

ספרי' - אוצר החסידים - ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

- ט"ז -

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים



מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



תצוה א, פורים א



יוצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה
ה' תהא שנת פלאות אראנו

הוצאה מיוחדת למשתתפי 'פרוייקט לקוטי שיחות'

תוכן ומפתח

תצוה

- 328** שיחה א (תשל"ז)
פרש"י כח, לב ד"ה לא יקרע והשינוי לגבי ל' הש"ס (יומא עב, א); פלוגתא רש"י
והרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג) בגדר הלאו ד, לא יקרע"

פורים

- 352** שיחה א (תשל"ח)
תיווך הבבלי (מגילה ז, א) והירושלמי (שם פ"א ה"ה) אם רק אסתר שלחה לחכמים
כתבוני כו' או מרדכי ואסתר שלחו כו'; ההפרש בין מרדכי ואסתר בנס פורים,
ושייכות כתיבת המגילה לאסתר דוקא; ביאור הגמ' (יומא כט, א), „מה שחר סוף
כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים" ע"פ פנימיות הענינים, והרמז בשינויי הלשון
בין מהד"ק ומהד"ת בשו"ע אדה"ז (או"ח ס"א) בדין „תהא אתה מעורר השחר כו"

LIKKUTEI SICHOS

TETZAVEH, PURIM • VOL. 16

– SPECIAL EDITION FOR 'PROJECT LIKKUTEI SICHOS' –

© Published and Copyrighted by

VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

788 Eastern Parkway, Brooklyn, NY 11213

Tel: (347) 787-0692 • (718) 774-7200

www.sichot.org • vls770@gmail.com

5781 • 2021

תצוה

דלא ניקרע, איז בסתירה צום זאָגן אַז ס'איז אַ לאו.

[און דערפאַר געפינט מען טאַקע אין מפרשי התורה צוויי שיטות: אַנדערע טייטשן אַז „לא יקרע“ איז בלויז אַ נתינת טעם אויף פריער, און אַנדערע טייטשן אַז ס'איז אַ לאו בפ"ע.]

איז תמוה: ווי איז עס רש"י מצרף צוויי פאַרקערטע פירושים אין איין און דעם זעלבן פירוש?

ב. דערנאָך איז רש"י ממשך: „שזה ממנין? לאוין שבתורה וכן ולא יח החושן וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון“.

(5) ראה פ"י הרס"ג עה"ת. פ"י הר"א בן הרמב"ם. מנחה בלולה. ועוד. ובת"א כאן: „דלא יתבוע, משא"כ בתיב"ע (וכן בתרגום ירושלמי) כאן: „לא יתבוע“. ועוד.

(6) בצידה לדרך כאן כ' ומה שפרש"י אחר כך והקורעו עובר בלאו כו' או אר קאמר" (ועד"כ כ' בס' זכרון כאן) – אבל קשה לפרש כן כוונת רש"י, דא"כ הול"ל „ד"א" וכיו"ב (כדרכו בכ"מ).

(7) בדפוס ב' דרש"י ובכמה כתי" דרש"י (וכ"ה בלב שמח שנסמך בהערה 17): שזה אחד מן הלאוין שבתורה. וראה לקמן הערה 29.

(8) בכמה דפוסים (כולל דפוס א' וב') דרש"י: „לא“. אבל בכתוב נאמר „ולא“.

(9) פרשתנו שם, כה.

(10) תרומה כה, טו.

(11) הטעם שרש"י מקדים הכתוב דפרשתנו

א. ביים ציווי „ועשית את מעיל האפוד וגו'“ זאָגט דער פסוק: „שפה יהי' לפיו סביב מעשה ארג כפי תחרא יהי' לו לא יקרע“ – שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „לא יקרע“ און איז מפרש: „כדי שלא יקרע והקורעו עובר בלאו וכו'“ (וכדלקמן ס"ב).

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פון דעם וואָס רש"י זאָגט (אין אָנהויב פון זיין פירוש) אַז „לא יקרע“ מיינט „כדי שלא יקרע“, איז קלאַר אַז רש"י נעמט אָן, אַז „לא יקרע“ איז ניט קיין ענין (וציווי) פאַר זיך, נאָר ס'איז אַ נתינת טעם אויף דעם וואָס שטייט פריער אין פסוק – „שפה יהי' לפיו גו' כפי תחרא גו' (כדי ש)לא יקרע“ –

היינט ווי איז רש"י מוסיף בהמשך לזה (און מיט אַ ווא"ו המוסיף) „והקורעו עובר בלאו“, וואָס לויט דעם זיינען די ווערטער „לא יקרע“ (ניט אַ נתינת טעם, נאָר) אַ ציווי, אַ לאו בפ"ע?

נאָך שטאַרקער איז די תמ"י: אין גמרא' שטייט טאַקע – „אמר רחבא אר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. מתקיף לה רבבי ודלמא הכי קאמר רחמנא נעביד ל'י שפה כי היכי דלא ניקרע. מי כתיב שלא יקרע“. ד. ה. אַז דאָס טייטשן „לא יקרע“ – „כי היכי

(1) פרשתנו כה, לא.

(2) שם, לב.

(3) שהרי ע"ד הפשט אין מסתבר לומר שטעם המצוה הוא גם ציווי בפ"ע. השקו"ט בזה ע"ד ההלכה – ראה סהמ"צ להרמב"ם שורש ה' ובנ"כ שם. וראה באמ"ח בפירש"י כאן.

(4) יומא עב, א.

(*) אבל עוד גירסא בת"א כאן – „לא יתבוע“. וראה בארוכה בנתינה לגר. ועוד. וכן יש ב' גירסאות בתרגום ד. ולא יח" (וכן לקמן בפקודי לט, כא. כג) – הובאו בתו"ש – משא"כ בלא יסורו מתרגם „לא יעידון“. וראה לקמן בשה"ג להערה 18. (** משא"כ בפקודי (שם, כג): „דלא יתבוע“ (וראה לקמן הערה 19). אבל בלא יח" (בפרשתנו ובפ' פקודי (שם, כא): „ולא יתפרק“.

אין פשטות קומט אויס, אז מיט דער הוספה, שזוה ממנין לאוין שבתורה" איז רש"י אויסן צו ברענגען אַ רא"י אַז „לא יקרע" איז אַ לאו – כאָטש די משמעות הכתוב איז (ווי רש"י טייטשט בתחילת פירושו) „כדי שלא יקרע".

איז ניט מובן: רש"י פירוש איז דאָך מיוסד אויף פשוטו של מקרא¹² – איז פון וואַנעט נעמט רש"י פון פשטות הכתובים אַז „לא יקרע" איז „ממנין לאוין שבתורה"?

[אמת טאָקע, אַז דער ענין פון מנין המצות בכלל ווערט שוין געבראַכט אין פירוש רש"י עה"ת¹³ – און במילא, האָט דאָס אַן אַרט אין פשוטו של מקרא, אָבער ס'איז לכאורה ניטאָ קיין הכרח אין פשטות הכתובים אַז דער לאו¹⁴ „לא יקרע" גייט אַריין אין דעם מנין¹⁴].

ג. נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק איז דער סיומ פון פירוש רש"י, „וכן ולא יזח החושן וכן לא יסורו ממנו הנאמר וכו'". מפרשים¹⁵ זאָגן, אַז מיטן אַראָפּ-ברענגען די צוויי פסוקים איז רש"י אויסן צו ברענגען אַ דוגמא לפירושו אַז „לא יקרע" איז סיי אַ לאו בפ"ע און סיי אַ נתינת טעם („כדי שלא יקרע") –

להכתוב דפ' תרומה (הקודמו) – כי „ולא יזח": (א) נאמר על אתר (בהפסק איהו פסוקים). (ב) מדובר ג"כ בבגדי כהונה. וראה לקמן בפנים ס"י טעם בפנימיות הענינים.

(12) פרש"י בראשית ג, ה. ובכ"מ.
(13) וישלח לב, ה. משפטים כד, יב. וראה גם פרש"י שלח טו, לט.

(13*) להעיר מתוד"ה רבי (סוטה ג, א).
(14) ולהעיר, שלדעת הבה"ג „לא יקרע" איזו ממנין המצות – אף שמנה „לא יסורו" ו„ולא יזח". וראה בהגהה לריטב"א יומא שם. ביאר הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מל"ת ריב-ריד (רלה, ג). ועוד.

(15) ש"ח (בשם הגו"א). וראה באמ"ח (לאחי המהר"ל) לפירש"י כאן. ועוד.

וואַרום אויך אין יענע פסוקים איז דער פירוש הפשוט אין „ולא יזח" און „לא יסורו" – „כדי שלא יזח", „כדי שלא יסורו", און דאָך זיינען זיי לאוין בפ"ע און ווערן אַריינגערעכנט אין מנין הלאוין.

איז ניט פאַרשטאַנדיק [נוסף אויף דער שאלה (ע"ד הנ"ל ס"ב): אויך דאָרטן, פון וואַנעט נעמט רש"י פון פשטות הכתובים אַז זיי זיינען „ממנין לאוין שבתורה"?:

אויף די פסוקים „ולא יזח" און „לא יסורו" שטעלט זיך ניט רש"י צו אויסטייטשן אַז זיי זיינען אַ נתינת טעם און אַ לאו בפ"ע – איז ממ"נ: אויב ס'איז דאָ אַ שוועריקייט אין טייטשן „לא יקרע" סיי אַלס טעם און סיי אַלס לאו, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זיך אָפּ-שטעלן אויף „לא יסורו" און „ולא יזח" וואָס שטייען פריער אין חומשי¹⁶; און אויב רש"י האַלט אַז אין אַט דעם פירוש איז ניטאָ קיין שוועריקייט [ואדרבה: ס'איז אויף אַזויפיל פשוט, אַז רש"י דאַרף דאָס גאַרניט מפרש זיין ווייל דער „בן חמש" וועט זיך אַליין כאַפּן אויפן פירוש] – פאַרוואָס דאַרף רש"י דאָס באַוואַרענען אין אונזער פסוק (און נאָך ברענגען ראיות לפירושו)?

