

ואתחנן ב

אין עס, יינה של תורה".

ובכל אופן זיינען פאראן געוויסע פירוש רש"י אויף חומש, וואו מען זעט אין זיי בגלוי ווי זיי זיינען, יינה של תורה; און איינער פון די פירוש רש"י אין איז אונזער סדרה אויפן פסוק, אתה הראת לדעת גו"פ.

ב. רש"י שטעלט זיך אויפן ווארט, הראת" און זאגט, כתרגומו אתחזיתא, און דערנאך אין 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".

(5) וראה לקו"ש שם הערה 3 בביאור השיבות המיוחדת ד"ינה של תורה" לפשוטו של מקרא. וראה שם ע' 279 דחלק הרמז והדרוש אינו מוכרח שיהיו בפירוש.

(6) ד, לה.

(7) בש"ד (ע"ת) ע"ה"פ לאחרי שמעתי ל' רש"י (בשינויים קלים), והוא מן המדרש.

יש שצינו את המקור לפרש"י בפסיקתא רבתי פ' מ"ח בסופו ומדרש שה"ש הוצאת גרינהוט (ירושלים תרנ"ו, תשל"א) בתחלתו ע"ה"פ ישקני. אבל בפסיקתא 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 בתוכו.

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) ע"ה"פ שמע ישראל: וביום מתן תורה קרע הקב"ה את השמים והראה לישראל מה שיש למעלה. 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.

א. עס איז ידוע דער ווארט פון אלטן רבין, אז, פירש"י אויף חומש איז יינה של תורה, וואס, יינה של תורה" מיינט רזין דאורייתא, פנימיות התורה.

מ'האט שוין פיל מאל' גערעדט וועגן דעם כלל וואס רש"י אליין זאגט בנוגע זיין פירוש — אני לא באתי אלא לפ' שוט"י — אז דאס איז ניט קיין סתירה דערצו וואס אין ספרים פון גדולי ישראל ווערט אנגעוויזן אויף די נפלאות אין פירוש רש"י על התורה אין אלע חלקי התורה, סיי אין חלק ההלכה שבתורה, סיי אין רמז דרוש וסוד — ווייל פירוש רש"י איז לכל לראש — פשוטו של מקרא; נאך אין דעם, פשט" (וואס איז דאך — של מקרא" און נאכמער פון רמז דרוש סוד — איז נאך בא' עם — אין מקרא יוצא מידי פשוטו) זיינען דא (באהאלטן) ענינים נפלאים פון אלע חלקי התורה.

אבער פון דער אויבנדערמאנטער הדגשה און אויך פון לשון פון אלטן רבין — פירש"י אויף חומש איז יינה של תורה — איז משמע, אז בנוגע, יינה של תורה" איז ניט נאך אז עס זיינען פאראן (באהאלטענע) רמזים וכיו"ב (אין רש"י'ס ווערטער) אויף ענינים של רזין דאורייתא, נאך אז פירש"י, איז יינה של תורה, אז יעדער פירוש פון רש"י איז, לא באתי אלא לפשוטו, וביחד עם זה

(1) היום יום ע' כד.

(2) ראה בארוכה אמרי בינה שער הק"ש ספניג ואילך.

(3) ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 ואילך.

(4) בראשית ג, ח. שם, כד, ובכ"מ.

וביד חזקה ובזרוע נטוי גוי ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך, ואתה דערנאך איז די תורה ממשיך, אתה הראת לדעת גוי".

וואלט מען בפשטות געלערנט (און אזוי לערנען טאקע כמה מפרשים¹²) אז דער, אתה הראת לדעת איז א' המשך צום פריערדיקן פסוק, און דאס באציט זיך צו די נסים ונפלאות¹³ וואס דער אויבערשטער האט געמאכט, במצרים לעיניך, ובלשון הספורנו¹⁴: "את כל אלה הראך האל ית', לדעת, כדי שתבונן ותדע בלי ספק כי ה' הוא האלקים כו'".

און דאס איז רש"י שולל בפירושו „כשנתן הקב"ה את התורה פתח כו" — אז דער ענין פון „אתה הראת גוי" איז ניט בקשר צו די אותות ומופתים, אשר עשה לכם ה' במצרים לעיניך, וואס שטייט אין פריערדיקן פסוק, און דא ווערן אויך ניט געמיינט די נפלאות וואס אינעם פסוק שלאח¹⁵ (וואו עס רעדט זיך וועגן מ"ת), מן השמים השמיעך גוי ועל הארץ הראך גוי" — נאך, אתה הראת איז אן ענין חדש, וואס קומט דערציילן וועגן א באזונדער מאורע בשעת מ"ת — „פתח להם שבעה רקיעים כו'".

