המדות, אומר „חסד ורחמים" ושאר מדותיו הקדושות"] – אבל מה נוגע ל־פרט מדת היסוד, „הסוף דהששה מדות"?

ובפרט שלקמן[9] בביאור ד' אותיות בנפש האדם, כשמזכיר ענין המדות, נקט „אהבה ויראה ותולדותיהן", הרי שמפרט רק עיקרי המדות[10], וא"כ גם כאן הו"ל לפרט[11] „חסד וגבורה"[12] (ולא „הסוף דהששה מדות").

גם צע"ק לפ"ז לשון אדה"ז „מדת חסדו וטובו" – „מדת" ל' יחיד, והרי ב„חסדו וטובו" כוונתו לשתי מדות, חסד ויסוד, והול"ל „מדות" (ל' רבים)?

ב. ויש לומר, שבפירוש אאמו"ר (ד־„טובו" כאן קאי על מדת היסוד, ולא שהוא פרט במדת החסד), נרמז תירוץ על תמי' כללית בתוכן הביאור באגה"ת כאן בד' אותיות שם הוי' למעלה ובנפש האדם.

[וכמשנ"ת במ"א[13] ע"ד הערות אאמו"ר אלו – שנרשמו על גליון ספריו בהיותו בגולה, ונכתבו בקיצור נמרץ מפני הצמ־צום בנייר ודיו וכו' – שנוסף על דיוקי הלשונות שנתבארו בהן, הנה בכמה מקומות נרמזו בהן ביאור בתוכן הכללי של הענין].

דהנה בביאור אות וי"ו דשם הוי' כתב אדה"ז, כנ"ל, דקאי על מדותיו ית' [„הנכללות . . במספר שש"], אבל אח"כ בנפש האדם כתבי[14] ד„אותיות וא"ו ה"א" קאי על „עסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה" [וא"ו – קול ודבור, וה"א – מעשה], ואילו מדות האדם באו כפרט בביאור אות ה"א (ראשונה) שקאי על בינה (התבוננות בגדולתו ית' בהר־חבת הדעת כו') – „שיש לה רוחב, וגם אורך המורה על ההמשכה מלמעלה ל־מטה להוליד מבינתו והתבוננותו בגדולת ה' אהבה ויראה ותולדותיהן במוחו ותע־לומות לבו ואח"כ בבחי' התגלות לבו".

ולכאורה תמוה: כיון שד' אותיות שם הוי' דנפש האדם מתאימות לד' אותיות דשם הוי' („כי חלק הוי' עמו . . חלק משם הוי' ב"ה", וכנ"ל) – מהו טעם החי־לוק ביניהם, שההמשכה שע"י „מדותיו הקדושות" נרמזת בה„אורך" של אות וי"ו, ואילו בנפש האדם, „ההמשכה מל־

---

8) צע"ק הטעם שמפרט גם „רחמים". וראה שם פ"ח (פה, א. שם, ריש ע"ב) „ומדת חסדו ורחמנותו ושאר מדותיו . . מדת חסד ורחמים וכיוצא בהן". ואכ"מ.

9) בסוף הפרק (צה, א).

10) ראה תניא ח"א ספ"ג „ושאר המדות כולן הן ענפי היראה והאהבה ותולדותיהן".

11) אבל י"ל, דזה שמפרט „חסד" אינו רק מפני שהיא המדה הראשונה, אלא לפי שכאן בא לבאר ענין „ההמשכה מלמעלה למטה" הנעשה ע"י „מדותיו הקדושות", ועיקר ענין ההמשכה והגילוי הוא במדת החסד, שהרי זהו כל ענינה של מדת החסד – ענין ההשפעה, המשכה וגילוי [וענין ה„המשכה" שב„שאר מדותיו הקדושות" הוא מצד מדת החסד הכלולה בהן, וכידוע שמדת החסד „אזיל" עם כל המדות – ראה לקו"ת האזינו עו, ב (וש"נ). ועוד].

12) או גם „תפארת" – ראה שער היחוד והא־מונה פ"ח (פה, א) „ומדת חסדו וגבורתו ורחמנותו ותפארתו הכלולה מחסדו וגבורתו וכן שאר מדו־תיו הקדושות".

