

אגרת התשובה ג

(חיות) און עשי' (אופנים). און ער איז מוסיף: „והתהוותם הוא .. מג' בחי' אותיות כר“, אז אויך די אותיות („בחי' חיצוניות“) וואס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים, טיילן זיך אין דריי בחינות: „מחשבה בבריא, דיבור ביצירה, מעשה בעשי“.

פון דער הוספה איז קענטיק, אז מיט ברענגען די דריי פסוקים „לנגד הג' בחי' מלאכים“ איז דער אלטער רבי אויסן צו מרמז זיין ניט נאר אויף די דריי בחי' אין מלאכים, וואס ווערן נתהווה פון שם אלקים און ווערן דער-פאר אנגעטרופן בשם זה, נאר אויך, אז אין דעם שם אלקים (בחי' האותיות) וואס איז זיי מהווה זיינען דא דריי בחינות: דער שם אלקים וואס שטייט אין ערשטן פסוק (כי ה' אלקיכם אלקי האלקים גו') ווייזט אויף אותיות המח-שבה וואס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבבריא; דער שם אלקים וואס שטייט אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים גו') ווייזט אויף אותיות הדיבור, וואס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שביצירה; און דער שם אלקים וואס שטייט אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו') ווייזט אויף אותיות המעשה, וואס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבעשי'.

דארף מען פארשטיין: וואס איז נוגע אין אגרת התשובה דא — צו מרמז זיין אז יעדע בחינה פון מלאכים ווערט נתהווה פון אנדערע אותיות?

ווען דער טאטע וואלט געזאגט בלויז אז די דריי פסוקים זיינען „לנגד הג' בחי' מלאכים“ — וואלט מען געקענט

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה ב' ווען דער אלטער רבי איז מבאר דעם טעם פארוואס מלאכים ווערן אנגעטרופן בשם אלקים — אז דאס איז דערפאר וואס „ניקת חיותם היא מבחי' חיצוניות כו' ושם אלקים הוא בחי' חיצו-ניות כו'“ — ברענגט ער אויף דעם דריי פסוקים:² „כי ה' אלקיכם³ אלקי האלקים גו“, „הודו לאלקי האלקים גו“, „ויבואו בני האלקים להתייצב גו“.

איז דער טאטע מבאר אין זיינע הערות אויף תניא⁵, אז די דריי פסוקים וואס ער ברענגט דא זיינען לנגד די דריי בחינות פון מלאכים: שרפים, חיות און אופנים⁶. וואס אין די דריי עולמות⁶: בריאה (שרפים), יצירה

(1) צד, א.

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

(3) בעקב שם: הוא אלקי. וראה בהערות ותיקונים' לאגה"ת כאן.

(4) כצ"ל — ולא כו' — וכמו שנחקן בלוח התיקון.

(5) ע' כט.

(6) הטעם לזה שאינו מסתפק בהג' 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 יציר (סה, א). דרישות בעניני המלאכים (להנ"ל. ירושלים, תש"ה) הדרישה הא' החקירה ה' והז'.

(6) כן הוא בפשטות בכריכ מקומות (ראה כתאריזיל בכוונות והאופנים וחי' השרפים. וראה אוה"ת ר"פ וישלח). וצ"ע מחגיגה (יב, סע"ב) ערבות כו' שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת כו'. וראה אוה"ת במדבר ע' קמג. ואכ"מ.

פון חיצוניות החיות, און נשמת האדם נעמט זיך פון פנימיות החיות] וועט אויך ווערן פארשטאנדיק דער טעם וואס מלאכים ווערן אנגערופן בשם אלקים משא"כ נשמת האדם איז „חלק שם הוי' ב"ה" (ווי ער ברענגט דערויף פריער' דעם פסוק: „כי חלק ה' עמו וגו'") — ווייל „שם אלקים הוא בחי' חיצונית", און „שם הוי' מורה על פנימיות החיות".

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז פון אלע נבראים וואס נעמען זיך פון חיצוניות החיות, ווערן בלויז מלאכים אנגערופן בשם אלקים, איז דערפון א הוכחה, אז זייער אנגערופן ווערן בשם אלקים איז מצד א מעלה מיוחדת וואס איז דא אין מלאכים לגבי אלע אנדערע נבראים, אפילו לגבי צבא השמים [וואס זיי הייסן ניט בשם אלקים] — און זייער מעלה באשטייט אין דעם, וואס דער חיות אלקי פון שם אלקים וואס איז זיי מהוה און מחי' שטייט אין זיי בגילוי, ביז אז זיי ווערן אנגערופן (בגילוי) בשם אלקים.