ד. אויף דער ערשטער שאלה (דלעיל ס"א) פאַרענטפערן מפרשים¹⁷: לפי פשוטו של מקרא דאַרף אויס-קומען, אַז „לא יקרע" (און אַזוי אויך „ולא יזח" און „לא יסורו") איז ניט קיין ציווי, נאָר אַ נתינת טעם אויף פריער; אָבער אויב דאָס וואַלט געמיינט בלויז אַ

(16) וראה במרגניתא טבא לסהמ"צ שורש ה'.
(17) ש"ח (בשם הגו"א). נחלת יעקב (נעתק במרגניתא טבא שם). באר יצחק (בפירש"י כאן). לב שמח לסהמ"צ שם. נתינה לגר כאן. וראה רמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ שם.

און הגם עס שטייט ניט בלשון „לא תסירם“ (אָדער „ולא תזיח“) – וואָס וואָלט געמיינט אַ ציווי אויפן מענטשן; דו זאָלסט זיי ניט אָפּטאַן, נאָר – „לא יסורו“, אַז די בדים זאָלן ניט אָפּגעטאַן ווערן פון די טבעות (און אזוי אויך „ולא יזח“) ²⁰ –

קען עס געטייטשט ווערן ווי אַ ציווי: דער מענטש דאַרף זיך משתדל זיין אַז די בדים זאָלן ניט אָפּגעטאַן ווערן פון די טבעות (ועד׳ז ביי „ולא יזח“); און ע״ד ווי דער ציווי אין אָנהויב פסוק ²¹ „בטבעות הארון יהיו הבדים“ – וואָס איז אַ ציווי, הגם דער פסוק רעדט ניט וועגן פעולת האדם, נאָר וועגן די בדים „בטבעות הארון יהיו הבדים“.

א שינוי איז אָבער אין אונזער פסוק, וואו עס שטייט „לא יקרע“ (קו״ף קמוצה ור״ש צרוי״ ²² – בנין נפעל וואָס דעמאָלט – אויב דאָס איז אַ ציווי ווי „ולא יזח“ און „לא יסורו“ – דאַרף זיין אַ שינוי און אַ הוספה מער ווי באַ זיי אין דעם ציווי „לא יקרע“, ווי רש״י טייטשט (באַ כל מלאכה לא יעשה בהם ²³): אפילו ע״י אחרים ²⁴. ד״ה אַז „ולא יזח“ און „לא

מוכרח לפרש שאינו ל' ציווי (כ״א המשך ללפניו), שהרי זהו חלק מהסיפור דעשיית המשכן וכליו – הרי מובן דמקום שאפשר מתאים יותר לפרש שהוא ל' ציווי (מכיון שלא נאמר „שלא גו״“). ופשוט דאין לפרש (עכ״פ בדרך הפשט) שכוונת הכתוב היא לשני ענינים – הן לאו והן נתינת טעם – כשאין הכרח בדבר.

(20) ראה נתינה לגר כאן. תו״ש כאן. וע״ד ההלכה – ביאור הרי״ף פערלא לסהמ״צ רסג״ שם.

(21) תרומה שם.

(22) ראה דבק טוב כאן.

(23) בא׳ ג, טז, וראה רמב״ן שם.

(24) החילוק דיקרע יעשה יאכל (ק, ע, א –

בקמץ) וכי׳ (לגבי יזח, יסורו וכי׳) – שהם מדגישים „באיזה אופן שיהי״ או בל׳ רש״י (שבפנים), אפילו ע״י אחרים, „שום אכילה“ (רש״י פסחים כא, ב ד״ה לא), משא״כ הנ״ל דאין „מדברים“ עד״ז.

נתינת טעם, האָט געדאַרפט שטיין „שלא יקרע“ (ווי די גמרא פּרעגט טאַקע). דערפון וואָס ס׳שטייט „לא יקרע“ (און אזוי אויך „ולא יזח“ ¹⁸ און „לא יסורו“) איז געדונגען, אַז די תורה איז דערמיט מרמז אַ צווייַענדיקן באַדייט: (א) די פשטות משמעות הכתוב – אַ נתינת טעם אויף פּריער; (ב) אַ ציווי – „לא יקרע“.

עס בלייבט אָבער שווער (כדלעיל ס״ג): פּאַרוואָס איז רש״י ניט מפרש אָט דאָס אַלעס פּריער אויף „לא יסורו“ און „ולא יזח“?

ה. איז דער ביאור אין דעם: על דרך הפשט דאַרף אויסקומען, אַז „לא יסורו“ און „ולא יזח“ זיינען ניט קיין נתינת טעם, נאָר בלויז אַ ציווי ולא בפּע – וואָרום, ווי געזאָגט פּריער, אויב ס׳איז אַ נתינת טעם האָט געדאַרפט שטיין „שלא יסורו“, „שלא יזח“ ¹⁹ (וכקושיית הגמרא):

(18) במרגניתא טבא שם (וראה גם רש״ש ליומא שם) כ׳ דהוא״ו דולא יזח״ משמש כ׳ ש״י״ן, ולכן פשוט דהוא נתינת טעם׳ (קושיית הגמרא שם) „מי כתיב שלא יזח״ מפרש באו״א, עיי״ש] – אבל (נוסף לזה דאם כן ס״ל לרש״י הו״ל לפרש (ב, ולא יזח״) ולא לסתום – הרי) בפירש״י כאן מפורש „והקורעו עובר בלאו כו׳ וכן ולא יזח״, היינו שלא יזח״ הוא לאו, ולפי דבריו למה צריכים לדחוק שהוא (גם) לאו.

(19) וואָ דבמש״נ לקמן (פקודי לט, כא) „וירכסו גו׳ להיות על חשב האפוד ולא יזח החושן גו׳“

(*) – ועפ״ז לא תהי׳ סתירה מפרש״י שופטים (יז, טז). שלא ישיב״ משא״כ „לא יסורו“ דליכא וא״ו – הוא ציווי (ובלא יקרע״ שפרש״י „כדי שלא יקרע״ – אף שליכא וא״ו – יש לחלק ע״פ המבואר לקמן בפנים).

ולהעיר דבפקודי (לט, כא. כא. נאמר „ולא יזח״ ו.לא יקרע״ בדרך סיפור (ראה הערה הבאה והערה 27). משא״כ אצל הבאת הבדים בטבעות בפ׳ ויקהל (לז, ה) לא נאמר „לא יסורו“.

יסורו" (און נאך כמה אזהרות במשכן וכליו) – איז ע"י אחרים מאכט ניט אויס! – ע"ד הפשט²⁵ לייגט זיך דאס ניט.

דעריבער טייטשט רש"י, "כדי שלא יקרע": דער שינוי הלשון אין פסוק דא איז א נתינת טעם, ווייל דאס איז ניט ווי ביי "לא יסורו" און, "ולא יזח"²⁶.

וויבאלד אבער עס שטייט ניט, "שלא יקרע", נאך, "לא יקרע" – איז דערפון מוכח, אז דא איז אויך דא א ציווי ולא בפ"ע²⁷ (וכנ"ל ס"ד).

1. ס'איז נאך אבער אלץ ניט מובן: אויב די תורה וויל יע זאגן א ציווי, פאר- וואס שטייט דער ציווי בלויז ברמז (דורך ניט שרייבן, "שלא יקרע")? א ציווי דארף דאך שטיין קלאר און בפירוש²⁸!

דעריבער איז רש"י ממשך, "שזה ממנין לאוין שבתורה": דאס וואס, "לא יקרע" האט אויך דעם באדייט פון לאו, איז ניט בכדי צו לאזן דא וויסן דעם עצם האיסור אז מ'טאר ניט רייסן דעם מעיל – דאס ווייסט מען שוין ממקום אחר, כדלקמן – נאך כדי דאס זאל זיין, "ממנין²⁹ לאוין": דער פסוק דא וויל

דעם איסור הידוע ארייננעמען אין חשבון פון ש"ה לא תעשה, און דערפאר מוז ער דא האבן דעם באדייט פון א לאו. און דאס – קען שטיין אויך בלויז ברמז.

פון וואנעט ווייסט מען דעם עצם האיסור אז מ'טאר ניט קורע זיין דעם מעיל? – איז דאס מובן בפשטות פון א פריערדיקן פסוק³⁰: "ועשית בגדי קדש גו' לכבוד ולתפארת" – א צעריסענער בגד איז ניט, "לכבוד ולתפארת"³¹.

2. לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם: מ'געפינט דאך בכמה מקומות³², וואו די תורה איז מוסיף א לאו, "לעבור עליו בשני לאוין" וכיו"ב, און פונדעסטוועגן שטייען זיי אלע אין א סגנון פון ציווי – האט לכאורה אויך דא געדארפט שטיין א בפירוש'ער ציווי אז מ'טאר ניט קורע זיין דעם מעיל (כאטש דער פסוק וויל דא נאך זאגן אז דער איסור איז אויך א לאו)?

