

חברת ז'



מאמר מבואר



שובה ישראל, תשל"ז (א)

קונטרס וא"ו תשרי - תש"נ

יהי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מפתח

3	פתח דבר
4	מבוא
5	תוכן המאמר
6	פתח דבר להוצאה ראשונה דהמאמר
7	מאמר מבואר
40	מילואים
42	הוספה

מערכת "מאמר מבואר":

עריכת הביאור: אסף חנוך פרומר

הגהה: הרב אורי למברג, הרב שניאור זלמן העכט



יוצא לאור ע"י: איגוד תלמידי הישיבות,
ישיבת תורת"ל המרכזית, בית משיח - 770

770 Eastren Parkway Brooklyn NY
Tel/Fax: 718-773-4939

פתח דבר

לקראת חודש השביעי הבעל"ט - הננו בזה להוציא לאור חוברת **שביעית** בסדרת "מאמר מבואר", מאמרי כ"ק אדמו"ר מה"מ עם ביאור, הכוללת מאמר "שובה ישראל" תשל"ז (הא'), שנאמר בהתוועדות וא"ו תשרי תשל"ז.

מאמר המבאר ענייני עבודת התשובה בכלל, כולל ביאור בענין תקיעת שופר ואמירת פסוקי שופרות, וענין ה"שופר גדול" דלעתיד לבוא.

והשנה – שלושים שנה לאמירת המאמר (וא"ו תשרי תשל"ז – תשס"ז). ולהעיר שהקביעות אז הייתה כבשנה זו – ראש-השנה שחל להיות בשבת.



במבוא באה סקירה אודות המאמר וזמן אמירתו; על אופן עריכת הביאור ראה במבוא לחוברת הקודמות.

תודתנו נתונה לכל העוזרים והמסייעים בעריכה – הן בהשגת החומר הדרוש, והן בהגהה והערות מחכימות. יבואו כולם על הברכה.

בקשתנו מכל הלומדים והמעיינים, לשלוח את הערותיהם והארותיהם על החוברת, על מנת שנוכל לשפר ולתקן בעז"ה בחוברות ובהוצאות הבאות, וזכות הרבים תלוי בהם.



ויהי רצון, אשר בזכות לימוד מאמרי כ"ק אד"ש, נזכה תיכף ומיד ממש לשמוע את ה"יתקע בשופר גדול" בגאולה האמיתית והשלימה – בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש, נאו.

מערכת "מאמר מבואר"

איגוד תלמידי הישיבות

שע"י ישיבת תות"ל המרכזית – 770

מבוא

בשבת תשובה, וא"ו תשרי, "בעלות המנחה" שנת תשכ"ה, נסתלקה הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה, אמו של כ"ק אדמו"ר שליט"א. מני אז, נקבע יום הששי לחודש תשרי ל"יום התוועדות" אצל כ"ק אד"ש מה"מ. כמתאים לתאריך החל באמצעם של שבעת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים – הייתה התוועדות זו מוקדשת לענייני התשובה. כך בשיחות הקודש, וכך גם במאמרי הדא"ח, שכמה פעמים נאמרו אף כשתאריך זה חל בימות השבוע.

בשנת תשל"ז, חל וא"ו תשרי ביום חמישי. בהתוועדות יום זה אמר כ"ק אד"ש מאמר "שובה ישראל", ובהתוועדות של שבת-קודש - אמר כהמשך אליו מאמר עם אותה התחלה. ניתן להבחין, כי ב"שובה" הראשון מקשר את תוכן הדברים עם ראש השנה, ומבאר את עניין פסוקי שופרות ושופר גדול דלעתיד לבוא, ובמאמר השני – עם תוכנו של יום הכפורים. בחוברת שלפנינו מופיע המאמר הראשון, שנאמר בוא"ו תשרי.

בשיחה שלאחרי אמירת המאמר (המופיעה לקמן בהוספות) - הזכיר כ"ק אד"ש שלושה מהמקורות עליהם מיוסד המאמר: לקוטי תורה, המשך תרנ"ט (שנדפס באותה שנה לראשונה), המשך תרס"ו.

הנושא המרכזי במאמר – ביאור ג' הבחינות בתשובה שכנגד ג' הבחינות של "סור מרע ועשה טוב בקש שלום" – מיוסד על דרוש "מה טובו" שבלקוטי תורה פרשת בלק¹. במאמר שובה ישראל תשמ"א² מביא בשם כ"ק אדמו"ר הרי"צ, "שאצל הצמח צדק היו בשבת תשובה ג' נרות של תשובה, ואמר הצמח הצדק "עס איז פאַראַן דריי תשובות" [=ישנם ג' תשובות]. וביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר שהם ג' התשובות המבוארים בלקוטי תורה". בלוח היום-יום³ מסופר, כי דרוש "מה טובו" הנזכר, הוא מהמאמרים הקבועים אותם חזר כ"ק אדמו"ר הצמח אחת לכמה שנים בשביל "לטהר אויר העולם".

בשיחה הנ"ל שאמר לאחר אמירת המאמר, קישר את תוכן המאמר – ג' הבחינות התשובה – עם הוראה למעשה: לתת לצדקה ג' פעמים עד יום הכפורים.

בשנת תש"נ הוגה המאמר, ויצא לאור בקונטרס ו' תשרי, ומשם לספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' ג' ואילך.



(1) זאת, מלבד המובא מדרושי שבת תשובה שבלקו"ת, כמצויין בהערות.

(2) סה"ימ מלוקט ח"ג עמ' טז.

(3) כ"ח תמוז.

תוכן המאמר

מבאר בארוכה תוכן השמות "הוי' ואלקים" – סובב כל עלמין וממלא כל עלמין – וההפרש בהתהוות שמצדם (במדריגת האור; באופן ההתהוות - בדרך התלבשות או בדרך ממילא; ובעולמות המתהווים, האם הם "מציאות", או רק ביטוי להשלמת הרצון שלכן "הי' הוה ויהי' כאחד"). מסיק, שהעבודה ד"סור מרע", שהאדם עושה רק כפי החיוב (ושרשה ביראה, שהאדם והדבר ממנו מתיירא הם ב' דברים) - שייכת לשם אלקים, שליטה וממשלה על העולמות; ואילו העבודה של "ועשה טוב" שהאדם מתייגע בתומ"צ יותר מטבעו ורגילותו (ושרשה באהבה, בה יוצא ממציאיותו ודבק בדבר אליו משתוקק) - שייכת לשם הוי' שלמעלה מהטבע.

אמנם גם שם הוי' שייך לעולמות (הוי' לשון מהוה), וכן באהבת ה' מעורב מציאות האדם. אך בעבודה של "בקש שלום", עסק התורה, שהיא לבוש לאור אין סוף שלמעלה לגמרי משייכות לעולם, הוא תכלית הביטול - ש"דבר הוי' זו הלכה" היא המדברת מתוך גרונו.

ג' מדריגות אלו באהבת ה' הם "בכל לבבך" – אהבה גם בנפש הבהמית מהתבוננות באור הממלא; "בכל נפשך" – מסירות נפש מהתבוננות באור שלמעלה מעולמות, אבל מפני שרוצה; "בכל מאדך" – מהתגלות אור שלמעלה לגמרי משייכות לעולמות, מסירות נפש מצד שאינו יכול להיות נפרד מאלקות.

מה שנחסר בעבודת הבעל תשובה הוא העבודות ד"סור מרע" ו"עשה טוב" שכנגד "הוי' אלקיך". אמנם, מכיוון ש"כשלת בעוונך", וצריך לפעול שלימות סליחת העוונות שיהי' מרוצה וחביב כקודם החטא - צריך הבעל תשובה להגיע לבחינת "בכל מאדך" (שלמעלה מהוי' ואלקים), שע"י זה "עושי' רצונו של מקום" – שמגיעים במדריגת "בעל הרצון" ועושים רצון חדש.

ובזה ב' אופנים ופירושים בפסוק: א) "עד שהוי' יהי' אלקיך, כחך וחיותיך", חיבור סובב וממלא, אבל אוא"ס עצמו אינו מאיר בגילוי. ב) עד ש"הוי'" נעשה בחינת "אלקים" וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה משם הוי', שאוא"ס עצמו מאיר בגילוי.

ב' הפירושים הנ"ל הם דוגמת החילוק בין תקיעת שופר - שפועל חיבור סובב וממלא (מלכיות וזכרונות) ע"י אור שלמעלה משניהם, ואמירת פסוקי שופרות - שעל ידם נמשך העלם העצמי עצמו, דוגמת שופר דלעתיד לבוא.

בתחילת הגאולה יהי' הגילוי ד"ואד' הוי' (בניקוד אלקים, שהם שמות נעלים) בשופר יתקע", ואחר כך "יתקע בשופר גדול" ולא נאמר מיהו התוקע, סתימא דכל סתימין. בהפטורת שבת שובה, שלאחר אמירת פסוקי שופרות בראש השנה, אומרים "עד הוי' אלקיך" שפירושו שגם אד' הוי' כאלקים יחשב.

השמחה בתשובה עילאה דשבת תשובה פורצת גדר, ופועלת "ענני במרחב" ברוחניות ובגשמיות, וקשורה עם ההרחבה שתהי' בגאולה העתידה.



- פתח דבר להוצאה הראשונה דהמאמר -

בס"ד.

פתח דבר

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 - הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה שובה ישראל גו', שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דיום ה', וא"ו תשרי ה'תשל"ז.

מערכת "אוצר החסידים"

יום ה', וא"ו תשרי ה'תשנ"נ (השנה תהא שנת נסים),
מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק,
שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א,
ברוקלין, נ"י.

בס"ד. יום ה', וא"ז 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 ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים. ומהחילוק שבין שני ענינים אלה הוא, דזה שלו היכולת בעליונים ובתחתונים הוא בהאלקות שבערך העולמות, דבכללות הוא

(1) הושע יד, ב. - התחלת וראשית ההפטורה דשבת שובה. וראה לקמן מאמר ד"ה שובה ישראל מש"פ האוינו - 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 שכה, 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 סה ס"ב-ג.

סעיף א'

דיוקים בלשון הפסוק

שובה ישראל עד הוי' אלקיך, וידוע הדיוק בזה שאומר עד הוי' אלקיך, דלכאורה הוי' לוי למימר [היה לו לומר] להוי' אלקיך.

וגם מה שמזכיר כאן ב' השמות הוי' ואלקים.

המורים על ב' דרגות שונות (כפי שיתבאר), ומה נוגע כאן להזכיר ב' דרגות אלה.

גם צריך להבין מה שממשיך בכתוב כי כשלת בעוניך, הרי זה שתשובה (שובה) היא על חטא ועון מובן מעצמו, ומה מחדש הכתוב בכי כשלת בעוניך.

[ולכן משמע¹ ש"כי כשלת בעוונך בא כטעם (לא על הצורך בתשובה באופן כללי, כי אם) על כך שאופן התשובה צריך להיות "עד הוי' אלקיך"].

סעיף ב'

ביאור השמות "הוי'" ו"אלקים" (סובב כל עלמין וממלא כל עלמין), והחילוק ביניהם בענין ההתהוות; הקשר ל"סור מרע" ו"עשה טוב"

ב) והענין הוא, דבעבודת האדם שני ענינים בכללות. סור מרע ועשה טוב. וידוע שהעבודה דסור מרע שייכת (בעיקר) לשם אלקים, והעבודה דעשה טוב לשם הוי'.

ולכן, יקדים ויבאר מהו ענינם של השמות "הוי'" ו"אלקים", ואחר כך - מהו הקשר ביניהם לעבודה של "סור מרע" ו"עשה טוב".

והענין הוא, כדאיתא בשולחן-ערוך שכשמזכירים שם הוי' צריך לכוין שהוא הי' הוה ויהי', וכשמזכירים שם אלקים צריך לכוין שהוא תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים.

ומהחילוק שבין שני ענינים אלה הוא, דזה [שמשבחים את הקב"ה בכך] שלו היכולת בעליונים ובתחתונים - הוא בהאלקות שבערך העולמות, דבכללות הוא ממלא כל עלמין.

שהיא דרגת האור האלוקי כפי שמצטמצם להיות בערך העולמות, ולכן מתלבש בעולמות ובכל נברא לפי ענינו.

(1) כן מובן מהביאור בסעיף ו', וכן נתבאר בעת אמירת המאמר.

ממלא כל עלמין, וזה שהוא הי' הוה ויהי' כאחד⁸ הוא בהאלקות שלמעלה מעולמות, סובב כל עלמין. והענין הוא, דגדר העולם הוא מקום וזמן⁹, דכמו"כ 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

(8) שעהויה"א פ"ו (פב, א), מרע"מ פ' פינחס (רנו, סע"ב). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט. ואפשר שכ"ה הכוונה גם בשו"ע שם. (9) שעהויה"א שם. (10) ראה בארוכה סה"מ תרנ"ד ע' רצא. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקב ואילך. (11) ראה המשך תער"ב שם. סה"מ

וזה שהוא הי' הוה ויהי

הכוונה בזה היא (לא רק להורות על נצחיות ה' שקיים תמיד, כי אם), כמובא בתניא, שלגבי שם הוי' "היה הוה ויהיה" נחשבים -

כאחד

ובלשונו שם: "היה הוה ויהיה ברגע אחד". כי בגדרי הבריאה, כל רגע מוגדר ושייך או לעבר, או להוה או לעתיד, אבל שרגע אחד יכול את כל הזמנים אינו שייך בגדר הבריאה, ולכן -

הוא בהאלקות שלמעלה מעולמות, סובב כל עלמין.

כי שם הוי' מורה על אור אלוקי נעלה ביותר שאינו בערך העולם, ולכן, המשכתו בעולם אינה באופן של התלבשות פנימית (כפי שיוסבר בהמשך).

(וכמבואר² על הפסוק "כי שמש ומגן הוי' אלקים" - שהיחס בין שם הוי' ושם אלקים הוא בדומה ליחס שבין השמש ובין המגן המצמצם את אור השמש - ששם הוי' הוא אור בלתי מוגבל, סובב כל עלמין, ושם אלקים הוא האור כפי שבא בצמצום, ממלא כל עלמין).



והענין הוא, דגדר העולם הוא מקום וזמן.

דכמו כן הוא גם בעולמות הרוחניים שהם מוגדרים בגדר דמקום וזמן, אלא שהמקום והזמן שבהם הוא מקום וזמן רוחני.

וכפי שיבאר לקמן, שה"מקום" שישנו ברוחניות, הוא "מעלה ומטה" במובן של מעלה ומדריגה, שמדריגה אחת נמצאת "למעלה" ממדריגה שניה, ו"זמן" ברוחניות הוא "קדימה ואיחור", שמדריגה אחת נמשכת ומשתלשלת מהמדריגה הקודמת לה.

[וכדברי הרמב"ם³ בנוגע למלאכים "כל אחד מהן למטה ממעלתו של חבירו [=מעלה ומטה"], והוא מצוי מכוחו זה למעלה מזה [=קדימה ואיחור"] . . . זה שאמרנו למטה ממעלתו של חבירו אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחבירו, אלא כמו שאומרים בשני חכמים שאחד גדול מחבירו בחכמה שהוא למעלה ממעלתו של זה, וכמו שאומרים בעילה שהיא למעלה מן העלול"].

אמנם, כל זה הוא עדיין בנבראים (עולמות) הרוחניים, וזה משתלשל משום שקיים דוגמתו גם באור האלוקי שבערך העולמות:

וכיון שאור הממלא הוא אור שבערך העולמות, מובן, שגם באור הממלא יש דוגמת מקום וזמן,

[וכידוע שבאור הקו, שבכללות הוא אור הממלא, ישנם הענינים דמעלה ומטה (מקום) קדימה ואיחור (זמן)], שהוא השרש דמקום וזמן שבעולמות.

מבואר בקבלה ובחסידות, שכדי שיוכל להיות התהוות עולמות מוגבלים מאור אין סוף, נעשה "צמצום" באור הבלתי מוגבל (הנקרא בקבלה "עיגול"), ולאחריו נמשך אור מצומצם הנקרא "קו" - ראשית, משום שהוא כמו "קו דק" ביחס לאור הבלתי מוגבל שלפני הצמצום; ושנית, מציאותו והתגלותו של אור

(3) הלכות יסודי התורה פ"ה הלכה ה-ו.

(2) שער היחוד והאמונה פרק ד'.

וזמן שבעולמות. וזה שהוי' הוא הי' הוה ויהי' כאחד למעלה מהתחלקות הזמן, הוא, כי הוי' הוא האור שלמעלה מעולמות. אלא שאעפ"כ, מזה שאומרים שהוי' הוא הי' הוה ויהי' כאחד [דהי' הוה ויהי' הו"ע הזמן, אלא שהוא למעלה מהתחלקות], מובן, שגם הוי' שייך לזמן¹² (עולמות), דזהו גם מה שהוי' הוא לשון מהוה¹³, דהתהוות כל העולמות היא משם הוי'. אלא שהעולמות כמו שמתהווים

ה'תש"ח ס"ע 160 ואילך. (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. . ונק' מקור הזמן עכ"פ". (13) שעהיה"א רפ"ד. וראה גם זהר ופרדס שבהערה 8.

הסובב אינה באופן של התחלקות וצמצום, כי אם בכל

מקום בשוה (בדומה ל"עיגול" שאין בו מעלה ומטה), ואילו ב"קו" קיים ענין של "מעלה ומטה" - בתחילת המשכתו הוא בדביקות לאור שלפני הצמצום, מה שאין כן בקצהו התחתון.

ומזה נמשך המציאות של "מעלה ומטה" ו"קדימה ואיחור" בעולמות - כי מה שמקבל מהמדריגה העליונה שבקו - הוא בבחינת "מעלה" ומה שנמשך מהמדריגה התחתונה שבקו הוא בבחינת "מטה"⁴.

אמנם, אפילו "מעלה ומטה" באופן הכי דק ומופשט שיהי', הוא רק באור הממלא, מה שאין כן באור הסובב, שהוא למעלה מהעולמות, ובלשונו:

זוה שהוי' הוא הי' הוה ויהי' כאחד למעלה מהתחלקות הזמן, הוא, כי הוי' הוא האור שלמעלה מעולמות.

נתבאר לעיל, ש"גדר העולם הוא מקום וזמן", ולכן קיים גדר זה גם בעולמות הכי עליונים, ואף באור האלוקי השייך לעולם. גדרי המקום והזמן, הם בעצם הביטוי הראשוני והכללי למושג ההתחלקות שבעולמות: בעוד הקב"ה הוא "אחד יחיד ומיוחד", אחדות פשוטה בלי שום התחלקות ומורכבות חלילה - הרי בעולמות, אף בדרגה הכי נעלית, קיים מושג של "התחלקות", חלוקה לדרגות שונות והרכבה ביניהם.

