

יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב

ד"ה יבחר לנו את נחלתינו · יום ב' דראש השנה ה'תשכ"ג
מוגה · יצא לאור בקונטרס ראש השנה – תנש"א
ספר המאמרים מלוקט · [המשך: א]

המאמר

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

מעמד העריכה

מוגה — הוגה על ידי הרבי ויצא לאור, עשרים ותשע שנים לאחר אמירתו, בקונטרס ראש השנה תנש"א

יסוד המאמר

מאמרו של הרבי הרי"צ דיבור המתחיל יבחר לנו שבהמשך ראש השנה ה'תש"ג — ספר המאמרים ה'תש"ג עמוד 26 ואילך, ושלוש המדריגות שברצון מעמוד 6 ואילך

המקור הנדפס

עמודי הקונטרס ג-יא, תשעה עמודים נדפסים, אחד עשר סעיפים (א-יא, העשירי נדפס יו"ד), שישים ושתים הערות

שופר תוקעים בו מן הצד הצר. כל המאמר טמון בעובדה הזו: מיצר הנשמה אינו מיצר של עוונות אלא מיצר של היות "עם" — והוא הדבר האחד שמגיע עד למעלה מעלה.

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" ו"תמצית" לכל סעיף, עיונים מיוחדים בהערות 46, 56 ו-60, 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 הנוסח המוגה המלא של המאמר, כל אחד עשר הסעיפים, עם מספרי ההערות במקומם, כפי שיצא לאור בקונטרס ראש השנה – תנש"א וכפי שהוא מובא באתר ועד הנחות בלשון הקודש (he.chabad.org, מאמר 4296149). הנוסח מסודר בפסקאות קריאה ולא לפי שורות הדפוס, ולכן אין כאן מספרי שורות; כל קטע פותח באות העמוד של הקונטרס (עמודים ג-יא) שבו הוא נמצא, ובציון הסעיף במקום שסעיף מתחיל, שניהם על פי העמודים המצולמים. 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 ולרשימת המאמרים לפי שנים, ושניהם נותנים אותו זיהוי: יום ב' דראש השנה ה'תשכ"ג, מוגה, יצא לאור בקונטרס ראש השנה – תנש"א, ומסומן [המשך: א] — הראשון מבין ארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי תנש"א (יבחר לנו; וכל אדם בקונטרס ו' תשרי; בסוכות תשבו בקונטרס חג הסוכות; תורה צוה בקונטרס שמיני עצרת ושמחת תורה). קודם שסודר המקור, אותו בנוסח המפורסם משפטי הפתיחה של כל ארבעים ושמונה הקטעים שהועתקו בנפרד מן העמודים המצולמים; כל הארבעים ושמונה נמצאו במקומם ובלשונם.

סוג ומבנה

זהו מאמר, לא שיחה, ולא הנחה: הוא מוגה, ולכן הערותיו טוענות, מסייגות ומפנות זו לזו כפי שהן עושות. במאמר אחד עשר סעיפים נדפסים (א-יא), העשירי נדפס יו"ד כמנהג חב"ד). מהדורה זו שומרת על החלוקה הנדפסת בדיוק; בכל סעיף אותו סדר — לפני הלימוד, המקור והביאור, עיונים במקום שהם נצרכים, בעבודה, ותמצית.

ההערות ומעמדם

ההערות מביאות את כל שישים ושתים ההערות הנדפסות, ועמן ההערה המסומנת בכוכבית בראש המאמר וההערה המשנית שבתוך הערה 62. לכל ציון מעמד: [אומת] — נבדק מול המקור המצוין או מול מקור ידוע שקל לבדקו; [כפי שצוין] — חיבור אמיתי, מובא כפי שהדפוס מביאו, וציון המקום הפנימי (עמוד, סימן, פרק) לא אומת כאן בנפרד; [לא אותר] — מובא כפי שנדפס, עם טעם מפורש לספק. במקום שנראה שיש בדפוס שיבוש הוא מובא כפי שנדפס ומסומן, ולעולם אינו מתוקן בשתיקה. ייחוס מוטעה בדברי תורה הוא עוול של ממש ולא שגיאת סידור; שום דבר כאן אינו נאמר בבטחון גדול מזה שנבדק בו.

