

קובץ

ובהודש השביעי

סוגיות יסודיות במשנתו של הרבי
על הודש החגים



יוצא-לאור על-ידי

ועד תלמידי התמימים העולמי

תחת הנהלת ישיבת תומכי תמימים המרכזית – 770

770 איסטערן פארקוויי, ברוקלין נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושבע לבריאה



Published and Copyrighted by

"Vaad Talmidei Hatmimim Haolami"

770 Eastern Parkway, Brooklyn NY 11213

Tel: 718.771.9674 · Fax: 718.363.1774

2006 · 5767

Printed in the United States of America

המאמרים, השיחות והמכתבים נדפסו באישור הוצאת ספרים קה"ת

פתח דבר

אל תלמידי התמימים שיחיו !

בקשר עם זמני המועדים דחודש תשרי הבעל"ט, הננו מו"ל קובץ "ובחודש השביעי", הכולל מספר סוגיות יסודיות במשנת כ"ק אדמו"ר על חודש החגים.

הקובץ מחולק לארבעה שערים: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת" (שער זה קובע ברכה לעצמו בקשר עם קביעות שנה זו); ראש השנה; "ימי תשובה"; "זמן שמחתנו".

החומר נועד ללימוד משותף ב'חברותא' בשקידה והתמדה ובעיון והעמקה. מעבר לכך, חלק מהשיחות הנדפסות, ילמדו ברבים במשך ימי החודש, במסגרת סדרת שיעורים שתימסר בעז"ה ע"י החוזר הגה"ח הרב יואל כהן שליט"א, משפיע ראשי דישיבת תות"ל המרכזית – 770.

תודות ל"ועד הנחות בלה"ק" ו"מכון לוי יצחק" באה"ק, על עזרתם בעריכת הקובץ וזכות הרבים תלוי' בהם.

בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה און "א שבת'דיקע יאר" - יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

ועד תלמידי התמימים העולמי

ב"ה. ג' דסליחות ה'תשס"ו
ברוקלין נ.י.

תוכן הענינים

שער יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת:

- 9 מאמר ד"ה "יו"ט של ר"ה" תשל"ג
- 16 התוועדות ש"פ ניצבים וילך תשמ"ט
- יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר – הכרת המלך ע"י ביטול המציאות עד שאין יכולים אפילו לתקוע בשופר; ובמקדש תוקעין – כי הביטול הוא באופן שלא שייך אפילו גדר של נמציאות, ובמילא, אין הכרח בשלילת המציאות, שלילת השלילה; ציון מלאות מאתיים שנה להולדת הצ"צ בערב ר"ה – ע"י הוספה בלימוד תורתו, הפצת המעיינות חוצה, ועריכת חגיגות והתוועדיות.
- 27 מכתב כללי ח"י אלול תשמ"ט
- הלימוד מר"ה שחל בשבת; שבת ענינו קדושה ויחד עם זה נמשך בעונג גשמי; שלימות הקדושה – המשכחה ב"ארציות".
- 34 תרגום ללה"ק
- 41 מכתב כללי ערב כ"ה אלול תשמ"ט
- המשך: הנקודה המשותפת דר"ה ושבת; הכרת המלך בר"ה ע"י ביטול העם וביטול זה כהדגשה בשבת קודש; ב' אופנים כביטול העבד למלך.
- 48 תרגום ללה"ק
- 54 לקו"ש ח"ט האזינו ב'
- משה רבינו הי' "קרוב לשמים" ו"רחוק מן הארץ", וישעי' – רחוק מן השמים וקרוב לארץ (ספרי ריש פרשתינו); ביאור בדברי האריז"ל ד"כל מי שאינו בוכה בעשיית אין נשמתו שלימה" – גם אצל צדיק צ"ל הבכי' מצד הריחוק.
- 64 תרגום ללה"ק
- 75 רשימות חוברת ס'
- הטעם שהוצרך אדה"ז בשו"ע (או"ח סתקפ"ט ס"ד) לב' הטעמים באיסור תק"ש בר"ה שחל בשבת – עובדין דחול וגזרה דרבה; ב' הטעמים ע"ד העבודה, מתאים לאופני הבירור והתשובה דשבת ויו"ט.

שער ראש השנה :

- 85 מאמר ד"ה "והיה ביום ההוא" תשכ"ח
- 92 לקו"ש ח"ד ראש השנה
- 98 תרגום ללה"ק

שער ימי תשובה :

- 105 מאמר ד"ה "שובה ישראל" תשל"ז (הא')
- 112 לקו"ש חי"ט אגה"ת ב' .
ביאור פרטי בד' אופני העבודה – "סור מרע", "עשה טוב", "עסק התורה ו"קדש עצמך במותר לך" – וההבדל בדרגת ה"ביטול" שבהן, והתאמתם לד' המדריגות בתשובה; תש"ת ו"בעל תש"ת", תש"ע "ובעל תש"ע"; הטעם שלא נרמזה בלשון אדה"ז כאן הדרגא ד"בעל תש"ע".
- 121 תרגום ללה"ק
- 129 לקו"ש ח"ד יוה"כ
- 135 תרגום ללה"ק

שער זמן שמחתינו :

- 143 מאמר ד"ה "וחג האסיף" תשל"ג
- 149 לקו"ש ח"ב חג הסוכות
טעם שנק' היו"ט ע"ש הסוכה ולא הד"מ; "ושאבתם וגו' ממעיני הישועה"; מעלת המעיין קשור למקור; פירוש "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו"; הקשר דסוכות עם ר"ה, יוה"ב וז' הימים שבינתיים; ההפרש בין ניסוך היין שהוא חובת הזבח וניסוך המים שהוא חובת היום; פירוש סיפור הגמ' (סוכה מח, ב) "ורגמוהו כל העם באתרוגיהם"; ושמחת בחגך שירוגש בכשר לב הגשמי.
- 165 תרגום ללה"ק
- 179 לקו"ש ח"ב שמע"צ ושמח"ת
"קשה עלי פרידתכם"; ענין הריקודים ברגלים; סיום התורה – "לעיני כל ישראל"; הקשר דלעיני כל ישראל ופ' ברכה להתחלת התורה בראשית ברא, ולשמח"ת.
- 187 תרגום ללה"ק
- 194 לקו"ש ח"ט וזאת הברכה א'
ג' הענינים דסוכות, שמע"צ ושמח"ת – ג' בחינות ב"מקיף", וג' דרגות באחדות ישראל – ורמזיהן בפר' ברכה.
- 206 תרגום ללה"ק

שער

יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת

בס"ד. כ"ט אלול ה'תשל"ב, ליל ערב ראש השנה ה'תשל"ג*

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה¹, ומפרש בגמרא² דרבנן הוא דגזור ב³, דהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאי בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. וידוע הדיוק בזה⁴, מה ראו חז"ל לדחות מ"ע דאורייתא, ובפרט מצות שופר שהיא מצוה רמה ונישאה מאד⁵, משום גזירה בעלמא [ובפרט עכשיו, שאין מצוי שיהי' רה"ר מה"ת⁶, והגזירה שמא יעבירונו הוא רק שלא יבוא לאיסור דרבנן]. וגם⁷, הרי החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת⁸, ואיך מנעו בשביל זה המצוה מכמה צדיקים גדולים וטובים. וידוע הביאור בזה⁹, דזה שבראש השנה צריך לתקוע בשופר הוא בכדי לעורר עי"ז למעלה התענוג בבריאת העולמות, וכיון שבשבת מצד עצמו ישנו התענוג, לכן, בראש השנה שחל להיות בשבת המצוה דתקיעת שופר אינה בתוקף כ"כ (עם כל השטרעם) כמו בראש השנה שחל בימות השבוע¹⁰, ולכן היא נדחית מפני החשש שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. וזה שבמקדש היו תוקעין גם בראש השנה שחל בשבת, הוא, כי בתענוג כמה מדריגות, ודרגת התענוג שהמשיכו ע"י תקיעת שופר במקדש היא נעלית יותר מדרגת התענוג דשבת.

(ב) וצריך להבין, הרי ידוע¹⁰ דזה שבראש השנה צריך לעורר התענוג ע"י עבודת האדם (תקיעת שופר), אף שבתחלת הבריאה היתה ההמשכה מעצמה, הוא, כי ע"י שהתעוררות התענוג דלמעלה (עכשיו) היא ע"י עבודתם של ישראל,

(* יצא לאור בקונטרס כ"ט אלול — תשמ"ט [יום הולדת המאתיים דכ"ק אדמו"ר הצמח צדק] ראש השנה — תש"ג, "לקראת ערב ראש השנה .. יום מלאת מאתיים שנה להולדת אדמו"ר ה"צמח צדק" (כ"ט אלול ה'תקמ"ט — כ"ט אלול ה'תשמ"ט), ולקראת ראש השנה הבעל"ט (שחל להיות בשבת) — הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת .. שבו מדובר גם ע"ד הדרוש משביעין אותו תהי צדיק שאמר אדמו"ר הזקן ברי"ה תק"ן, בקשר עם לידת הצמח צדק .. ערב כ"ט אלול ה'תשמ"ט".

(1) משנה ר"ה רפ"ד (כט, ב).

(2) שם.

(3) לקו"ת דרושים לר"ה ד"ה להבין המשנה (נו, א ואילך). ד"ה הנ"ל בסידור (עם דא"ח) שער התקיעות (רמ, ג ואילך). המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו בתחלתו. תש"ג. ועוד.

(4) המשך תרס"ו שם. וראה לקו"ת שם "ובפרט מצות שופר ולולב כו' שנוגעים עד רום המעלות".

(5) ראה שו"ע אדה"ז אר"ח הל' שבת סמ"ה ס"א. ושי"נ. ולהעיר מהמשך יו"ט של ר"ה ה'תש"ג בתחלתו "איך דחו כו' שלא לבוא לידי חשש איסור שבות".

(6) בלקו"ת שם ובהמשך תרס"ו שם "והלא החשש הוא להדיוטים כו'". ובהמשך ר"ה ה'תש"ג "ועוד זאת שהחשש הוא להדיוטים כו'". וראה לקו"ש ח"ז ע' 52. ואכ"מ.

(7) כ"ה הלשון במקומות שבהערה הקודמת. ויש לומר: הדיוטים — שאין יודעים דיני תקיעת שופר, וקלי הדעת — שלכן יש לחשוש שיעבירו ד' אמות ברשות הרבים.

(8) לקו"ת שם נו, א ואילך. סידור שם רמג, א ואילך. ועוד.

(9) ראה אוה"ת נצבים ע' אהלח "בשבת אין צריך כ"כ לתקיעת שופר".

(10) ראה לקו"ת שם נו, ג. וראה גם ד"ה זה היום ה'תשמ"א ס"ג (לקמן ע' לא), דזהו הטעם על זה שכה"ה באלול הוא בחינת "כה" וראש השנה (יום ברוך אדם הראשון) הוא בחינת "זה" (זה היום) (לקו"ת נצבים מז, ב"ג). וראה גם ד"ה זה היום דליל ערב ר"ה ה'תשמ"ב ס"ה (לקמן ע' מד ואילך). ושי"נ.

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

שהשרש דישראל הוא בהעצמות, התענוג שנמשך עכשיו הוא נעלה יותר מהתענוג שנמשך מצד עצמו (בתחלת הבריאה). ועפ"ז, בראש השנה שחל להיות בשבת, שהתענוג הוא מצד הזמן דשבת (שבת מיקדשא וקיימא¹¹), חסר לכאורה מעלת התענוג שמתעורר ע"י עבודת האדם. ואף שגם בראש השנה שחל להיות בשבת ישנה העבודה דאמירת פסוקי שופרות, הרי אמירת הפסוקים היא בכדי שהמשכה תהי' בגילוי. וכמבואר בהמשך יום טוב של ראש השנה תרס"ו¹², דהמשכה שע"י המצוות אינה בגילוי כ"כ, והגילוי הוא ע"י התורה, תורה אור¹³. ולכן, בכדי שהמשכה תתענוג שע"י קיום מצוות תקיעת שופר תהי' בגילוי הוא ע"י אמירת פסוקי שופרות. וזהו הטעם שגם בראש השנה שחל להיות בשבת אומרים פסוקי שופרות, אף שהמשכה התענוג אז הוא מצד עצמו, כי המשכה שמצד השבת עצמו היא למעלה, ובכדי שיהי' הגילוי למטה הוא ע"י אמירת פסוקי שופרות. וכיון שע"י אמירת הפסוקים הוא רק גילוי המשכה, והמשכה עצמה היא מצד השבת עצמו, הרי בראש השנה שחל להיות בשבת חסר לכאורה העילוי שנעשה ע"י עבודה.

ג) ויובן זה בהקדים מה שארו"ל¹⁴ משביעין אותו תהי צדיק כו', ואמר כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁵ בשם הצ"צ, אשר בראש השנה הראשונה לחייו (שנת תק"ן¹⁶) אמר אדמו"ר הזקן דרוש משביעין אותו תהי צדיק כו', והוא השלשת פרקים הראשונים של ספר התניא¹⁷. ויש לבאר השייכות דענין משביעין אותו לראש השנה ע"פ המבואר בלקו"ת¹⁸, דזה שכל אחד מישראל נק' אדם (אתם קרויין אדם¹⁹), הוא לפי שבנשמת כל אחד מישראל יש חלק מנשמת אדם הראשון. ומזה מובן, דבראש השנה (יום ברוא אדם הראשון) שאז מתחדש (בכל שנה) הענין דהמשכה נשמת אדם הראשון בגופו (ויפח²⁰ באפיו נשמת חיים)²¹, הרי זה גם יום ההולדת של כל אחד מישראל. וי"ל שזהו הקשר דמשביעין אותו לראש השנה.

ויש לקשר זה עם פירושו המדרש²² עה"פ²³ בחודש השביעי שהוא ירחא דשבועתא (שביעי מלשון שבועה), וכמבואר בדרושי הצ"צ²⁴ השייכות דירחא דשבועתא

(11) ביצה יז, א.
 (12) בסיומו – ע' תקמו.
 (13) משלי ו, כג.
 (14) נדה ל, ב.
 (15) "היום יום" ו אדר שני.
 (16) הצ"צ נולד בכ"ט אלול תקמ"ט, ערב ר"ה תק"ן ("היום יום" כט אלול, ערב ר"ה. וראה בארוכה "התמים" חוברת ג' ע' כה [קכט, ב]), והדרוש משביעין אותו אמר אדמו"ר הזקן בר"ה הראשון לחייו (דהצ"צ) ר"ה תק"ן.
 (17) להעיר שבספ"ג דתניא [סיום וחזות הדרוש, דהכל הולך אחר החיתום (ברכות יב, א)] מדובר בענין הדעת – ענינו של הצ"צ (ראה סה"ש ה'תש"ב ריש ע' 19. ה'תש"ה ע' 60).
 (18) נצבים מז, ב.
 (19) יבמות סא, רע"א.
 (20) בראשית ב, ז.
 (21) לקו"ת שם מז, א.
 (22) ויק"ר פכ"ט, ט.
 (23) אמור כג, כד.
 (24) "קיצורים והערות" לתניא ע' נח. אוה"ת דרושים לר"ה ע' א'שיב.

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, ערב ראש השנה, ה'תשל"ג

למשביעין אותו תהי צדיק. ואולי יש להוסיף, דבחודש השביעי ג' פירושים, שביעי כפשוטו, שביעי מלשון שבועה (ירחא דשבועתא כנ"ל), ושביעי מלשון שובע, כדאיתא במדרש²⁵ דפירוש בחודש השביעי הוא, שהוא משובע בכל (גיתות בתוכו, ברכות בתוכו, וכו'). ועד"ז הוא במשביעין אותו תהי צדיק כו', שמבואר בכ"מ²⁶ וגם בדרושי הצ"צ²⁷ דבמשביעין ג' פירושים. משביעין כפשוטו, וגם מלשון שובע ומלשון שבעה, כדלקמן.

ד) **והנה** השייכות דג' ענינים אלה (שבועה, שובע, שבעה) היא, דענין השבועה הוא שמקשר את עצמותו. וכמו בשבועה כפשוטה, דזה שהאדם נשבע לעשות איזה דבר (הגם שעכשיו בעת שנשבע הוא רוצה בזה, ולמה צריך להשבועה), הוא, בכדי שגם כשיהי' איזה דבר שיגרום שלא ירצה בהדבר, הנה ע"י שנשבע לעשות הדבר, יעשה את הדבר גם נגד רצונו²⁸. והטעם על זה הוא כי ענין השבועה הוא שמקשר את עצמותו בזה, עצם הנפש שלמעלה מרצון. ועד"ז הוא למעלה, דענין השבועה הוא כמ"ש²⁹ כי נשבעתי, כי בעצמותי. וכמבואר בהדרושים³⁰, דבי קאי על עתיק, וידוע³¹ שעתיק הוא בחינה תחתונה שבמאציל שלמעלה משרש הנאצלים.

וזהו³² משביעין אותו תהי צדיק, דזה שצריך להשביע את הנשמה תהי צדיק, הגם שזה (להיות צדיק) הוא רצון הנשמה, כי ע"י התלבשותה בגוף ונפש הבהמית, אפשר שהגוף ונה"ב יעלימו ויסתירו על הנשמה. ובפרט ששרש נה"א הוא בתיקון ושרש נה"ב הוא בתוהו שקדם לתיקון. ולכן משביעין את הנשמה תהי צדיק, דענין השבועה הוא המשכת שרש הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות או"ס (למעלה מהענין דתוהו ותיקון), ועי"ז תוכל להתגבר על נה"ב. וזהו משביעין אותו הוא גם מלשון שובע, דשובע הוא נתינת כח. וע"י השבועה, המשכת שרש הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות או"ס [שהוא בדוגמת שרש הבן כמו שהוא במוח האב עצמו טרם שנמשך³³], נותנים כח להנשמה כמו שהיא בגילוי למעלה [שהוא בדוגמת הבן כמו שנמשך ממוח האב³³], וגם להנשמה כמו שהיא מלוכשת בגוף ונה"ב, לעבוד עבודתה בסוד מרע (אל תהי רשע) ובועשה טוב (תהי צדיק).

25) ויק"ר שם, ה.

26) ד"ה ועשית חג שבועות תרח"צ (סה"מ תרח"צ ע' רלה ואילך).

27) ב"הגהות וביאורים" לתניא פ"א, נדפסו ב"קיצורים והערות" לתניא ע' מח ואילך. ד"ה תניא בספ"ג נדה משביעין אותו וד"ה ועשית חג שבועות להצ"צ, קטעים מהם נעתקו בליקוט פירושים וכו' לתניא שם.

28) בלקו"ת שמע"צ (פג, ג) "נגד חכמתו ורצונו". וי"ל שהכוונה בזה שמוסיף "ורצונו" היא, דפעולת השבועה היא לא רק שע"י השכל לא יהי' שינוי בהרצון, אלא שגם אם יהי' שינוי גם בהרצון (שבגילוי) יעשה נגד רצונו.

29) בזהר שבהערה הבאה (הובא בלקו"ת שם) הובא הפסוק כי נשבעתי שנאמר לאברהם אבינו (וירא כב, טז). וב"קיצורים והערות" לתניא שבהערה 36 מובא זה גם בנוגע להפסוק כי נשבעתי שבישעי' (מה, כג) שממנו למדין בגמ' נדה שם משביעין אותו כו'.

30) "קיצורים והערות" שם ס"ע נב ואילך, מזח"ג קל, א. וראה גם אוה"ת דרושים לר"ה ע' א'שיא.

31) ראה ע"ח שער מב (שער דרושי אבי"ע) פ"א. לקו"ת בחוקותי מו, ג. ובכ"מ.

32) בהבא לקמן ראה "קיצורים והערות" שם ע' מח ואילך. ד"ה ועשית חג שבועות להצ"צ הנ"ל. קונטרס ומעין מ"ד פ"א.

33) ראה בארוכה סה"מ ה'תש"ד ע' 130.

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

ה) והנה מדייק הצ"צ³⁴ במ"ש משביעין אותו תהי צדיק, איך מהני השבועה לנשמה על הגוף ונה"ב, שזהו דבר שאינו ברשותה, והלא אין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו. ומבאר, דזה משביעין אותו תהי צדיק למדו רז"ל ממ"ש³⁵ כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון, כי לי תכרע כל ברך זה יום המיתה, תשבע כל לשון זה יום הלידה. והתחלת כתוב זה הוא בי נשבעתי, דבי קאי על עתיק³⁶ (כנ"ל). וזה שתשבע כל לשון בא בהמשך לבי נשבעתי, הוא, כי בהשבועה משביעין אותו תהי צדיק נמשך כח מבחינת בי נשבעתי. ובכח זה, ביכולת הנשמה לשלוט על נה"ב³⁷. ויש לומר, דהביאור איך מהני השבועה לנשמה על הגוף ונה"ב שזה דבר שאינו ברשותה, הוא, כי מצד הדרגא דבי נשבעתי, גם הגוף ונה"ב הם ברשות הנשמה. דבבחינת הגילויים, הנשמה והגוף ונה"ב הם שני ענינים. דשרש הנשמה הוא בתיקון ושרש הגוף ונה"ב הוא בתוהו. אבל באוא"ס שלמעלה מתוהו ותיקון, מכיון שהכוונה מלכתחילה בבנין וסתירת התוהו היתה שיהי' בירור התוהו (שרש הגוף ונה"ב) ע"י התיקון (שרש נה"א)³⁸, לכן ע"י גילוי אוא"ס, גם הגוף ונה"ב נעשים ברשותה של הנשמה, כי כוונת התהוותם מלכתחילה היא שיתבררו ע"י הנשמה.

ו) ויש לומר, שהחילוק בין שני הענינים דמשביעין אותו, משביעין מלשון שבועה ומשביעין מלשון שובע, הוא, שמשביעין מלשון שבועה הוא המשכת שרש הנשמה, ומשביעין מלשון שובע הוא שהמשכה זו תהי' בגילוי בהנשמה כמו שבאה בהמשכה (כולל הנשמה כמו שהיא מלובשת בגוף ונה"ב), בדוגמת שביעה כפשוטה, שהמאכל משביע את האדם. וזהו דמשביעין אותו מלשון שובע הוא נתינת כח (כמבואר בכ"מ³⁹), דע"י שההמשכה דהשבועה היא בגילוי בהנשמה שבהגוף, יש לה הכח להתגבר על נפש הבהמית (כנ"ל סעיף ד), וגם לפעול בו הבירור והזיכוך (כנ"ל סעיף ה), שבשביל זה ירדה למטה. וכמבואר בתניא⁴⁰, דתכלית הכוונה בירידת הנשמה למטה הוא (לא בשביל הנשמה, אלא) בכדי לברר ולזכך את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם.

ז) ויש לקשר זה עם מ"ש הצ"צ⁴¹ דשבועה היא בבינה ביסוד ובמלכות, דזה ששבועה היא בבינה שייך להשבועה עצמה, המשכת עתיק [ועד"ז המשכת שרש הנשמה], דבבינה הוא גילוי עתיק⁴². כמ"ש⁴³ ונהר יוצא מעדן, דנהר הוא בינה ועדן הוא עתיק, ופירוש נהר יוצא מעדן הוא שבבינה הוא גילוי עתיק. וזה ששבועה היא

34) ב"קיצורים והערות" שם ע' מח. וראה גם ד"ה ועשית חג שבועות להצ"צ (ליקוט פירושים וכו' ע' יט).
 35) ישע"י מה, כג.
 36) "קיצורים והערות" שם ס"ע מח. שם ס"ע סו.
 37) שם ס"ע סו ואילך.
 38) המשך והחרים תרל"א ע' יט. המשך תרס"ו ע' שכה. ובכ"מ.
 39) קונטרס ומעין שם. ד"ה הנ"ל תרח"צ (סה"מ שם ע' רמ).
 40) פל"ד (מח, ב).
 41) "קיצורים והערות" שם ע' נה.
 42) ראה זח"ג קצח, ב. תו"א ר"פ לך לך. ובכ"מ.
 43) בראשית ב, י.

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, ערב ראש השנה, ה'תשל"ג

במלכות שייך להשובע דשבועה, דזה שהשבועה משפעת ונותנת כח בהנשמה שבהגוף הוא ע"י שההמשכה היא במלכות, וזה ששבועה היא ביסוד, הוא, שהמשכת הבינה (ועתיק שבה) במלכות היא ע"י היסוד. וזהו גם הקשר עם הפירוש השלישי במשביעין אותו שהוא מלשון שבע, דלפי ביאור אחד קאי זה על היסוד, שהוא שביעי מהבינה⁴⁴.

ז) **ועפ"ז** יובן הקשר של השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק עם חודש השביעי, ירחא דשבועתא, כי זה שבריאת האדם היתה ביום הששי למעשה בראשית, יום הראשון דחודש השביעי, הוא מפני שני טעמים⁴⁵. להיותו אחר למעשה בראשית⁴⁶, דשרש הדצ"ח הוא מתוהו ושרש האדם הוא מתיקון שלמטה מתוהו. ולהיותו קודם למעשה בראשית⁴⁶ (קדום במעלה), כדאייתא בגמרא⁴⁷, דזה שהאדם נברא בסוף הוא כדי שיכנס לסעודה מיד, שזה מורה על מעלת האדם, שכל הבריאה היא בשביל האדם. דגם התהוות התוהו שקדם לתיקון הוא בכדי שיהי בירור התוהו ע"י עבודת האדם, כנ"ל. וזהו מה שאומרים על היום דראש השנה זה היום תחלת מעשיך⁴⁸, אף שבריאת העולם היתה בכ"ה באלול⁴⁹, כי⁵⁰ הכוונה בבריאת העולם היא שהאדם ע"י עבודתו יעשה את העולם דירה לו ית', וענין זה הותחל ביום ברוא האדם. דנוסף לזה שאז דוקא נעשית האפשרות להשלים כוונה זו, נעשה אז כן גם בפועל, כמארז"ל⁵¹ שאדם הראשון (ביום שנברא) הכריז לכל הברואים בואו⁵² נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו, וכולם ענו ואמרו ה' מלך גאות לבש. וזהו שחודש השביעי (שבו נברא האדם) הוא ירחא דשבועתא, כי הכח שיש באדם לפעול בהעולם, אף שבגילוי האדם הוא אחר למעשה בראשית, הוא ע"י גילוי שרשו האמיתי של האדם, שהוא קדם למעשה בראשית, וגילוי זה הוא ע"י השבועה (כנ"ל בארוכה), ירחא דשבועתא.

י) **ועד"ז** הוא בראש השנה שבכל שנה ושנה, שאז מכתירין ישראל [שקריוין אדם, לפי שבכ"א מישראל יש ניצוץ מנשמת אדם הראשון, כנ"ל סעיף ג] את הקב"ה למלך עליהם ועל כל העולם, שע"ז עושים את העולם דירה לו ית', ובכל שנה ושנה ההכתרה ועשיית הדירה שע"ז הם באופן נעלה יותר, שהכח שבכאו"א מישראל על זה הוא ע"י שבכל ראש השנה, התחלת ירחא דשבועתא, נמשכת מחדש השבועה שמשביעין את כאו"א מישראל תהי צדיק. ויש לומר, דע"י שאמר אדמו"ר

44) "קיצורים והערות" שם ע' סג.

45) בהבא לקמן, ראה לקו"ת מטות פב, ד. שמע"צ פו, ג. אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' תקפא.

46) ברכות סא, א.

47) סנהדרין לח, א.

48) תפלת מוסף דר"ה, מר"ה כז, א.

49) ויק"ר רפכ"ט. פסיקתא דר"כ פיסקא כג (בחודש השביעי). יל"ש עה"פ (פינחס כט, א) ובחודש

השביעי (רמז תשפב). תוד"ה לתקופות — ר"ה ח, א. וראה פרקי דר"א רפ"ח ובהגהות הרד"ל שם.

50) בהבא לקמן — ראה ד"ה זה היום דליל ערב ר"ה ה'תשמ"ב ס"ב (לקמן ע' מא) ואילך.

51) זהר ח"א רכא, ב. ח"ג קז, ב. תקו"ז תנ"ו (צ, ב). וראה אוה"ת וארא ס"ע רלו ואילך.

52) תהלים צה, ו.

53) שם צג, א. פרקי דר"א פ"א.

הזקן את הדרוש משביעין אותו תהי צדיק בראש השנה, אמירת תורה (תורה אור), המשכת השבועה בראש השנה היא בגילוי עוד יותר.

ח) **ואולי** יש להוסיף, דזה שארז"ל שהטעם על זה שהאדם נברא בסוף הוא כדי שיכנס לסעודה מיד, הכוונה בזה היא, לא רק להעולם שהאדם צריך לעשותו דירה לו ית', אלא גם להנתינת כח להאדם, משביעין אותו מלשון שובע (ענין סעודה), שיוכל לעשות את העולם דירה לו ית'. ועפ"ז יש לומר, דזה שהאדם הוא קדם למעשה בראשית והכל נברא בשבילו, נכלל בזה גם השבועה. דהכוונה בהשבועה, המשכת בחינת עתיק [וי"ל יתירה מזו, גם הכוונה בבחינת עתיק עצמה], היא בשביל עבודת האדם. וע"י שהאדם יקיים את השבועה, נעשה בה עליו, שנשלמת כוונת השבועה.

ט) **והנה** זה שנת"ל (סעיף ז) שבראש השנה נמשכת נתינת כח להאדם לפעול בהעולם ולעשותו דירה לו ית', יש לקשר עם המבואר בכ"מ⁵⁴, שבתחלת הבריאה, המשכת הרצון והתענוג בבריאת העולמות היתה מצד עצמו, כי חפץ חסד הוא⁵⁵, והמשכת הרצון והתענוג בבריאת העולם עכשיו היא ע"י עבודת האדם, די ש לומר, דחילוק זה הוא לא רק באופן ההמשכה (אם ההמשכה היא מצד עצמה או שההמשכה היא ע"י עבודת האדם) אלא גם בהרצון והתענוג עצמם. דהרצון והתענוג שבבריאת העולמות שמצד חפץ חסד הוא בבריאת העולמות, שע"ז מתגלה חסדו ית'⁵⁶, והרצון והתענוג שבבריאת העולמות שע"י עבודת האדם הוא זה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁵⁷ ושעשיית הדירה תהי' ע"י עבודת האדם. וע"י גילוי תענוג זה בבריאת העולמות, שהכוונה דבריאת העולמות היא בשביל ישראל, יש כח בהאדם (אתם קרויין אדם) לפעול בהבריאה ולעשות דירה לו ית'. דזה שנת"ל שהנתינת כח להאדם לפעול בהבריאה הוא גילוי שרש הנשמה (ענין השבועה), הוא בנוגע להאדם. והפעולה שנעשית בהעולם ע"י עבודת האדם (שע"י עבודת האדם נעשה העולם דירה לו ית') הוא ע"י גילוי כוונת הבריאה, שבריאת העולם היא בשביל ישראל.

יוד) **ועפ"ז** יש לבאר שגם בראש השנה שחל להיות בשבת ישנה מעלת העבודה⁵⁸, כי הכוונה בהמשכת התענוג [וגם בהתענוג עצמו] היא בשביל האדם, שע"י התענוג תהי' נתינת כח לאדם לעשות את העולם דירה לו ית' (וע"ד שנת"ל סעיף ח בענין השבועה), דהנתינת כח להאדם הוא דוקא כשהמשכת התענוג הוא בגילוי. וכיון שגם בראש השנה שחל להיות בשבת גילוי התענוג הוא ע"י אמירת פסוקי שופרות (כמבואר לעיל סעיף ב מהמשך תרס"ו), נמצא, שגם העבודה דאמירת פסוקי שופרות היא בנוגע לענין עיקרי.

54) לקו"ת דרושים לר"ה ד"ה להבין המשנה (נו, ג). וראה גם שם נח, ב. סידור (עם דא"ח) שער התקיעות רמא, ד. אוה"ת נצבים ע' א'רמב. שם ע' א'רנג. ועוד.

55) מיכה ז, יח.

56) להעיר משעהיה"א פ"ד.

57) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו.

58) עוד ביאור בזה — ראה שיחת ש"פ נצבים וילך תשמ"ט (התוועדות תשמ"ט ח"ד ע' 341 ואילך).

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, ערב ראש השנה, ה'תשל"ג

ויש להוסיף, שזה שע"י מצות תקיעת שופר נעשית רק ההמשכה, והגילוי הוא ע"י התורה (אמירת פסוקי שופרות), הוא, מפני ששרש התורה הוא למעלה משרש המצוות. ויש לקשר זה עם המבואר בהמשך הנ"ל⁵⁹, דיש עוד מעלה באמירת פסוקי שופרות, דההמשכה שע"י תקיעת שופר היא רק האור והגילוי שנמשך מהעצמות, וע"י אמירת הפסוקים נמשך העלם העצמי עצמו, בדוגמת העלי' שיהי' לעתיד. ועפ"ז מובן עוד יותר שגם בראש השנה שחל להיות בשבת ישנה מעלת העבודה, כי ע"י העבודה דאמירת פסוקי שופרות גם ההמשכה עצמה היא המשכה נעלית יותר.

וכיון ששבת הו"ע המנוחה והתענוג, גם העבודה בראש השנה שחל להיות בשבת, ועד"ז העבודה דערב ראש השנה, היא מתוך מנוחה ותענוג, וזה פועל גם על כל השנה, שתהי' שנה של מנוחה ותענוג, ועד לאמיתית ענין המנוחה — יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים⁶⁰, ובקרוב ממש בעגלא דידן.



(59) בסיומו — ע' תקמו"ז.
(60) סיום וחותם מסכת תמיד.

משיחות ש"פ נצו"י, כ"ג אלול ה'תשמ"ט

שחל בשבת נעשית הכתרת המלך מצד ענינו של יום השבת, ללא צורך בפעולה דתקיעת שופר, כי, הכתרת המלך היא ע"י שמעוררים את הרצון למלוכה ע"י המשכת וגילוי התענוג, וכיון שביום השבת נמשך ונתגלה התענוג העליון מצד עצמו, אין צורך בפעולתם של ישראל ע"י תקיעת שופר. ובלשון חז"ל — ששבת, מקדשא וקיימא" מצ"ע, דלא כיו"ט ש"ישראל אינה דמקדשינהו לזמני"י, שלכן אומרים כיו"ט, מקדש ישראל והזמנים" (וכן בר"ה — מקדש ישראל ויום הזכרון), משא"כ בשבת ש"מקדשא וקיימא" ללא פעולתם של ישראל"י. ואעפ"כ, במקדש היו תוקעין — כי, יש כמה בחינות בענין התענוג לאין קץ ותכלית, וכיון שבמקדש יכולים להמשיך תענוג נעלה יותר מה- תענוג שנמשך ע"י השבת, לכן במקדש היו תוקעין כדי להמשיך התענוג היותר עליון, משא"כ במדינה שכלאה"כ אי אפשר להמשיך מבחי' התענוג היותר עליון¹⁰, כי אם, הבחי' שנמשכת מצד ענינו של יום השבת.

א. בנוגע ל"יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת" (כהקביעות דר"ה הבעל"ט שמתכרך משבת זו) ש, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה"י — ידועה הקושיא איך יתכן שתדחה המצות-עשה דתקיעת שופר:

תקיעת שופר הו"ע עיקרי בר"ה — „מצות היום בשופר"י, וטעם הדבר — לפי שענינו של ר"ה הוא הכתרת הקב"ה למלך, כדאיתא בגמרא¹¹, אמר הקב"ה . . . אמרו לפני בראש השנה מלכיות . . . כדי שתמליכוני עליכם", והכתרת הקב"ה למלך נעשית ע"י השופר — „ובמה בשופר"י, וכמ"ש הרס"ג שא' הטעמים דתק"ש הוא לפי ש, כן עושין המלכים בתחלת מלכותם שתוקעין לפניהם כחוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם".

ועפ"י איך יתכן מציאות של ראש השנה, „תמליכוני עליכם . . . במה בשופר"י, ללא תקיעת שופר — איך תהי' הכתרת הקב"ה למלך אם לא ע"י תקיעת שופר?!

ומבואר בזה בדרושי חסידותי שבר"ה

(6) ביצה יז, א.
 (7) ברכות מט, א.
 (8) אע"פ שישראל מוסיפים בקדושת השבת — וקראת לשבת עונגי (ישעי' נח, יג), „המענג את השבת" (שבת קיח, סע"א) — ראה סה"מ מלוקט שם ע' תכג, ושי"ג.
 (9) וכן בכל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהי' סמוך כו" (ר"ה רפ"ד, רמב"ם שם פ"ב ה"ט), ולהעיר מהידוע שבבית דינו של הרי"ף תקעו ביו"ט של ר"ה שחל בשבת (ר"ן וריטב"א ועוד — ר"ה שם, מגיד משנה שם).
 (10) מצד ירידת הדור בזמן בית שני, שלכן גזרו

(1) ר"ה רפ"ד, וראה רמב"ם הל' שופר פ"ב היו ואילך.
 (2) ר"ה כו, כ — במשנה, שם כז, א, רמב"ם שם פ"א ה"ב.
 (3) שם טו, סע"א, לד, ב.
 (4) הובא באבודרהם בטעמי התקיעות (הענין הראשון).
 (5) ראה לקו"ת דרושי ר"ה נו, א ואילך, סידור (עם דא"ח) שער התקיעות רמ, ג ואילך, סה"מ מלוקט ח"א ע' תכא ואילך, ושי"ג.

אדה"ר¹⁶) מכתירים הקב"ה למלך (על עצמם, ועי"ז גם) על כל העולם.

ועפ"ז צריך להבין: איך יחכו שבר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בשופר (כיון שנמשך התענוג מעצמו, מצד ענינו של יום השבת) יחסר הענין שההכתרה צ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא?!

ויש לומר, שגם זה שאין תוקעין בשופר הוא חלק מכללות העבודה דתק"ש (בנפש האדם¹⁷), היינו, שאין הכוונה שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש¹⁸, כי אם, שהעבודה דתק"ש היא באופן של שליטה, שאין תוקעין בשופר, ולא עוד, אלא, שב-עבודה זו יש עילוי לגבי העבודה דתק"ש בפועל ממש בר"ה שחל בימות השבוע (דפשיטא שקדושת השבת אינה גורעת ח"ו ממעלת ר"ה, אלא אדרבה, שע"י השבת ניתוסף עוד יותר במעלת ר"ה): ועבודה נעלית עוד יותר – במקדש, שבו תוקעין בשופר בפועל ממש גם בר"ה שחל בשבת, כדלקמן.

ג. ויובן בהקדם הביאור דתקיעת שופר ושבת בעבודת האדם¹⁹:

ב. אבל עדיין דרוש ביאור והסבר: מהענינים העיקריים דר"ה (נוסף על הכתרת הקב"ה למלך כשלעצמה, גם) שההכתרה נעשית ע"י עבודתם של ישראל – אמרו לפני בר"ה מלכיות... שתמליכוני עליכם, שישאל ע"י עבד-דתם פועלים הכתרת הקב"ה.

וכידוע²⁰ הביאור בטעם קביעת ראש השנה באחד בתשרי, יום ברוא אדה"ר, שהוא יום ששי למעשה בראשית, ולא בכ"ה באלול, יום ראשון למעשה בראשית – כיון שבהתחלת הבריאה היו כל הענינים מצד „כי חפץ חסד הוא“²¹, אבל עכשיו באתעדלית תליא מילתא, שצ"ל ע"י עבודת האדם דוקא, כמו שה"י ביום ברוא אדה"ר שהכתיר את הקב"ה למלך באמרו „ה' מלך גאות לבש“²², וגילה מלכותו של הקב"ה בכל הבריאה, באמרו לכל הנבראים שבעולם „בואו ונשתחוה ונכרעה ונברכה לפני ה' עושנו“²³, ולכן נקבע ר"ה ליום ברוא האדם, כיון שישאל (אתם קרויין אדם“²⁴, ע"ש אדה"ר, שה"י כלול מכל נש"י ובכל נשמה יש חלק מנשמת

16 לקו"ת נצבים מז, ב.

17 כמו בכל המצוות, שנוסף על קיום המצוה בפועל ממש, יש גם תוכן המצוה (כוונת המצוה וכיו"ב) בעבודת האדם, כמ"ש הרמב"ם (סוף הל' תמורה) שרוב דיני התורה אינם אלא... לתקן הדעות וליישר כל המעשים. ומפורש בנוגע לתקיעת שופר – „אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כו"י (רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד).

18 ובלאה"כ אי אפשר לומר כן, שהרי, גם בר"ה שחל בשבת אומרים פסוקי שופרות, היינו, שגם בשבת ישנה העבודה דשופר. וראה לקמן סיט. 19 בהבא לקמן – ראה גם מכתב כ"ה אלול שנה זו.

בו חכמים כמה גזירות וסייגים (כנודע בגמרא שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא), כולל גם גזרה דרבה לזכות המיע דתק"ש בר"ה שחל בשבת; משאי"כ בזמן בית ראשון שהיו ישראל במדרגה נעלית יותר, ויכלו להמשיך בח"י התענוג היותר עליון גם במדינה (לקו"ת שם נו, ג. דרושים שבהערה 5).

11 ראה ד"ה זה היום תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב ע' צט ואילך), תשמ"ב (סה"מ מלוקט ח"ג ע' ג ואילך), ושי"נ.

12 מיכה ו, ת.

13 תהלים צג, א.

14 שם צה, ו. וראה פרדריא פ"א.

15 יבמות סא, רע"א.

ש"פ נצו"י, כ"ג אלול

705

העבודה דשופר (תמליכוני עליכם . . . ובמה בשופר") היא ענין הביטול²⁰ — כידועי²¹ שהכתרת המלך נעשית ע"י הביטול של העם, שע"י שמתבטלים לפניו במסירת רצונם ונפשם אליו, מתעורר המלך לחפוץ במלוכה.

וכן העבודה דשבת קשורה עם ענין הביטול — כמבאר בדרושי חסידות²² שענין השבת הוא ש"שובת ונח כעומד לפני המלך כביטול, היינו, שבימות החול שהאור האלקי אינו בגילוי, אזי נרגשת מציאות האדם שעושה מלאכתו כו', משא"כ ביום השבת, דמקדשא וקיימא ע"י הקב"ה, ויקדשהו²³, ה"ז כמו העומד לפני המלך, שלא ירים ידו לעשות מלאכה, ואפילו לא באופן ד"מחוי במחוג"²⁴ בלבד.

ומזה מובנת מעלת הביטול ברה"ה שחל בשבת:

אע"פ שכל שבת קשור עם ענין הביטול (כנ"ל), הרי מובן שהביטול דרה"ה שעל ידו פועלים הכתרת המלך הוא באופן נעלה יותר מהביטול

דשבת²⁵, ולאידך, „אהני"²⁶ הביטול דשבת להביטול דרה"ה, שהביטול דרה"ה שחל בשבת הוא בבחינת „שבת שבתו"²⁷, „שבת בשבתו"²⁸, לגבי הביטול ד(שבת ו)רה"ה סתם (שחל בימי השבוע).

ד. ויש לבאר מעלת הביטול דרה"ה שחל בשבת לגבי רה"ה סתם — ע"ד השבת הראשונה שהיתה בסמיכות וב-המשך לרה"ה הראשון, ביום ששי למע"ב, ערב שבת:

אע"פ שביום ששי למע"ב פעל אדה"ר הביטול בכל הבריאה, „בואו נשתחוה ונכרעה גו" — לא ה" הביטול בתכלית השלימות, כי, נוסף לכך שהביטול ה" מצד הטעם, „בואו נשתחוה גו" לפני ה' עושנו" (דכיון שהוא „עושנו" צריכים להיות בטלים אליו), הרי, ההשתחוואה עצמה היא פעולתו של המשתחוה, וכיון שהוא עושה פעולה, אפילו פעולת ההשתחוואה שמבטאת הביטול שלו, ה"ז באופן שנרגשת מציאותו.

וההוספה בהביטול דיום השבת לגבי הביטול דרה"ה — שע"י הביטול להמלך אינו יכול לעשות שום פעולה, אפילו לא פעולה של השתחוואה, כאמור, שבי-עמדו לפני המלך הרי הוא בביטול בתכלית.

וביאור הענין — „ביטול" יש ב' אופנים (בכללות):

25 להעיר מהידוע שהביטול שבכל השנה הוא למטה מכל הכחות פנימיים, והביטול דרה"ה הוא בפנימיות ועצמות הנפש (סה"מ הש"ב ע' 8. ועוד).
26 לי חז"ל — זכחים צא, רע"א.
27 תשא לא, טו, ועוד.
28 פינחס כח, י"ד.

20 ולכן תוקעין בשופר של בהמה דוקא שיש בה בחי' ביטול יותר לעורר בחי' ביטול שלמעלה מן הדעת, וגם התקיעה עצמה היא בקול פשוט וברעותא דלבא שבכחי' למעלה מן הדעת כו' (לקו"ת שם נו, ד. דרושים שבהערה 5).
21 ראה בארוכה סה"מ תרס"ה ע' ב ואילך.
22 תשי"ג ס"ע 6 ואילך. וראה לקו"ת וסידור שבהערה 5. ובכ"מ.
23 סה"מ להצ"צ מצות מילה פ"ה (דרמ"צ ת, א). ובכ"מ.
24 יתרו כ, יא.
25 ראה פסחים נו, ב. תגיגה ה, כ — הובא בסה"מ שם.

„מציאות“: ולמעלה מזה – עצם הנשמה שאין לקרותה בשם²⁹, כיון שאין מציאות שאמר עלי שם ותואר (אפילו לא „יחידה לייחוד“), ביטול בתכלית.

ה. עפ"י יש לבאר החילוק שבין הביטול בר"ה שחל בימי השבוע שמתבטא ע"י תקיעת שופר, להביטול בר"ה שחל בשבת שמתבטא ע"י שאין תוקעין בשופר:

התקיעה בשופר היא „פעולה“ של „התבטלות“, שמבטל את עצמו להקב"ה, ומכתירו למלך עליו ועל העולם כולו, ע"ד הכרזתו של אדה"ר „בואו נשתחוו גו", היינו, שישנה מציאותו של האדם המבטל את עצמו להקב"ה ומכתירו למלך על כל העולם, היינו שנרגשת מציאותו.

אבל, כשמגיע לדרגה כזו שהוא בטל במציאות לגמרי (לא רק שמבטל את עצמו, אלא שבטל בעצם) – לא שייך שיתקע בשופר ויכריז על הביטול להקב"ה, „בואו נשתחוו גו", כיון שאין מציאות כלל זולתו ית'.

ויתירה מזה – שלילת ההשתחוואה היא (לא רק מצד המשתחוואה, אלא) גם מצד פעולת ההשתחוואה עצמה, כאמור לעיל (ס"ג) שבעמדו לפני המלך לא ירים את ידו, אפילו לא באופן ד„מחוי במחוג“, שבזה נכללת גם השלילה דפעולת הביטול (ע"י תק"ש), כי, גם פעולת הביטול היא בבחינת „מחוי

אופן האי – שהאדם מבטל את עצמו ומוסר נפשו ורצונו להקב"ה עד שכל מציאותו אינה אלא „עבד מלך“³⁰, כמו העבד שכל מציאותו היא מציאות האדון³¹, אבל אעפ"כ, כיון שישנה „עבודה“ של „ביטול“ שנעשית ע"י העבד, נרגשת מציאותו של העבד.

ואופן הבי – כעמדו לפני המלך באופן שמציאותו אינה נרגשת כלל, עד כדי כך, שלא שייך לומר שהוא „בטל“ אל המלך, כיון שאין מציאות חוץ מהמלך, ביטול בתכלית.

וע"ד הידוע בענין המס"נ: יש מס"נ באופן שנוסף לכך שמבין בשכלו³² ש"בשביל הקב"ה צריך למסור נפשו, המס"נ עצמה היא באופן שנרגש ש„מוסר את נפשו“ להקב"ה; ויש דרגא נעלית יותר – שלא שייך לקרותה בשם „מסירת נפש“, כיון שאין מציאות של „נפש“ שמוסרים אותה להקב"ה, כי אם, הקב"ה לבדו.

ויש לומר, שהביטול והמס"נ לאמיתתו הוא למעלה גם מבחי' היחידה, כי הביטול והמס"נ ד„יחידה“, הוא (כמודגש בשם „יחידה“) באופן ד„יחידה לייחוד“³³, היינו, „פעולה“ של „לייחוד“ את הקב"ה, ובמילא, נרגש ענין של

29) ראה שבועות מז, ב.

30) ולכן „כל מה שקנה עבד קנה רבו“ (קידושין כג, ב, ושי"ג) – שאין זה באופן שתחילה קונה העבד ואח"כ קונה האדון ממנו, כי אם, שמלכתחילה קנה רבו (ראה חידושי הרשב"א שם). וראה בארוכה המשר תרס"ו ע' שכו ואילך.

31) וע"ד מ"ש בפרשתנו (סי' נצבים), לאהבה את ה' אלקיך גו' כי הוא חייך, אהבה ע"פ טעם כו.

32) נוסח הושענות דיום ג, וראה לקויות פ' ראה כה, א, כו, א, ובכ"מ.

33) ובלשונו הידוע – „חמשה שמות נקראו לה' (ב"ר פ"ד, ט), היינו, שגם „יחידה“ אינה אלא „שם“, תואר מסויים, להנשמה עצמה שהיא למעלה משם כו' (ראה סה"מ תרצ"ו ס"ע 56, ושי"ג).

ש"ס נצו"י, כ"ג אלול

707

במהוגי³⁶, ובעמדו לפני המלך אין שום מציאות, כי אם מציאות המלך בלבד.

ומזה מוכן שגם ברי"ה שחל בשבת נעשה הקב"ה מלך ע"י עבודתם של ישראל, אלא, שעבודתם אינה באופן של עשי' ופעולה חיובית, אפילו לא הפעולה השתחוואה (הביטול שע"י תקיעת שופר), כי אם, עי"ז שבטלים בתכלית עד שאין יכולים אפילו לתקוע בשופר.

ו. ויש לומר, שב' האופנים האמורים בהביטול (פעולת ההתבטלות או ביטול בעצם) קשורים עם ב' אופנים בגילוי האור האלקי:

מצד האור האלקי שמתלבש בעולם להוותו ולהחיותו ולקיימו, ישנה מציאת האור האלקי שמתלבש בעולם מאת העולם והאדם, אלא, שהאדם מבטל את עצמו (ואת העולם) לגבי האור האלקי שמחי' ומהוה ומקיים אותו. אבל מצד האור האלקי שלמעלה מהעולם – אין מציאות זולתו ית', ביטול המציאות לגמרי.

וזהו גם החילוק שבין ימות החול ליום השבת – שבימות החול האור האלקי הוא באופן של צמצום וירידה למטה להוות ולהחיות כל פרטי הנבראים דששת ימי בראשית, כמאמר³⁷ המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, היינו, שהעולם הוא יש ומציאות, וצריך לבטלו, משא"כ ביום השבת, ויכל אלקים גו' וישבות גו' מכל מלאכתו אשר

עשה³⁶, אזי נתעלה האור האלקי ונכלל במקורו, והעולמות עולים לשרשם ומקורם, עולמות בי"ע מתעלים לעולם האצילות³⁷ שבו מאיר ומתגלה בחי' החכמה, שענינה תכלית הביטול, ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו"³⁸.

ועפ"ז יש לומר, שברי"ה שחל בימות השבוע הביטול (בגלוי) הוא לדרגת האלקות שבערך למציאות העולם, להוות העולם ולמלוך עליו, ולכן גם הביטול הוא ע"י פעולה ועשי' דתקיעת שופר, באופן שנגשת מציאותו: משא"כ ברי"ה שחל בשבת – הביטול (גם בגלוי) הוא לדרגת האלקות שאינה בערך העולם (שלגבי דרגא זו לא ישנה מציאות העולם³⁹), ולכן גם הביטול הוא באופן של העדר הפעולה והעשי', שאין תוקעין בשופר, ביטול בתכלית.

ויש לומר שכן הוא גם בנוגע להמשכת וגילוי מלכותו ית' שפועלים ע"י הביטול (ענין ההכתרה) – שהמה שכה ברי"ה שחל בשבת ע"י הביטול בתכלית שמתבטא בזה שאין תוקעין בשופר, היא נעלית יותר מההמשכה שע"י הפעולה דתקיעת שופר ברי"ה שחל בימות השבוע.

ז. אמנם, עפ"ז צריך להבין זה שבמקדש תוקעין גם ביו"ט של ר"ה שחל

(36) בראשית ב, ב.

(37) ראה טה"מ תרס"ה ע' יא, תשי"ג ע' 40.

(38) תניא פליה בהגהיה.

(39) להעיר מהמשך תרס"ו ע' תלד, שהמבואר בכ"מ שהעולם הוא מציאות ולא דמיון (כידוע הרא"י מהד"ן דשנים לוקטין קישואין) הוא רק לגבי האין שמהוה את היש, אבל לגבי עצמות אואים אין שום מציאות כללי.

(34) וע"ד המבואר במק"א ד"ה החלצו תרנ"ט פ"ג) ש"לפי אמתת עוצם גדולתו ורוממותו גם העבודה האמיתית היא בלא ממש, ואדרבה לחטא יחשב כו"י (וראה ד"ה ויכנעו עמי תרנ"א).

(35) נוסח ברכת יוצר.

בשבת – הרי במעמד ומצב של ביטול המציאות אין מי שיתקע בשופר, והתקיעה בשופר מוכיחה (לכאורה) שיש מציאות האדם שמבטל את עצמו כו', ולא ביטול המציאות לגמרי?

ויש לומר הכיאר בזה:

גם שלילת המציאות שייכת לגדר המציאות, שלכן יש צורך בשלילת המציאות, משא"כ בענין שלא שייך לגדר המציאות כלל לא שייך אפילו השלילה דמציאות. וע"ד מש"כ רבינו הזקן בתניא⁴⁰ – „כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשי' גשמית הנתפסת בידים“.

ועד"ז בנדוד"ד, שגם זה שבעמדו לפני המלך אינו מרים את ידו לעשות מאומה (אפילו לא להשתחוות למלך), היינו, שלילת מציאותו – ה"ז מפני ששייך עדיין לגדר המציאות, אם כי באופן של שלילת המציאות.

משא"כ כשאינו שייך לגדר של מציאות כלל (גם לא שלילת וביטול המציאות), וכל ענינו הוא המלך עצמו – אזי, כשרצון המלך הוא שתהי' איזו עשי', בודאי שלא יתעכב אפילו לרגע א' לעשות הדבר, כיון שאינו חושב כלל על עצמו, גם לא על שלילת מציאותו, וכל ענינו הוא שרצון המלך נשלם על ידו.

ומובן, שבדרגא זו העשי' שלו היא באופן שנעשה ממילא, ע"ד „מנפשי כרע"י, ויתירה מזה – שאפילו אינו

מרגיש ש„מנפשי כרע“.

ועפ"ז מובן שבמקדש היו תוקעין גם ברה"ה שחל בשבת:

כל זמן שישנו גדר של מציאות (שלילת המציאות), לא יכולה להיות הפעולה דתק"ש, כי, כל עבודה ופעולה, גם עבודת ופעולת הביטול, היא בסתירה להביטול במציאות לגמרי.

אבל במקום ודרגא שלמעלה מגדר של מציאות כלל, עד שלא שייך אפילו שלילת המציאות – אין הכרח במצב של העדר הפעולה דוקא (שלילת המציאות), אלא יכול להיות גם מצב של פעולה ועשי', ואין זה בסתירה להיביטול, כיון שאין זה ביטול של שלילת המציאות, כי אם, למעלה מגדר של מציאות כלל – להיותו חד ממש עם הקב"ה, „ישראל וקב"ה כולא חד"י, ובמילא, כיון שתקיעת שופר ברה"ה היא מצוה בתורה, נעשית פעולה זו (לא באופן שישנה מציאותו של האדם שתוקע בשופר, אלא) באופן ד„מנפשי כרע“, ועד שאינו מרגיש אפילו ש„מנפשי כרע“, כי אם, שהפעולה דתק"ש נעשית מאלי'.

ח. וענין זה (התקיעה בשופר במקדש ברה"ה שחל בשבת, מצד הביטול שלמעלה מגדר של מציאות כלל, גם לא שלילת המציאות) נעשה ע"י גילוי אר' אלקי שלמעלה מגדר המציאות לגמרי, גם לא באופן של שלילת המציאות, שלילת החיוב ושלילת השלילה:

גם האור האלקי שמתגלה ביום השבת, בחי' האלקות שלמעלה מה-

(40) שעהיה"א פ"ט.

(41) דאה ירושלמי ברכות פ"ה ה"ד. הובא בתוס' שבת ק"ח, סע"ב, ועוד.

(42) ראה זח"ג עג, א.

העולם, ועלה ברצונו שההכתרה תהי' ע"י פעולה ועשי' דתקיעת שופר דוקא.

ט. בסגנון אחר — בעומק יותר:

ידוע" החילוק שבין מצוות לתורה — שמצוות הם ציווי להאדם איך להתנהג בעולם, היינו שישנה מציאותו של האדם והעולם, והמצוות הם להורות להאדם איך להתנהג בעולם, ובמילא, נרגש בהם מציאות האדם והעולם: משא"כ תורה היא „חמודה גנוזה“⁴³ דהקב"ה שלמעלה מהעולם, ובמילא, גם בדיני התורה, המצוות כפי שהם מצד התורה, לא נרגש מציאות האדם והעולם, כי אם, תורה, ומציאות האדם והעולם אינה אלא כדי שדיני התורה יתקיימו בפועל.

ולדוגמא בשופר: מצד גדר ה„מצוה" דשופר (ציווי להאדם) — ישנה מציאות האדם והעולם, וצריך להכתיר את הקב"ה למלך על האדם והעולם ע"י תקיעת שופר, ובמילא, נרגשת מציאות האדם והעולם, אבל מצד התורה הי' להיפך — שכיון שעלה ברצונו ית' שהכתרתו תהי' ע"י תקיעת שופר לכן נעשית הפעולה דתק"ש, ובמילא, לא נרגשת מציאות האדם והעולם, כיון שכל ענינם אינו אלא שעל ידם יתקיים רצונו ית'.

ויש לומר, שהתקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת במקדש — שעיקר ענינו של

עולם, שע"ז נעשה ביטול ועליית העולם עד לבחי' האצילות (כנ"ל ס"ו) — הרי, מזה גופא ששבת מכל מלאכתו, שלילת וביטול העולם, מוכח, שדרגא זו שייכת לגדרי העולם, ואפילו הביטול דחכמה דאצילות הוא באופן ש"הוא לבדו הוא זאין זולתו", שלילת המצי' אות, ועד שגם „אין סוף" הוא תואר ששולל „סוף", שמורה על שייכותו לגדרי המציאות (זמן ומקום)⁴⁴.

ולמעלה מזה (למעלה גם מגדר דמעלה ומטה) — מהותו ועצמותו ית' שלמעלה מכל תואר וגדר כו', שלילת החיוב ושלילת השלילה, שגילוי זה נעשה במקדש⁴⁵, כמ"ש⁴⁶ „השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה" בניחותא⁴⁶.

ולכן במקדש היו חוקעין גם בר"ה שחל בשבת — כי, מצד מהותו ועצמותו ית' שלמעלה מכל תואר וגדר (שזה נתגלה במקדש) אין הכרח בשלילת המציאות (להיותו גם שלילת השלילי-להי'), ואדרבה, עלה ברצונו למלוך על

43 וגם התואר „יחיד" — עם היותו למעלה מ„אחד", ה"ה תואר, ועד שנקרא בשם „יחידו של עולם", שיש לו שייכות ל„עולם" (כולל גם שעולם הוא מלשון העלם).

44 ועד"ז בכל מקום שיש בו בית דין כו" — כי, „משחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו משכן ומכין לשבתו הוא יחודו ית' אלא ארבע אמות של הלכה כו" (תניא פליד).

45 מ"א ת, כז.

46 ראה לקו"ש חכ"א ריש ע' 148. ושי"ג.

47 להעיר, שהלשון שלילת השלילה כולל שני ענינים: (א) שלא שייך לומר עליו שהוא מושלל מהדברים שלמטה בלי ערך ממנו, כיון שאינו שייך אליהם כלל, כמו שלא שייך לשלול ענין המישוש בנוגע לסברא שכלית. (ב) שאינו מוגדר בהגדר

ד„שלילה" ומושלל מזה, ולכן, אפשר שיהיו גם הדברים שאינם בערך אליו, ובלשון הידוע (המשך תרס"י ע' קסח) „שלילת החיוב ושלילת השלילה וממילא יש בו הכל".

48 ראה בארוכה סה"ש תשמ"ח (סה"ת, תשמ"ט)

ח"א ע' 213 ובהערה 80. שם ח"ב ע' 666 ואילך.

49 שבת פח, ב.

שחל בעצמו בשבת⁵⁰:

ידועי שבשבת שלפני ר"ה קורין לעולם פרשת נצבים, כמרומז בתיבת היום («אתם נצבים היום») דקאי על ר"ה, כי זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, שכל ניצוצי נשמות נצבים ומתעלים במקורם הראשון ביום זה עד לפני הוי"ו, ובאופן דלעברך בברייתא, שמורה על ההתקשרות וההתאחדות דישראל עם הקב"ה בקשר שלמעלה מן הטעם ודעת כו', באופן דכולא חד (להיות שניהם עוברים בתוך גוף אחד – להיות לאחדים), שמצד זה בכחם לעורר את הרצון למלוכה.

וכיון שבשבת שלפני ר"ה מודגש הכח של ישראל לפעול ענין ההכתרה, מסתבר לומר, שיש בו עילוי לגבי פעולת ההכתרה, וההסברה בזה – שבפעולת ההכתרה נרגשת מציאות האדם שתוקע בשופר ומכתיר את הקב"ה למלך, ואילו הכח לפעול ההכתרה הוא מדרגא נעלית יותר, נצבים לפני ה' אלקיכם, תכלית הביטול לגמרי.

ויש לומר שענין זה מתבטא גם כברכת החודש ע"י הקב"ה, כתורת

המקדש הוא הארון⁵⁰, שבו נמצאים הלוחות והס"ת, ענין התורה⁵¹ – היא (למעלה מגדר של מצוה) כמו שענין ה"שופר" הוא מצד התורה, שלכן, אין זה בסתירה לתכלית הביטול, כיון שב-תקיעה זו לא נרגשת מציאות האדם, כי אם, מילוי רצונו ית' שיכתירוהו ע"י תק"ש.

ודוגמתו גם בזמן הזה – אמירת פסוקי שופרות גם ביו"ט של ר"ה שחל בשבת⁵², שזהו"ע השופר כפי שהוא בתורה, ונעשה באופן דתען לשוני אמרתך⁵³, שהתורה היא אמרתך, אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר⁵⁴, באופן ש"ישראל אורי"י תא וקב"ה כולא חד⁵⁵.

י. ויש להוסיף ולקשר העילוי דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת עם השבת שלפני ר"ה, שבת זו, שנוסף לכך שר"ה דכל שנה מתברך מהשבת שלפניו, מודגש ביותר הקשר דהשבת⁵⁶ עם ר"ה

(50) ראה רמב"ן ר"פ תרומה.

(51) ועד"ו ככל מקום שיש בו בית דין... סמור' – כי, הסמיכות איש מפי איש עד משה רבינו, מקבל התורה, מדגישה את ענין הביטול, ע"ד הביטול דמשה, ששכינה מדברת מתוך גרונו (ראה גם ת"א יתרו סח, ג).

(52) ראה אזה"ת דרושי ר"ה (כרך ה' ע' בקיד); ולפי שמשחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, נמצא התורה ג"כ נק' מקדש, וע"כ מזכירים פסוקי שופרות גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת.

(53) תהלים קיט, קעב.

(54) ת"א יתרו סז, ב.

(55) להעיר, שהשייכות לר"ה מודגשת גם בפרקי אבות שלומדים בשבת זו – פרק חמישי וששי: התחלת פרק חמישי – בעשרה מאמרות נברא

העולם. שכולל התחלת הבריאה בכ"ה באלול, עד לגמר ושלמות הבריאה בר"ה, יום ברוא אדה"ר, שעל ידו נעשה חידוש בהבריאה כולה, שלכן, זה היום (ר"ה) תחלת מעשיך: וסיום פרק ששי – ה' ימלך לעולם ועד, תכלית השלימות דהכתרת המלך לעתיד לברא.

(56) נוסף על הקשר והשייכות דכל השבתות, כמודגש בשירו של יוס, כולל גם היותם מעין ודוגמת, יום שכולו שנת ומנוחה לחיי העולמים (תמיד בסופה).

(57) לקו"ת ר"פ נצבים.

ש"ס נצו"י, כ"ג אלול

711

אות, אלא למעלה מגדר של מציאות כלל⁶³, כי אם, ישראל וקב"ה כולא חד⁶⁴.

ויש מעלה בתק"ש במקדש בשבת לגבי הקריאה דפ' נצבים — כי, הקריאה דפ' נצבים היא קריאת ברכתו של הקב"ה, ואילו תק"ש במקדש בשבת היא פעולה ועשי' דהאדם, אותה הפעולה (לכאורה) כמו תק"ש בימות השבוע במדינה, ואעפ"כ, נעשית פעולה זו בתכלית הביטול לגמרי.

יא. ועוד ענין עיקרי בנוגע להאמור לעיל — שגם כשלומדים ומתבוננים בענינים הכי נעלים, כענין הנ"ל, שאינו אפילו בגדר של „ענין נעלה“, כ"א למעלה מכל גדר ותואר, צריכים לידע ש„המעשה הוא העיקר“⁶⁵, ואדרבה, במכ"ש וק"ו משאר עניני התורה שבהם ישנו הכלל ש„המעשה הוא העיקר“, ועאכו"כ ענין הכי נעלה כו'.

ומההוראות בנוגע לעבודה בפועל — שכאוי"א מישראל צריך להשתדל ולפעול בעצמו (כל חד וחד לפום שיעורא דילי')

הבעש"ט הידועה⁶⁶ שבשבת שלפני ר"ה מברך הקב"ה חודש השביעי — דלכאורה אינו מובן: קידוש החודש תלוי בישראל דוקא, וכמפורש במדרש⁶⁷ בנוגע לר"ה: „כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה... הקב"ה אומר למלאכי השרת להם, לי מה אתם שואלים, אני ואתם גלך אצל ב"ד של מטה“, ואעפ"כ דוקא ברכת חודש תשרי (שהיא במקום קידוש החודש⁶⁸, וכה מכריזים אימתי ר"ה שהוא גם ר"ח) אינה ע"י ישראל, אלא ע"י הקב"ה!?

וההסברה בזה — שבשבת שלפני ר"ה שבו נמשך הכח לענין ההכתרה, ישראל הם בתכלית הביטול לגמרי, שאינם מצי-אות שתברך את החודש (כמו בר"ה שחל בשבת שאין מי שיתקע בשופר), ולכן מברכו הקב"ה.

ולאידך, אף שאין מי שיברך את החודש, הרי, ברכתו של הקב"ה היא — „אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם“, שזה נעשה ע"י ישראל קורין פרשה זו בתורה. ונמצא, שגם חודש תשרי מתברך ע"י עבודתם של ישראל⁶⁹, אלא, שעבודתם היא — שקורין ברכתו של הקב"ה בתורה, בדוגמת תק"ש במקדש⁶² בר"ה שחל בשבת, שאין זה ביטול דשלילת המצי-

63 ובהדגשה יתירה כשקורין נצבים וילך ביחד — שהענין ד„נצבים“, עמידה, אין עמידה אלא ביטול, הוא באופן של „וילך“, הליכה מחיל אל חיל, הוספה בענין הביטול בעילוי אחר עילוי.

64 ויש לומר, שענין זה שייך להשבת שלפני ר"ה דוקא — שהוא ע"ד וכדוגמת השבת שלפני כרה"ע (פרדס שער ד' פי"ז. ועוד), שיש בו עילוי לגבי השבת שלאחר שלימות הבריאה, כי, השבת שלאחר שלימות הבריאה הוא ביטול המציאות, וכמילא, שייך לגדר של מציאות (באופן של שלילה), ואילו השבת שלפני הבריאה אינו שייך לגדר של מציאות כלל. ועד כדי כך, שהוא למעלה אפילו מהענין ד„ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו“ שנאמר בשבת שלאחר (ויכולו') שלימות הבריאה.

65 אבות פ"א מ"ז.

66 היום יום' כ"ה אלול. ובכ"מ.

67 דב"ר פי"ב, יד. וראה שמו"ר פט"ו, ב.

68 ראה לקו"ש ח"ט ע' 187 ואילך.

69 ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 191.

62 וע"פ המבואר לעיל (ס"ט) השייכות דמקדש לתורה — יומתק יותר שענין זה מודגש בקריאה בתורה דוקא.

מביאורי בעל יום ההולדת על הפסוק:
„האלף לך שלמה ומאתיים לנוטרים את
פריו”⁶⁹, כמוזכר כמ”פ במשך השנה”⁷⁰
כדי להשלים (גם מלשון שלימות)
ולהוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל
פעולות אלו, בכל עניני תומ”צ.

ולכל לראש – הוספה בלימוד תורתו
של הצמח-צדק, הן בנגלה דתורה והן
בפנימיות התורה, ושניהם יחדיו,
כמודגש ביותר בתורתו של הצ”צ ש'
בלולה מכל חלקי התורה, נגלה ונסתר
גם יחדיו⁷¹, כולל ובמיוחד הוספה בה-
פעולות דהפצת המעיינות הוצה, כידוע
שבענין זה מצינו הדגשה מיוחדת אצל
הצ”צ⁷².

ובודאי יערכו בכל מקום ומקום
חגיגות והתוועדויות מיוחדות לציון
מלאת מאתיים שנה להולדת הצ”צ (מה
טוב – בערב ר”ה עצמו (באופן
המותר), ועכ”פ בהימים הסמוכים אליו,
לפי תנאי הזמן והמקום), שבהם יעוררו
ויעודדו ויחזקו איש את רעהו בכל
הענינים האמורים.

ועוד והוא העיקר – שעוד לפני
יבוא משיח צדקנו, שקשור במיוחד עם
„צמח צדק”⁷³: „צמח” – „איש צמח
שמו”⁷⁴, ו„צדק” – כמ”ש במשיח „והי'
צדק אזור מתניו”⁷⁵, וגם שמו מנחם

שעבודתו בכל עניני התומ”צ תהי' ללא
הרגשת המציאות שלו, היינו, שאין זה
באופן שהוא לומד תורה ומקיים מצוות,
כי אם, באופן ד„מנפשי כרע”, היינו,
שקיום התומ”צ נעשה כמו מאליו, ללא
המציאות שלו, ועד שאין זה באופן של
שלילת המציאות, כי אם, מפני שישראל
וקב”ה כולא חד.

ולדוגמא מוחשית במצות הצדקה
(מצוה כללית)⁷⁶ – שנתנית הצדקה היא
באופן שלא נרגש אצלו שהוא ה„נוחן”⁷⁷,
אלא, שפעולת הצדקה נעשית כמו
מאלי, שאין מציאות של „נותן”, כי אם,
מצות הצדקה.

*

יב. ענין נוסף ועיקרי שהזמן גרמא
– בנוגע לערב ראש השנה הבעל”ט:

בערב ראש השנה הבעל”ט מסתיימת
ונשלמת שנת המאתיים להולדת הצמח-
צדק (ערב ר”ה תקמ”ט – ערב ר”ה
תשמ”ט).

ואין מורזין אלא למזורזין⁷⁸ – שנוסף
על כל הפעולות המיוחדות שנעשו
במשך שנת המאתיים, יש לנצל את ה-
ימים האחרונים בשנת המאתיים (שיש
בה מעלה וסגולה מיוחדת כמובן

66 ראה תניא פל”ו. ובכ”מ.

67 אף שגם כשיש אצלו הרגש שהוא ה„נותן”
נעשית פעולת הנתינה בסכר פנים יפות, ובפרט
בידעו שהוא לא רק „נותן”, אלא גם „מקבל”. ועד
שמקבל יותר ממה שנותן – „יותר ממה שבעה”כ
עושה עם העני העני עושה עם בעה”כ” (ויקיר פל”ד,
ה. ועוד).

68 ספרי נשא בתחלתו. במדבר פ”ו, ו. וראה
מכות כג, א.

69 שה”ש ת, יב.

70 אה”ת שה”ש (כרך ב) ס”ע תשסא ואילך.

71 ד”ה זה היום דיום ב’ דר”ה. ועוד.

72 ראה לקו”ש ח”ט ס”ע 250. ועוד.

73 ראה ס’ מעייני הישועה (קה”ת, תשמ”ט) ע'
140 ואילך.

74 ראה שם ע’ 150 ואילך.

75 גוסס הושענות דהושע”ה.

76 ישע”י יא, ה.

ש"פ נצו"י, כ"ג אלול

713

„והקיצו"י⁸² ורננו שוכני עפר"י⁸³, והצמח-צדק ורבותינו נשיאינו שלפניו (שהצ"צ הי' ממלא מקום) ושלאחריו (ממלאי מקומו) — ועד נשיא דורנו מו"ח אדמו"ר) בראשם, ומחכים שיבוא משיח לפניו, תומ"י בשבת זה — ובער"ה נהי' ביחד עם בעל יום ההולדת,

ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בכיהמ"ק השלישי ובירושלים,

ולא יהי' צורך לביאורים והסברים בנוגע לתוכן התקיעה בשופר בשבת מצד הדרגא שלמעלה מגדר של מצי-אות, כיון שיתגלה בפועל ממש ש.אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם, „ישראל וקב"ה כולא חד".

קשור עם משיח — כמארז"ל"י ש.מנחם שמו", ובפרט בסמיכות ליום הולדתו, ש.מזלו גובר"י⁸⁴, ובפרט בשנה זו, מאתיים שנה להולדתו, נוסף לכך שעומדים בסיומה של שנת „תשמט ידר", וערב „תהא שנת נסים", כמדובר כמ"פ.

וכן תהי' לנו — שביום הש"ק שממנו מתברך ר"ה יקויים כבר מ"ש בתפלת חנה"י שאומרים בהפטרת יום א' דר"ה, „וירם קרן משיחו"י⁸⁵, וכן מ"ש בהפטרת יום ב' דר"ה, „קהל גדול ישובו הנה"י⁸⁶,

(77) סנהדרין צח, טע"ב.

(78) ראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח וכה"ע שם.

(79) בנוגע ללידת שמיאל, שמשח את דוד המלך, דוד מלכא משיחא.

(80) ש"א ב, י"ד.

(81) ירמ"י לא, ז.

(82) ישעי' כו, י"ט.

(83) כולל גם בעל היארצייט דכ"ג אלול — זקני הרה"ג הרה"ח וכו' ר' מאיר שלמה הלוי ינובסקי ז"ל (מה"י ושב"ס" אצל אדמו"ר מהר"ש, ורבה של ויקאלאייעב).

* להטיר חושייכו לאדמו"ר מיהר"ש — ששמו שמואל — ממלא מקומו של הציצ (בעל ההולדת יערב ר"ה) שפעל שטנינים יהיו „לכתחילה אריבנר".

* הרור"ה חר השמות מאיר שלמה וחיבורים יחד נ"י"ד החיבור זוצנים וילך) — נחבאר רהווינעדות.



וידקלם על ארבע די גלילות ויחזיקן ואבן פון וועלכע דער גוף האט עינג, ויערו דער
הויב צו שבת, קריעת שבת.

* * *

אזוי יז ליבן אין צייט (מזון) און איז דע דער שבת פון מענטשהיים און
וועלט בכלל, ויאט דאס זינען ארון עם ישראל, מי תורה אגם און פארלייכט:
המדליג פון קדוש לחול בן בין ישראל לעוהו פולקס ווי שבת איז אפגעטיילט פון
חול, און זייער אידן א גוי הויט, קדוש אחד לוי עסקה. אפגעטיילט פון אלע מעלי
קלא, אין אן אופן פון הכילה און הויחה (הרומסתורה).

צווישן ארבע גלגל ייען חלמדי אפמים באונדערס אנגעריפן שבת, וייל
דער הויפם עסק צו חלמדי חסדים איז תלמוד תורה ביה איז אי אפיז פון הירח
אונטער און יעריבער וינען יז סאג מעגלעך איז דער מדינה פון שבת, פונדל
און ברייט פון חול און וועלט זאכן.

איז זור הקדוש שלום באונדערס אייז רי שמעון בר יוחאי אן ער איז אין דער
מדינה פון גלגל צו דונק, ובכלל ייען איז דעם בכלל נשיא ישראל שבכל זור
ודור.

— מי די נשיא ישראל שבדורות האחרונים, בהם צו בעלי דם הולח פון
דעם היינטיקן סאג איז אלול — דער בעשים און דער אלמעך רבי, מי נשיא דורם.
דער רבי דער שוער —

וועלכע זינען די גלגל אפשיכח, מי וועלכע עם לייעט די גלעכע קדושה
איז ער איפן פון הכילה און רתונאור (נשיא) פון לשון הויכאות).

דערביי לעיגט אונד דער מאדגלייך פון ארבע בכלל און חלמדי חסדים נשיא
ישראל בפרט, צו קדושת שבת, און דער תבלית ושייביה פון דער קדושה אין

פון די יודען און און זייערע גלילות, ויאט דאס זינען ארון עם ישראל, מי תורה אגם און פארלייכט:
המדליג פון קדוש לחול בן בין ישראל לעוהו פולקס ווי שבת איז אפגעטיילט פון
חול, און זייער אידן א גוי הויט, קדוש אחד לוי עסקה. אפגעטיילט פון אלע מעלי
קלא, אין אן אופן פון הכילה און הויחה (הרומסתורה).

צווישן ארבע גלגל ייען חלמדי אפמים באונדערס אנגעריפן שבת, וייל
דער הויפם עסק צו חלמדי חסדים איז תלמוד תורה ביה איז אי אפיז פון הירח
אונטער און יעריבער וינען יז סאג מעגלעך איז דער מדינה פון שבת, פונדל
און ברייט פון חול און וועלט זאכן.

איז זור הקדוש שלום באונדערס אייז רי שמעון בר יוחאי אן ער איז אין דער
מדינה פון גלגל צו דונק, ובכלל ייען איז דעם בכלל נשיא ישראל שבכל זור
ודור.

כל מוטף יהא לשם שמים (אלע דיינט שיאונגען דערסן וין צוליב הייליקע צוועקזאן זע' רעירף דאך געבן זיך, האב' א זיצקע קאפ אריף לערנען יורה. צאלן שטרליכוד פאך בינדער צו לערנען יורה, אריג, פאיינעכט קר ור דעלפאר מיט וין פרנסה סעטיקייטן, בדי דורכדעם צו דערגרייכן די אויבנדערשטע צילן.

אוי זעלבסטפארשקנדלעך, צו זאן אז וין פארמעקליכט אוי עסק וין אז אוי אז עס שטערט אים ווי צום לערנען יורה אזי מקיים וין מצוות, אהוה.

* * *

יורה רצון, מי יעדער איינער און איתע פיו אונה, מתוך בלב ישראל, זאל בע' שליכון אין גאון און איינקלאנג מיט דאס אייבלעקשולענע.

און אוי ור די קדושה פון שבח גיט צוזאמען מיט דער ג' ה' פון קבנת, וי הורה זאגטן ויבין אלקים אז יום השבועי וקדש איזו — דעלי די סעסטע פאן שלושן אזי רעם אלקים, תכף ארמפארענגען פרנסה ה' בכל, זכמיחז — א כהיה רחמים טובה, לשנה טובה יחזיקה, בגשמיים וברחמיים עם יחד.

יבצייחר די הויפט פרנסה אז דער אייבערשטער, שיהע קול תרונת עמו זיאלן ניו טייט דעל זיך ציהערי צו תפלות עמו ישראל.

וי די בקשה פון יורה המלי, בעים זמירות ישראל: תבוא לפניך חפצתי, הטו אונך כדודי זאל פלין תפילה קופען צו ייך, צו דיין פנים, נייט צו דינע ארעמן צו פלין געזאנג און געבעלן.

די פראקט: און (מורכאבות פון פנים, פרכים ולי רעות סעט, אונזר אויף כוליא וליה סבתו עליך די אילף התעמין קעך זיך די: פער השמות תפלת זיך עי' און יחזקה תורה, דעקטיס זעצא, חביב — דושת לריח — תחילתה (אינגל פל האם ציך לעמח קדיש לכל בחינות) — פסני תענות ריבה איקבד אמת בכל האיסוס, וקדו דא בשות לרבים וריבוא קדיש כל א (ברנאן) גולה ריבוא פילי — די רחמי.

וי חזיך אהוה פראקטי ב' ג

לוידי ד' זיך, ויחזו יום הקדש צבירים הגל, וידי עקרק וסרס זיבן חפצתי ושו עררו אדרי קל ויה סתמיס און

לוידי ח' זיך, ויחזו יום הקדש צבירים הגל, וידי עקרק וסרס זיבן חפצתי ושו עררו אדרי קל ויה סתמיס און

ע' זיך, ויחזו יום הקדש צבירים הגל, וידי עקרק וסרס זיבן חפצתי ושו עררו אדרי קל ויה סתמיס און

לוידי י' זיך, ויחזו יום הקדש צבירים הגל, וידי עקרק וסרס זיבן חפצתי ושו עררו אדרי קל ויה סתמיס און

מכתבים כלליים מכ"ק אדמו"ר שליט"א

(חידושי חפשי מאידיש)

ב"ה, יום ב' פ' נצבים-וילך, ח"י אלול, ה'תשמ"ט
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעמדנו ביום-הסגולה של חודש-הסגולה – ח"י אלול,

יום ההולדת של שני המאורות הגדולים, גדולי ישראל בדורותיהם ובדורות הבאים – הבעל-שם-טוב, מייסד תורת החסידות הכללית (בשנת נח"ת), ואדמו"ר הזקן, מייסד תורת חסידות חב"ד, בעל התניא והשולחן-ערוך (בשנת קה"ת).

יום ב' פ' נצבים-וילך: להעיר מהשיעור-חומש דיום זה (נצבים ל, ו): «(ומל ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (ורעך) – ר"ח אלול (בעה"ט עה"פ. וראה בהנסמן במכתב ח"י אלול ה'תשמ"ו הערה ד"ה זה (לקו"ש חכ"ט ע' 527)) – ענין התשובה. ומרומז בזה גם ענין התפלה – אגה"ק ס"ד. אלול: הראשית-יכות בתיבה זו – ראה לקו"ש ח"ט ע' 297 ואילך. חכ"ד ע' 177. שם ע' 14-313. לקו"ש חכ"ט ע' 272 ואילך. וש"נ.

ביום-הסגולה: ראה שיחת ח"י אלול ה'תש"ג (ספר השיחות ה'תש"ג ע' 140 ואילך) שאמרו אז „גוט יו"ט". וראה בהנסמן במכתב ח"י אלול ה'תשמ"ו הערה ד"ה סגולה-טאג (לקו"ש חכ"ט ע' 527). חודש-הסגולה: שבו הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים – לקו"ת פ' ראה ד"ה אני לדודי הא' ס"א (לב, א"ב). ד"ה זה הב' ס"א (לג, א). שם ד"ה ושמתי כדכד הא' ס"א (כד, ד). מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ס"ע תכב ואילך, ובהנסמן שם בהערה ד"ה הנוכר בספרי הקבלה.

ח"י אלול, יום ההולדת: בענין יום הולדת של צדיקים – ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 86 שוה"ג להערה 1. וש"נ. וראה ג"כ בענינו (ח"י אלול): ספר השיחות ה'תש"ג ע' 89 ואילך. שם ע' 186. נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ד ע' 178 ואילך. וראה גם שיחת אחש"פ ה'תשמ"ח ע"ד ההנהגה ביום הולדת, ובהערות שם (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 398 ואילך).

יום ההולדת של שני המאורות הגדולים: ספר השיחות ה'תש"ג ע' 141 ואילך. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 178 ואילך, ובהנסמן שם. ולהעיר, שיום הולדת הבעש"ט ה' ביום ב' פ' נצבים-וילך (ספר השיחות שם, כבביעות שנה זו.