איז ניט מובן:

דא אין אגה"ת רעדט זיך דאך וועגן דער בחינת החיות וואס איז מהוה און מחי' די מלאכים, אז זייער חיות איז נאך פון בחי' חיצונית (ווי אויך דער חיות פון אלע צבא השמים). טא וואס איז דא נוגע דער ענין אז „נקראו המלאכים בשם אלקים" וואס ווייזט אויף דעם אופן פון זייער חיות [אין וואס זיי טיילן זיך אויס פון אלע צבא השמים] אז דער חיות שטייט אין זיי בגילוי?

די שאלה איז נאך שטארקער: בנוגע נשמת האדם וואס ווערט נמשך פון

מבאר זיין, אז דער טעם וואס דער אלטער רבי ברענגט דא די דריי פסוקים איז צו מדגיש זיין, אז אלע בחינות פון מלאכים, אפילו די העכסטע בחינה (וואס אין עולם הבריאה^ה), ווערן נתהווה נאך פון שם אלקים;

וויבאלד אבער אז דער טאטע איז מוסיף „והתהוותם הוא .. מג' בחי' אותיות כו", איז דערפון מובן (כנ"ל) אז ער לערנט אז מיט די דריי פסוקים וויל דער אלטער רבי מרמז זיין אויך די חילוקי דרגות פון די אותיות פון וועל-כע עס ווערן נתהווה די דריי בחינות שבמלאכים — איז תמוה: וואס איז נוגע דא אין אגה"ת צו מרמז זיין די פרטי הדרגות פון שרש התהוות המלאכים?

ב. נוסף להג"ל פאדערט זיך ביאור אין דעם כללות הענין וואס עס רעדט זיך דא אין אגה"ת התשובה:

דער הסבר פארוואס „נקראו המלאכים בשם אלקים" קומט בהמשך צו דעם וואס רעדט זיך פריער וועגן דער מעלה פון נשמת האדם לגבי אלע נבראים, אז די צבא השמים און אפילו מלאכים זיינען באשאפן געווארן און זיינען „חיים וקיימים" פון חיצוניות החיות, וואס איז מלובש אין די אותיות שבעשרה מאמרות, משא"כ נשמת האדם נעמט זיך פון פנימיות החיות (נאך דער-נאך ווערט זי נמשך און גייט דורך „ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם", בכדי זי זאל קענען נתלבש ווערן „בגוף עוה"ז התחתון").

ובהמשך צו דעם זאגט ער: „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו", אז דורכן ענין הנ"ל [אז מלאכים נעמען זיך

(7) צג, טע"ב.

(8) האינו לב, ט.

(7) ראה פרדס שט"ז פ"ד: מי נתן מלאך נוצר בתוך האצילות.

[און ווי ער איז ממשיך ווייטער ¹¹, אז אין „נשמת האדם“ דא למטה זיינען דא די פיר אותיות פון שם הוי' — וואס דאס איז נוגע צום ביאור ענין התשובה, ווייל דאס (וואס די נשמת האדם דא למטה איז חלק פון שם הוי') גיט צו פארשטיין דעם גודל הפגם פון א חטא, אז דורך יעדער חטא איז מען גורם אז די השפעה פון ה"א תתאה פון שם הוי' זאל אראפנידערן אין גלות ¹², און מען איז אויך פוגם אין אלע אותיות, אויך אין די ערשטע דריי אותיות ¹³].

היא בפשטות: פסוק זה בא בהמשך למ"ש לפני-י-יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, וכפרישי שם: „שהי חלקו כבוש ביניהם“ (בין העמים), והרי בנשמות כמריש למעלה אין זה שייך.

ועפ"י יומחק ג"כ מה שמביא כאן (באגה"ת) גם הכתוב „כי חלק ה' עמו וגו'“, משא"כ בח"א רפ"ב מביא רק הכתוב ויפח באפיו וגו' — כי בח"א מדבר בעיקר בענין שרש המשכת הנשמה, שהיא נמשכת „מתוכיותו ומפנימיותו“, משא"כ באגה"ת כאן רוצה להדגיש שגם בהיותה למטה מלוכשת בגוף היא חלק שם הוי' ב"ה.

(11) צה, א.

(12) כדלקמן ספ"ו.

(13) כדלקמן ספ"ז בנוגע לכמה עונות. ויש לומר, שעד"ז הוא (בכללות) ככל חטא — מכיון שכל מעשה יש בה (בכללות) כל כחות הנפש. ולהעיר ממ"ש באגה"ת (ספ"ז) שם „תשוב ה"א תתאה מבחי גלות וכמ"ש ושב ה' אליך את שבותך כו'“ — שלשון הפסוק „ושב ה' וגו'“ (כפשוטו) מורה שההשבה היא בכללות שם הוי'.

