

# בְּכֶסֶה לְיוֹם חֲגֵנוּ

סוגיות יסודיות  
במשנתו של הרבי  
על חודש החגים

יימסרו א"ה במשך חודש תשרי  
על-ידי ה'חזור' הראשי  
הגה"ח הרב יואל כהן שליט"א

יוצא לאור על-ידי

ועד תלמידי התמימים העולמי

תחת הנהלת ישיבת תומכי תמימים המרכזית - 770

770 איסטערן פארקוויי - ברוקלין נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושש לבריאה





Published and Copyrighted by

**"Vaad Talmidei Hatmimim Haolami"**

Eastern Parkway, Brooklyn N.Y. 11213 770

**Tel:** 718.771.9674 · **Fax:** 718.363.1774

**E-mail:** vaadhatmimim@gmail.com

2005 · 5765

Printed in the United States of America

כל השיחות המודפסות הועתקו באישור הוצאת ספרים קה"ת

## פתח דבר

אל תלמידי התמימים שיחיו!

בקשר עם חודש תשרי, "חודש השביעי" הבעל"ט, הננו מגישים בפניכם קובץ זה, הכולל מספר סוגיות יסודיות במשנתו של כ"ק אדמו"ר על חודש החגים.

ע"פ בקשת המשפיעים שיחיו, הכנסנו בקובץ זה את השיחות שנדפסו בקובץ "בכסה ליום חגנו" בשנת תשס"ה.

הסוגיות מורכבות בעיקר משיחות ומאמרי רבינו, ולשלמות הענין הוספנו אי-אלו מקורות בחסידות המסייעים להשלמת הביאור. לשיחות שבאו במקורם באידיש, צירפנו תרגום ללה"ק כנספח.

החומר מיועד ללימוד משותף ב'חברותא', בשקידה ובהתמדה ומתוך עיון והעמקה וכו'.

יחד עם זאת, תתקיים במשך החודש סידרת שיעורים מיוחדים בנושאים אלו, שתמסר אי"ה על ידי ה'חוזר' הראשי הגה"ח הרב יואל כהן שליט"א.

בהמשך הקובץ באו כהוספה שיחות קודש השייכות להושענא רבה ושמח"ת.

לתועלת הלומדים, בא בתחילת הקובץ תוכן ענינים מהשיחות המובאות בקובץ זה.

**ג' דסליחות ה'תשס"ה**

**ועד תלמידי התמימים העולמי**



# תוכן הענינים

## סוגיא א

13 ..... (לקו"ש ח"ד ע' 1139) שיחה א  
בתרגום ללה"ק .....  
"אתם נצבים" היא "ברכתו של הקב"ה" בשבת שלפני ר"ה; ענין "אתם  
נצבים כולכם – לאחדים כאחד"

20 ..... (לקו"ש ח"ד ע' 1144) שיחה ב  
בתרגום ללה"ק .....  
ג' ענינים בר"ה: "שתמליכוני עליכם", תשובה, החלטה לקיום המצוות;  
ושלשתם במצות היום – שופר; ע"י "תמליכוני עליכם", ביטול עצמי,  
ממשיכים עצמות

## סוגיא ב

29 ..... (לקו"ש ח"ד ע' 1149) שיחה  
בתרגום ללה"ק .....  
מחלוקת רבי ורבנן אי "יוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים" או "בין עשה  
תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר"; ג' מדרגות בקשר דישראל  
וקוב"ה: ע"י קיום מצוות, ע"י תשובה, התקשרות עצמית

35 ..... (ספר המאמרים מלוקט ח"ה ע' טו) מאמר ד"ה וכל אדם



## סוגיא ג

- שיחה (לקוי"ש חי"ט ע' 348) ..... 48  
בתרגום ללה"ק ..... 105  
דין סוכה שאולה (סוכה כז, ב) וגדר "שלו" בסוכה ולולב – ע"ד ההלכה  
ובפנימיות הענינים
- מאמר ד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה (י"ל לאחרונה ע"י ועד הנחות בלה"ק) ..... 58

## הוספה

- שיחה א - הושענא רבה (לקוי"ש חכ"ט ע' ??) ..... 69  
בתרגום ללה"ק ..... 114  
הטעם שעשו חיזוק למצות ערבה (שיום ערבה לא יחול בש"ק), ולא  
למצוות דאורייתא; שקוי"ט אם מצות ערבה שייכת לערבה שבלולב; מעלה  
ה"ערבה" ע"פ פ"י המדרש (ויק"ר פ"ל, יב) דקאי על ישראל שאין בהם תורה  
ולא מע"ט – "פשיטות" שבאנשים פשוטים דוקא
- שיחה ב - שמח"ת (לקוי"ש חי"ד ע' 156) ..... 80  
טעם קביעת שמח"ת ("גמרה של תורה") ביו"ט אחרון של חג ולא בחה"ש  
ע"פ נגלה וע"פ פנימיות





# סוגיא א

בחסידות מבואר שביום ראש השנה מתגלה הקשר העצמי של כל יהודי עם הקב"ה, באמצעות קול השופר – "קלא פנימאה" – הנובע ממעמקי הלב, והוא המעורר את הקב"ה למלוך על העולם ולהשפיע לעם ישראל כולו שפע טוב וברכה בגשמיות וברוחניות.

רמז לכך נמצא בפרשה הנקראת תמיד בסמיכות לראש השנה – פרשת ניצבים, שבה אנו קוראים על ההתאחדות של עם ישראל כולו – מ"ראשיכם שבטיכם" ועד "חוטב עציך ושואב מימך". התאחדות זו, הנובעת מהעובדה שבמקור ושורש הנשמות אין כל דבר המחלק ומפריד ביניהם, היא ההכנה האמיתית ליום ראש השנה.

בסוגיא שלפנינו נלבן את העניין מתוך מספר מקורות בחסידות, ונלמד את סיכומם וביאורם של הדברים, כפי שאלו מופיעים בשיחותיו של הרבי.



נצבים כט, ט:

אַתֶּם נִצְבִים הַיּוֹם כְּלָכֶם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם  
רְאִישֵׁיכֶם שְׂבִיטֵיכֶם זְקֵנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ  
יִשְׂרָאֵל: טַפְכֶם נְשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ  
מִחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׂאֵב מִימֶיךָ: לְעִבְרֶךָ בְּבְרִית  
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְאֵלֹתָיו אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ, כִּרְתַת עִמָּךְ  
הַיּוֹם:

### פירוש אור החיים הק'

**א**תם נצבים צריך לדעת כוונת מאמר זה. . ונראה כי כוונת משה בברית זה היא להכניסם בערבות זה על זה, כדי שישתדל כל אחד בעד חברו לבל יעבור פי ה', ויהיו נתפסים זה בעד זה והעד הנאמן מה שאמר הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו וגו', הרי שעל הערבות מדבר הכתוב, ואין זה הברית שאמר בסוף פרשת תבא כי אותו ברית הוא על עצמן, וזה שיתחייב כל אחד על אחיהו העברי כפי היכלת שביד כל אחד:

#### תורה

#### לקוטי

נצבים מד, א :

זה לזה. ונמצא שיש יתרון ומעלה בכל אחד ואחד שגבוה מחבירו וחבירו צריך לו וכמשל האדם שהוא בעל קומה בראש ורגלים שאף שרגלים הם סוף המדרגה ולמטה והראש הוא העליון ומעולה ממנו מ"מ הרי בבחינה אחת יש יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך בהם וגם הם מעמידי הגוף והראש וגם כשאיננו כובד בראש מקיזין דם בהרגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו ונמצא שאין שלימות להראש בלתי הרגלים, כך הנה כל ישראל קומה אחת שלימה. ונמצא אפילו מי שמחשב דעתו שהוא בחי' ראש לגבי חבירו הרי אין לו שלימות בלי חבירו וימצא חסרון בנפשו מה שחבירו משלימו ועי"ז יהיה בטל ושפל רוח לגבי חבירו ימצא האדם ראש וסוף ועי"ז ביטול זה יתאחדו להשראת יחודו ית' שמסטר א דקדושה בלי ראש וסוף, משא"כ מי שמחשב בדעתו נפרד במעלתו לגבי חבירו ועושה ראש וסוף נפרדים הרי הוא נופל בעלמא דפרודא שמסט"א. והנה בראש השנה הוא בחי' התשובה שכללות נשמות ישראל תשובנה למקורם ושרשם. . ונעשים רשות היחיד ליחודו ית' . . וזהו דרך כלל:

**אתם** נצבים היום כלכם וגו'. הנה פרשה זו קורין לעולם קודם ר"ה ומרומז במלת היום דקאי על ר"ה כי זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון. שכל ניצוצי נשמות נצבים ומתעלים במקורם הראשון ביום זה עד לפני הוי' ראשיכם שבטיכם וגו' מחוטב עציך עד שואב מימך, פרט הכתוב עשר מדריגות שכמו שיש עשר מדריגות בנפש האדם דהיינו ג' שכלים וז' מדות, כך הנה כל ישראל הם קומה אחת שלימה וכללות נשמותיהן נקרא כנסת ישראל שנחלקת לעשר מדרגות, ובראש השנה מתעלים כל המדרגות אפילו מחוטב עציך עד שואב מימך שהם בחינות ומדריגות התחתונות . . להיות כולם מתעלים למעלה במקור חוצבם. וזהו ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל פי' שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד. כי זהו כלל גדול דכל דאתי מסטרא דקדושה הוא בבחי' נעוץ סופן בתחלתן שאין לו בחינת ראש וסוף והוא בחי' עגולים שנמשך מבחי' סובב כל עלמין . . ולכן אמרו רז"ל הוי שפל רוח בפני כל אדם לפי שיש בכל אחד ואחד בחי' ומדריגות מה שאין בחבירו וכולם צריכין

### לקוטי שיחות ח"ד שיחה לפ' נצבים:

תרגום השיחה ללה"ק בעמוד 90

חדש השביעי שהוא המושבע והמשביע<sup>8</sup> ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה" (דעם זיבעטן חודש פון די חדשי השנה, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חודש אלול, בענטשט אים דער אויבערשטער אליין אין שבת מברכים, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חודש אלול, און מיט דעם כח בענטשן אידן די חדשים עלף מאל אין יאר. עס שטייט "אתם נצבים היום", וואס "היום" גייט עס אויף ראש השנה וואס ער איז דער יום הדין כו' און "אתם נצבים – קיימים ועומדים", ד.ה. אז זיי זיינען זוכה בדין. און אין שבת וואס פאר ראש השנה, וואס ער איז דער לעצטער שבת פון חודש אלול, לייענט מען דאן פ' אתם נצבים, וואס דאס איז די ברכה פון דעם אויבערשטן אין דעם שבת מברכים פון "חדש השביעי", וואס ער איז דער "מושבע"

ס'איז יודע<sup>1</sup> וואס דער אלטער רבי האט געזאגט וואס ער האט געהערט פון מגיד אין נאמען פון דעם בעש"ט נ"ע (א טעם אויף דעם וואס מען בענטשט ניט דעם חודש תשרי אין דעם שבת שלפניו, אזוי ווי אלע חדשי השנה), וז"ל: "החדש השביעי שהוא החדש הראשון לחדשי השנה<sup>2</sup>, הקב"ה בעצמו מברכו בשבת מברכים שהוא השבת האחרון חודש אלול, ובכח זה ישראל מברכים את החדשים<sup>3</sup> י"א פעמים בשנה, כתיב אתם נצבים היום, דהיום קאי על ר"ה<sup>4</sup> שהוא יום הדין, וכמ"ש<sup>5</sup> ויהי היום וגו' ותרגם והוה יום דינא רבא, ואתם נצבים קיימים ועומדים<sup>6</sup>, והיינו שזוכים בדין, ובשבת שלפני ר"ה שהוא השבת האחרון חודש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים<sup>7</sup>, דזהו ברכתו של הקב"ה, בשבת מברכים

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

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

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

ג. אויפן פסוק "אתם נצבים גו' כלכם", זאגט דער אלטער רבי<sup>12</sup>, אז אלע אידן זיינען א "קומה אחת שלימה" (איין גענצע געשטאלט). און פונקט ווי אין דעם מענטשלעכן קערפער איז פאראן א געוויסע מעלה אין די פיס אויף דער קאפ און ס'איז

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

די מפרשי התורה טייטשן די פסוקים "אתם נצבים גו' לעברך בברית גו'", אז משה רבינו האט אריינגעבראכט אידן אין ערבות, אז איין איד זאל זיין ערב און פאראנטווארטלעך פאר א צווייטן אידן – "כל ישראל ערבים זה בזה". דארף מען פארשטיין (א) דעם קישור פון דעם פירוש מיטן פירוש הבעש"ט<sup>9</sup>. (ב) מיר געפינען<sup>10</sup>, אז הגם די ערבות איז געקומען דורך דער כריתת ברית וואס משה רבינו האט דאן געמאכט מיט די אידן, איז אבער די ערבות בפועל ממש (אין כמה פרטים) האט זיך אנגעפאנגען ערשט מיט זייער אריינקומען אין ארץ ישראל. פארוואס האט זיך די ערבות ניט אגעהויבן בפועל שוין גלייך ביי דער כריתת ברית?

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

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

11. רש"י ד"ה אע"פ שיצא ר"ה כט, סע"א. שו"ע

אדה"ז סקצ"ז, ס"ו.

12. לקו"ת ר"פ נצבים.

9. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

10. סנהדרין מג, ב.

קומה אחת שלימה".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

דאך איז אויך "לאחדים" (לשון רבים) – א התאחדות פון מערערע (אפילו בשעת דעם צוזאמענקומען) זאכן. זאגט ער נאך מער "כאחד":

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

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



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

ו. די צוויי סוגים התאחדות - "לאחדים" און "כאחד" – זיינען תלוי זה בזה: דורך "לאחדים", וואס אויך אין זייער חיצוניות און אין זייערע פרטיות'דיקע ענינים זיינען זיי פאראייניקט, קען זיין דער "כאחד", אז אין זייער פנימיות זיינען זיי איין זאך (ווארום אויב בחיצוניות וואלטן זיי געווען "ענפין מתפרדין", וואלטן זיי נישט קענען זיין איין זאך בפנימיות: דער ביטול חיצוני, דאס וואס זיי זיינען מקבל זה מזה, איז א כלי צום ביטול הפנימי, אז יעדער איינער איז זיין גאנצע זאך נישט ער, נאר דער ענין הכללי); און דורך דעם וואס בפנימיות זיינען זיי "כאחד", זיינען זיי אויך בחיצוניותם - "לאחדים", און זיי גיבן שלימות איינער דעם אנדערן<sup>17</sup>. ווארום אויב די עיקר זאך פון יעדן איינעם וואלט געווען זיין

עס וואלט אין אים געפעלט דער ענין פרטי פון איין אבר, וואלט ער דאן נישט געווען קיין גוף שלם<sup>14</sup>. און וויבאלד אז די אברים מוזן האבן די פארשידנקייט פון איין אבר לגבי דעם צווייטן, איז דא א מעלה אין "לאחדים" אויף "כאחד". "כאחד" מיינט אז דער תוכן הפנימי פון אלע אברים איז איינער; דער עיקר ענין פון יעדן אבר איז נישט דאס אין וואס ער איז אנדערש פון א צוויטן אבר, נאר דאס וואס ער איז א טייל פון דעם גוף האדם, אבער עס הערט זיך נישט אן אז אויך אין זייער חיצוניות (וואס דאס בלייבט דאך פארשידן און אפגעטיילט) – זיינען זיי פארבונדן צווישן זיך. אבער "לאחדים" מיינט, אז אויך אין חיצוניות זיינען די ענינים פרטים – אין וואס די אברים זיינען אנדערש איינע פון די אנדערע – צווישן זיך פארבונדן און זיינען משלים איינער דעם צווייטן<sup>15</sup>.

און בעיקר איז דער אלטער רבי מאריך אין "לאחדים", ווארום אין דעם באשטייט דער עיקר העבודה<sup>16</sup>: יעדער אי ווי ער שטייט אין זיין

יורד למטה יותר (תו"א בראשית ד, א. זה היום השי"ת (קנו' עג) ס"ב)). ומצד זה שברגלים מתבטאת שלימות העצמית דאדם, (מצד פחיתותם), נעשה בהם מעלה גם בענין הגילויים – שהם מעמידים את הראש.

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

16. ובדוגמת המבואר (לקמן ע' 317) מעלת "יודעת" (אחדות מצד המטה) על "אתה הראת" (אחדות מצד למעלה).

17. ראה לעיל הערה 14.

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

מאד מאד<sup>19</sup> – דערבער האט זיך דוקא דאן, מצד דער התכללות פון אידן, אנגעהויבן דער שלימות הענין פון ערבות<sup>20</sup>.

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

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

(משיחות ש"פ נצ"ו תש"י ותשי"ט)

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

ז. דערמיט וועט מען אויך פארשטיין פארוואס דער ענין פון ערבות האט זיך אנגעהויבן ערשט מיט זייער כניסה לארץ: דאס וואס יעדער איד איז ערב פארן צווייטן, איז עס צוליב דעם פנימיות'דיקן פירוש פון "כל ישראל ערבים זה בזה" ("ערבים" – אויסגעמישט), אז אלע אידן זיינען אויסגעמישט איינער מיטן אנדערן – די צוויי סוגים התכללות פון אידן, "לאחדים" און "כאחד", און ווייל התכללות בכלל קען זיין נאר ווען עס לייכט אן אור עליון<sup>18</sup>, און אט-דער אור עליון האט מאר געווען ערשט בכניסתם לארץ, צוליבן משלים זיין די כוונה עליונה פון דירה בתחתונים – "טובה הארץ

18. אגה"ק ס"ב. לקו"ת תוריע כג, ג.

19. נתבאר בארוכה לעיל ע' 27.

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

ד"לאחדים", שזה נתגלה בכניסתם לארץ שהיו אז בהתלבשות כו'. אך הכח על התכללות זו הוא מצד ההתכללות ד"כאחד" (כנ"ל סעיף 1), שלכן הכר"ב על זה הוצרך להיות במדבר שהיו בהפשטה, וע"י משה – ביטול דבחי"מ"ה. – וראה תניא פ' לב.

## רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ד:

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו עורו ישנים משינתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם והפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושונים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה:

תורה

לקוטי

### לקוטי תורה אחרי כו, ג:

**כי** הנה במשה רבינו כתיב ושמתוך בנקרת הצור כשרצה להוריד י"ג מדות הרחמים. פי' מבחי' צור עליון מקור ושרש כל שרשי התהוות, כמ"ש הביטו אל צור חצבתם ונק' צור כמו למשל צור החלמיש שמכין בו להוציא האש שהיסוד האש שבו הוא בכח ובהעלם ולא בפועל. כך כביכול נקרא צור, צור חיינו כי הוא שרש ומקור לכל שרשי ההווי"ה, ושרש ההווי"ה הוא בו בהעלם בכח ולא בפועל שמבחי' שם הוי' להיות מהוה כל הנמצאים מאין ליש . . והנה גדול כחן של בעלי תשובה שמגיעים עד בחי' הצור הנ"ל כמו למשל אם נכבה מאור

האש מוציאים האש מצור החלמיש. כך הענין בבעל תשובה שנכבה אצלו מאור האש אוכלה לפי שאין להם בחי' הפתילה והעצים להתאחז בהם האור שהן הם תורה ומעשים טובים, הנה ע"י המרירות הגדולה בנקודת הלב . . כענין ר' אליעזר בן דורדיא שבכה עד שיצאת נשמתו, הרי מחמת זה מגיע לבחי' הצור למעלה מעלה מבחי' התהוות היות והמשכת זמן ומקום. ולכן יצאת בת קול שהוא מזומן לחיי עוה"ב כמעשה הצדיקים שנהנין מזיו תורתן ועבודתן, ואף שלא הי' לו תומ"צ, מפני היותו דבוק במקורא ושרשא דכלא:

עטרת ראש בתחילתו:

יש להבין מהו ענין ראש השנה דמשמע כמו ראש לגוף ואברים, דהנה עד"מ הראש באדם יש בו ב' עניינים א' שהוא המנהיג לכל האברים שכל האברים נשמעים לרצון שבמוח שבראש כמו התנועה שביד ורגל וכך כל האברים נגזרים ונמשכים אחר המוח שבראש והוא כמו ראש לאנשים שמנהיגם כרצונו, והב' שכל האברים כלולים בראש, לפי שמן המוח שבראש מקור יסודם דהיינו שממנו נמשך אור וחיות כל אבר ואבר פנימי וחצוני דרך גידי המוח שמסתעפים ממנו לכל האברים שמזה יבא בהם ההרגש והתנועה . . וא"כ ודאי שכל חיות האברים כלולים בהעלם שבראש ויוצאים לידי גלוי מן ההעלם בהתחלקות פרטיות:

### לקוטי שיחות ח"ד שיחה לראש השנה:

תרגום השיחה ללה"ק בעמוד 95

ווערן אריינגערעכנט אין די עשרת ימי תשובה. און דער סדר איז, אז פריער דארף זיין די עבודה מצד דעם ענין העצמי פון ר"ה און דערנאך – די עבודת התשובה פון ראש השנה. דעריבער שטייט דער לשון "עשרה ימים שבין ר"ה כו", ווייל די עבודת התשובה פון ר"ה – וואס צוליב איר איז ר"ה אין דעם חשבון פון די עשרת ימי תשובה – קומט נאך דער עבודה פון ר"ה מצד עצמו.<sup>4</sup>

ב. תשובה איז העכער פון אלע מצוות. וואס דערפאר העלפט תשובה צו פארריכטן אלע פגמים פון מצוות, ווייל זי דערלאנגט העכער ווי אלע מצוות דערלאנגען.<sup>5</sup> היינט וויבאלד אז מען זאגט, אז דער ענין התשובה (פון ראש השנה) קומט ערשט נאך דעם ענין פון ר"ה שמצד עצמו איז פארשטאנדיק אז דער ענין פון ר"ה שמצד עצמו איז נאך העכער ווי ענין התשובה.

אין וואס באשטייט די עבודה פון

א. אויפן פסוק<sup>1</sup> דרשו הוי' בהמצאו, זאגן רז"ל<sup>2</sup> "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליוה"כ" (דאס זיינען די צען טעג וואס צווישן ראש השנה און יום כיפור). אין אט-דעם לשון פון רז"ל זיינען לכאורה דא צוויי ענינים הפכיים: פון דעם אויסשפראך "שבין ר"ה ליוה"כ" איז משמע אז ראש השנה און יו"כ גייען ניט אריין אין די עשרה ימים<sup>3</sup>; פון דעם אבער וואס די גמרא זאגט "אלו עשרה ימים", איז מוכח אז אויך ר"ה און יו"כ גייען אריין אין דעם חשבון פון די עשרה ימים, ווארום צווישן ר"ה און יו"כ זיינען דאך בלויז זיבן טעג.

מוז מען זאגן, אז אין ראש השנה ויו"כ זיינען דא צוויי ענינים: זייער עצמות'דיקער ענין, וואס איז ניט דער ענין התשובה. און דער ענין פון תשובה וואס אין זיי, צוליב וועלכן זיי

1) ישעי' נה, ו.

2) ר"ה יח, א.

3) ראה בנדר"ז תענית ה, רע"א. בהנסמן בשד"ח כללים ב, עב.

4) וכן ביו"כ - ב' ענינים: ענינו העצמי ובחי' התשובה שבו, ומהות העצמי דיו"כ הוא החותם של כל עש"ת. כמו שמבאר לקמן ע' 1152.

5) לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות יודי ותשובה. - וי"ל שמתעם זה לא מנה הרמב"ם תשובה במנין תרי"ג מצות, כי היא נעלית מהם וכוללת אותם, וציווים הכוללים אינם נמנים במנין המצוות (ספר המצוות שרש ד).

- ואין להקשות דמ"מ תכנס במנין המצות לפי שיש בו "מעשה מיוחד" (ראה לקמן בהוספות ע' 1347 הערה 26) דתשובה, כי בתשובה יש ב' ענינים: א) ענין העיקרי שבה - קבלת קיום התומ"צ להבא, והו ע"ד הציווי "קדושים תהיו". ב) חרטה על העבר והו ע"ד הציווי "וערפכם לא תקשו עוד". וב' ציווים אלו - קדושים גור וערפכם גור" - הם ציווים כוללים (סהמ"צ שם). והחידוש מיוחד שבתשובה הוא רק ענין הוידוי דברים (שהוא "מעשה מיוחד") ונמנה במנין המצות (סהמ"צ מ"ע עג). וראה בארוכה לקו"ש נשא תש"נ.

א שייכות צו רצון – גילויים; אבער די עבודה פון "תמליכוני עליכם" רירט אן אין עצמות אליין – העכער פון אלע גילויים.<sup>9</sup>

דערפון איז אויך מובן די הויכקייט פון נשמות ישראל, אז זיי דערלאנגען אין עצמות ממש, וואס דערפאר קענען זיי ביים אויבערשטן אליין ארויסרופן דעם רצון צו ווערן א מלך. אבער בכדי צו אנרירן אין עצמות ממש פאדערט זיך דער ביטול פנימי שמצד עצם הנשמה<sup>10</sup>, וואס דריקט זיך אויס אין דער הכתרה – די בקשה "מלך על העולם כולו וכו'".

ג. א נאמען וואס תורה רופט אן, איז דאך ניט קיין שם הסכמי (סתם אן אנגענומער נאמען), נאך ער דריקט אויס דעם חיות (מהות) פון דער אנגערופענער זאך<sup>11</sup>. אין דעם נאמען "ראש השנה" (דער קאפ פון יאר) זיינען מרומז<sup>12</sup> די אויבנדערמאנטע ענינים. א "קאפ" אנטהאלט אין זיך: א) דעם מהות און מעלה פון קאפ מצד עצמו, העכער פון אלע אברים. ב) אין אים איז כלול דער חיות פון אלע אברים. ג) דער קאפ פירט אן מיט אלע אברים אויך נאך דעם ווי דער חיות ווערט שוין נמשך אין זיי.

ר"ה שמצד עצמו - "אמרו לפני כו' מלכות כדי שתמליכוני עליכם"<sup>6</sup>. עס איז מובן, אז איידער מען איז אויף זיך מקבל מלכותו יתברך איז ניט שייך די גאנצע עבודה פון מצוות (וכמאמר<sup>7</sup>: "קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזירותי"). ובמילא, איז אויך די עבודה פון תשובה, וואס איר זאך איז צו מתקן זיין דאס וואס מען האט ניט אויסגעפירט גזירת המלך, איז שייך ערשט נאך קבלת מלכותו יתברך.

דאס הייסט, אז מיט דער עבודה פון ר"ה "שתמליכוני עליכם" נעמט מען עצמות אליין, העכער פון אלע גילויים: קיום המצוות (גזירות) דערלאנגט אין רצון העליון ווי ער קומט אראפ בגילוי, ווארום די מצוות זיינען רצונו יתברך; עבודת התשובה, וואס זי איז מתקן אויך דאס וואס מען האט געטאן היפך הרצון, דערלאנגט זי נאך העכער פון רצון – אבער נאך אלץ א מדריגה וואס האט א שייכות מיט בחינת רצון<sup>8</sup>, ווארום אין דער מדריגה וואס האט גאר ניט קיין שייכות צו רצון פארנעמט דארט אויך ניט קיין ארט די עבודת התשובה אויף דעם היפך הרצון – האט עס נאך אלץ

(6) ר"ה טז, א. לד, ב.

(7) ע"פ מכללתא שמות כ, ג. תו"כ אחרי פי"ג יל"ש שמות שם.

(8) שלכן איתא הל' בזה שמגעת "בעומק הרצון",

"בבעל הרצון" (עיין המשך ר"ה תרצ"א).

(9) ראה בארוכה המשך ר"ה תש"ג. ועוד.

(10) וכשמתגלית עצם הנשמה היא ממשכת את העצמות או שנעשית כלי (ראה סד"ה מי א-ל סוס"ב ס' תרכ"ז) להעצמות שמושרשת בו.

(11) תניא ח"ב פ"א.

(12) לקו"ת תבוא מא, ג. עטרת ראש בתחילתו.

בר"ה גזה"כ רמז יש בו כו' וחזרו בתשובה". דארף מען פארשטיין, פארוואס שטעלט אריין דער רמב"ם אט-דעם ענין וועגן תקיעת שופר אין הלכות תשובה און ניט אין הלכות שופר? הגם אז ער רעדט דא טאקע וועגן תשובה, וויבאלד אבער אז דאס איז א רמז וטעם אויף תקיעת שופר, האט ער דאס געדארפט אריינשטעלן אין הלכות שופר – ווי דער רמב"ם האט עס געטאן אויף א צווייטן ארט: דער רמב"ם גיט א טעם<sup>16</sup> אויף טבילה במקוה, "אלא גזה"כ היא כו' אעפ"כ רמז יש בדבר כו' לטהר נפשו מטומאת הנפשות כו' ודעות הרעות כו' במי הדעת טהור כו'", אבער דאך שטעלט ער עס ניט אריין אין הלכות תשובה נאר אין הלכות מקואות, ווייל דאס איז א רמז וטעם אויף מקוה.

אויך דארף מען פארשטיין: אין גמרא שטייט<sup>6</sup> "אמרו לפני כו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם

דאס זעלבע איז אויך אין ראש השנה: (א) די עבודה פון ר"ה מצד עצמו - "שתמליכוני עליכם", וואס רירט אן אין עצמות, כנ"ל – העכער פון האבן אן ערך צו דער עבודה פון כל ימי השנה, (ב) עבודת התשובה פון ר"ה, וואס האט אן ערך און פארבונד מיט מצוות (גזירות), אבער איז העכער פון זיי און איז ווי א כלל וואס איז כולל זיי אלע. (ג) דאס וואס די החלטה טובה בר"ה ווירקט אויפן קיום המצוות פון א גאנץ יאר – ווי דער קאפ וואס פירט אן מיט די אברים.

ד. וועגן ר"ה שטייט<sup>13</sup>: "מצות היום בשופר". איז לויט ווי פריער גערעדט איז מובן, אז די דריי עבודות פון ראש השנה - "שתמליכוני עליכם", תשובה און קיום המצוות – זיינען דא אין מצות היום – אין שופר<sup>14</sup>. און (ווי אלע ענינים פון פנימיות התורה) איז דאס מרומז אויך אין נגלה.

דער רמב"ם אין הלכות תשובה זאגט<sup>15</sup>: "אעפ"י שתקיעת שופר

מבחי' שלמעלה לגמרי מהשתלשלות (כבחי' התשובה ומכ"ש בחי' שתמליכוני).

ובזה יובן מ"ש בהמאמר שם: "כמו שגם בסודות ורוזין דאורייתא שבזוהר הקדוש אנו רואים שלא יסמך בעל המאמר בלתי שיביא רא' ברורה לדבריו באיזה פסוק מן התורה או מן הנביאים כי בלתי זה אין למאמרו וסודו קיום כלל וד"ל". שבסודות ורוזין דאורייתא, הבחי' שבתורה שלמעלה משתל' - הצורך להביא רא' מפסוק.

(15) פ"ג, ה"ד.

(16) סוף הלכות מקואות. - וכנראה שטעות הדפוס

שם וצ"ל במי הדעת הטהור.

(13) ר"ה כו, א.

(14) ובוה יובן מה שמבואר בד"ה בחכמה יבנה בית לאדה"ו (נרפס תשכ"ב). וראה גם במאמרים שנשמנו (שם) הטעם שצריך לומר פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות כי "כדי שיה' בחי' קיום לדבר בבחי' חותם אי"ז אלא עפ"י התורה דוקא". ולכאורה א"מ למה א"צ להביא רא' מן התורה על ההמשכות שבכל המצוות, ורק על ההמשכה שבשופר.

- והענין, צורך החותם הוא רק כשהמשכה היא

תקיעת שופר איז א גזירה, א מצוה, דאך איז "רמו יש בו", אין אים איז מרומז אן ענין וועלכער איז העכער פון דער מצוה אליין (ווי יעדער רמז וואס ווייזט אן אויף א זאך וועלכע איז העכער פון קענען אנטאן זיך אין אותיות; עס קען אויסדריקן זיך בלויז אין א רמז) און דאס איז בחינת התשובה – ג) דאס וואס תקיעת שופר טוט אויף דעם – "תמליכוני עליכם". דאס איז אבער אן ענין וועלכער איז העכער לגמרי פון מצות שופר, וואס קען ניט אראפקומען אין איר אפילו אין אן אופן פון רמז – ווארום אויך "רמז" איז א תנועה פון גילוי, משא"כ "תמליכוני" איז דער ביטול עצמי פון עצם הנשמה.<sup>19</sup>

ה. לויט דעם וועט מען אויך פארשטיין די שייכות פון דעם פסוק "יבחר לנו את נחלתינו גו'" (אין דעם קאפיטל למנצח, וואס מען זאגט פאר תקיעות) צו שופר.

אמת'ע בחירה מיינט אז דאס אויסקלייבן קומט ניט צוליב קיין שום זייטיקע סיבות און טעמים, נאר בלויז מצד די בחירה חפשית פון דעם בוחר,

כו' ובמה בשופר". הייסט דאך אז דורך שופר טוט זיך אויך אויף דער תמליכוני<sup>17</sup>, איז פארוואס ברענגט ניט דער רמב"ם ביי שופר אויך דעם ענין פון "תמליכוני"?

קען מען עס ערקלערן בהנ"ל: אין שופר זיינען דא דריי ענינים: א) די מצוה פון תקיעת שופר מיט אלע אירע פרטי דינים, און דאס רעכנט דער רמב"ם צווישן די תרי"ג מצוות און שטעלט עס אריין אין הלכות שופר.

ב) די בחינת התשובה וואס איז פאראן ברמז אין תקיעת שופר, וועלכע איז העכער פון מצוות – און דערפאר שטעלט דער רמב"ם אריין דעם ענין פון שופר אין הלכות תשובה און ניט אין הלכות שופר, ווייל אין הלכות שופר רעדט ער ארום בלויז די מצוה פון שופר מיט אירע פרטי דינים, משא"כ תשובה איז העכער פון מצוות און איז בלויז מרומז אין שופר<sup>18</sup>.

- און דאס איז דער רמב"ם אויך מדייק בלשונו: "אעפ"י שתקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב", אז

17) כפשט הל', וכ"מ מכוונות תק"ש, וכ"כ בלקו"ת דרושי ר"ה נר, ד. ובכ"מ ברא"ה בפ"י. ועדמש"ג מ"א א. ומש"כ בתוספתא ר"ה (פ"א, יא), הוא עוד ענין בשופר. ועד"ז בעוד מדרו"ל בזה.

וראה דברי רס"ג (הובא לקמן ע' 1354).

18) משא"כ הרמז שמטבילה כו' אף שענינו לתקן הפגמים כו' מ"מ הו"ע תיקון פרטי "לטהר נפשו כו'

מדיעות הרעות כו' במי הדעת הטהור", ולכן שייך זה להלכות מקואות.

19) ורמז בחינה זו בשופר הוא המיצר שבו - לא מיצר דעוונות, כ"א זה שהוא "עם" ולא במרחב בעצמות ששם מושרש. ולכן זה נוגע בהעצמות (עיין ד"ה שה"מ תש"ג בסופו. המשך ר"ה תרצ"ה בסופו).

איין זאך מיטן אויבערשטן און ער איז בוחר אין זיי מצד עצמו בבחירתו החפשית – און ניט אז תקיעת שופר איז א סיבה וועלכע טוט אויף און רופט ארויס דעם "יבחר"<sup>21</sup>.

ו. אין עצמות איז דאך ניטא קיינע הגבלות ח"ו, איז וויבאלד אז די המשכה, וועלכע עס ווערט נמשך אין ר"ה דורך תקיעת שופר, איז פון עצמות אליין, איז אין דער המשכה ניט שייכות חשבונות און זי האט ניט קיינע באגרענעצונגען פון סדר השתלשלות – וועט דאך געוויס זיין די המשכה ווי ער וויל, וואס ער וויל דאך א ודאי טוב (ווי עס שטייט אז "באור פני מלך" איז גאר "חיים"), און טוב אין גשמיות (כידוע<sup>22</sup> אז עצמות איז פארבונדן כביכול מיט גשמיות), אז עס וועט נמשך ווערן פון עצמות א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ר"ה ושמחת בית השואבה תשכ"ג)

ווארום ווען ס'איז דא א סיבה צוליב וועלכע ער קלייבט אויס, איז דאך די סיבה מכריח אים צו אויסקלייבן און ס'איז ניט קיין בחירה חפשית<sup>20</sup>. איז לויט דעם דארף מען פארשטיין ווי קען מען פארבינדן דעם "יבחר לנו את נחלתינו גו'" מיט דער עבודה פון תקיעת שופר – וויבאלד אז דער "יבחר" קומט צוליב דער עבודה פון תקיעת שופר איז עס דאך לכאורה ניט קיין בחירה חפשית?

לויטן פריערדיקן ביאור אבער, איז פארשטאנדיק: די עבודה פון "מצוה" און "תשובה" אין שופר, דערלאנגען טאקע ניט אין עצמות, דער ארט פון בחירה חפשית, זיי זיינען ממשיך בלויז גילויים – אתערותא דלעילא וועלכע קומט דורך און צוליב אתערותא דלתתא; דוקא דער ביטול עצמי פון עצם הנשמה וואס אין שופר - "תמליכוני" – דערלאנגט אין עצמות, דארט וואו אידן זיינען

20 ראה לקמן בהוספות ע' 1309, 1340 ואילך.

21 ראה ר"ה יבחר לנו תש"ג סעיף יד: "דהמשכת הרצון משם אינו ענין הכרחי כלל מאחר שהוא מצד העצמות ממש בלי שום התעוררות כלל".

22 ראה תורת שלום ע' 12 וע' 120.



# סוגיא ב

יום הכיפורים הוא זמן המחילה והסליחה על כל החטאים והעוונות שהאדם עבר במשך השנה. המעניין הוא, שלא עבודתו הנעלית של האדם היא הפועלת את הכפרה, אלא "עיצומו של יום מכפר".

חשוב להבהיר, שכאשר אנו אומרים שחטא מסוים נמחל ו'התכפר', אין הכוונה רק שהאדם אינו נענש עבור חטא זה, אלא גם שהרבב והפגם שנתהוו בנפשו בעת עשיית החטא נמוגו ונמחקו לחלוטין.

וכאן מתעוררת שאלה: כשאדם עושה תשובה ומתחרט על החטא שעשה, אפשר להבין כיצד נמחק מנפשו הפגם: על-ידי החרטה, עוקר הוא את התענוג שהיה לו בעת עשיית העבירה וכתוצאה מכך מתנקה ונמחק ממנו הרע. אבל כיצד יימחק הפגם שבנפשו של האדם על-ידי "עיצומו של יום", בלא כל עבודה מצדו?

הסוגיא שלפנינו עוסקת בתשובתו של הרבי לשאלה זו, השופכת אור חדש על מהותו של יום הכיפורים – היום שבו "ישראל ומלכא בלחודוהי".



גמרא שבועות יג, א:

תניא רבי אומר על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר. . [ר' יהודה אומר] יכול יהא יוה"כ מכפר על שבים ועל שאינן שבים ודין הוא הואיל וחטאת ואשם מכפרין ויום הכיפורים מכפר מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבים:

### רמב"ם הלכות שגגות פ"ג הי"ב:

אין יום הכיפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט בהם אינם מכפרין לו כיצד, היה מבעט והביא חטאתו או אשמו, והוא אומר או מחשב בליבו שאין אלו מכפרין, אף על פי שקרבו כמצותן, לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו וכן המבעט ביום הכיפורים, אין יום הכיפורים מכפר עלינו לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכיפורים והוא מבעט בו, הרי זה לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה אחר יום הכיפורים חייב להביא כל אשם תלוי שהיה חייב בו:

### דרך מצוותיך, מצוות וידוי ותשובה:

**והענין** כי מודעת זאת שהקליפות יש להם ג"כ אור וכלי נפש וגוף והתהוותם ע"י חטא הוא, כי ע"י התאווה מתהווה הנפש הרעה ר"ל וע"י המעשה מתהווה הגוף הן אם המעשה היא במחשבה כמו הרהורים רעים הנה מהאזניות מתהווה הגוף של הקליפה הנ"ל ומן התאווה מתהווה הנפש, וכן אם הוא דיבור כמו לה"ר ורכילות ושבועת שוא ושקר וכיוצא וכ"ש במעשה שמזה מתהווה הגוף של הקליפה ומן התאווה שבלב נוצר הנפש של הקליפה . . והנה ז"ס וחטאתי נגדי תמיד שהוא הקליפה שהאדם עושה ע"י חטא עומדת לו להצר לו כמ"ש תייסרך רעתך . . והנה כששב אזי צריך להמית את הקליפות הנ"ל להעבירם מן העולם כדכתיב מחיתי כעב פשעיך וזהו ע"י החרטה עם הוידוי כי הנה ע"י החרטה שהוא עקירת הרצון מן החטא בזה מוציא הנפש מן הקליפה שתולדתה הי' מן התאווה שבלב ועתה בעקירת רצונו ותאוותו הרי מוציא נפשה כנ"ל אך כדי למחות גופה הוא ע"י וידוי דברים דעקימת שפתיו הוי מעשה ובזה הוא ממחה גופה והי' כלא הי':

### לקוטי שיחות ח"ד שיחה ליום הכיפורים:

תרגום השיחה ללה"ק בעמוד 100

צו דער כפרה פון "עיצומו של יום", דארף זיין עבודת התשובה, און דאן, האט מען אויך די כפרה פון "עיצומו של יום", וואס איז פיל העכער און גרעסער ווי די כפרה וועלכע מען האט דורך תשובה אליין. אבער הכל מודים אז "עיצומו של יום מכפר"<sup>4</sup>.

