ואתחנן ב

א. עס איז ידוע דער וואָרט פון אַלטן רבין[1], אַז „פירש״י אויף חומש איז יינה של תורה״, וואָס „יינה של תורה״ מיינט רזין דאורייתא[2], פנימיות התורה.

מ׳האָט שוין פיל מאָל[3] געריידט וועגן דעם כלל וואָס רש״י אַליין זאָגט בנוגע זיין פירוש — „אני לא באתי אלא לפ־שוטו״[4] — אַז דאָס איז ניט קיין סתירה דערצו וואָס אין ספרים פון גדולי ישראל ווערט אָנגעוויזן אויף די „נפלאות״ אין פירוש רש״י על התורה אין אַלע חלקי התורה, סיי אין חלק ההלכה שבתורה, סיי אין רמז דרוש וסוד — ווייל פירוש רש״י איז לכל לראש — פשוטו של מקרא: נאָר אין דעם „פשט״ (וואָס איז דאָך — „של מקרא״ און נאָכמער פון רמז דרוש סוד — איז נאָר באָ עם — אין מקרא יוצא מידי פשוטו) זיינען דאָ (באַהאַלטן) ענינים נפלאים פון אַלע חלקי התורה.

אָבער פון דער אויבנדערמאָנטער הדגשה און אויך פון לשון פון אַלטן רבין — „פרש״י אויף חומש איז יינה של תורה״ — איז משמע, אַז בנוגע „יינה של תורה״ איז ניט נאָר אַז עס זיינען פאָראַן (באַהאַלטענע) רמזים וכיו״ב (אין רש״ס ווערטער) אויף ענינים של רזין דאורייתא, נאָר אַז פירש״י „איז יינה של תורה״, אַז יעדער פירוש פון רש״י איז „לא באתי אלא לפשוטו״, וביחד עם זה איז עס „יינה של תורה״[5].

ובכל אופן זיינען פאָראַן געוויסע פירושי רש״י אויף חומש, וואו מען זעט אין זיי בגלוי ווי זיי זיינען „יינה של תורה״; און איינער פון די פירושי רש״י איז אין אונזער סדרה אויפן פסוק „אתה הראת לדעת גו״[6].

ב. רש״י שטעלט זיך אויפן וואָרט „הראת״ און זאָגט „כתרגומו אתחזיתא״, און דערנאָך איז ער ממשיך: „כשנתן הקב״ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי לכך נאמר אתה הראת לדעת״[7].

---

1) היום יום ע׳ כד.

2) ראה בארוכה אמרי בינה שער הק״ש ספנ״ג ואילך.

3) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 1 ואילך.

4) בראשית ג, ח. שם, כד. ובכ״מ.

5) וראה לקו״ש שם הערה 3 בביאור השייכות המיוחדת ד„יינה של תורה״ לפשוטו של מקרא. וראה שם ע׳ 279 דחלק הרמז והדרוש אינו מוכרח שיהיו בפירש״י.

6) ד, לה.

7) בש״ך (עה״ת) עה״פ לאחרי שמעתיק ל׳ רש״י (בשינויים קלים) „והוא מן המדרש״.

יש שציינו את המקור לפרש״י בספסיקתא רבתי פ׳ מ״ת בסופו ומדרש שה״ש הוצאת גרינהוט (ירושלים תרנ״ז. תשל״א) בתחלתו עה״פ ישקני. אבל בספסיקתא רבתי הלשון „מיד פתח הקב״ה שבעת רקיעים ונגלה עליהם עין בעין כו׳״. ובמדרש שה״ש הלשון „באותה שעה פתח הקב״ה שבעה רקיעים והראה להם לישראל כל מה שיש בתוכן״.

בעקידה פרשתנו סוף שער פח: „ובמדרש מאי דכתיב חלקי ה׳ . . וביום מתן תורה קרע הקב״ה את השמים רבי פנחס ורבי לוי כו׳ אמרו כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים שנאמר אתה הראת לדעת וגו׳. אמר להם רואים אתם שאין אחר עמי״. ובדברים רבה (הוצאת ליברמן — מכת״י. ירושלים ת״ש) עה״פ שמע ישראל: וביום מתן תורה קרע הקב״ה את השמים והראה לישראל מה שיש למעלן. רבי פנחס . . קרע להם הקב״ה ז׳ רקיעים וכשם שקרע . . התחתונים שנא׳ אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת אמר להם ראו שאין אחר עמי שנא׳ אתה הראת לדעת. וראה בהמובא בהערות שם.

דאַרף מען פֿאַרשטיין: וואָס איז די שייכות פון דעם משך בפירוש רש"י „כשנתן הקב"ה כו' פתח כו'" צו התחלת פירושו „כתרגומו אתחזיתא" — לכאורה זיינען דאָס צוויי באַזונדערע ענינים: די התחלת הפירוש איז דער (געוויער) אַפּטייטש פון וואַרט „הראת" — „ביסט באַוויזן געוואָרן"[8]; משא"כ דער צווייטער חלק פון פירוש רש"י רעדט וועגן דעם כללות הכתוב — אַז אידן האָבן געזען „כי הוי' הוא האלקים גו'".

[און ווי מען זעט אויך פון דעם סיום פירוש רש"י — „לכך נאמר אתה הראת לדעת"[9], דלכאורה איז אַט דער סיום איבעריק. מוז מען זאָגן אַז רש"י איז דערמיט מדגיש, אַז מיט זיין פירוש קומט ער מסביר זיין (ניט בלויז דעם וואַרט „הראת", נאָר) „לכך נאמר אתה הראת לדעת", און דעם כללות תוכן הכתוב].

און אויב אַזוי, האָט דאָך רש"י געדאַרפט צעטיילן זיין פירוש אין צוויי דיבור־המתחיל'ס: פריער ד"ה און דעם וואַרט „הראת"[10] און זאָגן „כתרגומו אתחזיתא", און דערנאָך מעתיק זיין „אתה הראת לדעת" און מפרש זיין: „כשנתן הקב"ה כו' פתח כו'"?

