אגרת התשובה ד

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה [1], איז דער אלטער רבי מבאר ווי אזוי „כל הי׳ ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי׳ ב״ה. כי היו״ד שהיא בחי׳ נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית׳ . . (והקוץ שעל היו״ד רומז לבחי׳ רצון העליון ב״ה . .)״; און נאכדעם ווי די נקודה קומט אראפ אין „התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה . . נכללת ונרמזת באות ה״א״; און ווען די המשכה והשפעה קומט אראפ „יותר למטה . . נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו״ה כו״ — ווי ער איז דערנאך מבאר, אז די המשכה איז ע״י מדותיו ית׳ „הנכללות . . במספר שש (וא״ו)״, און דערנאך 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 אלטן רבין ביים באצייכענען די שייכות פון די אותיות השם צו די ספירות:

בנוגע צום „קוץ שעל היו״ד״ זאגט ער „רומז לבחי׳ רצון העליון ב״ה״ (ניט „מרמז״), און ביים יו״ד „נקט מרמזת ולא רומזת״;

ביי די צוויי (יו״ד וקוץ שעל היו״ד) זאגט ער בסדר אז זיי זיינען מרמז און רומז אויף חכמה וכתר (רצון) — ניט אז „חכ׳ וכתר מרומזים ב׳ וקוצו״, משא״כ ביי ביניה ז״א ומל׳ „נקט בהיפך״, אז זיי זיינען „נרמזים באותיות הו״ה דשם״ און ניט אז די „אותיות הו״ה מרמזים או רומזים להם״.

1) צד, ב.
2) ע׳ כט.

נאך א שינוי צווישן חכמה וכתר און בינה ז״א ומלכות: ביי בינה ז״א ומלכות נוצט ער (ניט נאר דעם לשון „נרמזת״, נאר אויך) „לשון כלל, נכללת״; אבער ביי חכמה וכתר „לא נקט בהם לשון כלל״ (ער נוצט נאר 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״ — אננעמענדיק, אז בלויז דורך אנמערקן אויף די שינויים הנ״ל, וועט מען אליין זיך קענען כאפן (בעיון הראוי) אויפן ביאור.

ב. פון די דיוקים הנ״ל קומט אויס, אז עס זיינען דא דריי אופנים — דער קוץ שעל היו״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 אבער וואס דער אלטער רבי איז מקדים „וכל הי׳ ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי׳ ב״ה״, איז משמע, אז אויך אויף חכמה — וואס איז איינע פון די י׳ ספירות — זאגט מען (בכללות) אז (ניט נאר איז דער אות יו״ד מרמז אויף איר, נאר אויך אז) „נכללת ונרמזת״ אין (דעם אות יו״ד [3] פון) שם הוי׳.

[משא״כ אויף „בחי׳ רצון העליון ב״ה״, וואס איז העכער פון די י׳ ספירות [4] —

3) ראה לקמן הערה 39.
4) שהרי אין לומר שכוונתו כאן למנות כתר מן הי״ס (וכדמשמע גם לכאורה מהא שלא ביאר (בפירוש) ענין הדעת — וכהכלל שכשהכתר נמנה אין הדעת נמנה (ע״ח שכ״ג פ״ח)) — כי: (א) לפ״ז

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

ד. ה. אז אין ספירת החכמה זיינען דא צוויי ענינים: (א) דאס וואס זי איז איינע פון די י' ספירות — זי האט א צד השווה מיט די אנדערע ספירות — און מצד דעם ענין שבה איז זי „נכללת ונרמזת" (אין דעם יו"ד); (ב) דאס וואס זי איז העכער פון די אנדערע ספירות, ביז זי איז (אין געוויסע ענינים) בדומה צו בחי' רצון העליון — וואס דערפאר (א) זאגט מען ניט אויף איר „לשון כלל, נכללת", און (ב) זי ווערט ניט נרמז אין אות יו"ד, נאר להיפך — דער יו"ד איז מרמז אויף איר.

