכוך הוא מה שכל סעיף זה שיבח עד עתה, והוא עצמו נעשה כאן פניה שיש להיפטר ממנה, מפני שהוא עדיין דבר שהאדם רוצה לעצמו. שדרגא זו דתורה היא למעלה גם מהאורות דתוהו (שישראל יורשים ע"י עבודת הבירורים), שאינה ירושה לך — ולכן דוקא כאן שייך הלשון "שאינה ירושה לך": דרגה זו שבתורה גבוהה אפילו מן האורות של תוהו שישראל יורשים בעבודת הבירורים, ואין לה שום שרש של קורבה שאפשר לתבוע ממנו. מה שאין לו כתובת של אחוה — אינו נופל בירושה, ולכן הוא נקנה ביגיעה בלבד.

תמצית

אין כאן תורה אחת שנאמרו עליה שני לשונות סותרים אלא שני ענינים בתורה. התורה כפי שירדה לברר ולזכך היא הירושה — וישראל יורשים בה את האורות של תוהו מכח היות יעקב ועשו אחים, לא מכח עבודתם. והתורה כמו שהיא מצד עצמה, שלמעלה מן הבירורים, אינה נקנית בירושה אלא ביגיעה של לימוד לשמה בלי שום פניה — אף לא הפניה לזכך את הנפש.

מטר וטל

לפני הלימוד

סעיף ג - עמ' לח-לט

אותו מבנה של שני ענינים חוזר עתה בכתוב אחר ובדימוי אחר. משה רבנו פותח את שירתו "יערוף כמטר לקחי תול כטל אמרתי", ושני הדימויים אינם כפל לשון: מטר נעשה מן האדים העולים מן הארץ, וטל יורד מלמעלה ואינו תלוי בשום עליה. ומכאן ששני אופני ההמשכה שונים זה מזה במנגנון, לא במדה. ובסוף הסעיף מקבלים שני הענינים את שמותיהם המקובלים בתורה עצמה — נגלה דתורה ופנימיות התורה. מונחים: **המשכה** — הבאת אור מלמעלה למטה. **העלאת המטה** — עליית התחתון על ידי בירורו, כאדים העולים מן הארץ. **גילוי** — שהאור נמצא בהתגלות ולא בהעלם. **נגלה דתורה** — חלקה המלוכש בדברים גשמיים. **פנימיות התורה** — חלקה המדבר באלוקות.

סעיף ג - 1

ג) וזהו יערוף כמטר לקחי תול כטל אמרתי¹⁵, דמטר בא מהעננים שנעשים מהאדים שנעשים מלחות הארץ, ואד יעלה מן הארץ והשקה את פני האדמה¹⁶. וטל בא מלמעלה. דכמו"כ הוא ברוחניות, שמטר הוא ענין שבא ע"י בירור וזיכוך והעלאת המטה, כמאמר רז"ל¹⁸ עה"פ יערוף כמטר לקחי גו', שברו את הבריות את ערפן מטר יורד, וטל הוא גילוי מלמעלה.

וזהו יערוף כמטר לקחי תול כטל אמרתי, דמטר בא מהעננים שנעשים מהאדים שנעשים מלחות הארץ, ואד יעלה מן הארץ והשקה את פני האדמה — וזהו הכתוב שבראש שירת האזינו: יערוף כמטר לקחי, תול כטל אמרתי. והמאמר פותח בעובדה הגשמית עצמה, ולא בנמשל: מטר בא מן העננים, והעננים נעשים מן האדים, והאדים עולים מלחות הארץ — כלשון הכתוב בבראשית, ואד יעלה מן הארץ והשקה את פני האדמה. כלומר, כדי שירד מטר צריך משהו לעלות תחילה. וטל בא מלמעלה — והטל אינו כן. אין לו שלב של עליה; הוא בא מלמעלה, וזהו כל ההבדל. דכמו"כ הוא ברוחניות, שמטר הוא ענין שבא ע"י בירור וזיכוך והעלאת המטה, כמאמר רז"ל עה"פ יערוף כמטר לקחי גו', שברו את הבריות את ערפן מטר יורד, וטל הוא גילוי מלמעלה — וכן הוא ברוחניות: מטר הוא המשכה הבאה על ידי בירור וזיכוך והעלאת התחתון, ורבותינו זכרונם לברכה דרשו כן על הכתוב עצמו — משעה שהבריות שוברות את ערפן, כלומר כופפות את קשי עורפן, מיד המטר יורד; וטל הוא גילוי מלמעלה. ויש לשים לב שהדרשה קושרת את המטר דוקא לשבירה, לכפיפה — לא לזכות ולא לשכר. העלאת המטה אינה תשלום שהאדם משלם אלא שינוי מצבו שלו, שבלעדיו אין מה שיירד.

סעיף ג - 2

והטעם שהתורה נמשלה למטר ולטל הוא, כי בתורה שני ענינים. הענין דירידת התורה למטה בכדי לברר את העולם, דהמשכת ענין זה שבתורה הוא ע"י לימוד התורה אדעתא דנפשי' — יערוף כמטר לקחי. והתורה כמו שהיא מצד עצמה (כמו שהיא באצילות בי"ע), דהמשכת ענין זה שבתורה הוא ע"י עסק התורה לשמה — תול כטל אמרתי. ואולי י"ל דעל זה אמרו¹⁹ כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, שע"י עסק התורה לשמה המשכת התורה הוא המשכת וגילוי התורה כמו שהיא מצד למעלה, כמו הקב"ה קורא ושונה, טל דתורה²⁰.

והטעם שהתורה נמשלה למטר ולטל הוא, כי בתורה שני ענינים — והטעם שנמשלה התורה לשני הדימויים גם יחד הוא אותו טעם עצמו של סעיף ב: מפני שיש בתורה שני ענינים, ולכל אחד מהם מנגנון משלו. הענין דירידת התורה למטה בכדי לברר את העולם, דהמשכת ענין זה שבתורה הוא ע"י לימוד התורה אדעתא דנפשי' — יערוף כמטר לקחי — הענין האחד הוא ירידת התורה למטה כדי לברר את העולם, והמשכתו היא על ידי לימוד על דעת עצמו, לצרכו של הלומד — וזהו יערוף כמטר לקחי. והתורה כמו שהיא מצד עצמה, בערך עולמות בריאה יצירה עשיה כמו שהיא בעולם האצילות, והמשכתו על לשמה — תול כטל אמרתי — והענין השני הוא התורה כמו שהיא מצד עצמה, בערך עולמות בריאה יצירה עשיה כמו שהיא בעולם האצילות, והמשכתו על ידי לימוד לשמה — וזהו תול כטל אמרתי. ואולי י"ל דעל זה אמרו כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, שע"י עסק התורה לשמה המשכת התורה הוא המשכת וגילוי התורה כמו שהיא מצד למעלה, כמו הקב"ה קורא ושונה, טל דתורה — ואולי יש לומר שזה פירושו של המאמר הידוע, כל הקורא ושונה הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו: שהלימוד לשמה ממשיך את התורה כמו שהיא מלמעלה, כמו שהקדוש ברוך הוא עצמו קורא ושונה, והוא טל דתורה. ולשון ואולי יש לומר אינו ענוה בעלמא — הוא הסתייגות שהמאמר יחזור אליה בסעיף ד ויצמצם אותה בעצמו.

יש לומר, דשני ענינים אלה (מטר דתורה וטל דתורה) הם גלייא דתורה ופנימיות התורה²¹. שבנגלה דתורה שנתלבשה בדברים גשמיים, ובכדי שהאור יהי' בגילוי באדם הלומד את התורה הוא ע"י שיזכך את עצמו, וזהו שזכה נעשית לו סם חיים²², דע"י שזכה מלשון זיכוך אז דוקא נעשית לו סם חיים. ובפנימיות התורה האור האלוקי הוא בגילוי, ולהוסיף, שגם לאחר שהאדם מזכך את עצמו, שאז גם בנגלה דתורה הוא בגילוי, אינו כהגילוי שבפנימיות התורה.

יש לומר, דשני ענינים אלה (מטר דתורה וטל דתורה) הם גלייא דתורה ופנימיות התורה — ויש לומר ששני הענינים הללו, מטר דתורה וטל דתורה, אינם מדריגות מופשטות אלא שני חלקיה הידועים של התורה עצמה: הגליא, הוא נגלה דתורה, ופנימיות התורה. **שבנגלה דתורה שנתלבשה בדברים גשמיים, ובכדי שהאור יהי' בגילוי באדם הלומד את התורה הוא ע"י שיזכך את עצמו, וזהו שזכה נעשית לו סם חיים, דע"י שזכה מלשון זיכוך אז דוקא נעשית לו סם חיים** — שנגלה דתורה נתלבשה בדברים גשמיים, ולכן כדי שהאור יהיה בגילוי אצל הלומד צריך הוא לזכך את עצמו תחילה. וזהו שאמרו זכה — נעשית לו סם חיים: "זכה" מלשון זיכוך, ודוקא על ידי הזיכוך נעשית לו סם חיים. הרי המטר בפועל, שהעליה מלמטה קודמת לירידה. **ובפנימיות התורה האור האלוקי הוא בגילוי, ולהוסיף, שגם לאחר שהאדם מזכך את עצמו, שאז גם בנגלה דתורה הוא בגילוי, אינו כהגילוי שבפנימיות התורה** — ואילו בפנימיות התורה האור האלוקי גלוי מלכתחילה, ואינו ממתין לזיכוכו של אדם. ולהוסיף — וזו התוספת החשובה — שגם לאחר שזיכך האדם את עצמו, ואז גם נגלה דתורה מאיר לו בגילוי, עדיין אין גילוי זה כגילוי שבפנימיות התורה. והטעם מונח בהגדרה עצמה: הסרת העלם אינה עושה את האור לאור שמעולם לא היה מוסתר. הזיכוך משנה את הלומד; הוא אינו משנה את זה שהאור מלוכש בדבר גשמי.

תמצית

מטר וטל אינם שני שמות לאותה מתנה אלא שני מנגנונים: מטר מחייב עליה קודמת, וטל אינו מחייב כלום. וכן בתורה — נגלה דתורה מלוכש בדברים גשמיים ואינו מאיר ללומד עד שיזכך את עצמו, ופנימיות התורה האור בה גלוי מלכתחילה; ואף לאחר הזיכוך אין גילוי הנגלה כגילוי הפנימיות. וההסתייגות "ואולי יש לומר" שבאמצע הסעיף תובא לדיוקה בסעיף הבא.

אופן שלישי: מתנה

לפני הלימוד

סעיף ד · עמ' לט-מא

עד כאן שני שמות לאופן שבו התורה שייכת ליהודי: ירושה, ו"שאינה ירושה". וכאן נכנס שם שלישי — מתנה. והמאמר אינו מוסיף אותו כדרגה נוספת באותו סולם, אלא חוזר על הטל של סעיף ג ומצמצם אותו: אם ההמשכה היא כנגדו של האדם, הרי היא לפי ערך עבודתו, ובכלל מטר היא. הטל האמיתי הוא מה שאין העבודה נוגעת בו כלל — שלוש שעות ראשונות. וזהו ענין המתנה: לא השגה שאפשר לקנותה אלא תענוג שלמעלה מהשגה. הסעיף הוא תיקון עצמי של המאמר, ולא סתירה: מה שנאמר בסעיף ג נאמר בכללות, וכאן הוא נאמר בפרטיות. מונחים: **אתערותא דלתתא** — התעוררות מלמטה, עבודת האדם המעוררת המשכה מלמעלה. **לפי ערך** — במדה שיש לה יחס אל המעורר. **עתיק** — הדרגה הפנימית והמובדלת שבכתר, שלמעלה מן ההשתלשלות. **תענוג** — לא הבנה של דבר אלא עריבותו, ולכן אינו נקנה בהשגה.

סעיף ד · 1

(ד) **והנה** נוסף לשני ענינים הנ"ל שבתורה (ירושא דתורה, והתקן עצמך ללמוד תורה), נקראת התורה בשם מתנה²⁴. כהנוסח דברכת התורה נתן לנו את תורתו וחיותמין נותן התורה, וחג השבועות נקרא²⁵ זמן מתן תורתנו. וענין המתנה שבתורה הוא למעלה גם מהענין דהתקן עצמך ללמוד תורה. והענין הוא²⁶, דהחילוק בין טל ומטר הוא, דירידת מטר תלוי בעבודת האדם (כמ"ש²⁷ והי' אם שמוע גו' ונתתי מטר ארצכם גו'), וטל אינו תלוי בעבודת האדם (כמארז"ל²⁹ טל לא מיעצר), דכמו"כ הוא ברוחניות, דמטר היא ההמשכה שע"י אתעדל"ת, וטל היא ההמשכה מלמעלה מצד עצמה.

והנה נוסף לשני ענינים הנ"ל שבתורה (ירושא דתורה, והתקן עצמך ללמוד תורה), נקראת התורה בשם מתנה — נוסף על שני הענינים שנתבארו, ירושת התורה ו"התקן עצמך ללמוד תורה", נקראת התורה גם בשם מתנה. **כהנוסח דברכת התורה נתן לנו את תורתו וחיותמין נותן התורה, וחג השבועות נקרא זמן מתן תורתנו** — והראיה מן הנוסח שכל אחד אומר בכל יום: בברכת התורה אנו אומרים "ונתן לנו את תורתו", וחיותמין "נותן התורה"; וחג השבועות נקרא זמן מתן תורתנו. שם המתנה אינו חידוש של דרוש אלא לשון קבוע בברכה ובתפלה. **וענין המתנה שבתורה הוא למעלה גם מהענין דהתקן עצמך ללמוד תורה** — וענין המתנה גבוה אפילו מן הענין של "התקן עצמך ללמוד תורה", שהיה עד עתה העליון שבשניהם. **והענין הוא, דהחילוק בין טל ומטר הוא, דירידת מטר תלוי בעבודת האדם (כמ"ש והי' אם שמוע גו' ונתתי מטר ארצכם גו'), וטל אינו תלוי בעבודת האדם (כמארז"ל טל לא מיעצר), דכמו"כ הוא ברוחניות, דמטר היא ההמשכה שע"י אתעדל"ת, וטל היא ההמשכה מלמעלה מצד עצמה** — וביאור הענין מתחיל בחזרה על ההבדל שבין טל ומטר, אלא שהפעם לא מצד דרך היווצרותם אלא מצד תלותם: ירידת המטר תלויה בעבודת האדם, כמו שכתוב בפרשת עקב "והיה אם שמוע" — ואז "ונתתי מטר ארצכם"; והטל אינו תלוי בעבודת האדם, וכמאמר רבותינו זכרונם לברכה שהטל אינו נעצר לעולם. וכן ברוחניות: מטר הוא המשכה הבאה על ידי אתערותא דלתתא, וטל הוא המשכה מלמעלה מצד עצמה.

ומזה מובן, דזה שנת"ל דבחינת טל תורה היא המשכת התורה כמו שהיא למעלה (ע"י עסק התורה לשמה) הוא בכללות, אבל בפרטיות, גם המשכת התורה כמו שהיא למעלה, כמו שהיא ע"י שהאדם קורא ושונה, כיון שהמשכה היא ע"י שהאדם קורא ושונה, נכללת בבחינת מטר תורה, ובחינת טל תורה, היא דרגא יותר נעלית בתורה, שאינה נמשכת ע"י עסק התורה דהאדם (גם לא ע"י עסק התורה לשמה), והמשכתה היא מצד עצמה.

ומזה מובן, דזה שנת"ל דבחינת טל תורה היא המשכת התורה כמו שהיא למעלה (ע"י עסק התורה לשמה) הוא בכללות, אבל בפרטיות, גם המשכת התורה כמו שהיא למעלה, כמו שהיא ע"י שהאדם קורא ושונה, כיון שהמשכה היא ע"י שהאדם קורא ושונה, נכללת בבחינת מטר תורה, ובחינת טל תורה, היא דרגא יותר נעלית בתורה, שאינה נמשכת ע"י עסק התורה דהאדם (גם לא ע"י עסק התורה לשמה), והמשכתה היא מצד עצמה — ומזה מובן שמה שנתבאר בסעיף הקודם, שבחינת טל תורה היא המשכת התורה כמו שהיא למעלה על ידי לימוד לשמה, נאמר בכללות; אבל בפרטיות, כיון שהמשכה ההיא באה על ידי שהאדם קורא ושונה, הרי היא עצמה נכללת בבחינת מטר תורה. ובחינת טל תורה האמיתית היא דרגא נעלית יותר, שאינה נמשכת על ידי עסק התורה של האדם כלל — גם לא על ידי לימוד לשמה — והמשכתה מצד עצמה. וזהו כל חידושו של הסעיף. הקו המבחין אינו עובר בין לימוד מזוכך ללימוד שאינו מזוכך, אלא בין המשכה שהאדם הוא סיבתה ובין המשכה שאין לו בה חלק כלל. ולפי קו זה, אף לימוד לשמה, שסעיף ב תבע להסיר ממנו כל פניה, עומד בצד של המטר.