דארף מען פארשטיין: וואס איז די שייכות פון דעם המשך בפירוש רש"י „כשנתן הקב"ה כו' פתח כו" צו התחלת פירושו „כתרגומו אתחזיתא" — לכאורה זיינען דאס צוויי באזונדערע ענינים: די התחלת הפירוש איז דער (גענויער) אפ' טייטש פון ווארט „הראת" — „ביסט בא' וויין געווארן¹⁶"; משא"כ דער צווייטער חלק פון פירוש רש"י רעדט וועגן דעם כללות הכתוב — אז אידן האבן געזען „כי הו' הוא האלקים גוי".

[און ווי מען זעט אויך פון דעם סיום פירוש רש"י — „לכך נאמר אתה הראת לדעת", דלכאורה איז אט דער סיום איבעריק. מוז מען זאגן אז רש"י איז דערמיט מדגיש, אז מיט זיין פירוש קומט ער מסביר זיין (ניט בלויז דעם ווארט „הראת", נאך) „לכך נאמר אתה הראת לדעת", און דעם כללות תוכן הכתוב].

און אויב אזוי, האט דאך רש"י גע- דארפט צעטיילן זיין פירוש אין צוויי דיבור-המתחילת: פריער ד"ה און דעם ווארט „הראת"¹⁷ און זאגן „כתרגומו אתחזיתא", און דערנאך מעתיק זיין „אתה הראת לדעת" און מפרש זיין: „כשנתן הקב"ה כו' פתח כו'".

ג. וי"ל דעם ביאור בזה:

איז דעם פריערדיקן פסוק שטייט „או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה

(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 פרישחא האלון, ובפי' יונתן: נסים ונפלאות אלו. ובכח"י 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.

(8) ראה במפרשי רש"י (רא"ם, גויא ועוד) כאן. (9) בדפוס ראשון „לכך נאמר אתה הראת". אבל בדפוס שני וכרכ' כתי' 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 השיכות ד.אתחזיתא ל.לדעת".

(11) ד, לד.

להם שבעה רקיעים וכו': דער אויבער-
שטער האט (ניט געטאן א פעולה פון
„באוויזן“ זיך צו אידן, ער האט נאר)
אראפגענומען דעם „פארשטעל“ פון די
„שבעה רקיעים“, און בדרך ממילא „ראו
שהוא יחיד“.

ה. עפ"י קומט אויס, אז עס איז פא-
ראן 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“ בא-
צייט זיך צו די נסים פון יציאת מצרים,
קומט אויס אז צו אידן זיינען באוויזן
געווארן די נסים (און ניט אז הראת אז
„הויז הוא האלקים גוי“), נאר פון די
נסים האבן אידן פארשטאנען און גע-
וואוסט — „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 באוויזן געווארן דאס גופא אז „ה'
הוא האלקים“, ובלשון רש"י „ראו שהוא
יחיד“.

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 וועלכע ווערן דערציילט בפסוק
שלפניו, נאר אויך) צו מדגיש זיין, אז
(לויט דעם פירוש בייט זיך דער פירוש
אויך פון „הראת לדעת“, אז) דאס זיינען
ניט צוויי באזונדערע ענינים („הראת“
— די נסים, און דורך דעם וועסט דו
קומען „לדעת כי ה' הוא האלקים“), נאר
דאס איז איין זאך: דער „לדעת כי הויז

און דער הכרח אין פשוטו של מקרא
צו לערנען אז „אתה הראת“ באצייט 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 צווייטן צו „באוויזן“, איז לכאורה
ניט גלאטטיק, פארוואס איז מודגש אהה
דער מקבל הפעולה, און ניט דער עושה
הפעולה: עס האט געדארפט שטיין
„דער אויבערשטער האט דיר באוויזן“,
און ווי עס שטייט פריער, „אשר עשה
לכם הויז“ און אויך שפעטער „השמיד
את קולו גוי הראך את אשו גוי“?

דערפון 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 צו-
זאמען 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 באוויזן
אידן, וואס דאס איז בדרך פעולה
כפשוטה, אויפגעטאן א זאך, נאר דא
רעדט זיך וועגן דעם גילוי פון „פוח

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

ער פאנגט אן מיט „פתח להם שבעה רקיעים“, און איז גלייך דערנאך ממשיך „וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים“?

וואלט מען געקענט זאגן, אז בנוגע צו עליונים — שבעה רקיעים — פאסט דער לשון „פתח“ (ע"ד „נפתחו השמים ואראה מראות אלקים“²¹), אבער ניט צו „תחתונים“.