---

*) ועד"ז י"ל, דזה שמפרט בשער היחוה"א פ"ו שם רק „חסד (ורחמים)" הוא בהתאם להמשך דבריו שם „ועולם ע"י **חסד** יבנה . . כלי ולבוש **לחסד** זה".

13) נדפס לקמן ע' 122.

14) בסוף הפרק. וראה גם לקו"ת תצא לט, א. שם, ג.

מעלה למטה להוליד . . אהבה ויראה ותולדותיהן" [ולא רק כפי שהן עדיין ב„מוחו ותעלומות לבו", אלא גם כפי שהן „בבחי' התגלות לבו"[15]] נרמזת בה־ „אורך" של אות ה"א (ראשונה) — ואות וא"ו קאי על הקול ודבור של עסק התורה והמצות?

ויש לומר, שהישוב על תמי' זו נרמז במ"ש אדה"ז „מדת חסדו וטובו", דקאי (כפירוש אאמו"ר) על חסד ויסוד, „ההת־ חלה והסוף דההשה מדות", ובזה גופא מדייק אדה"ז „מדת חסדו וטובו" (לי' יחיד) — שההדגשה כאן היא כפי ששניהם (חסדו וטובו) נעשים (כמו) מדה אחת, כ־ דלקמן.

ג. ויובן זה בהקדם החילוק בין ה„או־ רך" דאות ה"א (למעלה), „המורה על . . ההמשכה וההשפעה מלמעלה למטה ל־ עלמין סתימין", וה„אורך" דאות וי"ו (ל־ מעלה), שזהו „כשנמשכת המשכה והש־ פעה זו יותר למטה לעלמין דאתגליין" — שהחילוק ביניהם אינו רק ב„אורך" ה־ המשכה, שעלמין דאתגליין הן „יותר למטה" מעלמין סתימין, אלא זהו סוג אחר של „המשכה מלמעלה למטה".

דהנה החילוק שבין „עלמין סתימין" ל„עלמין דאתגליין" אינו רק ב„העלם" ו„גילוי" — אם מציאותם ניכרת ונגלית או שהיא נסתרת — אלא הוא בעצם מצי־ אותן:

„עלמין סתימין" הם ה„עולמות" ה־ „מכוסים" במקורם (דבר ה' המחי' אותם), וכמו דגים שבים שא"א להם להפרד ממקור חיותם, דמחוץ למקורם אין להם מציאות, כן ב„עלמין סתימין", שעדיין אין כאן מציאות „נפרדת" מאלקות, כי הם „מכוסים" במקורם: משא"כ „עלמין דאתגליין" היינו שמציאותן היא בהת־ גלות, שנתחדשה מציאות של עולמות שמחוץ למקורם ונפרדים ממנו.

וחילוק זה מודגש בלשון אדה"ז כאן גופא: כשמבאר ה„המשכה" דאות וי"ו — „ואח"כ כשנמשכת המשכה והשפעה זו יותר למטה לעלמין דאתגליין", מוסיף דוגמא — „וכמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דבורו", דיש לומר, שבדוגמא זו מדגיש אדה"ז[16], שהחידוש דה„המשכה" לעלמין דאתגליין לגבי ה־ המשכה לעלמין סתימין, אינו רק בכך שהיא „יותר למטה" (מעלמין סתימין), אלא זהו דבר חדש — התייחסות למצי־ אות של „זולת" („אחרים").

ד. לפי הקדמה זו מובנת גם ההת־ אמה (הכללית) בין ענין ה„אורך" דאות ה"א למעלה, שהיא „ההשפעה . . לעלמין סתימין", להאורך דאות ה"א בנפש ה־ אדם, „המורה על ההמשכה . . להוליד מבינתו . . אהבה ויראה . . בבחי' הת־ גלות לבו":

מדות האדם הן בדוגמת „עלמין סתי־ מין", דכשם שה„עלמין סתימין" הרי מחד גיסא הם „עלמין" (דהיינו „מציאות" נוס־ פת), אבל ביחד עם זה הרי הם „סתימין", שאינם נפרדים מאלקות כי מציאותם מכוסה במקורם (כדגים שבים) — עד"ז הוא בענין המדות:

החידוש שבמדות ורגש הלב על ה־ שכל הוא, שכל גדר המדות הוא רק ההתייחסות אל הזולתי. דענין השכל

15) ראה גם תניא אגה"ק ס"ה (קו, סע"ב) „והשפעתה מסתיימת בלב".