וזהו שאמרו רז"ל²⁶ ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, וידוע הדיוק בזה, הרי כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, ואעפ"כ אמרו שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה במשך כל היום (זה לומד בשעה זו וזה לומד בשעה זו), הרי גם הקב"ה עוסק בתורה במשך כל היום, ואעפ"כ אמרו שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה.

וזהו שאמרו רז"ל ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, וידוע הדיוק בזה, הרי כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, ואעפ"כ אמרו שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה במשך כל היום (זה לומד בשעה זו וזה לומד בשעה זו), הרי גם הקב"ה עוסק בתורה במשך כל היום, ואעפ"כ אמרו שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה — וזהו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה, ששלוש שעות ראשונות שביום הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה. והדיוק בזה ידוע: והרי אמרו שכל הקורא ושונה, הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו — וישראל לומדים בכל שעות היום, זה בשעה זו וזה בשעה זו, ונמצא שהקדוש ברוך הוא עוסק בתורה כל היום כולו; ואף על פי כן ייחדו חכמים דוקא את שלוש השעות הראשונות. והשאלה חדה: אם ההשוואה נכונה, מה נשאר מיוחד לשלוש השעות? ומכאן שאין "עוסק בתורה" שבשתי המימרות דבר אחד, אלא שני דברים ששם אחד.

ונקודת הביאור בזה, דזה שכל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, זה שהמשכה היא למעלה מהאתעדל"ת (עסק התורה דהאדם), ולכן, ההמשכה היא לפי ערך האתעדל"ת. וזה שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה כמו שהמשכה הוא מלמעלה מצד עצמה, ממקום שאין אתעדל"ת מגעת לשם. וענין זה הוא בחינת טל תורה, כי שורש הטל הוא בג' שעות ראשונות דעתיק. וזהו השייכות דהקב"ה יושב ועוסק בתורה (טל תורה) לג' שעות ראשונות, כי ג' [שעות] ראשונות הם ג' ראשונות דעתיק.

ונקודת הביאור בזה, דזה שכל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, זה שהמשכה היא למעלה מהאתעדל"ת (עסק התורה דהאדם), ולכן, ההמשכה היא לפי ערך האתעדל"ת — ונקודת הישוב היא בשתי מלים: לפי ערך. מה שהקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו — אמנם ההמשכה עצמה למעלה מן האתערותא דלתא, מעסק התורה של האדם; אבל כיון שהיא באה כנגדו, הרי היא נמדדת לפי ערכה של אותה אתערותא. והרי אין הכרח שהנמשך יהיה מסוגו של הממשיך, ואף על פי כן מדתו נקבעת לפיו. וזה שבג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה כמו שהמשכה הוא מלמעלה מצד עצמה, ממקום שאין אתעדל"ת מגעת לשם — ומה שבשלוש שעות ראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה — זו המשכה מלמעלה מצד עצמה, ממקום שאין האתערותא דלתא מגעת לשם כלל. לא שהיא גדולה מן העבודה, אלא שהעבודה אינה נוגעת בה. וענין זה הוא בחינת טל תורה, כי שורש הטל הוא בג' שעות ראשונות דעתיק — וזהו בחינת טל תורה כפשוטה, ששרש הטל הוא בשלוש שעות ראשונות דעתיק. וזהו השייכות דהקב"ה יושב ועוסק בתורה (טל תורה) לג' שעות ראשונות, כי ג' [שעות] ראשונות הם ג' ראשונות דעתיק — וזהו הקשר שבין "הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה" לשלוש השעות הראשונות: שלוש השעות הראשונות שביום הן כנגד שלוש הראשונות דעתיק. [התיבה "שעות" נדפסה בסוגריים מרובעים, והובאה כאן כפי שנדפסה].

יש לבאר זה ע"פ הידוע³¹ שגם בפנימיות התורה יש פנימיות וחיצוניות. דזה שפנימיות התורה מדברת בהעניגים דהשתלשלות הגליא שבה [והוא ע"ד נגלה דתורה שמדברת בעניני העולם, אלא שנגלה דתורה מדברת בעניגים גשמיים, ופנימיות התורה מדברת בעניגים רוחניים]. ודרגא זו שבפנימיות התורה היא בבחינת השגה³². ועיקר הענין דפנימיות התורה הוא זה שהתורה היא התענוג דלמעלה, תענוג שלמעלה מהשגה.

יש לבאר זה ע"פ הידוע שגם בפנימיות התורה יש פנימיות וחיצוניות — ויש לבאר זה על פי הידוע שגם בתוך פנימיות התורה עצמה יש פנימיות וחיצוניות. כלומר, החלוקה שנעשתה בסעיף ג בין נגלה לפנימיות חוזרת בתוך הפנימיות עצמה. **דזה שפנימיות התורה מדברת בהעניגים דהשתלשלות הגליא שבה [והוא ע"ד נגלה דתורה שמדברת בעניני העולם, אלא שנגלה דתורה מדברת בעניגים גשמיים, ופנימיות התורה מדברת בעניגים רוחניים]** — שמה שפנימיות התורה מדברת בעניני השתלשלות הוא הגליא, הצד החיצון שבה; והרבי מוסיף בסוגריים מרובעים שזה כדרך שנגלה דתורה מדבר בעניני העולם, אלא שנגלה מדבר בעניגים גשמיים ופנימיות התורה בעניגים רוחניים. ההבדל הוא בנושא, לא באופן. **ודרגא זו שבפנימיות התורה היא בבחינת השגה** — ודרגה זו שבפנימיות התורה היא בבחינת השגה, שאפשר לתפסה בשכל. **ועיקר הענין דפנימיות התורה הוא זה שהתורה היא התענוג דלמעלה, תענוג שלמעלה מהשגה** — ואילו עיקרה של פנימיות התורה אינו התוכן שאפשר להשיגו אלא זה שהתורה היא התענוג שלמעלה, תענוג שלמעלה מהשגה. ומכאן שהמעלה האחרונה שבתורה אינה דבר שיודעים; היא דבר שהוא עריבות בעצמו, ולכן אין דרך לקנותו בהבנה.

ויש לומר, שההמשכה דפנימיות התורה ע"י התורה עצמה, שעל זה אמרו כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, הוא הענין דהתקן עצמך ללמוד תורה [הוא הגילוי שבפנימיות התורה, שמדברת בהעניגים דהשתלשלות וכיו"ב]. וההמשכה דפנימיות התורה מצד עצמה, שעל זה אמרו ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה [ענין המתנה דתורה³³] הוא בחי' תענוג שלמעלה מהשגה.

ויש לומר, שההמשכה דפנימיות התורה ע"י התורה עצמה, שעל זה אמרו כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, הוא הענין דהתקן עצמך ללמוד תורה [הוא הגילוי שבפנימיות התורה, שמדברת בהעניגים דהשתלשלות וכיו"ב] — ויש לומר שהמשכת פנימיות התורה הבאה על ידי התורה עצמה, שעליה אמרו כל הקורא ושונה הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו, היא הענין של "התקן עצמך ללמוד תורה" — והיינו הגילוי שבצד המדבר בעניני השתלשלות וכיוצא בהם, אותו צד שהוא בבחינת השגה. **וההמשכה דפנימיות התורה מצד עצמה, שעל זה אמרו ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה [ענין המתנה דתורה] הוא בחי' תענוג שלמעלה מהשגה** — ואילו המשכת פנימיות התורה מצד עצמה, שעליה אמרו ששלוש שעות ראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה — והיא ענין המתנה דתורה — היא בחינת התענוג שלמעלה מהשגה. וכאן נסגרות שלוש המשבצות: ירושה כנגד התורה המבררת; "שאינה ירושה" כנגד הצד המושג שבפנימיות התורה; ומתנה כנגד התענוג שאין בו מה להשיג. ולפי זה מובן למה נקראת דוקא מתנה: מה שאין בו מה להבין ואין לו יחס לעבודה — אין דרך לקבלו אלא כמתנה.

בעבודה

כאן נעשית הבחנה שקל להחמיצה בלימוד ואי אפשר להחמיצה בפועל. אדם יכול לזקק את לימודו עד הסוף, להסיר ממנו כל פניה, אפילו את הפניה לזכך את נפשו — ועדיין כל מה שיקבל יהיה לפי ערכו. זו אינה טענה נגד היגיעה; היא אמירה שהיגיעה קונה מה שביכלתה לקנות, ולא יותר. ומה שלמעלה מזה אינו נקנה כלל, ואין עליו מה לעבוד. הוא ניתן. ולכן השאלה הכנה בשמחת תורה אינה כמה למדתי השנה, אלא האם אני יודע להבחין בין מה שהרווחתי ובין מה שקיבלתי.

תמצית

שם שלישי לתורה — מתנה. והוא נכנס על ידי צמצום של מה שנאמר קודם: גם "הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו", כיון שהוא כנגדו, נמשך לפי ערך העבודה, ולכן הוא מטר. הטל האמיתי הוא שלוש שעות ראשונות, ממקום שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם — ובתורה עצמה הוא לא הצד המושג שבפנימיות אלא התענוג שלמעלה מהשגה. שלושה אופנים: ירושה, שאינה ירושה, ומתנה.

שלושה שמות, שלוש דרגות בנשמה

לפני הלימוד

סעיף ה' עמ' מ-מא

עתה חוזר המאמר למחצית השניה של השאלה שבסעיף א — שלושת השמות — ומראה ששלושתם הם בדיוק שלושת האופנים שנתבארו בתורה. יעקב מלשון עקב, נשמה שעבודתה לתקן הסתר; ישראל מלשון "כי שרית עם אלקים", שאין לגביו הסתר מלכתחילה; וישורון מלשון שיר, עיגול שאין לו ראש וסוף — עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמותו, קודם שנמשכה ונעשתה דבר בפני עצמו. ההבחנה האחרונה היא הדקה שבסעיף, ועליה נשען כל סיומו של המאמר.

מונחים: **הסתר** — העלם האור האלוקי, הנמשך משם אלקים המצמצם. **שם הוי'** — האלוקות כמו שהיא למעלה מן הצמצום. **עצם הנשמה** — הנשמה לא כדרגה שיש לה תוכן משלה אלא כמו שהיא מושרשת בעצמותו. **מקיף** — אור שאינו מתלבש בפרטים ולכן אינו מתחלק.

סעיף ה' 1

(ה) **וזהו תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב** ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, דזה שהתורה היא ירושה לכל אחד מישראל הוא מצד בחינת יעקב שבהם (מורשה קהלת יעקב), והענין דהתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך הוא מצד בחינת ישראל, והמתנה דתורה היא מצד בחינת ישורון.

וזהו תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, דזה שהתורה היא ירושה לכל אחד מישראל הוא מצד בחינת יעקב שבהם (מורשה קהלת יעקב), והענין דהתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך הוא מצד בחינת ישראל, והמתנה דתורה היא מצד בחינת ישורון — וזהו לשון שני הכתובים כסדרם. שלושת האופנים שבתורה עומדים כנגד שלושת השמות, אחד לאחד: מה שהתורה ירושה לכל אחד מישראל — מצד בחינת יעקב שבהם, ולכן נאמר דוקא "מורשה קהלת יעקב"; מה שנאמר "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך" — מצד בחינת ישראל; והמתנה שבתורה — מצד בחינת ישורון. ובזה מתורצת מאלה שאלת הסמיכות שבסעיף א: אין הפסוק השני מדבר בענין אחר, אלא ממשיך את אותה רשימה עצמה. שלושת השמות אינם חילופי לשון אלא שלוש כתובות, וכל אחת מהן מקבלת את מה שמגיע לה.

סעיף ה' 2

והענין הוא, דיעקב הוא בחינת עקב כמ"ש שמע יעקב עבדי ישראל בחרתי בו³⁵. והעבודה דיעקב היא³⁷ שהוא עובד אלקים, לתקן ההסתר הנמשך משם אלקים. וישראל הוא על שם כי שרית עם אלקים³⁸, שמושל ושולט על שם אלקים. וזהו שאיתא בזהר³⁹ שישאל ויעקב הם נגד ב' השמות הוי' ואלקים, דלגבי בחינת יעקב י' עקב, ישנו ההסתר דשם אלקים ועבודתו היא לתקן ההסתר. וגם לאחר שמתקן ההסתר דשם אלקים, שע"ז נמשך הגילוי דהוי', הוא הגילוי דהוי' כמו שהוא ע"י בחינת ישראל, שלגבי אין מלכתחילה ההעלם וההסתר דשם אלקים, ונמשך הגילוי דהוי' עצמו.

והענין הוא, דיעקב הוא בחינת עקב כמ"ש שמע יעקב עבדי ישראל בחרתי בו — וביאור הענין: יעקב הוא בחינת עקב, כמו שכתוב בישעיה "שמע יעקב עבדי וישראל בחרתי בו", ששני השמות באים שם זה אצל זה. **והעבודה דיעקב היא שהוא עובד אלקים, לתקן ההסתר הנמשך משם אלקים** — ועבודתו של יעקב היא עבודת "עבדי": הוא עובד אלקים, ומלאכתו לתקן את ההסתר הנמשך משם אלקים, שהוא השם המצמצם והמעלים. **וישראל הוא על שם כי שרית עם אלקים, שמושל ושולט על שם אלקים** — ואילו ישראל נקרא על שם מה שנאמר ליעקב "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל", שהוא מושל ושולט על שם אלקים. אין הוא מתקן את ההסתר מתוכו; הוא למעלה ממנו. **וזהו שאיתא בזהר שישאל ויעקב הם נגד ב' השמות הוי' ואלקים, דלגבי בחינת יעקב י' עקב, ישנו ההסתר דשם אלקים ועבודתו היא לתקן ההסתר** — וזהו שאמר בזהר שישאל ויעקב הם כנגד שני השמות הוי' ואלקים: לגבי בחינת יעקב — שהוא יו"ד ועקב, נקודה קטנה בסוף — קיים ההסתר של שם אלקים, ועבודתו לתקנו. **וגם לאחר שמתקן ההסתר דשם אלקים, שע"ז נמשך הגילוי דהוי', הוא הגילוי דהוי' כמו שהוא ע"י בחינת ישראל, שלגבי אין מלכתחילה ההעלם וההסתר דשם אלקים, ונמשך הגילוי דהוי' עצמו** — וגם לאחר שתיקן את ההסתר, ועל ידי זה נמשך גילוי שם הוי', עדיין אין גילוי זה כגילוי שמצד בחינת ישראל, שלגביה אין מלכתחילה העלם והסתר של שם אלקים, ונמשך גילוי שם הוי' עצמו. [כך נדפס; והשלילה מפורשת בהערה 23 שבמקום זה עצמו, שהגילוי שבהסתר על ידי תיקון ההסתר אינו כגילוי הוי' עצמו. הובא כאן כפי שנדפס.] וההיגיון הוא זה של סעיף ג בדיוק, בדרגה אחרת: הסתר העלם אינה עושה את הדבר לדבר שלא היה בו העלם.

ומבואר בלקו"ת⁴¹ שהעבודה בשבת (בדרך כלל) היא בבחינת ישראל, עבודת הברורים, לתקן ההסתר דשם אלקים, ויכל אלקים⁴², שכלתה מדת הצמצום וההסתר דשם אלקים ונמשך הגילוי דהוי', ולכן אין צריך אז עבודת הברורים, והעבודה דשבת היא להתענג על הוי', שלמעלה מעבודת הברורים.

ומבואר בלקו"ת שהעבודה בשבת (בדרך כלל) היא בבחינת ישראל, עבודת הברורים, לתקן ההסתר דשם אלקים, ויכל אלקים, שכלתה מדת הצמצום וההסתר דשם אלקים ונמשך הגילוי דהוי', ולכן אין צריך אז עבודת הברורים, והעבודה דשבת היא להתענג על הוי', שלמעלה מעבודת הברורים — ומבואר בלקו"ת תורה שהעבודה בשבת היא, בדרך כלל, בבחינת ישראל. והלשון כאן מקוצר, וכוונתו נלמדת מסופו: עבודת הברורים, לתקן את ההסתר של שם אלקים, היא ענינם של ששת ימי המעשה; ואילו בשבת נאמר "ויכל אלקים" — שכלתה מדת הצמצום וההסתר של שם אלקים ונמשך גילוי שם הוי'. ולכן אין צריך אז עבודת הברורים כלל, והעבודה של שבת היא להתענג על הוי', שהיא למעלה מעבודת הברורים. ויש כאן קריאה בפסוק שאינה הרגילה: "ויכל אלקים" אינו שהקדוש ברוך הוא שבת ממלאכתו, אלא שהמדה עצמה שהולידה את ההסתר — הצמצום — כלתה. ולכן אין בשבת עבודה גדולה יותר של בירור, אלא שאין לה במה לעסוק; והתענג בא במקומה. וזהו בדיוק ההבחנה שבין יעקב לישראל, כפי שהיא ניכרת בשבוע.

