אפילו על נשמת האדם – כאשר כוונת הדברים כאן היא לבאר מעלת נשמת ה' אדם על (צבא השמים, ואפילו) מלאכים?

ג. ויש לומר הביאור בזה*[11]:

כוונת אדה"ז בהביאו הפסוק „כי חלק ה' עמו גו'" היא להסביר, שלא רק ששורש הנשמה הוא משם הוי', אלא עוד זאת, שגם כפי שנשמת האדם נמצאת למטה בגוף [שרק אז נקראת „נשמת האדם"] ה"ה „חלק שם הוי' ב"ה"[12].

[וכפי שממשיך להלן[13], שבנשמת האדם למטה ישנן ד' אותיות שם הוי' – שזה נוגע לביאור ענין התשובה, כי זה שנשמת האדם למטה היא חלק משם הוי' מדגיש גודל הפגם שבחטא, שע"י כל חטא גורמים שההשפעה מה"א תתאה דשם הוי' תרד בגלות[14], ופוגמים גם בשאר האותיות, גם בג' אותיות ראשונות דשם הוי'[15].

ואע"פ שנשמת האדם רק „נמשכה מחלקה מבחי' פנימיות החיות" (שם הוי') כנ"ל, ואילו „אח"כ ירדה . . ע"י בחי' האותיות כו' (שם אלקים) . . כדי להתלבש בגוף", מ"מ, הרי נשמת האדם קשורה תמיד עם פנימיות החיות, עד שהיא חלק משם הוי' גם בהיותה מלובשת בגוף.

וזהו היתרון (והעילוי) בנשמת האדם על כל הנבראים: הגם שגם שורש כל הנבראים הוא משם הוי' [כמבואר בארוכה בתניא ח"ב[16], שפירוש שם „הוי'" הוא „שמהוה את הכל מאין ליש", ושם אלקים רק מצמצם החיות משם הוי' ומסתיר עליו], מ"מ יש יתרון בנשמת ישראל בכך, שגם אחרי ירידתה „ע"י בחי' האותיות (שם אלקים) כו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון" הרי היא קשורה עדיין עם שם הוי'.

ד. ובמה בא לידי ביטוי יתרון זה

---

*) נוסף לזה ש„עם" (עמו) הוא „מלשון עומדות שהם דברים נפדדים וזרים ורחוקים" (שער היחוד והאמונה רפ"ו).

**) עפ"ז יומתק גם מה שמעתיק מהכתוב תיבת כי.

*11) לכללות סעיף זה ראה גם לעיל ע' 61 ואילך (ס"ו). ע' 69 (ס"ד-ה). ע' 76 (ס"ה).

12) וההוכחה על זה מהכתוב „כי חלק ה' עמו" היא בפשטות*: פסוק זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז** „צבא גבולות עמים למספר בני ישראל", וכפרש"י שם: „שהי' חלקו כבוש ביניהם" (בין העמים), והרי בנשמות כמו"ש למעלה אין זה שייך.

ועפ"ז יומתק 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 מלובשת בגוף היא חלק שם הוי' ב"ה.

13) צה, א.

14) כדלקמן ספ"ז.

15) כדלקמן ספ"ז בנוגע לכמה עונות. ויש לומר, שעד"ז הוא (בכללות) בכל חטא – מכיון שכל מעשה יש בה (בכללות) כל כחות הנפש*. ולהעיר ממ"ש באגה"ת (ספ"ו) שם „תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות וכמ"ש ושב ה' אלקיך את שבותך כו'" – שלשון הפסוק „ושב ה' גו'" (בפשטות) מורה שההשבה היא בכללות שם הוי'.

16) פ"ד.

*) עפ"ז יומתק גם מה שבכל חטא צ"ל לא רק תשובה חתאה אלא גם תשובה עילאה כדמשמע בקמן פ"ז (ראה לעיל ע' 130 הערה 13) – נוסף על המבואר לעיל שם ע' 133.