16) וראה לקמן סוף סעיף ו ובהערה 33.

17) בהבא לקמן ראה סה"מ תש"ח ע' 273 (סה"מ תרנ"ג ע' רפ־רפא). ובכ"מ.

אינו תלוי בזולת, שהרי יכול אדם להשכיל השכלות לעצמו, ואדרבה, התרכזות המחשבה ועיון והעמקה בדבר שכל דורשים התבודדות, והזולת מבלבל בזה; משא"כ ענין המדות הוא – היחס לאדם (או דבר) שחוץ ממנו, אם להתקרב אליו (אהבה) או להתרחק ממנו (יראה) וכיו"ב[18];

אבל לאידך, המדה (שבלב) עצמה ה"ה חלק מנפש האדם עצמו, שהיא רגש שלו להזולת [ועד שהמדות נחשבות כחלק מ„מהות ועצמות"[19] הנפש], ונמצא, שב„עולם המדות" מציאות הזולת אינה נפרדת ממנו והיא רק כמו פרט ממציאותו (ורגש שלו)[20] – ע"ד „עלמין סתימין"[21] המכוסים וכלולים במקורם; ורק כשבאה המדה לידי פועל – כמו השפעת החסד בפועל – נתחדשה מציאות של זולת כדבר נפרד ממנו.

ובזה מובנת גם ההתאמה (הכללית) בין ביאור אותיות ו"ה למעלה („השפעה . . לעלמין דאתגליין, וכמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דיבורו") – לענינן בנפש האדם, שהוא „עסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה" – כי עסק זה (בדיבור ומעשה) הוא כפי שהאדם פועל בעולם שחוץ ממנו[22], ע"ד עלמין דאתגליין שהם מציאות נפרדת ממקורם, כנ"ל.

ה. ויש להבין: מהו טעם החילוק, שהמדות שבנפש האדם הן דוגמת „עלמין סתימין", ואילו למעלה, ההמשכה וההשפעה ע"י „מדותיו הקדושות" היא לעלמין דאתגליין?

ויש לומר הביאור בזה:

משנת"ל ש„מדות" הן בהאדם עצמו, עד שנחשבות מ„עצמות ומהות" הנפש – זהו רק במדות האדם, שהוא נברא, שגם מצד „עצמות ומהות" נפשו יש יחס לאדם (ודבר) שחוץ ממנו, ולכן גם ענין ה„מדות" (שהן יחסו אל הזולת) הן מ„מהות ועצמות" נפשו;

משא"כ למעלה כביכול, שמצד עצמותו ומהותו ית' אין מקום לשום דבר בלעדו ית', הרי כל ענין ה„מדות" (המורה על היחס ונתינת מקום למציאות העולמות) מתחדש רק לאחרי שהקב"ה השפיל את עצמו[23], כביכול, כדי לברוא את העולם[24].

[שזהו א' מהפירושים[25] בפסוק[26] „עולם

---

18) משא"כ זה שענין השכל הוא הבנת ה„מושכל" – הרי בזה נשאר „מובדל" עדיין ממנו, שלכן אין בזה ענין של התפעלות, שאין הבנת הדבר פועלת בו שינוי (שזהו כבר ענין המדות).

19) תניא ח"א רפי"ב.

20) שלכן תתכן התעוררות המדות גם בלי זולת, כדמצינו באברהם שהצטער כשלא באו אליו אורחים, שמזה מובן שמדת חסדו היתה בהתעוררות אצלו (אף קודם שבאו אנשים שיוכל לעשות עמם חסד) – סה"מ תרצ"ט ע' 15. ועוד.

21) ולהעיר מהמבואר בכ"מ דיראה ואהבה שבמוחא ולבא נק' „הנסחרות" (רע"מ נשא קכג, ריש ע"ב (וראה לקמן סעיף ז והערה 38). תקו"ז ת"י (כה, ב). ת"ע (קכט, א). ועוד. וכ"ה בתניא בהקדמה. שם רפמ"ד).