ובבחינת ישורון ישראל היא למעלה גם מבחינת ישראל. דישורון הוא מלשון שיר, דבר עגול כטבעת שאין לו ראש וסוף⁴³. ומבואר בלקו"ת⁴⁴ דזהו שישוראל נק' בשם ישורון הוא מצד שרש הנשמות כמו שעלו במחשבה. יש לומר, דהחילוק שבין ישורון לישראל, אף שגם הענין דישראל על שם כי שרית עם אלקים הוא מצד הגילוי דשורש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף [וכמבואר בכ"מ⁴⁵ דיעקב הוא הנשמה שמלובשת בגוף וישראל הוא שורש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף], דישראל הוא בחינת בן (כנ"ל), דלשון וענין בן שייך דוקא לאחר שיהבן נמשך ממוח האב, וישורון הוא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמותו ית', בדוגמת הבן כמו שהוא במוח האב עצמו (טרם שנמשך).

ובבחינת ישורון ישראל היא למעלה גם מבחינת ישראל — ובחינת ישורון שבישראל היא למעלה אף מבחינת ישראל. דישורון הוא מלשון שיר, דבר עגול כטבעת שאין לו ראש וסוף — שישורון הוא מלשון שיר, ושיר במובן זה הוא דבר עגול כטבעת, שאין לו ראש ואין לו סוף. ומה שאין בו ראש וסוף אין בו גם מדרגות, שאין בו נקודה שממנה מודדים. ומבואר בלקו"ת דזהו שישוראל נק' בשם ישורון הוא מצד שרש הנשמות כמו שעלו במחשבה — ומבואר בלקו"ת תורה שזה שישוראל נקראים בשם ישורון הוא מצד שרש הנשמות כמו שעלו במחשבה, קודם כל המשכה. יש לומר, דהחילוק שבין ישורון לישראל, אף שגם הענין דישראל על שם כי שרית עם אלקים הוא מצד הגילוי דשורש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף [וכמבואר בכ"מ דיעקב הוא הנשמה שמלובשת בגוף וישראל הוא שורש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף], דישראל הוא בחינת בן (כנ"ל), דלשון וענין בן שייך דוקא לאחר שיהבן נמשך ממוח האב, וישורון הוא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמותו ית', בדוגמת הבן כמו שהוא במוח האב עצמו (טרם שנמשך) — ויש לומר שההבדל שבין ישורון לישראל דק מן ההבדל הקודם. שהרי גם ישראל, על שם "כי שרית עם אלקים", הוא מצד גילוי שרש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף — וכמבואר במקומות רבים שיעקב הוא הנשמה המלובשת בגוף וישראל הוא שרש הנשמה שלמעלה מן ההתלבשות. ואף על פי כן, ישראל הוא בחינת בן, והרי לשון "בן" ומשמעותו שייכים דוקא לאחר שיהבן נמשך ממוח האב ונעשה מציאות בפני עצמו; ואילו ישורון הוא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמותו יתברך, בדוגמת הבן כמו שהוא במוח האב עצמו, קודם שנמשך. וזו הנקודה: ישראל הוא דרגה גבוהה, אבל דרגה היא תוכן מסוים, מה שהנשמה היא; וישורון אינו דרגה כלל, מפני שעדיין לא נמשך ממנו דבר שאפשר להגדירו. ולכן דוקא הוא שאין לו ראש וסוף.

וזהו שישורון הוא מלשון שיר שאין בו ראש וסוף, כי בהדרגה דהנשמות כמו שנמשכו כבר ממוח האב (גם כמו שהם למעלה) ישנם חילוקי דרגות, והענין דשיר שאין בו ראש וסוף הוא שהם כעצם הנשמות כמו שהם מושרשים באוא"ס. וזהו מ"ש ויהי בישורון מלך ואיתא בלקו"ת⁴⁴ שזה קאי על ר"ה, שתתחלקוני עליכם, כי הענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס.

וזהו שישורון הוא מלשון שיר שאין בו ראש וסוף, כי בהדרגה דהנשמות כמו שנמשכו כבר ממוח האב (גם כמו שהם למעלה) ישנם חילוקי דרגות, והענין דשיר שאין בו ראש וסוף הוא שהם כעצם הנשמות כמו שהם מושרשים באוא"ס — וזהו שישורון הוא מלשון שיר שאין בו ראש וסוף: שבדרגת הנשמות כמו שנמשכו כבר ממוח האב — ואפילו כמו שהן למעלה, קודם התלבשותן בגוף — כבר ישנם חילוקי דרגות, זו למעלה מזו; ואילו שיר שאין בו ראש וסוף פירושו שהן כעצם הנשמות כמו שהן מושרשות באור אין סוף. אין ההבדל בגובה אלא בעצם קיומן של מדריגות. וזהו מ"ש ויהי בישורון מלך ואיתא בלקו"ת שזה קאי על ר"ה, שתתחלקוני עליכם, כי הענין דתמליכוני עליכם הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס — וזהו שכתוב "ויהי בישורון מלך", ואיתא בלקוטי תורה שהוא מוסב על ראש השנה, על מה שאמרו "תמליכוני עליכם"; כי ההמלכה של תמליכוני עליכם באה על ידי גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אור אין סוף. [התיבה שנדפסה "שתתחלקוני" — ההמשך שבאותו משפט עצמו כותב "תמליכוני עליכם", והובאה כאן כפי שנדפסה.] וכאן נקשר המאמר האחרון של הסדרה אל הראשון שבה: ההמלכה של ראש השנה והשיר שאין לו ראש וסוף אינם שני ענינים, אלא אותו מקום עצמו — עצם הנשמה, קודם כל התחלקות.

תמצית

שלושת השמות הם שלוש דרגות. יעקב — מלשון עקב, הנשמה המלוכשת בגוף, שעבודתה לתקן את ההסתר של שם אלקים; ישראל — "כי שרית עם אלקים", שרש הנשמה שאין לגביה הסתר מלכתחילה, וכעבודת שבת שאין בה בירורים אלא תענוג; וישורון — מלשון שיר שאין בו ראש וסוף, עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות, קודם שנמשכה ונעשתה "בן". וזה עצמו מה שראש השנה מגיע אליו ב"תמליכוני עליכם".

היכן נופלים שלושת האופנים

לפני הלימוד

סעיף ה · סיום · עמ' מא-מב

פסקה אחת, והיא סוגרת את המפה. שלושת האופנים שבתורה ושלושת השמות שבישראל נקשרים כאן במפורש, זה לזה, בסדר אחד. וההדגשה שבתוכה שווה תשומת לב: עסק התורה של בחינת ישראל אינו כדי לברר אלא כדי להמשיך גילוי אלוקות — לא עבודה שמכוונת אל האדם עצמו אלא אל האור. [פסקה זו נדפסה בגוף המאמר בתוך אות ה, ואות ו] שבדפוס מתחילה בפסקה שלאחריה; ציון הסעיף שבראש הקטע נלקח כלשונו מן המהדורה הדו-לשונית. ראה בעמוד **אימות מקורות**.]

מונחים: גילוי אלוקות — המשכת האור עצמו, ולא הכשרת הכלי לקבלו. **התחלקות** — קיומן של מדריגות נפרדות זו מזו.

סעיף ו · 1

וזהו הישיבות דג' הענינים אלה שבישראל (יעקב, ישראל וישורון) לג' ענינים שבתורה, דענין הירושה שבתורה שהוא מצד הבירורים [שע"י הבירורים תורה יורשים את האורות דתהו, כנ"ל סעיף ב], הוא מצד בחינת יעקב, דעבודת הבירורים היא בבחינת יעקב. והענין דהתקן עצמך ללמוד תורה, שע"י עסק התורה לשמה נמשך הגילוי דתורה כמו שהיא למעלה (פנימיות התורה), הוא מצד בחינת ישראל, דעסק התורה דבחינת ישראל הוא (לא בכדי לברר, אלא) בכדי להמשיך גילוי אלוקות. וענין המתנה דתורה שהוא המשכת התענוג דתורה (שלמעלה מהשגה) הוא למעלה מהתחלקות הוא מצד בחינת ישורון.

וזהו הישיבות דג' הענינים אלה שבישראל (יעקב, ישראל וישורון) לג' ענינים שבתורה, דענין הירושה שבתורה שהוא מצד הבירורים [שע"י הבירורים תורה יורשים את האורות דתהו, כנ"ל סעיף ב], הוא מצד בחינת יעקב, דעבודת הבירורים היא בבחינת יעקב — וזהו הקשר שבין שלושת הענינים שבישראל — יעקב, ישראל וישורון — לשלושת הענינים שבתורה. ענין הירושה שבתורה, הבא מצד הבירורים — והרבי מזכיר בסוגריים מרובעים שעל ידי בירורי התורה יורשים את האורות של תהו, כמו שנתבאר בסעיף ב — הוא מצד בחינת יעקב, שהרי עבודת הבירורים כולה היא בבחינת יעקב, הנשמה שיש לגביה הסתר לתקנו. והענין דהתקן עצמך ללמוד תורה, שע"י עסק התורה לשמה נמשך הגילוי דתורה כמו שהיא למעלה (פנימיות התורה), הוא מצד בחינת ישראל, דעסק התורה דבחינת ישראל הוא (לא בכדי לברר, אלא) בכדי להמשיך גילוי אלוקות — והענין של "התקן עצמך ללמוד תורה", שעל ידי הלימוד לשמה נמשך גילוי התורה כמו שהיא למעלה, פנימיות התורה, הוא מצד בחינת ישראל; שעסק התורה של בחינת ישראל אינו כדי לברר אלא כדי להמשיך גילוי אלוקות. וההסתייגות שבסוגריים היא כל ההבדל. אין כאן לימוד יותר טהור מאותו לימוד שבסעיף ב; יש כאן לימוד שהעמידו אותו אל מול דבר אחר. הבירור פונה כלפי הלומד ומה שסביבו; ההמשכה פונה כלפי האור. וענין המתנה דתורה שהוא המשכת התענוג דתורה (שלמעלה מהשגה) הוא למעלה מהתחלקות הוא מצד בחינת ישורון — וענין המתנה שבתורה, שהוא המשכת התענוג שבתורה שלמעלה מהשגה, והוא למעלה מהתחלקות, הוא מצד בחינת ישורון. ומדוקדק הוא: תענוג שאין בו מה להשיג אין בו גם במה להתחלק, שכל התחלקות באה ממדידה; ולכן הכלי היחיד שיכול לקבלו הוא השם שאין לו ראש וסוף.

תמצית

שלוש שורות במפה אחת: הירושה שמצד הבירורים היא בחינת יעקב; "התקן עצמך ללמוד תורה", שהמשכתו היא גילוי אלוקות ולא בירור, היא בחינת ישראל; והמתנה, המשכת התענוג שלמעלה מהשגה ולמעלה מהתחלקות, היא בחינת ישורון. ומכאן ואילך שואל המאמר את השאלה שהמפה הזו מולידה.

הירושה שלמעלה מן המתנה

לפני הלימוד

סעיף 10 · עמ' מב

כל מה שנתבאר עד כאן פירש את "מורשה" כדבר שהתורה מביאה אליו — שעל ידי בירורי התורה יורשים את האורות של תוהו. אבל פשוטו של מקרא אומר שהתורה עצמה היא הירושה, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. ומכאן מהלך חדש, והוא החד שבמאמר: יש שתי ירושות שונות לגמרי הנקראות בשם אחד. ירושה מצד קורבה תלויה במציאותו של היורש, ולכן היא למטה ממתנה; אבל ירושה שהיורש עומד בה במקום המוריש אינה תלויה במציאותו כלל — שאין בה שני צדדים — ולכן היא למעלה ממתנה. [פסקה זו פותחת בדפוס באות ו]; ראה בעמוד **אימות מקורות**. מונחים: **מוריש** — המנחיל. **ירושה מצד קורבה** — הזוכה בה מפני שהוא קרובו של המוריש. **מציאות** — הדבר כפי שהוא ישות בפני עצמה, נבדלת מזולתה.

סעיף 10 · 2

1) **וצריך להבין**, דלפי ביאור הנ"ל, הטעם שהתורה נקראת בשם ירושה הוא לפי שהתורה מביאה לירושה (שע"י הבירורים שע"י התורה יורשים אורות יורשים אורות דתהו), והפירוש דתורה גו' מורשה (בפשטות, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו⁴⁷) הוא, שהתורה עצמה היא ירושה⁴⁸.

וצריך להבין, דלפי ביאור הנ"ל, הטעם שהתורה נקראת בשם ירושה הוא לפי שהתורה מביאה לירושה (שע"י הבירורים שע"י התורה יורשים אורות דתהו), והפירוש דתורה גו' מורשה (בפשטות, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו) הוא, שהתורה עצמה היא ירושה — וצריך להבין: לפי כל הביאור שעד כאן, הטעם שהתורה נקראת ירושה הוא מפני שהיא מביאה לירושה — שעל ידי הבירורים הנעשים בה יורשים את האורות של תוהו. ואילו פשוטו של הכתוב "תורה צוה לנו משה מורשה" הוא שהתורה עצמה היא הירושה, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. הקושי אינו קטן. עד כאן היה כל המהלך משכנע, ובכל זאת הוא הופך את התורה לאמצעי שמביא לירושה, והכתוב אומר שהיא הנחלה. וכיון שפשוטו של מקרא אינו נדחה, מוכרח שיש כאן פירוש נוסף — והוא, כפי שיתברר מיד, אינו נמוך מן הראשון אלא גבוה משלושתם.

סעיף 20 · 2

ויש לומר, דענין הירושה דתורה (להפירוש שהתורה עצמה היא ירושה) הוא למעלה יותר גם מענין המתנה דתורה. דזה שמוכא לעיל מהדרושים דירושה דתורה היא למטה ממתנה, הוא⁴⁹ לפי שירושה היא לפי שיריך מציאותו של היורש (שהוא קרובו של המוריש) ואינה תלוי' ברצון המוריש, ומתנה היא מצד רצונו של הנותן. דענין זה הוא בירושה שהיא (רק) מצד קורבה.

ויש לומר, דענין הירושה דתורה (להפירוש שהתורה עצמה היא ירושה) הוא למעלה יותר גם מענין המתנה דתורה — ויש לומר שענין ירושת התורה, לפי הפירוש שהתורה עצמה היא הירושה, גבוה אף מענין המתנה שבתורה. וזה מפתיע לגמרי: המתנה היתה עד עתה העליונה שבשלוש, והירושה הנמוכה שבהן. דזה שמוכא לעיל מהדרושים דירושה דתורה היא למטה ממתנה, הוא לפי שירושה היא לפי שיריך מציאותו של היורש (שהוא קרובו של המוריש) ואינה תלוי' ברצון המוריש, ומתנה היא מצד רצונו של הנותן — שמה שהובא לעיל מן הדרושים, שירושת התורה היא למטה ממתנה, טעמו הוא שהירושה נקבעת לפי מציאותו של היורש, מפני שהוא קרובו של המוריש, ואינה תלויה ברצון המוריש כלל; ואילו המתנה באה מצד רצונו של הנותן. וזהו שהופך את הירושה לפחותה: היא זכות שאין מאחוריה יחס. עובדה של קורבה, ולא רצון של אדם. **דענין זה הוא בירושה שהיא (רק) מצד קורבה** — ומיד מצמצם הרבי את ההשוואה: כל זה נאמר בירושה שהיא רק מצד קורבה. ותיבת "רק" שבסוגריים היא הציר שעליו סובב כל המשך המאמר.

אבל בירושה שענינה הוא⁵⁰ שהיורש עומד במקום המוריש (ובמילא יורש את נכסיו), אין שייך לומר שהיא באה מצד מציאותו של היורש, כיון שהיורש אינו מציאות אחר מהמוריש אלא עומד במקום המוריש. ואדרבה, ירושה זו היא למעלה ממתנה. דמתנה היא מצד רצון הנותן, ובירושה (באופן זה) היורש עומד במקום המוריש (שלמעלה מהרצון שלו). ועפ"ז צריך לומר, דהטעם שבענין הירושה דתורה (שהיא למעלה גם ממתנה דתורה) נאמר מורשה קהלת יעקב, הוא, כי ישראל וישורון הם שם למעלה, ולכן שייכים לענין הגילויים, וענין הירושה שהיורש עומד במקום המוריש עצמו מתגלה בהשם יעקב, כאשר הוא שם העצמות, שבו כל ישראל שוים.