בשנת נח"ת: ראה לקו"ד כרך א לא, א ואילך. ספר השיחות ה'תש"ג ע' 146. שם ע' 188.

בעל התניא והשולחן ערוך: ראה לקו"ש ח"ז ע' 36 ואילך, ובהערה 14 שם.

בשנת קה"ת: ראה ספר השיחות ה'תש"ג ע' 188.

ובמיוחד כאשר שנים-עשר הימים האחרונים של החודש, החל מיום ח"י אלול, הם ימי ההכנה הקרובים ביותר לראש-השנה ולכל השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה,

הרי ודאי עתה הזמן המתאים להתבונן בנקודות היסודיות הקשורות בהכנה האמורה. וכמובן – באופן שהדבר ישפיע על כל התחומים של חיי האדם, במחשבה ודיבור ומעשה, בהתאם לתכלית בריאתו (שהרי בריאת אדם הראשון היתה בראש-השנה הראשון) וחיי, עבודת השם בכל שלושת הקווים: תורה, עבודה וגמילות-חסדים.

* * *

אחת הנקודות היסודיות המיוחדות את השנה הבאה היא העובדה שהיום הראשון של השנה, ראש-השנה, חל בשבת.

כפי שצויין פעמים רבות אין ראש-השנה מהווה רק את תחילת השנה, כי אם גם את ה"ראש" של השנה. כשם שהראש מנהיג את כל הגוף, כך צריכות ההחלטות הטובות של ראש-השנה, "להנהיג" את כל ימי השנה.

לכן רבת משמעות במיוחד היא העובדה שה"ראש" של השנה הבאה הוא "שבת". ודאי איפוא הדבר שההכנה לשנה החדשה קשורה במשמעות המיוחדת ובנקודות האופייניות של השנה החדשה, שבהן שונה שנה חדשה זו משנים אחרות.

* * *

יום השבת מכיל בקרבו שתי נקודות מנוגדות:

שנים-עשר הימים האחרונים של החודש: שחשבון הצדק ככל יום מייב ימים אלה בפרט הוא כנגד חודש אחד מייב חדשי השנה, יום לחודש יום לחודש – ספר השיחות ה'תש"ג ע' 177. שם ע' 179. החל מיום ח"י אלול: ראה שיחת ח"י אלול ה'תש"ה (לקו"ד כרך ג ע' 946. ספר השיחות ה'תש"ה ע' 122): א) ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געברענגט אַ לעבן אין אלול. ב) ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי. – נת' בלקו"ש ח"ט ע' 250 ואילך. חכ"ט ע' 161 ואילך. במחשבה ודיבור ומעשה: ולהעיר מלקו"ת ר"פ פינחס: כל המצוות צריך האדם לקיים במחשבה דיבור ומעשה.

תכלית בריאתו... עבודת השם: דאני נבראתי לשמש את קוני – משנה וברייתא סוף מסכת קידושין.

שלשת הקווים: תורה, עבודה וגמילות-חסדים: שלושת העמודים שעליהם העולם עומד – אבות פ"א מ"ב. וראה מכתב ח"י אלול ה'תשמ"ח הערה ד"ה שלשה דברים. ראש-השנה, חל בשבת: ובלשון המשנה (ר"ה רפ"ד) יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת. וראה דרושי יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת – לקו"ת דרושים לר"ה נו, א ואילך. המשך תרס"ז ותש"ג בתחילתם. ד"ה זה דליל ערב ר"ה ה'תשמ"ג (סה"מ מלוקט ח"א ע' תכא ואילך). ועוד. ראש-השנה... ה"ראש" של השנה: ראה לקו"ת תבוא מא, ג. נצבים מז, א"ב. דרושים לר"ה נת' א"ב. עטרת ראש שער ר"ה בתחילתו. אה"ת דרושים לר"ה כרך ה ע' ב'עז ואילך. ובכ"מ.

תוכנה של השבת הוא – קדושה, „שבת-קדש“, כפי שאומר הכתוב: „ושמרתם את השבת כי קודש היא“, זה יום קדוש החדור בקדושה.

קדושה מורה על התעלות באופן של רוממות בהבדלה „קדושה – לשון הבדלה“, וכמיוחד קדושת השבת, שהיא דרגה געלית מאוד בקדושה, למעלה מן הבריאה.

לפיכך מתבטאת קדושת השבת, בראש ובראשונה, בכך שהיהודי מנתק את עצמו מעניני העולם על-ידי אי-עשיית עבודות העולם והחול, „לא תעשה כל מלאכה“, התרחקות גם מ„עובדין דחול“, חולין בדיבור או אפילו במחשבה, ומילוי הזמן של השבת (הפנוי ממעשה, דיבור ומחשבה של חול) בהוספה בעבודת השם, הוספה במעשי-שבת, בשיעורי תורה, והוספה בעבודה שבלב ומחשבה, תפילה ככוונה, ובהכנה לתפילה.

למרות זאת אנו רואים כי קדושת השבת איננה מוגבלת לרוחניותו של היהודי, כי אם חודרת גם לגשמיות שלו, עד שהיא הופכת פעילות של חיי יום-יום, כאכילה ושתיה ושינה וכיוצא באלה, למצווה, מצוות עונג שבת, ובלשון הכתוב:

שבת הוא – קדושה: ראה סידור (עם דא"ח) ריד, א: כידוע נכתבי האריזל ע"פ ושמרתם את השבת כי קודש הוא כו' שהוא כחי מוחין דאבא. וראה לקו"ט צו יב, סע"א. ברכה צד, ד. המשך וככה תרל"ז פ"ה. פכ"ה ואילך.

הכתוב: תשא לא, יד.

קדושה – לשון הבדלה: ראה תריכ ופרש"י ר"פ קדושים. פרש"י משפטים כב, ל. קדושים כ, ז. ועוד. תניא פמ"ז (סו, א). אגה"ת פ"י (צט, סע"א). ועוד.

אי-עשיית עבודות העולם והחול: ראה שבת קיג, סע"א ואילך. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח הל' שבת ס"י שו"ש.

לא תעשה כל מלאכה: יתרו כ, י. ואתחנן ה, יד.

בדיבור או אפילו במחשבה: ירושלמי שבת פמ"ז ה"ג. פסיקתא רבתי פכ"ג, ג. וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 80 ואילך.

מילוי הזמן של השבת .. בהוספה .. בשיעורי תורה .. תפילה: ראה ירושלמי שם. יל"ש ר"פ ויקהל. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח הל' שבת ס"ב ס"ג (ס"ג). ובתניא (ק"א) בסופו: פנימיות השבת היא הכוונה בתפלת השבת ובת"ת לדבקה בה' אחד כו'.

שבת .. תורה: ראה זח"ג צה, א: והאי יומא [שבת] קשורא הוא דאורייתא. נתבאר בתורת לוי"צ למס' תענית (ע' ג).

עבודה שבלב .. תפילה: תענית ב, א. רמב"ם הל' תפלה בתחלתו. רבינו יונה לאבות פ"א מ"ב. בהכנה לתפילה: ראה בארוכה קונטרס התפלה פ"א.

כאכילה ושתיה ושינה .. מצווה עונג שבת: ראה שו"ע אדה"ז או"ח הל' שבת ר"ס רמב. ושי"ב. וראה הגסמ"ן להלן בהערה ד"ה שבת.

שינה .. מצוות עונג שבת: ראה לקו"ש ח"ב ע' 254, ובהערות שם. ובלשון הכתוב: ישע"י נח, יג. וראה רמב"ם הל' שבת פ"ל ה"א. שו"ע אדה"ז שם. ושי"ב. וראה

מכתב עשיק ר"ח ניסן שבהערה דלהלן הערה ד"ה פון שבת דוקא.

„וקראת לשבת עונג“, שמשמעותו היא כי השבת (קדושת שבת) משפיעה גם על הדברים הגשמיים שמהם יש עונג לגוף, לרומם אותם לשבת, קדושת שבת.

* * *

כשם שיש שבת בזמן כך יש „שבת“, באדם (ובעולם בכלל), שהם היהודים בני עם ישראל, כפי שהתורה אומרת ומשווה: „המבדיל בין קודש לחול כו' בין ישראל לעמים“. כשם שהשבת מובדלת מן החול, כך בני ישראל הם „גוי קדוש“, „קדוש אתה לה' אלקיך“, שונים ומובדלים מכל העמים באופן של הבדלה ורוממות („ורוממתנו“).

בין בני ישראל עצמם נקראים תלמידי חכמים במיוחד בשם „שבת“, משום שעיקר עיסוקם של תלמידי חכמים הוא תלמוד-תורה, עד לאופן של „תורתו אומנתו“, ולכן הם בכל יום ויום בדרגת „שבת“, מובדלים ומרוממים מחולין ומענייני העולם.

בזוהר הקדוש נאמר במיוחד על רבי שמעון בר יוחאי שהוא בדרגת „שבת לה' קודש“, ובאופן כללי נכללים בכך נשיאי ישראל שבכל דור ודור – עד לנשיאי ישראל שבדורות האחרונים, ובהם בעלי יום ההולדת של היום הזה, ח"י אלול, הבעש"ט ואדמו"ר הזקן, ועד לנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר –

שהם „שבת שבשבת“, שהקדושה האלוקית מאירה בהם באופן של הבדלה, רוממות והתנשאות („נשיא" מלשון התנשאות).

ומלמדת אותנו, יחד עם זה, ההשוואה בין יהודים בכלל, ותלמידי חכמים

שבת .. משפיעה גם על הדברים הגשמיים .. לרומם אותם: ראה בארוכה מכתב ערב ח"י אלול ה'תשמ"ג (לקריש חכ"ד ע' 622 ואילך), ובהערות שם. מכתב עש"ק ר"ח ניסן ה'תשמ"ה (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים – קה"ת תשמ"ו – ע' תשסב ואילך), ובהערות שם. המבדיל .. לעמים: נוסח הבדלה. גוי קדוש: יתרו יט, ו. קדוש אתה לה' אלקיך: ראה יד, כא. נקראים תלמידי חכמים .. „שבת“: זח"ג בט, א. קכד, סע"ב (ברע"מ). וראה ברכות מז, סע"ב, שבת קיט, א.

תורתו אומנתו: כרשב"י ותבראי דילי' – שבת יא, א. טוש"ע (ודאדה"ו) או"ח סו"ס קו. הל' ת"ת לאדה"ו פ"ד ס"ד-ה. ולהעיר מרמ"א או"ח ס"ז ס"ה, ואדה"ו שם ס"ז. וראה ד"ה פדה בשלום התשל"ה ס"ב (סה"ט מלוקט ח"ב ע' יב). ד"ה פתח ר"ש כו' דש"פ אמור י"ט אייר ה'תשל"ד ס"ו (סה"ט מלוקט ח"ג ע' קנז).

בזוהר הקדוש: ח"ג קמד, ב. וראה המשך והחרים תרלי"א ע' נב-נג. ד"ה להבין ענין רשב"י ה'תשמ"ה ס"ו (סה"ט מלוקט ח"ב ע' שו).

ונשיאי ישראל בפרט, לקדושת שבת, שתכלית ושלמות הקדושה והרוממות היא שהקדושה תגיע ותחדור אל תוך הארציות של העולם, עד להפיכת העולם הזה התחתון ל„דירה לו יתברך“. בני ישראל נקראים בשם „גוי אחד בארץ“ – גוי אחד המביא את „ה' אחד“ לתוך ה„ארץ“, ארציות העולם הזה.

* * *

הסיכום והמסקנה של כל האמור הוא:

השפעת ראש-השנה, ה„ראש“ של השנה – צריכה להיות מורגשת במלוא המידה בכל שאר ה„איברים“ האחרים – הימים, השבועות והחודשים – של השנה. שבת ראש-השנה של השנה צריכה לקבוע את סדר היום לכל יום של השבוע, ולכל השנה כולה, בהתאמה מלאה לרוח „שבת קודש“.

וזאת בשתי הנקודות האמורות:

בכל יום של השנה צריכה להיות מורגשת רוממות שבתית, על-ידי הוספה מיוחדת בחיים היהודיים, כגון: הידור חדש במצוות, קביעות-עתים מיוחדות לתורה, הוספה חדשה בעבודת התפילה, וכיוצא בכך.

יחד עם זה צריך כל יהודי, איש או אשה, צעיר או זקן, להכניס „שבתיות“ גם במלאכות החול, להביא רוחניות וקדושה בענייני החולין השיגרתיים של חיי יום יום, עד שכל מחשבה ודיבור ומעשה יהיו חדורים בשבתיות.

למשל: מי שיש לו משרה, מסחר, וכיוצא בזה, צריך להיות חדור בכוונה הרוחנית ובנשמה של הדבר, ובלשון התורה: „כל מעשיך יהיו לשם שמים“, כלומר:

דירה לו יתברך: ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. במדבר פ"ג, ו. תניא רפליז.

גוי אחד בארץ: שמואל-ב ז, כג. דברי הימים-א יז, כא.

גוי אחד המביא את „ה' אחד“ לתוך ה„ארץ“: ראה אגה"ק ס"ט (קיד, א). תו"א וישב כז, סע"ד.

מקץ לה, א. ויקהל פז, סע"ג.

הידור חדש במצוות: להעיר ממה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר „כ"ק אאמו"ר (אדמו"ר

מהורש"ב נ"ע) נהג לקבל ע"ע הידור נוסף לפני כל ר"ה" (ספר המנהגים-חב"ד ריש ע' 56. וראה סה"מ

עזרת ע' עז. סה"מ תרח"צ ע' כד. שם ע' ל. לקו"ש ח"ב ע' 386).

קביעות-עתים... לתורה: ראה תניא פל"ד. וראה לקו"ש ח"ב ע' 299, ובהערה שם ד"ה קבוע. –

ולא רק קביעות בזמן, כ"א גם קביעות בנפש – ראה לקו"ד כרך א ז, א (בשם אדה"ז): עפ"י דרך

החסידות צריך להיות הקביעות לא רק בזמן לבד כ"א שיהי' הקביעות בנפש. וראה אוה"ת נ"ך כרך א ע' *

לו, המשך תעריב ח"א פ"ד (ע' ז).

כל מעשיך... לשם שמים: אבות פ"ב מ"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ג, טושו"ע או"ח סרל"א. וראה

מכתב עש"ק ח"י אלול ה'תשמ"ז הערה ד"ה זה (לקו"ש חל"ד ע' 319). וידועה תורת הבעש"ט (צוואת

כיוון שיש צורך בנתינת צדקה, בראש צלול ללימוד התורה, בתשלום שכר לימוד כדי שהילדים ילמדו תורה, וכיוצא בכך, הרי הוא עוסק לשם כך בפעילות של פרנסה על מנת להשיג על-ידי כך את המטרות האמורות.

ומוכן מאליו שאז הרי העיסוק בעניינים אלה הוא באופן כזה שאין הדבר מפריע לו ללימוד תורה וקיום מצוות וכיו"ב.

* * *

ויהי רצון, שכל אחד ואחת מאתנו, בתוך כלל ישראל, יחליט ויבצע בהתאם לכתוב לעיל.

וכיוון שקדושת השבת צועדת יחד עם ברכת השבת, כפי שהתורה אומרת: „ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו” – יביאו ההחלטות האיתנות בכל האמור תיכף את ברכות ה' בכל, ובמיוחד – כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה, בגשמיות וברוחניות גם יחד,

ובמיוחד את הברכה העיקרית, שהקב"ה, שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, יאזין לתפילות עמו ישראל, ככקשת דוד המלך, נעים זמירות ישראל: „תבוא לפניך תפילתי, הטה אוניך לרגלי”.

הריב"ש – הוצאת קה"ת – בתחילתה (ס"ג): כל האדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו . . . מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים. ועד"ז הוא באר"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) סו, א [בהוצאת קה"ת תשמ"א ואילך – סי' רה(ב)].

כפי שהתורה אומרת: בראשית ב, ג.

ברכות ה' בכל, ובמיוחד כו': להעיר ש"בימים האלו . . . צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו" (שר"ע אדה"ז או"ח הל' ר"ה סתקפ"ב ס"ז).

כתיבה וחתימה טובה, לשנה, טובה ומתוקה: ראה בהערות למכתב ח"י אלול ה'תשמ"ז בסופו (לקו"ש הכ"ט ע' 533). וש"נ.

בגשמיות וברוחניות: ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רצג. ולהעיר, אשר עיקר הדין ומשפט בר"ה הוא על דברים גשמיים – הגהות מיימוניות הל' תשוכה פ"ג אות א בשם הרמב"ן (בשער הגמול), הובא בלקו"ת דרושים לר"ה נט, ב.

שומע . . . ברחמים: סיום וחותם ברכת שופרות. וראה אגה"ת רפ"א (ק, רע"א): וכמו שאנו מברכין כו'.

דוד המלך, נעים זמירות ישראל: שמואל-ב כג, א. וראה שהש"ר פ"ד, ד (בתחילתה) – שאמר ה"זמירות (בשם כל) ישראל”.

תבוא . . . לרגלי: תהלים פה, ג, וראה קונטרס משיחות שבת הגדול, ערב י"א ניסן שנה זו ס"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 395). וש"נ.

לקוטי הוספות / מכתבים כלליים שיהרות 421

ויביא לעם ישראל, לכל אחד ואחת בפרט, את ה"שבת קודש" המושלם – "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים",

ותיכף ומיד ממש.

בכבוד ובברכת הצלחה רבה בכל האמור
וברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה
ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

/מקום החתימה/

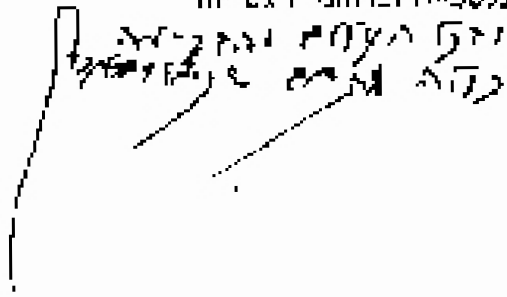
יום .. העולמים: סיום והותם מסכת תמיד.

הצלחה: ראה אה"ת וישב רעה, א"ב. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' ל ואילך.

וברכת כתיבה וחתימה טובה: ראה מטה אפרים או"ח סתקפ"א ט"ט (מלקוטי מהרי"ל הל' ימים הנוראים): נוהגין כשכותב אדם להבירו אגרת שלומים מן ר"ח אלול עד יו"כ רומז לו כו' שהוא מעתיר עליו שיוכה בימי הדין הבאים לטובה להיות נכתב ונחתם בספר חיים טובים. וראה ספר השיחות תשמ"ה ח"ב ע' 610.

אליה, בנימין, מיט בוסת ישראל לנצח – צהוביבועליק חלפה וליד זמש.

בפירכה כתיבה זקנישד מוכה
לשנה ציפה יפתיקה
בלספוייה ובלוחנייה גם יחד



ביום הזה יגלה סודות הארץ ויכסה ארצו עננה ויהי יקני עשירים בעל אמילת
דמיון בלעז יראה לקרא ירוש אגרות על שיש יחלה.

—•••••—

(חרגום חפשי מאידיש)

ב"ה, מוצאי שבת-קודש סליחות,
 יום א' דפ' האזינו,
 ערב כ"ה אלול, ה'תשמ"ט
 ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
 בכל מקום שהם
 ה' עליהם יהיו

שלום וברכה!

בהמשך למכתב מיום ח"י אלול – לאחר הפתיחה בברכה, ברכת כתיבה
 וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה – ובעמדנו קרוב יותר לראש-השנה, בשבוע של
 ימי הסליחות שסיומו וחותמו הוא ראש-השנה –

הרי עתה הזמן המתאים לעמוד בקצת העמקת יתר על מספר נקודות שנידונו
 במכתב הקודם, בדבר הלימוד המיוחד מן העובדה שראש-השנה הנוכחי חל בשבת-
 קודש.

* * *

מוצאי שבת-קודש סליחות: ראה מכתב מוצש"ק כ"ה אלול ה'תשד"מ הערות ד"ה מוצאי
 שבת-קודש וד"ה מוצאי שבת-קודש . . . שבת סליחות (לקריש חכ"ד ע' 647). ושי"נ.
 סליחות: ראה מכתב מוצש"ק ימי הסליחות ה'תשמ"ב הערה ד"ה ימי הסליחות (הא') – לקריש
 שם ע' 616.

פ' האזינו: להעיר מהידוע בענין לימוד שירת האזינו ע"י כא"א כו' (ראה ספר השיחות ה'תשא
 ס"ע 65. ס' התולדות מהר"ש ע' 74. ס' הזכרונות פכ"ט, ממהר"ל מפראג בזה).
 כ"ה: ההפרש בין „כה" (כ"ה אלול, שבו נברא העולם) ל„זה" (ר"ה, „זה היום", שבו נברא אדה"ר)
 – ראה לקריש נצבים מז, ב.ג. ובאזה"ת דרושים לר"ה ריש ע' איתלב מציינ לד"ה וידבר משה אל ראשי
 המטות לאמר זה הדבר (אזה"ת מטות ע' א'פב) בענין „כל הנביאים נתנבאו בכה ומשה נתנבא בזה",
 „ושם ג"כ ענין בכ"ה באלול נברא העולם הבריאה בבחי' כה, ור"ה נק' זה היום להמשיך בחי' זה". וראה
 ג"כ ד"ה זה היום דליל ערב ר"ה ה'תשמ"ב ס"ב (סה"מ מלוקט ח"ג ע' ג'ד). ושי"נ. וראה שיחת אור לכ"ה
 אלול שנה זו.

כ"ה אלול: יום ראשון לבריאת העולם – ויק"ר רפכ"ט, פסיקתא דר"כ פיסקא כג (בחודש
 השביעי). יל"ש עה"פ (פינחס כט, א) ובחודש השביעי (רמז תשפב). תוד"ה לתקופות – ר"ה ח, א. וראה
 פרקי דר"א רפ"ח ובהגהות הרד"ל שם.

הפתיחה בברכה: ראה פתיחת אגרת הראשונה באגה"ק שכתניא. וראה מכתב עש"ק ח"י אלול
 ה'תשד"מ הערה ד"ה פותחין בברכה (לקריש שם ע' 641).

בשבוע של ימי הסליחות: פעולת ימי הסליחות לאחרי העבודה בימי אלול הקודמים – ראה כתר
 שם טוב (הוצאת קה"ת) הוספות ס"י יג. ושי"נ. וראה מכתב עש"ק שבת סליחות ה'תשמ"ה הערה ד"ה אין
 די לעצטע טעג פאר ר"ה (לקריש חכ"ט ע' 521).
 שסיומו וחותמו: והכל הולך אחר החיתום – ברכות יב, א.

פעמים רבות הודגש, שכאשר מזדמנים יחד שני עניינים של קדושה – משפיע כל אחד מהם על משנהו ומוסיף בו חידוש.

דבר זה תוקף גם באשר לראש-השנה ושבת, שכאשר ראש-השנה חל בשבת, באה תוספת בראש-השנה, כך שהוא נעשה ראש-השנה שבת (כפי שהדבר גם בא לידי ביטוי בהלכה שביום-טוב של ראש-השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בשופר, כפי שיוסבר להלן):

וכך גם בקשר לשבת, אשר כגלל העובדה שזו שבת (לא סתם אלא של) ראש-השנה – הרי השבת היא נעלית יותר, היא שבת בעלת תוכן של ראש-השנה, שכן בשבת עצמה ישנן דרגות רבות, כפי המובן מלשון הכתוב „שבת שבתון“, „שבת בשבת“, שיש עניין של שבת שהוא „שבת לגבי שבת“.

. . .

כדי להבין יותר את הקשר בין שבת לראש-השנה, וכיצד משפיע כל אחד מהם על משנהו, יש להסביר תחילה את הנקודה המשותפת של ראש-השנה ושבת.

כבר הוסבר פעמים רבות, כי נקודת השיא של ראש-השנה היא, שבו מכתירים בני-ישראל את הקב"ה כמלך, כ„מלך ישראל“ וכ„מלך העולם“, כפי שאנו מבקשים בכל תפילות ראש-השנה: „מלוך על העולם כולו“.

הכתרת מלך קשורה בהתבטלותו המוחלטת של העם כולו, ושל כל אחד

שכאשר ראש-השנה חל בשבת, באה תוספת בראש-השנה . . . וכך גם בקשר לשבת: ראה זכחיס צא, רע"א: אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי (בתמ"י): אטו ראש השנה למוספי דידן אהני למוספי ראש חודש לא אהני (בתמ"י).

בהלכה: משנה רפ"ד דר"ה. וראה ירושלמי שם ה"א.

בשבת . . . דרגות רבות: ראה ג"כ מכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה, ובהנסמן שם הערה ד"ה אנהויב שבת וכו' (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים – קה"ת תשמ"ז – ע' תשסט ואילך).

שבת שבתון: תשא לא, טו. ועוד. וראה לקו"ת דרושים ליוה"כ"פ ד"ה שבת שבתון (ע, ב ואילך). שבת בשבחו: פינחס כח, י. ישעי' טו, כג. וע"פ פירוש אדה"ז בלקו"ת ברכה צז, ג"ד. וראה בהנסמן במראי מקומות לשם (בהוצאת קה"ת התשד"מ ואילך). ד"ה אבות מלאכות תר"ל (סה"מ תר"ל ע' רמד ואילך). את שבתותי ה'שית פ"ד (סה"מ ה'שית ס"ע 85 ואילך). ובכ"מ.

לתבין יותר: בפרטיות יותר ובעומק יותר בהבא לקמן – ראה שיחת ש"ק פ' נצבים וילך שנה זו (סה"מ תשמ"ט ח"ב ע' 703 ואילך).

נקודת השיא של ראש-השנה . . . שבו מכתירים בני-ישראל את הקב"ה כמלך: ראה מכתב עש"ק ח"י אלול ה'תשמ"ג הערה ד"ה אלגעמיינע וד"ה הכתרה . . . מיט תקיעת שופר (לקו"ש חכ"ד ע' 621-22).

מלך ישראל: ישעי' מד, ו, מפסוקי ברכת מלכויות בתפלת מוסף דר"ה.

מלוך על העולם כולו: תפילת העמידה דר"ה (ברכת „אלקינו כו' מלוך כו"').

הכתרת מלך . . . כך גם . . . הקב"ה . . . התבטלותם: ראה בארוכה המשך יו"ט של ר"ה תרס"ה (סה"מ

תרס"ה ע' ב ואילך): ה'תש"ג פ"ב ואילך (סה"מ ה'תש"ג ס"ע 6 ואילך). ובכ"מ.

באופן פרטי, אל המלך, כאשר על-ידי התבטלות זו „משפיעים“ על המלך שייענה לבקשת העם ויהיה להם למלך.

כך גם בדבר הכתרת הקב"ה כמלך, שהיא באה על-ידי כך שבני-ישראל מגלים את התבטלותם אל הקב"ה, עד כדי התחושה שאינו אלא עבד של הקב"ה.

והרי כך היה בראש-השנה הראשון, כשנברא אדם הראשון, שאדם הראשון דרש והשיג שכל הנבראים של העולם יקבלו על עצמם את מרותו ושלטונו של הבורא, בהכריזו: „בואו נשתחוו ונכרעה, נברכה לפני ה' עושנו.“ שכן הכריעה והשתחוואה הן ההתבטלות שהנברא מבטא כלפי הבורא, ואז נעשה הקב"ה למלך, כפי שאנו אומרים בכל יום ששי, בקשר להכתרת הקב"ה על-ידי אדם הראשון ביום הששי הראשון של הבריאה: „ה' מלך גאות לבש“.

וזו היא הנקודה המשותפת של ראש-השנה ושבת – שכן גם השבת יוצרת בקרב היהודי תחושה של התבטלות כלפי הקב"ה, בורא העולם („ה' עושנו“): כידוע, חוקקת השבת בנפש היהודי את האמונה בחידוש העולם, „כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ“. ביתר העמקה: קדושת השבת מאירה בנפשו של כל יהודי מעצמה ומאליה („שבת מיקדשא וקיימא“), יוצרת בכל אדם את ההרגשה שהוא עומד „קמי מלכא“ (לפני המלך) מול נוכחותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, יחד עם ההתבטלות המלאה, המתהווה באופן טבעי במצב כזה של „עומד לפני המלך“.

. . .

התחושה שאינו אלא עבד של הקב"ה: ראה המשך תעריב ח"א ריש ע' קג: הביטול דעבד אינו מצד העילוי של האדון ולא לקבל איזה דבר, רק מפני שהוא עבד כו', דכמו"כ הוא בקבעומ"ש בכלל ובפרט בר"ה ויו"כ דהקבעומ"ש הוא בבחי' הנחת כל עצמותו לאלקות כו'. שאדם הראשון דרש והשיג . . . בואו . . . עושנו: זהר ח"א רכא. ב. ח"ג קז, ב. תקו"ז תני' (צ, ב). וראה אה"ת וארא ס"ע רלו ואילך.

בואו . . . עושנו: תהלים צה, ו.

כפי שאנו אומרים בכל יום ששי: ב,שיר של יום" – ר"ה לא, א. סיום וחזתם מסכת תמיד.

ה' מלך גאות לבש: תהלים צג, א. אמרו אדם הראשון – וכל הבריות אחריו – ביום שנברא כשהמליך את הקב"ה (פרקי דר"א פ"א). וראה שיחת אור ליום ועש"ק פ' נצבים-וילך שנה זו.

כידוע: חינוך מצוה לא-לב: לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם.

כי ששת ימים . . . ואת הארץ: יתרו כ, ז.

ביתר העמקה: ראה בארוכה ספר המצוות להצ"צ מצות מילה פ"ה (ח, א).

שבת מיקדשא וקיימא: ביצה יז, א.

התבטלות המלאה . . . במצב כזה של „עומד לפני המלך“: ראה פסחים נו, ב: חגיגה ה, ב: מחו"ל במחוג יחוי קמי מלכא כו' – הובא בסהמ"צ שם. וראה בנוגע לתפלת העמידה – שבת י, א. רמב"ם הל' תפלה פ"ד ה"ז. פ"ה ה"ד. טושו"ע (וראדה"ז) או"ח הל' תפלה ס"ו"ס צה. וכשו"ע אדה"ז שם סק"ד ס"ב: הואיל ועומד לפני המלך אין לזוז ממקומו.

על כל זה נוסף החידוש מן ההתאחדות של שבת וראש-השנה, המביאה לידי כך שה"הכתרה" בראש-השנה של הקב"ה כמלך תהיה באופן "שבת", שהשבת תתרום ותתעלה לדרגת "שבת בשבתו", "שבת לגבי שבת".

הסבר הדברים בקצרה:

ישנם שני אופנים בהתבטלותו של "עבד מלך":

אופן אחד הוא, שהוא אכן "עבד מלך", אין לו כל מציאות עצמית מלבד היותו "עבד מלך" (קל-יחומר וכל-שכן מסתם עבד, שלגביו נאמר: "מה שקנה עבד קנה רבו", וכל מה שיש לו היא רכושו של רבו), אך עם זאת הוא מרגיש את מציאותו, אמנם כעבד, אך כמציאות של עבד שמסר את עצמו לרבו להיות "עבד מלך".

אופן אחר, נעלה יותר, של התבטלות הוא – שאין הוא מרגיש כלל את מציאותו, אפילו לא את מציאותו כמציאות של עבד, אלא כאילו לא קיים כלל דבר כלשהו מלבד המלך עצמו.

דבר זה נותן לנו הבנה מעמיקה יותר בהלכה שראש-השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בו בשופר: אי-התקיעה בשופר אינה מצב פסיכי של חוסר מעש – אלא ביטוי של התבטלות נעלית מאוד של יהודי, שאין כל מציאות מלבד הקב"ה עצמו, כך שהכתרת הקב"ה נעשית לא על-ידי העבודה של היהודי ותקיעת השופר שלו (כפי שחז"ל אומרים שה"תמליכוני עליכם" נעשה על-ידי השופר, "ובמה – בשופר") – כי אם על-ידי אי-תקיעת שופר, שבה באה לידי ביטוי התבטלות עמוקה עוד יותר למלך מלכי המלכים הקב"ה.

* * *

כפי שמזכר במכתב הקודם, צריכה ההשפעה של ראש-השנה – ה"ראש" של השנה – להיות מורגשת בכל הימים, השנועות והחודשים של השנה.

הנקודה האמורה צריכה אפוא לבוא לידי מעשה בפועל, בעבודה יום-יומית של היהודי, והמעשה הוא העיקר.

מה שקנה עבד קנה רבו: פסחים פז, ב. קידושין כג, ב. וראה רשכ"א לקידושין שם. ובארוכה – המשך תרס"ז ע' שכו ואילך.

אי-התקיעה בשופר... ביטוי של התבטלות נעלית מאוד של יהודי: וע"ד המבואר בד"ה אתה אחד לאדמו"ר האמצעי (מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים) ס"ע י ואילך, בענין המנוחה והשכיבה דשבת (שהו"ע העזר העש"י), שהיא "במנוחת הנפש בעצמותה בבחי' יחידה שלמעלה מבחי' הגילוי במוח ולב", עיי"ש. ועיין ג"כ ד"ה אתה אחד היתשמ"ב ס"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' תיד). לקו"ש חט"ז ע' 227 ואילך.

כפי שחז"ל אומרים: ר"ה טז, א. שם לד, ב. והמעשה הוא העיקר: אבות פ"א מ"ז. תקו"ז תנ"ב (פו, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב). קלד.

(א).

דוגמא מעשית לכך – בה"כלל גדול בתורה" – המצווה של „ואהבת לרעך כמוך“:

כשיהודי נותן צדקה, או עושה מעשה חסד כלשהו, חשוב מאוד ומוכרח שיהיה ביחד עם זה „סבר פנים יפות“, כדי שהמקבל לא יהוש שום רגש של בושה, נחיתות וכיוצא בזה.

באופן כללי, מגיעים לידי כך כאשר ה„נותן“ אינו חש עצמו מרומם מן ה„מקבל“, ובפרט בזכרו את דברי חז"ל, כי „יותר ממה שבעל-הבית עושה עם העני – העני עושה עם בעל-הבית“.

אבל קיימת בדבר דרגה נעלית עוד יותר, כאשר לא מורגש כלל שהוא „נותן“ הצדקה, כאילו קיימת הצדקה עצמה בלי כל (ישות ה)מציאות של „נותן“, שאז אין צורך מלכתחילה למנוע את הרגשות המנוגדים של „נותן“ ו„מקבל“.

* * *

ויהי רצון שההתבוננות בעניינים האמורים תחזק אצל כל אחד ואחת את ההכרה, כי המציאות האמיתית של כל יהודי – איש, אשה וילד – הוא ה„חלק אלוקה ממעל ממש“ שלו, שבגללו: „ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד“ (כביכול).

ודבר זה גם מהווה את ההכנה לשמיני-עצרת ושמת-תורה, שעליו נאמר: „עצרת תהיה לכם“, כפי שמובא לגבי זה הפסוק: „יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך“,

כלל גדול בתורה... ואהבת לרעך כמוך: קדושים יט, יח. תוי"כ (הובא בפרש"י) עה"פ. ויתירה מזו: זו היא כל התורה כולה – שבת לא, א. וראה תניא פ' לב.

צדקה... סבר פנים יפות: ראה ב"ר י, ב. רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ד. טושר"ע י"ד הלכות צדקה סרמ"ט ס"ג.

ה„נותן“ אינו חש עצמו מרומם מן ה„מקבל“: ראה ג"כ מכתב ר"ח ו"א ניסן ה'תשמ"ט (לקו"ש חלי"ב ע' 216 ואילך. ע' 221 ואילך). שיחת שבת הגדול תשמ"ט ס"י (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 396 ואילך).

דברי חז"ל: ויק"ר פל"ד, ח (בסופה). רות רבה פ"ה, ה (בתחילתה). וראה כתר שם טוב בסופו (ס"י תל – סג, ד ואילך).

דרגה נעלית עוד יותר: ראה ג"כ – כאופן אחר – מכתב י"א ניסן ושיחה הנ"ל. חלק אלוקה ממעל ממש: תניא רפ"ב.

ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד: זח"ג עג, א.

שמיני-עצרת ושמת-תורה: להעיר, ששמע"צ ושמת"ת הם באותם הימים בשבוע כמו ב' ימים דר"ה, והם משתווים בכמה ענינים כו' – ד"ה ביוהשמע"צ תרצ"ה פכ"ו (סה"מ קונטרסים ח"כ שלט, א). נעתק ב„היום יום שמע"צ“.

עצרת תהי' לכם: פתחם כט, לה.

כפי שמובא לגבי זה הפסוק: „יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך“: משלי ה, יז. שמור"ר פט"ו, כג. הובא בריש וסוף ד"ה ביום השמיני עצרת: עת"ר (סה"מ עת"ר ע' לה. שם ע' מד); ה' תשי"ד (סה"מ

ובלשון הזוהר: „ישראל ומלכא בלחודוהי“.

בעצם, הרי זה גם תוכן הבקשה הפנימית של דוד נעים זמירות ישראל (בשם כל ישראל) אל הקב"ה: „תבוא לפניך תפלתי הטא אזנך לרנתי“, כך שה„תפלה“ (מלשון התחברות) נעשית ל„רנה“, השתפכות הנפש והתחברות עם הקב"ה, התמזגות הנשמה עם מקורה, הקדוש ברוך הוא,

— דבר המתגלה במלוא המידה של שלמות בגאולה האמיתית והשלמה, כאשר מתקיימים ה„נישואין“ של הקב"ה בעצמו, כביכול, עם כנסת ישראל לנצח — וההתחלה היא תיכף ומיד ממש.

בברכת כתיבה והתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד
ובכל העולם והבריאה כולה

/מקום החתימה/

התשי"ד ע' 43. שם ע' 47: ה' תשי"ט (סה"מ ה'תשי"ט ע' 69. שם ע' 73): תשי"י (סה"מ השי"ת ע' 71. 82): ה'תשי"ט (סה"מ מלוקט ח"א ע' שסג. שם ע' שעג). ועוד.

בלשון הזוהר: ראה זהר ח"ג לב, א. וראה ח"א סד, א. הובא ונתבאר בלקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת) סי' רס (סז, סע"ב ואילך). אי"ת להה"מ צד, ב ואילך (בהוצאת קה"ת ה'תשי"ט ואילך — סי' שסה). זח"א רח, ב. הובא ונת' בריש וסוף ד"ה ביהשמע"צ: באוה"ת שמע"צ (כרך ה ע' ב'קמט. שם ע' ב'קנג): תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' לו. שם ע' נא): ה'תשי"ט (סה"מ שם ע' שסג).
דוד נעים זמירות ישראל: שמואל-ב כג, א. וראה שהשיר פ"ד, ד (בתחילתה).
חבוא .. לרנתי: תהלים פח, ג.

לפניך: ראה שיחת שבת הגדול הנ"ל, שהוא ע"ד „את פניך הוי' אבקש“ (תהלים כז, ח — במזמור שנוהגים לומר מר"ח אלול עד הוי"ד). וראה בארוכה ד"ה לך אמר לבי ה'תשי"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפא ואילך).

חפלה" (מלשון התחברות): תר"א תרומה עט, סע"ד. סה"מ תרל"ד ע' קנד (וראה בהנסמן שם הערה 1). תרפ"ג ע' רטו (וסה"מ ה'תשי"ט ע' 79 הב'), ובהערה שם.

תפלה .. השתפכות הנפש: כמ"ש בתפלת חנה (שמואל-א א, טו): ואשפוך את נפשי לפני ה'.

וראה לקו"ש חיי"ט שיחה לר"ה — ו' תשרי (ע' 291 ואילך).
גאולה האמיתית והשלמה: שאין אתר"י גלות (תוד"ה היג ונאמר — פסחים קטז, ב, ממכילתא עה"פ בשלח טו, א).

כאשר מתקיימים ה„נישואין“ כו': שמור" ספט"ץ. וראה לקו"ת שה"ש ביאור לד"ה כי על כל כבוד חופה פ"ג (מה, א"ב).

לשנה טובה ומתוקה: ראה סידור האריו"ל וסידור אדה"ן בנוסח ה„יהי רצון“ שאומרים בעת אכילת התפוח בדבש. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' שיא ואילך.

האוינו ב

בדוגמת א' חבל "שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה". און דערמיט איז ער מבאר דעם ענין פון כרת, און בעת א' איד איז עובר אויף און איסור כרת ר"ל איז "נכרת ונפסק חבל המשכה משם הוי' ב"ה"

(און ער איז מוסיף, און דער "חבל המשכה" פון "שם הוי' ב"ה" איז "כלול מתרי"ג מצות" עד"מ ווי א' "חבל עב" וואס איז "שזור מתרי"ג חבלים דקים", און דעריבער איז אויך "בשאר עבירות שאין בהן כרת" — וואס דאן ווערט ניט נפסק דער כללוח החבל, ווי ביי און איסור כרת — ווערט אבער נפסק א' "חבל הדק וכו'").

ווייטער (אין פ"ו:) זאגט ער נאך און ענין אין "יעקב חבל נחלתו". און פונקט ווי א' חבל וואס "ראשו א' למעלה וראשו השני למטה", איז בשעת א' מענטש ציט דעם "ראשו השני" ווערט דורך דעם אראפגעצויגן אויך דער "ראשו הראשון", אזוי איז אויך ביים חבל הנשמה, און דורך "מעשיו הרעים ומחשבותיו" פון א' אידן, שלעפט ער אריין אין די "היכלות ה" סט"א" ניט בלויז די נשמה שלמטה, נאך אויך די השפעה פון בחי' ה"א תתאה — שרש ומקור הנשמה.

דארף מען פארשטיין: וויבאלד און דורך און עבירה ווערט נפסק דער

(5) צו, סע"א.
 (6) כולל גם איסור כרת — כמוכן ממה שפסיים שם (ריש ע"ב), "לכן הוא נוטל חלק בראש", שבוז מתרץ הקושיא שברפ"ד, מה "שנמצאו . . . חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעמיים".

א. פ' האוינו לייענט מען אלע מאל בשבת תשובה אדער (כבשנה זו) אין די ד' ימים שבין יוה"כ"פ לסוכות, וואס אויף די ד' ימים האט געזאגט דער רבי (מהורש"ב) נ"ע: "איצטער ערשט דארפן תשובה טאן".

און וויבאלד און אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק — זעט מען טאקע: און כמה פרקים אין אגרת החשובה זיינען מיוסד אויפן פסוק כי חלק הוי' עמו יעקב חבל נחלתו, וואס שטייט אין פרשת האוינו.

ב. אויף "יעקב חבל נחלתו" זאגט דער אלטער רבי (אין אגרת התשובה פ"ה), און די נשמה — דער חלק שב-גוף האדם מיט איר שרש — איז

(1) הובא ונתבאר בהקדמה לקונטרס צו (נדפס בספר המאמרים תש"ט. לקו"ש הי"ד ע' 400). לעיל ע' 213 הערה 72.

(2) ע"ד שייכות ענין התשובה לפי הא' דנו — ראה גם לקו"ת ריש פרשתנו. לעיל ע' 213 שם.

(3) ד"ו, בלקו"ת הנ"ל (שבהערה הקודמת) מבאר כי חלק גוי בענין התשובה דבחי' "והרוח חשוב אל האלקים אשר נתנה", שהיא תשור בה עילאה. משא"כ באגה"ת שם, מביא פסוק זה לבאר (בעיקר) הענין דתשובה תתאה.

ויש לומר, ששני הענינים ישנם בהימים שבהם קוראים פ' האוינו, כי בהתשובה שבעשי"ת (ועד"ז — בהד' ימים שבין יו"ה כ"פ לסוכות) — שתי מעלות (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז וראה לעיל שם ע' 211): "פה ביותר" (היינו תשובה נעלית יותר, תשובה עילאה), ומתקבלת היא מיד" (היינו שגם כחי' התשובה שבכל השנה, שבכללות היא תשובה תתאה — מעלת עשי"ת שמתקבלת היא מיד").

(4) לב, ט.

חבל ההמשכה (ווי ער זאגט פריער).
אין פארוואס זאל דער „ראש שלמטה“
מיטשלעפן מיט זיך דעם „ראש שלי“
מעלה — דער חבל איז דאך נפסק
געווארן?

אויך דארף מען פארשטיין: פריער
(בפ"ה) זאגט ער „שראשו א' קשור
למעלה וקצהו למטה“ — די נשמה
שלמעלה רופט ער אן בשם „ראשו“
און די נשמה שלמטה מיטן נאמען
„קצה“ — און דערנאך (בפ"ו) רופט
ער אן בידן מיטן נאמען „ראש“ —
„ראשו אחד למעלה וראשו השני
למטה“?

ג. ווען דער אלטער רבי רעדט
דעם ערשטן ענין אין „יעקב חבל
נחלתו“ (ווי דורך אן עבירה ווערט
נפסק דער חבל), ברענגט ער דעם
פסוק „ויפח באפיו נשמת חיים“, אין
אין מבאר, און דער טעם פארוואס דער
פסוק באנוצט זיך מיטן לשון „ויפח“
אין „להורות לנו“, און כשם ווי בעת
א מענטש בלאזט לאיזה מקום, אין
אויב ס'איז דא „איזה דבר תוצץ ומפ“
סיק בינתיים, אין חבל הנופח עולה

(7) לכאורה הו' אפשר לתרץ שדוקא ב' זמן הבית, ע"י איסור כרת „נכרת ונפסק חבל ההמשכה כו“, אבל לאחר „שירדה השפעת בחי' ה"א תתאה... בי"ס דנוגה“ (אגה"ת פ"ו), מכיון שנמצאת גם בהיכלות הסט"א, לא נעשה הפסק.

אבל — אינו, כי (א) גם בזמן הגלות נעשה פגם ע"י כל עבירה, ויש חילוק בין הפגם שבשאר עבירות להפגם שבאיסורי כרת (תניא ספכ"ד, ובכ"מ) — והרי ענין הפגם היא (לא הורדת הנפש וכו' בקליפות, כי אם) מלשון „פגירת הסכין“ הפסק החבל (אגה"ת פ"ה), (ב) לאידך גיסא: תשובה תתאה, שענינה הוא להחזיר השפעת השכינה „שהמשיך במעשיו ומחשבותיו“, ה"ה כן גם בזמן הבית (ראה לקמן הערה 13).

(8) בראשית ב, ז.

ומגיע כלל לאותו מקום, ככה ממש אם יש דבר חוצץ ומפסיק בין גוף האדם לבחי' חבל העליון. און ער איז מבאר אין נמשל, און „אין שום דבר גשמי ורוחני חוצץ לפניו ית“¹⁰, נאך „כמ"ש בישעי“¹¹ כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם.

אין אין דעם ניט מובן: מצד דעם ענין פון „ויפח“ קומט אויס, און „עונותיכם מבדילים“ זיינען גורם און דער „חבל העליון“ זאל מלכתחלה ניט אַנקומען צום אדם למטה — בדוגמת „אדם הנופח לאיזה מקום“, און בעת ס'איז דא א דבר חוצץ, אין „אין חבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום“; אבער מצד דעם ענין פון „יעקב חבל נחלתו“ קומט אויס, און די עבירות זיינען מפסיק די התקשרות, אבער ניט און מלכתחלה דערלאזן זיי ניט דעם קשר?

נאך א חילוק: אין דעם ענין פון „יעקב חבל נחלתו“ איז דער אלטער רבי מבאר (ווי געבראכט פריער ס"ב),

(9) וגם אז ישנו ה"ויפח" מצד למעלה אלא שדבר החיצץ (העונות) מעכבו מלהגיע לגוף האדם. וכדיוק לשון הכתוב (המובא בתניא לקמן) „עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם“, שההבדלה היא מצד „ביניכם“, אבל לא מצד „אלקיכם“, וראה לקמן הערה 42.

ו"ל, שמתעם זה כותב „כמ"ש בישעי“ בכדי לרמוז למ"ש שם לפניו „הן לא קצרה יד ה' גו" (משחת ש"פ האזינו תש"ל, ע"ש בארוכה, ושם, שענין זה שייך (לנבואת) ישעי").

(10) החידוש שבזה על מ"ש לעיל ח"ב פ"ז (פג, ב) „שא"א כלל לומר ענין הצ"צ צום כפשוטו“ — וגם מה שהוזקק כאן דוקא להביא על זה כמה הוכחות (ובשינוי מח"ב שם) — נתבאר בלקר"ש ביאורים פלוקוויץ על אגה"ת (קה"ת, תשנ"ב) ס"י י"ד.

(11) וט, ב.

העליון — און בנוגע צו דער מדריגה, וויבאלד אן דער „הבל הנופח“ מוז זיין כסדר, איז אויך עבירות שאין בהן כרת, הינת ווי אויך זיי זיינען א דבר חוצץ ומפסיק, דערלאזן זיי ניט דעם הבל העליון ער זאל אַנקומען אין גוף האדם;

דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו“ וואָס דורך עבירות ווערט נפסק דער חבל ההמשכה, איז אין מדריגת ה' נשמה שלמטה וואו איר שייכות מיט איר שרש איז (ניט אין אן אופן פון המשכה תמידית מחדש, נאָר) בדוגמת ווי אַ חבל, וואָס דער קצהו שלמטה איז שוין נמשך געוואָרן פון דעם ראשו שלמעלה, און איצט זיינען זיי צווישן זיך בלויז פאַרבונדן אָבער דער פאַרבונד איז באופן כזה, און די נשמה שלמטה איז ניט קיין „ראש“ פאַר זיך, נאָר אַ „קצה“ פון נשמה שלמעלה.

— און בנוגע דער מדריגה, וויבאלד אן דער הפסק ההתקשרות וואָס ווערט דורך עבירות איז בדרך פעולה, וואָס זיי שאַפן אַ הפסק (ניט ווי אין דער מדריגה פון „ויפח“, וואו דורך די עבירות קען מלכתחלה ניט אַנקומען דער הבל העליון), איז דעריבער פאַראַן אין דעם אַ חילוק צווישן איסורי כרת און אַנדערע עבירות, און אן איסור כרת פועל'ט אַ הפסק אין כללות ה' חבל און שאר עבירות בלויז אין אַ חבל הדק;

דערנאָך איז פאַראַן אַ נידעריקערע מדריגה אין „יעקב חבל נחלתו“, וואו דער פאַרבונד פון דער נשמה שלמטה מיט דער נשמה שלמעלה איז ניט אין אן אופן וואָס די נשמה שלמטה איז אַ טפל ו„קצה“ פון דער נשמה שלמי-

אן דורך אן איסור כרת ווערט נפסק דער כללות החבל און „בשאר עבירי רות שאין בהן כרת“ ווערט נפסק בלויז אַ חבל הדק; אָבער מצד דעם ענין פון „ויפח“ קומט אויס, און יעדער עבירה, וויבאלד זי איז אַ דבר החוצץ, דערלאָזט זי לגמרי ניט צו דעם הבל העליון — ווי ס'איז מובן אין דעם משל פון אדם הנופח, און ווען ס'איז דאָ אַ „דבר חוצץ ומפסיק“, אפילו אויב די חציצה איז אַ קליינע — בלויז „איזה דבר“¹², איז „אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום“?

ד. פון כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, און די דריי ענינים שבאגה"ת — דער ענין פון „ויפח גו'“ און ע"י (דבר החוצץ) עבירה קומט מלכתחילה ניט צו דער הבל; דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו“ און דורך עבירות ווערט נפסק דער חבל ההמשכה; און דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו“ און ע"י מעשיו הרעים כו'“ שלעפט ער מיט אויך דעם „ראש שלמעלה“ אין היכלות הסט"א — זיינען דריי באַזונדערע מדריגות:

דער ענין פון „ויפח“, איז אין דער מדריגה פון נשמה וואָס דאַרף שטענדיק נמשך ווערן פון בחי' הבל

12) ומה שבנמשל משמיע תיבת „איזה“ הוא

[לא לפי שדוקא מחיצה עבה (איסור כרת) חוצץ ומפסיק — שהרי (א) א"כ, גם בהמשל לא הי' צריך לכתוב „איזה דבר“ (מכיון שבזה אינו דומה להנמשל), (ב) כותב מפורש „עונותיכם היו מבדילים“ (עונותיכם סתם) — כי אם]

לפי שלפניו ית' עונותיכם (איזה עונות שיהיו) מבדילים אבל לא „שום דבר (אפילו היותר עב) גשמי ורוחני“ (אף שהי' סברא לומר, שגם הם חוצצים).

פון המשך הענינים דארט קיין סתירה ניט להג"ל, נאר אדרבה, פון דארט איז א ראי' אז "ויפח" און "יעקב חבל נחלתו" זיינען צוויי באזונדערע מדריגות, כדלקמן.

ו. אין תחלת הפרק איז דער אלטער רבי מבאר און מדגיש אז "המשכת וירידת הנפש האלקית לעוה"ו להתלבש בגוף האדם" איז "מבחי פנימי ומקור הדיבור", און ברענגט דערויף די ראי' פון פסוק "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חי", וואס "מאן דנפח וכו'" ; און דערנאך איז ער ממשיך: "וזה"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, פי' כמו חבל עד"מ שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה" (ווי געבראכט פריער).

איז אין דעם ניט פארשטאנדיק: פון פסוק "כי חלק ה' עמו" יעקב חבל נחלתו" ווייס מען לכאורה בלויז

14) שבזה מחדש על מ"ש לפניו בפ"ד — כי שם מבאר ששרש הגשמה היא מבחי פנימיות, ובפ"ה מחדש שגם המשיכתה וירידתה לעוה"ו להתלבש בגוף האדם, אף שזהו "ע"י בחי האותיות שבמאמר נעשה אדם" (לעיל פ"ד צד, א), הוא ג"כ מבחי פנימיות, אלא שפנימיות זו היא בחי "פנימיות ומקור הדיבור".

ועפ"י יובן: (א) מה שדוקא בפ"ה (מ) שא"כ לעיל פ"ד ובח"א רפ"ב) מביא גם סיום הכתוב, "ויהי האדם לנפש חי", שגם מה שהאדם נעשה לנפש חי, חיבור הנפש והגוף, הוא מ"ויפח", (ב) מה שכותב "מאן דנפח וכו'" — ואינו כותב בפירושו "מתוכו נפח" — כי (נוסף על מה שסומך על מ"ש לעיל (שם)) פנימיות זו אינה "מתוכו ממש" ורק "פנימיות ומקור הדיבור", (ג) מה שדוקא כאן מביא גם "יעקב חבל נחלתו" — כי זוהי הוכחה ש"כי חלק ה' עמו" הוא גם בנוגע להמשכת וירידת ה' נשמה, כדלקמן הערה 16.
וראה גם לקריש ביאורים בלקוטי לוי"צ הנ"ל ע' 87 ואילך (ובהנסמן בהערה 27 שם).

עלה, נאר זי איז אויך א "ראש", זי איז אן עיקר ו"ראש" בפ"ע

— און אין אט דער מדריגה איז קיינמאל נישט קיין הפסק יי. און ווייבאלד אז אין דער מדריגה איז דער "ראש שלמטה" פארבונדן מיטן "ראש שלמעלה" אלע מאל, אויך בשעת החטא, דעריבער איז "ע"י מעשיו ה' רעים ומחשבותיו" שלעפט ער אראפ אויך דעם "ראש שלמעלה" אין היכלות הסט"א כביכול.

ה. אויף דעם ביאור הג"ל, אז "ויפח" און "יעקב חבל נחלתו" זיינען צוויי באזונדערע מדריגות, קען מען לכאורה פרעגן:

פריער ברענגט ער (אין אגה"ת) דעם פסוק "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" און זאגט אויף דעם: "פי' כמו חבל עד"מ שראשו א' קשור ל' מעלה וקצהו למטה"; דערנאך איז ער מבאר דעם פשט פון "ויפח", אז בעת ס'איז פאראן א דבר חוצץ ומפסיק (עונותיכם מבדילים), קומט ניט אן דער הבל העליון; און שפעטער איז ער מסיים "וזהו ענין הכרת, שבכרת ונפסק חבל ההמשכה כו'".

איז דערפון וואס דעם ענין פון "ויפח" שטעלט ער אריין איבמיטן דעם ביאור פון "חבל" — איז דאך לכאורה א ראי' אז דאס איז א חלק פון דעם ביאור בענין החבל — איז ווי קען מען זאגן, אז "ויפח" און "חבל" זיינען צוויי באזונדערע מדריגות?

בעת מען איז אבער מעיין אין אגה"ת זעט מען, אז ניט נאר איז

13) וענין זה הוא גם בזמן הבית, כנ"ל הערה 7. אלא שישראל, להיות שהיו אז במדריגה עליונה, לא היו מקבלים חיות מבחי היא תהאה כמו שהיא בגלות בהיכלות הסט"א.

איז זי נאך אלץ פארבונדן מיט איר שרש, בדוגמת אַ חבל, וואָס אויך נאָך זיין גמשך ווערן למטה איז קצהו ש' למטה נאָך אלץ פארבונדן מיט ראשו שלמעלה.

און לאחרי ווי ער איז מבאר די צוויי ענינים — בנוגע צו „המשכת וירידת הנפש האלקית כו“ און בנוגע צו דער נפש האלקית וואָס איז שוין נמשך געוואָרן אין גוף — הויבט ער אָן צו מבאר זיין וואָס עס ווערט אָפגעטאָן דורך עבירות אין די צוויי ענינים (בחינות) של הנשמה — און מיט דעם זעלבן סדר ווי פריער:

צום ערשטן איז ער מבאר וואָס עבירות זיינען גורם אין בחי' „ויפח“, אין „המשכת וירידת הנפש האלקית“ ווי זי ווערט נמשך פון הבל העליון — און די עבירות לאָזן ניט צו און דער הבל העליון זאל אָנקומען אין גוף האדם; און דערנאָך איז ער מבאר וואָס די עבירות פועל'ן אין דער דרגא פון יעקב חבל נחלתו, אין דער דרגא וואָס איז שוין נמשך געוואָרן אין גוף — און דורך עבירות ווערט אַ הפסק אין דער התקשרות.

ז. בכדי צו פארשטיין די דריי מדריגות הנ"ל (ס"ד) אין נשמת האדם — עולם קטן יי, דאָרף מען פריער מבאר זיין, ווי די מדריגות זיינען אין עולם גדול:

בשייכות מיט ר"ה (דאלינן מיני') שטייט אין גמרא יי, און דער אויבער' שטער זאָגט צו אידן „אמרו לפני . . . מלכיות כדי שתמליכוני עליכם . . . ובמה בשופר“.

(17) תנחומא פקודי ג, וראה אדר"ג פל"א.
לקו"ת במדבר ה, סע"א, ועוד.
(18) ר"ה סז, א, לה, ב.

און די נשמה שלמטה איז פארבונדן מיט איר שרש (בדוגמת אַ חבל, וואָס קצהו שלמטה איז פארבונדן מיט ראשו שלמעלה). מען ווייס אָבער ניט וואָס פאר אַ מדריגה איז דער שרש הנשמה — היינט וואָס איז די שייכות און קישור פון דעם פסוק מיט דעם וואָס ער זאָגט פריער און די נשמה בעמט זיך פון „בחי' פנימיות כו“ (וואָס מצד דעם דאָזיקן קישור פון די צוויי ענינים, זאָגט ער „וחוה שכתוב כו“)?

מוז מען דעריבער זאָגן, און די ראי' פון פסוק צו דעם ענין און „המשכת וירידת הנפש האלקי' לעוה“ . . . נמר שכת מבחי' פנימי' כו“ איז בעיקר (ניט פון „יעקב חבל נחלתו“, נאר) פון „כי חלק הוי' עמו“, וואָרום שם הוי' איז „מורה“ על פנימיות החיות.

און מיט זיין ברענגען דעם סיום הפסוק „יעקב חבל נחלתו“ זאָגט ער נאָך אַן ענין יי, און אויך לאחרי ווי די נשמה איז שוין נמשך געוואָרן למטה (ד.ה. די מדריגה וואָס דאָרף ניט נמשך ווערן שטענדיק מחדש).

(15) לעיל פ"ד צד, א.

(16) ומה שמביא זה כאן בהמשך להמ' שכת וירידת . . . מבחי' פנימיות כו" — יש לומר:

א) שבפרקים אלו מבאר מעלת הנשמה — בכל הבחינות שבה, ובסדר דמלמעלה למטה: (כפ"ד) שרש הנשמה (מבחי' פנימיות שלמעלה מבחי' הדיבור); לאח"ז (ב) תחילת פ"ה) — המשכת וירידת הנשמה (מבחי' פנימיות ומקור הדיבור); ולאח"ז, שגם הנפש שבגוף, ענינה הוא, שהיא „קצה“ של בחי' „ראש“ הנשמה שלמעלה (כנ"ל ס"ד).

ב) לפי שמוזה מוכח ש„חלק הוי' עמו“ קאי גם א.המשכת וירידת הנפש . . . להתלבש בגוף האדם — שהרי „יעקב חבל נחלתו“ (שקאי על הנפש שבגוף) נאמר באותו הפסוק ובהמשך ל„כי חלק הוי' עמו“.

אויך בנוגע צו שבת: וויבאלד אָז בשבת איז דער אויבערשטער שובת פון מלאכת שמים וארץ, היינט ווי איז די וועלט קיים בשבת? און מען ענטפערט אויף דעם: אָז בשבת איז דער אויבערשטער שובת בלויז פון די עשרה מאמרות (דיבור), היצוניות הר מלכות, און דער היות העולמות בשבת איז פון מחשבה, פנימיות המלכות.

קען מען לכאורה פרעגן: בר"ה שחל בשבת איז דאָך עולה סיי היצוניות המלכות (מצד שבת), סיי פנימיות הר מלכות (מצד ר"ה) — איז ווי אַזוי קען דאָן זיין דער קיום העולמות?

איז דער ביאור אין דעם, אָז די היצוניות וואָס איז עולה בשבת איז ניט די היצוניות פון דער פנימיות וואָס איז עולה בר"ה, נאָר די היצוֹר־ניות פון אַ העכערע מדריגה, און דערפאַר איז פאַראַן דער קיום העולמות אויך בר"ה שחל בשבת, ווייל די היצוניות פון דער נידעריקער מדריגה, וואָס פון איר ווערט נתהווה מציאות העולמות, ווערט אויך דאָן ניט גסתלק.

ט. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדמים וואָס דער מדרש ברענגט: אַ ראי' שהקב"ה מכבד את השבת, פון דעם מן "שכל ימות השבת הי' יורד ובשבת לא הי' יורד".

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק: וועגן אַלע אַנדערע ענינים וואָס דער אויבערשטער טוט אויך בשבת — אַזוי ווי נשיבת רוחות, הורדת גשמים און צמיחת עשב — זאָגט ער אין דעם זעלבן מדרש, אָז דאָס איז ניט קיין סתירה צו "הקב"ה מכבד את השבת", ווייל "כל העולם כולו שלו" איז ער דערפאַר "מותד בכל העולם כולו".

(24) ב"ר פי"א, ה.

פאַרוואָס דאַרף מען ר"ה מאַכן דעם אויבערשטן פאַר אַ מלך — ער איז דאָך געווען אַ מלך אויך פריער? שטייט אויף דעם אין חסידות: אָז ערב ר"ה עם חשיכה: איז ספירת המלכות עולה ומסתלק למעלה, און דערפאַר דאַרפן אידן בר"ה אויפּטאָן אָז דער אויבערשטער זאָל ווידער ווערן אַ מלך.

פרעגט מען אין דעם: דער היות וקיום העולם איז דאָך פון ספירת המלכות, און וויבאלד אָז בערב ר"ה עם חשיכה איז ספירת המלכות עולה למעלה און זי ווערט נמשך ערשט בשעת התקיעות ואמירת פסוקי מלכות כו', איז ווי אַזוי קען זיין דער קיום העולם בר"ה איידער אידן בלאָזן שופר?

שטייט אויף דעם דער ביאור: אָז בר"ה איז עולה ומסתלק בלויז פנימיות המלכות (ד.ה. דער תענוג ורצון וואָס איז אין מלכות), און דער היות העולמות דאָן איז פון היצוניות הר מלכות, (בדוגמת אַ מענטש וואָס טוט אַ מלאכה בעת ער איז "עיף ורפה ידים במלאכתו" און האָט ניט קיין תענוג אין איר:).

ה. די זעלבע קשיא פרעגט מען:

(19) לקו"ת ר"ה נח, ב"ג (בענין ביאור מרז"ל "שתמליכוני"), וראה גם אגה"ק סי"ד. לקו"ת שם נג, ד, נד, סע"ד, ועוד.

(20) ד"ה שה"מ ממעמקים תש"ג בתחלתו, ובכ"מ, וראה גם אגה"ק שם (קב, ב) "מסתלק לשרשו בכל ערב ר"ה"; "מס' חלק בערב ר"ה", אבל לקמן שם (קכא, רע"א) ש"מסתלק בליל ר"ה" ובלקו"ת שם: "בתחילת ליל ר"ה".

(21) ד"ה טוב טעם תש"ג פט"ו, ובכ"מ, [22] סדור שער התקיעות (רמו, ב ואילך).

(23) לקו"ת ש"ש סו, ג, ד"ה טוב טעם שם.

השפעות — וואָס נעמען זיך פון מחשבה, זאָלן אַראָפקומען אין וועלט, דאָרף זיין די ירידה פון בחי' המת-שבה און איר התלבשות אין בחי' הדיבור.

און אין דעם באַשטייט די שביתה ועלי' פון דעם חיות בשבת, אַז דאָן איז די בחי' המחשבה המלוּבשת בן דיבור שוכת פון איר התלבשות בז דיבור און איז עולה לבחי' המחשבה כמו שהיא במקומה (ובמעלתה).

ועפ"ז איז מבואר וואָס אַלע השפעות זיינען פאַראַן אויך בשבת אַבער דער מן לא ירד בשבת:

אַלע אַנדערע השפעות, וויבאַלד זיי זיינען שייך צו חיצוניות העולמות און זייער המשכה איז פון דיבור, זיינען זיי דעריבער דאָ אויך בשבת, ווייל די שביתה (ועלי') דשבת איז בלויז אין בחי' המחשבה, וואָס זי איז עולה פון איר התלבשות אין דיבור, אַבער דער דיבור איז דאָ אויך בשבת.²¹

משא"כ דער מן, היות ווי ער נעמט זיך פון בחי' פנימיות [און אויך בן ירידתו למטה איז "מלוּבש בו אורות העליונים ממש", וואָס דערפאַר איז אויך קומענדיק למטה "לא הי' בו פסולת"]. האָט ער ניט יורד געווען בשבת, ווייל בכדי דער מן זאָל אַראָפֿ-נידערן למטה און ווערן אַ מזון גש"מ²², דאָרף בחי' המחשבה נתלבש

28) ומה שצריך להתירוץ (נסמן בהערה 23) שבשבת מקבלים העולמות חיות מבחי' המחשבה — הוא בכדי לבאר, שבשבת יש נה גם ההשפעה בפנימיות העולמות, שנמ' שכת מבחי' המחשבה — ועל זה מתרץ, שהחיות בשבת הוא מבחי' פנימיות המח' שבה.

29) משא"כ שארי הענינים שבפנימיות העולמות — גם בימי החול אינם גשמיים

מיט וואָס־זשע איז אַנדערש ירידת המן פון אַלע אַנדערע ענינים²³ ?

נאָך מערער: אויך וועגן דעם מן גופא געפינט מען, אַז ער האָט בלויז ניט יורד געווען (למטה) בשבת, אַבער זיין המשכה למעלה איז געקומען דוקא בשבת, ווי עס שטייט אין זהר²⁴: "וכל שיתא יומין מתברכאן (במן) מ' יומא שביעאה".

איז דאָך אינגאַנצן ניט מובן: פאַרוואָס ווערט ירידת המן למטה יע גערעכנט פאַר אַ מלאכה (כאַטש אַז אַלע אַנדערע השפעות זיינען ביי דעם אויבערשטן ניט קיין מלאכה) און די המשכת המן למעלה איז געווען דוקא בשבת ?

י. איז דער ביאור אין דעם²⁵:

אין עולמות, זיינען פאַראַן צוויי ענינים: זייער גשמיות וחיצוניות, און זייער רוחניות ופנימיות, וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אין דעם חיות אלקי וואָס באַלעבט זיי, זיינען דאָ צוויי ענינים: חיצוניות החיות, בחי' דיבור (גילוי), איז מחי' חיצוניות העולמות; און פנימיות החיות, בחי' מחשבה איז מחי' פנימיות העולמות. נאָר בכדי אַז אויך די פנימיות/דיקע

25) ביפ"ת שם "אצי"ג דמוינא מותר ל"י רק להראות לכל באי עולם את קדושת יום השבת החמיר על עצמו לבלי להורידו בשבת". אבל צריך ביאור: א) למה התמיר על עצמו גבי המן דוקא ? ב) בשביל "להר" אות לכל באי עולם את קדושת יום השבת" הי' צריך להיות ההיכר בענין אחר, ולא בהמן שהי' רק מ' שנה, וגם או — רק במדבר ? ולכן מסתבר, שבירידת המן לא שייך הטעם ד"כל העולם כולו שלוי", כדלקמן ס"י (מתו"א).

26) ח"ג סג, ב.

27) ראה בכ"ז תו"א סה, גיד, סט, ב. וראה גם לקו"ת תזריע כא, ג.

ווערן אין דיבור, און בשבת איז דאך מחשבה עולה פון איר התלבשות אין דיבור.

און דאס איז אויך דער ביאור פאר וואס די המשכת המן למעלה איז געווען דוקא בשבת:

בששת ימי החול, וואס דאן איז ניט מאיר בחי' המחשבה כמו שהיא במקומה (ווארום דאן איז דאך די מחשבה מלוכש אין דיבור), קען ניט אויפגעטאן ווערן דער ענין המן³⁰; נאר דוקא לאחרי ווי ער ווערט נמשך (למעלה) בשבת — מצד דעם וואס דעמאלט איז מאיר בחי' המחשבה עצמה, איז ער דערנאך יורד למטה בימי החול, דורך דעם וואס די מחשבה איז זיך דאן מתלבש אין דיבור.

יא. עפי' הנ"ל איז פארשטאנדיק, אז די חיצוניות און פנימיות וואס רעדט זיך בנוגע צו ר"ה און וואס רעדט זיך בנוגע צו שבת — אז בשבת איז עולה די חיצוניות און בר"ה איז עולה די פנימיות — איז עס אין צוויי באזונדערע מדריגות:

בנוגע צו ר"ה, זיינען די חיצוניות און פנימיות ביידע אין בחי' הדיבור:

כ"כ, ובשבת הם עולים למעלה.

30) ואף שגם בימי החול ישנה ההתחלת דעלמין סתימין שהתהוותם היא מבחי' המחשבה — הרי ה"עלמין סתימין" אינם (שייכים) מתגלים לעלמין דאתגליין, משא"כ המן, שענינו (גם בהיותו למעלה) הוא, שירד למטה ויהי מוון גשמי ועכו"י יהי מלוכש בו אורות העליונים ממשי, לכן המשכתו היא דוקא בשבת, כי החידוש דשבת הוא המשכת בחי' המחשבה בעוה"ז, וראה לקו"ש ח"ד ע' 1037.

ועפי' יובן מה שהמן שירד (במדבר) למטה נמשך בשבת, ולא מצינו זה בנוגע ל"לחם אבירים" (מלאכים — יומא עה, ב) — אבל י"ל שהיינו הך (ועולם המלאכים ג"כ בכלל החידוש דשבת הנ"ל).

דער דיבור גופא איז בחי' חיצוניות, און דער תענוג ורצון וואס איז דא אין (דער התהוות פון) בחי' הדיבור איז בחי' פנימיות — און אויף דער פנימיות זאגט מען אז זי איז עולה בר"ה. (וכנ"ל סוף ס"ז, אז די התהוות העולמות בר"ה איז בדוגמת א' מענטש וואס טוט מלאכה בעת ער האט ניט אין איר קיין תענוג);

אבער וואס מען זאגט חיצוניות און פנימיות בנוגע צו שבת, זיינען ביידע אין בחי' המחשבה: מחשבה המלוכשת בדיבור — בחי' חיצוניות, און המחשבה במקומה — בחי' פנימיות; און דאס וואס ס'שטייט אז בשבת איז עולה בחי' החיצוניות, מיינט מען עס די חיצוניות המחשבה, כנ"ל ס"ז.

יב. דער אדם איז דאך אן "עולם קטן"³¹ — איז אויך אין נשמת האדם פאראן כמה מדריגות ע"ד די מדריגות הנ"ל אין דעם חיות פון עולם גדול:

דער ענין פון "ויפח באפיו נשמת חיים", וואס "מאן דנפח מתוכו נפח" (מתוכיותו ומפנימיותו)³² — איז בדוגמת החיות וואס נעמט זיך פון בחי' המחשבה³³, וואס זי איז דער כללות ענין הפנימיות.

31) תניא ח"א רפ"ב.

32) וכמו שבמחשבה עצמה ישנן בי' בחינות: עצם המחשבה והתלבשותה בדיבור — עדין גם ב"ויפח" בי' בחי' אלו: שרש הנשמה, כמו שהיתה... בטרם שנפחה... לירד למטה" (לשון אדה"ו אגה"ת פ"ח) — שבבחי' זו מדבר בפ"ד, והמשכת וירידת הנפש האלקי לעוה"ז כו" — שבתחילת פ"ה.

ולהעיר מהמבואר לקמן פ"י (וראה גם לקו"ש ש"ש סו, ג) "שהשבת היא בחי' תשובה צילאה... כי בשבת היא עליות העולמות למקורם" — כי ענין תשועה הוא השבת הנפש ועלייתה, כמו שהיתה

און כשם ווי דער מן, וויבאלד ער איז „לחם מן השמים“, העכער פון וועלט, האָט ער ניט געקענט האָבן קיין קיום אין עולם און ער האָט געמוזט נמשך ווערן פון דאָס גייט³⁵ (ביז אָז אפילו זיין מציאות למעלה, האָט גע׳ דאַרפט נתחדש ווערן יעדער שבת).

עד׳ז איז אויך ביים ענין פון „ויפח״: וויבאלד אָז דער גוף האדם איז ניט קיין כלי צום „הבל העליון“, דאַרף דעריבער שטענדיק זיין דער „ויפח״, עס מוז כסדר זיין די גפיחת והמשכת הבל העליון אין גוף האדם (כנ״ל ס״ד);

און דער ענין פון „יעקב חבל נחלתו“, וואָס אין דער דרגא דאַרף ניט די נשמה שבגוף כסדר נתחדש ווערן פון איר שרש (כנ״ל שם), איז בדוגמת החיות פון חיצוניות העולמות וואָס נעמט זיך פון בחי׳ הדיבור, וואָס אין דער דרגא דאַרף קיין (אמת׳ע) התחדשות ניט זיין. (און ווי ס׳שטייט אין חסידות״, אָז דער ענין פון „ה׳ מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית“ איז בלויז חידוש הישנות).

און כשם ווי אין דיבור גופא זיינען פאַראַן צוויי דרגות — דער דיבור גופא (חיצוניות) און דער תענוג ורצון שבו (פנימיות), עד׳ז זיינען אויך אין „יעקב חבל נחלתו“ פאַראַן די צוויי מדריגות, פנימיות און חיצוניות:

אין די פנימיות פון דעם „חבל“ ווערט אַ הפסק דורך עבירות — בדוגמת פנימיות המלכות וואָס ווערט נסתלק בר״ה (וואָרום אין דער דרגא איז „עונותיכם מבדילים“³⁶); אָבער אין די חיצוניות פון דעם „חבל“ איז קיינמאָל ניטאָ קיין הפסק — בדוגמת די חיצוניות המלכות וואָס ווערט ניט נסתלק בר״ה (ווייל „בבחינה זו אין הבדל והסתר מעלים ומסתיר אורו ית׳ . . ומלכותו בכל משלה“³⁷).

יג. פאַרוואָס איז טאַקע בחי׳ החי׳ צוניות פון אַ אידן אַלע מאָל פאַר׳ בונדן מיט איר שרש, אפילו בעת החטא און אפילו ביי אַ איסור כרת ר״ל — איז אויך דער ענין וועט זיין פאַרשטאַנדיק פון בחי׳ חיצוניות החיות ווי דאָס איז אין דעם עולם גדול:

ווי געבראַכט פריער פון מדרש״, אָז דער טעם וואָס דער אויבערשטער איז משיב רוחות, מוריד גשמים וכו׳ אויך בשבת — ווייל „כל העולם כולו שלו“, שטייט אויף דעם דער ביאור אין לקו׳ת״, אָז דער חיות פון חיצו׳ גיות העולמות נעמט זיך „מבחי׳ ש׳ למעלה מעלה המקיף את כולם בהש׳ ואה אחת“, וואָס די דרגא איז העכער אפילו פון דער בחי׳ המחשבה וואָס איז מאיר בשבת״.

ועפ״ז מובן, אָז עד׳ז איז אויך ביי די בחי׳ חיצוניות שבחיצוניות וואָס

. . בטרם שנפחה (שם פ״ח), והרי גם העלי שבשבת היא עליית המחשבה מהת׳ לבשוחה בדיבור למקומה.

33 ראה בארוכה לקו׳ש חיד׳ ע׳ 1099.
34 ראה המשך מים רבים חרל״ו פל״ג. וראה גם לקו׳ת במדבר יד, סע׳ג: „הת׳ חדשות זו היינו לחדשם על דרך ואופן שהם״, ושם שבשבת נמשך „אור חדש שלא ה׳ עדין כהתהות אכ״ע״.

35 לקו׳ת סוכות פב, א. ע״ש.

36 תזריע כא, ג.

37 כמובן מהמבואר בלקו׳ת שם ״ה׳

טעם שמילה דוחה שבת״.

ואף שמילה הוא גילוי בחי׳ פנימיות א״ק — הרי הטעם שבלקו׳ת שם „שכל מלאכת שבת . . אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחי׳ א״ק שהוא המקיף את כולם בהשואה אחת״ הוא גם בנוגע לבחי׳ חיצוניות א״ק.

אין נשמת האדם, אז זי איז פארבונדן מיט דעם עצם הנשמה ווי זי איז מושרש אין עצמות * — העכער אפילו פון „ויפח“, וואָס איז נאָר אַ „חלק משטם הוי' ביה“ *.

און דערפאַר איז די בחי' החיצונית אַלע מאָל פאַרבונדן מיט איר שרש — ווייל דער עצם הנשמה איז „גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'“ *.

ס'איז אַלע מאָל „חבוקה ודבוקה בך“ *.

[בדוגמת עצמות (וואו דער עצם הי' נשמה איז מושרש), וואָס לגבי' איז * כחשיכה כאורה. וואָס דאָס גופא איז דער טעם וואָס ער קען זיך געפינען

38) ובהבחינות דא"ק הוי"ע פנימיות א"ק, כמובן מהמבואר בלקו"ת שם.

39) אגה"ת רפ"ד. וראה לקו"ב בספר

התניא ח"ב ע' קלג סעיף ג (אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' — ע' רז).

40) תניא פכ"ד (לא, א).

41) גוסח דהושענות.

42) ראה גם סה"מ אצת"ר ע' עד שמ"ש באגה"ת „עונותיכם היו מבדילים . . . לפי שהם נגד רצון העליון“, היינו לגבי בחי' אור הסוכ"ע ולענין שאינו מאיר בגילוי כו' * משאיכ' לגבי עצמות.

* ראה לעיל הערה 9, שגם בבחי' „ויפח“ (שבבחי' זו „עונותיכם מבדילים“)

החבלה היא רק „ביניכס“.

אויך אין היכלות הסט"א — וואָרום אויך זייענדיק דאָרט, ווערט ער אין זיי ניט נתפס ח"ו, ווייל „גם חושך לא יחשיך ממך“]

און דאָס גופא איז דער ביאור פאַרוואָס אַ איד קען אַלע מאָל תשובה טאָן, הגם אז דורך זיינע חטאים האָט ער אַריינגעשטעלט אויך דעם „ראשו שלמעלה“ אין היכלות הסט"א — וואָר רום וויבאַלד אָז אויך זייענדיק דאָרט ווערט ער אין זיי ניט נתפס, קען ער זיך אַלע מאָל „אַרויסכאַפן“ פון זיי.

און דורך דעם — אַרויסנעמען אויך די שכינה פון גלות, און ווי דער מרז"ל * (וועלכן דער אַלטער רבי ברענגט — התחלתו — אין סוף פון פרק אויפן פסוק ושב הוי' אלקיך את שבותך **) — „שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות“.

אין דער גאולה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחות חודש תשרי תשכ"ט)

43) מגילה כט, א.

44) נצבים ל, ג.

האזינו ¹

א. פרשת האזינו – בימים של תשובה

פרשת האזינו נקראת תמיד בשבת תשובה או, בארבעת הימים שבין יום הכפורים לסוכות, אשר על ימים אלו אמר הרבי (מוהרש"ב) נ"ע¹ "הנה עתה יש לחזור בתשובה".

וכיון שכל הענינים בתורה מדוייקים לחלוטין, אנו אכן רואים², שמספר פרקים באגרת התשובה³ מבוססים על הפסוק "כי חלק הוי' עמו יעקב חבל נחלתו", המופיע בפרשת האזינו⁴.

(1) הובא ונתבאר בהקדמה לקונטרס צו (נדפס בספר המאמרים תש"ט, לקו"ש ח"ד ע' 400). לעיל ע' 220 הערה 72.

(2) ע"ד שייכות ענין התשובה לפ' האזינו – ראה גם לקו"ת ריש פרשתנו. לעיל ע' 220 שם.

(3) ד"ר.

בלקו"ת הג"ל (שבהערה הקודמת) מבאר כי חלק גו' בענין התשובה דבח' "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", שהיא תשובה עילאה. משא"כ באגה"ת שם, מביא פסוק זה לבאר (בעיקר) הענין התשובה תתאה.

ויש לומר, שגוי הענינים ישנם בהימים שבהם קוראים פ' האזינו, כי בהתשובה שבעשי"ת (ועד"ז – בהד' ימים שבין יוה"כ"פ לסוכות) – שתי מעלות (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו וראה לעיל ע' 218): "פה ביותר" (היינו תשובה נגלית יותר, תשובה עילאה), ו"מתקבלת היא מיד" (היינו שגם בח' התשובה שבכל השנה, שבכללות היא תשובה תתאה – מעלת עשי"ת ש"מתקבלת היא מיד").

(4) לב, ט.

ב. "יעקב חבל נחלתו" – הנשמה

על המלים "יעקב חבל נחלתו" אומר אדמו"ר הזקן, באגרת התשובה פרק ה', שהנשמה – החלק שבגוף האדם ושרשה – דומה לחבל "שראשו אחד קשור למעלה וקצהו למטה". בכך הוא מבאר את ענין הכרת, שכאשר עובר על איסור כרת ר"ל, אז "נכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ברוך הוא",

והוא מוסיף, ש"חבל ההמשכה של שם הוי' ברוך הוא" הוא "כלל מתרי"ג מצוות" כמו "חבל עב" אשר "שזור מתרי"ג חבלים דקים", ולכן גם "בשאר עבירות שאין בהן כרת", שאז אין ניתק החבל כולו, כבאיסור כרת – בכל זאת ניתק "חבל הרק וכו'".

בהמשך דבריו (בפרק ו'⁵), מסביר אדמו"ר הזקן ענין נוסף על "יעקב חבל נחלתו". שבדיוק כשם שחבל אשר "ראשו אחד למעלה וראשו השני למטה", הרי כאשר האדם מושך את "ראשו השני" נמשך על ידי כך גם "ראשו הראשון", כך גם לגבי חבל הנשמה, שעל ידי "מעשיו הרעים ומחשבותיו"⁶ של היהודי, הוא מושך

(5) צו, סע"א.