דערמיט וועט מען אויך פארשטיין<sup>5</sup> וואס די גמרא זאגט אויפן פסוק דרשו הוי', בהמצאו – אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ", וואס פון דער גמרא איז פארשטאנדיק, אז כאטש אויך די טעג פון ראש השנה און יום כיפור גייען אריין אין די עשרת ימי תשובה ("אלו עשרה ימים"), באשטייט אבער ניט זייער עיקר ענין אין דעם וואס זיי זיינען ימי תשובה ("שבין ר"ה ליוה"כ"): דאס וואס זיי גייען אריין אין די עשרת ימי תשובה איז א נידעריקערע דרגא פון ראש השנה און יום כיפור; און זייער אייגענער ענין איז העכער דערפון: דער עיקר פון ר"ה איז – "תמליכוני עליכם", און דער עיקר פון יום כיפור איז – "עיצומו של יום מכפר", די כפרה פון דעם טאג, וועלכע מען גיט מלמעלה צו יעדער אידן, וואס זי איז ניט אויסגעמאסטן לויט זיין עבודת התשובה.

א. אין גמרא<sup>1</sup> איז דא א פלוגתא וועגן דער כפרת עוונות פון יו"כ: די רבנן זאגן: "יוה"כ אין מכפר אלא על השבים" (יום כיפור איז מכפר נאר אויף די וואס טוען תשובה) און רבי זאגט: בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יה"כ מכפר" (סיי ער האט געטאן תשובה און סיי ער האט ניט געטאן תשובה איז יו"כ אויף אים מכפר), ווייל "עיצומו של יום (דער עצם טאג איז) מכפר". דער דין<sup>2</sup> איז ווי די רבנן.

דער ביאור אין דער פלוגתא איז ניט אז די רבנן האלטן אז "עיצומו של יום" איז ניט מכפר און נאר תשובה איז מכפר. אויך לויט די רבנן איז "עיצומו של יום מכפר"<sup>3</sup>, ד.ה. אז דער מענטש אליין קען מיט זיין תשובה ניט צוקומען צו אט-דער כפרה וואס עס גיט דער "עיצומו של יום". די פלוגתא צווישן רבי און רבנן איז: ווי אזוי קען מען צוקומען צו דער כפרה פון "עיצומו של יום". רבי האלט, אז ווי נאר עס קומט דער טאג פון יום כיפור איז שוין מאיר דער "עיצומו של יום" – אפילו ווען א איד טוט ניט קיין תשובה – און דער "עיצומו של יום" אליין איז מכפר אויף זיינע עבירות: און די רבנן האלטן<sup>4</sup>, אז בכדי צו קענען צוקומען

הכיפורים מכפר" – אף שפסק כרבנן.

4. וצ"ע בדרימ"צ מצות עגלה ערופה.

\*4. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 125 ואילך, בביאור פלוגתת רבי ורבנן.

5. ראה בארוכה לעיל ע' 1144 ובהנסמך שם.

1. שבועות יג, א וש"ג.

2. רמב"ם הל' תשובה פ"א, ה"ג. הל' שגגות פ"ג,

ה"י. הובא בשו"ע אדה"ז סתר"ז, ס"ז.

3. וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ג וד' ו'עצמו של יום

ווי אזוי אבער און מיט וואס ווערן אראפגענומען די פגמים פון נפש האדם (ווי געזאגט, איז דאך אויך לויט די רבנן וועלכע האלטן אז עס פאדערט זיך תשובה, איז די כפרה פון יום כיפור גרעסער פון דער פעולת התשובה וואס דער מענטש האט געטאן, און בפרט לדעת רבי, אז יום כיפור איז מכפר אויך אן תשובה)?

דער ביאור אין דעם:

אין דעם פארבונד פון א אידן מיטן אויבערשטן זיינען דא כמה מדרגות: (א) דער פארבונד מיט דעם אויבערשטן דורך דעם וואס דער איד איז מקיים דער אויבערשטנס מצוות און ער טראגט אויף זיך דעם עול מלכות שמים, אז ער איז גרייט צו אויספאלגן אלץ וואס דער אויבערשטער הייסט. (ב) דער אינעווייניקסטער פארבונד פון א אידן מיטן אויבערשטן וואס איז העכער און טיפער פון דעם פארבונד דורך קיום המצוות און קבלת עול מלכות שמים, און אט-דער פנימיות'דיקער פארבונד דריקט זיך אויס אין דעם, וואס אויך דאן, ווען ער האט עובר געווען אויף דעם אויבערשטנס ציווי און פון זיך אראפגענועמען דעם אויבערשטנס יאך – עגבערט עס אים, עס פארדריסט אים, און ער טוט תשובה אויף דעם; און מצד דעם טאקע, וואס תשובה קומט פון אט-דעם פארבונד וואס

ב. כפרה מיינט ניט בלויז אז דער מענטש ווערט ניט באשטראפט פאר זיין חטא, נאר אויך אז עס ווערט אפגעווישט<sup>6</sup> פון זיין נפש דער פלעק און פגם וואס איז געווארן דורכן באגאנגענעם חטא; און נאך מערער: תכלית הכפרה איז – אז ניט בלויז וואס עס בלייבט ניט איבער קיין רושם פון די עבירות, נאר ביז אז די זדונות אליין ווערן איבערגעקערט און פאררעכנט ווי זכיות.<sup>7</sup>

דארף מען פארשטיין: ווען א איד טוט תשובה און ער האט חרטה אויפן חטא וואס ער האט געטאן, רייסט ער דערמיט ארויס דעם געשמאק וואס ער האט געהאט ביים טאן די עבירה<sup>8</sup> און דורך דעם ווערט פון אים אפגערייניקט און אפגעווישט דער רע (און ווייל זיינע פריערדיקע עבירות האבן אים צוגעבראכט צו באקומען א גרעסערן צמאון צום אויבערשטן, ווערן זיי דערפאר פאררעכנט פאר זכיות)<sup>9</sup>. ווי אזוי ווערט אבער אפגעווישט און אפגערייניקט דער רע פון דעם מענטשן דורך "עיצומו של יום", אן זיין תשובה טאן? מען קען פארשטיין, אז "עיצומו של יום" זאל זיין א כפרה אז מען זאל אים ניט מעניש זיין, ווייל יום כיפור נעמט אראפ דעם עונש אויף עבירות,

6. אגה"ת פ"א.

7. יומא פו, ב.

8. נפש הקליפה. וע"י הוידוי דברים – גוף הקליפה

(דרמ"צ לח, ב).

9. תניא פ"ו.

ווערן דורך עבודה, אזוי קען מען זי אויך ניט שוואכער מאכן אדער פוגם זיין אין איר דורך העדר העבודה אדער דורך עבירות. אין דער מדריגה פון התקשרות דערגרייכן ניט קיינע פגמים און חטאים. און דערפאר איז "עיצומו של יום מכפר", ווייל יום כיפור ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער עצמית'דיקער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת עס ווערט נתגלה די מדריגה, פאלן במילא אפ אלע פגמים (די פלוגתא פון רבי ורבנן איז נאר, צי עס פאדערט זיך תשובה בכדי עס זאל נתגלה ווערן די מדריגה. אלע זיינען אבער מודה, אז די כפרה פון יום כיפור ווערט ניט אויפגעטאן דורך תשובה, נאר "עיצומו של יום" איז מכפר פון זיך אליין).

אין יענע מדריגות וואו די חטאים האבן דערלאנגט און פוגם געווען<sup>11</sup>, דארט דארף מען אויפטאן א כפרה, און דאס קומט דורך תשובה, וואס שאפט ביי דעם מענטשן, און דורך דעם אויך למעלה, א טיפערן פארבונד צווישן אים מיטן אויבערשטן, וואס צעברעכט און נעמט אראפ אלץ וואס שטערט צו דער התקשרות. אבער די כפרה פון יום כיפור ווערט דורך דעם וואס עס איז מאיר אזא דרגא

איז טיפער בנפש ווי די התקשרות דורך קיום המצוות, האט תשובה בכח צו צעברעכן און אראפצונעמען די פגמים בנפש וואס האבן זיך געשאפן דורך עבירות וועלכע האבן אפגעשוואכט זיין גלוי'דיקן פארבונד<sup>10</sup>. אבער פונדעסטוועגן איז אויך דער פנימיות'דיקער פארבונד א באגרענעצטער, וואס קען זיך אויסמעסטן אין דער תנועה פון תשובה. ג) די עצמיות'דיקע התקשרות פון עצם הנשמה מיט עצמותו יתברך. אט דער פארבונד האט ניט אויף זיך קיינע מדידות והגבלות און איז העכער פון צו קענען זיך אויסדריקן אין וועלכער עס איז תנועה, אפילו ניט אין דער תנועה פון תשובה. און די התקשרות קען ניט ווערן אויפגעטאן דורך פעולות און עבודות – ווייל אלע פעולות פון מענטשן, ווי הויך זיי זאלן זיין, האבן זיי דאך אלץ עפעס א מדידה – נאר דאס איז פאראן ביי יעדער אידן בטבע, מצד זיין עצם הנשמה, וואס איז א "חלק אלקה ממעל ממש", און אויך איצט (בגוף) איז זי "חבוקה ודבוקה בך, יחידה לייחדך".

וויבאלד אז די התקשרות איז העכער פון אלע מדידות און ציורים, איז פונקט ווי זי קען ניט געשאפן

10. וגם למעלה – התשובה מגעת בחי' שלמעלה מרצון דמצות, כמבואר בלקו"ת אחרי כו', ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ.

11. ראה לעיל ע' 1097 הערה 31 דמזה שע"י תשובה על עבירות מגיע למעלה ממקום צ"ג משמע שגם הפגם מגיע למעלה ממקום צ"ג.

וואו ס'איז מלכתחילה ניטא קיין פגם, כנ"ל<sup>12</sup>.

ג. לויט דעם קומט אויס אז דער אנהויבס פון די עשי"ת – ר"ה, און דער סיום וחותם פון עשי"ת – יו"כ, גלייכן זיך אויס דערמיט וואס אין ביידן אין פאראן זייער ענין העצמי, וואס איז העכער פון בחינת התשובה וואס אין זיי – די התקשרות פון עצם הנשמה מיטן אויבערשטן. ראש השנה קומט עס ארויס בגילוי אין דעם ענין פון "תמליכוני" און "יבחר לנו", און יום כיפור – אין "עיצומו של יום מכפר"<sup>13</sup>.

הנשמה – איז אין עם אויך פאראן דער ענין התשובה (וואס דעריבער גייט ראש השנה אריין אין חשבון פון עשרת ימי תשובה) און ענין המצוה (שופר), אזוי זיינען אויך אין יו"כ פאראן די אלע דריי ענינים<sup>13</sup>: עצם הנשמה – "עיצומו של יום מכפר", תשובה פון יום כיפור (וואס דערפאר איז יום כיפור פון די עשי"ת) און מצוה דיו"כ, די מצות התענית וכו', און אויך די מצות התשובה והודו<sup>14</sup>.

ד. אין נאך א זאך גלייכן זיך אויס יו"כ און ר"ה:

פונקט ווי ראש השנה קומט צום אויסדרוק דורך די מצוה פון ר"ה, וואס מצות היום בשופר, אויך בחינת התשובה און בחינת "תמליכוני"<sup>14</sup>, כאטש זיי זיינען פיל העכער פון דער מצוה – אזוי איז

און פונקט ווי אין ראש השנה, איז אויסער דעם ענין העצמי פון ר"ה – "תמליכוני", התקשרות פון עצם

12. וב' בחינות אלו תשובה ויו"כ הם בדוגמת החילוק שבין מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו למענה הקב"ה יעשה תשובה כו' (ראה גם מכתב חתש"י תשי"ב, נדפס להלן ע' 1359) – דאף שגם מענה התורה יביא אשם – הו"ע התשובה, דאו דוקא מכפר הקרבן, מ"מ ע"י התשובה דבחי' זו נעשים הזדונות רק כשגונות (ואז מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר שוגג זה) (ראה ד"ה וכל אדם להצ"צ ספ"ד – אורח"ת יוהכ"פ ע' א' תקנו ואילך), אבל אינו מתכפר לגמרי, (כי התשובה שע"י התורה שייכת לבחי' הרצון דתורה אלא שהיא "בעומק הרצון": "בעל הרצון" (ראה לעיל ע' 1145 הערה 8), דלהיות שהתורה היא בקו האמצעי מתגלה על ידה תחי' שלמעלה מהשתל, אבל מ"מ השייך להשתל) ולכן יש בה מידה כו', משא"כ התשובה דמענה הקב"ה שלמעלה מהתורה, היא מבחי' תענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי, דוגמת הכפרה דיו"כ, ולכן אין בה שום מדידות, ומכפרת גם על הזדונות, ועד

שהזדונות נעשים סוכיות.

13. וכנסת הברכה בתפלת יו"כ – מלך מוחל וסולח", שהמחילה וסליחה דיו"כ באה מהבחינה ד"מלך" – "תמליכוני" – שבר"ה.

\* 13. וראה לקו"ש ח"ט ע' 350 ואילך גם לענין סוכות.

14. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח, ה"ז: חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביה"כ. – וענין זה, כתב הרמב"ם בהל' תשובה ולא בהל' שביית עשור (אף שהוא מדיני יו"כ) כי הוא למעלה מענין המצות – דוגמת התשובה (שנרמז בשופר), שכתבה בהל' תשובה ולא בהל' שופר.

\* 14. ראה מכתב הכללי לר"ה תשכ"ד (נדפס להלן בהוספות ע' 1354).



וועלכע עס שטייט "ופניהם פני אדם" – וואס דאס שטייט דאך בא חיות הקודש, מלאכים היותר נעלים<sup>19</sup>, אויך זיי האבן זיך דאן ניט געקענט געפינען אין קדש הקדשים. דאס הייסט, אז די עבודה פון יום כיפור האט מגלה געווען די פאראייניקונג פון אידן (וואס דער כה"ג איז דאך געווען דער שליח פון כלל ישראל) מיטן אויבערשטן, "ישראל ומלכא בלחודוהי" – נאך דער אויבערשטער מיט אידן אליין.

נאך מערער: דער אריינגיין פון כה"ג אין קדש הקדשים איז דאך געווען אויך אין בית שני, וואס דאן איז שוין דער ארון דארט ניט געווען. איז דאך דערפון פארשטאנדיק אז דאס איז א כניסה אין אזא ארט און דרגא וואס איז נאך העכער פון תורה (אפילו ווי תורה שטייט אין אותיות החקיקה – לוחות)<sup>20</sup>. דער חילוק פון תשובה שע"י התורה ביז תשובה שלמעלה מהתורה איז<sup>21</sup>, אז תשובה שעל ידי התורה איז בחינת גילוי לבד – הגם אז תשובה איז העכער פון תורה,

אויך ביי יום כיפור: דער גילוי פון עצם הנשמה דורך "עיצומו של יום" דריקט זיך אויס אין די מצוות פון יום כיפור: עינוי<sup>15</sup>, ניט טאן מלאכה און מקרא קודש.

אף על פי כן זאגט די גמרא<sup>1</sup>, אז אויך רבי, וואס ער האלט אז "עיצומו של יום" איז מכפר אפילו אן תשובה, איז ער אבער מודה אז אויף די עבירות פון יו"כ גופא איז ער ניט מכפר אויב ער האט ניט געפאסט יום כיפור וכו' איז אויף דעם דער "עיצומו של יום" ניט מכפר, ווייל עיצומו של יום<sup>15</sup> מאכט דעם ניט פאסטן פאר אן עבירה איז ניט שייך אז ער גופא זאל אויף דעם מכפר זיין<sup>16</sup>.

ה. ענין הנ"ל געפינען מיר אויך אין דער עבודה פון כה"ג אין יו"כ: מעיקרי העבודה פון כה"ג אין דעם טאג איז געווען זיין אריינגיין אין קדש הקדשים, וואס וועגן דער כניסה שטייט אין פסוק<sup>17</sup> "וכל אדם לא יהי באוהל מועד", זאגט אויף דעם דער ירושלמי<sup>18</sup> "אפילו אותן שכתב בהן דמות פניהם פני אדם", אפילו ביי די

17. ויקרא טז, יז.

18. יומא פ"א, ה"ה. וראה זח"ג סו, ב (וח"א רח, ב)

ובד"ה וכל אדם הנ"ל בסופו.

19. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב, ה"ז. אבל ראה זח"ב מג, א. וראה תניא רפ"ל"ט (ומציין שם לדע"מ – כנראה זח"ג רכה, א) – ולע"מ (כנראה ש"ג פ"ז).

20. ראה לקו"ש ח"ג ע' 1013 ואילך.

21. ראה לעיל הערה 12.

15. ראה ד"ה והוא כחתן תרני"ז פ"ז שהעיניו דיו"כ

מגיע למעלה מבחי' התשובה.

16. בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור. ראה צפת פענח לרמב"ם הל' יבום פ"ד, ה"כ. ולכאורה צ"ע מהא דאחטא ואשוב אין מספיקן דייקא, אבל אם דחק כו' מקבלין תשובתו (אגה"ת פ"א). ו"ל דתשובה דדחק היא נעלית יותר. ואכ"מ.

ניט קיין ארט קיין זאך אויסער דער אויבערשטער מיט אידן. און דאס איז דער טייטש פון "נעילה" – מען פארשליסט אלע טויערן, און מען לאזט אהין קיינעם ניט אריין; דארט געפינען זיך בלויז אידן מיט עצמותו יתברך.

און הגם אז בעיקר ווערט אט-די בחינה אנטפלעקט אין תפלת נעילה<sup>23</sup>, איז אבער בכללות<sup>24</sup> די בחי' פאראן אויך דעם גאנצן טאג פון יום כיפור. ווי דער לשון איז: "יום שנתחייב בחמש תפלות", אז דער טאג, אלס גאנצער, איז מחויב אין חמש תפלות. דאס מיינט, אז כאטש יעדער זמן איז מחויב אין זיין תפלה (ביי נאכט מעריב, אינדערפרי שחרית א.א.וו.), פונדעסטוועגן איז עס א "יום שנתחייב בחמש תפלות" – ווייל בכללות איז עס א יום ווען ס'איז מאיר בחינת "חמש" – בחינת יחידה.

(ממאמר ד"ה וכל אדם ושיחת שמחת ביה"ש תשכ"ג)

וואס דעריבער העלפט דאך תשובה אויך אויף די פגמים פון תרי"ג מצוות התורה (כולל מצות ת"ת), איז זי דאך בבחינת גילוי, און תשובה שלמעלה מהתורה, איז די פאראייניקונג מיט עצמות, העכער פון גילוי.

און אזוי ווי בזמן הבית איז די התקשרות עצמית צווישן נשמות ישראל מיט דער אויבערשטן געווארן דורך דער כניסה פון כה"ג אין קדש הקדשים ביום הכיפורים, אזוי דריקט זיך אויס דער ענין איצטער אין די תפלות פון יום כיפור, ווארום תפלה איז במקום עבודת הקרבנות:

יום כיפור איז דער איינציקער טאג פון יאר ווען מען איז מחויב דאוונען חמש תפלות. די פינף תפלות זיינען כנגד די פינף מדריגות פון נשמה – נפש רוח נשמה חי' יחידה<sup>22</sup>. די פינפטע תפלה, וואס מען איז מתפלל נאר יום כיפור, די תפלת נעילה, ווערט אין איר נתגלה בחינת היחידה שבנשמה, ווי זי איז פאראיינציקט מיטן אויבערשטן, וואס דארטן האבן

22. לקו"ת פנחס פו, ב.

23. ולכן עיקר הכפרה הוא בסוף היום (ראה לקו"ת תצא לט, ד). וראה קונטרס העבודה פ"ה (ע' לד) "ובפרט בעתים מיוחדים כמו בתק"ש ובנעילה דיוהכ"פ".

24. עד"ז שביהכ"פ (שבת שבתון) הוא ג"כ בשבת, שכללותו – (וקראת לשבת) – עונג, אבל רעוא דרעוין הוא בסוף היום (ראה בס' דרושי סעודת שבת).

### ש"פ האזינו, שבת תשובה ה'תשכ"ג

**וכל** אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש גוי<sup>1</sup> ואיתא בירושלמי<sup>2</sup> אפילו אותן שכתב בהן<sup>3</sup> ודמות פניהם פני אדם. ומבאר הצ"צ במאמרו ד"ה זה<sup>4</sup>, שהגילוי שנמשך כשכהן גדול הי' נכנס לקודש הקדשים הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות. וכדאיתא במדרש<sup>5</sup> עה"פ<sup>6</sup> בזאת יבוא אהרן, באיזה זכות הי' אהרן נכנס לבית קדשי הקדשים כו' זכות המילה היתה נכנסת עמו, ומילה ניתנה בשמיני, דשמיני הוא למעלה מהשתלשלות. וכדאיתא במדרש<sup>7</sup> עה"פ<sup>8</sup> סוד הוי' ליראיו איזהו סוד הוי' זו מילה. שהגילויים דהשתלשלות הם מבחי' גליא דקוב"ה, והגילוי שנמשך ע"י מילה הוא מבחי' סתים דקוב"ה, ולכן נק' סוד הוי', דסוד הוא מה שהוא סתום ונעלם. ובשעה שהכה"ג הי' נכנס לקודש הקדשים נמשך הגילוי דסוד הוי'. ולכן לא היו שם אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם, כי לגבי גילוי זה אין מקום לנבראים, אפילו לא להמלאכים שדמות פניהם פני אדם.

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

**(ב) ויובן** זה ע"פ המבואר בהמאמר<sup>9</sup> דתשובה (וכפרה<sup>10</sup>) הם בבחינת שמיני שלמעלה מהשתלשלות. דגדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם<sup>11</sup>, ורפואה קבעוה

(1) אחרי טז, יז.

(2) יומא פ"א ה"ה.

(3) יחזקאל א, יו"ד.

(4) נדפס באוה"ת דרושי יוה"כ פ"ע א'תקנה ואילך. וראה שם ע' א'תקנה.

(5) שמור"ר פל"ח, ח.

(6) אחרי טז, ג.

(7) ב"ר פמ"ט, ב.

(8) תהלים כה, יד.

(9) ע' א'תקנו.

(10) הרפואה הבאה ע"י התשובה. משא"כ תשובה עצמה היא ברכה החמישית.

(11) יומא פו, סע"א.

בשמינית<sup>12</sup> דזה שרפואה קבעה בשמינית הוא ע"ד<sup>13</sup> מילה שניתנה בשמינית. וזהו שבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו<sup>14</sup> וכל שבעת הימים מרגילין אותו בעבודות<sup>15</sup>, כי שבעת הימים הם בחינת השתלשלות, ויום הכפורים, יום השמיני (שלאחרי שבעת הימים) הוא למעלה מהשתלשלות. וזהו גם ענין שמונה ההזיות ביום הכפורים אחת למעלה ושבע למטה<sup>16</sup>, שהאחת שלמעלה מהשבע היא בחינת אחת שאלתי<sup>17</sup>, אחת היא יונתי<sup>18</sup>. ומזה מובן, דבשמיני שלמעלה מהשתלשלות כמה דרגות. שמיני דמילה ועד<sup>19</sup> דקודש הקדשים שהכניסה לקודש הקדשים היא ע"י זכות המילה. שמיני דתשובה שנעלה יותר משמיני דמילה, (דמילה היא מצוה, ותשובה שמכפרת על הענינים שפגמו בתורה ומצוות היא למעלה מתורה ומצוות (כדלקמן סעיף ח)). שמיני דיום הכפורים, שהתשובה דיום הכפורים היא נעלית יותר מהתשובה דכל השנה (גם מהתשובה דעשרת ימי תשובה<sup>20</sup>), שלכן יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל<sup>21</sup>, וביום הכפורים עצמו - שמונה ההזיות שבקודש הקדשים אחת למעלה ושבע למטה, שהאחת היא לפני השבע<sup>22</sup>.

**ויש** לומר, דשמיני שלאחרי שבעה הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שנמשך וע"י הענינים דהשתלשלות, ומזה שהמשכת גילוי זה הוא ע"י הענינים דהשתלשלות מוכח שגילוי זה שייך להשתלשלות, ואחת שלפני השבע הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות<sup>23</sup>, [אלא שלאח"ז נמשך הגילוי בהשתלשלות, שבע שלאחרי האחת, כדלקמן סעיף ז]. ועפ"ז יובן הטעם על זה

12 מגילה יז, ב.

13 כ"ה הלשון באוה"ת שם. וראה מגילה שם.

14 ריש מס' יומא. רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג.

15 יומא יד, א במשנה. רמב"ם שם ה"ה.

16 יומא נג, ב במשנה. רמב"ם שם פ"ג ה"ה.

17 תהלים כז, ד.

18 שה"ש ו, ט. וראה לקמן הערה 23.

19 אבל למעלה יותר. כמובין מזה שהמילה היא הקדמה שבזכותה ה' נכנס לקדה"ק.

20 אף שהתשובה דעש"ת "היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו) לפי שבעש"ת הוא גילוי שלמעלה מהשתלשלות, מ"מ התשובה דיוהכ"פ נעלית יותר. ולכן, בעש"ת עצמם, ז' הימים שקודם יוהכ"פ הם בחי' השתלשלות, ויוהכ"פ (השמיני) הוא למעלה מהשתלשלות, כנ"ל בפנים.

21 רמב"ם שם ה"ז.

22 להעיר, דשבע ההזיות מפורשים בתשוב"כ, והו"י הראשונה למדו מפי השמועה (רמב"ם שבעה ע"ה 16).

ואולי יש לומר, שהוא ע"ד המעלה דניסוך המים על ניסוך היין (לקו"ת סוכות פ, ב. ובכ"מ).

23 להעיר מהמובא לעיל (מהמאמר דהצ"צ) ש"אחת למעלה" היא בחי' "אחת היא יונתי". ובלקו"ת שה"ש מ,

א: ולפיכך קרויין אחת שהיא בחינת מקבל מאחד. וראה תוספות ד"ה ער אחת - מנחות יח, א.

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

ג) **ויובן** זה בהקדים מ"ש<sup>24</sup> כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך, ומבואר בלקו"ת<sup>25</sup> דכל המצוות נקראים מצוות הוי', והמצוה הזאת שהיא מצות התשובה, אנכי מצוך, אנכי מי שאנכי (שלמעלה מהוי'). והענין הוא<sup>26</sup>, דענין המצוות הוא להמשיך גילוי שם הוי' בעולם. דבריאית העולם היא משם אלקים, אלקים בגימטריא הטבע<sup>27</sup>, וע"י המצוות נמשך בעולם גילוי שם הוי' שלמעלה מהטבע. ועיקר הגילוי דהוי' שע"י קיום המצוות הוא בהאדם שמקיים את המצוות (ועי"ז נמשך הגילוי גם בעולם). וזהו שהדבור הראשון דמתן תורה הוא אנכי<sup>28</sup> הוי' אלקיך, שענין המצוות שניתנו במ"ת הוא שהוי' יהי' אלקיך.

**והנה** זה שע"י המצוות אפשר להמשך בעולם גילוי שם הוי', הגם שהתהוות העולם היא ע"י שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי', הוא, לפי שכוונת ההעלם דשם אלקים (מלכתחילה) היא בכדי שע"י התומ"צ יומשך הגילוי דהוי'. וכמ"ש<sup>29</sup> אשר עשה האלקים את האדם ישר, שהכוונה בהתהוות שמשם אלקים (האלקים עשה) היא שהאדם ע"י קיום המצוות ימשיך להיות ישר יחזו פנימו<sup>30</sup>, שלמטה יהי' הגילוי כמו למעלה. וכאשר המה בקשו חשבונות רבים<sup>31</sup> (היפך כוונת הבריאה), הנה בכדי שיומשך הגילוי דשם הוי' באדם ועל ידו בעולם, צריכה להיות ההמשכה מאנכי שלמעלה מהוי', דהמשכה זו היא ע"י התשובה שלמעלה מהמצוות. וכמ"ש<sup>32</sup>

24 נצבים ל, יא.

25 ד"ה כי המצוה - נצבים מה, ב.

26 ראה לקו"ת שם מה, ג. ד. וראה גם אוה"ת שם ע' א' תקנה ד.

27 פירוש שם יב פרק ב. ראשית חכמה שער התשובה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכא, ב). שלי"ה פט, א. קפט, א. שח,

ב. שו"ת חכם צבי ס"ח. שער היחוד והאמונה רפ"ו.

28 יתרו כ, ב.

29 קהלת ז, כט. וראה לקו"ת שלח מ, ג.

30 תהלים יא, ז. וראה לקו"ת ראה כג, ד ואלך - הובא בלקו"ת שלח שם.

31 לשון הכתוב קהלת שם.

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

(ד) **וביאור** הענין בפרטיות יותר יובן בהקדים מה שאמרו רז"ל<sup>33</sup> שאלו לחכמה הנפש החוטאת במה תתכפר<sup>34</sup> ואמרה הנפש<sup>35</sup> החוטאת היא תמות<sup>36</sup>, שאלו לנבואה ואמרה חטאים<sup>37</sup> תרדף רעה<sup>36</sup>, שאלו לתורה ואמרה יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו. הדא הוא דכתיב<sup>38</sup> טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך. ויש לומר, דזה שהחכמה אמרה שע"י מיתה תהי' כפרה לנפש החוטאת הוא לפי שגם החכמה היא למעלה מהאור שמתלבש בעולם. שמצד האור שמתלבש בעולם, מכיון שהחטא הוא היפך כוונת בריאת העולם, א"א להיות כפרה על זה, וזה שמצד החכמה ישנה כפרה לנפש החוטאת הוא כי החכמה היא למעלה מעולם. [דהגם שהכוונה בחכמה כאן היא לחכמה תתאה]<sup>39</sup>, חכמה שבמלכות, הרי גם החכמה שבמלכות היא למעלה מהמלכות עצמה]. אלא שמצד החכמה, הכפרה היא ע"י מיתה, פירוד הנפש מהגוף. [ויש לומר, שהוא מדה כנגד מדה. דענין המצוות הוא להמשיך הוי' באלקים, דאלקים הוא שרש הכלים שהם דוגמת הגוף והאור דהוי' שנמשך בהם הוא דוגמת חיות הנפש שמחי' את הגוף<sup>40</sup>. וכיון שע"י החטאים גרם שלא יומשך הגילוי דהוי' באלקים, לכן ענשו (שעי"ז הוא כפרתו) הוא פירוד הנפש מהגוף, מדה כנגד מדה]. ומצד הנבואה שהיא בנו"ה<sup>41</sup> (למעלה מחכמה תתאה)<sup>39</sup>, נפש החוטאת מתכפרת גם ע"י יסורים. והחידוש במענה התורה ומכ"ש במענה הקב"ה,

32) הושע יד, ב.

33) ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. יל"ש יחזקאל רמו שנה. יל"ש תהלים רמו תשב.

34) כ"ה הלשון בלקו"ת דרושי שבת שובה סז, ד.

35) יחזקאל יח, ד. שם, כ.

36) כ"ה הגירסא בס' ווי העמודים (לבן השל"ה) פכ"א. וראה גם לקו"ת שבת שובה שם. ולהעיר, שע"פ גירסא זו מובן הסדר דר' התשובות, שכל אחד מקיל על הקודמו.

37) משלי יג, כא.

38) תהלים כה, ח.

39) ראה סה"מ קונטרסים ח"א קלג, ב, דחכמה היא חכמה תתאה ונבואה היא נו"ה.

40) ראה הקדמת תקו"ז פתח אלי' "וכמה גופין תקינת לון כו' והוא נביעו איהו כנשמתא לגופא דאיהו חיים לגופא".

41) תניא - אגה"ק סי"ט. ובכ"מ.

שהכפרה היא ע"י קרבן ותשובה, ואין צריך ליסורים. והחילוק שבין מענה התורה למענה הקב"ה, אף שגם מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו הו"ע התשובה (שאו דוקא מכפר הקרבן), מבאר הצ"צ במאמר הנ"ל<sup>42</sup>, שמצד התורה, חכמתו של הקב"ה, ע"י התשובה נעשים הזדונות (רק) כשגגות (וע"י הקרבן מתכפר שוגג זה), ומצד הקב"ה שלמעלה מתורה, ע"י התשובה מתכפרים הזדונות, ויתירה מזו, שנהפכים לזכיות..

**וע"פ** המובא לעיל (סעיף ג) דתשובה היא באוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, יש לומר, דהטעם על זה שגם מצד התורה מועלת תשובה (שהזדונות יהיו כשגגות), אף שתורה היא בחכמה (השתלשלות), הוא, כי בחכמה שורה אוא"ס שלמעלה מהחכמה<sup>43</sup>, ועד"ז הוא בנוגע לתורה כמו שנמשכה בהמדות חג"ת, שהתורה היא בתפארת<sup>44</sup>, קו האמצעי, ות"ת עולה עד הכתר. אלא שהאור שלמעלה מהשתלשלות שבתורה, כיון שהוא נמשך בהשתלשלות (בחכמה ובת"ת) הוא במדידה והגבלה. ולכן הכח שבתשובה מצד אוא"ס שבתורה הוא רק שיהיו כשגגות. ומענה הקב"ה הוא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות כמו שהוא בעצמותו (שלמעלה מהמשכה בהשתלשלות), דהמשכה זו היא למעלה ממדידה והגבלה. ולכן ע"י התשובה שמצד מענה הקב"ה מתכפרים הזדונות (ולא רק נעשים כשגגות), ויתירה מזו שנהפכים לזכיות.

ה) **ויש** לומר, דזה שגם מענה הקב"ה שלמעלה מהתורה נתגלה ע"י התורה הוא, כי זה שהתורה היא בקו האמצעי הוא לפי ששרשה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, אלא שאח"כ נמשכה בקו האמצעי. ולכן, נוסף על שיש בה האור שלמעלה מהשתלשלות כמו שנמשך בקו האמצעי (שלכן גם מצד מענה התורה מועלת תשובה שזדונות יהיו כשגגות), מתגלה על ידה גם עצמות אוא"ס שלמעלה מקוין, מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו. היינו, דזה שאמרה תורה יביא אשם ויתכפר לו (שע"י תשובה נעשים זדונות רק כשגגות) הוא בדרגת התורה כמו שנמשכה בקו האמצעי, וזה שגם מענה הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו הוא חלק בתורה (שבעל פה) הוא מצד שרש התורה בעצמות אוא"ס שלמעלה מקוין<sup>45</sup>.

42) אוה"ת יוהכ"פ ס"ע א'תקנו ואילך. וראה גם המשך תער"ב ח"ג ע' א'רנב.

43) לקו"ת קרח נג, ב. וראה גם תניא פל"ה בהגהה. ובכ"מ.

44) דג' העמודים שעליהם העולם עומד הם בחג"ת: גמ"ח - חסד, עבודה - גבורה ותורה - ת"ת.

45) ראה סה"מ תער"ב ע' לב "ומאחר שבתורה נאמרה מצות התשובה בהכרח שהתורה ג"כ שרשה בבחי'

העצמות .. ומ"ש בילקוט אמרה תורה יביא קרבן כו' זהו כמו שהתורה היא בבחי' חכמה".

**ועפ"ז** יש לבאר מה שאמרו רז"ל<sup>46</sup> יבוא טוב זה משה כו' ויקבל טוב זה תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב<sup>47</sup> טוב הוי' לכל, לטובים אלו ישראל דכתיב<sup>48</sup> הטיבה ה' לטובים. וצריך להבין, דאיתא בגמ' סנהדרין<sup>49</sup> כתיב<sup>47</sup> טוב ה' לכל וכתיב<sup>50</sup> טוב ה' לקוויו משל לאדם יש לו פרדס כשהוא משקה את כולו כשהוא עורך אינו עורך אלא טובים שבהם. וכיון שנתינת התורה היא (רק) לטובים אלו ישראל, ה' צריך לכאורה להביא הפסוק טוב הוי' לקוויו. נוע"פ הידוע<sup>51</sup> דטוב הוי' לכל הוא השפעה חיצונית וטוב הוי' לקוויו הוא השפעה פנימית, צריך ביאור עוד יותר מה שמביא בענין נתינת התורה שהוא השפעה פנימית את הפסוק טוב הוי' לכל ולא טוב הוי' לקוויו]. ויש לומר הביאור בזה<sup>52</sup>, דזה שבתשובה כתיב טוב וישר הוי', הכוונה היא לבחי' טוב הוי' לכל<sup>53</sup>, שהרי תשובה מכפרת גם על הזדונות. ולכן אומר ויקבל טוב זו תורה כו' מטוב זה הקב"ה דכתיב טוב הוי' לכל, כי הטוב דתורה מצד שרשה הוא בחי' טוב וישר הוי'<sup>54</sup>, טוב הוי' לכל.

(ו) **והנה** הגם דזה שתשובה מכפרת הוא לפי שהמענה שע"י התשובה הוא מלמעלה מהשתלשלות, הכפרה שע"י תשובה היא (לא באופן של ויתור, שמוותרים על החטאים, אלא) פעולה פנימית בהאדם השב, שמתקנים הפגמים שלו. וזהו טוב וישר הוי' על כן יורה חטאים בדרך, דטוב הוא שמשפיע לכל. וכמבואר במק"א<sup>55</sup> החילוק בין טוב לחסד, דחסד שייך להמקבל ולכן השפעת

---

46 מנחות נג, ב.

47 תהלים קמה, ט.

48 שם קכה, ד.

49 לט, ב.

50 איכה ג, כה.

51 אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנו. וראה בארוכה סה"ל דא"ח צ"צ ערך טוב ע' א'נו ואילך.

52 ובאוה"ת יוהכ"פ שם - באר"א.

53 הכוונה לחמעלה שבטוב ה' לכל, שנמשכת גם לאלו שחטאו. אבל היא השפעה פנימית, ולכן היא נמשכת

דוקא לשבים\* - ראה אוה"ת יוהכ"פ שם. סה"מ עת"ר ע' צד. ובכ"מ.

54 ראה סה"מ תע"ב שבהערה 45 - לאחרי שמבאר דזה שבתורה נאמרה מצות התשובה הוא לפי ששורש

התורה הוא בהעצמות, מוסיף, דזה שהתורה נק' טוב הוי' טוב וישר הוי'.

55 סה"מ עת"ר ע' צח ואילך.

---

(\* אלא שאין זה שהם ראויים לזה כי אם מצד הטוב דלמעלה, טוב הוי' לכל - ראה לקמן סי"ו.



החסד היא דוקא למי שראוי [אלא שמצד מדת החסד אינו מדקדק, וכשיש להמקבל איזו מעלה הוא כבר ראוי שישפיעו לו], וטוב הוא מצד המשפיע ולכן ההשפעה היא לכולם (גם לשאינם ראויים). וישר הוא שלמטה הוא כמו למעלה<sup>56</sup>. וזהו שהמשכה שע"י התשובה היא מבחינת טוב וישר, דזה שתשובה מכפרת על הזדונות הוא לא מפני שהאדם ראוי לזה אלא מפני הטוב דהקב"ה, המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות. וזה שע"י המשכה זו מתתקנים הפגמים שלו, והתיקון הוא בפנימיות, הוא לפי שהמשכת הטוב היא באופן דחסד, שהאדם השב הוא כמו כלי להמשכה.

(ז) **והנה** זה שע"י תשובה מתכפרים הזדונות ועד שנהפכים לזכיות הוא גם בכל השנה. ועאכו"כ בעשרת ימי תשובה, שאז התשובה היא נעלית יותר<sup>57</sup>. ומעלת התשובה דיום הכפורים היא שהכפרה דיום הכפורים היא מצד עיצומו של יום<sup>58</sup>, שכפרה זו היא נעלית יותר מהכפרה שע"י התשובה. וזה שיום הכפורים אין מכפר אלא לשבים הוא, שהמשכת הענין דעיצומו של יום להאדם היא ע"י התשובה. והענין הוא<sup>59</sup>, דזה שע"י התשובה מתכפרים הענינים שעשו היפך הרצון הוא לפי שע"י התשובה נמשך מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון. דזה שבעל הרצון אינו מוכרח בהרצון הו"ע ההפלאה דאוא"ס ולא עצמות אוא"ס ממש<sup>60</sup>. וכיון שענין ההפלאה דבעל הרצון הוא שהוא מופלא מהרצון, הרי זה מוכיח שיש להרצון שייכות אליו [וכדמוכח גם מזה שנקרא בשם בעל הרצון], לכן צריכה להיות סליחה וכפרה על זה שעשו היפך הרצון. משא"כ לגבי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון, אין שייך פגם מלכתחילה. וזהו"ע עיצומו של יום מכפר, שהכפרה מצד עיצומו של יום היא (לא באופן של פעולה, אלא) שביום זה מתגלה ההתקשרות של עצם הנשמה עם העצמות (שלמעלה מבעל הרצון), שלגבי דרגא זו אין פגם מלכתחילה. והטעם שהמשכת הענין דעיצומו של יום היא ע"י התשובה, הוא, כי תיקון הפגמים ע"י הגילוי דעצם הנשמה (שמצד עצם הנשמה אין שייך פגם מלכתחילה), אין שייך (כ"כ) לענינים של כחות הגלויים עצמם<sup>61</sup>, ובכדי שהכפרה שע"י גילוי עצם הנשמה תהי' בפנימיות, הוא ע"י התשובה.

56 כנ"ל סעיף ג.

57 כנ"ל הערה 20.

58 ראה רמב"ם ה"ל תשובה פ"א ה"ג "ועצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים". ומזה מוכח, דזה שעיצומו של יום מכפר הוא גם לדעת רבנן שיוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים (שבועות יג, א).

59 בהבא לקמן ראה גם ד"ה שובה ישראל (הב') תשל"ז (לקמן ע' צח ואילך) ס"ד. וש"נ.