ג. דעם ביאור אין די אלע דיוקים — און די שייכות מיוחדת צום תוכן כללי וואס רעדט זיך דא אין אגרת התשובה (וואס מהאי טעמא מערקט אן דער טאטע אויף די דיוקים דוקא) — וועט זיין מובן בהקדם וואס מ'דארף דא פאר־שטיין:

דער אלטער רבי איז דאך דא אויסן צו מבאר זיין ווי „כל הי' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה" — היינט וואס איז נוגע צו זאגן (אפילו אלס א מאמר המוסגר, אין א חצאי־עיגול) אז דער „קוץ שעל היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה כו'"?

די קשיא איז נאך שטארקער: דער ביאור דא אין די ד' אותיות שם הוי' איז א הקדמה צום ביאור ווי אויך אין נשמת האדם („חלק ה' עמו"[5]) זיינען דא (דוגמת) די ד' אותיות הוי' — אבער ביים אפטייטשן די ד' אותיות הוי' אין נשמת האדם איז ער ניט מבאר וואס איז קוצו של יו"ד — היינט צוליב וואס דארף ער דאס מבאר זיין אין דעם שם הוי' (למעלה)?

ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דאס וואס דער אלטער רבי איז דא מאריך אין דעם ענין פון „חלק ה' עמו", איז בכדי צו ארויסברענגען ווי דורך חטאים איז מען פוגם אין די ד' אותיות פון שם הוי'[6]; און דורך תשובה, איז מען מעורר 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"ז יש לתרץ ג"כ מה שאדה"ז מביא כאן (צד, סע"א) „ממאמר אליהו אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין וקרינן להון עשר ספירן כו'" — דלכאורה תמוה: (א) בתניא נזכר כמ"פ הענין די"ס ולא הובא המקור לזה־. (ב) גם אם יש צורך כאן לציין המקור — הו"ל להביא מספר יצירה (פ"א מ"ב) — שחיבר אאע"ה — „עשר ספירות (בלי מ"ה)", ולא „ממאמר אליהו". (ג) למה מביא אריכות הלשון „אנת כו'" (ראה שעהיו"א פ"י)?

וע"פ המבואר בפנים י"ל, כי רוצה להדגיש תיכף בתחילת הענין, שישנם ב' ענינים: א) עשר ספירות שהן נק' תיקונין, מלשון תכשיט (תו"א ד"ה פתח הו"ל להקדים הרמז דקוצו של יו"ד (רצון) לפני היו"ד (חכמה). (ב) למה בא הרמז דקוצו של יו"ד בחצאי־עיגול בדרך מאמר המוסגר? (ג) ועיקר: בסיום הפרק לא מפרש אדה"ז ענינו של קוצו של יו"ד בנפש האדם.

---

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

שטעלט זיך די שאלה: אידן זיינען דאך „חלק ה' עמו . . חלק משם הוי' ב"ה"[9] — היינט ווי קענען זיי צוקומען צו בחי' רצון העליון „שלמעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'"?

באַוואַרנט דעריבער דער אלטער רבי גלייך בתחילת הענין, אז אויך רצון העליון איז פאַרבונדן מיט שם הוי' — נאָר ניט מיט די אותיות פון שם הוי', נאָר מיטן „קוץ שעל היו"ד": און ווי־באַלד אז „חלק ה' עמו", איז פאַר־שטאַנדיק, אז אידן קענען צוקומען (דורך תשובה) אויך צום קוץ שעל היו"ד[10].

ד. אָט דער ענין — אז רצון העליון, וואָס איז מנקה כל הפגמים, איז פאַר־בונדן מיט קוצו של יו"ד — גיט אויך אַ פאַרשטאַנד ווי אזוי בחי' הרצון וואָס איז „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'", קען מנקה זיין די פגמים וואָס אין די אותיות.