פנימיות החיות (שם הוי'), געפינט מען ניט אז זי זאל ווערן אנגערופן בשם הוי' ⁹ [און ווי ס'איז מוכח אויך דא גופא פון דעם וואס ביים סיום הענין „אבל נשמת האדם כו'“ זאגט ער ניט אז „נקראת בשם הוי'“ (ווי ער זאגט פריער בנוגע מלאכים), נאר אז „היא חלק שם הוי' ב"ה“], און דער טעם דערויף איז — ווייל אין נשמת האדם איז דער חיות פון שם הוי' ניט בגילוי.

און נאך מער: פון דעם וואס נשמת האדם ווערט ניט אנגערופן אפילו בשם אלקים מצד דעם וואס „אח"כ ירדה .. ע"י בחי האותיות שבמאמר נעשה אדם“ — איז מוכח, אז אפילו די בחינה שטייט אויך ניט בגילוי אין נשמת האדם.

פאדערט זיך ביאור: ווי איז דא מתאים ברענגען אן ענין וואס ווייזט אויף דער מעלה פון מלאכים אויף נשמת האדם — בשעת אז דא רעדט זיך גאר וועגן דער מעלה פון נשמת האדם אויף (צבא השמים און אפילו) מלאכים?

ג. וי"ל דעם ביאור אין דעם:

דאס וואס דער אלטער רבי ברענגט דא דעם פסוק „כי חלק ה' עמו וגו'“ איז כוונתו צו מסביר זיין אז ניט נאר דער שרש הנשמה איז פון שם הוי', נאר אויך נשמת האדם ווי זי געפינט זיך דא למטה אין גוף [וואס דוקא דאן הייסט זי „נשמת האדם“] איז זי „חלק שם הוי' ב"ה“ ¹⁰ —

(*) נוסף לזה ש"ע"ש (עמו) הוא „מלשון עוממות שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים“ (שער היחוד והאמונה רפ"ז).

(**) עפ"י יומחק גם מה שמעתיק מהכתוב תיבת כי.

(*) עפ"י יומחק גם מה שבכל חטא צ"ל לא רק תשובה תתאה אלא גם תשובה עילאה כדמשמע לקמן פ"ח (ראה לעיל ע' 401 הערה 14) — נוסף על המבואר לעיל שם ע' 405.

(9) ואדרבה: ממה שארז"ל (כ"ב עה, ב) „עתידין זדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה“, וברשבים (ועד"ז ברבינו גרשום) שם: „שיהא שמם ה'“ — מוכח, שזהו חידוש שיהי רק לעתיד. ולהעיר מחדאג מהרש"א שם (ד"ה ג' דברים), שגם אז „שם של הקב"ה י"ה בהם (רק) שם לווי“.

(9) לכללות סעיף זה ראה גם ביאורים בלקולו"צ על אגה"ת ס"ז ס"ז. ס"ח ט ס"ד. ס"ח ט"ז ס"ה.

(10) וההוכחה על זה מהכתוב „כי חלק ה' עמו“

ועפ"ז וואלט מען געקענט זאגן, אז דער יתרון אינעם פארבונד פון נשמת האדם (ווי זי איז דא למטה) מיט שם הוי' באשטייט אין דעם, וואס ביי אידן זעט מען בגילוי ווי די הנהגה מיט זיי [און ניט נאר מיט'ן כלל ישראל, נאר אויך מיט יעדער אידן בפרט] איז למעלה מהטבע.

אבער לפי' וועט אויסקומען אז דאס וואס עס טיילט אויס נשמת האדם פון שאר נבראים איז ניט קיין „הפרש עצום מאד“¹⁷ [„עצום“ באיכות, „מאד“ ב- כמות], נאר בדוגמת החילוק צווישן העכערע און נידעריקערע נבראים גופא, ווי לדוגמא צווישן צבא השמים און צבא הארץ:

כשם ווי די מעלה פון צבא השמים אויף צבא הארץ איז אין דעם, וואס אין צבא השמים זעט מען אלקות מער בגילוי ווי אין צבא הארץ, ביז אז דורך „שאו מרום עיניכם“ דערוועט מען „וראו“ דעם „מי ברא אלה“¹⁸ —

עד'ז איז (לפי ביאור הנ"ל) די מעלה פון נשמת האדם אויך אויף צבא השמים, וואס בשעת מען זעט ווי אידן זיינען „כבשה אחת בין שבעים זאבים והיא משתמרת“¹⁹ (ועד'ז אויך בנוגע צו יעדער אידן בפרט)²⁰ דערוועט מען גילוי אלקות אין א מער אפענעם און באלידיקן אופן ווי דורך דעם „וראו“ אין צבא השמים.