שבנשמת האדם (שהיא מקושרת עם שם הוי') לגבי שאר הנבראים?

לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בתניא[17] שענין הצמצום וההסתר דשם אלקים (בגימטריא הטבע[18]) הוא להסתיר על האור דשם הוי' שלמעלה מהטבע ו„נראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע".

ועפ"ז הי' אפשר לומר, שהיתרון בנשמת האדם ע"ז שהיא מקושרת (גם כפי שהיא למטה) בשם הוי' הוא בכך, שאצל ישראל ניכר בגלוי שהנהגת הקב"ה עמם היא למעלה מהטבע [ולא רק עם כלל ישראל, אלא עם כל אר"א מישראל בפרט].

אבל לפ"ז יוצא, שהחילוק בין נשמת האדם ושאר הנבראים אינו „הפרש עצום מאד"[19] [„עצום" באיכות, „מאד" בכמות], אלא רק בדוגמת החילוק בין נבראים עליונים ונבראים תחתונים, ולדוגמא – ההבדל בין צבא השמים וצבא הארץ:

כשם שמעלת צבא השמים על צבא הארץ היא, שהאור האלקי שבצבא השמים הוא בגילוי יותר מצבא הארץ, עד שע"י „שאו מרום עיניכם" ניכר („וראו") ה„מי ברא אלה"[20] – הנה עד"ז היא המעלה (לפי ביאור הנ"ל) בנשמת האדם גם לגבי צבא השמים, דכאשר רואים שבני ישראל הם כ„כבשה אחת בין שבעים זאבים והיא משתמרת"[21] (ועד"ז בנוגע לכל אר"א מישראל בפרט[22]), רואים גילוי אלקות באופן גלוי ומיידי יותר מאשר ע"י ה„ראו" בצבא השמים.

ועוד זאת (ועיקר): לפי ביאור זה מובן רק כיצד נשמת האדם מורה על שם הוי' (שלמעלה מהטבע), אבל לא שהיא עצמה הוי' „חלק שם הוי' ב"ה".

ולכן מוסיף אדמו"ר הזקן „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו'" (ומביא ע"ז ג' פסוקים), ללמדנו, שהחילוק בין נשמת האדם ושאר כל הנבראים (כולל גם צבא השמים, ואפילו מלאכים) הוא חילוק עיקרי בעצם מהותם (ולא רק באופן הגילוי). כדלקמן.

ה. הטעם ש„נקראו המלאכים בשם אלקים" הוא (כנ"ל ס"ב) לפי שהחיות האלקי הוא בגילוי אצלם.

זאת אומרת: לא רק שעל ידם מתגלה שיש אור אלקי המהווה ומחי' אותם – בדוגמת הענין ד„וראו מי ברא אלה" בצבא השמים – אלא שבמציאותם גופא נרגשת אלקות בגילוי [דמציאותם היא בשמם: „מלאכים" – שעומדים בביטול תמידי[23], מוכנים ומזומנים לקיים שליחותו של הקב"ה[24]].

---

17) ח"ב רפ"ו.

18) פרדס שי"ב פ"ב. ובשל"ה (פט, א) משמע קצת שכ"ה בזהר.

19) לשון אדה"ז באגה"ת כאן (צד, א). וראה לקמן הערה 25 בשוה"ג הב'.

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

21) ראה תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא.

22) כידוע (המשך תער"ב פפ"ח. ובכ"מ) שההשגחה פרטית על בנ"י הוא משם הוי'.

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

24) באוה"ת יתרו ע' תשדמ, 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);

ומזה מובן, שבענין "העלם" ו"גילוי", מלאכים הם למעלה מנשמת האדם (כפי שהיא למטה). וכנ"ל, שנשמת האדם אינה נקראת בשמו של הקב"ה, אפילו לא בשם אלקים

[וכמובן גם מזה שאצל נשמת האדם למטה שייך לפעמים שתעשה דבר שהוא נגד רצון הקב"ה, לא כמלאכים, שתמיד הם מוכנים ומזומנים לקיים שליחותו של הקב"ה].