ומזה נובע כי - באור האלוקי המצומצם השייך לעולמות ומתלבש בהם, קיים ענין ה"התחלקות" כשורש להתחלקות שבעולמות. ואילו באור האלוקי שלמעלה מעולמות, שעניינו רק לגלות את הקב"ה, הריהו בעצמו "אור אין סוף" - אור הנעלה ממושג

של התחלקות.



לקמן יבאר, כי גם לאור הסובב הנרמז בשם הוי' - יש איזו שייכות לעולמות.

אלא שאעפ"כ, מזה שאומרים שהוי' הוא הי' הוה ויהי' כאחד [דהי' הוה ויהי' הוה ענין הזמן, אלא שהוא למעלה מהתחלקות], מובן, שגם הוי' שייך לזמן (עולמות),

כי אם בדרגה זו אין שום שייכות ולא קיים כלל כל מושג הזמן - איך יתכן לומר (ומהי המעלה בכך) שקיים שם "היה הוה ויהי" כאחד? אלא בהכרח שאפילו בדרגה זו יש יחס כלשהו לעולמות (שגדרם הוא "מקום וזמן"), אלא שאין שם את ההגבלה של מקום וזמן הקיימת בעולמות - ולכן הוא "כאחד".

וממשיך דענין זה מובן גם מהפירוש השני שיש בשם הוי':

דזהו גם מה שהוי' הוא לשון מהוה, דהתהוות כל העולמות היא משם הוי'.

מכיוון שעניינו של שם הוי' הוא להוות העולמות - הריהו במובן מסויים מקור להתהוות, ואם כן, ברור שיש לו שייכות אליהם [וכן להיפך, שגם לעולמות יש איזה תפיסת מקום לגביו].

אלא שהעולמות כמו שמתהווים משם הוי' אינם מוגבלים כל כך, ולכן, העבר ההוה והעתיד הם כאחד.

כלומר: אין הכוונה שמצד שם אלקים קיימות בחינות ה"מקום וזמן" (עולם), ואילו מצד שם הוי' בטלים לחלוטין גדרים אלה; כי אם - אלו שני אופנים ומדריגות בענין התהוות העולמות ומציאותם: מצד שם אלקים, התהוות ומציאות העולמות (הי'

(4) אף שה"מעלה ומטה קדימה ואיחור" כפי שהם באור הקו, הוא למעלה ובדקות יותר גם מכפי שהוא בעולמות הכי עליונים - ראה המשך תערי"ב שנסמן בהערה 10 במאמר.

משם הוי' אינם מוגבלים כ"כ, ולכן, העבר ההוה והעתיד הם כאחד. וזהו שהוי' ואלקים הוא סובב כל עלמין וממלא כל עלמין¹⁴, דההתהוות 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, וההתהוות שמאור הסובב, מכיון שאין להעולמות ערך אליו,

(14) לקו"ת בלק שם (עג, ד ואילך). ובכ"מ. וראה גם ד"ה לך אמר לבי ה'תש"כ ס"ו (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפז). וש"נ. (15) ראה ד"ה הנ"ל שם, דהנבראים שמתהווים משם אלקים (ממלא), מכיון שההתהוותם היא בדרך התלבשות, הביטול שלהם הוא רק ביטול היש, והנבראים שמתהווים משם הוי' (סובב), מכיון שההתהוותם היא באופן דברך ממילא, הביטול שלהם הוא ביטול במציאות.

לדוגמא: כאשר רב מלמד תלמיד, מטרתו היא – שהתלמיד יבין את העניין הנלמד. ולכן: (1) הדבר הנשפע, השכל, הוא מלכתחילה בערך השגת התלמיד (אף אם ידרש לך תהליך נוסף של "צמצום" וקירוב לרמתו). או בסגנון אחר: זוהי דרגה ברב שיש לה שייכות לתלמיד. (2) אופן הלימוד הוא בצורה שהרב מתעסק עם התלמיד ו"מתלבש" בדרגה שלו. (3) יש משמעות וחשיבות לאופן הקליטה של התלמיד; שכלו אינו מתבטל, כי אם להיפך, נשאר במציאותו העצמאית גם לאחר הבנת דברי הרב (והדבר מתבטא בצורה השונה בה כל תלמיד תופס את דברי הרב).

כל הפרטים הללו נובעים בעצם מנקודה אחת: הדגש כאן הוא על מציאות התלמיד ושכלו. הכל אמנם מגיע מהרב (שלכן מציאות התלמיד בטלה אליו) - עם זאת, הרב יוצא ויורד ממדריגתו ומצמצם את עצמו לדרגה בה התלמיד תופס מקום.

ובנמשל: בהתהוות שמצד שם אלקים הדגש הוא על מציאות העולמות, ואם כן – (1) זהו אור אלוקי מצומצם שבערך העולמות; (2) אופן ההתהוות הוא באופן של התעסקות והתלבשות; (3) וממילא העולמות המתהווים הם באופן של הגבלה והתחלקות (כל נברא תופס מקום וחשיבות).

[שונה הדבר במלך המצוה על עבדו לעשות רצונו: העובדה שהקשר בין המלך והעבד נוצרת רק ע"י קיום הציווי, נובעת מריחוק הערך ביניהם. כלומר: הציווי קשור עם דרגה במלך הנעלית לגמרי משייכות לעבד, ולכן אין כאן עילה ל"קירוב" המלך אל העבד הכרוך בירידה וצמצום (בשונה מרב המצמצם את שכלו כדי "לרדת" לשכל התלמיד⁸). גם ביצוע רצון המלך ע"י

הוה ויהי') היא בהתחלקות והגבלה, ומצד שם הוי' מציאות העולמות היא באופן נעלה יותר ובלתי מוגבל (ה' הוה ויהי' כאחד).

ואלו הם שני אופני ההתהוות שמצינו בפסוקים: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"⁵ – הוא ההתהוות משם אלוקים שהיא באופן של פעולה, "ברא"; ואילו "יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו"⁶ היא ההתהוות משם הוי', שהיא באופן שנבראו בדרך ממילא כתוצאה מרצון ה', וכפי שנאמר⁷ גם "כל אשר חפץ הוי' עשה". [ומזה נובעים גם – ב' אופנים בביטול העולמות לאלוקות, כפי שיתבאר].

ולקמן יבאר ההבדל בין ב' אופני ההתהוות, המתבטא בשלושה עניינים הקשורים זה בזה: (א) במדריגת האור. (ב) באופן ההתהוות. (ג) במציאות העולמות המתהווה על ידם.



וזהו שהוי' ואלקים הוא סובב כל עלמין וממלא כל עלמין,

דההתהוות שמאור הממלא,

(א) מכיון שהוא [האור] בערך העולמות ומקור אליהם, [לכן כתוצאה מכך]

(ב) היא [פעולת ההתהוות] בדרך התלבשות.

(ג) ולכן העולמות שנתהוו ממנו הם מציאות, כי ענין ההתלבשות הוא שהוא מתלבש להוות את העולמות,

(5) בראשית א, א.

(6) תהלים קמח, ה.

(7) שם קלה, ו.

(8) פרט זה במשל בא להמחיש רק את העדר הצורך בצמצום של המלך, אבל לאידך, מכיוון שאין העבד "מתהווה" מרצון

היא באופן דכדוך 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'

16) ראה המשך תרס"ו ע' קצת. ולהעיר גם מסה"מ קונטרסים ח"א צט, סע"ב ואילך "ההתהוות דשם הוי" היא בדרך ממילא. . כשעלה ברצונו ית' שיהיו עולמות נתהווה מציאות העולמות. . שבוה ההתהוות היא בדרך ממילא". (17) המשך תרס"ו שם.

מתלבש בה".
הסברת הדברים:

כאשר התבוננות השכל מולידה רגש בלב, אופן הפעולה היא בדרך התלבשות - השכל כביכול יורד ומתלבש בעולם המידות, ומסביר להם מדוע ראוי לאהוב דבר מסויים. כלומר: השכל לא רק מפעיל את המדות; הרגש המתפתח הוא משום שהשכל נמשך וירד ממדריגתו עד שבמדות עצמן נרגש שהדבר הוא טוב וראוי.

לעומת זאת כח הרצון, אף שהוא מהוה "סיבה" וגורם מניע לפעולת שאר הכוחות, אין הוא נמשך ומתלבש בהם - הוא נשאר במדריגתו ומצוה על הכחות האחרים לציית אליו¹⁰, אף אם הדבר הפוך ומנוגד לטבעם (בדומה למשל הנ"ל ממלך הפוקד על העבד לעשות את רצונו).

הבדל זה באופן פעולת השכל והרצון, נובע מעצם מהותם ויחסם לכוחות שלמטה מהם: השכל מתלבש במידות - משום שלו עצמו יש ערך ויחס אליהם. העובדה שהתבוננות מסוימת מולידה רגש אהבה לדבר, ואילו התבוננות אחרת רגש של יראה, היא - כי גדרי השכל בו מתבונן מחייבים אהבה או להיפך¹¹. אם כן, השכל מתחשב ונקבע בהתאם לעניינו של הדבר בו מתבונן, ומכאן שאף המידה שבלב הנוולדת

העבד, מדגיש רק את מלכותו של המלך והתבטלות העבד אליו (ולא את מעלת העבד ומציאותו). ושוב, כל אלה נובעים מנקודה אחת: הדבר היחיד הקיים כאן הוא קיום רצון המלך].

וכעת מפרט שלושת נקודות אלה בהתהוות מאור הסובב:

וההתהוות שמאור הסובב,

(א) מכיון שאין להעולמות [המתהווים ממנו] ערך אליו [לאור, לכן],

(ב) היא [ההתהוות] באופן דכדוך ממילא,

[כלומר: לא באמצעות פעולה והתעסקות הכרוכים בהתלבשות וצמצום (אלא בדומה⁹ לענין האור, המאיר בדרך ממילא ללא כל פעולה והתעסקות של המאור)]

בדוגמת פעולה הבאה מהרצון (דרצון הוא משל על סובב), שהרצון הוא רק סיבה להפעולה ואינו מתלבש בה.

(ג) ולכן העולמות שנתהוו מאור הסובב אינם בבחינת מציאות,

המשל המובא כאן בקיצור נמרץ - הוא מההבדל שבין פעולת הכוחות הפנימיים באדם (כהשפעת השכל על הכחות שמתחתיו), ובין פעולת הרצון שהיא "בדרך ממילא. . רק סיבה להפעולה ואינו

10) המחשה נוספת לחילוק שבין התלבשות השכל ופעולת הרצון: כשאדם רוצה להזיז את רגלו, הרגל תזוז מייד, אולם כאשר ירצה להתלמד לרקוד בהתאם לקצב ניגון - הדבר אורך זמן עד שהרגלים "ילמדו" להתנועע בהתאם לקצב הניגון. והסיבה: בלימוד הריקוד, השכל פועל על כח המעשה, והתלבשות השכל עד שהוא נקלט ברגל (שכן השפעה זו "נשארת" ברגל המאומנת מעתה לרקוד) אורכת זמן; ואילו הזזת הרגל נפעלת מהרצון שאינו בא בדרך התלבשות (וברגל עצמה לא נפעל ומתחדש עניין כלשהו כתוצאה מהרצון) - ולכן הדבר מתרחש באופן מייד.

11) זו הכוונה שהשכל מהוה "מקור" למדות - בו עצמו יש נטיה האם ראוי לאהוב את הדבר או לירא הימנו.

המלך (אלא רק מקיים את רצונו), נשאר אכן העבד במדריגתו הנמוכה. אולם בנמשל - וכן במשל שיובא להלן במאמר מכח הרצון - העולמות מתהווים מהרצון (וכן התהוות והמשכת הכוחות היא מהרצון), ולכן התהוותם ומציאותם היא באופן נעלה יותר, בהתאם למקורם-הרצון, כפי שיתבאר לקמן בפנים.

9) המשל מ"אורי" נזכר גם לקמן בסעיף. אך מבואר בחסידות שאין המשל דומה לנמשל, כי האור אכן מאיר מחמת טבע המאור, אמנם למעלה גם ההתהוות "בדרך ממילא" היא ברצונו של הבורא ואינה חלילה ענין הכרחי.

מציאות, 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 לההתהוות שמהרצון¹⁸, שענינה הוא (לא

(18) ראה עד"ז המשך תער"ב ח"א פמ"ט. סה"מ תרע"ח ע' שה. ד"ה בלילה ההוא תש"כ.

(שהוא בדרך ממילא, ושהדברים המתהווים ממנו אינם בהגבלה) הוא בגלל ריחוק הערך והיחס בינו לשאר הכחות.

לקמן יבאר שורש הדבר במהות כח הרצון וחילוקו משאר הכחות – הנובע מאופן יחסם לנפש. מביאור זה יובן, כי העדר ההגבלה בדברים המתהווים ממנו, הוא (לא רק בגלל ריחוק הערך ביניהם גרידא, אלא אדרבה) בהתאם למהותו של כח הרצון.

כי כמו שהרצון עצמו אינו מציאות והוא רק גילוי העצם [וע"ד דרך הרצון שבנפש האדם שהוא רק הטיית והמשכת הנפש].

כל הכוחות, למרות היותם גילויים של הנפש, עם זאת, הם גם מציאות רוחנית עצמאית. לדוגמה: כח השכל, הוא עיסוק של הנפש במושכלות, שהוא מציאות רוחנית שאיננה הנפש. ולכן, כשהאדם עוסק בענין שכלי כלשהו, תמיד תישאר גם אחר כך מציאות של שכל, גם כשאינו מתבונן בו כלל (בין אם זה השכל שהשכיל, או החיזוק שבא כתוצאה מכך לכת השכל).

מההתבוננות, מותאמת לפי ערך הדבר¹².
אולם כשאדם רוצה דבר מסויים – אין זה משום ש"גדרי רצון" מסויים מחייבים כך וכך, אלא אך ורק שהוא, האדם, רוצה ונמשך לדבר. לפיכך, אין הרצון מוגבל בהתאם לערכו של הדבר הנרצה – הוא יכול לרצות בדבר פעוט וזניח ביותר באותו תוקף שירצה דבר חשוב ונעלה, כי בניגוד לשכל השוקל את ערכו של הדבר, כאן ערך הדבר בעיניו נוצר משום שהוא רוצה אותו.

[ולכן נאמר¹³ "אין לך דבר העומד בפני הרצון": השפעת השכל על המדות (וכן כל השפעה של כח פנימי), היא באופן שהמידות נשארים בהגבלתם, כי מלכתחילה הכח העליון "מתחשב" ובא בהתאם למידת הכח התחתון; אך כשהאדם רוצה בתוקף דבר מה, הוא פועל ענינים שאינם בגדר כוחותיו כלל – כי הכוחות יוצאים מהגבלתם, ועומדים במעמד ומצב בהתאם למדרגת הרצון. וכדברי חז"ל¹⁴ "לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ" – כי מצד החפץ והרצון יוכל ללמוד ולהבין יותר ממה שהשכל יכול מצד עצמו].

וכן הוא בנמשל, בהתהוות שמצד שם הוי': (א) זהו אור שלמעלה משייכות לעולמות, (ב) ההתהוות עצמה היא בדרך ממילא, "צוה ונבראו"; כי אף שהאור הינו סיבה להתהוות אין הוא בא בעולמות בהתלבשות. (ג) העולמות המתהווים אינם "בבחינת מציאות" – ההדגשה אינה על המציאות הפרטית של כל נברא, כי אם על הרצון העליון שנשלם על ידם, ואם כן אין כאן מציאות מלבד הרצון [ראה בהערה¹⁵].



עד כה התבאר במשל, כי אופן פעולת הרצון

דומה:

כאשר יש טענה בין בעלי-דין, והולכים לרב שיפסוק את הדין, הנה אצל כל אחד ה"מציאות" של הדבר היא באופן שונה: אצל בעלי הדין – ה"מציאות" היא הממון עליו דנים, ואף כשמתעניינים גם בפרטי הפסק ומדוע עליהם לחלוק באופן מסויים, הרי זה רק עניין שנמצא בשכלם ותו לא. ואילו אצל הרב – ה"מציאות" היא – ההלכה והסברות שישנם בענין זה, ואילו הממון הוא רק תוצאה וביטוי שלהם.

מזה נובע עניין נוסף: אצל בעלי הדינים, הרי כל פרט בתביעה, תופס מקום וחשיבות ומשקל בפני עצמו, ואינו דומה ה"מציאות" בפועל של פרוטה למציאות של מאה (או: חוב שקשור עם הלוואה לחלוקה של שותפות וכו'). אמנם, מנקודת מבטו של הרב, כל הפרטים הם תוצאה מפסק ההלכה, ו"דין פרוטה כדין מאה" – כולם מבטאים רק את קיום דבר הוי' זו הלכה.

(16) אין הכוונה לדברים שמחוץ לנפש לגמרי, כמו הדבר שהאדם נתן, אלא במציאות הרוחנית הקיימת בנפש עצמה.

(12) ובוה יובן החילוק בין אהבה לדבר הנוולדת מהשכל, ובין רצון לדבר שלמעלה מהשכל.

(13) זהר ח"ב קסב, רע"ב.

(14) עבודה זרה יט, א.

(15) בלקוטי שיחות (ח"ו יתר-ב' ס"ו) מובא משל בנוגע לענין

זה שמתהווים עולמות, אלא) זה שע"י ההתהוות נשלם הרצון. וזוהי השייכות דאור הסובב ואור הממלא להשמות הוי' ואלקים, דאור הממלא נקרא בשם אלקים מלשון כח¹⁹, כי הוא בדוגמת כח

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' סט, מובא גם (בהמשך לפסוק זה) מ"ש בשו"ע רבינו ז"ל (שבהערה ז) וכשמזכיר שם אלקים יכוין שהוא תקיף ואמין.

וכך גם בפעולת המידות, מכיוון שהם "מציאות" לפעול.

ההבדל בין "אור" ובין "כח" בכוחות הנפש (בנוסף למה שנזכר, שאור מאיר בדרך ממלא מהמאור, ואילו "כח" מתעסק ומתלבש בדבר שפועל ואין הדבר נמשך ממנו ממלא) הוא גם, שאור עניינו לגלות את המאור, ואילו ל"כח" יש מטרה ופעולה מוגדרת בדבר שחוץ ממנו: כח הראי' לראות, כח השמיעה לשמוע (ולא רק לגלות את הנפש).