אבער, ווי געזאגט, פאנגט 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“, האט דאך רש"י גע-דארפט זאגן „וכשם שפתח את העל-יונים כך קרע את התחתונים“.

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

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

ח. דער לשון „פתח“ — מ'האט גע-עפנט א געוויסע זאך — איז אן ענין של תיקון, הוספת שלמות, חידוש שלמות²²,

הוא האלקים“ איז אין אן אופן פון „הראת“ — „ראו שהוא יחיד“.

ו. נאך א טעם פארוואס רש"י וויל ניט לערנען אז „אתה הראת“ באציט זיך צו די נסים במצרים (אדער צו „מן השמים השמיעך את קולו גוי ועל הארץ גוי“) — איז רש"י מרמז בלשונו „וראו שהוא יחיד“, וואס איז דער אפטייטש פון „אין עוד מלבדו“:

די נסים שבמצרים האבן באוויזן אז „אני ה'“, און ניט קיין אנדערער ח"ו („הוי' הוא האלקים“), און ווי עס שטייט כמ"פ בנוגע די מצרים „וידעו מצרים כי אני ה'“¹⁹ (וכי"ב); אבער פונדעסט-וועגן, איז פון זיי נישט קיין הכרח אז „אין עוד מלבדו“²⁰. ווייל עס קען זיין אז דער אויבערשטער איז טאקע גרעסער און שטארקער פון אלעמען, און דער-פאר קען קיינער ניט אפהאלטן און קיין זאך קען אים ח"ו ניט שטערן אין די נסים „לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי“ וכי"ב, ס'איז אבער פון דעם נישט קיין הכרח אז ס'איז נישט קיין אנדער מצי-אות ח"ו מיט א כח ויכולת (כאטש מיט א קלענערן כח ווי השם).

דוקא במ"ה, ווען „פתח להם שבעה רקיעים כו'“ — (ו)ראו שהוא יחיד“ — ניט נאך אז ס'איז נישט קיין מציאות כח וואס קען זיך גלייכן צו אים ח"ו, נאך ס'איז איבערהויפט נישט קיין שום אנדער מציאות א חוץ אים — „ראו שהוא יחיד“, ס'איז נישט קיין אנדערער בעליונים ובתחתונים, „אין עוד מלבדו“.

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

ולהעיד מדביר פ"א, ח: ויבקעו כל השערים שבשמים ותהומות וראו שאין זולתך כו'. וראה שינוי הלשונות במדרשים דלעיל הערה 7.

22 נפתח הסתום (גדה ל, ב), ענין פתח בבית, ר"ש פתח (דודר חוש) — ד"ה כאשר השמים החדשים תרע"ח. ועוד.

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 „בכח“ ידיעה כבאמר כמ"פ וידעתם וידעו כו' ולא ראי.

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“, צערייסן און מבטל זיין דעם העלם והסתר.

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

עבודת האדם בעצמו ביי עבודת הבי-
רורים איז באופן פון „פתח“ — ער „עפנט“ זיינע כוחות, מוחין ומדות, אג-
הויבנדיק פון דער התכונות 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 במסין של מעלה ממדידה והגבלה, וואס אין דער עבודה באופן כזה איז — „כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים“, פונקט ווי ער רעכנט זיך ניט און איז מבטל די העלמות והגבלות ומסכים פון זיינע כחות העליונים, תענוג, רצון, שכל ומדות, אזוי איז ער אויך מבטל די מסכים פון די כחות 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.

אבער „קרע“ אז מען דארף צערייסן, מיינט אן ענין פון ביטול דבר, וואס דערפאר איז קריעת הלבוש מבטל דעם לבוש²² (אדער זיין חשיבות²⁴), קריעת²³ ים סוף איז מבטל ענין הים לכסות²⁶ — ואבוהן דכולהו — ה' הרגיל בכ"מ — קריעת גזר דין²⁷.

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 הנסיונות²⁸: די עבודה אין כללות עניני העולם איז עבודת הבירורים, ווען מען האט צו טאן מיט די דברים גשמיים באופן של הת-
עסקות, און מ'דארף „פותח“ זיין א „פתח“ אויף מנגלה זיין זייער תכלית, אז נבראו לשמש את קונם, און אויך מגלה זיין דעם ניצוץ אלקי שבהם, וועלכער איז די אמיתית המציאות פון יעדער זאך שבעולם.

