החטא] נוגע למצות התשובה[13], ואפילו ל„התחלת מצות התשובה ועיקרה"?

ד. הביאור בכל הנ"ל יובן בהקדים המבואר בכ"מ[14] שתשובה תתאה קשורה עם העבודה ד„סור מרע ועשה טוב" – קיום המצות, ותשובה עילאה – עם עסק התורה [כהובא גם להלן באגה"ת[15]

ריש ע"ב] „אין ר"ל על עבירות ח"ו . . אף שהוא עושה טוב ומקיים המצות כו'". וכדרושים לש"ש סו, ג: תשובה היא להשיב נפשו . . אל מקורה ושרשה . . ולכן ניתקנו עש"ת ויוהכ"פ גם לצדיקים גמורים . . והוא בחי' תשובה עילאה. וראה גם תו"א מה, א. לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

13) בשאלה זו – ב' פרטים: א) תשו"ע שענינה היא השבת הנפש למקורה – היא לכאורה ענין בפ"ע (שהי' גם לצדיקים גמורים), ומלשון אדה"ז באגה"ת פ"ח [„ומאחר שרוח עברה ותטהרם אז 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"?

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

15) פ"ח (צח, ב). וצע"ק במ"ש באגה"ת שם (מר"מ שבהעדה 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, וכן בר"מ שם קכב, א), שהי' 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 י"ד (וכמבואר גם בלקו"ת שם (עה, ב), שע"י עסק התורה נעשה יחוד י"ה).

מ„ר"מ פ' נשא"[16] ד„תשובה עילאה היא דיתעסק באורייתא כו'"].

ויש לומר (א' מהביאורים) בזה:

בהעבודה של קיום המצות בא לידי ביטוי ענין הביטול וקבלת עול מלכות שמים, שהאדם מוכן לציית לכל ציווי הקב"ה, אפילו כשקשור עם קישויים – כמו עבד המציית לציווי האדון, מבלי להתחשב עם שום חשבונות.

משא"כ הביטול ב„עסק התורה" הוא מה ש„דבר ה' זו הלכה היא היא . . המדברת מתוך גרונו". שלכן אמרו „מאן מלכי רבנן"[17], כי מצד הביטול הנ"ל ב־עסק התורה אינו רק „כעבד המקיים מצות המלך", אלא שמציאותו גופא היא ה„מלך"[18].

ויש לומר, שביטול זה (בעסק התורה) הוא משרש הנשמה כפי שהיתה „בטרם שנפחה כו'": מצד בחינת הנשמה כפי שירדה למטה, הרי (בלשון התניא[19]) „נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור כו' אינה בטילה במציאות לגמרי כו' להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור כו'"; משא"כ ביטול ויחוד הנ"ל בעסק התורה, בא מהארת בחינת הנשמה כפי שהיא „בטרם שנפחה", שאז היתה „מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד".

ועפ"ז מובנת השייכות דתשובה תתאה לקיום המצות („סור מרע ועשה טוב") ותשובה עילאה לעסק התורה[20]:

---

16) בזח"ג קכג, סע"א.

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

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

19) פל"ה (מד, סע"א ואילך).

20) להעיר, שתשו"ת דסו"מ וע"ט היא בחי' יעקב, ותשו"ע דעסק התורה היא בחי' ישראל

הביטול שמצד בחינת הנשמה כפי שהיא כבר לאחרי ה„ויפח" – ובפרט[21] לאחרי ירידתה למטה בעוה"ז והתלבשותה בגוף – היא רק כביטול העבד למלך (וכיו"ב), היינו כמו ש„מציאות" היא בבחי' ביטול לגבי הקב"ה:

וזהו מה שתשובה תתאה שייכת בעיקר לקיום המצות, שהביטול בעבודה זו היא „כעבד המקיים מצות המלך", כי ענינה של תשובה תתאה הוא (בעיקר) ההשבה למעמדו ומצבו הקודם כפי שהי' לפני החטא („לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים כו'"), שגם אז הי' „מציאות" כנ"ל.

