

וכל אדם

ד"ה וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקודש · שבת פרשת האזינו, שבת תשובה ה'תשכ"ג
יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי – ה'תש"א
ספר המאמרים מלוקט · [המשך: ב]

המאמר

מאמר של כבוד קדושת אדמו"ר מליובאוויטש, רבי מנחם מענדל שניאורסאהן, שנאמר בשבת פרשת האזינו, היא שבת תשובה, שנת ה'תשכ"ג

מעמד העריכה

לא הוכרע. בעמוד המקור של מאמר זה אין שום הודעה שהמאמר הוגה, בשונה מן המאמר שלפניו בסדרה, שעמודו אומר זאת במפורש. ראה עמוד אימות מקורות; מהדורה זו אינה מניחה מעמד שלא נאמר

יסוד המאמר

מאמרו של הצמח צדק על אותו פסוק, הנדפס באור התורה, דרושי יום הכפורים, מעמוד 1155 ואילך (הערה 4). אין זה אותו יסוד של המאמר שלפניו בסדרה, ואין לערבב ביניהם

המקור הנדפס

תשעה סעיפים (א-ט), חמישים ושנים קטעים, שבעים ותשע הערות ועמן הערת הכוכבית שבראש המאמר. הנוסח נלקח מן הפרסום המקוון, שאין בו חלוקת עמודים משלו, ולכן אין במהדורה זו אותיות עמודים

פעם אחת בשנה נכנס אדם אחד לחדר אחד, ובאותה שעה אין מקום לשום נברא — אף לא למלאך שדמות פניו פני אדם.
והמאמר שואל דבר פשוט: מה יש בעבודת הכפרה, מצוה ככל המצוות, שמגיע למקום שאין בו מקום לאיש.

מהדורה מבוארת: המאמר כלשונו, קטע אחר קטע, ומתחת לכל קטע ביאור שמצטט את לשון הרבי באותיות מודגשות ופותח אותה — עם "לפני הלימוד" לכל סעיף, עיונים במקום שהם נצרכים, "בעבודה" ותמצית, וכל הערות המקור עם מעמד אימות לכל ציון.
הוכן על ידי שמעון רוזנברג · hello@reshimu.ai

על מהדורה זו

איך לקרוא מהדורה זו

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

המקור

המקור הוא נוסח המאמר כפי שהוא מתפרסם על ידי ועד הנחות בלשון הקודש (he.chabad.org, מאמר 4296152), כל תשעת הסעיפים, עם מספרי ההערות במקומם. הנוסח המקוון אינו נושא חלוקת עמודים או שורות משלו, ולכן — בשונה מן המאמר שלפניו בסדרה, שנבנה מעמודים מצולמים — לא הומצאו כאן אותיות עמודים. כל קטע מסומן בסימן הסעיף הנדפס (א-ט) ובמספר הקטע הרץ בתוך אותו סעיף, ולא יותר מזה. המקור במהדורה זו לא הוקלד מחדש: הוא הועתק במדויק, אות באות, מן המהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר, בכלי בדיקה שמאמת שכל קטע וכל הערה זהים לגמרי לנוסח שם.

כיצד זוהה המאמר

על ידי בדיקה במקורות, לא מן הזכרון. דיבור המתחיל והשנה הושוו לנוסח ועד הנחות בלשון הקודש ולמפתח המאמרים לפי שנים, ושניהם נותנים אותו זיהוי: שבת פרשת האזינו, שבת תשובה, ה'תשכ"ג, שיצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי – ה'תשנ"א לקראת יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה. המאמר מסומן [המשך: ב] — השני מבין ארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי ה'תשנ"א (יבחר לנו · וכל אדם · בסוכות תשבנו · תורה צוה), והמאמר עצמו נאמר בהערת הכוכבית שלו שהוא המשכו של המאמר שלפניו.