ג. וי"ל דעם ביאור בזה:

אין דעם פריערדיקן פסוק שטייט[11] „או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי גו' במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטוי' גו' ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך", און דערנאָך איז די תורה ממשיך „אתה הראת לדעת גו'".

וואָלט מען בפשטות געלערנט (און אַזוי לערנען טאָקע כמה מפרשים[12]) אַז דער „אתה הראת לדעת" איז אַ המשך צום פריערדיקן פסוק, און דאָס באַציט זיך צו די נסים ונפלאות[13] וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט „במצרים לעיניך", ובלשון הספורנו[14]: „את כל אלה הראך הא־ל ית', לדעת, כדי שתתבונן ותדע בלי ספק כי ה' הוא האלקים כו'".

און דאָס איז רש"י שולל בפירושו „כשנתן הקב"ה את התורה פתח כו'" — אַז דער ענין פון „אתה הראת גו'" איז ניט בקשר צו די אותות ומופתים „אשר עשה לכם ה"א במצרים לעיניך", וואָס שטייט אין פריערדיקן פסוק, און דאָ ווערן אויך ניט געמיינט די נפלאות וואָס אינעם פסוק שלאח"ז[15] (וואו עס רעדט זיך וועגן מ"ת) „מן השמים השמיעך גו' ועל הארץ הראך גו'" — נאָר „אתה הראת" איז אַן ענין חדש, וואָס קומט דערציילן וועגן אַ באַזונדער מאורע בשעת מ"ת — „פתח להם שבעה רקיעים כו'".

---

8) ראה במפרשי רש"י (ר"ם, גו"א ועוד) כאן.

9) בדפוס ראשון „לכך נאמר אתה הראת". אבל בדפוס שני וכו"כ כת"י רש"י (שתח"י) נעתקה בסוף פירוש רש"י גם התיבה „לדעת".

10) ולהעיר דבא' מכת"י רש"י שתח"י הד"ה ברש"י הוא „הראת לדעת", ועפ"ז צ"ע השייכות ד„אתחזיתא" ל„לדעת".

11) ד, לד.

12) ראה בעה"ט ד, לד. ראב"ע וספורנו עה"פ. וראה גם ד"ה אתה הראת תרפ"ט (בסה"מ קונטרסים ח"א נו, א) בתחלתו.

13) וכן משמע בתיב"ע כאן: אנת איתחמיתא ית פרישתא האלין, ובפי' יונתן: נסים ונפלאות אלו. ובבחיי כאן: אתה הראת אותות ומופתים שמתוכם תוכל לדעת. ולכאורה כן משמע שמפרש בספר זכרון על פרש"י „אתה ישראל הראוך כל זה כדי לדעת כו'". וצ"ע.

14) עה"פ.

15) ד, לו.

און דער הכרח אין פשוטו של מקרא צו לערנען אז „אתה הראת" באציט זיך ניט צו דעם וואס שטייט פריער און ניט צו דעם וואס שטייט שפעטער, נאר איז אן ענין בפ"ע — איז פון דעם לשון „הראת", כדלקמן.

ד. וויבאלד דער פסוק נוצט דעם לשון „אתה הראת" — דו (עם ישראל) ביסט באוויזן געווארן, און ניט „אתה ראית" — דו האסט געזען — ד. ה. עס איז מודגש אז עס איז געווען א פעולה פון א צוייטן צו „באוויזן", איז לכאורה ניט גלאטיק, פארוואס איז מודגש אתה דער מקבל הפעולה, און ניט דער עושה הפעולה: עס האט געדארפט שטיין „דער אויבערשטער האט דיר באויזן", און ווי עס שטייט פריער „אשר עשה לכם הוי" און אויך שפעטער[15] „השמיעך את קולו גו' הראך את אשו גו"?

דערפון[16] איז רש"י מכריח, אז אין דעם פסוק רעדט זיך וועגן אן אנדער „באוויזן", וואו עס איז מודגש אז ס'איז געווען א פעולה פון „ווייזן", און צוזאמען דערמיט איז דאס ניט געווען בדרך פון א פעולה ממש, ווי „הראך", נאר באופן אז דער חידוש איז (בעיקר) מצד „אתה" דעם מקבל הפעולה: דער באוויזער האט נאר מבטל געווען א זאך, די פעולה באשטייט אין ביטול המניעה.

און דעריבער לערנט רש"י אז דא רעדט זיך ניט וועגן די נסים ונפלאות וואס דער אויבערשטער האט באויזן אידן, וואס דאס איז בדרך פעולה כפשוטה, אויפגעטאן א זאך, נאר דא רעדט זיך וועגן דעם גילוי פון „פתח להם שבעה רקיעים וכו'": דער אויבערשטער האט (ניט געטאן א פעולה פון „באוויזן" זיך צו אידן, ער האט נאר) ארא׳פגענומען דעם „פארשטעל" פון די „שבעה רקיעים", און בדרך ממילא „ראו שהוא יחידי"[17].

ה. עפ"ז קומט אויס, אז עס איז פארן א חילוק עיקרי אין דעם פירוש פון „אתה הראת" צווישן דעם פירוש המפרשים הנ"ל און פירוש רש"י:

אויב מ'לערנט אז „אתה הראת" באציט זיך צו די נסים פון יציאת מצרים, קומט אויס אז צו אידן זיינען באויזן געווארן די נסים (און ניט אז הראת אז „הוי' הוא האלקים גו'"), נאר פון די נסים האבן אידן פארשטאנען און געוואוסט — „לדעת" — אז „ה' הוא האלקים" (בלשון הספורנו הנ"ל „כדי שתתבונן ותדע כו' כי ה' הוא האלקים").