משא"כ תשובה עילאה, שענינה הוא השבת הנשמה למקורה „כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'"*[21], הרי דרגא זו בתשובה קשורה עם עסק התורה, ש„דבר ה' . . היא היא . . המדברת מתוך גרונו".

ה. והנה בכל א' מב' בחינות הנ"ל (תשובה תתאה ותשובה עילאה) גופא, יש שתי בחינות תשובה, והן שתי הדרגות ד„תשובה" ו„בעל תשובה", שישנן הן בתשובה תתאה[22] והן בתשובה עילאה (כנ"ל סעיף א).

ביאור הדבר:

אודות שתי הבחינות שבתשובה תתאה מבואר בחסידות[1], שדרגא התחתונה שבה („תשובה" גופא) קשורה עם העבודה ד„סור מרע", והיינו מה שהאדם פועל בעצמו שלא יהי' שייך לעשיית שום דבר שהוא היפך רצון ה'; והדרגא הגבוהה שבתשובה תתאה (הבחינה ד„בעל תשובה תתאה") קשורה עם העבודה ד„ועשה טוב", והוא „לייגע את עצמו בתורה ותפלה" יותר מטבעו ורגילותו – והיא הבחינה ד„עובד אלקים" ש„שונה פרקו מאה פעמים ואחד", יותר מרגילותו[23].

ומזה מובן, ששתי הבחינות ד„תשובה" ו„בעל תשובה" (שבתשובה תתאה) הן מעין הדרגא דתשובה תתאה ותשובה עילאה:

בהעבודה דסור מרע נשאר העובד במציאותו, ורק שהעול מלכות שמים שקיבל על עצמו מעכב אותו מלעבור על רצון העליון. ולכן שייכת היא לתשובה תתאה (שבתשובה תתאה גופא):

משא"כ העבודה ד„ועשה טוב", לייגע את עצמו בתורה כו' יותר מרגילותו ע"י שבירת טבעו, הרי בזה „יוצא" האדם (במדה ידועה) ממציאותו, ולכן היא שייכת לתשובה עילאה[24].

אבל אעפ"כ, גם העבודה ד„ועשה טוב" (שלמעלה מ„סור מרע") אינה אלא דרגא בתשובה תתאה [ורק שבתשובה

(לקו"ת שם עד, ג ואילך) – והרי יעקב וישראל הם ב' הבחינות דנשמה המבוארות בפנים (לקו"ת ר"ה סב, ג. ובכ"מ).

21) מלשון אדה"ז (אגה"ת פ"ח) „שנפח כו' לירד למטה" משמע ד„שנפחה" הוא בשביל „לירד 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'.

*21) ראה (בהביטול דתשו"ע) גם לעיל ע' 87 (ס"ה). ע' 92 (ס"ג). ע' 100 (ס"ה). ע' 105 ס"ג ואילך.

22) ראה לקו"ת בלק שם (עה, א), שבחי' „בעל תשובה" דתשו"ת היא דוגמת תשובה עילאה. וראה לקמן הערה 24.

23) חגיגה ט, ב. תניא פט"ו.

24) 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.

תתאה גופא ה"ה בחינת תשובה עילאה שבה], כי: (א) גם בהעבודה ד„ועשה טוב" לא יצא לגמרי ממציאותו, אלא רק התגבר על טבעו על ידי מלחמה. (ב) יתירה מזו: גם שינוי טבע רגילותו היא פעולה של האדם (לא כמו בעסק התורה שדבר ה' היא ה„מדברת מתוך גרונו").

ו. והנה גם העבודה דעסק התורה הקשורה עם תשובה עילאה כנ"ל, היא רק הדרגא ד„תשובה" גופא (שבתשובה עילאה), ואילו הדרגא ד„בעל תשובה עילאה" היא העבודה ד„קדש[25] עצמך במותר לך"[26]. וע"פ הנ"ל (סעיף ה) ש„תשובה" ו„בעל תשובה" הן בדוגמא לתשובה תתאה ותשובה עילאה, מובן, שבתשובה עילאה גופא, הרי עסק התורה הוא בחינת תשובה תתאה שבה, וקדש עצמך במותר לך – בחינת תשובה עילאה שבה.