אבל בירושה שענינה הוא שהיורש עומד במקום המוריש (ובמילא יורש את נכסיו), אין שייך לומר שהיא באה מצד מציאותו של היורש, כיון שהיורש אינו מציאות אחר מהמוריש אלא עומד במקום המוריש — אבל יש ירושה מסוג אחר לגמרי, שענינה הוא שהיורש עומד במקום המוריש, וממילא הוא יורש את נכסיו. ובזו אי אפשר לומר שהיא באה מצד מציאותו של היורש, שהרי היורש אינו מציאות אחרת מן המוריש אלא עומד במקומו. וההבדל אינו במדת הזכות אלא במנין הצדדים: בירושה של קורבה יש שנים, ואחד מהם קרובו של השני; כאן אין שנים. ואדרבה, ירושה זו היא למעלה ממתנה — ואדרבה, ירושה כזו למעלה ממתנה. דמתנה היא מצד רצון הנותן, ובירושה (באופן זה) היורש עומד במקום המוריש (שלמעלה מהרצון שלו) — שהמתנה באה מצד רצון הנותן, והיא לעולם לא תעלה על הרצון; ואילו בירושה מסוג זה עומד היורש במקום המוריש עצמו, שהוא למעלה מרצונו. הרצון הוא דבר שיש למוריש; המוריש עצמו למעלה ממנו. ועפ"ז צריך לומר, דהטעם שבענין הירושה דתורה (שהיא למעלה גם ממתנה דתורה) נאמר מורשה קהלת יעקב, הוא, כי ישראל וישורון הם שם למעלה, ולכן שייכים לענין הגילויים, וענין הירושה שהיורש עומד במקום המוריש עצמו מתגלה בהשם יעקב, כאשר הוא שם העצמות, שבו כל ישראל שוים — ולפי זה צריך לומר שהטעם שדוקא בירושה זו, שהיא למעלה גם מן המתנה, נאמר "מורשה קהלת יעקב", הוא מפני שישאל וישורון הם שם של מעלה, ולכן שייכים לענין הגילויים; ואילו הירושה שהיורש עומד בה במקום המוריש עצמו מתגלה דוקא בשם יעקב, כאשר הוא שם העצמות, שבו כל ישראל שוים. וזוהי תשובת המאמר לשאלה שפתחה אותו. יעקב אינו הנמוך שבשלושה בטעות; הוא היחיד שאין לו תוכן משלו לגלות, ולכן הוא היחיד שיכול לשמש שם למי שאינו מציאות אחרת מן המוריש.

תמצית

פשוטו של מקרא אומר שהתורה עצמה היא הירושה, ומכאן פירוש רביעי, שלמעלה משלושת האופנים. שתי ירושות הן: ירושה מצד קורבה, התלויה במציאות היורש ואינה תלויה ברצון המוריש — ולכן היא למטה ממתנה; וירושה שהיורש עומד בה במקום המוריש, שאין בה שני צדדים כלל — ולכן היא למעלה ממתנה, שהמתנה תלויה ברצון והמוריש עצמו למעלה מרצונו. וירושה זו מתגלה דוקא בשם יעקב, שם העצמות, שבו כל ישראל שוים.

אחד, בלי התחלקות

לפני הלימוד

סעיף ז · עמ' מב-מד

המשכו של אותו סעיף, וסיום המאמר והסדרה כולה. השאלה האחרונה היא הפוכה מן הצפוי: אם עצם הנשמה, שמצדה כל ישראל שוים, מודגשת לכאורה דוקא בשם ישורון — למה נאמרה הירושה בשם יעקב? והתשובה עוברת דרך הפסוק של מאמר ראש השנה שבאותה שנה, "יבחר לנו את נחלתנו": בחירה, אף בחירתו של הקדוש ברוך הוא, היא עדיין רצון, והכלי לה הוא ישורון; ואילו הירושה, שישאל מושרשים בעצמות עצמה, מתגלה ביעקב. ומכאן העקב, ומכאן הריקוד, ומכאן סיום המאמר בשמחה ובגאולה. [פסקה ראשונה שבחלק זה פותחת בדפוס באות ז]; ראה בעמוד **אימות מקורות**].

מונחים: **אחדות עצמית** — אחדות שאינה תוצאה של גילוי כלשהו, אלא של היות הדבר אחד בעצם. **הפלאה** — היות העצמות מובדלת ובלתי מוכרחת בשום דבר. **עקב** — סוף הרגל, החלק שאין בו הרגשה של מעלה.

סעיף ז · 4

ז) **וצריך להבין**, דהענין דעצם הנשמה שמצד זה כל ישראל הם מציאות אחת, קהלת יעקב, הוא לא מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה [ע"ד ההתאחדות דישורון מלשון שיר, שהוא ע"י גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות] שהרי יעקב הוא מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי, אלא אחדות עצמית. ועד"ז הוא בנוגע להתאחדות דישורון הריקוד בעקביים.

וצריך להבין, דהענין דעצם הנשמה שמצד זה כל ישראל הם מציאות אחת, קהלת יעקב, הוא לא מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה [ע"ד ההתאחדות דישורון מלשון שיר, שהוא ע"י גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות] שהרי יעקב הוא מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי, אלא אחדות עצמית — עצם הנשמה, שמצדה כל ישראל הם מציאות אחת — "קהלת יעקב", קהל אחד — אין אחדותם באה מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה. והרבי מעמיד בסוגריים מרובעים את הדוגמה הנגדית: ההתאחדות של ישורון, מלשון שיר, באה על ידי גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות — שם יש מה שנרגש, ומכחו אין חילוקים. אבל יעקב הוא מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי כלל; ואם כן האחדות שבו אינה תוצאה של גילוי אלא אחדות עצמית. וזהו החידוש: אחדות שאין בה שום דבר נרגש היא החזקה מכולן, מפני שאין לה במה להיתלות ולכן אין ממה שתפול. **ועד"ז הוא בנוגע להתאחדות דישורון הריקוד בעקביים** — וכן הוא בהתאחדות של ישראל שבריקוד, שהוא בעקביים דוקא. הגוף עצמו מורה על המקום: העקב הוא החלק שאין בו מה להצטיין בו, ולכן בו כל ישראל שוים בפועל ממש.

סעיף ז · 5

וע"י הענין דקהלת יעקב, מתגלה הענין דמורשה, ירושה דתורה, שישאל אורייתא וקוב"ה כולא חד. דבמתנת דתורה, יש ג' ענינים. הנותן המקבל והמתנה (תורה), משא"כ בענין הירושה דתורה, ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד.

וע"י הענין דקהלת יעקב, מתגלה הענין דמורשה, ירושה דתורה, שישאל אורייתא וקוב"ה כולא חד — ועל ידי ענין "קהלת יעקב" מתגלה ענין "מורשה", ירושת התורה, שהיא זו: ישראל, אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. **דבמתנת דתורה, יש ג' ענינים** — שבמתנת התורה יש שלושה ענינים. **הנותן המקבל והמתנה (תורה), משא"כ בענין הירושה דתורה, ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד** — הנותן, המקבל, והמתנה שהיא התורה; מה שאין כן בירושת התורה, שבה ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. וכאן מונחת ההוכחה כולה במנין: מתנה, בעצם הגדרתה, מצריכה שלושה דברים נפרדים, ולכן כל זמן שהתורה מתנה נשארים השלושה שלושה. ירושה כזו אינה מצריכה אפילו שנים; ולכן דוקא בה יכולים שלושתם להיות אחד.

וצריך להבין, דהענין דעצם הנשמה שמצד זה כל ישראל הם בשוה, מודגש יותר (לכאורה) בהשם ישורון, ואעפ"כ השם ישורון שייך לענין (התורה) הנתון לרצון, וגבי ירושה ששייכת להמוריש עצמו נאמר מורשה קהלת יעקב. ויובן זה בהקדים מ"ש⁵² יבחר לנו את נחלתינו גו' וענין שני ענינים. יבחר לנו, ענין הבחירה, וענין הירושה.

וצריך להבין, דהענין דעצם הנשמה שמצד זה כל ישראל הם בשוה, מודגש יותר (לכאורה) בהשם ישורון, ואעפ"כ השם ישורון שייך לענין (התורה) הנתון לרצון, וגבי ירושה ששייכת להמוריש עצמו נאמר מורשה קהלת יעקב — וצריך להבין: עצם הנשמה, שמצדה כל ישראל שוים, מודגשת לכאורה דוקא בשם ישורון, שהוא השיר שאין בו ראש וסוף; ואף על פי כן דוקא ישורון שייך לענין התורה הניתנת מצד הרצון — המתנה — ואילו הירושה, השייכת למוריש עצמו, נאמרה בשם יעקב. הרי לכאורה הוחלפו התפקידים. ויובן זה בהקדים מ"ש יבחר לנו את נחלתינו גו' וענין שני ענינים — ויובן זה בהקדים מה שכתוב בתהלים "יבחר לנו את נחלתינו", ובו שני ענינים. [וזהו הפסוק שעליו נאמר מאמר ראש השנה של אותה שנה, והמאמר מסיים בו את הסדרה כמו שפתח בו]. **יבחר לנו, ענין הבחירה, וענין הירושה — "יבחר" הוא ענין הבחירה, ו"נחלתינו" הוא ענין הירושה. שני הענינים שהמאמר עוסק בהם כבר עומדים יחד באותו פסוק עצמו, ומה שנשאר הוא לברר איזה מהם עמוק מחברו.**

יש לומר, דענין הבחירה שהקב"ה שבחר בישראל הוא, שהיא מצד רצון הנותן (שבחר לרצות בהם). ועוד ענין בזה, שגם הבחירה עצמה היא הסיבה שהיא הפלאת העצמות (שאינו מוכרח בשום דבר ויכול לרצות ולא לרצות), ולא העצמות עצמו.

יש לומר, דענין הבחירה שהקב"ה שבחר בישראל הוא, שהיא מצד רצון הנותן (שבחר לרצות בהם) — יש לומר שענין הבחירה, שהקדוש ברוך הוא בחר בישראל, הוא מצד רצון הנותן — שבחר לרצות בהם. הבחירה היא מעשה של רצון, ולא למעלה מן הרצון. ועוד ענין בזה, שגם הבחירה עצמה היא הסיבה שהיא הפלאת העצמות (שאינו מוכרח בשום דבר ויכול לרצות ולא לרצות), ולא העצמות עצמו — ועוד ענין בדבר: שגם הבחירה עצמה, מה שמאפשר אותה, הוא הפלאת העצמות — שאינו מוכרח בשום דבר, ויכול לרצות ויכול שלא לרצות — ואין זה העצמות עצמו אלא ההפלאה שבו. וזו הבחנה חדה ביותר, והיא נצרכת לכל מה שיבוא: אפילו החירות הגמורה של הבחירה אינה העצמות; היא תארה של העצמות, מה שנאמר עליה. ומה שאפשר לומר עליו משהו — יש בו כבר צד של גילוי.

ועפ"ז יש לבאר שבענין מתנה נאמר השם ישורון ובענין ירושה השם יעקב, דמתנה היא שהיא מצד רצון הנותן (כנ"ל), באה מצד הבחירה (שבחר לרצות). כמ"ש בברכת התורה אשר בחר בנו מכל העמים (ולכן) ונתן לנו את תורתו. וכיון שענין הבחירה הוא הפלאת העצמות שאינו מוכרח בשום דבר, לכן, הכלי לזה הענין הוא דישורון מלשון שיר, עיגול שאין בו ראש וסוף, העילוי וההפלאה דעצם הנשמה שהיא למעלה מהתחלקות דראש וסוף. וענין הירושה, שישאל מושרשים בהעצמות עצמו, מתגלה בהשם יעקב, שם העצם דישראל.

ועפ"ז יש לבאר שבענין מתנה נאמר השם ישורון ובענין ירושה השם יעקב, דמתנה היא שהיא מצד רצון הנותן (כנ"ל), באה מצד הבחירה (שבחר לרצות) — ולפי זה יש לבאר למה במתנה נאמר השם ישורון ובירושה השם יעקב: המתנה, שהיא מצד רצון הנותן, באה מצד הבחירה — שבחר לרצות. כמ"ש בברכת התורה אשר בחר בנו מכל העמים (ולכן) ונתן לנו את תורתו — וכמו שאנו אומרים בברכת התורה עצמה: "אשר בחר בנו מכל העמים", ולכן "ונתן לנו את תורתו". סדר הברכה הוא הראיה: הבחירה קודמת לנתינה, והנתינה נובעת ממנה. וכיון שענין הבחירה הוא הפלאת העצמות שאינו מוכרח בשום דבר, לכן, הכלי לזה הענין הוא דישורון מלשון שיר, עיגול שאין בו ראש וסוף, העילוי וההפלאה דעצם הנשמה שהיא למעלה מהתחלקות דראש וסוף — וכיון שהבחירה היא הפלאת העצמות, שאינו מוכרח בשום דבר, לכן הכלי המתאים לה הוא ישורון מלשון שיר, עיגול שאין בו ראש וסוף — העילוי וההפלאה של עצם הנשמה, שהיא למעלה מהתחלקות של ראש וסוף. כלי שכנגד: הפלאה שלמעלה נקלטת בהפלאה שלמטה. וענין הירושה, שישאל מושרשים בהעצמות עצמו, מתגלה בהשם יעקב, שם העצם דישראל — ואילו ענין הירושה, שישאל מושרשים בעצמות עצמה ולא בהפלאה, מתגלה בשם יעקב, שהוא שם העצם של ישראל. ומכאן מובן ההיפוך: ישורון גבוה יותר בגילוי, ולכן הוא הכלי למה שהוא עדיין גילוי — הבחירה; ויעקב אינו גילוי כלל, ולכן דוקא הוא השם למה שאינו גילוי — העצמות עצמה.

ויש לומר, דזה שבפסוק יבחר לנו נאמר את נחלתינו, הוא מצד הענין דנחלתינו, שהעצם הנשמה שמושרשת בהעצמות עצמו, יומשך בגילוי⁵⁵. וכמו שבר"ה עיקר ההדגשה דנחלתינו הוא גאון יעקב, אלא שמבקשים שענין זה יומשך בגילוי, עד"ז הוא בשמח"ת, שעיקר ההדגשה היא מורשה קהלת יעקב. ואומר קהלת יעקב, שמצד הענין דיעקב, כל ישראל הם מציאות אחת (קהל), עד"ד שבר"ה אתם נצבים גו' נצבים כאחדים לאחדים כאחד⁵⁶. וזהו שמצות היום (דשמח"ת) הוא בריקודים, דריקוד הוא ברגליים, וברגליים עצמם — בהעקב שבהם (יעקב מלשון עקב), שכל ישראל שוים בזה.

ויש לומר, דזה שבפסוק יבחר לנו נאמר את נחלתינו, הוא מצד הענין דנחלתינו, שהעצם הנשמה שמושרשת בהעצמות עצמו, יומשך בגילוי — ויש לומר שמה שבפסוק "יבחר לנו" נאמר גם "את נחלתינו", הוא מצד ענין הנחלה עצמה: הבקשה היא שעצם הנשמה, המושרשת בעצמות עצמה, תומשך בגילוי. אין מבקשים שיינתן דבר חדש אלא שמה שכבר שם יתגלה. וכמו שבר"ה עיקר ההדגשה דנחלתינו הוא גאון יעקב, אלא שמבקשים שענין זה יומשך בגילוי, עד"ז הוא בשמח"ת, שעיקר ההדגשה היא מורשה קהלת יעקב — וכמו שבראש השנה עיקר ההדגשה של "נחלתינו" הוא "גאון יעקב", אלא שמבקשים שיומשך בגילוי, כן הוא בשמחת תורה, שעיקר ההדגשה היא "מורשה קהלת יעקב". שני קצות הסדרה נאחזים באותו שם עצמו. ואומר קהלת יעקב, שמצד הענין דיעקב, כל ישראל הם מציאות אחת (קהל), עד"ד שבר"ה אתם נצבים גו' נצבים כאחדים לאחדים כאחד — ואומר "קהלת יעקב", שמצד ענין יעקב כל ישראל הם מציאות אחת, קהל אחד — כדרך שבראש השנה נאמר "אתם נצבים היום כולכם", ודרשו נצבים כאחדים, לאחדים כאחד. וזהו שמצות היום (דשמח"ת) הוא בריקודים, דריקוד הוא ברגליים, וברגליים עצמם — בהעקב שבהם (יעקב מלשון עקב), שכל ישראל שוים בזה — וזהו שמצות היום בשמחת תורה היא בריקודים: שהריקוד הוא ברגליים, וברגליים עצמן — בעקב שבהן, יעקב מלשון עקב, שכל ישראל שוים בו. וההיגיון סגור עד הסוף. מה שמבקשים בראש השנה שיתגלה, מתגלה בשמחת תורה בדבר היחיד שאין בו שום מעלה נבדלת — ולכן אין בו מה שיפריד בין יהודי ליהודי.

