

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) אויפֿן 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"ו“.

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 „מרמז“, 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 שכוונתו 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

האדם («חלק ה' עמו»⁵) זיינען דא
(דוגמת) די ד' אותיות הוי' — אָבער
ביים אָפטייטשן די ד' אותיות הוי' אין
נשמת האדם איז ער נישט מבאר וואָס איז
קוצו של יו"ד — היינט צוליב וואָס
דאָרף ער דאָס מבאר זיין אין דעם שם
הוי' (למעלה) ?

ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דאָס וואָס דער אַלטער רבי איז דאָ
מאָרד אין דעם ענין פון «חלק ה' עמו»,
איז בכדי צו אַרויסברענגען ווי דורך
חטאים איז מען פוגם אין די ד' אותיות
פון שם הוי' ⁶; און דורך תשובה, איז מען
מערער די י"ג מדות הרחמים, הנמשכות
מרצון העליון ב"ה. . שלמעלה מעלה
מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם
הוי' ⁷, און זיי זיינען «מנקים כל
הפגמים» אין די ד' אותיות שם הוי' ⁸.

(5) לשון הכתוב — האזינו לב, ט.

(6) ראה לעיל ע' 410 והערה 13.

(7) אגה"ת רפ"ח.

(8) עפ"י יש לתרץ ג"כ מה שאדה"ז מביא כאן
(צד, סע"א), ממאמר אליהו אנת הוא דאפיקת עשר
תיקונים וקרינו להון עשר ספירות כ"י — דלכאורה
תמוה: (א) בתנאי נזכר כמ"ס הענין דייט ולא הובא
המקור לזה. (ב) גם אם יש צורך כאן לציין המקור
— הר"ל להביא מספר יצירה (פ"א מ"ב) — שחיבר
אאע"ה — עשר ספירות (כלי מ"ה), ולא ממאמר
אליהו. (ג) למה מביא אריכות הלשון, אנת כ"י
(ראה שעה"א פ"י)?

ועי' המבואר בפנים י"ל, כי רוצה להדגיש תיכף
בתחילת הענין, שישנם ב' ענינים: (א) עשר ספירות
שהן נק' תיקונים, מלשון תכשיט (ת"א ד"ה פתח

(י) בשער היחוד והאמונה פ"י מביא ג"כ, ממאמר
אליהו דאפיקת עשר תיקונים כ"י — אבל שם לא
הובא כראי על מציאות של ע"ס בכלל, כ"א
שהקב"ה. . ומנהיגם. . ברצונו וחכמתו כו". שזה
מפורש במאמר אליהו. לאנהגא בהון עלמין וכו';
משאי"כ באגה"ת כאן, שלכאורה נוגע רק שישנו ע"ס,
וע"ז אין צורך להביא מקור (והתיבות). כנודע
ממאמר. . ידיעה וכו' — לכאורה מיותרות.

קען מען נישט זאגן אז זי איז „נכללת
ונרמזת" אין דעם קוץ שעל היי"ד].

ד. ה. אז אין ספירת החכמה זיינען דא
צוויי ענינים: (א) דאָס וואָס זי איז איינע
פון די ספירות — זי האָט אַ צד השווה
מיט די אַנדערע ספירות — און מצד
דעם ענין שבה איז זי „נכללת ונרמזת"
(אין דעם יו"ד); (ב) דאָס וואָס זי איז
העכער פון די אַנדערע ספירות, ביז זי
איז (אין געוויסע ענינים) בדומה צו בחי'
רצון העליון — וואָס דערפאַר (א) זאָגט
מען נישט אויף איר „לשון כלל, נכללת",
און (ב) זי ווערט נישט נרמז אין אות יו"ד,
נאָר להיפך — דער יו"ד איז מרמז אויף
איר.

ג. דעם ביאור אין די אַלע דיוקים —
און די שייכות מיוחדת צום תוכן כללי
וואָס רעדט זיך דאָ אין אגרת התשובה
(וואָס מהאי טעמא מערקט אָן דער
טאַטע אויף די דיוקים דוקא) — וועט
זיין מובן בהקדם וואָס מ'דאָרף דאָ פאַר-
שטיין:

דער אַלטער רבי איז דאָך דאָ אויסן
צו מבאר זיין ווי „כל ה' ספירות
נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה" —
היינט וואָס איז נוגע צו זאָגן (אפילו אַלס
א מאמר המוסגר, אין אַ חצאי-עיגול) אז
דער „קוץ שעל היי"ד רומז לבחי' רצון
העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת
בחי' חכמה עילאה כו"?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: דער
ביאור דאָ אין די ד' אותיות שם הוי' איז
א הקדמה צום ביאור ווי אויך אין נשמת

הר"ל להקדים הרמז דקוצו של יו"ד (רצון) לפני
היי"ד (חכמה). (ב) למה בא הרמז דקוצו של יו"ד
בחצאי-עיגול בדרך מאמר המוסגר? (ג) ועיקר:
בסיים הפרק לא מפרש אדה"ז ענינו של קוצו של
יו"ד בנפש האדם.

„למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי׳,
קען מנקה זיין די פגמים וואָס אין די
אותיות.

דלכאורה: בשלמא וואָס עס קען פון
דאָרט קומען די סליחה ומחילה, קען
מען פאַרשטיין, וואָרום וויבאַלד אַז דאָס
איז אַן אור אלקי וואָס איז ניט מלוּבש
אין (ציור) אותיות, האָט ער ניט קיין
הגבלות און די מציאות פון נבראים
פאַרנעמט דאָרטן קיין אַרט ניט; און ווי-
באַלד אַז מעשה התחתונים רירט דאָרט
ניט אַן, ווערט פון דאָרטן דעריבער
נמשך די מחילה וסליחה.