ומזה מובן, שזה שכל הנבראים, אפילו מלאכים, שייכים לשם אלקים, ואילו נשמת האדם שייכת לשם הוי', אינו מצד הענין ד"העלם" ו"גילוי", אלא מצד החילוק בעצם החיות: החיות של כל הנבראים, גם של מלאכים, הוא משם אלקים[25],

והחיות של נשמת האדם, גם כפי שהיא מלובשת בגוף, היא משם הוי'.

וכדי לבאר החילוק בין נשמת האדם וכל הנבראים (אפילו מלאכים) בנוגע לחיותם (אע"פ שגם שורש ההתהוות של כל הנבראים הוא משם הוי'), ולאידך, גם נשמת האדם ירדה "ע"י בחי' האותיות" – מביא אדה"ז ג' פסוקים שבהם נקראים מלאכים בשם אלקים, שהם כנגד ג' הבחינות במלאכים שבג' עולמות בי"ע, וכנגד ג' הבחינות באותיות (שמהן נתהוו ג' בחינות המלאכים). כדלקמן.

ו. זה ששלשת הפסוקים הנ"ל רומזים על ג' בחינות מלאכים, יש לבאר ע"פ החילוק בתוכן הענין המודגש בכל פסוק:

בפסוק הראשון מקשר מלאכים עם

משא"כ לפי הביאור שבאגה"ת כאן, דמה שנק' בשם אלקים הוא לפי שהבחינה דשם אלקים היא חיותם – שם זה מתייחס להמלאכים גופא, דוגמת כל שם 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.

25) 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"ו ע' תנט. ס"ע תע ואילך. וראה גם ביאוה"ז קטו, א-ב).

ויש לומר, שחילוק זה הוא מסובב מהחילוק

---

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

שבפנים (זה שחיות דנשמות הוא מבחי' פנימיות, והחיות דמלאכים הוא מבחי' חיצוניות)** – ראה המשך תרס"ו שם (ס"ע תע ואילך), דמה שה-מלאכים 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 עצמן" 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 למטה – כי הלשון "הפרש עצום מאד" נופל על הפרש שהוא 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'.

נשמות ישראל: „ה׳ אלקיכם (דנשמות יש־ראל) הוא אלקי האלקים״ (של המלאכים הנקראים בשם אלקים). משא״כ בפסוק השני והשלישי.

גם בפסוק השני (הודו לאלקי ה־אלקים) יש יתרון (על הפסוק השלישי) בכך שהמלאכים נקראים „אלקים״, מש־א״כ בפסוק השלישי (ויבואו בני האלקים להתייצב גו׳) נקראים „בני האלקים״[26] (כמובן, דכאשר נקראים בשם „אלקים״ הרי „אלקים״ הוא בגילוי יותר, מכפי שנקראים רק „בני האלקים״).

[ונוסף לזה: בפסוק השני נזכר ונרגש גם „אלקי האלקים״, היינו בחינת שם אלקים („אלקי״) שלמעלה משם אלקים הנמשך במלאכים].

ומזה מובן, שבפסוק הראשון, שהענין ד„אלקי האלקים״ (מלאכים) קשור עם „ה׳ אלקיכם״ (נשמות ישראל), מדבר אודות מלאכים שבעולם הבריאה, עולם המח־שבה, שיש להם שייכות ל„ישראל עלו במחשבה״[27]:

בפסוק השני, שבו אינו מקשר השם אלקים השייך למלאכים („אלקי האלקים״) עם „ה׳ אלקיכם״ (נשמות), אבל השם אלקים השייך למלאכים הוא בגילוי – קאי במלאכים שבעולם היצירה, כי יצירה היא גילוי, כמ״ש[28] יוצר אור;

ובפסוק השלישי, שבו גם השם אלקים השייך למלאכים אינו בגילוי (כ״כ), מדבר במלאכים שבעולם העשי׳[29].