משא"כ לויט רש"י פירוש, איז צו אידן באויזן געווארן דאס גופא אז „ה' הוא האלקים", ובלשון רש"י „ראו שהוא יחידי".

און דערפאר איז רש"י מסיים „לכך נאמר אתה הראת לדעת". דערמיט איז רש"י אויסן (ניט בלויז צו מדגיש זיין, אז „לכך — אויף דעם מאורע — נאמר אתה הראת לדעת", און ניט אויף די נסים ועלכע ווערן דערציילט בפסוק שלפנ"ז, נאר אויך) צו מדגיש זיין, אז (לויט דעם פירוש בייט זיך דער פירוש אויך פון „הראת לדעת", אז) דאס זיינען ניט צווי באזונדערע ענינים („הראת" — די נסים, און דורך דעם וועסט דו קומען „לדעת כי ה' הוא האלקים"), נאר דאס איז איין זאך: דער „לדעת כי הוי'

16) וראה גם דבק טוב ובאר מים חיים (לאחי המהר"ל) לפרש"י כאן.

17) להעיר שבב' מכת"י רש"י שתת"י „והראה להן (לישראל) שהוא יחידי".

הוא האלקים" איז אין אן אופן פון „הראת" — „ראו שהוא יחידי".

ו. נאָך א טעם פאַרוואָס רש"י וויל ניט לערנען אז „אתה הראת" באציט זיך צו די נסים במצרים (אדער צו „מן השמים השמיעך את קולו גו' ועל הארץ גו") — איז רש"י מרמז בלשונו „וראו שהוא יחידי", וואָס איז דער אפטייטש פון „אין עוד מלבדו":

די נסים שבמצרים האָבן באוויזן אז „אני ה'"[18], און ניט קיין אנדערער ח"ו („הוי' הוא האלקים"), און ווי עס שטייט כמ"פ בנוגע די מצרים „וידעו מצרים כי אני ה'"[19] (וכיו"ב); אבער פונדעסטוועגן, איז פון זיי ניטא קיין הכרח אז „אין עוד מלבדו"[20]. וויל עס קען זיין אז דער אויבערשטער איז טאָקע גרעסער און שטארקער פון אלעמען, און דערפאר קען קיינער ניט אפהאלטן און קיין זאך קען אים ח"ו ניט שטערן אין די נסים „לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי" וכיו"ב, ס'איז אבער פון דעם ניטא קיין הכרח אז ס'איז ניטא קיין אנדער מציאות ח"ו מיט א כח ויכולת (כאטש מיט א קלענערן כח ווי השם).

דוקא במ"ת, ווען „פתח להם שבעה רקיעים כו' — (ו)ראו שהוא יחידי" — ניט נאָר אז ס'איז ניטא קיין מציאות כח וואָס קען זיך גלייכן צו אים ח"ו, נאָר ס'איז אביערהויפט ניטא קיין שום אנדער מציאות א חוץ אים — „ראו שהוא יחידי", ס'איז ניטא קיין אנדערער בעליונים ובתחתונים, „אין עוד מלבדו".

---

18) ראה לדוגמא: וארא ו, ז. בא י, ב.

19) ראה לדוגמא: וארא ו, ה. בשלח יד, ד.

20) נוסף ע"ז ששם הוא הכל בבחי' ידיעה כבאמר כמ"פ וידעתם וידעו כי ולא ראי'.

ז. מען דארף אבער פאַרשטיין דעם שינוי לשון אין פירוש רש"י:

ער פאַנגט אן מיט „פתח להם שבעה רקיעים", און איז גלייך דערנאָך ממשיך „וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים"?

וואָלט מען געקענט זאָגן, אז בנוגע צו עליונים — שבעה רקיעים — פאַסט דער לשון „פתח" (ע"ד „נפתחו השמים וארא מראות אלקים"[21]), אבער ניט צו „תחתונים".

אבער, ווי געזאָגט, פאַנגט רש"י אן מיט „פתח להם שבעה רקיעים", און איז ממשיך „וכשם שקרע את העליונים וכו'". אויב דער שינוי הלשון אין רש"י איז מצד דעם חילוק צווישן „עליונים" און „תחתונים", האָט דאָך רש"י גאָרנישט זאָגן „וכשם שפתח את העליונים כך קרע את התחתונים".

פון דעם שינוי הלשון אין רש"י בנוגע צו עליונים גופא איז משמע, אז אין עליונים זיינען געווען צוויי פעולות — סיי „פתח" און סיי „קרע"; משא"כ אין תחתונים איז געווען בלויז איין פעולה — „קרע".

נאָר אין דעם זעט מען דעם „יינה של תורה" אין פירוש רש"י כדלקמן.

ח. דער לשון „פתח" — מ'האָט געפנט א געוויסע זאך — איז אן ענין של תיקון, הוספת שלימות, חידוש שלימות[22],

---

21) יחזקאל א, א. ולהעיר מנח ז, יא: וארובות השמים נפתחו.

ולהעיר מדב"ר פי"א, ח: ויבקעו כל השערים שבשמים ותהומות ויראו שאין זולתך כו'. וראה שינוי הלשונות במדרשים דלעיל הערה 7.

22) נפתח הסתום (נדה ל, ב), עניו פתח בבית, ר"ש פתח (דרך חדש — ד"ה כאשר השמים החדשים תרע"ח), ועוד.

אבער „קרע" אז מען דארף צעריסן, מיינט אן ענין פון ביטול דבר, וואס דערפאר איז קריעת הלבוש מבטל דעם לבוש[23] (אדער זיין חשיבות[24]), קריעת[25] ים סוף איז מבטל ענין הים לכסות[26] — ואבוהן דכולהו — הל' הרגיל בכ"מ — קריעת גזר דין[27].