60 ראה ער"ז בהמאמר שלפנ"ז (ד"ה יבחר לנו שנה זו (תשכ"ג)) - ס"ה וס"ו (לעיל ע' ה; ע' ח).

61 ראה ער"ז ד"ה השקיפה ממעון קדשך תשכ"ז סוף סעיף ט (לקמן ח"ג ע' רנג).

**ריש** להוסיף, שהמשכת הכפרה דעיצומו של יום בכחות הגלויים ע"י התשובה, כיון שענין התשובה הוא שהאדם יוצא מהגבלות שלו, לכן ההמשכה שע"י התשובה היא בהכחות כמו שהם בתנועה דהעלאה. ובכדי שהכפרה דעיצומו של יום תומשך גם בכחות הגלויים כמו שהם בהציור שלהם, הוא ע"י מצות התשובה, דביוהכ"פ חייבים הכל לעשות תשובה<sup>62</sup>. ולהעיר, דג' ענינים אלה שביוהכ"פ הם דוגמת ג' הענינים שבתק"ש. המצוה דתק"ש, ענין התשובה המרומז בתק"ש, והביטול פנימי שמצד הנשמה<sup>63</sup>. ויש לומר, שזהו"ע שמונה ההזיות שהיו בקודש הקדשים, אחת למעלה ושבע למטה, אחת למעלה היא גילוי היחידה<sup>64</sup>, שהיא מיוחדת עם העצמות, ושבע למטה (שלאחרי האחת) הוא שגילוי היחידה (למעלה מהשתלשלות שבאדם) יומשך בכחות הגלויים, השתלשלות שבאדם<sup>65</sup>.

(ח) **ועפ"ז** יש לבאר החילוק שבין ג' הענינים דשמיני, שמיני דמילה ושמיני דתשובה ושמיני דיום הכפורים, דמילה היא מצוה, וכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל יקיימו את כל המצוות ומשיכו הגילויים שנמשכים על ידם, לכן הגילויים שנמשכים ע"י המצוות (כולל גם מצות מילה) אינם אור חדש ממש<sup>66</sup>, מכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שישראל ימשיכו גילויים אלו. ואף שהגילוי שנמשך ע"י כל המצוות הוא הגילוי דהוי' והגילוי שנמשך ע"י המילה הוא למעלה מהוי', וכמבואר בתו"א<sup>67</sup> דמי יעלה לנו השמימה<sup>68</sup> הוא ר"ת מילה וס"ת הוי"ו<sup>69</sup> שזה מורה שמילה היא למעלה מהוי', מ"מ, כיון שבריאית העולמות מלכתחילה היא שע"י מצות מילה ימשיכו

62) רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז. והיינו דנוסף למצות התשובה שישנה בכל השנה - גם התשובה דיוהכ"פ היא

(מצוה ו) חייב.

63) ראה ד"ה יבחר לנו הנ"ל (הערה 60) סעיף ט (ע' קח).

64) ראה לעיל הערה 23.

65) ראה ער"ז לקו"ת שה"ש מב, א. אוה"ת (יהל אור) לתהלים ע' קב.

66) ראה ער"ז לקמן ס"ע ריח ואילך. לקמן ח"ד ס"ע קעב ואילך.

67) לך לך יג, סע"ב. וראה גם אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנה. א'תקנו.

בתו"א שם (וער"ז באוה"ת שם) "למול את ערלת הלב והו"ע התשובה". ויש לומר, שזהו בכללות. אבל בפרטיות, כיון דזה שיש לאדם ערלת הלב הוא שנברא באופן זה, והכוונה בזה שנברא כן הוא בכדי שיהי' ומלתם את ערלת לבבכם - לכן זה שמל את ערלת לבבו אינו חידוש אמיתי, כי כן היא כוונת הבריאה מלכתחילה. משא"כ כשחטא ופגם (היפך כוונת הבריאה) ואח"כ מתקן זה ע"י התשובה, הוא חידוש, כדלקמן בפנים.

68) נצבים ל, יב.

69) תקו"ז תיקון כב (סה, ב, סו, א). תיקון ע (קלא, רע"א).

אור זה, הוא אור שיש לו שייכות לעולמות. [ויש לומר, שבכללות, גם אור זה נכלל בהוי'. כי בהוי' לשון מהווה<sup>70</sup> שתי דרגות. המקור שממנו נעשה התהוות העולם, והרצון להוות את העולם<sup>71</sup>. וכיון שהרצון להוות הוא שיומשך גם הגילוי שע"י המילה, הרי גילוי זה נכלל בהוי'. וזה שהגילוי שע"י המילה הוא למעלה מהוי' הוא שגילוי זה הוא למעלה ממקור ההתהוות]. ושמיני דתשובה הוא גילוי אור חדש. דע"י שחטא ופגם והעביר את הדרך (היפך הכוונה דבריאת האדם שהי' באופן דעשה האלקים את האדם ישר) ואח"כ מתקן זה ע"י התשובה, עי"ז נמשך אור חדש שלא הי' (כביכול) גם בכוונת הבריאה. אלא שאור זה הוא מבעל הרצון, שיש לו שייכות להרצון והכוונה דהבריאה. ושמיני דיום הכפורים, שעיצומו של יום מכפר, הוא גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון. אלא שגילוי ענין זה הוא בעיקר בעת כניסת הכה"ג לקודש הקדשים. ולכן, גם השמיני דיום הכפורים הוא שמיני שלאחרי שבעת הימים שלפני יום הכפורים, כי בכללות, גם השמיני דיום הכפורים הוא למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות (בעל הרצון), משא"כ הסדר בשמונה ההזיות שבקודש הקדשים, הוא שהאחת היא לפני השבעה.

**ט) וזהו** וכל אדם לא יהי' באוהל מועד בבואו לכפר בקודש, דזה שכל אדם לא יהי' גוי' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם הוא דוקא בבואו של הכה"ג בקודש הקדשים לכפר בקודש, כי הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בקודש הקדשים מצד עצמו, יש לו שייכות להשתלשלות, ולגבי גילוי זה יש מקום למלאכים. אבל בבואו (של הכה"ג לקודש הקדשים) לכפר בקודש, דזה שע"י עבודתו של הכה"ג בקודש הקדשים נמשכה כפרה לכל ישראל הוא לפי שע"י עבודתו מתגלה ההתקשרות דעצם הנשמה עם העצמות, דבעצמות אוא"ס אין שום נתינת מקום למלאכים, ישראל ומלאכא בלחודוהי<sup>72</sup>, לכן אז כל אדם לא יהי' אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם.

**ולהוסיף**<sup>73</sup>, שבתפלת נעילה מאיר גילוי זה עוד יותר מאשר במוסף דיוהכ"פ שבה אומרים סדר העבודה דכהן גדול ביום הכפורים. כי חמשה תפלות דיום הכפורים הם כנגד חמשה דרגות שבנשמה, נפש רוח נשמה חי' ויחידה. דג'

70) שעהייה"א רפ"ד. וראה זח"ג רנו, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט.

71) להעיר מהמבואר בכ"מ בענין ב' שמות הוי', דהוי' הראשון הוא שעלה ברצונו ית' להוות העולמות (סה"מ

תרנ"ו ע' ססה ואילך. ובכ"מ).

72) ראה זח"ג לב, א.

73) בהבא לקמן ראה בפרטיות יותר שיחת שמחת בית השואבה תשכ"ג - נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1154.

תפלות הראשונות הם בנר"נ, ותפלת מוסף דיום הכפורים היא בחי', והגילוי דיחידה הוא (בעיקר) בתפלת נעילה. ולכן נקראת בשם נעילה, כי אז ננעלים כל השערים וגם נבראים הכי עליונים (ואפילו נאצלים וכו') אין יכולים ליכנס, ישראל ומלכא בלחודוהי.

**וזהו** גם מ"ש בזהר<sup>74</sup> עה"פ<sup>75</sup> ולא עמד איש אתו בהתוודע יוסף אל אחיו, בזמנא דקוב"ה הוה מתחבר בהו ישראל כו' בגין כך ביום<sup>76</sup> השמיני עצרת תהי' לכם, דיש לומר שענין קוב"ה מתחבר בהו בישראל הוא גילוי היחידה וההתקשרות העצמית דהעצמות עם עצם הנשמה. [ויש לומר שהשייכות דענין זה ליוסף, דשם יוסף הוא על שם יוסף הוי' לי בן אחר<sup>77</sup>, שגם אחר נעשה בן<sup>78</sup>, כי ע"י גילוי התקשרות העצמית דהעצמות בישראל (בהתוודע יוסף אל אחיו) מתגלה שגם אחר הוא בן]. וגילוי זה הוא בשמיני עצרת, וכידוע שבשמיני עצרת ישנם כל הענינים שבראש השנה ויום הכפורים, אלא שבשמיני עצרת הם בקו השמחה, ולכן ביום השמיני עצרת תהי' לכם, יהיו<sup>79</sup> לך לבדך ואין לזרים אתך.

74 ח"א רה, ב. הובא באוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנט. ריש וסוף ד"ה ביום השמיני עצרת: באוה"ת שמע"צ (כרך ה ע' בקמט. שם ע' ב'נג); תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' לו. שם ע' נא); ה'תש"מ (לקמן ע' רטו ואילך).

75 ויגש מה, א.

76 פינחס כט, לה.

77 ויצא ל, כד.

78 אוה"ת ויצא כרך ו תתשכג, א.

79 משלי ה, יז. שמו"ר פט"ו, כג. הובא בריש וסוף ד"ה ביוהשמע"צ: עת"ר (סה"מ עת"ר ע' לה. שם ע' מד); ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 43. שם ע' 47); ה'תש"ט (סה"מ ה'תש"ט ע' 69. שם ע' 73); ה'שי"ת (סה"מ ה'שי"ת ע' 71. שם ע' 82); ה'תש"מ (לקמן ע' רטו. ע' רכה). ועוד.

# סוגיא ג

ידוע ביאורו של אדמו"ר הזקן על הפסוק "בכסה ליום חגנו", אשר כל ההארות וההמשכות הנפעלות בראש השנה וביום הכפורים נשארות מכוסות ונעלמות – "בכסה" – ואינן מתגלות, עד שמגיע "יום חגנו" – חג הסוכות, שבו הן באות לידי גילוי ממשי, בשמחה גדולה ביתר שאת וכו'.

ביאור זה נכון גם לגבי הנלמד בסוגיות הקודמות אודות שלושת העניינים העיקריים שבראש השנה ויום הכפורים: שלושה פרטים אלו באים לידי ביטוי וגילוי בשלמות רק בחג הסוכות.

בסוגיא שלפנינו נלמד כיצד משתקפים שלושה עניינים אלו במצוות חג הסוכות בצורה ברורה וגלויה...



מאמר ד"ה תקעו לארדה"ו (סידור רלה, ב):

כי הנה בעי"ת לא עשו רק התעוררות בלבד  
 בעצמות א"ס ב"ה שיהיה נגלה בו הרצון אח"כ  
 אבל בסוכות מתגלין כל המקיפי מבחי' העולם  
 לגילוי אור ממש כידוע. וזהו בכסה ליום חגנו  
 בר"ה במכסה והעלם . . עד שבחג הסוכות  
 מתגלה ממש ולכך אז זמן שמחתנו דוקא על  
 דרך משל היוצא מבית השביה ששמח בו' כמו  
 כן בהיות שהיה מוסתר ונעלם מאד מהתגלות  
 אור א"ס בכתר עליון כשנתגלה יהיה אורה  
 ושמחה וכו' וד"ל:

### לקוטי שיחות חי"ט שיחה א' לחג הסוכות:

תרגום השיחה ללה"ק בעמוד 105

ווי מען לערנט בפשטות איז משמע, אז דער טעם פארוואס די חכמים האלטן אז מ'איז יוצא בסוכה שאולה, איז ווייל דער (לימוד פון) פסוק "כל האזרח בישראל וגו'" (מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת) איז מגלה אז "תעשה לך" מיינט ניט אז עס דארף זיין "שלך"; דער "לך" קומט נאר "למעוטי גזולה".

זאגט אבער דער אלטער רבי אין שו"ע<sup>7</sup>: "אע"פ שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך משלך כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך אע"פ כ יוצא אדם י"ח בסוכה שאולה דכיון שנכנס לה ברשות הרי הוא כשלו (ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה)". זעט מען מפורש, אז אויך ביי סוכה לערנט מען אפ פון "לך" אז עס דארף זיין "שלך" – און פונדעסטווען איז מען יוצא מיט א סוכה שאולה, ווארום א שאולה "הרי היא כשלו"<sup>8</sup>.

א. די גמרא זאגט אין סוכה<sup>1</sup>: "תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב<sup>2</sup> ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב<sup>3</sup> חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך. וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא י"ח ביו"ט הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא י"ח בסוכות של חבירו דכתיב<sup>4</sup> כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת. ורבנן האי לך מאי דרשי ביי, מיבעי לי' למעוטי גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח".

די הלכה איז ווי די חכמים, אז כאטש מ'איז ניט יוצא – ביו"ט ראשון פון חגה"ס – מיט ד' מינים שאולים "משום דבעינן לכם"<sup>5</sup>, איז אבער ביי סוכה אנדערש און מען איז יוצא מיט א סוכה שאולה<sup>6</sup>.

7. או"ח סתרל"ז ס"ג.

8. בפשטות מקורו דארה"ז הוא מלבוש שם ב"ס, שכנראה מפרש כן בפרש"י שם ד"ה כל האזרח. ונדלא כמו שמפרש המג"ח (מצוה שכה סק"ט) בפרש"י. וראה שו"ת הריב"ש שסמ"ז. שעת"א או"ח סתפ"ב סק"א. ועפ"ז י"ל שבוה מחולקים רש"י ותוס' (ד"ה כל האזרח שם), דלדעת התוס' למדין מ"כל האזרח" שאין צריך לדין ד"לך משלך", ותמילא יוצאין י"ח בסוכת השותפים ובסוכה שאולה. וראה ריב"ש שם – ראה לקמן הערה 15.

1. כז, ב.

2. אמור כג, מ.

3. ראה טז, יג.

4. אמור שם, מב.

5. רמב"ם הל' לולב פ"ח ה"י. טוש"ע (ואדה"ז)

או"ח סתרמ"ט ס"ב (ס"א). סתרנ"ג ס"ג.

6. רמב"ם הל' סוכה פ"ה הכ"ה. טוש"ע שם

סתרל"ז ס"ב (ולהעיר ממכתבי תורה (להרגצובי)

מכתב ב. ואכ"מ).



אזי דער פירוש פון "ולקחתם לכם – משלכם" ממש, א פולשטענדיקער אופן "שלכם", וואס איז ממעט לולב השאול.

אבער פון לשון פון אלטן רבי'ן אין א ווייטערדיקן סעיף<sup>13</sup> איז משמע, אז שאולה ביי סוכה איז אין דעם גדר פון "שלו ממש", וז"ל: ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע . . מ"מ לכתחילה אין לישיב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינה דומה לשאלה ממש שהשאילה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש. זעט מען דערפון אז מיט א סוכה שאולה איז מען יוצא ניט דערפאר וואס ביי סוכה איז גענוג אויך ווען ס'איז ניט "שלו" ממש, נאר<sup>14</sup>, ווייל שאולה איז טאקע אזוי

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז דער טעם וואס מ'איז יוצא מיט א סוכה שאולה איז (ניט ווייל דער פסוק "כל האזרח גו'" איז מרבה "שאולה"<sup>9</sup>, נאר) ווייל "שאולה" . . הרי היא כשלו"<sup>10</sup> – פארוואס זאל שאולה ניט זיין כשר אויך ביי לולב מצד דעם זעלבן טעם, וואס "שאולה" . . הרי היא כשלו"?

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, אז אין דעם גדר פון "שלו" גופא דא<sup>11</sup> – איז אן ארט אויף חילוקים (אויף וויפל ס'איז "שלו"). ביי סוכה איז דער פסוק "כל האזרח גו'" מגלה אז ס'איז מספיק אויך א קלענערע דרגא אין "לך – משלך" (אין וועלכער אויך שאולה ווערט נכלל, כאטש עס איז ניט שלו ממש)<sup>12</sup>; משא"כ ביי לולב, וואו ס'איז ניטא אזא לימוד,

כיון שעל דעת כן כו"ו). ועפ"ז י"ל שמאריכות לשון אדה"ז בתחלת הסעיף "כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך" משמע לכאורה שכל הדין ד"לך" הוא לא (החייב -) שצריך שיהי "שלך", אלא (רק השלילה -) "לא של חבירך"; משא"כ בלולב שצריך שיהי "לכם משלכם" ממש (ראה אבני מלואים סכ"ח סקל"ג ד"ה אמנם. מקו"ח סתמ"ח סק"ט. ועוד. ולהעיר משו"ת חת"ס אר"ח סק"פ בסופו).

13. שם סי"א. אבל מזה שכתב "הרי היא כשלו" ולא כתב דיוצאין י"ח בסוכה שאולה כיון דכתיב כל האזרח (וכיו"ב) כנ"ל, ובפרט מ"מ בסעיף יא, משמע כדלקמן בפנים.

14. ועפ"ז מובן מה שהוצרך לומר (סוכה לא, א) גבי סוכה גזולה "קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא" – כי גם בסוכה צריך לדין שלו ואצ"ל דלי' זה

9. ראה כפות תמרים לסוכה לא, א ד"ה ורבנן. ועוד.

10. ועפ"ז מובן מ"ש אדה"ז ההסברה "הרי היא כשלו" ולא הביא כלל הלימוד מהכתוב "כל האזרח גו" – כי אז הי' קס"ד שהכוונה בהלימוד שאין בסוכה הדין ד"לך" – שלך.

11. ועד"ז בכוכ"כ ענינים: קנין הגוף או לפירות (יבמות לו, ב. וש"נ. ולהעיר מחכמת שלמה (למהרש"ק) לשו"ע שם סי' תרלו ס"ג. ועוד, סוגי משכון בנוגע ללא יראה לך (שור"ע (ואדה"ז) אר"ח סי' תמא (ובנ"כ). סט"ז סי' תמג. ועוד), ועוד.

12. כן משמע קצת מל' אדה"ז שם, ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה" (וכן לאח"ז בסוכה שיש לו שותפות בה עם חבירו כתב "ואין זה נקרא גזל

– וכו' ששלך הוא רק תנאי) איז דער בארגן באופן דשלו ממש, "אדעתא דהכי השאילו"<sup>17</sup>.

ג. ויש להוסיף ולהמתיק בפנימיות הענינים: פון פסוק "כל האזרח גו'" לערנט מען אפ אז "כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת" מצד דעם עילוי פון סוכה ווערן אלע אידן נתאחד אין איין מציאות ביז אז "כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת" – און מהאי טעמא איז ביי סוכה אויך שאולה "כשלו ממש":

ווי שלו ממש<sup>15</sup> – איז הדרא קושיין לדוכתא: פארוואס ווערט שאולה נתמעט פון "לכם" ביי די' מינים?

קען מען זאגן, אז דער אויפטו פון לימוד "כל האזרח גו'" איז נויט אז ביי סוכה איז מספיק אויך ווען ס'איז נויט אינגאנצן "שלך", נאר – פארקערט, אז ענין הסוכה האט אין זיך אזא גדר וואס מצד דעם ווערט שאולה בא סוכה "שלו ממש"<sup>15</sup>; וי"ל ההסבר בפשטות: וויבאלד ער בארגט עם די סוכה זי זאל זיין פונקט ווי דירתו קבע כל השנה, וואס דאס איז דאך כל גדר סוכת החג (משא"כ בלולב<sup>16</sup>

לך לאו אכל אדם מישראל פרטי קאי אלא אכללות ישראל קאי לאפוקי משל נכרי והפקר והיינו טעמא דיוצא בשאול כיון שיש לו בעלים ישראל לך קרינן ב' (ועיי"ש שטעטעם זה אין יוצא בסוכה שאולה מעכו"ם וכן שותפות עכו"ם).

ולא זכיתי להבין סברתו – דמה ענין בעלות דכלל ישראל, דיציבור – במצוה כסוכה, האם נחדש שצ"ל דיהודי (ע"ד ממושבותיכם תביאו) דוקא!?

ואם נאמר – שפני שיש בה קדושה אינה חלה בשל עכו"ם – הרי בפרט בקדושת קרבן (שוויה קדושת סוכה – למ"ד זה (ראה פרש"י סוכה ט, א ד"ה על החגיגה. פרש"י ביצה ל, ב ד"ה לה' וד"ה על החגיגה. שו"ע אדה"ז ר"ס תרלח. וראה אוה"ת סוכות (ע' א'תשה) ו(ש"נ)) – ישנה באו"ה. ומיעוטא דאו"ה בכיו"ב בקרא – הוא מ"שאל" וכיו"ב, ולא מלשון דבעלות וממונא ("לך" וכיו"ב). ואם מפני שאינו יכול להקדיש מה שאינו שלו – הרי משאילו, ומאי נפק"מ דישאל או דעכו"ם.

16. במכש"כ מטלית שאולה (ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סי"ד סי"ד, ח. ובקו"א שם. וש"נ).

17. משא"כ בטלית שאולה (ראה בהמצויין בהערה הקודמת. וראה בהמצויין במאסף לכל המחנות סקל"א המתמצים זה).

הוא "לאו דוקא" (כבפנ"י שם). וכן מדגיש אדה"ז שם ס"ד "היא הוא כשאול בידו". וכן בסעיף הנ"ל "מפני שאינה נקראת שלו ממש, דגם זה נק' "שלו" אלא שאי"ז שלו ממש, וראה אלי' רבה סק"ד שמשגיג על המג"א "אבל הכא בקרקע כיון דהוי כשאולה הוי כמו לכם". ולהעיר מכפופות תמרים סוכה לא, א.

15. עפ"ז אולי יש ליישב קושיית התוס' ד"ה ההוא (סוכה ט, א) למה צריך קרא דלך למעוטי גזולה "חיפוק לי' משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה" (וראה מג"ח שם) – כי גם בסוכה צ"ל תעשה לך שיהי' שלך (וי"ל שוויה כונת רש"י שם ד"ה למעוטי), ואי"ז רק לימוד למעוטי גזולה גזולה פסול סוכה. וראה שאג"א סצ"ט. ועפ"י כהנ"ל י"ל דתוס' ורש"י לשיטתייהו אולי בדרך כו, ב (הג"ל הערה 8). וכן משמע מתוד"ה מאי טעמא גיטיין (נה, א) קרוב לסופו "ובסוכה לא בעינן משלכם". אבל מל' פרש"י סוכה לא, א ד"ה ורבנן "יוצא אדם בסוכה שאינו שלו בשאולה" אין לדייק כן, כי כוונתו רק להמציאות.

\*15. בספר מכתב סופר ט' לח מבאר דכיון דגלי לך רחמנא מכל האזרח דסוכה שאולה כשרה, א"כ ע"כ

שע"י תשובה.

אין די דריי ענינים ווערן ארויסגעזאגט די פארשידענע אופני ההתקשרות וההתאחדות פון אידן מיטן אויבערשטן:

איין אופן איז, אז אידן זיינען אזוי ווי, כביכול, א באזונדער מציאות, נאר זיי פארבינדן זיך מיט אלקות; וואס אין דעם אופן דארף דער פארבונד און איחוד זיך אויפטאן און אויסדריקן דורך און אין עפעס – דורך קיום המצות, וואס אידן נעמען אויף זיך דעם עול מלכות שמים און זיינען מקיים די גזירות המלך.

אין דעם גופא איז דא א טיפערער אופן – די פנימיות'דיקע התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן, וואס איז ניט אפהענגיק אין קיום המצות; און דאס דריקט זיך אויס אין דער תנועה פון תשובה, אז אפילו ווען א איד האט פון זיך, ח"ו, אראפגענומען דעם עול מלכות שמים און עובר געווען אויפן ציווי ה', האט ער גרויס פארדרוס און חרטה אויף דעם און וויל דאס פארריכטן, ער טוט תשובה.

אבער אויך דער אופן ההתקשרות, כאטש ס'איז העכער און טיפער פון דעם פארבונד דורך קיום המצות,

ס'איז מבואר אין חסידות<sup>18</sup> אינעם פירוש הפסוק<sup>19</sup> "בכסה ליום חגנו", אז די ענינים וואס בר"ה ויוהכ"פ זיינען זיי בהעלם – "בכסה", קומען זיי ארויס בגילוי "ליום חגנו", אין חג הסוכות. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין דעם חילוק (בנוגע "לכם") צווישן סוכה און לולב (צי מ'איז יוצא מיט שאולה) בהקדם הביאור ווי די ענינים זיינען "בכסה" בר"ה ויוהכ"פ.

שוין גערעדט אמאל בארוכה,<sup>20</sup> אז אין תוכן פון ר"ה ויוהכ"פ זיינען דא דריי ענינים זה למעלה מזה: א) די מצוות היום, בר"ה – מצות תקיעת שופר, וביוהכ"פ – מצות התענית און מצות התשובה והיודוי; ב) דאס וואס זיי זיינען פון די עשרת ימי תשובה, וואס תשובה איז העכער פון מצוות (און דעריבער קען זי מתקן זיין דאס וואס מ'פארפעלט אין דער עבודה פון קיום המצוות); ג) דער תוכן עצמי פון די טעג, וואס איז העכער אויך פון תשובה: בר"ה – די בקשת השם און עבודה פון "תמליכוני עליכם"<sup>21</sup>, בקשה און עבודה מכתיר זיין דעם אויבערשטן אלס מלך, וביום הכפורים דער ענין פון עיצומו של יום הכפורים מכפר, וואס די דרגא פון כפרה איז העכער פון דער כפרה

20. בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"ד שיחה לר"ה (ע' 1144 ואילך) וליום הכפורים (ע' 1149 ואילך).

21. ר"ה טז, א. לר, ב.

18. סדור רלה, ב. ובכ"מ. וראה גם לקו"ת נצבים מח, סע"ב. ר"ה נד, סע"ג ואילך.

19. תהלים פא, ד.

ווערט כביכול א מלך (פארן אויפטאן דער אויבערשטער זאל ווערן א מלך דעם "תמליכוני עליכם") – וואס מאכט אז עס פעלט זיי אויס דעם ענין המלוכה וואס צוליב דעם בעטן אידן אז איבער זיי? איז עס דערפאר וואס זיי זיינען בעצם איין זאך מיט אלקות, ובמילא קענען זיי ניט זיין<sup>23</sup> ח"ו אן א מלך.

ד. עפ"ז איז אויך פאשטאנדיק וואס בנוגע מצות זיינען דא חילוקים צווישן איין אידן און א צווייטן אידן דעם אופן פון זייער קיום, און עד"ז (נאר מיט קלענערע חילוקים) איז בנוגע תשובה; משא"כ אין דעם ענין פון "תמליכוני עליכם" זיינען ניטא קיין חילוקים צווישן אידן (ווי מען זעט עס ביי דער הכתרה פון א מלך בו"ד, אז בעת ההכתרה – וואס קומט דורך דעם ביטול העם – שטייען א שר גדול און אן איש פשוט מיטן זעלבן ביטול וכו'; ניט ווי לאחרי ההכתרה און נאכדעם ווי דער מלך איז גוזר גזירות, וואס דאן זיינען דא חילוקים צווישן אנשי המדינה אינעם אופן הקיום פון די גזירות):

קיום המצות, וויבאלד זייער איכות ההתקשרות איז באופן אז אידן, ווי זיי פילן זיך אלס באזונדער זאך, פארבינדן זיך מיטן אויבערשטן, דערפאר איז דער קיום המצות און

האט עס פארט א שייכות צו קיום המצות: דעם פארדרוס און חרטה אין ענין התשובה איז דאך אויף דעם וואס ער האט ניט מקיים געווען די מצוות פון אויבערשטן און דעריבער איז ער מחליט מכאן ולהבא צו אויספאלגן די גזירות המלך. און וויבאלד אז אויך דער פארבונד דריקט זיך אויס אין (דער החלטה צו) פאלגן דעם אויבערשטן, הייסט עס דאך, אז ער איז נאך א מציאות בפ"ע וואס פאלגט און פארבינדט זיך מיטן אויבערשטן.

דער העכסטער אופן ההתקשרות איז – ישראל וקוב"ה כולא חד, אידן זיינען בעצם איינס כביכול מיט קוב"ה. און דער פארבונד זאגט זיך ארויס אין דער בקשה פון הקב"ה און דער עבודה פון "תמליכוני עליכם" – דאס וואס אידן זיינען מעורר און פועל אז דער אויבערשטער זאל ווערן א מלך איבער זיי:

די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן דורך תומ"צ, אדער אפילו דורך תשובה, איז דוקא נאכדעם<sup>22</sup> ווי מ'נעמט אן דעם אויבערשטן אלס מלך, וואס דעמאלט איז שייך דער ענין פון פאלגן דעם מלך, תשובה טאן אויפן ניט-פאלגן וכו', וואס דאס פארבינדט זיי מיטן מלך.

איידער אבער דער אויבערשטער

23. ומטעם זה מבקש הקב"ה "אמרו לפני... מלכות

כו' שתמליכוני עליכם", כי הם כולא חד.

22. כמחז"ל כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם

(גזירות) (מכילתא יתרו כ, ג).

קב"ע ביי יעדן איינעם לויט זיין באזונדער אופן ומדריגה אלס א מציאות בפ"ע.

אין עבודת התשובה, וואס קומט מצד א טיפערן פארבונד וועלכער ווערט ניט אויפגעטאן דורך קיום המצוות בפועל, איז אין דעם ניטא אזא אונטערשייד צווישן איין אידן און א צווייטן (ווי מען זעט אז דאס קען אויפגעטאן ווערן בלויז דורך א הרהור תשובה<sup>24</sup>, ובשעתא חדא וברגעא חדא<sup>25</sup>). אעפ"כ זיינען אויך אין דעם פאראן חילוקים, ווארום ס"ס איז עס דאך תשובה אויף (ולפי ערך די) עונות, אדער תשובה לשרשו ומקור שלו – וואס אין דעם אלעם איז איינער ניט גלייך צום אנדערן.

אין "תמליכוני עליכם" – וויבאלד אז דאס נעמט זיך דערפון וואס אידן זיינען בעצם כולא חד מיט קוב"ה, איז כשם ווי ס'איז ניט שייך צו פאנאדערטיילן צווישן אידן מיטן אויבערשטן, אזוי קען מען ניט מחלק זיין צווישן איין אידן מיטן צווייטן אינעם אופן הקישור והאיחוד; אין דעם זיינען אלע אידן ווי איין עצם<sup>26</sup>, וואו עס איז ניטא קיין התחלקות.

ה. אע"פ אז בפרטיות געפינט מען אלע דריי ענינים סיי ביי ר"ה און סיי ביי יוהכ"פ כנ"ל – בכללות אבער, ובגלוי, איז יעדערער פון זיי פארבונדן מיט איינעם פון די דריי יו"ט פון חודש תשרי: ראש השנה, יום הכפורים און חג הסוכות:

ראש השנה שטייט בגלוי דאס וואס ער איז דער "ראש" פון יאר – ס'איז דער זמן פון הכרת המלך; און ווי דער רס"ג שרייבט<sup>27</sup>, אז דער "ענין הראשון" אין "מצות היום (ב) שופר" איז דאס וואס "ממליכין עלינו את הבורא"<sup>28</sup>.

ביום הכפורים שטייט בגלוי דאס וואס ס'איז דער יום התשובה, דער יום "קץ (ו) מחילה וסליחה"<sup>29</sup> אויף עובר זיין מצות המלך. נאכמער: אפילו דער ענין פון "עיצומו של יום"<sup>30</sup>, וואס דריקט אויס די התקשרות עצמית צווישן אידן מיטן אויבערשטן וועלכע איז העכער פון דער התקשרות דורך תשובה – איז אלץ אין דעם ענין פון "מכפר"<sup>30</sup>, וכשמו: יום הכפורים.

חג הסוכות איז דער זמן ווען אידן

27. הובא באבבא דורהם "טעמי התקיעות".

28. ראה לקו"ש ש"ד ע' 1354 ואילך. בשחיה לר"ה

שם. ועוד.

29. בנוסח תפלת נעילה. רמב"ם הל' תשובה

פ"ב, ה"ז.

30. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג-ד.

24. ראה קדושין מט, ב.

25. זח"א קכט, סע"א.

26. ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד: הוה מקטע

קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לידך. וראה

תניא פל"ב. סהמ"צ ה"צ"צ מצות אהבת ישראל.

קונטרס אהבת ישראל.

זינען בגלוי אריינגעטאן אין קיום המצוות: סוכה, נטילת ד' מינים כו<sup>31</sup> – מען איז "עסוקין במצוות" (פון באלד נאך יום הכפורים)<sup>32</sup>, וכשמו: חג הסוכות.

ו. וויבאלד אז אלע ענינים וואס זיינען (בראש השנה און יו"כ) "בכסה" קומען אראפ בגילוי ליום חגנו בחג הסוכות, איז מובן אז כאטש חגה"ס איז ענינו התעסקות אין מצות, ווערן אבער אין זיי אויסגעדריקט באופן גלוי די אלע דריי ענינים הנ"ל – אויך שבר"ה ויוהכ"פ:

כשם ווי בר"ה (ויוהכ"פ) איז דא ענינו העצמי פון טאג און דער ענין התשובה, ווי מרומז אין לשון חז"ל<sup>33</sup> "עשרה ימים שבין ר"ה ויוהכ"פ", ד.ה. ר"ה ויוהכ"פ זיינען זיי (מצ"ע) העכער פאר דעם ענין התשובה וואס אין די עשרה ימים און דערנאך איז דא דער דריטער ענין – מצוות היום:

עד"ז געפינט מען אין פסוק בנוגע סוכות: דער פסוק<sup>34</sup> איז מתאר דעם חג – "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'", "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים"<sup>3</sup>, און אזוי אויך ביי דער מצוה פון ישיבה בסוכה שטייט<sup>4</sup> – "בסוכות תשבו שבעת ימים" (ניט אנדייטנדיק אז דאס זיינען ימים מיוחדים מצ"ע – ) און פון דעם פארשטייט מען, אז דער ענין העצמי פון סוכות איז מצות סוכה.

בנוגע צו לקיחת ד' מינים איז דער דין<sup>2</sup> "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גר" – אז אין דעם יום הראשון פון יו"ט סוכות זאל מען מקיים זיין די מצוה פון נטילת ד' מינים – וואס פון דעם איז מוכח אז מצות ד' מינים איז ניט עצם ענינו פון יום הראשון של סוכות<sup>35</sup> דעם יו"ט.

דערנאך – נאך דער מצוה פון

31. וראה ויק"ר פ"ל, ב: שבע מצות שבחג ואלו הן כו'.

32. ראה ויק"ר שם, ז.

33. ר"ה יח, א.

34. אמור כג, לד.

35. וכ"ה גם פרטי זמן המצוה: מצות ישיבת סוכה היא כל שבעת הימים, ואופנה "תשבו כעין תדורו" אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ד' הימים בין ביום בין בלילה (סוכה כה, ב). טוש"ע סי' תרלט ס"א וס"ב ואדה"ז ס"ד). משא"כ חיוב לולב הוא רק ביום הראשון. וגם במקדש שנטלין כל שבעה (ראה ר"ה ל, א. סוכה מא, א), אי"ז קבוע בכל שנה כמצות סוכה שהרי כשיום השבת חל להיות תוך ימי החג

נטלין רק ששה (שם מב, ב רמב"ם הלכות לולב פ"ז הי"ג ואילך). ואופן קיומה – שנטלין אותה רק פעם אחת ביום\*.

וכן בהתחלת החיוב: מצות סוכה מתחילה (קיומה

\* וגם "אנשי ירושלים" שלולבם בידם כו' (סוכה מא, ב) ובפרש"י שם "נטילתה ולקחתה מצוה היא" (ועד"ז בטוש"ע (ואדה"ז) אר"ז ר"ט צו ור"ט תרנב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה) - הר"ז רק "מצוה מן המובחר", "משנטל עברה כבר עיקר מצוה" (תוד"ה עובר בסופה - סוכה לט, א). ולהעיר מצפוני הפלאה בהשמטות (נ"ד, ג) השלמה (ג, ד). מכתבי תורה מכתב קנד. ועוד.

קיינ חילוקים צווישן איין אידן מיט א צווייטן – און דער ענין קומט בסוכות לידי גילוי אין דער מצוה פון סוכה, היות אז "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" – אלע אידן, אן קיינע חילוקים, זיינען מתאים צו לישב – תדורו צוזאמען אין איין און דער זעלבער סוכה.

בנוגע לולב שטייט אין מדרש<sup>38</sup> אויפן פסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" – "במי הכתוב מדבר בישראל ובעכו"ם שהקב"ה דן אותן ביום הכפורים כו' ואין אנו יודעין מי הי' מנצח כו' אמר הקב"ה טלו לולביכם בידכם שידעו הכל שאתם זכיתם בדין" – ד.ה. אז די כפרה פון יום הכפורים ווערט ניכר ונתגלה בסוכות אין דער מצוה פון נטילת ד' מינים.

און די מצוה פון שמחת החג וואס איז אן ענין פון שמחה של מצוה, דאס איז דער גילוי פון דער התקשרות פון אידן צום אויבערשטן דורך קיום המצות, וואס רופט ארויס די תנועה פון שמחה ביי אידן – זיי פרייען זיך מיט מצוות ה'.

נטילת ד' מינים<sup>36</sup> – איז דער פסוק ממשיך "ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים" – די מצות שמחה פון חגה"ס<sup>37</sup>

וע"פ הנ"ל (סעיף ה') איז פארשטאנדיק, אז די עצמות'דיקע אחדות פון אידן מיטן אויבערשטן אין דעם אופן פון "כולא חד" (וואס דריקט זיך אויס אין "תמליכוני עליכם" פון ר"ה) קומט לידי גילוי אין דעם ענין עצמי פון סוכה; דער פארבונד דורך תשובה (וואס דאס איז עיקר ענינו של יום הכפורים) ווערט ארויסגעזאגט באופן גלוי אין מצות לולב; און דער פארבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן דורך קיום המצות ווערט נתגלה אין דער מצות השמחה פון סוכות.

ז. די הסברה בזה:

ווי גערעדט פריער, אז אין דעם ענין פון "תמליכוני עליכם" איז ניטא

1992) תיכף בלילה ראשון, ולולב זמנו של הקיום בבקר משתגן החמה (ולהעיר שלפרש"י סוכה לג, סע"א ד"ה לולב. שם ע"ב ד"ה ה"ג – זמן המצוה הוא תיכף משקידש החג).

וראה בהנ"ל (ובהמבואר בפנים) לקו"ש חכ"ב ע' 127, 127, ואילך.

36. ראה ירושלמי סוכה פג, ה"א. וברמב"ם שם הל' יג הביא הכתוב "ושמחתם גו'" לענין נטילת לולב כל שבעה במקדש. וראה פרש"י סוכה מג, ב ד"ה

ולולב. ויק"ר פ"ל, ב וביפ"ת ופי' מהר"ז שם. וראה לקמן הערה 43.

37. ובפ' ראה טז, יד: ושמחת בחגך.

38. תנחומא אמור יח. וראה ויק"ר שם, ב.

ביים צווייטן, שאפט ער א פירוד אין דער אחדות פון סוכה צווישן אים און דעם נגזל<sup>39</sup> – קען עס שוין ניט הייסן "שלו".

ט. דאס איז אבער נאר ביי סוכה. משא"כ די ד' מינים, כאטש אז אויך זיי דריקן אויס די התאחדות פון אידן – מ'איז מאגד אלע פיר סוגים פון אידן צוזאמען (כידוע<sup>40</sup>) – איז דאך אבער די התאחדות אין אן אופן אז זיי אלע בלייבן באזונדערע סוגים אויך נאכדעם ווי מ'איז זיי אלע מאגד אינאיינעם:

וויבאלד די מצוה פון ד' מינים איז מגלה די כפרה פון יום הכפורים – איז כשם ווי אינעם ענין הכפרה זיינען דא חילוקים צווישן איין אידן מיטן צווייטן (ווייל כאטש די נקודה עיקרית פון כפרה ותשובה איז העכער פון התחלקות ווערט אבער די כפרה בפועל אויפגעטאן ביי יעדערן כפי ענינו), ער"ז איז די אחדות פון די ד' מינים אין אן אופן אז יעדערער בלייבט אין זיין סוג.

און דעריבער קען מען ביי די ד' מינים ניט זאגן אז די מינים שאולים זיינען "כשלו" – ווייל אין דעם בלייבט ער א באזונדער מצואות פון

ח. ע"פ האמור לעיל וועט זיין פארשטאנדיק דער חילוק אין דעם דין הנ"ל צווישן סוכה און לולב:

וויבאלד אז סוכה איז דער "גילוי" פון "תמליכוני עליכם", וואס אידן זיינען איין זאך מיטן אויבערשטן, איז מובן, כנ"ל, אז אין דעם איז ניט שייך קיין חילוקים צווישן איין אידן מיט צווייטן; ד.ה. דאס וואס "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" מיינט, אז מצד דעם עילוי פון סוכה שטייען אידן אין א התאחדות עצמית, וואס איז ניט ווי צוריי וואס פאראייניקן זיך, נאר ווי אלע אידן זיינען מלכתחילה "כולא חד", איין עצם –

דערפאר איז דער דין אין דעם, אז א סוכה שאולה "הרי היא כשלו", און נאכמער ס'איז "כשלו ממש" – ווארום וויבאלד אז א סוכה איז מאחד אלע אידן אין איין מציאות, קען מען ניט אפטיילן איין אידן פונעם צווייטן און זאגן אז די סוכה איז ניט "שלו" נאר דעם צווייטנס – נאר ס'איז זיינע ווי יענעם.

