אגרת התשובה ב

א. נאָכדעם ווי דער אַלטער רבי איז מבאר די פרטים בנוגע די תעניות של תשובה (אין די פרקים ב׳ און ג׳ פון אגרת התשובה), איז ער ממשיך אין אָנ־הייבס פרק ד׳, אַז „כל הנ״ל הוא לגמר הכפרה כו׳ אחר התשובה כו׳״, אָבער דער ענין פון תשובה גופא — „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו׳״ — איז „ההכרח לבאר[1] היטב בהרחבת הביאור, בהקדם מ״ש בזוה״ק[2] בביאור מלת תשובה ע״ד הסוד. תשוב ה׳. ה׳ תתאה תשובה תתאה. ה׳ עילאה תשובה עילאה״.

אין זיינע הערות אויף תניא[3] (אין דער צווייטער הערה[4] אויף אגה״ת) שטעלט זיך דער טאַטע אויף די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור״ און איז מבאר, אַז די צוויי לשונות — „לבאר היטב״ און „בהרחבת הביאור״ — זיינען כנגד די צוויי בחינות תשובה תתאה און תשובה עילאה:

„לבאר היטב״ איז כנגד בחי׳ תשובה תתאה, וואָרום „באר״ איז מרמז אויף מלכות (ה׳ תתאה), און „היטב״ — אויף יסוד ז״א (ו׳), און היות אַז אינעם ענין פון תשובה תתאה זיינען דאָ צוויי דרגות: תשובה תתאה גופא וואָס איז פאַרבונדן מיט מלכות (ה׳), און „בעל תשובה תתאה״ וואָס איז פאַרבונדן מיט יסוד (ו׳)[5] — דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי די צוויי ווערטער „לבאר״ און „היטב״ (וואָס ווייזן כנ״ל אויפן ה׳ תתאה און אויפן ו׳), בכדי צו מרמז זיין די צוויי פרטים וואָס אין תשובה תתאה;

און „בהרחבת הביאור״ איז „לנגד תשוב ה׳ עילאה״, וואָרום ה׳ עילאה איז בינה, און „הרחבת הביאור״ ווייזט אויף בינה (ווי מבואר אין דער הערה).

דאַרף מען פאַרשטיין: אויך אין תשובה עילאה זיינען פאַראַן די צוויי פרטים — תשובה (גופא) און בעל תשובה[6]: תשובה עילאה גופא איז בבינה (ה״א עילאה), און בעל תשובה עילאה איז בחכמה (יו״ד), שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס ביים רמז אויף תשובה תתאה נוצט דער אַלטער רבי אַ לשון וואָס ווייזט אויף ביידע בחינות — תשובה תתאה גופא (מלכות) און בעל תשובה תתאה (יסוד ז״א) — און ביים רמז אויף תשובה עילאה זאָגט ער נאָר „בהרחבת הביאור״, וואָס ווייזט אויף תשובה עילאה (בינה) גופא און ניט אויף דער בחינה פון „בעל תשובה עילאה״ (חכמה)[7]?

1) כי הענין עצמו כבר הובא בפ״א.

2) ראה רע״מ פ׳ נשא קכב, א. קכג, א.

3) ע׳ כט.

4) ביאור הערה הא׳ של אאמו״ר לאגה״ת — ראה לעיל בשיחה שלפנ״ז.

5) לקו״ת בלק עה, א — הובא בלקולוי״צ שם.

6) לקו״ת שם עה, ב.

7) בפשטות י״ל, ע״פ המבואר בלקו״ת שם „ואעפ״כ אמר כאן רק שלשה מדריגות בתשובה כי או״א הן תרין רעין דלא מתפרשין ע״כ הם שניהם מדרגה אחת בכלל״.

ויש להוסיף שב„בהרחבת הביאור״ מרומזת גם בחי׳ חכמה. כי „הבאר השלישי שחפר יצחק שקראו רחובות״ [המרומז ב„בהרחבת הביאור״ (לקוטי לוי״צ לתניא שם)], שעם היותו (בעיקר) בחי׳ בינה, שייך הוא גם לחכמה (ראה תולוי״צ ריש ע׳ כג. ע׳ כח. וראה גם שם ע׳ כא בפירוש הכתוב „כי עתה הרחיב ה׳ לנו ופרינו בארץ״ שנאמר (תולדות כו, כד) גבי באר זה: „ופרינו דוקא שיוצא ממנו טיפת זרעי״ —

*) בתולוי״צ שם: רע. והוא טה״ד וצ״ל: זרע.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" באַציען זיך (בפשטות) אויף „מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד כו'" — און דער לשון „בהקדים מ"ש בזוה"ק כו'", איז משמע אַז דורך מקדים זיין „מ"ש בזוה"ק" איז ער אויסן צו מבאר זיין אַן אַנדער ענין?