ס'איז אבער פאראן לפעמים ווען „מנסה ה' אלקיכם אתכם גו'“²⁹, אז עס קומט אז ענין של נסיון, וואס ענינו איז מסתיר זיין און מעלים זיין אויף אלקות,

(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) כְּעֵצָתָהּ הֵימָּה (שמות רבה פכ"א, ו. ראה המשך והחרים תרל"א ע' כ"ג-ד).

(27) ר"ה טז, ב. ובכ"מ.

(28) בכל הבא לקמן — ראה לקו"ת ראה יט, ב ואילך. דרמ"צ קפו, א ואילך. סה"מ פרי"ט ע' קז ואילך. ד"ה כי מנסה תשיח. ועוד.

(29) ראה יג, ד.

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

[און אע"פ אז די מציאות היש איז מכריח אז ס'איז דא א בורא' וואס איז מחוייב המציאות, שמציאותו הוא מעצ-מותו 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"ק³⁵) — איז דאך דאס אז 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)³⁶]

און דערפאר, אין דער גילוי אלקות אין „תחתונים“ קומט דורך שבירה וביטול פון זייער מציאות — „קרע“. און דעריבער זאגט רש"י דעם לשון „פתח“ נאך בנוגע די „עליונים“ (ו' 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, נאך דורך צעברעכן און מבטל זיין זייער חשיבות (מציאות)³⁷, כנ"ל.

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

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, שטייט³⁸ „השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידי מגיד הרקיע“, אז די שמים גופא „דער-ציילן“ און זיינען מגלה „כבוד אל“, דער „רקיע“ איז „מגיד“ דעם „מעשה ידי“ של הקב"ה. ועד"ז איז בנוגע צו אלע „עליונים“ — די מציאות פון יעדער עולם און יעדע בחי' איז מגלה נאך אז ענין אין אלקות, וואס דאס אלץ איז נכלל אין דעם ענין האור³⁹: כשם ווי די מציאות האור גופא איז מגלה ענין האור, עד"ז איז אין עולמות וספירות למעלה, איז מציאותם גופא מגלה אלקות.

משא"כ „תחתונים“, ובפרט די מציאות היש, איז ניט נאך וואס דאס איז ניט מגלה אלקות, נאך 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“³⁹, קומט אויס, אז מציאות פון תחתונים, מציאות היש, „זאגט“ אז ער איז פאראן.

31) תהלים יט, ב. וראה בארוכה סידור קצת, סע"א ואל"ך (בביאור וחי' קל, ב ואל"ך). רשימות הצ"צ (יהל אור) על הפסוק. ושי"ן.

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

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

34) ראה בארוכה המשך תער"ב חי' ע' אקמ"ד ואל"ך. ד"ה תקעו תרצ"ד (סה"מ תשי"א) פי"ד. ועוד.

35) ראה סה"מ תרע"ח ע' קיג.

36) תניא פל"ז.

37) ראה בארוכה לקו"ש חי' ע' 22 ואל"ך.

(ב) דער „לדעת“ איז אין אן אופן פון „הראת“ — „ראי חושית“⁴², וואָרום דער אופן הגילוי פון עצמות איז אין ראי דוקא (ניט אין השגה)⁴³.

און וויבאלד אַז במ״ת איז געווען התגלות העצמות ווערט „כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים“, כדלקמן.

יא. דער ביאור בזה:

דער רמב״ם אין הלכות יסודי התורה⁴⁴ ברענגט דעם סיום הפסוק פון „אתה הראת לדעת גו׳“ בהמשך צו די

המצאוי (ראה המשך תרס״ז ע׳ שמג ואלר. ועייש ע׳ תסה).

וענין שדרך ממילא שמצד העצמות הוא לא רק באופן שנמצא הנפעל, אלא גם באופן הכרת הנפעל, היינו באופן שהאדם יודע ורואה את התגלות העצמות. ראה „הדרך“ על הרמב״ם (קה״ת, תשמ״ה — משיחת י״ט סכלו תשל״ה) הערה 112 — בביאור דברי הרמב״ם בחותם ספרו „וידועים 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 „ינהל של תורה“, כי [בנוסף לזה שבפסוק זה נאמר הענין האחדות הוי׳, אין עוד מלבדו, שהוא הוא הענין המדובר ומבואר ב״ינהל של תורה, ר״ן דאורייתא בכלל, הרי״ן ההגבלה וההתחלקות דחלקי התורה שחלקי הפשט רמו ודרוש הם בגילוי וחלק הסוד הוא בהעלם — זהו מצד סדר ההשתלשלות שבתורה, אבל מצד עצמותו ית׳ שנתגלה במ״ת, שע״ז נתגלה עצם ומהות התורה, בחי׳ יחידה שבתורה, לא קיימת התחלקות, וגם חלק הסוד הוא בגלוי בפשט. ראה באיכות קונטרס ענינה של תורת החסידות פ״ז ואילך.