[משא"כ בשעת איינער גזל'ט א סוכה ביים צווייטן, איז ער דערמיט גופא מנגד און סותר די אחדות פון סוכה – מיט דעם וואס ער נעמט עס צו

טוב כלל יב בסופו) – כי גזול הוא היפך (דתדורו – דירת קבע, וגם היפך ד) כללות תוכן הסוכה. 40. ויק"ר פ"ל, יב. וראה לקו"ש ח"ד שיחה לחגה"ס.

39. עפ"ז יש לבאר מה שגזול הוא פסול גם בדפנות אף שאר הפסולים הוא רק בסכך (ראה כפות תמרים לא, א ד"ה מחלוקת. פמ"ג (משב"ז) שם סק"ד. מנ"ח שם. וראה פתחי תשובה (ווינא תרנ"ה) ס"י תרל. לקח



דעם צוויטן,

אעפ"כ איז אין דעם (ד' מינים) פארט דא דער ענין האחדות – מ'איז מאגד און מחבר אלע ד' מינים צוזאמען<sup>42</sup>. דערנאך קומט דער דריטער ענין פן חג הסוכות, מצות שמחה, וואס דריקט אויס די התקשרות צום אויבערשטן דורך מצות; און דערפאר זיינען דא אין דעם חילוקים ממש צווישן די סוגים פון אידן – "חסידים"<sup>43</sup> ואנשי מעשה היו מרקדים" און "כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע"<sup>44</sup>.

עפ"ז איז מובן וואס ביי סוכה שטייט "לך" (בלשון יחיד), משא"כ בד' מינים לערנט מען אפ דעם דין "שלכם פון "ולקחתם לכם" (ל' רבים): בא סוכה זיינען אלע אידן ווי איין מציאות, "כגוף אחד"<sup>41</sup> – און צו איין גוף רעדט מען בל' יחיד; משא"כ בנוגע לד' מינים, וואס יעדער איינער פארבלייבט א באזונדער מציאות (מ'איז זיי נאר מאגד צוזאמען), זיינען זיי א רבים – "לכם".

(משיחת יום ב' דחגה"ס תשכ"ד)

שער יוה"כ לו, סע"א ואילך. אוה"ת סוכות ע' א'תשכב ואילך. וככה שם פפ"ד. ועוד; ג) הענין דכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, גילוי בחי' תמליכוני כנ"ל. ולהעיר דסכך בגימט' מאה כנגד מאה קולות שתוקעין בר"ה (פע"ח שער חג הסוכות בסופו. מ"ח מסכת ימי מצוה וסוכה פ"ג, א. וככה שם ס"פ צג. וראה תורת לוי"צ ע' שג).

\* ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1146 ואילך, שכל ג' ענינים דר"ה הם במצות היום דתק"ש, אלא שענין התשובה באה ברמז בתק"ש וענין התמליכוני הוא למעלה לגמרי ממצות שופר.

41. טעמי המצות להאריז"ל פ' קדושים, הובא ונתבאר במצות אהבת ישראל שם.  
42. נוסף על שבכא"א מהם נרמז ענין האחדות (סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז).  
43. משנה סוכה נא, א. רמב"ם הלכות לולב פ"ח הי"ד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 270 ואילך וש"נ שלדעת הרמב"ם ה"שמחה יתירה" שבמקדש (שם הי"ב) היא הוספה בשמחת החזן עצמו.  
44. וכיון שעיקר תוכן מצות החג היא מצות סוכה (כנ"ל בפנים ובהערה 35) – י"ל שגם בסוכה ישנם כל ג' ענינים הנ"ל\*: א) המצוה דישיבה בסוכה; ב) זה שסכך הסוכה נעשה מענן הקטורת דיוה"כ (עטרת ראש

### מאמר ד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה:

**כתר** יתנו לך מלאכים המוני מעלה ועמך ישראל קבוצי מטה<sup>1</sup>, והו"ע ההכתרה שנעשית בראש השנה, אלא שבר"ה הרי זה בכסה<sup>2</sup>, ואח"כ ליום חגיגו, בחג הסוכות, הרי זה נמשך ובא בגילוי<sup>3</sup>. וזהו גם מ"ש<sup>4</sup> ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', ואיתא בספרים<sup>5</sup> שביום הראשון בגימטריא כתר, לפי שאז נמשך ענין ההכתרה בגילוי. וענין זה נעשה ע"י לקיחת ד' המינים, כפי שממשיך בכתוב ולקחתם לכם גו' פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל. וצריך להבין, למה נבחרו ד' מינים אלו דוקא שעל ידם יהי המשכת וגילוי ענין ההכתרה. ומבואר בזה<sup>6</sup>, שהטעם שנבחרו ד' מינים אלו דוקא הוא לפי שהם מורים על ענין האחדות, והיינו, דכשם שבר"ה ישנו ענין האחדות, כמ"ש<sup>7</sup> אתם נצבים היום כולכם גו', לאחדים כאחד<sup>8</sup>, כמו כן צריך להיות ענין האחדות בעבודה דחג הסוכות שבא בהמשך לר"ה, שזהו"ע לקיחת ד' המינים שמורים על ענין האחדות. אך ביאור זה אינו מספיק עדיין, שהרי בד' המינים ישנו (לא רק ענין האחדות, אלא) גם ענין הריבוי, דהנה, האתרוג נקרא פרי עץ הדר ע"ש שדר באילנו משנה לשנה<sup>9</sup>, והיינו, שסובל שינוי האוירים דד' תקופות השנה, וא"כ, אף שזה שסובל שינוי האוירים דד' תקופות השנה מורה על ענין האחדות, הרי יש בזה גם ההתחלקות והשינויים דד' תקופות השנה. ועד"ז בלולב הנקרא כפות תמרים, ואמרו חז"ל<sup>10</sup> שצ"ל עליו כפותים, הנה עם היותם כפותים זה עם זה באחדות, מ"מ הם ריבוי עלים ולא עלה אחד, שהרי בעלה אחד לא שייך הענין דכפות, ורק כשישנם ריבוי עלים שייך שיהיו כפותים, וא"כ, אף שהיותם כפותים מורה על ענין האחדות, מ"מ, יש כאן גם ענין של ריבוי, להיותם ריבוי עלים. וכן בענף עץ עבות, שצ"ל תלתא בחד קינא<sup>11</sup>, הרי אף שהיותם עולים בקנה אחד הו"ע של אחדות, מ"מ, יש כאן גם ענין של ריבוי,

(1) נוסח קדושת תפלת מוסף דשבת ויו"ט.

(2) תהלים פא, ד. וראה ר"ה ח, סע"א ואילך.

(3) ראה לקו"ת דרושי ר"ה נד, סע"ג ואילך. סידור עם דא"ח רלה, ב.

(4) אמור כג, מ.

(5) מ"ע - הובא בלקו"ת שמע"צ פה, ד.

(6) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח ח"א ע' תמו. סידור שער הלולב רסא, ג ואילך. שם רסד, ד ואילך. המשך

הככה תרל"ז פפ"ז. סד"ה ולקחתם לכם העת"ר (המשך תער"ב ח"ב ע' תרעט). ועוד.

(7) נצבים כט, ט.

(8) לקו"ת ר"פ נצבים.

(9) סוכה לה, א.

(10) ראה סוכה לב, א. שו"ע אדה"ז או"ח סתרמ"ה ס"ג.

(11) סוכה בס, ב. טושו"ע שם סתרמ"ז ס"ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

שצ"ל שלשה דוקא ולא אחד. וכמו כן בערבי נחל, שגדלים באחוה<sup>12</sup>, הרי ענין האחוה שייך לומר רק במקום שיש ריבוי, משא"כ כאשר יש רק אחד לא שייך לומר ענין של אחוה, וכמ"ש<sup>13</sup> יש אחד גו' גם בן ואח אין לו. ונמצא, שבד' המינים ישנו גם ענין של ריבוי והתחלקות, ואין זה כמו העבודה דר"ה ויוהכ"פ שהיא באופן של אחדות ללא ריבוי והתחלקות, שזהו שבר"ה כל הקולות כשרים לשופר<sup>14</sup>, וביהכ"פ העבודה היא בכגדי בד<sup>15</sup>, בד בבד<sup>16</sup>, שמורה על האחדות<sup>17</sup>, שזהו שלילת הריבוי והתחלקות.

**ב) ולהבין** זה צריך להקדים תחילה משנת<sup>18</sup> בענין ארוממך אלקי המלך<sup>19</sup>, שבתביבת אלקי יש ב' פירושים הפכיים, שהרי אלקי הוא לשון כח (כמו את אלי הארץ לקח<sup>20</sup>), וגם לשון אלקות, שהו"ע האור, והרי אור וכח הם ב' הפכים, שגדר האור הוא שדבוק במקורו, ואופן דביקותו היא דביקות נגלית, והאור מגלה את מקורו, ואינו פועל שינוי כלל בהמאור, משא"כ גדר הכח הוא שנופרד ממקורו, ואינו מגלה את מקורו, ופועל בו שינוי. ומ"מ יש גם מעלה בכח לגבי אור, שהאור אינו פועל ענין של התחדשות, ודוקא כח פועל ענין של התחדשות, שזהו כללות ענין ההתהוות שנעשה התחדשות יש מאין, ובוזו נראה תוקף מקורו יותר מאשר בענין האור. וכיון שבכח האלקי שלמעלה ישנם ב' המעלות, הן מעלת הכח שפועל ענין של התחדשות, והן מעלת האור שאינו פועל שינוי במקורו והוא דבוק במקורו, לכן נאמר הלשון אלקי שכולל ב' הענינים דכח ואור, להורות שיש בו ב' המעלות<sup>21</sup>.

12) פרש"י - הובא במאמרי אדמו"ר הזקן וסידור שם.

13) קהלת ד, ח.

14) ר"ה כז, ב.

15) אחרי טז, ד.

16) ראה ובחים יח, ב ובפרש"י.

17) ראה עטרת ראש שער יוהכ"פ פ"ב ואילך (כח, א ואילך). מאמרי אדמו"ר האמצעי סוכות (דברים ח"ד) ע' א'רלב ואילך. ועוד.

18) ר"ה זה היום תחלת מעשיך פ"ג (לעיל ע' ה).

19) תהלים קמה, א.

20) יחזקאל יז, יג.

21) ראה גם ד"ה ולקחתם הנ"ל (המשך תער"ב שם פש"ל ע' תרעח).

**ג) אמנם** עדיין צריך להבין<sup>22</sup>, מהו ההכרח שכח הפועל שבנפעל יש בו גם מעלת האור שהוא דבוק במקורו. דבשלמא בנוגע למעלת האור שאינו פועל שינוי במקורו, הרי זה דבר המוכרח, לפי שלמעלה לא שייך ענין של שינוי ח"ו, כמ"ש<sup>23</sup> אני הוי' לא שניתי, אבל אינו מובן מהו ההכרח שכח הפועל שבנפעל אינו נפרד ממקורו. ואדרבה, לכאורה יש מקום לומר שכח הפועל הוא נפרד ממקורו, דהנה, כללות הענין דכח הפועל שייך רק לאחרי הצמצום, שהרי קודם הצמצום הי' אוא"ס ממלא את מקום החלל, ולא הי' שייך כלל ענין התהוות העולמות<sup>24</sup>, ובפרטיות יותר, כח הפועל הוא למטה גם מאצילות, דכשם שלא שייך כללות ענין ההתהוות קודם הצמצום, דהיינו בבחי' אצילות דכללות, כמו כן גם באצילות הפרטית לא שייך התהוות היש, והיינו, שגם מצד ספירת המלכות בהיותה באצילות לא שייך ענין התהוות היש. וכדי שיוכל להיות ענין התהוות היש ע"י כח הפועל, הוצרך להיות תחילה צמצום הראשון, שהוא הצמצום שבבחי' אצילות דכללות, ולאח"ז הוצרך להיות הצמצום וההפסק שבין אצילות הפרטית לבי"ע, שהו"ע המסך ופרסא כידוע. ומאחר שכח הפועל בא לאחרי הפסק הצמצום והפרסא דוקא, הרי הוא לכאורה נפרד ממקורו. וכן מוכח לכאורה גם מאופן התהוות הנבראים ע"י כח הפועל, דכיון שהנבראים הם מוגבלים, ויש גם הגבלה לזמן קיומם, דשית אלפי שנין הוה עלמא<sup>25</sup>, הרי בהכרח לכאורה שגם הכח הפועל ומהוה את הנבראים הוא כח מוגבל, כי בדבר מוגבל לא יכול להיות התלבשות כח בלתי מוגבל, והרי הגבלת הכח היא ע"י הפירוד ממקורו דוקא, כי בהיותו דבוק במקורו הרי הוא בלי גבול, ורק כשנפרד ממקורו נעשה כח מוגבל. וכן מוכח גם מהרגש הפירוד שבנבראים, דכיון שהנבראים הם נפרדים בהרגשתם, הרי בהכרח שאופן התהוותם הוא בדרך פירוד, דאל"כ לא הי' יכול להיות אצלם הרגש של פירוד, ומזה מוכרח שגם בהכח המהוה אותם ישנו באיזה מקום ענין של פירוד. ולפי זה הי' צריך לומר לכאורה שכח הפועל אינו כמו האור שהוא דבוק במקורו, אלא הוא נפרד ממקורו, ושייכותו לענין האור הוא רק בזה שאינו פועל שינוי במקורו.

**אך** הענין הוא, דנוסף על הענין העיקרי שזהו דבר פשוט שאין צריך לאות ומופת כלל, מצד האמונה שלית אתר פנוי מיני<sup>26</sup>, ואין לך דבר שחוף ממנו<sup>27</sup>, שזמה מוכרח

22) בהבא לקמן - ראה ד"ה למען דעת דשחהמ"ס העת"ר (המשך תער"ב שם פשל"א (ס"ע תרפ) ואילך.

23) מלאכי ג, ו.

24) ראה עין חיים שער א (דרוש עגולים ויושר) ענף ב.

25) ר"ה לא, א. סנהדרין צו, א.

26) תקו"ז תנ"ז (צא, סע"ב).

27) תניא רפכ"א.

שגם הנבראים עצמם אינם דבר שחוץ ממנו ח"ו, וכ"ש שהכח הפועל ומהוה אותם אינו חוץ ממנו להיות בבחי' נפרד ח"ו, שענין זה מונח אצל כאו"א מישראל באמונה פשוטה ללא צורך בראיות והסברים כו' (כמ"ש בתניא<sup>28</sup>), הנה גם מצד השגת השכל מובן ההכרח שגם הפועל אינו נפרד ח"ו, ולא כמו כח הזריקה שנעשה נפרד מהכח שביד, כדלקמן.

ד) **ויובן** בהקדם המבואר בתניא ח"ב<sup>29</sup> שבריאית שמים וארץ אינו כמו כאשר יוצא לצורף כלי שאין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיי מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורף, והיינו מפני שהאומן לא חידש דבר בגוף מציאות הכלי, ופעולתו בשינוי הצורה אינה אלא יש מיש, משא"כ במעשה שמים וארץ שהוא יש מאין, צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד. וכידוע<sup>30</sup> גם ההוכחה מזריקת האבן מלמטה למעלה, דכיון שזהו ענין של התחדשות היפך טבע האבן, הרי זה יומשך רק כל זמן שגם הזורק נושא את האבן, וכשיכלה כח הזורק יחזור האבן לטבעו ויפול למטה. ודוגמתו בענין ההתחדשות שבהתהוות העולמות, שבהכרח להיות בהם תמיד כח המחדש כו'.

**ולהעיר**, שבאמת לא שייך לומר לגבי ההנהגה שלמעלה (בנוגע להתהוות העולמות וכיו"ב) שבהכרח להיות באופן כזה או באופן כזה, בגלל שיש הוכחה או קושיא מענין דוגמתו אצל הנבראים, שהרי הוא ית' הוא נמנע הנמנעות<sup>31</sup>. ובפרט כאשר מדובר אודות התהוות הבריאה, דכיון שכללות ענין ההתהוות מאין ליש אינו בחיק הנבראים כלל, אלא בחיק הבורא בלבד<sup>32</sup>, הרי בודאי לא שייך להביא הוכחות או קושיות מדוגמאות שמצינו גבי הנבראים. אלא שאעפ"כ, הרי ידוע<sup>33</sup> שעלה ברצונו ית' שכל הענינים (כולל גם ענין ההתהוות הבריאה מאין ליש) יהיו באופן שכל מה שאפשר להיות ע"פ השכל (שיש לזה איזה מקום בשכל) יהי' זה ע"פ השכל כו', ורק בגלל זה שייך להביא הוכחה מכח הזריקה הנושא את האבן כל משך זמן הליכתו למעלה, שכן הוא גם בהתהוות הנבראים, שצריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד.

28 פמ"ב (ס, ב).

29 שער היחוד והאמונה פ"ב.

30 ראה סה"מ תרמ"ג ע' מ. תר"ס ע' סה ואילך. תרס"ד ע' ג ואילך. המשך תערוב"ב ח"א ע' צה ואילך. סה"מ

תרצ"ג ע' תקלו.

31 ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח. הובא בספר החקירה להצ"צ לד, ב ואילך.

32 ראה תניא שבהערה 51. ובכ"מ.

33 ראה סה"מ תרנ"ח ע' קכ. תרצ"ב ע' תכה.

**אך** לכאורה עדיין יש מקום לומר שהכח הפועל הוא נפרד ממקורו, כמו בכח הזריקה שנעשה נפרד מהכח שביד. והיינו, שלא זו בלבד שמשל כח הזריקה מוכיח רק שהנברא צריך תמיד שיהי' בו כח הפועל (כשם שכל משך זמן עליית האבן צריך להיות בה כח הזורק), ואינו מוכיח שכח הפועל הוא דבוק במקורו ואינו נפרד ממנו, אלא אדרבה, שממשל כח הזריקה יש להביא ראיה להיפך<sup>34</sup>. דהנה, בזריקת האבן מלמטה למעלה, עם היות שכאשר יכלה כח הזורק יופסק עליית האבן, מ"מ, כל זמן שישנו כח הזורק בהאבן, הרי הוא פועל בהאבן שינוי הטבע לעלות מלמטה למעלה, אע"פ שכבר יצא ונפרד מן הכח שבתוך היד. והיינו, שעם היות כח הזורק מדוד ומוגבל, שהרי גם כללות כח יד האדם (גם בהיותו בתוך היד) הוא מדוד ומוגבל, ועאכו"כ הכח שזורק ונושא את האבן, שיש בו הגבלה כפולה, להיותו גם נפרד מן הכח שבתוך היד, מ"מ, בכחו וביכולתו לפעול בהאבן חידוש היפך טבעו. ולכאורה אפשר לומר שכן הוא גם בהתהוות הבריאה מאין ליש, שלהיותו רק על משך זמן מוגבל דשית אלפי שנין דהוי עלמא, יכול כח הפועל המהווה להיות נפרד ממקורו (כמו כח הזריקה שנפרד מהיד), ואעפ"כ יהי' בכחו וביכולתו לפעול החידוש דהתהוות יש מאין (ע"ד פעולת החידוש דעליית האבן מלמטה למעלה היפך טבעו).

(ה) **אך** הענין הוא, שההוכחה שכח הפועל הוא דבוק במקורו, היא, מפעולת הבורא בהנהגת הנבראים לאחר שנתהוו. דהנה, בהמשל דזריקת האבן, הרי לאחר שהאדם זורק את האבן, אין לו שליטה וממשלה כלל על אופן הליכת האבן, דכיון שהכח הנושא את האבן נפרד מידו, לכן אי אפשר לו לשנותו כו'. אבל בבריאת שמים וארץ, הרי גם לאחר שנברא העולם רואים אנו שיש כו"כ שינויים באופן ההשפעה מלמעלה, הן בנוגע לכללות העולם, והן בנוגע להאדם העובד, שהוא תכלית הבריאה, כמארזו<sup>35</sup> בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית, וכמו בהשפעה רוחנית שנמשך גילוי אלקות בנפשו ובעולם כאשר עבודתו היא כדבעי דוקא, הן בעסק התורה, שכאשר זכה נעשית לו סם חיים, וכאשר לא זכה הרי זה להיפך ח"ו<sup>36</sup>, וכמו כן יש כמה שינויים בעבודת התפלה, דנוסף לזה שכללות ענין התפלה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה<sup>37</sup>, ובסולם ישנם כמה מדריגות, שהו"ע השינויים, הרי ישנו גם השינוי

34) ראה גם סה"מ תר"ס ותרס"ד שם.

35) הובא בפרש"י ורמב"ן בראשית א, א.

36) ראה יומא עב, ב.

37) ויצא כח, יב. זח"א רסו, ריש ע"ב. ח"ג שו, ריש ע"ב. תקו"ז תמ"ה (פג, א).

שלפעמים מתמלאת בקשתו ותפלתו ולפעמים כו'. וכמו"כ יש שינויים בעבודת התפלה עצמה, שכאשר ההתבוננות בתפלה היא רק בשביל לידע ההשכלה שבהענין, אזי אע"פ שיש לו את העושר של ההשכלה, מ"מ, אין זה פועל עליו מאומה כו', משא"כ כאשר כוונת ההתבוננות היא כדי להתעורר באהבה ויראה בעת התפלה, והעיקר שיפעל על הנהגת כל היום במעשה בפועל, שהמעשה הוא העיקר<sup>38</sup>, אזי יש לו הן את העושר שבהשכלה והן את הפעולה שנעשה בקירוב לאלקות כו'. וכיון שהאדם העובד הוא תכלית הבריאה (כנ"ל), הרי מצד השינויים שבעבודת האדם נעשים שינויים גם בהנהגת העולם, ובכללות הוא ההפרש בין זמן הבית לזמן הגלות, שבזמן הבית היתה השפעה מרובה, איש תחת גפנו ותחת תאנתו<sup>39</sup>, ונוסף על ריבוי ההשפעה בהנהגת הטבע, היו גם נסים שלמעלה מהטבע, כמארו"ל<sup>40</sup> עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש כו', משא"כ בזמן הגלות, כאשר מפני חטאינו גלינו מארצנו<sup>41</sup>, אזי ההנהגה היא באופן הפכי כו'. וכיון שגם לאחרי שנברא העולם ישנם כמה שינויים באופן הנהגת העולם כפי רצונו ית', הרי מוכרח שכח הפועל המהווה את הנבראים אינו נפרד ממקורו ח"ו, דלא כבזריקת האבן שכח הזורק נפרד מיד האדם, ולכן אינו יכול לשנות אופן הילוכו כו'.

ו) **אמנם** גם ראי' זו אינה מספיקה עדיין. דהנה, גם בהמשל מכח הזריקה שנפרד מיד האדם, הרי אילו הי' האדם יכול לרוץ אחרי האבן ולהשיגו, אזי הי' יכול לשנות אופן הליכת האבן, אע"פ שכח הזורק הנושא את האבן כבר נפרד ממנו. וא"כ, לכאורה אפשר לומר כן גם בענין ההתהוות, שכח הפועל הוא נפרד ממקורו, ומה שיש שינויים בהנהגת הבריאה הרי זה מצד המשכה חדשה ממנו ית', בהוספה על כח הפועל שכבר נפרד ממקורו להוות את הנבראים. ובפרטיות יותר, דהנה, השינויים שבהנהגת הבריאה לאחרי שנברא העולם הם בעניני נסים שלמעלה מהטבע, וגם בהנהגת הטבע גופא. וא"כ, לא מבעי שבנוגע להשינויים בעניני נסים שלמעלה מהטבע אפשר לומר שנעשים ע"י המשכה חדשה ממנו ית', כיון שכללות ענין הנסים הוא שידוד מערכות הטבע, אלא עוד זאת, שגם בנוגע להשינויים שבהנהגת הטבע גופא אפשר לומר שזהו"ע של המשכה חדשה ממנו ית', ולכן, אין להוכיח מזה שכח הפועל הוא דבוק במקורו ואינו נפרד ממנו.

**אך** הענין הוא<sup>34</sup>, שההוכחה לזה שכח הפועל הוא דבוק במקורו ואינו נפרד ממנו, היא, מהתמדת הקיום שבעולם, הן בנוגע לצבא הארץ שהם קיימים במין,

38) ראה אבות פ"א מ"ז.

39) ע"פ מלכים"א ה, ה. מיכה ד, ד.

40) אבות פ"ה מ"ה.

41) תפלת מוסף דיו"ט.

ועאכו"כ בנוגע לצבא השמים שהם קיימים באיש<sup>42</sup>, ועז"נ השמים מספרים כבוד א"ל<sup>43</sup>, שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם גו' מרוב אונים ואמין כח איש לא נעדר<sup>44</sup>, והרי בהכרח שאין זה מצד עצמם, לפי שמצד עצמם הרי הם נפסדים, דכיון שנתהוו (שהרי אין דבר עושה את עצמו) צריכים להיות נפסדים, דכל הוה נפסד, והיינו, שלא זו בלבד שהם אפשרי הפסדות, אלא שצריכים להיות נפסדים גם בפועל, כידוע הכלל<sup>45</sup> שכל האפשרי במין אי אפשר שלא יבוא כו'. וכיון שאינם נפסדים אלא נשארים בקיומם, צבא הארץ במין, וצבא השמים גם באיש, וכדאיתא בירושלמי<sup>46</sup> ע"פ<sup>47</sup> אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, שהם חזקים כיום הבראם, הרי זה הוכחה גמורה שכח הפועל אינו נפרד ח"ו אלא הוא דבוק במקורו, והיינו, שמפני היות הכח דבוק במקורו, הרי הוא נצחי, ולכן נעשה על ידו קיום הנבראים באופן שאין בהם הפסידות, משא"כ אילו ה' הכח נפרד ממקורו אזי ה' צריך להיות בו שינויים, שאינו דומה כמו שהוא בראשית המשכתו בהיותו בקירוב למקורו לכמו שהוא בסיום המשכתו בהיותו בריחוק ממקורו, ומצד זה ה' צריך להיות הפרש בין תחלת הבריאה למשך הזמן שלאח"ז, היינו, שתהי' חלישות בהבריאה, שזהו ענין ההפסידות שהולך ונפסד תמיד, ע"ד מ"ש הבחיי<sup>48</sup> שהתינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש. ועכצ"ל שרק מפני שכח הפועל דבוק במקורו נעשה קיום השמים והארץ באופן שהם חזקים כיום הבראם, ללא הפסידות וחלישות כלל. ומה שאמרו חז"ל<sup>49</sup> שית אלפי שנים הוה עלמא וחד חרוב, אין זה ענין של הפסידות שנעשה מצד חלישות הכחות כו', שהרי כל משך הזמן דשית אלפי שנים הם חזקים כיום הבראם, אלא שכך עלה ברצונו ית' שהעולם שהוא חזק כיום הבראו יחרב לאחרי שית אלפי שנים. ובפרט ע"פ המבואר במק"א<sup>49</sup> בענין חד חרוב, שאין הכוונה שיהי' הפסק ההשפעה, כי אם ע"ד שיהי' בזמן התחי' שיהיו נשמות

42 ראה גם ד"ה אין ערוך הב' תרצ"ד פ"ל (סה"מ תשי"א ע' 142).

43 תהלים יט, ב.

44 ישעי' מ, כו.

45 ראה מורה נבוכים ח"ב פ"א עיון ג.

46 ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"א. ספר החקירה להצ"צ ד, א. סב, א. קג, א ואילך.

המשך מים רבים תרל"ו פל"ג.

47 בראשית ב, ד.

48 אולי הכוונה למשכ"כ [הבחין] בפי' עה"ת בראשית א, כח (הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א ברה"ה אין ערוך

הנ"ל - סה"מ תשי"א שם).

49 ראה אה"ת לתהלים (יהל אור) ע' תשכ ואילך. אה"ת שה"ש ח"א ע' ט ואילך.

סה"מ תרכ"ז ע' רסד ואילך. ועוד.



בגופים אלא שהגופים לא יהיו גשמיים כמו הגופים הגשמיים דעכשיו, היינו, שלא יהיו חומריים, וגם לא גשמיים כ"כ, ועד"ז בנוגע לחד חרוב, שגם אז תהי' מציאות השמים והארץ, אלא שיתעלו במעלה גדולה ביותר שלא יהיו חומריים כו', וכל כך יגדל העילוי עד שלגבי מציאות העולם כמו שהוא עכשיו הרי זה נקרא בשם חרוב. וראי' לדבר שאי אפשר לומר שיהי' הפסק ההשפעה להיות בבחי' העדר, שהרי אמרו שית אלפי שנין הוה עלמא וחד (אלף אחד) חרוב, ואם יהי' אז הפסק ההשפעה בבחי' העדר, לא שייך לומר על זה וחד כו'. ומכל זה מובן ענין התמדת הקיום שבעולם שהוא ללא הפסידות וחלישות כלל, שמוזה מוכח שכח הפועל שבנפעל אינו נפרד ח"ו אלא הוא דבוק במקורו.

**ז) אמנם** ע"פ הנ"ל שכח הפועל הוא דבוק במקורו, צריך להבין איך יש בו מעלת הכח לגבי האור בענין ההתחדשות. דהנה, נת"ל<sup>50</sup> ההפרש שבין כח לאור, שאור הו"ע הגילוי, והיינו שמגלה את מקורו להיותו דבוק במקורו, וכשם שהאור עצמו אינו ענין של התחדשות, לכן גם פעולתו אינה באופן של התחדשות. ובענין זה היא מעלת הכח לגבי האור, דכיון שהכח הוא בבחי' העלם, שאינו בדביקות, אלא כמו דבר הנבדל ממקורו, והיינו, שהוא כמו דבר מחודש, לכן גם פעולתו היא באופן של התחדשות. ודוגמתו למעלה הו"ע ההתחדשות שבהתהוות מאין ליש, שבוזה מתגלה כח העצמות, שהרי התהוות יש מאין הוא בכח העצמות דוקא, דכיון שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, לכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש<sup>51</sup>, וענין זה בא בכח דוקא<sup>52</sup> ולא באור, והיינו לפי שכח הוא בבחי' העלם והוא כמו דבר הנבדל ממקורו, שזהו כמו דבר מחודש, כנ"ל. אך ע"פ משנת"ל שגם כח הפועל דבוק במקורו, צריך להבין איך יש בו כח ההתחדשות, להיותו בבחי' העלם כו', דלכאורה איך שייך שיהיה בו ב' הענינים, שיהי' דבוק במקורו, וגם יהי' בבחי' העלם והתחדשות.

**אך** הענין הוא, שהדביקות דכח אינה דומה להדביקות דאור, שהאור הוא בבחי' דביקות ממש בבחי' התפשטות וגילוי מן העצם באופן תמידי בלי הפסק כלל, אבל הדביקות דכח אינה בבחי' התפשטות אלא בבחי' התחדשות, שמתחדש ממקורו, וכמאמר<sup>53</sup> המחודש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ומ"ש בכל יום

(50) ד"ה זה היום פ"ה (לעיל ע' ח ואילך).

(51) תניא אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב).

(52) ראה ד"ה ולקחתם הנ"ל (המשך תערי"ב שם ספשכ"ט (ע' תרעח).

(53) נוסח ברכת יוצר אור.

הוא לאו דוקא, אלא בכל עת ובכל רגע נעשה החידוש דמעשה בראשית<sup>54</sup>, והר"ע התחדשות כח הפועל שמתחדש ממקורו. וכידוע הדוגמא לזה מחידוש כח השכל ושאר הכחות שבאדם בעת השינה, והיינו, שבעת השינה מתעלם כח השכל מכלי המוח, שאז מסתלק השכל ומתעלם במקורו (שלכן יכול להיות ענין החלום באופן שמרכיב ומחבר ב' הפכים<sup>55</sup>, שזהו לפי שאור השכל אינו מאיר במוחו כמו בשעה שהוא ער, שמסתלק ומתעלם במקורו), ועי"ז מתחדש בחיות חדש, שלכן לאחרי השינה יכול להשכיל בטוב יותר. ועד"ז בכח הפועל שמהווה את הנבראים מאין ליש, שבכל רגע ורגע הרי הוא מתעלם ונכלל במקורו וחוזר ומתחדש בחיות חדש. ומזה גופא מובן מעלת הכח על האור, כי, זה שגדר האור הוא שצ"ל תמיד בדביקות, ואם יהי' בו הפסק לרגע אזי יתבטל ממציאיותו, משא"כ דביקות הכח היא באופן שנפסק ומתחדש ממקורו בחיות חדש, הרי זה לפי שהכח מגיע בבחי' העצמות שלמעלה מכל האורות והגילויים<sup>56</sup>. והענין בזה, הדנה, בחי' כח הוא כמו ענין הכלים<sup>57</sup>, שעז"נ בתיקוני זהר<sup>58</sup> איהו וגרמוהי חד, שיש בזה ב' פירושים<sup>59</sup>. פי' הא', שקאי על יחוד הכלים עם האורות<sup>60</sup>, ופי' הב', שקאי על יחוד הכלים במקורם. וההפרש ביניהם, שיחוד הכלים עם האורות הוא כמו יחוד של שני דברים שונים, והיינו, דעם היות שנעשים מיוחדים זב"ז, שהכלי פועל על האור והאור פועל על הכלי, מ"מ, הרי זה כמו יחוד של שני דברים, ולא באופן שהכלי נעשה אור. משא"כ יחוד הכלים במקורם הוא באופן שהכלי עצמה נעשית כח העצם, והוא מצד ענין ההתחדשות שבכח (כנ"ל שכח הוא כמו ענין הכלים), שמתחדש ממקורו בחיות חדש לאחרי שמתעלם במקורו עד שמציאותו היא כח העצם.

**וזהו** מ"ש ארוממך אלקי המלך, שתיבת אלקי היא מלשון אלקות, שהר"ע האור, וגם מלשון כח, כי, עם היות שבכללות עיקר המעלה היא בענין האור שהוא בדביקות נגלית כו', מ"מ, נקרא בשם אלקי שמורה גם על ענין הכח, מצד המעלה שיש בענין הכח על ענין האור, שדוקא הכח הוא באופן שמציאותו הוא העצם, כנ"ל.

54) ראה לקו"ת נצבים מז, א. סה"מ תרס"ה ע' רלו ואילך. ובכ"מ.

55) ראה תו"א וישב כח, ג.

56) ראה המשך תערי"ב שם ספשל"ד ע' תרפז.

57) ראה גם סה"מ תרס"ד ע' ב. ע' ח.

58) בהקדמה (ג, ב).

59) ראה גם המשך תערי"ב ח"א ע' שא ואילך.

60) ראה תניא אנה"ק ס"כ (קל, ב).

(ח) **והנה** נת"ל<sup>61</sup> שבר"ה הוא המשכת בחי' רוממות העצמית, שלכן העבודה דר"ה היא מצד עצם הנשמה, והיינו, שכל פרטי העבודה דר"ה הם בבחי' העצם, תשובה עצמית וקב"ע עצמי וכו'. וכמבואר בסידור<sup>62</sup> כוונת התקיעות שר"ה הו"ע תענוג עצמי, שכל עצמי, מדות עצמיים, וגם כח המעשה הוא עצמי, היינו, שגם הכחות הפרטיים הם כמו שהם בבחי' העצם. וזהו גם מ"ש<sup>63</sup> אתם נצבים היום כולכם גו' ראשיכם שבטיכם וגו', דאף שישנם עשר מדריגות דראשיכם גו' עד שואב מימך, מ"מ, נצבים כולכם, לאחדים כאחד<sup>64</sup>, ע"ד פרטי הכחות כמו שהם מצד העצם. אמנם, כיון שהעבודה דכל השנה צריכה להיות בכחות פרטיים דוקא, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך<sup>64</sup>, בכל מדה ומדה כו'<sup>65</sup>, ועד שגם ענין הקב"ע דכל השנה צ"ל בענינים פרטיים דוקא, הנה כדי שיומשך נתינת כח מהעבודה דר"ה על העבודה דכל השנה, צ"ל ממוצע ביניהם, והו"ע העבודה דסוכות, ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גו' וערבי נחל, כי, הענין דביום הראשון שהוא בגימטריא כתר (כנ"ל) הוא כמו ר"ה שענינו המשכת העצם שלמעלה מהתחלקות, וביחד עם זה, לוקחים כו' ד' מינים שיש בהם (לא רק ענין האחדות, אלא) גם ענין הריבוי (כנ"ל), והיינו, שהריבוי הוא באופן של אחדות, ולכן הרי זה כעין ממוצע שעל ידו יומשך מההווה העצמית שלמעלה מהתחלקות שבר"ה על העבודה דויעקב הלך לדרכו<sup>66</sup> במשך כל השנה. ויש לומר, שמעלת העבודה דסוכות שהיא באופן של התאחדות הריבוי על העבודה דר"ה שהיא באופן של אחדות שלמעלה מהתחלקות, היא ע"ד וברוגמת מעלת הכח על האור, דעם היות הכח בבחי' נבדל (ולא כמו אור שהוא בדביקות תמידית), ובא בבחי' התחלקות להוות ריבוי וגדולי הנבראים, כמ"ש מה גדלו מעשיך<sup>67</sup> ומה רבו מעשיך<sup>68</sup>, מ"מ, ניכר בו הדביקות במקורו (ע"י התמדת קיום הנבראים, מרוב אונים גו' איש לא נעדר, כנ"ל ס"ו) באופן נעלה יותר מדביקות האור (כנ"ל ס"ז).

(61) ד"ה זה היום פ"הט (לעיל ע' יא ואילך). ד"ה שיר המעלות פ"ז (לעיל ע' כא).

(62) עם דא"ח - שער התקיעות רמו, א ואילך.

(63) נצבים כט, ט"ז.

(64) ואתחנן ו, ה.

(65) משנה ברכות נד, א. פרש"י עה"פ.

(66) לשון הכתוב - ויצא לב, ב. וראה ספר השיחות תרצ"ו ע' 43. וש"נ.

(67) תהלים צב, ו.

(68) שם קד, כד. וראה תו"א וארא נו, א.

ט) **וזהו** כתר יתנו לך מלאכים המוני מעלה ועמך ישראל קבוצי מטה, והיינו, שעם היות שהמלאכים הם בבחי' ריבוי, וכמו כן ישראל הם בבחי' ריבוי, מ"מ נעשה התאחדות הריבוי, שהו"ע קבוצי, היינו, שהריבוי מתקבץ למקום וענין אחד. ועי"ז נעשה המשכת הכתר (ענין האחדות) על כל השנה, שתהי' שנה מבורכת, באופן שגם בבחי' ריבוי הנבראים יהי' ניכר אשר הוי' אחד<sup>69</sup>, ולמעלה יותר, בחי' יחיד<sup>70</sup>, עד אשר אין עוד מלבדו<sup>71</sup>.

---

69) ואתחנן ו, ד.

70) ראה תו"א שם נה, ב ואילך.

71) ואתחנן ד, לה. וראה גם המשך תער"ב שם ע' תרפז.

# הוספה

לקט שיחות בענייני דיומא

ללימוד בימי חג הסוכות,

שמיני עצרת

ושמחת תורה.



### לקוטי שיחות חכ"ט שיחה להושענא רבה:

תרגום השיחה ללה"ק בעמוד 114

א. פון די ענינים אין וועלכע הושענא רבה<sup>1</sup> איז אויסגעטיילט פון די אנדערע ימי הסוכות:

א) בכל ימי הסוכות האט מען מקיף<sup>2</sup> געווען דעם מזבח בלויז איין מאל, אבער בהושענא רבה – זיבן מאל<sup>3</sup>.

ב) בכל ימי החג איז זקיפת ערבה בצדי המזבח<sup>4</sup> געווען נאר ווען ס'איז חל באחד מששת ימי החול, "חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה"<sup>5</sup>.

דאס אלץ איז בזמן המקדש. בזמן הזה אבער "אין נוטלין אותה (די ערבה) כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא

מן התורה – ראה פרש"י שם (ובריטב"א שם: לפי שהבייתוסים חולקין בדבר שאינה מפורשת בכתוב כו'. ועיי"ש להלן בריטב"א ד"ה ופרקין דלא איקלע). ובפיה"מ להרמב"ם סוכה פ"ד מ"ג "כדי לפרסמה וידעו שהיא חובה וכך אמרו כדי לפרסמה שהיא מן התורה". וראה רבינו מנוח לרמב"ם שם הכ"א. ואכ"מ.

6. ל' הרמב"ם שם הכ"ב. ולהעיר שהרמב"ם כתב ע"ד נטילת ערבה בזמן הזה זכר למקדש בהמשך (אותה) ההלכה אודות נטילת ערבה (במקדש) בשבת. וראה ב"י ולבוש או"ח סתרס"ד (ס"ב) הטעם שקבעו יום ז' לערבה, מפני שגם במקדש ה' יום זה יותר מיוחד לערבה, שהיו נוטלין אותה גם כשחל בשבת.

7. סוכה מג, ב. וברש"י ותוס' שם ד"ה לא איקלע.

8. סוכה פ"ד סה"א – הובא בתוס' שם (בשינוי קצת).

1. בפרטיות ע"ד הושענא רבה ודיניו – ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. וש"נ.

2. אם ענין זה שייך למצות ערבה תלוי לכאורה בהשקו"ט והמחלוקת אם מקיפין בערבה או בלולב – סוכה מג, ב (וברמב"ם (שבעה ערה הבאה) שהוא בלולב). וראה בפרטיות בהנסמן באנציקלופדי' תלמודית שם ס"ב.

3. משנה שם מה, א. רמב"ם הל' לולב פ"ז הכ"ג.

4. ל' המשנה (סוכה מה, א "זוקפין אותן כו'") והרמב"ם שם הכ"א (זוקפין אותן . . . זוקפין ערבה). וראה סוכה מג, ב – מחלוקת אם ערבה בוקיפה או בנטילה, ובתורה זוקפין (שם מה, א) דלמ"ד בנטילה – זוקפין אותן אח"כ.