ב. נוסף אויף די דיוקים הנ"ל איז ניט פאַרשטאַנדיק דער כללות הענין וואָס ער זאָגט, אַז בכדי צו פאַרשטיין דעם ענין פון „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו'" איז „ההכרח לבאר כו' בהקדים מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד" — דלכאורה:

דער ביאור אין „מלת תשובה ע"ד הסוד", אַז תשובה מיינט „תשוב ה'", ברענגט נאָר אַרויס דאָס וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך תשובה (אַז דורך אַן עבירה איז מען מוריד דעם ה' תתאה (די שכינה) אין גלות, און בעת מען טוט „תשובה נכונה" איז „תשוב ה' תתאה מבחי' גלות"[8]), אָבער אין דער מצות התשובה גופא (וואָס דער מענטש דאַרף טאָן) קומט ניט צו[9] (דורכן ביאור מלת תשובה ע"ד הסוד) ביאור און הוספה (עיקרית עכ"פ) אויף דעם וואָס ער האָט שוין געזאָגט פריער[10] אַז „מצות התשובה" איז „עזיבת החטא כו' שיגמור בלבו בלב שלם כו'";

אָבער פון דעם וואָס ער זאָגט אַז „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו' ההכרח לבאר כו' מלת תשובה ע"ד הסוד" איז משמע אַז הקדמת הביאור פון וואָרט תשובה ע"ד הסוד איז נויטיק (אויך) צו דער הסברה פון „מצות התשובה", (וואָס „מצות התשובה" איז דער ציווי וואָס דער אדם דאַרף מקיים זיין) — און נאָך מער: אַז די הקדמה איז נויטיק אפילו צו הסברת „התחלת מצות התשובה ועיקרה".

ג. די שאלה איז נאָך גרעסער: דער אַלטער רבי ברענגט פון „זוה"ק" ניט נאָר אַז „מלת התשובה" (ע"ד הסוד) איז „תשוב ה'", נאָר אויך אַז אין דעם זיינען דאָ צוויי דרגות: תשובה תתאה און תשובה עילאה. ד. ה. אַז צו דער הסברה פון „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו'" פאַדערט זיך אויך די הקדמת הביאור אין תשובה עילאה.

דאַרף מען פאַרשטיין: דער חילוק פון די צוויי דרגות (תשובה תתאה, און תשובה עילאה) איז מבאר דער אַלטער רבי ווייטער אין אגה"ת[11], אַז תשובה תתאה איז דער אומקער פון אַ אידן צו זיין פריערדיקן מעמד ומצב ווי ער איז געווען איידער ער האָט געזינדיקט — „לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצו־אים"; און תשובה עילאה (וואָס קומט נאָך תשובה תתאה) איז די השבת הנפש „למקורה כו' כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו ית' לירד למטה ולהתלבש בגוף האדם".

והרי טיפת הזרע שייכת לחכמה, אות י' שהיא כדמות טיפה (לקוטי לוי"צ לתניא שם — בהערה שלפנ"ז)).

ועפ"ז יומתק גם מ"ש באגה"ת כאן „בהרחבת הביאור" — ולא „בהרחבה" — שי"ל, דהוספת תיבת „הביאור" היא בכדי לרמז (גם) על חכמה.

ולהעיר גם מזה ש„הביאור" [הרומז (גם) לחכמה] הוא משרש „באר" המורה על מלכות (כנ"ל בפנים מהערת אאמו"ר) — והרי מלכות וחכמה שייכות זל"ז, כדלקמן סעיף יג ובהערות שם.

8) אגה"ת פ"ו.

9) והמבואר בפ"ז הוא רק „דרך כו' (איך לבוא) לבחי' תשובה כו'".

10) פ"א (צא, א).

11) פ"ח.

איז ניט מובן: ווי קען מען זאָגן (כנ"ל רס"א), אַז די ענינים וואָס קומען „לגמר הכפרה ומירוק הנפש" (אַז ער זאָל זיין „מרוצה וחביב כו' כקודם החטא"[12]) זיינען „אחר התשובה", און גייען ניט אַריין אין „מצות התשובה": און דער (ביאור ה)ענין פון תשובה עילאה [אומ־קערן דעם נפש למקורה כו' כמו שהיתה כו' בטרם שנפחה כו', אַ ענין וואָס דאַרף זיין אפילו באַ אַזאַ וואָס לא חטא מימיו[13], און ער) איז ניט נוגע כלל לכאורה צום תיקון החטא] איז יע נוגע צו מצות התשובה[14] ביז אפילו צו „התחלת מצות התשובה ועיקרה"?

ד. דער ביאור בכל הנ"ל וועט זיין פאַרשטאַנדיק בהקדים וואָס עס שטייט בכ"מ[15] אַז תשובה תתאה איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „סור מרע ועשה טוב" — קיום המצות, און תשובה עילאה — מיט עסק התורה [און ווי ער ברענגט אויך ווייטער אין אגה"ת[16] פון „ר"מ פ' נשא"[17] אַז תשובה עילאה איז „דיתעסק באורייתא כו'"]. ויש לומר (איינער פון די ביאורים) אין דעם:

אין דער עבודה פון קיום המצות דריקט זיך אויס דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים, אַז ער איז גרייט צו פאָלגן אַלץ וואָס דער אויבערשטער הייסט, אפילו ווען דאָס איז פאַרבונדן מיט שוועריקייטן — אַזוי ווי אַן עבד וואָס פאָלגט אויס דעם ציווי האדון, ניט רעכענענדיק זיך מיט קיינע חשבונות.