באווארענט עס רש"י מיטן שרייבן, "והקורעו עובר בלאו שזה ממנין לאוין שבתורה" (און ניט, "זה ממנין לאוין כו"). ד. ה. "שזה ממנין לאוין שבתורה" איז א טעם פארוואס, "הקורעו עובר בלאו" – דאס וואס ער איז עובר בלאו איז דאס בלויז ווייל ער איז, "ממנין לאוין שבתורה":

25) להעיר מהמבואר בצפ"ע (נסמן לקמן הערה 41): דגבי מעיל גרמא (אף שהבפועל נעשה באיזה אופן שהוא) אסור ולכן מדויק לשון הפסוק דכתיב לא יקרע.

26) להעיר מדעת הבה"ג (ראה לעיל הערה 14) שמנה הלאוין ד'לא יסורו' ו'ולא יזח', ולא הלאו ד'לא יקרע'.

27) עכ"פ כאן – משא"כ ב"לא יקרע" הנאמר בפקודי (לט, כג) דא"פ לפרש שהוא ציווי (ראה לעיל הערה 19).

28) להעיר מלקו"ש ח"ה ע' 281. ח"י ע' 26 ואילך.

29) וגם להגירסא (דלעיל הערה 7) "שזה אחד מן הלאוין" – הרי הכוונה בזה (לא שהוא לאו –

דא"כ מה מוסיף בוה, ומהו ה' אחד מן כו' – כ"א) ממנין הלאוין.

30) פרשתנו כה, ב.

31) וראה גם פרש"י על הש"ס (זבחים יח, רע"ב): "מקורעין – ואפי' הן חדשים דלאו בגד . . דבעינו לכבוד ולתפארת". וכ"ה ברמב"ם ה' כלי המקדש פ"ה ה"ד (ובבב"ה הרי"פ שם: הך דרשא דלכבוד ולתפארת כו' לא מצאתי מקורה בשום דוכתא).

32) ראה פרש"י תשא לה, כג (הרבה מצות כו"). צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, לא. ועוד.

הלאוין?³⁶ דעריבער ברענגט רש"י ווייטער „וכן לא יזח וכן לא יסורו ממנו הנאמר וכו'” – וואָס אין די לאוין איז ניטאָ קיין חידוש אין דעם עצם האיסור, און דערפון זעט מען אַז ביי מלאכת המשכן כו' וויל דער פסוק מוסיף זיין במנין לאוין:

ביים חושן שטייט „וירכסו את החושן גו' בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד”, און ווי רש"י טייטשט עס אָפּ: „להיות החושן דבוק אל חשב האפוד” – ווייס מען שוין אַז דער חושן מוז זיין דבוק צום אפוד; אַזוי אויך ביי די בדי הארון שטייט³⁷ „בטבעות הארון יהיו הבדים” – איז שוין אַ קלאָרער ציווי אַז די בדים מוזן זיין אין די טבעות הארון:

דערפון וואָס די תורה איז מוסיף די לאוין „לא יסורו ממנו”³⁷ און „ולא יזח”, איז אַ הוכחה, אַז ביים משכן און בגדי כהונה איז דער פסוק בכלל אויסן צו מוסיף זיין לאוין; און דעריבער איז שוין גרינגער צו פאַרשטיין בנדו"ד³⁸ דאָס

36) ובפרט ד, כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי” (פסחים כד, רע"ב). ופשוט דכ"ה גם ע"ד הפשט. וראה פרש"י משפטים כג, יט (ותשלח, לו) ועוד.

37) אף ששם פירש"י „לא יסורו ממנו – לעולם”, וראה רא"ם שם: „דאל"כ הא כתיב לעיל מיני' בטבעות הארון יהיו הבדים” – הרי הול"ל „בטבעות הארון יהיו הבדים לעולם”, ול"ל להוסיף לאו?

38) אף שהוספת הלאוין ד, „לא תסור”, ולא יזח” אינה כבנדו"ד שהיא רק מפני „שזה ממנין לאוין שבתורה”, כנ"ל בארוכה בפנים – בכ"ז מוכח מזה שיש כאן הענין הדוספת לאוין בכלל. ויומתק יותר – את"ל שכוונת רש"י במ"ש „וכן ולא יזח ולא יסורו כו'” היא ג"כ (בבנדו"ד) שהפירוש בהכתוב הוא „כדי שלא יסורו”, „כדי שלא יזח” [כי אף ששם על אחר מתאים יותר לפרש שהוא רק לשון ציווי (כנ"ל בפנים ס"ה), מ"מ, לאחר שמוכרחים לפרש כן ב, לא יקרע”, הרי אפשר לפרש וכדי שלא לחלק – ע"פ פשט – קרוב לומר שכ"ה הפירוש גם ב, ולא

אין אַנדערע ערטער וואו די תורה איז מוסיף לאוין, איז עס בכדי דערמיט צו מאַכן דעם איסור האַרבער אין הרגש פון מענטשן³³ מיט דער כוונה ער זאָל זיך לייכטער אָפּהאַלטן פון טאָן דעם איסור:

אַבער דאָס וואָס „הקורעו עובר בלאו” איז עס ניט בכדי מאַכן דעם איסור האַרבער ביים מענטשן, נאָר די תורה וויל דאָ אַריינרעכענען דעם איסור פון צערייסן דעם מעיל אינעם „מנין הלאוין” – און בלויז ווי אַ תוצאה דערפון איז „הקורעו עובר בלאו”; און וויבאַלד דער לאו איז ניט צוליב מאַכן האַרבער דעם איסור ביים מענטשן, איז גענוג אַז דער לאו זאָל שטיין אין אַ רמז'דיקן אופן.

דערמיט איז אויך מובן פאַרוואָס רש"י איז משנה פון לשון הגמרא³⁴ – „המקרע (בגדי כהונה) לוקה” – און שרייבט „הקורעו עובר בלאו”³⁵: די הדגשה אין רש"י איז ניט צו אַרויסברענגען דעם חומר החטא פון צערייסן דעם מעיל (ביז צום באַקומען מלקות), נאָר אדרבה: דאָס וואָס „לא יקרע” האָט אויך דעם באַדייט פון לאו, איז בלויז אַ תוצאה דערפון וואָס דער איסור איז „(שזה) ממנין לאוין שבתורה”.

ח. ס'איז נאָך אַבער אַלץ ניט גלאַטיק: פאַרוואָס עפעס דוקא דאָ איז די תורה מוסיף אַ לאו נאָר בכדי עס זאָל אַריינגערעכנט ווערן אין מנין

33) ע"ד פירש"י לעיל (משפטים כג, ט): בהרבה מקומות כו' מפני שסורו רע. ועייג"כ פרש"י תשא שם: לחייב ולענוש כו'.

34) יומא שם.

35) אף ש"ל דכ"ה גירסת רש"י בש"ס שם – וכגירסת הר"ח שם.

וואָס די תורה שרייבט „לא יקרע“ און ניט „שלא יקרע“ נאָר בכדי מוסיף צו זיין אַ לאו.

ט. פון די „ענינים מופלאים“ ע”ד ההלכה אין דעם פירוש רש”י: דער רמב”ם³⁹ פסקנט „הקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורען דרך השחתה לוקה“. פון פשטות לשון הרמב”ם קומט אויס, אַז ס’איז דאָ אַ חילוק צווישן אַלע בגדי כהונה און דעם מעיל: ביי אַלע בגדי כהונה איז מען לוקה נאָר „הקורען דרך השחתה“, אָבער „הקורע פי המעיל לוקה“ – בכל אופן⁴⁰.

זיינען אחרונים⁴¹ מסביר דעת הרמ”ב”ם: דאָס וואָס הקורע כל בגדי כהונה לוקה, איז עס מצד דעם לאו פון „לא⁴² תעשונו כן גו”⁴³ (און דער לאו איז נאָר „דרך השחתה”⁴⁴): משא”כ ביי מעיל,

יזח”ו, לא יסורו”], אלא שהם גם לאוין (מכיון שלא נאמר „שלא כו”). ולפי”ז גם הוספת לאוין אלה הוא רק מפני „שזה ממנין לאוין כו”.

(39) הל’ כלי המקדש פ”ט ה”ג. ושם ה”י: וכל המזיח חושן כו’ דרך קלקול לוקה. אבל בבדים כתב סתם „שהמסיר כו’ לוקה“ (שם ספ”ב).

(40) כ”כ בקרבן חגיגה ס”ו סח (הובא במל”מ שם). אבל לדעת כמה (ראה מל”מ שם. קרית ספר שם. רי”פ פערלא שם. ועוד) כוונת הרמב”ם היא דגם במעיל אינו לוקה כ”א „דרך השחתה”. וכן משמע דעת החינוך (מצוה קא), כמ”ש במנ”ח שם. (41) מנ”ח שם (ומפרש כן כוונת הכס”מ). צפע”ג על הרמב”ם – הפלאה בהשמטות (ג, ב). ונעתק בצפע”ג עה”ת כאו.

(42) ראה יב, ד.

(43) ואף שביומא שם איתא „המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע“ – ראה מנ”ח שם, דלדעת ר”ל בזבחים (צה, א) הלאו דלא יקרע הוא רק במעיל, והרמב”ם פסק כר”ל. ולכאורה כ”ה ע”פ פשש”מ – שיטת רש”י בפירושו עה”ת – שהרי לא נזכר בפרש”י דגם בשאר בגדי כהונה עובר על לא יקרע. וכאן כתב „הקורעו” – המעיל.