ווי קען אָבער בחי' הרצון, וואָס איז
„למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי׳“ —
זי איז מושלל פון (ציור) אותיות —
מנקה וממלא זיין די פגמים אין די
אותיות?

און דאָס ווערט באַוואַרנט דורך די
ווערטער פון אַלטן רבי׳ן, אַז רצון
העליון איז פאַרבונדן מיטן קוצו של
י״ד — ד.ה. אַז רצון העליון איז ניט
לגמרי מושלל פון די אותיות הוי׳ —
אדרבה: ער איז די התחלה (ושרש
ומקור) פון די אותיות (פונקט ווי אין
פשטות, ביים שרייבן דעם שם הוי׳,
הויבט מען אַן מיטן „קוץ שעל הוי״ד“ ⁽¹¹⁾
— און דערפאַר איז ער ממלא די פגמים
אין די אותיות ⁽¹²⁾.

(11) לקיט מסעי צה, ב. וראה משנת חסידים מס' תיקון תפלין פ"א מ"י. פ"ב מ"א (בנוגע לכתיבת השם).

(12) עפ"י יומתק ג"כ מה שאדה"ז מביא (ממאמר אליהו) גם התיבות, אנת חכים ולא בחכמה ידיעא וכ"י — דלכאורה מה נוגע כאן ענין זה (שחכמה דאצילות היא בבחי' לא ידיעא' לגבי חכמה דביע — ראה תרא דיה פתח אליהו)? וי"ל, שבוה מרמו, שגם בבחי' אנת' שלמעלה

שטעלט זיך די שאלה: אידן זיינען
דאָך „חלק ה' עמו . . חלק משם הוי׳
ביה"י — היינט ווי קענען זיי צוקומען
צו בחי' רצון העליון „שלמעלה מעלה
. . מאותיות שם הוי״?

באָוואַרנט דעריבער דער אַלטער רבי
גלייך בתחילת הענין, אַז אויך רצון
העליון איז פאַרבונדן מיט שם הוי׳ —
נאָר ניט מיט די אותיות פון שם הוי׳,
נאָר מיטן „קוץ שעל הוי״ד“; און ווי-
באַלד אַז „חלק ה' עמו“, איז פאַר-
שטאַנדיק, אַז אידן קענען צוקומען
(דורך תשובה) אויך צום קוץ שעל
הוי״ד ⁽¹⁰⁾.

ד. אַט דער ענין — אַז רצון העליון,
וואָס איז מנקה כל הפגמים, איז פאַר-
בונדן מיט קוצו של י״ד — גיט אויך אַ
פאַרשטאַנד ווי אַזוי בחי' הרצון וואָס איז

אליהו. הגהות אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לד"ה זה
(קה"ת תשמ"א — ע' ד ואילך). ד"ה תפלין דמארי
עלמא תרניג (סה"מ תרנ"ג ע' רלג ואילך), שלזה
מגיעים ע"י העבודה דתומ"צ"י (וע"י חטאים —
פוגמים בהם). (ב) בחי' „אנת כו"י שלמעלה מע"ס —
שלזה מגיעים ע"י התשובה, וע"י הוא ניקוי הפגמים.
וראה לקמן ע' 426, 428 ואילך.

[ועפ"י י"ל, דמה שמביא שם בעל המאמר, מאמר
אליהו — ולא סתם, מ"ש בתקריד — כי רוצה
לרמז כאן ענין התשובה, שזהו ענינו של אליהו —
והשיב לב אבות על בנים גר"י (מלאכי ג, כד)].

(9) אנה"ת כאן (צג, סע"ב).

(10) אלא שלביאור זה קיק למה לא פירש אדה"ז
כאן (בסיום הפרק) ענינו של קוצו של י״ד בנפש
האדם.

(*) להעיר מזה דתפלין נקי מוטפות שהוא לשון
תכשיט (ראה בארוכה ד"ה תפלין דמארי עלמא
הניל) — והוקשה כל התורה כולה לתפלין (קידושין
לה, א. וראה ד"ה הניל (סה"מ שם ע' רנז).

(*) להעיר מלקו"ש ראה תשנ" (לקו"ש ביאורים
בקולו"ץ על אנה"ת ס"ז) הערה 48 ובשורה"ג שם,
שבוה שמיטין (הפרק) וגם ההתבוננות כ"י דאורייתא
מחכמה נפקא היא בבחי' י״ד של שם הוי׳ וכ"י — מרמו
לקוצו של י״ד, ע"ש.

דאס וואס חטאים זיינען פוגם אין די ד' אותיות שם הוי' [און דער ניקוי הפגמים איז פון אן ארט וואס איז העכער פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'"] — איז עס ווייל דער אור אלקי וואס איז מלובש אין אותיות האט א ציור והגבלה (לויט דער תמונה פון דעם אות אין וועלכן ער איז מלובש¹⁴), וואס מצד דעם גיט ער אן ארט אויף מציאות האדם, ובמילא — אויך אויף עבודתו.