הסברת הענין:

עה"פ[27] והייתם לי סגולה גו' איתא במכילתא: „והייתם לי – שתהיו קניין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים", והיינו, ש„עוסקין בתורה" לבד אינו מספיק להגיע לאמיתית הענין ד„קניין לי", אלא דרוש גם התנאי ש„לא תהיו עוסקין בדברים אחרים", שהיא[28] העבודה ד„קדש עצמך במותר לך".

כי זה שהאדם עוסק בתורה, גם כשעסק התורה שלו הוא באופן ש„דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו", אינו הוכחה שהוא „קנוי" בכל מציאותו אל השם – כי יתכן שהביטול שלו בעסק התורה הוא מצד זה שהתורה חדרה אותו עד כ"כ שמציאותו נתבטלה; אבל אין זו הוכחה שהוא מצד עצמו בטל במציאות לאלקות.

משא"כ בהעבודה ד„קדש עצמך במותר לך", היינו מה שהוא מקדש את עצמו ופורש מצרכיו הפרטיים („דברים אחרים"), הגם שהם „מותר לך" – מודגש, שהוא „מבטל ומסלק את עצמו ורצונו ליבטל אליו ית'"[29], שאין לו שום מציאות בפני עצמו, וכל מציאותו „קנוי לי".

עפ"ז מובן שאמיתית הענין דתשובה עילאה מתבטא בהעבודה ד„קדש עצמך במותר לך", משא"כ הביטול דעסק התורה הוא רק בחינ' תשובה תתאה שבתשובה עילאה:

הענין דתשובה עילאה הוא „לדבקה בו ית' ביחוד נפלא, כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'", והרי לא שייך לומר שאז („בטרם שנפחה") היתה להנשמה איזו מציאות לעצמה. וכיון שהביטול דעסק התורה אינו שוולל (לגמרי) מציאות האדם, כנ"ל, לכן ה"ז רק בחינת תשובה תתאה שבתשובה עילאה: משא"כ העבודה ד„קדש עצמך במותר לך", שבה מודגש שכל מציאות האדם קנוי' להשם, היא דרגא נעלית יותר והיא אמיתית הענין דתשובה עילאה.

ז. עפ"ז מובן ג"כ הטעם שהעבודה דקדש עצמך במותר לך היא מצד בחי' חכמה שבנפש[30], בחי' יו"ד (נקודה), כנ"ל

---

25) יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא.

26) אוה"ת וארא ע' קפה. (כרך ז') ע' בתקצו.

27) יתרו יט, ה.

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

29) לקו"ת תצא לח, סע"ד – הובא באוה"ת שם (ע' תתט).

30) „כי קדש היא בחכמה כמו קדש לי כל

(ס"א) ש„בעל תשובה עילאה" היא בחי' יו"ד – כי ע"י עבודה זו מתגלה עצם נקודת ההתקשרות (של ישראל בקוב"ה) שהיא יו"ד, נקודה, שלמעלה[31] מציור:

ההתקשרות (דישראל בקוב"ה) בג' העבודות ד„סור מרע" „ועשה טוב" וה־ביטול דעסק התורה, באה באיזה ציור. דכיון שבהן לא יצא האדם עדיין ממצי־אותו לגמרי, והעבודה היא לקשר מצי־אותו עם הקב"ה, לכן, אופן ההתקשרות מצוייר כפי הציור של כחות האדם שב־הם ועל ידם נפעלה התקשרות זו; ולכן ג' עבודות אלו שייכות לג' האותיות ה' ו' ה' (דשם הוי'), שיש להן ציור.

משא"כ העבודה דקדש עצמך במותר לך, שענינה מה „שמבטל ומסלק את עצמו ורצונו" והיא מגלה עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מגדר וציור כחות האדם – נרמזת באות יו"ד, נקודה.