ואעפ' אז נשמת האדם איז נאר „נמשכה תחלה מבחי' פנימיות החיות“ (שם הוי') כנ"ל, אבער „אחי' (בכדי זי זאל זיך קענען אנטאן אין גוף) ירדה... ע"י בחי' האותיות כו'“ (שם אלקים), פונ- דעסטוועגן איז נשמת האדם אלעמאל פארבונדן מיט פנימיות החיות, ביז זי איז א חלק פון שם הוי' אויך זייענדיק בהתלבשות בגוף.

און דאס איז דער יתרון (ועילוי) פון נשמת האדם אויף אלע נבראים: הגם אז אויך דער שרש פון אלע נבראים איז פון שם הוי' [ווי ער איז מבאר בארוכה אין צווייטן חלק פון תניא¹⁴, אז דער פירוש פון שם הוי' איז „שמהוה את הכל מאין ליש“, און דער שם אלקים איז בלויז מצמצם דעם חיות פון שם הוי' און מסתיר אויף איר], איז אבער די נשמה פון א אידן אויסגעטיילט דערמיט, וואס אויך נאך איר ירידה „ע"י בחי' האותיות (שם אלקים) כו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון" איז זי נאך אלץ פארבונדן מיט שם הוי'.

ד. איז וואס זאגט זיך ארויס אט דער יתרון פון נשמת האדם (אין איר פאר- בונדנדייט מיטן שם הוי') לגבי אנדערע נבראים?

לכאורה וואלט מען דאס געקענט מבאר זיין לויט דעם וואס שטייט אין תניא¹⁵, אז דער צמצום והסתר פון שם אלקים (בגימטריא הטבע¹⁶) באשטייט אין דעם וואס ער איז מסתיר אויפן אור פון שם הוי' שלמענלה מהטבע און ס'איז „גראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע“.

(14) פ"ד.

(15) ח"ב רפ"ז.

(16) פרדס ש"ב פ"ב. ובשליה (פט, א) משמע קצת ש"כיה בזהר.

(17) לשון אדה"ת באגה"ת כאן (צד, א). וראה לקמן הערה 23 בשו"ת ה"ב.

(18) ישעי' מ, כו. וראה ד"ה זה בס' החקירה להצ"צ (קא, א ואילך). שם נד, א ואילך.

(19) ראה תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"א.

(20) כידוע (המשך תעריב פס"ח. ובכ"מ) שההשגחה פרטית על בני האדם משם הוי'.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין דעם ענין פון גילוי און העלם זיינען מלאכים העכער פון נשמת האדם ווי זי איז דאָ למטה. וכנ"ל, אַז נשמת האדם ווערט ניט אָנגערופן בשמו של הקב"ה, אפילו ניט בשם אלקים

[וכמובן אויך פון דעם וואָס ביי נשמת האדם דאָ למטה איז שייך אַז זי זאָל טאָן לפעמים נגד רצון הקב"ה, ניט ווי ביי מלאכים, וואָס זיינען שטענדיק אין מצב פון גרייטקייט צו מקיים זיין שליחותו של הקב"ה].

דערפון איז מובן, אַז דאָס וואָס אַלע נבראים אפילו מלאכים זיינען שייך צו שם אלקים און נשמת האדם צו שם הוי', איז (ניט מצד דעם ענין פון העלם און גילוי, נאָר) מצד דעם וואָס זייער חיות איז אַן אַנדערער: דער חיות פון אַלע נבראים, אויך פון מלאכים, איז פון שם אלקים²¹; און דער חיות פון נשמת

ונוסף לזה (ועיקר): דער ביאור הנ"ל ברענגט אַרייס נאָר ווי נשמת האדם ווייזט אויף שם הוי' (שלמעלה מהטבע), אַבער ניט ווי זי גופא איז „חלק שם הוי' ב"ה".

און דערפאַר איז דער אַלטער רבי מוסיף „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו'" (און ברענגט אויף דעם דריי פסוקים), בכדי צו קלאַר מאַכן אַז דער חילוק צווישן נשמת האדם און אַלע נבראים (כולל אויך צבא השמים, און אפילו מלאכים) איז אַ חילוק עיקרי בעצם מהותם.