(6) כולל גם איסור כרת – כמוכן ממה שטסיים שם (ריש ע"ב) "לכן הוא נוטל חלק בראש", שבוה מתרץ הקרשיא שברפ"ד, מה "שנמצאו .. חיובי

שאלות	לפי	: חזקוני	לפי
<p>ג. שאלות על החומר ל"יפה באפיו בשבת חיים"</p>	<p>ל"היסולת בטרא אדרא לא יק את השטח שלפניו, אלא גם את השטח פדחת ה"א תגא טריש ומקד השטח.</p>	<p>יש לרובין אם על ידי עבירה זדון הכל המושטת, כאשר לפניו, נחזע ישדך היצא שלפניו עמי את הדאש שלפניו, ודאי הכל זה נפסקי</p>	<p>כן יש להבין בהחילה נפסקי ה"ו אולי ארסודי דקן מדאמי את קטור למעלה וקטור למטה את הנפסקי שלמעלה הוא נכסה בשם "דאמי", דה השטח שלפניו בשם "יצאי" – ולא כן נפסקי ה"ו הוא כבוד את ושתין בשם "יצאי" – דאמי את למעלה דאמי לפניו לפניו</p>

<p>ל"הצדקה ב"ו</p>	<p>זכרון דמי והאמי שם. ויש בשבת</p>	<p>הוא גם אי שבו היצא מעד קטור, אלא דמי דקן השבת קטור שלפניו לדין האר. ודמי לדין הלוח והצדקה שבו לדין השבתים. זה כדוילם וזו לדין ארסודי שבתית. הא שבו היצא, אבל שבו "אלקטור" דמי קטור השבת</p>	<p>אם - אתה כי וזו יש כזן הלוח (קטור) לשם ע"כ קטור שבו היצא. נפסקי הכל המושטת קטור אבל לא היצא השטח שבו דמי דמי שם דמי ונדדתי שבו שבו שבו בשבתית שבו. לא קטור השבת</p>

<p>ל"הצדקה ב"ו</p>	<p>אם - אתה כי וזו יש כזן הלוח (קטור) לשם ע"כ קטור שבו היצא. נפסקי הכל המושטת קטור אבל לא היצא השטח שבו דמי דמי שם דמי ונדדתי שבו שבו שבו בשבתית שבו. לא קטור השבת</p>	<p>זכרון דמי והאמי שם. ויש בשבת</p>	<p>הוא גם אי שבו היצא מעד קטור, אלא דמי דקן השבת קטור שלפניו לדין האר. ודמי לדין הלוח והצדקה שבו לדין השבתים. זה כדוילם וזו לדין ארסודי שבתית. הא שבו היצא, אבל שבו "אלקטור" דמי קטור השבת</p>

ל"הצדקה ב"ו

זכרון דמי והאמי שם. ויש בשבת

הוא גם אי שבו היצא מעד קטור, אלא דמי דקן השבת קטור שלפניו לדין האר. ודמי לדין הלוח והצדקה שבו לדין השבתים. זה כדוילם וזו לדין ארסודי שבתית. הא שבו היצא, אבל שבו "אלקטור" דמי קטור השבת

אם - אתה כי וזו יש כזן הלוח (קטור) לשם ע"כ קטור שבו היצא. נפסקי הכל המושטת קטור אבל לא היצא השטח שבו דמי דמי שם דמי ונדדתי שבו שבו שבו בשבתית שבו. לא קטור השבת

ז. שלוש דוגות בקשר של הנשמה אל שרשה

ככל האסור לפיל טובה, שטלשה
ענינים אלו בארת התשובה הענין
של יופת... שעל ידי עבודה
התוצאה אך הובל מניע והתחזיקה,
הענין של יעקב חבל נחלתו, שעל
ידי העבודות ניהג חבל ההמשכה,
הענין של יעקב חבל נחלתו בעל
ידי מעשי היעשים... מתוך האדם גם
את היאוש שלמעלה להיכלות האצוא
אחריו... שלש דוגות שנתנו:

הענין של ירפוא, הוא בדרכת
הנשמה שדרכה להיות נפשית תמיד
בדרכת החבל העליון – ולכך דגה זה,
כדי שצריך הכיח את החבל הנשמה,
היי גם עבודת שאין בהן כרת, ביותן
דבר חוצץ ופפרוה, אינן האפשרות
לחבל העליון להניח אל עין האדם.

הענין של יעקב חבל נחלתו, שעל
ידי העבודות ניתק חבל ההמשכה הוא
בדרכת הנשמה שלמעלה, שהחשיב כונה
לפני שרשה אינו באופן של הנשמה
תמידה מהרש, אלא חבל, שקצחו
שלמטה בנה נמסך מראשו שלמעלה,
יעתה שני הקצוות קשורים ביניהם
באופן כזה שהנשמה שלמטה אינה
"ראשו בעצמה, אלא היא יצורה של
הנשמה שלמעלה,

– ולכך דגה זה, כיין שניתן
הקשר קרב הצבירה הוא קל יד
פמולה, שהעבודה יוצרות נדחק
(בשינה מהדורה של "יעקב, שבה קרב
העבודות אין החבל העליון מניע

אך בזמן מצד הענין של יופת
וצא, שיענותכם מבדילים גורמים
לכך שיהבל העליון לא יניע
מלבחחילה אל האדם שלמעלה, כיאדם
הנפח לאחד הקוב, שנאטיל יש דבר
שדוץ ופפרוה, כדי שאין חבל הנפח
עולה ומגיע בלל לאותו מקום, ואילו
מצד הענין של יעקב חבל נחלתו
וצא, שהעבודות מתקת את הקשר,
ולא שכלתחילה הן אינן באפשרות את
הקשר.

חבל נוכח הענין של יעקב חבל
נחלתו מבאר אדמיוד הוקן וכאמור
לעיל בסעיף ב', שעל ידי אישור בית
נחל החבל כולה, "יבשאר עבודת
שאין בהן כרת ניתק רק החבל הוקן,
ואילו מצד הענין של יופת וצא, ככל
עבודה, נדיותה דבר חוצץ ופפרוה,
אינה מאפשרת להענין לחבל העליון
להגיע כפי שסוכן מהמסל על האדם
הנפח, שנאטיל יש יחיד חוצץ
ומפסיק, אך אם התבצעה היא טוקרית
– רק אינה תבדיל, כדי שאין חבל
הנפח עולה ומגיע בלל לעינו מקומה

(1) וזה שבמשל הוציח חיה יאנוי תא
[כא לפי שחוק בייחוד ענה ואסור חתן חוצץ
ומסוק – שיהי חן איתו גם נוכח לא הו ביד
לכחז יאנוי דמה (שלין שמה איה חנה
למשלה, וכן מהם שמתו יאנויחם הו
פפריה" ועניניהם נוסח ב' אמן
לפי שלמטה הו שחוקים, איה ענתו שיהיו
לכחזם חבל של יאנוי דבר נאמול יאנוי עני
שני חדוני" אך חבל נכח לפנה, שגם יש
הנפח.

מלכתחילה), לכן יש הבדל בין איסורי כרת לבין עבירות אחרות, שאיסור כרת מנתק את החבל כולו, ועבירות אחרות מנתקות רק את החבל הדק;

ויש גם דרגה נמוכה יותר ב"יעקב חבל נחלתו", שבה הקשר שבין הנשמה שלמטה לנשמה שלמעלה אינו באופן שהנשמה שלמטה טפלה ו"קצה" של הנשמה שלמעלה, אלא גם היא "ראש" ועיקרית כשלעצמה

– ובדרגה זו אין אף פעם ניתוק¹³. וכיון שבדרגה זו ה"ראש שלמטה" קשור ל"ראש שלמעלה" תמיד, אף בשעת החטא, לפיכך "על ידי מעשיו הרעים ומחשבותיו" מושך האדם גם את ה"ראש שלמעלה" להיכלות הסטרא אחרא, כביכול.

ה. "ויפח" באמצע ההסבר על "חבל"

על הסבר זה, שהענין של "ויפח" והענין של "יעקב חבל נחלתו" רומזים לשתי דרגות שונות, יש, לכאורה, לשאול:

בתחילה מובא באגרת התשובה הפסוק "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ומוסבר על כך: "פירוש כמו חבל על דרך משל, שראשו אחד קשור למעלה וקצהו למטה". לאחר מכן

מוסברת המשמעות של "ויפח", שכאשר יש דבר שתוצץ ומפריד – עונותיכם מבדילים – אין מגיע הבל העליון, ולבסוף נאמר "וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה...".

מכך שהענין של "ויפח" מופיע בתוך ההסבר על הענין של "חבל", מוכח, לכאורה, שהוא חלק מענין ה"חבל", וכיצד ייתכן לומר, ש"ויפח" ו"חבל" הן דרגות שונות?

אך כאשר מעיינים באגרת התשובה רואים, שלא זו בלבד שמהמשך הענינים שם אין סתירה לאמור לעיל, אלא להיפך, משם מוכח ש"ויפח" ו"יעקב חבל נחלתו" הן אכן שתי דרגות שונות, כפי שיוסבר להלן.

ו. שתי דרגות בנשמה והפגיעה בהן על ידי העבירות

בתחילת הפרק אדמו"ר הזקן מבאר ומדגיש ש"המשכת וירידת הנפש האלקית לעולם הזה להתלבש בגוף האדם" היא "מבחינת פנימיות ומקור הדיבור", ומביא לכך הוכחה מן הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", שהרי "מאן דנפת..."¹⁴.

14) שבוה מחדש על מ"ש לפנ"ז בפ"ד – כי שם מבאר שגורש הנשמה היא מבחי' פנימיות, ובפ"ה מחדש שגם המשכתה וירידתה לעוה"ז להתלבש בגוף האדם, אף שזהו "ע"י בחי' האתיות שבמאמר נעשה אדם" (לעיל פ"ד צד, א), הוא ג"כ מבחי'

13) וענין זה הוא גם בזמן הבית, כנ"ל הערה 7. אלא שישאל, להיות שהיו אז "במדרגה עליונה", לא היו מקבלים חיות מבחי' ה"א תתאה כמו שהיא בגלות בהיכלות הסט"א.

לאחר מכן הוא כפופך: יזה שגאטר כי חלק ה' עמו יעקב חלק נחלתו, פריש כמו חבל על חרף מטל שראשט ארו קעד למעלה וקצבו למטה, כאמד לעיל.

בין אין פירקן מי הפסוק ייכי חלק ה' עמי יעקב חבל: חלתו יירעית, לכאדה, שהנשמה שלמה קטורה לפדשה בזגל, שקצו שלמה קטיי ליאשו שלמעלה, אך אין ירעים נגד לאו דגה של יעורש הנשמה. ואם נהו קטר של פסיק זה כאמד לפני כן, שהנשמה ניכפת מייבחינת פניחות... אחר נפשי קטר זה כאמד שם חוה שכרוב... יי

הכתי אפוא לומר, שדחכחה נן הפסיק לענף טיהושבה ירודת הפש האלקיה לעילי זה... במשכה פניחית פינחות... הוא וטיקו נן האלים יי חלק דוי עמיו, וזא בהגלים ייעקב

פניחות. אלו שפניחות זו היא מה הנשמה וקדו ויחוד

דעה גם בלקיט בראים בלקיט לויס דניל על זה ויליה ונחשטי בעליה יזא שג

וערו יתקו וקוה ברווא סמה ויחשטי לעיל ערו ויליא ויליו פכא גם חיה דיעוב יידי לאוס למש חלי, שגם כל ייערש גשה למש דו, ייחד הנפש הטוף וזא פליחלי, כי זה עכיר יסא ינפח טי - וזא סתם פניחית שיהב נפח - כי וסוף על זה ששפן על פיה ייפל וסגן פניחית זו אנו ייחשט פניחית דק ענשית וקדו ויחוד, וזו זה שוקא מי פכא גם ייעקב חבל נחלתו - כי ותי הכחה ליכי חלק דוי עמי זה גם פניחית וסגן יודות הנשמה, בליקטן השד 28.

דעה כי ליקש בראים בלקיט לויס דניל כי זה אילק וינעשה בהפיה יזא שג.

חבל נחלתו, כי שם דיל ייחודו על פניחות הדחת.

וביאו את סוף הפסוק ייעקב חבל נחלתו מוסף ארמוי ייקן עוד עניו, שגם לאדו בהנשמה נשמה למטה כלומר, ודעה שאינה צריכה להישפך כל פעם שהרש - עדין היא קטייה לפדשה בחבל, שגם לאדו פניחית למטה הוא עדין קעד אל האשו שלמעלה.

לאדו שיהא מסבד פני ענינים אלו - לגבי החוכמת וירדת הנפש האלקיה... לגבי תפש האלקית שכבי יודה לגוף - הוא מתחיל להסבד כיצר פוגמו העפחות בשני ענינים אלו של הנשמה, ובאדו סוד שגו מופיעים ענינים אלו לפני כן.

בהעלה הוא כאמד מה גדות העפחות לדינה של דיעה, לייחשבת וירדות הפש האלקימי פלי שדא נשכבת בחבל העליון, שרענדיה אינו

זו לעיל פני נשמה.

אנו יי ששכא דו פני חשטי לייחשבת יודות... בחבל פניחות פני ייה לומר:

או שפניחות אלו פכא פועל הנשמה - כל הדחת חכה ובמה דלילקיה למש; בפיו שגו הנשמה (פניחית פליחית עכחולה פניחית דיעודג יאחיו; פכחלה דהו - הנשמה יזא, הנשמה; פכחלה פניחית ופכה דיעודג יאחיו, שגם הנפש חוהו, פכחלה דהו יאחיו ייעקב של בחו יאחיו הנשמה שלמעלה; בחבל פניחית,

כי לפי סגוה חכה טייחוק דיל עמי פני גב ונשכבת יודות הנפש... האלפס נקי קרש שיה ייעקב חבל נחלתו; אלא על הנפש שפניחית נאמר פכחלה פניחית ונשכבת ליה חלק דוי עמי.

באפשרות להביל העליון להניק לטף האדם ולאחר מכן הוא נכבד מה טרנסת העבירות בדרכה של ייעקב אבל נחלתה בדרכה עבדו ייזה לטף - שעל ידי העבירות נגדם צותק בהתקדויות.

ג. בערב ראש השנה חיות העולם מחילופניות ספורות המלכות

כדי להבין שיש דמות אלו שבנסכת האדם - עלים קטן, מדלעיל במסעף רח, יש להבין החילה דמות אלו ביעולם גדלה:

על ראש השנה (שמענו אנו נאמן) נאמר בנפראי, שהקדוש ברוך הוא אומר לישראל אענה לפניך... מלכות כדי שתמליכני עליכם... במה בפיצתי.

פירע יש להחליף את הקדוש ברוך הוא למלך בראש השנה, ודני הוא כבוד מלך לפני כני על כך נאמר בתורה החסידות, שבערב ראש השנה עם השיבה קולה ספרות המלכות

- (1) תחנא פנתי ג, הוא אדני עליה לקחת במוכו ת, עליה ושר.
- (2) וידע ת, א, ליה ג.
- (3) לקחה דיה ג, ביה (בצק) נאד סורל יעמלונתו, ויאק עם אהרן ביה, ליהם עם (ג) ה, ג, עליה וקד.
- (4) ביה שיש בעצמקם תבין מהמות (בבית), ויאק עם אהרן עם (ק) ב, וסאלק לשדקם סכל סורדוהו: "במלך בערב יחד אבל לקח עם וקבא, ויאקו שימחלק בלא דיה מלכות עם יבטולת ליל דיה.

ובמחלקת למעלה, ולכן שדכים בני ישראל בראש השנה לגרומ לבן שהקדוש ברוך הוא ימליך מהדש.

ישאלים על קדילי חזת וקיום העולם הוא נאפידת המלכות, וידין עבדכם ראש השנה עם השיכה כפירה המלכות עליו למעלה וחדות רק בשעה הנקצעת ואפידת פסוקי מלכות וכו', ביצור מתקיים העולם בראש השנה לפני שישראל יקבעם בשופטי?

על כך נוסכתי, שביאש השנה קולה ימחלקת רח צניפות המלכות (פלעט, תתניג הדבון שבמכות, וחיות העלמות אה הוא בחיפונות המלכות, באהם העישה מלאכתי בדוות יעין דפה ידים במלאכתי בלי תקנוג בהג.

ח. כיצד מתקיים העולם בראש השנה שחל בשבת:

אתה שאלה נשאלת- גם לגבי שבתה כדי שבעבת הקדוש ברוך הוא שבת מבלאט שנים וארץ, כיצד לייט העולם בשבת על כך סעיבסיה, שבצנת שיבת הקדוש ברוך הוא רק בעטרה מאזויה, סהדיסד, היצונחת המלכות, והיות הפולסות בשבת היא על ידי המעשבת, צניפות המלכות.

- (1) ויהי כוב עם השני פניו, זבין.
- (2) פניו שכל האקעות ויאק ב מלתי.
- (3) לקחת דיה א, ג, דיה סוב עם ס.

לכאורה, יש לשאל: מדאש הנהגה עילת בשבת עולה רק היצוגות המלוכה (כפי השבת) הן פנימית המלוכה ומכאן ראש השנה וביצור מתקיימים או העלמות

דמכאן לכך הוא שיהיוצוגות עולה בשבת אינה היצוגות של פנימית ד עולה מדאש הנהגה, אלא היצוגות של ההנהגה נעלית יחדו ולכן מתקיימים העלמות עם כדאש הנהגה שחל בשבת, כי היצוגות של הנהגה הנהגה יחדו, שמיכאן פתחור מציאות העלמות, אינה מתלקת עם זה.

ט. בשבת המן אינו יורה, אך עולה למעלה

דבר זה זמן במקורו, ההוכחה המובאת במדרשי לכך "שקורח" בירייהוה נאמר את השבת" בן המן ישאל ימות השבת היו חדר בשבת לא היה ידעו.

וכך אל פירק: לפני כל מה שהקריש"בדוריהו עולה גם בשבת, בנין השבת רחוק, הודות גשמים והצפחת הנוסח נאמר באותו מדרש, שאין זה סגולה ליהקריש"בדוריהוהא שבת את השבת, כי יכל העולם כולו שלח, ולכן יפוצר בכל העולם כולו. בזה שונה, אפוא, ידעת המן במל העליות האחרות הללו?

124 בירייהוה

125 גישה עם יצוגה המובא שחל לוי דר
126 דאש לכל מי עולם את קדמת ית רשעו

יחדו מכך גם לפני המן עשירי הואים, שאמנם, הוא לא ידד למטה בשבת, אך הוא עלה למעלה דוקא בשבת. מטאמר בהר"י זיכל שיהא זמין בתחילתו ובין ליימא שביעאיהו.

אם כן, אין בוכן כלל כדוע הידות חסר ליצור ארן בחשבת למלאכה, למרות שכל שאר ההשפעות על העולם ארן בחשבת לקדושיבדוריהוה במלאכה, ואילו המשבת המן למעלה יתה דוקא בשבת

י. בשבת - בחינת
המחשבה שובתת
מהתלבטותה בחינת
הדיבור

המאמר לכך הוא:

שגימות יש שני ענינים: השגות היצוגות שלהם לעונה היצוגות והפנימות שלהם. מןן כובן, עלב בחינה האלקית הנהגה אותם יש שני ענינים היצוגות החיות, בחינת הדיבור (גילוי) פתוח את היצוגות העלמות, ואילו פנימית הידות,

המאמר על ענינו לכל לומדינו בסגולה, אבל צריך באיני או רעה חושד על ענינו בני המן דוקא כי בסגולה יודעת כל מי לא עלה או קדמת ית השבת" הו צריך לדעת תיכא כעין אחר, ולא כמין שד"ר"ר כי שט, ומאז - יק בשבתו ולכן משנה, שבידות המן לא שיקר המעו היכל העולם כולו עלה, כילקמן פוי אחרים.

127 חג סג"ב

128 המן בשבת ידעו שיה, בית פתח ורעה גם לקיטת אחרים כ"ג

לקומי

בחינה המחשבה, נחיה את פנימיות העולמות. אך כדי שגם החשפעות הפנימיות, הטובעות מהמחשבה, ירחו אל טוך העולם, צריכה להיות מדידה מבורנת המחשבה, יחולבשורה במחנת הריבוי.

וזהו השביתה והתעלות על החיות נשבת, שאז בחינה המחשבה והליבשת בריבוי שוכנת בתלבושותה בריבוי, ועולה לדרנת המחשבה כפי שהיא במקומה ובטעולתה.

לפי זה מוכן מדיף כל החשפעות שיפנות גם בשנת. ואילו הכי לא יחד בשבת:

כל החשפעות האדיות קשדות לחיצוניות השלמות, ונפמכות מורנת הדיבור, ולכן הן קיימות כל בשבת, כי השביתה העליוה של שבת היא רק בדינת רחוקות, אשר היא עולה מהתלבושה בריבוי, אך הריבוי לים גם בשבת.

לעומת זאת, הכן נוסע מדינת הפנימיות, ואי בייחודו לטסה יחלבוש בו אוריה העליוהם נשכף, אשר לכן גם נרגיעו לפמה ילא היה בו שילוח, ולפיכך יוא לא יחד בשבת. כי כדי

171. וזה שפירד ליתודך ומכן בהלכה 25 שפמשת יתבחה השילוח היה בחיל החשבוה הוא ככדי לבאר, שנישמת יצנה גם הישפף ו איחוד העולמות, שמשפחה סכדי החחשוד ועל יד מתיק, מהיות, שבת הוא צמחי פנימיות המחשבה.

המצינו

שהפן יחד לטעה ויקהפך לפיך גפשיי, צריכה בחינה המחשבה להתלכש בריבוי, דרו בשבת המחשבה עלה בהתלבושה בריבוי.

הוא החבר גם לכי שהשפחה הנין למעלה הייה היקא בשנת:

בשפת יכוי החל, שאז אין מאירה דוגת המחשבה כפי שהיא במקומה, כדרי או המחשבה פליבשת בריבוי, לא יחיל החיובת הפלי, יק לאחד שהיא נמשך ליעלה בשבת, כפי שאז מאירה בחינת המחשבה קשבת. הרי הוא אחר כן יחד לטסה בשבת החל, כל יד יך שהמחשבה מתלבושת או בריבוי.

יא. חיצוניות ופנימיות בדלגות שונות

לפי האחד לעיל נובן, שהחיצוניות

172. וזה שפירד ליתודך ומכן בהלכה 25 שפמשת יתבחה השילוח היה בחיל החשבוה הוא ככדי לבאר, שנישמת יצנה גם הישפף ו איחוד העולמות, שמשפחה סכדי החחשוד ועל יד מתיק, מהיות, שבת הוא צמחי פנימיות המחשבה.

173. וזה שפירד ליתודך ומכן בהלכה 25 שפמשת יתבחה השילוח היה בחיל החשבוה הוא ככדי לבאר, שנישמת יצנה גם הישפף ו איחוד העולמות, שמשפחה סכדי החחשוד ועל יד מתיק, מהיות, שבת הוא צמחי פנימיות המחשבה.

174. וזה שפירד ליתודך ומכן בהלכה 25 שפמשת יתבחה השילוח היה בחיל החשבוה הוא ככדי לבאר, שנישמת יצנה גם הישפף ו איחוד העולמות, שמשפחה סכדי החחשוד ועל יד מתיק, מהיות, שבת הוא צמחי פנימיות המחשבה.

הפנימיות שלליקן בדוכן לגבי האש
השבת, ישקליהו בדוכן לגבי שבת
בבשבה עולה החצונות יאלו בראש
השנה עילה הפנימית - הן בשתי
הלגות מצוות:

ו"פתיחתו ובאפיקוחו" - חובה
לחיות השובעת בדתת המצוות,
שהיו ענין הפנימיות במלכות.

ישם שלמן, בחינת ילום הן
החיות, כעל לעולם, לא היה יכול
לריות קיום בעולם הוא היה צריך
להיפטר בחינת, עד שאפילו
מציאותו למעשה דתה צריכה
להתחיל בשבת.

הן גם בענין של ידעיהו כיון שגוף
האדם אינו כלי לידעל העליון, לכו יש
צורך תמיד ביישמה, צריכה להיות
הפיר נפוחת המפרכת הכל העליון אל
תוך ש"ה האדם (כדלעיל בסעיף ה').

הענין של ייעקב חבל נהלותו,
אשר בדינה זו אין תעשה בנגוף
צריכה להתחשב באופן תמידו ושריפה,
כפי שהוסבר לעיל שנה היתה לחינת
של הפנימית העולמות היפכת בדינה
הדיבור, אשר בדינה זו אין צורך
בהתחילית אפיקות. מסיבה בערה

לכפי האש השבת, הן החצונות הן
הפנימיות הן בחינת רדיבות הדיבור
עצמי היא בחינת חיצונית, יאלו
הענין והיפוך שיש בהתהות של
בחינת הדיבור הם בחינת פנימית -
ועל פנימית זו אפיקים שהיא עולה
בדאטוריהו ובאשר לפיל, בסעיף ה',
שהחיות העולמות בדאטוריהו היא
כאדם הדיבור נלאכה שאין לו תענה
בה.

לעומת זאת, החצונות הפנימיות
שלליקן בדוכן בקשר לשבת, הן
בדדת הנחשבה בהשמה הנלוכשת
בדיבור בחינת חיצונית, הנחשבה
בשקופה - בחינת פנימית. החצונות
שלעלה באשר שהיא עילה בשבת, הרי
היא חיצונית הנחשבה, כדלעיל
בסעיף ה'.

**וב. חירגות באדם מקפילות
לדוגות בעולם**

האדם הוא יעולם קפילות, והן
בשפת האדם יש מספר דרנית בדוכן
לדינות שהוכחו לעיל בחינת של
העולם הגדול:

הענין של יופח באפח בשבת
הייסר, אשר ישאן דמח כחוכו נפוח

(א) תבוא דלא ידעיהו
הן יבדו שבמחשבה לענה ישכר לו בחינת
ענין המפרכת והמלכותו בדוכן ישרי לו
בדיבור לו נוח אפיו עיש השמה יבדו שדחה
בענין שפחד, לידו לשפדו לשון צדו אפיקו
פית - שכלל הן שדבר בפיר, וידעלית ודחת
האש האלק לעדותו בלי שביחלה פיר.
לדעת שפסאז לקח פיר ודאח לו לקחת
פיר ש"ה, הן שפיקת הוא פיל השמה עילוח.
כי בשבת הוא עלתה העולמות יבדוהו כי ענין
תכונתו הוא הנחה השם העליונה יבדו שדחה
.. בחינת שפדוהו (כפי שדוח) ודעי גם העלה
שכונתו הוא עלית. אדושה שהמלכותו בדוכן
לפיקוהו.
לגו דאח באדחה לקוים (השומע) חיד ק"ג.

קדמו

האזינו :

שמות

י"א

החסימות, שהענין של ידמו: בשים בכל זמן תמיד מעשה בראשיתו הוא רק הדיוש הישנות.

וכפי שהדיוש עצמו יש עתה דמות - הרבים עצמו היצוניותו התעצמו הדיון שלו (פנימיות), כך יש עתה דמות היעדרו של החלוקה פנימית והיצוניות:

בפנימיות של החלוקה של החוקה על ידי הפנימיות, בפנימיות החלוקה אשר יסתלקת בראש העתה, כי בדרגה זו אכן יעניינכם מבחילוסיות ואולי בחיפשות של החלוקה אין אף פעם ניתוק, כיוצאיות החלוקה אשר אינה מסתלקת בראש העתה, כי זכרונה זו אין החיל הסתי מעלה ומסגור אינו יתסך... יחלוקה בכל משלוח.

ג. גם דמות החיצוניות קשורה תמיד לעולם

ואכן, כדור קשורה בדות היעצנות של הדיוש תמיד לשרות, אף בזמן החסא אף באיסור בית רחל - גם ענין זה יזכר מבחילת היצוניות להיות שבועלם הכרלה:

בבונא לפני כן מן המדרש, חרי הקדושי סדקיהווא בשיל החות, מודיר

נצמים וכו' גם בשבת, כי כל העולם שלו שלות ומוסר על כל בלקיטי תורה, שרחיט על היעוניות העלמות נובעת "מבחינה שלמעלה מעלה המקיף את כלם בהשפעה אחת, שדרכו זו נעלית אף מדרגת הלהשבה המאורה בשבת".

לפי זה חייב, שכן גם בחיצוניות מבחילונות בנשנה האלו, יהוא קשורה לעצם היעצנה כפי שהוא מודיעת בעצמותו יתסך * - בודנה הנעלית אפילו מודפח, שהיא רק יחלק רשע הוי סדך האיי,

ולכן קשורה בחינה החיצונית תמיד לשרות, כי עצם הנשנה גם בייעת החסא יתה באפנה אחר יתסך... הוא תמיד "המקרה והמקרה כן".

בדושה לעצמותו יתסך, ישנם מדרשות עצם הנשנה שלנבחה:

- 161 הרד"ק בא"ג.
- 162 מסכתו במסכת בלקיט עם היעצנה פעולה חרי ענינה.
- 163 כפי שפירשנו גילוי בחיל גמולות אית - ימי העם בלקיטת עם השכל בלשונם ענינו... אין נהגיה ללשנה כלל לגבי חרי אית ענינה המקיף את כלם בהשפעה אחת הוא גם בנשנה לחיל היעוניות אית.
- 164 ובבדונית דאית חרי ענינו אית, כפי ש בהפסאד בלקיט עם.
- 165 מנהגת רבינו דהוא לקוים בפני חרינו חרי על כלל ענין נ; אגודית עם היעצנה פירשתי כו - ע"ה.
- 166 חסא חרי (לע, אג).
- 167 דעה היעוניות.
- 168 דא לא גם חרי איתו ע" ער סביב

- 169 דעה חסדי עם רשע ועליו פליג. דעה גם לקיט בסוכה יד, ענינה "המבחינה ח חרינו לקיט על חרי אומן חסדי ועם שנישנת נשנה "אד חרי שלק חרי ענין בהשפעה איתו".
- 170 לקיט סוכה פ"ג, מ. ע"ה.

770	לקיטא	תאוצינא ב	שידוה
<p>בושיבון באדהו. יתמי הסיסה לכך שלעצותי יתברך יסילה להיות עם במעלות הסטרא אורא, כי אף בהוצאה עם, אין היא מתבטא בהם חז, כי עם מישך לא יקטיף מכך.</p>	<p>וזהו המעבר לכך שיחזיקי שול תמיד לחזק בתפוחה, לטובת שעל ידי חכאי הוא תמיד גם את "ראשו שלמעלה" אל</p>	<p>היכלות הסטרא אורא, כי כיון שאף במיתו עם אין הוא "נתפס" בהם, הוא יכול תמיד "להזמין" מהם.</p>	<p>ועל ידי כך - ליוצא גם את השכינה מן הגלות, כמאמר הו"ל:⁴ (אשר ארצו"י הוקן כבוא את תחלתו בסוף הפיה על הפסוק יתעב ה"י אלקיך את שבתך"*) - "שלקחש-ביתך-היא שב עתה מבין הגליהה".</p>
<p>באדהו יקונוהו ה"י מדי"ש, ל"ש שם נ"ו רבך העליך, "ה"י"י ל"ש כח"י א"ח רב"ש ולק"ך ש"ש"י א"ח ב"ש"י ס"י ע"ש"י ל"ש ע"ש"י.</p>	<p>י"ח"א ש"ל"ש"ה ש"ע"ש כ"ח"י ל"ש"י-כ"ח"י ו"י"ח"ש"ה ח"ד"ש"י: ר"ח"ש"י י"ש"י: ר"ח"ש"י.</p>	<p>בגאליה האפיקות: השלמה, על ידי משה צדקנו בקרב עם.</p>	<p>(במדות חורבן חסד חשכ"ה)</p>
		<p>444 כ"ח"ה כ"ח"י א. 444 כ"ח"ה ל"ג.</p>	

ח"י אלול תש"א.

א. "יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" (ר"ה כט, ב במשנה. ובגמרא שם: "מדאורייתא מישראל שרי, ורבנן הוא דגזור בי' כדרכה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר").

ופירש אדמו"ר הזקן הטעם (שו"ע או"ח סתקפ"ח ס"ד) דהיינו משום דתקיעת שופר הוי עובדין דחול. והא דאין דוחין שבות שאינו גמור כזה מפני מצות עשה של תורה, כמו שנדחה הוא ביו"ט של ר"ה שחל בחול, הוא משום גזירה דרבה.

ויש לפרט דעתו של אדה"ז דמפרש דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, וגזירה דרבה באה לחזק שבות זה שלא ידחה? — שכל א' מהם (עובדין דחול, וגזירה דרבה) בפ"ע אינו מספיק לאסור תק"ש בר"ה שחל בשבת, כדלקמן.

ב. דהנה, טעמא דעובדין דחול בלבד אינו מספיק לאסור תק"ש בר"ה שחל בשבת — כיון דתק"ש אינו שבות גמור, ובמקום מצוה מותר.

וכמו שמצינו גם ברדיית הפת שהתירו מפני מצוה דשלש סעודות (שבת קיז, ב'), אף דהוי עובדין דחול, ומזה מובן גם בנוגע לתק"ש, דתק"ש ורדיית הפת שוין בטעמן דעובדין דחול (וכמו שכתב אדה"ז בהמוקף בחצע"ג בסעיף זה⁴).

(1) ושם: "י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת וי"ט אלא מד"ס משום עובדין דחול .. ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותו בכל י"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור .. גזרה כו".

(2) ראה גם מכתב רבינו באגרות-קודש ח"ב ע' רמג: "חדוש מפתיע של רבנו הזקן וכו". ע' רסד: "ההפתעה היא וכו". עיי"ש.

(3) ושם: "ת"ר שכה פת בתנור וקידש עליו היום מצילין מזון שלש סעודות".

(4) לאחרי שכותב ש"התקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת וי"ט אלא מד"ס משום עובדין דחול" — מוסיף בחצע"ג: "עיינן ברש"י שבת ג' ע"ב וברי"ף ור"ן שם ובגמרא דף קי"ז ע"ב ובב"י סי' רנ"ד (לענין רדיית הפת, ומסיים:): ותקיעות שופר שוה לרדיית הפת".

רשימות חוברת 8

9

וראי' יותר מוכחת — מהא דבר"ה גופא נדחה שבות זה, כיון דכשחל ר"ה בחול תוקעין בשופר, הואיל ואין בו שבות גמור⁵.

ואף את"ל דבר"ה שחל בחול שאני, דאם לא ידחו גם אז שבות זה, נמצא בטלה מצות תק"ש לגמרי,

— ויש להעיר מסברת הט"ז (או"ח שם) דדבר שהותר בפירוש בתורה לא אסרוהו חכמים —

ובמילא אין להוכיח מהא דבר"ה גופא נדחה שבות זה, כיון שבחול מוכרחת הדחי' כדי שלא תיבטל מצות תק"ש לגמרי, משא"כ בשבת, גם אם לא ידחו שבות זה, מתקיימת מצות תק"ש בר"ה שחל בחול,

בכל זאת, כיון דסוף-סוף נדחה הוא — מפני מה יתעורר בר"ה שחל בשבת, יותר מבר"ה שחל בחול.

ולזה אתי גזירה דרבה — דמטעמא מחלקינן בין ר"ה שחל בחול לר"ה שחל בשבת (שכשחל בשבת יש לחשוש "שמא יטלנו .. ויעבירונו ד' אמות ברה"ר"), ובמילא נתעורר טעמא דעובדין דחול לאסור תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת ("אין תוקעין .. משום עובדין דחול").

ג. וגזירה דרבה ("שמא יטלנו .. ויעבירונו ד' אמות ברה"ר") בלבד ג"כ אינה מספקת לבטל מצות עשה מן התורה דתקיעת שופר.

וכמו דמצינו גבי לולב, דבזמן הבית הי' לולב ניטל ביום הראשון של חג שחל בשבת, דכיון שלולב ביום ראשון מן התורה הוא בכל מקום, היו נוטלין אותו בכל מקום גם בשבת⁶ — אף דגם שם שייד גזירה זו ("שמא יטלנו .. ויעבירונו ד' אמות ברה"ר"), ומזה מוכח גם בנוגע למצוה דתק"ש בר"ה שחל בשבת, שאין לבטלה משום גזירה זו.

ועכצ"ל הטעם לחילוק בין לולב (שניטל בשבת) לשופר (שאינן תוקעין בשבת) — דלולב אינו אלא טלטול בעלמא, משא"כ תקיעת שופר, שלהיותו מעשה חכמה, אסור הוא משום עובדין דחול.

(5) כלשון אדה"ז שם: "ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו) שדוחין אותו בכל י"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור".

(6) ראה רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג-טז (מסוכה מא, א"ב (במשנה)): "מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן .. ובמקדש לברו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג .. בזמן שבית המקדש קיים הי' לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת, וכן בשאר המקומות שידעו ודאי שיום זה הוא יום החג בארץ ישראל".

— וע"ד מ"ש תוד"ה אבל בר"ה שם (בתירוץ הקושיא מאי שנא שופר שאין תוקעין בשבת מלולב שהי' ניטל בכל מקום בזמן שביהמ"ק הי' קיים), "שאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא .. אבל תקיעת שופר מעשה חכמה".

ואולי יש להחזיק סברא זו (שגזירה דרבה בלבד אינה מספקת לדחות מצות תק"ש) — מדעת ר' יוסי לענין לולב (סוכה מא, ב'), ומזה מובן שכן הוא לענין תק"ש, שגם אם עבר והוציאו פטור כיון דעסק במצוה. ואף דאין הלכה כר' יוסי לענין חיוב חטאת דאורייתא⁸, בכל זאת אהני סברתו (דעסק במצוה) לדחות גזירה דרבה דרבנן.

ד. ומ"ש אדה"ז שאיסור שבות דתק"ש בשבת הוא "משום עובדין דחול", ולא ס"ל שגזרו משום שמא יתקן כלי שיר (כסברת הלחם משנה בי"ד הל' שופר פ"ב ה"ו "דהך שבות דתקיעה .. גזרה שמא יתקן כלי שיר") — יש לומר משום דקול שופר לא הוי קול של שיר, ולא אסרו משום שמא יתקן כלי שיר אלא "קול של שיר" בלבד (עירובין קד, א. יד הל' שבת פכ"ג ה"ד¹⁰).

ה. המורם מהנ"ל, דמצות עשה דשופר נדחית מפני שבות דעובדין דחול משום גזירה דרבה, היינו, שטעם האיסור הוא משום עובדין דחול, וגזירה דרבה אינה אלא לחזק שבות זה שלא ידחה.

וצע"ק בלשון הלקו"ת¹¹ ד"ה להבין המשנה [רפ"ד דר"ה] י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה: "ומפרש בגמרא משום גזרה דרבה שמא יוליכנו ד"א בר"ה .. יש לעורר ולשום לב מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דשופר .. משום גזרה דרבה בעלמא כו" — דלא כדבריו בשו"ע ש"התקיעה בשופר .. אסורה בשבת .. משום עובדין דחול", ו"גזרה דרבה" אינה אלא טעם ש"אין דוחין איסור קל כזה כו"ל.

(7) וע"ד בתוד"ה אינהו — סוכה מג, א (וראה אגרות-קודש שם ע' רסד — החילוק בין דעת אדה"ז לדעת התוס'). וראה גם אגרות-קודש ח"ט ע' רג.

(8) "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות".

(9) צ"ע הכוונה, דלכאורה, בהל' שגגות פ"ב ה"י פסק הרמב"ם כר' יוסי.

(10) בעירובין שם: "לא אסרו אלא קול של שיר" (הנשמע כעין שיר בנעימה ובנחת — פרש"י). ובי"ד שם: "אסור להשמיע קול של שיר בשבת .. גזרה שמא יתקן כלי שיר".

(11) דרושי ר"ה נו, א.

רשימות חוברת ס

ו. ולהבין כל זה ע"ד העבודה:

תקיעת שופר בראש השנה — ענינו ענין התשובה, וכמ"ש ביד הל' תשובה (פ"ג ה"ד) תק"ש בר"ה אע"פ שגזרת הכתוב הוא בכל זאת רמז יש בו, כלומר, שובו¹² ישנים משינתכם כו' וחזרו בתשובה כו' [מבואר לשון זה בד"ה ¹³] — וכמו שכתוב בד"ה תקעו תרצ"א¹⁴.

והנה, כמה מדריגות יש בתשובה [להעיר מלקו"ת בלק ד"ה מה טובו¹⁵] — מתחיל ממדריגה היותר תחתונה שהיא תשובה על עבירות ממש, עד למדריגה היותר עליונה דמשיח אתי לאתאבא צדיקיא בתיובתא¹⁶.

ותשובה הא' — על עבירות ממש — היא "עובדין דחול", דהרי האפשריות שעשה עבירות ממש (שאז שייכת התשובה על עבירות ממש) הוא רק בירידתו מבחינת "עם קדוש אתה"¹⁷, ואפשרי זה רק בימות החול, היינו, בעסקו בלט' מלאכות שבעניני העולם, משא"כ בשבת, כשהאדם אינו מושקע בעניני העולם ועד שאינו שייך לעולם — אין שם מקום לעבירות, ובמילא אינו שייך לתשובה על עבירות ממש.

ולהוסיף, שגם אם הי' ענין של עבירות ממש, הרי, הא גופא דעתה האדם הוא במדריגה דשבת, מורה דכבר שב על חטאותיו. — ולהעיר מאגה"ת פ"י דשבת הוא תשובה עילאה, ובא אחרי תשובה תתאה, דזמנה לפני השבת¹⁸.

(12) ברמב"ם שם: "עורו".

(13) ראה ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו בתחלתו (ע' ב'), ד"ה תקעו תרצ"א (דלקמן בפנים) — שבלשון הרמב"ם מרומזים ג' הענינים דמלכיות זכרונות ושופרות (ובד"ה יו"ט של ר"ה תרצ"ב (סה"מ תש"י ע' 10) — החילוק בין ישנים לנרדמים, ועוד. — וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 129 ואילך).

(14) ושם (סה"מ קונטרסים ח"א קכג, ב ואילך): "מצות שופר ענינה הו"ע התשובה, וכדאיתא ברמב"ם .. אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזרת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישנים וכו'", וממשיך לבאר בשייכות ללשון הרמב"ם "רמז יש בו" — דלכאורה אין זה אלא רמז בלבד, ולא שזהו ענינו של תק"ש — ש"רמז הוא מה שמורה על עצם ענינו וכו'".

(15) ושם (עג, רע"ב ואילך): "יש שלשה מיני תשובה וכו'", עיי"ש בארוכה.

(16) ראה זח"ג קנג, ב. הובא בלקו"ת דרושי ר"ה נח, ד. האזינו עה, סע"ב. דרושי שמע"צ צב, ב. ובכ"מ.

(17) פ' ראה יד, ב.

(18) ושם: "להקדים בחי' תשובה תתאה .. לפני יום השבת .. שהשבת היא בחי' תשובה עילאה".

ז. והנה, באמת גם לגבי יו"ט הווי תשובה הא' (על עבירות ממש) "עובדין דחול", דהרי גם ביו"ט יש איסור מלאכה, דמורה על זה דגם ביו"ט מובדל הוא מעבודת השדה והעסק בעניני העולם, כמו בשבת, ואין בין שבת ליו"ט אלא אוכל נפש בלבד¹⁹.

והביאור בזה (בהחילוק דשבת ויו"ט באוכל נפש, ע"ד העבודה) יש לומר — דבהבירור שכאו"א צריך לברר בחלק השייך אליו בעולם, יש ב' חלקים:

(א) כשיוצא החוצה (לעבודת השדה והעסק בעניני העולם) ומברר פסולת היותר גס שם, בעמדו בחוץ, כי, להיותו פסולת היותר גס, אי אפשר להכניסו קודם לזה הביתה. ובירור זה אינו יכול להיות אפילו ביו"ט, שגם אז מובדל הוא מהענינים שבחוץ.

(ב) אחר בירור זה (בירור פסולת הגס, בעמדו בחוץ), כשיכול כבר להכניסו הביתה — צריך להכניסו למאכל אדם, אוכל נפש, היינו, שיהי' קרוב למדריגת אדם המברר, שיוכל האדם להתאחד עמו ולהעלותו לקדושה אתו עמו — שזה נקרא בשם אכילה, שאוכלו ועי"ז נעשה דם ובשר כבשרו, וכשלומד אח"כ בכח האכילה ההיא, אזי גם המאכל נתעלה. ובירור זה — להכניסו למאכל אדם, אוכל נפש — ביו"ט עכ"פ מותר, משא"כ בשבת.

ואולי אפשר לומר בהחילוק שבין ב' אופני בירור אלו:

בירור הא' הוא העלי' מג' קליפות הטמאות לקליפת נוגה — עבודת החול, ובירור הב' הוא העלי' מקליפת נוגה לקדושה — שזה ביו"ט עכ"פ מותר, משא"כ בשבת, שכיון שבורר לגמרי אסור, לא שייך אז גם העלי' מקליפת נוגה לקדושה.

או שבירור הא' הוא מג' קליפות הטמאות לקליפת נוגה ועדיין בחלק הרע דקליפת נוגה, ובירור הב' הוא מחלק הרע לחלק הטוב דקליפת נוגה.

ח. והנה, אף שאופן הא' בתשובה (על עבירות ממש) נחשב ל"עובדין דחול", יש מקום לומר ששייך גם ליו"ט ושבת, כיון דמצוה הוא, היינו שמתחרט על העבירות שעשה מקודם, ומכאן ואילך אינו שייך לעבירות כו'. אבל לאידך, זה גופא מורה שעד-עתה לא נעתק מזה לגמרי ורק עתה מתחיל להעתק, אבל כבר מתחיל הוא בזה.

(19) ביצה לו, ב (במשנה). וש"נ.

רשימות חוברת ס

ולכן, ביו"ט שאין אלא שבות דעובדין דחול, תוקעין בשופר (ענין התשובה, מתחיל מתשובה על עבירות ממש), כיון דעי"ז מורה דמתחיל להעתק מהשייכות לעבירות, כך שאינו מתעסק בעובדין דחול, אלא בהעתקה מהשייכות אליהם.

אבל בשבת — מצטרף גזרה דרבה, ואין תוקעין.

ט. [רושם]²⁰.

תק"ש בר"ה ענינו — תשובה ועבודה מיראה או מאהבה. ומתחיל מיראת העונש — שנחשב ל"עובדין דחול". וזהו שאין תוקעין בשבת — כיון שקדושת שבת מציל ומגין מזה (מעונש²¹), ובמילא לא שייך גם יראת העונש.

ובזמן הבית תוקעין — כי:

ביהמ"ק היינו הלב דכאו"א מישראל — עליהם נאמר²² "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד²³, כמארז"ל עבודה — שזהו ענין ביהמ"ק²⁴ — שכלב זו תפלה²⁵, ותפלות כנגד קרבנות תקנום²⁶, וכן אמרו²⁷ "שמחת לכו זה בנין ביהמ"ק". והוא גם הראש דכאו"א מישראל — כמובן ממארז"ל²⁸ "משחרב כו' ד' אמות של הלכה".

וכשביהמ"ק הפרטי של כאו"א הוא בבנינו, אזי שייך הוא לתשובה מאהבה רבה ואהבה בתענוגים, וזה שייך גם בשבת. וזהו"ע התקיעה בשבת בביהמ"ק — תשובה ועבודה מאהבה רבה ואהבה בתענוגים.

ובנין ביהמ"ק הפרטי הוא הכנה והקדמה לבנין ביהמ"ק

(20) הבא לקמן — רישומי דברים בתור ראשי־פרקים.
 (21) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות לא תבערו אש פ"ב (דרמ"צ פט, ב ואילך). וש"נ.
 (22) תרומה כה, ח.
 (23) ראה אלשיך עה"פ. של"ה סט, א. ועוד.
 (24) ראה רמב"ם ריש הל' ביהב"ח: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו וכו'".
 (25) תענית ב, א.
 (26) ראה ברכות כו, ב. זח"ב כ, ב.
 (27) תענית כו, ב (במשנה).
 (28) ברכות ח, א.

הכללי, שאז יהי "יתקע בשופר גדול"²⁹, שזוהי מדריגה היותר עליונה בתשובה, שעז"נ משיח אתי לאתבא צדיקא בתיובתא].

י. בנוגע לכללות הענין שאין תוקעין בר"ה שחל בשבת, יש להעיר מדברי האחרונים (צל"ח ר"ה כט, ב):

(א) פלפול מפני מה לא אמרינן שמא יתקן כלי שיר — עפמ"ש המג"א באו"ח סתקפ"ח סק"ד שאין לתרץ ש"האי גזירה לא גזרו בתק"ש דא"כ לא יתקעו לעולם דגם בי"ט שייך שמא יתקן, ונמצא שיעקרו מ"ע מן התורה, די"ל ד"מאי דשרי בי"ט משום דממ"נ אם י"ט הוא עבדי מצוה, ואי חול הוא לא עבדי ולא כלום", עיי"ש בארוכה.

(ב) פלפול איך משום שבות ביטלו תק"ש שענינה התעוררות רחמים כו'. אלא שבשבת אין נצרך כ"כ לזה, כי, עיקר פעולת השופר לסלק הב"ד של מעלה ממשפטינו, ובשבת רק הקב"ה דן, אבל לא בית-דין דלמעלה, דאין דנים בשבת אם יש עדיף מיני' (ביצה לו, ב³⁰), ורק הקב"ה יכול לדון בשבת, דליכא דעדיף מיני'.



29) ישע"י כז, יג. וראה לקו"ת דרושי ר"ה נח, א ואילך.

30) ושם: "לא דנין, והא מצוה קעביד, לא צריכא דאיכא דעדיף מיני'".

שער

ראש השנה

בס"ד. יום ב' דראש השנה ה'תשכ"ח*

וְהַי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול וכאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים, ומדייק אדמו"ר הזקן (בהמאמר ד"ה זה שבלקו"ת²) מ"ש בשופר גדול, מהי המעלה דשופר גדול. גם צריך להבין (כמו שמדייק בהמשך המאמר³) מ"ש יתקע סתם ולא נאמר מי הוא התוקע. ואדמו"ר האמצעי⁴ מוסיף עוד דיוק בזה שנאמר יתקע, דלשון יתקע (תי"ו בקמ"ץ) מורה שיתקע מעצמו. ונקודת הביאור (בהדרושים⁵) היא, דההתעוררות שעל ידי שופר סתם הוא רק לאלה שהם בקירוב קצת, ובכדי לעורר את האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים שגם הם יתעוררו לבוא לירושלים ולהשתחוות לה', הוא על ידי שופר גדול.

ובכדי לבאר העילוי דשופר גדול שיהי' לע"ל, מקדים בהמאמר⁶ ביאור ענין שופר דראש השנה (עכשיו), דעל ידי שישראל תוקעין בשופר, שהיא הצעקה דפנימיות הלב שלמעלה מהשכל, עי"ז נמשך פנימיות הלב דלמעלה כביכול, רצון העליון שלמעלה מהחכמה. ועל זה נאמר⁷ ואד' הוי' בשופר יתקע, דכמו שתקיעת שופר דהאדם היא הצעקה דפנימיות הלב, עד"ז הוא למעלה, דענין תקיעת שופר הוא המשכת וגילוי הפנימיות. והחילוק בין שופר סתם לשופר גדול הוא, דשופר סתם הוא המשכת וגילוי הפנימיות דאלקות שלמעלה מעולמות אבל שייך לעולמות, סובב כל עלמין, ושופר גדול הוא המשכת וגילוי הפנימיות דאלקות שלמעלה משייכות לעולמות, למעלה גם מסובב. וזהו שבשופר סתם כתיב ואד' הוי' בשופר יתקע, דאד' הוי' הם שמות, אלא ששמות אלה (אד' הוי' בניקוד אלקים) הם נעלים ביותר⁸, ובשופר גדול כתיב יתקע סתם ולא נאמר מי הוא התוקע, כי תקיעה זו היא המשכה וגילוי מבחינת סתימא דכל סתימין, שלמעלה משמות.

ב) ובכדי לבאר העילוי דשופר גדול עוד יותר, מביא הצ"צ⁹ (בהביאור שלו¹⁰ להמאמר ד"ה והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול שבלקו"ת) מ"ש

* יצא לאור בקונטרס ראש השנה — תשנ"ב, "לקראת ראש השנה .. כ"ה אלול, שנת ה'תשנ"א".

- 1) ישעי' כז, יג. והוא מפסוקי שופרות דר"ה.
- 2) דרושים לר"ה נח, א ואילך. וראה גם מאמר זה (בשינויים קלים) באוה"ת דברים כרך ה' דרושי ר"ה ע' ביעז ואילך. וראה ביאור למאמר זה באוה"ת ר"ה ע' איתה ואילך. שם איתח ואילך.
- 3) נט, ד.
- 4) עטרת ראש שער ר"ה פכ"ב.
- 5) לקו"ת שם ס, א. עט"ר שם.
- 6) לקו"ת שם נח, ד ואילך. עט"ר שם פי"ח ואילך.
- 7) זכרי' ט, יד. וגם פסוק זה הוא מפסוקי שופרות דר"ה.
- 8) ראה בארוכה לקו"ת נצבים נא, ג.
- 9) שיום ההולדת שלו הוא בערב ר"ה — נולד כ"ט אלול תקמ"ט ("היום יום" כט אלול. ועוד).
- 10) ר"ה ע' א' תה ואילך. וראה שם ע' איתח.

והי' ביום ההוא יתקע, יום ב' דראש השנה, ה'תשכ"ח

בלקו"ת בד"ה להבין המשנה¹¹ יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה¹², דזה שבראש השנה צריך לתקוע בשופר הוא בכדי לעורר עי"ז למעלה התענוג בבריאת העולמות, וכיון שבשבת מצד עצמו ישנו התענוג, לכן בראש השנה שחל להיות בשבת אין צריך [כ"כ¹³] לתקיעת שופר. וזה שבמקדש היו תוקעין גם בראש השנה שחל בשבת הוא, כי בתענוג כמה מדריגות, ודרגת התענוג שממשיכים על ידי תקיעת שופר במקדש היא נעלית יותר מדרגת התענוג דשבת. שהתענוג דשבת הוא מבחינת חיצוניות הכתר, שרש הנאצלים, והתענוג שהמשיכו על ידי תקיעת שופר במקדש הוא מבחינת פנימיות הכתר, בחינה תחתונה שבמאציל¹⁴. ומוסיף הצ"צ, שגם בהתענוג דבחינה תחתונה שבמאציל, ישנם כמה מדריגות. והתענוג שנמשך בבית ראשון על ידי תקיעת שופר הוא נעלה יותר מהתענוג שנמשך בבית שני. ובבית ראשון עצמו, השופר דיוהכ"פ דשנת היובל [שמצות יובל היתה רק בבית ראשון¹⁵] הוא נעלה יותר מהשופר דראש השנה. ואעפ"כ גם בשופר דיובל נאמר¹⁶ והעברת שופר תרועה, שופר סתם¹⁷. ומזה מובן, ששופר גדול הוא למעלה גם מהגילוי שנמשך על ידי שופר דיובל.

ג) ולהוסיף, דשופר גדול שיהי' לע"ל הוא למעלה יותר גם משופר דמתן תורה, שהרי גם בשופר דמ"ת נאמר¹⁸ ויהי קול השופר, שופר סתם. דזה שממשיך בכתוב ויהי קול השופר הולך וחזק מאד הוא שקול השופר היה חזק מאד, קול גדול¹⁹, אבל בנוגע השופר שממנו נמשך הקול²⁰ לא נאמר שהי' שופר גדול, ומזה מובן דשופר גדול שיהי' לעתיד הוא למעלה גם מהשופר דמתן תורה. וכדאי אתא בפרקי דר"א²¹ בענין ב' קרניו של אילו של יצחק, דקרן של שמאל נשמע קולו על הר סיני שנאמר ויהי קול השופר, וקרן של ימין שהוא גדול מהשמאל עתיד לתקוע בו לע"ל, שנאמר והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול. והטעם על זה שהשופר דמתן תורה הי' שופר סתם והשופר דלע"ל יהי' שופר גדול, מבאר אדמו"ר האמצעי²², כי

(11) ר"ה רפ"ד (כט, ב).
 (12) לקו"ת דרושי ר"ה נו, א ואילך. וראה שם נו, א ואילך.
 (13) בלקו"ת שם (נו, ריש ע"ב) שבשבת "אינו נצרך לשופר". אבל באוה"ת ר"ה ע' א'תלח "בשבת אין צריך כ"כ לתקיעת שופר". ולהעיר, דעפ"ז מובן זה שגם בר"ה שחל בשבת ישנה המצוה דתק"ש, אלא שאינה בתוקף כ"כ כבר"ה שחל בימי השבוע (לפי שבשבת אין צריך כ"כ לתק"ש), ולכן היא נדחית מפני החשש שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר.
 (14) ראה לקו"ת שם נו, ד.
 (15) ראה ערכין לב, ב. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח.
 (16) בהר כה, כט.
 (17) בלקו"ת ר"ה ס, רע"ג "תקיעות דר"ה זהו בחינת שופר סתם .. אבל ביוהכ"פ .. התגלות זו בשופר גדול". ומבאר בסיום הענין שם "הוא רק הארה מבחי' שופר גדול".
 (18) יתרו יט, יט.
 (19) בעט"ר שער ר"ה פכ"א (כב, ב) מובא לשון הפסוק (ואתחנן ה, יט) קול גדול ולא יסף. וראה זח"ב פא, ב ד"קול גדול ולא יסף" קאי על קול השופר.
 (20) ויש לומר, דקול גדול הוא הגילוי ושופר הוא העצם שממנו נמשך הגילוי, כמ"ש בזהר שם "אתרא דקלא נפיק מיני' אקרי שופר". וזהו שלע"ל יהי' שופר גדול, שאז יהי' בגילוי העצם שלמעלה מגילוי.
 (21) פל"א.
 (22) עט"ר שם פכ"ב.

והי' ביום ההוא יתקע, יום ב' דראש השנה, ה'תשכ"ח

שראש השנה הוא באחד בתשרי, אף שבכ"ה באלול נברא העולם³⁵ ואחד בתשרי הוא יום הששי למעשה בראשית, הוא, כי ביום זה נברא האדם], וכיון דענין יתקע בשופר גדול הוא ע"ד תקעו בחודש שופר דראש השנה (תשרי³⁶), הי' ראוי לכאורה שהמשכת ענין זה תהי' על ידי עבודת האדם, ואעפ"כ מבואר בהדרושים, דפירוש יתקע הוא יתקע מעצמו בלי אתערותא דלתתא כלל. גם צריך להבין, דכל הענינים שבתורה (מלשון הוראה), הם הוראה בעבודת האדם, וכיון דזה שיתקע בשופר גדול יהי' מלמעלה בלי אתערותא דלתתא, מהי ההוראה מזה בעבודת האדם.

(ה) **ויובן** זה ע"פ המבואר בדרושי אדמו"ר מהר"ש³⁷, דזה ששופר צדו אחד קצר וצדו השני רחב הוא על שם מן המיצר קראתי י"ה ענני במרחב י"ה³⁸. דכמו שקול השופר, ע"י שיוצא מן המיצר מצדו הקצר עי"ז דוקא הוא במרחב ובהתפשטות בצדו הרחב, כמו"כ הוא ברוחניות, שע"י הצעקה מן המיצר והדוחק, מן המיצר קראתי י"ה, עי"ז דוקא ענני במרחב י"ה. ומבאר שם, דזהו שאמרו רז"ל³⁹ כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה, דרשה בתחלתה [שישראל עושין עצמן רשין בראש השנה לדבר תחנונים ותפלה כענין שנאמר⁴⁰ תחנונים ידבר רשוי⁴¹] היא הקריאה מן המיצר, ועי"ז מתעשרת — ענני במרחב. וכמבואר במאמר הנ"ל של אדמו"ר מהר"ש⁴² המעלה דתפלת עני על תפלת עשיר. ויש לומר, שהמעלה בתפלת עני היא בשני ענינים. בהתפלה עצמה, כתורת הבעל שם טוב⁴³ על הפסוק⁴⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, דתפלת העני היא שלפני הוי' ישפוך שיחו, וגם שתפלת העני מתקבלת יותר. ועוד ענין, שגם התענוג דהאדם מההשפעה שנמשכה לו ע"י תפלתו, התענוג של העני הוא תענוג גדול יותר, כתורת הה"מ שהובאה במאמר הנ"ל⁴⁵.

ועפ"ז יש לבאר השייכות דיתקע בשופר גדול לראש השנה, כי זה שלע"ל יתקע בשופר גדול בכדי לעורר את האובדים והנדחים, הוא, כי האובדים והנדחים הם בתכלית המיצר, וזה מעורר וממשיך התקיעה דשופר גדול (ההמשכה מבחינת סתימא דכל סתימין), תכלית המרחב. וזוהי השייכות דיתקע בשופר גדול לראש

(35) ויק"ר רפכ"ט. ובכ"מ — נסמן לקמן שם הערה 7.

(36) ראה סה"מ תרנ"ד ע' קלח (ועד"ז באוה"ת בא ע' רס) דהטעם של המ"ד בתשרי עתידין להגאל כי תשרי הוא "זמן התעוררות תשובה מלמטה". וצריך ביאור, שהילפותא שבתשרי עתידין להגאל (לפי שתשרי הוא מלמטה) הוא מהכתוב יתקע בשופר גדול (אתיא שופר שופר) דפירוש יתקע הוא יתקע מעצמו.

(37) ראה סה"מ תרכ"ז ע' תא. ושם ע' שצח.

(38) תהלים קיח, ה. וראה זח"ב ס, רע"א.

(39) ר"ה טז, ב.

(40) משלי יח, כג.

(41) פרש"י ר"ה שם.

(42) סה"מ תרכ"ז ע' שצט ואילך.

(43) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) ס"ו צו (יג, ג).

(44) תהלים קב, א.

(45) סה"מ שם ס"ע תו ואילך.

והי' ביום ההוא יתקע, יום ב' דראש השנה, ה'תשכ"ח

שראש השנה הוא באחד בתשרי, אף שבכ"ה באלול נברא העולם³⁵ ואחד בתשרי הוא יום הששי למעשה בראשית, הוא, כי ביום זה נברא האדם], וכיון דענין יתקע בשופר גדול הוא ע"ד תקעו בחודש שופר דראש השנה (תשרי³⁶), הי' ראוי לכאורה שהמשכת ענין זה תהי' על ידי עבודת האדם, ואעפ"כ מבואר בהדרושים, דפירוש יתקע הוא יתקע מעצמו בלי אתערותא דלתתא כלל. גם צריך להבין, דכל הענינים שבתורה (מלשון הוראה), הם הוראה בעבודת האדם, וכיון דזה שיתקע בשופר גדול יהי' מלמעלה בלי אתערותא דלתתא, מהי ההוראה מזה בעבודת האדם.

ה) **ויובן** זה ע"פ המבואר בדרושי אדמו"ר מהר"ש³⁷, דזה ששופר צדו אחד קצר וצדו השני רחב הוא על שם מן המיצר קראתי י"ה ענני במרחב י"ה³⁸. דכמו שקול השופר, ע"י שיוצא מן המיצר מצדו הקצר ע"ז דוקא הוא במרחב ובהתפשטות בצדו הרחב, כמו"כ הוא ברוחניות, שע"י הצעקה מן המיצר והדוחק, מן המיצר קראתי י"ה, ע"ז דוקא ענני במרחב י"ה. ומבאר שם, דזהו שאמרו רז"ל³⁹ כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה, דרשה בתחלתה [שישראל עושין עצמן רשין בראש השנה לדבר תחנונים ותפלה כענין שנאמר⁴⁰ תחנונים ידבר רש"י⁴¹] היא הקריאה מן המיצר, וע"ז מתעשרת — ענני במרחב. וכמבואר במאמר הנ"ל של אדמו"ר מהר"ש⁴² המעלה דתפלת עני על תפלת עשיר. ויש לומר, שהמעלה בתפלת עני היא בשני ענינים. בהתפלה עצמה, כתורת הבעל שם טוב⁴³ על הפסוק⁴⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, דתפלת העני היא שלפני הוי' ישפוך שיחו, וגם שתפלת העני מתקבלת יותר. ועוד ענין, שגם התענוג דהאדם מההשפעה שנמשכה לו ע"י תפלתו, התענוג של העני הוא תענוג גדול יותר, כתורת הה"מ שהובאה במאמר הנ"ל⁴⁵.

ועפ"ז יש לבאר השייכות דיתקע בשופר גדול לראש השנה, כי זה שלע"ל יתקע בשופר גדול בכדי לעורר את האובדים והנדחים, הוא, כי האובדים והנדחים הם בתכלית המיצר, וזה מעורר וממשיך התקיעה דשופר גדול (ההמשכה מבחינת סתימא דכל סתימין), תכלית המרחב. וזוהי השייכות דיתקע בשופר גדול לראש

(35) ויק"ר רפכ"ט. ובכ"מ — נסמן לקמן שם הערה 7.

(36) ראה סה"מ תרנ"ד ע' קלח (ועד"ז באוה"ת בא ע' רס) דהטעם של המ"ד בתשרי עתידין להגאל כי תשרי הוא "זמן התעוררות תשובה מלמטה". וצריך ביאור, שהילפותא שבתשרי עתידין להגאל (לפי שתשרי הוא מלמטה) הוא מהכתוב יתקע בשופר גדול (אתיא שופר שופר) דפירוש יתקע הוא יתקע מעצמו.

(37) ראה סה"מ תרכ"ז ע' תא. ושם ע' שצח.

(38) תהלים קיח, ה. וראה זח"ב ס, רע"א.

(39) ר"ה טז, ב.

(40) משלי יח, כג.

(41) פרש"י ר"ה שם.

(42) סה"מ תרכ"ז ע' שצט ואילך.

(43) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' צו (יג, ג).

(44) תהלים קב, א.

(45) סה"מ שם ס"ע תו ואילך.

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

השנה (תקעו בחודש שופר), כי ענין ראש השנה הוא דע"י שהיא רשה בתחלתה (מרשית השנה, רשית חסר⁴⁶), היא מתעשרת.

ו) ויש לומר, דעל ידי התקיעה בשופר גדול בכדי לעורר את האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים נעשה עילוי גם בארץ אשור וארץ מצרים. כי הכוונה בזה שישראל גלו לארץ אשור ולארץ מצרים, ועד שע"ז נעשו אובדים ונדחים, היא, בכדי שע"י מיצר הגלות, ובפרט מיצר הגלות של אלה שע"י הגלות נעשו במצב דאובדים ונדחים, יתעורר וימשך השופר גדול, שע"ז יתעלו ישראל למדריגה נעלית יותר מהמדריגה שהיו קודם שגלו. ולכן, כשיתקע בשופר גדול ותושלם הכוונה שבשבילה נבראה ארץ אשור וארץ מצרים, תהי' עלי' גם בהם.

ועפ"ז יש להוסיף עוד ענין בהשייכות דיתקע בשופר גדול לראש השנה, כי בראש השנה שני ענינים. שהוא יום בריאת האדם, ושע"ז נעשה עילוי גם בכללות הבריאה (כדלקמן). והענין הוא כמ"ש אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמאמר ד"ה זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון⁴⁷, דצריך להבין, הרי ראש השנה (זה היום) הוא באחד בתשרי שהוא יום הששי למעשה בראשית, ואיך הוא זכרון ליום ראשון. ומבאר⁴⁸, דהרצון לבריאת העולם הוא חיצוניות הרצון, ופנימיות הרצון הוא בישראל. ושני ענינים אלה בזמני השנה הם בכ"ה אלול ובראש השנה. דבכ"ה אלול שבו נברא העולם הוא חיצוניות הרצון, ובראש השנה (אחד בתשרי) שבו נברא האדם, אתם קרויין אדם⁴⁹, הוא פנימיות הרצון. וזהו זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, דבראש השנה שני ענינים⁵⁰. ענין העיקרי דראש השנה הוא שהוא תחלת מעשיך, המשכת עצמות אוא"ס (שלמעלה מרצון לעולמות) ע"י עבודת האדם, ועוד ענין בראש השנה שהוא זכרון ליום ראשון, שהמשכה דעצמות אוא"ס נמשכת גם בהרצון לבריאת העולמות, וע"ז בהעולמות⁵¹. ועפ"ז, השייכות דיתקע בשופר גדול לראש השנה היא בשני הענינים שבו, המשכת הגילוי דשופר גדול לישראל שייכת לתחילת מעשיך, והעילוי שיהי' ע"ז בארץ אשור וארץ מצרים שייך לזכרון ליום ראשון.

ז) והנה ע"פ המובא לעיל (ס"ה) מהדרוש דאדמו"ר מהר"ש שהמיצר דשופר הו"ע שנה שרשה בתחלתה, דענין רשה בתחלתה הוא זה שישראל עושיין עצמן

46) עקב יא, יב. וראה ר"ה שם.

47) דשנת תרע"ג (נדפס בהמשך תער"ב ח"א ע' קצו) ודשנת תרע"ו (נדפס בהמשך הנ"ל ח"ב ע' א'קמ).

48) המשך תער"ב ח"א ע' קלד. ועד"ז שם ח"ב ע' א'קמו.

49) יבמות סא, א.

50) ראה גם ד"ה יבחר לנו דיום ב' דראש-השנה תשכ"ג סעיף ו' (לעיל ע' ה). אלא שהביאור שם הוא ד"תחלת מעשיך" קאי על האדם ו"זכרון ליום ראשון" קאי על כללות הבריאה. ובהמשך תער"ב שם, שגם "תחלת מעשיך" קאי על המשכה בעולם (המשכת הרצון למלוכה), ו"זכרון ליום ראשון" הוא דע"י הרצון למלוכה נמשך הרצון לעולמות ושיהי' בבחינת גילוי אור". וראה הערה הבאה.

51) דהעולמות כמו שהם מצד פנימיות הרצון, ענינם הוא לא עולמות אלא זה שעל ידם נשלמת הכוונה (שלמעלה מרצון לעולמות). וזה שענינם הוא עולמות הוא ע"י שהתהוותם היא מהרצון לברוא עולמות (מצד כי חפץ חסד הוא), וע"י שהרצון לעולמות נמשך מפנימיות הרצון (ראה הערה הקודמת), ההמשכה דאוא"ס היא (גם) בהעולמות שענינם הוא עולם.

והי' ביום ההוא יתקע, יום ב' דראש השנה, ה'תשכ"ח

רשין בראש השנה, מובן, דענין המיצר שעל ידו הוא המשכת המרחב הוא גם כשהמיצר הוא מצד הביטול, שעבודתו היא בשלימות אלא שמצד הביטול שלו הוא מרגיש שהוא נמצא במיצר, גם ע"י מיצר זה הוא המשכת המרחב. ועד"ז הוא בנוגע הגילוי דשופר גדול שמתעורר ונמשך ע"י המיצר דהאובדים והנדחים, דגם כשעבודתו היא בשלימות אלא שמתבונן שלגבי הרוממות דאוא"ס גם העבודה האמיתית לחטא יחשב⁵² ולכן הוא מרגיש את עצמו לאובד ונדח, שע"ז נתעורר ונמשך הגילוי דשופר גדול. ויש לומר שגם אז (כשהמשכת הגילוי דשופר גדול היא ע"י הביטול שלו) שייך לשון יתקע (תי"ו בקמ"ץ), יתקע מעצמו, כי כשעושה עצמו עני ורש, דענין העני הוא שאין לו משל עצמו כלום והוא רק מקבל זה שנותנים לו בדרך צדקה, הוא מכיר ומרגיש דזה שע"י עבודתו נמשך הגילוי הוא לא מצד העילוי שלו (שבכחו להמשיך), אלא מצד חסד הקב"ה⁵³, יתקע מעצמו, וכאילו שהמשכה היא בלי אתערותא דלתתא כלל.

ולהוסיף, דע"פ מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר (בהמאמר ד"ה והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול⁵⁴) שהשופר גדול יעורר את נקודת היהדות שבכל אחד מישראל, מובן, דזה שכל ישראל (גם וכולל האובדים והנדחים) ירצו לצאת מהגלות וללכת לירושלים ולהשתחוות לה' הוא שע"י הגילוי דשופר גדול יתעורר הרצון האמיתי⁵⁵ דישראל. דזהו החילוק שבין הגאולה דיציאת מצרים וגאולה העתידה, שביציאת מצרים, חפצם של ישראל לצאת מטומאת מצרים ולדבקה בו ית⁵⁶ היתה מצד הגילוי דלמעלה⁵⁷, משכני⁵⁸, ובגאולה העתידה, הרצון לצאת מהגלות ולבוא לירושלים יהי' הרצון דישראל, והגילוי דלמעלה (שופר גדול) הוא רק סיבה שעל ידו יתגלה הרצון דישראל. והעבודה שלהם תהי' מצד עצמם — המעלה דראש השנה, עבודת האדם⁵⁹. אלא שבהאובדים והנדחים כפשוטם, המעלה דעבודת האדם היא לאחרי הגילוי דשופר גדול שעל ידו מתעורר רצונו האמיתי דהאדם, אבל המשכת הגילוי דשופר גדול הוא מצד מלמעלה. ועוד אופן ביתקע בשופר גדול, שגם המשכת הגילוי דשופר גדול היא ע"י עבודה, כנ"ל.

ח) וזהו והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, דההוראה מזה שביום ההוא יתקע בשופר גדול, יתקע מעצמו, היא, שבסוף זמן הגלות שנשארו רק כמה רגעים שקודם ליום ההוא שיתקע בשופר גדול [ויתירה מזה שבנוגע לכמה ענינים התחיל כבר הענין דיתקע בשופר גדול, כמובן ממאמר הנ"ל דכ"ק מו"ח אדמו"ר⁶⁰,

52) סה"מ תרנ"ט ע' סד. וראה גם סה"מ תרנ"א ע' עה ואילך. ע' ריב ואילך.

53) וזה שהמשכה היא ע"י עבודה, גם זה הוא חסד הקב"ה שהמשכה לא תהי' נהמא דכסופא.

54) נדפס ב"הקריאה והקדושה" תשרי תש"ג ובסה"מ אידיש ע' 78 ואילך.

55) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

56) לשון אדמו"ר הזקן בתניא פל"א (מ, ב).

57) ולכן יציאתם ממצרים היתה באופן דכי ברח העם (תניא שם. לקו"ת ויקרא ג, א).

58) שה"ש א, ד. וראה אוה"ת שה"ש עה"פ (ע' נט. עה). ובכ"מ.

59) ועפ"ז מתורץ הדיוק שבהערה 36.

60) ראה בארוכה שיחת ש"פ בראשית (ב) שנה זו (תשכ"ח).

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

ובפרט שמעת כתיבת המאמר עד עכשיו כבר עברו כו"כ שנים, ועאכו"כ בזמן האחרון שראו במוחש שכו"כ שהיו תחלה במצב של אובדים ונדחים רח"ל התעוררו בתשובה ע"י התקיעה בשופר גדול⁶¹ צריכה להיות העבודה בביטול, ההכרה והרגשה שכל הענינים שנפעלו ע"י עבודתו, הן בנוגע לעצמו והן בנוגע לזולתו, היא לא מצד המעלות שלו אלא מצד הנתינת כח למעלה. ולהעיר, שהרגש זה אינו פועל חלישות בעבודתו, ואדרבה, ע"י הרגש זה, עבודתו היא ביתר שאת. דכשהעבודה שלו קשורה עם מציאותו, העבודה היא במדידה והגבלה. וגם כשהעבודה שלו היא באופן דבכל מאודך, הרי היא מאודך, מאד שלך⁶², וע"י ההרגש שהענינים שנעשים ע"י עבודתו הם לא מצד הכחות שיש לו אלא מצד האלקות, ע"יז הוא יוצא מהמציאות וההגבלות שלו, והעבודה שלו היא למעלה ממדידה והגבלה⁶³.

ט) **והנה** מבואר בהמאמר ד"ה והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול⁶⁴ בענין שופר דראש השנה, דהגם שעיקר ההמשכה היא ע"י הצעקה דפנימיות הלב מ"מ צ"ל התקיעה בשופר גשמי דוקא, כי עש"י היא לעילא, וגם בכדי שהגילוי דפנימיות רצון העליון [בחנינת שופר דלמעלה⁶⁵] יומשך למטה בגשמיות. ומזה מובן, דכמו"כ הוא בנוגע להתקיעה דשופר גדול ביום ההוא, שאין מספיק הענינים שהיו עד עכשיו, והתקיעה בשופר גדול צריכה להיות באופן שכל ישראל, גם וכולל האובדים והנדחים, יבואו וישתחוו לה' בהר הקודש בירושלים, בירושלים כפשוטה, ע"י משיח צדקנו שיוליכנו קוממיות לארצנו, בעגלא דידן בקרוב ממש.



61 להעיר, שמאמר זה נאמר לאחר ההתעוררות שלאחרי מלחמת ששת הימים (המו"2).
62 ראה תו"א מקץ לט, ד. ספהמ"צ להצ"צ קכג, ב. ובכ"מ.
63 ראה עד"ז לקמן ח"ג ע' ק.
64 לקו"ת ר"ה נט, ד.
65 ראה לעיל ס"א.

ס'איז ידוע¹ וואס דער אלטער רבי האט געזאגט וואס ער האט געהערט פון מגיד אין נאמען פון דעם בעש"ט נ"ע (א טעם אויף דעם וואס מען בענטשט ניט דעם חודש תשרי אין דעם שבת שלפניו, אזוי ווי אלע חדשי השנה), וז"ל: "החדש השביעי שהוא החדש הראשון לחדשי השנה², הקב"ה בעצמו מברכו בשבת מברכים שהוא השבת האחרון דחדש אלול, ובכח זה ישראל מברכים את החדשים³ י"א פעמים בשנה, כתיב אתם נצבים היום, דהיום קאי על ר"ה⁴ שהוא יום הדין, וכמ"ש⁵ ויהי היום וגו' ותרגם והוה יום דינא רבא, ואתם נצבים קיימים ועומדים⁶, והיינו שזוכים בדין, ובשבת שלפני ר"ה שהוא השבת האחרון דחדש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים⁷, דזהו ברכתו של הקב"ה, בשבת מברכים חדש השביעי שהוא

המושבע והמשביע⁸ ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה" (דעם זיבעטן חודש פון די חדשי השנה, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חודש אלול, בענטשט אים דער אויבערשטער אליין אין שבת מברכים, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חודש אלול, און מיט דעם כח בענטשן אידן די חדשים עלף מאל אין יאר. עס שטייט "אתם נצבים היום", וואס "היום" גייט עס אויף ראש השנה וואס ער איז דער יום הדין כו' און "אתם נצבים – קיימים ועומדים", ד.ה. אז זיי זיינען זוכה בדין. און אין שבת וואס פאר ראש השנה, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חדש אלול, לייענט מען דאן פ' אתם נצבים, וואס דאס איז די ברכה פון דעם אויבערשטן אין דעם שבת מברכים פון "חדש השביעי", וואס ער איז דער "מושבע"

1. קובץ מכתבים א, נדפס בסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 193. "היום יום" כה אלול.
 2. לשון הכתוב (שמות יב, ב). אבל הפירוש משתנה, כי כאן ההדגשה בתיבת השנה, כמוכח. ובכ"מ מצינו לשון אחד בכוונות מתחלפות – ראה תוד"ה אדם (חולין סח, א. וצע"ק בתוד"ה אלימא קדושין מה, א) ובמקומות שהובאו ביד מלאכי כלל שעד. שדי חמד כללים ל', צח.
 3. ענין זה אשר הכח לברכת החדש ע"י ישראל הוא בא מברכת החדש של הקב"ה מרומז (ככל הענינים דפנימיות התורה) גם בנגלה והוא בפסיקתא דר"כ פ"ה: "עד שלא יצאו ישראל ממצרים, הי' הקב"ה יושב ומחשב חשבונות. . ומחדש את החדשים כיון

שיצאו ישראל ממצרים מסרן להם. . מכאן ואילך הרי הם מסורים לכם". דלשון "מסרן" "מסורים" משמע שמוסר להם את הכח של קידוש החדשים, שהי' הקב"ה מקדשם. וראה במג"א (שו"ע או"ח סתי"ז, סק"א) שברכת החדש דעכשיו שייכת לקידוש החדש דב"ד.
 4. ראה פענח רזא ס"פ נצבים. לקו"ת ר"פ נצבים.
 5. איוב ב, א.
 6. ראה תנחומא ר"פ נצבים.
 7. תודה קללות שבת"כ מגילה לא, ב. שו"ע או"ח סתכ"ח, ס"ד. לקו"ת ר"פ נצבים.
 8. ראה ויק"ר פכ"ט, ח. הערות לתניא ע' נח.

ביי געלט זאכן: בשעת מען האט צו טאן מיט אן עני און מען פארלאזט זיך ניט אויף אים אז ער וועט האבן מיט וואס צו באצאלן, פארלאנגט מען דאן די ערבות פון אן עשיר. עס האט אבער ניט קיין ארט אין שכל, אז א קלענערער זאל זיין ערב פאר א גרעסערן פון אים. דער כלל אבער פון "ישראל ערבים זה בזה" איז, אז יעדער איד, אפילו א קטן שבקטנים (במדריגה), איז ערב פאר יעדער אידן, אפילו פאר דעם גדול שבגדולים (וואס דערפאר איז דאך דער דין, אז מיט ברכת המצוות איז יעדער איד, אפילו א קטן ופחות בישראל – הגם ער אליין האט שוין יוצא געווען – קען ער מוציא זיין א צווייטן אידן מיט דער ברכה, אויך ווען יענער איז א סאך גרעסער פון אים, ווייל "כל ישראל ערבים זה בזה"¹¹).

ג. אויפן פסוק "אתם נצבים גו' כלכם", זאגט דער אלטער רבי¹², אז אלע אידן זיינען א "קומה אחת שלימה" (אייך גענצע געשטאלט). און פונקט ווי אין דעם מענטשלעכן קערפער איז פאראן א געוויסע מעלה אין די פיס אויף דער קאפ און ס'איז

און דער "משביע" (דער זאטער און דער וואס מאכט זאט) ברוב טוב לכל ישראל אויף א גאנץ יאר).

דימפרשיהתורהטייטשןדיפסוקים "אתם נצבים גו' לעברך בברית גו'", אז משה רבינו האט אריינגעבראכט אידן אין ערבות, אז איין איד זאל זיין ערב און פאראנטווארטלעך פאר א צווייטן אידן – "כל ישראל ערבים זה בזה". דארף מען פארשטיין א דעם קישור פון דעם פירוש מיטן פירוש הבעש"ט⁹. (ב) מיר געפינען¹⁰, אז הגם די ערבות איז געקומען דורך דער כריתת ברית וואס משה רבינו האט דאן געמאכט מיט די אידן, איז אבער די ערבות בפועל ממש (אין כמה פרטים) האט זיך אנגעפאנגען ערשט מיט זייער אריינקומען אין ארץ ישראל. פארוואס האט זיך די ערבות ניט אגעהויבן בפועל שוין גלייך ביי דער כריתת ברית?

ב. בכדי דאס צו פארשטיין דארף מען פריער מבאר זיין א כללות'דיקן ענין אין דער ערבות פון אידן איינער פארן צווייטן:

על פי שכל איז דער ענין פון ערבות אז דער גרעסערער (בנוגע דעם פרט אין וועלכן עס פאדערט זיך זיין ערבות) ווערט אן ערב פאר א קלענערן פון אים. ווי לדוגמא ערבות

11. רש"י ד"ה אע"פ שיצא ר"ה כט, סע"א. שו"ע אדה"ז סקצ"ז, ס"ו.
12. לקו"ת ר"פ נצבים.

9. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.
10. סנהדרין מג, ב.

ניט פאראן קיין שלימות אין ראש
אן די רגלים, אזוי איז אויך ביי דער
"קומה" פון כל ישראל: אויך דער
איד פון דעם נידעריקען סוג, "חוטב
עציך ושואב מימך", האט א מעלה
אויף די אידן פון דעם סוג "ראשיכם",
זיי מוזן אנקומען צו די "חוטב עציך
ושואב מימך" און האבן ניט קיין
שלימות אן זיי.