(44) ראה כס”מ שם. ועוד.

קומט מלקות מצד דעם לאו „לא יקרע“ – און ביי דעם לאו איז מען חייב מלקות בכל ענין.

ווי רש”י לערנט אָבער אין פשטות הכתובים, אַז דער פסוק איז מוסיף דעם לאו „לא יקרע“ ניט צוליב מוסיף זיין אַ נייעם איסור, נאָר בכדי דאָס זאָל אַריינ-גיין אין „מנין לאוין שבתורה”,

דאָרף לפי זה אויסקומען, אַז לשיטת רש”י (בפירושו על התורה) איז ניטאָ קיין חילוק אין דעם אופן הקריעה צווישן דעם מעיל און אַנדערע בגדי כהונה⁴⁵.

יוד. פון דעם יינה של תורה אין פירוש רש”י:

לכאורה איז ניט מובן (בפנימיות הענינים⁴⁶): פאָרוואָס ברענגט רש”י די ראי’ פון „ולא יזח” וואָס שטייט אין אוינזער סדרה פאָר דער ראי’ פון „לא יסורו” וואָס שטייט אין דער פריערדי-קער סדרה?

אויך: פאָרוואָס איז רש”י מוסיף נאָכאָמאָל דעם וואָרט „וכן” לא יסורו כו”?

איז דערפון מובן, אַז דער לאו „לא יסורו” איז נאָך אַ חידוש און אַ גרעסערער חידוש ווי דער לאו „ולא יזח”, וואָס דעריבער ברענגט אים רש”י

(45) אף שאת”ל דע”ד הפשט המקרע בגדי כהונה א”ע משום „לא תעשונו גו”, ונמצא דהמקרע בגדי כהונה עובר רק בעשה (דלכבוד ולתפארת), ובמעיל לוקה משום לא יקרע (את”ל דהלאו דלא יקרע הוא רק במעיל, כנ”ל הערה 43) – בכ”ז, י”ל דאין זה הוספה באופן פעולת האיסור כ”א רק בחומר האיסור. ואדרבא ע”ד הפשט, כל קריעה – באיזה אופן שהוא – היא היפך דלכבוד ולתפארת.

(46) משא”כ ע”ד הפשט – ראה לעיל הערה 11.

(47) ובדפוס שני דרש”י וברש”י כתי” – ליתא.

הארון לשום מקום במהירות ואולי מתוך הטרדא וחפזון לא נבדוק יפה להיות בדים חזקים כל הצורך כו' אבל בהיותם בו מוכנים לעולם ולא יסורו ממנו יעשו אותן חזקות כו".

און דערפון קומט ארויס אַ הוראה נפלאה אין עבודת כאו"א:

אין דעם ארון זיינען געלעגן די לוחות, וואָס דאָס איז דער ענין התורה, און אין לשון פון חינוך⁵⁰: הארון משכן התורה.

אויך אַ איד וואָס לערנט תורה איז בדוגמת „הארון“ – ער איז אַן אָרט און „משכן התורה“; קען אַ איד ביי זיך טראַכטן: אין דער צייט וואָס ער דאַרף זיך אָפּגעבן מיטן לימוד התורה, ובפרט אויב „תורתו אומנתו“, דאַרף ער דאָך זיין אינגאַנצן איבערגעגעבן צום לימוד און זיין מובדל פון אַלעס אַרום זיך – וואָס פאַר אַן אָרט האָט עס דעמאָלט צו טראַכטן וועגן אַ צווייטן אידן?

אויף דעם איז די הוראה פון די בדי הארון: אפילו ווען דער ארון געפינט זיך אין קדשי קדשים – דער מקום הכי מקודש בעולם (וואָס דערפאַר קען אַהין אַרײַנגיין נאָר דער כהן גדול און נאָר ביום הכיפורים) – אויך דאָן מוזן די בדים זיין „מוכנים לעולם“, בכדי מ'זאָל מיט זיי קענען ברענגען דעם ארון „במהירות“ צו דעם אָרט וואו מ'האָט אים געדאַרפט האָבן. און נאָכמער: דאָס אַרױסנעמען די בדים פון די טבעות פאַרמאָגט אין זיך די זעלבע האַרבקייט ווי צערייסן און מקלקל זיין בגדי כהונה!

און אַזוי איז אויך אין דעם ענין פון

נאָך „ולא יזח“, און איז דערפאַר מוסיף נאָכאַמאָל „וכן“.

דער ביאור אין דעם: דער לאו „לא יקרע“ איז ניט קיין חידוש גדול. ס'איז אַ פאַרשטאַנדיקע זאַך אַז מ'טאַר ניט מקלקל זיין די בגדי כהונה.

דערנאָך זאָגט רש"י „וכן ולא יזח החושן“: אויך דאָס אַפּרוקן דעם חושן מעל האפוד – כאָטש ס'איז דערין ניטאָ קיין קלקול – איז אויך אַ לאו; אָבער אויך דאָס קען מען פאַרשטיין, ווי דער פסוק אַליין איז דאָרט⁴⁸ ממשׁיך: „ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו גו' לזכרון לפני ה' תמיד“.

ס'איז אָבער לכאורה אינגאַנצן ניט מובן דער טעם פון „בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו“: די בדי הארון זיינען געמאַכט געוואָרן בכדי מ'זאָל דעם ארון קענען אַרױמטראַגן ממוקם למקום – צוליב וואָס דאַרפן די בדים זיין בטבעות הארון אַלעמאָל? אדרבא בפשטות האָט דער סדר געדאַרפט זיין אַז מ'זאָל זיי אַרײַנלייגן אין די טבעות ווען מ'וועט דאַרפן דעם ארון טראַגן?

דעריבער זאָגט רש"י (נאָכאַמאָל) „וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון“: אויך דאָס אַרױסנעמען די בדי הארון פון די טבעות איז אַ לאו, און פונקט אַזאַ לאו, ווי דער לאו פון צערייסן און מקלקל זיין בגדי כהונה.

יא. וואָס איז טאַקע דער טעם וואָס „לא יסורו ממנו“? זאָגט דערויף דער ספר החינוך⁴⁹: „נצטוינו לבל נסיר בדי הארון ממנו פן נהי' צריכים לצאת עם

(48) כח, כט.

(49) מצוה צו. וראה עוד טעמים בד"ז (לבעה"ת)

תרומה שם. מ"ג ח"ג ספמ"ה. ועוד.

(50) שם.

אופן פון „מהירות“⁵¹, צו נאָך אידן און
נאָך אידן.

(משיחת ש"פ תצוה תשל"ב)

מיד כעובדא דנחום איש גמזו. ובפרט ע"פ המבואר
במק"א דהבאת עובדא בשו"ע דמרון (ועד"ז בשו"ע
או"ח סק"י ס"ו), שהוא ספר פס"ד בלבד, אומר
דרשני.

תורה: וויפל עס זאל זיין אַ אידן'ס
אַריינגעטאַנקייט אין לימוד התורה,
דאַרף ער אַלעמאַל זיין „מוכן“ אויף צו
ברענגען תורה ווען נאָר און וואו נאָר
מ'זאל דאָס דאַרפן, און דוקא אין אַן

(51) ראה הפס"ד (שו"ע יו"ד ר"ס רמז) בנוגע
לצדקה גשמית: ומאד יש לזהר כו' אם לא יתן לו

פורים

לייענען די מגילה מתוך הכתב און „קראה ע"פ לא יצא".

ב. אין ירושלמי זאגט ער: „מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבתינו שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה כו" – ד. ה. בידע, מרדכי ואסתר, האבן (געשריבן און) געבעטן וועגן זכרון פורים וכו' ניט (ווי אין בבלי וואו עס ווערט דערמאנט נאָר) אסתר אַליין „שלחה להם אסתר . . קבעוני . . כתבונני".

מען קען אָבער זאָגן, אַז דאָס איז ניט אַ פּלוגתא (און דערצו נאָך – אין אַ מציאות) צווישן בבלי און ירושלמי (צי די בקשה איז געקומען פון אסתר אַליין, אָדער פון ביידע צוזאַמען)⁶, נאָר עס רעדט זיך וועגן באַזונדערע ענינים:

אין בבלי – וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה

[וואָס דערפאַר טייטשט אָפּ רש"י „קבעוני" – „(ניט נאָר) ליו"ט (נאָר

א. די גמרא זאָגט אין מגילה: „שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות" – אסתר האָט געבעטן מען זאָל קובע זיין י"ד וט"ו אדר „ליום טוב ולקריי" להיות לי לשם"².

דערנאָך ברענגט די גמרא אַ צווייטן מאמר אין דעם: „שלחה להם אסתר לחכמים כתבונני לדורות" – אסתר האָט געבעטן, אַז מען זאָל די מגילה (וואָס איז אויף איר נאָמען) פאַרשרייבן „עם שאר הכתובים"³.

ד. ה. פריער האָט זי נאָר געבעטן „קבעוני לדורות" – „ליו"ט ולקריי" – מען זאָל יעדעס יאָר לייענען דעם סיפור פון פורים, עס מוז אָבער ניט געלייענט ווערן מתוך הכתב: דערנאָך האָט זי געבעטן אַז די מגילה זאָל ווערן פאַרשריבן לדורות און זיין אַ חלק פון „כתובים" – וואָס דערפאַר מוז מען

(1) ז, א.

(2) רש"י שם ד"ה קבעוני.

(3) פרש"י מג"א ט, לב. וראה חדא"ג מהרש"א מגילה שם.