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים אין עבודת האדם:

אין עבודת האדם בעולם זיינען פאראן בכללות צוויי אופנים, איין אופן וואס פאדערט די עבודה פון „פתח", און א צווייטער אופן וואס פאדערט די עבודה פון „קרע".

דאס איז דער חילוק צווישן עבודת הבירורים און עבודת הנסיונות[28]: די עבודה אין כללות עניני העולם איז עבודת הבירורים, וועו מען האט צו טאן מיט די דברים גשמיים באופן של התעסקות, און מ'דארף „פותח" זיין א „פתח" אויף מגלה זיין זייער תכלית, אז נבראו לשמש את קונם, און אויך מגלה זיין דעם ניצוץ אלקי שבהם, וועלכער איז די אמתית המציאות פון יעדער זאך שבעולם.

ס'איז אבער פאראן לפעמים וועו „מנסה ה' אלקיכם אתכם גו'"[29], אז עס קומט אן ענין של נסיון, וואס ענינו איז מסתיר זיין און מעלים זיין אויף אלקות, און דער חיות אלקי שבנסיון איז נפל למטה ביותר ביז ער איז בהעלם והסתר לגמרי. און כדי דער ניצוץ אלקי זאל נתגלה ווערן, איז ניט גענוג די עבודה פון „פתח", נאר עס דארף זיין „קרע", צעריסן און מבטל זיין דעם העלם והסתר.

דער חילוק באופן העבודה איז ניט נאר לגבי דעם דבר שבעולם (חפצא), נאר (בעיקר) אין דער עבודת האדם (גברא) בעצמו:

עבודת האדם בעצמו ביי עבודת הבירורים איז באופן פון „פתח" — ער „עפנט" זיינע כוחות, מוחין ומדות, אנ־הויבנדיק פון דער התבוננות וכו' בתפלה וואס פועל'ט דעם בירור אין דעם נה"ב, און דערנאך דעם בירור חלקו בעולם, בכל עניני העולם דורך דער כוונה לשם שמים באכילתו ובכל שאר צרכי האדם.

דער אופן העבודה בעצמו אין עבודת הנסיונות איז — „קרע": ער טוט היפך טבעו ורגילותו, עבודה במס"נ של־מעלה ממדידה והגבלה, וואס אין דער עבודה באופן כזה איז — „כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים", פונקט ווי ער רעכענט זיך ניט און איז מבטל די העלמות והגבלות ומסכים פון זיינע כוחות העליונים, תענוג, רצון, שכל ומדות, אזוי איז ער אויך מבטל די מסכים פון די כוחות התחתונים שבו, די הגבלות הגוף ונה"ב.

און בשעת דער איד איז עומד בנסיון „ומתגבר נגד כל מונע — אזי קורע כל המסכים המסתירים ומעלימים אור וחיות ה' ונמצא שיוצא אור וחיות ה' מן ההעלם אל הגילוי"[30].

23) ראה כלים ספכ"ז. תוספתא כלים ב"ב פ"ה, א.

24) ראה תצוה כח, לב. רש"י זבחים יח, ריש ע"ב.

25) משא"כ הענין דבקיעת ים סוף וכו' (ראה המשך והחרים שנסמן בהערה הבאה).

26) כְּטַעֲנת הים (שמות רבה פכ"א, ו. ראה המשך והחרים תרל"א ע' כג־כד).

27) ר"ה טז, ב. ובכ"מ.

28) בכל הבא לקמן — ראה לקו"ת ראה יט, ב ואילך. דו"מ"צ קפו, א ואילך. סה"מ פר"ת ע' קז ואילך. ד"ה כי מנסה תש"ח. ועוד.

29) ראה יג, ד.

30) לקו"ת שם יט, ג. ועד"ז בשאר מקומות שבהערה 28.

ט. ע"ד די צוויי אופנים אין עבודה, איז בכללות דער חילוק ווי אלקות ווערט נתגלה דורך „עליונים" אדער דורך „תחתונים":

(עולמות) „עליונים" זיינען מגלה אלקות מצד זייער מציאות גופא, באופן של „פתח". וע"ד ווי דאס איז אין מציאות השמים כפשוטם, שטייט[31] „השמים מספרים כבוד א־ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע", אז די שמים גופא „דערציילן" און זיינען מגלה „כבוד א־ל", דער „רקיע" איז „מגיד" דעם „מעשה ידיו" של הקב"ה. ועד"ז איז בנוגע צו אלע „עליונים" — די מציאות פון יעדער עולם און יעדע בחי' איז מגלה נאך אן ענין אין אלקות, וואס דאס אלץ איז נכלל אין דעם ענין האור[32]: כשם ווי די מציאות האור גופא איז מגלה ענין המאור, עד"ז איז אין עולמות וספירות למעלה, איז מציאותם גופא מגלה אלקות.

משא"כ „תחתונים", ובפרט די מציאות היש, איז ניט נאר וואס דאס איז ניט מגלה אלקות, נאר אדרבה, ענינה פון דער מציאות היש איז וואס זיין מקור ווערט אין אים ניט נרגש, ביז מען מיינט אז מציאותו מעצמו ח"ו און ער איז ניט „עלול מאיזה עילה שקדמה לו"[33]. קומט אויס, אז מציאות פון תחתונים, מציאות היש, „זאגט" אז ער איז פאראן.

[און אע"פ אז די מציאות היש איז מכריח אז ס'איז דא א בורא[34] וואס איז מחוייב המציאות, „שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה" (כמבואר באגה"ק[35]) — איז דאך דאס אן ענין וואס קומט בדרך לימוד והכרח פון שכל האדם, ניט אז די מציאות היש איז דאס מגלה, אדרבה, קוקנדיק אויף מציאות היש זעט מען א מציאות (בפ"ע)[35]],

און דערפאר, אין דער גילוי אלקות אין „תחתונים" קומט דורך שבירה וביטול פון זייער מציאות — „קרע". און דעריבער זאגט רש"י דעם לשון „פתח" נאר בנוגע די „עליונים" (ז' רקיעים) און ניט בנוגע די תחתונים, ווייל דער ענין פון „תחתונים" איז דאך „בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד"[36], און דער גילוי אלקות קומט ניט דורך „פתח" — מגלה זיין דעם טוב און קדושה וואס איז דארט באהאלטן, נאר דורך צעברעכן און מבטל זיין זייער חשיבות (מציאות)[37], כנ"ל.