איז לויט דעם ניט מובן: וויבאלד אז אויך רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד" און איז די התחלה (ושרש ומקור) פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'", הייסט עס דאך, אז אויך די בחינה האט (עכ"פ א התחלה פון) א „ציור", ובמילא איז זי אויך א התחלה צו מציאות (פון נבראים) — טא פארוואס רירט דאָרט ניט אן דער חטא צו מאַכן א פגם? כשם ווי אין די אותיות שם הוי' — איז דאך דער אות יו"ד „בחי" נקודה לבד" (אן א ציור), וואס דאָס ווייזט אז איר מציאות¹⁵ איז ביטול¹⁶ — און פונדעסט-וועגן, וויבאלד עס איז פאָרט א מציאות פון אן אות (א „מציאות" פון ביטול), האט דער אור אלקי שבאות יו"ד א ציור (ובמילא — שייכות צו „מציאות"), און דערפאר קען אין איר ווערן א פגם,

האט אזוי אויך געדארפט זיין בנוגע קוצו של יו"ד, אז כאַטש עס האט נאך ווינציקער ציור ווי אות יו"ד — ווי-באלד אַבער עס איז פאָרט א מציאות

עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק פאר-וואס שפעטער אין אגה"ת¹⁷, ווען דער אלטער רבי איז מבאר ווי רצון העליון איז מנקה כל הפגמים, זאגט ער (נאכ-אמאל) אז רצון העליון ב"ה איז „נרמז בקוצו של יו"ד" [... מרצון העליון ב"ה הנרמז בקוצו של יו"ד שלמעלה מעלה . . מאותיות שם הוי' ולכן . . מנקים כל הפגמים כו"] —

דלכאורה תמוה: למאי נפקי' דא צו זאגן אז רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד"? אדרבה — ער וויל דאך דא ארויסברענגען ווי רצון העליון איז „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'", איז ווי פאסט דא די הדגשה אז רצון העליון האט יע א שייכות צו אותיות הוי'?

ועי' הנ"ל איז עס פארשטאנדיק. ווייל בכדי רצון העליון זאל מנקה זיין די פגמים אין די אותיות, פאָדערן זיך ביידע קצוות: עס מוז זיין פון אן ארט וואו עס רירן ניט אן די פגמים פון חטאים („למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'"); און לאידך מוז עס האבן א שייכות צו די אותיות („נרמז¹⁸ בקוצו של יו"ד").

ה. עפ"ז פאָדערט זיך אַבער ביאור לאידך גיסא:

מע'ס דאציילות, ישנן ע"ס הגנוזות¹⁹, והן ממוצעים שעי' נמשך מבחי' אנת' בהעשר ספירות (ועי' מנקים הפגמים).

(13) ראה לקמן הערה 24, שעפ"ז יומתק מה שנקט התם „נרמז בקוצו של יו"ד" (ולא — שהקוץ רומז לבחי' רצון העליון, כמו שנקט כאן (בפי')).

(*) וקאי להפירוש (תו"א י' ג. וכו' בכ"מ) דאנת הוא חכים כו' הוא באותה הדרגה דאנת הוא דאפיקות כו', וקאי על ע"ס הגנוזות שלמעלה מאצילות.

(14) ראה שער היחוד והאמונה ספ"א ופי"ב בהגהה.

(15) עפ"ז יומתק מה שמוסיף אדה"ז תיבת „בחי" נקודה לבד".

(16) ראה תניא פליה בהגהה (הובא לקמן בפנים), דמדרגת החכמה היא אחד האמת שהוא לבדו הא ואין זולתו.

פגם דורך א חסרון אין עבודת הנבראים²⁰;

נאר דערפאר וואס חכמה איז שוין א מציאות פון ביטול (כנ"ל), קען פון איר נשתלשל ווערן א מציאות פון ישות ממש — און דערפאר קען ווערן א פגם אין דער „בחי" המתפשטת ממנה²¹,

איז נישט פארשטאנדיק; וויבאלד אז חכמה גופא (נישט נאר די „בחי" המתפשטת ממנה) איז פארבונדן מיט אות יו"ד — דארף אויסקומען, אז דער אור אלקי שבחכמה האט א ציור והגבלה (עכ"פ פון אות יו"ד), ובמילא איז עס נישט שולל די מציאות פון נבראים — היינט פארוואס ווערט נישט קיין פגם אין חכמה גופא?

ז. אט די שאלות ווערן באוואנט אין די דיוקי לשונות פון אלטן רבין וואס דער טאטע מערקט אן אין זיין הערה הנ"ל — אז עס איז דא א חילוק אינעם אופן השייכות פון די ספירות צו די אותיות:

די ספירות בינה ז"א ומלכות זינען „נכללות ונרמזות" אין די אותיות הו"ה, און דערפאר ווערט אין זיי גופא דער ציור (והגבלה) פון די אותיות, ובמילא זינען חטאים פוגם אין זיי גופא;

משא"כ חכמה ורצון (כתר) ווערן נישט נכלל ונרמז אין דעם יו"ד וקוצו של יו"ד, ס'איז נאר וואס דער יו"ד וקוצו זינען א רמז אויף זיי (אבער זיי ווערן נישט נתלבש ונתפס אין דעם (ציור ה) יו"ד וקוצו²²) — און דערפאר איז נישט שייך א

(ביז אויך פון מקום הדין על הקלף), דארף אויסקומען, אז דער אור אלקי שבקוצו של יו"ד (בחי" רצון העליון) האט א שייכות צו ציור והגבלה, און איז נישט שולל לגמרי די מציאות פון נבראים.