לויט דעם וועט מען פארשטיין
ווי "כל ישראל ערבים זה בזה", ווייל
יעדער איד איז א ראש און איז העכער,
אין א געוויסן פרט, און צוליב אט-
דעם פרט דארפן כל ישראל אנקומען
צו זיין ערבות.

ד. ווען דער אלטער רבי איז מבאר,
אין דעם אויבנדערמאנטן מאמר, די
אחדות פון אלע אידן, ברענגט ער דעם
פסוק "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי
ישראל", און ער פארטייטשט "שכולם
מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד"
(אז זיי אלע פארזאמלען זיך צוזאמען
צו זיין פאראייניקט ווי איינס). און
ער איז דאס מבאר מיט דעם משל פון
אברי גוף האדם, אז יעדער אבר האט
א מעלה וואס צוליב איר דארף דער
צווייטער אבר אנקומען צו אים; אזוי
האט אויך יעדער איד א מעלה אויפן
צווייטן און דעריבער "וכולם צריכין
זה לזה" (זיי אלע דארפן אנקומען
איינער צום אנדערן), און דאן לייגט
ער אויך צו די ווערטער "כל ישראל
קומה אחת שלימה".

דער לשון פון אלטן רבי'ן איז זיכער
בדיוק, און זעלבסטפארשטענדלעך
אז ביי אים זיינען ניטא קיין איבעריקע
ווערטער. אין פסוק שטייט דער לשון
"יחד", און דער אלטער רבי באנוגנט
זיך ניט מיטן ווארט "יחד" און ער
איז מוסיף "להיות לאחדים", און
אויך דערמיט איז ער זיך ניט מסתפק
און ער לייגט נאך צו דעם ווארט
"כאחד". און דאס איז ער מסביר מיט
צוויי אלגעמיינע הסברים: (א) "וכולם
צריכים זה לזה", (ב) "כל ישראל קומה
אחת שלימה".

קען מען עס מבאר זיין: אין דער
התאחדות פון אידן זיינען פאראן
פארשידענע מדריגות: "יחד"
(וועלכע שטייט בפירוש אין פסוק);
"לאחדים" און "כאחד" – וועלכע
דער אלטער רבי איז מוסיף, איז ער
מבאר מיט די צוויי הסברים: "וכולם
צריכין זה לזה" – א ביאור אויף
"לאחדים"; "כל ישראל קומה אחת
שלימה" – א ביאור אויף "כאחד".

דער פשוט'ער אפטייטש פון דעם
ווארט "יחד" איז "צוזאמען", א
צונויפזאמלונג פון פארשידענע זאכן,
וועלכע קומען זיך צונויף צוליב א
געוויסן צוועק. די זאכן אליין זיינען
פארשידענע און אפגעטיילט איינע
פון דער צווייטער; זיי האבן ניט קיין
אינערלעכע שייכות צווישן זיך,
ס'איז

זאכן. זאגט ער נאך מער "כאחד": זיי ווערן ווי איין זאך: די פראייניקונג פון די באזונדערע זאכן – מאכט פון זיי א "קומה אחת", איין קערפער. דער פארבונד פון אלע אברי האדם באשטייט ניט בלויז אין דעם וואס זיי דארפן אנקומען איינער צום צווייטן, נאר זיי זיינען איין זאך, ווייל יעדער אבר מיט אלע זיינע פרטים איז א טייל פון דער מענטשן; ער האט ניט אין זיך קיין אייגענעם באזונדערן אינהאלט מחוץ פון דעם וואס ער איז א חלק פון גוף האדם, ובמילא זיינען זיי דאך אלע איין זאך – "כאחד"¹³.

ה. לכאורה איז ניט מובן: וויבאלד אז דער אלטער רבי איז דא מבאר דעם "כאחד", ווי אלע אידן זיינען א "קומה אחת שלימה", וואס אט-די התאחדות איז דאך א סך טיפער ווי די התאחדות פון "לאחדים" – איז צוליב וואס דארף ער אויך זאגן "לאחדים" און מבאר זיין אז "כולם צריכין זה לזה", און נאך מאריך זיין דעם ביאור המשל פון ראש און רגלים?

מוז מען זאגן אז ס'איז אויך דא א מעלה אין "לאחדים" אויף "כאחד": כאטש אז אלע אברים צוזאמען זיינען איין קערפער, פונדעסטוועגן איז די שלימות פון א קערפער דוקא דורך דעם וואס ער האט אין זיך פארשידענע

בלויז וואס זיי זיינען צונויפגעזאמלט צוזאמען. דעריבער לייגט צו דער אלטער רבי "לאחדים כאחד", אז די התאחדות פון אידן איז ניט בלויז וואס אלע קומען זיך צוזאמען און פארבינדן זיך אין איין אגודה צוליב א צוועק, צוליב "לעשות רצונך בלבב שלם", נאר זיי האבן צווישן זיך א אינערלעכן פארבונד, וואס אין דעם גופא זיינען פאראן צוויי אלגעמיינע מדריגות: "לאחדים" און "כאחד".

"לאחדים" איז דער טייטש – פאר-איינציקט. ס'איז ניט בלויז וואס זיי זיינען געקומען אין איין ארט צוליב איין צוועק, אבער צוליב זייער פארשידנקייט, צוליב דעם ענין הפרטי פון ידען איינעם, זיינען זי באזונדערע זאכן (אזוי ווי דער פשוטער טייטש פון יחד), נאר אויך, אז זייערע פארשידענע פרטים זיינען צווישן זיך פארבונדן, ווארום יעדערנס ענין פרטי ווערט נשלם דורכן צווייטן. און דאס איז דער אלטער רבי מבאר – ווייל "וכלם צריכין זה לזה".

דאך איז אויך "לאחדים" (לשון רבים) – א התאחדות פון מערערע (אפילו בשעת דעם צוזאמענקומען)

13. דוגמת ב' בחינות אלו להתכלות שב"היום" דראש השנה, ישנה בהד' מינים דחגה"ס ("יום חגיגו" המגלה את ה"בכסא"): כל אחד מד' המינים בפ"ע

מורה על האחדות (נח' בד"ה וככה תרל"ז סעיף פז), וכל ד' המינים (ביחד דוקא) – הם מצוה אחת.

מציאות הפרטית, א נשמה אין א גוף, דארך זיין "שפל רוח בפני כל אדם", וויסנדיק אז יענער האט א מעלה לגבי אים און ער דארף אנקומען צו יענעם.

ו. די צוויי סוגים התאחדות - "לאחדים" און "כאחד" - זיינען תלוי זה בזה: דורך "לאחדים", וואס אויך אין זייער חיצוניות און אין זייערע פרטיות'דיקע ענינים זיינען זיי פאראייניקט, קען זיין דער "כאחד", אז אין זייער פנימיות זיינען זיי איין זאך (ווארום אויב בחיצוניות וואלטן זיי געווען "ענפין מתפרדין", וואלטן זיי נישט קענען זיין איין זאך בפנימיות: דער ביטול חיצוני, דאס וואס זיי זיינען מקבל זה מזה, איז א כלי צום ביטול הפנימי, אז יעדער איינער איז זיין גאנצע זאך נישט ער, נאר דער ענין הכללי); און דורך דעם וואס בפנימיותם זיינען זיי "כאחד", זיינען זיי אויך בחיצוניותם - "לאחדים", און זיי גיבן שלימות איינער דעם אנדערן¹⁷. ווארום אויב די עיקר זאך פון יעדן איינעם וואלט געווען זיין

עס וואלט אין אים געפעלט דער ענין פרטי פון איין אבר, וואלט ער דאן נישט געווען קיין גוף שלם¹⁴. און וויבאלד אז די אברים מוזן האבן די פארשידנקייט פון איין אבר לגבי דעם צווייטן, איז דא א מעלה אין "לאחדים" אויף "כאחד". "כאחד" מיינט אז דער תוכן הפנימי פון אלע אברים איז איינער; דער עיקר ענין פון יעדן אבר איז נישט דאס אין וואס ער איז אנדערש פון א צווייטן אבר, נאר דאס וואס ער איז א טייל פון דעם גוף האדם, אבער עס הערט זיך נישט אן אז אויך אין זייער חיצוניות (וואס דאס בלייבט דאך פארשידן און אפגעטיילט) - זיינען זיי פארבונדן צווישן זיך. אבער "לאחדים" מיינט, אז אויך אין חיצוניות זיינען די ענינים פרטים - אין וואס די אברים זיינען אנדערש איינע פון די אנדערע - צווישן זיך פארבונדן און זיינען משלים איינער דעם צווייטן¹⁵.

און בעיקר איז דער אלטער רבי מאריך אין "לאחדים", ווארום אין דעם באשטייט דער עיקר העבודה¹⁶: יעדער אי ווי ער שטייט אין זיין

שבוה דוקא מתבטאת מעלת נשמחו, דכל הגבוה ביותר יורד למטה יותר (תו"א בראשית ד, א. זה היום השי"ת (קנו' עג ס"ב)). ומצד זה שברגלים מתבטאת שלימות העצמית האדם, (מצד פחיתותם), נעשה בהם מעלה גם בענין הגילויים - שהם מעמידים את הראש.

15. מעין מעלת היחוד ד"אחד" לגבי "יחיד".

16. ובדוגמת המבואר (לקמן ע' 317) מעלת

"ידיעת" (אחדות מצד המטה) על "אתה הראת"

14. כי האדם הוא בריאה התיכונית שכלול מהעליונים ומהתחתונים, תכלית העילוי ותכלית הירידה, ולכן צריך להיות בו ראש ורגל (ראה המשך ר"ה תש"ב ס"ח). - ומצד זה, צורך האדם לכחות ואברים התחתונים הוא מצד הפתיחות שבהם, דשלימות האדם הוא שכלול גם מהתחתונים (ובדוגמת הטעם לה שגוף האדם הא מבחי' דומם היותר נמוך,

ענין הפרטי, וואלט ער צוליב אט-
דעם פרט – וואס ער איז זיין עיקר –
ניט געדארפט אנקומען צום צווייטן;
און נאר ווייל בפנימיות זיינען זיי
איין זאך, דערפאר איז אויך אין זייער
חיצוניות'דיקער איינטיילונג, דארפן
זיי מקבל זיין זה מזה.

ז. דערמיט וועט מען אויך
פארשטיין פארוואס דער ענין פון
ערבות האט זיך אנגעהויבן ערשט
מיט זייער כניסה לארץ: דאס וואס
יעדער איד איז ערב פארן צווייטן,
איז עס צוליב דעם פנימיות'דיקן
פירוש פון "כל ישראל ערבים זה
בזה" ("ערבים" – אויסגעמישט),
אז אלע אידן זיינען אויסגעמישט
איינער מיטן אנדערן – די צוויי סוגים
התכללות פון אידן, "לאחדים" און
"כאחד", און ווייל התכללות בכלל
קען זיין נאר ווען עס לייכט אן אור
עליון¹⁸, און אט-דער אור עליון האט
מאר געווען ערשט בכניסתם לארץ,
צוליבן משלים זיין די כוונה עליונה
פון דירה בתחתונים – "טובה הארץ

מאד מאד"¹⁹ – דעריבער האט זיך
דוקא דאן, מצד דער התכללות פון
אידן, אנגעהויבן דער שלימות הענין
פון ערבות.²⁰

ח. על פי כל הנ"ל וועט מען אויך
פארשטיין די שייכות צווישן דעם
פירוש הפשוט פון "אתם נצבים"
מיטן פירוש הבעש"ט: "אתם נצבים"
– אז אידן זיינען זוכה בדין, "היום"
– אין דעם טאג פון ראש השנה:

דורך דעם וואס "אתם נצבים גו'
כולכם" כפירוש הפשוט, אז יעדער
איד איז זיך כולל מיטן כלל ישראל אין
אן אופן פון "לאחדים כאחד", מען
מאכט ניט קיין חשבונות ווער ס'איז
העכער און ווער נידעריקער: מען
גייט ארויס פון דעם איינגעם מציאות
און מען ווערט א טייל פון כלל ישראל
– דאן האט מען די הבטחה אז מען
איז זוכה בדין, ווארום כלל ישראל
איז דאך אודאי און אודאי גוט, און
מען באקומט א כתיבה וחתומה טובה
לשנה טובה ומתוקה.

(משיחות ש"פ נצו"י תשח"י ותשי"ט)

18. אגה"ק סי"ב. לקו"ת תוריע כג, ג.

19. נתבאר בארוכה לעיל ע' 27.

20. ובפרטיות יותר י"ל: קיום התומ"צ והערבות
על זה, הוא בהנשמה כמו שנעשית בבחי' מציאות

ומלובשת בגוף דוקא, שלכן נוגע זה להתכללות
ד"לאחדים", שזה נתגלה בכניסתם לארץ שהיו אז
בהתלבשות כו'. אך הכח על התכללות זו הוא מצד
ההתכללות ד"כאחד" (כנ"ל סעיף ו), שלכן הכר"ב על
זה הוצרך להיות במדבר שהיו בהפשטה, וע"י משה
– ביטול דבחי' מ"ה. – וראה תניא פ' לב.

א. ידועה¹ אמרתו של אדמו"ר הזקן, ששמע (מ(רבו) המגיד ממעזריטש בשם הבעש"ט נ"ע (טעם) לכך שאין מברכים את חודש תשרי בשבת שלפניו, כמו שמברכים בכל חדשי השנה), וזו לשונו: "החדש השביעי שהוא החדש הראשון לחדשי השנה², הקב"ה בעצמו מברכו, שהוא השבת האחרון דחדש אלול, ובכח זה מברכים ישראל את החדשים³ י"א פעמים בשנה. כתיב אתם נצבים היום, דהיום קאי על ר"ה⁴ שהוא יום הדין, וכמ"ש⁵ ויהי היום וגו' ותרגם: והוה יום דינא רבא; ואתם נצבים – קיימים ועומדים⁶, והיינו שזוכים בדין. ובשבת שלפני ר"ה שהוא השבת האחרון דחדש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים⁷, דזהו ברכתו של הקב"ה, בשבת מברכים חדש השביעי שהוא המושבע והמשביע ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה".

מפרשי התורה מפרשים את הפסוקים "אתם נצבים גו' לעבורך בברית גו'", שמשה רבינו הביא את בני ישראל לידי ערבות, שיהודי אחד יהיה ערב ואחראי עבור יהודי שני – "כל ישראל ערבים זה בזה". צריך להבין (א) מה הקשר בין פירוש זה לפירוש הבעש"ט⁹. (ב) מצינו¹⁰, שאף שהערבות באה על ידי כריתת הברית שעשה אז משה רבינו עם בני ישראל, הערבות בפועל ממשי (בכמה פרטים) החלה רק בכניסתם לארץ ישראל. מדוע לא החלה הערבות בפועל, כבר מיד בכריתת הברית?

ב. כדי להבין זאת צריכים לבאר תחילה ענין כללי בקשר לערבות שבין יהודי אחד לשני.

על פי שכל ענין הערבות הוא שהגדול (בנוגע לאותו פרט עבורו נדרשת הערבות שלו) נעשה ערב

1. קובץ מכתבים א, נדפס בסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 193. "היום יום" כה אלול.
2. לשון הכתוב (שמות יב, ב). אבל הפירוש משתנה, כי כאן ההדגשה בתיבת השנה, כמוכח. ובכ"מ מצינו לשון אחד בכוונות מתחלפות – ראה תוד"ה אדם (חולין סח, א. וצע"ק בתוד"ה אלימא קדושין מה, א) ובמקומות שהובאו ביד מלאכי כלל שעד. שדי חמד כללים ל', צח.
3. ענין זה אשר הכח לברכת החדש ע"י ישראל הוא בא מברכת החדש של הקב"ה מרומז (ככל הענינים דפנימיות התורה) גם בנגלה והוא בפסיקתא דר"כ פ"ה: "עד שלא יצאו ישראל ממצרים, הי' הקב"ה יושב ומחשב חשבונות. . ומחדש את החדשים כיון שיצאו ישראל ממצרים מסרן להם. . מכאן ואילך הרי

הם מסורים לכם". דלשון "מסרן" "מסורים" משמע שמוסר להם את הכח של קידוש החדשים, שהי' הקב"ה מקדשם. וראה במג"א (שו"ע או"ח סתי"ז, סק"א) שברכת החדש דעכשיו שייכת לקידוש החדש דב"ד.
4. ראה פענח רזא ס"פ נצבים. לקו"ת ר"פ נצבים.
5. איוב ב, א.
6. ראה תנחומא ר"פ נצבים.
7. תודה קללות שבת"כ מגילה לא, ב. שו"ע או"ח סתכ"ח, ס"ד. לקו"ת ר"פ נצבים.
8. ראה ויק"ר פכ"ט, ח. הערות לתניא ע' נח.
9. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

לפי זה יובן איך ש"כל ישראל ערבים זה בזה", כי כל יהודי הוא ראש וגבוה, בפרט מסויים, שבגלל פרט זה צריכים כל ישראל להגיע לערבותו.

ד. כשאדמו"ר הזקן מבאר במאמר האמור, את אחדותם של כל בני ישראל, הוא מביא את הפסוק "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל", ומפרש "שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד". והוא מבאר זאת במשל מאברי גוף האדם, שכל איבר יש לו יתרון מסוים שבגללו נזקק האבר השני אליו; כך יש לכל אדם יתרון מסוים על השני, ולכן "וכולם צריכים זה לזה", והוא גם מוסיף את התיבות "כל ישראל קומה אחת שלימה".

לשונו של אדמו"ר הזקן היא ודאי מדויקת, מובן מאליו שאין אצלו תיבות מיותרות. בפסוק נאמר הלשון "יחד", ואדמו"ר הזקן אינו מסתפק בתיבת "יחד" והוא מוסיף "להיות לאחדים", וגם בזה אינו מסתפק והוא מוסיף תיבה נוספת "כאחד". ואת זאת הוא מסביר בשני הסברים כלליים: א) "וכולם צריכים זה לזה", ב) "כל ישראל קומה אחת שלימה".

אפשר לבאר זאת: בהתאחדות בני ישראל ישנן מדריגות שונות:

לקטן ממנו. כמו לדוגמא ערבות בענייני ממון: כשעני מבקש הלוואה ואין בטחון שיהיה לו במה לפרוע, נדרשת אז ערבותו של עשיר. אבל אין כל מקום בשכל לומר, שהקטן יהיה ערב לגדול ממנו. ואילו הכלל של "כל ישראל ערבים זה בזה" הוא, שכל יהודי, אפילו קטן שבקטנים (במדריגה), ערב לכל יהודי, אפילו לגדול שבגדולים (ולכן הרי ההלכה, שבברכת המצוות כל אדם אפילו הקטן והפחות בישראל – אף שהוא כבר יצא ידי חובתו – יכול להוציא אדם שני בברכה, גם כשהלה גדול בהרבה ממנו, משום ש"כל ישראל ערבים זה בזה"¹¹).

ג. על הפסוק "אתם נצבים גו' כלכם", אומר אדמו"ר הזקן¹², שכל בני ישראל הם "קומה אחת שלימה"; וכשם שבגוף האדם ישנו יתרון מסויים ברגלים על הראש ואין שלימות בראש ללא הרגלים, כן הוא גם ב"קומה" של כל ישראל: גם היהודי מהסוג הנחות ביותר, "חוטב עציץ ושואב מימך", יש בו יתרון מסוים על אלו שהם מסוג "ראשיכם", הם צריכים להגיע לאלו שהם "חוטב עציץ ושואב מימך" ואין להם שלימות בלעדם.

11. רש"י ד"ה אע"פ שיצא ר"ה כט, סע"א. שר"ע אדה"ז סקצ"ז, ס"ו.

"יחד" (הנאמר מפורשות בפסוק); "לאחדים" ו"כאחד". את שתי המדריגות – "לאחדים" ו"כאחד" – שאדמו"ר הזקן מוסיף, הוא מבאר בשני הסברים: "וכולם צריכין זה לזה" – ביאור על "לאחדים"; "כל ישראל קומה אחת שלימה" – ביאור על "כאחד".

הפירוש הפשוט של "יחד" הוא התכנסות של דברים שונים, המתאספים לשם מטרה מסויימת. אין כל קשר פנימי ביניהם, הם רק מכונסים יחד. לכן מוסיף אדמו"ר הזקן "לאחדים כאחד", שהתאחדותם של בני ישראל אינה רק שכולם מתאספים יחד ומתחברים לאגודה אחת לשם מטרה, של "לעשות רצונך בלבב שלם", אלא שיש ביניהם קשר פנימי, וזוהו עצמו ישנן שתי מדריגות כלליות: "לאחדים" ו"כאחד".

"לאחדים" פירושו איחוד. לא זו בלבד שכולם התכנסו למקום אחד לשם מטרה אחת, אך מחמת השוני שבהם, הענין הפרטי שבכל אחד, הם דברים נפרדים (כפי הפירוש הפשוט של "יחד"), אלא אף, בפרטים השונים שבהם קשורים ביניהם, שכל ענין פרטי של אחד מהם בא לידי שלימות על ידי השני. וזה ביאורו של אדמו"ר הזקן – "וכולם צריכין זה לזה".

ברם, גם "לאחדים" (לשון רבים) מבטא – התאחדות של דברים רבים (אפילו בשעת התאספותם). לכן הוא מוסיף ואומר: "כאחד": הם נעשים כדבר אחד. ההתאחדות של הדברים הנפרדים – עושה אותם "קומה אחת", גוף אחד. ההתאחדות של כל אברי האדם מתבטא לא רק משום שזקוקים הם זה לזה, אלא הם דבר אחד, משום שכל אבר בכל פרטיו הוא חלק מן האדם; אין בו תוכן עצמאי, נפרד מלבד היותו חלק מגוף האדם, ולכן הרי הם כולם דבר אחד – "כאחד"¹³.

ה. לכאורה אינו מובן: מאחר שאדמו"ר הזקן מבאר כאן את ה"כאחד", שכל בני ישראל הם "קומה אחת שלימה", התאחדות שהיא עמוקה יותר מההתאחדות של "לאחדים" – לשם מה הוא צריך לומר גם "לאחדים" ולבאר ש"כולם צריכין זה לזה", ועוד להאריך בביאור המשל של ראש ורגלים?

הכרחי איפוא לומר, שיש גם יתרון ב"לאחדים" על "כאחד": אף שכל האברים יחד מהווים גוף אחד, בכל זאת, שלימות הגוף היא דוקא בכך שיש לו רמ"ח אברים שונים, ואילו היה חסר בו ענין פרטי של איבר

13. דוגמת ב' בחינות אלו דהתכללות שב"היום" דראש השנה, ישנה בהד' מינים דחגה"ס ("יום חגיגו" המגלה את ה"בכסא"): כל אחד מד' המינים בפ"ע

מורה על האחדות (נת' ב"ה וככה תרל"ז סעיף פז), וכל ד' המינים (ביחד דוקא) – הם מצוה אחת.

יכול להיות ה"כאחד", שבפנימיותם הם דבר אחד (שכן אם היו בחיצוניותם "ענפין מתפרדין", לא היו יכולים להיות דבר אחד בפנימיות: הביטול החיצוני, שמקבלים זה מזה, הוא "כלי" לביטול הפנימי, שמהותו של כל אחד אינה ענינו הוא, כי אם הענין הכללי); ועל ידי זה שבפנימיותם הם "כאחד", הם גם בחיצוניותם – "לאחדים", ומוסיפים שלימות אחד לשני¹⁷. שכן אילו עיקר ענינו של כל אחד היה רק ענינו הפרטי, לא היה זקוק לשני בגלל פרט זה – שהוא עיקר ענינו – ורק משום שבפנימיותם הם דבר אחד, לכן גם בהתחלקותם החיצונית, מקבלים הם זה מזה.

ז. על פי זה יובן גם מדוע ענין הערבות החל רק עם כניסתם לארץ: העובדה שכל יהודי ערב לשני, הוא מחמת הפירוש הפנימי של "כל ישראל ערבים זה בזה" ("ערבים" – מעורבים), שכל בני ישראל מעורבים זה עם זה – שני סוגי ההתכללות של בני ישראל, "לאחדים" ו"כאחד".

אחד, לא היה אז גוף שלם¹⁴. ומכיוון וחייב להיות שוני בין אבר אחד לשני, ישנו יתרון ב"לאחדים" על "כאחד". "כאחד" פירושו שהתוכן הפנימי של כל האברים הוא אחד; עיקר ענינו של כל איבר אינו במה שהוא שונה מחבירו, אלא בזה שהוא חלק מגוף האדם, אולם אז לא מורגש שגם בחיצוניותם (הנשאר שונה ונפרדת) – הם קשורים ביניהם. אבל "לאחדים" פירושו, שגם בחיצוניותם הענינים הפרטיים – שבהם שונים האברים זה מזה – קשורים ביניהם ומשלימים זה את זה¹⁵.

ואדמו"ר הזקן מאריך במיוחד ב"לאחדים", שבכך מתבטאת עיקר העבודה¹⁶: כל אדם כפי שהוא עומד במציאותו הפרטית, נשמה בגוף, צריך להיות "שפל רוח בפני כל אדם", בודעו שלשני יש יתרון לגביו והוא זקוק לשני.

ו. שני סוגי ההתאחדות – "לאחדים" ו"כאחד" תלויים זה בזה: על ידי "לאחדים", שגם בחיצוניותם ובעניניהם הפרטיים הם מאוחדים,

יורד למטה יותר (תו"א בראשית ד, א. זה היום השי"ת (קנו' עג) ס"ב)). ומצד זה שברגלים מתבטאת שלימות העצמית דאדם, (מצד פחיתותם), נעשה בהם מעלה גם בענין הגילויים – שהם מעמידים את הראש.
15. מעין מעלת היחוד ד"אחד" לגבי "יחיד".
16. ובדוגמת המבואר (לקמן ע' 317) מעלת "יודעת" (אחדות מצד המטה) על "אתה הראת" (אחדות מצד למעלה).
17. ראה לעיל הערה 14.

14. כי האדם הוא בריאה התיכונת שכלול מהעליונים ומהתחתונים, תכלית העילוי ותכלית היירידה, ולכן צריך להיות בו ראש ורגל (ראה המשך ר"ה תש"ב ס"ח). – ומצד זה, צורך האדם לכחות ואברים התחתונים הוא מצד הפתיחות שבהם, דשלימות האדם הוא שכלול גם מהתחתונים (ובדוגמת הטעם לה שגוף האדם הא מבחי' דומם היותר נמוך, שבוה דוקא מתבטאת מעלת נשמתו, דכל הגבוה ביותר

ומכיון שכל התכללות בכלל תיתכן רק כשמאיר אור עליון¹⁸, ואור עליון זה האיר רק עם כניסתם לארץ, לשם השלמת הכוונה העליונה של דירה בתחתונים – "טובה הארץ מאד מאד"¹⁹ – לכן דוקא אז, מחמת ההתכללות של בני ישראל, החלה שלימות הענין של ערבות²⁰.

ח. על פי כל הנ"ל תובן השייכות בין פירוש הפשוט של "אתם נצבים" לבין פירוש הבעש"ט: "אתם נצבים" – שבני ישראל זוכים בדין, "היום" – ביום ראש השנה:

על ידי זה ש"אתם נצבים גו' כולכם" כפירוש הפשוט, שכל יהודי כולל את עצמו עם כלל ישראל באופן של "לאחדים כאחד", מבלי לחשב מי נעלה יותר ומי נחות יותר; יוצאים אז מהמציאות הפרטית ונעשים חלק מכלל ישראל – אזי ישנה ההבטחה שזוכים בדין, שכן כלל ישראל הוא ודאי ובודאי טוב, וזוכים לכתיבה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה.

(משיחות ש"פ נצו"י תשח"י ותשי"ט)

18. אגה"ק סי"ב. לקו"ת תוריע כג, ג.

19. נתבאר בארוכה לעיל ע' 27.

ד"לאחדים", שזה נתגלה בכניסתם לארץ שהיו אז בהתלבשות כו'. אך הכח על התכללות זו הוא מצד ההתכללות ד"כאחד" (כנ"ל סעיף ו), שלכן הכר"ב על זה הוצרך להיות במדבר שהיו בהפשטה, וע"י משה

20. ובפרטיות יותר י"ל: קיום התומ"צ והערבות על זה, הוא בהנשמה כמו שנעשית בבחי' מציאות ומלוכשת בגוף דוקא, שלכן נוגע זה להתכללות

שער

ימי תשובה

בס"ד. יום ה', וא"ו תשרי ה'תשל"ז*

שובה ישראל עד הוי' אלקיך¹, וידוע הדיוק בזה שאומר עד הוי' אלקיך, דלכאורה הול"ל להוי' אלקיך². וגם מה שמזכיר כאן ב' השמות הוי' ואלקים³. גם צלה"ב מה שממשיך בכתוב כי כשלת בעוניך, הרי זה שתשובה (שובה) היא על חטא ועון מובן מעצמו, ומה מחדש הכתוב בכי כשלת בעוניך⁴.

ב) והענין הוא, דבעבודת האדם שני ענינים בכללות. סור מרע ועשה טוב⁵. וידוע⁶ שהעבודה דסור מרע שייכת (בעיקר) לשם אלקים, והעבודה דעשה טוב לשם הוי'. והענין הוא, כדאיתא בשו"ע⁷ שכשמזכירים שם הוי' צריך לכוין שהוא הי' הוה ויהי, וכשמזכירים שם אלקים צריך לכוין שהוא תקיף ואמין אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים. ומהחילוק שבין שני ענינים אלה הוא, דזה שלו היכולת בעליונים ובתחתונים הוא בהאלקות שבערך העולמות, דבכללות הוא ממלא כל עלמין, וזה שהוא הי' הוה ויהי⁸ כאחד⁹ הוא בהאלקות שלמעלה מעולמות, סובב כל עלמין. והענין הוא, דגדר העולם הוא מקום וזמן¹⁰, דכמו כן הוא גם בעולמות הרוחניים שהם מוגדרים בגדר דמקום וזמן, אלא שהמקום והזמן שבהם הוא מקום וזמן רוחני¹⁰. וכיון שאור הממלא הוא אור שבערך העולמות, מובן, שגם באור הממלא יש דוגמת מקום וזמן, [וכידוע¹¹ שבאור הקו, שבכללות הוא אור הממלא, ישנם הענינים דמעלה ומטה (מקום) קדימה ואיחור (זמן)], שהוא השרש דמקום וזמן שבעולמות. וזה שהוי' הוא הי' הוה ויהי¹² כאחד למעלה מהתחלקות הזמן, הוא, כי הוי' הוא האור שלמעלה מעולמות. אלא שאעפ"כ, מזה שאומרים שהוי' הוא הי' הוה ויהי¹³ כאחד [דהי' הוה ויהי¹⁴ הו"ע הזמן, אלא שהוא למעלה מהתחלקות], מובן, שגם הוי'

* יצא לאור בקונטרס וא"ו תשרי — תש"נ, "לקראת ו' תשרי, יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה תנצב"ה (אמו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א), נסתלקה שבת תשובה בעת עלות המנחה שנת תשכ"ה, אשר השנה מלאו עשרים וחמש שנים מיום ההסתלקות שלה .. יום ה', וא"ו תשרי ה'תש"נ".

(1) הושע יד, ב. — התחלת וראשית ההפטורה דשבת שובה. וראה לקמן (ע' צו ואילך) מאמר ד"ה שובה ישראל מש"פ האזינו — שהוא המשך למאמר זה.

(2) לקו"ת דרושים לשבת שובה ד"ה שובה הב' (סו, ריש ע"ב). רד"ה זה תרס"ו (המשך תרס"ו ע' יז). ובכ"מ.

(3) רד"ה זה תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' יח), תרצ"ה (סה"מ קונטרסים ח"ב שכח, א), תרח"צ (סה"מ תרח"צ ע' לד). ועוד.

(4) מקומות שבהערה הקודמת. ד"ה זה ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 15). ועוד.

(5) תהלים לד, טו.

(6) לקו"ת בלק ד"ה מה טובו (עג, ב. שם, ד).

(7) אדה"ז או"ח ס"ה ס"ב"ג.

(8) שעהי"ה א פ"ו (פב, א), מרע"מ פ' פינחס (רנו, סע"ב). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט. וראשון ש"כ"ה הכוונה גם בשו"ע שם.

(9) שעהי"ה א שם.

(10) ראה בארוכה סה"מ תרנ"ד ע' רצא. המשך תער"ב ח"ב ע' תתק ואילך.

(11) ראה המשך תער"ב שם. סה"מ ה'תש"ח ס"ע 160 ואילך.

שייך לזמן¹² (עולמות), דזהו גם מה שהוי' הוא לשון מהוה¹³, דההוות כל העולמות היא משם הוי'. אלא שהעולמות כמו שמתהווים משם הוי' אינם מוגבלים כ"כ, ולכן, העבר ההוה והעתיד הם כאחד. וזהו שהוי' ואלקים הוא סובב כל עלמין וממלא כל עלמין¹⁴, דהההוות שמאור הממלא, מכיון שהוא בערך העולמות ומקור אליהם, היא בדרך התלבשות. ולכן העולמות שנתהוו ממנו הם מציאות¹⁵, כי ענין ההתלבשות הוא שהוא מתלבש להוות את העולמות, והההוות שמאור הסובב, מכיון שאין להעולמות ערך אליו, היא באופן דבדרך ממילא, בדוגמת פעולה הבאה מהרצון¹⁶ (דרצון הוא משל על סובב), שהרצון הוא רק סיבה להפעולה ואינו מתלבש בה¹⁷. ולכן העולמות שנתהוו מאור הסובב אינם בבחי' מציאות¹⁵, כי כמו שהרצון עצמו אינו מציאות והוא רק גילוי העצם [וע"ד הרצון שבנפש האדם שהוא רק הטיית והמשכת הנפש], עד"ז הוא גם בנוגע להההוות שמהרצון¹⁸, שענינה הוא (לא זה שמתהווים עולמות, אלא) זה שע"י הההוות נשלם הרצון. וזוהי השייכות דאור הסובב ואור הממלא להשמות הוי' ואלקים, דאור הממלא נקרא בשם אלקים מלשון כח¹⁹, כי הוא בדוגמת כח שענינו הוא לפעול²⁰. אלא שמכיון שמציאות העולמות הוא עי"ז שכח האלקי מהוה אותם בכל רגע ורגע מאין ליש²¹, לכן הכוונה בשם אלקים היא אשר לו היכולת בעליונים ותחתונים, שהממשלה והשליטה שלו (אלקים מלשון שררה²²) על העליונים והתחתונים היא גם לאחר שנתהוו, והשליטה עליהם היא גם בנוגע לעצם מציאותם (אם להוות אותם אם לאו). ואור הסובב נקרא בשם הוי', הי' הוה ויהי' כאחד, דמכיון שהההוות שמאור הסובב ענינה הוא זה שע"י הההוות נשלם הרצון, הרי אין חילוק בזה בין עבר הוה ועתיד²³, הי' הוה ויהי' כאחד.

- 12) להעיר מעטרת ראש שער ר"ה פ"ד: "הי' הוה ויהי' כא' שהוא למעלה מבחי' התחלקות הזמן דעבר הוה עתיד", "מ"מ הרי הוא שרש התחלקות הזמן .. ונקי' מקור הזמן עכ"פ".
- 13) שעהיה"א רפ"ד. וראה גם זהר ופרדס שבהערה 8.
- 14) לקו"ת בלק שם (עג, ד ואילך). ובכ"מ. וראה גם ד"ה לך אמר לבי ה'תש"כ ס"ו (לקמן ח"ד ע' רפו). וש"נ.
- 15) ראה ד"ה הנ"ל שם, דהנבראים שמתהווים משם אלקים (ממלא), מכיון שההוותם היא בדרך התלבשות, הביטול שלהם הוא רק ביטול היש, והנבראים שמתהווים משם הוי' (סובב), מכיון שההוותם היא באופן דבדרך ממילא, הביטול שלהם הוא ביטול במציאות.
- 16) ראה המשך תרס"ו ע' קצח. ולהעיר גם מסה"מ קונטרסים ח"א צט, סע"ב ואילך "הההוות דשם הוי' היא בדרך ממילא .. כשעלה ברצונו ית' שיהיו עולמות נתהווה מציאות העולמות .. שבזה הההוות היא בדרך ממילא".
- 17) המשך תרס"ו שם.
- 18) ראה עד"ז המשך תער"ב ח"א פמ"ט. סה"מ תרע"ח ע' שה. ד"ה בלילה ההוא תש"כ (סה"מ תש"כ ע' 93).
- 19) בכ"מ בדא"ח, דאלקים הוא לשון כח כמ"ש (יחזקאל יז, יג) ואת אילי הארץ לקח (מקומות שבהערה הבאה). ובסה"מ תרפ"ח ע' טט, מובא גם (בהמשך לפסוק זה) מ"ש בשו"ע רבינו ז"ל (שבהערה 7) וכשמזכיר שם אלקים יכוין שהוא תקיף ואמין.
- 20) ראה סה"מ עטר"ת ע' שס. תרפ"ח שם. קונטרסים ח"א צז, א. ועוד.
- 21) שעהיה"א פ"א.
- 22) פרש"י סנהדרין ב, סע"ב. הובא באוה"ת יתרו ע' תשנ.
- 23) וע"ד חילוקי המדריגות מעלה ומטה שבעולמות, שהם מצד אור הממלא, משא"כ אור הסובב הוא סובב כל עלמין בשוה (לקו"ת ר"פ אמור. ובכ"מ).

שובה ישראל, יום ה', וא"ו תשרי, ה'תשל"ז

וזָהָר הקשר דשני העבודות דסור מרע ודועשה טוב לב' השמות אלקים והוי'. דהנה ידוע²⁴ שבסור מרע נכלל גם הזהירות שלא לעבור על מ"ע (דביטול מ"ע הוא איסור, רע), אלא שבסור מרע, מכיון שהזהירות שלו בקיום המצוות הוא מפני שירא²⁵ לעבור על ציווי המלך, קיום המצוות שלו הוא רק עד כמה שמחוייב. והחידוש בהעבודה דעשה טוב הוא, שקיום המצוות שלו הוא (לא רק מפני שהוא מוכרח בזה, בכדי שלא לעבור על הציווי, אלא) באופן דעשי', ועשה טוב. וכמ"ש בלקו"ת²⁶ דענין ועשה טוב הוא שמייגע את עצמו בתומ"צ, ועד ליגיעה יותר מטבעו ורגילותו²⁷. וזהו שהעבודה דסור מרע שייכת לשם אלקים והעבודה דועשה טוב לשם הוי', כי זה שהוא ירא לעבור על מצות המלך, ועד שמפני היראה שלו הוא כובש את יצרו (גם כשיצרו בוער כאש²⁸) מפני שהוא ירא לעבור על מצות המלך, הוא ע"י שמרגיש שהוא ית' מושל ושולט עליו, אלקים. והעבודה דועשה טוב, שמייגע עצמו בתומ"צ יותר מטבעו ורגילותו, הוא ע"י גילוי אור הסובב שלמעלה מעולמות, הוי' שלמעלה מטבע.

ג) **וביאור** השייכות של העבודה דועשה טוב לאור הסובב בפרטיות יותר, הנה נתבאר לעיל, שגם אור הסובב יש לו שייכות לעולמות, אלא שענינם של העולמות לגבי אור הסובב הוא (לא המציאות שלהם, רק) זה שעל ידם נשלם הרצון. ועד"ז הוא בהעבודה דועשה טוב, דמכיון שהעבודה דועשה טוב הוא מפני שהוא אוהב את הוי' וחפץ לדבקה בו²⁹, הרי עבודתו את ה' קשורה עם מציאותו של האדם, האהבה והרצון שלו. אלא שהאהבה שלו להוי' היא באופן שזה (אהבת ה') נעשה כל ענינו³⁰, שלכן עבודתו את ה' היא באופן שאינו מתחשב עם הגבלת הטבע שלו. וזוהי המעלה בהעבודה דבקש שלום, שהוא עסק התורה, על העבודה דועשה טוב, כי התורה נקראת משל הקדמוני³¹, שהיא משל ולבוש לבחי' קדמונו של עולם, היינו לעצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל³², ולכן, הביטול דעסק התורה הוא

(24) ראה לקו"ש ח"ז ע' 183 הערה 39.

(25) ראה לקו"ש שם, דמ"ש בתניא רפמ"א "שהיראה היא שרש לסור מרע" (ולא "לשס"ה ל"ת" ככפ"ד) כי היראה היא שרש גם ל"סור מרע" שבמ"ע.

(26) בלק שם (עג, ד).

(27) וע"ד "ענין עובד אלקים המבואר בסש"ב פט"ו" — לקו"ת שם.

(28) ראה תניא פ"ל (לח, ב).

(29) תניא רפ"ד.

(30) להעיר מסה"מ ה'תשי"א ע' 323, דביראה, האדם הירא והדבר שירא ממנו, הם שני ענינים. משא"כ באהבה, מציאותו של האדם האוהב הוא הדבר שכוסף ומשתוקק אליו. ולכן, "כשם שאי אפשר שישכנו האש והמים בכלי אחד, כן לא תשכון בלב המאמין אהבת הוי' ואהבת עוה"ז".

ועפ"ז יש לומר, דזה שהיגיעה יותר מטבעו ורגילותו היא בהעבודה דועשה טוב דוקא, הוא, כי ע"י אהבתו את הוי' (השרש דוע"ט) הוא יוצא ממציותו* וכל ענינו הוא אהבת ה'.

(31) שמואל"א כד, יד. וראה פרש"י עה"פ. פרש"י משפטים כא, יג (ד"ה והאלקים אנה לידו ה').

(32) לקו"ת שם (עד, א).

(* ואין סתירה לזה ממ"ש בתניא רפ"ד (נעתק לעיל בפנים) "והמקיימן באמת הוא האוהב את שם הוי' וחפץ לדבקה בו" — כי "אין הכוונה שמקיים את המצוות מצד הטוב המגיע לו מזה, כ"א שעיי"ז יהי' דבוק באלקות" (סה"מ ה'תש"ח ע' 82).

תורת מנחם — ספר המאמרים מלוקט — תשרי

ביטול בתכלית³³. וכמבואר בתו"א³⁴ החילוק בין תורה למצוות, שבקיום המצוות, האדם המקיים את המצוות הוא כמו עבד המקיים מצות המלך, דמציאות העבד אינה מציאות האדון. וגם כשקיום המצוות שלו היא מאהבה בתענוגים, אעפ"כ יש מי שאוהב³⁵. משא"כ בלימוד התורה ה"ה המלך עצמו. דכאשר עסק התורה הוא בביטול, אזי ואשים דברי כפיך³⁶, דברי ממש. היינו (שלא האדם הוא המדבר, כי אם) שדבר הוי' זו הלכה³⁷ היא המדברת מתוך גרונו.

ד) **והנה** עד"ז הוא בהעבודה דאהבת ה', שיש בה ג' מדריגות. בכל לבבך, בכל נפשך, ובכל מאדך. ומבואר בכ"מ³⁸, שהאהבה דבכל לבבך היא ע"י ההתבוננות באור האלקי המתלבש בנבראים להחיותם, דבכללות הוא אור הממלא. דע"י שמתבונן שהחיות של כל דבר הוא אלקות, וההתבוננות שלו היא באופן שזה יהי מובן גם בהשכל דנפש הבהמית, ע"ז יבוא לאהבה את הוי' בכל לבבך בשני יצריך³⁹. והאהבה דבכל נפשך היא ע"י ההתבוננות שהאור המחי' את העולמות הוא הארה בלבד ושהארה זו היא באין ערוך לגבי אוא"ס, דבכללות הוא אור הסובב, ע"ז יבוא לאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש, אפילו נוטל את נפשך³⁹. והאהבה דבכל מאדך היא ע"י גילוי עצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל, שע"י גילוי זה, האהבה היא למעלה ממדידה והגבלה. והגם שגם האהבה דבכל נפשך היא אפילו נוטל את נפשך וענין המס"נ הוא למעלה ממדידה והגבלה, הנה המס"נ⁴⁰ שבהאהבה דבכל נפשך, שהוא בכללות בבחי' חי'⁴¹, היא באופן שהוא רוצה למסור את נפשו [ויתירה מזו שרצון זה הוא דוגמת⁴² הרצון שע"פ טעם, מצד זה שכל הענינים הם באין ערוך לגבי אוא"ס]. והאהבה דבכל מאדך, שהיא בכללות בבחי' יחידה⁴¹, היא לא מצד הרצון שלו אלא מפני שאינו יכול להפרד ח"ו מאחדותו ית'⁴³. דמס"נ באופן זה הוא אמיתית ענין הביטול, מכיון שהמס"נ היא לא מצד הרצון (מציאות) שלו אלא מצד האלקות. וע"ד שנת"ל (סעיף ג) מעלת העבודה דבקש שלום על העבודה דועשה טוב.

ויש לומר, דזהו הטעם שבפרשה שני' דק"ש נאמר רק בכל לבבכם ובכל נפשכם⁴⁴, כי האהבה דבכל מאדך, להיותה באה ע"י הגילוי דאוא"ס שאינו בגדר עלמין

33) ראה תו"א וארא שבהערה הבאה, דזה שבעסק התורה ה"ה המלך עצמו (ראה לקמן בפנים) הוא כי התורה היא מבחינת אנכי שלמעלה מהוי'.

34) וישב כז, ב. וארא נו, א.

35) תו"א וארא שם.

36) ישע"י נא, טז.

37) שבת קלח, ב.

38) תו"ח שמות תקלט, א [בהוצאה החדשה — תצוה ח"ב שסד, ב]. סה"מ תר"ן ע' שנו ואילך. סה"מ קונטרסים ח"ב שפה, ב.

39) ואתחנן ו, ה. ברכות נד, א במשנה. ספרי (הובא בפרש"י) עה"פ.

40) בהבא לקמן — ראה גם (עד"ז) ד"ה פדה בשלום ה'תשל"ט סעיף ד (לקמן ח"ב ע' מא).

41) שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי ח"א (שער התפלה) נה, א.

42) אבל לא ממש. כי אהבה זו היא מצד הנשמה, ורק שמתעוררת ע"י ההתבוננות — קונטרס העבודה פ"ה (ע' 18 ואילך). ובכ"מ. וכ"מ גם בתו"ח שבהערה 38.

43) המשך תרס"ו ע' רסז. וראה גם תניא פיי"ח "שאי אפשר כלל".

44) עקב יא, יג.

שובה ישראל, יום ה', וא"ו תשרי, ה'תשל"ז

כלל, אינה לכאור"א⁴⁵. וזה שדורשים מכאור"א היא האהבה שמצד אור הממלא ואור הסובב. ועד"ז הוא בנוגע לג' הענינים דסור מרע ועשה טוב ובקש שלום, שבכו"כ מקומות נזכרו רק שני הענינים דסור מרע ועשה טוב.

ה) והנה ידוע⁴⁶ דזה שע"י התשובה נעשה סליחת עוונות, דאמיתית ענין הסליחה הוא שהאדם יהי' מרוצה לפניו ית' כמו קודם החטא, הוא, כי ע"י התשובה ממשיכים רצון חדש מאוא"ס בעל הרצון, שלמעלה מהרצון דתומ"צ. והמשכה זו היא ע"י שעשיית התשובה שלו היא באופן דבכל מאדך, למעלה ממדידה והגבלה. כידוע⁴⁷ שע"י האהבה דבכל מאדך עושין רצונו של מקום, ופירוש עושין רצונו של מקום הוא שעושים את הרצון. כי ע"י האהבה דבכל מאדך, מגיעים באוא"ס שלמעלה מרצון, ועי"ז, ממשיכים משם רצון חדש⁴⁸. וע"פ הידוע⁴⁹ שעבודת האדם שעל ידה נעשית ההמשכה צריכה להיות מעין ההמשכה, יש לומר, דשני הענינים בעושין רצונו של מקום, שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מבחי' רצון ושגם הרצון שנמשך משם הוא למעלה יותר מהרצון כמו שהוא מצד עצמו, נעשים ע"י דוגמת שני ענינים אלה בהאבה דבכל מאדך. דע"י שהאהבה דבכל מאדך היא למעלה מרצון (וכנ"ל סעיף ד שהמס"ג דבכל מאדך היא לא שהוא רוצה למסור נפשו אלא שאינו יכול להפרד ח"ו מאחודתו ית'), לכן היא מגעת בבעל הרצון⁵⁰. וזה שע"י האהבה דבכל מאדך נעשה עילוי גם בהאהבה דבכל לבבך ובכל נפשך, עי"ז, גם הרצון שנמשך מבעל הרצון הוא נעלה יותר.

ו) וזהו שובה ישראל עד הוי' אלקיך, דזה שנאמרו כאן ב' השמות הוי' ואלקים הוא, כי ענינו ועבודתו של כל אחד מישראל הוא בב' שמות אלה. וכיון שענין התשובה הוא שישוב ויחזור למקומו, לכן נאמר כאן ב' השמות דהוי' ואלקים. וזה שאומר עד הוי' אלקיך (ולא להוי' אלקיך) הוא, כפירוש אדמו"ר הזקן⁵¹, ששיעור התשובה⁵² הוא עד שהוי' יהי' אלקיך. והיינו, שהתשובה צריכה להיות באופן דבכל מאדך, למעלה ממדידה והגבלה, שע"י היא ההמשכה מאוא"ס שלמעלה מהוי', דענין זה (שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מהוי') מתגלה בזה שהוי' הוא אלקיך כחך וחיותך. כי בכדי שיהי' החיבור דסובב (הוי') וממלא (אלקים) הוא ע"י

45) להעיר מברכות לה, ב "הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן". דמזה מוכח שענין "עושין רצונו של מקום" הוא רק ביחידי סגולה — והרי "עושין רצונו של מקום" הוא כשישנה גם האהבה דבכל מאדך, כדלקמן ס"ה.

46) סהמ"צ להצ"צ לט, ב. סה"מ קונטרסים ח"א קכו, א ואילך. וראה עד"ד לקו"ת אחרי כו, ג.

47) או"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) פ' עקב נג, סע"ג ואילך (בהוצאת קה"ת ה'תשמ"מ ואילך — סי' קסו). וראה גם חדא"ג מהרש"א לברכות שם.

48) ראה בכ"ז לקו"ת ברכה צט, ג. אמרי בינה שער הק"ש פפ"ו. חינוך (שבשערי תשובה לאדמו"ר האמצעי) פמ"ט (נו, א ואילך). אוה"ת עקב ע' תצו. ראה ס"ע תערב ואילך. ועוד.

49) ראה בארוכה ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ט ס"ט (לקמן ח"ב ע' שכה ואילך). וש"נ.

50) להעיר מלקו"ת ברכה שם, שבכל מאדך הוא "ביטול רצון".

51) לקו"ת דרושים לשבת שובה ד"ה שובה האי' (סה, א).

52) כ"ה הלשון ברד"ה שובה ישראל ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 15). וכ"ה גם ברד"ה זה תרח"צ (סה"מ תרח"צ ע' לד).

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מהוי"ס.⁵³ וזהו שממשיך בכתוב כי כשלת בעוניך, שהוא טעם על זה שהתשובה צריכה להיות באופן זה, דמכיון שכשלת בעוניך, לכן אין מספיק העבודה דבכל לבבך ובכל נפשך שמצד השמות אלקים והוי", וצריכה להיות העבודה דבכל מאדך, בכדי שתהי' ההמשכה מאוא"ס שלמעלה מהוי".

ז) **ועוד** פירוש בשובה ישראל עד הוי' אלקיך, שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי".⁵¹ והחילוק בין שני הפירושים הוא, דלהפירוש בעד הוי' אלקיך שהוי' יהי' אלקיך כחך וחיותך, מה שנמשך בגילוי הוא השמות הוי' ואלקים אלא שהחיבור דב' השמות הוא ע"י המשכה מאוא"ס שלמעלה מהוי' ואלקים. ולהפירוש בעד הוי' אלקיך שהוי' יהי' רק בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי', האור עצמו (שלמעלה מהוי') נמשך בגילוי. דזה שהוי' נעשה בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי' הוא דוקא כשאור זה מאיר בגילוי.

ויש לומר, דהחילוק בין שני הפירושים הוא ע"ד החילוק שבין תקיעת שופר לאמירת פסוקי שופרות. דהנה מבואר בהמשך תרס"ו⁵⁴, שמלכיות וזכרונות הם באור הממלא ואור הסובב, וההמשכה שע"י שופר היא מאוא"ס שלמעלה מממלא וסובב, ועד להמשכה מהעלם העצמי, שע"י המשכה זו נעשה היחוד דסובב וממלא. וההמשכה⁵⁵ שע"י אמירת פסוקי שופרות היא למעלה יותר גם מההמשכה שע"י תקיעת שופר. דההמשכה שע"י תקיעת שופר היא רק אור הסובב ואור הממלא, אלא שע"י שההמשכה היא מאוא"ס [ולמעלה יותר מהעלם העצמי], הם מתחברים ומתאחדים. וע"י אמירת פסוקי שופרות נמשך העלם העצמי עצמו, בדוגמת הגילוי שיהי' לעתיד. וזהו⁵⁶ מה שבפסוקי שופרות אומרים פסוקי שופרות דמ"ת ומסיימים בענין השופר דלעתיד, כי לע"ל יהי' הגילוי דהעלם העצמי. ועד"ז הי' הגילוי דמ"ת.

ח) **והנה** השופר דלעתיד הוא נעלה יותר מהשופר דמ"ת, כדאיתא בפרקי דר"א⁵⁷ בענין ב' קרניו של אילו של יצחק, דקרן הימין גדול מהשמאל, בשל שמאל תקע בו הקב"ה על הר סיני ובשל ימין עתיד לתקוע בו לעתיד לבוא. וגם בשופר דלעתיד עצמו ישנם כמה דרגות, ואד' הוי' בשופר יתקע, ויתקע בשופר גדול⁵⁸. דאד' הוי' הם שמות, אלא ששמות אלה (אד' הוי' בניקוד אלקים) הם נעלים ביותר, כמבואר בארוכה בלקו"ת⁵⁹. דגילוי זה יהי' בהתחלת הגאולה. ולאח"ז יתקע

(53) ראה לקמן בפנים (מהמשך תרס"ו) בענין מלכיות וזכרונות ושופרות. וראה גם לקו"ת בלק שם (עד, א), שע"י עסק התורה (בקש שלום), שהיא משל ולבוש לקדמונו של עולם שלמעלה מסובב, נעשה השלום והחיבור דסובב וממלא.
 (54) ע' תקלו ואילך.
 (55) שם ע' תקמא ואילך.
 (56) שם ע' תקמג.
 (57) פל"א.
 (58) זכרי' ט, יד. ישעי' כז, יג. והם מפסוקי שופרות דר"ה.
 (59) נצבים מז, ד ואילך. ושם הוא בנוגע להשמות הוי' אד' שבפסוק כי כארץ תוציא צמחה גו' כן אד'

שובה ישראל, יום ה', וא"ו תשרי, ה'תשל"ז

בשופר גדול, יתקע סתם ולא נאמר מי הוא התוקע, כי תקיעה זו היא המשכה וגילוי מבחינת סתימא דכל סתימין⁶⁰. ויש לומר, דזה שבפסוקי שופרות דראש השנה אומרים גם הפסוק יתקע בשופר גדול, הוא, כי ע"י העבודה דר"ה ממשיכים גם ענין זה. ועפ"ז יש לומר, דזה שאומרים בהפטורה דשבת תשובה שובה ישראל עד הוי' אלקיך, שבהוי' זה נכלל גם הענין דהוי' אד' בניקוד אלקים שהוא דרגא נעלית ביותר, ואעפ"כ אומרים שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחינת אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי', כי ע"י העבודה דר"ה ממשיכים גם ענין יתקע בשופר גדול, ולגבי דרגא זו, גם השם הוי' אד' כאלקים יחשב.

(ט) **והנה** ידוע מ"ש באגרת התשובה⁶¹ שתשובה עילאה היא בשמחה רבה. ומזה מוכן במכ"ש בנוגע להתשובה דשבת תשובה, שבתשובה עילאה עצמה היא דרגא נעלית ביותר, ועד שגם הוי' אד' כאלקים יחשב, שצריכה להיות בשמחה רבה ועצומה. וכיון ששמחה פורצת גדר⁶², הנה ע"י השמחה בעשרת ימי תשובה, ובפרט בשבת תשובה, פורצים כל המדידות וההגבלות, ענני במרחב י"ה⁶³, וזה נמשך על ובכל השנה, בענינים הרוחניים, שהעבודה בתומ"צ תהי' בהרחבה ובאופן דופרצת⁶⁴, וגם בענינים הגשמיים בבני חיי ומזוני רויחי, ועד להרחבה האמיתית שתהי' בביאת משיח צדקנו, ורחבה גו' למעלה עתידה ירושלים להיות מורחבת כו'⁶⁵, עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל ועתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות⁶⁶, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



הוי' יצמיח גו'. ובלקו"ת דרושים לר"ה (נט, ג) מדבר בהפסוק ואד' הוי' בשופר יתקע ומציין ללקו"ת נצבים שם.

(60) לקו"ת דרושים לר"ה שם נט, סע"ד. לעיל ע' י.

(61) פי"א (קא, רע"א).

(62) ראה בארוכה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ס"ע 49 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך).

(63) תהלים קיח, ה.

(64) ויצא כח, יד.

(65) יחזקאל מא, ז. שהש"ר פ"ז, ד.

(66) ראה ספרי דברים בתחלתו. פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישעי' רמז תקג.

אגרות חתשובה *

א. באברהם יוי דער אלטער רבי אין
 לבאר די פרטים בנוגע די תקנות של
 תשובה (אין די פרקים כי אור גי סון
 אגרת השו"ע), איז ער ממשיך אין אגו
 היבט פרק ד', אן גיל הניל דוא לגמר
 הכשרה בר אחר התשובה בוי, אבער
 דער ענין פון חשיבה גופא — התחלת
 מצייה האשונה ופיקחה בוי — איז
 ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור,
 נהקדם סיש בזה"כגי פבאירי פלח
 לשונה ע"ז גמול. חשיב ה' הי תמאה
 תשובה תמאה. הי עילאה תשובה
 עילאה.

אין וינע הערות אויף חבאי (אין דער
 צווייטער הערה) איך אנהיחן שמעילס
 יך דער טאטע אויף די וועיסער, לבאר
 היטב בהרחבה הביאור אף איז לבאר,
 אן די צייט לעשות — לבאר היטב אף
 בהרוב דביאור — שווען כנס די
 צוויי בחינה תשובה תמאה און חשיבה
 עילאה.

לבאר היטב איז כנגד כר"י תשובה
 תמאה, ויארום. באר"י איז סרטו אויף
 מלכיה (הי תמאה אף. היטב) — אויף
 יסוד י"א (י"א) און חיות אף אינעם ענין
 סוף תשובה תמאה זינען דא צייט
 דרגות תשובה תמאה גיטא ויארום אף
 פארבונדן מיט מלכות (הי) און, רוב
 חשיבה תמאה ויארום איז פארבונדן מיט
 יסוד (י"א) — דערפאר ויארום דער
 אלטער רבי די צייט ווערפער, לבאר.

- 1) די ענין עצמי מבי הובא פרא
- 2) יחל רעב מי קטא קטא א קטא א
- 3) ע סו
- 4) באר"י עיקר דא סל אקציה אגרות —
 דאק לעל בשחה שלמות.
- 5) לקיח בלק קה א — שבו גלללידב סב

און היטב (וואס ווינע כויל אויפן הי
 תמאה און אויפן י"א כנסו צו מילד אין
 די צדיי פרטים יאס אין תשובה תמאה;
 און בהרחבה הביאור איז, לנגד
 חשבוי די עילאה, ייאלים הי עילאה אין
 מינה און, הרחבת הביאור ווינע אף
 בינה (יו סבאר אין דער הערה).

דארף מען פארשטיין: איך אין
 תשובה עילאה זינען פארצו די צוויי
 סרטים — חשיבה (גופא) אין בעל
 חשיבה תשובה עילאה גיטא איז כבינה
 (היא עילאה) אין בעל השונה עילאה
 איז בתמאה (יו"ד), שמעילס זך די
 גאלה: פארצאס ביים רעה אויף השונה
 תמאה גוצט דער אלטער רבי א לשון
 וואס ירום אויף בידע באגיה —
 תשובה תמאה גופא (מלכות) און בעל
 חשיבה תמאה (יסוד י"א) — אין ביים
 רעה אויף תשובה עילאה ויארום ער נאך
 בהרחבת הביאור, ויארום זינען אויף
 תשובה עילאה (בינה) גופא און גיט אויף
 דער בחינה סון גמול השונה עילאה
 (הכמה"ז)

1) לכוז סס עה ב

2) שמעילס זך, עין המוצא גלגיה סס
 שמעילס און כד רק שונה כדרימח לחשיבה כי
 אלא הן היין רעה דלא התמקד ע"כ הן שטים
 כרינה אחר ככ"ל.

3) יש לזכור שבסדרהבת הביאור כרימח סס
 כו"ל וכתבתי כי, תמאה השלישי צופה יצאם פקראו
 רחובתי (החומר בהרחבת הביאור); לטאלידב
 לחיוב יצאן. עקב החיל (כבינה) ביים בעל, שיד
 ת"א אף לחסבה ימאה שמעילס י"א ע"כ ע"כ סת
 ימאה סס ע"כ ע"כ כבינה יחטול, כד עקה הרחב
 ה' לני ופריט באיין אגרות (חולדות סו, פ"ד לפ
 כער הי). שמעילס ימאה שונה אפי סת חלקי —

4) כו"ל ירום סבוי ר"ג ד"א יסוד גלגיה סס

אויך דארף מען פארשטיין:

די ווערטער, לכארי קאמב נדרתבה
הביאורי באציען זיך (במשטות) אויף
מיש ביזוהיק בביאור מלת תשובה ציי
הסוד כרי' — אז דער לשון, בוקדיב
מיש ביוהיק כרי', אזו משמק אז דירך
קודים זיין, מיש ביוהיק אזו ער ארטן
זו מבאר זיך אז אנטער ענין?

ב. נרמף אויף די דוקים הנ"ל אז
זיס פארשטאנדיק דער כנ"ל העניק
וואס ער האלט, אז ככדי צו פארשטיין
דעם ענין פון, התחלת מצות התשובה
ועיקרה כרי' אזו, התחלת לבאר בו
כהקדים מיש בודיק בביאור מלת
תשובה עיד הסודי — דללאורה:

דער ביאור איז, מלת תשובה עיד
הסודי, אז תשובה ליכט, קענדט זיין,
ברצונם נאך אריס האס זאם דערט
א'ינגענאן דורך תשובה (אז דורך אז
עבירה איז מען בודיק דעם הי תהאה די)
שכינתו איז גליק, אזו בעם מען מוכ
השוכר כבינתי אזו, תשוב הי תואר
ככדי גליתיג, אכער אזו דער מעות
התשובה גוטא (האס דער מענטש דארט
כאז) קומט ניט צו' דורכן ביאור מלת
תשובה עיד הסודי ביאור אין היטפה
(עיקרה עביסו אדף דעם וואס ער האט

הרי יצא חיים חיבה להבנה, אזו הי עדי
כדיה סוד ולקטו חייב להבא עט — נדער
שלימות.

דקדק זעקט גט מיט מנהיג כרי, בהרחבה
הביאור — ולא בהרחבה — זייל, דוהכפה חיבה
הביאור דא ככדי לרמז וטק קל חכמה,
להקדו נב זיהו שחכמתי, הרימי (כאז להקדו)
דא זשים, כארי העלול על פיקוח ובניל מצים
דהקדו אכמתי — דדי פליקת יחמה יחיות
זיהו ברלכמו פקוף יי ישהקדו עב.

א. אהרת טא.
ב. יחמלאו ככדי ווא זיק, דורך די וואר לביא)
לכד תשיב כרי.

שיך בעזאמט פולערי" אז, מצות החשי'
כה" איז, עזיבת החטא פו' שינמור כלבו
כלב שלם כרי'.

אכער פון דעם וואס ער זאגט אז
התחלת מצות התשובה ועיקרה כרי'
הסודי לבאר כרי מלת תשובה עיד
הסודי איז אשמק אז הקדמת הביאור פון
ווארט תשובה עיד הסודי איז נרישק
(איד) צו דער הסברה פון, הוואח
התשובה, (וואס, מצינז דאשיכד איז
דער צויד וואס דער אלט לצרף מקיים
זיין) — אזו נאך סער: אז די הקדמה איז
נרישק אפילו צו הסברה, הרחיקי מצות
התשובה יכיליח.

ג. די שאלה איז נאך ברלכער: דער
קלסער רבי בריינגט פון, וזהיק ניט
לכד זי, מלת התשובה (עיד הסודי) איז
תשוב הי, נאר אויך פון זיין דעם ויעק
דא צייט דרונט תשובה חחאה אז
תשובה עילאה, ד.ה. אז צו דער הסברה
פון, התחלת מצות התשובה ועיקרה כרי'
פאדערט זיך איד די הקדמת הביאור
אין תשובה עילאה.

דארף מען פארשטיין דער חילוק פון
די צויד דרגות (השובה תלאה, אין
השובה עילאה) איז מבאר דער אלטער
רבי יייטער איז אגודתי, אזו תשובה
תחאה איז דער אומקער פון א אלה צו
זיין פייפרדיקן פעסד ימצב חי ער איז
געוען איידער על האס גקוינדיקט —
לרהיץ ולקטו כעמם טלבושים הצר
אימי' אין תשובה עילאה (וואס קומט
נאך תשובה תהאה) איז די אשבת הנפש
למקורה כרי ככדו שיהיה סיודת בו ית
בתחלת הוואו ללויכ ענושה ביוח פי
תי לויי' לכסה ולהחלכש בגוף האדמי.

(10) זיא (צא, אל)
(11) סאז

איז גיט מוזן: ווי קען מען זאגן (בנין רמ"א), אז די עינים יאָס קומען, לכּמֵד המסירה ומלדק הנפשי (אז ער זאל ווין מריצה ותביב ט"ו כקודם החמא"י) זינען אחר השׁוּבָה, און גייען גיט צורין אין מצות השׁוּבָה; און דער (בושר ד)ענין פון תשובה קלאר, ארצי קערן דעם פּש למקירה ט"ו כמו שדמעה ט"ו במים שנסחה ט"ו אז זגין וואס (דערף זיין אמילד בן אגא רפּס לא חמא פיסי"ג, און ער) איז גיט בוגע ביל לבאירה צום תיקון החסאן איז יע בוגע צו מצות השׁוּבָה; ט"ו אמילד צו התקנת מצות השׁוּבָה וטיקור זי"ג

ד. דער באשר בכל הגיל וועט ווי פארשלאנד'יק בוקדים יאָס עם שטייט

בכ"ט"א אי תשובה תמאה איז פארבונדן מיט דער עבודה סוף, סוף מרץ ועשה טובי — קיום המצות, און תשובה קלאר — מיט עסק הוּרַה [און ווי ער ברענגט איד דייטער אין אגהמתי סוף, ר"ט פ' נשאר"י אז תשובה קלאר איז, דיתעסק בארזיותא כ"י]. יעט ליטר (איבער פון די באוורים) איז דעם:

אי דער עבודה פון קיום המצות דייקט זיך אים דער ביטול פון כבלת קוד בלכות שמים, און ער איז גרייט צו פאלגן אלץ זאָס דער אייבערשטער הויסט, אמילד יועז זאָס איז פארבונדן מיט שוועריקייטן — עזר ווי אן עבד זאָס פאלנט אים דעם צייץ המזנה גיט יעבעלענדיק זיך מיט קיבוצ השבועה.

משא"כ דער ביטול באַ לעס התורה איז אז דער, דבר הי' זל דלכה הוא הא... המצוות פּוּרָך גריצה, וואָס דע"ר פאר איז, באזן מלכי יבוי"י, חיל מצד דעם ביטול הנז"ל איז עסק התורות איז ער גיט, כעבר המעשים למצות המל"ה, און זיין מצהית גורא איז דער, מל"ה"י,

- 12) אגודת רמ"ה ומעיקר כל (ז"ו) המבנה ליצר; ולבאר"ה: הא לרמ"ב.
- 13) ובהו לביטול עם (ג"ג א), אהתשובה השלישית (היא שני חסדים קלאר) — עם ק"ה, ר"ה ע"ה, א"ה ר"ל קל עבודה ז"ו... חן שיהא עשה עם המקיף המצות ט"ו, ובחריש לרש"י ט"ו, ג' המדה הא לרמ"ב בט"ו... אל קליה ולרש"י... ולכן נחמק עשה וידב"ג עם לדמעה נקודים... והא כוד זרבה קלאר, ויהא עם ויהא פ"ה, א לקיה דום המדה ולר"ה.
- 14) נסאלו וי — ט' שריט"א (א) תדירע מעכנה ויא המצות המעל למערה — ויא למערה ק"ה כמיט (והיא עם לדמעה בחרי"ב) ומל"ה ארז"י באגיה פ"ה (ולבאר"ה ז"ה לכה לחסדים און תביל בטעם לע"ה פ"ה וזי הא המדה קודמת) מעמק טעם תשריף ויא קוד טעם תכע"ד להשׁוּבָה קל המא, קלאר"י טעמא צריך (לא ר"ל לתערה אלא) עם לחסדים, עמך דלקה הא במעבר אלימות, בא פל א"ה, ע"ה חסדה קלאר ויא דרגא בעל"ה המדה אחר תעמד ועשה, ועוד הדב"ה בל"ה"ו הענין דחסי"ק לרש"י, בארץ אייבונטי במסירה (על המא) במד"ה ג' דידילה מצות השׁוּבָה"י

- 15) לקיח נלם ק"ה, ב' חל"ה, שיהיה ב"ה ע' שלב חל"ה.
- 16) פיה (יהא ב"ה) יעיל בליט בעהמ"ה עם (בר"ם) צנחל"ה המצות, והואו ב"ה פיה פ"ה קמה טעמא אהמדה ז"ה הא כמיט במ"ה ה' וחסדות דמשיבה ז"ה לכה הא דם אבר ז"ה ס"ה איהו ב"ה ז"ה, אכל עיקר עיקר הא, חסדות ר' לכה ז"ה (בבאר"ה בר"ם עם) פיה ב"ה, בעל חשיבה תעשה (מבליט"ה עם ק"ה א) — יה"ה הענין דחסותה קלאר"י מצהית עם אלא במ"ה קל ענין חסות ה' קלאר עבד"ה, וי"ם חסות ה' קלאר לכה ז"ו (בבאר"ה עם בל"ה"ה עם ק"ה) ב"ה עיקר עסק יחיי"ה נעשה חוד י"ה.
- 17) נחמיז טעם, פק"ה.
- 18) ביה בתיא עשה"ה המא (בכ"ט) קים ליצר טעם א.
- 19) ויהא ויהא כ"ה ב' האר"ה המעל טעם.

י' וזמנו ויצו יע"ל וזמנו קלאר י' קל ז' יחיות, כמיט ל"ה מ"ה"י, דרכא פ"ה דורה, עמ"ה חסי"ק וצ"ה.

נאשם מלמשיים הזואים ביי). והאם ארד
דען דין ער גלונען אַ מציאות בניל —
דערבער איז תעלנה תמאה שייך בעיקר
צו קיום המצות, דאָס דער פּיטול באַ
קיום המצוה איז, בעבל המקיים מצות
המלך;

מטאמ תשיבה עילאה, דאָס ענינה
איז צו אומקערן די נשמה צו איר מקור
בפני שיהיה מיוחדת בו ולי נתכליה
דחיד במרחב שנפחה ביי, דערבער איז
די דרגא פון תשובה מאַרבוונדן מיט עסק
החידה, וואָס דער ה' . . . וואָס האָ . . .
המרבית מהוד גרונות.

ה' די צוויי בחינות הניל — תשובה
תמאה און תשובה עילאה — דינען ארד
פארען אין יעדער איינער פון די צוויי
השוכות און דאָס דינען די צוויי דרגות
פון תשובה און בעל תשובה וואָס
דינען פארען סיי אין תשיבה תמאה
און סיי אין תשובה עילאה (בניל עקני
א).

להיאר כזה ורען די צוויי בחינות
טבתשובה תמאה איז כפואר איז
חסידות, און די גידעיקע דרגא פון
השובה תמאה (די תשובה גומא) איז
סאריבוונדן מיט דער עכולה פון סיי
מרגע — צו פיעלן באַ ויד און ער האָל
ניש דין שייך צו כאַן אַ זאָר זאָס איז
היפך רעון די; און די העכערע דרגא פון
השובה תמאה (די בחינה פון בעל
השובה) איז סאריבוונדן מיט דער עבודה
פון יעשה טובים, לייגע את עצמי
בחייל תפלה בעד ווי דאָס איז לויט
דין טבע און רגילות — די בחינה פון
עינד אלקים וואָס איז, שדוה מרקו

יש ליבה, און דער ביטול (בעסק
החידה) נעמט די פון דעם שרש הנשמה
ווי די איז געווען, במרחב שנפחה ביי;
און דער בחינת הנשמה די איז יתרה
למטה, און ווי ער וואָס איז תנאה איז
נשמת האדם אמילו דאָר צוויק כחיל ביי
אינה בטילה במציאות לגמרי כח להיות
לאחדים ומיוחדים בחידה גמור ביי;
אבער דער ביטול יחיד הניל וואָס איז
יאַ באַ עסק החידה, קומט דורך דעם
וואָס עס איז מאיר די בחינה פון נשמה
די ווי איז, במרחב שנפחה, וואָס האָ איז
די געווען, מיוחדת כח ילי נתכליה
החידה,

יענין איז מוכן די שייכות פון תשובה
תמאה צו קיום המצות (מור מרע דעשה
טוב) און פון תשיבה עילאה צו עסק
החידה;

דער ביטול פון א אידן סגון דער
נשמה ווי די איז יער רעם, יומתי —
תמריטה נאָך איר יתדה למטה אין
עודי און איר החלשות אין גוף — איז
כליה אין אן אופן ווי אַ מציאות שטייט
אין אַ ביטול צום אריבערשטן (כביטול
העבד למלך, תוייב);

און חידה און ענינה פון תשובה תמאה
איז (בעיקר) דער אומקער פון א אידן צו
דין מידעדיקע בעמד רענב ווי ער איז
געווען לפני החטא (לרחוק ולנקות

120 מליה (דהי בעמא שילין).

121 להקיד, קחשית ואים יקום הא כודי
יעלמ, וחסיק יעסק חוניה הא כח ישיאל
לקרת עם ער, (הילוף) — דאָר יעקס ושיאל הא
בי המלנה זממה המפאחת בעמא לקרת דה
כח, כ ישיאל.

122 מלחון אדתי (אגהון עיה), סומתי כח
ליד למטה סמסו המפאחתי הא נמתי ליד
לקרת, תשיאל עם סמסו: בי למתי מידה לקרת
אנה נתכלית החידה כח שחיתו כמדם שנפחה,
ולחידה מוקער חיסו ויע ער חטא שחפחה
כמסמסו בעממה לחידה המלפאחי כח.

123 וואָס לכות נעל עש (שע, א) סמח, כול
תשיבה רחשית הא יומת תשובה עילאה ימא
למח הקרה וכו.

עילאה כניל, איז דאס נאך די דרגא פון
השובתי גיפא (שבחשיבה עילאה) און
די דרגא פון בטח תשיבה עילאה, איז
די עבודה פון קריש'א עצמך במרחק
לייגן רעים הניל (סעף ריק) און זכור
בדי און בעל תשיבה זיינען ברוגמא צו
תשובה תנאה און תשובה עילאה. שיבט
אויס, און אין תשובה עילאה נופא אין
עכס התורה בחינה השניה התאן שבה
אין קדש עצמך באותו לך בחינה
השובה עילאה שבה.

די הסברה בזה די מבולתא יאגט
אויסן פמקני רליתם לי סגולה גרוי
ודייתם לי — שחתי קניינו לי ועיסקתי
בחירה ולא תהי עוסקת בדברים
אחרים. ד. ה. און עוסקין בחורה אללין
איז נאך נים געניג אייז און צושימט צו
אמיתית הפנין פון קניינו ליי. נאך עס
סאדערט זיך אייז דער הנאי פון לא
תהי עיסקין בדברים אחרים, וואס דאס
אין זיי עבודה פון קדש עצמך כמותי
קרי.

דאס וואס על איז עוסק בחורה, אגיל
וזי דער עסק התורה איז אין אן אופן
און דבר ה' ב' היא וואס ב'ו הדבורת
מתוך בדינה איז נאך נים כיון הוכחה און
ער איז בכל הציאותו קניוני שבה
אינפרספן — יארום עס קען זיין אז
זיין ביכול אין עסק התורה איז מצו
דעם וואס די תורה נעמט אים דורך איוי
און ער פארלירט זיין אייגענע הציאות:
דאס מינט אבער נים, און ער מעד נצחתי
שטייט אין א ביכול הציאות צו אלקות.

סאליב די עבודה צו קדש עצמך
באותו לך, און ער איז זיך מקדש און

באח סעבים יאחיד, בער פון זיין
המחורתי.

און דערמיט איז מוכן ווי די ציווי
בחינה, השאבה און בעל תשיבה
(וואס איז תשיבה התאה), זיינען מער
דער דרגא פון השובה התאה און
תשובה עילאה.

אין דער עבודה פון סוד מרע סאר-
בליבט דער קיבו איז זיין הציאות:
סאלי נאך וואס דער על שלטה שמים,
וואס על נעמט און אייז זיך, האלט אים
און פון עובר זיין אויך רצון העליון —
דערבער איז עס טיך צו תשובה התאה
(שבחשיבה התאה גרמא):

סאליב אין דער עבודה פון תעשר
טובי, וירד דעם וואס ער הארעיופט אין
תליה כ'ו בער פון זיין רבילות און ער
ברענט זיין טבע, גייט ער ארויס (במדה
ידועה) פון זיין הציאות — דערבער איז
עס טיך צו השובה עילאה.

אבער אפילו, אייז די העכערע
עבודה איז נאך א דרגא און תשובה
תנאה [סאלי נאך וואס אין תשובה
תנאה גיפא איז עס בחינת תשיבה
עילאה שבה, הייל: (א) אויך אין דער
עבודה פ'ו, תעשה טובי איז ער נאך נים
ערזויב לגמרי פון טבע הציאות: סאלי
נאך וואס לפועל שטארקט ער זיך אייז
זיין בעל דודי מלאכה, (ב) נאך ביטרו
אייז דער קניוני טבע רגיליטו איז די
פעולה פון דעם אום (ניט ד' ב'י עסק
התורה וואס דבר ה' איז, מדברת מתוך
גרתו).

1. אבער אויך די עבודה פון עסק
התורה, וואס איז סארבינדי מיט השאבה

124 תנאה מ' ב' תנא סאלי.

125 יחזיק שלטיון עס (עג פ'ו), קהמחומ
ד'ליס גא, עג ד'ד' ענין אשבה רמקע לאקודה
סוד שחיטה נדרם צעמח פ'ו שמועליה מיה.

126 יבבית מ' א' סודי ראה י' סא.

127 אודות איז ע' סמה צ' ב'עפ'ו.

128 יבבי י'ת, ת.

129 אודות יתרו פ'ו חסי, ד'ה וואס מתו לי
מייב קריש ליפס, ליפס וואס ע' 129.

פירש פון זיינע אייגענע פנים (דברים אחריים), כאטש זי זיינע, מותר לך — דורך דעם דערט ארויסגעברענגט אן ער איז. מבטל יבטילק את עצמו ליבטל אליו יתייל, ער האט נישט קיין אייגענע פליאט, זיך מצאית את, סגלי לך.

עפיו איז פארשטאנדיק האט אמתית הקנה טיז השובת עילאה זאגט זיך ארייט אין דער עבודה פון קדוש עצמך במותר לך, משאית דער ביטול סוף עסק התייה איז בעל השובה תראה שכתשו-בה עילאה: דער ענין אין תשובת עילאה איז, לדבקה ב' ית' ביחוד כפלא, כמו שפירשנו ביחודת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שפנהו כתי' אוי עס איז נישט שייך צי וטוב עז די גשמה ראש דעפאלט (בטרם שפנהו) אן אייגענע פליאט — און ווייל אן דער ביטול סוף עסק התייה איז נישט שולל (ללמוד) זיין אייגענע פליאט, נגיל, דעריבער איז עס נאך בחינת תלבונו ותראה שבתשובה עילאה: משאית די עבידת פון קדוש עצמך במותר לך, האט די גריענגט ארייט ווי זיין קאנצע פליאט איז קנייט אים אייבערשטן, איז דאס די הפכציע דרש אן אמתית הענין סוף עשירי.

ז. עפיו איז אויך פארשטאנדיק וואס די פליאט פון קדוש עצמך במותר לך איז פארבונדן מיט חכמה עבנפשי', בחי' יידי (נקודה), בגיל (ליא) סוף בעל השובה עילאה איז בחי' יידי — ווייל

דורך דער עבודה ווערט ארייט-געבראכט די עצם נקודת התעשורת (אין אידן מיטן אדלערשטן) וואס איז א יוד, א, נקודה, העלפריי פח ציור:

די התקשרות (אין אידן מיטן אויבערשטן) אין די דריי עבודות — סוד מרע, וועשה טובי אין ביטול דעסט התירה — קוטש איז א נעחסי ציר, ווייל ויית' עז אן די איז נאך דער אדם העובד נישט ארויס אינגאנצן פון זיין אייגענער מציאות, די עבודה כאשפילט צו מלשון זיין זיין מציאות מיטן אויבערשטן — דערפאר איז דער אומן ההתקשרות מצוייר לויט ציור פון די כחות האדם מיט און אין וועלכע ער מיט אויף די התקשרות, און דעריבער זינען די דריי מוגי עבודה פארבונדן מיט די דריי אמתות ה' ו' ה' (אין שם הוי) וואס זיינען בבחי' ציור, משאית די עבודה פח קדוש עצמך במותר לך וואס עליטה איז, שטמטל ומטילק איע ירצוטי און י' ברענגט ארייט די עצם נקודת ההתקשרות וואס איז העצער סוכעם גדי וציר פון די כחות האדם — דערפאר ווערט די גרמז איז אמת יידי, נקודה.

ג. בעם וי' די די אמתות פון שם הוי' הויבן זיך אן מיט דער נקודה פון אמת יידי, און די נקודה ווערט דערנאך למשך אין דעם ציר סוף די ראשונה, און דערנאך אין דעם ציר סוף ר' ביז איז דעם ציר סוף ה' אצורניי — אמת איז אויך בנוגע די עבדות בגיל, אן זי זיינען נישט אינגאנצן באזונדערע ענינים (בעצם מחיתם), נאך זיי זיינען איין הצלפה.

[3] פירי גאר הארית, אן אמתית צומן י' כי ורעה: אים בה ציר (קווי) יצוין בה ציר כלל (אמת דיה וילעו וילעו סכים יאלי: וידי), (א) אמתית פיר ור, כ, ציר, א.

[2] יצרת רש ל' פירי — ויבא באמת עם (די חתם).
[3] עי קדוש ווא במחפה כח קדוש לי בי סגרי פיר (קדוש ווא סוף וקליטת מלק דיה מה סגרי וקת כ), אקדוש לי כל סגרי ווא בחי, בעל השובה עילאה: האמת דמת יידי.

[4] חזרה נאמתית עם וידיה וואס היין די סוף טרמטן (אמתית) ומונע עם אמתית ווא ווא

קול מלכות שמים נ'ווי אן עבד וקאם און
 בריים צו איינספאלגן דעם צוויי הארין,
 אעיס אן זיין מצואות איז ווי דער אדון,
 נאך אן דער ביטול איז א טייכט און א
 רוצאה פון דעם וקאם ער (מצד זיין
 נשמה בשרשה) און פירוד פון
 אויבערשטע בחבליית יסוד.