משא"כ דער ביטול באַ עסק התורה איז אַז דער „דבר ה' זו הלכה היא היא . . המדברת מתוך גרונו". וואָס דער־פאַר איז „מאן מלכי רבנן"[18], ווייל מצד דעם ביטול הנ"ל אין עסק התורה איז ער ניט „כעבד המקיים מצות המלך", נאָר זיין מציאות גופא איז דער „מלך"[19].

---

12) אגה"ת רפ"ב. והכוונה כאן (פ"ד) ב„כמ"ש לעיל" (לכאורה *) היא לרפ"ב.

13) ראה לקו"ת שם (עד, א), ש„התשובה השלישית" [היא בחי' תשובה עילאה — שם עה, ריש ע"ב] „אין ר"ל על עבירות ח"ו . . אף שהוא עושה טוב ומקיים המצות כו'". ובדרושים לש"ש סו, ג: תשובה היא להשיב נפשו . . אל מקורה ושרשה . . ולכן ניתקנו עשי"ת ויוהכ"פ גם לצדיקים גמורים . . והוא בחי' תשובה עילאה. וראה גם תו"א מה, א. לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

14) בשאלה זו — ב' פרטים: א) תשו"ע שענינה היא השבת הנפש למקורה — היא לכאורה ענין בפ"ע (שהיא גם לצדיקים גמורים), ומלשון אדה"ז באגה"ת פ"ח [„ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב כו' וזו היא תשובה שלימה"] משמע שגם תשו"ע היא ענין שבא בהמשך לתשובה על חטא, שלאחרי שחטא צריך (לא רק לתשו"ת אלא) גם לתשו"ע, שאז דוקא היא „תשובה שלימה". ב) בכל אופן, הרי תשובה עילאה היא דרגא נעלית הבאה לאחרי תשובה תתאה, ומהו ההכרח ב(ביאור) הענין דתשו"ע לקיום „מצות התשובה" כפשוטה (על חטא) ובפרט ל„התחלת מצות התשובה"?

*) בהגהות הצ"צ (קיצורים והערות לתניא ע' לט) על התיבות „כמ"ש לעיל מהגמ'": „תחלת פ"א בהגהה, וספ"א וספ"ב". וצ"ע.

15) לקו"ת בלק עג, ב ואילך. אוה"ת בא ע' שלב ואילך.

16) פ"ח (צח, ב). וצע"ק במ"ש באגה"ת שם (מר"מ שבהערה הבאה) „דאיהו בן י"ה בינה כו'", שמזה משמע שתשובה זו היא בעיקר באות ו', והשייכות דתשובה זו לבינה היא רק מצד זה שו' „איהו בן י"ה", אבל עיקר ענינה הוא „דתשוב ו' לגבי ה'" (כמפורש בר"מ שם), שהיא בחי' „בעל תשובה תתאה" (שבלקו"ת שם עה, א) — והרי הענין ד„תשובה עילאה" באגה"ת שם הוא ביאור על ענין תשוב ה' עילאה שבפ"ד, היינו תשוב ה' עילאה לגבי יו"ד (וכמבואר גם בלקו"ת שם (עה, ב), שע"י עסק התורה נעשה יחוד י"ה).

17) בזח"ג קכג, סע"א.

18) כ"ה בתו"א שבהערה הבאה (ובכ"מ) ע"פ גיטין סב, א.

19) תו"א וישב כז, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.

ויש לומר, אז דער ביטול (בעסק התורה) נעמט זיך פון דעם שרש הנשמה ווי זי איז געווען „בטרם שנפחה כו'": מצד דער בחינת הנשמה ווי זי איז ירדה למטה, איז, ווי ער זאָגט אין תניא[20] איז „נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור כו' אינה בטילה במציאות לגמרי כו' להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור כו'": אָבער דער ביטול ויחוד הנ"ל וואָס איז דאָ באַ עסק התורה, קומט דורך דעם וואָס עס איז מאיר די בחינה פון נשמה ווי זי איז „בטרם שנפחה", וואָס דאַן איז זי געווען „מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד".

ועפ"ז איז מובן די שייכות פון תשובה תתאה צו קיום המצות („סור מרע ועשה טוב") און פון תשובה עילאה צו עסק התורה[21]:

דער ביטול פון אַ אידן מצד דער נשמה ווי זי איז נאָך דעם „ויפח" — ובפרט[22] נאָך איר ירידה למטה אין עוה"ז און איר התלבשות אין גוף — איז בלויז אין אַן אופן ווי אַ מציאות שטייט אין אַ ביטול צום אויבערשטן (כביטול העבד למלך, וכיו"ב);

און היות אַז ענינה פון תשובה תתאה איז (בעיקר) דער אומקער פון אַ אידן צו זיין פריערדיקן מעמד ומצב ווי ער איז געווען לפני החטא („לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים כו'"), וואָס אויך דאַן איז ער געווען אַ מציאות כנ"ל — דעריבער איז תשובה תתאה שייך בעיקר צו קיום המצות, וואָס דער ביטול באַ קיום המצות איז „כעבד המקיים מצות המלך";

משא"כ תשובה עילאה, וואָס ענינה איז צו אומקערן די נשמה צו איר מקור „כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'"[22*], דעריבער איז די דרגא פון תשובה פאַרבונדן מיט עסק התורה, וואָס „דבר ה' . . היא היא . . המדברת מתוך גרונו".