ה. דער טעם פאַרוואָס מלאכים ווערן אָנגערופן בשם אלקים איז (כנ"ל ס"ב) ווייל דער חיות אלקי שטייט אין זיי בגילוי.

דאָס הייסט: ניט נאָר ווערט דורך זיי נתגלה אַז ס'איז דאָ אַן אור אלקי המהווה ומח' אותם — בדוגמא ווי דער ענין פון „וראו מי ברא אלה" ביי צבא השמים — נאָר אַז אין זייער מציאות גופא [אין דעם וואָס זייער מציאות איז כשם: „מלאכים" — זיי שטייען שטענדיק²¹ מיט אַ ביטול און זיינען גרייט צו מקיים זיין דעם אויבערשטנס שליחות²²] ווערט דערהערט אלקות בגילוי.

שמורה על חיותו של הדבר (ראה שער היחוד והאמונה פ"א. פ"ז (פד, ב)); ומ"ש בפנים דמה שנק' אלקים הוא מצד הביטול שלהם כו' — הכוונה בזה היא, דזה גופא שהמלאכים (דוקא) נק' בשם אלקים לפי שבחינה זו היא חיותם — אף שהיא גם חיותם של כל הנבראים — הוא מפני שמצד ביטולם החיות דשם אלקים הוא בגילוי בהם.

(23) וגם חיות זה גופא הוא כמו בכל הנבראים ש.אין מהותם הוא הכח האלקי עצמו רק שנבראו מהכח האלקי, משא"כ נשמת האדם, אופן התהוותה היא, מה שהאלקות גופא נעשה בבחי' יש' (המשך תרס"ז ע' תנט. ס"ע תע ואילך. וראה גם ביאוריו קטו, א"ב).

ויש לומר, שחילוק זה הוא מסובב מהחילוק שבפנים (זה שחיות דנשמות הוא מבחי' פנימיות,

(21) גם שלא בשעת שליחותם. שלכן נקראים (תמיד) בשם מלאכים.

(22) באוה"ת יתרו ע' תשמד, דמה שהמלאכים נק' אלקים הוא „מפני שהם שלוחיו והם בבחי' ביטול ע"כ נקראו בשם המשלח". אבל לפי ביאור זה שבאוה"ת שם — אין השם אלקים מתייחס להמלאכים גופא, כי אם הוא שם של הקב"ה (אלא שלהיותם שלוחיו, נקראים גם הם בשם המשלח); משא"כ לפי הביאור שבאנה"ת כאן, דמה שנק' בשם אלקים הוא לפי שהבחינה דשם אלקים היא חיותם — שם זה מתייחס להמלאכים גופא, דוגמת כל שם

(*) ולכן הנהגת הנבראים, גם דמלאכים, אינו נוגע (כ"כ) בשם אלקים, משא"כ הנהגת ישראל שנוגע (כנ"ל ס"ג) בשם הוי'.

האדם, אויך ווי זי איז מלובש אין גוף, איז פון שם הוי'.

און בכדי צו מבאר זיין דעם חילוק צווישן נשמת האדם און אלע נבראים (אפילו מלאכים) בנוגע זייער חיות (אע"פ אז אויך אלע נבראים איז זייער שרש ההתהוות פון שם הוי'), און לאידך: אויך נשמת האדם איז אראפגע-קומען "ע"י בחי' האותיות" — ברענגט דער אלטער רבי דריי פסוקים וואו מלאכים נקראים בשם אלקים כנגד די דריי בחינות פון מלאכים שבג' עולמות בי"ע, און כנגד די דריי בחינות אותיות (וואס פון זיי ווערן נתהווה די דריי בחינות מלאכים).

ו. דאס וואס די דריי פסוקים זיינען מרמז אויף די דריי בחינות מלאכים, קען מען מבאר זיין לויטן חילוק אינעם תוכן וואס איז מודגש אין יעדן פסוק:

אין ערשטן פסוק פארבינדט ער די מלאכים מיט נשמות ישראל: "ה'

והחיות דמלאכים הוא מבחי' חיצונית) ** — ראה המשך תרס"ז שם (ס"ע תע ואילך). דמה שהמלאכים הם מהות אחר מהכח האלקי שנבראו ממנו משא"כ נשמות הן אלקות ממש הוא לפי שחיצוניות הכלים, ענינם הוא לפעול חוץ לעצם והיינו לפעול בדבר הזולת, משא"כ בחי' פנימיות הכלים היא, לצורך עצמך ולכן, נתהוו מזה הנשמות שאינו בבחי' זולת, ולהעיר גם מהמשך הנ"ל ע' רב.