(4) ראה טו"א מגילה שם. הרי"ף לע"י מגילה שם (ד"ה שלחה כו' כתבונני כו').

(5) כ"ה בטו"א שם. ובאו"א קצת י"ל: זה שצ"ל כתיבה הוא רק לצורך קריאתה (אבל לא שניתנה לכתוב להכלל ב'כתובים" – כד ספרי קודש) – ראה צפע"נ ירמב"ם ריש הל' מגילה. וראה תוד"ה נאמרה (מגילה ז, א) דגם למ"ד (מגילה שם. ושו"נ) דאסתר „לא נאמרה ליכתוב" – „מדרבנן ניתנה ליכתוב ולקרות" (וקראה ע"פ לא יצא). ובריטב"א שם: שלא ניתנה כו' לטמא את הידים אבל מ"מ ניתנה ליכתוב שלא תהא ע"פ. ועד"ז הוא בת"י יומא כט, א. וראה קדושת לוי קדושה ראשונה ד"ה לתרץ. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 222 ואילך.

יודועה השקוט"ט בזה מהא דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכתבם (גיטין ס, ב. תמורה יד, ב). ואכ"מ.

(6) משנה מגילה רפ"ב.

(7) מגילה שם (פ"א ה"ה).

(8) ובפרט שלגירסת היל"ש (עה"פ מג"א ט, כט), ע"י מגילה שם, ועוד (ראה דק"ס שם) – בעל המאמר „קבעוני" בבבלי הוא, רב(י) שמואל בר (רב) יצחק – אותו בעל המאמר בירושלמי שם.

(9) במסורת הש"ס לירושלמי שם ציין לבבלי כאן. וראה קה"ע שם ד"ה מקבלים „לי"ט ולקריי". – אבל לפ"ז יש פלוגתא ביניהם. וידוע הכלל שכל מה שאפשר להשוות בבלי וירוש' משוייגן י"ד מלאכי כללי שני התלמודים אות י"י. שד"ח (כרך ט') כללי הפוסקים סימן ב' אות א'. ושו"נ.

(10) להעיר מצפע"נ דרמב"ם שם: ג' דברים עשו או אחד כתיבת המגילה והב' קריאת המגילה והג' עשיית הסעודה, עיי"ש.

אויך) לקריי"ו, ווייל דער עיקר בקשה פון אסתר „קבעוני“ („להיות לי לשם“), איז געווען בשייכות צו קריאת המגילה (וואָס ווערט גערופן על שמה).

און (דערנאָך – אויך) פאַרשרייבן די מגילה אַלס איינעם פון די „כתובים“ („כתבונני“) – און די צוויי בקשות זיינען געקומען פון אסתר אַליין¹¹ (אַן דער השתתפות פון מרדכי)¹².

אין ירושלמי¹³ אָבער רעדט זיך נאָר וועגן דער עצם תקנה פון קובע זיין די ימי הפורים בכל שנה „ימי משתה

11 וי"ל שגם מטעם זה נק' המגילה רק ע"ש אסתר, ע"ד מחז"ל (מדרש תהלים מזמור א, ב. ועוד) בנוגע לתורה, דלפי משמה „נתן נפשו עלי' לפיכך נקראת על שמו“.

12 ראה ע"ד מגילת סתרים למג"א ט, כט) ד, מרדכי (באגרת הא' – מג"א ט, כב) לא צוה רק על עשיית השמחה בימי הפורים אבל כתיבת וקריאת המגילה היתה רק אסתר העיקר כו"ו.

ושם, שוהי הוספת אסתר באגרת הב' (שם, כט) ותכתוב אסתר המלכה גו"ו – כי באגרת זו נתחדשו בקשות אסתר לכתיבת וקריאת המגילה (ולכן גם מקדים אסתר למרדכי. משא"כ באגרת הא' שלא נזכרה אסתר כלל – כי בענין עשיית שמחה בימי פורים (ובפרט בעת אגרת הא') היא טפלה למרדכי. שלכן מקדים הכתוב (שם, לא – המדבר בענין ימי שמחה כו' דפורים, כדלקמן סעיף ג') מרדכי לאסתר. וראה לקמן הערות * 21, 61.

13 וצ"ע ליישב המבואר בפנים (ובהערה 15) בלשון המדרש (רות רבה פ"ד, ה) שהוא ע"ד סוגיית הירושלמי, ומי' הלשון בין הכתובים, עיי"ש. אבל להעיר מתשב"ץ דלקמן הערה הני"ל, שמתרץ דברי הרמב"ן (שאיירי בהתקנה דימי משתה ושמחה) שמכוון להירושלמי „וכן הוא במדרש רות רבתי“.

* וכן משמע מפרש"י שם, לב (נעתק לקמן הערה 24). ולהעיר מפרש"י שם, כ. אבל י"ל שאי"ז ענין כתיבת המגילה בין הכתובים, וגם לא תימן אז קריאת המגילה (אבל ראה מנות הלוי שם, כג). אבל אין להקשות מדרז"ל (ע"ה"פ שם, כדרכו ועוד) שקאי' על קריאת וכתבת המגילה – כי פסוקים הני"ל (מפסוק כג ואילך) אינם מהאגרת (ראה פני"ג מגילה שם – מטעם אחר).

ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים¹⁴ ווי פשטות לשון הירושלמי „מקבלין . . שני ימים הללו בכל שנה כו“¹⁵, און דאָס האָבן ביידע צוזאַמען געבעטן ביי די חכמים¹⁶.

ג. די דריי ענינים הני"ל (א) „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו“, (ב) „קבעוני“, (ג) „כתבונני“ און דער אויבנגעזאָגטער חילוק צווישן זיי [דעם ערשטן ענין – האָבן געבעטן מרדכי ואסתר, און די לעצטע צוויי – אסתר אַליין] – י"ל אַז זיי זיינען מרומז בהדגשה אין דער מגילה¹⁷:

ביים דערציילן ווי אידן האָבן אָנגע-
נומען¹⁸, „לקים את ימי הפורים האלה“¹⁹

14 לשון הכתוב מג"א ט, כב.
15 לכאורה יש להקשות ע"ז מהמשך הסוגיא בירושלמי שם: „היו מצטערין על הדבר הזה . . ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר“ – שמהמשך הסוגיא שם משמע לכאורה שקאי' על כתיבת המגילה, ובפרט שבבבלי מובא תוכן שקו"ט זו החכמים לענין כתיבת המגילה,

אבל ראה ברכ"י או"ח אתרפ"ח סק"א (וע"ז כתב בשו"ת אבני נזר או"ח סתקט"ז אות כה. וכן מוכח בתשב"ץ ח"ג סר צ"ז) דסוגיית הירושלמי קאי (גם) על עצם התקנה דימי משתה ושמחה (ומפרשים שלזה כיוון הרמב"ן ריש מגילה), עיי"ש.

16 לכאורה צע"ק שהרי מענה החכמים על בקשת מרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא לכאורה אותה המענה שבבבלי על בקשת אסתר „קבעוני“ (וע"ז מענה דמרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא אותה המענה דאסתר שבבבלי).

ואולי י"ל דבקשת אסתר „קבעוני“ היתה יחד עם הבקשה (דשניהם), מקבלין . . שני ימים הללו“ (וע"ז מ"ש בברכ"י שם). וכן משמע מפרש"י שמפרש „קבעוני“ (לא רק „לקריי“, כ"א) גם „ליו"ט“ ויומתק עפמ"ש במנות הלוי (כט) דאגרת הב' היא אגרת הא' (דלעיל פסוק כ'), עיי"ש. ודלא כדלעיל הערה 12 (ע"פ המגילת סתרים).

17 נוסף על הני"ל הערה 12.

18 לאחר אגרת הב' שרק אז קבעו לחובה בכל העולם (מגילה ז, א ובפרש"י).

19 מג"א ט, לא.

אין פארשריבן געוואָרן אַלס איינער פון די „כתובים“ (כתובני²⁴),

און דערפאַר זאָגט דערביי דער פסוק „ומאמר אסתר“ (און עס ווערט דאָ ניט דערמאָנט מרדכי) – ווייל די צוויי עינינים האָט אסתר אַליין געבעטן.

ד. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) ווי קומט עס טאַקע, אַז מרדכי האָט געבעטן ביי די חכמים נאָר וועגן דער תקנה פון ימי הפורים, און ניט וועגן קריאת און כתיבת המגילה?

(ב) נאָכמער: מרדכי איז דאָך געווען אַ חבר סנהדרין²⁵, ובמילא, איז ער געווען פון די חכמים²⁶ וואָס האָבן מסכים געווען צו די בקשות פון אסתר „קבעוני“ און „כתבני“ – האָט ער דאָך אַוודאי זיך געדאַרפט אויך משתתף זיין אין דער בקשה צוזאַמען מיט אסתר'ן.

דאַרף מען זאָגן, אַז באַ מרדכי גופא זיינען אין דעם געווען צוויי אופנים: (א)

24 ראה פרש"י מג"א עה"פ: „ומאמר אסתר קים וגו', אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקבעה ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים והוה ונכתב בספר“ (וראה ירושלמי מגילה פ"א ה"ה).

ו"ל דמ"ש „לקבעה“ הכוונה להענין ד„קבעוני“ (וזה נלמד מהתחלת הכתוב), ו„לכתוב ספר“ („כתבני“) נלמד מסיים הכתוב, וע"ז מסיים רש"י „והוה ונכתב בספר“.