ובנמשל: האור האלוקי שבבחינת "ממלא כל עלמין", הצמצם להיות בבחינת "כח" שעניינו להוות את העולמות.



עד כאן ביאר שהאור האלוקי שבבחינת "ממלא כל עלמין", בא בהתלבשות ובערך העולמות, ולכן העולמות תופסים מקום לגביו. מהאמור היה ניתן לכאורה להסיק, כי בבחינה זו העובדה שהוא יתברך מושל ושולט על העולמות ("לו היכולת בעליונים ותחתונים") - נוגעת רק לאופן קיום העולמות, שכן יש להם תפיסת מקום, אלא שהוא שולט עליהם. וזהו שממשיך ומבאר, כי באמת אין המשל דומה כלל לנמשל, שהרי למעלה האור האלוקי בורא ומהווה את העולמות מאין ליש, ולכן, גם לגבי בחינת "ממלא כל עלמין" העולמות בטלים. והביאר בזה:

אדמו"ר הזקן מבאר בשער היחוד והאמונה¹⁷, את "ההבדל הגדול" בין מעשה אדם שהוא "יש מיש", לבין בריאת העולם "יש מאין": "כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש", משום "שהוא יש מיש, רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי", אמנם בריאת העולמות היא התחדשות "יש מאין", ולכן "צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו

רוחנית, הם משאירים חותם בנפש גם לאחר מכן (אדם שעסק בענייני חסד, מתחזק כח החסד בנפשו, וכי"ב¹⁶).

אמנם הרצון אינו "מציאות" בנפש - כל עניינו הוא הטיית והמשכת הנפש עצמה; לא נוצרת כאן מציאות רוחנית בפני עצמה ששמה "רצון", ולכן לאחר שהסתלק הרצון - לא נשאר ממנו בנפש מאומה. כלומר: ההבדל אינו רק מה קורה לאחר הסתלקות השכל או הרצון, אלא בשעת מעשה - האם יש כאן עוד "מציאות", או שאין כאן מאומה מלבד הנפש.

ברם, במשל, ההבדל הוא בין מציאות השכל והרצון עצמם, ואילו בנמשל למעלה - מהרצון מתהוים ונבראים עולמות, ואם כן, כשם שהרצון עצמו הוא "לא מציאות" אלא רק ביטוי של הנפש, כך גם העולמות המתהוים ממנו אינם בבחינת "מציאות" לעצמם, אלא רק ביטוי להשלמת הרצון האלוקי. ובלשונו:

על דרך זה הוא גם בנוגע להתהוות שמהרצון,

היא ההתהוות שמצד שם הוי', "כל אשר חפץ הוי' עשה"

שענינה הוא (לא זה שמתהווים עולמות, אלא)

זה שע"י ההתהוות נשלם הרצון.

בהתהוות שמצד שם אלקים המטרה שיהיו עולמות, ולכן העולמות המתהווים וכל פרטיהם מבטאים את מציאותם שלהם. ואילו בהתהוות מצד שם הוי' לא מתעסקים עם עולמות אלא עם יכולת הקב"ה להוות, ומצד זה בדרך ממלא נעשים העולמות, ולכן כל מציאות העולמות היא רק ביטוי לכך שנשלם על ידם רצון ה'.



וזוהי השייכות דאור הסובב ואור הממלא להשמות הוי' ואלקים, דאור הממלא נקרא בשם אלקים מלשון כח, כי הוא בדוגמת כח שענינו הוא

17) פרק ב'.

שענינו הוא לפעול²⁰. אלא שמכיון שמציאות העולמות הוא עי"ז שכח האלקי מהווה אותם בכל רגע ורגע מאין לישי²¹, 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 הסוכב נקרא בשם הוי', הי' הוה ויהי' כאחד, דמכיון שההתהוות שמאור הסוכב ענינה הוא זה שע"י ההתהוות נשלם הרצון, הרי אין חילוק בזה בין עבר הוה ועתיד²³, הוי' הוה ויהי' כאחד.

(20) ראה סה"מ עטר"ת ע' שס. תרפ"ח שם. קונטרסים ח"א ע' צו. ועוד. (21) שעהיה"א פ"א. (22) פרש"י סנהדרין ב, סע"ב. הובא באוה"ת יתרו ע' תשנ. (23) וע"ד חילוקי המדריוגות מעלה ומטה שבעולמות, שהם מצד אור הממלא, משא"כ אור הסוכב הוא סוכב כל עלמין בשוה (לקו"ת ר"פ אמור. ובכ"מ).

ולקיימו, ואם לא ישוב הנברא לאין ואפס ממש". **מציאותם (אם להוות אותם אם לאו).**

ולא רק בנוגע לאופן מציאותם (ה"צורה" שלהם) וכיצד תהיה הנהגתם, אלא גם בנוגע לעצם מציאותם וקיומם - האם בכלל יתהוו כעת.



אמנם, מכיוון שבפועל ההתהוות מצד שם אלקים היא מאור שבערך הנברא ונותן לו תפיסת מקום - הביטול אינו בא לידי ביטוי **במציאות הנברא**; הביטול איפוא הוא כמו דבר נוסף עליה, "ממשלה ושליטה". שונה הדבר בהתהוות משם הוי' - שם **מציאות הנברא עצמה היא באופן שניכר בה** כי אין היא אלא ביטוי להשלמת הרצון. וכפי שממשיך.

ואור הסוכב נקרא בשם הוי', הי' הוה ויהי' כאחד, דמכיון שההתהוות שמאור הסוכב ענינה הוא זה שע"י ההתהוות נשלם הרצון, הרי אין חילוק בזה בין עבר הוה ועתיד, הוי' הוה ויהי' כאחד.

כפי שכבר הוסבר, כאשר אדם רוצה דבר מסויים, אין הבדל בין דבר קטן ובין דבר גדול, וגם פרטי הרצון עצמו מבטאים רק עניין אחד - שבזה יקויים רצונו. הדבר ניכר לא רק במציאות כח הרצון עצמו, אלא גם בדברים המושפעים מהרצון - במשל: כוחות הנפש שהם יוצאים מהגבלתם ופועלים עניינים שאין בכחם מצד עצמם.

על אחת כמה וכמה בנמשל: מכיוון שזו מציאות המתהווה מחפץ הוי', הרי בכל פרט שבמציאות זו אין ניכר עניינה הפרטי, אלא רק שבזה נשלם רצון ה'. יתירה מזו - בפועל ממש אין מציאות הנבראים בהתחלקות והגבלה, אלא "היה הוה ויהיה - כאחד".

נמצינו למדים, כי ביצירת "יש מיש" האדם רק "משנה הצורה", אבל לא יוצר את עצם מציאות החומר; ולכן, ביכולת האדם להשפיע על הכלי רק כל עוד שהוא נמצא תחת ידו, אך כאשר "ידיו מסולקות הימנו" הכלי קיים ואינו צריך לו. לעומת זאת בריאת שמים וארץ, אינה חלילה יצירה בדבר הקיים מכבר, אלא **חידוש של עצם מציאותם**; ולכן, גם לאחר שנבראו בששת ימי בראשית, בכל רגע, צריכים העולמות לכה האלקי המהוה אותם מחדש, ובלעדו יחזרו להיות אין ואפס.

נמצא, כי אף שהאור של "ממלא כל עלמין" בא בהתלבשות בעולמות, עם זאת, מכיוון שעל ידו מתהווים העולמות מאין לישי - ה"שליטה" עליהם היא באופן עמוק יותר, שנוגע לעצם מציאותם וגם לאחר שנבראו.

ובלשונו:

אלא שמכיון שמציאות העולמות הוא עי"ז זה שכח האלקי מהווה אותם בכל רגע ורגע מאין לישי, לכן הכוונה בשם אלקים היא

לענין ביטול העולמות הנובע ממנו:

"אשר לו היכולת בעליונים ותחתונים", שהממשלה והשליטה שלו (אלקים מלשון שררה) על העליונים והתחתונים היא

(א) גם לאחר שנתהוו,

ולא כמו יש מיש, שלאחר שעשה הכלי ידיו מסולקות הימנו ואין הכלי צריך לאומן שעשאו.

(ב) והשליטה עליהם היא גם בנוגע לעצם

וזהו 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

(24) ראה לקו"ש ח"ז ע' 183 הערה 39. (25) ראה לקו"ש שם, דמ"ש בתניא רפמ"א "שהיראה שרש לסור מרע" (ולא "לשס"ה ל"ת" כבפ"ד) כי היראה היא שרש גם ל"סור מרע" שבמ"ע. (26) בלק שם (עג, ד). (27) וע"ד "ענין עבוד אלקים המבואר בסש"ב פט"ו" - לקו"ת שם. (28) ראה תניא פ"ל (לה, ב).

דהנה ידוע שבסור מרע נכלל גם הזהירות שלא לעבור על מצות עשה (דביטול מצות עשה הוא איסור, רע).

ואם כן, "סור מרע" מביא לקיום כל המצוות (ולא רק מצוות לא תעשה) - שהאדם סר מרע ואינו מורד במלך ולכן עושה את רצון ה' בכל הפרטים, ואם כן מהו החילוק בינו ל"ועשה טוב"?

אלא שבסור מרע, מכיון שהזהירות שלו בקיום המצוות הוא מפני שירא 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. וכמו שנתבאר בלקו"ת-תורה דענין ועשה טוב הוא שמייגע את עצמו בתורה ומצוות [יותר ממה שמחוייב. ויתירה מזו], ועד ליגיעה יותר מטבעו ורגילותו.

- דוגמת האמור בענין "ילמד אדם במקום שלבו חפץ", שמצד הרצון יוצא השכל מהגבלתו ומבין דברים שלמעלה מכחו מצד עצמו [וראה בסוף הסעיף].

וכפי שיבהיר לקמן, החידוש ב"ועשה טוב" אינו בענין היגיעה כשלעצמו, כי גם העבודה ד"סור מרע" דורשת יגיעה גדולה לעמוד נגד היצר, אלא - שהיגיעה היא על עניינים שמעבר לחיוב ואף למעלה מטבעו.

הביטול, איפוא, אינו דבר נוסף על מציאות הנברא, כי אם, הנברא עצמו מבטא את הביטול למקורו.

[דוגמאות להנ"ל - בענין המקום: בבית המקדש מאיר בגילוי שם הוי', כמו שכתוב "אכן יש הוי' במקום הזה", ולכן אף שזהו מקום גשמי אין שם הגבלת המקום, כפי שנאמר "עומדים צפופים ומשתחווים רווחים". ובענין הזמן: ידוע הסיפור מהבעש"ט שכתב מכתב לאחד על עניין שיתרחש לאחר 15 שנים, כי אצל צדיקים מחמת ביטולם לה' מאיר אצלם הדרגה של "הי' הוה ויהי' כאחד", ולכן, מעשה שבעולם הזה עדיין לא הו', נחשב בדרגתו כאילו כבר קרה¹⁸].

לסיכום: בהתהוות משם אלקים הדגש הוא על מציאות העולם ולכן מציאותו היא בהתחלקות והגבלה [אך ביחד עם זאת, שם אלקים "שולט" על עצם מציאות העולם אם להוותו או לא]; ואילו בהתהוות משם הוי' מודגש מלכתחילה רק דבר אחד - שבבריאה נשלם רצון ה', ולכן אין משמעות להתחלקות שבעולם, אלא כל פרטי המקום והזמן (מבטאים ומציאותם היא באופן של) "כאחד".



וזהו הקשר דשני העבודות דסור מרע ודועשה טוב לב' השמות אלקים והוי'.

(18) לקו"ש ח"ב הוספות לפי בראשית ס"ד ואילך.

דועשה טוב, שמייגע עצמו בתומ"צ יותר מטבעו ורגילותו, הוא ע"י גילוי אור הסוכב שלמעלה מעולמות, הוי' שלמעלה מטבע.

רק עד כמה שמחוייב מצד השליטה ולא יותר. אין לו רצון משל עצמו להוסיף ולהדר מעבר לכך.

והעבודה דועשה טוב, שמייגע עצמו בתורה ומצוות יותר מטבעו ורגילותו, הוא ע"י גילוי אור הסוכב שלמעלה מעולמות, הוי' שלמעלה מטבע.

שם אלקים הוא בגימטריא "הטבע", ואילו שם הוי' מורה על האור האלוקי שלמעלה מהטבע - גילוי אור זה משתקף בעבודת האדם, אשר (לא זו בלבד שיש לו רצון לעסוק בתורה ומצוות גם כשאינו מחוייב, אלא גם) שהוא בתנועה של יציאה מטבעו ורגילותו בכל הקשור לתורה ומצוות.

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 כאש) מפני שהוא ירא לעבור על מצות המלך, הוא ע"י שמרגיש שהוא יתברך מושל ושולט עליו, אלקים.

כפי שהוסבר, הביטול מצד שם אלקים הוא באופן של "שליטה וממשלה", והנבראים אינם מבטאים ביטול זה במציאותם שלהם. בעבודת האדם הדבר בא לידי ביטוי, בכך שמציאותו נשאר כפי שהיא אך למרות זאת הוא בטל לאלוקות. ולכן בכל עניין עושה כפי רצון ה' (אף אם הדבר כרוך ביגיעה גדולה), אך

סיכום: שם אלקים כוונתו אשר "לו היכולת בעליונים ותחתונים" וכן פירושו מלשון "כח", כי הוא בחינת "ממלא כל עלמין", שהוא (א) אור שבערך העולמות, (ב) אופן ההתהוות ממנו הוא בדרך התלבשות (ג) העולמות המתהווים הם מציאות. שם הוי' (אף שיש לו שייכות לעולמות, הוי' לשון מהוה), הוא "הי' הוה ויהי' כאחד", כי הוא בחינת "סובב כל עלמין", שהוא (א) אור שלמעלה מעולמות, (ב) ההתהוות ממנו היא בדרך ממילא, (ג) העולמות המתהווים ממנו אינם בבחינת מציאות ועניינם מה שעל ידם נשלם הרצון. ולכן: "סור מרע" קשור לשם אלקים, שמרגיש שהקב"ה שולט עליו וירא לעבור על רצון המלך. אבל מצד שם הוי' "ועשה טוב", שמייגע עצמו בתורה ומצוות למעלה מטבעו ורגילותו.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ מקום וזמן ברוחניות. ♦ "התלבשות" ו"בדרך ממילא". ♦ ביאור דרגת הרצון בנפש ואופן פעולתה. ♦ התהוות יש מאין בכל רגע.



בקשר עם המבואר בסעיף זה, אודות כח הרצון הפועל בכחות למעלה מטבעם ורגילותם, ודוגמתו בעבודה של "ועשה טוב" - יש לציין, כי בקונטרס "לימוד החסידות" לכ"ק אדמו"ר הרי"צ, מביא סיפור ארוך אודות החסיד הידוע ר' יקותיאל ליעפלער, שהיה יהודי עם כשרונות פשוטים ביותר, וכלשונו שם "בול עץ", והיה בצער גדול מכך שלא היה מסוגל להבין את מאמרי החסידות ששמע. כשביקש על כך ברכה ביחידות, אמר לו כ"ק אדמו"ר האמצעי, "אין לך דבר העומד בפני הרצון" "שכל ומדות פועל עליהם כח הרצון בגזירה ופקודה בדרך של כח עליון, וכאשר רוצים באמת גם החושים מתרחבים". ואכן, הוא נשאר בליובאוויטש והחל להתייגע ביגיעה עצומה בלימוד חסידות, עד שהביא את עצמו להשגת העניינים הדקים ביותר. מסופר, כי את ספר "אמרי בינה" מהעמוקים בספרי רבינו האמצעי - כתב במיוחד עבור חסיד זה!

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

(29) תניא רפ"ד.

סעיף ג'

העבודה של "בקש שלום", למעלה גם מסובב

בסעיף הקודם ביאר את הקשר בין בחינת "סובב כל עלמין" לעבודה של "ועשה טוב" מהיבט המעשי: מכיוון שהאדם עושה למעלה מהחיוב ויותר מרגילותו, הרי זה קשור עם בחינה שלמעלה מהעולמות.

בסעיף שלפנינו, יוסיף ויבאר את הקשר של "ועשה טוב" למדרגת הסובב מבחינה פנימית יותר: האדם מגיע ל"ועשה טוב" מצד רגש של אהבת ה' (ולא רק יראה כמו ב"סור מרע"), ולכן הריהו יוצא ממציותו ונדבק בה'.

על פי זה יובן עניין נוסף: כפי שנתבאר בסעיף הקודם, בחינת סובב כל עלמין, עם היותה למעלה מהעולמות, יש לה שייכות לעולם (שלכן קיימים שם "הי' הוה ויהי", אלא שהם "כאחד"). ואם כן, גם בעבודה הקשורה עם בחינה זו – "ועשה טוב" – קיים דוגמת זה: עם היותה יציאה מטבע ורגילות האדם, עדיין יש איזה תפיסת מקום למציאות שלו. ומזה ימשיך ויבאר את הבחינה השלישית הנזכרת בפסוק – "בקש שלום" – שהיא ביטול גמור של האדם לאלוקות.

הימנו (ולכן אין הוא "מתחשב" בהגבלה שמצדם), מכל מקום הוא מצוה ומתייחס לכוחות שמתחתיו. וכמו כן בהתהוות שמצד שם הוי': האור אמנם נשאר במדרגתו והתהוות היא בדרך ממילא (ולכן אין העולמות בבחינת מציאות כשלעצמם אלא רק מה שבהם נשלם הרצון), אך בכל זאת, יש כאן יחס מסויים לענין העולם.

ועל דרך זה הוא בהעבודה דועשה טוב,

שיש בה איזה תפיסת מקום למציאות האדם; זאת משום שהעבודה של "ועשה טוב" שרשה¹⁹ ברגש של אהבת ה'.

דמכיון שהעבודה דועשה טוב הוא מפני שהוא אוהב את הוי' וחפץ לדבקה בו, הרי עבודתו את ה' קשורה עם מציאותו של האדם, האהבה והרצון שלו.

כי מכיוון שזהו רגש של האדם, נעלה ככל שיהי' – "מעורבת" בו מציאות האדם.

ג) **וביאור** השייכות של העבודה דועשה טוב לאור הסובב בפרטיות יותר, הנה נתבאר לעיל, שגם אור הסובב יש לו שייכות לעולמות,

כי מכיוון שהוא מקור להתהוות (הוי' לשון מהוה), גם מצדו יש איזה תפיסת מקום למציאות העולם אלא שענינם של העולמות לגבי אור הסובב הוא (לא המציאות שלהם, רק) זה שעל ידם נשלם הרצון.