5. לשון הרמב"ם שם – ממשנה סוכה מב, ב: גמרא שם מג, ריש ע"ב. ובגמרא שם "כדי לפרסמה שהיא

ערבאת בשתבא ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבאתא.

לפקפוקי בה" (ובלשון הפרישה<sup>13</sup>: "ומפני היראה שלא ישתכח מישראל מצוה זו שיהא קלה על האדם עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה"<sup>14</sup>).

ג. אלע ענינים פון תורה זיינען מדוייק בתכלית. איז מובן, אז דאס גופא וואס נאר צוליב מצות ערבה איז מען מעבר החדש כדי צו מקיים זיין מצות ערבה, איז פארשטאנדיק, אז אט די מצוה האט אין זיך אן ענין מיוחד מיט וועלכן זי איז אויסגעטיילט פון די אנדערע מצות.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין דעם גדר פון מצות ערבה בכלל, וואס איז געווען א מצוה בפ"ע בביהמ"ק (אויסער דער מצות ערבה שבלולב): "כיצד<sup>15</sup> היתה מצותה בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין".

און אזוי איז אויך נאכדעם (ווען מ'האט ניט מקדש געווען עפ"י הראי') ווען די קביעת החדשים איז על פי החשבון, איז דאס אויסגעטיילט באופן אז הושענא רבה פאלט קיינמאל ניט אויס בשבת<sup>9</sup> (ולכמה דיעות בראשונים<sup>10</sup> איז דאס דער טעם אויפן כלל אז "לא אד"ו ראש", ווייל אויב ר"ה וועט חל זיין ביום א' וועט הושענא רבה אויספאלן בשבת), אע"פ אז בנוגע שופר ולולב "לא<sup>11</sup> חיישינן, אע"פ שיום ראשון דאורייתא".

פרעגט תוס'<sup>12</sup>: ווי קען מען אזוי זאגן, אז "איום ערבה שהוא זכר למקדש בעלמא חיישינן ואהני דאורייתא לא חיישינן"? און תוס' ענטפערט, אז "אין הכי נמי דהני דכתיבי בהדיא לא אתי לפקפוקי בהו בשאר שנים אבל ערבה דרבנן אתי

קבלה וצריכה חיזוק". ולכאורה אין כוונתו דברי קבלה כבכ"מ, דהרי המדובר לאחר זמן המקדש דהוי מנהג נביאים\* (ולא הוי בגדר דברי קבלה). ולהעיר מספר הפרס לרש"י (הוצאת עהרנריך ע' קעו). ראבי"ה (הל' לולב סתרצ"ט) דערבה הלמ"מ וצריכה חיזוק. וראה רבינו מנוח שנסמך לעיל סוף הערה 5.  
15. לשון הרמב"ם שם הכ"א – ממשנה סוכה מה, א.

9. תוס' שם. ר"ן (ד"ה ופרקינן תו) וריטב"א (ד"ה ופרקינן דלא איקלע) שם. טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"א.  
10. הראב"ד בהשגותיו הל' קדה"ח פ"ז ה"ז. תשב"ץ ח"א סקל"ה בשם הרס"ג. וראה גם מג"א ומחצית השקל (בשם הרשב"א) שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 52 הערה 28. אנציקלופדי תלמודית שם ס"ד.  
11. ל' התוס' שם.  
12. שם. וראה גם ריטב"א, ר"ן, ספר המכתם, ועוד – סוכה שם.  
13. לטור או"ח ר"ס תכה.  
14. ובקרבן העדה לירושלמי שם "ערבה דברי

\* ולהעיר מלשון הגמ' שם (מד, רע"ב) "כאן בגבולין". ובתויו"ט סוכה פ"ד מ"ג: דגבולין אינה אלא מנהג נביאים אפילו בזמן הבית.



ביי ערבה שבמקדש איז, וואס דאס איז אן אנדער חפצא של ערבה, איז י"ל אז ס'איז דא א חילוק ביניהן אין דעם שיעור הערבה.

ועפ"ז קען מען לכאורה זאגן, אז דערמיט איז פארבונדן די מחלוקת בגמרא<sup>17</sup> וועגן שיעור ערבה שבמקדש – צי זי דארף האבן ג' בדי עלין לחין (ע"ד<sup>18</sup> ווי די ערבה שבלולב<sup>19</sup>), אדער ס'איז ביי איר גענוג אפילו עלה אחד בכד אחד.

ויתירה מזו: דער רמב"ם פסק'נט<sup>20</sup>: "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ושיעורה אפילו עלה אחד בכד אחד".

פון דיוק לשון הרמב"ם ("ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא כו"<sup>21</sup>) איז משמע אז דאס איז ניט בלויז א באזונדער פעולת ומעשה הגברא, נאר ס'איז אן אנדער

דאס וואס ערבה איז געווען א באזונדער מצוה פאר זיך, קען מען לערנען אויף צווי אופנים:

(א) אז דאס איז נאר א באזונדערע פעולה, א באזונדער מעשה המצוה מיט דער ערבה, ד.ה. דער גדר פון ערבה איז דער זעלבער ווי ביי דער ערבה שבלולב, נאר ס'איז דא נאך א מצוה וואס ווערט געטאן מיט דער ערבה<sup>16</sup>.

(ב) ס'איז ניט נאר א באזונדער מעשה המצוה ביי דעם גברא (אין ביהמ"ק), נאר ס'איז אן אנדער חפצא של ערבה.

איינע פון די נפק"מ שבוזה להלכה: לויטן ערשטן אופן דארף אויסקומען אז דער שיעור ערבה שבמקדש איז דער זעלבער שיעור ווי די ערבה שבלולב, ווייל ס'איז די זעלבע חפצא של ערבה ביי ביידע מצות. אבער לויטן צווייטן אופן, אז דער חידוש

מאן דאמער ערבה אחת ואיכא מ"ד שתי ערבות בעי ר"ג ג' בדין שיהא ניכר שלשם מצות ערבה נוטל אותה ולא לשם מצות ערבה שבלולב] ור"ש פליג כו",  
19. ראה שם לג, א (לענין הדט שבלולב). רמב"ם שם ה"ח "שלשה עלין לחין כשרים" בנוגע להרס (ו) ערבה שבלולב.

20. שם ה"כ – מטוסה שם מד, ב.

21. דלכאורה הול"ל בקיצור "הלמ"מ שמביאין במקדש ערבה אחרת ואין אדם יוצא יד"ח בערבה שבלולב" וכיו"ב.

16. וצ"ע אם להדיעה שנלמד מ"ערבי נחל" (ראה לקמן בפנים) הוי במנין המצות אלא שנכללה בהמצוה דר' מינים. וראה לח"מ הל' לולב שם הכ"ב. ואכ"מ.  
17. שם מד, ב.

18. ראה ר"ן שם מד, ב (ולהעיר מריטב"א שם ד"ה אמר ר' אמי. פרמ"ג (א"א) או"ח סי' תרסד סק"ח) דטעמא דר"ג דס"ל ג' בדי עלין לחין כו' ד"פעמים שאדם נוטל ערבה בפני עצמה לצאת בה ממצות ערבה שעם הלולב נומשום דאיפלגו תנאי בערבות דאיכא

לויט אבא שאול, וויבאלד די מצות ערבה איז אנגעזאגט געווארן און ווערט אפגעלערנט פון פסוק "ערבי נחל" וואס שטייט מפורש בערבה שבלולב, איז דער חפצא פון דער ערבה שבמקדש דער זעלבער ווי ביי דער ערבה שבלולב, נאר מ'לערנט בלויז ארויס אז ס'איז א באזונדערע מצוה אדער עכ"פ פעולה בערבה.

אבער די רבנן וואס האלטן ערבה שבמקדש איז הלכה למשה מסיני<sup>26</sup> און ענינה וחיובה האט ניט קיין שייכות צום פסוק "ערבי נחל" וואס שטייט ביי ערבה שבלולב קען (- דארף) אויסקומען, אז די מצות ערבה האט אויך אן אנדער גדר, אן אנדער חפצא, כנ"ל.

חפצא של ערבה. וואס דערפאר (א) "אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב" – וואס פון פשטות הלשון איז לכאורה משמע, אז מ'איז ניט יוצא אפילו ווען ער נעמט די ערבה בפ"ע, ניט צוזאמען מיטן לולב<sup>22</sup>. (ב) "שיעורה אפילו עלה אחד כבד אחד"<sup>23</sup>, כנ"ל<sup>24</sup>.

עפ"ז קומט אויס, אז לויט שיטת הרמב"ם באשטייט אין דעם די מחלוקת צווישן אבא שאול און די רבנן<sup>25</sup>: אבא שאול לערנט אפ ערבה שבמקדש פון "ערבי נחל כתיב שתים אחת ללולב ואחת למקדש", און די רבנן זאגן "הלכתא גמירי לה", ס'איז הלכה למשה מסיני (אזוי ווי "עשר נטיעות . . וניסוך המים").

22. ראה גמרא שם. ובמאירי שם לאחרי שפי' (דברי הגמ') "ואפי' הגבי' את הלולב לשם לולב וחזר והגביהו לשם ערבה אינו כלום שצריכה היא להנטל בפני עצמה" מוסיף "אין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ליטול בפני עצמה" ומוסיף "ואין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ליטול בפני עצמה שהרי מוקצית היא למצותה". וי"ל שאי"ז (רק) ענין צדדי, אלא שתלוי בהנ"ל, דאם הוי חפצא אחרת של ערבה אז י"ל שהוקצה למצותה דד' מינים ואין ליטלה מן הלולב, משא"כ אם הוי רק שינוי (מצוה בפ"ע) בפעולת הגברא. ועצ"ע. אבל ראה בכורי יעקב לשו"ע או"ח סתרס"ד סק"ח.

23. ודלא כמ"ש שם ה"ח בשיעור הדס וערבה שבלולב שהוא שלשה עלין לחין והוא שיהי' בראש הכד.

24. וראה פרש"י שם מד, ב ד"ה עלה אחד: וכי

אמרינן לעיל ג' טפחים לגבי לולב כו' אבל ערבה שהיו מקיפין בה בפני עצמה כל דהו סגי.

בר"ן שבהערה 18 מסיים "ומיהו מסתברא דשיעור ארכה כשיעור אורך ערבה שבלולב שלא מצינו שהקלו בה בזה" (וכ"ה בשו"ע שם ס"ד. וברמ"א שם: וכל הפוסל בערבה שבלולב פוסל בערבה זו). אבל במנ"ח מצוה שכד דגם מדברי הרמב"ם נראה דס"ל דכל דהוא סגי כרש"י "מדתסתם ולא פירש".

25. שם מד, א.

26. ראה תוד"ה והביאו (שם מג, סע"ב) – דלאבא שאול בעי משלכם גבי ערבה שבמקדש כמו בלולב, ולרבנן דערבה הוי הלכה למשה מסיני "לא גמרי משלכם".

ולעהיר מקרית ספר למבי"ט שם ספ"ז: ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב מדאצטריך הל"מ.

ומצות". ד.ה. אז ביי אלע ד' סוגים איז דא דער קיום פון ביידע ענינים – קיום התורה ומצות, לימוד (ידיעת) התורה און קיום המצות. וי"ל שפירוש זה מוכרח שהרי דער סוג פון "לולב" – לימוד התורה כדבעי, איז אויך מקיים מצות, היות אז לימוד מביא לידי מעשה<sup>29</sup>; און דער וואס טוט מעשים טובים (מצות) האט ידיעת התורה, צו וויסן ווי צו מקיים זיין מצות. ומזה מובן אויך בנוגע דעם סוג "ערבה", אז אויך ביי די אידן פון דעם סוג איז דא קיום התורה ומצות (בפועל).

נאר דער פירוש (הפנימי) אין דברי המדרש איז, אז דער חילוק באשטייט אין דעם אופן ואיכות פון זייער קיום התורה ומצות: תורה איז פארבונדן מיט מעלת השכל, און מעשים טובים – מיט מעלת המדות; און דאס איז דער חילוק צווישן די ד' סוגים: "אתרוג" איז מרמז אויף די אידן וואס אין זייער קיום התומ"צ איז דא סיי מעלת השכל און סיי מעלת המדות; אין "לולב" זיינען מרומז די אידן וואס האבן (בעיקר) מעלת השכל און אין "הדס" – (בעיקר) מעלת המדות; און "ערבה" איז מרמז אויף די אנשים פשוטים וואס אין זייער קיום פעלט סיי מעלת השכל סיי מעלת המדות, און זייער קיום איז נאר מיט אמונה פשוטה.

ד. דער ביאור פנימי אין דעם וואס מצות ערבה איז א באזונדער סוג חפצא ווי די ערבה שבלולב:

בנוגע דעם תוכן ענינה של ערבה זאגט כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>27</sup>, אז "ערבה הם אנשים פשוטים דקיום המצות הוא רק באמונה פשוטה". ויש לומר, אז דערמיט ברענגט זיך ארויס אן עומק אין דברי המדרש הידועים<sup>28</sup>, אז די ד' מינים זיינען כנגד די ד' סוגים פון אידן: אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח. . . ישראל. . . שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים. . . יש בו טעם ואין בו ריח. . . ישראל. . . שיש בהם תורה ואין בהם מע"ט. . . הדס שיש בו ריח ואין בו טעם. . . ישראל. . . שיש בהם מע"ט ואין בהם תורה. . . ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח. . . ישראל. . . שאין בהם לא תורה ולא מע"ט.

פון שטחיות לשון המדרש קומט אויס, אז דוקא אתרוג איז מרמז אויף דעם סוג אידן וואס האבן ביידע ענינים, תורה און מע"ט; משא"כ ביי די אנדערע סוגים פעלט איין פרט – תורה אדער קיום המצות, אדער אז עס פעלן ביידע ענינים.

אין דעם איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מפרש – ווי ער זאגט דארט – "דכל ישראל הם שווים בענין קיום התורה

27. ד"ה יו"ט של ר"ה תשי" ספ"א.

28. ויק"ר פ"ל, יב.

29. ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1161 ואילך.

דאס וואס געוויסע זאכן אין וועלט האבן אין זיך דעם ענין האחדות – כאטש אז מצד טבע הישות פון עולם וואלט ביי זיי געדארפט זיין די תכונה פון התחלקות ופירוד ווי עניני עולם (מל' העלם) – נעמט זיך דערפון וואס אין זיי איז מאיר די פשיטות שלמעלה, "אחדות הפשוטה"<sup>36</sup>. און די פשיטות שלמעלה טוט אויף דעם יחוד והתכללות אין יעדן פון די פיר מינים, אז אויך בגלוי הערט זיך ניט אזוי אן ביי זיי זייער ישות (מצד טבע העולם), נאר (אויך) זייער ביטול, וואס טוט אויף ביי זיי אחדות בגלוי<sup>37</sup>.

אבער אויך אין דער תכונת האחדות פון די ד' מינים גופא, זעט מען א חילוק: ביי די ג' מינים, אתרוג לולב והדס, איז די אחדות אין יעדן בפ"ע – אין די בלעטער פון דעם לולב אדער בד ההדס עצמם ("עליו כפותין", "תלתא בחד קינא") און עד"ו דער אתרוג (וואס איז "דר באילנו כו") – אבער ניט א התאחדות פון איין לולב, הדס און אתרוג מיט א צווייטן לולב כו'.

איז פון דעם גופא פארשטאנדיק, אז אויך אין סוג "ערבה" איז דא א מעלה<sup>30</sup> לגבי די אנדערע ג' מינים. וכידוע דער ווארט פון בעש"ט<sup>31</sup>, אז די פשיטות פון אנשים פשוטים איז איין זאך מיט פשיטות העצמות<sup>32</sup>.

ה. דער עילוי הנ"ל אין דעם סוג אידן פון "ערבה" – וואס דוקא אין זיי דריקט זיך אויס דער ענין הפשיטות – שפיגלט זיך אפ אויך אין דער ערבה כפשוטה:

עס איז ידוע<sup>33</sup> דער ביאור הטעם פארוואס די מצוה "ולקחתם לכם גו'" באשטייט דוקא פון די פיר מינים, ווייל אין זיי איז ניכר ונרגש די תכונה פון אחדות:

לולב איז "עליו כפותין" (אלע זיינע בלעטער זיינען צוזאמענגענומען, בהתאחדות); הדס זיינען די בלעטלעך "תלתא בחד קינא"; ערבות ווערן אנגערופן "אחוונא"<sup>34</sup>, ווייל גדלים באחוה<sup>35</sup>; און אתרוג איז "דר באילנו משנה לשנה" – אין אים ווערן פאראייניקט אלע פיר שינויי אור פון די ד' תקופות השנה, און נאכמער: ער איז גדל מכולם.

30. ראה לקו"ת שה"ש (כו, ד): וכמו נו"ה נק' בדי ערבות שאין בהם טעם כו' אעפ"כ שרשן גבוה יותר כו'. וראה גם אוה"ת ויקרא (כרך ד) ע' אקט ואילך.  
31. ראה לקו"ד ח"ג תצא, ריש ע"ב. ח"ד תקעה, ב ואילך.  
32. ראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 134 ואילך.  
33. סה"מ תקס"ח ע' תמו. סידור שער הלולב רס"ד,

ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז. שם פצ"ג ואילך.  
34. שבת כ, סע"א.  
35. כן הובא בסה"מ וסידור שם (ובכ"מ בד"ח) – מפרש"י שבת שם. ובפרש"י שלפנינו ליתא.  
36. סה"מ וסידור שם.  
37. וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 358.

– יש בו טעם (לולב) יש בו ריח (הדס), אדער יש בו שניהם (אתרוג) – זיינען די "מעלות" גלויות (דשכל ומדות) מעלים אויף דער "פשיטות" שמלמעלה וואס איז דא אין זיי, ובמילא – אויף דעם ענין האחדות שבהם (וואס נעמט זיך, כנ"ל, דערופן וואס אין זיי איז מאיר די פשיטות דלמעלה). ביז אז מ'קען מיינען, אז דאס וואס מ'האט זיי אויסגעקליבן איז (ניט צוליב זייער אחדות, נאר) צוליב זייערע מעלות (טעם וריח).

משא"כ ביים סוג "ערבה", וואס האט ניט קיין מעלות גלויות (אין בו טעם ואין בו ריח), שטייט דער ענין האחדות בגלוי ובפשטות, ביז אז אויסער דעם טעם האחדות איז ניטא קיין סברא פארוואס די ערבה איז איינער פון די מינים – ווייל די פשיטות העצמות איז ביי איר בגלוי אין איר טבע או נאפילו אין איר נאמען.

- ע"ד ווי מ'זעט דעם חילוק ביי אידן<sup>39</sup>, וואס אע"פ אז ביי יעדן אידן איז פאראן א "חלק אלקה ממעל ממש"<sup>40</sup>, וואס איז פארבונדן מיט פשיטות העצמות, זעט מען אבער אז ביי די אידן וועלכע זיינען "רייך"

משא"כ ערבה, וואס בא איר איז די התאחדות אין דעם וואס איין ערבה וואקסט ב"אחוה" ואחדות מיט די אנדערע ערבות.

און וויבאלד אז די אחדות בא ערבה איז אין א ברייטערן אופן ווי ביי די אנדערע דריי מינים<sup>38</sup> [ביז אין אן אופן הפכי פון טבע העולם, וואס איז בהתחלקות ופירוד צווישן איינעם מיטן צווייטן], איז מובן, אז דאס איז דערפאר וואס אין אים איז מאיר בגלוי יותר די פשיטות שלמעלה ווי ביי די אנדערע ג' מינים.

און דאס איז אויך דער טעם וואס דוקא ביי ערבה איז די אחדות פארבונדן מיט זיין נאמען – נק' אחוונא (משא"כ ביי די אנדערע מינים).

ו. ויש לומר, אז דער טעם הדבר (וואס דער ענין האחדות איז מער בגלוי ביי ערבה) איז פארבונדן מיט דעם ענין הנ"ל גופא:

ביי די אנדערע סוגים, "לולב" "אתרוג" ו"הדס", וויבאלד אז יעדע פון זיי האט אין זיך (א מעלה, אדער) מעלות פרטיות פון שכל ומדות

38. בהמשך וככה שם פצ"ד שבאתרוג יש בו יתרון

על הג' מינים שבלולב שנמצא בו כח לאחד גם האוירין כו' וגם גדל מכל האויר. אבל ענין זה אינו נראה בגלוי בגוף גידול האתרוג בכל זמן, שצריך לידע ולראות שהוא דר באילנו משנה לשנה, וגם גדל מהם. משא"כ בערבה שנראה בפשטות ובגלוי לכא"א בעצם גדילתן שגדלין באחוה.

39. ראה ד"ה אין הקב"ה בא בטרטויא תרפ"ה (בסה, מ קונטרסים ח"ג) ובסה"מ אידיש. ד"ה אני ישנה (בסה"מ אידיש ובסה"מ תש"ט). ועוד.

40. תניא רפ"ב.

קומט לידי גילוי דוקא דורך העדר המעלות, כנ"ל) ניט "בטהרתו": דורך דעם איגוד וחיבור מיט די אנדערע מינים ווערן נתוסף מעלות אויך אין דער ערבה.

משא"כ ערבה שבמקדש איז מצותה וענינה – א באזונדער ערבה, וואס האט ניט קיין קשר וחיבור מיט אנדערע מינים וסוגים (בעלי מעלה)<sup>41</sup> – דאס איז אזא מצוה אין וועלכער ס'איז ניטא קיין העלם מצד מעלות כו' און פשיטות העצמות שטייט אין איר בגלוי.

ויש לומר אז דאס איז דער טעם הדיעות<sup>42</sup> אז בשעת מ'איז מקיף שבע פעמים דעם מזבח בהושענא רבה איז די הקפה בלויז מיטן לולב ומיניו און ניט מיט דער ערבה, וואס איז א מצוה בפ"ע. און דערפאר איז ערבה "אין ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב"<sup>43</sup>,

אין שכל ומדות זיינען אט די מעלות גלויות מעלים אויף דער אמונה פשוטה – די פשיטות ותמימות שמצד עצם הנשמה;

דוקא ביי אנשים פשוטים, וועלכע האבן ניט קיין מעלות גלויות (פון שכל ומדות), איז ביי זיי די אמונה פשוטה בגלוי, וואס זייער פשיטות איז, כנ"ל, איין זאך מיט פשיטות העצמות.

ז. עפ"ז איז אויך מובן דער אויפטו (און ענין מיוחד) פון מצות ערבה שבמקדש אויף דער ערבה שבלולב:

די ערבה שבלולב, אע"פ אז מצד עצמה זיינען אין איר ניטא קיין מעלות גלויות און דערפאר הערט זיך אין איר ביתר שאת די מעלת האחדות, "גדלים באחווונא", פונדסטווגען, וויבאלד מ'איז איר מחבר ומצרף צוזאמען מיט די אנדערע דריי מינים, ביז אז זיי ווערן איין מצוה, דערפאר איז דער ענין הפשיטות שבה (וואס

42. בגמ' (סוכה מג, ב) וכן להלכה – רמב"ם הל' לולב שם הכ"ג. ועד"ז לענין הקפה בזה"ז – ראה רמ"א או"ח שם ס"ז: ויותר טוב שלא ליטלה עם הלולב כלל\*, ואף הנוטלה ג"ל שלאחר שהקיף יסיר הלולב מידו ויאחו בערבה שהם ההושענות שעושין לבר כו'.

43. לשון הגמרא שם, מר, ריש ע"ב. וראה לעיל לשון הרמב"ם.

\* ובמ"א שם טק"ח: והאר"י הזהיר מאד שלא לחברם וכן יש לנהוג. ראה פרע"ח שער הלולב פ"ו. שער הכוונות ענין סוכות דרוש ו' בסופו. ועוד.

41. ויש לקשר זה עם שיעור היומי (ג"פ ליום) ברמב"ם להושענא רבה (תשמ"ה) – הל' פסולי המוקדשין פ"א-יג – שבו מדובר (פ"א) ע"ד מנחת, שהוא קרבן דלי דלות (ולהעיר ממ"ג ח"ג פמ"ו), שדוגמתו הוא ענין הערבה, שאין בו טעם ואין בו ריח ולגבי שאר ג' המינים הרי היא בכחית "דלי דלות", וע"פ הג"ל מובן שעיקר דלי דלות הוא בהערבה כשהיא בפ"ע ביום ערבה – שאפילו המעלה ד"שכן לאתרוג" אין לה, ודוקא מ"הושענא" זו, נעשה – הושענא רבה.

קומט ניט אראפ אין א ציווי מפורש בתושב"כ, ווייל דאס נעמט זיך פון אזא מדריגה וואס איז העכער פון קומען לידי גילוי אין תורה בכתב וצירור.

וואס בנפש האדם איז דאס פארבונדן מיט אזא הויכער מדריגה אין דער נשמה, וואס איז פאראיינציקט מיט דעם אויבערשטן – פשיטות הנפש, וואס מ'דארף א אידן ניט מצוה זיין אויף דעם בפירוש באופן פון אותיות מפורשות בתושב"כ.

ט. לפי הנ"ל איז מובן, אז דער ענין פון ערבה בזמן הזה, וואס "נוטלין אותה" נאר ביום השביעי און וואס איז (בזמן הזה) אפילו ניט קיין ענין פון הלכה למשה מסיני, נאר "מנהג נביאים"<sup>49</sup> [נבפרט לויט דעם פירוש בראשונים<sup>50</sup> אז מנהג נביאים מיינט (ניט אז הנהיגו את העם<sup>51</sup>, נאר) אז "מנהג<sup>52</sup> שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם"] –

איז דאס גופא א באווייז אז בפנימיות איז זי נאך העכער ווי מצות

און אויך איר שיעור איז ניט בדומה צום שיעור הערבה דלולב – "שלשה עלין לחיין"<sup>44</sup>, נאר "אפילו עלה אחד בכד אחד", וואס דאס באדייט אז ס'איז (ניט קיין אחדות וואס איז צוניפגעשטעלט פון פרטים, נאר) אחדות פשוטה.

ח. עפ"ז איז מובן פארוואס די ערבה שבמקדש איז הלכה למשה מסיני און ניט אן ענין המפורש (און אפילו ניט אן ענין הנלמד פון א פסוק) בתורה שבכתב –

ע"ד המבואר בלקו"ת<sup>45</sup> וועגן דעם חילוק צווישן ניסוך המים בשבעת ימי החג וואס איז א הלכה<sup>46</sup> למשה מסיני<sup>47</sup>, און ניסוך היין וואס איז "מפורש בתושב"כ בהדיא בכמה מקומות"<sup>48</sup>, אז ניסוך המים נעמט זיך פון א העכערער מדריגה ווי ניסוך היין, דערפאר קען ער ניט אראפקומען אין כתב, אין א צירור אותיות בתושב"כ, כמבואר שם בארוכה:

עד"ז איז די מעלה פון דער ערבה שבמקדש אויף ערבה שבלולב, וואס

44. רמב"ם שם ה"ח.

45. חגה"ס עט, ד ואילך. וראה גם סידור שער הסוכות רסח, א ואילך.

46. "והוא הלכה למשה מסיני (סוכה לד, א. זבחים קי, ב\*) שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ רק דרבנן סמכוה אקראי" (לקו"ת שם בריש המאמר עט, ד).

\* כן נסמן בלקו"ת שם. וכ"ה בסוכה מד, א. תענית ג, א (בסוגיא דניסוך המים). מו"ק ג, ב. ואכ"מ.

47. רמב"ם הל' תמידין ומוסופין פ"ה ה"ו – משיעור דימי חגה"ס (תשמ"ה).

48. כ"ה בלקו"ת שם בריש המאמר.

49. סוכה מד, א ואילך (וראה ר"ח שם). רמב"ם הל' לולב שם סוף הכ"ב.

50. מאירי סוכה שם. ספר המכתם בשם י"א.

ריטב"א שם. ועוד.

51. פרש"י שם מד, א ד"ה מנהג.

אזוי אן א הוראה וציווי באיזה אופן  
שהוא.

און מצד דעם וואס אידן פירן זיך  
אזוי, מצד וואס דאס איז מנהג ישראל,  
ווערט אויפגעטאן אז דאס זאל ווערן  
תורה – "מנהג ישראל (ווערט) תורה  
הוא", כמבואר במקום אחר<sup>57</sup>.

יוד. עפ"ז יש לבאר דעם פנימיות  
הפירוש אין דעם וואס יום ערבה  
פאלט ניט אויס בשבת<sup>58</sup>.

הערבה חביטת הערבה שבהושע"ר הוא מנהג, ובה  
דוקא מתבטאה בחי' הפשיטות שלמעלה (יותר מערבה  
שבלולב), בדוגמת השמחה וההקפות שבשמע"צ  
דהוא דוקא מנהג, ובהשמחה דהקפות ווקדים בס"ת  
מעוטף, כי השמחה היא לא מצד לימוד התורה כ"א  
מצד עצם ובה" פשיטות שבתורה, ולכן שמחים בה כל  
ישראל בשורה, כמבואר בכ"מ (ראה ד"ה להבין ענין  
שמח"ת תש"ה תש"ו בתחלתם ובסופם. סה"מ תש"י  
ע' 72. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1166 ואילך. ובכ"מ).

58. ואולי י"ל שגם ערבה שבמקדש שהיא הלכה  
למשה מסיני, זה שזוקפין אותה בשבת כשחל יום  
השביעי להיות בשבת (בפנימיות הענינים עכ"פ) הוא  
למעלה יותר מזה ש"בזמן שביהמ"ק קיים הל' לולב  
ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת" (רמב"ם שם  
ט"ז), כי בלולב זה שדוחה שבת הוא מצד מצותה,  
ובלשון הרמב"ם (שם ה"ג) "מצות לולב להנטל  
ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפיל  
בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון", והיינו  
שאי"ז דחיית שבת, כ"א שזהו זמנה. משא"כ בערבה

ערבה שבמקדש, וואס איז הלכה  
למשה מסיני. ע"ד המבואר בלקו"ת  
דארטן<sup>53</sup> וועגן "הקפות שבשמע"צ  
שלא נכתבו אפילו בתשבע"פ ואינו  
אלא מנהג"<sup>54</sup>, אז זיי זיינען נאך  
העכער במעלתן פון ניסוך המים וואס  
איז (עכ"פ) א הלכה למשה מסיני.

ווארום<sup>55</sup> דער ענין פון מנהג  
ישראל, דאס וואס אידן פירן זיך  
אזוי, ווייזט אז דאס איז פארבונדן  
מיטן שורש פון נשמות ישראל,  
וואס איז קדמה לתורה<sup>56</sup> העכער פון  
תורה – מצד דעם וואס די פשיטות  
פון אידן איז איין זאך מיט פשיטות  
העצמות, ווערן אין זיי דערהערט  
אויך די ענינים וואס זיינען העכער פון  
נמשך ווערן אין כתב וציוור – והיינו  
ווי חכמתו ורצונו ית' זיינען נתגלה  
געווארן אין תורה ומצותי' און אויך  
של דברי סופרים – און זיי פירן זיך

52. ל' המאירי שם. ועד"ז בהשאר.

53. פ, סע"ג. סידור שם רסט, ב.

54. בסידור שם "והוא ענין המנהג נביאים בהקפות  
שאינו גם מדר"ס אלא מנהג נביאים בלבד וד"ל". ודוחק  
גדול לומר שמרמו בזה גם להקפות הוושע"ר, ובפרט  
שמנהג הנביאים הוא חביטת הערבה, כנוסח היהי  
רצון (שאומרים לאחרי חביטת הערבה), וכמפורש  
ברמב"ם שם. וצ"ע. ואכ"מ.

55. בהבא לקמן – ראה לקו"ש ח"ט ע' 385

ואילך. וש"נ.

56. ב"ר פ"א ד.

57. ע"פ כהנ"ל מובנת השייכות הוושע"ר לשמע"צ

(ושמח"ת) הוושע"ר הוא ערב שמע"צ\*, כי גם יום

\* להעיר מלבשו שם ט"ג "וכל המנהגין הללו (כולל

חביטת ערבה בהוושע"ר) הם משום שמחה".



פשיטות העצמות בטהרתו, דעריבער איז דאס באופן אז מ'איז אלעמאל, יעדער יאר, מקיים מצות ערבה באופן שוה אן קיין שינוי;

און דאס איז אן עיגן פון חיזוק מצ"ע, ביז אז דאס פועלט אין זמן פון וועלט, אז ב"ד איז מעבר החדשים כו' און מ'איז מסדר קביעות הלוחות לכל השנים באופן אז ס'זאל ניט אנרירן דעם נטילת ערבה ביום ערבה.

(משיחת ליל הושענא רבה תשד"מ)

אע"פ אז בפשטות ובחיצוניות, איז דער טעם וואס "גם עכשיו אנו מחשבין דלא מקלע יום ערבה בשבת"<sup>59</sup> כדי עס זאל ניט בטל ווערן נטילת ערבה, איז דערפאר ווייל ערבה איז גרינגער און מ'איז חושש אז "אתי לפקפוקי בה" און דערפאר האט מען דאס געדארפט מחזק זיין ("עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה") –

י"ל אז בפנימיות איז דער טעם – צוליב דעם וואס ערבה איז פארבונדן מיט א העכערער מדרגה: דהיינו, ווייל אין דער ערבה (וואס איז מנהג נביאים) דריקט זיך אויס

מילתא אמרי לולב הוא דקא דחי" (סוכה מג, ב). אבל אעפ"כ אי"ז דומה לערבה בזה"ז שהיא מנהג נביאים, שהיא למעלה יותר, כדלקמן בפנים.  
59. ל' התוס' סוכה שם (מג, ב).

שבמקדש ש"זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה" (אף שמצ"ע לא הו"ל לנטול גם בשבת), ה"ז מדיגש תוקף ומעלת ענין ערבה שנוטלה גם בשבת [שלכן לא תקנו שידחה ביו"ט ראשון כי "לא מוכחה

### לקוטי שיחות חי"ד שיחה לשמח"ת

בראשית בשני' אלה תולדות . . (הוא) סותם ואומר) עד שגומרין את התורה בחגה"ס" מבלי לפרש שגומרין את התורה בזאת הברכה ביו"ט האחרון של חג – משמע, שהשייכות ד"וזאת הברכה" ליו"ט האחרון של חג היא (לא רק מצד שהיא סיום התורה ומטעם לסמוך שמחה לשמחה<sup>5</sup>, אלא) לפי שיש בפרשה זו ענין המועד.

ב. ויובן בהקדים ביאר הקושיא המובאת בדרושי חסידות<sup>6</sup>: "מהו השייכות לשמוח שמחת תורה ביום השמע"צ והלא בשבועות הוא זמן מ"ת, וא"כ אז הי' צ"ל קביעת שמחה זו דהאי יומא דקא גרים". ומבואר שם התירוצ' ע"ז, שהשמחה דשמח"ת היא על הלוחות השניות<sup>6\*</sup> שניתנו ביוהכ"פ, ומצד לוחות אלו הוא מה שנוהגין לעשות חדוה ושמחה בשמע"צ ("שהוא יום האחרון שאחר יוהכ"פ"<sup>7</sup>, וכדלקמן).

והנה ידוע דפנימיות התורה "נשמתא דאורייתא", ונגלה דתורה - "גופא דאורייתא"<sup>8</sup> אינן ב' תורות; ושמות אלו עצמם מוכיחים ומודיעים

א. איתא ברמב"ם<sup>1</sup> (והוא ממשנה וגמרא<sup>2</sup>): "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו . . ומה הן קוראין . . (וממשיך ומונה הקריאות של כל המועדות) וביו"ט אחרון (של חג הסוכות) קורין כל הבכור . . ולמחר קורין וזאת הברכה".

והנה מהטעמים לקריאת "וזאת הברכה" ביו"ט האחרון של חגה"ס, אי' במחזור וויטרי<sup>3</sup> - "כדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג שכן נכפלה שמחה במקרא בשמע"צ לפי ששמחת החג מרובה".

אבל מזה שברמב"ם (ובגמרא) באה הלכה זו שבשמח"ת "קורין וזאת הברכה", בהמשך ל"משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו" – ואילו בהתחלת דבריו<sup>4</sup>, כשהוא מפרט סדר קריאת התורה של שבתות השנה "מתחילין בשבת שאחר חגה"ס וקורין בסדר

1. הל' תפילה פ"ג ה"ח ואילך.

2. מגילה לא, א.

3. ס"י שפה.

4. שם רפ"ג.

5. ועאכ"כ שהיא לא רק "כדי לסמוך ברכת המלך (שלמה) לברכת משה" (מחור"ו שם. אבודרהם סדר תפלת סוכות). או "לפי שהוא סוף כל המועדות חותמים בברכת משה רבינו שבירך את ישראל" (ר"ן מגילה פ' בני העיר).

6. אוה"ת שמע"צ ע' א'תשעט ואילך. ד"ה ביוהשמע"צ תרס"ז (בתחלתו ובסופו), תש"ו (בתחלתו), ועוד.

\*6. בתורה שבכתב (או במקום ששיך לתושב"כ) בכ"מ לוחות ל' זכר (תשא לד, א. ועוד) משא"כ בש"ס וכו'. וראה חולין קלז, ב. ולהעיר ג"כ מתוד"ה שתי (מנחות צד, א).

7. אוה"ת שם ס"ע א'תשעט. וראה גם שם ע' א'תשפו ואילך. תרס"ז שם (בסופו). המשך תש"ו שם פמ"ד. וראה לקמן הערה 50.

8. זח"ג קנב, א.

לגבי הלוחות הראשונות, ולכן דוקא בהם הוא עיקר השמחה.

ג. אולם באמת י"ל שהקושיא תתכן גם לפי התקנה שגומרין את התורה בשמח"ת ולא בחגה"ש, ואעפ"כ מסתבר לומר שבחגה"ש בהיותו זמן מתן תורתנו, הי' צ"ל קביעות שמחה מצד "גמרה של תורה"<sup>12</sup>; והוא ע"פ מש"כ רש"י<sup>13</sup> בשם אזהרות הרס"ג שבעשה"ד כלולות כל התרי"ג מצות, וא"כ בזמן מתן תורה (ועשה"ד) הרי ישנה כבר "גמרה של (נתינת כל ה)תורה" – ולכאוי' יום "גמרה" של תורה באופן זה, היינו שכולה מתחלתה ועד סיומה כלולה בנתינתה, ראוי לעשותו יום שמחה. ואדרבא אופן זה קרוב ודומה יותר להמאורע שממנו למדין שעושיין שמחה זו. דאיתא במדרש<sup>14</sup>: "א"ל הקב"ה שלמה חכמה שאלת לך כו' חייך החכמה והמדע נתון לך כו' מיד ויקץ שלמה והנה חלום א"ר יצחק חלום הי' עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק צפור מצוצי והוא יודע לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו א"ר

שהן "נשמח" (פנימיות) ו"גופא" (נגלה) של עצם אחד. ומזה מובן שכל ענין בפנימיות התורה הוא בהתאם לכמו שהוא בנגלה דתורה. ועפ"ז צריך ביאור – על פי נגלה מהי הקושיא בקביעות שמחת תורה בשמע"צ – הרי מפורש בשו"ע<sup>9</sup> הטעם ע"ז "לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה".

והנה בפשטות י"ל שהקושיא שבחסידות (למה לא הוקבעה שמחת התורה בזמן מתן תורתנו בחגה"ש) היא על התקנה מעיקרה; מדוע תקנו מעיקרא להתחיל קריאת התורה בשבת שלאחרי חגה"ס ולגומרא, בשמחה, בשמע"צ – הלא לכא' הי' מתאים יותר (להתחילה ו)לסיימה (בשמחה) בחגה"ש שבו ניתנה התורה לישראל? וע"ז בא התירוף (בחסידות), שביה"כ"פ ניתנו לוחות האחרונות, שעז"נ "ביום חתונתו זה מ"ת"<sup>10</sup>, שהם "כפלים לתושי"<sup>11</sup>

9. טור או"ח ס' תרסט. רמ"א שם. וראה ת"ז תכ"א.

10. משנה סוף תענית ופרש"י שם.

11. שמו"ר רפמ"ו.

12. ואף שמצינו שמחה בחגה"ש – ראה שו"ע אדמוה"ז (ס' תצד סי"ח מרש"י פסחים סה, ב ד"ה דבעינן): "וצריך לאכול ולשמוח בו", הרי א"ז שמחה לגמרה של תורה אלא דנתינת התורה "להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה" (היינו שאינו "עול" עליו). ולהעיר משה"ש תש"ג ס"ע 143 ואילך. סה"ש תש"ה ע' 104.

13. משפטים כד, יב.

14. השש"ר פ"א א (ט). הובא בספר האשכול (הלכות סדר פרשיות והפטורות לכל שבוי"ט ותענית), אור זרוע (ח"ב ס' שכ) ובית יוסף (סו"ס תרסט) – כמקור על המנהג שעושיין שמחה בשמח"ת לגמרה של תורה.

אלעזר מכאן שעושינן סעודה לגמרה של תורה".

ואף שהתכללות זו של כל (התורה והמצוות בעשה"ד (בהלוחות הראשונות) היא בהעלם, ובגילוי ניתנו רק העשה"ד – מ"מ בנתינת לבנ"י הרי נתונה להם (אם שבאופן בלתי גלוי) כל התורה והמצוה<sup>15</sup>, וע"ד מאמר רז"ל הפך בה והפך בה דכולה בה<sup>16</sup>. ונתינה זו של כל התורה במ"ת – דייה לעשות שמחה ביום סיומה. והרי עושים סעודה ושמחה בסיום אפילו מס' אחת בלבד<sup>17</sup>.

ומכיון שכל הגילויים וההמשכות חוזרים וניעורים ונמשכים מדי שנה בשנה וכי<sup>18</sup>, הרי מובן שבכל חגה"ש, זמן מתן תורתנו, חוזר ומתחדש הענין דמתן תורה<sup>19</sup>, והרי קורין פ' מתן

תורה ועשה"ד – גמרה של (נתינת ה)תורה. וא"כ – אז הי' צריך להיות שמחה ל"גמרה של תורה".