למה מאמר זה

מפני שהוא מאמרו של הפסוק שאומרים שבע פעמים מיד קודם תקיעת שופר, והוא עוסק במה שהאדם האוחז בשופר עושה באמת. ומפני אמצעו: סעיפים ה ו-ט מכילים את הדבר הממושם ביותר במאמר — הרבי עוצר להבחין בין שני דברים שהדרושים קוראים לשניהם "עצמות אור אין סוף", ומסרב להניח לביטוי לעשות עבודה שלא הרויח. מהדורה שהיתה מביאה רק את ההתחלה והסוף היתה נושאת את הנושא ומאבדת את המהלך.

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 — עצמות, המשכה, גילוי, מציאות, עצם — 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

אחד עשר מהלכים, שאלה אחת: הפסוק אומר שהקדוש ברוך הוא בוחר — מצד עצמו, במקום ששום דבר שאנו עושים אינו מגיע אליו. ולמה הוא נאמר בנשימה אחת עם הפסוק על התקיעה שלנו?

השאלה	א	הרבי הרי"צ קורא "גאון יעקב" — דרך התרגום, בית מקדשא דיעקב — על נקודת היהדות השורה בנקודת הלב של כל יהודי. הפירוש הפשוט קורא אותו על בית המקדש שיבנה. מה הקשר בין שני הפירושים?
הסמיכות	ב	מזמור מז נאמר שבע פעמים קודם התקיעות בגלל עלה אלקים בתרועה : התקיעה שלנו מעבירה אותו מכסא דין לכסא רחמים. אבל יבחר לנו הוא בחירתו, בעצמות, ששם לאתערותא דלתתא אין אחיזה כלל. סמיכות הפסוקים אומרת ששניהם נמשכים על ידי השופר.
הסתירה	ג	ראש השנה הוא בנין המלכות; הסילוק הוא בכל המדריגות, ולכן הבנין מחדש מוכרח לבוא מן העצמות — ונמצא שהשופר מגיע לעצמות. אבל השופר הוא מצוה , וציווי מניח מלך. איך קיום ציווי המלך עושה אותו למלך?
למה עצמות	ד	מלכות היא גילוי. כדי לגלות בעשיה, עד הדומם — וידע כל פעול — צריך את המלכות כפרצוף בפני עצמו; ומכאן מעשה גשמי, קרן של בהמה, וקרן תלושה. וכל שההמשכה למטה יותר, שרשה גבוה יותר: ההפלאה שבחכמה, שיכולה להתלבש במשל דוקא מפני שהיא יודעת את עצם הענין.
דיוק	ה	אם כן "עצמות" בדרושים ההם פירושו ההפלאה של אור אין סוף — לא העצמות ממש. רק הטעם של סעיף ג — שהסילוק הוא בכל המדריגות — צריך עצמות אור אין סוף ממש . שני טעמים, שתי כתובות, ביטוי אחד.
נשמות	ו	ראש השנה מחדש את האדם, ועל ידי האדם את העולם. בנין המלכות הוא בעיקר בשביל הנשמות — נשמות ומלכות דבר אחד. ולכן ההמשכה צריכה לבוא ממקום שלמעלה ממצאיות הנשמות. איך תגיע עבודת הנשמה למעלה ממצאיותה? אינה צריכה . הפועל אינו מציאותה אלא עצמה — עצם הנשמה , המושרש בעצמות. הערה 46
מחשבה	ז	ישראל עלו במחשבה — מחשבה עצמית. מחשבה רגילה היא חוץ מן החושב; זו אחת עמו. ולכן ההמלכה במי נמלך היתה על עצם המחשבה לברוא. ומבנה זה — העצמות חושב על זולת — הוא מבנה המלכות עצמה: אין מלך בלא עם .
שלושה רצונות	ח	התשובה לסעיף ג. באנא אמלוך : רצון גלוי, רצון נעלם, ורצון המוחלט. לאתערותא דלתתא אין שום תביעה מצד עצמה — היא פועלת רק מפני שרצון המוחלט החליט כך, כדי שמלכותו תהיה גם מצד העולם. הערה 56 ומכאן: המצוה מעוררת את רצון הגלוי; ביטול העצם ממשיך את רצון המוחלט שהתיר את ההתעוררות.
שלושה בשופר	ט	לרצון המוחלט שני פנים: כפי שהוא נוגע לרצון הגלוי (ההפלאה שלו), וכפי שהוא בעצמו (בחירתו החפשית). המפה: המצוה מעוררת את רצון הגלוי; התשובה ממשיכה את ההפלאה; עצם הנשמה המתגלה ממשיך את הבחירה עצמה.
למה הכל נופל	י"ד	הטעם הפנימי לזה שהכל חוזר לקדמותו בכל שנה: הבנין מחדש מנותב דרך אמרו לפני מלכיות , ולכן מעין רצון המוחלט מגיע גם לעולם — והעולם נשלם בזה כדירה. ההריסה השנתית אינה נזק. היא התכנון. הערה 60
התשובה	יא	ומכאן הבקשה קודם התקיעות: שהשופר יגלה את עצם הנשמה כמושרש בעצמות — מושרש שם מפני שבחר בחירה חפשית, יבחר לנו . מתגלה בנקודת הלב, נחלתינו ; וכיון שהגילוי מגיע לעולם, שני הפירושים נפגשים בבית המקדש השלישי. רחמים שנמשכים מהתעוררות מוגבלים לפי ערכה; אלה נמשכים מבחירתו, ולכן בלי גבול.