22) והרי דיבור ומעשה נקראים לבושי הנפש (תניא ח"א רפ"ד. ע"ש).

23) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"ח. ועוד.

24) כפירוש הזהר (ח"א ג, ב. טו, ב. ועוד) ד„בראשית" – „ברא שית", שבשכיל ענין הכריאה הי' צ"ל (כעין) בריאת ששה מדות („ברא שית") שעל ידן ברא הקב"ה את עולמו (ראה סה"מ תש"ח (תרנ"ג) שם).

25) סה"מ תש"ח (תרנ"ג) שם.

26) תהלים פט, ג.

חסד יבנה", ש„יבנה" קאי (לא על „עולם", אלא) על חסד – שכדי שיהי' עולם, „צרי־כים לבנות את מדת החסד", שכל ענין ה־„חסד" למעלה „נבנה" ונתחדש עם עליית הרצון לברוא העולם].

ולכן ההמשכה שע"י „מדותיו הקדו־שות" היא ההשפעה לעלמין דאתגליין, ש־זהו כביכול כמו שהקב"ה משפיל עצמו להמשיך חיות אל העולמות (כפי שנראים מציאות בפ"ע, נפרדים ממקורם) – כי בה„מקור" עצמו (ה„מוחין" שלמעלה, אות ה' עילאה) אין מקום לדבר בלעדו ית"[27].

ו. אלא שלכאורה אין הענין מחוור כל צרכו:

כשם שמבחי' הבינה (אות ה' עילאה) נמשכים „עלמין סתימין", דאף שנקראים „עולמות" מ"מ הרי הן „סתימין" וכלולים במקורם, ואינו סתירה לכך שמצד הקב"ה אין שום דבר חוץ ממנו, כיון שאין הם מציאות נפרדת מאלקות, אלא שנרגש בהם שכל מציאותם היא רק מקורם ושרשם (ואין להם שום מציאות מחוץ למקורם), כנ"ל – א"כ כ"ש וק"ו, לכ־אורה, שיש להסביר כן ענין ה„מדות" למעלה, שאין כאן דבר שחוץ ממנו [וע"ד משנת"ל (סעיף ד) אפילו במדות דנפש האדם], ולמה אומר אדה"ז ש„מדותיו הקדושות" שייכות להההשפעה לעלמין דאתגליין דוקא?

וענין זה מתורץ ע"י הוספת אדה"ז „המשכה זו [לעלמין דאתגליין] היא ע"י מדת חסדו וטובו", וכפירוש אאמו"ר ש־„הוא ההתחלה והסוף דהששה מדות ש־התחלתן חסד וסופן יסוד":

ענינה של מדת היסוד הוא – התקש־רות המשפיע בהמקבל[28], כמשל „ההת־קשרות[29] שמקשר האב שכלו בשכל בנו בשעת למודו עמו באהבה ורצון שרוצה שיבין בנו . . מקשר שכלו אליו ומדבר עמו פא"פ באהבה וחשק שחושק מאד שיבין בנו". כלומר: אף שגם מדת החסד ענינה השפעה אל המקבל, הרי בזה ה־עיקר הוא חסדו של המשפיע, ואילו ענין היסוד הוא ההתקשרות והירידה אל ה־מקבל [שלכן יסוד הוא „הסוף דהששה מדות", כי ענינו התקשרות אל דרגת המקבל].

ונמצא, שההמשכה שע"י „מדות" מח־ייבת מציאות של מקבל (לא כפי שהוא „כלול" בה„משפיע", אלא) בדרגתו (דה־מקבל). ולכן מדייק אדה"ז שכללות ענין המדות היא „מדת חסדו וטובו (יסוד)", ובמילא מובן, שההמשכה שעל ידי „מדו־תיו הקדושות" [„שהתחלתן חסד וסופן יסוד"] שייכת ההשפעה לעלמין דאת־גליין[27], „כמו אדם הרוצה לגלות חכמתו לאחרים".

ועפ"ז מתורץ גם דיוק לשון אדה"ז „מדת חסדו וטובו" – ל' יחיד, להורות

---

27) ו„עלמין סתימין" הנמשכים ממוחין (ומח־שבתו ית' – ראה שער היחוד והאמונה פי"א. ובכ"מ) – אינם נפרדים כלל.