ד. וביאור התירוץ בזה:

ההפרש שבין חגה"ש לשמע"צ: הלוחות (עשה"ד וכל הרמוז בהם) הראשונות, היו באופן של מתנה לבנ"י מלמעלה<sup>20</sup>; משא"כ בשמע"צ שבו גומרים את התורה, היינו שבנ"י לומדים אותה במשך כל השנה ועד שגומרים כל התורה – עבודת ויגיעת בנ"י<sup>21</sup>. ובזה יובן שהשמחה על "גמרה של תורה" היא דוקא בשמע"צ ולא בחגה"ש:

שמחה שלימה בקבלת איזה דבר לא תתכן אלא כשאינו "נהמא דכסופא"<sup>22</sup>, ובנדו"ד הרי שמחה

15. להעיר מפ"י מהרו"ו במדרש שם "לגמרה של תורה – שכל החכמה שידע שלמה ברוה"ק נכלל הכל בתורה".

16. אבות ספ"ה. וראה ד"ה והי' אור הלבנה תרס"ו.

17. רמ"א בשו"ע יו"ד סו"ס רמז. וראה שו"תחתו יאיר סי' ע, יפה קול (למדרש שם) שכתבו שהכוונה במדרש הנ"ל (שבפנים) היא גם לסיום מסכת.

18. ראה לב דוד פכ"ט בשם הרמ"ז בס' תקון שובב"ם. וראה משנה ספ"ג דיגיטין. שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה. סד"ה עלה אלקים, תש"ד.

19. ואף ש"בכל יום יהיו בעיניך חדשים" (פרש"י תבא כו, טז. וראה גם פרש"י יתרו יט, א. עקב יא, ג) וכ"י חותמים בברכת התורה נותן התורה (ל' הוה)

שנותן לנו בכ"י (לקו"ת סוכות פא, ג. וראה ברכות כב, א. סג, ב), הרי ההתחדשות בכ"י היא רק התחדשות פרטית, ובחגה"ש היא התחדשות כללית, וכמו התחדשות הבריאה בר"ה שהיא התחדשות כללית לגבי התחדשות הבריאה בכל יום שהיא התחדשות פרטית (ד"ה ורעה ועשית חגי"ש תש"ה פמ"ד).

20. ולהעיר מרחו"ל עה"פ (תשא לא, יח) ויתן גו' ככלותו - במתנה (שמו"ר פמ"א, ו. הובא בפרש"י תשא שם).

21. ועד"ז הו"ע לוחות שניות, כדלקמן בפנים.  
22. ראה ירושלמי (ערלה פ"א ה"ג): דאכיל מן חברי' בהית' (בוש) מסתכל ב' (וראה לקו"ת צו ז, רע"ד), ולהעיר ממ"מ להב"י בראשית מהרו"ק ד"ה אור ליה"ש יד לטבת.

ולכן אין קובעין שמחה מיוחדת  
"בגמרה של תורה" זו.

ומובן הענין לכל או"א – דמכיון  
ששמחת התורה שייכת לכאו"א<sup>24</sup>,  
ומשתתפים בה גם נשים וטף, לכן גם  
טעמה צ"ל מושג לכאו"א – גם לקטן  
ביותר;

כי גם אצלו מתעוררת שאלה  
הנ"ל: למה לא קבעו שמח"ת  
בחגה"ש? – שגם הוא יודע שאז  
"זמן מתן תורתנו" – וע"ז משייכים  
לו ומסבירים בדוגמא מיני ובי":  
כשמקבל התורה כשעודנו בקטנותו,  
ובהסברה: תורה ציווה לנו משה  
מורשה קהלת יעקב – בכ"ז מובן,  
שבתור יורש התורה נתונה לו, אמנם  
עדיין קטן הוא מלהבינה ולהשיגה,  
ולכשיגדל יבינה ובטוב טעם הרי  
ביחד עם השמחה מתעורר בו צער  
מזה שאינו מבינה עכשיו, ואין שמחתו  
בשלימות.

24. ועוד יותר משמחת ביה"ש\* שרק "חסידים  
ואנשי מעשה היו מרקדין", אבל כל העם באין לראות  
ולשמוע\*\*,\* משא"כ בשמח"ת הרי מנהג ישראל\*\*  
שגם נשים וטף שמחים.

\* שמי שלא ראה שמחת ביה"ש לא ראה שמחה מימיו  
(משנה סוכה נא, א).

\*\* ראה משנה שם, רמב"ם הל' גולב פ"ח ה"ד.  
\*\*\* שתורה היא (ראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.  
בתודיה נפסל (מנחות כ, ב): מנהג אבותינו. וראה גם  
מנהגים ישנים מדורז ע' 153. מהר"ל הובא ברמ"א שר"ע  
י"ד שעו ס"ד).

זו שייכת בשמע"צ שבו גומרין את  
התורה הנלמדת, היינו התורה הנקנית  
ע"י עבודה ויגיעה [וגם זה שהוא  
בכחי' לא ידע מאי קאמר – שגם  
עליו לשמוח בשמח"ת – הנה אף  
שלא ידע, מ"מ "קאמר" עכ"פ, ובוזה  
מתבטאת עבודתו].

משא"כ בחגה"ש, אע"פ שגם בו  
הוא "גמרה של תורה" (ולכאו' באופן  
נעלה יותר, שהרי לימוד התורה  
ע"י האדם למטה אינו בערך לגילוי  
התורה מלמעלה במ"ת), בכ"ז מכיון  
שזה בא במתנה, בלי עבודה ויגיעה,  
אין השמחה שלימה (וע"ד אדם רוצה  
קב שלו מט' קבים של חבירו<sup>23</sup>).

ויתירה מזו: כשמדובר בדבר שאי  
אפשר לו לאדם להשיגו בעבודתו,  
כ"א רק ע"י שיקבלו במתנה (וע"ד  
הנ"ל בחכמת שלמה), הרי קבלתו  
תגרום לו שמחה – אף שאינה שלימה  
כדבר שהשיגו ע"י עבודה; משא"כ  
דבר שאפשר להשיגו ע"י עבודה,  
והוא מקבלו באופן של "נהמא  
דכסופא", בלי עבודה ויגיעה, הרי  
השמחה מעורבת בצער על אשר  
לא יגע כו' וקיבלה ע"ז. ובפרט  
שבנוד"ד, הרי נתינת התורה בחגה"ש  
היתה בכוונה שאח"כ ילמדו אותה,

23. ב"מ לח, א. וראה בכהנ"ל מכתב כללי  
(ושיחות) י"א ניסן תשל"ב (נדפס בהגש"פ עם לקוטי  
טעמים מנהגים וביאורים (קהת תשל"ו) ע' שמג ואילך)  
ובהנסמן שם.

ה. והנה ביאור הנ"ל מתאים עם המבואר בכמה דרושי חסידות (מהנ"ל), שטעם הקיבעות של שמח"ת בשמע"צ הוא מפני לוחות האחרונות שנתנו ביוהכ"פ (שזהו גם הטעם שתקנו ש"גמרה של תורה" היינו גמר לימוד התורה ע"י האדם, כנ"ל) תהי' בשמע"צ<sup>25</sup>;

כללות ההפרש בין לוחות הראשונות ולוחות האחרונות הוא<sup>26</sup> בהלוחות עצמן, דלוחות הראשונות היו "מעשה אלקים גו' מכתב אלקים"<sup>27</sup>, ולוחות האחרונות היו רק "מכתב אלקים", אבל הלוחות עצמם היו מעשה ידי משה<sup>28</sup>. וזוהי גם הסיבה להפרש בפעולתם בישראל ובעולם:

בלוחות הראשונות ארוז"ל<sup>29</sup> ש"אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. אין כל אומה ולשון שולטת בהן", אמנם בנתינתם של הלוחות האחרונות נתחדש ענין היגיעה בתורה. והיינו דמצד לוחות הראשונות מקבלים בני"א את התורה כמו שהיא נמשכת מלמעלה, בבחי'

אור ישר, ובהגילוי מלמעלה הרי לוחות הראשונות הם נעלים מלוחות האחרונות; אבל ע"י הלוחות האחרונות נתחדש ענין העבודה ויגיעה בתורה בכח עצמו, בבחי' אור חוזר, שדוקא עי"ז ממשיך ממדריגה עליונה יותר בתורה מדרגא הנמשכת מצ"ע. ולכן דוקא בשמח"ת (שהוא הסיום דמ"ת שביהכ"פ<sup>7</sup>), הוא עיקר השמחה של התורה.

ו. והנה בדרושים הנ"ל<sup>30</sup> מבואר עוד ביאור בטעם הקביעות של שמח"ת בשמע"צ – מצד לוחות שניות:

לוחות הראשונות הם כנגד בחי' צדיקים, דבעת נתינתם עמדו בני"א במדרי' צדיקים דכתיב<sup>31</sup> "ויחן שם ישראל כו' כאיש אחד", והקדימו נעשה לנשמע<sup>32</sup> ובעת שעמדו בהר סיני פסקה זוהמתן<sup>33</sup>; אבל לוחות האחרונות הן כנגד בחי' בע"ת, כי בעת קבלתם היו בני"א בבחי' בע"ת. ולכן נקבעה השמחה דוקא על נתינת התורה שהיתה ביוהכ"פ לבחי' בע"ת, כי עיקר השמחה ויתרונה הוא דוקא מקירוב הבא אחר הריחוק.

30. אה"ת שם. וראה גם המשך תש"ו שם פל"ד

ומ"ד.

31. יתרו י"ט, ב. ופרש"י שם.

32. משפטים כד, ז (וראה פרש"י שם, ד). שבת

פח, א.

33. שבת קמ"ו, רע"א. וח"א נב, ב. ח"ב קצג, ב.

25. הקושי שבסו"ס ב'.

26. כמבואר בתש"ו שם פל"ד. ובר"ה ויתן לך

תריס"ו.

27. חשא לב, טז.

28. דכתיב (שם לד, א) פסל לך גוי וכתבתי.

29. עירובין נד, א.

בתחתונים, שהיא נעשית ע"י שמברר דברי הרשות השייכים (בכח עכ"פ) לקדושה, ונמצא שעשיית ה"דירה" בעבודתו אינה באופן שיש בזה התחדשות ממש, אלא רק שמוציאה ומביאה (מן הכח) אל הפועל; וא"כ אי"ז שולל לגמרי את ה"נהמא דכסופא" שבפעולתו, מאחר שיסוד עבודתו הוא מתנה מלמעלה<sup>38</sup> (הכחות שניתנו לו מלמעלה, משביעים אותו כו' – ועד"ז בגילוי הדירה בתחתונים).

משא"כ בע"ת, שהוא מברר ומעלה גם הזדונות עד שנהפכו לזכיות<sup>39</sup>, היינו שפעולתו היא גם בדברים המנגדים לאלקות (גקה"ט) לעשותם "זכיות" – כלים לאלקות; הרי עבודה זו אינה באופן של גילוי מהכח אל הפועל, אלא התחדשות ממש<sup>40</sup>. ונמצא שדוקא עבודת הבע"ת מושללת לגמרי מ"נהמא דכסופא", בהיות שהן עבודתו עם עצמו והן עבודתו בעשיית ה"דירה לו ית", ה"ה בכח עצמו, בחילא יתיר, עד שמהפך מרע ממש לטוב וקדושה.

ועפ"ז יובן דב' הביאורים נקודה אחת משותפת בשניהם: מעלת

וגם זה עולה בקנה אחד עם המבואר לעיל, דשמח"ת הוא דוקא מצד "גמרה של תורה" באופן של לימוד ויגיעה ולא ע"י מתנה מלמעלה – ובהקדים ביאור ההפרש בין צדיק לבע"ת<sup>34</sup>, שהוא בשתים: א) בעבודת האדם בעצמו ועם עצמו, ב) בפעולת עבודתו בעולם:

א) בעבודת עצמו: עבודת הצדיק היא, כמו שהאלקים עשה את האדם ישר<sup>35</sup> – ועבודה זו היא מצד טבעו, כי יהודי אינו יכול בטבעו להיות נפרד מאלקות, וצדיק שאין בו שליטת (וההעלם ע"י) היצר, עבודתו היא מצד טבעו [וגם מצד השבועה שמלמע' 'תהי' צדיק"<sup>36</sup>];

משא"כ בע"ת שחטא ופגם ועבר את הדרך, הרי כשם שהשינוי (תשובתו) הוא ע"י הבע"ת עצמו, כמו כן עבודתו בתומ"צ היא בעיקר בכח עצמו - "בחילא סניא"<sup>37</sup>.

ב) ועד"ז בפעולת עבודתם בעולם: כשם שעבודתו של הצדיק בעצמו היא בזה שמגלה את הכחות שניתנו לו מלמעלה מהכח אל הפועל, כמו כן הוא בהדירה שעושה לו יתברך

34. ראה בזה לקו"ש ח"ט ע' 4-63. ע' 66. לקו"ש ח"י ע' 84 ואילך, ובהנסמן שם.

35. קהלת ז, כט.

36. ספ"ג דנדה (ל, סע"ב). וגם שבועה מל' שביעה, היינו שנותנים לו כחות מלמעלה שיהי' צדיק (ראה קיצורים והערות לתניא ס"ע נו ואילך).

37. זח"א קט, ב.

38. ראה תניא פי"ד.

39. יומא פו, ב. וראה בארוכה דרך מצותיך קצא,

א.

40. ראה אוה"ת שם (ע' א'תשפ): והנה בחי' זכיות אלו הם זכיות אחרים שלא כענין זכיות דצדיקים כלל.

עילויים של הלוחות האחרונות לגבי לוחות הראשונות (שלכן אמר לו ישר כחך ששברת), כי דוקא ע"י שנשאו לבו לשבור את הלוחות לעיני כל ישראל, פעל בכל ישראל (גם באלו שלא חטאו בעגל) עבודת התשובה – עבודה בכח עצמו.

וכאשר נתקבלה תשובתם במילואה, אז נתן להם הקב"ה את הלוחות שניות, שבזה הראה לעין כל שהוא ית' קבל תשובתם ונתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם<sup>48</sup> ונתן להם לוחות שניות, היינו שגם בתורה תהי' העבודה ויגיעה – לימוד התורה בכח עצמו.

וכאשר באים לשמע"צ לאחר ז' ימי הסוכות, הזמן שכל ההמשכות נקלטות בפנימיות<sup>49</sup>, וגם בחי' התורה שנתנה בלוחות שניות, הרי אז באה השמחה האמיתית והשלימה בלימוד האדם בתורה בכח עצמו<sup>50</sup>.

עבודתו של האדם בכוחו ויגיעתו, שהיא נקודת הטעם בביאור הא' – שלכן שלימות השמחה ב"גמרה של תורה" היא רק ביו"ט האחרון של חג (שמח"ת) – והיא היא נקודת היסוד בביאור הב' שהשמחה דשמח"ת היא מצד הלוחות האחרונות שניתנו לבעלי תשובה.

ז. עפ"י כהנ"ל מובנת השייכות ד"זאת הברכה" ל"ענין המועד" דשמע"צ<sup>41</sup>;

בתחלת פ' ברכה מדובר בלוחות הראשונות: "הוי' מסיני בא גו'", וע"ז נאמר "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", מורשה ל' ירושה<sup>42</sup>, היינו שניתנה ובאה בירושה, בדרך ממילא ולא ע"י עבודה ויגיעה<sup>43</sup>. והסיום דפ' וזאת הברכה (שהכל הולך אחר החתום<sup>44</sup>) הוא "לעיני כל ישראל", שקאי על שבירת הלוחות<sup>45</sup>, "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר<sup>46</sup> אשר שברת ישר כחך ששברת"<sup>47</sup>, שבזה מרומז

46. תשא לד, א.

47. פרש"י ס"פ ברכה. וראה לקו"ש שם שי"ל ש"ישר כחך ששברת" נאמר לא בעת שבירת הלוחות, אלא כשנצטווה על הלוחות שניות "אשר שברת". ורש"י מביא (ומגלה) זה (ישר כחך ששברת) רק בסיום וזאת הברכה, כי רק אז נתגלה העילוי שבא ע"י שבירת הלוחות.

48. פרש"י תשא לג, יא.

49. ראה לקו"ת סוכות פח, ד. אוה"ת שם ע' א'תשפט. ובכ"מ.

50. ראה אוה"ת שם (ע' א'תשפו ואילך. וראה גם לקו"ת ברכה צו, א) שביוהכ"פ וז' ימי הסוכות (שהוא

41. ראה ענ"ד לקו"ש ח"ט ע' 242 ואילך.

42. ראה לקו"ת פרשתנו צד, ד. ובהנסמן שם.

43. להעיר שקטן משיחז"ל לדבר אביו מלמדו תורה

צוה לנו משה גו' (סוכה מב, א. הלי' ת"ת לאדמוה"ז רפ"א).

44. ברכות יב, א.

45. ספרי ורש"י ס"פ ברכה.



והן בהדירה שעושה בעולם) אין ה"שותפות" בשלימותה – שהרי הקב"ה בורא ומהווה מאין; אבל כשעבודתו היא בכח עצמו, הבע"ת שעבודתו היא התחדשות ממש בהבריאה, כנ"ל, ועד שעושה מדבר הפכי דבר הרצוי – מעולם דלא "הניין לי" (להקב"ה) עושה עולם ד"הניין לי"<sup>53</sup> – עי"ז נעשה דומה לבורא – שותף בשלימות להקב"ה, ובורא<sup>54</sup> שמים וארץ "חדשים" שנגש בהם ש"ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה"<sup>55</sup>, ומסייעין<sup>56</sup> להאדם למלאות שליחותו ועבודתו בעולם.

(משיחת יום שמח"ת תשל"ג)

ולכן לאחר סיום התורה "לעיני כל ישראל", מתחילין לקרות תיכף "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", כי ע"י עבודת האדם בלימוד התורה בכח עצמו (ועד"ז – בעבודת הבע"ת שהיא בכח עצמו ובבחי' התחדשות ממש) נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית<sup>51</sup> שהוא מוסיף ומשפיע כביכול במעשה בראשית<sup>52</sup> – כי שותפות בשלימותה היא כששניהם שותפים שווים לגמרי. ולכן הצדיק שעבודתו היא רק לגלות מהכח אל הפועל (הן הכחות שלו,

53. ב"ר פ"ג, ז.

54. להעיר מב"ר פצ"ח, ג: מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות, ובאזה"ת בראשית (רנח, ב) – דקאי על כל בניי.

55. נוסח התפלה דר"ה.

56. ראה ג"כ לקו"ת סד"ה ה' לי בעזרי.

ענין ז' ימי המשתה שאחר "ביום חתונתו" שביוהכ"פ) גילוי בחי' התורה שבלוחות האחרונות הוא בבחי' מקיף בלבד – קדושין וחופה, ובשמע"צ הוא "גמר יום חתונתו . . . ולכן אז שייך השמחה מהתורה שנמשכת ומתפשטת בפנימיותם".

וראה אזה"ת שם (ע' א'תשעג) שזהו ע"י התשובה דוקא שלכן בלוחות הראשונות בשבועות לא נתקיימה הקליטה, "ואח"כ ע"י התשובה נתנו הלוחות אחרונות ביוהכ"פ והם נתקיימו וזהו ענין הקליטה דשמע"צ".

51. ראה שבת י, א. קיט, ב. טור וש"ע אדמוה"ז

או"ח סי' רמ"ח ס"ח.

52. ועד"ז בתורה שארז"ל (ב"מ נט, ב) נצחוני בני נצחוני. וכאשר מתחיל ללמוד התורה עוה"פ אחר שסיימה הרי הלימוד הוא באופן נעלה יותר, ועוד שישראל מוסיפין\* ומשפיעין\*\* בתורה. וראה לקו"ש שם ס"ד ובהערה 46 שם.

\* וחיוב הוא "לאפשא לה" (וז"א יב, ב. תו"א מקץ לט, ד).

\*\* שלכן ב"מ נקראו התורה כלה וישראל חתן (ראה לקו"ת תצא לז, טע"א. ברכה צג, ד ואילך).



# נספח

### לקוטי שיחות ח"ד שיחה לפ' נצבים – תרגום ללה"ק:

מפרשי התורה מפרשים את הפסוקים "אתם נצבים גו' לעברך בברית גו'", שמשם רבינו הביא את בני ישראל לידי ערבות, שיהודי אחד יהיה ערב ואחראי עבור יהודי שני – "כל ישראל ערבים זה בזה". צריך להבין (א) מה הקשר בין פירוש זה לפירוש הבעש"ט<sup>9</sup>. (ב) מצינו<sup>10</sup>, שאף שהערבות באה על ידי כריתת הברית שעשה אז משה רבינו עם בני ישראל, הערבות בפועל ממש (בכמה פרטים) החלה רק בכניסתם לארץ ישראל. מדוע לא החלה הערבות בפועל, כבר מיד בכריתת הברית?

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

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

א. ידועה<sup>1</sup> אמרתו של אדמו"ר הזקן, ששמע (מ(רבו) המגיד ממעזריטש בשם הבעש"ט נ"ע (טעם) לכך שאין מברכים את חודש תשרי בשבת שלפניו, כמו שמברכים בכל חדשי השנה), וזו לשונו: "החדש השביעי שהוא החדש הראשון לחדשי השנה<sup>2</sup>, הקב"ה בעצמו מברכו, שהוא השבת האחרון דחדש אלול, ובכח זה מברכים ישראל את החדשים<sup>3</sup> י"א פעמים בשנה. כתיב אתם נצבים היום, דהיום קאי על ר"ה<sup>4</sup> שהוא יום הדין, וכמ"ש<sup>5</sup> ויהי היום וגו' ותרגם: והוה יום דינא רבא; ואתם נצבים – קיימים ועומדים<sup>6</sup>, והיינו שזוכים בדין. ובשבת שלפני ר"ה שהוא השבת האחרון דחדש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים<sup>7</sup>, דזהו ברכתו של הקב"ה, בשבת מברכים חדש השביעי שהוא המושבע והמשיבע ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה".

1. קובץ מכתבים א, נדפס בסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 193. "היום יום" כה אלול.

2. לשון הכתוב (שמות יב, ב). אבל הפירוש משתנה, כי כאן ההדגשה בתיבת השנה, כמובן. ובכ"מ מצינו לשון אחד בכוננות מתחלפות – ראה תוד"ה אדם (תולין סח, א. וצע"ק בתוד"ה אלימא קדושין מח, א) ובמקומות שהובאו ביד מלאכי כלל שעד. שדי חמד כללים ל', צח.

3. ענין זה אשר הכח לברכת החדש ע"י ישראל הוא בא מברכת החדש של הקב"ה מרומז (ככל הענינים דפנימיות התורה) גם בנגלה והוא בפסיקתא דר"כ פ"ה: "עד שלא יצאו ישראל ממצרים, ה' הקב"ה יושב ומחשב חשבונות. . ומחדש את החדשים כיון שיצאו ישראל ממצרים מסרן להם. . מכאן ואילך

הרי הם מסורים לכם". דלשון "מסרן" "מסורים" משמע שמוסר להם את הכח של קידוש החדשים, שהי' הקב"ה מקדשם. וראה במג"א (שו"ע או"ח סתי"ז, סק"א) שברכת החדש דעכשיו שייכת לקידוש החדש דב"ב.

4. ראה פננת רזא ס"פ נצבים. לקו"ת ר"פ נצבים.  
5. איוב ב, א.  
6. ראה תנחומא ר"פ נצבים.  
7. תודה קללות שבת"כ מגילה לא, ב. שו"ע או"ח סתכ"ח, ס"ד. לקו"ת ר"פ נצבים.  
8. ראה ויק"ר פכ"ט, ח. הערות לתניא ע' נח.  
9. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.  
10. סנהדרין מג, ב.

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

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

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

אפשר לבאר זאת: בהתאחדות בני ישראל ישנן מדריגות שונות:

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

ג. על הפסוק "אתם נצבים גו' כלכם", אומר אדמו"ר הזקן<sup>12</sup>, שכל בני ישראל הם "קומה אחת שלימה"; וכשם שבגוף האדם ישנו יתרון מסויים ברגלים על הראש ואין שלימות בראש ללא הרגלים, כן הוא גם ב"קומה" של כל ישראל: גם היהודי מהסוג הנחות ביותר, "חוטב עציץ ושואב מימך", יש בו יתרון מסוים על אלו שהם מסוג "ראשיכם", הם צריכים להגיע לאלו שהם "חוטב עציץ ושואב מימך" ואין להם שלימות בלעדם.

11. רש"י ד"ה אע"פ שיצא ר"ה כט, סע"א. שו"ע

אדה"ז סקצ"ו, ס"ו.

12. לקו"ת ר"פ נצבים.

זה לזה".

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

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

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

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

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

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

13. דוגמת ב' בחינות אלו להתכללות שב"היום"

דראש השנה, ישנה בהד' מינים דחגה"ס ("יום חגיגו" המגלה את ה"בכסא"): כל אחד מד' המינים בפ"ע

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

מאוחדים, יכול להיות ה"כאחד", שבפנימיותם הם דבר אחד (שכן אם היו בחיצוניותם "ענפין מתפרדין", לא היו יכולים להיות דבר אחד בפנימיות: הביטול החיצוני, שמקבלים זה מזה, הוא "כלי" לביטול הפנימי, שמהותו של כל אחד אינה ענינו הוא, כי אם הענין הכללי); ועל ידי זה שבפנימיותם הם "כאחד", הם גם בחיצוניותם – "לאחדים", ומוסיפים שלימות אחד לשני<sup>17</sup>. שכן אילו עיקר ענינו של כל אחד היה רק ענינו הפרטי, לא היה זקוק לשני בגלל פרט זה – שהוא עיקר ענינו – ורק משום שבפנימיות הם דבר אחד, לכן גם בהתחלקותם החיצונית, מקבלים הם זה מזה.

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

אחד, לא היה אז גוף שלם<sup>14</sup>. ומכיוון וחייב להיות שוני בין אבר אחד לשני, ישנו יתרון ב"לאחדים" על "כאחד". "כאחד" פירושו שהתוכן הפנימי של כל האברים הוא אחד; עיקר ענינו של כל איבר אינו במה שהוא שונה מחבירו, אלא בזה שהוא חלק מגוף האדם, אולם אז לא מורגש שגם בחיצוניותם (הנשאת שונה ונפרדת) – הם קשורים ביניהם. אבל "לאחדים" פירושו, שגם בחיצוניות, הענינים הפרטיים – שבהם שונים האברים זה מזה – קשורים ביניהם ומשלימים זה את זה<sup>15</sup>.

ואדמו"ר הזקן מאריך במיוחד ב"לאחדים", שבכך מתבטאת עיקר העבודה<sup>16</sup>: כל אדם כפי שהוא עומד במציאותו הפרטית, נשמה בגוף, צריך להיות "שפל רוח בפני כל אדם", בידועו שלשני יש יתרון לגביו והוא זקוק לשני.

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

יורד למטה יותר (תו"א בראשית ד, א. זה היום השי"ת (קנו' עג' ס"ב)). ומצד זה שברגלים מתבטאת שלימות העצמית דאדם, (מצד פחיתותם), נעשה בהם מעלה גם בענין הגילויים – שהם מעמידים את הראש.

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

16. ובדוגמת המבואר (לקמן ע' 317) מעלת "יודעת" (אחדות מצד המטה) על "אתה הראת" (אחדות מצד למעלה).

17. ראה לעיל הערה 14.

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

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

(משיחות ש"פ נצוי' תשנ"י ותשי"ט)

ומכיון שכל התכללות בכלל תיתכן רק כשמאיר אור עליון<sup>18</sup>, ואור עליון זה האיר רק עם כניסתם לארץ, לשם השלמת הכוונה העליונה של דירה בתחתונים – "טובה הארץ מאד מאד"<sup>19</sup> – לכן דוקא אז, מחמת ההתכללות של בני ישראל, החלה שלימות הענין של ערבות<sup>20</sup>.

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

18. אגה"ק סי"ב. לקנ"ת תוריע כג, ג.

19. נתבאר בארוכה לעיל ע' 27.

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

ד"לאחדים", שזה נתגלה בכניסתם לארץ שהיו אז בהתלבשות כו'. אך הכח על התכללות זו הוא מצד ההתכללות ד"כאחד" (כנ"ל סעיף 1), שלכן הכר"ב על זה הוצרך להיות במדבר שהיו בהפשטה, וע"י משה – ביטול דבחי' מ"ה. – וראה תניא פ' לב.



### לקוטי שיחות ח"ד שיחה לראש השנה – תרגום ללה"ק:

ימים שבין ר"ה כו", משום שעבודת התשובה של ראש השנה - שבגללה נכלל ראש השנה בחשבון של עשרת ימי תשובה - באה לאחר העבודה של ראש השנה מצד עצמו.<sup>4</sup>

ב. מצות התשובה היא נעלית מכל המצוות. לכן מועילה התשובה לתקן את כל הפגמים של יתר המצוות, מכיוון והיא "מגעת" למעלה ממקום אליו מגיעים כל המצוות.<sup>5</sup> ומכיון ואמרנו, שענין התשובה (שבראש השנה) בא רק לאחר הענין העצמי שבראש השנה, מובן, איפוא, שענין ראש השנה שמצד עצמו הוא נעלה עוד יותר מענין התשובה שבו.

במה מתבטאת העבודה של ראש השנה שמצד עצמו - "אמרנו לפני כו" מלכיות כדי שתמליכנו עליכם".<sup>6</sup> מובן, שכל עוד ולא קבלו על עצמם את מלכותו יתברך, לא שייך כלל עבודת המצוות. (וכמאמר<sup>7</sup>): "קבלו

א. על הפסוק<sup>1</sup> "דרשו הוי' בהמצאו", אומרים רז"ל<sup>2</sup> "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליוה"כ". בלשון רז"ל זה ישנם לכאורה שני ענינים הפכיים: מהלשון "שבין ראש השנה ליום הכיפורים" משמע שראש השנה ויום כיפור אינם נכללים בעשרה ימים<sup>3</sup>, ואילו מכך שהגמרא אומרת "אלו עשרה ימים", מוכח שגם ראש השנה ויום כיפור נכללים בחשבון העשרה ימים, שכן בין ראש השנה ויום הכיפורים ישנם שבעה ימים בלבד.

הכרח איפוא לומר, שבראש השנה ויום כיפור ישנם שני ענינים: ענינם העצמי, שאינו ענין התשובה, וענין התשובה שבהם, שבגללו הם נכללים בעשרת ימי תשובה. והסדר הוא, שתחילה צריכה להיות העבודה מחמת הענין העצמי של ראש השנה ואחר כך - עבודת התשובה של ראש השנה. לכן נאמר הלשון "עשרה

- ואין להקשות דמ"מ תכנס במנין המצות לפי שיש בו "מעשה מיוחד" (ראה לקמן בהוספות ע' 1347 הערה 26) דתשובה, כי בתשובה יש ב' ענינים: א) ענין העיקרי שבה - קבלת קיום התו"מ"צ להבא, והו ע"ד הציווי "קדושים תהיו". ב) חרטה על העבר והו ע"ד הציווי "וערפכם לא תקשו עוד". וב' ציוויים אלו - קדושים גו' וערפכם גו' - הם ציוויים כוללים (סהמ"צ שם). והחידוש מיוחד שבתשובה הוא רק ענין הירודי דברים (שהוא "מעשה מיוחד") ונמנה במנין המצות (סהמ"צ מ"ע עג). וראה בארוכה לקו"ש נשא תש"נ.

(6) ר"ה טז, א. לד, ב.

(7) ע"פ מכילתא שמות כ, ג. תו"כ אחרי פיי"ג יל"ש שמות שם.

(1) ישעי' נה, ו.

(2) ר"ה יח, א.

(3) ראה בנדר"ז תענית ה, רע"א. בהנסמן בשד"ח כללים ב, עב.

(4) וכן ביו"כ - ב' ענינים: ענינו העצמי ובחי' התשובה שבו, ומהות העצמי דיו"כ הוא החותם של כל עש"ת. כמו שמבואר לקמן ע' 1152.

(5) לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. - וי"ל שמטעם זה לא מנה הרמב"ם תשובה במנין תרי"ג מצות, כי היא נעלית מהם וכוללת אותם, וציוויים הכוללים אינם נמנים במנין המצוות (ספר המצוות שרש ד).

להיות מלך. אבל בכדי להגיע אל עצמותו ית' ממש נדרש ביטוי פנימי שמצד עצם הנשמה<sup>10</sup>, המתבטא בהכתרה - הבקשה "מלוך על העולם כולו וכו'".

ג. שם שנקרא כך בתורה, אינו שם הסכמי (שם שהוסכם בצורה סתמית), אלא מבטא את החיות (המהות) של הדבר הנקרא בשם זה<sup>11</sup>. בשם "ראש השנה" נרמזים<sup>12</sup> הענינים האמורים. "ראש" מכיל בתוכו א) את המהות והיתרון של הראש מצד עצמו, למעלה כל האברים, ב) בו כלולה חיות כל האברים, ג) הראש מנהיג את כל האברים גם לאחרי שהחיות נמשכת בהם. כך הוא גם בראש השנה: א) העבודה של ראש השנה מצד עצמו - "שתמליכוני עליכם", ה"מגיעה" עד לעצמותו ית', כנ"ל - היא בדרגה נעלית מלהיות בערך לעבודה של כל ימי השנה, ב) עבודת התשובה של ראש השנה, יש לה ערך וקשר עם המצוות (הגזירות), אבל היא נעלית מהן והיא כלל הכולל את כולם, ג) ההשפעה של ההחלטה הטובה שבראש השנה, על קיום המצוות של כל השנה - היא כמו הראש שמנהיג את האברים.

ד. על ראש השנה נאמר<sup>13</sup>: "מצות היום בשופר". לפי האמור מובן,

מלכותי ואחר כך קבלו גזירותי". הרי שגם עבודת התשובה, שענינה הוא לתקן את מה שלא קיימו את גזירת המלך, שייכת רק לאחר קבלת מלכותו יתברך.

כלומר, על ידי העבודה העצמית של ראש השנה: "שתמליכוני עליכם", "לוקחים" את עצמותו ית' עצמו, הנעלה מכל הגילויים: קיום המצוות (גזירות) מגיע עד לרצון העליון כפי שהוא בא למטה בגילוי, שכן המצוות הן רצונו יתברך. עבודת התשובה, המתקנת גם את מה שעשה האדם היפך הרצון, מגיעה לדרגה נעלית יותר מהרצון - אבל עדיין במדרגה שיש לה שייכות עם בחינת הרצון<sup>8</sup> - גילויים (שכן באותה דרגה ששם אין כל שייכות לרצון - אין בה תפיסת מקום גם לעבודת התשובה על היפך הרצון). אבל עבודת "תמליכוני עליכם", "מגיעה עד עצמותו ית' עצמו כפי שהוא למעלה מכל הגילויים<sup>9</sup>.

בזאת תובן גם רוממותן של נשמות ישראל, ש"מגיעות" אל עצמותו ית' עצמו, שלכן הן יכולות לעורר אצל הקב"ה עצמו את הרצון

8) שלכן איתא הל' בזה שמגעת "בעומק הרצון",

"בבעל הרצון" (עיין המשך ר"ה תרצ"א).

9) ראה בארוכה המשך ר"ה תש"ג. ועוד.

10) וכשמתגלית עצם הנשמה היא ממשכת את

העצמות או שנעשית כלי (ראה סד"ה מי א-ל סוס"ב ס')

תרכ"ז) להעצמות שמושרשת בו.

11) תניא ח"ב פ"א.

12) לקו"ת תבוא מא, ג. עטרת ראש בתחילתו.

13) ר"ה כז, א.

אינו קובעו בהלכות תשובה אלא בהלכות מקואות, שכן זהו רמז וטעם למקוה.

גם צריך להבין: בגמרא נאמר<sup>6</sup> "אמרו לפני כו' מלכות כדי שתמליכוני עליכם כו' ובמה בשופר". הרי שעל ידי השופר נפעל גם התמליכוני<sup>17</sup>. מדוע, אם כן, אין הרמב"ם מביא בשופר גם את ענין "תמליכוני"?

לאור האמור לעיל (אודות שלושת הענינים ב"ראש" ובראש השנה) אפשר לבאר כי גם בשופר ישנם שלשה ענינים: א) מצות תקיעת שופר על כל פרטי דיניה, את זאת מונה הרמב"ם בין תרי"ג המצוות וקובעו בהלכות שופר.

ב) בחינת התשובה הקיימת ברמז בתקיעת שופר, שהיא למעלה מן המצוות - ולכן קבע הרמב"ם ענין זה שבשופר בהלכות תשובה ולא

ששלושת העבודות של ראש השנה - "שתמליכוני עליכם", תשובה וקיום המצוות - ישנם במצות היום - בשופר<sup>14</sup>, והדבר (ככל הענינים שבפנימיות התורה) נרמז גם בנגלה.

הרמב"ם בהלכות תשובה אומר<sup>15</sup>: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כו' וחזרו בתשובה". צריך להבין, מדוע קבע הרמב"ם ענין זה של תקיעת שופר בהלכות תשובה ולא בהלכות שופר? אף אמנם מדובר כאן אמנם אודות תשובה, אבל מאחר שהוא רמז וטעם על תקיעת שופר, היה לו לקובעו בהלכות שופר - כפי שעשה הרמב"ם במקום אחר: הרמב"ם גותן טעם<sup>16</sup> לטבילה במקוה, "אלא גזירת הכתוב היא כו' אף על פי כן רמז יש בדבר כו' לטהר נפשו מטומאת הנפשות כו' ודעות הרעות כו' במי הדעת הטהור כו'", אבל בכל זאת

14) ובוה יובן מה שמבואר בד"ה בחכמה יבנה בית לאדה"ז (נרפס תשכ"ב). וראה גם במאמרים שנסמנו (שם) הטעם שצריך לומר פסוקי מלכות זכרונות ושופרות כי "כדי שיהי' בחי' קיום לדבר בבחי' חותם אי"ז אלא עפ"י התורה דוקא". ולכאורה א"מ למה א"צ להביא רא"י מן התורה על ההמשכות שבכל המצוות, ורק על ההמשכה שבשופר.

- והענין, צורך החותם הוא רק כשהמשכה היא מבחי' שלמעלה לגמרי מהשתלשלות (בכחי' התשובה ומכ"ש בחי' שתמליכוני).

ובוה יובן מ"ש בהמאמר שם: "כמו שגם בסודות ורוזן דאורייתא שבוהר הקדוש אנו רואים שלא יסמן בעל המאמר בלתי שיביא רא"י ברורה לדבריו

באיזה פסוק מן התורה או מן הנביאים כי בלתי זה אין לאמרו וסודו קיום כלל וד"ל". שבסודות ורוזן דאורייתא, הבחי' שבתורה שלמעלה משתל' - הצורך להביא רא"י מפסוק.

15) פ"ג, ה"ד.

16) סוף הלכות מקואות. - וכנראה שטעות הדפוס

שם וצ"ל במי הדעת הטהור.

17) כפשט הל', וכ"מ מכוונות תק"ש, וכ"כ בלקו"ת דרושי ר"ה נו, ד. ובכ"מ בדא"ח בפי". ועדמש"נ מ"א א. ומש"כ בתוספתא ר"ה (פ"א, יא), הוא עוד ענין בשופר. ועד"ז בעוד מדרז"ל בוה.

וראה דברי רס"ג (הובא לקמן ע' 1354).

בחירה אמיתית, משמעותה שהבחירה אינה באה בגלל שום סיבות וטעמים צדדיים, אלא רק מחמת הבחירה חפשית של הבוחר, שכן כשישנה סיבה שבגללה הוא בוחר, הרי הסיבה מכריחה אותו לבחור ואין זו בחירה חפשית.<sup>20</sup> לפי זה צריך להבין: איך אפשר לחבר את "יבחר לנו את נחלתנו גו'" עם העבודה של תקיעת שופר - מאחר שה"יבחר" בא בגלל העבודה של תקיעת שופר הרי לכאורה אין זה בחירה חפשית?

אולם לאור הביאור דלעיל, הדבר מובן: העבודה של "מצוה" ו"תשובה" שבשופר, אינן מגיעות אל עצמותו ית', מקום הבחירה החפשית, הן ממשיכות גילויים בלבד - אתערותא דלעילא הבאה על ידי ובגלל אתערותא דלתתא. דוקא הביטול העצמי של עצם הנשמה שבשופר - "תמליכוני" - "מגיע" עד עצמותו ית', שם בני ישראל שם דבר אחד עם הקב"ה והוא בוחר בהם מצד עצמות בבחירתו החפשית - ולא שתקיעת שופר היא סיבה הפועלת ומעוררת את ה"יבחר".<sup>21</sup>

בהלכות שופר, שכן בהלכות שופר הוא דן רק אודות מצות השופר ופרטי דיניה, ואילו התשובה היא למעלה מהמצוות והיא רק מרומזת בשופר.<sup>18</sup>

- וזאת הרמב"ם גם מדייק בלשונו: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב", למרות שבתקיעת שופר היא גזירה - מצוה, בכל זאת "רמז יש בו", מרומז בו ענין נוסף שהוא למעלה מהמצוה עצמה (כשם שכל רמז מורה על דבר שהוא למעלה מלהתלבש באותיות. ומסוגל להתבטא רק על-ידי רמז) וזוהי בחינת התשובה -

ג) ה"תמליכוני עליכם" שנפעל על ידי תקיעת שופר, ענין זה הנו נעלה לגמרי ממצות שופר, ואינו יכול להתבטא אפילו באופן של רמז - שכן גם "רמז" הוא תנועה של גילוי, ואילו "תמליכוני" הוא התבטלות העצמית שבעצם הנשמה.<sup>19</sup>

ה. לפי זה גם תובן השייכות של הפסוק "יבחר לנו את נחלתנו גו'" (לפרק "למנצח לבני קרח" הנאמר לפני תקיעת) שופר.