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-10

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 התלבשות 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. **התלבשות במשל** — הורדת שכל אל תוך משל שמסתיר אותו; **צמצום** — הקטנת השכל לפי ערך המקבל בלי להסתירו.

עמ' ה-10 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 הרשב"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-10

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 הארז"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 עליון 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 עליון 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 המשכה הוא למעלה יותר. והמשל המובא הוא כח ההפלאה שבחכמה, שהירידה היא כפי אופן ההפלאה: להוריד שכל ולהלבישו במשל מכוון יכול דוקא מי שיודע 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' 10 · סוף ס"ד

ומזה מובן גודל העילוי דהמשכה 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 דהמשכה שעל ידה נעשה בנין המלכות (ובפרט בנין המלכות דר"ה) — מכל האמור מובן כמה נעלית היא המשכה 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 המשכה.

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, המשכה שכונה 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 ראיה 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 מכל 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. **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 — ומזה 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, ואמיתות. 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 מתבאר 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 [שהתחוננים 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 — ושלוש 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 הציור: 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 למלך 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 מלך⁵⁷, 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 שיכתירוהו? 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 "תמליכונ"י" 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 הַמִּצָּר 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, המשיך 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 שהתעוררות 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 מנוב 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 הבריאה נשלמת דוקא על ידי ישראל.

הניחו את השנים זה ליד זה, ומתגלה סימטריה ששום אחד מן הקטעים אינו מכריז עליה. בקצה הכניסה — קודם הבריאה, 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 הבריאה יכלה 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.

הערות המקור, כפי שנדפסו

- כל שישים ושתיים ההערות הנדפסות, ועמן ההערה המסומנת בכוכבית בראש המאמר וההערה המשנית שבתוך הערה 62. 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. [כפי שצוין] — חיבור אמיתי המובא כפי שנדפס, וציון מקומו הפנימי (עמוד, סימן, פרק, דף) לא אומת כאן בנפרד. שום דבר אינו מתוקן בשתיקה.
- * 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"ר פ"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) רלה, ב. המשך וככה תרל"ז פרק פכ-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 ראי') 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 דזכרונות ושופרות, אבל העיקר הוא מלכיות. וראה לקו"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 לד, ב. [אומת]
 - 18 שם כו, ב (במשנה). שם כז, א. [אומת]
 - 19 וראה רס"ג, הובא באבודרהם טעמי התקיעות, אשר **הענין הראשון** בתק"ש הוא, שאו "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 כז, 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", שמכונן 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 המדרגות. [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 לדרגה 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"ב 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"ן 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" מכונן 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 נ"ט 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 רמא, 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"ן "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 תרצ"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. ורות רבא פ"ב, א (ג). — ל"במי נמלך". [אומת]
50	ישע' ס, כא. [אומת]

- 51 ראה יד, א. — "בנים אתם להוי' אלקיכם". אומת
- 52 רבינו בחי"ע פ"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 המדריגות 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. — שלא תערוטא דלתתא אין מעלה מצד עצמה. כפי שצוין
- 56 שהיא ענין 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, שהחלטה 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; ובהזמור 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; ובמזמור 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. ובזה 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.)