[ולמטה בנפש האדם, אין דוגמא ל„עלמין סתימין" כאלו, כי בדרגת המוחין, שענינם הבדלה מזולת, לא קיים ענין הזולת כלל (וזה מתחיל רק מדרגת המדות); משא"כ למעלה, שגם ממוחין (ומחשבתו ית') יש התהוות, אלא ש„עלמין" אלו הם „סתימין" בתכלית (ראה המשך תרס"ו ע' רלב). ואכ"מ].

28) ראה בארוכה בביאורי הזהר שצויין בלקוטי לוי"צ שם, ד„יסוד" הוא „אור המאיר לזו־לתו ולחוץ ממנו".

29) ל' התניא אגה"ק סט"ו (קכב, סע"ב ואילך).

שאין חסד ויסוד (טוב) שני ענינים שונים, שמדת החסד היא למעלה עדיין מדרגת המקבל, ורק ב„סוף הששה מדות" (יסוד) מתחדש ענין הירידה אל המקבל – אלא שניהם הם ענין אחד[30], שחסד ויסוד הם ההתחלה והסוף של המשכה אחת (ההמ־שכה ד„מדות"[31]), שמזה מובן שכללות ענין המדות מכריח מציאותו של „מקבל".

ובזה יש לבאר עוד דיוק בל' אדה"ז כאן – שצירף יחד הביאור של אותיות ו"ה: „נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו"ה", וכן בהדוגמא „וכמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דבורו" – כי בזה מודגש עוד יותר, שכללות ההמשכה שע"י מדות קשורה עם מציאות של „אחרים" כפי שהם מציאות נפרדת ממנו, שלכן, גמר השפעה זו (שע"י אות ו"ו) הוא ע"י דבורו ית' (הנרמז באות ה"א אחרונה)[32] – „כמו אדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דיבורו"[33].

ז. והנה, כיון שביאור זה בד' אותיות שם הוי' למעלה ובנפש האדם כתבו אדה"ז באגרת התשובה, מסתבר לומר, שגם פרטי הענינים שבביאור זה שייכים לענין התשובה.

ויש לומר הביאור בזה:

בתחילת הפרק[34] מביא אדה"ז „ביאור מלת התשובה ע"ד הסוד, תשוב ה', ה' תתאה תשובה תתאה, ה' עילאה תשובה עילאה"[35]. ועפ"ז יש לומר, שהביאור בהמשך הפרק ע"ד ד' אותיות שם הוי' בנפש האדם, הוא בהתאם לב' מדריגות אלו שבתשובה.

הסברת הענין:

החילוק בין תשובה תתאה ותשובה עילאה מבואר בהמשך הפרקים באגה"ת: תשובה תתאה היא התשובה על עוונות, לתקן הפגמים כו' שע"י מעשיו הרעים[36], ותשובה עילאה ענינה – השבת הנפש „מעלה מעלה למקורה ולדבקה בו ית'

---

30) ויש לומר, שזוהי כוונת אאמו"ר במ"ש „בקר דאברהם ובקר דיוסף" (ומציין לביאוה"ז) – שזה ששניהם נקראים „בוקר" (המורה על אור וגילוי) מורה שחסד ויסוד מהותם א', ורק שזוהי ההתחלה וזהו הסיום. ולהעיר מסידור עם דא"ח מט, ד ואילך (מאמרי אדמו"ר האמצעי על נ"ך ע' קסו ואילך).

31) שהן (בכללות) המשכה אחת. ויש לומר שמודגש גם בזה שכל הששה מדות נרמזות באות אחת – ו"ו. ואולי י"ל שזהו דיוק ל' אדה"ז „הנכ־ללות כו' במספר שש", שכל הששה הם מציאות אחת.

32) ועפ"ז יש לבאר סגנון ל' אדה"ז בהמשך דבריו „הנכללות כו' במספר שש שבפסוק לך הוי' הגדולה וכו' עד לך הוי' הממלכה וכו' ולא עד בכלל כי מדת מלכותו כו'", שמזה גופא מובן שבעצם גם „לך הוי' הממלכה" שייך להמדות, אלא שעכצ"ל ש„לא עד בכלל, כי מדת מלכותו כו' נכללת ונרמזת באות ה"א כו'".