ו. אין אמת'ן, איז די זעלבע שאלה אויך בנוגע צו חכמה (אות יו"ד). ווארום דער פגם וואס קען ווערן אין בחי' חכמה, איז (נישט אין איר גופא — ווי דער פגם אין אותיות הו"ה (בינה ז"א מלכות) — נאר) בלויז אין דער „בחי" המתפשטת ממנה²³ אין די אנדערע ספירות²⁴

[והטעם — וויבאלד אז די גאנצע מציאות פון חכמה איז ביטול („נקודה לבד") כנ"ל, איז אין איר מאיר „אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו"²⁵, ובמילא איז דארט נישט שייך צו ווערן א

17) לשון התניא ח"א פייט (כה, א) — לגבי בחי' חכמה שבנפש (שאין שייך גלות בבחי' חכמה עצמה, רק „לבחי' המתפשטת ממנה בנפש כולה"). וראה הערה הבאה.

18) אוה"ת ויקרא (כרך א') ע' שו (בשם אדה"ז). שופטים ע' תתנה. ולהעיר ג"כ דספירת החכמה היא כנגד אצילות (דאבא מקנן באצילות — תו"א עה, א. ובכ"מ), והרי באצילות „לא יגורר רע כלל" (לקו"ת במדבר ג, סע"ג. ושי"ג).

וע"פ המבואר בפנים יומתק יותר מ'ה שבכלל מונים רק ג' בחי' תשובה, כנגד הו"ה דשם הו"י (ראה לקו"ת בלק עה, אב) — כי בחכמה גופא אין פגם, רק בבחי' המתפשטת ממנה בשאר ספירות. ולהעיר במזיל (יומא פו, סע"א) דתשובה מגעת (רק) עד כסא הכבוד, בינה (אוה"ת דרושים לשי"ש ע' אהקטס ואילך. א' תקטו ואילך (ושי"ג)).

19) תניא פליה בהגהה.

•) נוסף על המבואר בלקו"ת שם. וראה עוד ביאור לעיל ע' 406 ואילך (בביאור הערת אאמ"ר על התיבות (באגה"ת רפ"ד). לבאר היטב בהרחבת הביאור, שבוה מרמז (רק) הג' תשובות דאיותיות הו"ה).

••) להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוסי"א.

20) ואדרבה, „מבחי" מוחין דאבא נמשך סליחה ומחילה. . . מלח לנו אבינו כו"ה (אוה"ת שופטים שם). וראה לקמן הערה 43.

21) ראה לקו"ת תצא לט, ב: „קוצו של יו"ד הוא בחי' רמז בלבד שרומז לא"ס בלבד ברמז בעלמא בלי שום תפיסא". ומאריכות לשונו משמע, שכוונתו

זיינען דא ביידע קצוות: עס האט א שייכות²⁴ צום קוצו של יו"ד (און דורכן קוצ — צום גאנצן שם הוי" — וואס דערפאר איז עס מנקה וממלא די פגמים שבאותיות: לאידך אבער — עס ווערט כלל ניט נתפס²⁴ אין דעם קוצ, אזוי אז עס בלייבט „למעלה מעלה... מאותיות שם הוי" — און דערפאר רירט דארט ניט אן קיין חטא און ס'איז דארט ניט שייך קיין פגם.

ח. ויש להסביר ע"י דוגמא — דער חילוק צווישן טלית וציצית²⁵:

א טלית (גשמית) האט ניט „שום קדושה כלל ומותר להשתמש בה דברי חול משא"כ בציצית"²⁶ — איז אבער ניט דער פשט אז דער טלית האט קיין „שייכות" ניט צו דער מצוה, אדרבה — ווי דער אריז"ל שרייבט²⁷, איז „קדושת

פגם אין זיי (ווארום זיי זיינען העכער פון ציור אותיות).

און אין חכמה ורצון גופא איז דא א חילוק: ביי חכמה איז די נקודת הוי"ד „מרמזת לחכמתו ית", וואס מיט א מ"ם בתחילת התיבה ווערט זי לשון כבד²⁸, עס איז „מערער" אין דער רמזוה, וואס ווייזט (אין אונזער פאל) אויף מער שייכות (ברמז עכ"פ) פון דעם אות יו"ד צו חכמה, און פון דעם איז מובן, אז עס איז דא א (קצת) שייכות פון (אור) (ה)חכמה מיט'ן אות יו"ד — און דערפאר איז שייך אין איר א פגם, עכ"פ אין דער „בחי" המתפשטת ממנה;

משא"כ דער קוצו של יו"ד איז בלויז „רומז (לשון קל) לבחי" רצון העליון ב"ה, אבער דער רצון גופא האט ניט קיין „קירוב" צום קוצו של יו"ד²⁹, און דערפאר איז אין רצון כלל ניט שייך קיין פגם.

און אזוי ווערט רעכט ווי אין רצון

הוא לב' ענינים: (א) הטעם מה שבחי' כתר נרמז בקוצו של יו"ד דוקא — לפי ש.קוצו של יו"ד הוא בחי' רמז בלבד. (ב) שגם בהקצו, עם היותו „בחי' רמז בלבד", אינו נתפס בו, ורק „רומז כר ברמז בעלמא, וכמפורש בהגהות הציצ' לשם (אוה"ת תצא ע' תתר. ובארוכה — ד"ה אורח חיים תרס"ט), שהוא כמו ענין להכימא ברימזא, ע"ש (וראה לקמן הערה 32, 31).

ומזה מובן גם בנוגע לבחי' חכמה שמדמה שם לכתר [ראה לקו"ת שם: חכמה עילאה השכל הנעלם מכל רעיון, הגם שזה נאמר על הכתר, מ"ם גם החכמה הוא בחי' השכל הנעלם מכל רעיון. וראה לקו"ת ראה (כו, א) שהיו"ד וקוצו — חי' ויחידה — שניהם הם בחי' מקיפים שלמעלה מעלה מהתלבשות בכלים. וראה לקמן בפנים בסוף השיחה] — שאינה נתפסת בהיו"ד (רק שהיו"ד מרמז עלי').