יו"ד. אעפ"כ זאגט רש"י בנוגע די „עליונים" ניט נאר דעם לשון „פתח" נאר אויך דעם לשון „קרע" — ווייל לגבי דער התגלות אלקי וואס איז געווען „כשנתן הקב"ה את התורה", האט

31) תהלים יט, ב. וראה בארוכה סידור קעח, סע"א ואילך (בביאור זח"ב קלו, ב ואילך). רשימות הצ"צ (יהל אור) על הפסוק. וש"נ.

32) ראה ד"ה כי מנסה הנ"ל פ"ב „דכל ענין המציאות למעלה הוא אור . . למעלה הגם שישנם גבראים וענינים כמו נשמות ע"ס מלאכים היכלות ומזלות אמנם כולם הם בבחי' המציאות שלמעלה דהמציאות שלמעלה הם אורות".

33) אגה"ק סי' כ (קל, ב). וראה במקומות שבהערה הבאה.

34) ראה בארוכה המשך תער"ב ח"ב ע' א'קמד ואילך. ד"ה תקעו תרצ"ד (סה"מ תשי"א) פי"ד. ועוד.

35) ראה סה"מ תרע"ח ע' קיג.

36) תניא פל"ו.

37) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך.

גע‌דאַרפט זיין דער „קרע" (ניט נאָר פון „תחתונים", נאָר) אויך פון „עליונים".

דער ביאור בזה: עס איז ידוע דער פירוש פון אַלטן רבי'ן[38] אויף „אתה הראת לדעת": „אתה דו עצמות א"ס ב"ה הראת האָסט זיך באָוויזן לדעת אַז מ'זאָל דיך וויסען".

ויש לומר, אַז דאָס וואָס רש"י איז מדייק „ראו שהוא יחיד", איז ער דער־מיט מרמז אויפן פירוש הנ"ל פון אַלטן רבי'ן — ווייל גדר און בחי' יחיד, וועל־כע איז העכער לגמרי פון „אחד" וואָס עס קען זיין אַז יש שני לו[39] ועאכו"כ פון „ראשון" וועלכער איז מכריח „שני", איז פאַרבונדן מיט עצמות א"ס ב"ה[40].

[וואָס דאָס איז אויך דער ביאור אין די פרטים הנ"ל בנוגע דעם אופן ההתגלות:

א) עס קומט באופן פון „הראת" — מאליו וממילא, וואָרום אין עצמות פאַסט ניט דער גדר פון פעולה, און גילוי העצמות איז בדרך ממילא[41].

ב) דער „לדעת" איז אין אַן אופן פון „הראת" — „ראי' חושית"[42], וואָרום דער אופן הגילוי פון עצמות איז אין ראי' דוקא (ניט אין השגה)[43].

און וויבאַלד אַז במ"ת איז געווען התגלות העצמות[44] ווערט „כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים", כדלקמן.

יא. דער ביאור בזה:

דער רמב"ם אין הלכות יסודי התורה[45] ברענגט דעם סיום הפסוק פון „אתה הראת לדעת גו'" בהמשך צו די

---

38) סה"מ תש"ד ע' 220. ועד"ז הוא שם ע' 54. ועד"ז ברד"ה אתה הראת תרפ"ט שם ובסה"מ ה'ת"ש ס"ע 146. ובסה"מ ת"ש שם מתחיל בפי' התרגום „ותרגם את אתחזיתא למדע . . דו האָסט זיך באָוויזן אַז מען זאָל דיר וויסן", וממשיך „והוא כמו שפירש רבנו נ"ע". וכנראה שמפרש גם בתרגום ש„אתה" קאי על הקב"ה. ולכאורה לא כן הוא לפרש"י כנ"ל ס"ד. וכמפורש בספר זכרון. ואכ"מ.

39) כמ"ש: יום אחד (ואח"כ) . . יום שני, שלישי וכו' (בראשית א, ה. ח. יג).

40) ראה בהנסמן לקמן הערה 51. ובכ"מ.

41) וגם בענין ההתהוות שמצד העצמות נאמר הוא ציוה ונבראו דהיינו עצמותו ומהותו ית' צוה ונבראו ולא שברא . . רק כאלו צוה ונבראו ממילא כו' (תו"א צו, ג. לקו"ת ראה כ, סע"ג. וראה לקו"ת שה"ש יד, ג. ולהעיר מד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א, ובכ"מ, שגם ההתהוות שמצד שם הוי' היא בדרך ממילא). וראה גם לשון הרמב"ם בריש הל' יסוה"ת שכל הנמצאים „לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" (ראה המשך תרס"ו ע' שמג ואילך. ועי"ש ע' תסה).

וענין שבדרך ממילא שמצד העצמות הוא לא רק באופן שנמצא הנפעל, אלא גם באופן הכרת הנפעל, היינו באופן שהאדם יודע ורואה את התגלות העצמות. ראה „הדרן" על הרמב"ם (קה"ת, תשמ"ה — משיחת י"ט כסלו תשל"ה) הערה 112 — בביאור דברי הרמב"ם בחותם ספרו „ויודעים דברים הסתומים", ולא „וידעו", כי הידיעה בדברים הסתומים, בבחי' אינו מצוי, באה כמו בדרך ממילא. ואכ"מ.

42) תניא שם.