ז. אמנם, ביאור זה אינו מספיק, כי לפ״ז יוצא, שבשינוי הלשון בין הפסוק השני והשלישי נרמז רק החילוק בין המלאכים בענין אופן קבלת החיות משם אלקים (דאצל מלאכים שביצירה הוא יותר בגילוי מכמו במלאכים שבעשי׳).

אבל מזה שאאמו״ר מדגיש „והתהוותן הוא . . מג׳ בחי׳ אותיות״ – שגם בשם אלקים גופא (בחי׳ אותיות) ישנן ג׳ בחינות – משמע, שבחילוקי הלשונות בהפסוקים נרמזים גם חילוקי הבחינות שבאותיות (דשם אלקים) גופא.

ויש לומר הביאור בזה:

אותיות המחשבה, כיון שנוסף על מציאותן גופא, הרי הן (גם) שורש אותיות הדיבור ואותיות המעשה, הרי הן כוללות ג׳ בחינות אותיות: אותיות המח־שבה, וגם אותיות הדיבור והמעשה (הכלולות באותיות המחשבה): באותיות הדיבור כלולות שתי בחינות אותיות – של דיבור וגם של מעשה (הכלולות באותיות הדיבור); ובאותיות המעשה יש רק בחינה אחת של אותיות – של מעשה.

ועפ״ז מובן הרמז של ג׳ בחינות

---

26) ראה גם זהר ורמב״ם שבהערה 6, בסדר העשר בחינות שבמלאכים (מלמעלמ״ט): אלקים, בני אלקים.

27) ב״ר פ״א, ד. ואחד הפירושים בזה הוא, שנש״י הם מבחי׳ עולם הבריאה (תו״א עה, סע״ב. ובכ״מ). והיינו, דנוסף לזה ששרש הנשמות הוא באצילות, הנה גם כמו שהם נמשכות בב״ע, מקומם הוא בעולם הבריאה. משא״כ מלאכים (סתם) הם בעולם היצירה [וכידוע (סד״ה כי בחפזון תש״ח. ובכ״מ. וראה גם תניא רפל״ט. תו״א שם) שעולם הבריאה נק׳ עולם הנשמות, ועולם היצירה „עולם המלאכים״]. והמלאכים שבעולם הבריאה נק׳ „מלאכים עליונים״ (תניא שם בהגהה).

28) ישעי׳ מה, ז.

29) ונוסף לזה: „ויבואו בני האלקים להתייצב גו׳״ הוא – בעוה״ז וענינו „משוט בארץ״ (איוב א, ז). ועפ״ז יומתק מה שהעתיק באגה״ת גם תיבת „להתייצב״.

אותיות (מחשבה דיבור ומעשה) בג' פסוקים הנ"ל: בפסוק הראשון (כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים גו'), המדבר באותיות המחשבה, נזכר שם אלקים ג' פעמים; בפסוק השני (הודו לאלקי האלקים גו'), אותיות הדיבור – שתי פעמים; ובפסוק השלישי (ויבואו בני האלקים להתייצב גו'), אותיות המעשה – פעם אחת.

ח. עפ"ז מובן כיצד נתוסף ביאור בהחילוק העיקרי שבין נשמת האדם ו(שאר נבראים, כולל גם) מלאכים, ע"י הבאת ג' פסוקים הנ"ל:

כשם שהוא בענין ג' הבחינות באותיות (שם אלקים), שבאותיות הדיבור לא נמצאת בחינת המחשבה (– השורש ומקור של אותיות הדיבור), ובאותיות המעשה לא נמצאת בחינת הדיבור [וכמרומז גם בג' פסוקים הנ"ל: בפסוק השני נאמר „אלקים" (בחי' אותיות) רק שתי פעמים, ובפסוק השלישי רק פעם אחת, כי באותיות הדיבור לא נמצאת בחי' המחשבה, ובאותיות המעשה חסרה גם בחינת הדיבור],

עד"ז (ובמכש"כ) הוא בנוגע לשמות הוי' ואלקים: ע"י שהחיות דשם הוי' מתלבשת בשם אלקים המצמצם ומסתיר עלי' – ה"ז כאילו שבשם אלקים לא קיימת הבחינה (והעילוי) דשם הוי' כמו שהוא מצד עצמו (קודם שמתלבש בשם אלקים).