(45) פ״א היד.

געדארפט זיין דער „קרע“ (ניט נאָר פון „תחתונים“, נאָר) אויך פון „עליונים“.

דער ביאור בזה: עס איז ידוע דער פירוש פון אַלטן רבי׳ן⁴⁵ אויף „אתה הראת לדעת“: „אתה דו עצמות א״ס ב״ה הראת האסט זיך באווייזן לדעת אַז מ״זאַל 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, וועלכע איז העכער לגמרי פון „אחד“ וואָס עס קען זיין אַז ישׁ שני לוי׳⁴⁶ ועאכ״כ פון „ראשון“ וועלכער איז מכריח „שני“, איז פאַרבונדן מיט עצמות א״ס ב״ה⁴⁷.

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

א) עס קומט באופן פון „הראת“ — מאליי וממילא, וואָרום אין עצמות פאסט ניט דער גדר פון פעולה, און גילוי העצמות איז בדרך ממילא⁴⁸.

(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״ש ס׳ 146. ובסה״מ ת״ש שם מתחיל בפי׳ התרגום ותרגם את אתחזיתא למדע . . . דו האסט זיך באווייזן אַז מען זאַל דיר וויסן, וממשיך „והוא כמו שפירש רבנו ג״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 (ואכ״כ) . . . יום שני, שלישי וכו׳ (בראשית א, ה, ת. יג).

(40) ראה בהנסמך לקמן הערה 51. ובכ״מ.

(41) וגם בענין ההתהוות שמצד העצמות נאמר הוא ציוה ונברא והיינו עצמותו ומהותו ית׳ צוה ונברא ולא שברא . . . רק כאלו צוה ונברא ממילא כר (תרי״א צו, ג, לקו״ת ראה כ, ס״ג). וראה לקו״ת שה״ש יד, ג, ולהעיר מדיה ע״כ יאמרו המושלים תרצ״א, ובכ״מ, שגם ההתהוות שמצד שם הוי׳ היא בדרך ממילא. וראה גם לשון הרמב״ם בריש ה׳ל יסוה״ת שכל הנמצאים „לא נמצאו אלא מאמיתת

(*) לא רק שיטנה שייכות מיוחדת בניהם, שלכן חלק הסוד שייך דוקא לחלק הפשט, כמבואר במקומות שבהערה 5. וע״ז, אבל עפ״ז אינו מבואר עד״ן מה שרש״י „אז יינה של תורה“.

לויט דעם (פנימיות ה) פירוש אין רש"י — „וראו שהוא יחיד" קומט אויס דער פירוש אין „אין עוד מלבדו", אז נישט נאָר איז די וועלט נישט קיין מציאות אמיתית, נאָר הוא ית' איז די איין און איינציגקע מציאות בכלל, ס'איז נישטאָ קיין אַנדער מציאות אַ חוץ אים.

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

ויל דער ביאור בזה: דער ענין פון „הוא יחיד" קומט מצד בחי' יחיד, וואָס דאָס איז די התגלות פון עצמות א"ס ב"ה (כנ"ל פון פירוש אדמור"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-באלד אַז אין הלכה איז נוגע מציאות העולם (מיט וועלכע מאַזי מקיים די הלכות התורה — מאַכט אויף הלכה למפרע" מציאות העולם), דעריבער טייטשט דער רמב"ם „אין שום מציאות אמיתית מלבדו כמותו".

וואָס דאָס רעדט זיך וועגן דער מדריג אין אלקות ווי ער האָט זיך כביכול משפיל געווען אין דער בחינה פון „מציאות ראשון" אויף ממצא זיין כל הנמצאים.⁴⁹

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 כאמתו והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כלומר אין שום מציאות אמיתית 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 שום מציאות אמיתית מלבדו כמותו". און ס'איז פאַרשטאַנדיק דער הכרח צום פירוש הרמב"ם (ווי מבואר בכ"מ): „אויב מ'זאָל לערנען, ווי ס'איז משמע לכאורה פון פשטות לשון הכתוב „אין עוד מלבדו", אַז אין שום מציאות מלבדו, קומט אויס אַז ס'איז בכלל נישטאָ קיין מציאות העולם, און דאָס קען מען נישט זאָגן, וואָרום דעמולט איז דאָך נישטאָ קיין מציאות ועאכ"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 (נישט אַז ס'איז נישטאָ קיין מציאות כלל מלבדו, נאָר) „אין שום מציאות אמיתית מלבדו כמותו", ד.ה. די וועלט איז אַ מציאות, אַבער נישט קיין מציאות אמיתית" ואפילו נישט „כמותו".