דלכאורה: בשלמא וואָס עס קען פון דאַרט קומען די סליחה ומחילה, קען מען פאַרשטיין. וואַרום וויבאַלד אַז דאָס איז אַן אור אלקי וואָס איז ניט מלובש אין (ציור) אותיות, האָט ער ניט קיין הגבלות און די מציאות פון נבראים פאַרנעמט דאַרטן קיין אָרט ניט; און ווי־באַלד אַז מעשה התחתונים רירט דאַרט ניט אָן, ווערט פון דאַרטן 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 יו"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 אָן מיטן „קוץ שעל היו"ד"[11] — און דערפאַר איז ער ממלא די פגמים אין די אותיות[12].

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

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

9) אגה"ת כאן (צג, סע"ב).

10) אלא שלביאור זה ק"ק למה לא פירש אדה"ז כאן (בסיום הפרק) ענינו של קוצו של יו"ד בנפש האדם *.

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

12) עפ"ז יומתק ג"כ מה שאדה"ז מביא („ממאמר אליהו") גם התיבות „אנת חכים ולא בחכמה ידיעא וכו'" — דלכאורה מה נוגע כאן ענין זה (שחכמה דאצילות היא בבחי' „לא ידיעא" לגבי חכמה דבי"ע — ראה תו"א ד"ה פתח אליהו)?

וי"ל, שבזה מרמז, שגם בבחי' „אנת" שלמעלה

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

*) להעיר מלקו"ש ראה תש"נ (לקו"ש ביאורים בלקוטי"צ על אגה"ת ס"ז) הערה 48 ובשוה"ג שם, שבזה שמסיים (הפרק) „וגם ההתבוננות כו' דאורייתא מחכמה נפקא היא בחי' יו"ד של שם הוי' וכו'" — מרמז לקוצו של יו"ד, ע"ש.

עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַר־וואָס שפּעטער אין אגה"ת[7], ווען דער אַלטער רבי איז מבאר ווי רצון העליון איז מנקה כל הפגמים, זאָגט ער (נאָכ־אַמאָל) אַז 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 נפק"מ דאָ צו זאָגן אַז רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד"? אדרבה — ער וויל דאָך דאָ אַרויסברענגען ווי רצון העליון איז „למעלה מעלה .. מאותיות שם הוי'", איז ווי פּאַסט דאָ די הדגשה אַז רצון העליון האָט יע אַ שייכות צו אותיות הוי'?

וע"פ הנ"ל איז עס פאַרשטאַנדיק. ווייל בכדי רצון העליון זאָל מנקה זיין די פגמים אין די אותיות, פאָדערן זיך ביידע קצוות: עס מוז זיין פון אַן אָרט וואו עס רירן ניט אַן די פגמים פון חטאים („למעלה מעלה .. מאותיות שם הוי'"); און לאידך מוז עס האָבן אַ שייכות צו די אותיות („נרמז[13] בקוצו של יו"ד").

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

דאָס וואָס חטאים זיינען פוגם אין די ד' אותיות שם הוי' [און דער ניקוי הפגמים איז פון אַן אָרט וואָס איז העכער פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'"] — איז עס ווייל דער אור אלקי וואָס איז מלובש אין אותיות האָט אַ ציור והגבלה (לויט דער תמונה פון דעם אות אין וועלכן ער איז מלובש[14]), וואָס מצד דעם גיט ער אַן אָרט אויף מציאות האדם, ובמילא — אויך אויף עבודתו.

איז לויט דעם ניט מובן: וויבאַלד אַז אויך רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד" און איז די התחלה (ושרש ומקור) פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'", הייסט עס דאָך, אַז אויך די בחינה האָט (עכ"פ אַ התחלה פון) אַ „ציור", ובמילא איז זי אויך אַ התחלה צו מציאות (פון נבראים) — טאָ פאַרוואָס רירט דאָרט ניט אַן דער חטא צו מאַכן אַ פגם?