(** ועפ"ז יש לבאר מ"ש באגה"ת פ"ד, הפרש עצום מאד למעלה כו' — אף שמה שנוגע כאן הוא (כנ"ל ס"ג) מעלת נשמת האדם במטה — כי הלשון, הפרש עצום מאד" נופל על הפרש שזוא בגילוי, ומכיון שבנשמת האדם למטה אין נראה זה בגילוי, ואדרבה: במלאכים הגילוי הוא ביותר — לכן ההפרש באופן ד. עצום מאד" הוא למעלה:

אלא שמ"מ נוגע זה גם להעילוי דנשמת האדם למטה, כי הפרש זה שלמעלה (מה ששרש החיות דנשמות הוא מבחי' פנימיות) הוא הסיבה לזה שגם בהיותן למטה הן חלק שם הוי'.

אלק"כם (פון נשמות ישראל) הוא אלקי האלקים" (פון מלאכים הנקראים בשם אלקים). משא"כ אין צווייטן און דריטן פסוק.

אויך אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים) איז דא א יתרון (אויפ'ן דריטן) אין דעם וואס די מלאכים ווערן אנ-גערופן, "אלקים", ניט ווי אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו'), וואו זיי ווערן אנגערופן, "בני האל-קים" ²³ (כמובן, אז בשעת זיי ווערן אנגערופן, "אלקים" איז "אלקים" אין זיי מער בגילוי ווי בשעת זיי ווערן אנגע-רופן "בני האלקים").

[ונוסף לזה: אין צווייטן פסוק ווערט אויך דערמאנט און דערהערט דער "אלקי האלקים", די בחינה פון שם אלקים ("אלקי") וואס איז העכער פון שם אלקים וואס קומט אראפ אין די מלאכים].

דערפון איז פארשטאנדיק, אז אין ערשטן פסוק, וואו "אלקי האלקים" (מלאכים) איז פארבונדן מיט, "ה' אלקיכם" (נשמות ישראל), רעדט זיך וועגן די מלאכים וואס אין עולם הבריאה, עולם המחשבה, וואס זיי האבן א שייכות מיט, "ישראל עלו במח-שבה" ²⁴;

²³ ראה גם זהו ורמב"ם שבהערה 5, בסדר העשר בחינות שבמלאכים (מלמעלמ"ט): אלקים, בני אלקים.

²⁴ ב"ר פ"א, ד. ואחד הפירושים בזה הוא, שנשי' הם מבחי' עולם הבריאה (תרא עה, סעי'ב, ובכ"מ). והיינו, דנוסף לזה ששרש הנשמות הוא באצילות, הנה גם כמו שהם נמשכות בבי"ע, מקומם הוא בעולם הבריאה. משא"כ מלאכים (סתם) הם בעולם היצירה (וכידוע (סר"ה כי בחפזון חש"ת. ובכ"מ. וראה גם תניא רפליט. תרא שם) שעולם הבריאה נק' עולם הנשמות, ועולם היצירה, עולם המלאכים). והמלאכים שבעולם הבריאה נק' מלאכים עליונים" (תניא רפליט בהגהה).

אין זיך דריי בחינות אותיות: פון מחשבה, און אויך פון דיבור און פון מעשה (וואס זיינען כלול אין אותיות המחשבה); אותיות הדיבור זיינען כולל אין זיך צוויי בחינות אותיות: פון דיבור און אויך פון מעשה (וואס איז כלול אין זי); און אין אותיות המעשה איז דא נאך איין בחינת אותיות — פון מעשה.

ועפ"ז איז מובן דער רמז פון די ג' בחינות אותיות (מחשבה דיבור און מעשה) אין די דריי פסוקים הנ"ל: אין ערשטן פסוק (כי ה' אלוקים הוא אלוקי האלקים ג'), וואו ער רעדט וועגן אותיות המחשבה, שטייט דער שם אלקים דריי מאל; אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים ג'), אותיות הדיבור — צוויי מאל; און אין דריטן פסוק (ויבראו בני האלקים להתייצב ג'), אותיות המעשה — איין מאל.