25 ומהראשים שבהם, וגם לאחר, „שפירשו ממנו מקצת סנהדרין“ – רק „מקצת“ פירשו משא"כ רובם, ונשאר בסנהדרין, אלא שנמנה „בתר חמשה“ (מגילה טז, סע"ב. נת' בארוכה לקמן ע' 373 ואילך).

26 להעיר סנהדרין בתקופה כשאנו חסר אפילו אחד (הוריות ג, ב) – ואף כי סנה' צ"ל במקומה דוקא וכאן הרי ה' מרדכי בשושן (עם הגולה אשר הגלתה עם יבני, החרש והמסגר וכו' לבבל מ"ב כד, יד. גיטין פח, סע"א. פרש"י עה"פ) – הרי אח"כ חזר לירוש' ולבית המקדש (עזרא ב, ב. נחמ"ז, ז. שקלים רפ"ה) – פעם אחת או פעמים (ראה רש"י ותדא"ג מגילה טז, ב).

זאָגט דער פסוק²¹ „כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה“, דער- נאָך אָבער שטייט²⁰ „ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר“ – וי"ל אַז די צוויי פסוקים ריידן וועגן די דריי עינינים הנ"ל:

אין ערשטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון ימי הפורים (אַלס טעג פון משתה ושמחה גו')²¹ – ווי ס'איז משמע פון לשון „לקים את ימי הפורים האלה“ (ע"ד לשון הנ"ל פון ירושלמי „מקבלין . . שני ימים הללו“): און דער- פאַר ווערן דאָ דערמאָנט ביי דע²¹: „מרדכי היהודי ואסתר המלכה“, ווייל די תקנה איז געקומען דורך זייער בשותפות'דיקער בקשה, כנ"ל.

דאַקעגן אין צווייטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה²² און וועגן כתיבת המגילה, „ומאמר אסתר קים דברי (הפורים האלה)“ מיינט די תקנה פון קריאת המגילה, און דערפאַר שטייט דאָ „דברי הפורים“ (ניט „ימי“), וואָס מיינט (ברמז עכ"פ) די רייד – צו ריידן און דערציילן וועגן נס פורים („לקריי“)²³; „ונכתב בספר“ מיינט דאָס וואָס דער סיפור פון פורים, די מגילה,

20 שם, לב.

21 ולהעיר שכאן נאמר רק „בזמניהם“, משא"כ לעיל (ט, כז) נאמר „ככתבם (וכומנם)“, (שגם) כפשוטו שייך לכתובת המגילה (כפרש"י שם) – כי כאן נפרטו קריאת וכתובת המגילה בפסוק שלאח"ז, כדלקמן.

21* ומקדים מרדכי – כי בזה אסתר טפלה אליו, כנ"ל הערה 12.

22 להעיר אשר קריאת המגילה – היא לאו דוקא ב„ימי הפורים האלה“ כי „מגילה נקראת (גם) ביא יב יג' ובירוש' (מגילה פ"א ה"א – הובא בשו"ע או"ח ס' תרפ"ח ס"ז וברמ"א) – מתחיל מר"ח.

23 ראה עד"ז הרי"ף לע"י מגילה ז, א (ד"ה שלחה כו' קבעוני כו').

דוקא דערפאר (וואָס אסתר, ניתנה לכתוב) קען מען איר פארגלייכן „לשחר. . סוף כל הלילה“ – אז „אסתר“ האָט דעם זעלבן תוכן ווי „שחר“; ווען זי וואָלט ניט געווען פאר- שריבן, וואָלט מען ניט געקענט מאַכן דעם פאָרגלייך].

ו. דער ביאור בכל זה: דער חילוק בפשטות צווישן מרדכי און אסתר אין זייער אויפטאָן אין דעם מבטל זיין גזירת המן:

מרדכי האָט זיך (בעיקר) פאָרנומען מיט מעורר זיין אידן תשובה צו טאָן²⁸ אויף די עבירות וואָס האָבן דערפירט צו גזירת המן; אויך דער „כנוס את כל היהודים גו' וצומו גו'“²⁹ – כאָטש אַז אסתר האָט עס אים געבעטן טאָן, איז אָבער מרדכי געווען דער וואָס האָט דאָס דורכגעפירט בפועל³⁰;

דאָקעגן אסתר, וואָס זי איז געווען בבית המלך (ניט צווישן אידן) און „לעת כזאת הגעת למלכות“ – „לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת שתושיעי את ישראל“³¹, האָט זיך משתדל געווען און געטאָן כמה פעולות בדרך הטבע אַז אחשוורוש זאָל מבטל זיין גזירת המן; זי איז געקומען צו אחשוורוש'ן ניט גערופענערהייט, האָט צוגעגרייט די סעודות פאַר אחשוורוש און המן וכר'.³²

28 ראה תרגום שני למג"א קאפיטל ד'. אסתר' פ"ח, ז. פ"ט, ד. ועוד.
29 מג"א ד, טז.
30 שם, יז.

31 אסתר ד, יד. ובראב"ע. – וראה ג"כ אסתר' ופרש"י עה"פ אסתר ב, יא.

32 וי"ל שעד"ז הוא החילוק במלחמת עמלק בין משה ויהושע דמשה מרים ידיו וישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים (משנה ר"ה ספ"ג) ויהושע פעולתו „צא הלחם

ווי מרדכי איז מצד עצמו – דאָרף ניט זיין דער ענין פון „קבעוני“ און „כתבוני“, און דערפאר האָט ער זיך ניט משתתף געווען אין בקשות אסתר; (ב) ווי ער איז אַ חבר סנהדרין, וואָס דאָס גיט אַן אַרט צו ממלא זיין בקשות אסתר „קבעוני“ און „כתבוני“.

ג) יעדער ענין אין תורה איז בדיוק. דאָרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס די בקשות פון אסתר „קבעוני לדורות“ און „כתבוני לדורות“ ווערן געבראַכט נאָר אין בבלי (ניט אין ירושלמי), און לאידר, די בקשה פון מרדכי ואסתר „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו“ געפינט זיך נאָר אין ירושלמי (און ניט אין בבלי) – איז עס אַלץ בדיוק.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים, אַז דאָס וואָס די מגילה איז פאַרשריבן געוואָרן („כתבוני“) איז עס ניט נאָך אַן ענין ופרט נוסף אין נס פורים, נאָר עס איז פאַרבונדן מיטן עצם תוכן הנס;

ווי ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס די גמרא זאָגט אין יומא"י²⁷: „למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים“, און די גמרא איז מסביר, אַז אע"פ ד, איכא חנוכה (וואָס דער נס חנוכה איז געשען נאָך נס פורים) – ווערט אָבער אסתר פאַררעכנט אַלס „סוף כל הנסים“ ווייל אסתר „ניתנה לכתוב“ – דער לעצטער נס וואָס איז פאַרשריבן געוואָרן (תורה שבכתב, תנ"ך) – איז אסתר.

ד. ה. די נסים וואָס ניתנו לכתוב זיינען אַ באַזונדער סוג אין נסים, און אסתר איז דער „סוף“ פון דעם סוג [און

(27) כט, א.

שניות – עס זאל זיין אַ טאג אויף צו אָפּגעבן זיך מיט עניני הנפש³⁶.

משא"כ אסתר האָט מדגיש געווען אין דעם נס די הצלה פון גזירת המן „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים גו'³⁷ – די הצלת הגופים פון אידן, ובלשון הלבוש³⁸: שהיתה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות. . ולא את הנפשות. . לכך כשנצלו ממנו כו'.

ח. דערמיט קען מען מסביר זיין וואָס אויך ביים זכרון הנס, איז די בקשה פון „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו“ געקומען פון מרדכי און אסתר, און די בקשות „קבעוני“ און „כתבוני“ נאָר פון אסתר אַליין – ווייל אין די דריי ענינים דריקט זיך אויס דער זכרון פון נס פורים אויף פאַרשידענע אופנים:

ביים מקיים זיין „ימי הפורים“ – כאָטש אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט די מצות מעשיות פון „משתה ושמחה ומשלוח מנות גו' ומתנות לאביונים“ – איז ענינם בפשטות, אַז דורך זיי זאָלן אידן במחשבתם בנפשם קומען צום זכרון הנס.

דורך דעם ענין פון „קבעוני“ – „לקריי“, קומט דער זכרון הנס אַראָפּ אין דיבור, וואָס „עקימת שפתיו הוי מעשה³⁹“

אַבער פונדעסטוועגן, איז דיבור בלויז אַ „מעשה זוטא“⁴⁰:

אין אַנדערע ווערטער: מרדכי האָט געטאָן (בעיקר) אין דעם רוחניות'דיקן חלק פון ביטול הגזירה – אויפּטאָן דעם ביטול הגזירה למעלה – איז דעריבער זיין התעסקות געווען מיט (און צווישן) אידן; אסתר האָט געטאָן (בעיקר) אין דער השתדלות אין דרכי הטבע (דורך וועלכע דער ביטול הגזירה למעלה איז דורכגעפירט געוואָרן למטה – זי האָט אַלץ) געטאָן דורך אחשוורוש ביי אַז אחשוורוש האָט מבטל געווען די גזירה און נאָכמער – „ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם“³³.