18) משא"כ הרמז שמטבילה כו' אף שענינו לתקן הפגמים כו' מ"מ הו"ע תיקון פרטי "לטהר נפשו כו' מדיעות הרעות כו' במי הדעת הטהור", ולכן שייך זה להלכות מקואות.

19) ורמז בחינה זו בשופר הוא המיצר שבו - לא מיצר דעונות, כ"א זה שהוא "עם" ולא במרחב בעצמות ששם מושרש. ולכן זה נוגע בעצמות (ענין ד"ה שה"מ תש"ג בסופו. המשך ר"ה תרצ"ה בסופו).

20) ראה לקמן בהוספות ע' 1309, 1340 ואילך.  
21) ראה ד"ה יבחר לנו תש"ג סעיף יד: "דהמשכת הרצון משם אינו ענין הכרחי כלל מאחר שהוא מצד העצמות ממש בלי שום התעוררות כלל".

ו. לגבי עצמותו ית' הרי אין כל הגבלות ח"ו. ומאחר וההמשכה, הנמשכת בראש השנה כתוצאה מתקיעת שופר, היא מעצמותו ית', בהמשכה זו לא שייך כל חשבונות ואין שם כל הגבלות מחמת סדר השתלשלות - הרי ודאי שהמשכה זו תהיה כפי רצונו ית', ורצונו ודאי שהוא טוב (ככתוב "באור פני מלך" שם מצוי רק "חיים"), וטוב בגשמיות (כידוע<sup>22</sup> שעצמותו ית' קשור כביכול עם הגשמיות), שיומשך מעצמותו ית' כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ר"ה ושמחת בית השואבה תשכ"ג)

### לקוטי שיחות ח"ד שיחה ליום הכיפורים – תרגום ללה"ק:

ידי התשובה לבד. אבל הכל מודים ש"עיצומו של יום מכפר"<sup>4</sup>.

על פי זה גם יובנו<sup>5</sup> דברי חז"ל על הפסוק דרשו הוי' בהמצאו – "אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ", מדברי חז"ל בגמרא מובן, כי למרות שגם ימי ראש השנה ויום כיפור נכללים בעשרת ימי תשובה ("אלו עשרה ימים"), מכל מקום אין עיקר ענינם מתבטא בכך שהם ימי תשובה ("שבין ר"ה ליוה"כ"): הכללותם בעשרת ימי תשובה היא הדרגה הנחותה שבראש השנה ויום כיפור; ואילו ענינם העצמי הוא למעלה מזה: עיקרו של ראש השנה הוא – "תמליכוני עליכם", ועיקרו של יום הכיפורים הוא "עיצומו של יום מכפר" – הכפרה שביום זה, המעניקים מלמעלה לכל אדם, שאינה נמדרת לפי עבודת התשובה שלו.

ב. 'כפרה' אין פירושה רק שהאדם אינו נענש עבור החטא, אלא גם שנמחק<sup>6</sup> מנפשו הרב והפגם שנתהוו על ידי החטא שנעשה; יתירה מזו: תכלית הכפרה היא – לא זו בלבד שלא נותר רושם מהעבירות, אלא תכליתה שהזדונות עצמן נהפכים ונחשבים כזכיות.<sup>7</sup>

א. קיימת מחלוקת בגמרא<sup>1</sup> אודות כפרת עוונות של יום הכיפורים: רבנן אומרים: "יום הכיפורים אין מכפר אלא על השבים" ורבי אומר: "בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, משום ש"עיצומו של יום מכפר". וההלכה היא<sup>2</sup> כרבנן.

ביאור דבריהם: המחלוקת אינה שרבנן סוברים ש"עיצומו של יום" אינו מכפר ורק התשובה מכפרת. גם לדעת רבנן "עיצומו של יום" אינו מכפר ורק התשובה מכפרת. גם לדעת רבנן "עיצומו של יום מכפר", כלומר האדם עצמו, באמצעות התשובה שלה אינו מסוגל להגיע לאותה כפרה הבאה על ידי "עיצומו של יום". המחלוקת בין רבי ורבנן היא: כיצד יכולים להגיע אל הכפרה של "עיצומו של יום". רבי סובר, עם בוא יום הכיפורים, מיד מאיר ה"עיצומו של יום" – אפילו כשהאדם עדיין לא עשה תשובה – וה"עיצומו של יום" עצמו מכפר על עוונותיו; ורבנן סוברים<sup>4</sup>, שכדי להגיע לכפרה של "עיצומו של יום", צריכה להיות תחילה עבודת התשובה, ואז, ישנה גם הכפרה של "עיצומו של יום", שהיא נעלית יותר מהכפר הבאה על

1. שבועות יג, א וש"ג.

2. רמב"ם הל' תשובה פ"א, ה"ג. הל' שגגות פ"ג,

ה"י. הובא בשו"ע אדה"ז סתר"ז, ס"ז.

3. וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ג וד' "ועצמו של יום

הכיפורים מכפר" – אף שפסק כרבנן.

4. וצ"ע בדרמ"צ מצות עגלה ערופה.

\* 4. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 125 ואילך, כביאור

פלוגתת רבי ורבנן.

5. ראה בארוכה לעיל ע' 1144 ובהנסמן שם.

6. אגה"ת פ"א.

7. ימא פו, ב.

המצוות מקבלת עול מלכות שמים. הקשר הפנימי הזה מתבאר בכך, שגם אז, כשעבר על ציווי הקב"ה ופרק מעליו עול הקב"ה – מכרסם הדובר בליבו, חורה לו, והוא עושה על כך תשובה; ואכן מחמת כך, שהתשובה באה מאותו קשר שהנו עמוק יותר בנפש מאשר ההתקשרות שעל ידי קיום המצוות, לכן יש בכוחה של התשובה להסיר את הפגמים שבנפש, שנוצרו – מעבירות שהחלישו את הקשר הגלוי<sup>10</sup>. אבל עם כל זאת, גם הקשר הפנימי הנו מוגבל, וניתן להיות נמדד בתנועה של תשובה. ג) ההתקשרות העצמית של עצם הנשמה עם עצמותו יתברך. התקשרות זו אין בה כל מדידות והגבלות והיא למעלה מלהתבטא בתנועה כל שהיא, אפילו לא בתנועה כל שהיא, אפילו לא בתנועה של תשובה. התקשרות זו אינה נפעלת על ידי פעולות ועבודות האדם – כי כל פעולות האדם, גדולות ככל שתהיינה, יש בהן איזו שהיא מדידה – התקשרות זו קיימת בכל אדם בטבע, מצד עצם נשמתו, שהיא "חלק אלקה ממעל ממש", וגם עתה (בהיותה בגוף) היא "חבוקה ודבוקה בכך, יחידה לייחדך".

מכיון והתקשרות זו היא נעלית, מכל מדידות שהן או ציור כל שהוא,

צריך להבין: כשאדם עושה תשובה ומתחרט על החטא שעשה, עוקר הוא בכך את התענוג שהיה לו בעת עשיית העבירה<sup>8</sup> וכתוצאה מכך מתנקה ונמחק ממנו הרע (כיון שהעבירות הקודמות הן שהביאו אותו לידי צמאון להקב"ה, לכן הן נחשבים לזכיות)<sup>9</sup>. אבל כיצד, מתנקה ונמחק הרע שבעדם על ידי "עיצומו של יום" מבלי שהאדם יעשה תשובה? אפשר להבין, ש"עיצומו של יום" יהיה כפרה לבל יענישוהו, משום שיום הכיפורים מסיר את העונש על עבירות. אבל כיצד ובמה יורדים הפגמים שבנפש האדם (כאמור, הרי גם לדעת רבנן הסוברים שנדרשת תשובה, הרי הכפרה של יום כיפור גדולה מפעולת התשובה שעשה האדם, ובפרט לדעת רבי, שיום כיפור מכפר גם ללא תשובה)?

הביאור בזה:

בהתקשרות של בני ישראל עם הקב"ה ישנן כמה מדריגות: א) הקשר עם הקב"ה על ידי שהאדם מקיים את מצוות הבורא ומקבל על עצמו עול מלכות שמים, שהוא מוכן למלא את ציווי הבורא. ב) ההתקשרות הפנימית של בני ישראל עם הקב"ה הנעלית יותר ועמוקה יותר מההתקשרות הבאה מקיום

10. וגם למעלה – התשובה מגעת בבחי' שלמעלה מרצון דמצות, כמבואר בלקו"ת אחרי כו', ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ.

8. נפש הקליפה. וע"י הוידוי דברים – גוף הקליפה (דרמ"צ לח, ב).  
9. תניא פ"ז.

ידי זה גם למעלה, התקשרות מעמיקה יותר בינו לבין הקב"ה, והיא שוברת ומסירה את כל מה שמונע התקשרות זו. אולם הכפרה של יום הכיפורים נפעלת מכך שמאירה דרגה כזו ששם מלכתחילה לא קיים בה פגם, כנ"ל<sup>12</sup>.

ג. לפי זה יוצא שתחילת עשרת ימי תשובה – ר"ה, וסיום וחיותם של עשיית – יום הכיפורים, משתווים בכך שבשניהם ענינם העצמי, הוא למעלה גם מבחינת התשובה שבהם – התקשרות עצם הנשמה עם הקב"ה. בראש השנה היא באה לידי גילוי באמצעות ה"תמליכוני" ו"יבחר לנו", וביום הכיפורים – ב"עיצומו של יום מכפר"<sup>13</sup>.

וכשם שבראש השנה, מלבד ענינו העצמי של ראש השנה – ה"תמליכוני", התקשרות של עצם הנשמה יש בו גם ענין התשובה (שלכן נכלל ראש השנה בחשבון עשרת ימי תשובה) וגם מצות היום (תקיעת שופר), כך גם ביום

הרי כשם שאין היא נפעלת מחמת עבודת ה' של האדם, כך אי אפשר גם להחלישה או לפגום בה על ידי העדר העבודה או על ידי עבירות. במדרגה התקשרות זו אין הפגמים והחטאים פוגמים. ולכן "עיצומו של יום מכפר", שכן ביום כיפור מתגלית אצל כל יהודי ההתקשרות העצמית שבעצם הנשמה עם הקב"ה, וכאשר מתגלית מדרגה זו, נופלים במילא כל הפגמים (המחלוקת של רבי ורבנן היא רק, האם נדרשת תשובה בכדי שתתגלה מדרגה זו. אבל הכל מודים, שהכפרה של יום הכיפורים אינה נפעלת על ידי תשובה, אלא "עיצומו של יום" מכפר מאליו).

באותן הדרגות שהחטא הגיע ופגם<sup>14</sup>, באותן דרגות יש לפעול שתהא כפרה, והיא נפעלת באמצעות התשובה, הפועלת אצל האדם, ועל

11. ראה לעיל ע' 1097 הערה 31 דמוה שע"י תשובה על עבירות מגיע למעלה ממקום צ"ג משמע שגם הפגם מגיע למעלה ממקום צ"ג.

12. וב' בחינות אלו תשובה ויו"כ הם בדוגמת החילוק שבין מענה התורה יביא אשם ויתכפר לו למענה הקב"ה יעשה תשובה כו' (ראה גם מכתב ה תשרי תשי"ב, נדפס להלן ע' 1359) – דאף שגם מענה התורה יביא אשם – הו"ע התשובה, דאז דוקא מכפר הקרבן, מ"מ ע"י התשובה דבחי' זו נעשים הודונות רק כשגגות (ואז מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר שוגג זה (ראה ד"ה וכל אדם להצ"צ ספ"ד – אוה"ת יוהכ"פ ע' א' תקנו ואילך)), אבל אינו מתכפר לגמרי, (כי התשובה שע"י התורה שייכת לבחי' הרצון דתורה אלא שהיא בעומק הרצון": "בעל הרצון" (ראה לעיל ע' 1145

הערה 8), דלהיות שהתורה היא בקו האמצעי מתגלה על ידה תחי' שלמעלה מהשתל', אבל מ"מ השיך להשתל' ולכן יש בה מדידה כו', משא"כ התשובה דמענה הקב"ה שלמעלה מהתורה, היא מבחי' תענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי, דוגמת הכפרה דיו"כ, ולכן אין בה שום מדידות, ומכפרת גם על הודונות, ועד שהודונות נעשים כזכיות.

13. וכנוסח הברכה בתפלת יו"כ "מלך מוחל וסולח", שהמחילה וסליחה דיו"כ באה מהבחינה ד"מלך" – "תמליכוני" – שבר"ה.



מכפר, אפילו ללא תשובה, מודה שעל עבירות יום הכיפורים עצמו, אין הוא מכפר: אם לא צם ביום כיפור וכו' על כך אין "עיצומו של יום" מכפר, משום שעיצומו של יום<sup>15</sup> הוא אשר עושה את אי הצום לעבירה ולכן אינו שייך שהוא עצמו יכפר על כך<sup>16</sup>.

ה. דבר זה אנו מוצאים גם בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים: מעיקרי עבודת הכהן הגדול ביום זה, היתה כניסתו לקדש קדשים. על כניסה זו נאמר בפסוק<sup>17</sup> "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד", אומר על כך הירושלמי<sup>18</sup>, "אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם" – שזה נאמר אודות חיות הקודש, המלאכים נעלים<sup>19</sup> ביותר, גם הם לא יכלו להמצא בקדש הקדשים. כלומר, שהעבודה של יום הכיפורים מגלה את ההתאחדות של בני ישראל (שהרי הכהן גדול היה השליח של כלל ישראל) עם הקב"ה, "ישראל ומלכא בלחודוהי" – רק הקב"ה עם בני ישראל לכהן.

הכיפורים יש בו כל שלשת הענינים הללו<sup>13\*</sup>: עצם הנשמה – "עיצומו של יום מכפר", ענין התשובה של יום הכיפורים (שלכן יום הכיפורים הוא מעשרת ימי תשובה) גם מצות היום של יום הכיפורים, מצות התענית וכו', וכן גם מצות התשובה והידוי<sup>14</sup>.

ד. בדבר נוסף משתווים יום הכיפורים וראש השנה:

כשם שבראש השנה בחינת התשובה וגם בחינת התמליכוני<sup>14\*</sup>, באים לידי ביטוי על ידי מצות ראש השנה, שמצות היום בשופר, אף שהם נעלים ביותר מהמצוה – כך הוא גם ביום הכיפורים: הגילוי של עצם הנשמה שעל ידי "עיצומו של יום" מתבטא במצוות יום הכיפורים: עינוי<sup>15</sup>, שביתת מלאכה ומקרא קודש.

אף על פי כן אומרת הגמרא<sup>1</sup>, שגם רבי, הסובר ש"עיצומו של יום"

\*13. וראה לקו"ש ח"ט ע' 350 ואילך גם לענין

סוכות.

14. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח, ה"ז: חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביה"כ. – וענין זה, כתב הרמב"ם בהל' תשובה ולא בהל' שביתת עשור (אף שהוא מדיני יו"כ) כי הוא למעלה מענין המצות – דוגמת התשובה (שנרמז בשופר), שכתבה בהל' תשובה ולא בהל' שופר.

\*14. ראה מכתב הכללי לר"ה תשכ"ד (נדפס להלן בהוספות ע' 1354).

15. ראה ד"ה והוא כחתן תרני"ט פ"ז שהענינו דיו"כ מגיע למעלה מבחי' התשובה.

16. בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור. ראה צפנת

פענח לרמב"ם הל' יבום פ"ד, ה"כ. ולכאורה צ"ע מהא דאחטא ואשוב אין מספיקין דייקא, אבל אם דחק כו' מקבלין תשובתו (אגה"ת פ"א). וי"ל דתשובה דדחק היא נעלית יותר. ואכ"מ.

17. ויקרא טז, יז.

18. יומא פ"א, ה"ה. וראה זח"ג סו, ב (וח"א רח, ב)

ובד"ה וכל אדם הנ"ל בסופו.

19. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב, ה"ז. אבל ראה זח"ב

מג, א. וראה תניא רפ"ט (ומציין שם לרע"מ – כנראה זח"ג רכה, א) – ולע"ח (כנראה ש"נ פ"ז).

בשנה שחייבים להתפלל בו חמש תפלות. חמש התפלות הן כנגד חמש המדריגות שבנשמה – נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה<sup>22</sup>. התפלה החמישית, שמתפללים רק ביום הכיפורים היא תפלת נעילה, ובה מתגלית בחינת היחידה שבנשמה, כפי שהיא מאוחדת עם הקב"ה, ושם אין מקום לשום דבר מלבד הקב"ה ובני ישראל. וזהו פירוש של "נעילה" – נועלים את כל השערים, ואין מתירים להכנס לאף אחד; שם נמצאים רק בני ישראל עם עצמותו יתברך.

ואף שבחינה זו מתגלית בעיקר מתפלת נעילה<sup>23</sup>, הרי בכללות<sup>24</sup> קיימת בחינה זו גם בכל היממה של יום הכיפורים. כפי הלשון: "יום שנתחייב בחמש תפלות", שהיום כולו, מחוייב בחמש תפלות; כלומר, אף שכל חלק זמן של היום מחוייב בתפלה פרטית שלו (בערב – תפילת ערבית, בבוקר – שחרית וכיו"ב), עם כל זה הוא "יום שנתחייב בחמש תפלות" – כי בכללות הוא יום שמאיר בו ה"חמש" – בחינת יחידה.

(ממאמר ד"ה וכל אדם ושיחת שמחת

ביה"ש תשכ"ג)

יתירה מזו: כניסתו של הכהן הגדול לקדש הקדשים היתה גם בבית שני, ואז כבר היה חסר בו ארון הקודש. מכך מובן שהיתה זו כניסה למקום ודרגה כזו הנעלית מן התורה (אפילו תורה כפי שהיא עומדת באותיות החקיקה – לוחות)<sup>20</sup>. ההבדל בין תשובה שעל ידי התורה לתשובה שלמעלה מהתורה הוא<sup>21</sup>: התשובה שעל ידי התורה היא בחינת גילוי לבד – אף שהתשובה הינה למעלה מהתורה, שלכן מועילה תשובה גם על פגמים של תרי"ג מצוות התורה (כולל מצות תלמוד תורה), הרי מכל מקום היא בבחינת גילוי, ואילו התשובה שלמעלה מהתורה, היא ההתאחדות עם עצמותו ית', למעלה מגילוי.

וכשם שבזמן הבית נוצרה ההתקשרות העצמית שבין נשמות ישראל לבין הקב"ה על ידי הכניסה של הכהן גדול לקדש הקדשים ביום הכיפורים, כך גם עתה מתבטא ענין זה בתפילות יום הכיפורים, שכן תפלה היא במקום עבודת הקרבנות:

יום הכיפורים הוא היום היחיד

20. ראה לקו"ש ח"ג ע' 1013 ואילך.

21. ראה לעיל הערה 12.

22. לקו"ת פנחס פו, ב.

23. ולכן עיקר הכפרה הוא בסוף היום (ראה

לקו"ת תצא לט, ד). וראה קונטרס העבודה פ"ה (ע')

לד) "ובפרט בעתים מיוחדים כמו בתק"ש ובנעילה

דיוהכ"פ".

24. עד"ז שביח"פ (שבת שבתון) הוא ג"כ בשבת,

שכללותו – (וקראת לשבת) – עונג, אבל רעוא דרעוין

הוא בסוף היום (ראה בס' דרושי סעודת שבת).

### לקוטי שיחות ח"ט שיחה לחג הסוכות - בתרגום ללה"ק:

מהלימוד בפשטות משמע, שהטעם שלשיטת חכמים יוצא בסוכה שאולה, הוא שהלימוד מהפסוק "כל האזרח בישראל וגו'" (מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת) מגלה שב"תעשה לך" אין הכוונה שצריך להיות דוקא "שלך"; אלא "לך" בא רק "למעוטי גזילה".

אך בשו"ע כותב רבינו הזקן<sup>7</sup>: "אע"פ שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך לך משלך כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך אעפ"כ יוצא אדם י"ח בסוכה שאולה דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו (ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה)". הרי מוכח שגם בסוכה למדין מה"לך" שצריך להיות "שלך" – ואעפ"כ יוצא בסוכה שאולה, כי שאולה "הרי היא כשלו"<sup>8</sup>.

וצריך להבין: מאחר שהטעם לכך שיוצא י"ח עם סוכה שאולה (אינו מצד זה שהפסוק "כל האזרח גו'" מרבה "שאולה"<sup>9</sup>, אלא<sup>9</sup> הוא מפני ש"שאולה" . הרי היא כשלו"<sup>10</sup>

א. איתא בגמ' במסכת סוכה<sup>1</sup>: "תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב<sup>2</sup> ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב<sup>3</sup> חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך. וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא י"ח ביו"ט הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא י"ח בסוכתו של חבירו דכתיב<sup>4</sup> כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת. ורבנן האי לך למעוטי גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח".

וההלכה חכמים, שאע"פ שאינו יוצא ידי חובתו ביו"ט ראשון של סוכות בד' מינים שאולים, "משום דבעינן לכם"<sup>5</sup>, מ"מ בסוכה הדין שונה, ויכול לצאת ידי חובתו עם סוכה שאולה<sup>6</sup>.

1. כו, ב.

2. אמור כג, מ.

3. ראה טז, יג.

4. אמור שם, מב.

5. רמב"ם הל' לולב פ"ח ה"י. טוש"ע (ואדה"ז) אור"ח סתרמ"ט ס"ב (ס"א). סתרנ"ח ס"ג.

6. רמב"ם הל' סוכה פ"ה הכ"ה. טוש"ע שם סתרל"ז ס"ב (ולהעיר ממכתבי תורה (להרגצובי) מכתב ב. ואכ"מ).

7. אור"ח סתרל"ז ס"ג.

8. בפשטות מקורו דאדה"ז הוא מלבוש שם ב"ס, שכנראה מפרש כן בפרש"י שם ד"ה כל האזרח. נדלא

כמו שמפרש המנ"ח (מצוה שכה סק"ט) בפרש"י. וראה שו"ת הריב"ש שסמ"ז. שעי"ת אור"ח סתפ"ב סק"א]. ועפ"ז י"ל שבוה מחולקים רש"י ותוס' (ד"ה כל האזרח שם), דלדעת התוס' למדין מ"כל האזרח" שאין צריך לדין ד"לך משלך", ותמילא יוצאין י"ח בסוכת השותפים ובסוכה שאולה. וראה ריב"ש שם – ראה לקמן הערה 15.

9. ראה כפות תמרים לסוכה לא, א ד"ה ורבנן. ועוד.

10. ועפ"ז מובן מ"ש אדה"ז ההסברה "הרי היא

— מדוע לא נכשיר גם לולב שאול מצד אותו הטעם, ש"שאלה... הרי היא כשלו"?

ב. לכאורה היה אפשר לתרץ, שבגדר "שלו" גופא<sup>11</sup> יש מקום לחלק (עד כמה הדבר "שלו"). בסוכה הפסוק "כל האזרח גוי" מגלה שמספיק גם דרגא נמוכה ב"לך — משלך" (שבה נכללת גם שאולה, אף שאינה שלו ממש)<sup>12</sup>; משא"כ בלולב, שבו אין לימוד כזה, הפירוש של "ולקחתם לכם — משלכם" ממש. "שלכם" במשמעות מלאה, שממעט לולב השאול.

כשלו" ולא הביא כלל הלימוד מהכתוב "כל האזרח גוי" — כי אז ה"קס"ד שהכוונה בהלימוד שאין בסוכה הדין ד"לך" — שלך.

11. ועד"ז בכוכ"כ ענינים: קנין הגוף או לפירות (יבמות לו, ב. ושי"ג). ולהעיר מחכמת שלמה (למהרשק) לשי"ע שם סי' תרלז ס"ג. ועוד, סוגי משכון בנוגע ללא יראה לך (ש"ע (ואדה"ז) אר"ח סי' תמא (ובנ"כ). ט"ז סי' תמג. ועוד), ועוד.

12. כן משמע קצת מל' אדה"ז שם, ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה" (וכן לאח"ז בסוכה שיש לו שותפות בה עם חבירו כתב "ואין זה נקרא גזל כיון שעל דעת כן כו"). ועפ"ז י"ל שמאריכות לשון אדה"ז בתחלת הסעיף "כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך" משמע לכאורה שכל הדין ד"לך" הוא לא (החיוב -) שצריך שיהי' "שלך", אלא (רק השלילה -) "לא של חבירך"; משא"כ בלולב שצריך שיהי' "לכם" משלכם" ממש (ראה אבני מלואים סכ"ח סקל"ג ד"ה אמנם. מקור"ח סתמ"ח סק"ט). ועוד. ולהעיר משו"ת חת"ס אר"ח סק"פ בסופו),

אבל מזה שכתב "הרי היא כשלו" ולא כתב דיוצאין י"ח בסוכה שאולה כיון דכתיב כל האזרח (וכיו"ב) כנ"ל, ובפרט ממ"ש בסעיף יא, משמע כדלקמן בפנים.

אבל מלשונו של רבינו הזקן בסעיף הבא<sup>13</sup> משמע, שסוכה שאולה יש לה גדר של "שלו ממש", וז"ל: ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע... מ"מ לכתחילה אין לישב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינה דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש. ומשמע שהטעם לכך שבסוכה שאולה יוצא, אינו משום שבסוכה אין צריך שיהי' "שלו" ממש, אלא הוא מכיון ששאלה ה"ז אכן כשלו ממש<sup>15</sup> — והדרא קושיין לדוכתא: מדוע בד' מינים מיעטנו לולב השאול מצד "לכם"?

13. שם סי"א.

14. ועפ"ז מובן מה שהוצרך לומר (סוכה לא, א) גבי סוכה גזולה "קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא" — כי גם בסוכה צריך לדין שלו ואצ"ל דל' זה הוא "לאו דוקא" (כפפנ"י שם). וכן מדגיש אדה"ז שם ס"ד "היא הוא כשאל בידו". וכן בסעיף הנ"ל "מפני שאינה נקראת שלו ממש", משמע, דגם זה נק' "שלו" אלא שאי"ז שלו ממש, וראה אלי' רבה סק"ד שמשגי על המג"א "אבל הכא בקרקע כיון דהוי כשאלה הוי כמו לכם". ולהעיר מכפות תמרים סוכה לא, א.

15. עפ"ז אולי יש ליישב קושיית התוס' ד"ה ההוא (סוכה ט, א) למה צריך קרא דלך למעוטי גזולה "תיפוק לי' משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה" (וראה מג"ח שם) — כי גם בסוכה צ"ל תעשה לך שיהי' שלך (וי"ל שזוהי כוונת רש"י שם ד"ה למעוטי), ואי"ז רק לימוד למעוטי גזולה שגזול הוא פסול בסוכה. וראה שאג"א סצ"ט. ועפ"י כהנ"ל י"ל דתוס' ורש"י לשיטתייהו אולי בדף כז, ב (הנ"ל הערה 8). וכן משמע מתוד"ה מאי טעמא גיטין (נה, א) קרוב לסופו "ובסוכה לא בעינן

אחת עד ש"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" – ומטעם זה בסוכה, גם שאולה "כשלו ממש":

מבואר בחסידות<sup>18</sup> בפירושו הפסוק<sup>19</sup> "בכסה ליום חגנו", שהענינים שבר"ה הם בעולם – "בכסה", מתגלים "ליום חגנו", בחג הסוכות. עפ"ז יובן ג"כ החילוק (בענין "לכם") בין סוכה ללולב (האם ניתן לצאת בשאולה) בהקדם הביאור באופן הענינים כמו שהם "בכסה" בר"ה ויוהכ"פ.

נתבאר במק"א באריכות<sup>20</sup>, שבתוכנם של ר"ה ויוהכ"כ ישנם ג' ענינים זה למעלה מזה: א) מצוות היום, בר"ה – מצוות תקיעת שופר, וביוהכ"פ – מצוות התענית ומצוות התשובה והוידוי; ב) זה שהם חלק

וי"ל שהחידוש שבלימוד "כל האזרח גו" הוא [לא שבסוכה אין צריך שיהי "שלך" לגמרי, אלא – להיפך], שבענין הסוכה יש גדר מיוחד, ומצד זה נעשה שאולה בסוכה "שלו ממש"<sup>15\*</sup>; וי"ל ההסבר בפשטות: מכיון שהוא מלוה לו את הסוכה שתהיה בדיוק כמו דירתו קבע בכל השנה, שהרי זהו כל גדר סוכת החג (משא"כ בלולב<sup>16</sup> – וכו') ששלך הוא רק תנאי, הרי ההלואה היא באופן דשלו ממש, "אדעתא דהכי השאילו"<sup>17</sup>.

ג. ויש להוסיף ולהמתיק בפנימיות הענינים: מהפסוק "כל האזרח גו" למדים ש"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת". מצד העילוי שבסוכה מתאחדים כל בני ישראל למציאות

משלכם". אבל מל' פרש"י סוכה לא, א ד"ה ורבנן "יוצא אדם בסוכה שאינו שלו בשאולה" אין לדריק כן, כי כוונתו רק להמציאות.

\*15. בספר מכתב סופר ט' לח מבאר דכין דגלי לן רחמנא מכל האזרח סוכה שאולה כשרה, א"כ ע"כ לך לאו אכל אדם מישראל פרטי קאי אלא אכללות ישראל קאי לאפקוי משל נכרי והפקר והיינו טעמא דיוצא בשאול כיון שיש לו בעלים ישראל לך קרינן בי' (ועיי"ש שטעם זה אין יוצא בסוכה שאולה מעכו"ם וכן שותפות עכו"ם).

ולא זכיתי להבין סברתו – דמה ענין בעלות זכזל ישראל, דציבור – במצוה כסוכה, האם נחדש שצ"ל דיחודי (ע"ד ממושבותיכם תביאו) דוקא?

ואם נאמר – שמפני שיש בה קדושה אינה חלה בשל עכו"ם – הרי בפרט בקדושת קרבן (שוהי קדושת סוכה – למ"ד זה (ראה פרש"י סוכה ט, א ד"ה על החגיגה. פרש"י ביצה ל, ב ד"ה לה' וד"ה על

החגיגה. שו"ע אדה"ז ר"ס תרלח. וראה אוה"ת סוכות (ע' א'תשה) וש"ג) – ישנה באו"ה. ומיעוטא דאו"ה בכיו"ב בקרא – הוא מ"ישראל" וכיו"ב, ולא מלשון דבעלות וממונא ("לך" וכיו"ב). ואם מפני שאינו יכול להקדיש מה שאינו שלו – הרי משאילו, ומאי נפק"מ דישראל או דעכו"ם.

16. במנכ"כ מטלית שאולה (ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סי"ד ט"ו, ח. ובקו"א שם. וש"ג).

17. משא"כ בטלית שאולה (ראה בהמצויין בערה הקודמת. וראה בהמצויין במאסף לכל המתנות סקל"א המתצים זה).

18. סדור רלה, ב. ובכ"מ. וראה גם לקו"ת נצבים מח, סע"ב. ר"ה נד, סע"ג ואילך.

19. תהלים פא, ד.

20. בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"ד שיחה לר"ה (ע' 1144 ואילך) וליום הכפורים (ע' 1149 ואילך).

אבל גם אופן זה של התקשרות, אף שהוא נעלה ועמוק יותר מהקשר שע"י קיום המצות, מ"מ יש לו שייכות לקיום המצות: שהרי הצער והחרטה שבתשובה הם על כך שלא קיים את המצוות של הקב"ה ולכן הוא מחליט מכאן ולהבא לציית לגזירות המלך. ומכיון שגם הקשר הזה מתבטא ב(החלטה אודות ה)ציות לקב"ה, נמצא שהוא עדיין מציאות בפ"ע, אלא שהוא שומע בקולו של הקב"ה ומתקשר אליו.

אופן ההתקשרות הנעלה ביותר הוא – ישראל וקוב"ה כולא דח, ישראל הם בעצם חד כביכול עם הקב"ה. וקשר זה מתבטא בבקשת הקב"ה "תמליכוני עליכם" ובהעבודה בזה – מה שישראל מעוררים ופועלים שהקב"ה יהיה מלך עליהם:

ההתקשרות של ישראל להקב"ה ע"י תומ"צ, או למעלה מזה – ע"י תשובה, זהו דוקא לאחר<sup>22</sup> שממליכים את הקב"ה, שהרי דוקא אז שייך הענין של ציות למלך, ועשיית תשובה על אי-ציות וכו', אשר כל זה מקשר אותם עם המלך.

אבל קודם שהקב"ה נעשה כביכול מלך (לפני שפעלו את ה"תמליכוני עליכם") – מה מביא לכך שחסר להם ענין המלוכה, שמפני זה מבקשים

מעשרת ימי תשובה, אשר תשובה היא נעלית ממצוות (ולכן ביכלתה לתקן את החסר בעבודה של קיום המצוות); גם התוכן העצמי של הימים, שנעלה גם מהתשובה: בר"ה – בקשת השם והעבודה של "תמליכוני עליכם"<sup>21</sup>, הבקשה והעבודה להכתיר את הקב"ה למלך, וביום הכפורים – ענין עיצומו של יום הכפורים מכפר, שדרגא זו של כפרה היא למעלה מהכפרה שע"י התשובה.

שלושה ענינים אלו מבטאים אופנים שונים בהתקשרות וההתאחדות של ישראל עם הקב"ה:

אופן אחד הוא, שישראל הם כביכול כמו מציאות בפ"ע, אלא שהם מקשרים עצמם עם אלקות: באופן זה הקשר והאיחוד צריך להנשנות ולהתבטא באמצעות איזה דבר - ע"י קיום המצות, שישראל מקבלים על עצמם עול מלכות שמים ומקיימים את גזירות המלך.

בזה גופא ישנו אופן עמוק יותר – ההתקשרות הפנימית של ישראל עם הקב"ה, שאינה תלויה בקיום המצוות; וזה מתבטא בתנועה של תשובה, שאפילו כאשר יהודי הסיר מעצמו, ח"ו, עול מלכות שמים ועבר על ציווי ה', יש לו צער וחרטה גדולה על כך והוא רוצה לתקן זאת, ולכן הוא עושה תשובה.

22. כמחז"ל כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם

(גזירות) (מכילתא יתרו כ, ג).

21. ר"ה טז, א, לד, ב.

קיום המצוות בפועל, בזה לא שייך חילוק כ"כ בין יהודי אחד לשני (כמובן ממה שזה יכול להעשות ע"י הרהור תשובה בלבד<sup>24</sup>, ובשעתא חדא וברגע חדא<sup>25</sup>). ואעפ"כ הרי גם בזה ישנם חילוקים, מכיון שסוף סוף זה הרי תשובה על (ולפי ערך ה)עונות, או – תשובה לשרשו ומקורו שלו – שבכל זה אין אחד שווה לחבירו.

ואילו ב"תמליכוני עליכם", הרי מכיון שזה כתוצאה מכך שישאל הם בעצם כולא חד עם קוב"ה, לכן, כשם שאין שייך לחלק בין ישראל להקב"ה, כך גם לא ניתן לחלק בין יהודי ליהודי באופן הקישור והאיחוד; בזה כל ישראל הם כמו עצם אחד<sup>26</sup>, ששם אין שום התחלקות.

ה. אע"פ שבפרטיות קיימים כל שלושת הענינים גם בר"ה וגם ביוהכ"פ, כנ"ל, הרי בכללות ובגלוי, כל אחד מענינים אלו קשור עם אחד משלושת הימים טובים של חודש תשרי: ראש השנה, יום הכפורים וחג הסוכות:

הענין הגלוי של ראש השנה הוא היותו ה"ראש" של השנה – אשר זהו זמן הכתרת המלך; וכמ"ש הרס"ג<sup>27</sup>, שה"ענין הראשון" ב"(מצות היום (ב)שופר" הוא "ממליכין עלינו את

ישראל שהקב"ה יהיה מלך עליהם? הרי זהו מפני שהם בעצם דבר אחד עם אלקות, ובמילא אין ביכולתם להיות<sup>23</sup> ח"ו ללא מלך.

ד. עפ"ז מובן גם מה שבנוגע למצוות ישנם חילוקים בין יהודי אחד ליהודי שני באופן קיומם, ועד"ז בנוגע לתשובה (אלא שבזה החילוקים קטנים יותר); משא"כ בהענין של "תמליכוני עליכם" לא קיימים חילוקים בין בניי (כנראה בהכתרה של מלך בשר ודם, אשר בעת ההכתרה – הבאה ע"י ביטול העם – ניצבים שר גדול ואיש פשוט יחד באותו ביטול וכו'); משא"כ לאחר ההכתרה ולאחר שהמלך גזור גזירות, שאז ישנם חילוקים בין אנשי המדינה באופן קיום הגזירות:

איכות ההתקשרות שעל-ידי קיום המצוות היא כמו שישאל, נמצאים במצב כפי שהם מרגישים עצמם כדבר בפ"ע, והם מקשרים את עצמם עם הקב"ה, ולכן קיום המצות והקבלת עול אצל כל יחיד הם לפי האופן והמדריגה שלו בתור מציאות בפ"ע.

בעבודת התשובה, שמגיעה מצד קשר יותר עמוק שלא נעשה על ידי

23. ומטעם זה מבקש הקב"ה "אמרו לפני . . . מלכיות

כו' שתמליכוני עליכם", כי הם כולא חד.

24. ראה קדושין מט, ב.

25. זח"א קכט, סע"א.

26. ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד: הוה מקטע

קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לידך. וראה תניא פל"ב. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל.

קונטרס אהבת ישראל.

27. הובא באבודרהם "טעמי התקיעות".

הבורא"28.

כשם שבר"ה (ויוהכ"פ) ישנו ענינו העצמי של היום וענין התשובה [כמרומז בלשון חז"ל<sup>33</sup> עשרה ימים שבין ר"ה ויוהכ"פ", היינו שר"ה ויוהכ"פ הם חלק מעשי"ת, וביחד עם זה הם (מצ"ע) נעלים מענין התשובה שבעשרה ימים אלו ולאחרי זה ישנו ענין שלישי – מצות היום;

עד"ז מצינו בכתוב בנוגע לסוכות: הכתוב<sup>34</sup> מתאר את חג הסוכות – "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה", "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים"<sup>3</sup>, וכן גם במצות ישיבה בסוכה נאמר<sup>4</sup> - "בסוכות תשבו שבעת ימים" (בלי לרמוז שהם ימים מיוחדים מצ"ע –) ומזה מובן, שהענין העצמי של סוכות הוא מצות סוכה.

בענין לקיחת ד' מינים הדין הוא<sup>2</sup> "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גו" – שביזומו הראשון של יו"ט יקיימו את מצות נטילת ד' מינים – ומזה מוכח שמצות ד' מינים היא לא עצם ענינו של היום הראשון של סוכות<sup>35</sup>, של החג.

יום הכפורים, ענינו הגלוי הוא מה שהוא יום התשובה, יום "קץ (ו) מחילה וסליחה"<sup>29</sup> לעובר על מצות המלך. יתירה מזו: אפילו ענין "עיצומו של יום"<sup>30</sup>, שמבטא את ההתקשרות העצמית שבין ישראל והקב"ה שהיא למעלה מההתקשרות ע"י תשובה – הכל נכלל בהענין ד"מכפר"<sup>30</sup>, וכשמו: יום הכפורים.

חג הסוכות הוא הזמן שישראל עסוקים ושקועים בגלוי בקיום המצוות: סוכה, נטילת ד' מינים כו,<sup>31</sup> - "עסוקים במצוות" (מיד לאחר יום הכפורים)<sup>32</sup>, וכשמו: חג הסוכות.

ו. מכיון שכל הענינים שהם (בראש השנה ויו"כ) "בכסה" באים לידי גילוי ליום חגנו בחג הסוכות, הרי מובן, שאף שחג הסוכות ענינו התעסקות במצות, הנה אעפ"כ באים בו לידי ביטוי באופן גלוי כל שלושת הענינים הנ"ל – גם אלו שבר"ה ויוהכ"פ:

28. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1354 ואילך. בשיחה לר"ה

שם. ועוד.

29. בנוסח תפלת נעילה. רמב"ם הל' תשובה פ"ב, ה"ז.

30. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג-ד.

31. וראה ויק"ר פ"ל, ב: שבע מצות שבחג ואלו הן כו'.

32. ראה ויק"ר שם, ז.

33. ר"ה יח, א.

34. אמור כג, לד.

35. וכ"ה גם פרטי זמן המצוה: מצות ישיבת סוכה היא כל שבעת הימים, ואופנה "תשבו כעין תדורו" אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה (סוכה כח, ב. טושו"ע סי' תרלט ס"א וס"ב ואה"ז ס"ד). משא"כ חיוב לולב הוא רק ביום הראשון. וגם במקדש שנטלין כל שבעה (ראה ר"ה ל, א. סוכה מא, א), אי"ז קבוע בכל שנה כמצות סוכה שהרי כשיום השבת חל להיות תוך ימי החג



זה בא בחג הסוכות לידי גילוי במצות סוכה, מאחר ש"כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת" – כל ישראל, ללא חילוקים, מתאימים הם לישיב – ענין של תדורו, באותה סוכה אחת.

בענין הלולב איתא במדרש<sup>36</sup> על הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" – "במי הכתוב מדבר בישראל ובעכו"ם שהקב"ה דן אותן ביום הכפורים כו' ואין אנו יודעין מי הי' מנצח כו' אמר הקב"ה טלו לולביכם בידכם שידעו הכל שאתם זוכים בדין" – היינו שהכפרה של יום הכפורים ניכרת ומתגלית בסוכות במצות נטילת ד' מינים.