כשם ווי אין די אותיות שם הוי' — איז דאָך דער אות יו"ד „בחי' נקודה לבד" (אַן אַ ציור), וואָס דאָס ווייזט אַז איר מציאות[15] איז ביטול[16] — און פונדעסט־וועגן, וויבאַלד עס איז פאָרט אַ מציאות פון אַן אות (אַ „מציאות" פון ביטול), האָט דער אור אלקי שבאות יו"ד אַ ציור (ובמילא — שייכות צו „מציאות"), און דערפאַר קען אין איר ווערן אַ פגם,

האָט אַזוי אויך געדאַרפט זיין בנוגע קוצו של יו"ד, אַז כאָטש עס האָט נאָך ווינציקער ציור ווי אות יו"ד — ווי־באַלד אָבער עס איז פאָרט אַ מציאות

מע"ס דאצילות, ישנן ע"ס הגנוזות*, והן ממוצעים שע"י נמשך מבחי' „אנת" בהעשר ספירות (ועי"ז 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 (בפ"ד)).

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

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

16) ראה תניא פל"ה בהגהה (הובא לקמן בפנים), דמדרגת החכמה היא „אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו".

---

*) וקאי להפירוש (תו"א י, ג. וכ"ה בכ"מ) דאנת הוא חכים כו' הוא באותה הדרגא ד„אנת הוא דאפיקת כו'", וקאי על ע"ס הגנוזות שלמעלה מאצילות.

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

ו. אין אמת'ן, איז די זעלבע שאלה אויך בנוגע צו חכמה (אות יו"ד). וואָרום דער פגם וואס קען ווערן אין בחי' חכמה, איז (ניט אין איר גופא — ווי דער פגם אין אותיות הו"ה (בינה ז"א מלכות) — נאָר) בלויז אין דער „בחי' המתפשטת ממנה"[17] אין די אַנדערע ספירות[18]

[והטעם — ווייבאלד אז די גאַנצע מציאות פון חכמה איז ביטול („נקודה לבד") כנ"ל, איז אין איר מאיר „אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו"[19], ובמילא איז דאָרט ניט שייך צו ווערן א פגם דורך א חסרון אין עבודת הנבראים[20];

נאָר דערפאַר וואָס חכמה איז שוין א מציאות פון ביטול (כנ"ל), קען פון איר נשתלשל ווערן א מציאות פון ישות ממש — און דערפאַר קען ווערן א פגם אין דער „בחי' המתפשטת ממנה"],

איז ניט פאַרשטאַנדיק: ווייבאלד אז חכמה גופא (ניט נאָר די „בחי' המתפשטת ממנה") איז פאַרבונדן מיט אות יו"ד — דאַרף אויסקומען, אז דער אור אלקי שבחכמה האט א ציור והגבלה (עכ"פ פון אות יו"ד), ובמילא איז עס ניט שולל די מציאות פון נבראים — היינט פאַרוואָס ווערט ניט קיין פגם אין חכמה גופא?

ז. אט די שאלות ווערן באַוואָרנט אין די דיוקי לשונות פון אלטן רביין וואס דער טאַטע מערקט אָן 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 זיינען „נכללות ונרמזות" אין די אותיות הו"ה, און דערפאַר ווערט אין זיי גופא דער ציור (והגבלה) פון די אותיות, ובמילא זיינען חטאים פוגם אין זיי גופא;

משא"כ חכמה ורצון (כתר) ווערן ניט נכלל ונרמז אין דעם יו"ד וקוצו של יו"ד, ס'איז נאָר וואס דער יו"ד וקוצו זיינען א רמז אויף זיי (אַבער זיי ווערן ניט נתלבש ונתפס אין דעם (ציור ה)יו"ד וקוצו[21]) — און דערפאַר איז ניט שייך א

---

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

**) להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוס"י.

17) לשון התניא ח"א פי"ט (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' שז (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 יגורך רע כלל" (לקו"ת במדבר ג, סע"ג. ושו"נ).

וע"פ המבואר בפנים יומתק יותר • מה שבכלל מונים רק ג' בחי' תשובה, כנגד הו"ה דשם הוי' (ראה לקו"ת בלק עה, א־ב) — כי בחכמה גופא אין פגם, רק בבחי' המתפשטת ממנה בשאר ספירות. ולהעיר ממרז"ל (יומא פו, סע"א) דתשובה מגעת (רק) עד כסא הכבוד ••, בינה (אוה"ת דרושים לש"ש ע' א'תקט ואילך. א' תקטו ואילך (וש"נ)).