ולכן, מצד אחד, אין העולמות בהגבלה והתחלקות (כמו בהתהוות שמצד אור הממלא), אמנם לאידך – מכיוון שהשבח של אור הסובב הוא בכך שהוא מהוה עולמות, הרי זה מורה שבענין העולמות והתהוותם באה לידי ביטוי שלימות ומעלה מסויימת, שיש לה איזה תפיסת מקום גם ביחס לאור המהוה אותם.

[וכמו במשל ממלך המצוה על העבד: אמנם אין הדגש על מעלת ומציאות העבד, אלא על יכולתו של המלך לצוות – אבל עצם העובדה שהמלך מצוה לעבד, מראה שהמלך נותן לו איזו תפיסת מקום].

אם כן, אף שאין הרצון יורד ומתלבש בדבר שחוף

(19) ראה המובא מתניא בהערה 25 במאמר.

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

(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, כך 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 ממציאותו* וכל ענינו הוא אהבת ה'. (* ואין סתירה לזה מ"ש בתניא רפ"ד (נעתק לעיל בפנים) "והמקיימן באמת הוא האוהב את שם הוי' וזפץ לדבקה בו" - כי "אין הכוונה שמקיים את המצוות מצד הטוב המגיע לו מזה, כ"א שע"י זה דבוק באלקות" (סה"מ ה'תש"ח ע' 82).

ומים?! (הרי באותה מידה ניתן להצביע על יראת ה' ופחד מענייני העולם כהפכים כאש ומים).

וההסבר הוא, שישנו חילוק גדול בין אהבה ליראה: יראת ה', אינה משנה את מציאות האדם, כי יראה במהותה היא יחס ורגש של האדם לדבר שמחוצה לו. ולכן, יתכן שהאדם יתיירא מהקב"ה, ובה בעת יקנן בלבו פחד מעניינים הפכיים (בדומה לכך שאין סתירה שיוכל להבין בשכלו ב' סברות הפכיות), כי מציאותו נשארת בעינה. אמנם תנועת האהבה, שהיא קירוב ודביקות, מכריחה שינוי במציאות האדם עצמו, מציאותו מזוהה לחלוטין עם "הדבר שכוסף ומשתוקק אליו", וכאלו יש כאן מציאות חדשה של אוהב ה'. ברור איפוא, שלא יתכן שבה בעת תהי' לו גם משיכה לענייני העולם.

[כפי שיובן גם מהמבואר לקמן, הדבר נובע מההבדל המהותי שבין אהבה ליראה: יראה היא תנועה של התבטלות, וענין הביטול יתכן (ובמידה מסויימת אף משמעותי יותר) כאשר מציאות האדם בעינה ולמרות זאת היא מתבטלת, כתוצאה מרגש היראה. לעומת זאת, אהבה היא בחינת "יש" והתפשטות, היא דורשת נוכחות בנפש האדם עצמו, שהוא יאהב. תנועה כזו אינה יכולה להכיל ניגודים, וחייבת להיות מופנית לכיוון אחד בלבד].

ובזה יובן בעומק יותר מדוע אהבת ה' מביאה ל"ועשה טוב", יגיעה יותר מהטבע והרגילות:

ועל פי זה יש לומר, דזה שהיגיעה יותר מטבעו ורגילותו היא בהעבודה דעשה טוב דוקא, הוא, כי ע"י אהבתו את הוי' (השורש דועשה טוב) הוא יוצא ממציאותו וכל ענינו הוא אהבת ה'.

[מה שאין כן ביראה שהיא השורש ל"סור מרע" - שבה האדם נשאר במציאותו ורק מכניע את עצמו.

אך על פי זה צריך להבין לאידך גיסא: אם מעורבת כאן מציאות האדם - איך יתכן שזה יוביל אותו לצאת ממציאותו ולעשות למעלה מטבעו ורגילותו? ועל זה מבאר, ויתבאר בפירוט יותר בהערה כדלקמן - שזה גופא הענין של אהבת ה', שהיא מקיפה וחודרת את כל מציאות האדם, עד שזו נעשית המציאות שלו: אהבת ה'. ולכן, היא מרוממת את האדם לתבוע מעצמו עניינים שלמעלה מטבעו ורגילותו. ובלשונו:

אלא שהאהבה שלו להוי' היא באופן שזה (אהבת ה') נעשה כל ענינו, שלכן עבודתו את ה' היא באופן שאינו מתחשב עם הגבלת הטבע שלו.



כדי לבאר יותר מדוע אהבה, אף שהיא קשורה עם מציאות האדם, מביאה ל"ועשה טוב" בו האדם יוצא מרגילותו - מבאר בהערה 30 את החילוק בין יראה (המביאה ל"סור מרע") ובין אהבה:

להעיר מספר המאמרים ה'תשי"א ע' 323, דביראה, האדם הירא והדבר שירא ממנו, הם שני ענינים. מה שאין כן 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 עולם הזה".

הפתגם שבמרכאות מקורו בספר "חובות הלבבות"²⁰, ודורש ביאור בהשקפה ראשונה: מדוע רק לגבי אהבה נאמר כי לא יתכן שישכנו ביחד בלב האדם אהבת ה' ואהבת ענייני העולם, להיותם סותרים זה לזה כאשר

(20) שער חשבון הנפש פרק ג' אופן כ"ה - בשינוי לשון המיוסד על דבריו בפתיחה לשער אהבת ה'.

שלו. וזוהי המעלה בהעבודה דבקש שלום, שהוא עסק התורה, על העבודה דועשה טוב, כי התורה

ואילו בדרגות נעלות יותר, מרגיש שאלוקות הוא טוב ונעלה בעצם, שלמעלה לגמרי מעולמות. אבל בכל אופן, אין זה "עוד" חשק ותענוג שרוצה להשיג לעצמו, כי אם שיוצא ממציותו²² ומכיר בהאמת שצריך להיות דבוק באלקות.

לסיכום: ביראת ה' האדם נשאר לגמרי במציותו, אלא שירא לעבור על רצון המלך. באהבת ה' יוצא ממציותו הטבעית וכל מציאותו היא אהבת ה', ולכן עושה למעלה מטבעו ורגילותו. ברם, מכיוון שסוף סוף גם אהבה היא רגש ורצון של האדם, אינה ביטול בתכלית.



וזוהי המעלה בהעבודה ד"בקש שלום", שהוא עסק התורה [אשר "כל נתיבותיה שלום"²³], על העבודה דועשה טוב,

[כפי שכבר הוזכר, אין הכוונה כאן לחיוב של עסק התורה (שהרי אפילו מצד "סור מרע" נזהר האדם בתכלית בלימוד התורה וקיום המצוות), אלא - לביטול הקשור עם מדריגת התורה, הנעלה יותר מהביטול הנובע מקיום המצוות]

כי התורה נקראת "משל הקדמוני", שהיא משל

ולכן, אף שלא יעבור על מצוות המלך, הריהו נשאר בגדריו ובטבעו, ולא מתייגע יותר ממה שמחוייב.

בשולי הגליון להערה, מבחיר יותר את ההגדרה שבאהבת ה' האדם "יוצא ממציותו":

ואין סתירה לזה ממה שנתבאר בתניא ריש פרק ד' (נעתק לעיל בפנים) "והמקיימן באמת הוא האוהב את שם הוי' וחיפין לדבקה בו"

- כי "אין הכוונה שמקיים את המצוות מצד הטוב המגיע לו מזה, כי אם שע"י זה יהי דבוק באלוקות"

השאלה היא: לכאורה הרי גם אהבה היא שהאדם חושק בדבר הטוב עבורו, אלא שבמקום שיאהב עניינים גשמיים, רצונו כעת בתענוג להדבק בה' - ואם כן, היכן יש באהבה "יציאה ממציותו"?

והביאור בזה: אם אכן האדם אוהב ענייני קדושה בשביל הטוב שיצמח לו מזה - כלומר, שהיסוד הוא המציות שלו, אלא שכעת הדבר שמתענג בו ו"מוסיף" במציותו הוא שלימות רוחנית (ובלשון החסידות "לְגַמְי") - אין זו אהבת ה' לאמיתתה. בעצם, זו צורה נוספת של הגדלת מציאותו (בדומה לאהבה לתענוג גשמי), ובמידה מסויימת אף עומד בניגוד לאהבת ה'²¹.

אהבת ה' לאמיתתה היא - שהאדם מגיע להכרה שאלקות הוא הטוב האמתי היחיד וכל שאר התענוגים הם הבל, ולכן ברור שהדבר היחיד שראוי לאהוב - הוא "ואהבת את ה' אלקיך". כלומר, אין הוא מחפש לעצמו איזה תענוג, אלא רוצה שיהי' גילוי אלוקות בעולם. אלא, שהרגש זה יכול להופיע בכמה צורות: בדרגה נמוכה יותר, מרגיש המעלה באלקות בכך שמשפיע לעולמות וכיו"ב - "קרבת אלקים לי טוב";

22) עניין זה לאמיתתו קיים רק באהבת ה' ולא בענייני העולם, אך כדי לסבר את האוזן, מעין דוגמה לדבר בגשמיות: יש אדם שמחפש כל מיני תענוגים, ובונה לעצמו בית עם כלים וציורים נאים; אצל אדם כזה, התענוג מהציור היפה הוא כמו התענוג ממאכל ערב, כדי לפעול בעצמו עונג. אמנם, כשאדם מבין גדול בחכמת הציור רואה ציור נפלא מעשה ידי אמן, והוא נעשה מרותק כולו לציור ואינו יכול להנתק ממנו - כאן, הגם שיש לו תענוג נפלא, בכל אופן, אין זה שהוא חיפש לעצמו תענוג, אלא שכביכול היופי והמעלה שיש בדבר עצמו מתפשט גם עליו ו"כובש" את כל מציאותו.

23) במאמר כאן לא נתפרש הקשר בין ענין התורה ל"שלום", ומבואר הוא במאמר "מה טובו" בלקו"ת שהוא מצד ענין "חיבור ההפכים" שבתורה, המחברת את בחינות "סובב כל עלמין וממלא כל עלמין" (שזהו עומק מאמרם "כל העוסק בתורה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"). - תוכן זה של חיבור סובב וממלא ע"י העבודה ד"בקש שלום" - נתבאר לקמן בסעיף ה.

21) ולכן הדבר מוגדר בחסידות "רע שבנוגה" - זאת בניגוד ליראה, שגם כשהיא "לגרמי", כגון יראת העונש וכיו"ב - היא "טוב שבנוגה", משום שסוף סוף זו תנועה של ביטול מציאותו. וראה ספר הערכים ח"ב"ד כרך א' ערך אהבת ה' עמי ערה ואילך. ושם, שבאופנים מסויימים יש טוב גם באופן כזה של אהבה. עיין שם.

נקראת משל הקדמוני³¹, שהיא משל ולבוש לבחי' קדמונו של עולם, היינו לעצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל³², ולכן, הביטול דעסק התורה הוא 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 בפין³⁶, דברי ממש. היינו (שלא האדם הוא המדבר, כי אם) שדבר הוי' זו הלכה³⁷ היא המדברת מתוך גרונו.

31 שמואל-א כד, יד. וראה פרש"י עה"פ. פרש"י משפטים כא, יג (ד"ה והאלקים אנה לידו הבי'). 32 לקו"ת שם (עד, א). 33 ראה תו"א וראה שבהערה הבאה, דוה 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 וראה שם. 36 ישעי' נא, טז. 37 שבת קלה, ב.

הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו" (כדברי חז"ל לגבי כמה דינים שלא היו ולא עתידין להיות), אלא, התורה היא רצונו יתברך כפי שהוא בעצמותו ממש שאינו מתייחס לענין אחר שחוץ ממנו. ולכן אדרבה - העולם נברא "בשביל התורה", שרצון זה (שאינו מתייחס לעולם) יהי גם בפועל].

ומזה נובע²⁶ החילוק ביניהם בעבודת ה':

ולכן, הביטול דעסק התורה הוא ביטול בתכלית. וכמבואר בתורה-אור 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 [לא רק בקבלת עול כעבד, אלא גם] מאהבה בתענוגים, אף על פי כן ייש מי שאוהב".

כפי שנתבאר, אהבה היא בבחינת "יש" והתפשטות (ולא ביטול), ולכן, כשם שהיא פועלת שהאדם ייצא מהגבלת המציאות שלו ויהפוך למציאות של "הדבר אליו כוסף ומשתוקק", ביחד עם זה, להיותה בעצמה ענין של "יש" ומציאות - הרי אפילו אם הדבר שהוא אוהב הוא האור האלוקי שלמעלה מהעולמות, הרי

ולבוש לבחינת קדמונו של עולם, היינו לעצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל³²,

בעוד העבודה של "ועשה טוב" קשורה עם בחינת "סובב כל עלמין" שיש לה שייכות לעולמות - הרי התורה היא "משל ולבוש"²⁴ שעל ידו מתגלה דרגה שלמעלה לגמרי משייכות לעולם, "קדמונו של עולם" (כי הביטוי סובב כל עלמין מורה שיש עולמות אלא שהוא סובב ומקיף עליהם, ואילו "קדמונו של עולם" (שהכוונה היא על הקב"ה) פירושו שקדם לגמרי לעולם).

[ובמקום אחר²⁵ ביאר בהרחבה יותר: גדר המצוות הוא - ציווי לאדם איך להתנהג בעולם, היינו, שישנה מציאות האדם והעולם, והמצוות הם ציווי איך יהיו האדם והעולם; מה שאין כן התורה "קדמה לעולם", והלכותיה אינם על מנת להורות להאדם והעולם [וכדברי רבינו הזקן בתניא "אף אם לא היה ולא יהיה

24 כשם ש"לבוש" בגשמיות עניינו לגלות את האדם ע"י שמשותף עליו - כך תפקידו של "משל" בעולם השכל: הוא "מלביש" שכל עמוק במשל, וע"י כך מאפשר את המשכתו לדרגה בה אין השומע יכול להבין כי אם באמצעות משל. התורה איפוא היא "משל ולבוש", המאפשר את המשכת עצמותו ומהותו של הקב"ה כאן לעולם הזה הגשמי; התורה אמנם עוסקת בסיפורים והלכות גשמיות, אך בהם מלווה עצמותו יתברך, והלומד תורה מתחבר באופן הנעלה יותר עם הקב"ה.

25 קונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלן לעולם", סעיף ו' והערה 49 (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 32. הלשון בפנים הוא לשונו בשיחה בקיצור קצת).

26 כן מפורש בספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 213 בשה"ג להערה 80.

הרגשת אהבה או תענוג, שאינו מרגיש את עצמו כלל רק הוא בטל במציאות ואינו תופס מקום לעצמו כלל, אלא שהוא נמשך אחריו לְדַבֵּר מה שהוא מדבר".

אם כן, בלימוד התורה האדם בטל בתכלית ומתאחד לגמרי באלוקות, מבלי שיתערב בזה מאומה מרגש ומציאות האדם; קיים כאן רק דבר אחד: התגלות רצונו וחכמתו של הקב"ה בעצמו, אלא שהיא באה דרך פיו של האדם הלומד. ולכן, נמשך בזה עצמותו ומהותו של הקב"ה ממש, שאינו בגדר עלמין כלל.

עצם הרגש הוא "מציאות"²⁷. ואם כן, יש כאן שני דברים – מציאות האדם, והאור האלוקי המתגלה בו.

מה שאין כן בלימוד התורה הרי הוא המלך עצמו. דכאשר עסק התורה הוא בביטול, אזי "ואשים דברי בפיך", דברי ממש. היינו (שלא האדם הוא המדבר, כי אם) ש"דבר הוי' זו הלכה" היא המדברת מתוך גרונו.

וכלשון רבינו הזקן²⁸: "דבר ה' זו הלכה ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד . . לא שייך בזה שום

סיכום: יוסיף ביאור בחילוק שבין "סור מרע", יראה, שהיא בדבר שמחוץ לאדם, ל"ועשה טוב", אהבה, שבה יוצא האדם ממציאותו וכל עניינו הוא אהבת ה'. אמנם, כשם שגם לסובב יש שייכות לעולמות, גם "ועשה טוב", אהבה, קשורה למציאות האדם ("יש מי שאוהב"); ואמיתת הביטול הוא בעבודה ד"בקש שלום", עסק התורה, שהיא משל ולבוש לבחינת קדמונו של עולם שלמעלה לגמרי מעולמות - שאז אינו רק כעבד המקיים רצון המלך, אלא ש"דבר הוי' זו הלכה" מדברת מתוך גרונו.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ קדמונו של עולם. ♦ ביאור הפתגם "כשם שאי אפשר שישכנו האש והמים בכלי אחד, כן לא תשכון בלב המאמין אהבת הוי' ואהבת עולם הזה". ♦ החילוק בין הביטול דמצוות והביטול דתורה.

(27) ראה ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' צו הערה 27.

(28) תורה אור וארא שבהערה 34 במאמר.

ד) והנה ע"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, עי"ז יבוא לאהבה את הוי' בכל לבבך בשני יצריך³⁹. והאהבה דבכל נפשך היא ע"י ההתבוננות שהאור המחיי את העולמות הוא הארה בלבד ושהארה זו היא באין ערוך לגבי אוא"ס, דבכללות הוא אור הסובב, עי"ז יבוא לאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש, אפילו נוטל את נפשך. והאהבה

(38) תו"ח שמות תקלט, א. סה"מ תר"ץ ע' שנו ואילך. סה"מ קונטרסים ח"ב שפה, ב. (39) ואתחנן ו, ה. ברכות נד, א במשנה. ספרי (הובא בפרש"י) עה"פ

סעיף ד'

ג' מדריגות באהבת ה'; מעלת המסירות-נפש של "בכל מאדך" נתבאר בכמה מקומות בתורת החסידות, שעיקר עבודת האדם הוא בענין אהבת ה', כדברי הזהר²⁹ "לית פולחנא כפולחנא דרחימותא" [=אין עבודה כעבודת האהבה]. ולכן, אף שבפרטיות אהבת ה' שייכת לעבודה ד"ועשה טוב", עם זאת משתקפים בה כללות המדריגות בעבודת ה'.

זה יבאר בסעיף שלפנינו, כי ג' האופנים האמורים בעבודת האדם – סור מרע, עשה טוב, בקש שלום, המקבילים לבחינות דממלא כל עלמין, סובב כל עלמין, ואור שלמעלה גם מסובב – משתקפים בג' המדריגות שישנן באהבת ה'.

העיקר הוא האלוקות.