דער, ייש לומר, אן דאס איז דער
 באאר (אין עבודה) וקאם דער ענין פון
 חשיבה תחאה איז (ניט נאך, תשובה איז
 תחאה בבחי' כלותי, נאך אדון), תשובה
 היא תמאד למקומה להתחיד ביהודי:

דער ענין פון היא תחאה ווי זי איז
 בפני עצמה (אין עבודת האדם) איז דער
 ביטול דגבלת עיל מלכות שמים יד ער
 איז מצד בחכות הנשמה המלכותית
 בנפשו; און, תשובה היא תמאה למקומה
 להתחיד ביהודי איז — אן דער ביטול
 דגבלת עיל (היא תחאה) זאל זיין און
 אונט אופן אן און אים זאל זיין הערן זי
 ער איז סאריבונן און פאראייניקט פון
 ביד, תכלית יסודי שפער עצם
 הנשמה, די אלוהות יהי.

אן עיס כל הנזיל וקאם דערן פארן
 שטאנדיק ווי דורכן ביאר מלת השמה
 עיר הסוד (תשובה) קומט צי א תיסבות
 הבנה אין, חצוה השמובה (וקאם דער
 מענטש דארף סאך):

דורכן אריכות הביאור ווי הי תמאה
 און (ניט קיין ענין בפני עצמה, נאך) א
 הפיכה סוף די פריעליקע דיי אלוהות,
 איז אן דער ענין התשובה און צי איטי
 קערן די היא תמאה, למקומה זוי י
 איז פאריבונן פון די אגדערע אלוהות

דיער התמאה רעיקר איז די נקודת
 ההתקשרות פון א און מיטן אויבערשטן
 וקאם און העלער פון צווי וקאן זי דריקט
 זיך און אין שליחה המצואות —, מסמל
 ארץ ורצונו כו"ל, קדש עצמך במותר
 לך, און די נקודת ההתקשרות קומט
 דעיונג אקאפ בבחי' צווי און עצם
 יסודי, און, יקשה טובי, ביה און, סיד
 פרע:

און דעלאר בעת עס פעלט דער
 ביטול פון קבלת עיל מלכות שמים און
 דער עבודה פון, נור מרע, הירם קס
 אן זיט נאך און הי תמאה, נאך איד און
 די פריעריקע דיי אלוהות, ווארוב —
 יען ביי אים וואלט מאד געזען די
 נקודת הביטול עצמה (ויד), ארעד
 עכס יד הי שטיט און דעם צווי פון
 עצם התורה און און, וקשה טובי (הי
 ראשונה און רג, וואלט ביי אים געזען
 דער ביטול פון קבלת עיל.

וקאם דאס און און דער סעם פון דעם
 וקאם בעת א איד פאלט דורך איז א חטא.
 דארף ער אקוסען איד צו השובה
 עילאה, וקאם דוקא דאן און זיין תשובה
 א, תשובה שלימה י.

ט, נאך מער: ניט סאך צוליב שלימות
 התשובה דארף זיין איד די עבודה פון
 תשובה עילאה וקאם דעמט נאך תשובה
 תמאה, נאך איד די תשובה תמאה בופא
 דארף זיין און און אופן אן און איד זאל
 זיין זיגש (בנוגע לפיטל עכס) די
 תועה פון השו"ע.

דעם הימט, אן זיין קבלת עיל להבט
 לבלי ישיב עוד למסלה למרוח במלכותו
 יהי ולא יעבור עוד מצות המלך היו"ט,
 דארף זיין און און אופן אן און איד זאל
 זיין נובט פון נאך דער ביטול פון קבלת

[31] אלוהות פון (נת, א) — אונט בוקאין
 אונטער רבול למין, לבאר הימט.

[32] דאס אקויד רשית, צולמאנה חידות ונשט
 ואלהי יסודי היא בבחי' היא תמאה.

[33] אגדה'ית, דאס לעיל לעלה 14.

פוג שם הר"י) — קטום ברא וידוע אין
 ,מצות התשובה. איך דעם יגבור כלבו
 כ"י לכל ישוב כר לסרח במלכותי ית'
 כו"י, או מרפץ דעם האם עלר ענינה
 איך דער קבלת עול בויגע צו טורי פריע
 (לכל ישוב כ"י לסרח במלכותי ית' וקט'
 יעבור עוד מצות דסלך חז"י), הא
 התאה, דרף ז' דיי סארבונדן אויל מיט
 די עבודת האם זינען שייך צו די
 אנדערע אורזיל פח שם הר"י.

און דערפאר איז בונע צו מקדים ויין
 צו ,החללת מצות התשובה ועיקרה
 אויך דעם ענין פון תשובה עילאי —
 וזיל די תשובה כפשוטה דארף זיין אין
 אצא אומז אן איז זאל ויז נרנש ארך
 דער ענין פון תשובה עילאי (כניל טעף
 כ"י)

יב. עפ"י לוקס ויין ארך סארשטאני
 דעם י"י די ווערטר, לכארי היטב
 בהרחבת הכארי — וואס זינען, לנגד
 הכי נאר השובה שכת אה"ל, תשובה ה'
 תואה, חטוב די צילאה, וזי בערשכט
 פריער פון טאטנים הקרות) — זינען
 גיט פלוז א רמו בעלמא, נא"א א בארי
 (יחידים) אין דעם אופן יי עס דארף זיין
 ,התעלות מצות התשובה ועיקרה.

אין דערפאר האט דער אלטער רבי
 ,לכארי היטב בהרחבת הכארי בהסכים
 מיש בזה"ק כרי, כד"י צו מאבן קלאך
 ;דורך פוסיף זיי דעם יארט, באהדיסין
 אן ,לכארי היטב בהרחבת הכארי כ"י
 ציט זיך גיט (נא"א) צי ,מיש בזה"ק כרי
 (ח"י מען לערנט כפשוטה), נאר סארך
 (אריך) אן ענין לעצמה

כד"י אן ,התעלות מצות התשובה
 ועיקרה זאל זיין ,באמת ובלב שלמה,

(א) אנה"ק ס"ד זכ"ר, ב פ"ה א"ל פ"ח א"ה א"ל

איך ,ררררר"י אן די זאל ויין אין דעם
 אופן זאט אין כרובו אין דעם לשון
 ,לכארי היטב בהרחבת הכארי.

דאס זייטט, אן מרפץ דעם יואט מצות
 התשובה איז ,שיטפיר בלבי אה"א גיט
 כד"י ויין כסלכתי ית' אין גיט צובר ויין
 אויף מצות הכלי (סול פריע), דער
 ענין פון זיזא התאד, סהדעססיוענה,
 דארף זיין נרנש אן איז ארך דער
 אריזי — דער ,לכארי דארף זיין
 ,היטב, אן איז דער קבלה שלא לסרח
 במלכותי ית' דארף זיך הערן (בהעלם
 עביט) אן ער איז נרנש ארך, לויגע אה
 צצטר מער פון זיין טבע אן רגילות
 (כדוגמת די עבודה פון ,ועסה טוב"א)

און נאך מער: דער ,לכארי דארף זיין
 ארך ,בהרחבת הכארי, לנגד השרה ה'
 עילאי דבינה: אן דער קבלה דארף
 זיין נרנש (בהעלם) אן ער איז גרייט
 אויך אויף צי כבטל זיין זיין און ארייט'
 גיין לכארי פח זיין מצאית (כדוגמת
 דביטול דעסס התורה).

יג. און דאס אין אויך דער מעם פון
 דעם וואס ער איז כרמו נאר די שרשטע
 דריי דרגות פון השיבה, אן איז גיט
 כרמו אויך וי ד"ג צו פין ,בעל תשובה
 עילאי, בה"י יר"ד:

דין עיט מיל כצוים לעחם דעם לעד ,ההבתי
 וולא כניתי ככארי ונחמתי
 און דרע"י כלפניי בעל נעתי אה אהא ע"י
 רתעיה דכ"ר פרי, גוים שישב ה' האה לפני
 י' יהלום פון הנשאר ונא"א לתשובה העיט
 רא"א אן ח"י חמא"ה סתעלית לה' ולשעלמי. א'
 פהו נפ"י כלפעלמי להנעיע ית' תנא"י.
 פ"י יבתי כפמי אה (ש.חבר די ג"י ד"ה ר"א
 כ"י התעלה עתה כניתי, חמ בחל כפמי
 כניתי) וילא כהעבתי דעימי אפ"י רגילות,
 אהא מעלה יצום נח"ד לע"ל דר"ן — דיא
 בהעלם ח"י כהחללת התעלה, כהעלם ח"י יצום
 אה עכ"י כ"י.

ציריך) איז דוקא אין איר נרמט די עצם נכודת ההתקשרות שלמעלה מציריך. און יובאלד עס זיט די ווערסער, למאד ווטט בהרחבת הכיאהר איז דער אלטער רב צחדש ווי עס דארף זיין דער גלויב בו"י ברוטל — דעריבער זאגט ער אפא לשון וואס איז פרומ טאך אויף די ערשטע דריי רבנות

(משחת שיר אהה העליל)

(1) דעסען סגודת ה לא זינע קיין העליהם, ווי ב דוקא בימוליא האו פארט אפוי הקצבת האו זנא למדי הכתול למרחי הקום (משעיל סחירק, מביא סחציות האסוד הינס בלויאר העליל, ווי גם בעת האמנה קיבסיל, יש עה הקצבת הינע האוב).

(2) האו דרי חרב ה, ב האקציות מטיבה כתיב מצד נעם נעחת האומם שחא קל דעצד מנזים דוקא, הי"ו דוקא נילום כתי פירוב המזיר פאפא מי דעס אה אה האו עקען חולה כתי וצח כחולה קיל מדי העלענד פטיק... כלים כתי... קדום נסטלו רבדי איהת, וקתיר עם חלקית בול (ה, ב) שאהעבר הי"ו מדי האו כתי, לא קודם איז פאפיל קיר.

בזלע צו און ליה, דערף מען זיט האבן קיין עבדה מלחמה אד וואל זיין נרמט איז דער קבלה, לבל יאוב כח למזיר במלכותו מי כתי, ווארים עממה סוז אדי יודי אוי (במיל מיז) די נקודת ההתקשרות (וואס איז זיט פארבונדן מיט צירי) — אוי האך כובן, עז די נקודה הערט זיך אן איי (יעדער עבדה יאט איז פארבונדן מיט) די אנהערע דריי אונזעלי, הי"ה אד זינע ענין איז (במיל קע"ה) — די רמשה סוז דער נקודה איז א געוויסן צירי.

(אדרבה מצד דערות וואס איז די קבלה צו זיט פאר זיט במלכות יחי און א תניעה פון בימוליא (שלמה מבחי

(3) לעיק אבה קיין, סנודי העבנה צונאט האוד ויחי, פקטפת מל מדי האוס חלה, כתי האוס עה מאי חלה.

(4) הי"ה בממאר מדי סחציות דרעה האוד ויחי, מדי קיד, ריע ע"י, ויחודו הא, ארוב, סופרם העדה איז עי און.

אגרת התשובה ב

בחכמה (יו"ד), ולפ"ז אינו מובן: מהו טעם החילוק, שאצל הרמזו על תשובה תתאה נקט אדה"ז לשון המרמזת על שתי הבחי-נות – תשובה תתאה גופא (מלכות) ובעל תשובה תתאה (יסוד ז"א), ואילו בהרמזו על תשובה עילאה אומר, בהרחבת ה' ביאור, המרמזו רק על תשובה עילאה (בינה) גופא, ולא על הבחינה ד', בעל תשו-בה עילאה" (חכמה)?

גם צריך להבין:

התיבות „לבאר היטב בהרחבת ה'

א. באגרת התשובה ריש פרק ד' כתב אדה"ז: „ואולם כל הנ"ל [היינו הפרטים בנוגע לתעניות של תשובה, המבוארים באגה"ת פרק ב-ג] הוא לגמר הכפרה כו' אחר התשובה כו' אמנם התחלת מצות התשובה ועיקרה כו' [שזהו ענין התשובה גופא] ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור, בהקדם מ"ש בזוה"ק¹ בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד. תשוב ה'. ה' תתאה תשובה תתאה. ה' עילאה תשובה עילאה”.

ובהערות אאמו"ר כאן מבאר, שב' הלשונות, „לבאר היטב” ו„בהרחבת הב' אור” הם „לנגד הב' בחי' תשובה שנקט אח"כ תשוב ה' תתאה, תשוב ה' עילאה”:² „ה' תתאה הוא מלכות, ובה הוא באר היטב, באר מלכות, היטב יסוד ז"א . . . והוא תשובה תתאה, [באר] ה' תתאה דמלכות [וזוהי תשובה תתאה גופא ה' קשורה עם מלכות, ה'] היטב הוא בעל תשובה תתאה [הקשור עם] יסוד [ו'] שהוא בעל דמלכות . . . בהרחבת הביאור הוא לנגד תשוב ה' עילאה דבינה, כי בינה הוא בחי' רחובות”.

וצריך ביאור: גם בתשובה עילאה יש שני פרטים – תשובה (גופא) ובעל תשובה: תשובה עילאה גופא היא בבינה (ה"א עילאה), ובעל תשובה עילאה הוא

- (1) כי הענין עצמו כבר הובא בפ"א.
- (2) ראה רע"מ פ' נשא קכב, א. קכג, א.
- (3) לקוטי לוי"צ על תניא ע' כט.
- (4) לקו"ת בלק עה, א – הובא בלקוטי לוי"צ

שם.

- (5) לקו"ת שם עה, ב.

(6) בפשטות י"ל, ע"פ המבואר בלקו"ת שם „ואעפ"כ אמר כאן רק שלשה מדריגות בתשובה כי או"א הן תרין רעין דלא מתפרשין ע"כ הם שניהם מדרגה אחת בכלל”.

ויש להוסיף שב„בהרחבת הביאור” מרומזת גם בחי' חכמה. כי „הבאר השלישי שחפר יצחק שקר-או רחובות” (המרומז „בהרחבת הביאור” (לקוטי לוי"צ לתניא שם)), עם היותו (בעיקרה) בחי' בינה, שייך הוא גם לחכמה (ראה תורת לוי"צ ריש ע' נג. ע' כח. וראה גם שם ע' כא בפירוש הכתוב „כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ” שנאמר (תולדות כו, כד) גבי באר זה: „ופרינו דוקא שיוצא ממנו טיפת זרע” – והרי טיפת הזרע שייכת לחכמה, אות י' שהיא כדמות טיפה (לקוטי לוי"צ לתניא שם – בהערה שלפניו)).

ועפ"ז יומתק גם מ"ש באגה"ת כאן „בהרחבת הביאור” – ולא „בהרחבה” – ש"ל, דהוספת תיבת „הביאור” היא בכדי לרמז (גם) על חכמה.

ולהעיר גם מזה ש„הביאור” (הרומז (גם) לחכ' מה) הוא משרש „באר” המורה על מלכות (בנ"ל בפנים מהערות אאמו"ר) – והרי מלכות וחכמה שייכות וז"ל, כדלקמן סעיף יג ובהערות שם.

* בתורת לוי"צ שם: רע. והוא טה"ד וצ"ל:

זרע.

ג. זאת ועוד:

אדה"ז מביא מ"זוה"ק" לא רק "ביאור מלת התשובה ע"ד הסוד תשוב ה" אלא גם שיש בזה שתי דרגות, תשובה תתאה ותשובה עילאה, שמזה מוכן, שבשביל הסברת "התחלת מצות התשובה ועיקר" רה" דרושה גם הקדמת הביאור בהדרגה לתשובה עילאה.

וצ"ב: החילוק בין שתי הדרגות ד- תשובה תתאה ותשובה עילאה מבואר להלן באגה"ת¹⁰, דתשובה תתאה היינו מה שהאדם שב למעמדו ומצבו הקודם כפי שהי' קודם החטא – "לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים", ותשובה עיל- אה (הבאה לאחרי תשובה תתאה) היא השבת הנפש "למקורה כו' כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם ש- נפחה ברוח פיו ית' לירד למטה ולהת- לבש בגוף האדם".

ואינו מוכן: כיצד אפשר לומר (כנ"ל ריש ס"א), שהענינים הבאים, לגמר הכפ- רה ומירוק הנפש" (כדי שיהי' "מרוצה וחביב כו' כקודם החטא"¹¹) הם "אחר הי' תשובה", ואינם בכלל "מצות התשובה" (וביאור ה) ענין דתשובה עילאה [השבת הנפש למקורה כו' כמו שהיתה כו' בטרם שנפחה כו', ענין שצ"ל גם במי שלא חטא מימיו¹², ואינו נוגע כלל לכאורה לתיקון

(10) פ"ח.

(11) אגה"ת רפ"ב. והכוונה כאן (פ"ד) כ"כמ"ש לעיל" (לכאורה) היא לרפ"ב.

(12) ראה לקו"ת שם (ע"ד א), ש"התשובה השלישית" נהיא בחי' תשובה עילאה – שם ע"ה.

(*) בהגהות הצ"צ נקיצורים והערות לחניא ע" לט) על התיבות, כמ"ש לעיל מהנמ"י: "תחלת פ"א בהגהה, וספ"א וספ"ב", וצ"ע.

ביאור" קאי (בפשטות) על "מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד כו'" – ואילו מלשון אדה"ז "בהקדים מ"ש ב- זוה"ק כו'" משמע, שע"י ההקדמה "מ"ש ב- זוה"ק כו'" בא לבאר (ב"באר היטב בהרחבת הביאור") ענין אחר.

ב. נוסף על דיוקים הנ"ל, יש להבין כללות הענין המבואר כאן, שבכדי להבין "התחלת מצות התשובה ועיקרה כו' – ההכרח לבאר כו' בהקדים מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד" – דלכ- אורה:

ביאור "מלת תשובה ע"ד הסוד" – "תשוב ה" – מדגיש רק מה שנפעל ע"י תשובה (שע"י עבירה מורידים את ה"א תתאה (שהיא השכינה) בגלות, וע"י "תשובה נכונה" – "תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות"), אבל אינו מוסיף שום ביאור או הוספה (עיקרית עכ"פ) במצות התשובה גופא (שהאדם חייב בה), לגבי מ"ש אדה"ז כבר לעילי ש"מצות התשובה . . היא עזיבת החטא כו' שיגמור בלבו בלב שלם כו'".

אבל מלשון אדה"ז "התחלת מצות התשובה ועיקרה כו' ההכרח לבאר כו' מלת התשובה ע"ד הסוד" משמע, שהק- דמת הביאור של מלת תשובה ע"ד הסוד מוכרחת (גם) בשביל הסברת "מצות ה- תשובה" (דהיינו הציווי שהאדם צריך לקיים) – ועוד זאת, שהקדמה זו מוכרחת אפילו להסברת "התחלת מצות התשובה ועיקרה".

(7) אגה"ת פ"ו.

(8) והמבואר בפ"ז הוא רק "דרך כו' (א"י לבוא) לבחי' תשובה כו'". – אבל ראה בארוכה לעיל ס"ע 79 (ס"ב) ואילך.

(9) פ"א (צ"א, א).

מ"ר"מ פ' נשא"י¹⁶ ד"תשובה עילאה היא דיתעסק באורייתא כו"י.

ויש לומר (א' מהביאורים) כזה:

בהעבודה של קיום המצות בא לידי ביטוי ענין הביטול וקבלת עול מלכות שמים, שהאדם מוכן לציית לכל ציווי הקב"ה, אפילו כשקשור עם קישויים – כמו עבד המציית לציווי האדון, מבלי להתחשב עם שום חשבונות.

משא"כ הביטול ב"עסק התורה" הוא מה ש"דבר ה' זו הלכה היא היא . . . המדברת מתוך גרונו". שלכן אמרו "מאן מלכי רבנן"י, כי מצד הביטול הנ"ל ב- עסק התורה אינו רק "כעבד המקיים מצות המלך", אלא שמציאותו גופא היא ה"מלך"¹⁸.

ויש לומר, שביטול זה (בעסק התורה) הוא משרש הנשמה כפי שהיתה, בטרם שנפחה כו"י: מצד בחינת הנשמה כפי שירדה למטה, הרי (בלשון התניא"י) "נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור כו' אינה בטילה במציאות לגמרי כו' להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור כו"י; משא"כ ביטול ויחוד הנ"ל בעסק התורה, בא מהארת בחינת הנשמה כפי שהיא "בטרם שנפחה", שאז היתה "מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד".

ועפ"ז מובנת השייכות דתשובה תתאה לקיום המצות ("סור מרע ועשה טוב") ותשובה עילאה לעסק התורה²⁰:

16) בזח"ג כג, סע"א.

17) כ"ה בתו"א שבהערה הבאה (ובכ"מ) ע"פ גיטין סב, א.

18) תו"א וישב כו, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.

19) פל"ה (מד, סע"א ואילך).

20) להעיר, שתשו"ת דסו"מ וע"ט היא בחי' יעקב, ותשו"ע דעסק התורה היא בחי' ישראל י"ה).

החטא נוגע למצות התשובה¹⁷, ואפילו ל"התחלת מצות התשובה ועיקרה"?

ד. הביאור בכל הנ"ל יובן בהקדים המבואר בכ"מ"י שתשובה תתאה קשורה עם העבודה ד"סור מרע ועשה טוב" – קיום המצות, ותשובה עילאה – עם עסק התורה [כהובא גם להלן באגה"ת¹⁸].

ריש ע"ב] "אי ר"ל על עבירות ח"ו . . . אף שהוא עושה טוב ומקיים המצות כו". ובדרושים ל"ש"ס, ג: תשובה היא להשיב נפשו . . . אל מקורה ושרשה . . . ולכן ניתקנו עשיית ויהב"פ גם לצדיקים גמורים . . . והוא בחי' תשובה עילאה. וראה גם תו"א מה, א. לקו"ת ר"פ האוינו. ובכ"מ.

13) בשאלה זו – ב' פרטים: א) תשו"ע שענינה היא השבת הנפש למקורה – היא לכאורה ענין בפ"ע (שהיא גם לצדיקים גמורים), ומלשון אדה"ו באגה"ת פ"ח ("ומאחר שרוח עברה ותהרם אזי תוכל נפשם לשוב כו' וזו היא תשובה שלימה") משמע שגם תשו"ע היא ענין שבא בהמשך לתשו"ב על חטא, שלאחרי שחטא צריך (לא רק לתשו"ת אלא) גם לתשו"ע, שאז דוקא היא "תשובה שלימה". ב) בכל אופן, הרי תשובה עילאה היא דרגא געלית הבאה לאחרי תשובה תתאה, ומהו ההכרח כ(ביאור) הענין דתשו"ע לקיום "מצות התשובה" כפשוטה (על חטא) ובפרט ל"התחלת מצות התשובה"?

14) לקו"ת בלק עג, ב ואילך. אוה"ת בא ע' שלב ואילך.

15) פ"ח (צח, ב). וצע"ק במ"ש באגה"ת שם (מ"מ שבהערה הבאה) "דאיהו בן י"ה כינה כו"י, שמוה משמע שתשובה זו היא בעיקר באית ו', והשייכות דתשובה זו לבניה היא רק מצד זה שו' "איהו בן י"ה", אבל עיקר ענינה הוא "דתשוב ו' לגבי ה'" (כמפורש בר"מ שם, וכן בר"מ שם קכב, א) שהיא בחי' "בעל תשובה תתאה" (שבלקו"ת שם עה, א) – והרי הענין ד"תשובה עילאה" באגה"ת שם הוא ביאור על ענין תשוב ה' עילאה שבפ"ד, היינו תשוב ה' עילאה לגבי יו"ד (וכמבואר גם בלקו"ת שם עה, ב) שע"י עסק התורה נעשה יחוד י"ה).

ביאור הדבר:

אודות שתי הבחינות שבתשובה תת-
אה מכוון בחסידותי, שדרגא התחתונה
שבה (תשובה" גופא) קשורה עם העי-
בודה ד"סור מרע", והיינו מה שהאדם
פועל בעצמו שלא יהי' שייך לעשיית שום
דבר שהוא היפך רצון ה': והדרגא ה-
גבוהה שבתשובה תתאה (הבחינה ד"בעל
תשובה תתאה") קשורה עם העבודה ד-
"ועשה טוב", והוא "לייגע את עצמו ב-
תורה ותפלה" יותר מטבעו ורגילותו –
והיא הבחינה ד"עובד אלקים" ש"שונה
פרקו מאה פעמים ואחד", יותר מרגי-
לוחו".

ומזה מובן, ששתי הבחינות ד"תשו-
בה" ו"בעל תשובה" (שבתשובה תתאה)
הן מעין הדרגא דתשובה תתאה ותשובה
עילאה:

בהעבודה דסור מרע נשאר העובד
במציאותו, ורק שהעול מלכות שמים
שקיבל על עצמו מעכב אותו מלעבור על
רצון העליון. ולכן שייכת היא לתשובה
תתאה (שבתשובה תתאה גופא):

משא"כ העבודה ד"ועשה טוב", לייגע
את עצמו בתורה כו' יותר מרגילותו עי-
שבירת טבעו, הרי בזה "יוצא" האדם
(כמדה ידועה) ממציאיותו, ולכן היא שיי-
כת לתשובה עילאה".

אבל אעפ"כ, גם העבודה ד"ועשה
טוב" (שלמעלה מ"סור מרע") אינה אלא
דרגא בתשובה תתאה [ורק שבתשובה

תשובה" דתשו"ת היא דוגמת תשובה עילאה. וראה
לקמן הערה 24.

(23) תגיגה ט, ב. תניא פט"ו.

(24) להעיר מלקו"ת שם (עג, סע"ד), שהתשו-
בה דוע"ט היא "על דרך" ענין השבת הנפש למקו-
רה כמו שהיתה בטרם שנפחה כו' שכאגה"ת פ"ח.

הביטול שמצד בחינת הנשמה כפי
שהיא כבר לאחרי ה"ויפח" – וכפרטי-
לאחרי ירידתה למטה בעוה"ז והתלב-
שותה בגוף – היא רק כביטול העבד
למלך (וכיו"ב), היינו כמו ש"מציאות" היא
בכחי' ביטול לגבי הקב"ה:

וזהו מה שתשובה תתאה שייכת בעיקר
לקיום המצות, שהביטול בעבודה זו היא
"כעבד המקיים מצות המלך", כי ענינה
של תשובה תתאה הוא (בעיקר) ההשבה
למעמדו ומצבו הקודם כפי שהי' לפני
החטא ("לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים
הצואים כו'"), שגם אז הי' "מציאות" כנ"ל.

משא"כ תשובה עילאה, שענינה הוא
השבת הנשמה למקורה "כמו שהיתה
מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם
שנפחה כו'"; הרי דרגא זו בתשובה
קשורה עם עסק התורה, ש"דבר ה' . .
היא היא . . המדברת מתוך גרונו".

ה. והנה בכל א' מבי' בחינות הנ"ל
(תשובה תתאה ותשובה עילאה) גופא, יש
שתי בחינות תשובה, והן שתי הדרגות
ד"תשובה" ו"בעל תשובה", שישנן הן
בתשובה תתאה" והן בתשובה עילאה
(כנ"ל סעיף א).

(לקו"ת שם ע"ד, ג ואילך) – והרי יעקב וישראל הם
בי' הבחינות דנשמה המכוורות בפנים (לקו"ת ר"ה
סב, ג, ובכ"מ).

(21) מלשון אדה"ז (אגה"ת פ"ח) "שנפח כו'
לירד למטה" משמע ד"שנפחה" הוא בשביל "לירד
למטה". ועפ"ז: גם כשנפחה כו' (לפני שירדה
למטה) אינה בתכלית היחוד כמו שהיתה בטרם
שנפחה. ולהעיר מהמשך תרס"ז ריש ע' תצא:
שחשמה מתצמצמת בעצמה לצורך התלבשות
כו'.

(21*) ראה (בהביטול דתשו"ע) גם לעיל ע' 87
(ס"ה), ע' 92 (ס"ג), ע' 100 (ס"ה), ע' 105 (ס"ג ואילך).

(22) ראה לקו"ת בלק שם (ע"ה, א), שבחי' "בעל

אינו הוכחה שהוא „קנוי“ בכל מציאותו אל השם – כי יתכן שהביטול שלו בעסק התורה הוא מצד זה שהתורה חדרה אותו עד כ"כ שמציאותו נתבטלה: אבל אין זו הוכחה שהוא מצד עצמו בטל במציאות לאלקות.

משא"כ בהעבודה ד„קדש עצמך במו-תר לך“, היינו מה שהוא מקדש את עצמו ופורש מצרכיו הפרטיים („דברים אחרים“), הגם שהם „מותר לך“ – מודגש, שהוא „מבטל ומסלק את עצמו ורצונו ליבטל אליו ית"י²⁵, שאין לו שום מציאות בפני עצמו, וכל מציאותו „קנוי ליי“.

עפ"י מובן שאמיתית הענין דתשובה עילאה מתבטא בהעבודה ד„קדש עצמך במותר לך“, משא"כ הביטול דעסק התורה הוא רק בחי' תשובה תתאה שב-תשובה עילאה:

הענין דתשובה עילאה הוא „לדבקה בו ית' ביחוד נפלא, כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה בו“, והרי לא שייך לומר שאז („בטרם שנפ-חה“) היתה להנשמה איזו מציאות לעצ-מה. וכיון שהביטול דעסק התורה אינו שולל (לגמרי) מציאות האדם, כנ"ל, לכן ה"ז רק בחינת תשובה תתאה שבתשובה עילאה: משא"כ העבודה ד„קדש עצמך במותר לך“, שבה מודגש שכל מציאות האדם קנוי להשם, היא דרגא געלית יותר והיא אמיתית הענין דתשובה עילאה.

ז. עפ"י מובן ג"כ הטעם שהעבודה דקדש עצמך במותר לך היא מצד בחי' חכמה שבנפש²⁶, בחי' יו"ד (נקודה), כנ"ל

תתאה גופא ה"ה בחינת תשובה עילאה שבה, כי: (א) גם בהעבודה ד„ועשה טוב“ לא יצא לגמרי ממציאותו, אלא רק התגבר על טבעו על ידי מלחמה. (ב) יתירה מזו: גם שינוי טבע רגילותו היא פעולה של האדם (לא כמו בעסק התורה שדבר ה' היא ה„מדברת מתוך גרונו“).

ו. והנה גם העבודה דעסק התורה הקשורה עם תשובה עילאה כנ"ל, היא רק הדרגא ד„תשובה“ גופא (שבתשובה עילאה), ואילו הדרגא ד„בעל תשובה עילאה“ היא העבודה ד„קדש עצמך במותר לך“²⁷, וע"פ הנ"ל (סעיף ה) ש-„תשובה“ ו„בעל תשובה“ הן בדוגמא לתשובה תתאה ותשובה עילאה, מובן, שבתשובה עילאה גופא, הרי עסק התורה הוא בחינת תשובה תתאה שבה, וקדש עצמך במותר לך – בחינת תשובה עילאה שבה.

הסברת הענין:

עפ"י והייתם לי סגולה גו' איתא במכילתא: „והייתם לי – שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדב-רים אחרים“, והיינו, ש„עוסקין בתורה“ לבד אינו מספיק להגיע לאמיתית הענין ד„קנויין ליי“, אלא דרוש גם התנאי ש„לא תהיו עוסקין בדברים אחרים“, שהיא"י העבודה ד„קדש עצמך במותר לך“.

כי זה שהאדם עוסק בתורה, גם כש-עסק התורה שלו הוא באופן ש„דבר ה' בו היא היא כו' המדברת מתוך גרונו“,

(25) ינמות כ, א. ספרי ראה יד, כא.

(26) אודות וארא ע' קפה. (כרך ז') ע' ב'חקצו.

(27) יתרו יט, ה.

(28) אודות יתרו ע' תתי. ד"ה ואתם תהיו לי

תר"ס קרוב לסופו. לקו"ש ח"א ע' 258.

(29) לקו"ת תצא לה, סע"ד – הובא באוה"ת

שם (ע' תתט).

(30) „כי קדש היא בחכמה כמו קדש לי כל

קשרות של ישראל עם הקב"ה שלמעלה מציון (הבאה לידי ביטוי בשלילת מציי- אותו – „מבטל ומסלק א"ע ורצונו כו", קדש עצמך במותר לך), ונקודת התקשרות זו נמשכת אח"כ בבחי' ציור בעסק התורה, ב„ועשה טוב", עד ל„סור מרע".

ולכן, כאשר חסר הביטול דקבלת עול מלכות שמים בהעבודה ד„סור מרע", ה"ז פוגע לא רק בה"א תתאה, אלא גם בג' אותיות שקדמו לה. כי באם היתה נקודת הביטול עצמה (י"ד) מאירה אצלו, או עכ"פ כפי שהיא בהציון ד„עסק התורה" ו„ועשה טוב" (ה' ראשונה ואות ו'), לא ה"י חסר אצלו הביטול דקבלת עול.

וזהו גם הטעם דכאשר אדם נכשל בחטא, צ"ל אצלו גם תשובה עילאה, כי דוקא אז תשובתו היא „תשובה שלימה"³³.

ט. זאת ועוד:

לא רק שבשביל שלימות התשובה זקוקים להעבודה דתשובה עילאה הבאה לאחרי תשובה תתאה, אלא עוד זאת, ש- התשובה תתאה גופא צ"ל באופן שהי' נרגשת בה (בנוגע לפועל עכ"פ) התנועה דתשובה עילאה.

זאת אומרת, שהקבלה על להבא „לכל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך חיו"ו צ"ל באופן שיורגש בה לא רק הביטול דקבלת עול מלכות שמים [כעבד המוכן לציית ציווי האדון, אע"פ שמציאותו אינה מציאות האדון], אלא גם שהביטול שלו הוא מסובב ותוצאה מזה³³ שהוא מיוחד (מצד שרש נשמתו) עם הקב"ה בתכלית היחוד.

33 אגה"ת פ"ח. וראה לעיל הערה 13. – וראה גם לעיל ע' 93 ס"ד. ע' 117 ס"ו. 33* וראה גם לעיל ע' 86 ס"ד ואילך.

(ס"א) ש„בעל תשובה עילאה" היא בחי' יו"ד – כי ע"י עבודה זו מתגלה עצם נקודת ההתקשרות (של ישראל בקוב"ה) שהיא יו"ד, נקודה, שלמעלה מציור:

ההתקשרות (דישראל בקוב"ה) בג' העבודות ד„סור מרע", ו„ועשה טוב" וה- ביטול דעסק התורה, באה באיזה ציור. דכיון שבהן לא יצא האדם עדיין ממציי- אותו לגמרי, והעבודה היא לקשר מציי- אוחו עם הקב"ה, לכן, אופן ההתקשרות מצוייר כפי הציור של כחות האדם שבי- הם ועל ידם נפעלה התקשרות זו: ולכן ג' עבודות אלו שייכות לג' האותיות ה' ו' ה' (דשם הוי"ו) שיש להן ציור.

משא"כ העבודה דקדש עצמך במותר לך, שענינה מה „שמבטל ומסלק את עצמו ורצונו" והיא מגלה עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מגדר וציור כחות האדם – נרמזת באות יו"ד, נקודה.

ח. כשם שד' אותיות שם הוי"ו מת- חילות עם הנקודה דאות יו"ד, ונקודה זו נמשכת אח"כ בציור של אות ה"א ראשו- נה, ואח"כ בציור דאות ו', ועד לציור דה' אחרונה³⁴ – כך הוא גם בנוגע לד' עבד- דות הנ"ל, שאינן עבודות וענינים נפר- דים (בעצם מהותם), אלא הן המשך אחד: התחלתן ועיקרן הוא – נקודת ההת-

בכור כו"ו (לקו"ת תצא שם). ובלקו"ת בלק ד"ה מה טובי (עה, ב), ש„קדש לי כל בכור" הוא בחי' „בעל תשובה עילאה", תשובה דאות יו"ד.

31 בערך שאר האותיות, אף שבי"ד עצמה יש ב' דרגות: שיש בה ציור (וקוציו) ושאינן בה ציור כלל (ראה ד"ה החלצו תרניט פכ"ב ואילך. ושי"ג).

32 אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א).

* הובא באוה"ת שם ובד"ה ואחם תהיו לי שם בהמשך להענין המובא שם מלקו"ת תצא שם.

ולכן נוגעת ההקדמה אודות הענין
דתשובה עילאה גם ל„התחלת מצות ה'
תשובה ועיקרה“, כי גם תשובה כפשוטה
צ"ל באופן שיורגש בה הענין דתשובה
עילאה (כנ"ל סעיף ט).

יב. עפ"י מובן, שהתיכות „לכאר
היטב בהרחבת הביאור“ – שהן „לנגד
הב' בהי' תשובה שנקט אח"כ, תשוב ה'
תתאה, תשוב ה' עילאה“ (כהובא לעיל
מהערות אאמ"ר) – אינן רק רמז בעל-
מא, אלא ביאור (וחידוש) באופן עשית
„התחלת מצות התשובה ועיקרה“.

ולכן אומר אדה"ז „לכאר היטב בהר-
חבת הביאור בהקדים מ"ש כזה"ק כו"י,
כדי שיהי' ברור [ע"י הוספת תיבת „בהק-
דים“] דמ"ש „לכאר היטב בהרחבת הבי-
אור“ קאי לא (רק) על „מ"ש כזה"ק כו"י
(כפשטות משמעות הלשון), אלא הוא (גם)
ענין לעצמו:

בכדי ש„התחלת מצות התשובה ועיק-
רה“ תהי' „באמת ובלב שלם“, הרי „ההכר
רד"י שתהי' באופן הנרמז בלשון „לכאר
היטב בהרחבת הביאור“.

זאת אומרת: אע"פ שמצות התשובה
היא „שיגמור בלבו . . . לבל ישוב כו'
למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד
מצות המלך“ („סור מרע“), הענין דה"א
תתאה, מ"מ, צ"ל נרגש בה גם הוא"י –
היינו, שה„לכאר“ צ"ל „היטב“, שבהקבלה
שלא למרוד במלכותו ית' צ"ל נרגש

י"ד. ויש לומר, שזהו גם הביאור
(בעבודה) בזה שהענין דתשובה תתאה
הוא (לא רק „תשוב ה"א תתאה מבחי'
גלות“, אלא גם) „תשוב ה"א תתאה
למקומה להתייחד ביה"י“³⁴:

הענין דה"א תתאה בפני עצמה (בע-
בודת האדם) הוא הביטול דקבלת עול
מלכות שמים מצד בחינת הנשמה המלו-
בשת בגוף³⁵; ואילו הענין ד„תשוב ה"א
תתאה למקומה להתייחד ביה"י“ הוא,
שהביטול דקבלת עול (ה"א תתאה) יהי'
באופן שיורגש בו שהוא קשור ומיוחד
עם ה„תכלית היחוד“ שמצד עצם הנש-
מה, האותיות יה"ו.

יא. ע"פ כל הנ"ל יובן כיצד הביאור
במלת תשובה ע"ד הסוד (תשוב ה')
מוסיף הבנה ב„מצות התשובה“ (שעל
האדם):

ע"י אריכות הביאור איך שה' תתאה
אינה ענין בפני עצמו אלא היא המשכה
מג' אותיות הקודמות, וענין התשובה
הוא להשיב ה"א תתאה „למקומה“ (כפי
שהיא מיוחדת עם שאר האותיות דשם
הוי"י – נתוסף חידוש ב„מצות התשו-
בה“, בגמירת הלב „לבל ישוב כו' למרוד
במלכותו ית' כו"י, דהגם שעיקר ענינה
הוא הקבלת עול בנוגע ל„סור מרע“
(„לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' ולא
יעבור עוד מצות המלך ח"י“), ה"א תת-
אה, מ"מ צריכה להיות מיוחדת עם ה'
עבודות השייכות לשאר האותיות דשם
הוי"י.

37 ע"פ מ"ש בפנים זמתק דיוק לשון „ההכ-
רח“ (ולא „צריך לבאר“, וכי"ב).

38 להעיר מלקו"ת בלק (עה, א), שגם עיי
התשובה דסור מרע „גורם שתשוב ה' תתאה לגבי
ו“ (והחילוק בין התשובה דסור"מ להתשובה דוע"ט
הוא רק אם הה' תתאה מתעלית להו' מלמטלמ"ע,
או שהו' נמשך מלמעלמ"ט להשפיע לה' תתאה).

34 אגה"ת פ"ח (מח, א) – הובא בהערות
אאמ"ר הנ"ל לענין „לכאר היטב“.

35 ראה אגה"ת רפ"ה, ש„המשכת וירידת ה'
נפש האלקי לעוה"י היא מבחי' ה"א תתאה“.

36 אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א). פ"ח (צה, א).

לקוטי לקולו"צ - אגה"ת ב שיחות 135

כיון שענינם הוא (כנ"ל סעיף ז) – המשכת הנקודה בציר מסויים.

[ואדרבה: כיון שהקבלה שלא למרוד במלכותו ית' היא תנועה של ביטול⁴¹ (שלמטה מבחי' ציור⁴²), לכן דוקא בה נרגש עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מציר⁴³]:

ומאחר שכוונת אדה"ז בתיבות "לבאר היטב בהרחבת הביאור" היא לחדש כיצד צ"ל ה"לשוב כו" בפרט, לכן נקט לשון כזו המרמזת רק על ג' דרגות הראשונות.

(משיחת ש"פ ראה תש"ק)

(בהעלם עכ"פ) שהוא מוכן „לייגע את עצמו" יותר מטבעו ורגילותו (בדוגמת העבודה ד"ועשה טוב"):

ויתירה מזו – ה"לבאר" צ"ל גם „ב-הרחבת הביאור", „לנגד תשוב ה' עילאה דינה": בהקבלה צ"ל נרגש (בהעלם) שהוא מוכן גם לבטל את עצמו ולצאת לגמרי ממציאותו (בדוגמת הביטול דעסק התורה)⁴⁴.

יג. ובוזה יש לבאר הטעם שמרמז רק ג' דרגות הראשונות דתשובה, ואינו מרמז גם הדרגה ד"בעל תשובה עילאה" בחי' יו"ד:

כנוגע לאות יו"ד אין צריכים עבודה מיוחדת שתהי' היא נרגשת בהקבלה „לבלי ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו", כי ענינה של אות יו"ד הוא (כנ"ל ס"ז) נקודת ההתקשרות (שלמעלה מציר), ובמילא מוכן, שנקודה זו נרגשת בכל עבודה הקשורה בשאר ג' האותיות⁴⁵.

(39) ומכיון שביטול זה (ש"דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו"), הוא בחי' ביטול נמצאות (ודלא כהעבודה דשינוי טבע רגילותו, שהיא פעולת האדם (ראה לעיל ס"ה)) – הוא בהעלם יותר ב"התחלת התשובה", מההרגש ד"לייגע את עצמו כו".

(40) להעיר מתניא פי"ח, שבחי' החכמה שבנפש האדם (יו"ד) „מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה . . . מבחי' ראשה עד בחי' רגלה".

41) להעיר מהמכואר בכ"מ מהשייכות דיראה תתאה ויר"ע (תו"א קיד, ריש ע"ד. ביארה"ז פא, א' ב. קונטרס העבודה פ"ג ע' 18).

42) דמכיון שכחתי' זו לא ישנו ענין הגילויים, הרי בה דוקא ה"ביטול" הוא ביותר, שע"י התשובה הוא יוצא לגמרי ומתבטל ממהותו הקדום (משא"כ בתשו"ע, מכיון שהתשובה היא מצד הרגש גילוי אור העליון, הרי גם בעת התשובה (והביטול) יש בה התערבות הרגש האדם).

43) ראה דרך חיים טו, ג: התעוררות תשובה בכנ"י מצד עצם נקודת יהדותם שהוא על המעשה בפ"מ דוקא . . . ועי"ז דוקא גורמים בחי' קירוב המאור העצמי כו'. ושם טז, א: ולפי שנעוץ תחלה בסוף וסוף בתחלה ע"כ בחי' התשובה בסוף . . . בפ"מ מחזיר . . . שרש נשמתו דבחי' יחידה. ולהעיר גם מלקו"ת בלק (עד, ג) שהתשובה דסור מרע היא „קדש לי, קדש א"ע במותר לך".

“עיצומו של יום”, דארף זיין עבודת התשובה, און דאן, האט מען אויך די כפרה פון “עיצומו של יום”, וואס איז פיל העכער און גרעסער ווי די כפרה וועלכע מען האט דורך תשובה אליין. אבער הכל מודים אז “עיצומו של יום מכפר”⁴.

דערמיט וועט מען אויך פארשטיין⁵ וואס די גמרא זאגט אויפן פסוק דרשו הוי', בהמצאו – “אלו עשרה ימים שבין ר”ה ליוה”כ”, וואס פון דער גמרא איז פארשטאנדיק, אז כאטש אויך די טעג פון ראש השנה און יום כיפור גייען אריין אין די עשרת ימי תשובה (“אלו עשרה ימים”), באשטייט אבער ניט זייער עיקר ענין אין דעם וואס זיי זיינען ימי תשובה (“שבין ר”ה ליוה”כ”): דאס וואס זיי גייען אריין אין די עשרת ימי תשובה איז א נידעריקערע דרגא פון ראש השנה און יום כיפור; און זייער אייגענער ענין איז העכער דערפון: דער עיקר פון ר”ה איז – תמליכוני עליכם, און דער עיקר פון יום כיפור איז – “עיצומו של יום מכפר”, די כפרה פון דעם טאג, וועלכע מען גיט מלמעלה צו יעדער אידן, וואס זי איז ניט אויסגעמאסטן לויט זיין עבודת התשובה.

א. אין גמרא¹ איז דא א פלוגתא וועגן דער כפרת עוונות פון יו”כ: די רבנן זאגן: “יוה”כ אין מכפר אלא על השבבים” (יום כיפור איז מכפר נאר אויף די וואס טוען תשובה) און רבי זאגט: בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה”כ מכפר” (סיי ער האט געטאן תשובה און סיי ער האט ניט געטאן תשובה איז יו”כ אויף אים מכפר), ווייל “עיצומו של יום (דער עצם טאג איז) מכפר”. דער דין² איז ווי די רבנן.

דער ביאור אין דער פלוגתא איז ניט אז די רבנן האלטן אז “עיצומו של יום” איז ניט מכפר און נאר תשובה איז מכפר. אויך לויט די רבנן איז “עיצומו של יום מכפר”³, ד.ה. אז דער מענטש אליין קען מיט זיין תשובה ניט צוקומען צו אט-דער כפרה וואס עס גיט דער “עיצומו של יום”. די פלוגתא צווישן רבי און רבנן איז: ווי אזוי קען מען צוקומען צו דער כפרה פון “עיצומו של יום”. רבי האלט, אז ווי נאר עס קומט דער טאג פון יום כיפור איז שוין מאיר דער “עיצומו של יום” – אפילו ווען א איד טוט ניט קיין תשובה – און דער “עיצומו של יום” אליין איז מכפר אויף זיינע עבירות: און די רבנן האלטן⁴, אז בכדי צו קענען צוקומען צו דער כפרה פון

1. שבועות יג, א ו”נ.

2. רמב”ם הל’ תשובה פ”א, ה”ג. הל’ שגגות פ”ג, ה”י. הובא בשו”ע אדה”ז סתר”ז, סט”ו.

3. וכמ”ש הרמב”ם שם ה”ג וד’ “ועצמו של יום

הכיפורים מכפר” – אף שפסק רבנן.

4. וצ”ע בדרימ”צ מצות עגלה ערופה.

*4. ראה לקו”ש חכ”ז ע’ 125, ואילך, בביאור פלוגתת רבי ורבנן.

ב. כפרה מיינט ניט בלויז אז דער מענטש ווערט ניט באשטראפט פאר זיין חטא, נאר אויך אז עס ווערט אפגעווישט⁶ פון זיין נפש דער פלעק און פגם וואס איז געווארן דורכן באגאנגענעם חטא; און נאך מערער: תכלית הכפרה איז – אז ניט בלויז וואס עס בלייבט ניט איבער קיין רושם פון די עבירות, נאר ביז אז די זדונות אליין ווערן איבערגעקערט און פארעכנט ווי זכיות⁷.

און מיט וואס ווערן אראפגענומען די פגמים פון נפש האדם (ווי געזאגט, איז דאך אויך לויט די רבנן וועלכע האלטן אז עס פאדערט זיך תשובה, איז די כפרה פון יום כיפור גרעסער פון דער פעולת התשובה וואס דער מענטש האט געטאן, און בפרט לדעת רבי, אז יום כיפור איז מכפר אויך אן תשובה)?

דער ביאור אין דעם:

אין דעם פארבונד פון א אידן מיטן אויבערשטן זיינען דא כמה מדרגות: (א) דער פארבונד מיט דעם אויבערשטן דורך דעם וואס דער איד איז מקיים דער אויבערשטנס מצוות און ער טראגט אויף זיך דעם עול מלכות שמים, אז ער איז גרייט צו אויספאלגן אלץ וואס דער אויבערשטער הייסט. (ב) דער אינעווייניקסטער פארבונד פון א אידן מיטן אויבערשטן וואס איז העכער און טיפער פון דעם פארבונד דורך קיום המצוות און קבלת עול מלכות שמים, און אט-דער פנימיות'דיקער פארבונד דריקט זיך אויס אין דעם, וואס אויך דאן, ווען ער האט עובר געווען אויף דעם אויבערשטנס ציווי און פון זיך אראפגענועמען דעם אויבערשטנס יאך – עגבערט עס אים, עס פארדריסט אים, און ער טוט תשובה אויף דעם; און מצד דעם טאקע, וואס תשובה קומט פון אט-דעם פארבונד וואס

דארף מען פארשטיין: ווען א איד טוט תשובה און ער האט חרטה אויפן חטא וואס ער האט געטאן, רייסט ער דערמיט ארויס דעם געשמאק וואס ער האט געהאט ביים טאן די עבירה⁸ און דורך דעם ווערט פון אים אפגערייניקט און אפגעווישט דער רע (און ווייל זיינע פריערדיקע עבירות האבן אים צוגעבראכט צו באקומען א גרעסערן צמאון צום אויבערשטן, ווערן זיי דערפאר פארעכנט פאר זכיות)⁹. ווי אזוי ווערט אבער אפגעווישט און אפגערייניקט דער רע פון דעם מענטשן דורך "עיצומו של יום", אן זיין תשובה טאן? מען קען פארשטיין, אז "עיצומו של יום" זאל זיין א כפרה אז מען זאל אים ניט מעניש זיין, ווייל יום כיפור נעמט אראפ דעם עונש אויף עבירות, ווי אזוי אבער

6. אגה"ת פ"א.

7. יומא פו, ב.

8. נפש הקליפה. וע"י הוידוי דברים – גוף הקליפה

(דרמ"צ לח, ב).

ווערן דורך עבודה, אזוי קען מען זי אויך ניט שוואכער מאכן אדער פוגם זיין אין איר דורך העדר העבודה אדער דורך עבירות. אין דער מדריגה פון התקשרות דערגרייכן ניט קיינע פגמים און חטאים. און דערפאר איז "עיצומו של יום מכפר", ווייל יום כיפור ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער עצמית'דיקער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת עס ווערט נתגלה די מדריגה, פאלן במילא אפ אלע פגמים (די פלוגתא פון רבי ורבנן איז נאר, צי עס פאדערט זיך תשובה בכדי עס זאל נתגלה ווערן די מדריגה. אלע זיינען אבער מודה, אז די כפרה פון יום כיפור ווערט ניט אויפגעטאן דורך תשובה, נאר "עיצומו של יום" איז מכפר פון זיך אליין).

אין יענע מדריגות וואו די חטאים האבן דערלאנגט און פוגם געווען¹¹, דארט דארף מען אויפטאן א כפרה, און דאס קומט דורך תשובה, וואס שאפט ביי דעם מענטשן, און דורך דעם אויך למעלה, א טיפערן פארבונד צווישן אים מיטן אויבערשטן, וואס צעברעכט און נעמט אראפ אלץ וואס שטערט צו דער התקשרות. אבער די כפרה פון יום כיפור ווערט דורך דעם וואס עס איז מאיר אזא דרגא

איז טיפער בנפש ווי די התקשרות דורך קיום המצוות, האט תשובה בכח צו צעברעכן און אראפצונעמען די פגמים בנפש וואס האבן זיך געשאפן דורך עבירות וועלכע האבן אפגעשוואכט זיין גלוי'דיקן פארבונד¹⁰. אבער פונדעסטוועגן איז אויך דער פנימיות'דיקער פארבונד א באגרענעצטער, וואס קען זיך אויסמעסטן אין דער תנועה פון תשובה. ג) די עצמיות'דיקע התקשרות פון עצם הנשמה מיט עצמותו יתברך. אט דער פארבונד האט ניט אויף זיך קיינע מדידות והגבלות און איז העכער פון צו קענען זיך אויסדריקן אין וועלכער עס איז תנועה, אפילו ניט אין דער תנועה פון תשובה. און די התקשרות קען ניט ווערן אויפגעטאן דורך פעולות און עבודות – ווייל אלע פעולות פון מענטשן, ווי הויך זיי זאלן זיין, האבן זיי דאך אלץ עפעס א מדידה – נאר דאס איז פאראן ביי יעדער אידן בטבע, מצד זיין עצם הנשמה, וואס איז א "חלק אלקה ממעל ממש", און אויך איצט (בגוף) איז זי "חבוקה ודבוקה בך, יחידה לייחדך".

וויבאלד אז די התקשרות איז העכער פון אלע מדידות און ציורים, איז פונקט ווי זי קען ניט געשאפן

מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ.

11. ראה לעיל ע' 1097 הערה 31 דמזה שעי' תשובה על עבירות מגיע למעלה ממקום צ"ג משמע

10. וגם למעלה – התשובה מגעת בבחי' שלמעלה מרצון דמצות, כמבואר בלקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ

וואו ס'איז מלכתחילה ניטא קיין פגם, כנ"ל¹².

ג. לויט דעם קומט אויס אז דער אנהויבס פון די עשי"ת – ר"ה, און דער סיום וחיתום פון עשי"ת – יו"כ, גלייכן זיך אויס דערמיט וואס אין ביידן אין פאראן זייער ענין העצמי, וואס איז העכער פון בחינת התשובה וואס אין זיי - די התקשרות פון עצם הנשמה מיטן אויבערשטן. ראש השנה קומט עס ארויס בגילוי אין דעם ענין פון "תמליכוני" און "יבחר לנו", און יום כיפור – אין "עיצומו של יום מכפר"¹³.

און פונקט ווי אין ראש השנה, איז אויסער דעם ענין העצמי פון ר"ה – "תמליכוני", התקשרות פון עצם

הנשמה – איז אין עם אויך פאראן דער ענין התשובה (וואס דעריבער גייט ראש השנה אריין אין חשבון פון עשרת ימי תשובה) און ענין המצוה (שופר), אזוי זיינען אויך אין יו"כ פאראן די אלע דריי ענינים¹³: עצם הנשמה – "עיצומו של יום מכפר", תשובה פון יום כיפור (וואס דערפאר איז יום כיפור פון די עשי"ת) און מצוה דיו"כ, די מצות התענית וכו', און אויך די מצות התשובה והוידוי¹⁴.

ד. אין נאך א זאך גלייכן זיך אויס יו"כ און ר"ה:

פונקט ווי ראש השנה קומט צום אויסדרוק דורך די מצוה פון ר"ה, וואס מצות היום בשופר, אויך בחינת התשובה און בחינת "תמליכוני"¹⁴, כאטש זיי זיינען פיל העכער פון דער מצוה – אזוי איז

12. וב' בחינות אלו תשובה ויו"כ הם בדוגמת החילוק שבין מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו למענה הקב"ה יעשה תשובה כו' (ראה גם מכתב חתרי תשי"ב, נדפס להלן ע' 1359) – דאף שגם מענה התורה יביא אשם – הו"ע התשובה, דאז דוקא מכפר הקרבן, מ"מ ע"י התשובה דבחי' זו נעשים הודונות רק כשגגות (ואז מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר שוגג זה) (ראה ד"ה וכל אדם להצ"צ ספ"ד – אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנו ואילך)), אבל אינו מתכפר לגמרי, (כי התשובה שע"י התורה שייכת לבחי' הרצון דתורה אלא שהיא "בעומק הרצון": "בבעל הרצון" (ראה לעיל ע' 1145 הערה 8), דלהיות שהתורה היא בקו האמצעי מתגלה על ידה תחי' שלמעלה מהשתל', אבל מ"מ השייך להשתל') ולכן יש בה מדידה כו', משא"כ התשובה דמענה הקב"ה שלמעלה מהתורה, היא מבחי' תענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי, דוגמת הכפרה דיו"כ,

ולכן אין בה שום מדידות, ומכפרת גם על הודונות, ועד שהודונות נעשים כזכיות.

13. וכנוסח הברכה בתפלת יו"כ "מלך מוחל וסולח", שהמחילה וסליחה דיו"כ באה מהבחינה ד"מלך" – "תמליכוני" – שבר"ה.

*13. וראה לקו"ש ח"ט ע' 350 ואילך גם לענין סוכות.

14. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה, ה"ז: חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ. – וענין זה, כתב הרמב"ם בהל' תשובה ולא בהל' שביתת עשור (אף שהוא מדיני יו"כ) כי הוא למעלה מענין המצות – דוגמת התשובה (שנרמז בשופר), שכתבה בהל' תשובה ולא בהל' שופר.

*14. ראה מכתב הכללי לר"ה תשכ"ד (נדפס להלן

וועלכע עס שטייט "ופניהם פני אדם" – וואס דאס שטייט דאך בא חיות הקודש, מלאכים היותר נעלים¹⁹, אויך זיי האבן זיך דאן ניט געקענט געפינען אין קדש הקדשים. דאס הייסט, אז די עבודה פון יום כיפור האט מגלה געווען די פאראייניקונג פון אידן (וואס דער כה"ג איז דאך געווען דער שליח פון כלל ישראל) מיטן אויבערשטן, "ישראל ומלכא בלחודוהי" – נאר דער אויבערשטער מיט אידן אליין.

נאך מערער: דער אריינגיין פון כה"ג אין קדש הקדשים איז דאך געווען אויך אין בית שני, וואס דאן איז שוין דער ארון דארט ניט געווען. איז דאך דערפון פארשטאנדיק אז דאס איז א כניסה אין אזא ארט און דרגא וואס איז נאך העכער פון תורה (אפילו ווי תורה שטייט אין אותיות החקיקה – לוחות)²⁰. דער חילוק פון תשובה שע"י התורה ביז תשובה שלמעלה מהתורה איז²¹, אז תשובה שעל ידי התורה איז בחינת גילוי לבד – הגם אז תשובה איז העכער פון

אויך ביי יום כיפור: דער גילוי פון עצם הנשמה דורך "עיצומו של יום" דריקט זיך אויס אין די מצוות פון יום כיפור: עינוי¹⁵, ניט טאן מלאכה און מקרא קודש.

אף על פי כן זאגט די גמרא¹, אז אויך רבי, וואס ער האלט אז "עיצומו של יום" איז מכפר אפילו אן תשובה, איז ער אבער מודה אז אויף די עבירות פון יו"כ גופא איז ער ניט מכפר אויב ער האט ניט געפאסט יום כיפור וכו' איז אויף דעם דער "עיצומו של יום" ניט מכפר, ווייל עיצומו של יום¹⁵ מאכט דעם ניט פאסטן פאר אן עבירה איז ניט שייך אז ער גופא זאל אויף דעם מכפר זיין¹⁶.

ה. ענין הנ"ל געפינען מיר אויך אין דער עבודה פון כה"ג אין יו"כ: מעיקרי העבודה פון כה"ג אין דעם טאג איז געווען זיין אריינגיין אין קדש הקדשים, וואס וועגן דער כניסה שטייט אין פסוק¹⁷ "וכל אדם לא יהי באוהל מועד", זאגט אויף דעם דער ירושלמי¹⁸ "אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם", אפילו ביי די

היא נעלית יותר. ואכ"מ.

17. ויקרא טו, יז.

18. יומא פ"א, ה"ה. וראה זח"ג טו, ב (וח"א רח, ב)

ובד"ה וכל אדם הנ"ל בסופו.

19. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב, ה"ז. אבל ראה זח"ב

מג, א. וראה תניא רפל"ט (ומציין שם לרע"מ – כנראה

זח"ג רכה, א) – ולע"ח (כנראה ש"ג פ"ז).

15. ראה ד"ה והוא כחתן תרניז פ"ז שהעיניו דיו"כ

מגיע למעלה מבחי' התשובה.

16. בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור. ראה צפנת

פענח לרמב"ם הל' יבום פ"ד, ה"כ. ולכאורה צ"ע מהא

דאחטא ואשוב אין מספיקין דייקא, אבל אם דחק כו'

מקבלין תשובתו (אגה"ת פ"א). ו"ל דתשובה דדחק

וואס דעריבער העלפט דאך תשובה אויך אויף די פגמים פון תרי"ג מצוות התורה (כולל מצות ת"ת), איז זי דאך בבחינת גילוי, און תשובה שלמעלה מהתורה, איז די פאראייניקונג מיט עצמות, העכער פון גילוי.

און אזוי ווי בזמן הבית איז די התקשרות עצמית צווישן נשמות ישראל מיט דער אויבערשטן געווארן דורך דער כניסה פון כה"ג אין קדש הקדשים ביום הכיפורים, אזוי דריקט זיך אויס דער ענין איצטער אין די תפלות פון יום כיפור, ווארום תפלה איז במקום עבודת הקרבנות:

יום כיפור איז דער איינציקער טאג פון יאר ווען מען איז מחוייב דאוונען חמש תפלות. די פינף תפלות זיינען כנגד די פינף מדריגות פון נשמה – נפש רוח נשמה חי' יחידה²². די פינפטע תפלה, וואס מען איז מתפלל נאר יום כיפור, די תפלת נעילה, ווערט אין איר נתגלה בחינת היחידה שבנשמה, ווי זי איז פאראיינציקט מיטן אויבערשטן, וואס דארטן האבן

ניט קיין ארט קיין זאך אויסער דער אויבערשטער מיט אידן. און דאס איז דער טייטש פון "נעילה" – מען פארשליסט אלע טויערן, און מען לאזט אהין קיינעם ניט אריין; דארט געפינען זיך בלויז אידן מיט עצמותו יתברך.

און הגם אז בעיקר ווערט אט-די בחינה אנטפלעקט אין תפלת נעילה²³, איז אבער בכללות²⁴ די בחי' פאראן אויך דעם גאנצן טאג פון יום כיפור. ווי דער לשון איז: "יום שנתחייב בחמש תפלות", אז דער טאג, אלס גאנצער, איז מחויב אין חמש תפלות. דאס מיינט, אז כאטש יעדער זמן איז מחוייב אין זיין תפלה (ביי נאכט מעריב, אינדערפרי שחרית א.א.וו.), פונדעסטוועגן איז עס א "יום שנתחייב בחמש תפלות" – ווייל בכללות איז עס א יום ווען ס'איז מאיר בחינת "חמש" – בחינת יחידה.

(ממאמר ד"ה וכל אדם ושיחת שמחת ביה"ש תשכ"ג)

24. עד"ז שביוהכ"פ (שבת שבתון) הוא ג"כ בשבת, שכללותו – (וקראת לשבת) – עונג, אבל רעוא דרעוין הוא בסוף היום (ראה בסי' דרושי סעודת שבת).

22. לקו"ת פנחס פו, ב.
 23. ולכן עיקר הכפרה הוא בסוף היום (ראה לקו"ת תצא לט, ד). וראה קונטרס העבודה פ"ה (ע' לד) "ובפרט בעתים מיוחדים כמו בתק"ש ובנעילה דיוהכ"פ".

ידי התשובה לבד. אבל הכל מודים ש"עיצומו של יום מכפר"⁴.

על פי זה גם יובנו⁵ דברי חז"ל על הפסוק דרשו הוי' בהמצאו – "אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ", מדברי חז"ל בגמרא מובן, כי למרות שגם ימי ראש השנה ויום כיפור נכללים בעשרת ימי תשובה ("אלו עשרה ימים"), מכל מקום אין עיקר ענינם מתבטא בכך שהם ימי תשובה ("שבין ר"ה ליוה"כ"): הכללותם בעשרת ימי תשובה היא הדרגה הנחותה שבראש השנה ויום כיפור; ואילו ענינם העצמי הוא למעלה מזה: עיקרו של ראש השנה הוא – "תמליכוני עליכם", ועיקרו של יום הכיפורים הוא "עיצומו של יום מכפר" – הכפרה שביום זה, המעניקים מלמעלה לכל אדם, שאינה נמדדת לפי עבודת התשובה שלו.

ב. 'כפרה' אין פירושה רק שהאדם אינו נענש עבור החטא, אלא גם שנמחק⁶ מנפשו הרבב והפגם שנתהוו על ידי החטא שנעשה; יתירה מזו: תכלית הכפרה היא – לא זו בלבד שלא נותר רושם מהעבירות, אלא תכליתה שהזדונות עצמן נהפכים ונחשבים כזכיות⁷.

א. קיימת מחלוקת בגמרא¹ אודות כפרת עוונות של יום הכיפורים: רבנן אומרים: "יום הכיפורים אין מכפר עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, משום ש"עיצומו של יום מכפר". וההלכה היא² כרבנן.

ביאור דבריהם: המחלוקת אינה שרבנן סוברים ש"עיצומו של יום" אינו מכפר ורק התשובה מכפרת. גם לדעת רבנן "עיצומו של יום" אינו מכפר ורק התשובה מכפרת. גם לדעת רבנן "עיצומו של יום מכפר"³, כלומר האדם עצמו, באמצעות התשובה שלה אינו מסוגל להגיע לאותה כפרה הבאה על ידי "עיצומו של יום". המחלוקת בין רבי ורבנן היא: כיצד יכולים להגיע אל הכפרה של "עיצומו של יום". רבי סובר, עם בוא יום הכיפורים, מיד מאיר ה"עיצומו של יום" – אפילו כשהאדם עדיין לא עשה תשובה – וה"עיצומו של יום" עצמו מכפר על עוונותיו; ורבנן סוברים⁴, שכדי להגיע לכפרה של "עיצומו של יום", צריכה להיות תחילה עבודת התשובה, ואז, ישנה גם הכפרה של "עיצומו של יום", שהיא נעלית יותר מהכפרה הבאה על

1. שבועות יג, א וש"ג.

2. רמב"ם הל' תשובה פ"א, ה"ג. הל' שגגות פ"ג, ה"י. הובא בשו"ע אדה"ז סתר"ז, סט"ז.

3. וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ג וד' "ועצמו של יום הכיפורים מכפר" – אף שפסק כרבנן.

4. רצ"ע בדרמ"צ מצות עגלה ערופה.

*4. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 125 ואילך, בביאור פלוגתת רבי ורבנן.

5. ראה בארוכה לעיל ע' 1144 ובהנסמן שם.

6. אגה"ת פ"א.

צריך להבין: כשאדם עושה תשובה ומתחרט על החטא שעשה, עוקר הוא בכך את התענוג שהיה לו בעת עשיית העבירה⁸ וכתוצאה מכך מתנקה ונמחק ממנו הרע (כיון שהעבירות הקודמות הן שהביאו אותו לידי צמאון להקב"ה, לכן הן נחשבים לזכיות)⁹. אבל כיצד, מתנקה ונמחק הרע שבעדם על ידי "עיצומו של יום" מבלי שהאדם יעשה תשובה? אפשר להבין, ש"עיצומו של יום" יהיה כפרה לבל יענישוהו, משום שיום הכיפורים מסיר את העונש על עבירות. אבל כיצד ובמה יורדים הפגמים שבנפש האדם (כאמור, הרי גם לדעת רבנן הסבורים שנדרשת תשובה, הרי הכפרה של יום כיפור גדולה מפעולת התשובה שעשה האדם, ובפרט לדעת רבי, שיום כיפור מכפר גם ללא תשובה)?

הביאור בזה:

בהתקשרות של בני ישראל עם הקב"ה ישנן כמה מדריגות: א) הקשר עם הקב"ה על ידי שהאדם מקיים את מצוות הבורא ומקבל על עצמו עול מלכות שמים, שהוא מוכן למלא את ציוויי הבורא. ב) ההתקשרות הפנימית של בני ישראל עם הקב"ה הנעלית יותר ועמוקה יותר מההתקשרות הבאה מקיום

המצוות מקבלת עול מלכות שמים. הקשר הפנימי הזה מתבאר בכך, שגם אז, כשעבר על ציווי הקב"ה ופרק מעליו עול הקב"ה – מכרסם הדבר בליבו, חורה לו, והוא עושה על כך תשובה; ואכן מחמת כך, שהתשובה באה מאותו קשר שהנו עמוק יותר בנפש מאשר ההתקשרות שעל ידי קיום המצוות, לכן יש בכוחה של התשובה להסיר את הפגמים שבנפש, שנוצרו – מעבירות שהחלישו את הקשר הגלוי¹⁰. אבל עם כל זאת, גם הקשר הפנימי הנו מוגבל, וניתן להיות נמדד בתנועה של תשובה. ג) ההתקשרות העצמית של עצם הנשמה עם עצמותו יתברך. התקשרות זו אין בה כל מדידות והגבלות והיא למעלה מלהתבטא בתנועה כל שהיא, אפילו לא בתנועה כל שהיא, אפילו לא בתנועה של תשובה. התקשרות זו אינה נפעלת על ידי פעולות ועבודות האדם – כי כל פעולות האדם, גדולות ככל שתהיינה, יש בהן איזו שהיא מדידה – התקשרות זו קיימת בכל אדם בטבע, מצד עצם נשמתו, שהיא "חלק אלקה ממעל ממש", וגם עתה (בהיותה בגוף) היא "חבוקה ודבוקה בכך, יחידה לייחדך".

מכיון והתקשרות זו היא נעלית מכל מדידות שהן או ציור כל שהוא,

10. וגם למעלה – התשובה מגעת בבחי' שלמעלה מרצון דמצות, כמבואר בלקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ.

8. נפש הקליפה. וע"י הוידוי דברים – גוף הקליפה (דרמ"צ לח, ב).
9. תניא פ"ז.

ידי זה גם למעלה, התקשרות מעמיקה יותר בינו לבין הקב"ה, והיא שוברת ומסירה את כל מה שמונע התקשרות זו. אולם הכפרה של יום הכיפורים נפעלת מכך שמאירה דרגה כזו ששם מלכתחילה לא קיים בה פגם, כנ"ל¹².

ג. לפי זה יוצא שתחילת עשרת ימי תשובה – ר"ה, וסיום וחזרתם של עש"ת – יום הכיפורים, משתווים בכך שבשניהם ענינם העצמי, הוא למעלה גם מבחינת התשובה שבהם – התקשרות עצם הנשמה עם הקב"ה. בראש השנה היא באה לידי גילוי באמצעות ה"תמליכוני" ו"יבחר לנו", וביום הכיפורים – ב"עיצומו של יום מכפר"¹³.

וכשם שבראש השנה, מלבד ענינו העצמי של ראש השנה – ה"תמליכוני", התקשרות של עצם הנשמה יש בו גם ענין התשובה (שלכן נכלל ראש השנה בחשבון עשרת ימי תשובה) וגם מצות היום (תקיעת שופר), כך גם ביום

הרי כשם שאין היא נפעלת מחמת עבודת ה' של האדם, כך אי אפשר גם להחלישה או לפגום בה על ידי העדר העבודה או על ידי עבירות. במדריגה התקשרות זו אין הפגמים והחסאים פוגמים. ולכן "עיצומו של יום מכפר", שכן ביום כיפור מתגלית אצל כל יהודי ההתקשרות העצמית שבעצם הנשמה עם הקב"ה, וכאשר מתגלית מדריגה זו, נופלים במילא כל הפגמים (המחלוקת של רבי ורבנן היא רק, האם נדרשת תשובה בכדי שתתגלה מדריגה זו. אבל הכל מודים, שהכפרה של יום הכיפורים אינה נפעלת על ידי תשובה, אלא "עיצומו של יום" מכפר מאליו).

באותן הדרגות שהחטא הגיע ופגם¹¹, באותן דרגות יש לפעול שתהא כפרה, והיא נפעלת באמצעות התשובה, הפועלת אצל האדם, ועל

11. ראה לעיל ע' 1097 הערה 31 דמזה שע"י תשובה על עבירות מגיע למעלה ממקום צ"ג משמע שגם הפגם מגיע למעלה ממקום צ"ג.
12. ובי' בחינות אלו תשובה ויר"כ הם בדוגמת החילוק שבין מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו למענה הקב"ה יעשה תשובה כו' (ראה גם מכתב ח תשרי תשי"ב, נדפס להלן ע' 1359) – דאף שגם מענה התורה יביא אשם – הו"ע התשובה, דאז דוקא מכפר הקרבן, מ"מ ע"י התשובה דבחי' זו נעשים הודונות רק כשגגות (ואז מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר שוגג זה (ראה ד"ה וכל אדם להצ"צ ספ"ד – אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנו ואילך)), אבל אינו מתכפר לגמרי, (כי התשובה שע"י התורה שייכת לבחי' הרצון תורה אלא שהיא "בעומק הרצון": "בבעל הרצון" (ראה לעיל ע' 1145

הערה 8), דלהיות שהתורה היא בקו האמצעי מתגלה על ידה תחי' שלמעלה מהשתל', אבל מ"מ השייך להשתל' ולכן יש בה מדידה כו', משא"כ התשובה דמענה הקב"ה שלמעלה מהתורה, היא מבחי' תענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי, דוגמת הכפרה דיר"כ, ולכן אין בה שום מדידות, ומכפרת גם על הודנות, ועד שהודונות נעשים כזכיות.

13. וכנוסח הברכה בתפלת יו"כ "מלך מוחל וסולח", שהמחילה וסליחה דיר"כ באה מהבחינה ד"מלך" – "תמליכוני" – שבר"ה.

הכיפורים יש בו כל שלשת הענינים הללו^{13*}: עצם הנשמה – "עיצומו של יום מכפר", ענין התשובה של יום הכיפורים (שלכן יום הכיפורים הוא מעשרת ימי תשובה) גם מצות היום של יום הכיפורים, מצות התענית וכו', וכן גם מצות התשובה והוידוי¹⁴.

ד. בדבר נוסף משתווים יום הכיפורים וראש השנה:

כשם שבראש השנה בחינת התשובה וגם בחינת התמליכוני^{14*}, באים לידי ביטוי על ידי מצות ראש השנה, שמצות היום בשופר, אף שהם נעלים ביותר מהמצוה – כך הוא גם ביום הכיפורים: הגילוי של עצם הנשמה שעל ידי "עיצומו של יום" מתבטא במצוות יום הכיפורים: עינוי¹⁵, שביתת מלאכה ומקרא קודש.

אף על פי כן אומרת הגמרא¹, שגם רבי, הסובר ש"עיצומו של יום"

מכפר, אפילו ללא תשובה, מודה שעל עבירות יום הכיפורים עצמו, אין הוא מכפר: אם לא צם ביום כיפור וכו' על כך אין "עיצומו של יום" מכפר, משום שעיצומו של יום¹⁵ הוא אשר עושה את אי הצום לעבירה ולכן אינו שייך שהוא עצמו יכפר על כך¹⁶.

ה. דבר זה אנו מוצאים גם בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים: מעיקרי עבודת הכהן הגדול ביום זה, היתה כניסתו לקדש קדשים. על כניסה זו נאמר בפסוק¹⁷ "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד", אומר על כך הירושלמי¹⁸, "אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם" – שזה נאמר אודות חיות הקודש, המלאכים נעלים¹⁹ ביותר, גם הם לא יכלו להמצא בקדש הקדשים. כלומר, שהעבודה של יום הכיפורים מגלה את ההתאחדות של בני ישראל (שהרי הכהן גדול היה השליח של כלל ישראל) עם הקב"ה, "ישראל ומלכא בלחודוהי" – רק הקב"ה עם בני ישראל לבד.

*13. וראה לקו"ש ח"ט ע' 350 ואילך גם לענין סוכות.

14. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח, ה"ז: חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ. – וענין זה, כתב הרמב"ם בהל' תשובה ולא בהל' שביתת עשור (אף שהוא מדיני יו"כ) כי הוא למעלה מענין המצות – דוגמת התשובה (שנרמז בשופר), שכתבה בהל' תשובה ולא בהל' שופר.

*14. ראה מכתב הכללי לר"ה תשכ"ד (נדפס להלן בהוספות ע' 1354).

15. ראה ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פ"ז שהעיניו דיו"כ מגיע למעלה מבחי' התשובה.

16. בדוגמת אין קטיגור נעשה סיגור. ראה צפנת פענח לרמב"ם הל' יבום פ"ד, ה"כ. ולכאורה צ"ע מהא דאחטא ואשוב אין מספיקין דייקא, אבל אם דחק כו' מקבלין תשובתו (אגה"ת פ"א). וי"ל דתשובה דדחק היא נעלית יותר. ואכ"מ.

17. ויקרא טז, יז.

18. יומא פ"א, ה"ה. וראה זח"ג סו, ב (וח"א רח, ב).

ובד"ה וכל אדם הנ"ל בסופו.

19. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב, ה"ז. אבל ראה זח"ב מג, א. וראה תניא רפ"ט (ומציין שם לרע"מ – כנראה זח"ג רכה, א) – ולע"ח (כנראה ש"פ פ"ז).

תפלות. חמש התפלות הן כנגד חמש המדריגות שבנשמה – נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה²². התפלה החמישית, שמתפללים רק ביום הכיפורים היא תפלת נעילה, ובה מתגלית בחינת היחידה שבנשמה, כפי שהיא מאוחדת עם הקב"ה, ושם אין מקום לשום דבר מלבד הקב"ה ובני ישראל. וזהו פירוש של "נעילה" – נועלים את כל השערים, ואין מתירים להכנס לאף אחד; שם נמצאים רק בני ישראל עם עצמותו יתברך.

ואף שבחינה זו מתגלית בעיקר מתפלת נעילה²³, הרי בכללות²⁴ קיימת בחינה זו גם בכל היממה של יום הכיפורים. כפי הלשון: "יום שנתחייב בחמש תפלות", שהיום כולו, מחוייב בחמש תפלות; כלומר, אף שכל חלק זמן של היום מחוייב בתפלה פרטית שלו (בערב – תפילת ערבית, בבוקר – שחרית וכיו"ב), עם כל זה הוא "יום שנתחייב בחמש תפלות" – כי בכללות הוא יום שמאיר בו ה"חמש" – בחינת יחידה.

(ממאמר ד"ה וכל אדם ושיחת שמחת ביה"ש תשכ"ג)

יתירה מזו: כניסתו של הכהן הגדול לקדש הקדשים היתה גם בבית שני, ואז כבר היה חסר בו ארון הקודש. מכך מובן שהיתה זו כניסה למקום ודרגה כזו הנעלית מן התורה (אפילו תורה כפי שהיא עומדת באותיות החקיקה – לוחות)²⁰. ההבדל בין תשובה שעל ידי התורה לתשובה שלמעלה מהתורה הוא²¹: התשובה שעל ידי התורה היא בחינת גילוי לבד – אף שהתשובה הינה למעלה מהתורה, שלכן מועילה תשובה גם על פגמים של תרי"ג מצוות התורה (כולל מצות תלמוד תורה), הרי מכל מקום היא בבחינת גילוי, ואילו התשובה שלמעלה מהתורה, היא ההתאחדות עם עצמותו ית', למעלה מגילוי.

וכשם שבזמן הבית הנוצרה ההתקשרות העצמית שבין נשמות ישראל לבין הקב"ה על ידי הכניסה של הכהן גדול לקדש הקדשים ביום הכיפורים, כך גם עתה מתבטא ענין זה בתפילות יום הכיפורים, שכן תפלה היא במקום עבודת הקרבנות:

יום הכיפורים הוא היום היחיד בשנה שחייבים להתפלל בו חמש

20. ראה לקו"ש ח"ג ע' 1013 ואילך.

21. ראה לעיל הערה 12.

22. לקו"ת פנחס פו, ב.

23. ולכן עיקר הכפרה הוא בסוף היום (ראה

לקו"ת תצא לט, ד). וראה קונטרס העבודה פ"ה (ע' לד) "ובפרט בעתים מיוחדים כמו בתק"ש ובנעילה

דיוהכ"פ".

24. עד"ז שביהכ"פ (שבת שבתון) הוא ג"כ בשבת, שכללותו – (וקראת לשבת) – עונג, אבל רעוא דרעוין

שער

זמן שמחתינו

בס"ד. אור לי"ג תשרי (הילולא דאדמו"ר מהר"ש נ"ע), ה'תשמ"ג*

והג האסיף גו' באספך את מעשיך מן השדה¹, ומבאר בעל ההילולא², דמה שהרגלים נקבעו בזמני התבואה, המכוון הוא (בעיקר) לתבואה ברוחניות³. וזהו מה שנקבע חג הסוכות בזמן אסיפת התבואה, ועד שנקרא בשם חג האסיף⁴, מפני שענינו של חג הסוכות קשור ובא לאחרי העבודה דאסיפת התבואה (ואספת⁵ דגנך ותירושך ויצהרך⁶) ברוחניות. וכמו שאסיפת התבואה כפשוטה בגשמיות היא לפני כניסת החג, דביו"ט מי שרי⁷, כ"ה גם ברוחניות, שלאחרי העבודה דבאספכם את תבואת הארץ (הנה אז) תחוגו את חג ה' שבעת ימים⁸. וצריך להבין השייכות דחג הסוכות, דשמו (חג הסוכות) הוא על שם בסוכות⁹ תשבו שבעת ימים¹⁰, לבאספכם את תבואת הארץ. וגם צריך להבין (כהדיוק בכמה דרושים¹¹) מ"ש בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, דלכאורה, הרי הציווי בסוכות תשבו גו' הוא לכללות ישראל ולכל אחד מישראל, ומה מוסיף במ"ש כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. וגם צריך להבין¹² מה שבהציווי בסוכות תשבו אומר תשבו שבעת ימים משא"כ בהציווי כל האזרח גו' אומר ישבו סתם (ואינו אומר שבעת ימים).

והנה בהמשך לתחוגו את חג ה' שבעת ימים ממשיך הכתוב¹³ ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל גו', שגם מצוה זו קשורה עם חג האסיף¹⁴, דזמנה של מצוה זו הוא דוקא ביום הראשון, ביום הראשון

(* יצא לאור בקונטרס חג הסוכות – תשמ"ז, "לקראת חג הסוכות .. ערחה"ס, ה' תהא זו שנת משיח".
 (1) משפטים כג, טז.
 (2) רד"ה כי תבואו גו' ושבתה ורד"ה קדש ישראל לה' תר"ל (סה"מ תר"ל ע' קלב. שם ע' רה"רו). וראה גם אוה"ת משפטים ע' א'קעח ואילך.
 (3) בסה"מ תר"ל שם ע' קלב "רק שהקפידא ג"כ על תבואה גשמי' כו". ועד"ז שם ע' רו. וראה לקמן ס"ו.
 (4) דשמו של כל דבר מורה על תכונתו, ועד שהוא החיות שלו (שעהיזה"א פ"א. ובכ"מ).
 (5) עקב יא, יד. וראה אוה"ת שם ע' א'קפה. סה"מ תר"ל שם ע' קלז. שם ע' ריג.
 (6) כדכתיב (ראה טז, יג) באספך מגרנך ומיקבך. וראה רשב"ם עה"פ משפטים שם.
 (7) חגיגה יח, א.
 (8) אמור כג, לט.
 (9) אמור שם, מב.
 (10) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפ' אמור ס"ה ואילך (ע' 126 ואילך) שזהו (הישיבה בסוכה) עיקר תוכנו של החג.
 (11) רד"ה בסוכות תשבו עת"ר (ע' כג). תער"ג (המשך תער"ב ח"א ע' קג). תרפ"א (ע' קי). תר"צ (סה"מ קונטרסים ח"א עח, ב). תרצ"ד (תשי"א) (סה"מ תשי"א ע' 50). תש"ד (ע' 31). תש"ה (ע' 43). תש"י (ע' 58).
 (12) רד"ה הנ"ל תש"ד. תש"י.
 (13) אמור שם, מ.
 (14) ראה רמב"ן שם (פסוק לט) "שתוסיפו לשמוח .. בלולב ואתרוג .. כי הוא זמן שמחה שברך השם אותך בכל תבואתך כו".