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

49 להעיר עז"ז גם לאחר הביאה — ממרזל (ויק"ר פכ"ז, ב. במדבר פ"ד, ב. ועוד) עה"פ מי הקדימני ואשלם.

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

46 ראה ראש אמנה (להריי אברבנאל) פ"כ ד"ה ואמנם מה שהביא. וראה גם ד"ה מי כמכה תרכ"ט. המשך תרס"ז ע' תלב. המשך תרע"ב ח"ב ע' א'קמב. סה"מ תרמ"ג ע' צה. סה"מ תשי"א ע' 8. ועוד. וראה בפרטיות „הדר" על הרמב"ם שם ס"ב.

47 ראה בפרטיות הביאור בזה במקומות בדא"ח שבעה"ה שלפני.

זאגט מען ניט ראשון, אחד, נאך „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 נאך די נידעריקע כביכול מדריגות אין אלקות, אשר בארץ ברקיע הא', נאך אלע בחי' פון גילויים אין אלקות, וואס בכללות ווערן זיי נרמז אין די „שבעה רקיעים“:

אבער דאס וואס עליונים זיינען מגלה אלקות, איז דאס נאך 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“.

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,

וואס מצד דער מדריגה איז דא א „ארט“ אויף מציאות העולם און דער-נאך — מציאות העולם,

נאך היות אז וועלט האט ניט קיין מציאות מצד, נאך 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 וויבאלד אז בשעת מתן תורה איז געווען דער גילוי העצמות (כמבואר בכ"מ), דעריבער, זאגט רש"י — וואס „אין יינה של תורה“ — „ראו שהוא יחיד“, ווייל מצד עצמות איז „אין שום מציאות כלל“,

[וכידוע⁵¹ אז לגבי עצמות איז ניט שייך זאגן „מלת אחד“, ווארום „אחד“ ווייזט ניט אויף שלילת מציאות העולמות, די אחדות פון „ה' אחד“ ווייזט אז מציאות העולמות איז מאוחדת מיטן אויבערשטן

(כפירוש הסמ"ק⁵² בתיבת „אחד“, אז עס זיינען דא שבעה רקיעים וארץ (וואס זיינען מרומן אין דעם חיות פון אחד), און ד' רוחות העולם (וואס זיינען מרומן אין דעם דלית), און זיי אלע זיינען בטל ומאוחד צום אלופו של עולם, דער אל"ף פון אחד).

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

(51) בהבא לקמן ראה תרא וראא נה, סע"ב ואל"ך. סהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה ס"ח. ובכ"מ.

(52) הובא בב"י או"ח ס"א (ע"פ ברכות יג, ב).

און אזוי אויך קען קיין זאך ניט אפֿ-
האלטן א אידן פון מקיים זיין רצון השם
און פירן זיך בכל עניני לויט הוראות ה'
בתורתו, ווייל ס'איז ניטא קיין אנדער
מציאות (אמתית) בעולם וואס זאל
מעלים זיין חז' און ניט צולאזן מקיים
זיין רצונן.

און ניט נאָר דער ענין כללי אז „ראו
שהוא יחידי“ איז נוגע צו קיום התומצ'
נאָר אויך די פרטים „פתח להם שבועה
רקיעים וכשם שקרע את העליונים כו“
וואָרעם פון דער ראי' הנל במת האבן
אידן גענומען די הוראה ונתינת כח אין
די צוויי אופנים ומדריגות הנל: די
עבודה באופן של פתח (ע'ד ווי עבודה
הבירורים); און די עבודה באופן של
„קרע“ (ע'ד ווי עבודת הנסיונות).⁵⁶

טו. ע'פֿ כהנל איז אויך מובן בנוגע
דעם גילוי אלקות וואס ווערט 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

„קרע“ זייער מציאות, און דורכדעם
„ראו שהוא יחידי“ — ס'איז געווען גילוי
העצמות, יחידי.⁵⁷

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' — איז דאך
עאכויכ אז דער ענין פון „אתה הראת
לדעת גו“, „פתח להם שבועה 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, איבערדעציילנדיק אז „אתה
הראת לדעת . . אין עוד מלבדו“ האט
אויסגעפירט בסוף הפרשה „ושמרת
את חוקי ואת מצותי 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 סויס
אויספירן דעם אויבערשטנס רצון.