ה. די צוויי בחינות הנ"ל — תשובה תתאה און תשובה עילאה — זיינען אויך פאַראַן אין יעדער איינער פון די צוויי תשובות. און דאָס זיינען די צוויי דרגות פון „תשובה" און „בעל תשובה" וואָס זיינען פאַראַן סיי אין תשובה תתאה[23] און סיי אין תשובה עילאה (כנ"ל סעיף א').

והביאור בזה: וועגן די צוויי בחינות שבתשובה תתאה איז מבואר אין חסידות[15], אַז די נידעריקע דרגא פון תשובה תתאה (די „תשובה" גופא) איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „סור מרע" — צו פועל'ן באַ זיך אַז ער זאָל ניט זיין שייך צו טאָן אַ זאַך וואָס איז היפך רצון ה'; און די העכערע דרגא פון תשובה תתאה (די בחינה פון „בעל תשובה") איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „ועשה טוב": „לייגע את עצמו בתורה ותפלה" מער ווי דאָס איז לויט זיין טבע און רגילות — די בחינה פון „עובד אלקים" וואָס איז „שונה פרקו

20) פל"ה (מד, סע"א ואילך).

21) להעיר, שתשו"ת דסו"מ ועו"ט היא בחי' יעקב, ותשו"ע דעסק התורה היא בחי' ישראל (לקו"ת שם עד, ג ואילך) — והרי יעקב וישראל הם ב' הבחינות דנשמה המבוארות בפנים (לקו"ת ר"ה סב, ג. ובכ"מ).

22) מלשון אדה"ז (אגה"ת פ"ח) „שנפחה כו' ליריד למטה" משמע ד„שנפחה" הוא בשביל „ליריד למטה". ועפ"ז: גם כשנפחה כו' (לפני שירדה למטה) אינה בתכלית היחוד כמו שהיתה בטרם שנפחה. ולהעיר מהמשך תרס"ו ריש ע' תצא: שהנשמה מתצמצמת בעצמה לצורך התלבשות כו'.

*22) ראה (בהביטול דתשו"ע) לקו"ש ביאורים בלקולוי"צ על אגה"ת סי' יב ס"ה. סי' יג ס"ג. סי' יד ס"ה. סי' טו ס"ג ואילך.

23) ראה לקו"ת בלק שם (עה, א), שבחי' „בעל תשובה" דתשו"ת היא דוגמת תשובה עילאה. וראה לקמן הערה 25.

מאה פעמים ואחד", מער פון זיין רגילות[24].

און דערמיט איז מובן ווי די צוויי בחינות, „תשובה" און „בעל תשובה" (וואס אין תשובה תתאה), זיינען מעין דער דרגא פון תשובה תתאה און תשובה עילאה:

אין דער עבודה פון סור מרע פאר־בלייבט דער עובד אין זיין מציאות: ס'איז נאר וואס דער עול מלכות שמים, וואס ער נעמט אן אויף זיך, האלט אים אפ פון עובר זיין אויף רצון העליון — דעריבער איז עס שייך צו תשובה תתאה (שבתשובה תתאה גופא):

משא"כ אין דער עבודה פון „ועשה טוב", דורך דעם וואס ער הארעוועט אין תורה כו' מער פון זיין רגילות און ער ברעכט זיין טבע, גייט ער ארויס (במדה ידועה) פון זיין מציאות — דעריבער איז עס שייך צו תשובה עילאה[25].

אבער אעפ"כ, אויך די העכערע עבודה איז נאר א דרגא אין תשובה תתאה [ס'איז נאר וואס אין תשובה תתאה גופא איז עס בחינת תשובה עילאה שבה], ווייל: (א) אויך אין דער עבודה פון „ועשה טוב" איז ער נאך ניט ארויס לגמרי פון טבע מציאותו: ס'איז נאר וואס לפועל שטארקט ער זיך אויף זיין טבע דורך מלחמה. (ב) נאך מער: אויך דער שינוי טבע רגילותו איז די פעולה פון דעם אדם (ניט ווי ביי עסק התורה וואס דבר ה' איז „מדברת מתוך גרונו").

ו. אבער אויך די עבודה פון עסק התורה, וואס איז פארבונדן מיט תשובה עילאה כנ"ל, איז דאס נאר די דרגא פון „תשובה" גופא (שבתשובה עילאה): און די דרגא פון „בעל תשובה עילאה", איז די עבודה פון „קדש[26] עצמך במותר לך"[27]. וע"פ הנ"ל (סעיף ה'), אז „תשו־בה" און „בעל תשובה" זיינען בדוגמא צו תשובה תתאה און תשובה עילאה, קומט אויס, אז אין תשובה עילאה גופא איז עסק התורה בחינת תשובה תתאה שבה און קדש עצמך במותר לך בחינת תשובה עילאה שבה.

די הסברה בזה: די מכילתא זאגט אויפן פסוק[28] והייתם לי סגולה גו': „והייתם לי — שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים". ד. ה. אז „עוסקין בתורה" אליין איז נאך ניט גענוג אויף צו צוקומען צו אמיתית הענין פון „קנויין לי", נאר עס פאדערט זיך אויך דער תנאי פון „לא תהיו עוסקין בדברים אחרים", וואס דאס איז די[29] עבודה פון „קדש עצמך במותר לך".