ולהוסיף, דזה שכל ישראל מתאחדים להיות מציאות אחת, קהלת יעקב, הוא לא מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה [עד"ד ההתאחדות דישורון מלשון שיר, שהוא ע"י גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות] שהרי יעקב הוא מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי, אלא אחדות עצמית. ועד"ז הוא בנוגע להתאחדות דישורון בעניני הריקוד בעקביים. וע"י הענין דקהלת יעקב, מתגלה הענין דמורשה, ירושה דתורה, שישאל אורייתא וקוב"ה כולא חד. דבמתנת התורה, יש ג' ענינים. הנותן המקבל והמתנה (תורה), משא"כ בענין הירושה דתורה, ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד.

ולהוסיף, דזה שכל ישראל מתאחדים להיות מציאות אחת, קהלת יעקב, הוא לא מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה [עד"ד ההתאחדות דישורון מלשון שיר, שהוא ע"י גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות] שהרי יעקב הוא מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי, אלא אחדות עצמית — ולהוסיף, וחזור המאמר על מה שאמר למעלה, והפעם כמסקנה ולא כקושיה: מה שכל ישראל מתאחדים להיות מציאות אחת, קהלת יעקב, אינו מפני שנרגש בהם עילוי שלמעלה — כדרך ההתאחדות של ישורון, שהיא על ידי גילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות — שהרי יעקב מלשון עקב, ובעקב אין נרגש עילוי; אלא אחדות עצמית. ועד"ז הוא בנוגע להתאחדות דישורון בעניני הריקוד בעקביים — וכן הוא בהתאחדות של ישראל בריקוד בעקביים. וע"י הענין דקהלת יעקב, מתגלה הענין דמורשה, ירושה דתורה, שישאל אורייתא וקוב"ה כולא חד — ועל ידי ענין קהלת יעקב מתגלה ענין המורשה, ירושת התורה, שישאל אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. דבמתנת התורה, יש ג' ענינים — שבמתנת התורה יש שלושה ענינים. הנותן המקבל והמתנה (תורה), משא"כ בענין הירושה דתורה, ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד — הנותן, המקבל והמתנה שהיא התורה; מה שאין כן בירושת התורה — ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. והחזרה הזו, כמעט מלה במלה, אינה כפל לשון: היא מעמידה את המשוואה כמלה האחרונה של המאמר, לאחר שכל הדרך אליה כבר נעשתה.

והמשכת ענין זה (מורשה, ירושה דתורה) בשמח"ת, היא בשמחה גדולה. ומשמח"ת נמשך זה על כל השנה כולה, שתהי' שנה שמיחה בלימוד התורה בלי שום מניעות ועיכובים, שמפני זה נתאוו כל ישראל וכו' לימות המשיח כי אז לא יהי' שום מונע ומעכב מלעסוק בתורה ובמצוות כדרוש⁵⁷, ועד שיהי' דעה את הוי' כמים לים מכסים⁵⁸, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

והמשכת ענין זה (מורשה, ירושה דתורה) בשמח"ת, היא בשמחה גדולה — והמשכת ענין זה, המורשה וירושת התורה, בשמחת תורה — היא בשמחה גדולה. השמחה אינה לוואי של הענין; היא הדרך שבה הוא נמשך. ומשמח"ת נמשך זה על כל השנה כולה, שתהי' שנה שמיחה בלימוד התורה בלי שום מניעות ועיכובים, שמפני זה נתאוו כל ישראל וכו' לימות המשיח כי אז לא יהי' שום מונע ומעכב מלעסוק בתורה ובמצוות כדרוש — ומשמחת תורה נמשך הדבר על כל השנה כולה, שתהיה שנה שמחה בלימוד התורה בלי שום מניעות ועיכובים. ומכאן מגיע המאמר לגאולה, ובלשונו של הרמב"ם בהלכות תשובה: לא נתאוו ישראל לימות המשיח בשביל השכר, אלא כדי שלא יהיה שום מונע ומעכב מלעסוק בתורה ובמצוות כראוי. וההמשך מוכרח: מה שנמשך כאן הוא הדרגה שבה כל ישראל שוים ואין בה חלוקה, ומה שחסר עדיין הוא רק שלא יהיה מונע. ועד שיהי' דעה את הוי' כמים לים מכסים, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש — ועד שיתקיים "כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש. ומדוקדק הוא הפסוק החותם: מים לים מכסים — לא אור המאיר ממקום גבוה על מה שתחתיו, אלא מלאות שאין בה מקום ריק ואין בה מדריגות. וזוהי אותה אחדות עצמית עצמה, כפי שהיא בעולם.

בעבודה

הסדרה שפתחה בראש השנה בהמלכה שאין עליה עדים, ועברה דרך עשרת ימי תשובה וימי הסוכה, נגמרת ברגליים. לא בהשגה, ולא בהתעלות, ולא בהתקשרות שנרגשת — אלא בעקב, ובריקוד. וטענת המאמר אינה שזו ירידה מכובדת מכל מה שקדם לה. היא שזה מה שכל הדרך חתרה אליו, מפני שהדבר העמוק ביותר שיש ליהודי מעולם לא היה החלק שאפשר להצביע עליו. ובשמחת תורה אין זו טענה שלומדים אלא דבר שעושים: בשעת הריקוד אין מי שיודע יותר ומי שיודע פחות, ולא מפני שמעלימים עין מן ההבדלים, אלא מפני שהאיבר שרוקדים בו אינו יודע עליהם כלום.

תמצית

עצם הנשמה מודגשת לכאורה בישראל, ואף על פי כן הירושה נאמרה ביעקב — מפני שגם הבחירה, אף בחירתו של הקדוש ברוך הוא, היא רצון, והפלאה העצמות אינה העצמות עצמה; והכלי להפלאה הוא ישראל, השיר שאין בו ראש וסוף. ואילו הירושה, שישאל מושרשים בעצמות עצמה, מתגלה ביעקב, שם העצם. במתנה יש נותן ומקבל ומתנה; בירושה — ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. ולכן מצות היום בריקודים, ברגליים, ובעקב שבהן, שכל ישראל שוים בו; ומשם נמשכת שנה של לימוד בלי מניעות, עד לדעה את הוי' כמים לים מכסים.

שתי הערות שהמאמר עומד עליהן

שני עיונים מיוחדים במאמר זה, ושניהם תלויים בהערה אחת. הראשון על ההערה שמסייגת את משל המטר והטל ומפנה קדימה לסעיף ד; והשני על ההערה שממנה נלמדת הירושה שהיורש עומד בה במקום המוריש, ושכסופה מיישבת ההערה בעצמה את הסתירה שהמאמר כולו סובב עליה. כל אחת מובאת כאן כלשונה, ואחר כך נפתחת.

הערה 20 · נסמכת בסעיף ג, לתיבות "טל דתורה"

המנגנון, ולא המשל

כ"ה בלקו"ת שם (עו, רע"א). אבל ברוב הדרושים שבהערה 8, דהקב"ה קורא ושונה כנגדו הוא מטר דתורה. וראה לקמן ס"ד.

מקורות ההערה: לקוטי תורה במקום המצוין; ורוב הדרושים שההערה 8 מפנה אליהם; והפניה קדימה לסעיף ד שבמאמר עצמו.

מה ההערה עושה

סעיף ג סיים באמירה זהירה: ואולי יש לומר שמה שאמרו כל הקורא ושונה, הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו — הוא טל דתורה. ההערה שנסמכת שם אינה מוסיפה מקור בלבד; היא אומרת שברוב הדרושים הפירוש הוא הפוך — שאותו מאמר עצמו הוא מטר דתורה. ואחר כך היא מפנה קדימה: וראה לקמן סעיף ד. כלומר, המאמר יודע שהוא אמר דבר שאינו מוסכם, מסמן זאת במקומו, ומבטיח שהוא יחזור לזה.

למה ההבדל אינו במדה אלא במנגנון

קל לקרוא "התורה נמשלה למטר ולטל" כשני ציורים נאים לאותו ענין, שאחד מהם גדול מחברו. המאמר אינו מניח לזה. מטר נעשה מן האדים שעולים מלחות הארץ — צריך משהו לעלות כדי שירד; טל יורד בלי שיעלה כלום. ולכן ההבדל אינו בכמות האור ולא במעלתו, אלא בשאלה אחרת לגמרי: האם יש למטה חלק בסיבה. וכיון שכך, אפשר שדבר יהיה נעלה מאוד ועדיין יהיה מטר, ואפשר שדבר יהיה פחות ממנו במעלה ויהיה טל.

ולכן סעיף ד אינו סותר את סעיף ג

סעיף ד עושה בדיוק את מה שההערה הבטיחה. הוא מבחין בין בכללות ובין בפרטיות: בכללות, לימוד לשמה ממשיך את התורה כמו שהיא למעלה, וזה טל; בפרטיות, כיון שההמשכה באה על ידי שהאדם קורא ושונה, הרי היא נכללת במטר. והמלה שמכריעה היא "כנגדו". המשכה שהיא כנגד לימודו של אדם אינה נמדדת בגובהה שלה אלא בערכו של מה שהיא כנגדו. ולכן היא מטר, אף שהיא למעלה מן האתערותא דלתתא — למעלה מן אינו בלתי תלוי ב.

מה שנשאר לטל

אם כך, מה נשאר לצד השני? שלוש שעות ראשונות שהקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה — לימוד שאינו כנגד אף אחד. הדיוק שהמאמר מביא הוא חד: אם הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגד כל לומד בכל שעה, הרי הוא עוסק בתורה כל היום, ומה נתייחד לשלוש הראשונות? והתשובה היא שאלו שני דברים ששם אחד. האחד הוא תגובה, והשני אינו תגובה. וכל מה שאינו תגובה אין לו שיעור שנקבע מלמטה, ולכן דוקא הוא נקרא בשם השלישי — מתנה.

מעמד המקורות. ההערה מובאת כאן כלשונה מן הצילום, ומעמדה **כפי שצוין**. ההפניה הפנימית שבסופה — לסעיף ד שבמאמר עצמו — נבדקה ומתיישבת; ציוני העמודים שבתוכה לא אומתו כאן מול עותק שני.

בן שאינו מקבל

ראה בכ"מ בספרי הרוגצובי (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סק"ח. ווארשא ח"ב סק"ח. צפע"נ מילואים יג, א). ואולי יש לומר, דהמבואר בהדרושים שירושא היא למטה ממתנה הוא — כי שם מדובר בענין הירושה שיעקב יורש את עשו (כנ"ל סעיף ב), וירושה זו היא מצד קורבה.

מקורות ההערה: ספרי הרוגצובי — שאלות ותשובות צפנת פענח, ומילואים לצפנת פענח. ובסופה תוספת של המאמר עצמו, המיישבת את הסתירה.

שני דברים ששם ירושה

כל השאלה שהמאמר סוגר בה תלויה בהבחנה אחת, וההערה היא שנותנת לה מקור. יש ירושה שהיא מצד קורבה: פלוני יורש מפני שהוא קרובו של המוריש. ירושה כזו היא עובדה על היורש — הוא קיים, הוא קרוב, לפיכך הוא יורש. ואינה תובעת מן המוריש דבר, אף לא רצון; ולכן בצדק אמרו הדרושים שהיא למטה ממתנה, שהמתנה תלויה ברצונו של הנותן ויש בה יחס.

ויש ירושה שענינה אחר לגמרי: היורש עומד במקום המוריש. וזו כבר אינה עובדה על היורש, מפני שאין כאן יורש שהוא מציאות בפני עצמה. אין כאן שני צדדים שביניהם עוברת זכות; יש אחד, הממשיך. ולכן אי אפשר לומר עליה שהיא באה מצד מציאותו של היורש — אין מציאות כזו לדבר עליה.

ולמה זה למעלה ממתנה

מתנה מצריכה שלושה: נותן, מקבל, ומתנה. ואפילו כשהיא באה מרצון גדול ביותר, שלושתם נשארים שלושה — זה מה שהופך אותה למתנה. ובירושה מן הסוג השני אין מבנה כזה שיש להתגבר עליו. וזה בדיוק מה שהמאמר קורא בשם המשוואה שהוא חותם בה: ישראל, אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. אין זו אמירה על עוצמת הקשר; היא אמירה על מנין הצדדים.

ההערה מיישבת את עצמה

ובסופה עושה ההערה דבר נאה: היא מציעה בעצמה איך להעמיד את הדרושים שאמרו שירושא למטה ממתנה — כי שם מדובר בענין הירושה שיעקב יורש את עשו, כמו שנתבאר בסעיף ב, וירושה זו היא מצד קורבה. כלומר, אין מחלוקת. הדרושים דיברו בסוג האחד, והמאמר מדבר בסוג השני; ואפילו הראיה שהובאה בסעיף ב עצמו, שיעקב ועשו אחים ואחים יורשים זה את זה, היא הדוגמה המובהקת לירושה של קורבה — ולכן אין היא סותרת.

ולכן דוקא יעקב

ומכאן גם התשובה לשאלה האחרונה שבמאמר. ישראל וישראל הם שמות של מעלה, ולכל אחד מהם יש מה לגלות — שליטה על שם אלקים, שיר שאין בו ראש וסוף. ומה שיש לו מה לגלות הוא בהכרח מציאות מסוימת, ומציאות מסוימת אינה יכולה לעמוד במקום המוריש. יעקב, מלשון עקב, הוא היחיד שאין לו מה לגלות; ולכן הוא לבדו יכול להיות שמו של מי שאינו מציאות אחרת מן המוריש. וסימנך הריקוד בשמחת תורה: לא במקום שבו אדם מצטיין, אלא במקום שאין בו במה להצטיין.

מעמד המקורות. ההערה מובאת כאן כלשונה מן הצילום, ומעמדה **כפי שצוין**. הציונים לספרי הרוגצובי לא אומתו כאן מול עותק שני, וכן ציוני הסימנים והדפים שבתוכם.

הערות המקור, לפי מאמר

כל ההערות של ארבעת המאמרים, מקובצות לפי מאמר, וכל אחת במספורה המקורי — לא במספור רץ אחד. כל הפניה שבגוף הסעיפים מכוונת אל רשימת המאמר שלה כאן. [אומת] — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדקו. [כפי שצוין] — חיבור אמיתי המובא כפי שנדפס, וציון מקומו הפנימי לא אומת כאן בנפרד. **ובשני המאמרים האחרונים, בסוכות תשבו ותורה צוה, יש להתייחס לכל ציון מקום כבלתי מאומת מול עותק שני** — מקורם בצילום דפוס, וההעתקה היא קריאה חזותית אחת של תצלום, לא הצלבה מול מקור שני. הפירוט המלא בעמוד אימות מקורות.

א. יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב

- * המאמר הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א ויצא לאור בקונטרס ראש השנה – תנש"א. — הערת המוציאים לאור בראש המאמר. מאושרת בנפרד גם מרשימת המאמרים לפי שנים, המסמנת אותו [המשך: א]. [אומת]
- 1 תהלים מז, ה. [אומת]
- 2 סה"מ ה'תש"ג ס"ע 26 ואילך. — מאמרו של הרבי הרי"צ שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג — יסוד המאמר שלפנינו. [כפי שצוין]
- 3 תרומה כה, ח. [אומת]
- 4 בסיומו (סה"מ שם ע' 35). — בסיומו של אותו מאמר. [כפי שצוין]
- 5 ראשית חכמה שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים – סט, ב). אלשיך עה"פ תרומה שם קרוב לסופו (ד"ה עוד יתכן – פט, א בדפוס ווארשא תרל"ה). של"ה סט, א, רא, א, שכה, ב, שכו, ב. לקו"ת ר"פ נשא (כ, סע"ב). ובכ"מ. — כל החיבורים אמיתיים; ששת ציוני הדפים הפנימיים לא אומתו כאן. [כפי שצוין]
- 6 מפרשים לתהלים שם. — הפניה לסוג של מקורות ולא לציון מקום. [כפי שצוין]
- 7 פסוק ו'. — תהלים מז, ו. [אומת]
- 8 ויק"ר פכ"ט, ג. וראה עד"ז במדרש תהלים עה"פ. — פרשה כט, ג היא המקום המקובל לדרשת שני הכסאות. [אומת]
- 9 כ"ה בויק"ר שם, דענין "מתמלא עליהם רחמים וכו'" הוא **לאחרי** שמביא הפסוק הוי' בקול שופר. — טענה על סדר הדברים במדרש עצמו: "מתמלא עליהם רחמים" בא לאחר שמובאת מחצית הפסוק השניה. אין זו טענה ביבליוגרפית אלא קריאה בנוסח שבהערה 8. [כפי שצוין]
- 10 סידור (עם דא"ח) רלח, ב. המשך וככה תרל"ז פרק פב-פג. סה"מ תרצ"ט ע' 28. ובכ"מ. וראה גם לקו"ת דרושים לר"ה נו, ג. [כפי שצוין]
- 11 והרא"י מן התורה על שאר הענינים שנמשכים ע"י תק"ש היא בפסוקי שופרות, כבס' שבהערה הקודמת. — הראיה מן התורה על שאר הענינים שנמשכים על ידי תקיעת שופר היא בפסוקי שופרות. חלוקת עבודה בין המזמור לפסוקי שופרות; חזרת בהערה 62. [אומת]
- 12 להעיר מסידור האר"ז"ל במקומו, שע"י אמירת מזמור זה מהפכים מדה"ד למדה"ר ... (ולא שע"י ממשיכים (מביאים רא"י) שזה יהי' ע"י תק"ש). וראה לקמן הערה 62. — סידור האר"ז"ל מייחס את הפיכת מדת הדין למדת הרחמים לאמירת המזמור **עצמה**, ולא לתפקידו כראיה על מה שהשופר יפעל — ביאור שונה מן הקריאה הפשוטה שבמאמר, מסומן כאן ומיושב בהערה 62. [כפי שצוין]
- 13 כמבואר בארוכה בהמשך ר"ה הנ"ל – סה"מ ה'תש"ג ע' 24. — לזה שהבחירה היא בעצמות. [כפי שצוין]
- 14 ראה בהמאמר שם (ריש ע' 27) "דענינה הפנימי (של האהבה אשר אהב סלה) הוא **הרחמים**". ואולי יש לומר, דבהמאמר מפרש, דמ"ש בתרגום "דרחים לעלמין" הכוונה בזה היא גם לרחמים. — ענינה הפנימי של האהבה שב"אשר אהב" הוא הרחמים; ולכן אולי גם "דרחים" שבתרגום נושא את משמעות הרחמים ולא רק האהבה. [כפי שצוין]
- 15 המשך ר"ה הנ"ל בתחלתו. וראה פע"ח שער ר"ה. שער הכוונות שם. ובכ"מ. — פרי עץ חיים, שער ראש השנה. [כפי שצוין]
- 16 כ"ה הלשון בהמשך ר"ה הנ"ל שם. ולכאורה הכוונה, דבר"ה יש גם הענין הזכרונות ושופרות, אבל העיקר הוא מלכיות. וראה לקו"ת ש"ח ד' ע' 1354, ובהערות שם. — למה כותב ההמשך "עיקר": ביום יש גם ענין הזכרונות והשופרות, אבל העיקר הוא מלכיות. [כפי שצוין]
- 17 ר"ה טז, א, שם לה, ב. [אומת]
- 18 שם כז, ב (במשנה). שם כז, א. [אומת]
- 19 וראה רס"ג, הובא באבודרהם טעמי התקיעות, אשר "**הענין הראשון**" בתק"ש הוא, שאז "אנו ממליכין עלינו את הבורא". — רב סעדיה גאון, מובא באבודרהם בטעמי התקיעות: הענין הראשון שבהן הוא שבה אנו ממליכים עלינו את הבורא — עדות שאינה מתורת החסידות שהמלכה היא המשמעות הראשונה של המעשה. [כפי שצוין]

- 20 שקאי על תקיעת שופר (אלא שנכלל בזה גם אמירת פסוקי שופרות) – ראה תו"מ סה"מ תשרי ע' כד; ע' כו, ובהערות שם. — "בשופר" מכוון לתקיעה, אלא שנכללת בזה גם אמירת פסוקי שופרות. [כפי שצוין]
- 21 כ"ה בלקו"ת דרושים לר"ה נח, ב. ובכ"מ. וראה תו"מ סה"מ תשרי ע' לה ואילך. [כפי שצוין]
- 22 בתפלת מוסף דר"ה, מר"ה כו, א. [אומת]
- 23 כ"ה בלקו"ת ובאוה"ת שבהערה הבאה. ובכ"מ. וראה לקמן ס"ו עוד פירוש ב"תחילת מעשיך" שקאי על ישראל. — וראה להלן סעיף ו פירוש נוסף ב"תחילת מעשיך", שמכוון על ישראל. הפניה קדימה; שני הפירושים נצרכים בסעיף ו. [כפי שצוין]
- 24 לקו"ת שם נח, ב-ג. אוה"ת ר"ה כרך ה ע' ב'כא ב'עט. — אור התורה, ראש השנה. [כפי שצוין]
- 25 כ"ה בהמשך ר"ה ה'תש"ג הנ"ל (ע' 19). ובכ"מ. ובאגה"ק סי"ד (קכ, ב) "מסתלק לשרשו בכל ערב ר"ה"; "בערב ר"ה". אבל לקמן שם (קכא, רע"א) "שמסתלק בליל ר"ה". — אגרת הקודש סימן יד אומרת שהסילוק הוא בערב ראש השנה במקום אחד, ובליל ראש השנה דף אחד לאחר מכן. המחלוקת נרשמת ולא מיושבת — דוגמה לדרך של מאמר מוגה. [כפי שצוין] (אגרת הקודש סימן יד כמקור הוא מקובל; ציוני הדפים כפי שנדפסו.)
- 26 המשך ר"ה הנ"ל (ע' 38). ובכ"מ. [כפי שצוין]
- 27 סידור (עם דא"ח) שער התקיעות רמו, ב ואילך. — סידור עם דא"ח, שער התקיעות. מצוין פעמיים: למשל העובד העיף, ולזה שהסילוק הוא בכל המדריגות. [כפי שצוין]
- 28 ראה לקו"ד כרך א ה, סע"א. — לקוטי דיבורים, לפתגם על העולם במצב של התעלפות. [כפי שצוין]
- 29 ראה מכילתא (ויל"ש) עה"פ יתרו כ, ג. תו"כ ופרש"י עה"פ אחרי יח, ב. וראה המשך ר"ה הנ"ל פכ"ו (ע' 69). ולהעיר מברכות יג, א (במשנה): שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ מקבל עליו עול מצוות. — [אומת] לברכות יג, א, שהמשנה שם היא המקור לקבלת עול מלכות שמים קודם עול מצוות; [כפי שצוין] לשאר.
- 30 ברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד "אע"פ שתק"ש בר"ה גזירת הכתוב, רמז יש בו כו' וחזרו בתשובה". אבל ראה לקו"ש ח"ד ע' 1145 ואילך (וראה גם לקמן ס"ט), שגם ע"י התשובה א"א להגיע לדרגא זו. — ולקוטי שיחות שם, שגם על ידי התשובה אי אפשר להגיע לדרגה זו — עם הפניה קדימה לסעיף ט, ששם התשובה מקבלת את כתובתה האמיתית. [אומת] לרמב"ם; [כפי שצוין] לעמוד בלקוטי שיחות.
- 31 סד"ה שה"מ ממעמקים עדר"ת (המשך תער"ב ח"א ע' תד). — סוף מאמרו של אדמו"ר הרשב"י דיבור המתחיל שיר המעלות ממעמקים משנת תרע"א. המקור למלכות כגילוי, ומצוין שוב בהערות 35 ו-38. [כפי שצוין]
- 32 המשך תער"ב שם. וראה בארוכה המשך תער"ב ח"ב פשפ"ח ואילך (ע' תשצו ואילך). סה"מ תרפ"ז ע' כד ואילך. ובכ"מ. [כפי שצוין]
- 33 כ"ה בהמשך תער"ב שם פשפ"ט (ע' תת) לאופן השני. [כפי שצוין]
- 34 תקו"ז בהקדמה ("פתח אליהו") – יז, א. — תיקוני זוהר, בהקדמה: מלכות פה. [אומת]
- 35 ראה ד"ה שה"מ שבהערה 31 "שהכוונה בהמשכת המלכות בר"ה הוא להיות גילוי המלוכה למטה". וראה תו"מ סה"מ תשרי ע' קז. — הכוונה בהמשכת המלכות בראש השנה היא שיהיה גילוי המלוכה למטה. [כפי שצוין]
- 36 ד"פעול" קאי על עשי' (סידור הארז"ל במקומו. משנת חסידים מסכת ליל ר"ה פ"ח מ"ב. הובאו בלקו"ת שלח מז, א), ו"כל פעול" הוא גם הדומם שבעשי'. — "פעול" מכוון לעשיה, ו"כל פעול" מרבה גם את הדומם שבעשיה. היסוד הלשוני לכל המהלך של ירידה עד הדומם. [כפי שצוין]
- 37 ראה תו"מ סה"מ תשרי ע' קז. וראה עד"ז לקו"ת דרושים לר"ה נט, ד. עט"ר שער ר"ה ספ"ט. — עטרת ראש, שער ראש השנה. [כפי שצוין]
- 38 בסד"ה שה"מ עדר"ת דלעיל הערה 31. וראה בהמאמר שם פקצ"ז (המשך תער"ב שם ע' תא). [כפי שצוין]
- 39 ראה תו"א וירא יד, סע"ב ואילך. [כפי שצוין]
- 40 ראה סידור (עם דא"ח) שם רמה, סע"ג ואילך. [כפי שצוין]
- 41 יבמות סא, רע"א. [אומת]
- 42 לקו"ת נצבים מז, ב. [כפי שצוין]
- 43 ויק"ר רפכ"ט. ועוד. – נסמן תו"מ סה"מ תשרי ע' מא הערה 7. — לבריאת העולם בכ"ה באלול. [כפי שצוין]
- 44 ראה ר"ן לר"ה טז, א ד"ה היום תחלת מעשיך כו"י "על יצירת אדם קאמרינן". — "זה היום תחלת מעשיך" נאמר על יצירת האדם. יש לקרוא מול הערה 23, הנותנת את הפירוש על העולמות; המאמר צריך את שניהם. [כפי שצוין]
- 45 כ"ה בד"ה זה בהמשך ר"ה תש"ג (ע' 35). — נשמות ומלכות ענין אחד. [כפי שצוין]
- 46 ורמז בחינה זו בשופר הוא המיצר שבו – לא מיצר דעוונות, כ"א זה שהוא "עם" ולא במרחב העצמות ששם מושרש. ולכן זה נוגע בהעצמות (עיין ד"ה שה"מ בהמשך ר"ה הנ"ל. המשך ר"ה תצ"ה בסופו). — נפתחת במלואה בפרק העיונים. [כפי שצוין] לשני ציוני המקום הפנימיים; לשון המיצר והמרחב היא לשון תהלים קיח, ה, [אומת].
- 47 סה"מ עטר"ת ע' שב ואילך. ה'ש"ת ע' 18. ובכ"מ. [כפי שצוין]

48	ב"ר פ"א, ד. — ל"ישראל עלו במחשבה". אומת
49	ב"ר פ"ח, ז. רות רבא פ"ב, א (ג). — ל"במי נמלך". אומת
50	ישעי' ס, כא. אומת
51	ראה יד, א. — "בנים אתם להוי' אלקיכם". אומת
52	רבינו בחי' עה"פ וישב לח, ל. שעהיה"א רפ"ז (פא, ב). ועוד. — נסמן בתו"מ סה"מ תשרי ע' רלד הערה 86. — אומת לשער היחוד והאמונה פרק ז כמקור המקובל בחב"ד ל"אין מלך בלא עם"; כפי שצוין לשאר.
53	סה"מ ה'תש"ג ע' 6 ואילך. — שלוש המדרגות שברצון. אותו ציון של עמוד 6 שבהערה 56. כפי שצוין
54	ראה ע"ח שער כח (שער העיבורים) פ"ב. שער לט (שער מ"ן ומ"ד) דרוש ב. ועוד. — ל"העלאת מיין נוקבין מיניה וביה". שמות השערים כפי שנדפסו; מקום הענף והדרוש הפנימי לא אומת כאן. כפי שצוין
55	סה"מ שם ע' 15 ואילך. — שלאתערותא דלתתא אין מעלה מצד עצמה. כפי שצוין
56	שהיא כעין מלכותא דרקי' (ברכות נח, א), שלכן "ממלכותא דארעא יש לבאר ולהסביר ענין מלכותא דרקי' (המשך ר"ה הנ"ל רפ"ב – ע' 6). — נפתחת במלואה בפרק העיונים. אומת לברכות נח, א; כפי שצוין לציון המקום בהמשך.
57	שופטים יז, טו. — "שום תשים עליך מלך". אומת
58	ראה לקו"ש ח"ע ע' 26. כפי שצוין
59	רמב"ם דלעיל הערה 30. — הרמב"ם שבהערה 30. הפניה פנימית. אומת
60	וע"ד המובא לעיל ס"ז, שההחלטה על ההמשכה דבריאת העולמות היתה ע"י ישראל שעלו במחשבה העצמית, כי ע"י ישראל דוקא נשלמת הכוונה דבריאת העולמות. — נפתחת במלואה בפרק העיונים. הפניה פנימית לסעיף ז. אומת
61	להעיר מסד"ה גדול יהי' כבוד הבית הזה ה'תשכ"ב (תו"מ סה"מ אב ע' קיט ואילך). — מאמרו של הרבי דיבור המתחיל גדול יהיה כבוד הבית הזה, משנת תשכ"ב. כפי שצוין
62	ויש לומר, דבפסוקי שופרות מדובר (גם) בענין ההמשכה בעולם (בנין המלכות) שע"י תק"ש דישאל – רצון המוחלט כמו ששייך לרצון הגלוי; ובהמזור שקודם תק"ש מדובר בענין רצון המוחלט עצמו, שנמשך רק לישראל... וראה לעיל הערה 12 מסידור האריז"ל, דהפיכת מדה"ד לרחמים היא ע"י אמירת המזמור . — ההערה הארוכה במאמר, והיישוב שהובטח בהערה 12. מבנה ההערה: בפסוקי שופרות מדובר בהמשכה בעולם — רצון המוחלט כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי; ובמזור שקודם התקיעות מדובר ברצון המוחלט עצמו, שנמשך רק לישראל. ולכן מזמור זה דוקא מדגיש את בחירתו בישראל, ובעקבותיה את רחמיו על ישראל. ואז, כיון שרצון המוחלט נמשך על ידי ביטול העצם ואילו המצוה מעוררת את רצון הגלוי, ההערה מציעה שפעולת המזמור אולי נמשכת כבר על ידי ההכנה לתקיעות, קודם קיום המצוה — מפני שביטול העצם מתגלה גם בהכנה. ובוה מתיישב סידור האריז"ל, שלפיו אמירת המזמור עצמה הופכת דין לרחמים. כפי שצוין (ההפניה לאריז"ל היא דרך הערה 12; השאר הוא סברת המאמר עצמו, מסויגת ב"אולי יש לומר").
62*	ולהעיר מלשון המדרש "נוטלין את שופריהן ותוקעין" – דלכאורה הול"ל "שתוקעין", ומה נוגע שנוטלין את שופריהן? וי"ל, שהכוונה ב"נוטלין כו' ותוקעין", שנוטלים השופר בכדי לתקוע, ועי"ז עצמו מהפכים מדה"ד לרחמים. — ההערה המשנית, והדבר הקטן והמעולה ביותר שבכל ההערות. למה אומר המדרש שישראל נוטלים את שופרותיהם ותוקעים, ולא רק שתוקעים? מפני שהנטילה כדי לתקוע היא עצמה מה שהופך את מדת הדין לרחמים. ההושטה אל הקרן כבר נושאת את הביטול; הקול אינו הרגע הראשון של המעשה. אומת (קריאה בלשון המדרש שבהערה 8, שהיא עצמה אומתה).