וחג האסיף, אור לי"ג תשרי, ה'תשמ"ג

של החג שמצד באספכם גו'. ועם היות שמצות נטילת ד' מינים אינה קשורה כ"כ עם עצם החג כהמצוה דישיבה בסוכה¹⁵ [וכמובן גם מזה שהחייב דמצות ישיבה בסוכה הוא בכל שבעת ימי החג (בסוכות תשבו שבעת ימים), משקידש החג, משא"כ החייב דמצות נטילת ד' מינים מתחיל בבוקר (בעלות השחר, ולכתחילה מנץ החמה¹⁶) וביום הראשון¹⁷], מ"מ, הרי גם מצוה זו קשורה (כנ"ל) עם יום הראשון דחג האסיף.

ב) ולהבין זה (השייכות דסוכה ונטילת ד' מינים לאסיפת התבואה) יש להקדים מה שארז"ל¹⁸ פרי עץ הדר זה הקב"ה כפות תמרים זה הקב"ה וענף עץ עבות זה הקב"ה וערבי נחל זה הקב"ה (ומביאים ראיות מפסוקים על זה). ומבאר בעל ההילולא¹⁹, דמה שכל א' מד' המינים מורה על הקב"ה הוא מצד ענין האחדות שבהם. דפרי²⁰ עץ הדר זה אתרוג שדר באילנו משנה לשנה²¹, דבמשך השנה יש כו"כ שינויים מן הקצה אל הקצה שלכן נקראת בשם שנה מלשון שינוי²² לפי שיש בה כל שינויי האוירים דכל ו' התקופות שנמנות בכתוב²³, והאתרוג (שדר באילנו משנה לשנה) הוא סובל את כל השינויים. ויתירה מזו, דלא רק שהוא סובל את כל האוירים, אלא שהוא גדל מהם. היינו, דלא רק ששינויי האוירים אינם עושים בו גרעון, אלא שהוא מקבל מהם תוספת צמיחה²⁴. דזהו (אמיתית) ענין האחדות שבאתרוג, שהוא מאחד את כל שינויי האוירים, שמכולם נעשה דבר אחד (מציאות האתרוג). ועד"ז הוא גם בלולב, כפות תמרים (כפת, חסר כתיב) ודרשו רז"ל שצ"ל כפות, שהעלים צריכים להיות באופן שיהיו ראויים לכפותן ולאגדם יחד עם השדרה כדבר אחד²⁵. דהגם שיש עוד אילנות שהענפים קרובים להעץ, אין זה באופן דכפות (אחדות) כבלולב²⁶. וכ"ה גם בההדסים, ענף עץ עבות, עבות דוקא, תלתא בחד קינא²⁷. דהגם שהם ג' עלים נפרדים [ריבוי התחלקות, שהרי גם שנים הם רבים, דמיעוט רבים שנים²⁸, ומכ"ש ג' מ"מ הן "עבות" (כמין קליעה²⁹)], בחד קינא. וכ"ה גם בערבה (ערבי נחל)

15 ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 353.

16 ב"י לטור או"ח ה' סוכה ר"ס תרנב. שו"ע שם.

17 שנטילת ד' מינים מן התורה במדינה היא רק יום אחד (ר"ה ל, א. סוכה מא, א). ואפילו במקדש שלולב ניטל שבעה — הרי זה רק פעם אחת ביום. משא"כ מצות ישיבה זמנה היא כל שבעת הימים, תשבו כעין תדורו (סוכה כח, ב. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח ה' סוכה ר"ס תרלט).

18 ויק"ר פ"ל, ט.

19 בד"ה ולקחתם לכם תרל"ו (סה"מ תרל"ו ח"ב ע' שנח ואילך).

20 בהבא להלן ראה גם סה"מ תקס"ח ח"א ע' תמו. סידור (עם דא"ח) שער הלולב (רסא, ג ואילך. שם רסד, ד ואילך). ובדרושי בעל ההילולא — ד"ה ולקחתם לכם הנ"ל (ס"ע שנט ואילך). המשך וככה תרל"ז פפ"ו. סד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' רד). תרפ"ג (ס"ע קפא ואילך). ועוד.

21 סוכה לה, א.

22 עבודת הקודש ח"ד פ"ט. אוה"ת מקץ שלח, סע"ב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1323.

23 נח ח, כב. וראה ב"מ קו, ב. פרש"י עה"פ.

24 המשך וככה הנ"ל פצ"ד.

25 סוכה לב, א. שו"ע אדה"ז או"ח ה' סוכה סתרמ"ה ס"ג.

26 ד"ה ולקחתם לכם תרל"ו (ע' שס).

27 סוכה שם, ב. טושו"ע (ודאדה"ז) שם סתרמ"ו ס"ג (ס"ב).

28 ראה לקו"ש חכ"א ע' 111 הערה 21.

29 סוכה שם. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

שנק' בגמרא בשם אחוונא³⁰, על שם שגדלים באחוה³¹. דאע"פ שהם ערבי נחל, ערבי לשון רבים, הם באחוה ובאחדות, וכך הוא אופן גידולם (שגדלים באחוה).

והנה ענין האחדות שבד' מינים אלו הוא באופן שמריבוי נעשה אחדות. וכמו באתרוג, שהאירים דו' תקופות השנה הם שונים זה מזה (ועד שהם הפכים), ואעפ"כ הם מתאחדים אח"כ ונעשים דבר אחד (מציאות האתרוג). וכ"ה גם בלולב, שמזה גופא שאומרים שצ"ל כפות מובן שיש בו עלים נפרדים וצריך לכפותם³². וכ"ה גם בהדס שצ"ל ג' עלים נפרדים ושאעפ"כ יתאחדו זה עם זה (בחד קינא). וכ"ה גם בערבי נחל, שהם ריבוי ערבות (ערבי לשון רבים³³) ואעפ"כ הם מתאחדים וגדלים באחוה.

ג) וזהו הקשר דמצות נטילת ד' מינים עם חג הסוכות, כי ענין הסוכה הוא שלום³⁴, היינו מה שמריבוי נעשה אחדות. דמזה מובן גם בנוגע לחג הסוכות, שהוא (כנ"ל בתחילת המאמר) על שם בסוכות תשבו, שענינו הוא מה שמריבוי נעשה אחדות. דזהו חג הסוכות שבעת ימים³⁵, שבעת ימים הו"ע ההתחלקות, דכל יום הוא משונה מזולתו. ועד שהם כוללים התחלקות דכל משך הזמן. כי שבעת ימי השבוע הן שבעת ימי ההיקף³⁶. דזהו מה שבכל שבוע אומרים היום יום ראשון, היום יום שני וכו', דלכאורה הלא מברה"ע עד עתה כבר יש אלפים ורבבות ימים ולמה אנו מונין יום ראשון שני ושלישי וכו', וידוע הביאור בזה³⁷, שזהו לפי שהם ימי ההיקף שחוזרין חלילה. וענין חג הסוכות שבעת ימים הוא, שכל שבעת הימים נעשים ענין אחד, חג הסוכות.

ד) וביאור הענין (השייכות דנטילת ד' מינים עם חג הסוכות) בעומק יותר, דענין האחדות שבשניהם הוא לא רק באופן דהתאחדות של דברים נפרדים, אלא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות. דבמצות נטילת ד' מינים הנה נוסף על האחדות שבכל אחד מד' המינים (כמו שהוא בפני עצמו), שהיא התאחדות של

30) ראה שבת כ, א ובפרש"י שם ד"ה אחוונא. שם, ב ובפרש"י שם ד"ה אחוונא.
31) בסידור שם רסד, ד (ועד"ז שם רסב, ג. סה"מ תקס"ח שם וע' שיז): וערבי נחל נק' במס' שבת (כ), א גבי והאח לפניו מבושרת מאי האח אחוונא ופי' רש"י מפני שגדלי' באחוה. ובפירוש רש"י שלפנינו ליתא. ובסידור שם רסב, ג: והוא ממדרשי רז"ל.
32) ראה סוכה לב, א: כפות מכלל דאיכא פרוד. ובפרש"י שם: כפות, משמע שפרוד מתחלה ואתה כופתו.

33) וגם לקיום המצוה צ"ל שני בדי ערבה (טושו"ע (ודאדה"ז) שם ר"ס תרנא).
34) וכידוע שסוכה היא בדוגמת תיבת נח, שבה ה' מעין השלום והאחדות (לא ירעו ולא ישחיתו) דלע"ל – ד"ה כי פדה לאדה"ז (סה"מ אתהלך לאזניא ע' נו. עם הגהות – אוה"ת נח תרסט, א ואילך). אוה"ת דברים (כרך ו) ע' ב'תקסט ואילך. וככה הנ"ל פצ"ה-צו. ולהעיר גם ממרז"ל (סוכה כז, ב) "שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת".

35) אמור כג, לד.

36) ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט.

37) לקו"ת שה"ש כה, א-ב. רד"ה ויהי ביום השמיני תרע"ח (ע' רסט). תש"ה (ע' 167). ובכ"מ.

וחג האסיף, אור לי"ג תשרי, ה'תשמ"ג

דברים נפרדים, הרי כל ד' המינים נעשים מצוה אחת³⁸, ענין אחד³⁹. דהגם שהם ד' מינים שונים, ומן הקצה אל הקצה, כדאיתא במדרש⁴⁰ דד' מינים שבלולב הם כנגד ד' סוגים שבישראל, מהסוג שכנגד אתרוג שיש בו טעם וריח (תורה ומעשים טובים) עד להסוג שכנגד ערבה שאין בה לא טעם ולא ריח, מ"מ הם נעשים כולם (כל הד' סוגים) אגודה אחת לעשות רצונך, דאחדות זו (מה שכולם נעשים אגודה אחת לעשות רצונך) היא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות⁴¹. ועד"ז הוא בענין האחדות דסוכה, דלאחרי שאומר בסוכות תשבו שבעת ימים, ענין האחדות דנפרדים (מה ששבעת ימים מתאחדים בסוכה אחת), מוסיף כל האזרח בישראל ישבו בסוכות (ישבו סתם, ואינו אומר שבעת ימים), אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות⁴².

(ה) **ועפ"ז** תובן השייכות דחג הסוכות (תחוגו את חג ה' שבעת ימים, דמצות ישיבה בסוכה ודמצות נטילת ד' מינים) לבאספכם את תבואת הארץ, כי באספכם הוא ענין האחדות, שבתחילה הם דברים נפרדים, וענין באספך הוא לאסוף אותם (ולאחדם) יחד. ושני ענינים בזה (בדוגמת ב' המדריגות דאחדות שבסוכה וד' מינים). דתחילה היא האסיפה (וההתאחדות) של ריבוי הפרטים דכל מין ומין (דגן, תירוש ויצהר) בפני עצמו, ולאח"ז היא האסיפה (ההתאחדות) דכל ג' המינים יחד, שאוסף כולם אל הבית⁴³ (למקום אחד).

(ו) **והנה** כל ענינים אלו באים לאחרי העבודה דהתחלת חודש תשרי, אותיות רשית⁴⁴. דעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים⁴⁵, עשרה ימים, הם בחינת התחלקות, וביום הכפורים הם מתכללים ומתאחדים ביום אחד (דיום הכפורים)⁴⁶, אחת בשנה⁴⁷, ולאחרי יום הכפורים, בד' ימים שבין יום הכפורים לסוכות, היא ההכנה לקיום מצות בסוכות תשבו ונטילת ד' מינים⁴⁸, כולל גם העבודה דבאספך את מעשיך מן השדה, דעבודה זו היא (כנ"ל בתחילת המאמר) לפני והכנה לחג הסוכות. אלא שביום הכפורים, שאין בו אכילה ושתי' וכו', הוא באופן דהפשטה מעניני העולם⁴⁹.

38) ראה סה"מ"צ להרמב"ם (שורש יא) שהם לא ד' מצוות כ"א מצוה אחת דוקא.

39) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1142 הערה 13, דשני ענינים אלו הם דוגמת "לאחדים" ו"כאחד", עיי"ש.

40) ויק"ר פ"ל, יב.

41) ומה שמסיים במדרש שם (לאחרי "יוקשרו כולם אגודה אחת") "והן מכפרין אלו על אלו" — הכוונה

בזה, שבהאחדות דד' המינים יש גם הענין (והמעלה) ד"לאחדים" (ראה לקו"ש שם ע' 1160 ובהערות שם).

42) ולהעיר, דזה ש"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" למדו רז"ל מ"כל האזרח גו' ישבו בסוכות"

דוקא, ולא מהתחלת הכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים". וראה ד"ה בסוכות תשבו ה'תשל"ח ס"א ואילך

(לעיל ע' קמ ואילך).

43) ראה פרש"י עה"פ תשא לד, כב. וראה גם פרש"י עה"פ משפטים כג, טז. עקב יא, יד.

44) ולהעיר מהידוע שמקיף דבית הוא מקיף הרחוק ו"אינו לפי מדת האדם כלל" (לקו"ת ברכה צט, ב. סה"מ

תש"ד ע' 120. ובכ"מ). שלכן, האחדות שמצד בית — היא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות.

44) בעה"ט עה"פ עקב שם, יב. אוה"ת סוכות ע' א'תשנ"ו. סה"מ תר"ל ע' רפז. ובכ"מ.

45) ראה ר"ה יח, א. וש"נ. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 203 ואילך.

46) ראה ב"ר פ"ג, ח: יום אחד. יום הכפורים.

47) ס"פ תצוה. אחרי טז, לד.

48) ויק"ר פ"ל, ז.

49) ראה ד"ה יוה"כ"פ אסור באו"ש תרל"ו (סה"מ תרל"ו ח"ב ע' שיא ואילך).

תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט – תשרי

ובפרט בתפלת נעילה דיום הכפורים, שאז ישראל ומלכא בלחודוהי⁵⁰. דזהו פירוש נעילה⁵¹, שנועלים כל השערים ונמצאים (בפנים) רק ישראל ומלכא. ובכדי להשלים הכוונה דדירה בתחתונים⁵², צריכה להיות ההמשכה (להמשיך ענין האחדות) למטה, בעוה"ז הגשמי, עד בענינים הגשמיים דעוה"ז, מתחיל מבאספך את מעשיך מן השדה, דהגם שהיא עבודה רוחנית (כנ"ל בתחילת המאמר), מ"מ הרי היא קשורה גם עם אסיפת התבואה (דגנך תירושך ויצהרך) כפשוטה בגשמיות⁵³, ועד"ז הוא גם במצות בסוכות תשבו, דסכך הסוכה צ"ל מגרנך ומיקבך ובוזה גופא דוקא מפסולת גורן ויקב⁵⁴, ועד"ז הוא גם במצות נטילת ד' מינים, דא"א לקיים המצוה ע"י כוונה⁵⁵, ע"י העבודה דמדות (הגם שד' המינים הם מסוג הצומח וצומח הו"ע המדות⁵⁶), וגם לא ע"י העבודה דמלכות (אף שענין הנענועים הוא להמשיך בנוקבא דז"א (מלכות) העומדת בחוזה דז"א⁵⁷), וצריך לד' מינים גשמיים דוקא, ושיגעו בחוזה⁵⁸ הגשמי דוקא.

ז) **וזהו** וחג האסיף גו' באספך את מעשיך מן השדה, שהוא אסיפת כל הענינים יחד. וההתחלה בזה היא שמאספים כל הענינים דתורה⁵⁹ (ככל העבודות, שהתחלתם היא בענינם כמו שהוא בתורה, מכיון דאסתכל באורייתא וברא עלמא⁶⁰). דהנה כל ענין בתורה יש בו ששים ריבוא פירושים ע"ד הפשט, ששים ריבוא פירושים ע"ד הרמז, וכן ע"ד הדרוש וע"ד הסוד⁶¹. וצריך לאסוף ולכלול כל הפירושים דחלק הפשט, וכן כל הפירושים דחלק הרמז, דחלק הדרוש ודחלק הסוד, ולאחרי זה לאסוף ולכלול כל ד' החלקים יחד. וזהו ואספת דגנך ותירושך ויצהרך, דגן (לחם) הוא נגלה דתורה, תירוש (יין) הוא רזין דאורייתא, ויצהר (שמן) הוא רזין דרזין⁶², והעבודה דואספת דגנך ותירושך ויצהרך היא בשתים. האסיפה וההתכללות של ריבוי הענינים דכל סוג (נגלה, רזין ורזין דרזין) גופא, וגם האסיפה וההתכללות דכל הסוגים יחד, ולהעלותם לדרגא שלמעלה מהתחלקות, עד לבחי' אתר דכליל כולא⁶³ ולמעלה יותר.

50) ראה זהר ח"ג לב, א. ח"א רח, ב.

51) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1154.

52) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פ"ג, ו. תניא רפ"ו.

53) כמוכן בפשטות. וראה גם סה"מ תר"ל שבהערה 3.

54) ולא מגורן ויקב עצמן – סוכה יב, א. שו"ע אדה"ז שם ר"ס תרכט.

55) ראה ד"ה ולקחתם לכם תרל"ו (ס"ע שסא ואילך).

56) תו"א בראשית ד, א. ובכ"מ (נסמנו בספר הערכים-חב"ד ערך אדם ס"ז).

57) סידור (עם דא"ח) שער הלולב רסג, סע"ג (ממשנת חסידים – מס' ימי מצוה וסוכה פ"ה). ד"ה

ולקחתם לכם הנ"ל. המשך וככה הנ"ל פפ"ד ואילך. רד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' קצא). ובכ"מ.

58) סידור אדה"ז דיני נטילת לולב (לפני הלל).

59) ראה גם סה"מ תר"ל ע' קלו, דענין חג האסיף, ואספת דגנך ותירושך ויצהרך, קאי על התורה.

וראה גם שם ע' ריג.

60) זח"ב קסא, ב.

61) שער הגלגולים הקדמה יז. שער רוח הקודש בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג' (קח, ב).

ליקוטי מהרצ"ו שבסוף שער מאמרי רז"ל להאריז"ל.

62) ראה אמ"ב שער הק"ש פנ"ד ואילך (עה"פ ואספת דגנך ותירושך ויצהרך). ובסה"מ תר"ל (ע' קלו).

שם ע' ריג): דגנך – גליא שבתורה, ותירושך – אגדות, ויצהרך – פנימיות התורה, רזין דאורייתא.

63) ראה זח"א קכג, א.

וחג האסיף, אור לי"ג תשרי, ה'תשמ"ג

והגם דעיקר ענין זה (ההתאחדות דכל עניני התורה) יהי' בביאת המשיח, שילמד את כל העם כולו⁶⁴ את כל התורה כולה, גם רזי תורה ורזין דרוזין, וכמ"ש⁶⁵ ישקני מנשיקות פיהו ופירש"י שלע"ל יתגלה סוד טעמי' (דתורה) ומסתר צפונותי', וכ"ז יהי' אז באופן של ראי' ⁶⁶, אעפ"כ, מכיון שטועמי' חיים זכו⁶⁷, הרי מעין זה באופן של טעימה עכ"פ יכול להיות וצריך להיות עכשיו. ומזה (מהענין דואספת דגנך ותירושך ויצהרך כמו שהוא בתורה) נמשך שיהי' ואספת דגנך ותירושך ויצהרך בכל עניני עבודת האדם ברוחניות, ועד שזה נמשך גם בואספת דגנך ותירושך ויצהרך כפשוטו, בדגן תירוש ויצהר הגשמיים. ועד"ז הוא גם בענין האחדות דישיבה בסוכה (שלאחרי העבודה דואספת), שיש בזה (כנ"ל) ב' מדריגות, בסוכות תשבו שבעת ימים שהו"ע האחדות כמו ששייך עדיין לשבעת ימים (התחלקות) וכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (סתם, שלמעלה מענין שבעת ימים), דעיקר ענין זה יהי' לע"ל, כידוע⁶⁸ דפירוש אזרח הוא מה שעתיד להזריח לע"ל, אלא שאעפ"כ יש הארה מזה גם עכשיו. כפירוש בעל ההילולא (ע"פ זה)⁶⁹, דמה שעתיד להזריח לע"ל בתוך ישראל ובפנימיותם, הנה גם עכשיו ישבו בסוכות, שזה מתגלה עליהם (עכשיו) בבחי' סוכות ומקיף. ועד"ז הוא גם בענין הד' מינים (דנטילת ד' מינים הוא (כנ"ל) לאחרי הישיבה בסוכה), דכל אחד מד' המינים הוא "זה הקב"ה", דענין זה הוא גם עכשיו, אלא שעכשיו הוא בהעלם, והגילוי מזה יהי' לע"ל שאז יהי' ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו'⁷⁰. ואז יהי' גם אסיפת דגנך ותירושך ויצהרך באופן אחר, שלא יהי' צריך להיות ואספת (שישראל יצטרכו לאסוף) כי אם ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וגו'⁷¹, וגם הישיבה בסוכה תהי' באופן נעלה יותר, שישבו בסוכת עורו של לויתן⁷², וגם ענין זה הקב"ה (שבד' המינים) יהי' אז בגילוי, כפי שאני נכתב כך אני נקרא⁷³, אלא שמעין זה (דכל ענינים אלו) יש גם עכשיו, וכנ"ל בפירוש כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, ועאכו"כ בהזמן דסוף הגלות (עקבתא דמשיחא) שנשאר רק רגעים ספורים, והבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין⁷⁴, ובשמחה ובטוב לבב.

64 לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו ואילך. ובכ"מ.

65 שה"ש א, ב.

66 לקו"ת שם, א"ב. שער האמונה פ"ס. סד"ה וידבר אלקים (השני) תרצ"ט. ועוד.

67 ראה לקו"ת חט"ו ע' 282. וש"נ.

68 לקו"ת ראה יח, סע"א. סה"מ תרכ"ו ע' רלז. דרושים שבהערה הבאה. ובכ"מ.

69 ד"ה כל האזרח תרל"ו (ע' ססט). וראה גם לקו"ת שמע"צ פח, ג. מאמרי אדה"ז הקצרים ס"ע עג

וריש ע' עד. סד"ה בסוכות תשבו תרס"ד (ע' קסד). עת"ר (ס"ע כט ואילך). תרע"ג (ע' קנו). פר"ת (ע' לח).

תרצ"ד (תשי"א) (ע' 58).

70 ישע"י מ, ה. וראה המשך וככה תרל"ז פצ"ב.

71 שם סא, ה.

72 ב"ב עה, א. וראה יל"ש אמור רמז תרנג בשם הפסיקתא (והוא בפסיקתא דר"כ הוצאת באבער

פסקא אחריתי לסוכות).

73 פסחים נ, א.

74 רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

חג הסוכות

א. אין חג הסוכות זיינען פאראן כמה מצוות, אויסער מצות ישיבת סוכה. פונדעסטוועגן ווערט אנגערויפן דער יום טוב על שם סוכות און ניט אויפן גאמען פון די אנדערע מצוות, ווי מצות נטילת ד' מינים וכו'.

איינער פון די טעמים איז, ווייל עס איז דא א מעלה אין מצות ישיבת סוכה אויף נטילת ד' מינים, וואס מצות סוכה איז פארבונדן מיט כל ימי החג. דער גאנצער יום טוב סוכות, פון דער ערשטער רגע משקידש החג, איז שוין פאראן די מצוה פון ישיבת סוכה, אבער ביי נטילת ד' מינים, אפילו אין בית המקדש, הויבט זיך אן זייער חיוב ערשט אין דערפרי.

נאך מערער איז אין מצות ישיבה בסוכה, און ניט נאר וואס דאס הויבט זיך אן פון דער ערשטער מינוט משקידש החג, נאר עס מוז זיין א הכנה צו דעם פון פאר סוכות. ווארום עס איז דאך א בנין פון ג' דפנות, אדער כמו מנהגנו י, ד' דפנות, און דוקא

(11) מנחות צט, ב. הלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פרק ג הלכה ד.

(12) ראה אגרת הקדש סימן ה.

(1) שולחן ערוך אורח חיים סימן תרל סעיף ה בהגה.

תעשה ולא מן העשוי, קען מען דאך דאס ניט טאן אום יום טוב, נאר מען מוז עס צוגרייטן פאר יום טוב און אין עשית הסוכה איז שוין דא א מצוה י. אבער ביי ד' מינים קען זיין אז דער גאנצער טאג זאל זיין אום יום טוב.

נאך א חילוק איז דא צווישן סוכה און ד' מינים, אז די ד' מינים האבן א הגבלה, נאכדעם ווי מען האט אפגעטאן די מצוה איז מען שוין פטור פון איר, אבער מצות ישיבת סוכה, וואס די מצוה איז תשבו כעין תדורו י, איז דאך ניט שייך צו זאגן אז ער האט שוין אפגעטאן די מצוה, נאר זי ציט זיך במשך כל ימי החג.

מצות ישיבת סוכה הויבט זיך אן משקידש החג עד כלות כל ימי החג.

ב. נאך א מעלה פון מצות סוכה אויף אלע מצוות, אויך אויף מצות נטילת ד' מינים:

אלע מצוות זיינען ענינים פרטיים.

(13) ראה של"ה מסכת תמיד עמוד התפלה ענין חנוכה (רמט סע"ב).

(2) זע רש"י מכות ה, א. שולחן ערוך אדה"ז ריש סימן תרמא: עשיתה אינה גמר המצוה שטיקור המצוה הוא לישב בה.

(3) סוכה כת, ב. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן תרלט, א.

דעם חודש זיינען אַ הוראה בעבודה על כל משך השנה. די הוראה פון מצות סוכה איז:

מען מאַגט ביי אַ אידן עס זאָל זיין בכל דרכיך דעהו⁽⁶⁾. אַז אַלע זיינע ענינים זאָלן זיין פאַרבונדן מיטן אויב-בערשטן. ניט נאָר בשעת לימוד ה-תורה ועבודת התפלה זאָל ער דינען דעם אויבערשטן, נאָר אפילו בשעת ער האָט גאָר צו טאָן מיט עובדין דחול, דאַרף ער די עובדין דחול גופא פאַרבונדן מיטן אויבערשטן.

און דעם כוח און שטאַרקייט אויף דעם נעמט מען פון דער מצות סוכה.

ביי דער מצוה פון סוכה איז דאָך אפילו ווען ער שלאָפט אין דער סוכה איז ער מקיים אַ מצוה פון דעם אויבערשטן, און אפילו ווען ער גע-פינט זיך גאָר ניט אין סוכה, אויך דעמאָלט איז ער פאַרבונדן מיט דער מצוה, און פון דעם דאַרף ער גע-מען כוח און שטאַרקייט אויף אַ גאַנץ יאָר, אַז אין אַלע זיינע ענינים זאָל ער זיין משועבד צו אלקות.

ד. די גמרא רופט אַן די מצות סוכה מיטן נאָמען מצוה קלה⁽⁷⁾.

וואָרום בשעת אַ איד שטעלט זיך אַוועק מיט אַ תוקף, זאָל זיין וואָס עס וועט זיין, איד בין אַן עבד למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, דע-מאָלט איז אים לייכט דורכצופירן, אַז אויך זיינע צרכים הגשמיים זאָלן זיין כדבעי למהוי, און ער מאַכט אויך בתחתונים אַ דירה לו יתברך. און בשעת ער מאַכט פון אַלע זיינע ענינים אַ דירה צום אויבערשטן,

זיי נעמען אַרום דעם מענטשן אין ענינים פרטיים. די מצוה טוט ער מיט דעם אבר און די מצוה טוט ער מיט אַן אַנדער אבר, אַבער עס נעמט אים ניט אַרום אין אַלע זיי-גע ענינים. אַבער מצות סוכה, תשבו כעין תדורו, איז דאָך אַלע ענינים וואָס ער טוט, ער טוט גאָר זיינע צרכים פרטיים, די זעלבע ענינים וואָס ער האָט געטאָן מיט אַ וואָך צוריק, איז היינט אַז ער טוט זיי אין סוכה איז ער מקיים דערמיט אַ מצוה.

נאָך מערער: עס איז באַוואוסט דער מאמר רז"ל⁽⁸⁾, כל אדם שאין לו בית אינו אדם, ד. ה. עס פעלט אים אין דער שלימות פון אדם, וואָרום אַן אדם מוז האָבן אַ דירה לשבת בה. איז דאָך די מעלה וואָס ער האָט אַ דירה מיינט דאָס ניט דוקא ווען ער געפינט זיך אין דער דירה, נאָר אפילו ווען ער געפינט זיך בשוק, איז דערמיט וואָס ער האָט אַ דירה למושבו, איז ער אַן אדם. במילא בשעת עס קומט סוכות, וואָס די מצוה איז תשבו כעין תדורו, איז במשך די זיבן טעג זיין דירה די סוכה, וואָס דערמיט איז די שלי-מות פון זיין אדם. איז דאָך פאַר-שטאַנדיק, אַז אפילו בשעת ער גע-פינט זיך ניט אין דער סוכה, נאָר וויבאָלד ער האָט קובע געווען די סוכה לדירתו, איז אויך דעמאָלט איז ער פאַרבונדן מיט דער מצוה פון סוכה.

ג. חודש תשרי איז דאָך אַ חודש כללי⁽⁹⁾ על כל השנה כולה, ממילא איז פאַרשטאַנדיק אַז אַלע מצוות פון

(6) משלי ג, ו. שולחן ערוך אורח חיים סימן רלא.
(7) עבודה זרה ג, א.

(4) יבבות סג, א תוס' ד"ה שאין.
(5) ויקרא רבה פרשה כט, ח.

דעמאלט ווערט נמשך אין אלע זיי-
נע ענינים מידו הרחבה בכל המצ-
טרך לו בבני חיי ומוזני רויחי.

* * *

ה. אויף שמחת בית השואבה
שטייט⁸, ושאתם מים בששון ממעי-
ני הישועה. דאס הייסט, אז די ווא-
סער וואס מען פלעגט שעפן צוליב
ניסוך המים על גבי המזבח, האט
עס געדארפט זיין פון מעיינות. על
פי נגלה איז דאס ניט פארשטאנ-
דיק: ווארום דער רמב"ם פסק'נט⁹
אז אויב מען האט ניט געקענט קריגן
פון מי השילוח פלעגט מען נעמען
וואסער פון כור, וואס דער כור
האט ניט געהאט קיין דין פון מעיין.
נאכמער — מי מקוה זיינען כשר
לכור, ובמילא על פי זה אויך לני-
סוך¹⁰.

דארף מען זאגן דעם פשט, אז
עס איז ניט קיין נפקא מינה, פון
וואנען מען האט געשעפט די ווא-
סער, צי פון מעיינות אדער פון אן
אנדער ארט. דער עיקר איז עס זאל
זיין ושאתם מים בששון, און דורך
דעם ווערט במילא ממעיני הישועה.

ו. די מעלה פון מי מעיין אויף
אנדערע וואסער איז: א) מעיין איז
מטהר בכל שהוא¹¹. אנדערע וואסער
דארפן האבן א שיעור, וויפל מים
עס דארף זיין, אבער מי מעיין, ווי-
באלד זיי זיינען מחובר מיטן מקור,

(8) ישעי' יב, ג.

(9) הלכות תמידין ומוספין פרק י הלכה
יוד.

(10) לא כתוספות סוכה מה, סע"ב.

(11) מקואות פרק א, משנה ז.

איז ניט נוגע קיין שיעור בכמות,
דא איז נוגע די איכות, ומטהרין
בכל שהוא. ב) מטהרין בזוחלין. אג-
דערע מים דארפן ליגן אין א גע-
וויסן ארט, וואס יענער ארט האלט
זיי און מעסט זיי אויס, אבער מי
מעיין, אויב זיי זיינען מחובר מיטן
מקור, דארפן דאס ניט¹².

אין רוחניות מיינט עס: אויב מען
וויל גיין מיט אייגענע כחות און
מיט אייגענע חשבונות, בהפסק מן
המקור, דעמאלט דארפן זיין כמה תנ-
אים, עס מוז זיין א שיעור, ער דארף
האבן גענוג שכל מיט גענוג כחות,
א שיעור אז כל גופו עולה בהם,
און דאס דארף זיין געהאלטן און
געמאסטן פון א זאך שחוץ ממנו, אז
מצד א צווייטן זאל אויך אויסטראגן
אז זיין שיעור איז גענוג, און אויב
ער האט ניט די תנאים, איז וועגן
מטהר זיין יענטס, קען קיין רייד ניט
זיין; עס קען נאך זיין א קלער אז די
מים אריין זאלן מקבל טומאה זיין.
בשעת אבער מען איז צוגעבונדן
צום מקור, צום מעיין, איז מען מטהר
בכל שהוא ובזוחלין, עס זיינען ניטא
קיינע תנאים.

צי ער האט א סך אייגענע כחות
אדער ווייניק, זאל זיין מער ניט ווי
א כל שהוא, און דערצו איז ער
נאך זוחלין אויך, וויבאלד אבער ער
איז צוגעבונדן צום מקור, גייט ער
אויף ברייטע פלייצעס, און ניט נאך
וואס ער איז ניט מקבל טומאה,
נאר אדרבה, ער איז מטהר אלע
טומאות, אפילו א טומאה חמורה ביו-
תר (מי הטאת), ווייל אין דעם זיינען

(12) זע בכל הנ"ל מפרשי המשנה מקואות
פרק ה משנה ו וצמח צדק שם.

ניט נוגע זיינע כחות, וויבאלד ער איז צוגעבונדן צום מקור.

ז. על פי זה וועט מען אויך פאָר־שטיין דעם ושאתם מים בששון מִ־מעיני הישועה.

דער ענין פון ניסוך המים אין עבודת האדם ברוחניות, איז קבלת עול, וואָס דאָס איז דער חילוק פון יין און מים. יין האָט אַ טעם, דענינו ברוחניות—הבנה והשגה. מים איז אַ זאָך וואָס מצד עצמו האָט דער מענטש אין דעם קיין טעם ניט, ער טוט עס נאָר מצד קבלת עול. ער רעכנט זיך ניט מיט זיך ווי ביי אים לייגט זיך דער ענין, נאָר ער פאָרבינדט זיך מיטן מקור און איז דאָס מקיים מיט קבלת עול.

בשעת עס איז ביי אים דאָ דער ושאתם מים בששון, ער האָט אַ ביסל פשוט'ע וואָסער, אַ זאָך וואָס ער האָט אין דעם ניט קיין גע־שמאָק, און פונדעסטוועגן שעפט ער דאָס בשמחה, ווייל ער וועט דאָס גיסן אויפן מזבח פאָר דעם אוי־בערשטן, ווי דער אויבערשטער האָט געהייסן, דעמאָלט ווערט עס במילא ממעיני הישועה, עס ווערט מי מעיין המחובר למקור ומטהר בכל שהוא ובזוחליו, און עס ווערט נמשך אַ ישועה בכל הענינים, ניט לפי ערך זיינע כחות כלל, ווייל ער איז איינס מיטן מקור.

(משיחת יום ב' דחג חסוכות, תשס"ז)

ה. אויף שמחת בית השואבה, זאָגט די גמרא (י) מי שלא ראה שמ־חת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו. דער פירוש הפשוט אין דעם

(13) סוכה נא, ב.

איז, אַז די גמרא דערציילט די גרויס־קייט פון שמחת בית השואבה, וואָס לגבי איר זיינען אַלע שמחות קיין שמחות ניט. און דאָס מיינען די ווער־טער, מי שלא ראה שמחת בית השואבה, אַז הגם ער האָט געזען אַנדערע שמחות, פונדעסטוועגן, לא ראה שמחה מימיו.

דאָרף מען פאָרשטיין: לשון רז"ל איז דאָך אַ לשון מדויק, איז אויב מען וויל דערציילן וועגן דער גרויס־קייט פון שמחת בית השואבה, האָבן זיי דאָך געקענט זאָגן בדיוק ובקי־צור אין אַ לשון פון חיוב, אַז שמחת בית השואבה איז געווען אַ שמחה היותר גדולה, פאָרוואָס איז די אויסשפראַך פון רז"ל אין אַ לשון פון שלילה, מי שלא כו' לא ראה שמחה כו'.

אויך דאָרף מען פאָרשטיין: למאי נפקא מינה ובפרט איצטער?

נאָר דער ענין איז, די גמרא זאָגט אונז אַ הוראה אין עבודה, אויב מען האָט ניט געזען שמחת בית השואבה, איז הגם אַז ער מיינט אַז ער האָט יאָ געזען שמחה און זיך משתתף געווען אין איר, איז באמת דאָס נאָר אויבערפלעכלעך, אָבער באמתית האָט ער קיין שמחה ניט געזען, וואָ־רום וויבאלד אַז ער האָט ניט גע־זען שמחת בית השואבה, קען ער קיין שמחה ניט זען. און דאָס איז דער לשון: מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו.

ט. דער ביאור הענין איז:

דער ענין פון שמחה מיינט, אַרויס פון הגבלות. דערפאָר זעען מיר אַז בשעת איינער איז פריילעך בשמחה אמיתית, טוט ער דעמאָלט אַזעלכע

זאכן וואָס זיינען למעלה ממדידת והג-
בלת השכל שלו.

אויך די סיבה וואָס ברענגט די
שמחה, איז אַן ענין וואָס איז
העכער פון זיינע הגבלות. וואָרום
דאָס איז דאָך אַ כלל אַז אַ מסובב
איז לויט דער סיבה, איז וויבאַלד אַז
דער מסובב, די שמחה, איז למעלה
מהגבלות, איז דאָך דאָס אַ הוראה
אַז אויך די סיבת השמחה איז אַן
ענין וואָס איז למעלה מהגבלות. דאָס
הייסט אַז ער האָט באַקומען אַן ענין
וואָס ער זײַט זיך גאַרניט געריכט
אויף דעם, וואָס איז העכער פון זיין
השערת השכל, איז מצד דעם בלי
גבול וואָס ער האָט באַקומען רופט
עס אַרויס אויך אַ מסובב פון בלי
גבול, וואָס דאָס איז דער ענין השמ-
חה. דאָס איז אויך דער טעם וואָס
שמחה פּורץ גדר.

און עס איז כמים הפנים לפנים
כן לב האדם (העליון) לאדם¹⁴.
אזוי ווי דער פירוש הבעל שם טוב
אויפן פסוק, הוי' צלך, אַז אזוי ווי
אַ שאַטן טוט נאָך אַלין וואָס דער
מענטש טוט, אזוי אויך כביכול איז
הוי' צלך, וואָס דאָס איז דער ענין,
במה שאדם מודד מודדין לו¹⁵.

און דערפאַר בשעת דער אדם למטה
איז בשמחה, און אדם איז דאָך מלשון
אדמה לעליון, אזוי ווי עס שטייט
אין של"ה¹⁶, אַז דערפאַר ווערט אַ
מענטש אַנגערופן אדם ווייל ער איז
אדמה לעליון, ווערט למעלה אויך
שמחה זי¹⁷, ומלכותא דרקיעא כעין מל-

כותא דארעא, אַז אזוי ווי למטה איז
שמחה פּורץ גדר, אזוי אויך למעלה
בעת השמחה גייען אַראָפּ אַלע מדי-
דות והגבלות.

אין עבודת האדם, דער עולם
קטן זי¹⁸, איז פאַראַן דריי קוים: תורה,
עבודה וגמילות חסדים, און זיי אַלע
דאַרפן זיין בשמחה, ווי די גמרא
זאָגט זי¹⁹, אין עומדין להתפלל לא מתוך
עצבות ולא מתוך עצלות כו' אלא
מתוך שמחה של מצוה. איז תפלה,
וואָס איז דער קו העבודה — איזוהי
עבודה שבלב זו תפלה זי²⁰ — דאַרף זיין
בשמחה, אזוי אויך דער קו התורה
דאַרף זיין בשמחה, ווי די גמרא זאָגט
דאַרטן: וכן לדבר הלכה. אזוי אויך
דער קו פון גמילות חסדים, וואָס
דאָס איז צדקה, שטייט אין דער
תורה, ולא ירע לבבך וגו' זי²¹, ומכלל
לאו אתה שומע הן, און ווי די רז"ל
זאָגן: והמפיסו מתברך ביי"א זי²². נמצא
אַז אין אַלע דריי קוים דאַרף די
עבודת ה' געטאָן ווערן בשמחה ובטוב
לבב.

י. מען האָט דאָך גערעדט אַז
די סיבה צו שמחה אמיתית איז אַן
ענין שלמעלה מהשערת השכל, איז
במילא פאַרשטאַנדיק, אַז בכדי די
עבודת ה' זאָל זיין בשמחה, מוז די
עבודה זיין מצד קבלת עול, וואָרום
בעת די עבודה איז מצד זיין הבנה
והשגה, איז דאָס אַן ענין מוגבל, קען
ניט זיך דערפון אַ שמחה אמיתית,

18 תנחומא פקודי ג. תיקוני זהר תיקון
סט (קרוב לתחלתו) וראה לקוית במדבר
ה. א.

19 ברכות לא. א.
20 תענית ב. א.
21 דברים טו. י.
22 בבא בתרא ט. ב.

14 משלי כו. יט.
15 סוטה יא. א.
16 ראה לעיל ע' 272 הערה 3.
17 זהר ח"ב קסה. ב.

בלתי מוגבלת, אבער אַז די עבודה איז מצד קבלת עול, העכער פון זיין השגה, וואָס ער אליין איז דאָך אַ מוגבל, איז ער זיך מבטל און באַהעפט זיך מיטן אויבערשטן, דורך קיום מצוותיו יתברך, וואָס מצוה איז מלשון צוותא וחיבור, וואָס ער איז דאָך בלתי מוגבל, איז דורך דעם וואָס ער באַהעפט זיך מיט אַן ענין בלתי מוגבל פּוֹר על'ט דאָס אויף אים ער זאָל אַרויס פון זיינע הגבלות, וואָס דאָס איז אמיתית ענין השמחה.

קומט מען אָבער צו גיין און מען פרעגט אַ שאלה:

אַ מענטש איז דאָך אַ שכלי, וואָס דאָס איז דאָך דער יתרון האדם על התי, וואָס אַן אָדם איז אַ שכלי, היינט ווי מאַנט מען ביי אים ער זאָל אַוועקלייגן זיין שכל אַן אַ זייט און זיין גאַנצע הנהגה זאָל ניט זיין ווי עס קומט אויס מצד השכל, נאָר טאָן מצד קבלת עול?

האַבן די רז"ל געזאָגט אויפן פסוק אשר ברא אלקים לעשות — לתקן יי, אַלע גבראים וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן איז ניט די כוונה זיי זאָלן אַזוי בלייבן, נאָר די כוונה איז, זיי זאָלן צוקומען צו אַ העכערער מעלה ושלימות, דער תכלית הדומם איז ער זאָל נכלל ווערן אין צומח, דער צומח — אין חי, דער חי — אין מדבר און דער תכלית המדבר, וואָס ער איז אַ שכלי, איז ער זאָל נכלל ווערן אין אלקות שלמעלה מהי שכל, דורך התבוננות בגדולתו יתב"ר, דורך אהבה ויראה און דורך קיום המצוות בקבלת עול מלכות שמים, דער תכלית בריאת האדם,

השכלי, איז אַז דער אָדם, ד. ה. דער שכל שבאדם זאָל נכלל ווערן אין דעם למעלה מן השכל.

יא. לויט דעם וועט מען פאָרשטיין דעם ענין, אַז מען קען ניט זען קיין שמחה אויב מען זעט ניט פריער די שמחה פון בית השואבה. שמחת בית השואבה איז דאָך געווען ווייל סוכות פלעגט מען מנסד זיין אויפן מזבח אויך מיט, — אויך סער ניסוך היין וואָס איז געווען אויך אַ גאַנץ יאָר.

שטייט אין מדרש יי, אַז דער טעם וואָס מים האָבן זוכה געווען דער צו איז, ווייל בעת דער אויבערשטער האָט געזאָגט, יהי רקיע בתוך המים וגו' און מבדיל געווען בין מים עליונים למים תחתונים, האָבן די מים תחתונים געוויינט, זיי זיינען געשטאַרען אין אַ תשוקה, און געזאָגט, אַנן בעינן למהוי קדם מלכא, האָט זיי דערפאָר דער אויבערשטער צוגעזאָגט, אַז מען וועט נעמען פון זיי וואָסער לנסך על גבי המזבח.

דאָס הייסט אַז דער ניסוך המים על גבי המזבח בסוכות — נעמט אַראָפּ די הבדלה וירידה פון די מים תחתונים, נאָך מער, זיי ווערן נאָך דורך דעם נתעלה העכער ווי זיי זיינען געווען קודם ירידתם, יעדער ירידה איז דאָך לצורך עלי.

דער ענין ברוחניות פון הבדלה בין מים עליונים למים תחתונים איז — די כללות'דיקע הבדלה פון מעלה מיט מטה, פון רוחניות מיט גשמייות, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

(24) הובא ברבנו בחיי ויקרא ב, יג וראה מדרש עשרת הדברות א ורשימות הצמח צדק לתהלים צב.

(23) ראה רש"י בראשית רבה פ"א, ו.

דאָס איז אַבער נאָר ווי מצד דעם סדר הבריאה. דער תכלית הבריאה איז דאָך, אשר ברא אלקים לעשות, לעשות ולתקן, און די אַלע ענינים למטה זאָל אין זיי זיין אָן עלי און נאָך העכער ווי עס איז געווען קודם הירידה, כנ"ל.

און דאָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס מים תחתונים בוכים, אָנן בעינן למהוי קדם מלכא, און דער אויבערשטער האָט זיי צוגעזאָגט ניסוך על גבי המזבח, וואָס דורך דעם ווערן זיי נאָך העכער ווי קודם ירידתם.

און דאָס איז דער טעם פון גודל השמחה פון שמחת בית השואבה, וואָס דעמאָלט בעמט מען אַראָפּ אַלע הבדלות ומחיצות פון וועלט, מען איז פורץ אַלע גדרים והגבלות העולם דורך דעם וואָס מען פאַרבינדט זיך מיטן אויבערשטן. שמחה פורץ גדר, און דערפאַר איז שמחת בית השו- אבה דער מקור און שורש פון יע- דער שמחה, אמיתית ענין השמחה וואָס מיינט פורץ זיין דעם גדר פון וועלט.

יב. קען מען דאָך שטעלן אַ קשיא: טבע איז דאָך אויך אַ בריאה וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן, איז ווי קען מען זיך שטעלן אַנט- קעגן? על דרך ווי די גמרא דער- ציילט י"ג, אַז מען האָט געפרעגט רבי עקיבאין, ווי אַזוי מעג מען מפרנס זיין אָן עני, וויבאַלד דער אויבער- שטער האָט אים געמאַכט פאַר אַ חסר?

אויף דעם ענטפערט מען: בו ביום ווען דער אויבערשטער האָט געמאַכט די הבדלה פון מעלה

ומטה, בו ביום האָט דער אויבער- שטער געזאָגט אַז דער תכלית ההב- דלה איז בשביל עלי, מחצתי ואני ארפא, מחצתי מלשון מחיצה, כמאמר רז"ל י"ג — צוזאַמען מיט דער בריאת המחיצה איז אויך דאָ דער ואני ארפא, מען גייט ניט אַנטקעגן דער בריאה, נאָר אדרבה מען פירט אויס די כוונה און דעם תכלית פון דער בריאה. די כוונת גדר העולם והטבע איז — מען זאָל פורץ גדר זיין און ממשיך זיין דעם למעלה מן הטבע למטה.

יג. און דאָס זאָגט די גמרא, מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, מיינט דאָ ניט די גמרא צו דערציילן אַ סיפור דב- רים בעלמא, נאָר דאָס איז אַ הוראה בעבודת האדם לקונו.

די גמרא גיט אַרויס אַ הוראה: ווי אַזוי קען מען צוקומען צו שמחה אין אַלע דריי קוים פון תורה, עבודה וגמילות חסדים, וואָס זיי דאַרפן זיין בשמחה.

איז דאָס דורך צוקוקן זיך און אַריינטראַכטן זיך ביז ער וועט דאָס זען פון דעם ענין שמחת בית השו- אבה.

דער לשון: ראה שמחת בית השו- אבה, על דרך ולבי ראה הרבה חכ- מה י"ג, — בשעת מען קוקט זיך צו צו שמחת בית השואבה, און מען טראַכט זיך אַריין אין דער כוונת ותכלית הירידה, זעט מען דעמאָלט אַז די כוונת הירידה איז צוקומען צו אָן עלי יתרה, וראי' — למעלה משמי- עה.

(26) קהלת רבה פרשה א, פסוק ז.

(27) קהלת א, טו.

(25) ככא בתרא י, א.

י. בפרטיות אין עבודת האדם: אז מען טראכט זיך אריין אין דעם תכלית בריאת השכל, זעט מען אז דער תכלית איז אז שכל אליין זאל נכלל ווערן אין למעלה מן השכל.

און דאס גיט א כוח אויף אראפ צונעמען די מדידות והגבלות פון גוף, די מדידות והגבלות פון נפש הבהמית און די מדידות והגבלות פון נפש האלקית און מקבל זיין אויף זיך עול מלכות שמים, וואס דורך דעם איז ער ממשיך א שמחה בנפשו און דורך דעם אויך בכל העולם כולו.

טו. דער טעם אויפן נאמען שמחת בית השואבה שטייט, שמשם היו שרי אבין רוח הקודש. דער ירושלמי²⁹ זאגט אויף יונה בן אמיתי, אז ער האט גענומען זיין נבואה פון שמחת בית השואבה.

אין פלוג איז ניט פארשטאנדיק: אין בית המקדש בעת שמחת בית השואבה זיינען דאך געווען טויזנט טער און טויזנטער אידן און צווישן זיי כמה וכמה גדולים, איז וויבאלד אז משם היו שואבין רוח הקודש, האבן דאך אלע גענומען פון דארט רוח הקודש, פארוואס דערמאנט מען דווקא יונה?

אזוי ווי מען האט פריער גערעדט, אז אלע סיפורים פון תורה

זיינען ניט א סיפור בעלמא, נאר א הוראה בעבודת האדם לקונו, אזוי איז אויך דער סיפור פון ירושלמי וועגן יונה.

עס שטייט אין זוהר³⁰, אז יונה בן אמיתי מיינט מען די נשמה, מלשון לא תנו איש את עמיתו. דאס הייסט, אז בירידת הנשמה בגוף איז מצד דעם ריחוק און הפכיות פון נשמה וגוף, דארף מען זען אז דער גוף זאל חס ושלום ניט אפנארן די נשמה; פארקערט, מען דארף זען אז די נשמה זאל אפנארן דעם גוף, דאס מיינט, אז די נשמה זאל אפנארן גשם און מאכן פון אים א דירה לו יתברך.

לויט דעם וועט מען פארשטיין וואס מען זאגט אויף יונה דוקא, אז ער האט שואב געווען פון שמחת בית השואבה. דער ענין פון שמחת בית השואבה איז דאך, ווי מען האט פריער גערעדט, דער ענין פון מחצתי ואני ארפא, דער ענין פון אשר ברא אלקים לעשות — לתקן, אז ניט קוקנדיק אויף דער ירידה פון גשמי מיות האט מען דעם כוח אויף מעלה צו זיין אים נאך העכער ווי פריער, איז פון שמחת בית השואבה שעפט מען דעם כוח אויף יונה מלשון אונאה, אפנארן דעם גשם און מאכן פון גשמיות העולם גופא א דירה לו יתברך.

(משיחת שמהת ביה"ש, תשס"ז)

(29) חלק ב קצט, א.

(28) סוכה פרק החליל הלכה א בגמרא.

* * *

טז. חג הסוכות קומט נאך דער עבודה פון עשרת ימי תשובה. דאס מיינט אז אלע המשכות פון עשרת ימי תשובה קומען אראפ בתג הסוכות אין קו השמחה.

אין עשרת ימי תשובה, זיינען דא ביידע טעג ראש השנה, יום כיפור, און די זיבן טעג וואס צווישן ראש השנה און יום כיפור. און די אלע דריי ענינים — ראש השנה, יום כיפור און די ז' ימים — זיינען פארבונדן מיט סוכות.

ראש השנה:

אין „סכך“ זיינען דא דריי אותיות: סכך, כף און נאך א כף, וואס דאס איז פארבונדן מיט די זעכציק תקיעות, צוואנציק שברים און צוואנציק ציק תרועות, פון די מאה קולות וועלכע מען בלאזט ראש השנה.

יום כיפורים:

דער עיקר פון עבודת יום כיפורים איז דער עגן הקטורת. אין חסידות ווערט דערקלערט אז פון דעם עגן הקטורה ווערן נמשך די ענני הכבוד, וואס דאס איז דאך דער ענין פון סוכות.

ז' ימים:

אין די ז' ימים שבין ראש השנה ליום כיפורים זיינען פאראן אלע טעג פון דער וואך, זונטיק, מאנטיק, א. א. וו. דער זונטיק פון די ז' ימים איז מתקן אלע זונטיקס פון דעם יאר, דער מאנטיק אלע מאנטיקס טיקס וכו'. די ז' ימים פון עשרת ימי תשובה ווערן שפעטער נמשך

בשמחה אין די ז' ימים פון סוכות, וואס דורך זיי איז מען ממשיך שמחה אין אלע טעג פון וואך פון קומענדיקן יאר.

יז. אין פלוג קען מען דאך פרעגן, וויבאלד אז דער ניסוך איז געווען אינדערפרי, בזמן הקרבת תמיד של שחר⁽¹⁾, איז דאך ניטא קיין גאנצע זיבן טעג, ווארום עס פעלט די ערשטע טעג נאכט?

אבער באמת איז דאס ניט קיין קשיא מצד צוויי טעמים: א) די שמחה פון סוכות איז פארבונדן מיטן לולב, וואס דאס הויבט זיך אן פון ביינאכט, משקידש היום⁽²⁾, ב) אפי' לו מצד הנסכים, שטייט אין ירושלמי⁽³⁾ אז בדיעבד אויב מען האט מנסך געווען ביינאכט, אפילו די ערשטע טעג נאכט, וואס מען האט נאך קיין איין חזל ניט מקריב געווען, איז בדיעבד כשר. במילא הויבט זיך אן די שמחה פון ביינאכט, און עס זיינען פאראן גאנצע זיבן מעת לעת.

יח. דער טעם פארוואס ניסוך הימים איז כשר בדיעבד אויך ביינאכט איז ווייל ניסוך הימים איז ניט חובת הזבח נאר חובת היום, וואס דאס איז דער חילוק צווישן ניסוך היין און ניסוך הימים: ניסוך היין איז חובת הזבח, דערפאר מוז עס זיין בייטאג דווקא, אבער ניסוך הימים איז חובת היום.

(30) יומא כו, ב.

(31) סוכה לג, ב רש"י ד"ה הכי גרסינן.

(32) סוכה פרק ד, הלכה ו.

הגם אז אויך ניסוך המים איז פארבונדן מיטן זבח, וואָס דערפאַר שטייט אין תוספתא יי) אז עס איז שייך פיגול אין ניסוך המים, אָבער פונדעסטוועגן איז דאָס ניט פארבונדן מיטן זמן הזבח.

באמת דאַרף מען פאַרשטיין, פאַר- וואָס איז דאָ אַ חילוק פון ניסוך היין ביז ניסוך המים. ביידע לערנט מען דאָך אָפּ פון איין פסוק, ונסכי' לשון רבים, היינט פאַרוואָס זאל יין זיין חובת הזבח ומצותה ביום דוקא און ניסוך המים — חובת היום וכשר גם בלילה?

יט. נאָר דער ענין איז: אויף תו- רה שטייט זאת התורה אדם. ד. ה. אז תורה איז געגליכן צו אַ מענטש. פונקט ווי ביי אַ מענטש איז דאָ דער גוף מיט דער נשמה, וועלכע געפינט זיך אין אַלע חלקי הגוף, און באַלעבט זיי.

אָזוי אויך אין תורה, איז דאָ דער גוף פון תורה — גליא דתורה, און די נשמה פון תורה — נסתר ופני- מיות התורה, און די פנימיות איז פאַראַן אין אַלע חלקים פון נגלה, אין יעדער הלכה און סוגיא, וואָס דאָס — די פנימיות — איז דער חיות פון דער נגלה.

דערפאַר זיינען פאַראַן כמה וכמה ענינים אין נגלה, וואָס עס זעט זיך אָן אין זיי בגילוי זייער נשמה, און מען קען זיי פאַרשטיין נאָר דורך דער פנימיות וואָס אין זיי.

אויך דער ענין הנ"ל וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דורך דער פנימיות ונש- מה פון אים.

כ. דער חילוק פון יין מיט מים איז:

יין האָט אַ טעם און אַ געשמאַק, אָבער וואָסער פאַר זיך האָט ניט קיין געשמאַק. דערפאַר געפינען מיר אַז אויף יין דאַרף מען אַלעמאַל מאַכן אַ ברכה, וואָרום וויבאַלד אַז דאָס האָט אַ טעם איז ווען מען זאל דאָס נאָר טרינקען פילט מען אין דעם אַ גע- שמאַק, אָבער אויף וואָסער דאַרף מען ניט מאַכן קיין ברכה, סיידן בשעת מען טרינקט מים לצמא דוקא יי), וואָס דאָן האָט ער אין דעם אַ טעם.

אָזוי ווי אין חיי הגוף איז פאַ- ראַן יין און מים, אָזוי זיינען דאָ ביידע אופנים אויך אין חיי הנשמה, עבודה על פי טעם ודעת הייסט יין, ווייל אין דעם איז דאָ אַ געשמאַק; און עבודה מצד קבלת עול הייסט מים, ווייל מצד עצמה איז ניטאָ אין איר קיין געשמאַק.

כאַטש קבלת עול איז אַן ענין וואָס מצד עצמה האָט זי ניט אין זיך קיין עונג און געשמאַק, פונ- דעסטוועגן איז אָזוי ווי אויף מים שטייט, השותה מים לצמא מברך כו', וואָרום מצד דעם צמאון באַ- קומט ער אַ געשמאַק אויך אין מים, אָזוי אויך אין קבלת עול. בשעת ער איז זיך מתכוון אין דעם ענין פון ירידת נשמתו למטה, שירדה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, דע- מאַלט כאַפט ער זיך אָן ניט קוקנ- דיק וואָס ער איז גרויס אין השגה, ער איז אַ „גדול“ בחכמה, אָבער וואָס פאַר אַן ערך האָט עס לגבי דעם מצב ווי די נשמה איז געשטאַ-

(34) ברכות מה, א.

(33) סוכה פרק ג, ז וראה שו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן תצח.

דערפאר זיינען אין זכח פאראן כמה וכמה חילוקי מדריגות, ביז און נשים וכו' פטורות ממחצית השקל י"ג, וואס איז אויסגענוצט געווארן אויף קרבנות הצבור.

יום טוב איז און ענין וואס עס קומט מלמעלה, עס איז מיקדשא וקיי מא. — דער קביעות החודש איז טאקע אפהענגיק אין בית דין, אבער נאך דעם ווי בית דין האט שוין קובע געווען ראש חודש, איז בשעת עס קומט דער פופצנטער טאג ווערט עס במילא סוכות. — און דערפאר איז אין דעם ניטא קיין חילוקי מדריגות, אלע זיינען אין דעם גלייך. און דערפאר איז יין — טעם ודעת — חובת הובת, און מים — קבלת עול — חובת היום, ווייל עבודה שעל פי טעם ודעת איז לפי ערך האדם המשיג, און עס זיינען דא אין דעם חילוקי מדריגות, אזוי ווי אין זכח. אבער עבודה מצד קבלת עול איז ניט לויט זיין ערך, דא איז ניט נוגע דער מצב האדם, ווייל ער רעכנט זיך ניט מיט זיין פארשטאנד און געפיל, צי ער פארשטייט יע צי ניט, צי ער פילט יע צי ניט, ער רעכנט זיך ניט לגמרי מיט זיך און ער איז מקבל אויף זיך עול מלכות שמים. אין דעם איז ניטא קיין חילוקי מדריגות, און דאס איז גלייך צו יום טוב, און עס איז ניט נוגע דער מעמד ומצב האדם, נאר תיכף משקידש היום ווערט עס קדוש.

כב. און דאס איז אויך דער ענין וואס ניסוך היין האט געדארפט זיין בייטאג דוקא און ניסוך המים האט געקענט זיין אויך ביינאכט.

נען קודם ירידתה, והלאה תהא יציאתו מהעולם כביאתו על כל פנים י"ג, ומצד דעם ווערט ביי אים א צמאון צו אלקות, און דער צמאון רופט ביי אים ארויס א ביטול פון קבלת עול, וואס דעמאלט, מצד דעם צמאון, איז אויך דער קבלת עול מיט א סך געשמאק און לעבעדיקייט.

— און דאס איז אויך השותה מים לצמא מברך שהכל נהי בדברו — בשעת מען שטייט אין דער תנועה פון צמאון און קבלת עול, הערט מען אין „הכל“, אין יעדער זאך, אויך אין עולם הזה הגשמי והחומרי, ווי דאס איז „נהי בדברו“, ווי דער אלטער רבי האט אמאל געזאגט און ער זעט נאר דעם כוח הפועל בנפעל, און דאס קען מען הערן אויך בזמן הגלות —

אדרבה, דער געשמאק און די שמחה וואס אין קבלת עול איז נאך גרער סער ווי די שמחה מצד השגה, וואס רום די שמחה מצד השגה איז בהגב" לה כפי אופן ההשגה, אבער די שמיחה מצד קבלת עול איז בלי גבול. און דערפאר זעט מען אויך און דער עיקר שמחה איז געווען ביי ניסוך המים דוקא, און די שמחה איז געווען אויף אזוי פיל, ביז און מי שלא ראה שמתת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו י"ג).

כא. און דאס איז דער טעם וואס ניסוך היין איז חובת הובת און ניסוך המים חובת היום, ווייל דער חילוק פון זכח מיט יום איז:

זכח איז און ענין פון עבודת האדם, וואס דער אדם ברענגט א קרבן.

(35) בבא מציעא קו, סע"א.

(36) ראה לעיל ע' 420 הערה 13.

(37) ירושלמי שקלים פרק א הלכה ג.

מען דעם אויבערשטן קען מען דורך קבלת עול דוקא, אבער אן קבלת עול האָט מען ניט דעם עזר הקב"ה, במילא איז צוליב דעם יצר הרע האָט מען די השגה אויך ניט.

אזוי ווי מיר געפינען בשעת מתן תורה, אן די התחלה איז געווען, הקדמת נעשה לנשמע, וואָס דאָס איז דאָך קבלת עול, וואָרום וויבאלד זיי האָבן נאָך לגמרי ניט געוואוסט וועגן וואָס עס האַנדלט זיך, איז דאָך פאָר־שטאַנדיק אָז זיי האָבן ניט געקענט האָבן אין דעם קיין טעם און געשמאַק, נאָר זיי האָבן מקבל געווען די תורה מצד קבלת עול.

און אזוי אויך בעבודה הפרטית של כל אחד ואחד, שטייט דער לשון⁽⁴⁰⁾: למה קדמה פרשת שמע ליהי' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תזלה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות, איז דער דיוק הל' שון עול דוקא, אַ יאָך, וואָס ער האָט ניט אין דעם קיין געשמאַק, און ווי דער אַלטער רבי ברענגט אין תניא⁽⁴¹⁾ באַרוכה, כהאי תורא דיהבין עלי' עול בקדמיתא כו', ואי האי לא אשתכח גבי', קען ער אַפילו די עבודה פון השגה אויך ניט האָבן. דערמיט וועט מען פאַרשטיין וואָס רבא האָט געענטפערט דעם צדוקי אויף זיין טענה⁽⁴²⁾: עמא פזיזא דקד' מיתו פומייכו לאודנייכו, האָט אים רבא געענטפערט, תומת ישרים — דאָס מיינט די תמימות פון די אידן שהקדימו נעשה לנשמע — תנחם, אָז סוף כל סוף קומט עס אַראָפּ אויך אין השגה, וסלף בוגדים —

עבודה מצד השגה קען זיין נאָר בשעת אים איז ליכטיק אין זיין שכל, ער פאַרשטייט און פילט, דע-מאַלט דוקא קען ער דינען דעם אויבערשטן מצד שכל, אָבער די עבודה פון קבלת עול קען זיין אויך ביינאַכט, ביי אים לייכט ניט, פונג דעסטוועגן רעכנט ער זיך ניט מיט קיין זאָך און ער איז מקבל אויף זיך עול מלכותו יתברך.

כג. לויט דעם קומט אויס אָז ני-סוך המים קומט פאַר ניסוך היין, וואָרום ניסוך המים איז שייך באַלד פון דער ערשטער נאַכט סוכות און ניסוך היין הויבט זיך ערשט אָן אויף מאַרגן אינדערפרי.

דער ענין אין רוחניות:

קבלת עול אַליין איז ווייניק, מען דאַרף זיך באַמיען אָז אויך דער שכל זאָל פאַרשטיין אָז מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן, וואָרום עס איז דאָך כל חלב להוי', אַלע בעס-טע זאָכן דאַרף מען אָפגעבן צום אויבערשטן⁽⁴³⁾, און וואו איז דאָ ביי דעם מענטשן אַ בעסערע און גע-שמאַקערע זאָך ווי שכל, במילא דאַרף מען אויך דעם שכל משעבד זיין צו אלקות.

אָבער דאָס מיינט ניט אָז דער קיום המצוות זאָל זיין מצד און לויט שכל, אדרבה, דער יסוד העבודה איז קבלת עול דוקא, און דורך דער הקדמה פון קבלת עול קען דעמאַלט זיין די השגה.

וואָרום עס איז דאָך אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו⁽⁴⁴⁾, מוז מען דאָך אַנקומען צום עזר הקב"ה, און גע-

(40) ברכות יג, א.

(41) פרק מא מזהר ה"ג קח, א.

(42) שבת פח, סע"ב.

(38) ראה בארוכה לעיל ע' 326 ואילך.

(39) קרושין ל, ב.

בשעת מען וויל גיין על פי שכל דוקא — תשדם, אז סוף כל סוף פארלירט מען אויך די השגה. דער יסוד העבודה איז קבלת עול, אבער, ווי געזאגט פריער, דארף מען אויך דעם שכל משעבד זיין צו אלקות, נאר די עבודה פון השגה קען קומען נאך דער הקדמה פון קבלת עול דוקא כנ"ל. דערפאר איז דער דין אז די ערשטע זאך איז ניסוך המים, דאס איז דער אנהויב באלד משקידש היום. און דערנאך קען מען, און דארף מען, צוגיין צו דער עבודה פון השגה, ניסוך היין.

כד. דער רמב"ם זאגט אין פירוש המשניות⁽⁴⁵⁾ א טעם אויף דער משנה בכל מערבין חוץ מן המים, וויל אויף אז עירוב דארף מען האבן א דבר המזין און מים איז ניט מזין, עס איז מער ניט וואס עס פירט פאנאנא דער דעם עסן אין אלע טיילן פון קערפער.

אזוי אויך קבלת עול וואס איז געגליכן צו מים, איז אין איר אליין ניטא קיין געשמאק, עס איז ניט קיין דבר המזין, אבער דורך דעם קומט צו אויך אין השגה כנ"ל.

כה. אזוי ווי עצם קבלת עול גיט צו אויך אין השגה, אזוי אויך די שמחה שמצד קבלת עול גיט אריין א תוספת שמחה אין השגה, דערפאר איז די שמחה געווען די גאנצע צייט פון סוכות, ווי עס שטייט דער לשון אין גמרא⁽⁴⁶⁾, שלא טעמנו טעם שינה, אויך אין דער צייט פון ניסוך היין. בשעת השינה איז דער אדם ווי

א בהמה. די עבודה פון קבלת עול אבער פארטרייבט די שינה, אויך אויף דער צייט פון ניסוך היין, אויף די גאנצע זיבן טעג פון סוכות, און דורך זיי אויך אויף די ז' ימי השבוע שבכל משך השנה⁽⁴⁷⁾, אז אין אלערליי זמנים און אלערליי אופנים זאל גיט זיין קיין שינה און עס זאל זיין דער עבדת את הוי' אלקיך בשמחה ובוטוב לבב מרוב כל.

כו. דערמיט וועט מען אויך פארשטיין וואס עס שטייט אין גמרא⁽⁴⁸⁾ אז מען פלעגט זאגן דעם כהן המגיד סך את המים, הגבה ירך, וויל עס איז איינמאל געווען א מעשה מיט א צדוקי שניסך על גבי רגליו — די צדוקים זיינען גיט מודה אין ניסוך המים, ווי דער רמב"ם איז מבאר דער טעם⁽⁴⁹⁾, וויל ניסוך המים שטייט גיט בפירוש אין דער תורה, עס איז גיט מער ווי א רמז וואס דערפון האבן די רז"ל ארויסגעלערנט די מצוה פון ניסוך המים, און די צדוקים האבן גיט מודה געווען אין תורה שבעל פה — ורגמוהו כל העם באתרוגיהם. איז פון דעמאלט אן האט מען איינגעפירט מען זאל זאגן דעם מנסך: הגבה ירך, בכדי ער זאל אריינגיסן די מים אין ספל. אין פלוג זיינען אין דעם עט לעכע ענינים גיט פארשטאנדיק: (א) וויבאלד אז די צדוקים זיינען גיט מודה אין ניסוך המים האט ער אינגאנצן גיט געדארפט מנסך זיין, פארוואס ניסך על גבי רגליו? (ב) פארוואס רגמוהו כל העם, אויף

(45) כנ"ל סעיף טו.

(46) סוכה מח, ב.

(47) בפירוש המשניות סוכה ס"ד מ"ט.

(43) עירובין פרק ג, משנה א.

(44) סוכה גג, א.

א שינוי אין עבודה קומט אדער מיתא בידי שמים אדער עס איז שייך צו קנאים, ווי דער דין פון קנאים פוגעין בו, איז פארוואס רג' מוהו כל העם? ג) וואס איז דער דיוק באתרוגיהם דוקא?

אבער לויט דעם אויבן-געזאגטן וועגן דעם ענין פון ניסוך המים וועלן ווערן פארענטפערט אלע דיוקים.

כו. די שיטה פון די צדוקים איז געווען אז מען דארף נעמען תורה על פי שכל. דערפאר האבן זיי ניט מודה געווען אין מסורת חז"ל. דער אמת איז דאך אז משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' ביו אז יעדער הלכה וואס איז אפגע'פסק'נט אין שולחן ערוך און אנדערע ספרים וואס זיינען אנגענומען ביי אידן, איז אין להרהר אחריהם. מען דארף זיך טאקע משתדל זיין אויף צו פאר-שטיין אויף וויפל עס איז מעגלעך, אבער אויך דאס וואס מען פאר-שטייט ניט דארף מען טאן אזוי ווי עס שטייט. אבער די צדוקים האבן גע'טענה'ט אז וויבאלד תורה לא בש-מים היא, קען יעדער איינער נעמען תורה לפי שכלו.

דערפאר איז אויף ניסוך היין, וואס זיין ענין איז הבנה והשגה, האבן זיי מסכים געווען, אבער אויף ניסוך המים, וואס זיין ענין איז קבלת עול, האבן זיי מנגד געווען.

נשים ועמי הארץ, אויך בעלי עסקים וואס זייער שכל איז טרוד אין עסק און ניט אין תורה, מוזן זיך טאקע פירן לויט די הוראות וועל-כע מען גיט זיי ארויס. אבער די וועלכע עס גיבן ארויס די הוראות, זיי ליגן דאך אין תורה, איז זיי —

לשיטת הצדוקים — דארפן ניט זיין בטל צו מסורת חכמים, ווארום זיי אליין ליגן דאך אויך אין תורה, ויפתח בדורו כשמואל בדורו יי, ושקל הכתוב שלשה קלי עולם כנגד שלשה חמורי עולם, ותורה לא בשמים היא. און דאס איז וואס דער צדוקי נסך על גבי רגליו: ער אליין, וי-באלד ער איז א כהן אין מקדש ומשרת את ה' יי, דארף ער ניט אנקומען צו קבלת עול, אבער נסך על גבי רגליו, אז פון אים זאלן ארויסקומען הוראות בדרך קבלת עול צו די שש מאות אלף רגלי העם.

— אזוי איז פאראן דער ענין אויך בנוגע צו זיך אליין, אז די ענינים פון רגלים זאלן זיין בקבלת עול, אבער די ענינים פון מוח ולב זאלן זיין מצד ההרגש און ניט מצד קבלת עול —

כה. און דאס איז אויך וואס רג' מוהו כל העם, ניט די כהנים נאר דער פשוט'ער עס דוקא, ווארום די בעלי השגה, הגם אז דער יסוד פון זייער עבודה איז קבלת עול, פונדעסטוועגן איז מצד דעם וואס זיי האבן שכל, איז בשעת עס קומט איינער און טענה'ט אז מען דארף ניט קיין קבלת עול און עס איז גענוג שכל, איז שווער צו ענטפערן אויף דעם, ווארום ביי זיי הערט זיך ניט אן אויף אזוי פיל אז שכל אליין איז ווייניק, אבער דער פשוט'ער עס דוקא, בשעת זיי האבן געהערט

(48) ר"ה כה, ב.

(49) ועיין ברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל שענין הכהן הוא, אשר נזכה רוחו וכו'.

אזא טענה אז מען דארף ניט אַן־קומען צו קבלת עול, האָבן זיי באַלד מרגיש געווען אז עס איז היפך רצון העליון.

ועל דרך ווי עס ווערט דערקלערט אין אַן אַנדער אַרט⁽⁵⁰⁾ אז בזמן הגלות איז מאיר דער כוח המסירת נפש מערער ווי בזמן הבית, ווייל מצד דעם גילוי אלקות וואָס עס איז געווען בזמן הבית, אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם וגו', האָט מען ניט געדאַרפט אַנקומען אַזוי פיל צו מסיירת נפש—איז אַזוי אויך בזמן הבית און בזמן הגלות גופא, איז ביי אנשים פשוטים מאיר מערער דער כוח פון מסירת נפש ווי ביי בעלי שכל.

כט. דער דיוק פון באתרוגיהם איז:

אין די די מינים אתרוג לולב הדס וערבה, איז אין אתרוג די העכסטע מעלה, וואָרום אתרוג יש בו טעם ויש בו ריח, אין כחות הנפש איז דאָס שכל, וואָס כוח השכל איז דער העכסטער כוח, און דאָס מיינט ורגמוהו כל העם באתרוגיהם, אז מיט וואָס האָבן זיי געענטפערט דעם צדור־קי — באתרוגיהם, אויך מיט זייער שכל ותענוג האָבן זיי פאַרשטאַנען, און געענטפערט דעם צדוקי און זיין שיטה איז היפך רצון העליון, ווייל ביי אַ קבלת־עול־ניק איז אויך זיין שכל ותענוג לויט דעם קבלת עול.

כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דערציילט, אז אין ליובאַוויטש איז געווען אַמאָל אַ שריפה, איז איינער אַנטלאָפן פון

דער שריפה און אַריינגעלאָפן אין זייער אַן ענגען אַרט, וואָס ער האָט פון דאָרטן ניט געקענט דערנאָך אַרויסגיין, לכאורה, וויבאַלד אַז דער אַרט איז געווען קליין, וואָס דער־פאַר האָט ער פון דאָרטן ניט געקענט אַרויסגיין, היינט ווי אַזוי איז ער לכתחילה אַריין אַהין? עס איז דאָך כּבּוּלעו כּך פּוּלטוּ, נאָר דער ענין איז, אַז פּרײַער איז מצד דעם גודל התשוקה צו לעבן, האָט עס גע'פּרעל'ט אַ כּיוּן אין בשר הגוף, היינט מה־דאָך אַז רצון קען פּרעל'ן אויפן גוף, מכל שכן אַז רצון קען פּרעל'ן אויף שכל, אַזוי ווי מיר געפינען אויך לגבי שוחד, אַז מצד רצון ווערט אַ נטי' אויך אין שכל.

ל. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס עס שטייט אין גמרא⁽⁵¹⁾, זאותו היום נפגמה קרן המזבח והביאו בול של מלח וסתמוהו.

דער ענין פון מזבח איז וואָס אויף אים האָט מען מקריב געווען דעם חלב ודם פון די קרבנות, ד. ה. דעם מוכר, עס איז דאָך באַוואוסט אַז בשעת הקרבת הקרבן האָט מען געדאַרפט טראַכטן אַז אַלע ענינים וואָס מען טוט מיט דער בהמה האָט מען געדאַרפט טאָן מיט דעם מענטשן, איז פאַרשטאַנדיק לויט דעם, אַז דער ענין המזבח בעבודה בנפש האדם איז דער שעבוד כחותיו הנעלים, אַזוי ווי שכל, צו אלקות.

אַזוי ווי אַ סכין אויף שחיטה וואָס איז מכשיר דאָס פלייש צום עסן, טאָר אין אים ניט זיין קיין פּגימה, אַזוי אויך אַ מזבח וואָס מען איז אויף

(51) סוכה מה, ב.

(50) ראה ספר המאמרים אידיש בתחלתו, ד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא תרפ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ג קונטרס קה, סה"מ תרפ"ה ע' רנז).

אים מעלה אפילו די ענינים נעלים, טארן אין אים גיט זיין קיין פגימות, און מען לערנט עס אפ איינע פון די אנדערע⁵², און אויב עס איז דא א פגימה, איז דאס א חסרון אין מזבח, ובמילא אויך אין די קרבנות. און דאס איז געווען דער ענטפער צום צדוקי, וואס האט גע'טענה'ט אז מען דארף גיט קיין קבלת עול און עס איז גענוג השגה, האט מען אים בא'וויון א פגם אין מזבח — א פגם אין קבלת עול — וואס מצד דעם איז א חסרון אין די קרבנות — השגה.

לא. מיט וואס האט מען מתקן גע'ווען דעם פגם אין מזבח, מיט מלה, וענינו ברוחניות:

אין דער משנה בכל מערבין חוץ מן המים, וואס מען האט דערמאנט פריער⁵³, שטייט אויך חוץ מן המלה, און דער טעם אויף דעם איז דער זעלבער וואס אויף מים, ווייל מלה איז גיט מזין.

אין עבודה איז דאס לימוד פנימיות התורה באמונת חכמים, כאטש ער פארשטייט דאס גיט אזוי ווי מען קען און מען מוז פארשטיין נגלה, כידוע⁵⁴ בענין קב חומטין וארץ מלי-חה, אז דוקא דאס גיט א כחה אין אלע זעקס סדרים, און דאס איז מתקן און העלפט עס זאלן אראפגיין די העלמות והסתרים פון שכל וועל-

כע פארשטעלן אויפן אמת, און עס זאל זיין א שנה טובה ומבורכת אין תורה ומצוות, וואס בדרך ממילא וועט זיין ונתתי גשמיתם בעתם.

(משיחת שמחת ביה"ט, תשס"ו)

לב. אויף יום טוב שטייט, ושמחת בחגך, וואס די שמחה דארף זיין גיט גאר אין רוחניות גאר זי דארף דער'נעמען אויך דעם לב הגשמי, אז אין בשר לב הגשמי זאל זיך פילן שמחה, וואס דערפאר איז אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין⁵⁵, דברים גשמיים, ווייל די שמחה דארף זיך פילן אויך בגשמיות.

בזמן הבית איז געווען דער עיקר השמחה דורך בשר, דורך דעם בשר השלמים; היינט, בזמן הגלות, וואס די דאזיקע שמחה האט זיך געפעלט, האט זיך די שמחה איבערגעטרעגן אויף יין, אין דעם אלטן רבי'נס שולחן ערוך הלכות יום טוב⁵⁶ איז משמע, אז בזמן הזה איז דער אין שמחה אלא ביין א דאורייתא, ווארום עס איז גיטא דער בשר השלמים, ד. ה. נוסף אויף דעם היוב פון קידוש, וואס דאס איז דאך דא אויך בשבת וראש השנה — איז פאראן דער חיוב פון טרינקען ויין, ווייל בזמן הזה איז דער ושמחת בחגך דורך יין דוקא, און אפילו בחול המועד.

(משיחת ב' דחה"ט, תשס"ז)

52) חולין יז, ב.

53) סעיף כד.

54) לקוטי תורה ויקרא ד, ב ואילך.

55) ראה פסחים קט, א.

56) סימן תקכט סעיף ז.

חג המצות

א. יש לחג המצות סספר מצות
ב. נטף על מצות ישיבת
סוכה עם זאת נקרא החג על שם
סוכות ולא על שם המצות האחרות,
במצות נטילת ר' סינים וכו'.

אחר יצומקם הדבר הוא שפי שיש
הזיון במצות ישיבת סוכה על נטילת
ר' סינים בכך שמצות סוכה קשורה
בכל ימי החג. בכל חג המצות, כן
הדגש הראשוני בו התקדש החג, קיימת
מצות ישיבת סוכה, ואילו תוספת נטילת
ר' סינים – אפילו בבית המקדש –
נתחילה רק במקדש של יום.

יתרה מזו נמצות ישיבת סוכה
שלא זו בלבד שהיא מתחילה ברגע
התקדש החג, אלא שאף הסדרות הבנה
אלה עוד לפני החג. דדי מרובי בבנין
בן ל' רבנות, או, כמנהגו, ל' רבנות,
והעשה ולא כן העשויו, אי אפשר,
לכן, דדי, לעשותו בחידוש, כי אם
הבדל להביט לפני החג. יבעשיח
הסוכה עצמה אף מתקיימת מצוה,
האילו כלי מצות יש אפשרות שכל
עשהו תהיה חג.

הבדל נוסף בין סוכה לר' סינים,
שלי רביעית ישנה הגבלה בכך שלאחר
הנעשתה המצוה – טוב פטוריה פמנה,

11. שולח ערך מרחיב דים שכן על סוף ה
מצוה.

12. רמב"ם דדי מצוה א. שולח ערך אלא
הזיון לר' סינים עשהו: עשיית אינה עוד העשה
לעיון המצוה ולא ליישב דה.

יאילו במצות ישיבת סוכה, שמצותה:
"תשבו כעץ תחודי", אין מקום לומר
עובר ועשתה המצוה, הוא נמשכת
במשך כל ימי החג.

מצות ישיבת סוכה מתחילה
משקדש החג עד מלות כל ימי החג.

ב. נעלה נוספת במצות סוכה
לגבי כל המצות, ובכללן לגבי מצות
נטילת ר' סינים:

כל המצות הן ענינים שרשיים, והן
מקיימת את האלים בדברים מסוימים.
מצוה נלנית נקיימת באכר זה ונעשה
פלונית באכר אחר, אבל אינן מקיימת
איתו בכל ענינים. האילו מצות סוכה,
"תשבו כעץ תחודי", היא הדי בכל
ענינו שהיא עוסק בהם. היא עוסק אף
בשרישי שרשיים, איתה התעסקות בה
עסק לפני שבעה, וכיון שהיא עשה
את המצוה מקיים היא בכך מצוה.

הדי על כן ידוע שאכר היילוי יכל
אדם שאין לו בית אינו אומר, כלומר
- המרה לו השלכות של אנו, משום
שאנו זקוק לדירה לשבת בה. דדי,
אישא, מועלות של בו שיש לו דירה
אינה נקרא בשעה שהוא נמצא בדירה.
כי אם אף כשהוא נמצא בשוק בעצם
הדבר שיש לו דירה לשרישי הדיה
אדם. ואם כן כשמגיע חג המצות, הן

13. מצוה בת, ב שולח ערך אחרת דים נעלה,
א.
14. מצוה בת, ה עיל דיה שולח.

לקיטו

השנה הבאה של חתשבו כעין תהיה, לרדתו משפעת בכל שבועת השנים הבאה, שנה שלשתי בארץ, וכן שאף בשנה שאינו נמצא בסוכה, הרי מאחר שקבע את המטה לרדתו, קשר הוא גם אז במצות סוכה.

3. הורגו תשרי הוא חודש כללי, לכל השנה כולה, וזמן אישאי שכל מצות החדש נהוג הוראה בעבודת ה' למשך כל השנה, הוראה סגולה סוכה היא.

הודו נהיה ליכול דרכך העולה, שכל ענינו הרי קשורים עם הקב"ה. לא יק בשעת לימד התורה בעבודת התפלה עליו לצבור את ה', כי אם אף בשעה שהוא בא במגע עם עובדי החול – עליו לקשר את העוברך החול אל הקב"ה.

והכח והתקף לך התקלים במצות סוכה.