ה. עפ"ז איז פארשטאנדיק, ווי דורך ברענגען די דריי פסוקים הנ"ל, קומט צו א תוספת ביאור אין דעם חילוק עיקרי צווישן נשמת האדם און (נבראים, כולל אויך) מלאכים:

כשם ווי דאס איז אין די ג' בחינות הנ"ל פון אותיות (שם אלקים), אז אין די אותיות הדיבור איז ניטא די בחינה פון מחשבה (— דער שורש ומקור פון אותיות הדיבור), און אין די אותיות המעשה איז ניטא די בחינה פון דיבור [ווי ס'איז מרומז אויך אין די דריי פסוקים הנ"ל: אין צווייטן פסוק שטייט „אלקים“ (בחי' אותיות) נאך צוויי מאל, און אין דריטן פסוק נאך איין מאל, ווייל אין די אותיות הדיבור איז ניטא די בחינה פון מחשבה, און אין אותיות המעשה פעלט אויך די בחינה פון דיבור].

עד"ז (און במכש"כ) איז בנוגע די שמות הוי' און אלקים: דורך דעם וואס

אין צווייטן פסוק, וואו ער פארבינדט ניט דעם שם אלקים וואס איז שייך צו מלאכים („אלקי האלקים“) מיט „ה' אלוקים“ (נשמות), אבער דער שם אלקים השייך למלאכים שטייט ביי זיי יע בגילוי — רעדט זיך וועגן די מלאכים וואס אין עולם היצירה, ווייל יצירה איז גילוי, כמ"ש²⁵ יוצר אור;

און אין דריטן פסוק, וואו אויך דער שם אלקים השייך למלאכים איז ניט בגילוי (כ"כ), רעדט זיך וועגן די מלאכים וואס אין עולם העשי²⁶.

ז. דער ביאור איז אבער ניט מספיק: לפ"ז קומט אים, אז אין דעם שינוי הלשון צווישן צווייטן פסוק און דריטן פסוק איז מרומז נאך דער חילוק אינעם אופן ווי די מלאכים זיינען מקבל דעם חיות של שם אלקים (אז אין מלאכים שביצירה איז ער מער בגילוי ווי אין מלאכים שבעשי).

אבער פון דעם וואס דער טאטע איז מבאר „והתהוותן הוא .. מג' בחי' אותיות“ — אז אויך אין דעם שם אלקים גופא (בחי' אותיות) זיינען דא דריי בחינות — איז משמע, אז אין די חילוקי הלשונות פון די פסוקים זיינען מרומז אויך די חילוקי הבחינות פון די אותיות (שם אלקים) גופא.

ויש לומר הביאור בזה:

אותיות המחשבה, וויבאלד אז נוסף אויף זייער אייגענער מציאות זיינען זיי (אויך) דער שורש פון אותיות הדיבור און אותיות המעשה — זיינען זיי כולל

(25) ישע"י מה, ז.

(26) ונוסף לזה: „ויבראו בני האלקים להתייצב גר"י הוא — בעוה"ז ועניניו „משוט הארץ“ (איוב א, ז). ועפ"ז יומתק מה שהעתיק באגה"ת גם תיבת „להתייצב“.

און דאָס איז דער חילוק פון נשמת האדם און (נבראים, כולל אויך) מלאכים:

דער חיות פון מלאכים איז פון שם אלקים (ווי עס איז כאילו ניטאָ אין אים די בחינה פון שם הוי"), און אויך אין שם אלקים גופא, איז דער חיות פון מלאכים דיצירה נאָר פון אותיות הדיבור (וואָס אין זיי איז ניטאָ בחינת מחשבה), און דער חיות פון מלאכים דעשי' איז נאָר פון אותיות המעשה (אין וועלכע ס'איז ניטאָ בחינת הדיבור); משא"כ נשמת האדם, איז אויך נאָכדעם ווי "ירדה .. ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם וכו' (אותיות המעשה) כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון", איז איר חיות פון שם הוי".

(משיחת ש"פ תבא תש"ז)

דער חיות פון שם הוי" ווערט נתלבש אין שם אלקים וואָס איז מצמצם און מסתיר אויף אים — איז (כאילו ווי עס איז) ניטאָ אין אים די בחינה (און עילוי) פון שם הוי" ווי ער איז מצד עצמו (איידער ער ווערט נתלבש אין שם אלקים).

ואע"פּ אַז דער צמצום והסתרה פון שם אלקים איז נאָר „לגבי התחתונים", אָבער „לגבי הקדוש ברוך הוא כו' ואין מדת הגבורה מסתרת חס ושלום לפניו יתברך" ²⁷ — איז דאָך אָבער מבואר בכ"מ, אַז דער צמצום „לגבי התחתונים" איז (ניט קיין דמיון, נאָר) אַ מציאות ²⁸.

ובמילא קומט אויס, אַז אין דעם חיות אלקי וואָס איז מחי' און מהווה די נבראים (ווי ער איז בנוגע צו נבראים) איז ניטאָ די בחינה (און עילוי) פון שם הוי", ס'איז אַ חיות פון שם אלקים ²⁹.