דאס וואס ער איז עוסק בתורה, אפילו ווען דער עסק התורה איז אין אן אופן אז „דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו" איז נאך ניט קיין הוכחה אז ער איז בכל מציאותו „קנוי" צום אויבערשטן — ווארום עס קען זיין אז זיין ביטול אין עסק התורה איז מצד דעם וואס די תורה נעמט אים דורך אזוי אז ער פארלירט זיין אייגענע מציאות; דאס מיינט אבער ניט, אז ער מצד עצמו שטייט אין א ביטול במציאות צו אלקות.

משא"כ די עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", אז ער איז זיך מקדש און

24) חגיגה ט, ב. תניא פט"ו.

25) להעיר מלקו"ת שם (עג, סע"ד), שהתשובה דוע"ט היא „על דרך" ענין השבת הנפש למקורה כמו שהיתה בטרם שנפחה כו' שבאגה"ת פ"ח.

26) יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא.

27) אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצז.

28) יתרו יט, ה.

29) אוה"ת יתרו ע' תתי. ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס קרוב לסופו. לקו"ש ח"א ע' 258.

פורש פון זיינע אייגענע ענינים („דברים אחרים"), כאָטש זיי זיינען „מותר לך" — דורך דעם ווערט אַרויסגעבראַכט אַז ער איז „מבטל ומסלק את עצמו ליבטל אליו ית'"[30], ער האָט ניט קיין אייגענע מציאות, זיין מציאות איז „קנוי לי".

עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס אמיתית הענין פון תשובה עילאה זאָגט זיך אַרויס אין דער עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", משא"כ דער ביטול פון עסק התורה איז בחי' תשובה תתאה שבתשובה עילאה: דער ענין פון תשובה עילאה איז „לדבקה בו ית' ביחוד נפלא, כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'" און עס איז ניט שייך צו זאָגן אַז די נשמה האָט דעמאָלט („בטרם שנפחה") אַן אייגענע מציאות — און היות אַז דער ביטול פון עסק התורה איז ניט שולל (לגמרי) זיין אייגענע מציאות, כנ"ל, דעריבער איז עס נאָר בחינת תשובה תתאה שבתשובה עילאה; משא"כ די עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", וואָס זי ברענגט אַרויס ווי זיין גאַנצע מציאות איז קנוי צום אויבערשטן, איז דאָס די העכערע דרגא און אמיתית הענין פון תשו"ע.

ז. עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס די עבודה פון קדש עצמך במותר לך איז פאַרבונדן מיט חכמה שבנפש[31], בחי' יו"ד (נקודה), כנ"ל (ס"א) אַז „בעל תשובה עילאה" איז בחי' יו"ד — ווייל דורך דער עבודה ווערט אַרויסגעבראַכט די עצם נקודת ההתקשרות (פון אידן מיטן אויבערשטן) וואָס איז אַ יו"ד, אַ „נקודה", העכער[32] פון ציור:

די התקשרות (פון אידן מיטן אויבערשטן) אין די דריי עבודות — „סור מרע", „ועשה טוב" און ביטול דעסק התורה — קומט אין אַ געוויסן ציור, ווייל היות אַז אין זיי איז נאָך דער אדם העובד ניט אַרויס אינגאַנצן פון זיין אייגענער מציאות, די עבודה באַשטייט צו מקשר זיין זיין מציאות מיטן אויבערשטן — דערפאַר איז דער אופן ההתקשרות מצוייר לויטן ציור פון די כחות האדם מיט און אין וועלכע ער טוט אויף די התקשרות; און דעריבער זיינען די דריי סוגי עבודה פאַרבונדן מיט די דריי אותיות ה' ו' ה' (פון שם הוי') וואָס זיינען בבחי' ציור. משא"כ די עבודה פון קדש עצמך במותר לך וואָס ענינה איז „שמבטל ומסלק א"ע ורצונו" און זי ברענגט אַרויס די עצם נקודת ההתקשרות וואָס איז העכער פונעם גדר וציור פון די כחות האדם — דערפאַר ווערט זי נרמז אין אות יו"ד, נקודה.

ח. כשם ווי די ד' אותיות פון שם הוי' הויבן זיך אָן מיט דער נקודה פון אות יו"ד, און די נקודה ווערט דערנאָך נמשך אין דעם ציור פון ה' ראשונה, און דערנאָך אין דעם ציור פון ו' ביז אין דעם ציור פון ה' אחרונה*[32] — אַזוי איז אויך בנוגע די עבודות הנ"ל, אַז זיי זיינען ניט אינגאַנצן באַזונדערע ענינים (בעצם מהותם), נאָר זיי זיינען איין המשך:

30) לקו"ת תצא לח, סע"ד — הובא באוה"ת שם (ע' תתטט).

31) „כי קדש היא בחכמה כמו קדש לי כל בכור כו'" (לקו"ת תצא שם). ובלקו"ת בלק ד"ה מה טובו * (עה, ב), ש„קדש לי כל בכור" הוא בחי' „בעל תשובה עילאה", תשובה דאות יו"ד.