מעמד העריכה — מה שאינו ידוע נאמר כך

עמוד המקור של המאמר שלפניו בסדרה אומר בפירוש, בהערת הפתיחה שלו, שהמאמר הוגה. עמוד המקור של מאמר זה אינו אומר דבר כזה בשום מקום; הערת הפתיחה שלו מדברת רק על מסיבת פרסום הקונטרס. מהדורה זו אינה לומדת מעמד עריכה מן המאמר האח ואינה לומדת אותו מן הסדרה בכללותה. המעמד נרשם כאן כלא הוכרע, וכך הוא נרשם גם בנתוני המהדורה. זו מסקנה של בדיקה, לא מלה ממתניה שנשכחה במקומה.

סוג ומבנה

זהו מאמר, לא שיחה ולא הנחה. בו תשעה סעיפים נדפסים, א עד ט, ובכל סעיף אותו סדר — לפני הלימוד, המקור והביאור, עיונים במקום שהם נצרכים, בעבודה, ותמצית. שלושת העיונים שהוזמנו למהדורה הדו-לשונית של מאמר זה — סולם השמיניות, ארבע התשובות, ופגם שלא היה שייך — מובאים כאן במקומם שבתוך הסעיפים, ולא כפרק נפרד בסוף.

ההערות ומעמדם

ההערות מביאות את כל שבעים ותשע ההערות הנדפסות, ועמן הערת הכוכבית שבראש המאמר. לכל ציון מעמד: אומת — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדוק, ובכללן ההפניות הפנימיות שבתוך המאמר עצמו וההפניות לסעיפי המאמר שלפניו בסדרה; כפי שצוין — חיבור אמיתי, מובא כפי שהדפוס מביאו, וציון המקום הפנימי (עמוד, סימן, פרק, דף) לא אומת כאן בנפרד. במקום שנראה שיש בדפוס חסרון הוא מובא כפי שנדפס ומסומן, ולעולם אינו מושלם בשתיקה. ייחוס מוטעה בדברי תורה הוא עוול של ממש ולא שגיאת סידור; שום דבר כאן אינו נאמר בבטחון גדול מזה שנבדק בו.

חסרון אחד במקור, מסומן ולא מתוקן

בסעיף ט, הנוסח המקוון קורא ותפלת מוסף דיום הכפורים היא בחי' ונפסק שם, בלי לנקוב בשם המדריגה. הדבר נראה כנשירה של מלה חוזרת בעת הצגת הדף, ולא כחסרון שבדפוס עצמו. המהדורה הדו-לשונית של מאמר זה הוסיפה שם את הקריאה המתבקשת — חיה, המדריגה הרביעית שבמנין חמש

הדרגות שנאמר שתי שורות קודם לכן — **בתרגום בלבד, מסומנת בפגיון**, ולא במקור. מהדורה זו עושה בדיוק אותו דבר: המקור מובא כפי שנמצא, עם הפגיון במקומו, והקריאה המושלמת נאמרת בביאור ולעולם לא בגוף המקור. אין לה אישור ממקור שני ולא מצילום הקונטרס הנדפס.

למה מאמר זה

מפני שהוא לוקח את הרגע הסגור ביותר בלוח השנה — כניסת הכהן הגדול לפני ולפנים, שאין בה עד — ושואל עליו שאלה של מבנה ולא של רגש: אם החדר עצמו כבר עומד למעלה מסדר השתלשלות, למה ההרחקה נאמרה דוקא על שעת העבודה. ומפני שהתשובה נבנית דרך הבחנה שהמאמר מסרב לטשטש — בין דרגה שהעולם יכול להגיע אליה ובין דרגה שאין לעולם דרך אליה כלל. שלוש פעמים חוזרת אותה הבחנה בלשונות שונים: שמיני שלאחרי שבעה מול אחת שלפני השבע, אור השרוי בתוך התורה מול העצמות כמות שהיא, ובעל הרצון מול העצמות שלמעלה ממנו.