לגבי מצות סוכה הרי אף שארם ישן בסוכה הוא מקיים בכך את מצות ה', אפילו שיצאו נמצא כלל בסוכה – גם אי ירא קשר עם המצוה, צריך הוא אישאי, לתשמיד המצוה זו בסוף ותקף לכל השנה, שכל ענינו הרי משתבחים לאלקית.

4. הנגרא קראת למצות סוכה בשם 'מצוה קלה'.

- משום שכאשר אדם סומך

3 ויקרא הנה מורה כל ה'.
4 ששיל ג. שילק שר אוחו חרם סמן ולא.
5 עמוד דה ג. א.

הג הסוכות

שידית

סוקף: יזה אשר יד – ענד אני לכלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא כל אי להכיא ליה כך שגם כל צרכי הגשמיים הרי כרבעי למטה, הריא בונה גם בטהנים הרי לך יהבך.

וכשרוא קושה מכל ענינו רודה לה – 'בשיר' או מכל ענינו הרי החובה מכל המצות, בני חיי מונוי יחול.

* * *

ה. לגבי עסקת בית השיאבה נאמר: 'ושאבתם מים בששון – מנעני המועדה, כלומר, המים יהיו נשאנים לשם ניסוך המים על בני – המבחן הרי צריכים להיות של מעיינות. עלפי הנגלה אין ניסוך הרביה הרסבים פוקי שאם לא היתה אמטיות מקחת מני הטלות היו נוסלים מים בן הכרה, הרי לכוד לא תהי מן של מקין יתר על כן, מי בקה מטרים לכוד, ואם בן לפי זה יק לגיבורי'.

יש, אישאי, לפיש מי אק כל הכול אב נשאבו המים המעיינות או מסקים איד, העיקר הרי שיחא יושאבתם מים מששון, רעי כך נעשים מאליתם 'מנעני המועדה'.

4. תרונם של מי מקין על מים אחרים היא א) מעין מטור בכלשור¹¹, מים אחרים יש להם עיעוי כמה יהיו המים – ואילו מי מקין

10 שעי י. ג.
11 א' לילה הפידן ומסד שרי לכה יד.
12 לו בהמעת סוכה סה, פוע.
13 פקוחה סק א, פעה ג.

בית השואבה, שלגבה אף השמות האחרות – שמות זו משמעות העלים: ימי שלא ראה שמחת בית השואבה - אף שראו שמות אחרות, בכל זאת לא ראה שמחה בימים.

יש להבין: הרי לשונם של חז"ל היא סדויקת, ואם כן – כשרוצים הם לתאר את חז"ל שמחת בית השואבה, הם עליהם לעשות זאת בדיוק ובקצרה, בלשון חזנית – שמחת בית השואבה הינה השמחה הגדולה ביותר ברוב, אינא, בימים של חז"ל כן הוא בלשון של חז"ל: מי שלא כו' לא ראה שמחה כו'.

ק יש להבין: למאי נפקא מינה, ובמיוחד עגלה?

אך הדין הוא – שהנפרא במשיכה לנו הודאת בעמידת ה', שמי שלא ראה שמחת בית השואבה, הרי אף בשמחה לו שראו שמחה והשתתף בה, הדין, לאיתנו של דבר, שמחת, ובאמת לא ראה שמחה, כשם שכדן שלא ראה שמחת בית השואבה – אינו מפסל לראות שמחה, זה הביטוי: מי שלא ראו שמחת בית השואבה לא ראו שמחה בימים.

ט. המבד הרבירי:

ענינה של שמחה הוא – השמחות והגבלות, לשיבך את האים כי בשארם שחיי בשמחה אמתת היא ששה דברים שהם ליעלה פסדידת והגבלת שכלו.

אף המילה המביאה את השמחה היא

וכי הנעלה כן והגבלות עליו, שכן כלל הוא שכל נסאוב (הוצאה) הוא במדה חזית לצינה (לגורם), ונאמר שמתצאה, השמחה, בעלית והגבלות משמש הדבר יוסדה שגם גורם השמחה הוא רכיב הנעלה והגבלות כלומר, כשמה לדבר שלא ציפה לו כלל, והוא נעלה והשערת השכל שלו, הרי משם אינהגבלה שמה לו – שתפדות בו גם הוצאה של בלי גבול, שזה ענין השמחה, זה עם טעם לכך שמחה פורצת גרה.

ויכנים הפנים לפנים – כן לב האדם והקליון לאדם, בפידים מבעלי-שם שוב לפסיק יידי ענין, מכשב שהכל מתקף את כל מעשיו של אדם, כך גם, כביכול, חז"ל – צלף, במדה שאדם צודד – מיוחדן לוי.

לפיכך כשאדם למטה שרוי בשמחה – והדי "אדם" הוא בלשון: אדמה לעלודי כאמר בשליה, מתפדות שמחה גם למעלה, ומלכותא דיקיעא בעק פלכותא דאדעא, וכשם שלמטה פורצת השמחה גרה כך גם למעלה, בעק האמחה, שרת כל הצוות והגבלות.

יש בעבודת האדם, שלם קטן, שלושה קויב: תורה, עבודה הגבלות חסרים, יצאם צדיקים להיות בשמחה.

114. אצל חז"ל.

115. שמה מ, א.

116. מה לעיל ע' דל חל' ב.

117. חז"ל לפי, ג.

118. משום פקדו ג' תיעודו זה יתקן מה וק"ח להדלות, והוא לקיט תורה בסודו, ה, א.

עליו הכבי שיצא פתגבלהווי, וזה נדרי
אמתינות ענין השמחה.

סרם. בא ארם ושיאל:

האדם הוא דרי שכלי, טבה יצורו
האדם על החי, כיצד, איצא, נודש
היא לכלק לנדדדו את שכלו ושכל
התנודותו לא תהא כפי שהדבר מראה
לו לפי שכלו, כי אם לעשות משום
קבלת עליו:

- הייל אסדו לגבי הפאקו "אסדו
פרא אלקים לעשותו" - "לתקווי" לגבי
כל הנראים שכרא הקביה אין
הכוונה שישארו כך, כי אם המדונה היא
שיתעלו לרדגה ושלצית בעלית חתה.
תכלית החכם להיבלל בצופות, הצופח
- סד, הדו - במדונה ותכלית הצורכה,
שהיא שכלי, להיבלל באלקות
שלמעלה נהאצל, עיי התמונות
בגלגלות, יתברך, עיי אהבה וראיה,
ועיי קיום הצעות בקבלה על מלכות
שמים בעלית בראת האדם, השכלי,
הא שהאדם בלישר השכל שפאדם,
יכולל בלמעלה מן השכל.

14. לפי זה יובן הרבה, שאכן
אין אפשרות לראות עסוקה, אם אין
דואים חוללה את ששעת בית המדאבה.
שפועל בית השואבה היתה, דרי,
לפי שפנה האיסור היו מנמכים מים
על גבי המזבח, נוסף לציורן היין
עודה בכל השנה.

במידושיי נאסד שהמעם לק

כפי שהנמדא אומדת¹⁹ אין שפוצין
להנבלל לא סתוך עצבות ולא סתוך
עצלות כו' אלא סתוך שמחה של מצוה.
צריכה, איצא, יאפלה, שהיא קו
העבודה - "אצוהי עבודה שבלבי" - זו
תפלהדיי - להיות בשמחה. קו גם קו
המדה צריך להיות בשמחה, כפי
שהנמדא אומדת סס: וכן לזכר לכות.
מן בקו של גמילות המדות, שהיא
צדקה, נאסד בתורה ולא ידע לבקר
הנ"ל, ומכליל לא אצו כומע קו,
ונאסדו הי"ל: והמפייטו כחסדך
ביאדי, ומצא שכל שלשה הקיום
צריכה עבודת ה', להיעשות בשמחה
ונסדו לבט.

1. האסדו צוהיכה לעבודה
אמיתית היא ענין הנעלה מהשפעות
השכל. עוב, איצא, מאלו שכיו
עוניה עבודה ה' בשמחה צריך להיות
ספדה בקבלת עליו, שכן כאשר
העבודה נובעת מהכנה והשגחה הדיה
ענין מוגבל, ואין אפשרות שהמדד
על דה מנסה אמיתה, בלתי מוגבלת.
אך כאשר העבודה נובעת מקבלת עליו,
לשעלה מהשגחה האדם, שהוא עצמו
מוגבל. מכלל היא את עצמו בכך
והעבוד אל הקביה עיי קיום מצותה,
יתברך, שהיא מצוה של שוך צוונה
והתעבורה, והא, יתברך, הרי בלתי
מוגבל - דרי, אם כן, עיי מן שהיא
מתעבר אל הבלתי מוגבל, משפיע

19: מוכח לא, א.

20: תפלה די, א.

21: דמיון ש, י.

22: סס בריש ה, ב.

23: הא רפ"ו טאקיה דהו פרא, ו.
24: הובו דיבני סדי "שיא ל"י, והא בריש
פסוקו דהמזבח א ותיפלה ימנה בדי לתיחלים צב.

שבתקשרים עם הקב"ה. שמחה - פרוצת גור.

לפיכך נראה שמחת בית השואבה מקרה יחודי לכל שמחה אחרת, שענינה פרוצת גור של שלום.

י"ב. אך עלולה להיות קשיחה ור"י העבד אף הוא בראה שפרא הקב"ה, וליצא אפטר, אפוא, לעשרה נגודי דומה הסמיך בנמצא¹ ששאלו את י"ב עקבא: מדוע בחר לפינעם את העני מאחר שהקב"ה יצר אתו חסדי על בך השומרי.

ברבים מי עשה המביא את הבהמה בין בעלה לבין מטה אשה הקב"ה כהכלית הבהמה הוא לשם עליה, "למטה" - ואני ארפא, ימקדתי עלטון סחיצה, בטאפד זילא, יחד עם בריאת הבהמה ישנו ליצאני ארפא, איך כאן קב"ה ננה הכיאה, כי אם, אדרבה, השלמה כוונת תכלית יבדיאה.

סוכת גודי העולם והעבד היא לפרוד הכרדים ו"להמשוך" את לבעלה מן הסכע אל הסכע.

י"ג. זה, אפוא, מאמר הנבדא מי שלא ראה שמחת בית השואבה - לא ראה שמחה מינה, אין הנמצא סתודנת כאן לעמוד סיפור הכרדים בעלפא, כי אם הדאה בעפידת האדם לקרב.

הנבדא סוכעת ליצאה:

¹ו"ב ברא זילא, י"ג.
²ו"ב קילת דם זילא, א, ספ"ד.

שהרם ופי לרבי הא, לפי שכשעה שאמר הקב"ה ייחי רקיע בתוך הרים ונ"י והבולל בין מים עליונים למים התחתונים - במו הרים התחתונים הם היו שדוים בתשוקה יאגן בעינן למידי דום מלפא: "השנונו להיות לפני המלך, לפיכך הגםתם הקב"ה שיקחו דום מים למך על כפי הסוכת.

פחדש הדבר פניסך היום על גבי המנבח בתג רפוכות מסלק את ההבולה הידודה של היום התחתונים. יתרה מ"י, ים מתעלים בכך ליתנה ועלית מכפי שהדו לפני ידירם, הרי כל ידודה היא לצורך עליה.

חוכמה הידוני של הבהמה בין מים עליונים למים התחתונים הוא הבהמה הכלית בין בעלה לבין מטה, של יתהנות ימסדות, "המטרים - שמים לז, והארץ נתן לבני אדם".

אבל כל זה כפי שידידורים לפי סידר הבריאה, אילו תכלית הבריאה היא "אשר ברא אלקים - לעשות" לעבודה ילתקני שבכל הענינים ימנה תודת התקלות, ובגורה נעלית מכפי שהיו לפני הבריאה ככל.

הדבר שהבנא נכך שיטיב תחתונים בימים אגן בעינן למידי קדם מולכא, והקב"ה הכריות להב ניסוך על כפי הסוכת, שעליוהו תעלו ליתנה נעלית מלפני ידירתם.

זה הסעס לטורל שמחת בית השואבה, שאו סוכת כל המרצות והתברלות על העולם, א: פרוצית מן גודי והכלית העולם, ע"י כך

כיצד אפשר להגיע לשמחה בכל שלשת הקורס של תורה, עבודה וגמילות חסדים, המיוכים להיות בשמחה?

- ע"י התכלית התכינות ע"י כדי לראות את ענין שמחת בית השואבה. הכיפוי יראה שמחת בית השואבה - ונסתה ילכוי יאה הרבה חמאחי"ן. כשמחבוננים בשמחה בית השואבה, ומתקיימם בסמחה תכלית הייתה רואים שמחנה הייתה להגיע לעליה יתרה וראיה למעלה משמחה.

י"ד. בפרשתו לגבי עבודה הארבע

כשבתוכנים בתכלית כריאת הארבע - רואים שהתכלית היא שהשכל עצמו יוכלל במעלה מן השכל.

וזהו זה מענין כח לרסחת המורה וההתכלית של הגוף, המורה וההתכלית של הנפש הבהמית, וההידיית והתכליות של הנפש האלקית, ולקמחת של מלכות שמים, שפ"י כך "משפיק" הארם לסחד בנפשה, ומתק כך בכל העולם כילי.

טו. הטעם לתיאור "שמחת בית השואבה, נאמר: "שמעם חס שואבה רוח הקדש" היחשפטי" צימר על זנת בן אצתי שזכה לזבאתו בשמחת בית השואבה.

לבאורה כלתי מרבן: בבית המקדש

הז, ודין בעת טוהת בית השואבה אלשומאלפים של בני ישראל, ובכללם כמה וכמה נחלים, ומאד שמעם היו שואבים רוח הקודש - וכו' ודי כולם ליהו הקדש, יחדע מוכר, אישוא, רק יונה?

בתאם למזכור לעיל שקל סיפדי תהיה ארם סיפדים בעלמא כי אם מתים היצוא בעבודת הארם לקטו דרי כך הדבר גם לנוי סיפור היחשלב על יונה.

נאמר ביה"ד: טי"נה בן אצתי"ן כוכבי: הנפשה, מלפני: לא תרנו ארם אה עפיתו. כוכבי, ביה"ד הנפשה לגוף יש להשתדל, מחמת הצדק וההפכית שבין נשמה לגוף, שהיה לא דפה ח"י את הנשמה ארובה יש לרשודל שהנשמה תרנה את הגוף, כלומר שהנשמה תלכוד בשמחה ותעשה איה ידיה לו, תברך.

לפי זה ייבן, אישוא, ערדע נאמר דוקא על ייכה שרה שאוב משמחה בית השואבה. הרי ענינה של שמחת בית השואבה הוא, באברה, לעיל, הענין של "מחצתי אצני ארפאי" הענין של "אמר ברא אלקים לעשות - לתקן" שלשדות ידית הנשניות - יש כח להעלותה לדרגה נעלית מוכמחלות, ומשמחת בית השואבה שיאבים כח לידנה" מלפון: אוננה - להוניה את הנשניות ולעשות מנשמות העולם עצמו - ידיה לו תברך.

ומשיותו וקוחו מילש ומטי"ו

(2) זלך א קסא א.

127 קצות מ. כז.
128 מכה דין תליל ילכה א בחדא.

לקיטו

הג המוכרות

שידור

טז. הג המוכרת בא לאחר העבודה של עשרת ימי תשובה. פירוש הרב"ר שכל ההמשכותי של עשרת ימי תשובה מתחלות בחג המזות. בקו של שעה.

עשרת ימי תשובה כבילים את: עמי ימי ראש השנה, יום הכיפורים ושבעת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים. כל שמונה אלו קיצורים בחג המזות. ראש השנה:

ביסבך יש שלש אהלות - ספיק, כין, ישר כין, דבר זה קשור עם שנים החקירות. עשרים השנים ועשרים התרועות שבמאה הקלות שתיקעים בארבעה.

יום הכיפורים:

עשר עבודת יום הכיפורים הוא ענין הקטרת. בתורה האזהרות מיסבי מצד הקטרת "נמשכים עניי הכבוד, יזה ענין הכיפורים.

ז' ימים:

בשבעת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים ישנם כל ימי השבוע - ראשון, שני וכו'. יומראשון (בלבוע) שבשבעת ימים אלו מתקן אז כל יומראשון שבשנה, יומשני - את כל ימי שני וכו'. שבעת הימים שבשבעת ימי תשובה "נמשכים" לאחי ענין בשמחה בשבעת ימי חג המזות, שנמצעותם "נמשכים" שמחה בכל ימי השבוע של השנה הבאה.

יז. לכאורה יש מקום לשאול: מאחר שהניסוך היה בבקר, ביום

הקרבת זמיר של שד"י - לא היה, אם כן, שבעה ימים שלמים, שכן חסרה הלילה הראשונה?

אך, לאמתו של דבר, אין זו קושיא - משני טעמים: א) ששנת המזות קשורה בלילה, דבר שתהליכו בערב, נשקדש החם, כי אפילו מחזיקת העמים. דבר נאמר בירושלמי: שבעה ימים אפ"כ בלילה, האפילו הקריבו אפילו פעם אחת, כשר הדבר בדיעבד. מתחילה, אפוא, השמחה בבעיר לילה, וישנן שבע ימות.

יח. הכעס לכן שניסוך הימים כשר בדיעבד אף בלילה הוא לפי שניסוך הימים אינו חייב הוציא כי אם חובת היום. דבר זה ההבדל בין ניסוך הימים לניסוך הימים: ניסוך הימים הוא חובת היום ולכן חייב הוא להיות חוקא ביום, ואילו ניסוך הימים הוא חובת היום.

אם כי ניסוך הימים קשור גם הוא בזמן, ולכן נאמר בחומשתא"י שיש מקום לשיבול כב בניסוך הימים - בכל זאת אין הוא קשור בזמן הזמן.

לאמתו של דבר חרשה חסדה מרדע יש הבדל בין ניסוך הימים לבין ניסוך הימים. דבר שצמח בלמים בפסוק אחר, יומכיהו בלשון ימים,

(30) יומא ט, ב.

(31) שנה ל, ב. יומי דה דבי ערסן.

(32) שנה דק"ה הלכה ו.

(33) שנה פ"ג, ז. ודא שית אנכי נה הלך אורי.

י"ח בן חנה.

סדוע, איפוא, היין הוא חובת הנכח ושמחתו דוקא בינם וביסודי רמים חובת היים וכשר גם בלילה?

יטו. אך הענין הוא: נאמר ידעת המורה... אדם, בלישר... המורה נמשלה לאדם, כשם שלאדם יש גוף, הנשמה הנמצאת בכל חלקי הגוף ושמה אדם, כך גם המורה יש הכף של המורה, נלא המורה, הנשמת המורה, גמור ופנימית המורה, המבטיחה מכילה את כל חלקי הנגלה, בכל הלכה וסוגיא, והיא מורה היהודי של הנגלה. משום כך ישנם ענינים רבים במורה הנגלה בהם נמצאת נגלה הנשמה שלדם, ואפשר להבין רק ע"י המניסיות שלהם.

כן הענין האצ"ל יובן באמצעות המניסיות הנשמה שבו.

ג. ההבדל בין יין לכיב הוא:

בין יש טעם ועדיבות, ואילו במים כשולעצטם אין כל עדיבות, לפיכך את האדם טעל שתיית יין יש לבדך המירה, שכן מאחר שיש בו טעם הרב בכל המנות של שתייתו מוכנסת בו עדיבות, ואילו על מים אין לבדך אלא אך חלק השותה טיב לצטצצ... שאו יש לו טעם בהם.

כשם שבחיי הגוף יש יין ומים, כך ישנם טעמי האופנים בלי הנשמה. "עבדה על"פי טעם ודעת" נקראת יין, לצי שיש בה עדיבות ועטרה מצד

קבלת עול" נקראת מים לפי שמשלעצטם אין בה כל עדיבות.

קבלת עול היא דבר שמשלעצטם אי בה עונג עדיבות, מים, כשם שלבני מים נאמר: "השחה מים לצמא" - מברך" מ, שכן משום הצמאך ישנה עדיבות גם במים, כך גם בקבלת עול: כשאדם מתבונן בענין ייודת נשמתו למטה, שירדה מאיגרא רבה לכיבא פטיקרא, מתחזיר לו או שלמות שהוא גדול בהשגה, גדול" בחכמה, זה ערך לדבר לעומת מנו הנשמה לפני ייודתה, והוא ידע יציאתו מן העולם כשיאמר ל"שדות", יפתעודד בו אז צמאך לאלקרה, והצמאך מעודד בו התבטלותו וקבלת עול, כך, משום הצמאון, באה גם קבלת העול כצדיבות רבה והודנות.

חיי השותה מים לצמא מטרד: שהכל מיה בדבור. הצמא כהלך רוח של צמאך וקבלת עול - יש בכל דבר, בהכלל, בעולם מה מגשמי החומרי, שהוא "מיה ברבד", בודד שאזנודד הזקן אחר פעם שהיא רואה רק את כח הפועל שבנפול, ודבר זה ניתן לומר גם בופן הנלות.

העדיבות והשחה שבקבלת עול היא, אצ"בה, גדולה יותר מן השמחה שבחשבה, שכן השמחה שבחשיבה כחשבה היא מוגבלת בהנאם לאופן ההשגה, ואילו השמחה שבקבלת עול היא בלי גבול.

לפיכך רואים גם שעיקר השמחה

128 דמות פד, א.

129 נבא מצעז, ה, בעיא.

היה דוקא בניסוך הטיף, והצננה היתה גדולה עד כדי כך שיצוי שלא דאגה טענת בית השואבה – לא דאגה שבוטא טיפידה.

כא. וזה הסעם לבן שניסוך היין הוא חמת הובת וניסוך הטיף הוא חובת היום, כי ההבדל בין יובת לטיף הוא זה: הוא דבר של עמדת האדם, האדם שביא קרבן, לפיכך יש הבדל הבדלי דרגות רבות, עד שנשים וסו' מסודות מבחצות השקלה שמשלה לקרבת הצבור.

יום טוב הוא דבר הנא מלמעלה, ומקרא וקרא, אמנם קביעת החיוב תלויה במתודה, אבל האחד שנתידן קבע את ראש החדש, וזו מדע שמיגיע עם ההשקפה – בא זה המוסר סאליו, ששים כך אף כן כל המלוי חזנות, וכיום שמים בכך.

לפיכך, יין טעם ודעת הוא חובת הובת, שים קבלת עיל – חובת יום, כי עמדה שעלפי טעם ודעת הוא לפי ערך האדם השליש, ויש כאן הבדלי חזנות בבוטא, ואילו עמדה ששקבלת עול אינה לפי ערך האדם, אין כאן השיבית לנצט, שכן אינו שם לב להבנתו והרגשתו, אם מבין הוא האם לאו, אם מרגיש הוא אם לאו – הוא אינו מתחשב עם עצמו כלל והוא מקבל כל עצמו על מלכות שמים, כאן אין הבדלי דרכות, והרי זה בניסוי טוב,

בו אין השיבית לנצט האדם והרגע שקודם היום – קדוש.

כב. זה גם פשר הרבה שניסוך היין היה צריך להיות דוקא ביום ואילו ניסוך הטיף היה אפשרי גם בלילה.

עמדה שמצדדתענה אפשרות יין כשארור לו לאדם במכלול, הוא מבין והוא מרגיש, או מסוגל הוא לעבוד את ה' עליו השלום, ואילו עמדה של קבלת עול אפשרית גם בלילה, בשעה שאינה מצדדת לו, ובכל זאת אינו מתחשב בדבר והוא מקבל על עצמו עיל מלכותו יתברך.

כג. לפי האמור מתברר שניסוך הטיף קודם לניסוך היין, שכן לניסוך הטיף יש מקום בטר מלילה הראשון של יום המוסר, ואילו ניסוך היין מתחיל רק למחרת בבקר.

– הענין במחנה החנינו:

קבלת עיל לבנה אינה מספיקה, יש להשתדל יגם השכל ישר את הצורך לעבוד את ה' וזו לכל חלב – לדליה, שיצב הרמרים יש הזאת לה' יי, וזה טובחר וערב לצדו יתור מן השכל, לכן יש לטעם גם את השכל לאלקות.

אך אין מידע הדב שקדם והצוות צריך להיות נכבד מן השכל ולפני אחרונה: יסור העבודה הוא אך יין קבלת עיל, ורק עיל הקרבת מבלת עיל – אפשרות והשגת.

הרי יאלעלא הקביה עורו – אין

16. זה לעיל על גבי העד 17.
17. ודלפי שקלים צד א הלכה 1.

אין יאה במוכה לעיל על גבי העד.

יכול לומר, יש, אפוא, לחזקן לעור הקבי"ה, ואילו "לבל" את הקבי"ה אפשר אך ורק צ"י קבלת עול. בלעדי קבלת עול נעדר קוד הקבי"ה, ובשילוב, בגלל הצדדיה, נעדרת גם ההשגה.

כדרך שאנו מצאים בסתן תורה שההתחלה הינה הקדמת נעשה לגשטע, שהיא קבלת עול, שהרי אחר שלא ידעו כלל במה המורכב, סתן עבדתי אפשר היה שיהיה להם ברובי טעם ועדינות, אלא שקיבלו את דורה ששום קבלת עול.

כך גם בייבוסה"ה הפיסיית של כל אחר האחר, באפי"ל למה קרטה פיטת שמוע לדהה אם שמוע"י כד שיקבל עליו עול מלוכות עצום לחמה, אחר כך יקבל עליו עול מצוות, ריוק הלשון יא - עול, מבלי שתהיה קדימה ברוב. כפי שארטי"ר - חוקן נצטט במצבא"י בהרחבה: יסראל תורא דיימין עליה עול בקדשיותא כ"י ו-כסוד ההה שנותנים עליו עול מראשונה) ואי האז לא אשתכח כ"י אינו יכול עם לכות לעבודתיהשגה.

כך זמן את אשר ענה רבא לצדוקי על סענתו: יעא פדוא דקראתו שיסיכו לאורנייסי"י (נ-עס פוח שהקרתם פירם לאונכם, בהקדמה ינעסתי לנעסעתי), רבא השיב לה: יתונת יעדים' - ופיריש הרסר: המינות בני ישראל בתקדימם נעשה

לנשטע - יתונס"י - תכאם סוף יסוף גם להשגה, יופלף סגרי"ם - הרוצים ללכת אך ורק לפי טבלה יתסדפי, תבא סוף יסוף גם לאכוח והשגה.

יסד העבודה היא קבלת עול, אך, כמזכור, יש לעבוד גם את השכל לאלקות, אלא שעבודת ההשגה אפשרית רק לאחר קדימה קבלת עול, כאמור, לפיכך ההלכה שבדאשונה ניסוך הצי"ם, שתחילה משקדוש היום, ורק לאחר כ"י יש אפשרות, ויש צורך, לגשת לעבודת ההשגה. ניסוך הי"ן.

כ"י. דומים, כפי' המשויות, טיהן ניסוך למשנה של יסכל סערי"ב, חוק סן הטי"ם - שלעידוב יש צורך ב"כר הסוין ואילו האים אינם מדינים, כי אם מוליכים את הסוין אל כל חלקי הכוף.

אף קבלת עול, שנמשלה לסי"ם אין בה עצמה עדינות ואינה ידבר הסוין, אבל על ידה מביעים גם להשגה, כאמור.

כ"ה. כשם שקצם קבלת העול מייסוף גם להשגה... כך גם השכחה הנוכחת מקבלת עול פועלת ימספת שמתה בהשגה, לפיכך הינה המסחה בכל ונק אנ המיסות, כביטוי הנמרא"י: "שלא מעטנו טעם שינה", ואף בנסך גיטוף ויק.

בעת השינה חנה האדם לטהות.

159 קוסין 5, ב.
160 ברכות ק"א, א.
161 ערק סא סדיי חיי ק"א, א.
162 ספ"ה ס"ה, כ"י"ב.

163 עירומין ערק ג, ספ"ה א.
164 ספ"ה ג"א, א.

- לפי האמור בנחזק בניסוך המים
דספיו כל היוקים

כז. שיטת הצדקים דחה שיש
לקבל את התורה לפי המבל, ולכן לא
קיבלו את מסדת חו"ל. האמת היא די
שיטתה קיבלו מדה מצדו ומסדה
לחשטע וס"י, עד שכל הלכה הנפסקת
בשלחן ערוך והפאר הספדים
שהתקבלו בישראל - אין לדחות
אחריה. יש, אמנם, להסתור להבין עד
כמה שיטתה האפשרית, אך גם את
הכלתי מובן יש לקיים ספי הכתיב.
ואילו הצדקים טענו שחזון שלמה לא
בשמים הוא יכול כל אחד לקבל את
התורה לפי שכלו.

משהם כך הכליטו לניסוי הדין,
שעיטו רבנה והשבה, אבל לניסוך
המים שענינו קבלת עול, התנגדו:

נשים ועמי הארץ, וכן בעלי
התעסקות בשכלם מדה בעלגלגם ולא
בתורה, הימים אמנם לחתונה לפי
ההוראות הצדקת להם, אבל אלו
רבותנים את ההוראות, השקועים ודי
בתורה, אינם צדיקים לשיטת
הצדקים - לדיח בטלים למסדת
המים, משהם שים עצמם שקועים
מורה, יפתח בחדו כשסואל
מחדו"י, יסקל הסטוב שלשה קלי
קולם כנגד שלשה תעדי קולם,
ויחודה - לא בשמים הוא.

משהם כי ניסך הצדקי על גבי
רמזיו: הוא עצמו, ביון שהוא סק

ואילו עבודת קבלת עול בנישות את
השנה, גם במן ניסוך הדין, בכל
שבעת ימי חג המוכרות, ובאמצעותם גם
בשבעת ימי השבוע שבכל השנה⁴¹,
כך שבכל חומנים ובכל הארצים לא
תדה שינה, ולא יעבות את הדין
אלדין בשמחה ובמזב לבב מדב בלי.

כח. כך זמן הנאסד בגמרא⁴²
שהי אמרים לבחן המנפך את הדין:
יהגב דידן, משום שארע פעם
בצדקי שניסך על גבי הגלד - כי
הצדקים אינם מורים בניסוך ימים,
כפי שהוסבילם⁴³ מסלד משים שניסוך
המים אינו כחוב במשדע בתורה, דין
מדנו למוד דיל את מצות ניסוך
המים, ואילו הצדקים לא רצה בחורה
שבעלפה - והגמותו כל העם
באוהגלגום. סא נקבע לוטר למנפך:
"הגבה ידן" כדי שינפך את המים לתוך
הספל.

לכאורה, כלתי מוננים כגן סבה
וכסה פרטים: א) נאסד והצדקים אינם
נודים בניסוך המים - לא היה צורך
לנפך כלל, ולשם מה ניסך על גבי
רמזיו: בו מדוע הגמיה כל העם, על
שכיו בעבודה יש עונש של סיתה ביד
סטיב, או שהדב שדיך לקנאיה, בלין
יקנאים פונקין בדי מודע, אפוא,
הגמותו כל העסו גו סה הדיק של
"באוהגלגומי דיקאי"

41) ביל כעש 10.

42) מסה ז', 2.

43) בידוע המסנתה סוכה פ"ד ס"ח.

44) י"ה ס"ה ב.

במקרה ומשרת את ה"י, אינו זקוק לקבלת-יעול, אך – נכד על בני הנגיד, שיתן הוא לימאה בדרך קבלת-יעול לישע נאמת אלף הנזי העם.

– הדבר שבין גם כלפי עצמו הענינים של "נגלים" צריכים להיות בקבלת-יעול ואילו עניני מה ולב צריכים להיות, לדוג, עשים הרגיש ולא משום קבלת-יעול.

פז. לכן רגשותי כל העם. לא הכניס כי אם פשוטי העם דוקא, כי בעלי-ההשגה אף שיסור עמדתם הוא קבלת-יעול, הרי נחשת שכלם כשבא מישהו ומוען שאין צורך בקבלת-יעול ודי בשכל בלבד. קטת להם לענוה על כך, לפי שאינם חושם כל כך בפובדה שאין די בשכל בלבד, אבל שפיר העם, בשששעי את האענה שאין להדקק לקבלת יעול, הרגישו מיד שהרבי הוא הישיר של הרצון העליון.

דוגמת הסופר במקום אחר⁴⁴ שבזמן הגלות נאדו כל מלכות הנפש יחד מבנין בית, משום שבכלל גילוי האלקות ששיר בזמן תבית אם מוקדתי ולם ינוטלי נטפיתם וגר לא היה צורך כל כך במסירת נפש. כך גם בזמן הבית ובזמן הגלות עצמם – אדו באנשים פשוטים כח נחיתת הנפש יותר מבבעלי שכל.

כט. הריוק של "באתוניהם" – הוא:

פארבעה הצניס, אחרונ לולב הדכ וערבת, האחרת היא בודנד העלילח ביהנה, שכן אחרונ יש בו שעם ריש בו רתה, בכחות הנפש הרי ה השכל, עתה רבח הנעלה ביותר. חה פטר חרגמותו כל העם באחרונהם, הם ענו לצדיקי – ביאחרונהם, גם בשכל העניני שלהם הבינו המטריח לצדיקי שעשתו הוא היפוכי של הרצון העליון, שכן באיש-קבלת-יעול גם השכל והתענוג הם לפי קבלת-יעול.

כ"ק טיח ארזו"י כחש השעם פרצה שריפה בליבאנטיש ואחר טרה מן השריפה תס לזקוב צד מאה. ואחר כך לא יכול היה לצאת ממנו לכאורה סאחר שהמקום היה כה צר. כשישום כך לא היה יכול לצאת ממנו, כיצד הצליח לכתחלה להצב אליו, והרי יכסלעו בני פולנו"י! אך רעון הוא שתחלה, שישיב גודל התשוקה לחיים, נוצרה התבצות במשך הנף.

מעתה: אם רצון מסוגל להצפיע על הגוף – כל שכן שהרצון מסוגל להצפיע על השכל.

כך אנו מוצאים גם לכבי שוחר, שבכלל הרצון נחדת גליה גם בשכל.

ל. כך יונן גם הנאמר בגמרא⁴⁵ "אדלו גלום ובנפה קין הזבח והבאל גיל של מלה ומתעורר".

צנינו של הזבח הוא שפלו חקדיכי

(44) רצון בלבד מן האמת שריפה רחל סניח הסע הוא אשר נחש ריח יבתי. סע רתה סע המאפיק מילש בהחלט. רתה סע חקדיכי כח המהיב חרבה (קטנס קח).

101 אבה סח. ב.

את החלב והרום של הקרבנות, כלומר, את הטובה, יודע הדי שבמעלת הקדמת הקדוה יש לתשוב שכל הדברים הנצטים לכמה היו צריכים להעשות לאדם, טוב, לפי זה שחכמו של המזבח, מבחינת עבודתו הנפשית של האדם, היא עבוד כוחות הנעלים, נגד השכל, לאלקות.

כשם שבכין המחייבה הכפשי את המשר לאכילה אסור להיות כל פגם בן נב במזבח, שעלו מעלים את העצמים הנעלים, אסורות להיות כל פגמות, והחבר נלכד זה מהג, כשישנו פגם, הרי זה אסור במזבח ושטילא גם בקדושות.

זו היתה התשובה לצדוקי ששען שאין צורך בקבלת קול הדי ברשעה כלבור, ודאו לו פגם במזבח הפגם של קבלת קול, שבטללו יש הסוק גם בקדושות - בזשנה.

לא. הפגם שבמזבח עוקן בשלח, הענין ביהמיות:

במשנה יבב טעמין חוק מן היסוד שיחוסרה לעילוי נאמר גם וצין סן המלוח, הסעם לכך הוא כבשה לפי שיטלח אינו מין.

בעצמות ה' בטוק הרבי לליכוד פנימיות התורה באמנות חכמים, לצדדה שאינו מבין אותה כפי שאפשר הוסת לחבן את העולה כפי עידודי

בענין קב חומסקי ואדי מליחות, שדוקא דגו זה מעניק כח בכל ששת הסדרים, והוא מתקן תכניע להסרת והעלמות יחבתרים של השכל, המעלמים על האמת, ושתהא שנה טובה ומבורכת בתורה ומצוות, ובאורי במילא ינהגי נשפובם בעתה.

ומשום עמדתו נהיג השגחה

לב. לכפי יוביסוב נאמר יושבחה בחנך, ושפחה ארנה צדיקה להיות יק כוחניית, כי אם צדיקה לחוקף גם את הלב דגשכני וגם בבשר הלב עשמי הודגש השפחה.

לפיכך יאין שנתה אלא כבשר אין שפחה אלא ביי, הדברים גשמיים, כי השפחה צריכה להיות נהדגשת גם בגשמיות.

בזמן הבית היתה עיקר השפחה כבשר, בבשר השלמים קוטה, בזמן הגלות, כששפחה זו נעדרת עברה השפחה מין, בשלחן צדוק, ארסורח חוקה הלכית יוב כוביל, ששמע שבזמן הזה הרי הענין של יאין שפחה אלא מין הוא מראדרייתא, משום שאין בשר העלמים כלומר, ניכף על היות הקידוש, שהיא גם בשנת הראשונה - יש חובה לעשות יק, כי בזמן הזה יושבחה בחנך היא רק על ידי מין, אפילו בשל המועד.

תגודח ב' דוחים, תשנ"ז

191 דגו ספרים דגו א.
196 סיון תיקט בקד"י

192 ילק ית ב.
193 ילק ס
194 לקטי תורה ודקדוק, ב' עמ' 177



שמיני עצרת ושמיחת תורה

א. וועגן דעם ענין פון שמיני עצרת שטייט⁽¹⁾, אז זיין תוכן איז, קשה עלי פרידתכם כו' משל למלך כו' אמר לאהבו נגלגל אני ואתה במה שתמצא.

ולכאורה איז ניט פארשטאנדיק, וויי באלד אז סיי ווי וועט מען זיך דארפן שפעטער פאנאנדערשיידן, איז וואס איז אזוי שטארק די מעלה אין דעם וואס מען וועט אריינכאפן זיין נאך א טאג צוזאמען?

מוז מען זאגן, אז די מעלה פון שמיני עצרת איז, אז דער טאג באַ וואַרנט און טוט אויף אז אויך שפער טער זאל ניט זיך קיין פירוד.

וועט מען עס פארשטיין בהקדים ביאור דיוק הלשון «פרידתכם», וואס אין פלוג האט ער געדארפט זאגן קשה עלי פרידתנו און פארוואס זאגט ער פרידתכם?

דער ביאור אין דעם איז:

(א) מצד דעם אויבערשטן איז קיין פירוד ניטאָ. מצד אים איז אַלעמאַל דאָ דער פאַרבונד מיט אידן, פנים בפנים. נאָר דער פירוד קומט מצד אידן, וואָס פנו אלי עורף ולא פנים. און דאָס מיינט פרידתכם — איער פירוד.

(ב) דורך וואָס קומט דער פירוד פון אידן מיטן אויבערשטן, דורכן פירוד ביי אידן צווישן זיך — פרידתכם. וואָרום בשעת עס פעלט דער כולנו

כאחד פעלט אויך אין דעם ברכנו אָבינו.

און דאָס איז דער פשט וואָס נאָך סוכות זאָגט דער אויבערשטער קשה עלי פרידתכם, וואָרום בחג הסוכות איז דאָך דאָ די אחדות פון אידן צווישן זיך.

וואָס דאָס איז דער ענין פון מצות ד' מינים, אז אַלע פיר מינים, פון דעם אתרוג שיש בו טעם ויש בו ריח ביז דער ערבה שאין בה לא טעם ולא ריח, פאראייניקן זיך צו זאמען אז עס ווערט פון זיי אין מצוה, און אזוי אויך אַלע אידן ווערן אַן אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם.

דאָס איז דאָך אָבער אַ פאַרבונד מצד און צוליב דער מצוה, בשעת אָבער מען גייט אַריין אין די ימי החול וואָס נאָך סוכות, קען דאָך ווערן צוריק פירוד חס ושלום, אויף דעם זאָגט דער אויבערשטער קשה עלי פרידתכם.

און די עצה אויף דעם איז, בואו ונגלגל במה שתמצא, אין דעם טאָג פון שמיני עצרת, וואָס דאָס באַ וואַרנט עס זאל זיין אַחדות אויך שפעטער, כדלהלן.

ב. די מעלה פון דער אַחדות פון שמיני עצרת אויף דער אַחדות פון סוכות איז:

די אַחדות פון די ד' מינים איז

(2) ווי דער מדרש רבה (אמור פרשה ל, יב) איז מבאר אז די ד' מינים זיינען מרמו אויף אַלערליי סוגים פון אידן.

(1) רש"י סוף פרשת פנחס, במדבר רבה ותחומא דארט.

נאך יום טוב, בכל השנה, שטייען אידן באחדות ושלום, כלי המחזיק ברכתו של הקב"ה³).

(משיחת יום שמח"ת, תשמ"ז)

ג. אין דעם ענין וואָס מען האָט גערעדט אָז בשמחת תורה טאָנען אַלע אידן צוזאַמען באַחדות, איז פאַראַן אין דעם נאָך אַ נקודה.

טאָנען טאָנעט מען ניט מיטן קאַפּ נאָר מיט די פּיס, און דורך די פּיס טאָנעט אויך די קאַפּ. אויב מען וואָלט געטאָנעט מיטן קאַפּ, ד. ה. מצד השגה, דעמאָלט וואָלט געווען די שמתה בהגבלה, אויף וויפל ער פאַרשטייט די סיבה פון דער שמ"ח. מען וויל דאָך אָבער אָז שמחת התורה זאָל זיין בלי גבול, דערפאַר טאָנעט מען מיט די פּיס, ער ווייס ניט וואָס דער אויבערשטער איז און ווייס ניט וואָס זיין תורה איז, ער ווייס נאָר אָז דער אויבערשטער מיט זיין תורה איז אַ טייערע זאָך וואָס עס איז ניטאָ אַזאָ דבר יקר אין דער גאַנצער וועלט, און דאָס רופט ביי אים אַרויס אַ שמחה בלי גבול.

דאָס איז אויך דער ענין וואָס בשמחת תורה זעצט מען זיך ניט לערנען, ד. ה. אָז די שמחה זאָל זיין מצד העיון שבתורה, נאָר מען טאָנעט מיט אַ ספר־תורה ווי זי איז איינגעוויקלט אין מענטעלע. מען ווייס נאָך ניט וואָס אין איר שטייט, מען ווייס נאָר אָז עס איז אַ טייערע זאָך און דערפאַר איז מען מיט איר שמח בלי גבול.

אָזוי ווי אין יעדער איינעם בפרט איז דער סדר אָז ער טאָנעט מיט

ניט אין זייער עצם מציאות, ד. ה. אָז אַפילו בשעת התאחדותם, איז יעדערער פון זיי אַ באַזונדער סוג, און פאַרבלייבט ביי זיין מציאות, עס איז מער ניט וואָס אין דעם ענין המצ"ו ווי זיינען זיי זיך מתייחד, נאָך מערער — די מצוה איז דאָך אָז מען זאָל נעמען פיר באַזונדערע מינים דוקא, קומט דאָך אויס אָז אַפילו אין דעם ענין המצוה גופא הערט זיך אויך אָן זייער התחלקות, עס איז מער ניט וואָס די דברים מחול־קים פאַראייניקן זיך צוזאַמען אין איין מצוה.

אָבער די אַחדות פון שמיני עצרת איז, פּר אחד אַיל אחד, עס איז ניט קיין איגוד פון פרטים נאָר בעצם זיינען זיי איין זאָך.

און אָזוי איז אויך אין דעם ענין הריקוד שבשמחת תורה, אָז אַלע אידן, פון דעם גדול שבגדולים ביז דעם פשוט שבפשוטים, טאָנען צוזאַמען, איז דאָך ניט אָז יעדער איינער נער טאָנעט לויט זיין אופן (לפי ערך השגתו כו'), נאָר זיי ווערן נש"תווה און נתייחד אין אַן ענין הכולל את כולם, דער ענין הריקוד איז אָז אין אים איז בעצם גאָר קיין התחלקות ניטאָ.

און דאָס איז די אמת'ע אַחדות, ניט נאָר קיין התאגדות פון פרטים, נאָר יעדער איינער ווערט נתבטל פון אַ מציאות בפני עצמו.

און וויבאַלד אָז דאָס איז ניט קיין קיבוץ נפרדים נאָר השתוות והתאחדות, איז ניט שייך צו זאָגן אין דעם, אָז בשעת די סיבה וועט בטל ווערן, וועט במילא אויך בטל ווערן דער מסובב, נאָר דאָס בלייבט אייבער אויך אויף שפעטער, אָז אויך

(3) זע אויכן עמוד 331 הערה 28.

מר הבעל שם טוב⁵, העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכלו. דערמיט וועט מען אויך פארשטיין די מצוה פון ואהבת לרעך כמוך, וואָס דער פשט דערפון איז „כמוד" ממש. אַזוי ווי די אהבה צו זיך איז ניט קיין אהבה שמצד הטעם נאָר אַן אהבה עצמית, אַזוי אויך די אהבה צו אַ צווייטן אידן דאַרף זיין אַן אהבה עצמית.

ולכאורה ווי אַזוי איז דאָס מעג- לעך? „יענער" און „איך" זיינען דאָך צוויי באַזונדערע מענטשן! וע"פּ הנ"ל יובן, אַז דאָס איז ניט קיין אהבה צו „יענעם" נאָר אַן אהבה צו „זיך" אַליין. עס איז איין עצם וואָס ער איז געקומען אין כמה חלקים, און אין יעדער חלק איז דאָס דער זעל- בער עצם.

דערמיט וועט מען אויך פארשטיין דעם מאמר הבעל שם טוב⁶, אַז אה- בת ישראל מיינט, מען זאָל ליב האָבן אַ אידן כאַטש ער האָט אים קיינמאָל ניט געזען און קיינמאָל ניט געהערט פון אים.

ולכאורה ווי איז שייך אהבה צו אַ זאך וואָס ער האָט אין דעם קיין ידיעה ניט? ועל פי הנ"ל יובן, וואָ- רום אַלע אידן זיינען איין עצם.

ה. על פי זה וועט מען אויך פארשטיין דעם מאמר רז"ל⁷, אַז אה- בת ישראל איז יסוד כל התורה, ווי ער איז מבאר אין תניא⁸ בא- ריכות, אַז דער יסוד כל התורה איז להגבי' ולהעלות הנפש על הגוף, און

די פיס און דורך דעם טאַנצט אויך די קאָפּ, אַזוי אויך אין דער קומה שלימה פון אידן, אַז די שמחה פון אַנשים פשוטים וואָס זיי פרייען זיך מיט דער תורה, וואָס זייער שמחה איז בלי גבול, דאָס פועל'ט אַ תוס- פת שמחה אויך אין די משכילים וואָס ווייסן און פארשטייען די מע- לה פון תורה און די סיבה פון דער שמחה, אַז אויך ביי זיי טוט זיך אויף אַ שמחה בפשיטות ובלי גבול.

און דורך דער שמחה פון שמיני עצרת און שמחת תורה קומט מען צו לבחינת פר אחד, ניט ווי סוכות וואָס מען איז מקריב ע' פרים אַנט- קעגן די ע' שרים, ווייל דאָן האָבן זיי אויך אַן אַרט, נאָר מען קומט צו אין אַזאָ בחינה וואו זיי האָבן גאָר קיין אַרט ניט, דאַרטן געפינט זיך מער ניט ווי דער אויבערשטער מיט אידן, יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך.

(משיחת ש"פ בראשית, תשס"ז)

ד. די לעצטע ווערטער, מיט וועל- כע מען איז מסיים די תורה בשמחת תורה, זיינען „לעיני כל ישראל". אין די ווערטער איז מרומז דער ענין האחדות (וואָס דאָס איז די עבודה פון שמחת תורה כנ"ל), וואָס אַלע אידן זיינען מיוחד צוזאַמען. אַלע אידן זיינען איין זאך, און יעדער איינער איז מער ניט ווי אַ פרט פון דעם כלל, און נאָך טיפער, אַ חלק פון עצם⁹, ובמילא, איז אין יעדן חלק געפינט זיך דער גאַנצער עצם, כמא-

4) מעלת חלק מן העצם על פרט מן הכלל נתבאר בהשיתה בארוכה ואכ"מ.

5) זע המשך תרס"ז צום ענדע (ע' תקכב).

6) היום יום, ט"ו כסלו.

7) שבת לא, א.

8) פרק לב.

והאם צויליב א נעמיסן ענין האבן זיי זיך פארבונדן מיט געוויסע כחית יעניגו השמח וועלכע עס מארשירן זיך צו דורכטירן דעם צוועק פון דער אגודה. אבער אין די איבעריקע כחית זייערע זמל זענן אין זייער עצם, האבן זיי קיין שליכות מיט צווישן זיך.

(ב) צפילד איז דעם ענין פריסי נוסא זיינען זיי אריז מיט פארבונדן מיט אן אמת, ווארום וויבאלד אז בכללות פציאונגם זיינען זיי באזונדער זענען פקנסעק, סטילא און אויף אין דעם ענין פריסי און פער אום דאס הצד זיין פציאות אין ווייניג הרגשים, אין דער צווייטער אום דאס הצד זיין פציאות און זיינע הרגשים, עס איז מער מיט האט בחיצוניות, לובי זייער פקס בייען זיי די זעלבע דאך. — האט דאס איז דער פשע פון דעם לען זי). החלוקת קורה וכו' עתה, עז קורה ועדתו נוסא זיינען גזעען החולק, באמס זיי זיינען געווען פקצה זיעה אהה, פונדעסטדעגן זייען זיי געווען החולק, הארים יעדידי איבער איז אין דעם געווען אויסן זיין אייגענע צו פציאות —

(ג) אפילו דער חיצוניות'דיקער פנין איז אויך מיט קיין דבר של קיינא, הארים זיבאלד אז מי זי חבלי האגורח איז אארבלוכן אייגענע נע עמיים אין אייגענע פציאות והאם שפייצען העכער פון דער אגודה בסיי לא איז בלעת דאס וועט שטערן צו זייער פציאות, וועלן זיי זיך אפן פילן איינער פון דעם אגודען און עס וועט ווערן אויס איינער אפילו בחיצוניות.

י"ח אבות דאך ה' בשנה י"ח.

דאס דריקט זיך אויב אין אהבת יקראל.

יוארים אויב ער באטרעפט זיך אין פילט זיך ווי א פציאות פאר זיך, דעמאלט זען פיי אום מיט זיין די אהבת אום צווייטע, אפד'ה, ובעד עס ואלד זיי אים זיין דער הארבת לדער אפד'ה, סיי ער ארויסניק פון זיין פציאות, זיין פציאות איז מיט אצרי גאר זיין פציאות איז א חלק פון עצם פון אידן, והאם דעמאלט איז פיי אים אמהיע ארבת היראל, און דאס איז אויך דער היבן הסיי פור והאם דער דבר האט דערצוילט זייען איינעם א גורל, עז אפאל בשעת זייער א קינר איז געווען זייג גער וונס האט ער זייער שטארק געהילט, דערצו דאס ער זיך געקלעגט אויף דעם והאם אויף אן אפד'ה אידישן קינר והאלט ער מיט זיינען אצוי שטארק, איז דאך א ראוי אן ער האלט פריטם בחתימה העבודה, והאם רום אויב פיי אים וואלט געווען עבודה אמיתית, זאלמן די הורה הפיי וות פולה זיך די עצם הנעמה, והאם דארטן זייען דאך אלע אידן זיין גאר.

1. על פי זה וועט מען אויך פארן שטיין דעם שיינע פון די ווערטער והאם פיר דעם, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלב, דער פריט איז דעם איז חזק לעבן כולם זיין אן אגודה אחת — בשעת דאס איז געשיח רצונך, אריב אבער דער צוועק פון דער אגודה איז צו ליב אבערעל זאכן אפילו צויליב דבר דים הווארים, און דאס מיט קיין אגודה אונט געיל.

אז בעצם מהותם זיינען זיי באן ותרענען פקנסעק, עס איז פאר מיט

נאך דעם — בראשית ברא (האם
באלה זיי זען ענדיגט די תורת
סאנטט טען דאך א"י אן נאכאנאל
פון עלזויבא, אזוי איך מיט דעם
האָס זען לייקנס פאר דעם, בדת'
חילת הברית — זאמ הברית.

דער ענין פון בראשית ברא אליקים
אה השמים ואת הארץ, איז אן א
איר דערק וויסן אן את השמים —
ענינים רוחניים, ואת הארץ —
ענינים נשמיים, ברא אליקים, פו
זאל זיך ארעכטן אן כוחי ורעוב
ידי עשה לי את החיל הזה, נאך
ער הארץ וויסן אן לייך אליקעס האָס
ער נאכרינט, און האָס פו פארעכטע.
זינע לפירות זיט זינע רוחניות האָס
ער האָס זיך דעם האָס דער איז
בפראשטער איז טיהה בלי רגע דענען
די בלטה הברית און איר די השפי
עה זי איז בשרט.

דער רנה אין זאמ הברית אהר
ברך משה איו:

משה רבנו איז דער רעה ישראל,
ער איז ויקר בדרך זי זאלן זיך
אויספירן בדי הנהיגותם בדיעו אין
דרך אים איז זען זיי מעליפ בל
הפטרותיהם.

יבאמתי היל"א, ירדק המן זאי
בזבתי של משה, אויך די עניי הכי
בדי שתיי בזבתי של אהרן ובארה
זיך ירום איז נשנחלקו אהרן ופרים
זוהו בזבתי של משה"א, אין באמת
איז אירן מריער נקוען די העשעה
פון משה רבנו, מער זיט האָס עס
איז דירעכענענדיק דויל אהרן ופליים.

טנו דעם דער זען הערם נכלי אין די
זעריטע, ביז אקופי חז חייאע קרין
די.

(ו) תקני' א. א.
גון דערל.

ובנו ישראליו בנחש במכה רבנא
איוודים וזלכע האָבן אייפגעקיקט
ווי שטארקע אידוה און ציב סהל
האָבן זיי זיט געפונט דורכקופטע
פליישן זיך, די איוודים זינען זיך
צעטאלק און עס איז פון די גאליקייט
גבוליק.

דערמאר בשעה זען חיל זאכן
אן איהו ציזים א צדק פון דברי
הרמ"ה, אלו די עצה ביבה בקרו דער
איווד זאל זיך הפלמן: מען זאל
אריינמאכן אין דעם איווד אן ענין
פון חורה יעצייב פלס א יסוד אין
דעם איווד, האָס דורך דעם דעם
דאָס זיך אן איווד של קיבא איז
אין דעם ענין הרישית.

ה דאָס איז אירן אן עכספער אויך
דעם האָס אירן נכלי זינען א בשעה
אחת פון עי זאבים רחא מצחכרת"א
ווייל די עי זאבים איז יעדל פון
זי א בוזמדיק טעלעות, אכער אירן
זינען אדע בוזמדיק האָבן די דעי
ליבעל א גרויסן כוח און איווד אר
אויך בולע אירן טאמ אן אין דעם
צו שפונט און זיט, אר האָס זי
האָבן זיך קיין רוב זאל אפילו עזוי
שפונטע האָבן זיך אירן זיט, יעדער
לער איז א באזונדערע פציאח, אכער
ערמדי הנה ופצוה, איז אפילו אירב
על איו נאך איינער במחש, האָס
עז צו זיך צילע אידן האָס זינען
געווען פון סתן הנה אן א כח
פון א גרויסער כחה אירן לוחם זיך
פאר דער חורה.

ה דערמיט זעל מען אירן פארן
שטיק די שייכות פון זעניו כל ישי
קאל פון דעם האָס זען לייקנס

אן הברית הולדו ה אהר רנה במוסר.

מאָלט גייט ער אַרויס פון זיין מצי"א
אות. ער איז ניט קיין מציאות פאַר
זיך. ער איז אַ חלק פון כלל ישראל
— כל ישראל.

י. די שייכות פון לעיני כל ישׁ-
ראל מיט בראשית ברא איז אַ צוויי-
ענדיקע. אַזוי ווי דער בראשית ברא
גייט כוח אין דער עבודה פון כל
ישראל כנ"ל, אַזוי אויך איז דער
כל ישראל אַן הכנה צום בראשית
ברא.

שמחת תורה דאַרף יעדער איד
ענדיקן די תורה און אָנהויבן לער-
נען איר נאַכאַמאַל פון דאָס ניי און
אין אַ העכערן אופן⁽¹⁵⁾. איז בשעת
אַ איד באַטראַכט זיך אין זיין מעמד
ומצב במשך שנה העברה. קען ער
טראַכטן ביי זיך: איך בין נאָך גאָר
ולחלוטין ניט פאַרטיק, איז ווי בין
איך שייך דערצו?

אויף דעם גייט מען אים אַן עצה
— כל ישראל. אויב אַלס פּרט קען
ער אַליין גייט אַפּלערנען די גאַנצע
תורה און מקיים זיין איר, זאָל ער
זיך כולל זיין מיט אַנדערע אידן,
מחזיק זיין לומדי תורה, וואָס דורך
דעם וועט ער האָבן אַ חלק אין
דעם לימוד התורה פון די אידן וועל-
כע ער שטיצט.

וכמאמר רז"ל און אַזוי איז אויך
דער דין⁽¹⁶⁾. אַז דורך דעם וואָס זבולון
שטיצט ישכר'ן האָט ער אַ חלק אין
דער תורה וואָס ישכר לערנט.

(15) וואָס דערפאַר לייענט מען די תורה
יעדער יאָר (הענין נתבאר בהשיחה בארובה
ואכ"מ) וויילע יעדער יאָר דאַרף מען איר
לערנען און מקיים זיין אין אַ העכערן אופן.
(16) שולחן ערוך יורה דעה הלכות תלמוד
תורה ריש סימן רמו.

וויילע דער ענין פון אַ רועה ישׁ-
ראל איז אַז ער פאַרזאַרגט אידן
מיט אַלץ וואָס זיי דאַרפן סיי אין
גשמיות סיי אין רוחניות.

אַבער בכדי צו מקבל זיין די השׁ-
פעה פון משה רבנו רועה ישראל
ואתפשטותי שבכל דרא ודרא⁽¹⁷⁾.
דאַרף מען שטיין בביטול והתקשרות
צו אים. מען דאַרף זיין איבערגעגעבן
אַזוי ווי צאן צום רועה, צאן האָבן
ניט קיינע אייגענע רצונות, זיי גייען
וואוהין דער רועה פירט זיי, ובשעת
מען האָט ניט קיין אייגענע רצונות,
ניט אין ענינים ארציים, ניט אין
ענינים שמיימים, נאָר מען איז אי-
בערגעגעבן אינגאַנצן צו משה'ן, דע-
מאָלט איז מען אַ כלי מקבל זיין
די ברכה פון וזאת הברכה אשר
ברך משה גוי ממגד שמים — ענינים
רוחניים, ומתהום רובצת תחת —
ענינים גשמיים.

ט. און דאָס איז די שייכות פון
בראשית ברא מיט וזאת הברכה צו
לעיני כל ישראל, וואָרום לויט ווי
געזאָגט פריער⁽¹⁸⁾, אַז בכדי מען זאָל
האַלטן מיט אַן אמת ביי אַהבת ישראל
— כל ישראל — איז דאָס דורך
דעם וואָס מען גייט אַרויס פון זיך,
במילא איז בשעת אַז ביי אים
לייגט זיך אַפּ דער אמת אַז קיין
אייגענע האָט ער גאַרניט נאָר אַלץ
וואָס ער האָט איז דעם אויבערשטנס
וואָס ער איז מחדש בטובו בכל יום
תמיד מעשה בראשית — בראשית
ברא גוי, — ומצד דעם גייט ער
זיך איבער צו משה'ן ואתפשטותא
דילי' — וזאת הברכה גוי' — דע-

(13) תיקוני זהר תיקון סט (קיד, א).

(14) סעיף ה.

דער ענין אין דעם איז:

ברא איז מלשון גילוי⁽¹⁸⁾. בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ מיינט: „בראשית“ דער ראשית העבודה איז „ברא“, מגלה זיין דעם „אלקים“ וואס געפינט זיך אין „את השמים“, שמים וכל צבאם, און אין „ואת הארץ“, הארץ וכל צבאה.

אין אלע נבראים, סיי אין צבא השמים, סיי אין צבא הארץ, איז דא דער כח וחיות אלקי וועלכער איז זיי מהוה, מחי' ומקיים בכל רגע ורגע, און דאס — דער חיות אלקי — איז דער גאנצער מציאות פון דעם נברא, עס איז מער ניט וואס דער חיות איז בהעלם, און דער נברא זעט זיך אן פאר א מציאות פאר זיך, און דאס איז ראשית העבודה, צו אויפטאן און דער חיות אלקי זאל זיין בגילוי — ברא.

אזוי ווי איז יעדער נברא איז דא דער אלקות וואס אין אים, נאר ער איז בהעלם, אזוי איז אויך ובמכל שכן ביי יעדער אידן דא דער אלקות וואס אין אים, דאס איז דער נפש האלקית, חלק אלקה ממעל ממש⁽¹⁹⁾, וואס אין אים, עס איז מער ניט וואס מצד דער התלבשות הנשמה בגוף ונפש הבהמית קען זיין און דער גוף ונפש הבהמית זאלן מעלים ומסתיר זיין אויפן אור הנשמה, ביז און לפעמים קענען זיי גאר לוחם זיין מיט איר.

אויף דעם דארף זיין דער בראשית ברא אלקים ביי זיך אליין, מגלה זיין די נשמה וואס אין אים, זי זאל ארויסגיין ממאסר הגוף ונפש

יא. דאס איז דאך אלץ אויב מצד זיינע טרדות האט ער ניט קיין צייט צו לערנען און ער איז יוצא מיט פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, אבער ווי איז און אויך אין זיין ליידער קער צייט האט ער ניט געלערנט? פונדעסטוועגן זאל ער ניט מיואש ווערן ביי זיך, ווארום די רביים זאגן, און שמחת תורה דורכן קו השמחה קען מען אויפטאן דעם זעלבן ענין וואס ראש השנה ויום כיפורים בקו המרירות, ד. ה. און אפילו בשעת עס איז דורכגעגאנגען חודש אלול, ימי הסליחות, ראש השנה, עשרת ימי תשובה און יום כיפורים, און אפילו יום כיפור צו נעילה האט ער אויך ניט תשובה געטאן רחמנא ליצלן, פונדעסטוועגן איז בשעת עס קומט שמחת תורה קען ער טאן תשובה בקו השמחה, און — לעיני כל ישראל, כולל זיין זיך מיט אידן, וואס דאס קומט מצד גילוי עצם הנשמה, שהנשמות מתאימות, וואס מצד דעם קומט די אמת'ע אהבת ישראל⁽²⁰⁾, און אזוי ווי די עצם הנשמה איז דאך אלעמאל גאנץ, איז מצד דעם האט ער אלעמאל בכוח צו אנהויבן נאכאמאל די תורה פון אנפאנג, און אין א העכערן אופן.

יב. דאס איז דאך מער ניט ווי די שייכות פון לעיני כל ישראל צו בראשית ברא אלס אן אנהויב פון תורה, און דורך לעיני כל ישראל האט מען בכוח צו אנהויבן נאכאמאל די תורה פון דאס ניי, אבער וואס איז די שייכות צום ענין פון „ברא“ שית ברא“ בפרט?

(18) כמאמר שמא הבריא — חולין מג. ב.
(19) תניא סר. ב.

(17) ווי עס ווערט דערקלערט אין תניא סר. לב.

הבהמית און זי זאל נתגלה ווערן
 כמו שהיא, ניט נאר אירע כחות
 הגלויים נאר אויך די עצם הנשמה
 וואס זי איז פארבונדן מיט עצמות,
 וואס דער סימן אויף גילוי עצם
 הנשמה איז דער ואהבת לרעך כמוך,
 לעיני כל ישראל, כנ"ל.
 און דורך דעם בראשית ברא

אלקים וואס ביי זיך, קען ער מגלה
 זיין דעם אלקות אויך אין כללות
 העולם, אין צבא השמים און אין
 צבא הארץ, אז אין יעדער זאך זאל
 זיך אנהערן בגילוי אז איר גאנץ
 צער מציאות איז נאר אלקות און
 אין עוד מלבדו.

(משיחת ליל שמח"ת, תשס"י)



שמיני עצרת ושמחת תורה

א. על שמיני עצרת נאמר¹ שתוכנו: "קשה עלי פרידתכם כו", משל למלך כו' אמר לאוהבו: נגלגל אני ואתה במה שתמצא".

לכאורה, בלתי מובן: כיון שסוף סוף יהיה צורך להפרד – מה החשיבות הגדולה ביום נוסף של שהות יחד?

הכרת, איפוא, לומר שיתרונו של שמיני-עצרת הוא בכך שהיום הזה מועיל ושומר שגם אחר-כך לא יהיה פירוד.

הדבר יובן לאחר הקדמת הסבר לדיוק שבביטוי "פרידתכם", והרי, לכאורה, היה לו לומר "פרידתנו"!

זה הסבר הדבר:

א) מצדו של הקב"ה אין כל פירוד. מצדו קיים תמיד הקשר עם בני ישראל, פנים בפנים. הפירוד בא רק מצדם של בני ישראל אשר "פנו עורף ולא פנים". "פרידתכם" – הפירוש שלכם.

ב) מנין נובע הפירוד בין בני ישראל לבין הקב"ה? ע"י הפירוד שבין בני ישראל לבין עצמם: "פרידתכם". שכן כשפגום "כולנו כאחד" פגום גם "ברכנו אבינו".

זה פירוש הדבר שלאחר תג הסוכות אומר הקב"ה: "קשה עלי פרידתכם"

שכן בחג הסוכות מצויה הרי האחדות בין בני ישראל לבין עצמם.

– הרי זה תוכנה של מצות ד' מינים: כל ארבעת המינים, למן האתרוג, שיש בו טעם ויש בו ריח, ועד הערבה, שאין בה לא טעם ולא ריח, מתאחדים יחד למצוה אחת, וכן גם כל בני ישראל² נעשים "אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם".

ברם, זו אחדות משום ולשם המצוה, ואילו עם הכניסת לימי החול שלאחר הסוכות עלול לחזור שוב הפירוד ת"ו, וכלפי זה אומר הקב"ה: קשה עלי פרידתכם.

והתקנה לדבר היא: "בואו ונגלגל במה שתמצא" ביום שמיני העצרת, דבר המביא לידי כך שתישמר האחדות גם לאחר מכן, וכדלהלן.

ב. יתרונה של האחדות של שמיני עצרת לגבי האחדות של סוכות – הוא:

אחדות ארבעת המינים אינה בעצם מציאותם. כלומר, אפילו בשעת התאחדותם מהוה כל אחד מהם סוג מיוחד ונותר במציאותו, ואינם מתאחדים אלא לגבי ענין המצוה. יתר על כן: המצוה היא, הרי, לקחת ארבעה מינים נפרדים, ונמצא, איפוא, שאפילו

(1) רש"י סוף פרשת פנחס. במדבר רבה ותנחומא שם.

(2) כמבואר במדרש רבה (אמור פרשה ל, יב) שד' המינים רומזים לכל המינים שבבני ישראל.

בעצם המצוה מורגש השוני שביניהם אלא שדברים שונים אלו מתאחדים במצוה אחת.

אך האחדות של שמיני עצרת היא: פר אחד, איל אחד. אין זה איגוד של דברים שונים, כי אם בנצם יש כאן דבר אחד.

כך גם בקשר לענין הריקוד שבשמחת תורה, כשכל בני ישראל, למן הגדול שבגדולים ועד הפשוט שבפשוטים, רוקדים יחד – הרי אין פירוש הדבר שכל אחד מהם רוקד באופן שונה (לפי ערך השגתו וכו'), אלא שכולם משתוים ומתאחדים בדבר הכולל אותם כולם. ענינו של הריקוד הוא שאין בו כל התחלקות.

זו אחדות אמיתית: לא רק התאגדות של פרטים שונים, כי אם שכל אחד מתבטל ממציאאותו בפני עצמו.

ומאחר שאין זו התקבצות של גפרדים כי אם השתוות והתאחדות – אין מקום לומר שכשתבטל הסיבה תתבטל גם התוצאה, כי אם הדבר נשאר בר־קיימא וגם לאחרי התג, בכל השנה, שרויים בני ישראל באחדות ושלום, כלי המחזיק ברכתו של הקב"ה³.

(משיחת יום שמח"ת, תשמ"ז)

ג. בענין שדובר שבשמחת תורה רוקים כל בני ישראל יחד באחדות יש להוסיף עוד נקודה:

(3) ראה לעיל ע' 37 הערה 28.

ריקוד אינו נעשה בראש, כי אם ברגלים, ובאמצעות הרגלים רוקד גם הראש. לו היה הריקוד "בראש", כלומר – משום ההשגה, היתה השמחה מוגבלת רק בהתאם למדת הבנת גורם השמחה. אך מאחר שהרצון הוא שהשמחה תהא בלתי מוגבלת – רוקדים, לכן, ברגלים. אין הוא יודע מה הוא הקב"ה ומה היא תורתו, אבל יודע הוא שהקב"ה ותורתו הוא דבר יקר שאין כמוותו בכל העולם, ודבר זה מעורר בו שמחה בלתי מוגבלת.

זה גם הענין שבשמחת תורה אין מתיישבים ללמוד, כלומר, אין השמחה מחמת העיון שבתורה, כי אם רוקדים בספר התורה כפי שהוא עטוף ב"מעילו". אין יודעים עדיין מה כתוב בה, אך יודעים שהיא דבר יקר ושיש לכן לשמוח בה בלי הגבלת.

כשם שבכל אחד בפרט – הריקוד הוא ברגלים ובאמצעותן רוקד גם הראש, כך גם בקומה השלמה של כלל ישראל: שמחת האנשים הפשוטים בתורה, שהיא שמחה בלתי מוגבלת, מביאה תוספת שמחה גם במשכילים היודעים ומבינים את חשיבות התורה ואת גורמי השמחה – גם בהם נוצרת שמחה פשוטה ובלתי מוגבלת.

וע"י שמחת שמיני-עצרת ושמחת תורה זוכים לבחינת "פר אחד", לא כבחג הסוכות בו מקריבים שבעים פרים כנגד ע' שרים, שכן אז יש מקום גם לאלו, כי אם זוכים לבחינה בה אין

אהבת ישראל פירושה - לאהוב יהודי, אף שלא ראה אותו ולא שמע ממנו מעולם.

ולכאורה: כיצד תתכן אהבה לדבר עליו אין לאדם כל ידיעה? - ולפי האמור יובן, שכל כלל ישראל עצם אחד.

ה. לפי זה יובן גם מאמר רז"ל⁷ שלפיו אהבת ישראל היא יסוד כל התורה, בהתאם למוסבר ב"תניא"⁸ בהרחבה שיסוד כל התורה הוא "להגביה ולהעלות הנפש על הגוף" ודבר זה מתבטא באהבת ישראל.

- שכן כשאדם רואה חש את עצמו כמציאות מיוחדת - אין האהבה לזולת יכולה להיות "כמוך". כדי שתהיה לרדודו "ואהבת לרעך - כמוך", עליו לצאת ממציאותו: מציאותו אינה - הוא, כי אם חלק מן העצם של ישראל ואז קיימת אצלו אהבת ישראל אמיתית.

זה גם תוכן הסיפור שסיפר הרבי על אחד גדול, שפעם בהיות ילדו חולה בכה מאד, והתאונן לאחר מכן על כך שעל ילד יהודי אחר לא היה בוכה כל-כך והדבר משמש, איפוא, הוכחה שהוא נמצא עדיין בתחלת עבודת ה', משום שאילו היתה אצלו עבודה אמיתית היו התורה והמצוות מגלים את עצם הגשמה, לגביה כל ישראל הם דבר אחד.

לא לו מקום כלל, דרגה בה אין נמצאים אלא הקב"ה ובני ישראל: "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך".

(מש"ח ש"פ בדאשית תשס"ז)

ד. המלים האחרונות, בהן מסיימים את התורה בשמת"תורה, הן: "לעיני כל ישראל". במלים אלו רמזו ענין האחרות (שהיא ה"עבודה" של שמת"תורה, כמוסבר לעיל) - שכל בני ישראל מאוחדים כאחד. כל ישראל הם גוף אחד, וכל אחד מהם אינו אלא פרט שבכלל, ואף - ביתר עומק: חלק מן העצם⁴, ולפיכך נמצא בכל חלק - כל העצם, כמאמר הבעל-שם-טוב⁵: "העצם, כשאתה תופס במקצתו - אתה תופס בכלו".

כך תובן גם מצות "ואהבת לרעך כמוך", בה נדרשת "כמוך" - ממש: כשם שהאהבה לעצמך אינה אהבה שמסיבה מסוימת, כי אם אהבה עצמותית, כך גם האהבה ליהודי אחר צריכה להיות אהבה עצמותית.

לכאורה: כיצד אפשרי הדבר? והרי "פלונני" ו"אני" הם שני אנשים נפרדים! אך על פי הג"ל יובן הדבר, שכן אין זו אהבה ל"פלונני" כי אם אהבה ל"אני" עצמו. כאן עצם אחד שמופיע במספר חלקים אך כל חלק הוא אותו עצם.

כך יובן גם מאמר הבעל-שם-טוב⁶:

4 מעלה חלק מן העצם על פרט מן הכלל נתבאר בהש"ת במדוכה ואכ"מ.
5 ראה המשך תרי"ז בסוף.
6 היום יום, ס"ז סלו.

7 שבת לא, א.
8 פרק לב.

1. לפי זה תובן משמעות המלים: "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". פירוש הדברים הוא: אימתי אפשרי "ויעשו כולם אגודה אחת"? - כשהמטרה היא "לעשות רצונך". אבל כשמטרת האגודה היא דברים אחרים, אף אם הם דברים מותרים, אין זו אגודה אחת, כי:

(א) בעצם מהותם הם אנשים נפרדים, אלא שלשם ענין מסוים התקשרו ביניהם לגבי כחות וענינים נפשיים מסוימים הדרושים לביצוע מטרת האגודה, ואילו בשאר כחותיהם, וכל שכן - בעצמותם, אין כל שייכות ביניהם.

(ב) גם בענין המסוים עצמו אינם קשורים ביניהם באמת, שכן מאחר שבמציאותם הכללית הם אנשים נפרדים הרי גם בענין מסוים זה - עוסק בו פלוני משום מציאותו הוא ורגשותיו שלו והאחר עושה זאת משום מציאותו ורגשותיו שלו, ורק בבחינה חיצונית, ביחס לפועל ממש, עושים הם דבר אחד.

- הרי זה פירוש הביטוי^{8*} "מחלוקת קרח וכל עדתו": קרח ועדתו עצמם היו חלוקים ביניהם. למרות שכולם היו בעצה ובדעה אחת - היו חלוקים ביניהם, לפי שכל אחד התכוין למציאותו הוא -

(ג) אפילו בבחינה החיצונית אין זה דבר של קיימא, שכן מאחר שגותרו

לחברי האגודה ענינים משלהם ומציאות שלהם העומדים לדידם בדרגה נעלית מן האגודה - הרי בשעה שהדבר יזיק למציאותם הם יפרדו זה מזה, והאיגוד יתבטל אפילו מבחינה חיצונית.

וכפי שראינו במוחש בכמה וכמה איגודים שהיו נראים כאגודות חזקות, ובסופם של דברים לא השתוו חבריהם ביניהם, והאגודות התמוטטו ולא נשאר מהם דבר.

לפיכך, כשרוצים להקים איגוד לשם מטרה של דברי־רשות, הרי העצה הטובה לקיום האגודה היא - להכליל באיגוד ענין של תורה ומצוות כיסוד באיגוד, וע"כ יהיה זה איגוד של קיימא גם לגבי ענין הרשות.

2. מכאן אף הסבר לעובדה שכלל ישראל הוא "כבשה אחת בין שבעים זאבים" - והיא משתמרת⁹ כי שבעים הזאבים מהוה כל אחד מציאות מיוחדת, ואילו בני ישראל מאוחדים, ויש להם משום כך כח גדול. כך גם ביחס לבני ישראל כינם לבין עצמם: הצד שכנגד - לא זו בלבד שאין לו רוב, אלא שגם שני אנשים אין לו, שכן כל אחד מהם מהוה מציאות נפרדת, ואילו שומרי תורה ומצוות, אפילו כשזה יחיד במקומו יש לו אתו את כל בני ישראל שהיו מאז מתן תורה, כח של מתנה גדול להלחם למען התורה.

^{8*} אבות פירק ה משנה יז.

⁹ תנחומא תולדות ה. אסתר רבה במדפה.

ח. כך יובן גם הקשר בין "לעיני כל ישראל" לבין הנקרא לאחרי-כן: "בראשית ברא" (שהרי מיד עם סיום התורה מתחילים אותה שוב מראשה), וגם בין הנקרא לפני-כן, בתחלת הפרשה: "וזאת הברכה".

תוכנו של "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" – הוא, שעל יהודי לדעת כי את השמים, ענינים רוחניים, ואת הארץ, ענינים גשמיים, ברא אלקים. אל יחשוב ש"כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", כי-אם עליו לדעת שאין לו משלו כלום: כל רכושו, הגשמיות שלו והרוחניות שלו, יש לו משום שהקב"ה מהנה בכל רגע ורגע¹⁰ את כלל הבריאה וגם את ההשפעה אליו בפרט.

הרמז שב"וזאת הברכה אשר ברך משה" – הוא:

משה רבנו הוא רועה ישראל, הוא המדריך אותם שיהיו בכל פרטי התנהגותם כדבעי, ובאמצעותו מושפעים להם כל צרכיהם.

וכמאמר רז"ל¹¹: "ירידת המן היתה בזכותו של משה. גם ענני הכבוד, שהיו בזכותו של אהרן, ובארה של מרים, הרי כשנסתלקו אהרן ומרים – חזרו בזכותו של משה"¹², ולאמתו של דבר היתה גם לפני כן ההשפעה ממשה רבנו, אלא שעברה דרך אהרן ומרים.

10 ועין זה נכלל במילים "ברא אלקים" (ראה להלן סעיף ד').
11 תענית ט, א.
12 שם.

שכן ענינו של רועה ישראל הוא שהוא מספק לבני ישראל את כל צרכיהם, הן בגשמיות והן ברוחניות.

אך כדי לקבל השפעתו של משה רבנו, רועה ישראל ואתפשטותיה שבכל דרא ודרא¹³, יש להיות בהתבטלות והתקשרות אליו. דרושה התמסרות כצאן אל הרועה: אין לצאן רצונות משלו, והוא הולך למקום שהרועה מוליך אותו. כשאין לאדם רצונות משלו, לא בענינים ארציים ולא בענינים שמימיים, כי אם הוא מסור לגמרי למשה – הריהו כלי לקבל את הברכה של "וזאת הברכה אשר ברך משה וגו'": ממגד שמים – ענינים רוחניים, ומתהום רובצת תחת – ענינים גשמיים.

ט. וזה הקשר בין "בראשית ברא" לבין "וזאת הברכה" לבין "לעיני כל ישראל", שכן לפי האמור לעיל¹⁴ – הרי אהבת ישראל, כל ישראל, אמתית – אפשרית על-ידי שאדם יוצא ממציותו.

ואם כן – כשנקבעת אצלו האמת שאין לו משלו כלום, כי אם כל אשר לו הוא של הקב"ה המתדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית – "בראשית ברא" וגו' – וכתוצאה מכך מתמסר הוא למשה ואתפשטותא דיליה – "וזאת הברכה" גו' – הריהו יוצא אז ממציותו, ואין הוא מציאות לעצמו,

13 תיקוני וזר תיקון סט (קיד, א).
14 סעיף ה.

כי אם חלק של כלל ישראל – "כל ישראל".

י. הקשר בין "לעיני כל ישראל" לבין "בראשית ברא" הוא בשנים. כשם ש"בראשית ברא" גותן כח ל"עבודה" של "כל ישראל", כאמור, כך מהוה "כל ישראל" הכנה ל"בראשית ברא".

בשמת-תורה צריך כל יהודי לסיים את התורה ולהתחיל ללמוד מחדש, ובאופן געלה יותר¹⁵, וכשיהודי מתבונן במעמדו ומצבו בשנה החולפת עלול הוא להרהר: הרי אני מוכן כלל ולחלוטין, מה מקום לי כאן?

כלפי כך ניתנת לו עצה: "כל ישראל". אם כפרט אינו מסוגל ללמוד כל התורה ולקיימה – יכלול עצמו עם יהודים אחרים, יחזיק לומדי תורה, וע"י כך יהיה לו חלק בלימוד התורה של נתמכיו.

וכמאמר רז"ל – וכך נפסקת ההלכה¹⁶ – שע"י כך שזבולון תומך ביששכר יש לו חלק בתורה שלומד יששכר.

יא. הדברים אמורים כשמפני סרדותיו לא היה לו זמן ללמוד ויצא ידי חובתו בפרק אחד שזרית ופרק אחד ערבית. ברם, מה יעשה כשגם אם בזמנו הפנוי לא למד?

– בכל זאת אל יתיאש, שכן

15) שרזי לפיך קוראים את התורה בכל שנה (הענין נובע בשורה בארובה ואכ"ט) משום שכל שנה יש ללמוד אותה ולקיימה באופן געלה יותר.
16) שולחן ערוך יורה דעה הלכות תלמוד תורה ריש סימן רמו.

רבותינו אומרים שבשמת-תורה, באמצעות קו השמחה, אפשר לעשות באותה מדה כבראש-השנה ויום-הכפורים בקו המרירות. כלומר, אפילו כשכבר עברו חדש אלול, ימי הסליחות, ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום הכפורים, ואפילו ביום הכפורים בשעת געילה לא שב בתשובה, רחמנא ליצלן, הרי, למרות זאת, כשמגיע שמת-תורה באפשרותו לחזור בתשובה ע"י קו השמחה. ו"לעיני כל ישראל", להיכלל בישראל, דבר הבא משום התגלות עצם הנשמה, "שהנשמות מתאימות", שממנה נובעת אהבת ישראל האמתית¹⁷, ומאחר שעצם הנשמה שלמה תמיד הרי משום כך יש בכחו תמיד להתחיל שוב את התורה מראשיתה, ובאופן געלה יותר.

יב. זה הרי הקשר בין "לעיני כל ישראל" לבין "בראשית ברא" כראשית התורה – שע"י "לעיני כל ישראל" יש בכח להתחיל את התורה מחדש, אך מה הקשר לתוכן של "בראשית ברא" בפרט?

הענין שבכך הוא:

"ברא" – מלשון: גילוי¹⁸. "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" – מובנו: ראשית העבודה היא לגלות ("ברא") את אלקים שבשמים וכל צבאם, ובארץ וכל צבאה.

בכל הנבדאים, הן בצבא השמים והן בצבא הארץ, טמון הכח והזווית

17) כפי שמוסבר בתניא, פרק לב.
18) כמאמר שמא הבריא – חולק מג, ב.

האלקית המהוה, מחיה ומקיימת אותם בכל רגע ורגע, וזו – החיות האלקית – היא כל מציאותו של הנברא, אלא שהחיות היא בהעלם, כך שהנברא רואה את עצמו למציאות נפרדת. ראשית העבודה היא, איפוא, להביא לידי כך שהחיות האלקית תהיה בהתגלות – "ברא".

כשם שככל נברא יש אלקות, אלא שהיא בהעלם, כך, ומכל-שכן, נמצאת אלקות בכל אחד מישראל, היא הנפש האלקית, חלק אלקה ממעל ממש¹⁹, שבקרבו. אלא שמשום התלבשות הנשמה בגוף והנפש הבהמית עלול להיות שהגוף והנפש הבהמית יעלימו

ויסתירו את אור הנשמה, עד שלעתים הם עלולים אף להלחם בה.

לשם כך יש צורך ב"בראשית ברא אלקים" באדם עצמו, לגלות את הנשמה שבקרבו, שתצא ממאסר הגוף והנפש הבהמית, ותתגלה כמו שהיא, לא רק בכוחותיה הגלויים, כי אם גם בעצם הנשמה שהיא קשורה בעצמותו ית'. והסימן לגילוי עצם הנשמה הוא "ואהבת לרעך כמוך", "לעיני כל ישראל", כנ"ל.