56) כי רק כשנתן הקב"ה את התורה ראו שהוא יחידי, שהי' גילוי העצמות אשר, לגבי העצמות אין שום מציאות כלל, כנל; אבל לאחר מ'ת נראה ונרגש העולם המציאות, אלא שמצד זה שראו שהוא יחידי בעת מ'ת, נפעל בהם שירגש תמיד שאין העולם מציאות אמיתי.

57) להעיר מההמשך דפתגם אדה"ז בהיום יום שם: „פרשי אויף תומש איז יינה של תורה פותח הלב ומגלה אהבה ויראה עצמיות. וייל שנרמזו כאן ב' הענינים הנל: בחי' „פותח הלב“ הוא מה ששייך לגילוי, ומגלה אהבה ויראה עצמיות“ בא ע'י „קרע“, קריעת כחות הנפש ולבוש הנפש.

53) ואולי יל דאלה הם ב' הענינים שבפסוק: „פתח להם שבועה רקיעים“ — „הוי הוא האלקים“; כשם שקרע כו וראו שהוא יחידי — „אין עוד מלבדו“.

54) ראה כתר שם טוב הוספות ס' ככו"ט. ושי'.

לם⁶⁴, וועט עצמות נתגלה ווערן אין מציאות העולם גופא, אז אמיתית מציאות היש הנברא⁶⁵ איז דער יש האמיתי — במהרה בימינו ממש, בבנין ביהמ"ק השלישי, שיהי אבני גזית⁶⁶, המזבח עץ⁶⁷ וכי' וביחד עם זה — מקדש אדני כוננו ידיך⁶⁸.

(משיחות ליל שמחת תשל"ט,
ליל ויום שמחת תשמ"ג)

והגבלה, עבודת הנסיונות מצד בחי' יחידה שבנפש (וואס איז, קורע' אלע מסכים והגבלות דעליונים ותחתונים), ברענגט דעם גילוי בחי' יחידה, עצמות איס כיה, און דאס ברענגט צו "לדעת" (כי מנסה גוי לדעת), אז עס ווערט ביי אים, דעת והשגה והרגשה בו ית' בבחי' ראיה⁵⁸, די, הכרה באלקות כאלו רואה בראי' חושית⁵⁹.

און דוקא דורך דער עבודה, וואס איז בעיקר בזמן הגלות⁶⁰, איז מען נאך מער ממהר ביאת משיח צדקנו ווען עס וועט זיין, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר⁶¹, ראיית המהות, עין בעין יראו⁶² בראי' חושית⁶³.

אבער דעמולט וועט עס ניט זיין אין אן אופן פון קרע' — וויבאלד אז דעמולט, יזדכך גשמיות הגוף והעו-

64) תניא שם. וראה במקומות שבהערה שלפניו.
65) כי בהעלם וההסתר דתחתונים — מציאות היש — ב' ענינים (ראה לעיל סיט), ובלשון התניא (פליז: א) אין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל, עד שבהרגשתו. מציאותו הוא מעצמותו, ב) עד שהוא מלא קליפות וסטיא שהן נגד ה' ממש כו'. ולעתיל כיון שיוזכר גשמיות הגוף והעולם, הרי זה שהוא מלא קליפות וסטיא 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. דיה מזה זו תשיז פ"ב. ובכ"מ) היא (מבחי' יש האמיתי. ראה בהנסמן בהערה הבאה.
66) ביאורי הזור בשלח דיה כגוונא דלעילא קרוב לסופו (מג, ג ואילך). ובכ"מ. וראה דיה ולקחתם לכם תרסיא.
67) יחזקאל מ, מב.
68) שם מא, כב.
69) בשלח טו, יז. פרשי עה"פ. וראה זח"ג רכא, א.

58) לקריא ראה יט, סעי'א וממשיך, שהדעת הוא נמשך מבחי' ראי' כדכתיב אתה הראת לדעת שהוא בחי' ומבשרי אחזה אחזה ממש. וראה בשאר המקומות שבהערה 28.
59) דיה כי מנסה שם רפ"ח. ועדין בשאר המקומות שבהערה שם.
60) סה"מ פרי"ט שם. דיה כי מנסה שם ספ"ז. ובכ"מ.
61) ישעי' מ, ה.
62) שם נב, ח.
63) תניא פליז. וראה גם המשך תעריב ח"א ע' שנו. ע' תנו. ח"ב ע' תתקל ואילך. ע' תתקצו ואילך. סה"מ תשי"ד ע' 220. ועוד.