*) הובא באוה"ת שם ובד"ה ואתם תהיו לי שם בהמשך להענין המובא שם מלקו"ת תצא שם.

32) בערך שאר האותיות, אף שביו"ד עצמה יש ב' דרגות: שיש בה ציור (וקוצין) ושאין בה ציור כלל (ראה ד"ה החלצו תרנ"ט פכ"ב ואילך. וש"נ).

*32) אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א).

זייער התחלה ועיקר איז די נקודת ההתקשרות פון אַ אידן מיטן אויבערשטן וואָס איז העכער פון ציור (און זי דריקט זיך אויס אין שלילת המציאות — „מבטל א״ע ורצונו כו׳״, קדש עצמך במותר לך), און די נקודת ההתקשרות קומט דערנאָך אַראָפּ בבחי׳ ציור אין עסק התורה, אין „ועשה טוב״, ביז אין „סור מרע״.

און דערפאַר בעת עס פעלט דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים אין דער עבודה פון „סור מרע״, ־רירט עס אָן ניט נאָר אין ה׳ תתאה, נאָר אויך אין די פריערדיקע דריי אותיות. וואָרום — ווען ביי אים וואָלט מאיר געווען די נקודת הביטול עצמה (יו״ד), אָדער עכ״פ ווי זי שטייט אין דעם ציור פון „עסק התורה״ און אין „ועשה טוב״ (ה׳ ראשונה און ו׳), וואָלט ביי אים געווען דער ביטול פון קבלת עול.

וואָס דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס בעת אַ איד פאַלט דורך אין אַ חטא, דאַרף ער אָנקומען אויך צו תשובה עילאה, וואָס דוקא דאַן איז זיין תשובה אַ „תשובה שלימה״[33].

ט. נאָך מער: ניט נאָר צוליב שלימות התשובה דאַרף זיין אויך די עבודה פון תשובה עילאה וואָס קומט נאָך תשובה תתאה, נאָר אויך די תשובה תתאה גופא דאַרף זיין אין אַזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיין נרגש (בנוגע לפועל עכ״פ) די תנועה פון תשו״ע.

דאָס הייסט, אַז זיין קבלה על להבא „לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית׳ ולא יעבור עוד מצות המלך ח״ו״[10], דאַרף זיין אין אַזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיין נרגש ניט נאָר דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים [ווי אַן עבד וואָס איז גרייט צו אויספאָלגן דעם ציווי האדון, אע״פ אַז זיין מציאות איז ניט דער אדון], נאָר אַז דער ביטול איז אַ מסובב און אַ תוצאה פון דעם וואָס ער (מצד זיין נשמה בשרשה) איז מיוחד מיטן אויבערשטן בתכלית היחוד.

יו״ד. ויש לומר, אַז דאָס איז דער ביאור (אין עבודה) וואָס דער ענין פון תשובה תתאה איז (ניט נאָר „תשוב ה״א תתאה מבחי׳ גלות״, נאָר אויך) „תשוב ה״א תתאה למקומה להתייחד ביה״ו״[34]:

דער ענין פון ה״א תתאה ווי זי איז בפני עצמה (אין עבודת האדם) איז דער ביטול דקבלת עול מלכות שמים ווי ער איז מצד בחינת הנשמה המלובשת בגוף[35]; און „תשוב ה״א תתאה למקומה להתייחד ביה״ו״ איז — אַז דער ביטול דקבלת עול (ה״א תתאה) זאָל זיין אין אַזאַ אופן אַז אין אים זאָל זיך הערן ווי ער איז פאַרבונדן און פאַראייניציקט מיט בחי׳ „תכלית היחוד״ שמצד עצם הנשמה, די אותיות יה״ו.

יא. ע״פ כל הנ״ל וועט ווערן פאַרשטאַנדיק ווי דורכן ביאור מלת תשובה ע״ד הסוד (תשוב ה׳) קומט צו אַ תוספות הבנה אין „מצות התשובה״ (וואָס דער מענטש דאַרף טאָן):

דורכן אריכות הביאור ווי ה׳ תתאה איז (ניט קיין ענין בפני עצמו, נאָר) אַ המשכה פון די פריערדיקע דריי אותיות, און אַז דער ענין התשובה איז צו אומקערן די ה״א תתאה „למקומה״ (ווי זי איז פאַרבונדן מיט די אַנדערע אותיות

---

33) אגה״ת פ״ח. וראה לעיל הערה 14. וראה גם לקו״ש ביאורים הנ״ל סי׳ יג ס״ד. סי׳ טז ס״ז.

34) אגה״ת פ״ח (צח, א) — הובא בהערת אאמו״ר הנ״ל לענין „לבאר היטב״.

35) ראה אגה״ת רפ״ה, ש„המשכת וירידת הנפש האלקי׳ לעוה״ז״ היא מבחי׳ ה״א תתאה.

פון שם הוי')[36] — קומט צו א חידוש אין „מצות התשובה", אין דעם „יגמור בלבו כו' לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'", אז טראָץ דעם וואָס עיקר ענינה איז דער קבלת עול בנוגע צו „סור מרע" („לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו"), ה"א תתאה, דאַרף זי זיין פאַרבונדן אויך מיט די עבודות וואָס זיינען שייך צו די אנדערע אותיות פון שם הוי'.