והאהבה דבכל נפשך היא ע"י ההתבוננות שהאור המחיי את העולמות [האור הממלא] הוא הארה בלבד ושהארה זו היא באין ערוך לגבי אוא"ס, דבכללות הוא אור הסובב,

אחרי שידוע כי החיות בכל דבר הוא אלוקות, מתבונן כי באמת אור אין סוף הוא למעלה לגמרי מהתלבשות בעולם – אפילו בעולמות הכי עליונים לא מתלבש מהות האור כפי שהוא, כי אם רק הארה וזיו ממנו, והארה מועטת זו היא באין ערוך לגמרי לגבי מהותו של אור אין סוף הסובב כל עלמין. ולכן, חפצו ותשוקתו להדבק באור האלוקי שלמעלה מהעולמות, כפי שממשיך:

עי"ז יבוא לאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש, [כדרשת חז"ל ש"בכל נפשך" פירושו] אפילו נוטל את נפשך.

כי בהתבוננות זו בא להכרה שאין תפיסת מקום לכל מציאות העולם, כי אפילו החיות האלוקי שבו היא באין ערוך למקורו, ולכן הוא חפץ לצאת ממיצר הגוף ולהדבק באור האלוקי שלמעלה מהעולם.

ד) והנה על דרך זה הוא בהעבודה דאהבת ה', שיש בה ג' מדריגות. בכל לבבך, בכל נפשך, ובכל מאדך.

ומבואר בכמה מקומות, 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, עי"ז יבוא לאהבה את הוי' "בכל לבבך" [ודרשו חז"ל שפירושו]: בשני יצריך.

הנפש הבהמית יכולה לתפוס דבר שהוא בגדרי העולם, ולכן, כאשר מסבירים לה שבכל ענייני העולם העיקר הוא החיות האלוקי, כי הגשמי מצד עצמו הוא כלה ונפסד, היא באה לאהבת ה'. אמנם, מכיוון שהתבוננות זו היא רק בדרגת האלוקות הבאה בהתלבשות בעולמות, במילא גם האהבה שבאה על ידה אין עניינה יציאה מהעולם, אלא שבעולם עצמו

(29) ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א.

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' חי'.

(40) בהבא לקמן - ראה גם (עד"ז) ד"ה פדה בשלום ה'תשל"ט סעיף ד' (סה"מ מלוקט ח"ג ע' כז-ח). (41) שערי תשובה לאדהאמ"צ 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.

את נפשך וענין המסירות נפש הוא למעלה ממדידה והגבלה,

הנה המסירות נפש שבהאהבה דבכל נפשך, שהוא בכללות בבחינת [הנשמה הנקראת] חי', היא באופן שהוא רוצה למסור את נפשו

היינו שעושה זאת בבחירתו וברצונו (כלומר, שהיו בפניו ב' אפשרויות, והוא בחר למסור את נפשו), ולכן, למרות שהתוצאה והמבוקש של רצון זה הוא למסור את נפשו, עם זאת, אין זה ביטול בתכלית, כי מעורב כאן רצון האדם ומציאותו.

ומזה³² משתלשל גם בפועל³³: מכיוון שהיסוד לכך הוא רצון האדם והחלטתו למסור את נפשו, הרי להיות שהאדם הוא מוגבל, אין זה מבטיח שהרצון שלו יתגבר תמיד על נטיה לכיוון ההפכי, ולא מושלל בתכלית שלא יעשה היפך רצון ה'. ואף כשמוסר נפשו בפועל, אין זה בגלל שמופך אצלו שיהי' באופן אחר, אלא שהוא בחר לעשות כן ברצונו.

[ויתירה מזו שרצון זה הוא דוגמת הרצון שעל פי טעם, מצד זה שכל הענינים הם באין ערוך לגבי אוא"ס].

[אך מכיוון שגם לאור הסובב יש איזו שייכות לעולם, מובן שגם האהבה הבאה מצדו יש בה איזה הגבלה, כפי שיתבאר].

והאהבה דבכל מאדך היא ע"י גילוי עצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל, שע"י גילוי זה, האהבה היא למעלה ממדידה והגבלה.

דמכיוון שאהבה זו היא מהתגלות³⁰ אור אין סוף שאינו שייך כלל לעולמות, גם האהבה היא באופן של "מאד", שפירושו³¹ ריבוי גדול ובלתי מוגבל [ומובן גם מהמשך דרשת חז"ל הנ"ל "בכל מאדך - בכל מדה ומדה שמווד לך", היינו שהאהבה אינה מוגבלת למצב מסויים, אלא בכל אופן בו מתנהג הקב"ה עם האדם, בין אם בגילוי פנים או הפכו, הוא עומד באהבתו לה].



לקמן יבאר יותר - מהו החילוק בין "בכל נפשך" ובין "בכל מאדך", שלכאורה, גם "בכל נפשך" הוא שהאדם יוצא מהגבלתו - וכי מה שייך יותר בלי גבול מאשר "בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך"? ונקודת הביאור, כי אף שהתוצאה בשניהם היא שמוכן למסור נפשו לה', עם זאת, יש חילוק עצום בהרגש הנפש שמחמתו מוסר האדם את נפשו.

והגם שגם האהבה דבכל נפשך היא אפילו נוטל

(32) הפירוט בביאור כי הרצון של "בכל נפשך" (א) אינו ביטול בתכלית (ב) גם בפועל אינו שולל לגמרי דבר הפכי (מלבד שמפורש במאמרים נוספים כמצויין בהערה הבאה) - מובן מלשונו בהמשך כאן לגבי האהבה של "בכל מאדך", שבה (א) "אינו יכול להפך מאחדותו" בפועל, וגם היא (ב) "אמיתית ענין הביטול".

(33) ראה ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' רפו בחצאי ריבוע המתחילים "ויש לקשר" ובהערה 32; שם עמ' שב קטע המתחיל "ויש להוסיף", ובביאור על קטע זה ב"מאמר מבואר" חוברת א'.

(30) במאמר מדייק בלשונו שאהבה זו היא ע"י גילוי עצמות אוא"ס - ולא "התבוננות בעצמות אוא"ס" כמו שכתב לפני זה. ראה בנידון זה "מאמר מבואר" חוברת ג' הערה 68 בביאור.

(31) ראה הנסמן בספר הערכים חב"ד כרך א' ערך אהבת ה' בכל לבבך כו' עמ' תכו.

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.

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

רצון העליון³⁴.
ועל דרך שנתבאר לעיל (סעיף ג) מעלת העבודה דבקש שלום [שהיא ביטול בתכלית] על העבודה דועשה טוב.

שאמנם מביאה את האדם ליציאה מרגילותו, אך שרשה באהבת ה' שהיא בחינת "יש" ומציאות.



להבנת הפסקא והסעיף הבאים, יש להקדים תוכן הדברים המובא בהערה 45 במאמר:

נאמר בגמרא בברכות: תנו רבנן, [על הכתוב בפרשה שניה בקריאת שמע] "ואספת דגנך", מה תלמוד לומר, לפי שנאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", יכול דברים ככתבן [שילמד אדם כל היום ולא יעסוק בפרנסתו]? תלמוד לומר "ואספת דגנך", הנהג בהן [ביחד עם דברי התורה] מנהג דרך ארץ [לעסוק גם בפרנסה, "שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה"³⁵], דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר: [בתמיהה] אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה?! אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'", ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י עצמן, שנאמר "ואספת דגנך" [כלומר, הפסוק "ואספת דגנך" מדבר בזמן שאין עושין רצונו של מקום], שלכן צריכים לעסוק בעבודת האדמה³⁴. ומסיימת הגמרא: אמר אביי הרבה עשו

במובן מסויים, הרצון להדבק באור אין סוף שלמעלה מהעולמות, יש לו צד השוה עם האהבה הבאה מהתבוננות שהחיות שבעולם היא אלוקות: כשם שבשעה שיודע שהעיקר הוא האלוקות שבדבר ולא גשמיותו, הריהו חפץ בעיקר ולא בטפל, הרי כאשר מגיע להכרה שהאור האלוקי שבעולמות הוא הארה בלבד וטפל לגבי אור אין סוף הסובב - הריהו רוצה להיות דבוק באור זה, ולא רק בהארה ממנו. ולפיכך, גם רצון זה יכול להיחשב כמו רצון הבא מחמת הטעם, וזה מדגיש יותר עד כמה רצון זה הוא "מציאות", ולא "ביטול".

[ברם, כפי שמבהיר בהערה 42, אין זה ממש אותו דבר, כי הרצון להדבק באור אין סוף במסירות נפש, אינו יכול להיווצר כתוצאה מהתבוננות שכלית גרידא (כמו שהתבוננות מביאה אף את הנפש הבהמית לאהבה "בכל לבבך"); רצון זה אפשרי רק מצד טבע הנשמה, כאשר ההתבוננות מטרתה רק לעורר ולגלות את רצון הנשמה].

והאהבה דבבל מאדך, שהיא בכללות בבחינת [הנשמה הנקראת] יחידה, היא לא מצד הרצון שלו אלא מפני שאינו יכול להפרד חס ושלום מאחדותו יתברך.

ולכן, מופרך אצלו לחלוטין מצב שיעבור על רצון העליון – כי אין זה תלוי ברצונו כלל, אלא שאינו יכול להפרד מאחדותו, וכלשון התניא שמביא בהערה 43 במאמר "שאי אפשר כלל".

וזה נובע מכך, שבאופן זה הביטול לאלקות עמוק יותר:

דמסירות נפש באופן זה הוא אמיתית ענין הביטול, מכיון שהמסירות נפש היא לא מצד הרצון (מציאות) שלו אלא מצד האלקות.

ואם כן, אין כאן שום תפיסת מקום למציאות האדם, כי אם רק שמצד אלוקות לא שייך שיהי' היפך

34) אין הכוונה שאין כאן כלל עבודת האדם, אלא אדרבה: שע"י עבודתו מגיע לביטול מוחלט, עד שהמסירות נפש שלו היא בגלל שכן מוכרח מצד האלוקות. – ראה ב"מאמר מבואר" חוברת א' בביאור לסעיף ה'.

35) רש"י שם.

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 כלל, אינה לכאו"א⁴⁵. וזה שדורשים מכאו"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.

(44) עקב יא, יג. (45) להעיר מברכות לה, ב "הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן", דמזה מוכח שענין "עושיין רצונו של מקום" הוא רק ביחודי סגולה - והרי "עושיין רצונו של מקום" הוא כשישנה גם האהבה דבכל מאדך, כדלקמן ס"ה

על דרך הרגיל לכל אחד, אלא רק ליחודי סגולה. ולכן לא נאמר "בכל מאדכם" בפרשה שניה, כי בזה נרמז שאין דורשים מכל אדם שירגיש בכל עת ובכל שעה אהבה נעלית כזו. לאידך, העבודה של "בכל לבבך ובכל נפשך", שייכת לכל אחד ואחד.

ויש לומר, דזהו הטעם שבפרשה שני' דקריאת שמע נאמר רק **בכל לבבכם ובכל נפשכם**,

כי האהבה דבכל מאדך, להיותה באה ע"י הגילוי דאוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל, אינה לכל אחד ואחד.

וזה שדורשים מכל אחד ואחד היא האהבה שמצד אור הממלא ואור הסובב.

ועל דרך זה הוא בנוגע לג' הענינים דסור מרע ועשה טוב ובקש שלום, שבכמה וכמה מקומות נזכרו רק שני הענינים דסור מרע ועשה טוב.

היינו שירא לעבור על רצון המלך (סור מרע) ושמייע את עצמו בתורה ומצוות יותר מרגילותו (ועשה טוב). אבל הביטול שמצד מדריגת התורה, שכביכול התורה מדברת מתוך גרונו ("בקש שלום"), אינו שייך על דרך הרגיל לכל אחד ואחד³⁷.

כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן.

שואל על כך המהרש"א: הרי הפרשה השניה פותחת "והיה אם שמוע תשמעו גו' לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם", שאזי "ואספת דגנך" - ואיך יתכן לומר שמצב זה נחשב "אין עושיין רצונו של מקום"? ומתריך: בפרשה שניה של קריאת שמע לא נאמר "בכל מאדכם" (כפי שנאמר בפרשה ראשונה), ומזה מובן שהפרשה עוסקת ב"אינן צדיקים גמורים", שהגם שעבודתם היא "בכל לבבך ובכל נפשך", חסרה אצלם האהבה "בכל מאדך", ולכן נקרא "אין עושיין רצונו של מקום" (עיין שם ביאורו בדרך האגדה).

ומבואר בחסידות עומק כוונת הדברים:

"עושיין רצונו של מקום" אין כוונתו רק קיום הרצון (היינו שהרצון נמצא מכבר והוא מקיימו), אלא שעושים ומהוים רצון חדש למעלה (וכנוסח³⁶ התפילה "הי רצון", שמבקשים שגם אם בדבר מסויים נגזרה כבר גזירה, ייעשה רצון חדש וישתנה הגזירה לטוב). ולזה מגיעים רק ע"י האהבה "בכל מאדך" - כי רק כאשר האדם מגלה בעצמו דרגה שלמעלה מהרצון, נעשה גם למעלה רצון חדש (מה שאין בכוח העבודה המוגבלת של "בכל לבבך ובכל נפשך", ולכן נחשבת "אין עושיין רצונו של מקום").

ובזה יובן סיום דברי הגמרא "הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן, כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן" - כי באמת להגיע למדריגה נעלית כזו, שעבודת האדם תמידין כסדרן תהי' "בכל מאדך" אינה שייכת

(37) בפנים המאמר כתב ש"בכמה וכמה מקומות נזכרו רק שני הענינים דסור מרע ועשה טוב" - ראה בכתוב (תהלים לו) "סור מרע ועשה טוב ושכך לעולם", ולא נזכר שם "בקש שלום". אך יותר נראה כוונתו (ובזה יובן הלשון "בכמה וכמה מקומות") - לספרי מוסר וחסידות שנתבאר בהם ענין עבודת האדם, שכמה פעמים נזכר רק "סור מרע ועשה טוב".

(36) כן הוא במאמר והי' עקב תש"ז סעיף ג' (תו"מ התוועדות חיי"ז עמ' 138).

מאמר מבואר חוברת ז' - שובה ישראל, תשל"ז (א)

סיכום: ג' המדריגות הנ"ל ישנם גם באהבת ה': מהתבוננות באור הממלא, שהחיות של כל דבר הוא אלקות, בא לאהבה "בכל לבבך, בשני יצריך"; מהתבוננות באור הסובב שלמעלה מהעולמות בא לאהבה "בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך", מסירות נפש; וע"י התגלות אוא"ס שאינו בגדר העולמות כלל, בא לאהבה "בכל מאדך", בלי גבול לגמרי. המסירות נפש של "בכל נפשך" הוא שהאדם רוצה למסור את נפשו, אבל "בכל מאדך" הוא שאינו יכול להיות נפרד מאלקות, וזהו אמיתית הביטול, שאינו מצד מציאות האדם אלא מצד אלקות. העבודה ד"בכל מאדך" ו"בקש שלום" אינה שייכת לכל אחד.

נושאים ומושגים בסעיף: מסירות נפש דחיה, מצד הרצון; מסירות נפש דיחידה, מצד אלוקות.

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

46) סהמ"צ להצ"צ לט, ב. סה"מ קונטרסים ח"א קכו, א ואילך. וראה עד"ו לקו"ת אחרי כו, ג (47) או"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) פ' עקב נג, סע"ג ואילך (בהוצאת קה"ת ה'תש"מ ואילך - ס' 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 לאדהאמ"צ) פמ"ט (נו, א ואילך). אוה"ת עקב ע' תצו. ראה ס"ע תערב ואילך. ועוד. (49) ראה בארכוה ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ט ס"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' מז-ח).

סעיף ה'

ביאור ענין "עושין רצונו של מקום" בעבודת התשובה

והמשכה זו היא ע"י שעשיית התשובה שלו היא באופן דבכל מאדך, למעלה ממדידה והגבלה.

דמכיוון שהוא יוצא מהגבלתו ופועל בעצמו רצון חדש – היינו לא רק שמכניע עצמו לעשות רצון המלך (אף שאינו רוצה), אלא שמגיע בנפשו לדרגא שלמעלה מהרצון ועל ידה משנה רצונותיו ופועל שהרצון שלו יהיה כפי הרצון למעלה, "עשה רצונך כרצונו"³⁹ – ע"י זה מגיע למעלה למדריגה שלמעלה מהרצון ונעשה רצון חדש, שיהי' "מרוצה וחביב כקודם החטא".

כידוע 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 חדש.

ליתר ביאור:

המשמעות של "עושין רצונו של מקום", אינה רק שבמקום הרצון שהסתלק נמשך רצון אחר, אלא – שהרצון החדש הוא רצון נעלה יותר. וכמו שהוא בפשטות – עבד המקיים את ציווי המלך אכן גורם לו נחת רוח, אבל אם העבד "סרח במלך", וצריך לפעול אצלו מחדש את הרצון – עליו להגיע ולעורר עונג כל כך פנימי במלך, שמצדו (לא רק שנמחל לעבד אלא

ה) **והנה** ידוע דזה שע"י התשובה נעשה סליחת עוונות, דאמיתית ענין הסליחה הוא שהאדם יהי' מרוצה לפניו יתברך כמו קודם החטא,

היינו לא רק "שנמחל"³⁸ לו לגמרי. ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו על זה חס ושלום" (שלזה מספיק "עזיבת החטא" והחלטה ש"לא יעבור עוד מצות המלך" בפועל), אלא גם "שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו יתברך כקודם החטא להיות נחת רוח לקונו מעבודתו. . וכאדם שסרח במלך ופייסו ע"י פרקליטין ומחל לו, אף על פי כן שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך". וכיצד פועל האדם ש"יהי' מרוצה לפניו יתברך כמו קודם החטא"?

הוא, כי ע"י התשובה ממשיכים רצון חדש מאוא"ס בעל הרצון, שלמעלה מהרצון דתורה ומצוות.

כשהאדם חוטא ועושה היפך הרצון העליון - הוא הרצון המלוּבש בתורה ובמצוות - מסתלק הרצון, ולכן, כדי ששוב תהיה עבודתו לרצון, צריך להמשיך ממקור הרצונות – דרגת "בעל הרצון" - רצון חדש ונעלה יותר, והוא הרצון בענין התשובה. וכיצד פועל זאת האדם?

(39) כן נזכר בעת אמירת המאמר.

(38) הציטוטים מאגרת התשובה פרק ב' בתחילתו.