19) תניא פל"ה בהגהה.

20) ואדרבה, „מבחי' מוחין דאבא נמשך סליחה ומחילה . . סלח לנו אבינו כו'" (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

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

און אין חכמה ורצון גופא איז דאָ אַ חילוק: ביי חכמה איז די נקודת היו"ד „מרמזת לחכמתו ית"ׁ, וואָס מיט אָ מ"ם בתחילת התיבה ווערט זי לשון כבד [22], עס איז „מערער" אין דער רמיזה, וואָס ווייזט (אין אונזער פאַל) אויף מער שייכות (ברמז עכ"פ) פון דעם אות יו"ד צו חכמה, און פון דעם איז מובן, אַז עס איז דאָ אַ (קצת) שייכות פון (אור ה)חכמה מיט'ן אות יו"ד — און דער־פאַר איז שייך אין איר אַ 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", אָבער דער רצון גופא האָט ניט קיין „קירוב" צום קוצו של יו"ד [23], און דערפאַר איז אין רצון כלל ניט שייך קיין פגם.

און אַזוי ווערט רעכט ווי אין רצון זיינען דאָ ביידע קצוות: עס האָט אַ שייכות [24] צום קוצו של יו"ד (און דורכן קוץ — צום גאַנצן שם הוי') — וואָס דערפאַר איז עס מנקה וממלא די פגמים שבאותיות: לאידך אָבער — עס ווערט כלל ניט נתפס [24] אין דעם קוץ, אַזוי אַז עס בלייבט „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי"׳ — און דערפאַר רירט דאָרט ניט אַן קיין חטא און ס'איז דאָרט ניט שייך קיין פגם.

ח. ויש להסביר ע"י דוגמא — דער חילוק צווישן טלית וציצית [25]:

אַ טלית (גשמית) האָט ניט „שום קדושה כלל ומותר להשתמש בה דברי חול משא"כ בציצית" [26] — איז אָבער ניט דער פשט אַז דער טלית האָט קיין „שייכות" ניט צו דער מצוה, אדרבה — ווי דער אריז"ל שרייבט [27], איז „קדושת

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

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"מ גם החכמה הוא בחי' השכל הנעלם מכל רעיון. וראה לקו"ת ראה (כז, 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 הלקו"ת שם „רומז כו' ברמז בעלמא".

24) ע"פ המבואר בפנים מתורץ גם השינוי, דבפ"ד נקט שהקוץ שעל היו"ד „רומז לבחי' רצון כו'", 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"מ) נשאר למעלה• (גם) מן הקוץ: משא"כ בפ"ח כוונתו להדגיש השייכות של בחי' רצון להאותיות, דאע"פ שהרצון „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי"׳, מ"מ שייך אליהם• מכיון ש„נרמז בקוצו של יו"ד" [ועד"ז בפ"ה, שכתב „ונרמז בקוצו של יו"ד" — הוא לפי שבא בהמשך למ"ש לפני"ז 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 (אדה"ז) או"ח סכ"א.

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

•) עפ"ז יומתק ג"כ זה שבפ"ד נקט „והקוץ שעל היו"ד", ובפ"ח (ועד"ז בפ"ה שם) — „בקוצו של יו"ד".

הטלית גדלה מעלתה במאד מאד על קדושת הציצית" (וואס דערפאר זיינען די ציצית בלויז „נימין נמשכים מהטלית") — נאר דער ענין אין דעם איז:

אין די ציצית, וואס זיינען בלויז „נימין", איז דא אן אור מצומצם וואס ווערט נתלבש אין די ציצית, און דער־פאר ווערט א קדושה[28] אין די ציצית גופא: משא"כ קדושת הטלית איז אן אור שלמעלה מכלי וואס קען ניט נתלבש ווערן אין טלית — עס איז נאר וואס טלית (שמקיפה את האדם) איז א רמז אויפן אור מקיף — און וויבאלד אז דער אור מקיף איז ניטא (בהתלבשות) אין טלית, דעריבער איז „אין בהטלית הגשמית שום קדושה כלל".