43) ראה המשך תער"ב ע' שכו. שנו. ועוד.

44) ועפ"ז יומתק מה שבפסוק זה דוקא מודגש ברש"י שהוא „ינה של תורה", כי [בנוסף לזה שבפסוק זה נאמר הענין דאחדות הו', „אין עוד מלבדו", שהוא הוא הענין המדובר ומבואר ב„ינה של תורה", רזין דאורייתא בכלל, הרי] ההגבלה וההתחלקות דחלקי התורה שחלקי הפשט רמז ודרוש הם בגילוי וחלק הסוד הוא בהעלם — זהו מצד סדר ההשתלשלות שבתורה, אבל מצד עצמותו ית' שנתגלה במ"ת, שעי"ז נתגלה עצם ומהות התורה, בחי' יחידה שבתורה, לא קיימת התחלקות, וגם חלק הסוד הוא בגלוי בפשט. ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות פ"ו ואילך.

45) פ"א ה"ד.

---

*) לא רק שישנה שייכות מיוחדת ביניהם, שלכן חלק הסוד שייך דוקא לחלק הפשט, כמבואר במקומות שבהערה 5. וש"נ. אבל עפ"ז אינו מבואר עדיין מה שרש"י „אין" ינה של תורה".

הלכות וואו ער רעדט וועגן דער מצות הידיעה אין „מציאות הא־ל", וז"ל: „הוא שהנביא אומר וה' אלקים אמת הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו".

וואָס דער פירוש אין „אין עוד מלבדו" איז אַן אַנדער תוכן לגמרי ווי לויט פירוש רש"י (בפנימיות הענינים):

לויטן רמב"ם איז דער פירוש פון „אין עוד מלבדו", אַז ס'איז דאָ כביכול אַ מציאות מלבדו, נאָר „אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו". און ס'איז פֿאַרשטאַנדיק דער הכרח צום פירוש הרמב"ם (ווי מבואר בכ"מ[46]): אויב מ'זאָל לערנען, ווי ס'איז משמע לכאורה פון פשטות לשון הכתוב „אין עוד מלבדו", אַז אין שום מצוי מלבדו, קומט אויס אַז ס'איז בכלל ניטאָ קיין מציאות העולם, און דאָס קען מען ניט זאָגן, וואָרום דעמולט איז דאָך ניטאָ קיין מציאות ועאכו"כ קיין חשיבות ח"ו אין עשיית מצות (וואָס ענינן איז אַז מען נעמט אַ דבר שבעולם און מ'איז דערמיט מקיים אַ מצוה און ממשיך אין אים קדושה).

דעריבער זאָגט דער רמב"ם „כלומר", אַז דער פירוש אין „אין עוד מלבדו" איז (ניט אַז ס'איז ניטאָ קיין מציאות כלל מלבדו, נאָר) „אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו", ד.ה. די וועלט איז אַ מציאות, אַבער ניט קיין מציאות אמתית[47] ואפילו ניט „כמותו".

לויט דעם (פנימיות ה)פירוש אין רש"י — „וראו שהוא יחידי" קומט אויס דער פירוש אין „אין עוד מלבדו", אַז ניט נאָר איז די וועלט ניט קיין מציאות אמתית, נאָר הוא ית' איז די איין און אייניציקע מציאות בכלל, ס'איז ניטאָ קיין אַנדער מציאות אַ חוץ אים.

ולכאורה: ווי שטימט דער פירוש דערמיט וואָס דער ענין פון תורה ומצות איז פֿאַרבונדן מיט מציאות העולם, כנ"ל?

וי"ל דער ביאור בזה: דער ענין פון „הוא יחידי" קומט מצד בחי' יחיד, וואָס דאָס איז די התגלות פון עצמות א"ס ב"ה (כנ"ל פון פירוש אדמו"ר הזקן), און לגבי עצמות א"ס ב"ה — „אין שום מציאות כלל"[48].

יב. און דאָס איז דער חילוק צווישן פירוש הרמב"ם און פירוש רש"י:

דער רמב"ם רעדט וועגן דעם ענין פון „אין עוד מלבדו" ווי דאָס איז אַן ענין אין הלכה און נוגע להלכה. און ווי־באַלד אַז אין הלכה איז נוגע מציאות העולם (מיט וועלכע מ'איז מקיים די הלכות התורה — מאַכט אויף הלכה למפרע[49] מציאות העולם), דעריבער טייטשט דער רמב"ם „אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו".

וואָס דאָס רעדט זיך וועגן דער מדרי' אין אלקות ווי ער האָט זיך כביכול משפיל געווען אין דער בחינה פון „מצוי ראשון" אויף ממציא זיין כל הנמצאים[50].

---

46) ראה ראש אמנה (להר"י אברבנאל) פ"כ ד"ה ואמנם מה שהביא. וראה גם ד"ה מי כמוכה תרכ"ט. המשך תרס"ו ע' תלב. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קמב. סה"מ תרמ"ג־ד ע' צה. סה"מ תשי"א ע' 8. ועוד. וראה בפרטיות „הדרך" על הרמב"ם שם ס"ב.

47) ראה בפרטיות הביאור בזה במקומות בדא"ח שבהערה שלפנ"ז.

48) המשך תרס"ו שם. ובלשון הרמב"ם שם ה"ב „אין דבר אחר יכול להמצאות".

49) להעיר עד"ז גם לאחרי הבריאה — ממרז"ל (ויק"ר פכ"ו, ב. במדב"ר פי"ד, ב. ועוד) עה"פ מי הקדימני ואשלם.

50) לשון הרמב"ם ריש הל' יסוה"ת. וראה בארוכה „הדרך" שם ס"ח.

וואס מצד דער מדריגה איז דאָ אן „ארט" אויף מציאות העולם און דער־נאך — מציאות העולם,

נאר היות אז וועלט האט ניט קיין מציאות מצ"ע, נאר בלויז מצד דעם אויבערשטן, דעם „מצוי ראשון", דערי־בער איז זי ניט קיין מציאות אמיתית.