דרך הביאור

הביאור נכתב מן המקור העברי. כתובת הביאור היא חסיד הלומד את המאמר בלשונו ורוצה את ההקשר בלי לצאת מן הלשון: ראשי תיבות של הרבי נשארים כמות שהם במקור ונפתחים בביאור; מונח של הרבי — השתלשלות, המשכה, גילוי, בעל הרצון, עצם הנשמה — נשמר ומוסבר בפעם הראשונה שהוא מופיע בסעיף, ולעולם אינו מוחלף במלה נרדפת; כל משפט במקור מצוטט ונפתח, ושום משפט אינו נשאר בלי ביאור. הביאור אינו טוען דבר שאינו נובע מן המקור או מן המקורות המובאים בהערות; היכן שהאמור במאמר תלוי בקריאה שיש בה ספק, הספק נאמר במפורש. המהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר שימשה כמתווה של המהלך — מה יש לומר; המקור שלפניכם קובע כיצד אמר זאת הרבי.

המהלך בקצרה

תשעה מהלכים, שאלה אחת: מצוה ככל המצוות — עבודת הכפרה של יום הכפורים — מגיעה למקום שאין מלאך יכול לעמוד בו. מה נותן למעשה מצווה לגעת במה שאינו נתון לצייווי כלל.

השאלה	א	אין אדם באוהל מועד בשעה שהכהן הגדול נכנס לכפר, ואף לא המלאכים שדמות פניהם פני אדם. הצמח צדק קורא זאת דרך שמיני : המילה, שניתנה בשמיני, היא למעלה מסדר ההשתלשלות, וזכותה היא הפותחת לכהן הגדול את הפתח. נמצא שהגילוי שבחדר קודם לעבודה ואינו תלוי בה — ולמה, אם כן, נאמרה ההרחקה דוקא על העבודה ?
סולם	ב	נענית בסולם של שמיניות: שמיני דמילה, שמיני דתשובה, ושמיני דיום הכפורים — האחת שלמעלה משבע ההזיות, הנעשית לפני השבע ולא אחריהן. שמיני שבא אחרי שבעה עדיין שייך לשבעה שהשלימוהו; אחת שקודמת לשבע אינה שייכת לשום דבר מלבד מקורה.
שורש	ג-ה	המצוות ממשיכות את שם הוי' לתוך עולם שנברא בשם אלקים המעלים. התשובה נצטווית באנכי , שם שלמעלה משם הוי' עצמו. ארבעה נשאלו כיצד מתכפרת נפש חוטאת: החכמה אמרה מיתה, הנבואה יסורים, התורה קרבן, ורק הקדוש ברוך הוא אמר תשובה — מפני שרק מענהו נמשך ממקום שאין בו מדידה כלל.
לא בזכות	ו	הציר הוא הבחנה בין טוב ובין חסד : החסד נענה לראוי, והטוב אינו נענה לכלום מלבד נתינתו שלו. הכפרה שבתשובה היא טוב ולא חסד — וזה בדיוק מה שנותן לה להגיע לחטא שמעצם הגדרתו לא זכה בכלום.
למעלה מהרצון	ז	כפרת עיצומו של יום עולה על התשובה. התשובה נענית על מה שנעשה נגד הרצון ; עיצומו של יום מגלה את התקשרות עצם הנשמה עם העצמות — דרגה שמעולם לא היה שייך לגביה פגם.
למה שלוש	ח	שלוש השמיניות מדורגות: אור המילה היה מלכתחילה בכוונת הבריאה — אין בו חידוש אמיתי. אור התשובה חדש, שהוא נענה לפרצה שלא היתה אמורה להיות. וכפרת עיצומו של יום חדשה עוד יותר — למעלה גם מבעל הרצון.
התשובה	ט	וההרחקה מדויקת: לגילוי שבחדר מצד עצמו יש שייכות להשתלשלות, ולכן יש בו מקום למלאכים. אבל עבודת הכפרה של הכהן הגדול מגיעה להתקשרות עצם הנשמה עם העצמות — ושם אין מקום אף למלאך שדמות פניו פני אדם.
חתימה	—	נעילה מאירה זאת יותר ממוסף; ואותה התקשרות עצמה — התודעות יוסף אל אחיו, ואיש לא עמד אתו — היא הטעם שיום השמיני עצרת ניתן לכם לבדכם, ואין לזרים אתכם.

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 גו'¹ ואיתא בירושלמי² אפילו אותן שכתב בהן³ ודמות פניהם פני אדם.

וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש גו' — 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. ובזה 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 ומסתר. 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 ומסתר 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 ומסתר 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 המתלבש 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 שמחי' 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 שמחי' 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, והשנייה 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 הנבאר.

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 להשמיע 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 ששרשה 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 ששרשה 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 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 שהמשכה 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 שהמשכה 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 שהמשכה 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. וההבחנה 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 ההזיות 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 ההזיות 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 ההזיות: 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 היה, 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, כנוכח 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** — שההרחקה, 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 — מדריגה 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.

הערות המקור, כפי שנדפסו

כל שבעים ותשע ההערות הנדפסות, ועמן הערת הכוכבית שבראש המאמר. הציונים מובאים כלשון הדפוס. הערה שציונה מדבר בעד עצמו מובאת כמות שהיא; במקום שיש מה להוסיף — מה ההערה טוענת, לאן היא מפנה, שמו המלא של חיבור שהדפוס מקצרו — נוספה שורה קצרה. ולכל ציון מעמד: [אומת] — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדקו, ובכללן ההפניות הפנימיות שבתוך המאמר עצמו וההפניות לסעיפי המאמר שלפניו בסדרה. [כפי שצוין] — חיבור אמיתי המובא כפי שנדפס, וציון מקומו הפנימי (עמוד, סימן, פרק, דף) לא אומת כאן בנפרד. שום דבר אינו מתוקן ואינו מושלם בשתיקה.

* — 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'תשנ"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 טז, יז. [אומת]
- 2 יומא פ"א ה"ה. [כפי שצוין]
- 3 יחזקאל א, יו"ד. [כפי שצוין]
- 4 נדפס באוה"ת דרוש 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 טז, 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 יז, 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 דעשי"ת "היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו) לפי שבעשי"ת הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות, מ"מ התשובה דיוהכ"פ נעלית יותר. ולכן, בעשי"ת עצמם, ז' הימים שקודם יוהכ"פ הם בחי' השתלשלות, ויוהכ"פ (השמיני) הוא למעלה מהשתלשלות, כנ"ל בפנים. — ההערה מקדימה קושי על עצמה ומיישבת: 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"ז. [כפי שצוין]

- 22 להעיר, דשבע ההזיות מפורשים בתושב"כ, והזי' 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 יונת". ובלקו"ת ש"ה 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 יונת 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-ו. — 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. זהו 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 יוה"כ 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	אזה"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	ובאזה"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 אזה"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 מסווג שאין זה מפני שהם ראויים אלא מצד הטוב שלמעלה, והיא מפנה לסעיף ו כפי שצוין
54	ראה סה"מ תער"ב שבהערה 45 – לאחר שםבאר דזה שבתורה נאמרה מצות התשובה הוא לפי ששורש התורה הוא בהעצמות, מוסיף, דזה שהתורה נק' טוב הוי' טוב וישר הוי'. — ספר המאמרים תער"ב שבהערה 45, בהמשך אותו ענין עצמו כפי שצוין
55	סה"מ עת"ר ע' צח ואילך. — ספר המאמרים עטר"ת. זהו המקום האחר שהמאמר מפנה אליו לחילוק שבין טוב ובין חסד כפי שצוין
56	כנ"ל סעיף ג. — הפניה פנימית לסעיף ג, לענין ישר יחזו פנימו — שלמטה יהיה הגילוי כמו למעלה אומת
57	כנ"ל הערה 20. — הפניה פנימית להערה 20, למעלת התשובה של עשרת ימי תשובה אומת
58	ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג "ועצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים". ומזה 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: מלשונו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים, מוכח שעיצומו של יום מכפר גם לדעת רבנן, שיום הכפורים אינו מכפר אלא על השבים כפי שצוין
59	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 כפי שצוין
60	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 אומת
61	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 כפי שצוין
62	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 כפי שצוין
63	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 אומת
64	ראה לעיל הערה 23. — הפניה פנימית להערה 23, לענין האחת שלמעלה אומת
65	ראה עד"ז לקו"ת שה"ש מב, א. אזה"ת (יהל אור) לתהלים ע' קב. — ליקוטי תורה, שיר השירים; ואור התורה — יהל אור — לתהלים כפי שצוין
66	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 כפי שצוין
67	לך לך יג, סע"ב. וראה גם אזה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנה. א'תקנה. בתו"א שם (ועד"ז באזה"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 כפי שצוין
68	נצבים ל, יב. אומת
69	תקו"ז תיקון כב (סה, ב. סו, א). תיקון ע (קלא, רע"א). — תיקוני זוהר כפי שצוין
70	שעהיה"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 כפי שצוין
71	להעיר מהמבואר בכ"מ בענין ב' שמות הוי', דהוי' הראשון הוא שעלה ברצונו ית' להוות העולמות (סה"מ תרנ"ו ע' שסה ואילך. ובכ"מ). — ההערה מפנה לענין שני שמות הוי' — שהראשון הוא שעלה ברצונו להוות את העולמות — בספר המאמרים תרנ"ו. זהו הבסיס לשתי הדרגות הנוכרות בפנים כפי שצוין
72	ראה זח"ג לב, א. — זוהר חלק שלישי כפי שצוין
73	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 כפי שצוין