(22) בדוגמת מדבר, משבר. — ראה ספר המכלול להרד"ק (שער דקדוק הפעלים, הטור השלישי), שהוספת אות מ"ם מורה על בנין פעל (כבד).

(23) ובלשון הלוק'ת שם „רומז כר ברמז בעלמא".

(24) ע"פ המבואר בפנים מתורץ גם השינוי, דבפ"ד נקט שהקוצ שעל הוי"ד „רומז לבחי' רצון כר", ואילו בפ"ח נקט שרצון העליון „נרמז בקוצו של יו"ד" (ובפרט, שע"פ המבואר בפנים — לא יתכן לומר על רצון העליון שהוא נרמז בקוצו של יו"ד) —

כי כאן בפ"ד כוונתו להדגיש איך שהרצון עצמו (אף ששייך להאותיות — שלכן שייך שינקה הפגמים שבהם, מ"ם) נשאר למעלה (גם) מן הקוצ: משא"כ בפ"ח כוונתו להדגיש השייכות של בחי' רצון להאותיות, דאע"פ שהרצון „למעלה מעלה... מאותיות שם הוי", מ"ם שייך אליהם: מכיון ש, נרמז בקוצו של יו"ד [ועד"ז בפ"ח, שכתב „נרמז בקוצו של יו"ד" — הוא לפי שבא בהמשך למ"ש לפניו שרצון העליון „הוא מקור השפעת שם הוי"].

(25) ראה בכל הבא לקמן — תו"א ק, א. לקו"ת שלח מד, ב.

(26) לשון התו"א ולקו"ת שם. וראה שו"ע (ואדה"ז) א"ח סכ"א.

(27) ראה שער הכוונות ענין הציצית דרוש ב' בתחלתו. פת"ח שער הציצית פ"ג.

(*) עפ"י יומתק ג"כ זה שבפ"ד נקט „הקוצ שעל הוי"ד, ובפ"ח (ועד"ז בפ"ח שם) — „בקוצו של יו"ד".

(א) דער אור וואָס ווערט נתלבש³⁰ און נתפס אין די אותיות, לדוגמא: א רב וואָס איז מסביר אַ דבר שכל, וואָס די סברא איז מלובש אין די ווערטער פון רב;

(ב) דער אור וואָס קען נישט נתלבש ווערן אין אותיות, ס'איז נאָר וואָס די אותיות כו' זיינען אַ רמז אויפן אור, לדוגמא — אַ חידה^{30*}, וואָס די ווערטער פון דער חידה זיינען בלויז מרמז אויף אַ (טיפּו) שכל, אָבער עס פאָסט נישט צו זאָגן אַז דער דבר שכל איז מלובש אין דער חידה³¹.

וועד'ן זיינען דאָ צוויי אופנים למעלה, ובלשון המאמר הנ"ל (בנוגע „אנכי“) — (א) אתפס בשם, (ב) אתרמזי באות וקוצא:

„אתפס בשם“ — דער אור ווערט נתצמצם און איז זיך מתלבש ונתפס אין דעם שם — און דערפאַר ווערט אין דעם אור אַ ציור (לויט דער תמונה פון אותיות השם);

„אתרמזי . . באות וקוצא“ — די שייכות צווישן דעם „אות וקוצא“ מיט'ן אור אלקי איז אין דעם וואָס איז זייער ציור איז דאָ אַ רמז אויפן אור

הטלית גדלה מעלתה במאד מאד על קדושת הציצית (וואָס דערפאַר זיינען די ציצית בלויז „נימין נמשכים מהטלית“) — נאָר דער ענין אין דעם איז:

אין די ציצית, וואָס זיינען בלויז „נימין“, איז דאָ אַן אור מצומצם וואָס ווערט נתלבש אין די ציצית, און דער-פאַר ווערט אַ קדושה²⁸ אין די ציצית גופא; משא"כ קדושת הטלית איז אַן אור שלמעלה מכלי וואָס קען נישט נתלבש ווערן אין טלית — עס איז נאָר וואָס טלית (שמקיפה את האדם) איז אַ רמז אויפן אור מקיף — און וויבאלד אַז דער אור מקיף איז נישטאָ (בהתלבשות) אין טלית, דעריבער איז „אין בהטלית הגשמית שום קדושה כלל“.

ט. אין דער דוגמא הנ"ל פון טלית רעדט זיך וועגן אַן אור מקיף וואָס איז לגמרי העכער פון שייכות צו „כלים“ (וואָס דערפאַר איז נישטאָ קיין שום קדושה אין איר, ביז אַז „מותר להשתמש בה דברי חול“)

— ודוגמתה למעלה י"ל איז בחי' אנכי, דלא אתפס בשם ולא אתרמזי בשום אות וקוצא כלל²⁹. וואָס אינעם וואָרט „אנכי“ איז נישטאָ קיין קדושה פון אַ שם, „אנכי“ איז נאָר אַ רמז אויף „בחי' אנכי מי שאנכי“, עצמותו ית' —

עד'ז איז אויך אין דעם אור וואָס האָט אַ שייכות צו אותיות וכלים — פאַראַן צוויי אופנים:

(28) ד. תשמישי מצוה (או תשמישי קדושה) — כהאריז"ל ראה שורע אדה"ז שם. ושי"ן שער הכוונות ופעי"ח שם (בפעי"ח שם, בנוגע לטלית, ולכן נקרא תשמיש מתשמישי קדושה ואינו נורק) — וראה שמו ששון לש הכוונות ד"ב (דשקרי"ה בכל זה ו) בנדריו דנראה דטיס הוא וצ"ל מתשמישי מצוה ונורק כר והוא פשוט³²).