רש"י אבער איז מפרש דעם פסוק ווי דאס איז בפשוטו של מקרא — דעם סיפור ווי דער אויבערשטער האט זיך באוויזן צו אידן „כשנתן הקב"ה את התורה". און ויבאלד אז בשעת מתן תורה איז געווען דער גילוי העצמות (כמבואר בכ"מ), דעריבער, זאגט רש"י — וואס „אין יינה של תורה" — „ראו שהוא יחידי", ווייל מצד עצמות איז „אין שום מציאות כלל",

[וכידוע[51] אז לגבי עצמות איז ניט שייך זאגן „מלת אחד", וואָרום „אחד" ווייזט ניט אויף שלילת מציאות העולמות, די אחדות פון „ה' אחד" ווייזט אז מציאות העולמות איז מאוחדת מיטן אויבערשטן

(כפירוש הסמ"ק[52] בתיבת „אחד", אז עס זיינען דאָ שבעה רקיעים וארץ (וואס זיינען מרומז אין דעם חי"ת פון אחד), און ד' רוחות העולם (וואס זיינען מרומז אין דעם דל"ת), און זיי אלע זיינען בטל ומאוחד צום אלופו של עולם, דער אל"ף פון אחד).

און דער אופן האחדות איז פאַרבונדן מיט דעם כח אלקי (בחי' האור), וואס איז בגדר העולמות. ובלשון הרמב"ם „מצוי ראשון": משא"כ מצד העצמות,

זאגט מען ניט ראשון, אחד, נאר „יחיד", אז „הוא לבדו הוא ואפס זולתו"].

יג. און דאס איז רש"י מרמז בשינוי הלשונות הנ"ל בפירושו — „פתח להם שבעה רקיעים וכשם שקרע את העל־יונים כך קרע את התחתונים":

„פתח להם שבעה רקיעים" ווייזט אויפן גילוי אלקות וואס איז אין די שבעה רקיעים גופא, אין (עולמות) על־יונים, ד. ה. אז כשנתן הקב"ה את התורה זיינען נתגלה געווארן צו אידן ניט נאר די נידעריקע כביכול מדריגות אין אלקות, אשר בארץ ברקיע הא', נאר אלע בחי' פון גילויים אין אלקות, וואס בכללות ווערן זיי נרמז אין די „שבעה רקיעים":

אבער דאס וואס עליונים זיינען מגלה אלקות, איז דאס נאר א מדרי' אין אלקות וואס איז פארבונדן און האט א שייכות צו אור וגילוי וואס דאס דריקט זיך אויס דורך עליונים, אבער עצמות א"ס, וואס איז העכער פאר יעדער בחינה פון אור וגילוי, איז כשם ווי נב־ראים תחתונים זיינען אים ניט מגלה, עד"ז (און נאכמער) איז ניט שייך אז ער זאל נתגלה ווערן דורך די עליונים (אפילו ניט דורך דער העכסטער בחינה פון אור).

ווי אזוי זעט זיך עצמות, כביכול — איז דאס אין (נקרע) ביטול העולמות, אז עס הערט זיך ווי „אין שום מציאות כלל"[53].

און דאס איז רש"י מוסיף אז נאך דעם ענין פון „פתח כו'" איז דערנאך געווען דער ענין וואס עצמות האט זיך באוויזן, און דאס האט זיך אויסגעדריקט אין דעם וואס „כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים" — סיי עליונים און סיי תחתונים האבן ניט קיין מציאות,

---

51) בהבא לקמן ראה תר"א וארא נה, סע"ב ואילך. סהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פי"ח. ובכ"מ.

52) הובא בב"י או"ח סי' סא (ע"פ ברכות יג, ב).

„קרע" זייער מציאות, און דורכדעם „ראו שהוא יחידי" — ס'איז געווען גילוי העצמות, יחיד[53].

יד. וויבאלד אז אלע אידן „ראו שהוא יחידי" בשעת מ"ת, איז מובן אז דאס איז אן ענין וואס איז נוגע צו נתינת וקבלת התורה, צום קיום התורה ומצות פון אידן.

ובמכ"ש דערפון וואס יעדער זאך וואס א איד זעט אדער הערט איז א הוראה אין זיין עבודת ה'[54] — איז דאך עאכו"כ אז דער ענין פון „אתה הראת לדעת גו'", „פתח להם שבעה רקיעים וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים" איז א הוראה כללית וואס איז נוגע צו דער עבודה בפועל אין קיום התורה והמצות פון אידן במשך כל הדורות.

די הוראה כללית דערפון וואס „ראו שהוא יחידי" איז מובן בפשטות, און ווי משה, איבערדערציילנדיק אז „אתה הראת לדעת . . אין עוד מלבדו" האט אויסגעפירט בסוף הפרשה[55] „ושמרת את חוקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום".

ווייל זעענדיק אז „הוא יחידי", איז מובן, אז א איד דארף מקיים זיין רצון ה' אין אן אופן אז ס'איז קיין נפק"מ ניט וואס זיין (דעם מענשענ'ס) רצון איז — וויבאלד אז „הוא יחידי", וועט זיך סו"ס אויספירן דעם אויבערשטנס רצון.

53) ואולי י"ל דאלה הם ב' הענינים שבפסוק: „פתח להם שבעה רקיעים" — „הו' הוא האלקים"; „כשם שקרע כו' וראו שהוא יחידי" — „אין עוד מלבדו".

54) ראה כתר שם טוב הוספות סי' קכז-כט. ושי"נ.

55) ד, מ.