ב. וכל אדם לא יהי' באוהל מועד

- * — הערת המוציאים לאור שבראש המאמר. אין לה טקסט הערה ממוספר: לשונה נדפסת בפתח מקבץ ההערות שבתמלול המקור, ומשם היא נלקחה — ראה עמוד אימות מקורות. תוכנה: המאמר יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי – ה'תנש"א, לקראת יום הירצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה, שנסתלקה בשבת תשובה שנת תשכ"ה; ושהמאמר הוא המשכו של המאמר שלפניו, דיבור המתחיל יבחר לנו, של ראש השנה של אותה שנה עצמה כפי שצוין
- 1 אחרי טו, יז. אומת
- 2 יומא פ"א ה"ה. כפי שצוין
- 3 יחזקאל א, יו"ד. כפי שצוין
- 4 נדפס באוה"ת דרושי יוהכ"פ ע' א'תקנה ואילך. וראה שם ע' א'תקנח. — אור התורה, דרושי יום הכפורים. זהו מאמרו של הצמח צדק על אותו פסוק, והוא יסוד המאמר שלפנינו; כל מקום שנאמר בו "בהמאמר" סתם מכוון אליו כפי שצוין
- 5 שמו"ר פל"ח, ח. — שמות רבה כפי שצוין
- 6 אחרי טו, ג. כפי שצוין
- 7 ב"ר פמ"ט, ב. — בראשית רבה כפי שצוין
- 8 תהלים כה, יד. כפי שצוין
- 9 ע' א'תקנו. — ציון פנימי בתוך אותו מאמר עצמו של הצמח צדק שבהערה 4, ולא חיבור אחר כפי שצוין
- 10 הרפואה הבאה ע"י התשובה. משא"כ תשובה עצמה היא ברכה החמישית. — הערת המאמר עצמה, המבחינה בין הרפואה הבאה על ידי התשובה ובין התשובה עצמה, שברכתה חמישית בתפילת שמונה עשרה. בלעדיה הראיה מן הברכה השמינית אינה עומדת אומת
- 11 יומא פו, סע"א. כפי שצוין
- 12 מגילה ז, ב. כפי שצוין
- 13 כ"ה הלשון באוה"ת שם. וראה מגילה שם. — כך הלשון באור התורה שם. ההערה מוסרת שהניסוח הוא של הצמח צדק ולא של המאמר כפי שצוין
- 14 ריש מס' יומא. רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג. כפי שצוין
- 15 יומא יד, א במשנה. רמב"ם שם ה"ה. כפי שצוין
- 16 יומא נג, ב במשנה. רמב"ם שם פ"ג ה"ה. כפי שצוין
- 17 תהלים כז, ד. כפי שצוין
- 18 שה"ש ו, ט. וראה לקמן הערה 23. — שיר השירים; וההפניה שבסופה היא להערה 23, שם נדון ענין בחינת אחת כפי שצוין
- 19 אבל למעלה יותר. כמובן מזה שהמילה היא הקדמה שבזכותה הי' נכנס לקדה"ק. — הערת המאמר עצמה, המסייגת את הלשון ועל דרך זה: שמיני של קודש הקדשים נעלה משמיני של מילה, שהרי המילה היא ההקדמה שבזכותה נכנסים לשם אומת
- 20 אף שהתשובה דעש"ת "היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו) לפי שבעש"ת הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות, מ"מ התשובה דיוהכ"פ נעלית יותר. ולכן, בעש"ת עצמם, ז' הימים שקודם יוהכ"פ הם בחי' השתלשלות, ויוהכ"פ (השמיני) הוא למעלה מהשתלשלות, כנ"ל בפנים. — ההערה מקדימה קושי על עצמה ומיישבתו: אף שתשובת עשרת ימי תשובה יפה ביותר ומתקבלת מיד, כלשון הרמב"ם, תשובת יום הכפורים נעלית ממנה; ובתוך עשרת הימים עצמם, שבעת הימים שקודם יום הכפורים הם ההשתלשלות והשמיני הוא שלמעלה ממנה כפי שצוין
- 21 רמב"ם שם ה"ו. כפי שצוין
- 22 להעיר, דשבע ההזיות מפורשים בתושב"כ, והזו' הראשונה למדו מפי השמועה (רמב"ם שבהערה 16). ואולי יש לומר, שהוא ע"ד המעלה דניסוך המים על ניסוך היין (לקו"ת סוכות פ, ב. ובכ"מ). — ההערה מעירה ששבע ההזיות מפורשות בתורה שבכתב ואילו ההזאה הראשונה נלמדה מפי השמועה, ומציעה שהוא על דרך מעלת ניסוך המים על ניסוך היין. הצעה, לא הכרעה כפי שצוין
- 23 להעיר מהמובא לעיל (מהמאמר דהצ"צ) ש"אחת למעלה" היא בחי' "אחת היא יונתי". ובלקו"ת שה"ש מ, א: ולפיכך קרויין אחת שהיא בחינת מקבל מאחד. וראה תוספות ד"ה עד אחת – מנחות יח, א. — ההערה קושרת את האחת למעלה לבחינת אחת היא יונתי שבמאמר הצמח צדק, ומביאה מליקוטי תורה שאחת היא בחינת מקבל מאחד. הערה 64 מפנה חזרה לכאן כפי שצוין
- 24 נצבים ל, יא. אומת
- 25 ד"ה כי המצוה – נצבים מה, ב. — ליקוטי תורה, דיבור המתחיל כי המצוה, בפרשת נצבים כפי שצוין

- 26 ראה לקו"ת שם מה, ג-ד. וראה גם אוה"ת שם ע' א'תקנה-1. — ליקוטי תורה שם, ואור התורה שם **כפי שצוין**
- 27 פרדס שער יב פרק ב. ראשית חכמה שער התשובה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכא, ב). של"ה פט, א. קפט, א. שח, ב. שו"ת חכם צבי סי"ח. שער היחוד והאמונה רפ"ו. — פרדס רימונים; ראשית חכמה, שער התשובה; של"ה; שאלות ותשובות חכם צבי; ושער היחוד והאמונה. זהות זו של שם אלקים עם מנין הטבע מקובלת בכל אלה ומובאת כפי שנדפסה, בלי חישוב מחדש כאן **כפי שצוין**
- 28 יתרו כ, ב. **אומת**
- 29 קהלת ז, כט. וראה לקו"ת שלח מ, ג. — ליקוטי תורה, פרשת שלח **אומת**
- 30 תהלים יא, ז. וראה לקו"ת ראה כג, ד ואילך – הובא בלקו"ת שלח שם. — ליקוטי תורה, פרשת ראה, כפי שהובא בליקוטי תורה פרשת שלח שבהערה 29 **כפי שצוין**
- 31 לשון הכתוב קהלת שם. — המשכו של אותו כתוב עצמו שבהערה 29, בקהלת **אומת**
- 32 הושע יד, ב. **אומת**
- 33 ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. יל"ש יחזקאל רמז שנח. יל"ש תהלים רמז תשב. — ילקוט שמעוני, ביחזקאל ובתהלים **כפי שצוין**
- 34 כ"ה הלשון בלקו"ת דרושי שבת שובה סז, ד. — כך הלשון בליקוטי תורה, דרושי שבת שובה. ההערה מוסרת מהיכן נוסח השאלה עצמה **כפי שצוין**
- 35 יחזקאל יח, ד. שם, כ. **כפי שצוין**
- 36 כ"ה הגירסא בס' ווי העמודים (לבן השל"ה) פכ"א. וראה גם לקו"ת שבת שובה שם. ולהעיר, שע"פ גירסא זו מובן הסדר דד' התשובות, שכל אחד מקיל על הקודמו. — ההערה טוענת ואינה רק מציינת: לפי גירסת ספר ווי העמודים — לבנו של של"ה — מובן סדר ארבע התשובות, שכל אחת מקילה על שקדמה לה. וזה עצמו יסוד קריאת המאמר בסעיף ד **כפי שצוין**
- 37 משלי יג, כא. **כפי שצוין**
- 38 תהלים כה, ח. **אומת**
- 39 ראה סה"מ קונטרסים ח"א קלג, ב, דחכמה היא חכמה תתאה ונבואה היא נו"ה. — ספר המאמרים קונטרסים, חלק ראשון. זהו המקור לזיהוי שהחכמה שבמדרש היא חכמה תתאה והנבואה היא נצח והוד — ובלי הזיהוי הזה כל מדידת הגבהים שבסעיף ד אינה עומדת **כפי שצוין**
- 40 ראה הקדמת תקו"ז פתח אלי' "וכמה גופין תקינת לון כו' וההוא נביעו איהו כנשמתא לגופא דאיהי חיים לגופא". — הקדמת תיקוני זוהר, פתח אליהו **כפי שצוין**
- 41 תניא – אנה"ק סי"ט. ובכ"מ. — תניא, אגרת הקודש סימן יט **כפי שצוין**
- 42 אוה"ת יוהכ"פ ס"ע א'תקנו ואילך. וראה גם המשך תער"ב ח"ג ע' א'רנב. — אור התורה, יום הכפורים — המשכו של אותו מאמר של הצמח צדק שבהערה 4; והמשך תער"ב, חלק שלישי **כפי שצוין**
- 43 לקו"ת קרח נג, ב. וראה גם תניא פל"ה בהגהה. ובכ"מ. — ליקוטי תורה, פרשת קרח; ותניא פרק לה, בהגהה **כפי שצוין**
- 44 דג' העמודים שעליהם העולם עומד הם בחג"ת: גמ"ח – חסד, עבודה – גבורה ותורה – ת"ת. — הערת המאמר עצמה, המבארת למה התורה בתפארת: שלושת העמודים שהעולם עומד עליהם הם בחסד גבורה ותפארת — גמילות חסדים בחסד, עבודה בגבורה, ותורה בתפארת **אומת**
- 45 ראה סה"מ תער"ב ע' לב "ומאחר שבתורה נאמרה מצות התשובה בהכרח שהתורה ג"כ שרשה בבחי' העצמות .. ומ"ש בילקוט אמרה תורה יביא קרבן כו' זהו כמו שהתורה היא בבחי' חכמה". — ספר המאמרים תער"ב. ההערה מביאה את הטענה עצמה: מאחר שמצות התשובה נאמרה בתורה, מוכרח ששורש התורה בעצמות — וזהו יסוד כל סעיף ה **כפי שצוין**
- 46 מנחות נג, ב. **כפי שצוין**
- 47 תהלים קמה, ט. **אומת**
- 48 שם קכה, ד. — תהלים קכה, ד — המשך הציון שבהערה 47, ולא ספר אחר **כפי שצוין**
- 49 לט, ב. — סנהדרין לט, ב; שם המסכת נזכר בגוף המאמר ולא בהערה **כפי שצוין**
- 50 איכה ג, כה. **כפי שצוין**
- 51 אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנו. וראה בארוכה סה"ל דא"ח צ"צ ערך טוב ע' א'נו ואילך. — אור התורה, יום הכפורים; ובאריכות בספר הליקוטים דא"ח של הצמח צדק, ערך טוב **כפי שצוין**
- 52 ובאוה"ת יוהכ"פ שם – באו"א. — אור התורה שם מבאר זאת באופן אחר. ההערה מוסרת שהביאור שבמאמר אינו הביאור שבמקור **כפי שצוין**
- 53 הכוונה להמעלה שבטוב ה' לכל, שנמשכת גם לאלו שחטאו. אבל היא השפעה פנימית, ולכן היא נמשכת דוקא לשבים* – ראה אוה"ת יוהכ"פ שם. סה"מ עת"ר ע' צד. ובכ"מ. (*אלא שאין זה שהם ראויים לזה כי אם מצד הטוב דלמעלה, טוב הוי' לכל – ראה לקמן ס"ו.) — הערת המאמר עצמה: הכוונה למעלה שבטוב הוי' לכל, הנמשכת גם לאלו שחטאו; ואף על פי כן היא השפעה פנימית ולכן נמשכת דוקא לשבים. ובכוכבית שבתוך ההערה מסויג שאין זה מפני שהם ראויים אלא מצד הטוב שלמעלה, והיא מפנה לסעיף ו **כפי שצוין**

ראה סה"מ תער"ב שבהערה 45 – לאחר שמבאר דזה שבתורה נאמרה מצות התשובה הוא לפי ששורש התורה הוא בהעצמות, מוסיף, דזה שהתורה נק' טוב הו"ע טוב וישר הוי'. — ספר המאמרים תער"ב שבהערה 45, בהמשך אותו ענין עצמו	54
סה"מ עת"ר ע' צח ואילך. — ספר המאמרים עטר"ת. זהו המקום האחר שהמאמר מפנה אליו לחילוק שבין טוב ובין חסד	55
כנ"ל סעיף ג. — הפניה פנימית לסעיף ג, לענין ישר יחזו פנימו — שלמטה יהיה הגילוי כמו למעלה	56
כנ"ל הערה 20. — הפניה פנימית להערה 20, למעלת התשובה של עשרת ימי תשובה	57
ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג ועצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים". ומוזה מוכח, דזה שעיצומו של יום מכפר הוא גם לדעת רבנן שיוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים (שבועות יג, א). — רמב"ם הלכות תשובה. ההערה טוענת: מלשונן, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים, מוכח שעיצומו של יום מכפר גם לדעת רבנן, שיום הכפורים אינו מכפר אלא על השבים	58
בהבא לקמן ראה גם ד"ה שובה ישראל (הב') תשל"ז (תו"מ סה"מ תשרי ע' צח ואילך) ס"ד. וש"נ. — דיבור המתחיל שובה ישראל השני, תשל"ז, בתורת מנחם ספר המאמרים תשרי	59
ראה עד"ז בהמאמר שלפנ"ז (ד"ה יבחר לנו) – ס"ה וס"ט (לעיל ע' 8; ע' 12). — הפניה למאמר שלפניו בסדרה, דיבור המתחיל יבחר לנו, סעיפים ה ו-ט — שם נעשית אותה הבחנה עצמה בין ההפלאה ובין העצמות ממש	60
ראה עד"ז ד"ה השקיפה ממעון קדשך תשכ"ז סוף סעיף ט (תו"מ סה"מ אלול ע' רנג). — דיבור המתחיל השקיפה ממעון קדשך, תשכ"ז, בתורת מנחם ספר המאמרים אלול	61
רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז. והיינו דנוסף למצות התשובה שישנה בכל השנה – גם התשובה דיוהכ"פ היא (מצוה ו) חיוב. — רמב"ם הלכות תשובה. ההערה מוסיפה שנוסף על מצות התשובה שבכל השנה, תשובת יום הכפורים היא חובה	62
ראה ד"ה יבחר לנו הנ"ל (הערה 60) סעיף ט (לעיל ע' 12). — שוב אל המאמר שלפניו בסדרה, סעיף ט — שם הועמדו שלושת הענינים הללו על תקיעת שופר	63
ראה לעיל הערה 23. — הפניה פנימית להערה 23, לענין האחת שלמעלה	64
ראה עד"ז לקו"ת שה"ש מב, א. אוה"ת (יהל אור) לתהלים ע' קב. — ליקוטי תורה, שיר השירים; ואור התורה — יהל אור — לתהלים	65
ראה עד"ז תו"מ סה"מ תשרי ס"ע ריח ואילך. תו"מ סה"מ אב ס"ע קעב ואילך. — תורת מנחם ספר המאמרים, כרכי תשרי ואב	66
לך לך יג, סע"ב. וראה גם אוה"ת יוהכ"פ ע' א' תקנה. א' תקנו. בתו"א שם (ועד"ז באוה"ת שם) "למול את ערלת הלב והו"ע התשובה". ויש לומר, שזהו בכללות. אבל בפרטיות, כיון דזה שיש לאדם ערלת הלב הוא שנברא באופן זה, והכוונה בזה שנברא כן הוא בכדי שיהי' ומלתם את ערלת לבבכם – לכן זה שמל את ערלת לבבו אינו חידוש אמיתי, כי כן היא כוונת הבריאה מלכתחילה. משא"כ כשחטא ופגם (היפך כוונת הבריאה) ואח"כ מתקן זה ע"י התשובה, הוא חידוש, כדלקמן בפנים. — תורה אור, פרשת לך לך; ואור התורה, יום הכפורים. וההערה עושה יותר מלציין: היא מקדימה שמילת ערלת הלב עצמה אינה חידוש אמיתי, שהרי כך היתה כוונת הבריאה מלכתחילה, מה שאין כן תיקון החטא בתשובה — והוא היסוד לכל האמור בסעיף ח	67
נצבים ל, יב.	68
תקו"ז תיקון כב (סה, ב, סו, א). תיקון ע (קלא, רע"א). — תיקוני זוהר	69
שעהיוה"א רפ"ד. וראה זח"ג רנו, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט. — שער היחוד והאמונה; זוהר חלק שלישי, ברעיא מהימנא; ופרדס רימונים	70
להעיר מהמבואר בכ"מ בענין ב' שמות הוי', דהוי' הראשון הוא שעלה ברצונו ית' להוות העולמות (סה"מ תרנ"ו ע' ססה ואילך. ובכ"מ). — ההערה מפנה לענין שני שמות הוי' — שהראשון הוא שעלה ברצונו להוות את העולמות — בספר המאמרים תרנ"ו. זהו הבסיס לשתי הדרגות הנזכרות בפנים	71
ראה זח"ג לב, א. — זוהר חלק שלישי	72
בהבא לקמן ראה בפרטיות יותר שיחת שמחת בית השואבה שנה זו (תשכ"ג) – נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1154. — לקוטי שיחות, חלק רביעי. ההערה מפנה לשיחה של אותה שנה עצמה, תשכ"ג, לענין חמש התפילות שכנגד חמש הדרגות	73
ח"א רח, ב. הובא באוה"ת יוהכ"פ ע' א' תקנט. ריש וסוף ד"ה ביום השמיני עצרת: באוה"ת שמע"צ (כרך ה ע' ב'קמט. שם ע' ב'קנג); תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' לו. שם ע' נא); ה'תש"מ (תו"מ סה"מ תשרי ע' רטו ואילך). — זוהר חלק ראשון; הובא באור התורה, יום הכפורים, ובראש וסוף דיבור המתחיל ביום השמיני עצרת בכמה שנים	74
ויגש מה, א.	75
פינחס כט, לה.	76
ויצא ל, כד.	77
אוה"ת ויצא כרך ו תתשכג, א. — אור התורה, פרשת ויצא	78