ט. אין דער דוגמא הנ"ל פון טלית רעדט זיך ווען אן אור מקיף וואס איז לגמרי העכער פון שייכות צו „כלים" (וואס דערפאר איז ניטא קיין שום קדושה אין איר, ביז אז „מותר להשתמש בה דברי חול")

— ודוגמתה למעלה י"ל איז בחי' אנכי „דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל"[29]. וואס אינעם ווארט „אנכי" איז ניטא קיין קדושה פון א שם, „אנכי" איז נאר א רמז אויף „בחי' אנכי מי שאנכי", עצמותו ית' —

עד"ז איז אויך אין דעם אור וואס האט א שייכות צו אותיות וכלים — פארוואס צוויי אופנים:

א) דער אור וואס ווערט נתלבש[30] און נתפס אין די אותיות, לדוגמא: א רב וואס איז מסביר א דבר שכל, וואס די סברא איז מלובש אין די ווערטער פון רב:

ב) דער אור וואס קען ניט נתלבש ווערן אין אותיות, ס'איז נאר וואס די אותיות כו' זיינען א רמז אויפן אור, לדוגמא — א חידה *[30], וואס די ווער־טער פון דער חידה זיינען בלויז מרמז אויף א (טיפן) שכל, אבער עס פאסט ניט צו זאגן אז דער דבר שכל איז מלובש אין דער חידה[31].

ועד"ז זיינען דא צוויי אופנים למעלה, ובלשון המאמר הנ"ל (בנוגע „אנכי") — (א) אתפס בשם, (ב) אתרמיז באות וקוצא:

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

„אתרמיז . . באות וקוצא" — די שייכות צווישן דעם „אות וקוצא" מיט'ן אור אלקי איז אין דעם וואס אין זייער ציור איז דא א רמז אויפן אור

---

28) ד.תשמישי מצוה" (או „תשמישי קדושה" — כתהאריז"ל) ראה שו"ע אדה"ז שם. וש"נ. שער הכוונות ופע"ח שם (בפע"ח שם, בנוגע לטלית „ולכן נקרא תשמיש מתשמישי קדושה ואינו נזרק" — וראה שמן ששון לש' הכוונות ד"ב (דשקו"ט בכל זה ו)בנדו"ז דנראה דט"ס הוא „וצ"ל מתשמישי מצוה ונזרק כו' והוא פשוט").

29) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, 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. וש"נ). וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב. שם ה"ו. ועיין מו"נ ח"ב פמ"ג. ס' עבוה"ק ח"ד 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• (ועייג"כ ד"ה ביום השמע"צ עת"ר).

---

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

[לדוגמא: די נקודה פון אות יו"ד איז אַ רמז אויפן ביטול פון ספירת החכמה; און דער קוץ שעל היו"ד, וואָס איז (ניט קיין צורת אות, נאָר) בלויז אַ „רמז בלבד" *[31], איז אַ רמז אויף כתר וואָס איז ניט בגדר השגה כלל, און ווערט נתגלה נאָר בדרך „רמז" *[31]]

אָבער דער אור גופא ווערט ניט (נתלבש ו)נתפס אין דעם ציור האות והקוץ, אַזוי אַז זייער שייכות איז נאָר בדרך רמז [32].

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

אין כתר זיינען ניטאָ קיין „כלים", ס'איז ניט שייך אַז ער זאָל נתלבש און נתפס ווערן אין אַן ענין, אפילו ניט אין אַ קוץ [ס'איז נאָר וואָס דער קוצו של יו"ד איז אַ רמז אויף אים, כנ"ל].

אין חכמה זיינען שוין דאָ כלים, אָבער די כלים זיינען בבחי' אור כידוע *[32] [וואָס דערפאָר איז די גאָנצע מציאות פון חכמה — ביטול, כנ"ל]. און דערי־בער איז אויך אין חכמה ניט שייך צו זאָגן אַז זי ווערט „נכללי" (אַדער אפילו נרמז) אין אַן אות וכלי — ס'איז נאָר וואָס די נקודה היו"ד איז אַ רמז אויפן ביטול פון חכמה (ס'איז אַן אות (אַ מציאות), אָבער זיין ציור איז „נקודה לבד" — ביטול).