און אזוי אויך קען קיין זאך ניט אפ־האלטן א אידן פון מקיים זיין רצון השם און פירן זיך בכל ענייניו לויט הוראות ה' בתורתו, ווייל ס'איז ניטא קיין אנדער מציאות (אמתית[56]) בעולם וואס זאל מעלים זיין ח"ו און ניט צולאזן מקיים זיין רצונו.

און ניט נאר דער ענין כללי אז „ראו שהוא יחידי" איז נוגע צו קיום התומ"צ, נאר אויך די פרטים „פתח להם שבעה רקיעים וכשם שקרע את העליונים כו'", וואס פון דער ראי' הנ"ל במ"ת האבן אידן געמוען די הוראה ונתינת כח אין די צוויי אופנים ומדריגות הנ"ל: די עבודה באופן של פתח (ע"ד ווי עבודת הבירורים); און די עבודה באופן של „קרע" (ע"ד ווי עבודת הנסיונות)[57].

טו. ע"פ כהנ"ל איז אויך מובן בנוגע דעם גילוי אלקות וואס וועט דורך עבודת האדם:

כשם ווי ביי מתן תורה, איז דורך דעם וואס „קרע כו' געווען דער „אתה הראת לדעת" — „ראו שהוא יחידי", דער גילוי העצמות באופן של ראי' וואס ברענגט צו „לדעת", ידיעה והכרה — עד"ז איז אין עבודת האדם, אז דוקא די עבודה פון „קרע" את העליונים והתח־תונים, די עבודה שלמעלה ממדידה

56) כי רק „כשנתן הקב"ה את התורה ראו שהוא יחידי", שהי' גילוי העצמות אשר „לגבי העצמות אין שום מציאות כלל", כנ"ל; אבל לאחרי מ"ת נראה ונרגש העולם למציאות, אלא שמצד זה שראו שהוא יחידי בעת מ"ת, נפעל בהם שיורגש תמיד שאין העולם מציאות אמתית.

57) להעיר מההמשך דפתגם אדה"ז בהיום יום שם: „פרש"י אויף חומש איז ייגה של תורה פותח הלב ומגלה אהבה ויראה עצמיות". וי"ל שנרמזו כאן ב' הענינים הנ"ל: בחי' „פותח הלב" הוא מה ששייך לגילוי, ו„מגלה אהבה ויראה עצמיות" בא ע"י „קרע", קריעת כחות הנפש ולבושי הנפש.

והגבלה, עבודת הנסיונות מצד בחי' יחידה שבנפש (וואס איז „קורץ" אלע מסכים והגבלות דעליונים ותחתונים), ברענגט דעם גילוי בחי' „יחידי", עצמות א"ס ב"ה, און דאס ברענגט צו „לדעת" („כי מנסה גו' לדעת"), אז עס וועט ביי אים „דעת והשגה והרגשה בו ית' בבחי' ראי"[58], די „הכרה באלקות כאלו רואה בראי' חושית"[59].

און דוקא דורך דער עבודה, וואס איז בעיקר בזמן הגלות[60], איז מען נאך מער ממהר ביאת משיח צדקנו וועט עס וועט זיין „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר"[61], ראיית המהות, „עין בעין יראו"[62] בראי' חושית[63].

אבער דעמולט וועט עס ניט זיין אין אופן פון „קרע" — וויבאלד אז דעמולט „יזדכך גשמיות הגוף והעו־לם"[64], וועט עצמות נתגלה וועלן אין מציאות העולם גופא, אז אמתית מציאות היש הנברא[65] איז דער יש האמתי[66] —

במהרה בימינו ממש, בבנין ביהמ"ק השלישי, שיהי' אבני גזית[67], המזבח עץ[68] וכו' וביחד עם זה — מקדש אד־ני כוננו ידיך[69].

(משיחות ליל שמח"ת תשל"ט,
ליל ויום שמח"ת תשמ"ג)

---

58) לקו"ת ראה יט, סע"א. וממשיך „שהדעת הוא נמשך מבחי' ראי' כדכתיב אתה הראת לדעת שהוא בחי' ומבשרי אחזה ממש". וראה בשאר המקומות שבהערה 28.

59) ד"ה כי מנסה שם רפ"ח. ועד"ז בשאר המקומות שבהערה שם.

60) סה"מ פרי"ת שם. ד"ה כי מנסה שם ספ"ו. ובכ"מ.

61) ישעי' מ, ה.

62) שם נב, ח.

63) תניא פל"ו. וראה גם המשך תער"ב ח"א ע' שנו. ע' תנז. ח"ב ע' תתקל ואילך. ע' תתקצו ואילך. סה"מ תש"ד ע' 220. ועוד.

64) תניא שם. וראה במקומות שבהערה שלפנ"ז.

65) כי בההעלם וההסתר דתחתונים — מציאות היש — ב' ענינים (ראה לעיל ס"ט), ובלשון התניא (פל"ו): א) „אין תחתון למטה ממנו בעניו הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל", עד שבהרגשתו „מציאותו הוא מעצמותו", ב) „עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש כו'. ולעת"ל כיון שיזדכך גשמיות הגוף והעולם, הרי זה שהוא „מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש" יתבטל לגמרי, אבל מציאות התחתונים (גשמיות העולם) לא תתבטל (שהרי לא יתבטל אז הצמצום), אלא שיתגלה שמציאות היש (וההרגש דמציאותו מעצמותו — ראה בהנסמן לעיל הערה 34. ד"ה מצה זו תש"ז פ"ב. ובכ"מ) היא מ(בחי') יש האמיתי. ראה בהנסמן בהערה הבאה.

66) ביאורי הזהר בשלח ד"ה כגוונא דלעילא קרוב לסופו (מג, ג ואילך). ובכ"מ. וראה ד"ה ולקחתם לכם תרס"א.

67) יחזקאל מ, מב.

68) שם מא, כב.

69) בשלח טו, יז. פרש"י עה"פ. וראה זח"ג רכא, א.