(29) לקראת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנו, ב.

(30) דלבוש הוא בשייכות למדידות המלובש בו.
(30*) ראה ענינה: ד"ה כל מחלוקת תרע"ח. ועוד.
ולהעיר שזהו מעשר לשונות שנק' נבואה (ב"ר פמ"ד, ו. ושי"ן). וראה רמב"ם הל' יסודות פ"ז ה"ג. שם ה"ז. ועיי' מו"נ ח"ב פמ"א. ס' עבודה"ק חיד פכ"ב ואילך. ועוד. ואכ"מ.

(31) ראה לעיל הערה 21, שהרמז דקוצו של יו"ד הוא כענין לחכימא ברמיזא. ובשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות (פמ"ב), שענין „יותר רחוק גם מן המשלים הוא ענין הרמז שמרמז דבר חכמה עמוקה בידו כו' — ומשמע מזה, שבהרחבה — חידה בכלל משל (ועיי' ד"ה ביום השמעי' עת"ר).

(*) להעיר ג"כ מתו"א (יד, סע"ב). בדרך משל וחידה. ולהעיר מסיידור קמט, רע"א.

אין כתר זיינען ניטא קיין, כלים, סאיז ניט שייך אז ער זאל נתלבש און נתפס ווערן אין אז ענין, אפילו ניט אין א קוץ [סאיז נאך וואס דער קוצו של יו"ד איז א רמז אויף אים, כנ"ל].

אין חכמה זיינען שוין דא כלים, אבער די כלים זיינען בבחי' אור כידוע³² [וואס דערפאר איז די גאנצע מציאות פון חכמה — ביטול, כנ"ל]. און דעריבער איז אויך אין חכמה ניט שייך צו זאגן אז זי ווערט, נכלל' (אדער אפילו נרמז) אין אז אות וכלי — סאיז נאך וואס די נקודת ה' איז א רמז אויפן ביטול פון חכמה (סאיז אז אות א מציאות), אבער זיין ציור איז נקודה לבד' — ביטול).

[וויבאלד אבער אז עס זיינען פארט דא כלים אין חכמה — עס איז א מציאות פון ביטול — דעריבער איז דא א קצת שייכות צווישן דעם יו"ד מיט חכמה, וואס דערפאר איז דער יו"ד (ניט "רומז" — מרחוק — נאך), מרמזת לחכמתו ית", מיט א צוגעטראגנקייט, כנ"ל סעיף ז'].

און בינה זיא ומלכות וואס זיינען אורות המתלבשים בכלים — נכללות (ונרמזות) אין די אותיות הו"ה: זיי ווערן נתלבש ונתפס אין די אותיות, ביז זיי ווערן ווי א "טייל" פון זיי ("נכללות").

יא. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין וואס (אויך) ביי בינה זיא ומלכות זאגט ער (ניט נאך דעם "לשון כלל, נכללת", נאך) אויך דעם לשון "רמז" — נאך ניט (ווי ביי כתר וחכמה) אז די אותיות הו"ה זיינען מרמז אויף זיי, נאך אז זיי ווערן נרמז אין די אותיות:

[לדוגמא: די נקודה פון אות יו"ד איז א רמז אויפן ביטול פון ספירת החכמה: און דער קוץ שעל ה'יד, וואס איז (ניט קיין צורת אות, נאך) בלויז א "רמז בלבד"³¹, איז א רמז אויף כתר וואס איז ניט בגדר השגה כלל, און ווערט נתגלה נאך בדרך "רמז"³¹]

אבער דער אור גופא ווערט ניט (נתלבש ו)נתפס אין דעם ציור האות והקוץ, אזוי אז זייער שייכות איז נאך בדרך רמז³².

יו"ד. דאס איז אויך דער ביאור אין די דריי חילוקים פון כתר (רצון), חכמה און בינה זיא מלכות:

(31*) לקרית תצא שם. וראה לעיל הערה 21.
(32*) ראה לקרית ויקרא (ה, ריש ע"ב) דבתגין של ס"ח. נרמזו ריון דאורייתא שלא יוכלו להתלבש בדיבור... כמו לחכימא ברמיזא כ"ה. וראה אהיה תצא שם (וסד"ה אורח חיים הנ"ל) בנוגע לקוצו של יו"ד, שפ"ז [שהוא רק כמו ענין להכימא ברמיזא] מובן זה שיש קסיד [מנחות לד, סע"א] דקוצו של יו"ד אינו לעיכובא — דלכאורה, מכיון דקושי' הוא בכתר פשיטא דמעכב יותר — כי מכיון דאינו נתפס באות ממש כמו שאר האותיות רק ע"ד הרמז, איכ"ס יד דאינו מעכב.

(*) ויחירה מוז: לדעת אדה"ק (ש"ע אורח סל"ו ס"ב — תמונת אות יו"ד), "הקוץ שעל ה'יד" — שהוא (דוקא) הרומז על כתר (דח"ג, ריש ע"ב) — צ"ל רק לכתחילה, ואינו מעכב (ו.קוצו של יו"ד שבמנחות שם — פירושו קוץ השמאל, כדעת ר"ת שם (ראה בכ"ז — מאסף לכל המחנות סל"ו שם (צורת אות יו"ד סק"ב, ושי"ג)).