חמשה עשר באב *

פון א גזירה ועונש (יום שכלו בו מתי מדבר^א, יום שביטל הושע . . . שלא יעלו ישראל לרגל, יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה) אדער א מילוי החסרון (יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה^ב, יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל).

אָבער בנוגע דעם לעצטן טעם, יום שפסקו מלכרות עצים למערכה^ג דארף מען פארשטיין: וואס פאר א מעלה (מיו-חדת) וטוב איז דא אינעם הפסק פון גרייטן עצים למערכה, וואס צוליב דעם זאל דער טאג זיין א יו"ט — און דערצו נאך א יו"ט גדול וואס לא הי' יו"ט כט"ו באב (וכיום הכפורים?) — מ'האט דעם טאג אויפגעהערט טאן אן ענין לצורך המקדש ווערט דאס א יו"ט? — און רב

א. אויף דעם וואס די משנה זאגט „לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים“ בריינגט די גמרא^ד כמה טעמים פון אמוראים אויף דעם יו"ט פון ט"ו באב: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה, יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל, יום שכלו בו מתי מדבר, יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל, יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה. און צום סוף בריינגט די גמרא „רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו יום שפסקו מלכרות עצים למערכה^ה דתניא רבי אליעזר הגדול אומר מחמשה עשר באב ואילך^ו תשש כחה של חמה ולא היו כורתיים עצים למערכה לפי שאינו יבשין אמר רב מנשיא וקרו ל' יום תבר מגל^ז“.

ביי די אלע פריערדיקע טעמים איז פארשטאנדיק פארוואס דער טאג איז אנגענומען געווארן אלס א יו"ט, ווייל עס האט זיך דאן אויפגעטאן אן ענין טוב ותועלת פאר אידן — דער ביטול והפסק

(א) וסיום מס' תענית.

(1) תענית כו, ב.

(2) שם ל, ט"ז ואילך. ביב קכא, א ואילך. וראה גם ירושלמי סוף תענית. פתיחתא דאיכיר לג.

(3) כ"ה בגמרא תענית שם לפנינו. ובבב שם יום שפוסקין בו. ועד"ז הוא בעי תענית שם, יום שהיו פוסקין בו מלכרות עצים. וראה לקמן בפנים.

(4) כ"ה הגר"י בעי (תענית ובבב) שם. ובגמ' תניא. וראה דקס.

(5) כ"ה בתענית. ובבב, כיון שהגיע חמשה עשר באב כ"ה. ומשמע קצת, שגם ביום ט"ו באב לא היו כורתיים. ובדברי ר"א הגדול באיכיר שם: נחא

בחמשה עשר (מכאן ואילך תשש כחה של חמה). ובבב שם מפרש, כלומר נח בט"ו בו שבו היו נוחים מלכרות עצים למערכה מפני שמכאן כ"ה.

וראה הערה 8 ושחת ט"ז באב תשמ"ב.

(6) ראה פרש"י (ותוס') תענית שם ד"ה שכלו. רשב"ם (ב"ב שם) בסופו. ועשו משתה ושמחה ויו"ט. ובגמ' שם ממשיך. דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא הי' דבור עם משה ובפרש"י, לפיכך יו"ט הוא. ומפורש ברשב"ם, ולכך עשו ימי משתה ושמחה על הדיבור שחזר למשה. ובר"ג (תענית שם) מפורש, יום שכלו מתי מדבר וקבעו יו"ט לפי שחזר הדיבור למשה. — אבל ליתא בירושלמי ואיכיר שם. וכן לא הובא בפי"מ להרמב"ם (וכן בר"ח לתענית שם). וראה מאירי שם. רבינו בחי דברים ב, טז. גבורת ארי תענית שם. ענף יוסף לעי' תענית שם. וראה (ובהבא לקמן) אנציקלופדי תלמודית ערך חמשה עשר באב. ואכ"מ.

(7) ראה חדא"י ב"ב שם.

(8) בירושלמי ואיכיר שם הובא זה כטעם ראשון, אבל בשניו לשון: שבו זמן קיצה יפה לעצים שכל עצים שהן נקצצין בו אינן עושין מאכולות. ולפי לשון זה מובן מה שהיו עושים אותו יו"ט, כי יום זה הוא זמן יפה — מיוחד לקצירת עצים יותר משלפניו

(א) ראה מהר"ץ חיות סוף מס' תענית, שם הגדולים להחיד"א (מערכת גדולים ערך רש"י קרוב לסוף). ושד"ח כללי הפוסקים (ס"ח אות ג) — אם הפירוש לתענית הוא לרש"י.