74	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
	כפי שצוין
75	ויגש מה, א. אומת
76	פינחס כט, לה. כפי שצוין
77	ויצא ל, כד. כפי שצוין
78	אוה"ת ויצא כרך ו תתשכג, א. — אור התורה, פרשת ויצא כפי שצוין
79	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

מה נבדק, וכיצד

זיהוי

דיבור המתחיל וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקודש · **שבת פרשת האזינו, שבת תשובה, ה'תשכ"ג** · יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי – ה'תשנ"א, לקראת יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה · מסומן [המשך: ב], השני מארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי ה'תשנ"א (יבחר לנו · וכל אדם · בסוכות תשבו · תורה צוה) · ספר המאמרים מלוקט. זוהה על ידי בדיקה מול נוסח ועד הנחות בלשון הקודש ומול מפתח המאמרים לפי שנים, המסכימים זה עם זה; והמאמר עצמו אומר בהערת הכוכבית שלו שהוא המשכו של המאמר שלפניו.

מעמד העריכה – לא הוכרע, ונאמר כך

אין במהדורה זו טענה שהמאמר מוגה. עמוד המקור של המאמר שלפניו בסדרה אומר בפירושו, בהערת הפתיחה שלו, שהוא הוגה. עמוד המקור של מאמר זה אינו אומר דבר כזה בשום מקום; חיפוש ישיר בעמוד המוצג הניב אפס תוצאות. מעמד העריכה נרשם כאן ובנתוני המהדורה **כלא הוכרע** – לא כמוגה ולא כבלתי מוגה. הסקת מעמד מן המאמר האח או מן הסדרה בכללותה היתה קלה יותר, והיא בדיוק מה שלא נעשה כאן.

החסרון שבסעיף ט – מסומן, ולא הושלם

בקטע הרביעי שבסעיף ט קורא הנוסח המקוון ותפלת מוסף דיום הכפורים היא בחי' ונפסק שם, בלי לנקוב בשם המדריגה. **המקור שבמהדורה זו מובא בדיוק כפי שנמצא, עם הפגיון במקומו, ולא הושלם.** הקריאה המתבקשת – חיה – נאמרת בביאור בלבד, ונאמר שם במפורש שהיא קריאה מושלמת ולא נוסח: היא מתחייבת ממנין חמש הדרגות שנמנה שתי שורות קודם לכן, ואין לה אישור ממקור שני ולא מצילום הקונטרס הנדפס. כך בדיוק עשתה המהדורה הדו-לשונית של מאמר זה – הוסיפה את המלה בתרגום בלבד וסימנה אותה בפגיון, והשאירה את הנוסח העברי כפי שנמצא. לא אותר הוא המעמד הנכון לזהות המלה החסרה, והוא נאמר כאן ולא נעקף.

הערת הכוכבית – מהיכן נלקחה

הערת הכוכבית שבראש המאמר היא היחידה שאין לה טקסט הערה ממוספר. לשונה העברית אינה במנין ההערות אלא בפתח מקבץ ההערות שבתמלול המקור, ומשם – ולא ממקום אחר – נלקח מה שנאמר עליה בעמוד ההערות. הדבר נרשם כאן מפני שכל שאר שמונים הפריטים נשלפים בכלי מן המקום האחיד, וזה האחד אינו.