[וויבאַלד אָבער אַז עס זיינען פאָרט דאָ כלים אין חכמה — עס איז אַ מציאות פון ביטול — דעריבער איז דאָ אַ קצת שייכות צווישן דעם יו"ד מיט חכמה, וואָס דערפאָר איז דער יו"ד (ניט „רומז" — מרחוק — נאָר) „מרמזת לחכמתו ית"ש, מיט אַ צוגעטראָגנקייט, כנ"ל סעיף ז'].

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

יא. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין וואָס (אויך) ביי בינה ז"א ומלכות זאָגט ער (ניט נאָר דעם „לשון כלל, נכללת", נאָר) אויך דעם לשון „רמז" — נאָר ניט (ווי ביי כתר וחכמה) אַז די אותיות הו"ה זיינען מרמז אויף זיי, נאָר אַז זיי ווערן נרמז אין די אותיות:

*31) לקו"ת תצא שם. וראה לעיל הערה 21.

32) ראה לקו"ת ויקרא (ה, ריש ע"ב) דבתגין של ס"ת „נרמזו רזין דאורייתא שלא יוכלו להתלבש בדיבור . . כמו לחכימא ברמיזא כו'". וראה אוה"ת תצא שם (וסד"ה אורח חיים הנ"ל) בנוגע לקוצו של יו"ד, שעפ"ז [שהוא רק כמו ענין לחכימא ברמיזא] מובן זה שיש קס"ד (מנחות לד, ס"א) דקוצו של יו"ד אינו לעיכובא — דלכאורה, מכיון דקוש"י הוא בכתר פשיטא דמעכב יותר — כי מכיון דאינו נתפס באות ממש כמו שאר האותיות רק ע"ד הרמז, א"כ ס"ד דאינו מעכב.

*) ויחידה מזו: לדעת אדה"ז (שו"ע או"ח סל"ו ס"ב — תמונת אות יו"ד). „הקוץ שעל היו"ד" — שהוא (דוקא) הרומז על כתר (זח"ג י', ריש ע"ב) — צ"ל רק לכתחילה, ואינו מעכב (ו„קוצו של יו"ד" שבמנחות שם — פירושו קוץ השמאלי, כדעת ר"ת שם (ראה בכ"ז — מאסף לכל המחנות סל"ו שם (צורת אות יו"ד סק"ב), ושי"ב)).

ועפ"ז צע"ק באוה"ת כו' שם, שמפרש הגמ' במנחות הנ"ל (כדעת הרא"ש ועוד — ראה מאסף לכל המחנות שם, ושי"נ) לענין קוץ העליון (שרומז לכתר) (וכהובא שם לפנ"ז לשון הזהר הנ"ל „קוצא חד לעילא כתרא עילאה") — דלא כשיטת אדה"ז.

ומצינו דוגמתו בכו"כ מקומות בדרושי חסידות (וגם בנגלה) שמבארים דעות שלא נפסקה הלכה כמותן (כיון שאלו ואלו דא"ח) — וכמו בר"ה דשופר של יעל (לקו"ת נצבים מה, סע"א. וראה שו"ע או"ח ר"ס תקפו). וראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' שה.

32) ראה לקו"ת מטות פז, סע"ד. אוה"ת וארא ע' קנ. ובכ"מ.

אע"פ אז דער אור המתלבש באותיות ווערט נצטייר לויט דער תמונת האותיות אין וועלכע זיי ווערן נתלבש כנ"ל, איז דאָ אבער אַ חילוק צווישן דעם ציור פון די אותיות (כלים) גופא, און דעם ציור שבאור [33]:

אין אותיות וכלים, וויבאלד אז ענינם איז — „מציאות", איז דער ציור שבהם אַ טייל פון זייער מציאות גופא: אבער דער אור, וואס מצד עצמו איז ער אַ פשוט, ס'איז נאָר וואס ער איז זיך מתלבש אין אַ כלי — ווערט דער ציור ניט נקנה אין אים בפנימיות (וכידוע [34] דער משל אויף דעם פון מים וואס געפינען זיך אין אַ קאַליר־טער כלי זכוכית, אז דאס וואס די מים זעען זיך כפי גוון הכלי איז דאס ניט 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 דאָ אין די אותיות (וויבאלד זיי זיינען בהתלבשות אין כלים) — איז עס אבער נאָר באופן של „רמז".