ח. כשם שד' אותיות שם הוי' מת־חילות עם הנקודה דאות יו"ד, ונקודה זו נמשכת אח"כ בציור של אות ה"א ראשו־נה, ואח"כ בציור דאות ו', ועד לציור דה' אחרונה[32] – כך הוא גם בנוגע לד' עבו־דות הנ"ל, שאינן עבודות וענינים נפר־דים (בעצם מהותם), אלא הן המשך אחד:

התחלתן ועיקרן הוא – נקודת ההת־קשרות של ישראל עם הקב"ה שלמעלה מציור (הבאה לידי ביטוי בשלילת מצי־אותו – „מבטל ומסלק א"ע ורצונו כו'", קדש עצמך במותר לך), ונקודת התקש־רות זו נמשכת אח"כ בבחי' ציור בעסק התורה, ב„ועשה טוב", עד ל„סור מרע".

ולכן, כאשר חסר בהביטול דקבלת עול מלכות שמים בהעבודה ד„סור מרע", ה"ז פוגע לא רק בה"א תתאה, אלא גם בג' אותיות שקדמו לה. כי באם היתה נקודת הביטול עצמה (יו"ד) מאירה אצלו, או עכ"פ כפי שהיא בהציור ד„עסק התורה" ו„ועשה טוב" (ה' ראשונה ואות ו'), לא הי' חסר אצלו הביטול דקבלת עול.

וזהו גם הטעם דכאשר אדם נכשל בחטא, צ"ל אצלו גם תשובה עילאה, כי דוקא אז תשובתו היא „תשובה שלימה"[33].

ט. זאת ועוד:

לא רק שבשביל שלימות התשובה זקוקים להעבודה דתשובה עילאה הבאה לאחרי תשובה תתאה, אלא עוד זאת, ש־התשובה תתאה גופא צ"ל באופן שיהי' נרגשת בה (בנוגע לפועל עכ"פ) התנועה דתשובה עילאה.

זאת אומרת, שהקבלה על להבא „לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו" צ"ל באופן שיורגש בה לא רק הביטול דקבלת עול מלכות שמים [כעבד המוכן לציית ציווי האדון], אע"פ שמציאותו אינה מציאות האדון], אלא גם שהביטול שלו הוא מסובב ותוצאה מזה*[33] שהוא מיוחד (מצד שרש נשמתו) עם הקב"ה בתכלית היחוד.

בכור כו"" (לקו"ת חצא שם). ובלקו"ת בלק ד"ה מה טובו' (עה, ב), ש„קדש לי כל בכור" הוא בחי' „בעל תשובה עילאה", תשובה דאות יו"ד.

31) 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).

---

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

33) אגה"ת פ"ח. וראה לעיל הערה 13. – וראה גם לעיל ע' 93 ס"ד. ע' 117 ס"ז.

*33) וראה גם לעיל ע' 86 ס"ד ואילך.

יו"ד. ויש לומר, שזהו גם הביאור (בעבודה) בזה שהענין דתשובה תתאה הוא (לא רק „תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות"[7], אלא גם) „תשוב ה"א תתאה למקומה להתייחד ביה"ו"[34]:

הענין דה"א תתאה בפני עצמה (בעבודת האדם) הוא הביטול דקבלת עול מלכות שמים מצד בחינת הנשמה המלובשת בגוף[35]: ואילו הענין ד„תשוב ה"א תתאה למקומה להתייחד ביה"ו" הוא, שהביטול דקבלת עול (ה"א תתאה) יהי' באופן שיורגש בו שהוא קשור ומיוחד עם ה„תכלית היחוד" שמצד עצם הנשמה, האותיות יה"ו.