שהתהוות היא משם הוי" שנמשך ע"י שם אלקים, מ"מ „נק' ע"ש השם אלקים .. וכמו שאור השמש המאיר לארץ נק' אור הנרתק" (המשך תרס"ו ע' רכב).

²⁷ שער היחוד והאמונה ספ"ו.

²⁸ ספהמ"צ להצ"צ נד, ב. ובכ"מ. וראה לקוטי שיחות חכ"א ע' 433 ואילך.

²⁹ וזהו מ"ש בראשית ברא אלקים — אף

אגרת התשובה ז

נאך א שינוי צווישן חכמה וכתר און בינה ז"א ומלכות: ביי בינה ז"א ומלכות נוצט ער (ניט נאך דעם לשון „נרמזת“, נאך אויך) „לשון כלל, נכללת“; אבער ביי חכמה וכתר „לא נקט בהם לשון כלל“ (ער נוצט נאך דעם לשון רמז — מרמזת, רומז).

אין זיין הערה הנ"ל איז דער טאטע ניט מבאר דעם טעם אויף די שינויים הנ"ל, ער זאגט בלויז „דוק בלישנא“ — אָנעמענדיק, אַז בלויז דורך אָנמערקן אויף די שינויים הנ"ל, וועט מען אליין זיך קענען כאַפֿן (בעיון הראוי) אויפן ביאור.

ב. פון די דיוקים הנ"ל קומט אויס, אַז עס זיינען דאָ דריי אופנים — דער קוץ שעל הוי"ד איז בלויז „רומז לבחי" רצון העליון“; (די נקודה פון) אות יו"ד איז „מרמזת לחכמתו ית“; און אין די אותיות הו"ה „נכללות ונרמזות“ די ספירות בינה ז"א ומלכות.

פון דעם אָבער וואָס דער אַלטער רבי איז מקדים „וכל ה' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי" ביה“, איז משמע, אַז אויך אויף חכמה — וואָס איז איינע פון די ספירות — זאָגט מען (בכללות) אַז (ניט נאָר איז דער אות יו"ד מרמז אויף איר, נאָר אויך אַז) „נכללת ונרמזת“ אין (דעם אות יו"ד ³ פון) שם הוי".

[משא"כ אויף „בחי" רצון העליון ביה“, וואָס איז העכער פון די ספירות ⁴ —

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה, איז דער אַלטער רבי מבאר ווי אַזוי „כל ה' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי" ביה. כי הוי"ד שהיא בחי" נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית". . . (והקוץ שעל הוי"ד רומז לבחי" רצון העליון ביה. . .); און נאָכדעם ווי די נקודה קומט אַראָפּ אין „התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה. . . נכללת ונרמזת באות ה"א“; און ווען די המשכה והשפעה קומט אַראָפּ „יותר למטה. . . נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו"ה כו" — ווי ער איז דערנאָך מבאר, אַז די המשכה איז ע"י מדותיו ית' „הנכללות. . . במספר שש (ואו"ו)“, און דערנאָך אין „מדת מלכותו ית". . . ונכללת ונרמזת באות ה"א אחרונה של שם הוי".

שטעלט זיך דער טאטע אין זיינע הערות אויף תניא ² אויף דריי שינויים אין דעם לשון פון אַלטן רבי'ן ביים באַצייכענען די שייכות פון די אותיות השם צו די ספירות:

בנוגע צום „קוץ שעל הוי"ד" זאָגט ער „רומז לבחי" רצון העליון ביה“ (ניט „רמז“), און ביים יו"ד „נקט מרמזת ולא רומזת“;

ביי די צוויי (יו"ד וקוץ שעל הוי"ד) זאָגט ער בסדר אַז זיי זיינען מרמז און רומז אויף חכמה וכתר (רצון) — ניט אַז „חכ' וכתר מרומזים ב' וקוצו“, משא"כ ביי בינה ז"א ומל' „נקט בהיפך“, אַז זיי זיינען „נרמזים באותיות הו"ה דשם“ און ניט אַז די „אותיות הו"ה מרמזים ארומזים להם“.

(1) צד, ב.

(2) ע' כט.

(3) ראה לקמן הערה 39.

(4) שהרי אין לומר שכונתו כאן למנות כתר מן ה"ס (וכדמשמע גם לכאורה מהא שלא ביאר בפירוש) ענין הדעת — וכהכלל שכשהכתר נמנה אין הדעת נמנה (ע"פ שכי' פ"ח) — כ"י: (א) לפי