ידה נעשית ההמשכה צריכה להיות מעין ההמשכה, יש לומר, דשני הענינים בעושיין 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 שהאבה דבכל מאדך היא למעלה מרצון (וכנ"ל סעיף ד' שהמס"נ דבכל מאדך היא לא שהוא רוצה למסור נפשו אלא שאינו יכול להפרד ח"ו מאחדותו ית'), לכן היא מגעת בבעל הרצון⁵⁰. וזה שע"י האבה דבכל מאדך נעשה עילוי גם בהאבה דבכל לבבך ובכל נפשך, ע"ז, גם הרצון שנמשך מבעל הרצון הוא נעלה יותר.

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

הבאים כתוצאה מפרטי עבודת האדם הממשיכים אותה. וכהקדמה לכך יזכיר יסוד בחסידות, והוא:

הכלל שקבע הקב"ה כי "באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא", היינו שעבודת האדם מעוררת ופועלת המשכות מלמעלה, פירושו גם⁴¹ - שמהות וסוג ההמשכה מלמעלה תהיה בהתאם לסוג ואופן העבודה של האדם למטה [והם דברי הזהר⁴², שכאשר האדם נמצא במצב של חדוה, נמשכת עליו חדוה מלמעלה - כי ההמשכה היא בהתאם לעבודת האדם]. ובנוגע לענייננו - הפרטים בהמשכה של "עושיין רצונו של מקום", הם בהתאם לפרטי העבודה של "בכל מאדך".

ועל פי הידוע שעבודת האדם שעל ידה נעשית ההמשכה צריכה להיות מעין ההמשכה,

יש לומר, דשני הענינים בעושיין רצונו של מקום,

(א) שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מבחינת רצון

(ב) ושגם הרצון שנמשך משם הוא למעלה יותר מהרצון כמו שהוא מצד עצמו,

כלומר: "עושיין רצונו של מקום" כולל שני ענינים - (א) המקור ממנו נמשך הרצון החדש (דרגת "בעל הרצון"). (ב) מהות ההמשכה-הרצון שנמשך, שאין

(גם) המלך שמח בו מחדש ורוצה את עבודתו. וכפי שיתבאר לקמן, יש בזה בעצם ב' פרטים: היכולת להגיע למדריגה שהיא למעלה מהרצון שבתורה ומצוות (מדריגת "בעל הרצון"); והמשכת הרצון החדש שהוא עצמו נעלה יותר מהרצון שהיה קודם. [ובדומה למה שנאמר באיגרת התשובה⁴⁰, שהוא "כמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל", היינו שמלבד עצם האפשרות להתגבר ולהתעלות מעל הפגם בכך ש"נפסק החבל", יוצרים מחדש קשר חזק ונעלה יותר מכפי שהיה קודם].

[אך יש להבין: הלוא נתבאר שהאבה "בכל מאדך" אינה שייכת לכל אחד, ואיך יכול הבעל-תשובה להגיע לאבה זו (שרק על ידה הוא "מרוצה וחביב כקודם החטא")? הנה מבואר במאמר זה דשנת תרנ"ט, שזה נפעל "דוקא על ידי המיצר" - כי "כאשר יתעורר במר נפשו לצאת מן החשך והרע ומות, והיינו בצר לו מאד מעוצם החטאים והעונות שנגע בנפשו ממש, הנה יבא לכלל צעקה וזעקה גדולה ומרה. . . וכמו שכתוב מן המיצר קראתי י-ה כו', דהיינו מן המיצר שצר לו מאד מהחטאים כו', ע"י זה דוקא קראתי י-ה". כלומר: הריחוק שע"י החטא, מעורר אצלו צמאון גדול יותר לאלקות ומגלה בו כוחות פנימיים יותר, "בכל מאדך"].

*

לקמן יבאר פרטי ההמשכה ד"עושיין רצונו של מקום",

(41) כלומר: לא רק כללות הענין שהעבודה למטה תעשה נחת רוח למעלה.

(42) ח"ב קפד, ב.

(40) פרק ט' (צט, א).

שנוספה אצלו עוד מדריגה מלבד "בכל לבבך ובכל נפשך", כי אם – גם האהבה והרצון לאלקות "בכל לבבך ובכל נפשך" אצלו הם באופן נעלה יותר!

ליתר ביאור: כשם שאהבת ה' בכלל איננה רק "עוד מעלה" בעבודת ה', כי אם על ידה קיום המצוות עצמן הוא בחיות ובצורה נעלית יותר "ובלעדה אין להם קיום אמתי"⁴³, כך באהבת ה' גופא – אהבה הנוצרת מהכוחות הגלויים (השכל והרצון) של הנשמה, מקבלת משמעות, תוכן ותוקף עמוקים יותר כאשר כוחות אלה מושפעים⁴⁴ מההתקשרות העצמית של הנשמה באלקות. [ובדומה למה שנתבאר לעיל, כי מצד פעולת הרצון על הכוחות הם יוצאים מהגבלתם ופועלים דברים שלמעלה מכוחם מצד עצמם].

ולכן, כשם שאצל האדם לא רק שמתגלה דרגה שלמעלה מ"בכל מאדך ובכל נפשך", כי אם שה"בכל לבבך ובכל נפשך" עצמם נעלים יותר – כך גם ההמשכה מלמעלה, היא (לא רק שמגיע למדריגה שלמעלה מרצון, אלא גם) שהרצון שנמשך הוא רצון נעלה יותר.

הוא אותו רצון שה' קודם, אלא רצון נעלה יותר, כנ"ל.

נעשים ע"י דוגמת שני ענינים אלה בהאבה דבכל מאדך.

דע"י שהאבה דבכל מאדך היא למעלה מרצון (וכנ"ל סעיף ד' שהמסירות נפש דבכל מאדך היא לא שהוא רוצה למסור נפשו אלא שאינו יכול להפרד חס ושלום מאחדותו יתברך), לכן היא מגעת בבעל הרצון.

כלומר: ע"י זה שהאדם מגיע בעצמו בדרגה שהיא למעלה מרצון (שלכן המסירות נפש שלו אינה מצד רצונו, אלא מבחינה נעלית יותר, שמצדה אינו יכול להפרד מאלקות) – ע"י זה מגיע למעלה בדרגה שהיא למעלה מרצון, "בעל הרצון".

וזה שע"י האהבה דבכל מאדך נעשה עילוי גם בהאבה דבכל לבבך ובכל נפשך, ע"י זה, גם הרצון שנמשך מבעל הרצון הוא נעלה יותר.

בשעה שיש לאדם אהבה "בכל מאדך", אין זה רק

סיכום: סליחת העוונות, שהאדם יהי' מרוצה וחביב כמו קודם החטא, נעשה ע"י "בכל מאדך", שע"י זה "עושין רצונו של מקום", שמגיעים באוא"ס שלמעלה מרצון ועושים רצון חדש. בזה ב' ענינים: ע"י שהאדם מגיע בעצמו למדריגה שלמעלה מרצון – שכן המסירות נפש של "בכל מאדך" הוא לא מחמת הרצון אלא שאין יכול להפרד מאחדותו – מגיע למעלה לדרגת בעל הרצון שלמעלה מרצון; וע"י שהאהבה בכל מאדך פועלת עילוי גם באהבה דבכל לבבך ובכל נפשך עצמם, הנה גם הרצון כפי שנמשך הוא נעלה יותר.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ "עושין רצונו של מקום" ♦ דרגת "בעל הרצון". ♦ ההמשכה מלמעלה מעין עבודת האדם.

43) תניא לקו"א פרק ד' (ח, א).

44) וכמבואר בכמה מקומות במאמרי ושיחות רבינו, שנקודת היהדות שלמעלה לגמרי משכל וטעם ודעת - חודרת ומתלבשת בשכל עד שהוא עצמו מבין בהתאם למה שמתחייב מצד נקודת היהדות. - ראה לקו"ש חלק ח' שיחה א' לפרשת במדבר בסופה.

ו) וזוהו 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 נאמרו 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, שעיי"ז 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 עיי

(52) כ"ה הלשון ברד"ה שובה ישראל ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 15).

(51) לקו"ת דרושים לשבת שובה ד"ה שובה הא' (סה, א).
וכ"ה גם ברד"ה זה תרח"צ (סה"מ תרח"צ ע' לד).

סעיף ו'

התשובה לבחינות הוי' ואלקים, וחיבורם עיי אור שלמעלה משניהם

בהערה⁴⁵ ובסיום הסעיף

ואיך נפעל ענין זה?

על פי המבואר בסעיפים הקודמים, יתרץ בסעיף
שלפנינו את הדיוקים בפסוק שבסעיף א'.

והיינו, שהתשובה צריכה להיות באופן דבכל
מאדך, [ש"מאד" פירושן] למעלה ממדידה והגבלה,
שעיי זה 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 עיי שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה
מהוי'.

מכיוון שהאור הסובב "מוגדר" בזה שהוא אור מקיף
ובלי גבול, ואילו האור הממלא מוגדר בזה שהוא
מוגבל ופנימי, הרי כדי שיהי' חיבור של שני הפכים
אלה – שהאור המקיף יבוא בפנימיות – הוא עיי גילוי
אור אין סוף שלמעלה משניהם, שאינו מוגדר לא בגדר
של "גבול" ולא בגדר של "בלי גבול", ולכן יכול לחבר
אותם⁴⁶.

וממשיך הכתוב ומבאר – מדוע באמת "שיעור
התשובה" הוא עד שיגיע לאור שלמעלה מהוי'
הפועל חיבור הוי' ואלקים (ולא מספיק שישוב "להוי'

ו) וזוהו שובה ישראל עד הוי' אלקיך, דזה
שנאמרו כאן ב' השמות הוי' ואלקים הוא, כי ענינו
ועבודתו של כל אחד מישראל הוא בב' שמות
אלה.

כפי שביאר, העבודה השייכת לכל אחד היא "סור
מרע ועשה טוב", שכנגד הוי' ואלקים. אך אצל הבעל-
תשובה היה חסר בעבודות אלה, ולכן:

וכיון שענין התשובה הוא שישוב ויחזור למקומו,
לכן נאמרו כאן ב' השמות דהוי' ואלקים.

המורה שהוא שב למקומו עיי שהוא חוזר לעשות
העבודה דסור מרע ועשה טוב. [אך אם הייתה הכוונה
רק לומר שהאדם שב ועושה העבודה שכנגד הוי'
ואלקים, הי' מספיק לכתוב "להוי' אלקיך", אמנם
מהדיוק "עד הוי' אלקיך" משמע ענין נוסף, כפי
שממשיך]

וזה שאומר עד הוי' אלקיך (ולא להוי' אלקיך)
הוא, כפירוש אדמו"ר הזקן, ששיעור התשובה הוא
עד שהוי' יהי' אלקיך.

כלומר: עד כדי כך שפועל אשר שם הוי', שהוא
האור הסובב כל עלמין (שבדרך כלל מתגלה רק באופן
מקיף), יהי' אצלו באופן של "אלקיך", בגילוי באופן
פנימי, שזהו הפירוש "אלקיך – כחך וחיותך" [ראה

(45) בשובה ישראל תשי"ד מביא על זה לשון הגמרא "מורגל
בנסים" – שהתנהגה של "נס" שהיא למעלה מהטבע, הופכת אצלו
לדבר הרגיל כמו טבע.

(46) המשך תרס"ו שבהערה 55 במאמר, ובכ"מ.

שהמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מהווי⁵³. 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 מהווי'.

(53 ראה לקמן בפנים (מהמשך תרס"ו) בענין מלכיות זכרונות 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.

מהעולם, "אפילו נוטל את נפשך". אך "בכל לבבך" היא, להיפך - ההכרה שבעולם עצמו, חיותו האמיתית היא אלקות (אלקים). ואף ששניהם הם אופנים באהבת ה', בכל זאת, אלו שתי תנועות שונות ומנוגדות, שמטבע הדברים באות בזמנים שונים. לדוגמא: בשעת התפילה מתעורר האדם באהבה עצומה לה' עד כדי מסירות נפש ומואס לגמרי בכל ענייני העולם, ואילו בעת עסקו במסחר "בכל דרכיך דעהו", מתבונן איך שהחיות האמיתית של כל דבר היא מה'; ובפשטות לא שייך שיהי' נרגש אצלו אז האור שלמעלה מהעולם, ובטח לא באופן שירגיש שזו חיותו (כי אדרבה, אור זה שולל את מציאות העולם).

אמנם, כאשר מאיר אצל האדם דרגא שלמעלה משניהם, שביכולתה לחבר שתי תנועות הפכיות, הרי אז יכול להרגיש ש"הוי'", שלמעלה מהעולם, "הוא אלקיך, כחך וחיותך" - היינו שגם בהיותו בעסקיו, מרגיש תוספת כח וחיות מהאור שלמעלה מהעולם, כי מצד אור זה, גם העסק בענייני העולם יכול להיות חדור בתכלית הקדושה, בדיוק כמו בעת שעוסק בתורה ותפילה].

סיכום: מתרץ הדיוקים בפסוק: תשובה היא לשוב ולחזור למקומו, היינו לעבודות שכנגד שם הוי' ואלקים השייכות לכל אחד. אך מכיון ש"כשלת בעונך", צריך להיות אצל הבעל תשובה העבודה "עד שהוי' יהי' אלקיך, כחך וחיותך" היינו חיבור הוי' ואלקים ע"י העבודה בכל מאדך המגיעה באור שלמעלה מהווי'.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ חיבור טוב וממלא ע"י אור שלמעלה משניהם.

אלקיך", לעבודה שכנגד הוי' ואלקים עצמם):

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 מהווי'.

מכיוון שסליחת העוונות באופן שיהי' מרוצה וחביב כקודם החטא, הוא ע"י "בכל מאדך", שע"י זה "עושיך רצונו של מקום" וממשיכים רצון חדש - לכן, לא מספיק שיחזור לעבודה שהייתה צריכה להיות אצלו מלכתחילה ("סור מרע ועשה טוב" שכנגד הוי' ואלקים), ועליו להתעלות גם לדרגת "בכל מאדך" ולהמשיך האור שלמעלה מהווי', כדי לפעול סליחת העוונות.

[ליתר הסברה⁴⁷ במושג "שהוי' הוא אלקיך, כחך וחיותך":

כפי שהוסבר, "בכל נפשך" הוא - שמההתבוננות שהחיות שבעולם היא רק זיו והארה שבאין ערוך לאור הסובב (הוי'), בא האדם לתנועה של יציאה

(47 ראה לקו"ש ח"י"ח שיחה א' לפי קורח סעיף ח'. חל"ד עמ' 112-3. וראה גם משיחת פי תבוא תנש"א סעיף ג'.

ז) ועוד פירוש בשובה ישראל עד הוי' אלקיך, שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי'⁵⁴. 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 כשאר זה מאיר בגילוי.

(54) לקו"ת שבעה ערה 51.

סעיף ז'

פירוש נוסף ב"עד הוי' אלקיך"; על דרך החילוק בין תקיעת שופר ואמירת פסוקי שופרות עד כאן ביאר שיש ג' מדריגות בעבודת האדם – סור מרע, עשה טוב ובקש שלום, שכנגד ממלא, סובב ואור שלמעלה משניהם. בסעיף שלפנינו יבאר כי יש דרגה רביעית: לא רק חיבור סובב וממלא ע"י אור שלמעלה מהם, אלא, התגלות האור שלמעלה מהוי' עצמו, שלגביו אפילו שם הוי' נחשב כ"אלקים וצמצום". ויבאר שהם ד' העניינים שבעבודת ראש השנה: מלכות, זכרונות, שופרות, ואמירת פסוקי שופרות.

ז) ועוד פירוש בשובה ישראל עד הוי' אלקיך, שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחינת אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי'.

היינו שיתגלה האור שלמעלה מהוי', עד שלגביו אפילו שם הוי' (אור הסובב) נחשב כצמצום, אלקים⁴⁸.

אך יש להבין: מהו החידוש וההוספה בפירוש זה – הרי גם תוכן הפירוש דלעיל "עד שהוי' יהי' אלקיך, כחך וחיותך", הוא שמתגלה אור שלמעלה מסובב המחבר הוי' ואלקים? וזהו שממשיך:

והחילוק בין שני הפירושים הוא, דלהפירוש ב"עד 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.

היינו שאין מתגלה האור שלמעלה מהוי' עצמו, אלא רק נמשך ממנו נתינת כח לחיבור הוי' ואלקים.

ול הפירוש ב"עד הוי' אלקיך" שהוי' יהי' רק בחינת אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי',

האור עצמו (שלמעלה מהוי') נמשך בגילוי.

דזה שהוי' נעשה בחינת אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי' הוא דוקא כשאר זה מאיר בגילוי.

לפי הפירוש הראשון, שנעשה יחוד הוי' ואלקים ע"י האור שלמעלה משניהם – לא שייך לומר ש"הוי' נעשה בחינת אלקים וצמצום", כי אדרבה, מודגש המעלה בהמשכת הסובב בממלא, אלא שזה בא ע"י נתינת כח מדרגא נעלית יותר. אך לפי הפירוש השני, שהאור שלמעלה מהוי' עצמו בא בגילוי – הרי לגביו שם הוי' (סובב) כאלקים (צמצום) יחשב.

ואם כן, זוהי דרגה רביעית הנעלית שלא בערך ממה שנתבאר עד כה – שמתגלה אור אין סוף שלמעלה מהוי' עצמו, לא רק כנתינת כח לחיבור סובב וממלא⁴⁹.



לקמן יבאר, כי שני הפירושים והעניינים ב"עד

49) במאמר כאן לא ביאר תוכנם של ב' פירושים ועניינים אלה בעבודת התשובה; אך נתבאר במאמר 'שובה ישראל' השני, שנאמר בשבת-שובה כהמשך למאמר זה, ראה שם סעיף ד'.

48) כנ"ל בביאור לסעיף ב' בענין "כי שמש ומגן הוי' אלקים".

ויש לומר, דהחילוק בין שני הפירושים הוא ע"ד החילוק שבין תקיעת שופר לאמירת פסוקי שופרות. דהנה מבואר בהמשך תרס"ו⁵¹, שמלכיות וזכרונות הם באור הממלא ואור הסובב,

(55 ע' תקלז ואילך.

ואילו בפועל רואים שיש ב' עניינים שונים: **תקיעת שופר** לפני מלכיות וזכרונות, ו**אמירת פסוקי שופרות** לאחרי מלכיות וזכרונות⁵¹.

ולקמן יתבאר בקיצור, תוכן וסדר עניינים אלה בעבודת ראש השנה.