ועפ"ז צע"ק באה"ת כו' שם, שמפרש הגמ' במנחות הנ"ל (כדעת הראש ועוד — ראה מאסף לכל המחנות שם, ושי"ג) לענין קוץ העליון (שרומז לכתר) (וכהובא שם לפנינו לשון הזהר הנ"ל. קוצא חד לעילא כתר'א עליה"ה) — דלא כשיטת אדה"ק. ומצינו דוגמתו בכוכ"ז מקומות בדפושי' חסידות (וגם בגולה) שמבארים דעות שלא נפסקה הלכה כמותו (כיון שאלו ואלו דא"ח) — וכמו בריה דשופר של יעל (לקרית נצבים מה, סע"א. וראה שו"ע אורח ר"ס תתקפ"ו). וראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' שה.

(32*) ראה לקרית מטות פז, סע"ד. אהיה וראה ע' קנ. ובכ"מ.

"כלים", אין דברים גשמיים — זיינען "תלויים" אין די כלים פון די ספירות: און כוונת המצוות³⁶, וואס זיינען גיט פארבונדן (כ"כ) מיט די דברים גשמיים מיט וועלכע מאיז מקיים די מצוות³⁷ — זיינען "תלויים" אין די אורות של הספירות).

יב. ע"פ כהנ"ל וועט אויך ווערן פארשטאנדיק וואס בנוגע צו חכמה זאגט מען (אויך, בכללות) דעם לשון "נכללת ונרמזת" (כנ"ל סעיף ב):

ווען מ'רעדט וועגן חכמה לגבי בחי' "אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כח"³⁸, וואס איז אינגאנצן העכער פון די "ספירות" — איז וויבאלד אז אויך אין חכמה זיינען דא אורות וכלים (ווי אין די אנדערע ספירות), זאגט מען דעם לשון ("וכל ה' ספירות — אויך חכמה —) נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה"³⁹;

משא"כ ווען מ'רעדט וועגן חכמה לגבי די אנדערע ספירות — איז וויבאלד אז די כלי החכמה זיינען בבחי' אור, זאגט מען אז די נקודת היר"ד איז בלויז "מרמזת לחכמתו ית", כנ"ל בארוכה.

ויומחק יותר ע"פ הידוע אז אין חכמה זיינען דא צוויי מדרגות: (א) ווי זי איז מצד עצמה, העכער פון גילוי (בחי' "שכל הנעלם מכל רעיון"⁴⁰), וואס דאן

אע"פ אז דער אור המתלבש באותיות ווערט נצטייר לויט דער תמונת האותיות אין וועלכע זיי ווערן נתלבש כנ"ל, איז דא אבער א חילוק צווישן דעם ציור פון די אותיות (כלים) גופא, און דעם ציור שבאור³³:

אין אותיות וכלים, וויבאלד אז ענינים איז — "מציאות", איז דער ציור שבהם א טייל פון זייער מציאות גופא; אבער דער אור, וואס מצד עצמו איז ער א פשוט, ס'איז נאר וואס ער איז זיך מתלבש אין א כלי — ווערט דער ציור גיט נקנה אין אים בפנימיות (וכידוע)³⁴ דער משל אויף דעם פון מים וואס גע-פינען זיך אין א קאלירטער כלי זוכית, אז דאס וואס די מים זענען זיך כפי גוון הכלי איז דאס גיט קיין שינוי אין די מים (גופא).

און דאס זיינען די צוויי לשונות "נכללת" און "נרמזת": די "כלים" פון די ספירות ווערן "נכלל" אין (דעם ציור פון) די אותיות; משא"כ די אורות של הספירות, הגם זיי זיינען דא אין די אותיות (וויבאלד זיי זיינען בהתלבשות אין כלים) — איז עס אבער נאר באופן של "רמז".

[וויש לומר, אז אויך אין מצוות — וואס זיי זיינען דאך "תלוי" אין שם הוי' ³⁵ (עשר ספירות) — זיינען דא (דוגמת) די צוויי ענינים: די מעשה המצוות ³⁶ וואס זיינען אנגעטאן אין

(37) ע"ד הנ"ל בנוגע לאורות, דאך שמתלבשים בכלים, אינם בהם בבחי' תפיסה ממש.

(38) "פתח אליהו" (תק"ו) בהקדמה — יו, א), שהובא באגה"ת כאן (צד, סעיף א).

(39) להעיר, שלא כתב שנכללו ונרמזו באותיות של שם הוי', כי אם (רק) "בשם הוי' ביה", וי"ל, שבזה מרמז, שכללות הע"ס דאצילות — ששם מאיר בחי' חכמה (נשמה לעיל הערה 18) — הן (בכללות) למעלה ממצאיות אותיות, כמו שספירת החכמה היא למעלה (ממצאיות) כלים.

(40) ראה לעיל הערה 21.

(33) ראה בארוכה בכ"ז — ס' הערכים-חב"ד (כר ד') ע' אורות דספירות — "פשיטותם" ו"צירם" סעיף ד', ושי"נ.

(34) פרדס שיד פ"ד. וראה ס' הערכים שם סק"ב, ושי"נ.

(35) לקרית נצבים מה, ג. ובכ"ח.

(36) ראה תניא פליח (ג, א), דמעשה המצוות וכוונת המצוות הן דוגמת גוף ונשמה.

ווייטער ⁴² "בחי' שכל הנעלם" — זאָגט
ער נאָר „מרמזות לחכמתו ית" ⁴³.