יא. ע"פ כל הנ"ל יובן כיצד הביאור במלת תשובה ע"ד הסוד (תשוב ה') מוסיף הבנה ב„מצות התשובה" (שעל האדם):

ע"י אריכות הביאור איך שה' תתאה אינה ענין בפני עצמו אלא היא המשכה מג' אותיות הקודמות, וענין התשובה הוא להשיב ה"א תתאה „למקומה" (כפי שהיא מיוחדת עם שאר האותיות דשם הוי')[36] – נתוסף חידוש ב„מצות התשובה", בגמירת הלב „לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'", דהגם שעיקר ענינה הוא הקבלת עול בנוגע ל„סור מרע" („לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו"), ה"א תתאה, מ"מ צריכה להיות מיוחדת עם ה' עבודות השייכות לשאר האותיות דשם הוי'.

ולכן נוגעת ההקדמה אודות הענין דתשובה עילאה גם ל„התחלת מצות ה' תשובה ועיקרה", כי גם תשובה כפשוטה צ"ל באופן שיורגש בה הענין דתשובה עילאה (כנ"ל סעיף ט).

יב. עפ"ז מובן, שהתיבות „לבאר היטב בהרחבת הביאור" – שהן „לנגד הב' בחי' תשובה שנקט אח"כ, תשוב ה' תתאה, תשוב ה' עילאה" (כהובא לעיל מהערות אאמו"ר) – אינן רק רמז בעלמא, אלא ביאור (וחידוש) באופן עשיית „התחלת מצות התשובה ועיקרה".

ולכן אומר אדה"ז „לבאר היטב בהרחבת הביאור בהקדים מ"ש בזוה"ק כו'", כדי שיהי' ברור [ע"י הוספת תיבת „בהקדים"] דמ"ש „לבאר היטב בהרחבת הביאור" קאי לא (רק) על „מ"ש בזוה"ק כו'" (כפשטות משמעות הלשון), אלא הוא (גם) ענין לעצמו:

בכדי ש„התחלת מצות התשובה ועיקרה" תהי' „באמת ובלב שלם", הרי „ההכרח"[37] שתהי' באופן הנרמז בלשון „לבאר היטב בהרחבת הביאור".

זאת אומרת: אע"פ שמצות התשובה היא „שיגמור בלבו . . לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך" („סור מרע"), הענין דה"א תתאה, מ"מ, צ"ל נרגש בה גם הוא"ו[38] – היינו, שה„לבאר" צ"ל „היטב", שבהקבלה שלא למרוד במלכותו ית' צ"ל נרגש

---

34) אגה"ת פ"ח (מח, א) – הובא בהערת אאמו"ר הנ"ל לענין „לבאר היטב".

35) ראה אגה"ת רפ"ה, ש„המשכת וירידת ה' נפש האלקי' לעוה"ז" היא מבחי' ה"א תתאה.

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 דוע"ט הוא רק אם ההי' תתאה מתעלית להו' מלמטלמ"ע, או שהו' נמשך מלמעלמ"ט להשפיע לה' תתאה).

(בהעלם עכ"פ) שהוא מוכן „לייגע את עצמו" יותר מטבעו ורגילותו (בדוגמת העבודה ד„ועשה טוב"):

ויתירה מזו – ה„לבאר" צ"ל גם „ב־הרחבת הביאור", „לנגד תשוב ה' עילאה דבינה": בהקבלה צ"ל נרגש (בהעלם) שהוא מוכן גם לבטל את עצמו ולצאת לגמרי ממציאותו (בדוגמת הביטול דעסק התורה)[39].

יג. ובזה יש לבאר הטעם שמרמז רק ג' דרגות הראשונות דתשובה, ואינו מרמז גם הדרגא ד„בעל תשובה עילאה" בחי' יו"ד:

בנוגע לאות יו"ד אין צריכים עבודה מיוחדת שתהי' היא נרגשת בהקבלה „לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'", כי ענינה של אות יו"ד הוא (כנ"ל ס"ז) נקודת ההתקשרות (שלמעלה מציור), ובמילא מובן, שנקודה זו נרגשת בכל עבודה הקשורה בשאר ג' האותיות[40], כיון שענינם הוא (כנ"ל סעיף ז) – המשכת הנקודה בציור מסויים.