33) דלכאורה אינו מובן: כיון שהמשכה זו היא ע"י מדות, הו"ל לנקוט דוגמא פשוטה, ממדת החסד שבאדם, שרוצה להטיב לזולתו – ולמה הביא דוגמא מהשפעת שכל לאחרים*?

אלא שבנפש האדם, המדה שבלב ה"ה עדיין למעלה מהזולת בפועל, עד שיכול להיות הת־עוררות המדה בלי זולת (כנ"ל הערה 20), ולכן הביא דוגמא מ„אדם שרוצה לגלות חכמתו לאח־רים ע"י דיבורו", שגם הרצון (ה„מדה") „לגלות חכמתו לאחרים ע"י דיבורו" לא יתכן בלי מציאות של „אחרים".

34) צג, ב.

35) ע"פ רע"מ נשא קכג, א־ב. וראה הערה 38.

36) אגה"ת פ"ז־ז.

*) אף שבפשטות הטעם, כי רוצה לבאר איך שהמשכה זו עצמה שבאות ו"ד נמשכת למטה. ואכ"מ.

ביחוד נפלא"[37]. ומזה מובן, שעיקר הענין דתשובה תתאה קשור עם „עסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה" (אותיות ו"ה[38]): ותשובה עילאה, שענינה דביקות הנפש בשרשה ומקורה, היא ע"י עבודת המוח והלב[39] (אותיות י"ה[38]).

ובזה יובן היטב משנת"ל, שה„אורך" דאות ה"א (ראשונה) הוא ההמשכה ל„עלמין סתימין", ובנפש האדם – במדות, שהן עדיין בהאדם עצמו: ואילו אותיות ו"ה מרמזות על ההמשכה ל„עלמין דאת־גליין", שזהו כפי שהאדם פועל בעולם שחוץ ממנו:

תשובה תתאה באה לתקן (נוסף על הפגמים שבנפשו) גם הקלקול שנפעל בעולם ע"י מעשיו הרעים, וכמבואר ב־ארוכה באגה"ת[40], איך שע"י החטאים גור־מים השפעת החיות „להיכלות[41] הסט"א אשר שנאה נפשו ית'", וע"י תשובה תתאה „מחזיר[41] השפעת השכינה למקומה":

ואילו ענינה של תשובה עילאה הוא בהאדם עצמו – „לשוב[37] עד הוי' ב"ה ממש . . ולדבקה בו ית' ביחוד נפלא כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו ית' לירד למטה ולהתלבש בגוף האדם" – שזהו כפי שהאדם מגבי' את עצמו למעלה מן ה־עולם[42] („בטרם שנפחה . . לירד למטה"), „עד הוי' ב"ה ממש".

(משיחת ש"פ בראשית תשל"א)

---

37) שם פ"ח (צח, סע"א).

38) עפ"ז מובן הטעם שאדה"ז באגה"ת כאן נקט חלוקה זו דוקא דד' אותיות הוי' בנפש האדם [ולא החלוקה: י' – חכמה, ה' – בינה, ו' – מדות, ה' – מחשבה דבור ומעשה (לקו"ת ר"פ ראה, ובכ"מ)] – כי חלוקה זו (די"ה שייך לעבודת הלב והמוח, ואותיות ו"ה – לעסק התומ"צ בדיבור ומעשה) מתאימה לב' הדרגות דתשו"ת ותשו"ע. ועד"ז בלקו"ת תצא הנ"ל הערה 14, שבא בקשר עם ענין התשובה (ע"ש, וכן באוה"ת שם ע' תתקצ. ע' תתרג־ד).

ולהעיר, שברע"מ נשא שם (ריש ע"ב), הובאה חלוקה זו בנפש האדם [ד„יראה ואהבה . . כמוחא ולבא" הן הנסתרות (י"ה – תקו"ז ריש תכ"ב. ת"ע שם. ובכ"מ), „והנגלות התורה והמצוה" („ו"ה נגלות" – תקו"ז ת"ע שם)] בהמשך לביאור מלת תשובה, תשוב ה'. ע"ש.