ואע"פ שהצמצום וההסתר דשם אלקים הוא רק לגבי „התחתונים", אבל „לגבי הקדוש ברוך הוא כו' (ו)אין מדת הגבורה מסתרת חס ושלום לפניו ית' ברך"[30] – הרי מבואר בכ"מ, שהצמצום לגבי „התחתונים" אינו דמיון, אלא מציאות[31].

ובמילא נמצא, שבהחיות האלקי שמחי' ומהווה הנבראים, לא נמצאת (לגבי הנבראים) הבחינה (והעילוי) דשם הוי', והרי היא חיות דשם אלקים[32].

וזהו החילוק בין נשמת האדם ו(שאר נבראים, כולל גם) מלאכים:

חיות המלאכים היא משם אלקים (כפי שהוא כאילו בלי הבחינה דשם הוי'), וגם בשם אלקים גופא, הרי החיות דמלאכים דיצירה היא רק מאותיות הדיבור (שבהם לא ישנה בחינת המחשבה), והחיות דמלאכים דעשי' הוא רק מאותיות המעשה (שבהן לא ישנה בחינת הדיבור); משא"כ נשמת האדם, הרי גם לאחרי ש„ירדה . . ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם וכו' (אותיות המעשה) כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון", חיותה היא משם הוי'.

(משיחת ש"פ תבא תש"ל)

---

30) שער היחוד והאמונה ספ"ו.

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

32) וזהו מ"ש בראשית ברא אלקים – (אף שההתהוות 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).

אגרת התשובה ד

א. באגרת התשובה פרק ד׳׳ מבאר אדמו״ר הזקן, ש„בל 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 ה־ עליון ב״ה . .) ואחר שבאה [הנקודה] לבחי׳ התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה . . נכללת ונרמזת באות ה״א . . ואח״כ כשנמשכת המשכה והשפעה זו יותר למטה . . נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו״ה. כי . . המשכה זו היא ע״י מדת חסדו וטובו ושאר מדותיו הקדושות הנכללות בדרך כלל במספר שש [וא״ו] . . [ואח״כ] מדת מלכותו ית׳ . . ונכללת ונרמזת באות ה״א אחרונה של שם הוי״.

ובהערות אאמו״ר כאן[2] מתעכב על ג׳ שינויים בלשון אדה״ז כאן (בענין שייכות אותיות השם להספירות), וז״ל: „דוק בלישנא. בהקוץ שעל היו״ד נקט רומז ולא מרמז כמו בהיו״ד שנקט מרמזת. ובהיו״ד נקט מרמזת ולא רומזת . . אך בשניהם נקט שהיו״ד מרמזת והקוץ רומז על חב׳ וכתר, ולא בהיפך שחב׳ וכתר מרומזים בי׳ וקוצו . . ובבינה ז״א ומל׳ נקט בהיפך שהם נרמזים באותיות הו״ה דהשם, ולא שאותיות הו״ה מרמזים או רומזים להם״.

ועוד שינוי בין חכמה וכתר לבינה ז״א ומלכות: גבי בינה ז״א ומלכות „נקט בהם לשון בלל, נכללת״ (לא רק לשון „נר־ מזת״), משא״כ גבי חכמה וכתר „לא נקט בהם לשון כלל״ (אלא רק לשון רמז — מרמזת, רומז).

ויש לומר, דזה שאאמו״ר לא ביאר הטעם לשינויים הנ״ל, וכ׳ רק „דוק ב־ לישנא״ — הוא לפי שסמך על הלומד, שיוכל לעמוד בעצמו (בעיון הראוי) על טעם השינויים, ולכן הסתפק בציון השינויים.