ויש לומר, דהחילוק בין שני הפירושים הוא על דרך החילוק שבין תקיעת שופר לאמירת פסוקי שופרות.

דהנה מבואר בהמשך תרס"ו, שמלכיות וזכרונות הם באור הממלא ואור הסובב,

כשם⁵² שענין המלוכה למטה נעשה ע"י העם, כמו שכתוב שום תשים עליך מלך, ו"אין מלך בלא עם" - על דרך זה הוא במלכותא דרקייעא, שהקב"ה נעשה מלך ע"י שישראל מקבלים עליהם עול מלכות שמים ומבקשים "מלוך על העולם כו". העובדה שענין זה נעשה ע"י העבודה למטה - היא משום ש"מלכות" היא באור הממלא כל עלמין, שיש לו יחס וערך לעולמות (ובלשון החסידות "שאתערותא דלתתא מגעת לשם").

אמנם זכרון הוא בדבר הרחוק במקום או במעלה (שלכן צריך "להזכר" כביכול בדבר שלמטה הימנו, שאינו תופס מקום לגביו). ובענייננו: לגבי אור הסובב אור הממלא הוא הארה בלבד שאינו תופס מקום, לכן, "שייך⁵³ על זה שכחה כביכול, והוא ענין הזכירה לזכור

הוי' אלקיך" - מקבילים לב' הבחינות של "תקיעת שופר" ו"אמירת פסוקי שופרות". ולהבנת הדברים יש להקדים.

איתא בגמרא⁵⁰: "אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכיות וזכרונות ושופרות, מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה - בשופר".

ומבואר בחסידות, שכללות בריאת העולם הייתה מחמת הרצון של הקב"ה למלוך על העולמות, "אנא אמלוך". אלא, שבפעם הראשונה היה זה מחמת "כי חפץ חסד" מצד עצמו בלי עבודה מלמטה, אך לאחר מכן גילוי מלכותו יתברך תלוי ונעשה ע"י עבודתם של ישראל, המעוררים אצלו הרצון והתענוג בענין המלוכה, "שתמליכוני עליכם". ועבודה זו נעשית מחדש בכל שנה: בכל ראש השנה ממשיכים הרצון והחיות למשך שנה אחת, ואחר כך "חוזרים כל הדברים לקדמותם" ומסתלק הרצון, וצריך להמשיכו מחדש (ובאופן נעלה יותר) למשך השנה הבאה. וזו כללות עבודת ראש השנה - "קבלת המלכות", לקבל מחדש את מלכותו של הקב"ה.

אמנם, עדיין יש להבין: (א) מהו תוכן ענין הזכרונות, ואיך שייך לומר כן כלפי מעלה, הרי "זכרון משמע כמו שנזכר על דבר שלא עלה על דעתו עד עתה, ואיך שייך לומר כן למעלה". וביותר אינו מובן, מדוע אומרים זכרונות אחרי מלכיות, "דלאחר שנמשך בחינת המלוכה הרי אינו שייך שהמלך ישכח על עמו". (ב) מכיון ש"מלכיות וזכרונות" נפעלים ע"י תקיעת השופר, הנעשית משום כן לפני אמירת "מלכיות וזכרונות" - אם כן היה לכאורה צריך לומר אז את פסוקי השופרות.

(51 יחודם של אמירת פסוקי שופרות בולט גם לאור העובדה, שכאשר ראש השנה חל בשבת אין תוקעים בשופר, אולם פסוקי השופרות - נאמרים אז. שמוזה מובן שמבחינה רוחנית יש כאן בי עניינים: פסוקי השופרות באים לא רק כהשלמה והמשך לתקיעת השופר, אלא יש בהם גם ענין בפני עצמו.

(52 הבא לקמן על פי מאמר זה היום, ליל ער"ה תשמ"ב, סעיף ח' (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' ט).

(53 המשך תרס"ו שבהערה 55 במאמר.

(50 ראש השנה טז, א.

וההמשכה שע"י שופר היא מאוא"ס שלמעלה מממלא וסובב, ועד להמשכה מהעלם העצמי, שע"י המשכה זו נעשה היחוד דסובב וממלא. וההמשכה⁵⁶ 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. וזהו⁵⁷ 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.

(57) שם ע' תקמג.

(56) שם ע' תקמא ואילך.

ב"המשך תרס"ו" מבאר בארוכה נקודה עמוקה במהות הכוונה העליונה "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים": שלימות עבודתם של ישראל, אינו רק שע"י קיום התורה ומצוות נמשך מתגלה האור האלוקי בעולם, כי אם גם - שע"י עבודתם בכח עצמם נעשה כביכול ענין חדש לגמרי, המגיע בבחינה שלמעלה גם מהאור שקודם הצמצום.

והיינו, שע"י תורה ומצוות נמשכת דרגה שהיא בבחינת אור וגילוי, רק שאין העולמות כלים אליו, וישראל ממשיכים אור זה למטה ("גילוי העלם"); ואילו ע"י עבודת ישראל בכח עצמן (כמו מה שישראל מחדשים ביגיעתם בתורה שבעל פה, וכן התקנות וכו' שחידשו חכמי ישראל) - נמשכת דרגה שלמעלה מבחינת אור, "העלם העצמי", שסתום ונעלם מצד עצמו. [וראה מה שהרחבנו בזה במילואים].

ובסיום ההמשך כותב, שזהו ענין אמירת פסוקי שופרות לאחר תקיעת שופר: ע"י המצוה דתקיעת שופר נעשה חיבור סובב וממלא ע"י דרגא שלמעלה משניהם, אמנם ע"י שישראל אומרים גם פסוקי שופרות בתורה⁵⁶ - גם העלם העצמי עצמו בא בגילוי.

וההמשכה שע"י אמירת פסוקי שופרות היא למעלה יותר גם מההמשכה שע"י תקיעת שופר. דההמשכה שע"י תקיעת שופר היא רק אור הסובב

בחינת ההארה ההיא", ולכן, לאחר שממשיכים בחינת הרצון למלוכה בבחינת "ממלא כל עלמין", "אז צריכים לומר זכרונות שיזכור בחינת ההארה ז'⁵⁴.

אמנם, זה גופא שבמדריגת סובב כל עלמין תתפוס מקום ("זכרון") הבחינה של ממלא כל עלמין - הוא ע"י המשכה שלמעלה משניהם, "דהרי ב' המדריגות דסובב כל עלמין וממלא כל עלמין הם נבדלים זה מזה והרי הם הפכים זה מזה. . ובכדי להיות יחוד סובב כל עלמין וממלא כל עלמין צריך להיות שורש ההמשכה מעצמות אין סוף דשם שניהם אינם תופסים מקום וכולל שניהם". וזה נעשה ע"י השופר, כפי שממשיך:

וההמשכה שע"י שופר היא מאוא"ס שלמעלה מממלא וסובב, ועד לההמשכה מהעלם העצמי, שע"י המשכה זו נעשה היחוד דסובב וממלא.

ענין תקיעת שופר הוא צעקה פנימית של פנימיות ועצם הנפש שלמעלה גם מכוחות המקיפים - "שזהו⁵⁵ הזזת עצם הנפש ממש. . שנותן ומוסר את עצמו לה' בכל עצמות נפשו ממש בבחינת התעוררות והזזת כל עצמותו בקבלת עול". ולכן, ע"י זה נמשך בחינה שלמעלה מסובב וממלא.



(54) ולכן חותמים ברכה זו "זוכר הברית" - כמו שני אוהבים שכרתו ביניהם ברית שגם כאשר יתרחקו זה מזה תשאר האהבה ביניהם למעלה מטעם ודעת, כך גם העבודה של "זכרונות" מעוררת "הברית וההתקשרות כביכול בנשמות ישראל".

(55) המשך תרס"ו שם.

(56) מלבד מה שע"י זה מתגלה בעולם הענין הנפעל ע"י המצוה, שכן תורה עניינה גילוי, "תורה אור". וראה במילואים.

ואזר הממלא, אלא שע"י שההמשכה היא מאז"ם
 [ולמעלה יותר - מהעלם העצמי], הם מתחברים
 ומתאחדים,
 וע"י אמירת פסוקי שופרות נמשך העלם העצמי
 עצמו, בדוגמת הגילוי שיהי דלעתיד.

וזהו מה שבפסוקי שופרות אומרים פסוקי שופרות
 דמתן תורה ומסיימים בענין השופר דלעתיד, כי
 לעתיד לבוא יהי הגילוי דהעלם העצמי. ועל דרך
 זה הי הגילוי דמתן תורה.
 ההמשכה שע"י תקיעת שופר, היא רק כדי להמשיך
 את בחינת "זכרונות" בבחינת "מלכויות" – היינו, כדי
 שבבחינת הסובב יתפוס מקום דרגת ממלא כל עלמין,
 הוא ע"י דרגה נעלית משניהם.

סיכום: פירוש נוסף ב"עד הוי' אלקיך" - לא רק חיבור הוי' ואלקים ע"י אור שלמעלה משניהם (אבל בגילוי
 הוא רק ממלא וסובב), אלא גילוי אוא"ס שלמעלה מהוי' עצמו, שלגביו הוי' נחשב כאלקים וצמצום. ב' הפירושים
 על דרך החילוק בין תקיעת שופר, שעל ידו מתחברים ממלא וסובב (מלכויות וזכרונות), ואמירת פסוקי שופרות,
 שעל ידו בא בגילוי העלם העצמי עצמו, דוגמת הגילוי דלעתיד. ולכן מסיימים פסוקי שופרות בענין השופר
 דלעתיד.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ העלם העצמי.

ח) והנה השופר דלעתיד הוא נעלה יותר מהשופר דמ"ת, כדאיתא בפרקי דר"א⁵⁸ בענין ב' קרניו של אילו של יצחק, דקרבן 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 גדול⁵⁹. דאד' הוי' הם שמות, אלא ששמות אלה (אד' הוי' בניקוד אלקים) הם נעלים ביותר, כמבואר בארוכה בלקו"ת⁶⁰. דגילוי זה יהי' בהתחלת הגאולה. ולאח"ז יתקע בשופר גדול, יתקע סתם ולא נאמר מי הוא התוקע, כי תקיעה זו היא המשכה וגילוי מבחינת

(58) פל"א. (59) זכרי' ט, יד. ישעי' כז, יג. והם מפסוקי שופרות דר"ה. (60) נצבים מז, ד ואילך. ושם הוא בנוגע להשמות הוי' אד' שבפסוק כי כארץ תוציא צמחה גו' כן אד' הוי' יצמיה גו'. ובלקו"ת דרושים לר"ה (נט, ג) מדבר בהפסוק ואד' הוי' בשופר יתקע ומציין ללקו"ת נצבים שם.

סעיף ה'

שופר דמתן תורה וב' בחינות בשופר דלעתיד לבוא

גדול (כמובא בפרקי-דרבי-אליעזר הנ"ל).

וביאור החילוק ביניהם בפנימיות הענינים:

דאד-ני הוי' הם שמות, אלא ששמות אלה (אד-ני הוי' בניקוד אלקים) ששם הוי' מנוקד ונקרא "אלקים" הם נעלים ביותר, כמבואר בארוכה בלקו"ת תורה.

ב' השמות הללו נזכרו בפרשת ואתחנן בפסוק "אד-ני הוי' אתה החלות להראות את עבדך", ומפסוק זה יובן תוכנם: "אתה החלות" פירושו – אתערותא דלעילא מצד עצמה, בלי אתערותא דלתתא (היינו, שזו דרגא נעלית ביותר שאין אתערותא דלתתא ממשיכה אותה). ודרגא זו היא מקור "י"ג מדות הרחמים", שהם רחמים עצמיים של הקב"ה, שלא בערך לעבודת התחתונים.

אמנם, עם כל גודל מעלתם, להיותם "שמות" של הקב"ה, הריהם מורים על גילוי בציור מסויים (כמבואר בחסידות⁵⁹, על יסוד מאמר חז"ל "על שם מעשי אני נקרא", שכללות שמותיו של הקב"ה באים

ח) והנה השופר דלעתיד הוא נעלה יותר מהשופר דמתן תורה, כדאיתא בפרקי-דרבי-אליעזר בענין ב' קרניו של אילו של יצחק, דקרבן 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,

שנאמרו בשני פסוקים שונים, ומתייחסים לב' זמנים שונים:

"ואד-ני הוי' בשופר יתקע", ו"יתקע בשופר גדול".

שהחילוק ביניהם בפשוטות⁵⁷: "ואד-ני הוי' בשופר יתקע" יהיה, כפי שכותב לקמן, "בהתחלת הגאולה" – בזמן המלחמות והדין נגד האומות שחטאו נגד ישראל, שאז יהי' התקיעה בשופר "כגיבור התוקע במלחמה"; ואילו "יתקע בשופר גדול" יהי' "לאחרי זה", בזמן קיבוץ גלויות⁵⁸, שתהי' ע"י התקיעה בשופר

בדאי – וידועים דברי רבינו (לקו"ש ח"ה ויצא-ב' בסופה ובהערה 51 שם), שגם סדר האירועים שנמנו ברמב"ם כאן הם הלכה, היינו שקודם יהיו המלחמות של מלך המשיח (וכדבריו שם לפני "וילחם מלחמת הי"ו) ונצחונו, ורק אח"כ, בסיום פעולותיו - יהי' קיבוץ גלויות, שהוא ע"י השופר. וראה במילואים.

(59) ראה דרך מצוותיך שרש מצות התפילה פרק ה'.

(57) ראה מפרשים על פסוקים אלה, וכן הובא במאמר "והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול" לכ"ק אדמו"ר הרי"צ, בספר המאמרים אידיש עמ' 78 ואילך. וראה במילואים להערה הבאה.

(58) ראה רמב"ם הלכות מלכים פ"ב הלכה ד', לגבי סדר פעולותיו של מלך המשיח: "אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביבו ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל הרי זה משיח

סתימא דכל סתימין⁶¹. ויש לומר, דזה שבפסוקי שופרות דר"ה 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 דאד' הוי' 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.

(61 לקו"ת דרושים לר"ה שם נט, סע"ד.

להורות על האור האלוקי כפי שבא בצמצום והמשכה מסויימים).

שהוא בחינת העלם העצמי שיתגלה לעתיד. ועל פי זה יש לומר, דזה שאומרים בהפטורה דשבת תשובה שובה ישראל עד הוי' אלקיך, שבהוי' זה נכלל גם הענין דאד-ני הוי' בניקוד אלקים שהוא דרגא נעלית ביותר, ואעפ"כ אומרים שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחינת אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי',

דגילוי זה יהי' בהתחלת הגאולה. ולאחרי זה יתקע בשופר גדול, יתקע סתם ולא נאמר מי הוא התוקע, כי תקיעה זו היא המשכה וגילוי מבחינת "סתימא דכל סתימין".

"סתום שבכל הסתומים", היינו דרגה כל כך נעלית, שלמעלה מכדי לבוא לידי ביטוי באיזה שם שיהי'.

והטעם לזה:

כי ע"י העבודה דראש השנה ממשיכים גם ענין יתקע בשופר גדול, ולגבי דרגא זו, גם השם הוי' אד-ני כאלקים יחשב.

ולפיכך, מכיוון שבשבת תשובה אוחזים כבר לאחרי העבודה דראש השנה, בה נמשך הענין של "שופר גדול" דלעתיד, אם כן, העבודה בשבת שובה היא באופן שאפילו שם הוי' אד-ני - נחשב כאלקים וצמצום לגביו.

לקמן מבאר בעומק יותר את הפירוש השני ב"עד הוי' אלקיך" - ששם הוי' הנזכר כאן רומז לשם הוי' בניקוד אלקים (שבפסוק "ואד-ני הוי' בשופר יתקע") המורה על דרגה נעלית יותר, ועם זאת, גם שם הוי' זה - "כאלקים יחשב" לגבי הגילוי של "העלם העצמי"! ובלשונו:

ויש לומר, דזה שבפסוקי שופרות דראש השנה אומרים גם הפסוק יתקע בשופר גדול, הוא, כי ע"י העבודה דראש השנה ממשיכים גם ענין זה.

סיכום: בשופר שלעתיד - הנעלה מהשופר של מתן תורה - ב' מדריגות: בהתחלת הגאולה יהי' "ואד-ני הוי' בשופר יתקע", ששמות אלו, אד-ני הוי' בניקוד אלקים הם נעלים ביותר, ואחר כך יהי' הגילוי של "יתקע בשופר גדול", ולא נאמר מי הוא התוקע, כי זו בחינה שלמעלה לגמרי משמות, סתימא דכל סתימין. מכיוון שבראש השנה נמשכת בחינת "שופר גדול", לכן בשבת שובה אומרים שובה ישראל עד שגם הוי' אדני כאלקים יחשב.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ אד-ני הוי' בניקוד אלקים. ♦ סתימא דכל סתימין.

ט) והנה ידוע מ"ש באגה"ת⁶² שתשובה עילאה היא בשמחה רבה. ומזה מוכן במכ"ש בנוגע להתשובה דשבת תשובה, שבתשו"ע עצמה היא דרגא נעלית ביותר, ועד שגם הוי' אד' כאלקים יחשב, שצריכה להיות בשמחה רבה ועצומה. וכיון ששמחה פורצת גדר⁶³, הנה ע"י השמחה בעשרת ימי תשובה, ובפרט בשבת תשובה, פורצים כל המדידות וההגבלות, ענני במרחב י"ה⁶⁴, וזה נמשך על ובכל השנה, בענינים הרוחניים, שהעבודה בתומ"צ תהי' בהרחבה ובאופן דופרצת⁶⁵, וגם בענינים הגשמיים בבני חיי ומזוני רויחי, ועד להרחבה האמיתית שתהי' בביאת משיח צדקנו, ורחבה גו' למעלה עתידה ירושלים להיות מורחבת כו'⁶⁶, עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל ועתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות⁶⁷, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

62) פ"א (קא, רע"א). 63) ראה בארוכה ד"ה שמה תשמח תרנ"ז ס"ע 49 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך). 64) תהלים קיה, ה. 65) ויצא כה, יד. 66) יחזקאל מא, ז. שהש"ר פ"ז, ד. 67) ראה ספרי דברים בתחלתו. פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישעי' רמז תקג.

סעיף ט'

תשובה עילאה - בשמחה פורצת גדר השייכת לגאולה

מהתשובה שבכל השבתות⁶⁰, ועד כדי כך שאומרים אז "שובה ישראל עד הוי' אלקיך", שפירושו, עד שהוי' – כולל גם "אד-ני הוי'" - נחשב כאלקים וצמצום לגבי הגילוי דהעלם העצמי (שנמשך כבר בראש השנה). ומכיוון שזו דרגא נעלית ביותר בתשובה עילאה, ממילא גם השמחה צריכה להיות גדולה יותר.