(משיחת ש"פ נצבים תש"ל)

איז זי העכער פון התלבשות, בדומה צו
כתר ⁴⁰. (ב) ווי זי שטייט שוין אין א
תנועה פון גילוי, וואָס דאָן איז זי בגדר
התלבשות ווי שאר הי' ספירות.

איז דעריבער, בשעת דער אַלטער רבי
רעדט וועגן "ספירות, רעדט ער וועגן
חכמה ווי זי איז בגדר התלבשות, און
דערפאַר זאָגט ער „וכל הי' ספירות
(אויך חכמה) נכללות ונרמזות בשם הוי'
ב"ה"; ווען ער רעדט אַבער וועגן חכמה
מצד עצמה, און וויל אַרויסברענגען ווי
חכמה איז „בבחי' העלם והסתר" ⁴¹ —
וואָס דוגמטה בנפש איז (ווי ער זאָגט

(42) בהפרק (צה, א).

(43) יש לומר, שבוה שמרמו לב' הבחי' בחכמה,
מוסיף ביאור איך רצון העליון מנקה הפגמים
שבאותיות — אף שהוא עצמו, למעלה מעלה . .
מאותיות שם הוי" (ונרמז רק בקוצו של יו"ד) — כי
המשכת אוא"ס ב"ה שלמעלה מאצילות בעולם
האצילות היא ע"י התלבשותו בחכמה • (תניא פליה
בהגהה), וממוצע דחכ' הוא מצד ב' הבחי' שבה —
והרי חכמה היא אות יו"ד.

(*) להעיר מאנה"ת שופטים (שנעתק לעיל הערה
20), שהסליחה נמשכת ממוזין דאבא.

(41) לשון אגה"ת כאן.

אגרת התשובה ה

דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז נוגע דאָ אין אגה"ת אָז די העכערקייט פון רצון העליון אויף ח"ע איז אין אַן אופן פון „למעלה מעלה“ צוויי מאָל.

ב. ויש לומר הביאור בזה:

דאָס וואָס דער אַלטער רבי ברענגט דאָ ווי דער „קוץ שעל ה'יד" איז „רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה" קומט בתור הקדמה (ווי גערעדט פריער ³) צו זיין ווייטערדיקן ביאור אין פרק ח' ווי די י"ג מדות הרחמים זיינען „מנקים כל הפגמים" ⁴, מצד דעם וואָס זיי ווערן נמשך פון „רצון העליון ב"ה הנרמז בקוצו של יו"ד שלמעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם הוי"ו.

און דערפאַר זאָגט ער (סיי אין אונזער פרק, סיי אין פי"ח) „שלמעלה מעלה": בכדי צו מנקה זיין די פגמים אין די ד' אותיות שם הוי"ו, דאָרף מען אָנקומען צו אַ מדרגה וואָס איז העכער לגמרי פון שם הוי"ו — „שלמעלה מעלה".

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה ¹, ווען דער אַלטער רבי איז מבאר ווי אַלע ייִד ספירות זיינען „נכללות ונרמזות בשם הוי"ו ב"ה", אָנהויבנדיק פון ייִד „שהיא בחי' נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית", איז ער מוסיף בחצאי' עיגול „והקוץ שעל הוי"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה".

שטעלט זיך דער טאַטע אין זיינע הערות ² אויף תניא אויף דעם כפל הלשון „שלמעלה מעלה", און איז מבאר: „כי חכמה סתימאה דאריך אנפין הוא למעלה מח"ע דאצי", ורצון העליון שהוא גלגלתא הוא למעלה מח"ס", ובמילא קומט אויס אַז „רצון העליון הוא למעלה מעלה מח"ע דאצי".

ולכאורה: דער קוץ שעל הוי"ד ווייזט דאָר (נאָר) אויף אַ מדרגה וואָס איז העכער פון חכמה דאצילות (אות ייִד), טאָ וואָס איז דאָ נוגע צו מדגיש זיין אַז „בחי' רצון העליון" (וואָס איז מרומז אין דעם „קוץ שעל הוי"ד") איז העכער (ניט נאָר פון חכמה דאצילות, נאָר) אויך פון חכמה סתימאה?

איז דערפון מובן, אַז מיטן כפל הלשון „שלמעלה מעלה" איז ער אויך אויסן (ניט נאָר צו זאָגן אַז רצון העליון איז העכער פון חכמה סתימאה, נאָר אויך) צו מדגיש זיין אויף וויפל דער רצון העליון איז העכער פון חכמה עילאה (דאצילות): אַז זיין העכערקייט פון ח"ע איז „למעלה מעלה" (צוויי מאָל).

(3) לעיל ע' 417.

(4) צח, א.

(5) ויש לומר, שכוונתו בכל הפגמים היא להדגיש — דגם הפגמים דודונות, שאין קרבן מועיל עליהם, והניקוי דפגמים אלו הוא רק מצד יגמיהר שנמשכים ע"י התשובה.

ובזה יובן מה שמביא שם הפסוק „ונשוא עון ופשע ונקמה ומשמים תיבת, וחטאה" — כי לתיקון פגם דחטאה (שוגג), אין מוכרח הגילוי דיגמיהר, ומה שבהפסוק הזכיר תיבת, וחטאה, י"ל שהוא מצד סוף הפסוק: נקה לא ינקה — מנקה לשבים ולא ינקה לשאינם שבים, ולכן הזכיר תיבת וחטאה כדי להורות שגם על חטאה אינו מנקה לשאינם שבים, וגם על שוגג צריך תשובה.