מה נבדק, וכיצד

זיהוי

דיבור המתחיל יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב · **יום ב' דראש השנה ה'תשכ"ג** · מוגה · יצא לאור בקונטרס **ראש השנה – תנש"א** · מסומן [המשך: א], הראשון מארבעה מאמרים משנת תשכ"ג שיצאו לאור בקונטרסי תשרי תנש"א (יבחר לנו · וכל אדם · בסוכות תשבו · תורה צוה) · ספר המאמרים מלוקט. זוהה על ידי בדיקה מול נוסח ועד הנחות בלשון הקודש ומול רשימת המאמרים לפי שנים, המסכימים זה עם זה. המקור: הנוסח המוגה המפורסם (ועד הנחות בלשון הקודש, he.chabad.org, מאמר 4296149), עם אותיות עמודי הקונטרס מן העמודים המצולמים.

יסוד המאמר

מאמרו של הרבי הריי"צ דיבור המתחיל יבחר לנו **בהמשך ראש השנה ה'תש"ג** — ספר המאמרים ה'תש"ג עמוד 26 ואילך (הערות 2, 4, 45), שלוש המדריגות שברצון מעמוד 6 ואילך (הערות 53, 56), והקטע על זה שלאתערותא דלתתא אין מעלה מצד עצמה מעמוד 15 ואילך (הערה 55).

המקור, משני הכיוונים

כל קריאה שבמקור נבדקה מול העמודים הנדפסים שסופקו וגם מול הנוסח המוגה המפורסם. הם מסכימים בכל נקודה שנבדקה. במקום שהיו חלוקים היה העמוד הנדפס קובע והמחלוקת היתה מסומנת; מקרה כזה לא נמצא.

המקור במהדורה זו

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

אזהרה למי שמגיה את המקור

סה"מ ה'תש"ג וסה"מ ה'תשכ"ג נבדלים באות אחת וקל להחליף ביניהם ברזולוציה של צילום. הקריאה הנכונה בכל הערות המאמר היא **ה'תש"ג** (שנת תש"ג, המשך ראש השנה של הרבי הריי"צ) — לא תשכ"ג, שהיא השנה שבה המאמר נאמר. הערות 2, 4, 13, 14, 15, 16, 25, 26, 45, 53, 55, 56 מפנות כולן לספר של שנת תש"ג. טעות בזה מזהה בטעות את יסוד המאמר כולו.

מספור הסעיפים

אחד עשר סעיפים, נדפסים א ב ג ד ה ו ז ח ט יו"ד יא. העשירי נדפס יו"ד כמנהג חב"ד, והמאמר עצמו מכנה אותו "סעיף יו"ד" (סעיף ה מפנה חזרה ל"סעיף ג", וסעיף יא מפנה קדימה ל"סעיף יו"ד"). אין זה סעיף ארבעה עשר ואין זו טעות דפוס. גם הביאור וטבלת המהלך כותבים יו"ד, לעולם לא י.

הפניות פנימיות

הערות 13, 23, 30, 59, 60 ו-62, ועמן ההפניות שבגוף הסעיפים ה, ט, יא, הן המפתח של המאמר לעצמו — התפר הגלוי של שכבת ההגהה. כולן נבדקו וכולן מתיישבות.

מה שאינו נטען

מהדורה זו אינה טוענת לשחזר את חלוקת השורות של העמוד הנדפס; המקור הוא הנוסח המפורסם מסודר בפסקאות ומצוין באות העמוד. היא אינה טוענת שאימתה את העימוד הפנימי של שום חיבור מצוין. היא אינה מזהה מאיזו הדפסה נלקחו הצילומים שסופקו — הכותרות הרצות מתחלפות בין יבחר לנו את נחלתינו, **תשכ"ג** וקונטרס **ראש השנה, תנש"א** לאורך עמודים ג-יא, דבר המתיישב עם יותר מסידור אחד של קה"ת, וזיהוי הכרך נשאר **לא אותר** ולא מנוחש. הביאור 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.