ז. וי"ל – אין דעם זעלבן אופן ווי מרדכי און אסתר האָבן זיך פאַנאַנדער-געטיילט בנוגע זייערע פעולות צו מבטל זיין די גזירה, אַזוי אויך איז דער חילוק ביניהם בנוגע צו דער הדגשה אין דעם נס פורים, זיין אויפּטו:

באָ מרדכי איז די הדגשה בנס פורים דער רוחניות'דיקער „נצחון“ פון אידן – דאָס וואָס זיי האָבן תשובה געטאָן און אין אַזאָ אופן, ביז אַז דאָס האָט אויפגעטאָן³⁴ דעם „קיימו מה שקבלו כבר“, דער „הדר קבלוה בימי אחשו-רוש“ האָט אַראָפּגענומען די „מודעא רבה לאורייתא“ פון מתן תורה [און דערפאַר האָט מרדכי געוואַלט אַז פורים זאָל זיין אסור במלאכה³⁵ – וע"ד יום הכפורים, יום התשובה ודנתינת לוחות

בעמלק גו' לפי חרב" (בשלח יו, ט"ג),* ובלשון הזהר (ח"ב סה, ב): אמר משה אנא אומין גרמי להווא קרבא דלעילא ונאנת יהושע זמין גרמך לקרבא דלתתא.

(33) מג"א ט, א.

(34) שבת פח, א.

(35) ראה מגילה ה, ב. נת' בתו"א מג"א ק, סע"א

ואילך.

(* להעיר מהמבואר אשר מרדכי ואסתר הם בדוגמת משה ויהושע. וראה לקמן בפנים ס"ו.

(36) ראה בכ"ז מגילת סתרים למג"א ט, יט (בסופו).

(37) מג"א ג, יג.

(38) או"ח סע"ר ס"ב. הובאה דעתו בט"ז שם

סק"ג.

(39) דעת ר"י – ב"מ ז, סע"ב. סנהדרין סה, ריש

ע"ב. וכן קי"ל. ועיין תניא פל"ז (מז, א). פל"ח (ג, א-

ב). פנ"ג.

(40) סנהדרין שם, א.

זכרון הנס זאל זיין במחשבה, ס'איז ניט אזוי נוגע אז עס זאל אראפקומען במעשה, כנ"ל:

בשעת אָבער ער זיצט אין סנהדרין און מען בריינגט אָהין דעם דבר הקשה – און ענין הסנהדרין איז צו פסק'נען דעם דין למעשה, וואָס צוליב דעם – דארפן זיי זיך אַראַפּלאַזן צו אידן און זען זייער מצב אין עולם הגשמי, מצד גופם^{43*} (און דער פסק הלכה דאַרף דורכגעפירט ווערן אין מעשה⁴⁴) – דאָן זעט ער אידן מצד גופם, וואָס מצד דעם דאַרף דער זכרון הנס אַראַפקומען אין מעשה ממש, ווייל דוקא דאָס דער-נעמט דעם גוף בתכלית⁴⁵.

יוד. דער ענין הנ"ל אין סגנון פון תורת החסידות:

דער חילוק צווישן מדריגת מרדכי און מדריגת אסתר: מרדכי איז ענינו – „יסוד אבא“⁴⁶, וואָס מצד „אבא“ (ספירת החכמה) איז נוגע דער ענין ה„אור“⁴⁷; אסתר איז ספירת המלכות, און אין דעם גופא – ווי מלכות איז יורדת אין עולמות ביי“ע⁴⁸ (ווי ס'איז מרומז אין איר נאָמען „אסתר“ – פון לשון⁴⁹, ואנכי

^{43*} להעיר ממה שאמר דוד (ברכות ד, א) „די מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה“.

⁴⁴ להעיר מב"ב קל, ב וברשב"ם. המשך תרס"ז ע' שצ ואילך.

⁴⁵ וע"ד שבמצות שבמעשה ובדיבור – הרי הם העיקר וכו', כיון שצ"ל בירור הגוף וחלקו בעולם דוקא (תניא פל"ז ורפ"ח).

⁴⁶ פע"ח שער יט פ"ה.

⁴⁷ ובפרט ע"פ הידוע שגם הכלי דחכמה הוא בבחי' אור (לקו"ת מטות פז, סע"ה. אה"ת ורא" ע' קנ. ובכ"מ).

⁴⁸ ראה מאו"א מערכת אל"ף אות קמד. הובא באוה"ת מג"א ד"ה ויהי אומן. וראה ד"ה זה דשנות תרע"ט (קה"ת תשכ"ד. ובסה"מ תרע"ט) ותשכ"ד.

⁴⁹ וילך לא, יח.

דערנאָך דורך בקשת „כתבונני“ ווערט דער זכרון הנס אַראַפּגעטראָגן אין „מעשה“⁴⁰ רבא"י⁴¹ – דער נס ווערט פאַרשריבן⁴² בדיו גשמי אויף קלף גשמי וכו'.

און דעריבער: ביי מרדכי, וואָס די הדגשת הנס איז ביי אים דער נצחון רוחני, איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע בעיקר דער זכרון במחשבה (רוחניות פון מענטשן) [וכנ"ל אז ער האָט אויך געוואָלט אז פורים זאל זיין אסור במלאכה]:

דאָקעגן ביי אסתר, וואָס די הדגשת הנס איז די הצלה כפשוטה – הצלת הגוף גשמי, איז דעריבער ניט גענוג אז דער זכרון הנס זאל זיין אין מחשבה, נאָר ער דאַרף בעיקר אַראַפקומען אין „עשי“ (אין „מעשה זוטא“ און דערנאָך אין „מעשה רבא“).

ט. דאָס וואָס מרדכי האָט נאָר גע-בעטן „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו“ (ניט „קבעוני“ און „כתבונני“) – איז דאָס ווי מרדכי איז מצד מצב ומעלת עצמו, וואָס דאָן זעט ער אויך זיין דור (וואָס ער איז זייער פרנס וראש ווי זיי שטייען ויונקות וחיות פון עם⁴³) ווי זיי זיינען מצד נשמתם ורוחניותם – און מצד זייער רוחניות איז גענוג אז דער

⁴¹ עולם העשי' ממש – עיין תניא פל"ח (נא, א) „גוף המצות עצמן ממש הן ב' מדרגות כו", ע"ש. שם פל"ה (מה, א).

⁴² אפילו לפי המובא לעיל (הערה 5) שגם לצורך קריאת המגילה („קבעוני“) צ"ל כתיבה – הרי א"י ענין הכתיבה (ועשי') מצ"ע, כ"א הכשר או עכ"פ פרט בהקריאה (דיבור). ובדוגמת המבואר בפנים לענין „ימי הפורים“, שהמצות דפורים הן בכדי שעי"ז יבוא זכרון הנס במחשבה.

⁴³ ראה תניא פ"ב. – וע"ד ביאור הענין דרצון יצחק לברך את עשו מפני דרישי' דעשו בעטפוי יצחק (תו"א תולדות ד"ה ראה ריח בני).

די נסים גלויים⁵⁷, וואָס דעריבער איז ער ניט „מוגבל“ אין דער הגבלה פון העכער-פון-טבע און ווערט נמשך אין טבע גופא.

און דאָס איז דער חילוק צווישן דעם נס פורים ווי ער איז מצד „אור“ און ווי ער איז מצד „כלים“: דער ענין ה„אור“ טוט אויף דעם „גילוי“ ונס – דער נס ווי ער איז מצד שרשו ומקורו: דער ענין פון די „כלים“ איז צו אַראָפּטראַגן דעם נס אין העלם והסתר פון לבושי הטבע, וואָס אין דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון נס⁵⁸ – צו איבערמאַכן דעם העלם פון טבע, אַז מ'זאָל זען ווי טבע ווערט געפירט פון אויבערשטן אַליין.

יא. און דאָס איז דער חילוק צווישן מרדכי און אסתר:

מצד מרדכי, ענין ה„אור“, איז דער עיקר הדגשה פון נס פורים (ניט אין זיכונן הטבע, נאָר) אין התגלות האור – דאָס וואָס דורך דעם נס ווערט נתגלה דער בלי גבול האמתי 'ת' (אַז עס דער-גרייכט ביז למטה למטה, אין הנהגת הטבע):

און דעריבער איז אויך אין דעם זכרון הנס ניט אַזוי נוגע אַז עס זאל אַראָפּ-קומען אין מעשה – עס איז גענוג וואָס דער זכרון הנס דריקט זיך אויס אין די מצות מעשיות פון פורים, אָבער דער זכרון הנס גופא קען בלייבן במחשבה ורוחניות:

(57) ראה תו"א מג"א צא, א. א. ק, א. אוה"ת מג"א ב'שלו. ובכ"מ.

(58) כידוע דנס מלשון הרמה (פרש"י יתרו כ, יז. וראה סדור מד, סע"ב. פיה"מ מהדו"ב פקל"ט. אוה"ת בשלח ד"ה ויבן. ועוד), רוממות הטבע. וראה סה"מ תרע"ח (ע' פט ואילך) שזה נעשה בעיקר ע"י הנסים המלובשים בטבע, עיי"ש.

הסתר אסתיר⁵⁰ – תכלית ההעלם וההסתרה⁵¹, וואָס מצד ספירת המלכות איז נוגע דער ענין ה„כלים“^{51*}.