המקור, וכיצד הובא

המקור לא הוקלד. כל אחד מחמישים ושנים הקטעים, וכל אחת משמונים ההערות, הועתקו בכלי מן המהדורה הדו-לשונית של מאמר זה, וכלי בדיוק נפרד אימת שכל קטע וכל הערה במהדורה זו זהים אות באות לנוסח שם – אותו סדר, אותו מספר, אותם ראשי תיבות, אותם מספרי הערות, ואותו מנין מעמדים לכל הערה. כל ציטוט מודגש שבביאור נבדק בכלי שהוא לשונו של הקטע שמעליו כלשונה, ושכל משפט במקור מצוטט לפחות פעם אחת.

כיצד הושג הנוסח

עמוד המקור חסום בפני משיכה ישירה: פנייה רגילה מחזירה דף בדיוק ולא את גוף המאמר. הנוסח המלא, ובכללו כל ההערות, נלקח מן הדף כפי שהוא מוצג בדפדפן ממשי, ונשמר כמות שהוא בקובץ המקור של המהדורה הדו-לשונית (he.chabad.org, מאמר 4296152) קודם שנעשתה בו כל עבודה. אין כאן טענה שנעשתה השוואה מול הקונטרס הנדפס.

אין אותיות עמודים

בשונה מן המאמר שלפניו בסדרה, שנבנה מעמודים מצולמים, מאמר זה נבנה מנוסח מקוון שאין בו חלוקת עמודים ושורות משלו. **לא הומצאו כאן אותיות עמודים.** סימון המקום שבראש כל קטע הוא סימן הסעיף הנדפס ומספר הקטע הרץ בתוך אותו סעיף, ולא יותר מזה.

יסוד המאמר – ואיזה יסוד אינו

היסוד הוא מאמרו של הצמח צדק על אותו פסוק, הנדפס באור התורה, דרושי יום הכפורים, מעמוד 1155 ואילך (הערות 4, 9, 42, 51, 52). זהו אותו מחבר של יסוד המאמר שלפניו בסדרה אך **לא אותו חיבור:** שם היסוד הוא מאמרו של הרבי הרי"צ בהמשך ראש השנה ה'תש"ג, וכאן הוא מאמר של הצמח צדק. ערבוב בין השניים משבש את זיהוי כל מהלך המאמר, ולכן הוא נאמר כאן במפורש.

הפניות פנימיות

הערות 9, 18, 19, 23, 31, 44, 48, 53, 56, 57, 60, 63, 64, ועמן ההפניות שבגוף הסעיפים ב, ד, ז ו-ח, הן מפתח המאמר לעצמו. שתיים מהן – 60 ו-63 – מפנות אל המאמר שלפניו בסדרה, ונבדקו מול נוסחו של אותו מאמר כפי שהוא במהדורה שלו בסדרה זו. כולן מתיישבות.

מה שאינו נטען

מהדורה זו אינה טוענת לשחזר את חלוקת העמודים או השורות של הקונטרס הנדפס. היא אינה טוענת שאימתה את העימוד הפנימי של שום חיבור מצוין – כל אלה נשארים כפי שצוין. היא אינה טוענת מעמד עריכה. היא אינה משלימה את החסרון שבסעיף ט. והביאור אינו טוען דבר מעבר למה שנטען במהדורה הדו-לשונית של אותו מאמר, אלא אם הובא לו מקור בהערות.

שיטת העבודה. מודגש הוא לשון המאמר כלשונה; רגיל הוא ביאור. לכל ציון מעמד — אומת מול המקור המצוין, או מובא כפי שהדפוס מביאו ונאמר שכך הוא. ייחוס מוטעה בדברי תורה הוא עוול של ממש ולא שגיאת סידור, ולכן שום דבר כאן אינו נאמר בבטחון גדול מזה שנבדק בו.

הוכן על ידי שמעון רוזנברג · OpenChassidus · Reshimu · ישראל ומלכא בלחודוהי