ב. ויש להוסיף עוד דיוק בלשון אדה״ז:

מדיוקי אאמו״ר הנ״ל יוצא, שיש ג׳ אופנים: הקוץ שעל היו״ד רק „רומז ל־ בחי׳ רצון העליון״: (הנקודה ד)אות יו״ד „מרמזת לחכמתו ית״, והספירות בינה ז״א ומלכות „נכללות ונרמזות״ באותיות הו״ה.

אבל מזה שאדה״ז מקדים „וכל הי׳ ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי׳ ב״ה״ משמע, שגם בנוגע לספירת החכמה — שהיא אחת מהעשר ספירות — אפשר לומר (בכללות) שהיא „נכללת ונרמזת״ ב(אות יו״ד[3] ד)שם הוי׳ (ולא רק שהאות יו״ד מרמזת עלי׳).

[ורק על „בחי׳ רצון העליון ב״ה״, שהיא למעלה מכל היו״ד ספירות[4], לא יתכן לומר שהיא „נכללת ונרמזת״ בה־ קוץ שעל היו״ד].

---

1) צד, ב.

2) לקוטי לוי״צ על תניא ע׳ כט.

3) ראה לקמן הערה 42.

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) לפי״ז 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.

ונמצא, שבספירת החכמה יש שני ענינים: (א) זה שהיא אחת מהיו"ד ספירות – ויש לה צד השווה עם שאר הספירות – שמצד ענין זה שבה הרי היא „נכללת ונרמזת" (באות יו"ד); (ב) זה שהיא למעלה משאר הספירות, שאז היא בדומה (בכמה פרטים) לבחי' רצון העליון – ולכן (א) לא נקט בה „לשון כלל, נכללת", (ב) אין היא „נרמזת" באות יו"ד, אלא להיפך – היו"ד „מרמזת" עלי'.

ג. ויש לבאר כל דיוקים אלה – וכן השייכות לתוכן הכללי המדובר באגרת הת' תשובה כאן (שמהאי טעמא מציין אאמו"ר לשינויים אלה דוקא) – בהקדם עוד שאלה בדברי אדה"ז כאן:

למאי נפק"מ להביא (אפילו בתור מאמר המוסגר, בסוגריים) זה שה„קוץ שעל היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה כו'", באמצע ביאור זה ש„כל הי' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה"?

זאת ועוד: הביאור כאן בד' אותיות שם הוי' הוא הקדמה להביאור שגם בנשמת האדם (שהיא „חלק ה' עמו"[5]) יש (דוגמת) ד' אותיות הוי' – והרי בפירוט ד' אותיות הוי' בנשמת האדם אינו מבאר ענינו של קוצו של יו"ד – וא"כ תמוה ביותר, מדוע הוצרך לבאר זה בשם הוי' (למעלה)?

ויש לומר הביאור בזה:

כוונת האריכות באגרת התשובה אודות הענין ד„חלק ה' עמו" היא להדגיש איך שחטאים פוגמים בד' אותיות שם הוי'[6], וע"י תשובה מעוררים „י"ג מדות הרחמים הנמשכות מרצון העליון ב"ה . . שלמעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'. ולכן הי"ג מדות הרחמים מנקים כל הפגמים" (שבד' אותיות שם הוי')*.

---

5) לשון הכתוב – האזינו לב, ט.

6) ראה לעיל ע' 138 והערה 15.

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 ד"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 שעהיוה"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 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) „אנת כו'" שלמעלה מע"ס – שלזה מגיעים ע"י התשובה, וע"י הוא ניקוי הפגמים. וראה לקמן ע' 152 (ס"ב). ע' 154 (ס"ה) (ואילך).

[וע"פ י"ל, דמה שמביא שם בעל המאמר „מאמר אליהו" – ולא סתם „מ"ש בתקו"ז" – כי רוצה לרמז כאן ענין התשובה, שזהו ענינו של

*) 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, כ"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 (והחיבוח „כנודע ממאמר . . ידיעא וכו'" – לכאורה מיותרות).

**) 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)).