וכיון ששמחה פורצת גדר, הנה ע"י השמחה בעשרת ימי תשובה, ובפרט בשבת תשובה, פורצים כל המדידות וההגבלות, ענני במרחב י"ה, וזה נמשך על ובכל השנה, בענינים הרוחניים, שהעבודה בתורה ומצוות תהי' בהרחבה ובאופן ד"ופרצת",

היינו⁶¹ שבכל העניינים אינו מתחשב בחיוב המוטל עליו, בזמן הקבוע וכו', אלא עובד למעלה ממדידה והגבלה.

וגם בענינים הגשמיים בבני חיי ומזוני רויחי,

[לכאורה הכוונה: כאשר ה"ופרצת" אינו מוגבל רק

ט) והנה ידוע מה שכתוב באגרת התשובה שתשובה עילאה היא בשמחה רבה.

"תשובה תתאה" היא לנקות הפגמים ולהעלות הנפש מהירידה שע"י החטא, ואילו "תשובה עילאה" אינה על עוונות אלא "הנפש תשוב אל האלוקים אשר נתנה" - דביקות הנפש במקורה ושרשה כמו שהייתה קודם ירידתה, דבר הנפעל ע"י עסק האדם בתורה גמ"ח ותפילה, כמבואר באיגרת התשובה. ומבאר שם, ש"תשובה תתאה" אכן באה ע"י הכנעה ולב נשבר, אבל תשובה עילאה – שהיא התשובה שצריכה להיות באדם "כל ימיו" - היא בשמחה רבה, מצד הדביקות הנעלית בה' המושגת על ידה.

ומזה מוכן במכ"ש שכן בנוגע להתשובה דשבת תשובה, שבתשובה עילאה עצמה היא דרגא נעלית ביותר, ועד שגם הוי' אד-ני כאלקים יחשב, שצריכה להיות בשמחה רבה ועצומה.

אדמו"ר הזקן מבאר שם, "שהשבת היא בחינת תשובה עילאה ושב"ת אותיות ת"ש"ב אנוש, כי בשבת היא עליות העולמות למקורם" – ולכן, כשם שבעולם הוא זמן של עליית העולמות, כך גם בנפש, צריכה להיות אז העבודה של תשובה עילאה, שהיא השבת הנפש לדביקותה כמו קודם שירדה בגוף.

על אחת כמה וכמה בשבת תשובה, הנעלית יותר

60) ראה שובה ישראל תש"מ בתחילתו (סה"מ מלוקט ח"א עמ' שמה).

61) נתבאר בלקוטי שיחות ח"א קטע האחרון לפרשת תרומה. ובארוכה – בשיחת י"ט כסלו תשי"ט (תו"מ התוועדות חכ"ד עמ' 285 ואילך).

שובה ישראל, תשל"ז (א) - סעיף ט'

לעניינים הרוחניים, אלא ההרחבה הרוחנית באה לידי ביטוי גם בעניינים הגשמיים – אזי הוא אמיתת הענין של "ופרצת", שההרחבה הגשמית מבטאת את ההרחבה ברוחניות].
 ועד להרחבה האמיתית שתהי' בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

סיכום: העבודה דשבת תשובה היא דרגה נעלית בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה, ושמחה פורצת גדר ברוחניות ובגשמיות, ועד להרחבה שתהי' לעתיד לבוא.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ תשובה עילאה בשמחה רבה. ♦ "ופרצת" בעבודת ה'.

מילואים

לסעיף ז' בביאור, אודות "עבודה בכח עצמו":

בהמשך תרס"ו שם מביא על זה משל, כמו "אב שיש לו בן מושלם בכל המעלות . . והוא מנהיג כל ביתו של אביו בחכמתו ויושר שכלו", אך מהצלחתו זו עדיין "לא נחה דעת האב", כי נוסף לכך שהבן הוא עדיין בבחינת "מקבל" מהאבא (שמקבל ממנו את מזונו), הרי גם עבודתו "הכל הוא בנכסי אביו דוקא, והיינו שעצם הדבר כבר מוכן הוא מהאב", ולכן גם מה שהבן מוסיף בזה "אין זה שמחדש דבר מעיקרו". והשלימות האמתית הוא "כשיהי' ביכלתו לפרנס את עצמו **ביגיע כפיו בשלו דוקא** שלא משל נכסי אביו כלל", שריוח מועט באופן זה מביא תענוג הרבה יותר מריוח גדול שעושה בנכסי אביו, ומכל שכן אם מתעשר יותר מאביו ומפרנס אותו, "כי זהו שחכמתו עמדה לבן לעשות תוספת ברכה בחידוש מעיקרו".

ובמשל, המשכת אלוקות ע"י קיום התומ"צ הוא כמו הבן העוסק בנכסי אביו, "הכל במה שכבר הוכן ועומד שהוא ע"י תורה הקדומה", ולכן אינו חידוש אמתי הנפעל בכח עצמן. "אמנם, עיקר השלימות האמתית שיהי' בהגילויים דלעתיד . . שעל זה נאמר עין לא ראתה אלקים זולתך בחינת **העלם העצמי** דאין סוף", בא ע"י עבודת ישראל **בכח עצמן** (כמו מה שישאל **מחדשים** בתורה שבעל פה, "שזהו מה שמפרנס את עצמו ביגיעתו דוקא, וגם מפרנסים לאביהם שבשמים", כמאמר חז"ל על הפסוק "רעייתי פרנסתי").

אחד המשלים שמביא שם לחילוק בין עבודה הפועלת "גילויי העלם" ובין עבודה "בכח עצמו" (המגיעה וממשיכה את "העלם העצמי"):

תלמיד שלמד מרבו חכמה עמוקה ביותר, שבתחילה לא עמד עליה כראוי, אך לאחר יגיעה הבין העומק הטמון בדברי הרב – הנה שכל זה שבא כעת מהעלם לגילויי היה כבר בבחינת "אור" והמשכה, אלא שמצד עומק הדברים לא הבינו. אמנם, ישנו תלמיד ה"מבין דבר מתוך דבר", היינו שמתעמק בנושא אחר לגמרי ששמע מהרב, שאינו קשור כלל לסוגיא הנלמדת, ומזה מצליח להגיע לענין חדש הקשור בענין אותו לומד. כאן, לא רק שהביא את השכל שהרב **המשיך** לו לגילוי והבנה, אלא מתוך יגיעתו הגיע למדריגה כזו ברב שלמעלה מגילוי, ולכן מענין אחר לגמרי ששמע שאינו קשור לנידון, הצליח להוציא דבר חדש ממש. (וכן בנמשל, החידושים בתורה שבעל פה אינם רק שמביאים מהעלם לגילוי את התורה שבכתב, אלא גם דינים מחודשים רבים שלא נזכרו בפירוש, וישאל ביגיעתם מבררים את האסור והמותר).

שם, למושג "העלם העצמי":

משמעו של העלם העצמי הוא בדומה לענין של "העלם שאינו במציאות" לעומת "העלם שישנו במציאות". והמשל בזה הוא, כמו החילוק בין אש הטמונה בגחלת, שהיא אמנם נעלמת, אבל היא שם במציאות, ובמילא יש לה גבול מסויים; וכמו כן, היגיעה להוציאה מהעלם אל הגילוי היא קלה יחסית. לעומת זאת, אש הטמונה בצור החלמיש, אינה קיימת במציאות אלא רק ביכולת, וכדי להוציאה נדרשת יגיעה גדולה יותר - **הכאה** באבן. זו גם הסיבה שהאש הזו אינה נכלית לעולם ותמיד ניתן להוציא עוד ניצוצות מהאבן, כי היא לא קיימת שם כמציאות מוגבלת, אלא ביכולת שהיא בלתי מוגבלת.

וזהו גם הענין של "העלם העצמי" - "שאינו מציאות כלל והוא העלם גם לעצמו, ולא כמו אש השלהבת דגם כמו שהוא בתוך הגחלת הרי הוא נעלם רק **לגבי הזולת** אבל לגבי עצמו הרי הוא במציאות אש . . אבל אש

שבצור הוא העלם העצמי, גם לעצמו הוא בהעלם, דהיינו שאינו במציאות גם לעצמו.

שם, בהערה 55:

ראה בהמשך שם (עמ' תקמא) שהחידוש באמירת פסוקי שופרות לגבי הביטול וקבלת-עול שבמצות תקיעת שופר, שהוא בחינת "בן שנעשה עבד" (כדוגמת המעלה בחידושים ע"י היגיעה בתושבע"פ, שממשיכים בתורה (השגה) מעלת הקבלת-עול). וראה גם מה שנתבאר בארוכה ובענין פסוקי שופרות בשיחת ש"פ נצבים וילך תשמ"ט (התועדויות תשמ"ט ח"ד עמ' 341 ואילך).

לסעיף ח' הערה 58:

במאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ שנזכר בהערה הקודמת, וכן במאמר "והי' ביום ההוא" תשכ"ח המיוסד עליו (סה"מ מלוקט ח"ו בתחילתו) – מביא ענין נוסף ב"יתקע שופר גדול" שיעורר את היהודים לתשובה עוד לפני הגאולה. וראה "המלך במסיבו" ח"א עמ' רטז (משיחת יום אחש"פ תשכ"ח בעת הסעודה), שאינו סותר את דברי הרמב"ם בנוגע לסדר הגאולה (שקיבוץ גלויות (שהוא ע"י השופר) יהי' בסיום פעולותיו של משיח), כי המבואר באותם מאמרים הוא רק לענין התשובה, וזה יהי' לפני"ז.

הוספה

הנחה בלתי מוגה

(לאחר אמירת המאמר אמר):

דובר לעיל (בהמאמר) מיוסד על מאמרי רבותינו נשיאינו, גם מהמשך תרנ"ט (הנדפס עתה) ומהמשך תרס"ו ומלקוטי-תורה וכמה מקומות – אודות שלושת הדרגות, והדרגא שהיא שלא בערך לגבי כל השלושה. שזהו גם מה שאומרים בנוגע לגאולה "תקע בשופר גדול לחירותינו", ו"יתקע בשופר גדול גו", ולא נזכר מיהו התוקע¹, ועל דרך זה גם ביום הכפורים שאינו אומר מיהו המכפר².

שזה נוגע גם בעבודתם של בני ישראל:

בכלל אומרת הגמרא³, שישנם כאלו ה"לוקחים בזרוע", ובפרט בעשרת ימי תשובה, יכול כל יהודי לקחת בזרוע, מכיוון שהוא עומד בתנועה של תשובה ובזמן של "בהמצאו" ו"בהיותו קרוב",

אך מכיוון שרוצים שתהי' ההמשכה מהדרגא שלא נזכר מיהו התוקע ומיהו המכפר, ושזה יהי' למעלה ממדידה והגבלה ובשעתא חדא וברגעא חדא – שהרי זוהי דרגא כזו ששם אין שייך הענין של "לוקחים בזרוע", כי אם שם הוא הענין של "לך ה' הצדקה", ובפרט על פי המבואר בדרוש הידוע של אדמו"ר הזקן דיבור המתחיל "לך הוי' הצדקה".

שלבן היה דבר נכון ביותר שישתדלו – בלי נדר – שכל אחד ואחת יתנו על כל פנים ג' פעמים לצדקה – בימים שנשארו עד יום הכפורים (מובן מעצמו לא בשבת ח"ו, ומה טוב - לא בלילה אלא ביום).

וישתדלו להמשיך בזה כמה שיותר תינוקות, שההבל שלהם הוא "הבל שאין בו חטא" – שגם הם יעשו כנ"ל,

ואפילו בתי ספר אלה שכעת לא מגיעים אליהם התינוקות, ידאגו להודיע להורים או לאחים ואחיות הגדולים, שהם יזכו את הילדים – קטנים ככל שיהיו, אם רק הגיעו לחינוך, או שיש להם מושג על כל פנים בענין הצדקה – שיתנו על כל פנים ג' פעמים צדקה עוד לפני היום של "אחת בשנה".

ומכיוון שהקב"ה יודע שישנה כבר התעוררות כזו, ובמקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא (כפסק הבעש"ט⁴), מיוסד על הענין של עירובין כמדובר כמה פעמים בארוכה שהוא מיוסד על נגלה), זאת אומרת שמכיוון ששם הוא הרצון שלו – שם כל מציאותו ביחד עם כח העשי' שלו,

(1) ראה במאמר סעיף ח'.

(2) ראה שובה ישראל ה' (שנאמר בשבת שובה), סעיף ד'.

(3) ברכות יז, ב.

(4) כשי"ט הוספות סמ"ח. ושי"נ.

במילא פועלת ההחלטה שלו מה שכח העשי' צריך לפעול – ונעשה תיכף ה"לך הוי' הצדקה" – הצלחה מופלגה בעבודה בימים שעוד נותרו בעשרת ימי תשובה, כולל גם העבודה של ה"אחת בשנה", יום הכפורים, ובשמחה ובטוב לבב בלי שום בלבולים, ולהוסיף בזה כהנה וכהנה במשך כל השנה כולה.

מעצמו מובן שהכוונה היא גם לאלו השומעים זאת ואינם נמצאים כאן בגופם, אך מכיוון שהם שומעים את זה באיזה אופן שיהי' – וכפי שקוראים לזה באנגלית "הוק-אפ" [=שידור], טלפון עם כל השמות הטובים וכו' – הכוונה גם אליהם, וגם לכל אלה שיספרו להם אודות זה היום בלילה או מחר בבוקר וכיו"ב.

ויפה רגע אחד קודם, על כל פנים ההחלטה בזה – שההחלטה יכולה להיות גם בלילה.

ויעשו זאת מתוך שמחה וטוב לבב, ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא, כפי שרש"י⁵ מביא בנוגע ליום הכפורים, שאז היה זה "בשמחה ובלב שלם".

ושתומשך כבר עתה החתימה וגמר חתימה טובה למטה מעשרה טפחים בטוב הנראה והנגלה לכל אחד ואחת מישראל.

ויהי' ערב שבת שובה בהצלחה מופלגה, ושבת שובה בהצלחה מופלגה, וערב יום הקדוש בהצלחה מופלגה ויום הכפורים, אחת בשנה, בהצלחה מופלגה.

ובהצלחה מופלגה להביא משיח למטה מעשרה טפחים ובחסד וברחמים, ובשמחה ובטוב לבב ובעגלא דידן.

יצאו לאור בסדרת "מאמר מבואר":

חוברת א': "יהי הוי' אלקנו עמנו" תשכ"ד

קונטרס ג' תמוז תש"נ

ביאור המעלה המיוחדת בעבודת היראה והמסירות-נפש; מיוסד על שיחתו הידועה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ בג' תמוז תרפ"ז.



חוברת ב': "אני לדודי" תשכ"ו

קונטרס ראש חודש אלול תש"נ

ביאור עבודת חודש אלול "באתערותא דלתתא" אף שמאירים בו י"ג מידות הרחמים – מיוסד על משל אדמו"ר הזקן שהוא "כמלך בשדה".



חוברת ג': "וידבר גו' זאת חוקת התורה" תשכ"ט

קונטרס י"ב-י"ג תמוז תש"א

ביאור ארוך בענין "תפילת משה" שהיא תפילת עשיר (על פי משל המדרש "מדינה פלונית חריבה והיא שלך, גזור שתיבנה", מילוי החסרון בספירת המלכות באופן ד"בנין עדי עד"), וההתקשרות העצמית של נשיאי ישראל לעם ישראל.



חוברת ד': "ביום השמיני שלח" תשמ"א

קונטרס שמע"צ שמח"ת תשמ"ח

תוכן ענין שמיני-עצרת ושמחת-תורה בהמשך לכללות חודש תשרי, כולל ביאור ארוך במאמר חז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא".



חוברת ה': "באתי לגני" תשי"א

מאמרו הראשון של כ"ק אדמו"ר מה"מ, מיוסד על סעיף הראשון בהמשך ההילולא של כ"ק אדמו"ר הרי"צ. מבאר מאמר חז"ל "כל השביעין חביבין", ועבודת "דור השביעי", בהמשכת "עיקר שכינה" בתחוננים ע"י פרסום אלקותו יתברך; ומבאר בארוכה את הטעם שתכלית הכוונה היא בעולם הזה דווקא, שנעשה "דירה לו יתברך".



חוברת ו': "להבין ענין כתיבת ספר תורה" תש"ל

סיום ספר תורה לקבלת פני משיח

נתינת כח לעבודה למטה ע"י "ויכתוב משה" – המשכת שורש הנשמה, והשייכות בזה בין משה ומשיח; בחינת "ואמת" ב"ג מדות הרחמים ובתורה; ביאור נפלא מדוע בחינת "אני הוי' לא שנית" מתגלה בעולם הזה ובעיקר בנשמות ישראל.



חוברת ז': "שובה ישראל" תשל"ז

קונטרס וא"ו תשרי - תש"נ

ביאור עבודת התשובה בג' הבחינות של "סור מרע, ועשה טוב, בקש שלום", שכנגד שמות אלקים, הוי', ואוא"ס שלמעלה מהוי'. ביאור החילוק שבין תקיעת שופר ואמירת פסוקי שופרות, וענין השופר גדול דלעתיד לבוא.



בכל חוברת – מבוא מפורט אודות המאמר וזמן אמירתו, תוכן ענינים, הקדמה וסיכום לכל סעיף, וביאור מהלך המאמר והמושגים שזכרו בו.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל נ"ע

ב"ר מאיר שלום ע"ה

בליזנסקי

נפטר ה' אדר א' ה'תשנ"ה



לזכות הילד, חייל בצבאות ה'

מנחם שי'

לרגל הולדתו בט' מנחם אב, יום הולדת דמשיח,

ולזכות אחותו חיה מושקא שתחי'

ולזכות הוריו

הרה"ת שמואל אלכסדר סענדער שי' ומרת פריידא דאבא לאה שתחי'

ווילשאנסקי

מילאנו, איטליה



לעילוי נשמת

מרת אסתר בת ראובן

נלב"ע ש"ק כ"ב שבט ה'תשס"ד

תרומת בנה הרה"ח ראובן שי' שאער



לז"נ מרת צפורה ב"ר זימל ע"ה

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
לכבוד מאה וארבע שנה להולדתו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו התמימים בפרט,

משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממו"ש



נדפס על ידי תלמידי התמימים

תות"ל - בית משיח - 770