וע"י "בראשית ברא אלקים" שבאדם עצמו – מסוגל הוא לגלות גם את האלקות שבכללות העולם, בצבא השמים ובצבא הארץ, כך שבכל דבר יורגש בגלוי שכל מציאותו היא אך ורק אלקות, "ואין עוד מלבדו".

(משיחת ליל שמח"ת, תשח"י)

(19) תניא פירק ב.



וזאת הברכה

א. בעת דער רמב"ם: (און עד"ז — דער רי"ף: און רא"ש) רעכנט אויס די פרשיות וועלכע מען לייענט אין די ימים טובים, איז ריינדנדיק וועגן דער קריאה פון די לעצטע טעג סוכות, איז ער מעתיק דעם לשון הגמ' רא': "ביום טוב אחרון קורין כל הב' כור... ולמחר קורין וזאת הברכה" — ניט ווי ביי די אלע אנדערע צווייטע טעג יו"ט וואו ער נוצט דעם לשון "ביו"ט שני" אדער "בשני" און אפילו ביים לעצטן טאג פון פסח, וואו ער קען ניט נוצן דעם לשון "ביו"ט שני" (ווארום דער לשון ווייזט אויפן צווייטן טאג פסח), זאגט ער "ובשמיני" (און ניט "למחר" כלשון הש"ס).

פון דעם איז משמע, אז די שייכות פון "וזאת הברכה" צו שמחת תורה, איז (ניט מצד דעם וואס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר) צוליב דעם וואס ער איז "למחר" פון שמע"צ, ד.ה. דער טאג וואס נאָך שמע"צ.

די קשיא איז נאָך גרעסער: אין ארץ-ישראל, וואו עס איז דאָ בלויז איין טאָג יו"ט, לייענט מען בשמע"צ [ניט "כל הבכור" — ווי ביי אלע אַנ-דערע ימים-טובים וואס מען לייענט דאָרט די קריאה פון יו"ט ראשון, נאָר] "וזאת הברכה". דערפון איז לכאורה מוכת, אז דער עיקר הקריאה פון שמע"צ איז "וזאת הברכה". און וויבאלד אזוי, האָט מען דאָך ביי דער קריאה (בחול) געדארפט נאָך מער מדגיש זיין אז מען לייענט איר בשמחת תורה דערפאר וואס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ.

איז אין דעם ניט מובן: דער טעם אויף דעם וואס אין אַט-דעם טאָג לייענט מען בתורה (פ' ברכה), איז דאָך — ווייל ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ (וואס דערפאר, בארץ-ישראל וואו ס'איז קיין "ספיקא דיומא" ניטאָ און דער יו"ט פון שמע"צ איז בלויז

— אבער לפועל, איז ביי אלע אַנ-דערע קריאות פון יו"ט שני, זאָגט מען דעם לשון "בשני" (וואס ווייזט, אז די קריאה פון דעם טאָג איז צוליב דעם וואס ער איז דער "שני" פון "יו"ט ראשון") והדומה, און דוקא ביי

ה' תפלה ט"ג ה"ח ואילך.
 (2) מגילה פרק בני העיר סי' אלף ק'.
 (3) מגילה שם סי' יו"ד.
 (4) מגילה לא, א.
 (5) ומה שבר"ף ורא"ש שם כותב "למחר" — ראה שוה"ג הב' להערה 14.
 (6) מגילה שם. אבל ראה להלן הערה הג'.

(7) עיין שו"ע או"ח סתפ"ח ס"ג. ת"צ ס"א. תצ"ד ס"א וב'.

(8) שם סתרי"ח ס"ב.
 (9) ומה שבחול קוראין אותה ביו"ט שני דשמע"צ, היינו לפי שהשייכות ד"וזאת הברכה" לשמע"צ הוא "לפי שהוא סוף כל המועדות" (ראה ר"ן לרי"ף שם), ולכן ב' שמע"צ עצמו — קוראין פ' זו ביום השני שבו, בכדי שחתימת המועדות תהי' בברכת משה רבינו שכירך את ישראל.

ניט ווי די מערסטע צווייטע טעג יו"ט וועלכע הייסן מיט די זעלבע נעמען ווי די ערשטע טעג: יו"ט שני של ד"ה; של סוכות; א.א.וו.י.¹¹

און דערפאר שטייט ביי דער קריי-אה פון „וזאת הברכה“ דער לשון „למחר“ — ווייל דאס וואָס מען לייענט „וזאת הברכה“ בשמח"ת איז טאָקע (ניט מצד דעם וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר) מצד דעם ענין מיט וועלכן שמח"ת איז אויס-געטיילט פון שמע"צ, וואָס דער ענין קומט נאָך שמע"צ¹² — „למחר“¹³.

שמסיימין בו התורה ** וראוי לשמות ב' סיומה" (סור שם. וראה גם רמ"א שם) — מכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, הרי מזה גופא שביום זה מסיימים את התורה ושמחים בסיומה, מובן *** שהענין דשמח"ת שייך לענינו של היום, ועפ"י מובן, מה שכל המעל"ע — גם הלילה — נקרא שמח"ת.
13) בנוגע להשם „אחרון של פסח“ — ראה לקמן הערה 22.
14) וי"ל שזהו גם הסעם (הפנימי*) לזה שבכל המועדים שונה בגמרא (מגילה שם) בתחלה ב' הפרשיות ואח"כ מפרט

בהמשך לעצרת, י"ל: א) לפי שרשב"י הו"ב בא"י, ששם עושין שמח"ת בשמע"צ. ב) גם בחז"ל ששמע"צ ושמח"ת הם בשני ימים, מזה שקבעו שמח"ת ביום שהוא גם יו"ט שני דשמע"צ, מוכח ששייכים זה לזה, ולהעיר מלקו"ת סוכות פ"ב, ג: יום השמיני הוא שמח"ת תורה.

** ובכל אופן צ"ע וביאור כ"ז לבני מערבא דמסיימים התורה אחת לשלש שנה (מגילה כט, ב), או לשלש שנים וחצי (חילוף מנחנים בין א"י ובבל אות מח, וראה במפרשים למס' סופרים פט"ו, יו"ד).
*** ובפרט לפי מה שכתב במחזור ויטרי סי' שפה, שהטעם שקוראין וזאת הברכה ביום זה הוא „כדי לסמוך שמח"ת התורה שזכו לסיימה לשמח"ת החגיגה.
* הסעם בפשוטות — ראה רש"י שם ד"ה הכי גרסינן.

„וזאת הברכה“ — זאָגט מען דעם לשון „למחר“, וואָס ווייזט גאָר פאָרקערט: דאָס וואָס בשמח"ת לייענט מען „וזאת הברכה“ איז עס ניט דערפאר וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר מצד דעם וואָס ער קומט נאָך שמע"צ?

ב. וועט מען עס פארשטיין, בהק-דים דעם וואָרט פון מיטעלן רבי'ן (בנוגע צו שמע"צ און שמח"ת), אָז „די בני ארץ-ישראל מישן אויס באַטשווענע מיט פלייש“¹⁴.

פון דעם וואָרט איז פארשטאָנדיק, אָז הגם שמח"ת איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, איז אָבער אין עס אויך פאָראַן אַן ענין אין וועלכן ער איז אויסגעטיילט¹⁵ פון אים אין אַ דבר עיקרי. וואָס דערפאר האָט דער טאָג אַ שם מיוחד — „שמח"ת תורה“¹⁶ (און

10) הוכא בשיחת ליל שמע"צ תרצ"ט. — ענין ירק ובשר בספרות, בנשמות, בעבודה וכו' ראה מאורי אור בערכם, קהלת יעקב (לבעהמ"ח מלא הרועים) ועוד. וע"פ ה' מבואר שם מובן מתו"ל (שבת קמ, ב) אגא לא בעניתי כו'.
וממה שקט (לא רק שני מיני מאכל, אלא גם) שני סוגי מאכל: „באטשווענע“ — צומח, ו„פלייש“ — ח"י, מוכח שיש ענין עקרי ומהותי בשמע"צ ושמח"ת שבו הם נבדלים זה מזה.
11) ראה גם סדור אדה"ו רצב, רע"ג.
12) סור ורמ"א בא"ח סתרס"ט. זח"ג רנז, ריש ע"ב*.

ואף שהשם „שמח"ת תורה“ הוא לכאורה לא מצד מעלת היום עצמו, כ"א „לפי

* בזהר שם: „ומאי עצרת... ואתקריאת שמח"ת תורה“. אבל, מדכתב שם לפני'ז „ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה“ מוכח שאי"ז מצד בחי' „עצרת“ עצמו, כ"א מצד מנהגן של ישראל (ראה בארוכה ד"ה להבין ענין שמח"ת ת"ל. לקוש ח"ט ע' 382 ואילך. וראה גם לקמן הערה 60, שהענין דשמח"ת הוא מצד עבודתם של ישראל). ומה שבהר"ש הובא זה

און דאָס וואָס אין א״י ליענט מען בשמע״צ די פרשה „וזאת הברכה“ (און ניט „כל הבכור“) — איז עס צוליב דעם וואָס דאָרט אַנטהאַלט אין זיך דער טאָג אויך דעם ענין מיוחד פון שמח״ת. וכנ״ל, אַז די בני א״י „מישן“ אויס די ביידע ענינים צוזאַמען.

ג. פון די ענינים מיט וועלכע שמח״ת איז אָפּגעטיילט פון שמע״צ איז — דער יחס זיינער צו די ימי הסוכות:

שמיני עצרת, הגם ער איז אַ „רגל בפני עצמו“¹⁷, הייסט ער דאָך אָבער מיטן נאָמען „שמיני“, וואָס פון דעם איז קלאַר, אַז ער קומט בהמשך און האָט אַ שייכות צו די זיבן פריערדיקע טעג פון סוכות¹⁸.

„והאיגוא כו' יומא קמא למחר כו'“, משא״כ בנוגע לשמע״צ ושמחת תורה אומר שלכתחלה „יו״ט האחרון כו' למחר כו'“^{**} — כי בכל היו״ט, גם הפרשה שקוראין ביו״ט שני הוא לפי שהוא ספקו של ראשון. משא״כ מה ש„וזאת הברכה“ קוראין בי שמח״ת, הוא מצד ענין שמח״ת שבו, ולא מצד „ספק שמיני“ שבו, ולכן אינו מונה אותו בהקריאה דיו״ט האחרון של חג.

15) סוכה מה, רע״א, וש״ב.
16) ראה ט״ז באור״ח שם סתרס״ח סק״א, שרק לענין פז״ר קש״ב הוא חלוק מסוכות, אבל „בלא״ה חד חג הוא״.

** ועד״ז הוא גם בנוגע ליו״ט האחרון של פסח — כי גם ב„אחרון של פסח“ יש ענין מיוחד שאינו בשש״פ, כדלקמן הערה הנ״ל. (וראה לקו״ט ח״ד ע׳ 1299, שחשיבות ד׳עוד היום בזוב לעמוד גו״א לאחש״פ הוא מצד „גילוי הארת משיח“ שבו. ואפשר שעד״ז הוא גם בנוגע ל„כל הבכור“), ועפ״ז מובן מה שבריי״ף ורא״ש שם נאמר „למחר“ גם בנוגע לאחש״פ. וי״ל, שזוהו גם טעם הפנימי לזה שהרמב״ם כותב „ובשמיני“ (ראה בתחלת השיחה הסעס בפסחות) ולא „ביו״ט שני (של שש״פ)“ — כי גם השם „שמיני“ מורה שהוא (שייך רק לפסח, אבל) חלוק מענין היו״ט דשביעי ש״פ.

[וואָס מ׳קען זאָגן בדרך אפשר אַז דאָס איז אויך דער טעם הפנימי פון דעם וואָס בשמע״צ „אוכלים בסוכה בלילה וביום“¹⁷ (מדרבנן) — הגם אַז בשייכות צו נטילת לולב איז מען ניט חושש אויפן טאָג פון שמע״צ אַז ער זאָל זיין „ספק שביעי“¹⁸ — ווייל מצד דעם ענין פון „שמיני“, איז ער ש״יך¹⁹ צו סוכות²⁰];

שמחת תורה אָבער, וויבאַלד אַז אין דעם נאָמען זיינעם איז קיין שום אַנ״ דייטונג ניטאָ אַז ער זאָל האָבן אַ שייכות צו סוכות²¹, איז פאַרשטאַנדיק אַז ער איז אויסגעטיילט (ניט נאָר פון שמע״צ, נאָר אויך) פון די ימי ה׳ סוכות²².

17) אור״ח שם ס״א. כמב״א שם (ועוד) מביא כמה מנהגים בזה, אבל לנו הוראת נשיאנו, הוא כ״ק מו״ת אדמו״ר, שבשמע״צ אוכלים ושותים בסוכה הן בלילה והן ביום. ועד — שהי מהדרים שגם מים אין שותין חוץ לסוכה, מהדרים בזה גם בשמע״צ.

18) ראה תוס׳ ד״ה מיתב (סוכה מז, רע״א), חכמת שלמה באור״ח שם. ועוד.

19) שזוהי הסיבה למה ש(ע״פ נגלה) הוא „ספק שביעי“ (לענין ישיבה בסוכה) — ועד׳ מרז״ל (מו״ק יח, ב) אין אדם נחשד כו׳.

20) ראה לקו״ד ח״ד ע׳ 1538. עיי״ש.

21) ומה שנקרא בכמה מקומות בשם „תשיעי“ (סוכה מז, ב, טוש״ע אור״ח סי׳ תרס״ה ותרס״ו, ובסדר אדה״ז ב„סדר הלל“ — „סי׳ ימים דסוכות“), י״ל שזהו מצד ענין יו״ט שני דשמע״צ שבו, אבל לא מצד הענין ד„שמחת תורה“.

22) שזהו ההפרש בין „שמחת תורה“ ל„אחרון של פסח“, כי השם „אחרון של פסח“ עם היות שמורה * שיש בו ענין

* עוד יותר מהשם „שמיני של פסח“ (ראה שוה״ג הבי להערה 14) — כי „שמיני“ שייך יותר לשביעי מאשר לשני וכו׳, משא״כ „אחרון של פסח“ שפירושו אחרון של (כללות ה)פסח.

מוכן יי, אז אין דער פרשה איז מרומז (ניט נאָר דער ענין פון שמח"ת, נאָר אויך) דער ענין פון סוכות און שמע"צ. און ס'איז קיין סתירה ניט צום לשון "למחר קורין וזאת הברכה", וואָס דערפון איז מוכח (כנ"ל), אז קריאת וזאת הברכה איז שייך צום ענין פון "שמח"ת" וואָס איז אָפגעטיילט פון שמע"צ און סוכות — ווייל אין פרשת ברכה (ווי אין אַלע אַנדערע פרשיות שבתורה) זיינען פאַראַן צוויי ענינים: (א) ווי זי איז אין אַן אופן פון לימוד, און דער ענין פון "וזאת הברכה" איז שייך [צו שמח"ת — דאָן לערנט מען דאָך, כפי המנהג, פון דער פרשת היום אין וועלכן מען שטייט ביזן סיום הסדרה, און] אויך צו שמע"צ און סוכות; און (ב) ווי זי איז אין אַן אופן פון קריאה בתורה — און דער ענין פון "קורין וזאת הברכה", איז נאָר בשמח"ת.

ה. דעם ביאור בכל הנ"ל וועט מען פאַרשטיין, בהקדים, וואָס דעם ענין אַז שמע"צ איז אַ "רגל בפ"ע" איז רש"י מפרש יי: "שאין יושבין בסוכה".

איז ידוע די קשיא אין דעם: דאָס וואָס מ'זיצט ניט שמע"צ אין סוכה, איז דאָך ניט מחמת דעם וואָס ער איז אַ "רגל בפני עצמו", אַ יו"ט פאַר זיך, נאָר דערפאַר וואָס ער איז ניט דער יו"ט פון סוכות: אויך ווען שמע"צ וואַלט אינגאַנצן קיין יו"ט ניט געווען, וואַלט מען דעם טאָג ניט געזעסן אין סוכה — פונקט ווי מען זיצט ניט אין סוכה אַלע אַנדערע טעג פון יאָר. איז דאָך קשה: וואו זעט

און וויבאַלד אַז כנ"ל, ליענט מען בשמח"ת וזאת הברכה ניט דערפאַר וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ (וואָס שמע"צ קומט בהמשך צו סוכות), נאָר צוליב דעם ענין פון "שמח"ת תורה" אַליין וואָס אין אים יי — וואָס דערמיט איז ער אויסגעטיילט פון סוכות — קומט דאָך לכאורה אויס, אַז די ימי הסוכות (און אויך שמע"צ) האָבן ניט קיין שייכות צו דער פרשה "וזאת הברכה".

ד. אעפ"כ זעט מען, אַז אין דעם טעגלעכן סדר פון לימוד חומש מיט פירוש רש"י (ווי ס'איז באַוואוסט די תקנה צו לערנען יעדן טאָג די פאַר-איר-באַשטימטע פרשה פון די זיבן פרשיות השבוע: זונטיק — פון אַנ-פאַנג ביז שני, מאַנטיק — ביז שלישי, א.א.וו.), איז בכל שנה ושנה, ווי די קביעות זאָל ניט אויספאַלן, לערנט מען יי יעדער טאָג פון סוכות (און אויך ערב סוכות) און בשמע"צ — פרשת ברכה יי, וואָס פון דעם איז

מיוחד שאינו בשביעי ש"ס (כמבואר בארוכה בשיחת אחש"פ תשכ"ה) — הרי שם זה עצמו "אחרון של פסח" מורה שהוא שייך לכל ימי הפסח (ורק שנבדל מהיו"ט דשביעי ש"ס), משא"כ הענין דשמח"ת, נבדל מסוכות, כבפנים.

23) ומה שבטור וש"ע סתרי"ט נאמר הלשון "תשיעי" — י"ל, שקאי בעיקר (לא א.קורין כו"י כ"א) אמתפללין כמו בליג שלפניו ומקושין כו"י, שזהו (גם) מצד ענין שמע"צ שבו (כבכל יו"ט שני).

24) ראה פתח דבר למורה שיעור"י, היום יום ע' צב ואילך.

25) וכן גם בהדיון דחייב להשלים פרשיותיו עם הצבור, הרי מכיון שהתחלת פרשת וזאת הברכה קוראין בשבת שלפני סוכות (ולפעמים — בשבת שלפני יו"כ), הרי מ"יום ראשון ואילך" שלאחרי שבת זה נקרא עם הצבור" (ראה שו"ע אדה"ו סרפ"ה ס"ה).

26) ראה לקו"ש ח"ה ע' 29 הערה 2.
27) בסוכה מה, רע"א. אבל ביומא (ג), א, ר"ה (ד), (ב) ועד"ו בחגיגה (יז), א) מפרש "שאין שם חג הסוכות עליו".

פון דעם איז מובן, אן דאָס וואָס אין (י"ט ראשון פון) שמע"צ זיצט מען יע אין סוכה מדברי סופרים, איז עס דערפאַר וואָס אויך דאָן איז דאָ אַ המשכה בבחי' מקיף. נאָר דער מקיף וואָס ווערט נמשך בשמע"צ איז אַן אַנדערער, אַ העכערער ווי דער מקיף וואָס ווערט נמשך בסוכות, און דעריבער איז דאָן די ישיבה בסוכה מדברי סופרים, וואָס "ערבים" עלי דברי סופרים.

און לאַתרי ווי מען איז ממשיך בסוֹכֹת ובשמע"צ די צוויי מקיפים, קומט דערנאָך, "למחר" פון שמע"צ, דער ענין פון שמחת תורה, וואָס דער עיקר השמחה איז בעת ההקפות" (מלשון מקיף), און דאָן ווערט נמשך אַזאַ מקיף וואָס איז נאָך העכער ווי דער מקיף הנמשך בשמיני עצרת.

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים, אַז אין בחי' מקיף זיינען — בכלל — פאַראַן דריי מדריגות.

אַ דוגמא צו די דריי מדריגות, אין מקיף פון שכל — אפשר לומר: א) באַ מבין דבר מתוך דבר" — דער דבר איידער ער איז מבין בפועל; אַדער למעלה מזה: תן לחכם ויחכם עוד" — דער שכל פון דעם ויחכם איידער ער איז ויחכם בפועל. ב) ע"ד דער טעם ושכל פון "חוק" שבתורה ביז צום חוק פון פרה אדומה, וואָס דער אויבערשטער זאָגט צו משה: לך אני מגלה טעם פרה אבל לאַתח חוקה כו'.

32) ע"ז לה, א ופרש"י שם, וראה תו"א נב, סע"ד ואילך.

33) שניקור עינים הוא בשמחה" (שלכן כותב אדה"ז בסידורו "לעשות ביום שמע"צ גם כן כמו בש"ת ולהקיף... הקפות כו'").

34) חגיגה יד, א. 34*) משלי ט, ט.

מען דורך דעם וואָס "אין יושבין בסוֹכֹה", אַז ער איז "רגל בפני עצמו"? איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס בשמע"צ "אין יושבין בסוכה", איז עס (ניט ווייל ער איז ווי שאר ימות השנה וואָס האָבן כלל ניט קיין שייכות צו סוכה, עס איז דאָמאַלס ניטאָ דער גאַנצער גדר פון סוכה (סתם, היינו סוכה של מצוה) — שמע"צ איז דאָ סוכה**), אַבער אין יושבין אין איר) ווייל די ענינים וועלכע מען האָט בסוכות (דורכן סכך הסוכה) ממשיך געווען בבחי' מקיף, ווערן זיי בשמיני עצרת נמשך און נקלט" — אין אַ פנימיות, און דער פאַר זאָגט רש"י אַז דער "רגל" פון שמע"צ באַשטייט אין דעם וואָס "אין יושבין בסוכה", ווייל דער יו"ט פון שמע"צ (מלשון קליטה**), מיט וואָס ער איז אויסגעטיילט פון סוכות (רגל בפ"ט), באַשטייט (בעיקר**) אין דעם וואָס עצרת, דער מקיף דסוכה ווערט דאָן נעצר ונקלט אין אַ פנימיות**.

27*) וי"ל נפק"מ להלכה לענין סוכה ישנה (סוכה ט, א. טוש"ע או"ח סתרל"ו). 28) ראה לקו"ת סוכות פא, ג. אוה"ת שמע"צ ע' איתשפט. ובכ"מ. 29) לקו"ת שמע"צ פח, ד. צא, א. ועוד. 30) ושאר הענינים שבהם הוא "רגל בפ"ע", מסתעפים ממה שבו נמשכים ה' מקיפים בפנימיות (שמתבטא בזה "שאין יושבין בסוכה").

ובזה יובן מה שאמרו "רגל בפני עצמו" גם בהפירוש דפו"ר קש"ב — אף שהוא "רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב" — כי זהו עיקר הענין שממנו מסתעפים שאר הענינים. 31) ועפ"ז מובן מ"ש בתיב"ע פנחס (כט, לה) "תהוון כהדוא מן מטילכון לבתיכון כנישת הדוא ויומא טבא" — כי היו"ט ד"שמיני עצרת" הוא מה שממשיכים המקיפים דסוכה בפנימיות, ובאופן של קביעות (ראה לקמן סי"א) — מן מטילכון לבתיכון".

(און דער מדרש יי איז ממשיך) דברים המכוסין מכם בעוה"ז עתידים להיות צופים בעולם הבא יי. און ג) ע"ד השכל פון די זאכן וואס אויף משה רבינו'ס שאלה איז דער ענטפער: שתוק כך עלה במחשבה יי.

ע"ז איז מקיף בכלל — ווי ער קלערט בארוכה בכ"מ יי:

(א) מקיף הקרוב. ובדוגמת א רב ווען ער איז משפיע א שכל צו א תלמיד, וואס מצד דעם ריחוק הערך פון תלמיד צום רב — איז דער תלמיד משיג נאך די היצוניות פון שכל הרב, ניט דעם עומק ופנימיות השכל; אבער פונדעסטוועגן פילט ער אז דא איז פאראן אן עומק: ער ווייס טאקע ניט וואס דער עומק איז — אבער ער איז מרגיש אז ס'איז פאראן דא עפעס טיפער פון דעם וואס ער פארשטייט.

(ב) מקיף הרחוק. ובדוגמת א שכל עמוק ביותר וואס איז לגמרי העכער פון "כלי" הלומד, ביז ס'איז גאר ניט שייך אז ער זאל מרגיש זיין אז דערינען איז פאראן א טיפקייט.

און פונדעסטוועגן, איז אויך דער שכל בגדר גילוי, ניט מער, וואס לגבי דעם מענטשן, דעם תלמיד — מצד זיין ריחוק הערך — איז דער שכל פאר אים בהעלם, ביז אז ער

(35) רבה חקת פי"ט, ו.

(36) ראה רמב"ם בסיומו: ובאותו הזמן כו' יהיו ישראל כו' יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם כו'. (37) מנחות כט, ב.

(38) בכל הבא להלך, ראה ד"ה והוא כחתן תרנין פי"ב ואילך. ד"ה השמים מספרים תרס"ז (בהמשך תרס"ז) והמאמרים שלאחריו. המשך באתי לגני הש"ת פט"ז (אלא שבמאמרים אלו — מחלק מדריגות אלו לבחינות. עיי"ש).

פילט אים אפילו ניט. אבער צו מענטשן מיט א גרעסערן פארשטאנד קען דער שכל יע מאיר זיין בגילוי. און אויך בנוגע דעם מענטשן מיטן קלענערן פארשטאנד: ווען ער וועט אויסאידלען זיינע כלי השכל דורך א יגיעה עצומה, וועט אויך ער מרגיש זיין דעם שכל (ביז ס'איז מעגלעך אז ער וועט אים אפילו משיג זיין אין א פנימיות).

(ג) מקיף בעצם. אזא מקיף וואס איז כלל ניט בגדר גילוי, און זיין המשכה איז אין אן אופן פון העלם — אין ענינים וועלכע זיינען ניט קיין "כלים" צו אור. ובדוגמת הידוע יי, אז אין די "תגין" פון א ספר-תורה יי — וואס זיי זיינען ניט קיין כלים צו שכל ווי דאס זיינען אותיות התורה — איז דוקא אין זיי זיינען מרומז די "רוזן דאר-רייתא" וועלכע קענען דורך אותיות ניט נמשך ווערן.

און אויך אויף דער מדריגה איז פאראן א דוגמא פון שכל האדם יי: מען זעט, אז בעת איינער רעדט א שכל, נוצט ער זיך בעת מעשה מיט רמיזה בידיו וכדומה. וואס אע"פ אז רמיזה ביד איז קיין "כלי" ניט כלל צו שכל, פונדעסטוועגן איז דוקא דורך דעם גיט ער ארויס די ענינים הכי דקים — וואס אין ווערטער קען ער דאס ניט ארויסגעבן.

ז. וי"ל אז דאס איז דער ביאור פון די דריי מדריגות — סוכות, שמע"צ און שמח"ת:

דער מקיף פון סוכה איז א "מקיף

* (38) ראה לקו"ת ויקרא ה, ריש ע"ב. (39) וע"ז הוא גם בנוגע לסיפורי מעשיות שבתורה (המשך באתי לגני שם. וס"ג. וראה גם לקו"ת שם סע"ב).

געפילט (וכידוע⁴¹ אז דעת («ידעו») איז הרגשה) — וואָס דאָס איז בדוגמת העומק וועלכן דער תלמיד פילט אויך דאָן ווען ער פארשטייט נאָר די היצור־ניות פון שכל הרב.

איז לאחרי ווי מען זיצט אין דער סוכה זיבן טעג (וואָס די צאָל זיבן נעמט אַרום אַלע עניני ההשתל־שלות⁴²), קומט דערנאָך דער ענין «עצרת תהי' לכם», אַז אַט דער מקיף ווערט נמשך אין אַ פנימיות. און דורך דעם הויבט אָן צו לייכטן אַ העכערער מקיף⁴³ (וואָס במשך די טעג פון סוכות איז ער געווען «מקיף הרחוק»⁴⁴). איז די כוונה אין דעם ענין הישיבה בסוכה פון שמיני עצרת — אַז אויך דער

דאָס יודע כו' היינו לפי שהמקיף סוכה הוא מקיף הקרוב שנגרש בידיעה (ע"ד העומק שמרגישים אותו — גם כשאין יודעים מהו העומק), וע"י (המצוה ד) יודעה וכוונה, ממשיכים אותו בידיעה ממש.

42) ראה קונטי התפלה פ"ה ובכ"מ, דעם היות שדעת הוא בחי' התקשרות (תניא ספ"ג), מ"מ עיקר מציאותו ומהותו הוא הרגש כו'.

43) ראה שו"ת הרשב"א ת"א סי' ט', כלי יקר ר"פ שמיני ד"ה ויהי ביום השמיני דשנת הש"ד ותש"ה — באריכות.

44) ראה עדין לקו"ת ואתחנן ז, ג.

45) והיינו, שבחי' המקיף זסכך (שהאיר בסוכה) נמשך בפנימיות; ובחינת המקיף ד, כוכבים שלמעלה מהסכך (ראה לעיל הערה 40) שהאיר בסוכות, נמשך בשמע"צ בהסכך דסוכה*: והמקיף דכוכבים (דנראים

*) ולהיות שמקיף זה הוא אור נעלה ביותר, לכן הישיבה בסוכה בשמע"צ הוא מדברי סופרים שערבים מדברי תורה, כגיל סעיף ה' ואף שבסוכה שבז' ימי הסוכות (שהיא מדאורייתא) נמשך גם המקיף דבחי' כוכבים (כג"ל הערה 40), הרי המשכת בחי' מקיף זה הוא ע"י הברכה (כג"ל שם), והברכות הם מדרבנן. (ולתעיר אשר 1) רק לכתחלה צריך שיהיו כוכבים נראין מתוכו (שו"ע אדה"ז סתרי"א סי' 6). 2) מנהגו להרבות בסכך.

הקרוב⁴⁶». וואָס דערפאַר שטייט⁴⁷ «למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הו' שבת» — ס'איז אַ מקיף וואָס ווערט

40) בפרטיות — שני ענינים בסוכה: המקיף דסכך הסוכה עצמו, והמקיף דבחי' כוכבים שנראים מתוכה (שהם בריקיע ה' שמיני* שלמעלה מהשתלשלות) — שלמעלה מהסכך ונמשך על ידו. ושתי בחי' אלו נמשכות ע"י קיום המצוה (ישיבה בסוכה) וע"י הברכה: ע"י המצוה נמשך המקיף דסכך [ובחינה זו, מכיון שגם מצד עצמה שייכת לידיעה (כבפנים), באה (ע"י הישיבה בסוכה) בהתיישבות — «בסוכות תשבון»**], וע"י הברכה — המקיף דבחי' כוכבים*** [והמשכת בחינה זו היא רק בבחי' מקיף. וראה לקמן הערה 45]. (ממאמר ושיחת שמחת תש"ד).

41) אמור כג, מג. וראה סוכה ב, א, שכשאין אדם יודע כו' הסוכה מסולה. ויתירה מזו, שהידיעה היא חלק מהמצוה (ראה ב"ח ושו"ע אדה"ז ריש ה' סוכה). וי"ל, שמה שהסוכה (עצמה) צ"ל כאופן

*) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ג. וראה בארוכה אוה"ת סוכות ע' א' תשכד ואילך. ועפ"ז יומתק ה' (סוכה כב, רע"א. ועוד) «כוכבים נראין מתוכה» (ולא «בה» וכיו"ב) — ע"ד סבין דבר מתוך דבר וכיו"ב — ראיית הכוכבים (המשכת המקיף דכוכבים) הוא ע"י מצות הסוכה, כבפנים ההערה. ובה יומתק גם לשון הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה חכ"א. וכ"ה גם בסור או"ח סתרי"א) «כדי שיראו ממנו הכוכבים כו'» — דלכאורה: «כוכבים נראין» הוא רק סימן ושיעור בעובי הסכך, ומהו «כדי» — כי מה שהסוכין צ"ל קל, היינו «כדי» להמשיך על ידו המקיף דכוכבים, «שיראו ממנו הכוכבים».

** אלא שגמר ההמשכה הוא ע"י הישיבה בסוכה במשך כל שבעת הימים, ואח"כ נעשה הקליטה דעצרת. שאין יושבין בסוכה, כג"ל סעיף ה'.

*** ראה תו"א (נב, סע"ב), שע"י הישיבה עצמה נמשך האור פנימי, וע"י הישיבה של המצוה נמשך בחינת המקיף, ומכיון שבסוכה, גם ע"י המצוה נמשך בחי' אור מקיף, צ"ל, שע"י הברכה נמשך מקיף נעלה יותר.

סקיף תאל נאשך דערן און אראפ
קומען אין א דתיינהות (לעפן) א
פויכות.

אבער אויך דער סקיף וואס ויקרע
נאשך בשפעצא אין בגדר גילוי.

אנדערש אין דער מקור וועלעך מאאי
אשניך עכחת זורה ודוך הקפות. דאס
איז א בגדר וואס אין העפער פון
גדר גילוי. אין דערפאר ווערן די נאשך
(נים דורך אן ענין של ידעה — ווי
האמלט העקיף בלען המוכה האם אין
פארבונדן מיט לעפען. ו.ו. דווחיכסי.
גאר) דורך דאס ענין (הקפות) דערין
קורים; סען סאנאט מיט דער פפר
תורה די וי אין אונגעשאן אין א
פענטלעך — וואס דאן אין דאך ניש
פאר מען זאל אין איר לערנען —
ליל די שמה און פארבונדן מיטן
כאס פון תורה וואס אין העפל פון
דאס ענין גילוי עכתי.

ה. אין דאס אין אויך דער סען
האס שפאצ — טאשט ער אין א רגל
בפעץ — ווערט ער אנגערען מיטן
נאשך-שניני עכתי/ האס וויחט אן

פויכות בשפאצ — הוא מקור עליו יותי.
יוה העק; דאס פויכות הענינים פון
אין פרום על הויחה פופה בשפאצ
— פויך העקו דאס פויך העקו העקו
הענינים בשפאצ בהנה הילע העקו
הענינים בשפאצ. לוינה העקו העקו
בהנה אין גילוי הענינים עת העקו
העקו — שפאצ העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

46) דאס פויכות לענין אין 1158.

11) ער טאט בוד — דאס העקו העקו
ע העקו.

12) דאס פויכות העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

ער אין א העקו פון די זיבן טען
פופה פילפוי. שפאצ אין דאס נאשך
העקו תורה (פויך וועלעך פירופה
דאס וויט שני פון שפאצ) אין טאש
פון אנגערען (דאס העקו העקו עת
העקו עת האט א שפאצ פון סוכות.
און אפילו טיט אן ער האט א שפאצ
על שפאצ העקו.)

13) פויך העקו העקו העקו העקו העקו
בפופה העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

14) איינער פון די ענינים אין וואס
עס דריקט זיך אויס בחיל-שפאצ
אין — העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

אין דערפאר אין די אלע דריי
דערפארט טאט — סוכות שפאצ
אין שפאצ — ווייל אין די און די
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
אין העקו העקו העקו העקו העקו העקו
אין העקו העקו העקו העקו העקו העקו
אין העקו העקו העקו העקו העקו העקו

בהם הכיכות ווען אלע אידן טארן
איינעם אין דאס פויך פון סוכה
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

47) ווייל בשפאצ: סוכות — פויכות
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו
העקו העקו העקו העקו העקו העקו

בשכיני עצרת או סני מקריב ספר
 אוו אוו סדוי — ווארום דען הקרב
 זיך זי עלע אידן וינען און וואו
 ובמחילי יי ספר יחיד למה נספר אוכה
 יידיהו

און און אויך בשמחה תורה דעם
 קבולת היום אוו בשמחה וירגיונים
 אוו דער דער אסר העצתה וירגיו
 — אז דען אידן (פון דעם גדול שבמדינה
 ליי ביז דעם קטן שבקטנים) סאנען
 צוגעבן אוו זיט בלויז צוגעגען ביהו
 צוגיבן ספר אויך און אן אסר פון
 העדר התחלוקת ווארום וויבאלד אז
 און אעגעט זיט דער ספר חתה הי וי
 אוו ארוםגעוויקלט זיט דער ספר זכור
 שלפנייה נענין הקריאה אוו דער און
 דעם זינען לייך אלטערעליד צווישן דעם
 ברעטן לידן אוו דעם ארש שרים יי

י. היות זי דער קנין פון אחרות
 קימט נסר ברוי המסוף וינען אוו דער
 דיבער סארטעצנדויג זון דער סקיה הי
 קריב (דאס הערט נוסף בסיכות) דאס
 ער אוו בערך הכלים ייעלמע וינען
 נמעד עצמם) ברהחלקה — הען ער זיט
 לגמרי קייל זיך דעם ענין התחלה
 קיהו יוקא מצד דעם סקיה היחיד
 זיבאלד ער אוו זיט בערך הכלים
 כלל — ויעדם דורך אים נחבט דער
 ענין התחלוקת אבער מצד דעם מקלי
 הקרב סארטלייבם טוך דער ענין פון
 התחלוקת ברעטן יאזו נסר דאס די
 פרטים סארטלייבן זיז צוגעגען זיט
 נעמה התולק פון אסוד לעיחודי יי
 און דאס אוו אויך דער איינפאן פון
 דעל התאחדות פון ספר אחר יי מצד
 דעם מקיף החוק לשמיעה (און וואו)

מערן דער התאחדות שבריקה וואס
 מצד סקיה בעצמי דעסחית) — אויך
 דער התאחדות פון ספר ישראל דארים
 לייב בסיבה אחת מצד דעם סקיה
 הקריב דעלמה

דאס דאס ספר ישראל דארים לייב
 בשמחה אזוי. נאכט נאך זיט פון עלע
 אידן אויך זיך — יעדער איד אוו
 א צוונדער מצוואה נסר דאס דען
 — ווי זינן בשמחה אחת יי אן נאך
 מער — אויך ויער העיבה בשמחה אחת
 קען זיך דוקא אבה אוו היי יי

במאצ די התאחדות וואס דרייט
 זיך אויך און הקרבה ספר אחר
 בשמיעה אוו (זיט נסר וואס דעם
 זעלבן פו אוו ספר מקריב ספר אלע
 אויך נסר זיך מערן אוו אלע אידן
 וינען און זיך — אענה יידיהו יי

יא. פפיו וועט מען אויך פארשטיין
 דעם מאנה דויל יי בנוגע סיכות און
 שמיעה אן לאחר זי עס וינען דורך
 די זיבן סבב פון סיכות ווען עלע

1) ווען דערס האו זי פפיוה די פיעס
 שמוכות אזו ספר המעט (המחיל על
 כל הסיבב שמישראל — דאס ויקרי ספר
 זי) העקרים באגדה אחת האו דע בנוגע
 לחיית נפילת די פיעס וואו נענע לעמ
 פיעס (אחרת) ענינה על המכות האו
 — לייב יי איהו שיער דוקא
 וערוי דאס גם בנוגע לעצת פיה היפוי
 אבה שמוכות דעם הייה שכללית —
 אסחה וי נעמט זיט יעדעל זיך סוכו
 דעם מאנסים והענין סיון באן לחיות
 ולעמוע (לענין הלי לילע סיה הייך)
 היי פובן שפעתם איהו בלייה דעו על
 סדור חבבי יינאל כריי שיהם היי
 ביקרין סר וועמנין כריי (הענין סמ)
 51) סדריי דמה סמ זי
 52) קיעווי ייחה לצון המאצ ספר יידי
 לעה נסר ארבה יי הי — אוי שפעתם
 53) נסר סמ דע ספר סל אחרי ויהא לעמ עי
 54) ארשיי ענינה אסוד סמ לוי סמס
 סמ בתיי סמס סמ לוי

אידן זיינען פאראייניקט צווישן זיך (ובמילא — פאראייניקט מיטן אוי" בערשטן יי), זאגט דער אויבערשטער צו אידן: „קשה עלי פרידתכם — עכבו עוד יום אחד“, ולכאורה: וואס איז שוין דער פארדינסט פון „עכבו עוד יום אחד“ — א טאג שפעטער וועט מען זיך דאך סיי ווי פאנאנ- דערגיין? מוז מען זאגן, אז די העכבה פון דעם איין טאג באוואונט, אז אויך שפעטער זאל ניט זיין קיין פירוד יי. דער ביאור אין דעם:

די התאחדות פון אידן בחג הסוכות, וויבאלד אז זי איז (ניט אין זייער עצם מציאות, נאר) בלויז אין דעם פאר- אייניקן זיך „בסוכה אחת“, איז זי פאראן בלויז דאן ווען מען זיצט אין סוכה. אבער לאחרי (סוכות —) ווי מען גייט ארויס פון סוכה, קען מען זיך צעשיידן; משא"כ די התאחדות פון שמע"צ, וואס ענינה איז אז אלע ווערן איין זאך — אומה יחידה, פאר- בלייבט די פאראייניקונג אויף שפע- טער און שטענדיק יי.

און דאס איז דער פירוש פון „עכבו עוד יום אחד“:

די אחדות וואס קומט מצד דעם מקיף דסוכה, וויבאלד אז דער מקיף איז בערך הכלים (וואס דערפאר ווערט ער נמשך שבעת ימים, וואס דאס ווייזט אויף די שבעת ימי הבנין יי), איז ענינה — א התאחדות פון פרטים (און זיי פארבלייבן פרטים), זי איז בלויז באופן של עראי (ווי די סוכה אליין איז א „דירת עראי“ יי);

(54) דאה תניא סרק לב, וראה לקו"ש ח"ב ע' 433, שזהו הטעם למ"ש „פרידתכם“ (מקומות שבהערה הקודמת) ולא „פרידתנו“ עיי"ש.

(55) ראה גם לקו"ש שם ואילך.

(56) סוכה ב, א.

משא"כ די התאחדות אין דעם „יום אחד“ פון שמע"צ, וואס ווייזט אויף אן ענין וואס איז העכער פון גדר התחלקות יי, די התאחדות איז אין אן אופן פון העכבה וקביעות — „עכבו“.

יב. אעפ"כ, וויבאלד אז אויך דער „מקיף הרחוק“ פון שמע"צ איז בגדר גילוי, פועל'ט ער נאך ניט די אמיתית האחדות. דער תכלית האחדות קומט ערשט בשמחת תורה, ווארום דאן ווערט נמשך דער „מקיף בעצם“ וואס איז אינגאנצן העכער פון גדר גילוי.

אט-דעם חילוק (צווישן די אחדות פון שמע"צ מיט די פון שמח"ת), קען מען אויך זעען אין די פרטים דורך וועלכע די אחדות דריקט זיך ביי זיי אויס:

שמיני עצרת, דריקט זיך די אחדות אויס אין קרבנות („פר אחד איל אחד“), און אין קרבנות גופא — קרבן עולה יי, וואס ענינה איז העלאה מלמטה למעלה. ד.ה. אז אויך די אחדות פון שמע"צ איז פארבונדן מיט א תנועה פון ארויס- גיין פון זיך (בדוגמת די אחדות שבסור- כות); משא"כ דער אויסדרוק פון די אחדות שבשמחת תורה, איז אין ענינים פשוטים — ריקוד ברגלים (ובדוגמא ווי גערעדט פריער סו"ס ו', אז בכדי צו מגלה זיין א שכל וועלכער איז בבחי' „מקיף בעצם“, איז עס דוקא דורך ענינים של מעשה, אזוי ווי רמיזה בידים).

און דאס איז אויך דער טעם אויף

(57) ראה תו"א קי, רע"א (לענין יום אחד דשבועות, וראה שהש"ר פ"ז, ב (כ), ועד"ז הוא בתנחומא פנחס טו: ראוי היתה עצרת... כנגד העצרת של פסח כו').
(58) ובפרט, שבהקרבן דשמע"צ נאמר „עולה אשה“ — עולה קודם לאשה (ראה לקו"ת שמע"צ צג, ב).

פשוטים, ווערט נמשך דער ענין פון אחדות⁶⁰.

יג. ע"פ כל הנ"ל וועט מען פארשטיין ווי די פרשה "וזאת הברכה" האט אן אינהאלטלעכן פארבונד מיט די אלע דריי זמנים — סוכות, שמע"צ און שמחת תורה; און אז די שייכות אירע צו סוכות און שמע"צ, איז נאך באופן של לימוד, אבער צו שמחת תורה איז זי שייך אויך באופן של קריאה: אין פרשת וזאת הברכה, ווערט מערערע מאל אונטערשטראכן די אהר

דות פון אידן:

גלייך בתחלת הסדרה, רעדט זיך וועגן דער ברכה וואס משה רבינו האט געבענטשט אלע אידן צוזאמען; און אין סיום פון אט-דער ברכה, איז ער מדגיש אז בכדי צו קענען אויפ-נעמען דעם אויבערשטנס ברכות, דארף זיין "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל"⁶¹;

האמצעי בנוגע לשמע"צ ושמח"ת (שהם בדוגמת ירק ובשר — געטק לעיל סעיף ב'), בא בהמשך למה שאמר לפניו על דבר המעלה דיו"ט שני של גליות (כמסופר בשיחת ליל שמע"צ תרצ"ט) — אף שהדוגמא דירק ובשר הוא לענין שמיני עצרת ושמח"ת דוקא (כנ"ל שם) — כי העילוי שבשמח"ת הוא מצד מעלת יו"ט שני, אלא שעיקר מעלת יו"ט שני הוא בשמח"ת, כנ"ל. (וי"ל, שזהו ג"כ הטעם מה שהדרוש ד"ה להבין ענין יו"ט שני של גליות, נסדר בלקו"ת ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרושי שמע"צ דוקא — אף שבסדר הדרושים דלקו"ת, באים פסת, שבועות וכו' לפניו).⁶² ומכיון שהענין דשמח"ת בא דוקא לאחרי הענינים שבסוכות ושמע"צ [וכדוק הלשון "למחר" — ראה לעיל סעיף ב'], י"ל, שמצד הענין דשמח"ת מיתוסף ומת-עלית גם העבודה דסוכות ושמע"צ, והעבודה צריכה להיות באופן כזה שתהי' הכנה לשמח"ת. וראה גם להלן הערה 68.

(63) לג, ה, פרשי' ואוה"ח שם.

דעם וואס מען האט קובע געווען שמח"ת אין צווייטן טאג יו"ט — יו"ט שני של גליות, ווייל דער אויפטו פון יו"ט שני של גליות איז — און מען ברענגט אריין דעם גילוי אור פון יו"ט אויך אין "גידעריקע" עניני נים, ביז — אויך אין גלות⁶³ [און אין איינפאכע ווערטער — וואס אידן מאכן פון א וואַנעדיקן טאג, אז ער זאל ווערן א יום קדוש — יום טוב⁶⁴]. און דאס איז דאך דער אויפטו פון שמחת תורה⁶⁵ — אז אויך אין ענינים

(59) ראה לקו"ת שם צב, ריש ע"ב, (ושם, שמה "תגדל השמחה ביתר שאת").
(60) ע"ז הוא גם בנוגע ליו"ט ראשון (ראה לקו"ת ויקרא א, ג, ובכ"מ), אלא שביו"ט ראשון, לאחרי שקבעו ב"ד את היום דר"ח, הרי הימים בהם חלים המועדות הם קדושים בדרך ממילא. משא"כ בנוגע ליו"ט שני, שעבודתם של ישראל הוא בנוגע לקדושת היום עצמו, שהם דוקא עושים אותו מחול לקדוש (שהרי מצ"ע הוא חול, ורק מצד ספק שבידיעתו היום, או משום מנהג אבותינו בידינו תקנו חכמים שיהי' קדוש).

וי"ל, דלהיות שבחי האור שנמשך ביו"ט שני הוא אור נעלה ביותר [שלכן בכחו להיות נמשך אפילו למטה ביותר — בבחי' גלות], לכן המשכתו הוא מצד עבודתם של ישראל דוקא. וע"ד המבואר ב"ש"ג הא' להערה 12 בענין שמח"ת. וראה הערה הבאה, שעיקר מעלת יו"ט שני הוא בשמח"ת.
(61) אלא שמ"מ מעלה מיוחדת בשמחת תורה על כל יו"ט שני, כי הגילוי דיו"ט שני "שהוא גילוי אחר גילוי במדרג' אחר מדרגה" הוא בערך ליו"ט ראשון. ולהיות שבשמע"צ הוא הקליטה של כל ההמשכות שבחדש תשרי, ועד שהוא (כלשון הר"ן — הובא לעיל הערה 9) "סוף כל המור עדות" (ד"ל גם דפסח ושבועות), שלכן דוקא בו נאמר "עצרת תהי' לכם", שגמשך ומתגלה למטה לכם ממש" (לקו"ת סוכות פא, סע"ד) — לכן, הגילוי דיו"ט שני של גליות דמועד זה, נמשך למטה מטה ממש, ועד — בבחי' ריקוד ב'רגלים. ובוה יומתק מה שהאמר דכ"ק אדמו"ר

בתורה איז דאך נוגע בעיקר ניט די הבנה אין דעם, נאָר דער דיבור, עקימת שפתיו דהוי מעשה⁶⁶, די תמונת האר- תיות; אז דער קלף זאל זיין כדין, וכו'⁶⁷ — וואָס דוקא דורך דעם ווערט נמשך דער „מקיף בעצם“ וואָס איז העכער פון גדר גילוי⁶⁸.

י.ד. אַט־די אחדות וואָס איז פאַראַן בשמחת תורה, איז מען דערנאָך ממשיך בכל השנה כולה — אַז דער „ואהבת לרעך כמוך“ זאל זיך אויסדריקן אויך אין ענינים פשוטים, אַז מען זאל לייגן די גרעסטע השתדלות אויף צו טאָן אַן אידן אַ טובה אויך בגשמיות⁶⁹.

און דורך דעם וואָס דער „כולנו כאחד“ איז פאַראַן אויך ביז אין עניני גים גשמיים, פועל'ט מען אויף, אַז אויך דער „ברכנו אבינו“⁷⁰ — די כתיבה וחתימה טובה מיט וועלכן דער אויבערשטער האָט, ברה ויוהכ"פ, זיכער געבענטשט יעדן איד און אַלע אידן צוזאַמען — ווערט נמשך אויך אין גשמיות'דיקע זאַכן, בטוב הנראה והנגלה, בבני חיי ומזוני, ובכולם — רוויחי.

(משיחות הגה"ס ושמחת דשנת תשי"ד ותשכ"ה)

69) ב"מ צ, ב. וראה תניא רפ"ז.
70) ויש לקשר הטעם שבפנים עם הטעם שכתב הר"ן (הובא לעיל הערה 9) שהוא בכדי לחתום „בברכת משה רבינו שבירך את ישראל“ — כי הכלי להברכה, הוא האחדות, כנ"ל בפנים. וראה גם לקמן בסיום השיחה.

השייכות דענין זה ל„סוף כל המועדות“ — מובן ע"פ מ"ש לעיל הערה 61.

71) ראה פתגם הבעש"ט בהיום יום ע' נא.

72) בסיום וחזתם כל תפלת־עמידה. וראה תניא פרק לב.

און אויך נאָענט צום ענדע פון דער סדרה — נאָך דעם ווי ער רעכנט אויס די ברכות מיט וועלכע משה רבינו האָט געבענטשט יעדן שבט באַ- זונדער⁷¹, גיט ער נאָכאַמאל אַ ברכה צו אַלע אידן צוזאַמען, און אויך נאָכ- דעם רעדט זיך אין דער סדרה וועגן ענינים וואָס זיינען נוגע צו אַלע אידן, ביז — אַז דער טיום וחזתם הסדרה (וואָס „הכל הילך אחר החתום“⁷²) איז — „לעיני כל ישראל“ — ענין ה' אחדות⁷³.

איז סוכות און שמע"צ, ווען די פאַראינציקייט פון אידן דריקט זיך אויס בעיקר אין רוחניות'דיקע ענינים, דאָן איז די שייכות פון דער סדרה מיט די טעג — בלויז וואָס מען לערנט זי, וואָס לימוד איז שייך צו שכל; משא"כ בשמחת תורה, ווען די אחדות זייערע קומט אַרויס בגלוי אויך אין ענינים גשמיים, איז מען די סדרה (אויך) קורא בתורה⁷⁴, וואָס ביי קריאה

64) לג, כה ואילך.

65) ומה שהברכות לכל שבט ביחוד ובפרטיות נאמרו באמצע הברכות לכלל ישראל — י"ל, שזה בא להורות שענין האחדות בישראל צ"ל גם מצד הפרטים. (ראה לעיל ע' 159-60).

66) ברכות יב, א.

67) ראה גם לקו"ש שם ע' 435 ואילך.

68) ע"פ הנ"ל הערה 62, יובן מה שה' לימוד דפי ברכה בסוכות ושמע"צ הוא מסובב מהקריאה דפרשה זו בשמחת תורה [וכמוכן בפשטות, שהשייכות של ימים אלו לפרשת ברכה הוא לפי שקוראין אותה בשמחת שלאחריהם] — כי האחדות שבי- סוכות ושמע"צ (ענין הלימוד דפי ברכה) צ"ל באופן כזה שיביא למדרגת האחדות שבשמחת (ענין הקריאה דפי ברכה).

ו"ל, שזהו גם הטעם מה שבכל שנה ושנה לומדים פרשה זו גם בערב סוכות — כי בערב סוכות צ"ל ההכנה להעבודה דסוכ- כות (ובאופן כזה שתביא להגילוי דשמחת).

יזאת הברכה

א. ולפחד קורין יזאת הברכה

כאשר טינה התסביב¹ נסן דייקני והלא'ע'ו את הפרישות הנקראת בפועלים, הוא מצטט, לפני הקריאה של היום האחרון של סיבת, את לבני הגמרא: "ביום טוב אחרון קורין כל הנכבדים, ומחדד קורין וזאת הברכה בשנת כפל שאר הימים השניים של החגים, שלגביהם הוא איסר ימים טוב שני או ימים, ואפילו לפני היום האחרון של פסח, שלפניו אי אפשר להתבטא במלים "ביום טוב שני", כי פילים אלה נהרות על היום השני של פסח, הוא איסר יבשטויטי², ולא ילכדו, כנאמר בגמרא:

בבב מרבן שהקשר של יזאת הברכה לישנת הודה אנו מפני היותו יום טוב שני של ישמיני עצונת, אלא מפני היותו היום שהוא ילכדו שמיני עצרת, כלומר, היום שלאחר שמיני עצרת.

בכך אין סובי הסיבה לקריאת הוטיה, בפרישת בילב, ביום זה הוא

היותו יום טוב שני של שמיני עצרת, ולכן, בארץ ישראל, שבה אין יספיקא דיומא, הני שמיני עצרת הוא יום אחר בליל, אי קוראים בתורה, בפרשה ברכת ביום שהוא ילכדו של שמיני עצרת, ואם כך, בלכד אפשר לישר, שבהיק לארץ קוראים יזאת הברכה ביום זה משום שהוא ילכדו שמיני עצרת, ולא מפני היותו יום טוב שני של שמיני עצרת.

השאלה אף קטר יתרה בארץ ישראל, שיש בה יום זה אחד בלבד, קוראים בשמיני עצרת את יזאת הברכה, ולא את כל הכבדים, ככל החגים האחרים שבהם קוראים עם את הקריאה של יום טוב הראשון. מבך סיבת, לבאודת, לעיקר הקריאה של שמיני עצרת הוא יזאת הברכה. ואם כך, צריך היה להרגיש יותר לפני קריאה זו ביד לארץ, שקוראים אהה בשמחת הודה, כיון שזהו יום טוב שני של שמיני עצרת.

יאלו לנקשת, ככל שאר הקריאות

1) עם סתרי סיב.

2) אין שול איה ספלי סיג, תיז כיא, תעד לא תי.
3) ושה סכדיל קוראן איה ביום זה וספיקא היתו לא: סופיסטן ריזאת הברכה לעספיצ רוג ילע שחיא סך כל הנכבדים וטו רן לייק עם, ולכן בלעפיצ עצבו - קוראן כ ד ביום אמי סב, ככל ווויזטת הפקעות תה יבסרבת סטת רבנן שבייק את ישראל.

1) כל תמלה ציינ דוח ואלק.
2) סנילה ארן בני העיר יל אלה ק.
3) סנילה סב סי ייה.
4) צילול סא, א.
5) ונה ספייק וראיע עם ביום ילכדו - יזאת הודה תל ליקשה א.
6) סנילה עם אכל רוג לוקן הקול תריל.

של זה טוב שני התבטאים במילה
 "בפני" והתעניקה על כך, שהקריאה
 ביום זה היא לפני היותו הישגיו של
 "זה טוב ראשון" וכדומה, ודוקא לפני
 "זוהר הברכה" התבטאים במילה
 "לפני", ומצייני את חריפות הקריאה
 "זאת הברכה" בעצדת תורה, אהיה
 לפני היותו יום טוב שני של עמיד
 טענת, אלא בפני טעם זה הוא לאהר
 שמיני עשרה.

מחזיק ישיבת תורה, בשנה
 שהיונה השנים בחלים האחרים,
 יתקראים בשם היום הראשון. יום טוב
 שני של ראון השנה, של שנה,
 (ברכה).

ולכן סופיע לגבי הקריאה של זוהרת
 הברכה בפני "לפני", כי אכן,
 קריאת "זוהר הברכה" בשנת הורה

10. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.

11. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 12. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 13. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.

14. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 15. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 16. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 17. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 18. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 19. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.

20. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 21. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 22. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 23. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.

3. שנת תורה מורה גבולת משמיני עשרת

בדי דבין זאת יש להקדים את
 הכוונה של אדמו"ר האמצעי על שמיני
 עשרת על שנת תורה: בפרגום
 חפשי מאדיסן, שמיני ארץ ישראל
 גילגולים דין עם בפני.

לאשה יז טוב, שלמות ששנת
 תורה הוא יום טוב שני של חוקי
 טענת, יש בו גם כפן היחיד שבו הוא
 גבולת משמיני ולכן יש לומר זה עם

10. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 11. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 12. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 13. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 14. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 15. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 16. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 17. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 18. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.
 19. של יטרא ברה פו יטרא, ותינו יטרא, ריש
 זיב.

ה של יקרון. זאת וברכה הוא רק
בשחת יורה.

**ה. שמיני עצרת ידגל
בפני עצמו**

כדי להבין כל זאת יש להקדים,
שלגבי העבר, שמיני עצרת הוא
ידגל בפני עצמו מפרש השו"ת
שאין יושבן בסיבה.

וידוע השאלה על כך:

אי הייתה בסוכה בשמיני עצרת
אנה לפני שהיא ידגל בפני עצמו,
אלא לפני שאין הוא חלק בהג הסיבה.
עם עלי לא היה שמיני עצרת הן
בכלל, לא היו יושבים ביום זה בסוכה,
בדיוק כפי שאין יושבים בסוכה בכל
שאר ימות השנה. אם כך, למה כיצד
האדם על ידי כך שאין יושבן
בסוכה בשמיני עצרת, עדיין ידגל
בפני עצמו?

התשובה לכך הוא:

הענין שבשמיני עצרת שאין יושבין
בסוכה אינו הוה לא הישיבה בסיבה
בשל שאר ימות השנה, שאך להם שהם
קשר לסיבה, אך אי בכלל מציאות
על סוכה חנם, שהיא סוכה של מצוה.
אלא בשמיני עצרת יש סוכה"א, אך
אין יושבין בה, כי ההטעות היהודית
ש"השמיני בסיבה על ידי כך

האסרה בכוונת יאיר גלף", נשעית
ונקלחת בשמיני עצרת" בפנימיות.
ולכן אינו הישי, שהותו של שמיני
עצרת ידגל סתמא בכך ש"אך
דשבין בסיבה, כי הוה החל של
שמיני עצרת והלשק קלימלי, עבה
הא בגל בסיבה ודגל הוא עצמו.
מלבטאת וניקודי בענין של שמיני
בכך שה"עיקר של האסרה נעצר
ונקלט או בפנימיות.

בכך לובן, שהישיבה בסיבה,
מדידי אפדים, ביום טוב הראשון של
שמיני עצרת, הוא לפני שגם אז
קיימת הנשכה בבחינת הקף, אלא
ה"סקוד" נעמד בשמיני עצרת שנה
ונפלה יחד מה"סקוד" שנעמד
בסוכות, ולכן הישיבה אז בסוכה היא
מדידי אפדים, אשר מונו"ס על
דברי סופרים.

[1] ראה לקיט אמת פא. ג. אהרן ספקי
ע' אהרבה ימים.

[2] לקיט שתיק פה. ה. פא. ג. ע"ה.
[3] ראה הקטע בסוף הוא דגל בפני,
הודיעים מה פני השמים האלוים בפנימיה
(שבתמא בה "שאך ישיב" בסיבה).

[4] וכן מה שאמר דגל לפני עצמי גם
בחינת הפיה דגל - אך שיה דגל אצל
לענין הדי ישיב. ל. ה. צדק דענין לנענו
פאעעים נאר הנדעם.

[5] תפיל מ"ב ב"ש מדיע פרום נ"א, ל"ה
יהאן בודא ען מילאן למעבר כנסת ד"א
דמספ ט"א - ה. וינין ד"שמיני עצרת הוא מה
שמינימית תלפ"ה ו. ה. מנימיל, והשקן של
קיימת רבה לקין מייא. "פי מילאן
למחוק".

[6] על ל"ה א ופירש עם. והוא ד"א נ"ה.
ט"ה ואלף.

ולאחר שיבמשו כוונתם בביטויים יבשמיני עצה שני מקימים אלה, סוגיעים לענין של טעמה תורה, "למטרי של שמיני עצרת. מהטעמה העיקרית היא כוונת הרקפות", מלשון "עקוף", שאי נמשך "מקדי העולה עדי יתור מ"מקדי הנמשך בשמיני עצרת.

1. שניש דרגות בימקוף

כדי להבין זאת, יש להקדים לומר, שבמחנה ילמיני יש באופן כללי, שלוש דרגות.

בדומה לפעולת הדרגות, בימקוף של השכל, אפשר לעיין: א) אצל הסבין רבו סתקי רבני - את הדבר לכפי שהוא דבר בפועל או דבר סבין רן לחכם וחכם קודמי. השכל של "וחכם לפני פה" ידוע רחוק. ב) כוונה לשעם ולהיכן השכל של היחודי שבמורה, ועד לחוק של פיה אדומת, עוקף-שכדון היא אומר לביעה: "לך אני סגלה מנוח פיה, אנה לצאת חוקה", ונמשך הנדרשתי ואמרי: "דברים הסוכין כעם בעולם היה עתידם להוציא צדפים בעולם הבא". ג) כוונה להניח שבדברים,

שעל שאלת כשה רבים עליהם, הוא בעצמו ישתוק, כי עלה במחשבתו".

כך גם בימקוף" בכללות, במספר בדחכה בפנה מקיפות".

א) סוף קדום כוונה לרוב שבמספר דעיק שכלי ללמודה, שמיני הסודק הרב שבין התלמיד לרב, קולט הזלמי רן את הדרגות של שכל הרב, ולא את העובק והפנימות של העיקר, אך בכל זאת היא חש שיש כאן עסקי אגום, אך הוא עדין מנו העובק, אך הוא מרגיש שיש כאן עסקי חתי מנה שהיא מבין.

ב) מקד החנה כוונה לעיין ענין ביותר העלה לחליטין ביפליי הלומה, כי שאל הוא חש כלל שיש בכך עסקי.

ככל ואת, גם דעיד זה הוא כבוד של ילוד, אלא שלגב אדם ורן, תלמיד זה מנפני רחוק הרב - הדי לכפי דעיקר הוא בהעלם, עד שאין ירא חש כלל בקיומה, אך לגבי אנשים בעלי הבנה עמוקה יותר, יכול דעיקר זה להצדי בנילות, וכן לכפי האנשים בעלי הדבנה הנמוכה יותר: כאשר אדם זה חכם את כלי שכלו על ידי יגיעה

1) יתאל בו דברים הרים שחננים דימנו יעת
בראם יפ טוואים סל

12) מלאת כמ, ב

13) כפי הוא לילך, הוא ריה הוא כוונת היני
ש"ב אלף, היה השנים שמינים חומדי ובהסך
לשילוי הנשמים שלאודיה, רמסן מאד ליני
השית פני ואלא הנשמים אל סולא
כדינות אל לי בחנה, פליש

13) למיני עונם הא במבחה וסלן כוונ
עדיה כדירה יגיעה כום שמעיד כוונ
כשה ולהיקר, יקפה כוונ

14) חוקה ר, א

15) קשיל כ, ב

16) מלה חנה כוונ, א

17) הא דמלי כמסר, גשמי הנן כו יני

וכונת השבוע בסיבה בעלמא עזרת
היא, שגם מקף זה יושך היקלם
בבית התשובות והעצום בפנימיות.

אך גם המקף שבמקף שבמקף
עציה הוא בחד כלה.

מנה בכך הוא המקף
ע"ממשיכיה בשמות תורה על ידי
הקפורה, וזה דעה הנפלה מאעשוח
פל גילוי, לכן זה הוא בלשך באופן
פל ידעה, כשב שהמאמנות המקף
במך המוכה קטיה בלשך ידוח
דוריהם, אלא על ידי ההלפות
וריקוריהם דוקרים עם ספר החורה
כשהוא עטיה במעלה, שבך זה אפשר
ללמד בה כי המנהה קשורה
לעצמות החורה העולה מגילוי.

א. המקף בעצם נעלה מגילוי

זה המסור לך שבמקף עזרת,
למדת הדוח ידול בפני עצמו, נקרא
בהם ממשיך עזרת, המצביע על

ימכה היא כמדי לושך המקף המוכה
אממא עזרת ת"ל, המקף המוכה
שבמקף, לזהו מקף נעלה בחד, אן
במקף למעשה עזרת, היא - שבמקף
מקמה ידוח דוח עזרת, עזרת היא
תשיבת ובמקף נקרא, עזרת, היא תיחיה
מקף המקף המקף על האמ: ממשיך ויחיה
עזרת עזרת.

145 דעה במנהה לזים (המקף) חיד על
149

ע"ממשיכיה בשמות תורה על ידי
הקפורה, וזה דעה הנפלה מאעשוח

זה מקף עזרת להמנה, כדעה,
שהמנה דעה, ידעה, כמנה המנה.
זהו בראש העומק שיהלמיד זה גם
כאשר זה נבין רק את החימנות של
דעה השכלי של דעה.

לאחר שישנה בסוכה עזרת ידוח
הממשיך שבך מלל את כל עזרת
המשתלעלות, מגיעים למעשה
תהיה לכמה, שמקף נמשך והקלם
בפנימיות, ועל ידי כך מתחיל להאיר
מקף עזרת, שהיה במקף זה
המכות במנהה המקף המנה.

147 דעה קונה המנהה המנהה עם דוח
שענה הוא כדו, המקמה: חנה עזרת, כדו
דעה במנהה המנהה הוא המנהה
148 דעה עזרת המנהה הוא עזרת, כדו ידוח
היה שבמנהה הוא דוח המנהה המנהה המנהה
המנהה - במנהה.

149 דעה עזרת לקרה המנהה ה
150 דעה עזרת, שבמנהה המקף עזרת המנהה המנהה
במנהה המנהה המנהה המקף המנהה המנהה
המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה

חיד המנהה עזרת המנהה המנהה המנהה
במנהה על המנהה המנהה המנהה

151 דעה המקף זה דעה עזרת המנהה המנהה
152 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה

153 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
154 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
155 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
156 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה
157 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה

158 דעה המנהה המנהה המנהה המנהה המנהה

החזו המצדק לשפוטנו ימי הסוכות שלפננו, ואילו בעשׂו טענות תודעה, שבו נקרא יום טוב שני של שמיני עצרת, אין לנו לקשר בינו לבין נאכות, ואף לא בינו לשמיני עצרת:

המקור הקדום שנמשך בסוכה, המקור החדש, שנמשך בשמיני עצרת – שניהם בעלי גלות, ואילו המקור בעצמו, שנמשך בשוכות תורה, הוא אף עצמו העולה לחלוטין מאפשרות של גלויות.

ט. אחדות ישראל בשלושה סוגים אלו

אחת התבנית של דעת 'מקור' היא העדר ההתחלקות: בדרגה של 'פנימי', כיון שזה הוא המודד לפי הכללים, היו הוא אצל כל אחד יחסית לעצמו, ואילו בדרגת 'מקור' בלבם שונים.

ולכן בכל שלושת המדרגים שלפנינו סוכות, שמיני עצרת ושמינת תורה – גיש בהם המיטת המיטות, הגעש והאחרות בין ישראל הם באופי גלוי:

בחג המיטת מהאחרים כל ישראל במקור של הסוכה, כמאמר חילוי – יכל ישראל ראויים ליטב במיטת אחותי – מיראשיכם יבטיכמי יעד דוסיב עצידי וישואב מימיקי.

בממנו עצמה מקריבים יפר אנו איל אהרן כי אז מרגשות אחדותם של ישראל, כמאמר גלוי – יעד חרדי לפר, כנגד אומה תודעה.

וכך גם במערת תורה, כמאמר עשרת היום היא בשמחה והתקוות, הרי זל ישראל, ההגדול שבמדרגים יעד דקסן שבקסמים, הקדים ביום, ולא יק באחדות חיצונית, אלא באופי של העדר התחלקות. שיהי, כיון שרקדים עם ספר התורה כשהוא מסובב, מעל לקראתו, אך שום הבדל בין הלחן הגדול ביותר לבין האיש הפשוט.

י. בשמיני עצרת אחדות אמיתית

כיון שהאחרות באה וזקא מדינת המקור, סופן 'המקור' הקרים, שנמשך במיטת, אשר הוא דוד ל'בלים', שדם בשלעצם והמקור ובכללים – אינו יכול לשלול לחלוטין את ההתחלקות, זקא על ידי המקור החדש, שאינו דוד בלב ל'בלים', מתנסה ההתחלקות, אך סעד המקור והדג עדין קיימת התחלקות מסוימת לפיטת, אלא שהפיתים מתאחרים חרדי ובחנה להביל שבן 'אודי' קיימדייין.

זו החרושי של היתאחרות ביצר

18 יום עם בני, כי דעה בודי ס'ם פנס, ידעל מירשא מסרה סם.
19 יום חרע ס'ם ב' ואלק, ובחנה אמר ס'ם הקים ס'ם ואלק.

20 יום בשמינת: מיטת – מקדים יעדע; סעעע אבדק סעעע, יקוד, הקעעע ס'ם, יום סוכה ס'ם ב'.

יא. "עכבו..." – אחדות תנונית

לפי זה יוכני גם רבני היילי על סיכוד יעד שמיני עבדות, שלאחר שהאלפים שבעת היו הסוכות, באגור כל ישראל מאחדים ביניהם (ולכן – מאחדים עם הקרובים). היאלי, איש הקדוש ברוך הוא לישאל: "קשה עלי פיורכם – עבדי עדי עם אחד", ולכאורה מהו התועלת ביעבוב עדי עם אחד, הרי לאחד יום זה משילא ייפיהו הכיח לומר, שעיסובם של יום אחד זה מבינת, שגם לאחדו לא דיל פייד?

המבין לכך היא:

התאחדותם של ישראל בהג הסוכות אגור בעצם טענתם, אלא רק עקב זהותם "במכבה אתה", ולכן היא שתקדמת רק בעת יישיבה במכבה, אך לאוד הוצאה מן המוכה, ייתכן ביחד. לעומת זאת, התאחדות בשמיני עבדות היא הפוכה כולם לטענתה אחת אישה יהודה, ולכן היא משארת גם לאחר סכן ולומיד?

וזיהי הפססעית של "עכבו עדי עם אחד?"

האחדות שבאה מצד היסקיני

153 פישי עולה אחד בג יוד פיג סג, סדי מנוס בג יוד.

154 דעה יוסא סדי לג דעה לודס (העורבן) דוב ע' 155, סדי חלום לביס "שיליכס" טקסמה עבסיה יהודס: ולא ישרדנה, עדיס.

155 דעה גם לקיים עם היק.

אחד מצד המקיף היקן שבשמיני עבדות דחה מכך של התאחדות שבדיקור שבצד היסקיני בעצמי בשמחת תורה, על פני התאחדות של יכל ישראל הצויים ליטב במינה אחד, שבצד המקיף הקרים בסוכה:

הקביעה ש"כל ישראל יאיים ליטב בסוכה אחת" אינה עבדת מהם רבד אחד – כל הדלי הוא מציאות גפרות, אלא שהם יושנים בסוכה אחת, וזהו שיק, גם ישרבתם בסוכה אחת אפשרית היקא "בית אחד והי"?

ואילו התאחדות המלמסאת בהקדמת "פי אחד" בשמיני עבדות, אינה רק בכך שאותו פר מקדמים עבדי כל ישראל, אלא יותר בכך כל ישראל רב עם הכל אחד – "אוינה יחידה"?

156 דעה חלום עם נוסחה יי פינים המבוססת שיה שכל הטעם, הצדים ע' כל יאגס שבמסאל – דעה הקדו מנו יבו טעקדים שאינה אחת דא רק מנוק עמנו מללה ו' עתם ילא מנוק הקבו מייאחם ואלהבה עבדת כל המנה דא – לופלו ו' עינים שנים יאקס.

157 דעה לא גם מנוק למסרה מה המוכה שכלמסאת, דעם דעה שבכללום – טענה ד' מנסת לג ייחאל דער שרת דעם האגדים הללים מן סכן לראח לשמנה הלכסם דא ליל עיה היק, מדי סכן שפסדום איה מוכה לו פל יחלל הכדי ישראל מ' שיהם זו סתקן ס' ימנחין ס' ופסיה עבד.

158 פשוט מנה ס' מ.

159 דעה חתק לטק המגיד שר יודו ליה מנד ארס ייחוד – ע' סמסוב (מנוס בג) לו סאד שר אחד, דעה ללע ע' 160 דעה ע.

שבסוכה, וזו בין שאמרוף הוא חסר לכלים (ומצטט כך הוא בערך ושווה ליום בנדר שבטח לבי המצוייג, לכן זהו האחדות של פרטים, השבאים בדינם שונים, באופן של ערואו בלבר, כפי שהוכח הוא ידית טראלייג.

אילו התאחרות של יום אחרת, של שנים עצרת, שמעל להתלקות, היא באופן של עיסוב וקבלות יעבתי.

יב. האחדות של שמחת תורה גם בדברים פשוטים

אף על פיכך, בין שגם האמרוף החדקן של שמיני עצרת הוא בגילוי, אי הוא דבר אחרת אמיתית, האחדות רבדלסת היא יל בשמחה תורה, כי אי נשנה האמרוף בעצמו, הנעלה לחלוטין בגילוי.

הבדל זה בין האחדות של שמיני עצרת לבין האחדות של שמחת תורה בא לידי ביטוי גם בפריטים שבאמצעותם מתבטאת בהם האחדות בשמיני עצרת ומדת האחדות בין שנת יפה אחד איל אחרת, ובקרבנות עצמם - בקרבן עולהיג.

156 סינה ג. ח.

157 הוא מרא קב, העיא (לעקו יום אחר רשומות, וזהו שהפיר פ"ג ב. כ"ג, ועוד הוא מתבטא שגם שו האיל חתה עצרת, כננו הקצות של שמיני פ"ג.
(2) (בפרט, שטורמן ופרידט האם קול אחר) שאלה קיים למה נשאו לקית לפסח צ"ג ב.

עלוא הפלחה מלמטה למעלה, כלומר, גם האחדות של שמיני עצרת ברוב ביציות האדם טעמט, ברומי לאחדות שבטכית, לעצת זאת, בימי האחדות בשמחת תורה הוא ברביים פשוטים - יקור בתלוב, בודח לאמר לעיל בסוף מעין ו, שגלוי רעיק שיהא נבחינת יפקיה בעצמו בעטה ריקא על די חמוט, בתענות יום וכדומה.

הו הרבדו לקי שמחת תורה נקבעה ליום טוב שמי של גלות, כי החדות של יום טוב שמי של גלות היא הבאת גלוי האיר של יום טוב גם להלום התבוכים בודח, יאף לעלוייג, במלים בודות הפיכת יום יום על ידי ישחאל ליום קרוט. יום טוביג, וזה החדות של שמחת תורהיג.

נערה לקית עם צו, יום טוב נשט, סוד העול שמחת תורה שאחז.

158 יום טוב הוא גם בוע לרע האשן, והא אחדות חדת ג, ג. וצ"ל, אלו פברט, וצ"ל, אפרי קרפט, כי את יום חיות, וזו ימים עם ילום יביעות, כי קרובו ברוך שאלה, למאז נבנה ליום שמי, שמחת עם ישראל זה בוגל קרועת הום נבנה, שם יאף עמים אינו כדיל לקית וחדת בלום הוא על, יום בוד עם עבודתו ויום זו פשה פתח נבוכוט בודת תקו הצבים שיהי קולמו.

יחל, חלאת בבדל האור עכסון ביום שמי זה עוד נעלה בודח (שולג בבדל ליהא אשך אפילו למה ביות - בבדל ללות) לכן השמחה היא בוד עבודתו של ישחאל ריקא, תוד הכסול בשמיני יא לעודו זו בעקן שמחת, והוא חתה האם, שיעקו מעלה יום שמי הוא בשמחה.

159 אלו שמי מעלה בודות בשמחת עוד על כל יום שמי, כי רעיוו ימים שמי יבוא ילוי אפר, יתח בבדיל ילוי פרידוט, הוא בלך

שהאחרות נמשכות גם בדברים
הנוראים לך.

יג. קשר של לימוד או של קריאה

לפי כל האסור לעיל יבין כיצד
קשרה פרטת וזאת הסרבה לך
שלושת המצוות – כוכות, נשינו
עצרת ופסחת תורה, כיצד הלמד
שלה לכוכות לשמנו עצרה הוא רק
באופן של עירוב, ואילו לפסחת תורה
היא השורה באופן של קריאה :

כדי לאסור האסור ולזהו המעשה
כי כל המעשה נקרא חטא ועל
ולמדו דין – שכן לעיל העדו כי יבין על
המחנה ויהי גם כן המעשה של
ב אסור עצרה ויהי גם כן המעשה
לשם גם נשינו ולזהו כוכות פא מעיר
לכן תבין דברים פא כי בדיני דמיס
באופן שבה נאסר שכן יען – כנול ויקרא
בדין

ובכן יתכן גם המעשה יבין
האסור בנשינו המעשה והשם המעשה
יבין ויעד – נשן לעיל שכן בנשינו
לשם המעשה לעיל על דבר המעשה דמיס
גם כי המעשה נשן ליל המעשה המעשה
שהמעשה דין ונשינו הוא המעשה
המעשה והוא נשינו – כי יעיל המעשה
הוא גם מעלה דמיס פא, אלא נשינו מעלה דמיס
שכן הוא המעשה בנשינו ויעיל שכן דמיס המעשה
הוא המעשה דמיס המעשה פא של המעשה
נשינו בלכות דמיס המעשה פא של המעשה
המעשה דמיס המעשה המעשה המעשה
המעשה המעשה המעשה המעשה

ג. ועוד שהמעשה המעשה
המעשה המעשה המעשה המעשה
המעשה – הוא לעיל שכן בנשינו המעשה
המעשה המעשה המעשה המעשה
המעשה המעשה המעשה המעשה
המעשה המעשה המעשה המעשה

כפיצול זאת הסרבה מחמת
אחרתם של ישראל לעמים רבים

ולד בתקלה הפליטה מסופר על
כוכות ששה חסרו לכל ישראל בחזו,
ובאמת ישל ברכה זו היא המעשה
שכדי לקבל את בלכות הו דמיס המעשה
של יבנואסר האסור גם יבנו שכן
ישראלית

וכן במסך לכוף הפליטה לאחד
פירוש ברכהו של משה רבינו לכל
לבם בנשינו הוא המעשה שכן את כל
ישראל בדין, גם לאחד שכן המעשה
מפליטה על ענינים המעשה המעשה
ישראל, יעד לפיוס המעשה המעשה
אחד המעשה המעשה המעשה

לענין בני ישראל ענין האחרות

מסיבות ומשנוי עצרת, באופן
מחבטתא אחרת ישראל בעיר
בענינים המעשה קשרת המעשה
למיס אלו דמיס המעשה על דמיס
ואילו במסכת תורה באסור אחדות
ישראל מהכלית גם בענינים המעשה
גם קריאה את המעשה המעשה המעשה

גם לך כי שיש ואחרים הם.

גם לך כי שיש ואחרים הם.

גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.

גם לך כי שיש ואחרים הם.

גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.

גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.
גם לך כי שיש ואחרים הם.

לקרן

חזאת הברכה א

שיחת

210

בזרימה בתורה אין חסוכה רק
החבר, אלא בעיקר הדיבור, עקומה
שפתו והיא נמשחת, וכן צוות
האיתנות, קלף בתאוב, וכו"ל, הדקא
על ידי כך גמולך המלקך בעצמי
הפעלה בעלילי

לדעך סודי יתבסא גם בעצמים
משומים, שישישי סאכמים עצמים
נחתר כוד לעשות סוכה ליהודי גם
במשמדותי.

על ידי כך שהאחרות, ישלטי
כאחור, קימת גם בעצמים גשמיים,
בבאים ליד כך שגם הענין של
יחבנו אכסו"ל, בחיבה חמומה
סוכה, שבה בודאי בדרך הקדוש-בדור
ואז כל יהודי ואז כל ישראל ביהר
במש השטיי זכיים המפורים, יבוא
לדני ביקרי כב בודים נעמיים, מטיב
הנראד יהגליה, בכני היוי יתווי,
יבבלים ידחיק.

משמדות חג יחיסה ומעדות
יפנת תגידו יתוכחה

לחגג, לא האחרת, מילי כמים יתא גם
לקרי כמים חסידת,
השיבות הקודת ללימך כל הענינות, כוכן
עם כמי פעול הקודת ית,
יד יתא פתגם הענינים כמים יתא ק"ל,
יין כמים רוחם כל המלחמיות, האה חנא
כרי ית.

יד, ברכה גם בגשמייות על
ידו אחידות בגשמייות

אנחות זו של שמת הדיד נמשכת
ארה כך לכל השנה כלה, שחמדות

שחמדות איתו משמדות נשארתיים - כי
האיתות שמשמדות ישעיעז יתמי ג"ל ית
בוכת ציל כאמן כוד יתבא לביינת האחרת
עכסמדות יענין האיש, דל כידנת,
ייתק, שידו גם חמסם כה חוול יתו וי
לחדים כדשה ית גם האור סוכות - כי בעיני
סוכת ציל יתבנה הענינות חסידת יתאמן כיה
שוכה לחנינת המשמדות,
יחי כוד צ"ב חמא חנא חסידת,
יד יתא לקוד חמסם משמדות עם חמסם שוכת
יד ק יתבא לעיל הקודת ית יתוא כוד חסידת
יחסיכה שכה חסידת כוכך אה יתאלי - כי חסיד



לזכות

החתן הרה"ת **יעקב צבי**

והכלה מרת **חי' יוטא**

שיחיו

קאנטור

ליום כלולתם א"ך אלול תשס"ו

*

יה"ר מהשי"ת שיבנו בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

ושיזכו להצטרף ל"צבא השלוחים" של כ"ק אדמו"ר

ולמלא משאת נפשו הט' להביא לימות המשיח

בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש

* * *

ולזכות

הרה"ת ר' **מנחם מענדל הכהן**

ומשפחתו שיחיו **ראזענפעלד**

שיתברכו מן השמים בכל מילי דמיטב

בגו"ר ובטוב הנראה והנגלה

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' **אברהם אליעזר הלוי ע"ה**

בהרה"ח ר' **שלמה הלוי ע"ה**

קליין

נפטר ש"ק פי' וירא, בעלות המנחה

טוי"ב מרחשון, ה'תשס"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



בקשר עם יום סיום אמירת קדיש

יום ב' דחג הסוכות, ט"ז תשרי ה'תשס"ז

נדפס על ידי

בנו הרה"ת ר' **משה הלוי** וזוגתו מרת **מנוחה קריינדל**

ומשפחתם שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

קליין