און דערפאַר איז נוגע צו מקדים זיין צו „התחלת מצות התשובה ועיקרה" אויף דעם ענין פון תשובה עילאה — ווייל די תשובה כפשוטה דאַרף זיין אין אַזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיין נרגש אויך דער ענין פון תשובה עילאה (כנ"ל סעיף ט').

יב. עפ"ז וועט זיין אויך פאַרשטאַנדיק ווי די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" — וואָס זיינען „לנגד הב' בחי' תשובה שנקט אח"כ, תשוב ה' תתאה, תשוב ה' עילאה" (ווי געבראַכט פריער פון טאַטנ'ס הערות) — זיינען ניט בלויז אַ רמז בעלמא, נאָר אַ ביאור (וחידוש) אין דעם אופן ווי עס דאַרף זיין „התחלת מצות התשובה ועיקרה".

און דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי „לבאר היטב בהרחבת הביאור בהקדים מ"ש בזוה"ק כו'", בכדי צו מאַכן קלאָר [דורך מוסיף זיין דעם וואָרט „בהקדים"] אַז „לבאר היטב בהרחבת הביאור" באַציט זיך ניט (נאָר) צו „מ"ש בזוה"ק כו'" (ווי מען לערנט בפשטות), נאָר ס'איז (אויך) אַן ענין לעצמו:

בכדי אַז „התחלת מצות התשובה ועיקרה" זאָל זיין „באמת ובלב שלם", איז „ההכרח"[37] אַז זי זאָל זיין אין דעם אופן וואָס איז מרומז אין דעם לשון „לבאר היטב בהרחבת הביאור".

דאָס הייסט, אַז טראָץ דעם וואָס מצות התשובה איז „שיגמור בלב" אויף ניט מורד זיין במלכותו ית' און ניט עובר זיין אויף מצות המלך („סור מרע"), דער ענין פון ה"א תתאה, פונדעסטוועגן, דאַרף זיין נרגש אין איר אויך דער וא"ו[38] — דער „לבאר" דאַרף זיין „היטב", אַז אין דער קבלה שלא למרוד במלכותו ית' דאַרף זיך הערן (בהעלם עכ"פ) אַז ער איז גרייט אויף „לייגע את עצמו" מער פון זיין טבע און רגילות (בדוגמת די עבודה פון „ועשה טוב");

און נאָך מער: דער „לבאר" דאַרף זיין אויך „בהרחבת הביאור", „לנגד תשוב ה' עילאה דבינה": אין דער קבלה דאַרף זיין נרגש (בהעלם) אַז ער איז גרייט אויך אויף צו מבטל זיין זיך און אַרויסגיין לגמרי פון זיין מציאות (בדוגמת הביטול דעסק התורה)[39].

יג. און דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס ער איז מרמז נאָר די ערשטע דריי דרגות פון תשובה, און איז ניט מרמז אויף די דרגא פון „בעל תשובה עילאה", בחי' יו"ד:

---

36) אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א). פ"ח (צח, א).

37) ע"פ מ"ש בפנים יומתק דיוק לשון „ההכרח" (ולא „צריך לבאר", וכיו"ב).

38) להעיר מלקו"ת בלק (עה, א), שגם ע"י התשובה דסור מרע „גורם שתשוב ה' תתאה לגבי ו'" (והחילוק בין התשובה דסו"מ להתשובה דועש"ט הוא רק אם הה' תתאה מתעלית להו' מלמטלמ"ע, או שהו' נמשך מלמעלמ"ט להשפיע לה' תתאה).

39) ומכיון שביטול זה (ש„דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו"), הוא בחי' ביטול במציאות [ודלא כהעבודה דשינוי טבע רגילותו, שהיא פעולת האדם (ראה לעיל ס"ה)] — הוא בהעלם יותר ב„התחלת התשובה", מההרגש ד„לייגע את עצמו כו'".

בנוגע צו אות יו"ד, דארף מען ניט האָבן קיין עבודה מיוחדת אַז זי זאָל זיין נרגש אין דער קבלה „לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'". וואָרום ענינה פון אות יו"ד איז (כנ"ל ס"ז) די נקודת ההתקשרות (וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט ציור) — איז דאָך מובן, אַז די נקודה הערט זיך אָן אין [יעדער עבודה וואָס איז פאַרבונדן מיט] די אַנדערע דריי אותיות[39*], היות אַז זייער ענין איז (כנ"ל סעיף ז') — די המשכה פון דער נקודה אין אַ געוויסן ציור.

[ואדרבה: מצד דערויף וואָס אויך די קבלה צו ניט מורד זיין במלכותו ית' איז אַ תנועה פון ביטול[40] (שלמטה מבחי' ציור)[41] איז דוקא אין איר נרגש די עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מציור[42]];

און וויבאַלד אַז מיט די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" איז דער אַלטער רבי מחדש ווי עס דאַרף זיין דער „לשוב כו'" בפועל — דעריבער זאָגט ער אַזאַ לשון וואָס איז מרמז נאָר אויף די ערשטע דריי דרגות.

(משיחת ש"פ ראה תש"ל)

39*) להעיר מתניא פי"ח, שבחי' החכמה שבנפש האדם (יו"ד) „מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה .. מבחי' ראשה עד בחי' רגלה".