[ואדרבה: כיון שהקבלה שלא למרוד במלכותו ית' היא תנועה של ביטול[41] (שלמטה מבחי' ציור[42]), לכן דוקא בה נרגש עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מציור[43]];

ומאחר שכוונת אדה"ז בתיבות „לבאר היטב בהרחבת הביאור" היא לחדש כיצד צ"ל ה„לשוב כו'" בפועל, לכן נקט לשון כזו המרמזת רק על ג' דרגות הראשונות.

(משיחת ש"פ ראה תש"ל)

---

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'".

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

41) 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)).

42) 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).

43) 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 . . בפ"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. באגרת התשובה פ"ד כתב אדה"ז: "ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים בכתוב [ומביא ג' פסוקים] וכמ"ש[2] כי ה' אלקיכם[3] אלקי האלקים גו'[4], הודו לאלקי האלקים גו'[4], ויבואו בני האלקים להתייצב גו'[4], לפי שיניקת חיותם היא מבחי' חיצוניות כו' ושם אלקים הוא בחי' חיצוניות כו'".

ובהערות אאמו"ר[5] מבאר, ש"הביא ג' פסוקים לנגד הג' בחי' מלאכים, שרפים חיות אופנים[6], שבג' עולמות[7] בריאה [שרפים] יצירה [חיות] עשי' [אופנים], והת־הוותם הוא . . מג' בחי' אותיות [היינו שגם האותיות שמהן נתהוו המלאכים נחלקות לג' בחינות], מחשבה בבריאה, דיבור ביצירה, מעשה בעשי'".

מהוספה זו (שגם בהאותיות יש ג' בחינות) משמע, שבהבאת ג' הפסוקים "לנגד הג' בחי' מלאכים", כוונת אדה"ז לרמז לא רק לג' הבחינות שבמלאכים המתהווים משם אלקים (ושלכן נקראים בשם זה), אלא עוד זאת, שבשם אלקים עצמו (בחי' האותיות) המהווה אותם יש ג' בחינות: השם אלקים שבפסוק הראשון (כי ה' אלקיכם אלקי האלקים גו') רומז על אותיות המחשבה ומשם נתהוו המל־אכים שבבריאה; השם אלקים שבפסוק השני (הודו לאלקי האלקים גו') מורה על אותיות הדיבור, שמהן נתהוו המלאכים שביצירה; והשם אלקים שבפסוק השלי־שי (ויבואו בני האלקים להתייצב גו') מורה על אותיות המעשה, שמהן נתהוו המלאכים שבעשי'.

וצריך ביאור: למאי נפק"מ באגרת התשובה כאן לרמז שכל בחינה במלאכים מתהווה מאותיות אחרות?

בשלמא אם אאמו"ר הי' כותב רק שג' הפסוקים הם "לנגד הג' בחי' מלאכים" — הי' אפשר לבאר, שהטעם שהביא אדה"ז ג' פסוקים הוא להדגיש, שכל הבחינות במלאכים, אפילו הבחינה העליונה ביותר (דעולם הבריאה[8]), מתהווה רק משם אלקים:

אבל כיון שאאמו"ר מוסיף "והתהוותם הוא . . מג' בחי' אותיות כו'", הרי מובן

---

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) לקוטי לוי"צ על תניא ע' כט.

6) 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 אופ־נים", שבג' בחינות אלו "נכללו כל שאר מדריגות המלאכים שהם עשר" (סדור תפלה למשה (לה־רמ"ק) ברכת יוצר (סה, א). דרישות בעניני המלאכים (להנ"ל. ירושלים, תש"ה) הדרישה הא' החקירה הו' והז').

7) 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.

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

(כנ״ל), שמפרש דברי אדה״ז, שבהבאת ג׳ הפסוקים כוונתו לרמז גם על חילוקי הדרגות בהאותיות שמהן מתהוות ג׳ הבחינות שבמלאכים – וא״כ תמוה: למאי נפק״מ באגה״ת לרמז פרטי הדרגות שבשורש התהוות המלאכים?