ומצות שמחת החג, שענינה שמחה של מצוה, היא הגילוי של התקשרות ישראל לקב"ה ע"י קיום המצות, שמעוררת אצל ישראל תנועה של שמחה – שהם שמחים במצוות ה'.

ח. ע"פ האמור לעיל יובן החילוק בדין הנ"ל בין סוכה ללולב:

מכיון שסוכה היא "גילוי" של "תמליכוני עליכם", שישראל הם

לאחרי זה (לאחר המצוה של נטילת ד' מינים<sup>36</sup>) – ממשיך בכתוב "ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים" – מצות השמחה שבחג הסוכות<sup>37</sup>.

וע"פ הנ"ל (ס"ה) מובן, שהאחדות העצמית של ישראל עם הקב"ה באופן ד"כולא חד" (שמתבטאת ב"תמליכוני עליכם" שבר"ה) באה לידי גילוי בענין העצמי של סוכה; הקשר שע"י תשובה (שהוא עיקר ענינו של יום הכפורים) מתבטא באופן גלוי במצות לולב; והקשר שבין ישראל והקב"ה ע"י קיום המצות מתגלה במצות השמחה בסוכות.

ז. ההסברה בזה: נתבאר לעיל, שבענין "תמליכוני עליכם" אין שום חילוקים בין יהודי אחד לשני, וענין

נוטלין רק ששה (שם מב, ב רמב"ם הלכות לולב פ"ז הי"ג ואילך). ואופן קיומה – שנוטלין אותה רק פעם אחת ביום\*.

וכן בהתחלת החיוב: מצות סוכה מתחילה (קיומה בפועל) תיכף בלילה ראשון, ולולב זמנו של הקיום בבקר משתגן החמה (ולהעיר שלפרש"י סוכה לג, סע"א ד"ה לולב. שם ע"ב ד"ה הי"ג – זמן המצוה הוא תיכף משקידש החג). וראה בהנ"ל (ובהמבואר בפנים) לקו"ש חכ"ב ע'

123, 127, ואילך.

36. ראה ירושלמי סוכה פ, ג הי"א. וברמב"ם שם הל' יג הביא הכתוב "ושמחתם גו'" לענין נטילת לולב כל שבעה במקדש. וראה פרש"י סוכה מג, ב ד"ה ולולב. ויק"ר פ"ל, ב וביפ"ת ופי' מהר"ז שם. וראה לקמן הערה 43.

37. ובפ' ראה טז, יד: ושמחת בחגך.

38. תנחומא אמור יח. וראה ויק"ר שם, ב.

\*וגם "אנשי ירושלים" שלולבט בידם כו' (סוכה מא, ב) ובפרש"י שם "נטילתה ולקיומה מצוה היא" (ועד"ז בסושו"ע (ואדה"ז) אר"ז ר"ס צו ור"ס תרנב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה) - הרי"ז רק "מצוה מן המובחר", "ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה" (תוד"ה עובר בסופה - סוכה לט, א). ולהעיר מצפנ"י הפלאה בהשטמות (נ"ד), השלמה (ג, ד). מכתבי תורה מכתב קנד. ועוד.

באופן שכולם נשארים סוגים שונים גם לאחר שמאגדים את כולם כאחד:

מאחר שמצות ד' מינים מגלה את פעולת הכפרה של יום הכפורים – הרי כשם שבענין הכפרה ישנם חילוקים בין יהודי אחד לשני (כי אף שהנקודה העיקרית של כפרה ותשובה היא נעלית מהתחלקות, הרי הכפרה בפועל נעשית אצל כל אחד כפי ענינו), עד"ז גם האחדות של הד' מינים היא באופן שכל אחד נשאר בסוג שלו.

ולכן אין אנו יכולים לומר בנוגע לד' המינים שמינים שאולים הרי הם "כשלו" – מכיון שבזה נשאר הוא מציאות נפרדת מהשני.

עפ"ז מובן שבסוכה נאמר "לך" (בלשון יחיד), משא"כ בד' מינים למדים הדין ד"שלכם" מ"ולקחתם לכם" (ל' רבים): בסוכה כל ישראל הם כמציאות אחת, "כגוף אחד"<sup>41</sup> – ולגוף אחד מדברים בל' יחיד; משא"כ בנוגע לד' מינים, שכל אחד מהם נשאר מציאות אחרת (אנו רק אוגדים אותם יחד), הרי הם רבים – "לכם".

שם. וראה פתחי תשובה (וויילנא תרנ"ה) סי' תרל. לקח טוב כלל יב בסופו) – כי גזול הוא היפך (דתדווי – דירת קבע, וגם היפך ד) כללות תוכן הסוכה.

40. ויק"ר פ"ל, יב. וראה לקו"ש ח"ד שיחה

לחגה"ס.

41. טעמי המצות להאריז'ל פ' קדושים, הובא ונתבאר במצות אהבת ישראל שם.

דבר אחד עם הקב"ה, מובן, כנ"ל, שבזה לא שייכים חילוקים בין יהודי אחד לשני; והיינו שענין "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" כוונתו, שמצד העילוי שבסוכה ישראל הם בהתאחדות עצמית, שהיא לא כמו שניים שמתאחדים, אלא באופן שכל ישראל הם מלכתחילה "כולא חד", עצם אחד –

ולכן הדין בזה הוא, שסוכה שאולה "הרי היא כשלו", ויתירה מזו, שהיא "כשלו ממש" – כי מכיון שהסוכה מאחדת את כל ישראל למציאות אחת, אי אפשר לחלק יהודי אחד מהשני ולומר שהסוכה איננה "שלו" כי אם של השני – אלא היא שלו כמו שהיא של חבריו.

[משא"כ כשהוא גזול סוכה מחבירו, הרי בזה גופא הוא מנגד וסותר את האחדות של הסוכה – בכך שהוא מוציא מיד מהשני, יוצר הוא פירוד באחדות של הסוכה בינו לבין הנגזל<sup>39</sup> – הסוכה כבר לא יכולה להיקרא "שלו"].

ט. אבל כ"ז אינו אלא בסוכה. משא"כ בד' מינים, אף שגם הם מבטאים את אחדות ישראל, שמאגדים את כל ארבעת סוגי ישראל (כידוע<sup>40</sup>) – הרי התאחדות זו היא

39. עפ"ז יש לבאר מה שגזול הוא פסול גם בדפנות

אף ששאר הפסולים הוא רק בסכך (ראה כפות תמרים לא, א ד"ה מחלוקת. פמ"ג (משב"ז) שם סק"ד. מנ"ח

ולכן ישנם בזה חילוקים ממש בין הסוגים שבישראל - "חסידים"<sup>43</sup> ואנשי מעשה היו מרקדים "וכל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמרע"<sup>44</sup>.

(משחת יום ב' דחגה"ס תשכ"ד)

אעפ"כ יש בזה (בהד' מינים) ענין האחדות - מה שמאגדים ומחברים את כל הד' מינים יחד<sup>42</sup>.

לאחרי זה בא הענין השלישי של חג הסוכות, מצות השמחה, שמבטאת את ההתקשרות לקב"ה ע"י המצוות;

42. נוסף על שבכאו"א מהם נרמז ענין האחדות (סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז).

43. משנה סוכה נא, א. רמב"ם הלכות לולב פ"ח הי"ד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 270 ואילך וש"נ שלדעת הרמב"ם ה"שמחה יתירה" שבמקדש (שם הי"ב) היא הוספה בשמחת החזן עצמו.

\* ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1146 ואילך, שכל ג' ענינים דר"ה הם במצות היום דתק"ש, אלא שענין התשובה באה ברמז בתק"ש וענין התמליכוני הוא למעלה לגמרי ממצות שופר.

44. וכיון שעיקר תוכן מצות החג היא מצות סוכה (כנ"ל בפנים ובהערה 35) - י"ל שגם בסוכה ישנם כל ג' ענינים הנ"ל\*: א) המצוה דיישיבה בסוכה; ב) זה שסכך הסוכה נעשה מענן הקטורת דיה"כ (עטרת ראש שער יוה"כ לו, סע"א ואילך. אוה"ת סוכות ע' א' תשכב ואילך. וככה שם פפ"ד. ועוד); ג) הענין דכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, גילוי בחי' תמליכוני כנ"ל. ולהעיר דסכך בגימט' מאה כנגד מאה קולות שתוקעין ברה"ה (פע"ח שער חג הסוכות בסופו. מ"ח מסכת ימי מצוה וסוכה פ"ג, א. וככה שם ס"פ צג. וראה תורת לוי"צ ע' שג).

### לקוטי שיחות חכ"ט שיחה להושענא רבה – תרגום ללה"ק:

- א. הושענא רבה חלוק<sup>1</sup> משאר ימי הסוכות בכמה ענינים, ומהם:
- ב. עוד ענין שבו חלוק הוש"ר לאחר החורבן, שדייקו בקביעות החדשים שהוש"ר לא יחול בשבת, כשראו שיום הערבה יחול בשבת היו מעברים את אחד החדשים כדי שהושענא רבה יחול ביום אחד (לאחר השבת) ולא יצטרכו לבטל את נטילת הערבה<sup>7</sup>, וכדאיתא בירושלמי<sup>8</sup>: 'ר' סימון מפקד לאילין דמחשבין יהבון דעתכון דלא תעבדין לא תקיעתה בשבת ולא ערכתא בשבת ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערכתא'.
- וכן הוא גם לאחרי זה (כשכבר לא היו מקדשים על פי הרא"י) כאשר קביעות החדשים היא על פי החשבון, הרי זה מסודר באופן שלעולם אין
- ב) בכל ימי החג היו זוקפים את הערבה בצדי המזבח<sup>4</sup> רק כשחלו באחד מששת ימי החול, "חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה, אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה"<sup>5</sup>.
- וכל זה הוא בזמן המקדש. אבל בזמן הזה "אין נוטלין אותה (את הערבה) כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה"<sup>6</sup>. שבימי הסוכות שלפני הוש"ר אין בכלל
- 
1. בפרטיות ע"ד הושענא רבה ודיניו – ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. וש"נ.
  2. אם ענין זה שייך למצות ערבה תלוי לכאורה בהשקו"ט והמחלוקת אם מקיפין בערבה או בלולב – סוכה מג, ב (ובריב"ם (שבעה ערה הבאה) שהוא בלולב). וראה בפרטיות בהנסמן באנציקלופדי' תלמודית שם ס"ב.
  3. משנה שם מה, א. רמב"ם הל' לולב פ"ז הכ"ג.
  4. ל' המשנה (סוכה מה, א "זוקפין אותן כו") והרמב"ם שם הכ"א (זוקפין אותן . . . זוקפין ערבה). וראה סוכה מג, ב – מחלוקת אם ערבה בוקיפה או בנטילה, ובתורה זוקפין (שם מה, א) דלמ"ד בנטילה – זוקפין אותן אח"כ.
  5. לשון הרמב"ם שם – ממשנה סוכה מב, ב: גמרא שם מג, ריש ע"ב. ובגמרא שם "כדי לפרסמה
  6. ל' הרמב"ם שם הכ"ב. ולהעיר שהרמב"ם כתב ע"ד נטילת ערבה בזמן הזה זכר למקדש בהמשך (אותה) ההלכה אודות נטילת ערבה (במקדש) בשבת. וראה כ"י ולבוש או"ח סתרס"ד (ס"ב) הטעם שקבעו יום ז' לערבה, מפני שגם במקדש ה' יום זה יותר מיוחד לערבה, שהיו נוטלין אותה גם כשחל בשבת.
  7. סוכה מג, ב. ובירושלמי ותוס' שם ד"ה לא איקלע.
  8. סוכה פ"ד סה"א – הובא בתוס' שם (בשינוי קצת).

היראה שלא יתכח מישראל מצוה זו שהיא קלה על האדם עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה<sup>14</sup>).

ג. והנה כל הענינים שבתורה הם מדוייקים בתכלית. הרי מובן, שזה גופא שרק מפני מצות ערבה מעברים את החודש כדי לקיים מצות ערבה, הרי מובן, שמצוה זו יש בה ענין מיוחד שבו הא מחולקת משאר המצות.

ויובן זה בהקדם הביאור בגדר מצות ערבה בכלל, שהיתה מצוה בפני עצמה בביהמ"ק (מחוץ למצות ערבה שבלולב): "כיצד<sup>15</sup> היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין".

והנה זה שהערבה היתה מצוה בפני עצמה, אפשר לפרש בב' אופנים:

(א) שזוהי רק פעולה בפני עצמה, מעשה המצוה בפני עצמה, שעושים עם הערבה, היינו, שהגדר דערבה הוא גדר אחד עם הערבה שבלולב,

הושענא רבה חל בשבת<sup>9</sup> (ולכמה דיעות בראשונים<sup>10</sup> הרי זהו הטעם להכליל דלא אד"ו ראש, כי באם ר"ה יחול ביום א' יחול הוש"ר בשבת), למרות שבנוגע לשופר ולולב "לא<sup>11</sup> חיישינן, אע"פ שיום ראשון דאורייתא".

ומקשים התוס'<sup>12</sup>: איך אפשר לומר, אשר "איום ערבה שהוא זכר למקדש בעלמא חיישינן ואהני דאורייתא לא חיישינן"? והתוס' מתרצים ד"אין הכי נמי דהני דכתיבי בהדיא לא אתי לפקפוקי בהו בשאר שנים אבל ערבה דרבנן אתי לפקפוקי בה" (וכלשוף הפרשיה<sup>13</sup>): "ומפני

9. תוס' שם. ר"ן (ד"ה ופרכינן תו) וריטב"א (ד"ה ופרקינן דלא אקילע) שם. טשו"ע או"ח סתכ"ח ס"א.  
10. הראב"ד בהשגותיו ה' קדה"ח פ"ו ה"ז.  
תשב"ץ ח"א סקל"ה בשם הר"ם. וראה גם מג"א ומחצית השקל (בשם הרשב"א) שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 52 הערה 28. אנציקלופדי תלמודית שם ס"ד.

11. ל' התוס' שם.

12. שם. וראה גם ריטב"א, ר"ן, ספר המכתם, ועוד – סוכה שם.

13. לטור או"ח ר"ס תת.

14. ובקרבן העדה לירושלמי שם "ערבה דברי קבלה וצריכה חיזוק". ולכאורה אין כוונתו דברי קבלה ככ"מ, דהרי המדובר לאחר זמן המקדש דהוי מנהג נביאים\* (ולא הוי בגדר דברי קבלה). ולהעיר מספר

הפרדס לרש"י (הוצאת עהרנרייך ע' קעו). ראבי"ה (הל' לולב סתרצ"ט) דערבה הלמ"מ וצריכה חיזוק.

וראה רבינו מנוח שנסמך לעיל סוף הערה 5.

15. לשון הרמב"ם שם הכ"א – ממשנה סוכה מה, א.

\* ולהעיר משלשון הגמ' שם (מד, רע"ב) "כאן בגבולין". ובתו"ש סוכה פ"ד מ"ג: דבגבולין אינה אלא מנהג נביאים אפילו בזמן הבית.

אלא שיש מצוה נוספת שנעשית עם הערבה.<sup>16</sup>

ב) שלא רק מעשה מצוה של הגברא (בביהמ"ק) הוא מעשה בפני עצמה, אלא שזוהי חפצא אחרת של ערבה.

אחת מהנפק"מ שבזה להלכה: לאופן הראשון נמצא ששיעור הערבה שבמקדש הוא בדיוק כשיעור הערבה שבלולב, כי זוהי אותה החפצא של ערבה בשתי המצות. אבל לאופן השני, שהחידוש בערבה שבמקדש הוא, שזוהי חפצא אחרת של ערבה, י"ל שיש חילוק ביניהן בשיעור הערבה.

ועפ"ז י"ל לכאורה, שבזה קשורה המחלוקת שבגמרא<sup>17</sup> אודות שיעור הערבה שבמקדש – אם צריך שיהיו

בה ג' בדי עלין לחין (ע"ד<sup>18</sup> הערבה שבלולב<sup>19</sup>), או שמספיק בה עלה אחד בכד אחד.

ויתירה מזו – הרמב"ם פוסק<sup>20</sup>: "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ושיעורה אפילו עלה אחד בכד אחד".

הרי משמע מדיוק לשון הרמב"ם ("ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא"<sup>21</sup>) שזוהו לא רק פעולה נפרדת ומעשה בפני עצמו בנוגע להגברא, אלא שזוהי חפצא אחרת של ערבה. שלכן (א) "אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב" – שמפשטות הלשון משמע לכאורה, שאין יוצאין אפילו כאשר הוא לוקח את הערבה בפנ"ע, בנפרד מהלולב.<sup>22</sup>

16. וצ"ע אם להדיעה שנלמד מ"ערבי נחל" (ראה לקמן בפנים) הוי במנין המצות אלא שנכללה בהמצוה דד' מינים. וראה לח"מ הל' לולב שם הכ"ב. ואכ"מ.

17. שם מד, ב.

18. ראה ר"ן שם מד, ב (ולא עיר מריטב"א שם ד"ה אמר ר' אמי. פרמ"ג (א"א) א"ח סי' תרסד סק"ח) דטעמא דר"ג דס"ל ג' בדי עלין לחין כו' ד"פעמים שאדם נוטל ערבה בפני עצמה לצאת בה ממצות ערבה שעם הלולב נמשום דאיפלוגו תנאי בערבות דאיכא מאן דאמר ערבה אחת ואיכא מ"ד שתי ערבות בעי ר"ג ג' בדין שיהא ניכר שלשם מצות ערבה נוטל אותה ולא לשם מצות ערבה שבלולב] ור"ש פליג כו'".

19. ראה שם לג, א (לענין חדס שבלולב). רמב"ם שם ה"ח "שלשה עלין לחין כשרים" בנוגע להדס (וערבה שבלולב).

20. שם ה"כ – מסוכה שם מד, ב.

21. דלכאורה הול"ל בקיצור "הלמ"מ שמביאין במקדש ערבה אחרת ואין אדם יוצא יד"ח בערבה שבלולב" וכיו"ב.

22. ראה גמרא שם. ובמאירי שם לאחר שפי' (דברי הגמ') "ואפי' הגבי' את הלולב לשם לולב וחזר והגביהו לשם ערבה אינו כלום שצריכה היא להנטל בפני עצמה" מוסיף "אין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ליטול בפני עצמה" מוסיף "ואין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ליטול בפני עצמה שהרי מוקצית היא למצותה". וי"ל שאי"ז (רק) ענין צדדי, אלא שתלוי בהנ"ל, דאם הוי חפצא אחרת של ערבה אז י"ל שהוקצה למצותה דד' מינים ואין ליטלה מן

(ב) "שיעורה אפילו עלה אחד כבוד אחד"<sup>23</sup>, כנ"ל<sup>24</sup>.

לפי"ז נמצא שלשיטת הרמב"ם זהו תוכן מחלוקת אבא שאול ורבנן<sup>25</sup>, שלדעת אבא שאול למדים ערבה שבמקדש מ"ערבי נחל כתיב שתים אחת ללולב ואחת למקדש", ורבנן אמרי "הלכתא גמירי לה", שזוהי הלכה למשה מסיני (כמו "עשר נטיעות... וניסוך המים").

שלדעת אבא שאול, הרי מכיון שמצות ערבה נאמרה ונלמדה מהפסוק "ערבי נחל" שמפורש בערבה שבלולב, הרי החפצא של ערבה שבמקדש הוא חפצא אחת עם הערבה שבלולב, אלא שלמדים מזה רק שיש מצוה בפני עצמה, או עכ"פ פעולה בפני עצמה, בערבה.

אבל לרבנן דס"ל שערבה שבמקדש היא הלכה למשה מסיני<sup>26</sup>

וענינה וחיובה אינו שייך להפסוק ד"ערבי נחל" שנאמר בערבה שבלולב ולפי"ז יתכן ( - צריך) לומר, שמצוה זו של ערבה יש לה גם גדר אחר, חפצא אחרת, כנ"ל.

ד. הביאור הפנימי בזה שמצות ערבה היא סוג חפצא בפני עצמה מהערבה שבלולב:

בנוגע לתוכן ענינה של הערבה אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>27</sup> אשר "ערבה הם אנשים פשוטים דקיום המצות הוא רק באמונה פשוטה". ויש לומר, שבזה מתבאר עומק בדברי המדרש הידועים<sup>28</sup>, שד' המינים הם כנגד ד' הסוגים שבישראל: אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח. . . ישראל . . . שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים. . . יש בו טעם ואין בו ריח. . . ישראל. . . שיש בהם תורה ואין בהם מע"ט. . . הדס שיש

הלולב, משא"כ אם הוי רק שינוי (מצוה בפ"ע) בפעולת הגברא. ועצ"ע. אבל ראה בכורי יעקב לשו"ע או"ח תרט"ד סק"ח.

23. ודלא כמ"ש שם ה"ח בשיעור הדס וערבה שבלולב שהוא שלשה עלין לחין והוא שיהי' בראש הבד.

24. וראה פרש"ש שם מד, ב ד"ה עלה אחד: וכי אמרינן לעיל ג' טפחים לגבי לולב כו' אבל ערבה שהיו מקיפין בה בפני עצמה כל דהו סגי.

בר"ן שבערה 18 מסיים "ומיהו מסתברא דשיעור ארכה כשיעור אורך ערבה שבלולב שלא מצינו שהקלו בה בזה" (וכ"ה בשו"ע שם ס"ד. וברמ"א שם: וכל

הפוסל בערבה שבלולב פוסל בערבה זו). אבל במנ"ח מצוה שכד דגם מדברי הרמב"ם נראה דס"ל דכל דהוא סגי כרש"י "מדסתם ולא פירש".

25. שם מד, א.

26. ראה תוד"ה והביאו (שם מג, סע"ב) – דלאבא שאול בעי משלכם גבי ערבה שבמקדש כמו בלולב, ולרבנן דערבה הוי הלכה למשה מסיני "לא גמרי משלכם".

ולהעיר מקרית ספר למבי"ט שם ספ"ז: ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב מדאצטרין לה"מ.

27. ד"ה יו"ט של ד"ה תשי" ספ"א.

28. ויק"ר פ"ל, יב.

בו ריח ואין בו טעם . . ישראל . . שיש בהם מע"ט ואין בהם תורה . . ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח . . ישראל . . שאין בהם לא תורה ולא מע"ט .

משטחיות לשון המדרש משמע, שדוקא האתרוג מרמז על הסוג דישאל שיש בהם שני הענינים, תורה ומעשים טובים; משא"כ בסוגים האחרים חסר פרט אחד – תורה או קיום המצות, או שחסרים שני הענינים.

ובזה מפרש כ"ק מו"ח אדמו"ר – כמ"ש שם – "דכל ישראל הם שווים בענין קיום התורה ומצות". היינו שבכל ד' הסוגים יש הקיום של ב' הענינים – קיום התורה ומצות, לימוד (ידיעת) התורה וקיום המצות. וי"ל שפירוש זה מוכרח שהרי הסוג ד"לולב" – לימוד התורה כדבעי, הוא גם מקיים מצות, שהרי לימוד מביא לידי מעשה<sup>29</sup>; ומי שעושה מעשים טובים (מצות) יש לו ידיעת התורה, לדעת איך לקיים את המצות – ומזה מובן גם בנוגע להסוג ד"ערבה", שגם ביהודים שמסוג זה יש קיום התורה ומצות (בפועל).

אלא הפירוש (הפנימי) בדברי המדרש הוא, שתוכן החילוק הוא בהאופן והאיכות של קיום התורה ומצות שלהם: התורה שייכת למעלת השכל והמעשים טובים – למעלת המדות; וזהו החילוק שבין ד' הסוגים: האתרוג מרמז על היהודים שבקיום התורה שלהם יש הן מעלת השכל והן מעלת המדות; כלולב מרומזים היהודים שיש אצלם (בעיקר) מעלת השכל ובהדס – (בעיקר) מעלת המדות; והערבה מרמזת על האנשים הפשוטים שבהקיום שלהם הם חסרים הן מעלת השכל והן מעלת המדות, והקיום שלהם הוא רק באמונה פשוטה.

הרי מזה גופא מובן, שגם בסוג הערבה יש מעלה<sup>30</sup> לגבי שאר ג' המינים. וכידוע מאמר הבעש"ט<sup>31</sup>, שהפשיטות של אנשים פשוטים הוא דבר אחד עם פשיטות העצמות<sup>32</sup>.

ה. העילוי הנ"ל שבהסוג דערבה שבישראל, שדוקא בהם מתבטא ענין הפשיטות, משתף גם בערבה כפשוטה:

ידוע<sup>33</sup> ביאור הטעם שמצות "ולקחתם לכם גו'" היא דוקא בד' מינים אלו, כי בהם ניכרת ונרגשת התכונה של אחדות:

29. ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1161 ואילך.

30. ראה לקו"ת שה"ש (כו, ד): וכמו נו"ה נק' בדי ערבות שאין בהם טעם כו' אעפ"כ שרשן גבוה יותר כו'. וראה גם אזה"ת ויקרא (כך ד) ע' אקט ואילך.

31. ראה לקו"ד ח"ג תצא, ריש ע"ב. ח"ד תקעה, ב ואילך.

32. ראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 134 ואילך.

33. סה"מ תקס"ח ע' תמו. סידור שער הלולב רס"ד,

ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז. שם פצ"ג ואילך.



מינים עצמם, יש חילוק: בג' המינים, אתרוג לולב והדס, האחדות היא בכל אחד מהם בפני עצמו – בהעלים של הלולב הלזה או של בד ההדס הלזה עצמם (עליו כפותין, תלתא בחד קינא). ועד"ז באתרוג הלזה (שהוא דר באילנו כו') – אבל אין כאן התאחדות של לולב, הדס ואתרוג אחד עם לולב כו' – שני.

משא"כ בערבה, ההתאחדות היא בזה שערבה אחת גדילה ב"אחוה" ובאחדות עם הערבות האחרות.

ומאחד שהאחדות שבערבה היא באופן רחב יותר מבשאר ג' המינים<sup>38</sup> [עד לאופן הפכי מטבע העולם, שהוא בהתחלקות ופירוד בין אחד לשני], הרי מובן שזהו מפני שבו מאיר בגלוי הפשיטות שלמעלה יותר מבשאר הג' מינים.

וזוהו ג"כ הטעם שדוקא בערבה האחדות קשורה עם השם שלה שנק' - אחוונה (משא"כ במינים האחרים).

ו. ויש לומר שטעם הדבר (שענין האחדות הוא בגלוי יותר בהערבה) קשור עם הענין הנ"ל גופא:

בסוגים האחרים, לולב אתרוג והדס, שכל אחד מהם יש בו (מעלה, או) מעלות פרטיות של שכל ומדות

שהוא דר באילנו משנה לשנה, וגם גדל מהם. משא"כ בערבה שנראה בפשטות ובגלוי לכאור"א בעצם גדילתן שגדלין באחוה.

הלולב הרי "עליו כפותין" (שכל עליו מונחים זה על זה, בהתאחדות); עלי ההדס הם "תלתא בחד קינא"; הערבות נקראות בשם "אחוונא"<sup>34</sup>, מפני שהם גדלים באחוה<sup>35</sup>; והאתרוג "דר באילנו משנה לשנה" – שבו מאוחדים כל ד' שינויי האויר של ד' תקופות השנה, ויתירה מזו – שהיא גדל מכולם.

והנה זה שיש ענין האחדות בדברים מסויימים בעולם, למרות שמצד טבע הישות של העולם ה"י צריך להיות בהם התכונה של התחלקות ופירוד כעניני העולם (מלי' העלם) – הרי זו תוצאה מזה שבהם מאירה הפשיטות שלמעלה, "אחדות הפשוטה"<sup>36</sup>. והפשיטות שלמעלה פועלת את היחוד וההתכלות בכל אחד ואחד מארבעת המינים, שנרגש בהם גם בגלוי – לא כל כך הישות שלהם (שמצד טבע העולם), אלא (גם) הביטול שלהם, שזה פועל שענין האחדות יהי' אצלם בגלוי<sup>37</sup>.

אבל גם בתכונת האחדות שבהד'

34. שבת כ, סע"א.

35. כן הובא בסה"מ וסידור שם (ובכ"מ בדא"ח) מפרש"י שבת שם. ובפרש"י שלפנינו ליתא.

36. סה"מ וסידור שם.

37. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 358.

38. בהמשך וככה שם פצ"ד שבאתרוג יש בו יתרון

על הג' מינים שבלולב שנמצא בו כח לאחד גם האוירין כו' וגם גדל מכל האויר. אבל ענין זה אינו נראה בגלוי בגוף גידול האתרוג ככל זמן, שצריך לידע ולראות

הפשיטות והתמימות שמצד עצם הנשמה;

דוקא האנשים פשוטים, שאין להם מעלות גלויות (של שכל ומדות), הרי אצלם האמונה הפשוטה היא בגלוי, שהפשיטות שלהם היא דבר אחד עם פשיטות העצמות, כנ"ל.

ז. עפי"ז גם מובן החידוש (והענין המיוחד) של מצות הערבה שבמקדש על הערבה שבלולב:

הערבה שבלולב, אע"פ שמצד עצמה אין בה שום מעלות גלויות ולכן מעלת האחדות נרגשת בה ביתר שאת, "גדלים באחוונא", מ"מ הרי מחברים ומצרפים אותה עם ג' המינים האחרים, עד שהם נעשים למצוה אחת, ומפני זה הרי ענין הפשיטות שבה (שבא לידי גילוי דוקא ע"י העדר המעלות, כנ"ל) אינו בטהרתו, כי ע"י האיגוד והחיבור עם שאר המינים מתוספות מעלות גם בהערבה.

משא"כ הערבה שבמקדש הרי מצותה וענינה הוא – ערבה בפני עצמה, שאין לה קשר וחיבור עם שאר המינים והסוגים (שהם בעלי מעלה)<sup>41</sup>, - זוהי מצוה שאין בה שום

(יש בו טעם (לולב) יש בו ריח (הדס), או יש בו שניהם (אתרוג)), הרי המעלות הגלויות (דשכל ומדות) מעלימות על ה"פשיטות" שמלמעלה שישנה בהם, ובמילא – על ענין האחדות שבהם (שבאה מזה שבהם מאירה הפשיטות שלמעלה, כנ"ל).

עד שאפשר לחשוב, שזה שבחרו בהם הוא (לא מפני האחדות שבהם, אלא) מפני מעלותיהם (טעם וריח).

משא"כ בהסוג דערבה, שאין בו מעלות גלויות (אין בו טעם ואין בו ריח), נמצא ענין האחדות בגלוי ובפשטות, עד אשר מלבד הטעם דאחדות אין שום סברא שהערבה תהי' אחד מד' המינים – כי פשיטות העצמות הוא אצלה בגלוי בטבעה ואפילו בשמה.

- ע"ד שמצינו חילוק זה בישראל<sup>39</sup>, שלמרות שכאור"א מישאל יש בו "חלק אלקה ממעל ממש"<sup>40</sup>, שזה קשור עם פשיטות העצמות, הרי אנו רואים שיהודים אלו שהם "עשירים" בשכל ומדות הרי המעלות הגלויות הללו מעלימות על האמונה הפשוטה-

39. ראה ד"ה אין הקב"ה בא בטרונאי תרפ"ה (בסה, מ' קונטרסים ח"ג) ובסה"מ אידיש. ד"ה אני ישנה (בסה"מ אידיש ובסה"מ תש"ט). ועוד.

40. תניא רפ"ב.

41. ויש לקשר זה עם שיעור היומי (ג"פ ליום) ברמב"ם להושענא רבה (תשמ"ה) – הל' פסולי המקדשין פ"א-יג – שבו מדובר (פ"א) ע"ד

מנחות, שהוא קרבן דלי דלות (ולהעיר מר"מ ח"ג פמ"ו), שדוגמתו הוא ענין הערבה, שאין בו טעם ואין בו ריח ולגבי שאר ג' המינים הרי היא בבחינת

הנלמד מפסוק ש) בתורה שבכתב – ע"ד המבואר בלקו"ת<sup>45</sup> בענין החילוק שבין ניסוך המים בשבעת ימי החג שהוא הלכה<sup>46</sup> למשה מסיני<sup>47</sup>, לבין ניסוך היין שהוא "מפורש בתורה שבכתב בהדיא בכמה מקומות"<sup>48</sup> – כי ניסוך המים נמשך ממדריגה עליונה יותר מניסוך היין, ולכן אינו יכול לבוא ולירד לכתב, בצירוף אותיות בתושב"כ, כמבואר שם בארוכה;

עד"ז היא מעלת הערבה שבמקדש לגבי הערבה שבלולב, שאינה באה בציווי מפורש בתושב"כ, כי היא נמשכת ממדריגה כזו שהיא למעלה מלירד ולבוא לידי גילוי בתורה בכתב וצירור.

ובנפש האדם הרי זה קשור עם מדריגה שבנשמה גבוהה כל כך,

העלם שמצד מעלות כו', ופשיטות העצמות נמצא אצלה בגלוי.

ויש לומר שזהו טעמם של הדיעות<sup>42</sup> שכשמקיפים את המזבח שבע פעמים בהושענא רבה ההקפה היא רק בלולב ומיניו ולא בהערבה, שהיא מצוה בפני עצמה.

ולכן הרי הערבה "אין ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב"<sup>43</sup>, וגם שיעורה אינו בדומה לשיעור הערבה דלולב – "שלשה עלין לחיין"<sup>44</sup>, אלא "אפילו – עלה אחד בכד אחד", שזה מורה (שאין זהו אחדות המורכבת מפרטים, אלא) שזוהי אחדות הפשוטה.

ח. עפ"י מובן הטעם שהערבה שבמקדש היא הלכה למשה מסיני ואינה ענין המפורש (ואפילו לא ענין

43. לשון הגמרא שם מד, ריש ע"ב. וראה לעיל לשון הרמב"ם.  
44. רמב"ם שם ה"ח.  
45. חגה"ס עט, ד ואילך. וראה גם סידור שער הסוכות רסח, א ואילך.  
46. "והוא הלכה למשה מסיני (סוכה לר, א. זבחים קי, ב\*\*\*) שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ רק דרבנן סמכוה אקראי" (לקו"ת שם בריש המאמר עט, ד).  
47. רמב"ם הל' תמידין ומוסופין פ"י ה"ו – משיעור דימי חגה"ס (תשמ"ה).  
48. כ"ה בלקו"ת שם בריש המאמר.

"דלי דלות", וע"פ הג"ל מובן שעיקר דלי דלות הוא בהערבה כשהיא בפ"ע ביום ערבה – שאפילו המעלה ד"שכן לאתרוג" אין לה, ודוקא מ"הושענא" זו, נעשה – הושענא רבה.

42. בגמ' (סוכה מג, ב) וכן להלכה – רמב"ם הל' לולב שם הכ"ג. ועד"ז לענין הקפה בזה"ז – ראה רמ"א או"ח שם ס"ז: ויותר טוב שלא ליטלה עם הלולב כלל\*, ואף הנוטלה נ"ל שלאחר שהקיף יסיר הלולב מידו ויאחז בערבה שהם הושעננות שעושין לבר כו'.

\*\* כן נסמך בלקו"ת שם. וכ"ה בסוכה מד, א. תענית ג, א (בסוגיא דניסוך המים). מ"ק ג, ב. ואכ"מ.

\* ובמ"א שם סק"ח: והארי' הזהיר מאד שלא לחברם וכן יש לנהוג. ראה פרע"ח שער הלולב פ"ו. שער הכונתו ענין סוכות דרוש ו' בסופו. ועוד.

שהיא מאוחדת עם הקב"ה – פשיטות הנפש, שמצידה אין יהודי זקוק שיצווהו על זה בפירוש באופן של אותיות מפורשות בתושב"כ.

ט. לפי הנ"ל מובן, שענין הערבה בזמן הזה, שנטולין אותה רק ביום השביעי ושאינה (בזמן הזה) אפילו ענין של הלכה למשה מסיני, אלא רק "מנהג הנביאים"<sup>49</sup> בלבד [ובפרט לפי הפירוש בראשונים<sup>50</sup> שמנהג נביאים היינו (לא שהנהיגו את העם<sup>51</sup>, אלא) "מנהג שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם"] –

הרי מזה גופא הוכחה שבפנימיות הרי היא נעלית יותר גם ממצות הערבה שבמקדש, שהיא הלכה לשמה מסיני. ע"ד המבואר בלקו"ת שם<sup>53</sup> בענין "הקפות שבשמע"צ שלא נכתבו אפילו בתשבע"פ ואינו אלא

מנהג"<sup>54</sup>, שמעלתן עוד יותר גבוהה מניסוך המים שהיא (עכ"פ) הלכה למשה מסיני.

כ<sup>55</sup> הענין דמנהג ישראל, זה שישראל נוהגין כן, מורה שזה קשור עם השורש דנשמות ישראל, שקדמה לתורה<sup>56</sup>, למעלה מהתורה – מצד זה שהפשיטות דישאל היא דבר אחד עם פשיטות העצמות, לכן נרגשים בהם גם הענינים שהם נעלים מכדי שיהיו נמשכים בכתב וציור, (והיינו כמו שחכמתו ית' נתגלתה בתורה ומצותי' וגם של דברי סופרים), והם נוהגים כן מבלי כל הוראה וציווי באיזה אופן שהוא.

ועל ידי שישראל נוהגים כן, מצד שזהו מנהג ישראל, נפעל שזה יהי' תורה – "מנהג ישראל (נעשה) תורה הוא", כמבואר במקום אחר<sup>57</sup>.

49. סוכה מד, א ואילך (וראה ר"ח שם). רמב"ם הל' לולב שם סוף הכ"ב.

50. מאירי סוכה שם. ספר המכתם בשם י"א. ריטב"א שם. ועוד.

51. פרש"י שם מד, א ד"ה מנהג.

52. ל' המאירי שם. ועד"ז בהשאר.

53. פ, סע"ג. סידור שם רט, ב.

54. בסידור שם "יורה ענין המנהג נביאים בהקפות שאינו גם מד"ס אלא מנהג נביאים בלבד וד"ל". ודווק גדול לומר שמרמז בזה גם להקפות דהושע"ר, ובפרט שמנהג הנביאים הוא "חביטת הערבה", כנוסח היהי רצון (שאומרים לאחרי חביטת הערבה), וכמפורש ברמב"ם שם. וצ"ע. ואכ"מ.

55. בהבא לקמן – ראה לקו"ש ח"ט ע' 385

ואילך. ושי"נ.

56. ב"ר פ"א ד.

57. ע"פ כהנ"ל מובנת השייכות דהושע"ר לשמע"צ (ושמח"ה) שהושע"ר הוא ערב שמע"צ\*, כי גם יום הערבה חביטת הערבה שבהושע"ר הוא מנהג, ובה דוקא מתבטאה בחי' הפשיטות שלמעלה (יותר מערבה שבלולב), בדוגמת השמחה וההקפות שבשמע"צ דהוא דוקא מנהג, ובהשמחה דהקפות וקידים בס"ת מעוטף, כי השמחה היא לא מצד לימוד התורה כ"א מצד עצם ובחי' פשיטות שבתורה, ולכן שמחים בה כל ישראל בשווה, כמבואר בכ"מ (ראה ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה תש"ו בתחלתם ובסופם. שה"מ תש"י ע' 72. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1166 ואילך. ובכ"מ).

\* להעיר מלבשו שם ט"ג "וכל המנהגין הללו (כולל חביטת ערבה בהושע"ר) הם משום שמחה".

יוד. עפי"ז יש לבאר את פנימיות הפירוש בזה שיום ערבה אינו חל בשבת<sup>58</sup>:

אע"פ שבפשטות ובחיצוניות הטעם על זה הוא מפני ש"גם עכשיו אנו מחשבין דלא מקלע יום ערבה בשבת"<sup>59</sup> כדי שלא תבטל נטילת הערבה, וזהו מפני שערבה קלה יותר, וחוששין ד"אתי לפקפוקי בה" ולכן ה" צורך לחזק את זה ("עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה") –

י"ל שבפנימיות הטעם על זה הוא – מפני שהערבה קשורה עם מדריגה נעלית יותר: דהיינו, מפני שבערבה (שהיא מנהג נביאים) מתבטא הענין דפשיטות העצמות בטהרתו, ולכן הרי זה באופן שתמיד, בכל שנה, מקיימים מצות הערבה באופן שוה בלי שום שינוי;

וזהו ענין של חיזוק מצד עצמו, עד שזה פועל בהזמן דהעולם, שבי"ד מעברים החדשים כו' ומסדרים קביעות הלוחות לכל השנים באופן שזה לא יפגע בנטילת ערבה ביום ערבה.

(משיחת ליל הושענא רבה תשד"מ)

58. ואולי י"ל שגם ערבה שבמקדש שהיא הלכה למשה מסיני, זה שזוקפין אותה בשבת כשחל יום השביעי להיות בשבת (בפנימיות הענינים עכ"פ) הוא למעלה יותר מזה ש"בזמן שביהמ"ק קיים הל' לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת" (רמב"ם שם הט"ז), כי בלולב זה שדוחה שבת הוא מצד מצותה, ובלשון הרמב"ם (שם הי"ג) "מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפיל בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון", והיינו

שא"ז דחיית שבת, כ"א שוהו זמנה. משא"כ בערבה שבמקדש ש"זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה" (אף שמצ"ע לא הו"ל לנטול גם בשבת), ה"ז מדגיש תוקף ומעלת ענין ערבה שנוטלה גם בשבת [שלכן לא תקנו שידחה ביו"ט ראשון כי "לא מוכחה מילתא אמרי לולב הוא דקא דחי" (סוכה מג, ב)]. אבל אעפ"כ אי"ז דומה לערבה בזה"ז שהיא מנהג נביאים, שהיא למעלה יותר, כדלקמן בפנים.  
59. ל' התוס' סוכה שם (מג, ב).