משלי ה, יז. שמו"ר פט"ו, כג. הובא בריש וסוף ד"ה ביוהשמע"צ: עת"ר (סה"מ עת"ר ע' לה. שם ע' מד); ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 43. שם ע' 47); ה'תש"ט (סה"מ ה'תש"ט ע' 69. שם ע' 73); ה'שי"ת (סה"מ ה'שי"ת ע' 71. שם ע' 82); ה'תש"מ (תו"מ סה"מ תשרי ע' רטו. ע' רכה). ועוד. — משלי; שמות רבה; והובא בראש וסוף דיבור המתחיל ביום השמיני עצרת בכמה שנים, כמפורט בהערה **כפי שצוין**

ג. בסוכות תשבו שבעת ימים

- 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 שלפניו. 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 מציגת: 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'תשח"ע ע' 61. ובכ"מ. — מקור ל"אורח" כשם של מדריגה 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" (גדה 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 דיוהכ"פ — עטר שער יוהכ"פ פי"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 בגשמיות 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 שמו"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 שהו"ע 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 בי"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"י 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 — ומזה 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 ג' 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 ושם ה'תש"ג; שתייהן מובאות כפי שהועתקו. כפי שצוין
- 32 ענין ה"מצוה" שבעשי"ת — יש לומר, שבעשי"ת הוהירות היא ביותר במצוות מבכל השנה (ראה שו"ע אדה"ז או"ח הל' ר"ה סתר"ג. ובכ"מ). — ההערה מנמקת למה שייד ענין "מצוה" בעשרת ימי תשובה: שהוהירות 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"י 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

ד. תורה צוה לנו משה מורשה

- 1 ברכה לג, ד. אומת
- 2 סנהדרין נט, א. וראה גם שם צא, סע"ב. כפי שצוין
- 3 ולא רק להכליל (ע"ד גול השבט). — הערה שבתוך הערה: שהתורה היא ירושה לכל יחיד ויחיד ולא רק לציבור בכללו, על דרך גול השבט. כפי שצוין
- 4 ד"ה תורה צוה באוה"ת ברכה (ס"ע א'תתמח. שם ע' א'תתמו). ד"ה זה דשנת תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' 39). — אור התורה על פרשת ברכה, ומאמר דיבור המתחיל זה משנת תרנ"ד. [סימון ההערה בגוף המאמר, על התיבות המפנות אל הכתוב שלאחר הפסוק הפותח, מתאים לפי הענין לציון שבהערה 7; ראה בעמוד אימות מקורות.]
- 5 אבות פ"ב מ"י.
- 6 פדר"א פמ"א. שמו"ר פכ"ח, ו. תנחומא יתרו יא. זח"א צא, א. ובכ"מ.
- 7 ברכה לג, ה. — הכתוב שלאחר הפסוק שהמאמר פותח בו — "ויהי בישרון מלך".
- 8 דלעיל הערה 4. וראה גם המשך תרל"ז פס"ז ואילך. סה"מ תר"ל ע' פז ואילך. קונטרסים ח"ב שסא, א ואילך. — מפנה להערה 4 שלמעלה, ומצרפת לה דרושים נוספים; וממנה נגזרות ההפניות "הדרושים שבהערה 8" שבהערות 20 ו-26.
- 9 ראה תניא פל"ז (מט, א), דלכאורה השכל דנה"ב אין ביכולתו להתכללות ובקדושה הוא (אף שהמדות אין ביכולתם להפוך לקדושה). — תניא פרק לז — המקור לזה שהשכל של הנפש הבהמית יכול להתברר ולהיכלל בקדושה, מה שאין כן המדות. [להערה זו אין מקבילה במנין ההערות שבמהדורה הדו-לשונית; ראה בעמוד אימות מקורות.]
- 10 ראה לקוית האזינו עה, סע"ד ואילך. — לקוטי תורה, פרשת האזינו. כפי שצוין
- 11 פסחים נ, ב. וש"נ. כפי שצוין
- 12 שם סח, ב. — המשך לציון שבהערה 11 — מסכת פסחים. כפי שצוין
- 13 תולדות כז, א. שם, טו. שם, שם, מב. — בראשית, פרשת תולדות. כפי שצוין
- 14 מלאכי א, ב. אומת
- 15 האזינו לב, ב. — הכתוב שכל הסעיף בנוי עליו — ראש שירת האזינו. אומת
- 16 בראשית ב, ו. אומת
- 17 ברוב המקומות איתא, שירידת המטר הוא ע"י זיכור המטה ע"י ביכור והעלאת המטה. ובהמשך תרל"ז הנ"ל, שזהו ענין המטר — ראה ד"ה שיר המעלות לדוד הנה מה טוב גו' (תשכ"ג ע' ג ואילך בעומר ה'תשכ"ב בעומר ה'תשכ"ב, ובהערות שם). — הערת המקור עצמו: שברוב המקומות ירדת המטר היא על ידי זיכור התחנות והעלאתו. אחת ההערות שישבו במקום צפוף בצילום. כפי שצוין
- 18 ב"ר פי"ג, ד. כפי שצוין
- 19 ראה תדא"ר פי"ח. יל"ש איכה רמז תתרלד. כפי שצוין
- 20 כ"ה בלקו"ת שם (עו, רע"א). אבל ברוב הדרושים שבהערה 8, דהקב"ה קורא ושונה כנגדו הוא מטר דתורה. וראה לקמן ס"ד. — ההערה מסייגת את גוף המאמר: לפי לקוטי תורה כאן — טל; אבל ברוב הדרושים "הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו" הוא מטר דתורה. ומפנה קדימה לסעיף ד, ששם מתיישבת הסתירה. ראה עיון א. כפי שצוין
- 21 ראה גם המשך תרס"ו ע' שז, דענין הירושה דתורה (שהוא מצד הברורים דתורה) הוא בגליי"א דתורה, וטל תורה הוא פנימיות התורה. [אלא, שבהמשך תרס"ו שם, שטל תורה (פנימיות התורה) הוא ענין מתנה דתורה]. — המשך תרס"ו; ומסייגת בסוגריים, ששם נאמר שטל תורה, פנימיות התורה, הוא עצמו ענין המתנה — ולא כחלוקה שבמאמר שלפנינו. כפי שצוין
- 22 יומא עב, ב. כפי שצוין
- 23 וע"ד המובא לקמן ס"ה שהגילוי שבהסתר ע"י תיקון ההסתר דהוי' אינו כהגילוי דהוי' עצמו. — מפנה לסעיף ה: שהגילוי הבא על ידי תיקון ההסתר אינו כגילוי שם הוי' עצמו. וזהו המפתח ללשון שבסעיף ה. כפי שצוין
- 24 ראה גם ברכות ה, סע"א. שלש מתנות כו' תורה כו'. כפי שצוין
- 25 בנוסח התפלה והקידוש דיו"ט. כפי שצוין
- 26 בהבא לקמן ראה בארוכה דרושים שבהערה 8. וראה גם ד"ה שלשה דברים העולם עומד כו' ה'תשי"ד סעיף ה (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שפ"ו). — מפנה לדרושים שבהערה 8, ולמאמר דיבור המתחיל שלשה דברים העולם עומד משנת ה'תשי"ד, ספר המאמרים מלוקט חלק ד. כפי שצוין

27	עקב יא, יג-יד. אומת
28	וכמו שממשיך בכתוב (שם, טו-טז) וסרתם ועבדתם גו' (ואז) ולא יהי' מטר. — המשך אותו כתוב עצמו שבהערה 27, בצדו השני — ואז לא יהיה מטר. אומת
29	תענית ג, א. — המקור למאמר שהטל אינו נעצר. כפי שצוין
30	ע"ז ג, ב. כפי שצוין
31	המשך תער"ב ח"א פרק קפא (ע' שפ). — המשך תער"ב, חלק א. כפי שצוין
32	וכמו השגת הנשמות בג"ע בעסק התורה שלהם, שהוא בחי' השגה ממש. וכ"ה בתורה דאצילות שמדברת בענינים דאלקות שהוא בחי' השגה ממש (המשך תער"ב שם). — הערת המקור עצמו: שהשגת הנשמות בגן עדן, וכן התורה כמו שהיא באצילות, הן השגה ממש. כפי שצוין
33	להעיר גם מהמשך תרס"ז שבהערה 21. — מפנה להערה 21; ושם נדפס המשך תרס"ו, וכאן תרס"ז. ההפרש נרשם ולא הוכרע. כפי שצוין
34	כ"ה בלקו"ת שבהערה 36. ובכ"מ. ובישעי' מד, א: ועתה שמע יעקב עבדי הנ"ל: שמע יעקב עבדי. — לקוטי תורה שבהערה 36; ומצרפת את הכתוב בישעיה שבו יעקב ישראל סמוכים זה לזה. כפי שצוין
35	שמות ד, כב. אומת
36	לקו"ת בלק ע, רע"ג. המשך תרס"ט ע' רכה. — לקוטי תורה, פרשת בלק; והמשך תרס"ט. כפי שצוין
37	בהבא לקמן ראה המשך תרס"ט שם, ושם ס"ע רכו ואילך. — מפנה להמשך תרס"ט שבהערה 36 בתור מקור לכל הבא לקמן. כפי שצוין
38	וישלח לב, כט. — הכתוב שבו ניתן השם ישראל — כי שרית עם אלקים. אומת
39	ח"א קעד, א. — זוהר, חלק א. כפי שצוין
40	ע"ח שער ג (שער סדר אצי' למהר"ח) פ"ב. פרדס שער כג (שער ערכי הכינויים) בערכו. — עץ חיים, שער סדר אצילות; ופרדס רמונים, שער ערכי הכינויים. אחת ההערות שישבו במקום צפוף בצילום. כפי שצוין
41	בלק עב, א-ב. — לקוטי תורה, פרשת בלק. כפי שצוין
42	בראשית ב, ב. אומת
43	לקו"ת שה"ש א, ג. וכ"מ בלקו"ת נצבים מה, א. — ראה גם אוה"ת סע"ת אתקסא ואילך. — לקוטי תורה, שיר השירים; ואור התורה. כפי שצוין
44	נצבים שם. וכ"מ בלקו"ת שה"ש א, ג. וכ"ה בבלקו"ת מה, א. — ראה גם אוה"ת סע"ת אתקסא ואילך. שם ע' א'תסא ע' אתסא. ואילך. — הערות 43, 44 ו-45 חוזרות על אותם ציונים עצמם. ייתכן שזו דרכו של המקור להפנות, וייתכן שזה סימן לקריאה שאינה ודאית; נרשם ולא הוכרע — ראה בעמוד אימות מקורות. כפי שצוין
45	לקו"ת שה"ש א, ג. ובכ"מ. — ראה גם המשך תרס"ט ע' רכו ואילך. כפי שצוין
46	שבת קיט, א. כפי שצוין
47	שבת סג, א. כפי שצוין
48	וכן מוכח גם ממה שלמדו ממה שיעכו"ם רז"ל דממה שעכו"ם שלמדו זה שעכו"ם שלמדו תורה חייב מיתה (סנהדרין נט, א) ושהמונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזולו מנחלת אבותיו (שם צא, סע"ב). — הערת המקור עצמו: ראה נוספת מזה שנכרי הלומד תורה חייב מיתה, ומוזה שהמונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזולו מנחלת אבותיו. כפי שצוין
49	ראה לקו"ש ח"ג ע' 115. — לקוטי שיחות חלק יג — המקור להשוואה שירושה היא למטה ממתנה, שהמאמר בא לצמצם אותה. כפי שצוין
50	ראה בכ"מ בספרי הרונצובי (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סקי"ח. ווארשא ח"ב סקי"ח. צפע"נ מילואים יג, א). ואולי יש לומר, דהמבואר בהדרושים שירושה היא למטה ממתנה הוא — כי שם מדובר בענין הירושה שיעקב יורש את עשו (כנ"ל סעיף ב), וירושה זו היא מצד קורבה. — ספרי הרונצובי — שאלות ותשובות צפנת פענח ומילואיו. ובסופה מיישבת ההערה בעצמה את הסתירה: מה שנאמר בדרושים שירושה למטה ממתנה מדובר בירושת יעקב מעשו, שהיא מצד קורבה. ראה עיון ב. כפי שצוין
51	ולכאורה צ"ע המקור על שיעקב על שם העצם. — הערת המקור עצמו, המסייגת את גוף המאמר: המקור לזה שיעקב נקרא על שם העצם צריך עיון. כפי שצוין
52	תהלים מז, ה. — הפסוק שעליו נאמר מאמר ראש השנה של אותה שנה, הראשון בסדרה. אומת
53	המשך ר"ה תש"ג ע' 24. — המשך ראש השנה ה'תש"ג — מאמרו של הרבי הריי"צ, שהוא יסודו של המאמר הראשון בסדרה. כפי שצוין
54	ראה עד"ז בהמאמר ד"ה יבחר לנו גו' שנה זו (תשכ"ג) ס"ה (לעיל ע' ז). ובהמאמר ד"ה וכל אדם לא יהי' גו' שנה זו (תשכ"ג) ס"ז (לעיל ע' כ-כא). — הפניה פנימית לשני מאמרים קודמים באותה סדרה — דיבור המתחיל יבחר לנו סעיף ה, ודיבור המתחיל וכל אדם סעיף יז — לפי עמודי הקונטרסים. אומת
55	ועד"ז הענין דתמליכוני עליכם, שמצד עצם הנשמה, שהגילוי שלו הוא ע"י התשובה והמצוה דתקש"ו (ראה ד"ה יבחר לנו (שבהערה הקודמת) ס"ט (לעיל ע' ז)). — מפנה לענין תמליכוני עליכם שבמאמר יבחר לנו, סעיף ט; זו ההערה שסעיף ה שלפנינו נשען עליה. אומת

56	לקו"ת ר"פ נצבים. — לקוטי תורה, ריש פרשת נצבים. כפי שצוין
57	רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. כפי שצוין
58	ישעי' יא, ט. — הכתוב החותם את המאמר. אומת

מה נבדק, וכיצד

מה הכרך הזה

ארבע המהדורות המבוארות של מאמרי תשרי ה'תשכ"ג, בכרך אחד, כסדרן. הן לא נכתבו מחדש בשביל הכרך: כל סעיף, כל עיון וכל הערה הועתקו בכלי מן המהדורה הנפרדת המאושרת, וכלי בדיקה מאמת שכל יחידה בכרך זהה אות באות ליחידה שממנה נלקחה.

שרשרת האימות

לכל אחת מארבע המהדורות הנפרדות יש עמוד אימות מקורות משלה, ובו נבדק המקור מול המהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר. הכרך אינו חוזר על אותה בדיקה אלא סוגר עליה: הוא מאמת שיחידותיו זהות ליחידות המהדורות, ובנוסף מאמת את כל מאה חמישים ושבעה הקטעים ואת סדרם מול המהדורה הדו-לשונית של הכרך עצמו. שתי הבדיקות יחד הן שרשרת שלמה מן הדפוס עד הדף שלפניך.

מעמד העריכה, בפירוט

יבחר לנו — מוגה, בהערה מפורשת שבראש המאמר עצמו. וכל אדם — יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי. בסוכות תשבו ותורה צוה — מסומנים כמוגהים ברשימת המאמרים, ולא בהערה שבגוף הדפוס שלפנינו. ההבדל הזה נאמר כאן ולא מוחלק.

שני המאמרים שמקורם בצילום

בסוכות תשבו ותורה צוה הועתקו מצילום דפוס. ההעתיקה היא קריאה חזותית אחת של תצלום, לא הצלבה מול עותק שני, ולכן יש להתייחס לכל ציון מקום שבהערותיהם כבלתי מאומת מול עותק שני. בתורה צוה מסומנות במפורש ההערות שישבו באזורים צפופים של הצילום, ומספרן נקוב בעמוד אימות מקורות של אותה מהדורה. שום דבר מזה אינו מרוכך כאן.

מספור ההערות

ההערות אינן ממוספרות מחדש. לכל מאמר רשימה משלו, במספור שנדפס בו, וכל הפניה שבגוף הסעיפים מכוונת אל הרשימה של אותו מאמר. מספור רץ אחד היה נוח יותר לכרך ומטעה יותר לכל מי שמחזיק את הקונטרס ביד.

שם הכרך

תשרי ה'תשכ"ג. שם שנטבע כאן בשעתו, ובו נקרא הקובץ על שם החודש בצירוף המלה המשך, בוטל — אין לקובץ שם במקור, ורשימת המאמרים מונה אותם אחד אחד ומסמנת [המשך: א-ד]. חיבורים אמיתיים ששםם פותח במלה המשך, כגון המשך ראש השנה ה'תש"ג, שומרים את שמם.

מה שאינו נטען

הכרך אינו מוסיף שום טענה על ארבע המהדורות שבתוכו. העמוד היחיד שיש בו טענה חדשה הוא כיצד ארבעת המאמרים מתחברים, וכל מה שנאמר בו נסמך על הכתוב בארבעת המאמרים עצמם ומצטט את לשונם. אין בו מקור שלא הובא באחת המהדורות.

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.

הוכן על ידי שמעון רוזנברג · OpenChassidus · Reshimu · תשרי ה'תשכ"ג