ב. גם צ״ב בכללות הענין המבואר באגרת התשובה כאן:

ההסבר מדוע „נקראו המלאכים בשם אלקים״ בא בהמשך להמבואר לפנ״ז אודות מעלת נשמת האדם לגבי שאר כל הנבראים, ש„צבא השמים ואפילו המלאכים . . נבראו מאין ליש וחיים וקיימים מבחי׳ חיצוניות החיות . . המלובשת באותיות שבעשרה מאמרות״, משא״כ „נשמת האדם שנמשכה תחלה מבחי׳ פנימיות החיות״ (אלא ש„אח״כ ירדה . . ע״י בחי׳ האותיות שבמאמר נעשה אדם וכו׳ כדי להתלבש בגוף עוה״ז התחתון״).

ובהמשך לזה אומר: „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו׳״, שלפי הביאור הנ״ל [שמלאכים קיומם מחיצוניות החיות ונשמת האדם שרשה מפנימיות החיות] יובן גם הטעם ש„נקראו המלאכים בשם אלקים״, ואילו נשמת האדם היא „חלק שם הוי׳ ב״ה״ (כפי שהביא לעילי הפסוקי׳ „כי חלק ה׳ עמו וגו׳״) – כי „שם אלקים הוא בחי׳ חיצוניות . . (ו)שם הוי׳ מורה על פנימיות החיות״.

וצריך להבין:

מזה שמכל הנבראים המתהווים מחיצוניות החיות רק המלאכים נקראים בשם אלקים מוכח, שזה שהם נקראים בשם אלקים הוא מצד מעלתם המיוחדת לגבי שאר כל הנבראים, אפילו לגבי צבא השמים [שאינם נקראים בשם אלקים] – ומעלתם היא, שהחיות האלקי משם אלקים המהווה ומחי׳ אותם הרי היא בגילוי בהם, עד שהם נקראים (בגילוי) בשם אלקים.

ואינו מובן:

באגה״ת כאן מדבר רק אודות בחינת החיות המהווה ומחי׳ את המלאכים, שהיא רק מבחי׳ חיצוניות (כמו החיות של כל צבא השמים), וא״כ למאי נפק״מ ענין זה ש„נקראו המלאכים בשם אלקים״, המורה על אופן החיות [ובזה הם מובדלים מכל צבא השמים], שהחיות היא בגילוי אצלם?

וגדלה השאלה עוד יותר: בנוגע לנשמת האדם הנמשכת מפנימיות החיות (שם הוי׳) לא מצינו שהיא נקראת בשם הוי״ו [וכדמוכח כאן גופא, שבסיום הענין, גבי „אבל נשמת האדם כו׳״, לא כתב אדה״ז ש„נקראת בשם הוי״״ (כמ״ש גבי מלאכים), כי״א רק ש„היא חלק שם הוי׳ ב״ה״], והטעם ע״ז הוא, כי בנשמת האדם אין החיות משם הוי׳ בגילוי.

זאת ועוד: מזה שנשמת האדם לא נקראת אפילו בשם אלקים (להיות ש„אח״כ ירדה . . ע״י בחי׳ האותיות שבמאמר נעשה אדם״), מוכח, שאפילו בחינה זו אינה בגילוי בנשמת האדם.

ועפ״ז צריך ביאור: איך מתאים להביא ענין זה, המורה על מעלת המלאכים

9) צג, סע״ב.

10) האזינו לב, ט.

11) ואדרבה: ממה שארז״ל (ב״ב עה, ב) „עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב״ה״, וברשב״ם (ועד״ז ברבינו גרשום) שם: „שיהא שמם ה״״ – מוכח, שזהו חידוש שיהי׳ רק לעתיד. ולהעיר מחדא״ג מהרש״א שם (ד״ה ג׳ דברים), שגם אז „שם של הקב״ה יהי׳ בהם (רק) שם לווי״.