[ויש לומר, אז אויך אין מצוות — וואס זיי זיינען דאָך „תלויי" אין הוי' [35] (עשר ספירות) — זיינען דאָ (דוגמת) די צוויי ענינים: די מעשה המצוות [36] וואס זיינען אנגעטאן אין „כלים", אין דברים גשמיים — זיינען „תלויים" אין די כלים פון די ספירות; און כוונת המצוות [36], וואס זיינען ניט פאַרבונדן (כ"כ) מיט די דברים גשמיים מיט וועלכע מ'איז מקיים די מצוות [37] — זיינען „תלויים" אין די אורות של הספירות].

יב. ע"פ כהנ"ל וועט אויך ווערן פאַרשטאַנדיק 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 כו'" [38], וואס איז אינגאַנצן העכער פון די ג' ספירות — איז וויבאלד אז אויך אין חכמה זיינען דאָ אורות וכלים (ווי אין די אַנדערע ספירות), זאגט מען דעם לשון „(וכל הי' ספירות — אויך חכמה —) נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה" [39];

משא"כ ווען מ'רעדט וועגן חכמה לגבי די אַנדערע ספירות — איז ווי־באלד אז די כלי החכמה זיינען בבחי' אור, זאגט מען אז די נקודת היו"ד איז בלויז „מרמזת לחכמתו ית'", כנ"ל באורוכה.

ויומתק יותר ע"פ הידוע אז אין חכמה זיינען דאָ צוויי מדריגות: א) ווי זי איז מצד עצמה, העכער פון גילוי (בחי' „שכל הנעלם מכל רעיון" [40]), וואס דאן

---

33) ראה באורוכה בכ"ז — ס' הערכים־חב"ד (כרך ד') ע' אורות דספירות — „פשיטותם" ו„ציורם" סעיף ד', וש"נ.

34) פרדס ש"ד פ"ד. וראה ס' הערכים שם סק"ב, וש"נ.

35) לקו"ת נצבים מה, ג. ובכ"מ.

36) ראה תניא פל"ח (נ, א), דמעשה המצות וכוונת המצות הן דוגמת גוף ונשמה.

37) ע"ד הנ"ל בנוגע לאורות, דאף שמתלבשים בכלים, אינם בהם בבחי' תפיסא ממש.

38) „פתח אליהו" (תקו"ז בהקדמה — יז, א), שהובא באגה"ת כאן (צד, סע"א).

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

40) ראה לעיל הערה 21.

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

איז דעריבער, בשעת דער אלטער רבי רעדט וועגן י' ספירות, רעדט ער וועגן חכמה ווי זי איז בגדר התלבשות, און דערפאר זאגט ער „וכל הי' ספירות (אויך חכמה) נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה"; ווען ער רעדט אבער וועגן חכמה מצד עצמה, און וויל ארויסברענגען ווי חכמה איז „בבחי' העלם והסתר"[41] — וואס דוגמתה בנפש איז (ווי ער זאגט ווייטער[42]) „בחי' שכל הנעלם" — זאגט ער נאר „מרמזת לחכמתו ית"[43].

(משיחת ש"פ נצבים תש"ל)

---

41) לשון אגה"ת כאן.

42) בהפרק (צה, א).

43) ויש לומר, שבזה שמרמז 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 פל"ה בהגהה), וממוצע דחכ' הוא מצד ב' הבחי' שבה — והרי חכמה היא אות יו"ד.

•) להעיר מאוה"ת שופטים (שנעתק לעיל הערה 20), שהסליחה נמשכת ממוחין **דאבא**.