40) להעיר מהמבואר בכ"מ מהשייכות דיראה תתאה ויר"ע (תו"א קיד, ריש ע"ד. ביאוה"ז פא, א־ב. קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18)).

41) דמכיון שבבחי' זו לא ישנו ענין הגילויים, הרי בה דוקא ה„ביטול" הוא ביותר, שע"י התשובה הוא יוצא לגמרי ומתבטל ממהותו הקדום (משא"כ בתשו"ע, מכיון שהתשובה היא מצד הרגש גילוי אור העליון, הרי גם בעת התשובה (והביטול) יש בה התערבות הרגש האדם).

42) ראה דרך חיים טו, ג: התעוררות תשובה בכנ"י מצד עצם נקודת יהדותם שהוא על המעשה בפו"מ דוקא .. ועי"ז דוקא גורמים בחי' קירוב המאור העצמי כו'. ושם טז, א: ולפי שנעוץ תחלה בסוף וסוף בתחלה ע"כ בחי' התשובה בסוף .. בפו"מ מחזיר .. שרש נשמתו דבחי' יחידה. ולהעיר גם מלקו"ת בלק (עד, ג), שהתשובה דסור מרע היא „קדש לי, קדש א"ע במותר לך".

אגרת התשובה ג

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה[1] ווען דער אַלטער רבי איז מבאר דעם טעם פאַרוואָס מלאכים ווערן אָנגערופן בשם אלקים — אַז דאָס איז דערפאַר וואָס „יניקת חיותם היא מבחי' חיצוניות כו' ושם אלקים הוא בחי' חיצוניות כו'" — ברענגט ער אויף דעם דריי פסוקים[2]: „כי ה' אלקיכם[3] אלקי האלקים גו'[4]", „הודו לאלקי האלקים גו'[4]", „ויבואו בני האלקים להתייצב גו'[4]".

איז דער טאַטע מבאר אין זיינע הערות אויף תניא[5], אַז די דריי פסוקים וואָס ער ברענגט דאָ זיינען לנגד די דריי בחינות פון מלאכים: שרפים, חיות און אופנים[5*] וואָס אין די דריי עולמות[6]: בריאה (שרפים), יצירה (חיות) און עשי' (אופנים). און ער איז מוסיף: „והתהוותם הוא .. מג' בחי' אותיות כו'", אַז אויך די אותיות („בחי' חיצוניות") וואָס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים, טיילן זיך אין דריי בחינות: „מחשבה בבריאה, דיבור ביצירה, מעשה בעשי'".

פון דער הוספה איז קענטיק, אַז מיט ברענגען די דריי פסוקים „לנגד הג' בחי' מלאכים" איז דער אַלטער רבי אויסן צו מרמז זיין ניט נאָר אויף די דריי בחי' אין מלאכים, וואָס ווערן נתהוה פון שם אלקים און ווערן דערפאַר אָנגערופן בשם זה, נאָר אויך, אַז אין דעם שם אלקים (בחי' האותיות) וואָס איז זיי מהווה זיינען דאָ דריי בחינות: דער שם אלקים וואָס שטייט אין ערשטן פסוק (כי ה' אלקיכם אלקי האלקים גו') ווייזט אויף אותיות המחשבה וואָס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבבריאה; דער שם אלקים וואָס שטייט אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים גו') ווייזט אויף אותיות הדיבור, וואָס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שביצירה; און דער שם אלקים וואָס שטייט אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו') ווייזט אויף אותיות המעשה, וואָס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבעשי'.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז נוגע אין אגרת התשובה דאָ — צו מרמז זיין אַז יעדע בחינה פון מלאכים ווערט נתהווה פון אַנדערע אותיות?

ווען דער טאַטע וואָלט געזאָגט בלויז אַז די דריי פסוקים זיינען „לנגד הג' בחי' מלאכים" — וואָלט מען געקענט

---

1) צד, א.

2) עקב י, יז. תהלים קלו, ב. איוב א, ו.

3) בעקב שם: הוא אלקי. וראה ב„הערות ותיקונים" לאגה"ת כאן.

4) כצ"ל — ולא כו' — וכמו שנתקן ב„לוח התיקון".

5) ע' כט.

5*) הטעם לזה שאינו מסתפק ב„הג' בחי' מלאכים" ומוסיף „שרפים חיות אופנים" — ובפרט שדרכו לכתוב בקיצור — יש לומר: בזהר ח"ב (מג, א) וברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ב ה"ז), שיש עשר בחינות במלאכים. ולכן מוסיף „שרפים חיות אופנים", שבג' בחינות אלו „נכללו כל שאר מדריגות המלאכים שהם עשר" (סדור תפלה למשה (להרמ"ק) ברכת יוצר (סה, א). דרישות בעניני המלאכים (להנ"ל. ירושלים, תש"ה) הדרישה הא' החקירה הו' והז').

6) כן הוא בפשטות בכו"כ מקומות (ראה כתהאריז"ל בכוונות והאופנים וחיה"ק כו' השרפים. וראה אוה"ת ר"פ וישלח). וצע"ק מחגיגה (יב, סע"ב) ערבות כו' שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת כו'. וראה אוה"ת במדבר ע' קמג. ואכ"מ.