39) כמפורש שם ספ"ח, מר"מ פ' נשא (ראה הערה הקודמת) „דתשו"ע היא דיתעסק באורייתא בדחילו ורחימו כו' בן י"ה בינה כו'". ושם רפ"ט: „דבינה איהי תשובה עילאה והאם רובצת על האפ־רוחים וכו'". ע"ש. וראה לקמן ע' 91 ס"ב ואילך.

40) פ"ו ואילך.

41) שם ספ"ו.

42) וראה לקמן ע' 131 ואילך, ובהנסמן בה־ערה *21 שם.

אגרת התשובה ב

א. באגרת התשובה פ"די מבאר אדמו"ר הזקן, שמ"ש[2] "כי חלק הוי' עמו" היינו שבנ"י הם "חלק משם הוי' ב"ה", כי כמו שיש ד' אותיות בשם הוי', כך יש דוגמת ד' אותיות אלו בכל נפש מישראל[3]; ואחרי שמבאר ענין ד' אותיות שם הוי' למעלה (שהם היו"ד ספירות ש"נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה"), מבאר (בסוף הפרק[4]) ענינם בנפש האדם:

"בחי' שכל הנעלם (ה)מרומז באות יו"ד, שבכחו לצאת אל הגילוי להבין ולהשכיל באמתתו ית' ובגדולתו . . וכפי אשר מעמיק שכלו ומרחיב דעתו ובינתו להתבונן בגדולתו ית' אזי נרמזת בינתו באות ה"א שיש לה רוחב וגם אורך המורה על[5] ההמשכה מלמעלה למטה להוליד מבינתו והתבוננותו בגדולת ה' אהבה ויראה ותולדותיהן . . ומזה נמשכה עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה הן אותיות וא"ו ה"א וכו', וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית' נמשכה ג"כ מהתורה דאורייתא מחכמה נפקא[6] היא בחי' יו"ד של שם הוי' וכו'".

ובהערות אאמו"ר[7] עומד על שינויי הלשונות, שבתחילה "נקט ב' דברים, באמתתו ובגדולתו, ואח"כ במרחיב דעתו ובינתו נקט רק בגדולתו[8] . . ובסוף הפרק כשנקט וגם ההתבוננות כו' נקט עוד הפעם באמתתו וגדולתו ית', ב' הדברים אמתתו וגדולתו".

והנה אף שאאמו"ר לא ביאר הטעם לשינויים אלה — כבר נת' כמ"פ, שבכגון דא סמך אאמו"ר שבעיון הראוי יוכל הלומד לעמוד מעצמו על הסברת הדברים.

ב. ויש לומר הביאור בזה:

שתי הלשונות "אמתתו" ו"גדולתו" מכוונות לשני הענינים ד"חכמה" ו"בינה".

דהנה החילוק בין חכמה ובינה הוא, דחכמה היא נקודת השכל (שלמעלה מפרטי הענין), ובינה היא כשהאדם מבין דבר חכמה "לאשורו ולעמקו", שזהו ע"י שמפרט את הענין לפרטיו דוקא, שכל פרט מתיישב ובא על מקומו.

ואין זה רק כהחילוק בין "כלל" ו"פרט" (שחכמה היא הנקודה הכללית של המושכל ובינה היא הבנת הפרטים) — אלא הוא חילוק יסודי יותר: נקודת החכמה ענינה — הארת אמיתית המושכל עצמו, וכפי שאנו רואים אצל אדם המתייגע בהבנת איזה ענין, שלפתע עולה במוחו רעיון חדש, כמו "ברק המבריק", שברגע זה מרגיש שזהו היישוב לכל הענין המוקשה אצלו, אף שבאותה שעה אינו יכול לבאר ולהסביר כיצד נתיישב

---

1) צג, סע"ב ואילך.
2) האזינו לב, ט.
3) שם צד, ב ואילך.
4) שם צה, א.
5) כ"ה בלוח התיקון לתניא.
6) זח"ב קכא, א. ועוד.
7) לקוטי לוי יצחק על תניא — ע' ל.

8) "וכן נקט אח"כ להוליד כו' בגדולת ה', נקט רק גדולה (אלא שיש הפרש קצת, מקודם נקט גדולתו ואח"כ נקט גדולת ה')" — לקוטי לוי"צ שם. וראה לקמן הערה 43.
9) ל' התניא ח"א פ"ג.