דער חילוק צווישן דעם אופן ווי נס פורים ווערט דערהערט מצד דעם ענין ה„אור“ און ווי ער איז נרגש מצד ה„כלים“:

דער נס פורים, זייענדיק פון די נסים המלובשים בטבע⁵², האָט אין זיך צוויי קצוות: פון איין זייט, וויבאַלד אַז דער נס איז אָנגעטאָן אין טבע אין אַן אופן „שלא הי' דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע“⁵³, איז מובן, אַז ער איז פאַר-בונדן מיט דעם אור אלקי וואָס קומט אַראָפּ בהתלבשות אין וועלט⁵⁴:

פון דער צווייטער זייט, וויבאַלד אַז דאָס איז אַן ענין פון נס וגילוי אלקות (ביז) – „נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע“⁵⁵, איז מובן, אַז דער שורש פון דעם נס איז פון דעם אור אלקי וואָס איז העכער פון טבע⁵⁶; און נאָכמער: דאָס גופא וואָס דער נס קען אַראָפּקומען אין טבע איז אַ באַ-וויז, אַז בשרשו איז ער העכער אויך פון

(50) חולין קלט, ב.

(51) כידוע פ"י הבעש"ט (תולדות י"י ר"פ בראשית) ב, הסתר אסתיר. נת' בלקוש ח"ז ע' 41 ואילך. ח"ט ע' 193 ואילך.

(51*) ובפרט שמל' מצ"ע כלי – ולית לה מגרמא כלום (זח"א רמט, א. שם בהשמות רנא, ב. ועוד).

(52) ראה בארוכה תו"א מג"א (צג, א. שם, סע"ג. ק, א.) ובכ"מ.

(53) תו"א צג, סע"ג. ק, א.

(54) ראה תו"א מג"א (ק, א.) „שהנסים שבהתלבשות הם ע"י אות ה' אחרונה דשם הוי"ו, ובאוה"ת אחרי (ס"ע תקסד) בשם הרמב"ן (לך י, א. וארא ו, ב) דנסיים המלובשים בטבע הם משם שד"י. וראה פיה"מ מהדו"ב פקל"ט (צב, ריש ע"ב).

(55) תו"א צג, רע"ד. ק, א.

(56) ראה אוה"ת אחרי שם – דנסיים המלובשים בטבע הם משם שד"י וטבע עצמו משם אלקים.

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין ירושלמי – וואָס אין תורה גופא איז עס דער ענין ה"אור⁵⁹ (מ'געפינט גלייך די ריכטיקע סברא און תירוץ וכו' ווי איינער וואָס זעט אַ זאָך אין דער ליכטיקייט)].

מצד אסתר אָבער – ענין ה"כלים", "הסתר אסתיר" – איז דער עיקר הדגשה אין נס פורים דאָס וואָס דורך דעם ווערט איבערגעמאַכט דער הסתר און חושך פון טבע⁶⁰: דערפאר איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע, אַז עס זאָל אַראָפּקומען אין (עולם ה)עשרי⁶¹ – אין קריאה וכתובה, וואָרום דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון דעם נס, אַז טבע גופא זאָל מאיר זיין⁶².

59 ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה כסלו פ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' ז ואילך. ד"ה אמר רבא תש"ח פ"א (ושם, תלמוד ירושלמי הוא בחי חכמה – ע"ד בחי מרדכי כנ"ל, ותלמוד בבלי הוא בחי בינה – שהיא התחלת הכלים (ראה לעיל הערה 47)).

60 וזוה יובן שינוי לשון הכתוב – בנוגע לקים את ימי הפורים גו" נאמר, ואסתר המלכה אבל בנוגע ל"דברי הפורים גו" ונכתב בספר" נאמר, ומאמר אסתר" (סתם):

הענין ד"ימי הפורים" שייך ל"אור", והשתתפות אסתר בזה היא מצד מלכות כמו"ש במקומה באצילות, ולכן נאמר שם, אסתר המלכה – דתואר "מלכה" מורה על מלכות בגילוי ולא כשהיא בגלות בעולמות ב"ע.

משא"כ, קבעוני, ה"כתבונני" שייך ל"כלים", ובמלכות גופא – כמו"ש יורדת ומסתתרת בב"ע, ולכן נאמר, אסתר" (סתם).

61 וגם בנוגע להתקנה ד"ימי הפורים" – הרי ע"י אסתר דוקא נקבע חובה בכל העולם ולכל הדורות [שלכן נאמר באגרת הב' (ט, כט), ותכתוב אסתר גו" (ומקדימה למרדכי*) – ראה ראב"ע שם, כח. ל. מנות הלוי עה"פ].

62 עיין תניא פלזי ורפל"ח שדוקא ע"י דבור ומעשה נשלמת כוונת הבריאה ד"דירה בתחוניים".

* נוסף על הג"ל הערה 12.

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין בבלי, וואָס „במחשכים הושיבני . . זה תלמודה של בבלי⁶³ – עס איז דער ענין פון „בירור החושך⁵⁹ (אין תורה גופא)].

יב. עפ"י כהנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם פאַרגלייכן פון „אסתר" צו „שחר" – „מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים", און ווי דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס אסתר „ניתנה לכתוב":

דאָס וואָס די גמרא פאַרגלייכט „סוף כל הלילה" צו „סוף כל הנסים" – דלכאורה זיינען „נס" און „לילה" הפכים בתכלית (ווי דער מהרש"א⁶³ פרעגט) – איז עס ווייל, ווי גערעדט פריער (סוף סעיף יוד), דער תכלית פון אַ נס איז אַז טבע גופא זאָל זיך ענדערן, אַז אין טבע (וואָס מצ"ע⁶⁴ איז עס אַן ענין פון „לילה" וחושך) זאָל זיך אַנ-הערן דער אור וגילוי פון אלקות:

און „אסתר" איז „סוף כל הנסים", זי איז דער סוף און תכלית פון אַלע נסים – אַראָפּצוטראַגן דעם נס און גילוי אלקות אין העלם והסתר העולם: ווייל זי פועל'ט (ניט נאָר אין דעם חושך פון עוה"ז וואָס האָט אַ שייכות –) איז „בסמיכות" צו „אור", די איידעלע ענינים פון עוה"ז, נאָר אין „סוף כל הלילה" – אין תכלית החושך והעלם והסתר אסתיר פון עוה"ז וואָס האָט ניט קיין שייכות צו „אור" [אזוי ווי „סוף כל הלילה" כפשוטו, וואָס דוקא דאָן (פאַרן

63 סנהדרין כד, א. ראה ר"ח שם.

63* תדא"ג יומא שם.

64 ובלשון חז"ל (ב"ר פ"ב, ג) „העולם מתנהג

באפלה תבא האורה כו' זה אברהם כו".

ווי זי איז יורדת אין דעם העלם
והסתר פון עולמות ביי"ע –

אויף איבערמאכן דעם העלם לאור
(ע"ד ווי גערעדט פריער בנוגע צו
אסתר⁶⁹).

יד. דאָס וואָס „אסתר“ מאַכט איבער
דעם העלם והסתר העולם – כּאָטש אַז
ענינה איז „הסתר אסתר“ – איז עס
ניט נאָר בכחו של מרדכי (וואָס ענינו
איז אור וגילוי כּנל בארוכה), נאָר אויך
ווייל אסתר גופא, איז בפנימיותה,
העכער לגמרי פון דעם הסתר;

וואָס דאָס איז דער פירוש הפנימי⁷⁰
אין פּסוקי „הדסה היא אסתר“: (אויך)
אין דער ירידה איז העלם והסתר העולם
(„אסתר“) איז פּאַראַן די בחי „הדסה“
(אלו הצדיקים⁷¹) וואָס ווייזט אויף
פנימיות המלכות וואָס איז מיוחד מיט די
ספירות שלמעלה ממנה.

און דאָס איז אויך די הוראה בעבודת
כאו"א: אויך ווען אַ איד געפינט זיך אין
אַ מצב פון „הסתר“ וחושך, דאַרף ער
דערפון ניט נתפעל ווערן – ואדרבה:
וויבאַלד אַז בפנימיותו איז ער העכער
פון דעם הסתר, איז בכחו ניט נאָר צו
בייקומען דעם הסתר, נאָר נאָכמער –
צו איבערמאָכן דעם הסתר גופא לאור.

עלות השחר) איז דער חושך הלילה מיט
מער התגברות ווי במשך דער נאַכט⁶⁵].

און עפ"י איז פּאַרשטאַנדיק וואָס דוקא
די נסים וואָס זיינען אין סוג פון „גיתנה
לכתוב“ קען מען פּאַרגלייכן צו „לילה“,
ובפרט צו „סוף כל הלילה“: דאָס וואָס
ביי די נסים איז דער זכרון הנס
אַראַפּגעטראָגן געוואָרן אין „כתיבה“
ועש' – וואָס איז עוה"ז גופא, איז עס
סוג הדומים, סוף כל המדיגות פון
עולם העש' – איז עס ווייל די נסים
איז ענינם צו איבערמאָכן דעם „לילה“,
ובפרט – „סוף כל הלילה“⁶⁶.

יג. דאָס איז אויך דער ביאור וואָס
„נמשלה אסתר לשחר“: דער אור השחר,
וואָס איז בוקע דעם חושך פון „סוף כל
הלילה“, ווייזט אויף דעם אור וואָס
ווערט „נמשך דוקא מן החושך שקדמו“
[דאָס וואָס מ'איז מהפך דעם חושך גופא
לאור]: ווי ס'איז אויך מרומז אין וואָרט
„שחר“, וואָס איז פון „ל' שחרות וקדרות
וחושך“⁶⁷;

און אַזוי אויך אין ספירות: („אילת
השחר דא כנסת ישראל“⁶⁸) – ספירת
המלכות, און וויבאַלד אַז „שחר סוף כל
הלילה“, איז מובן, אַז דאָס איז ספירת
המלכות

– ניט ווי זי איז במקומה אין אצילות,
אַדער אפילו ווי זי ווערט „עתיק
לבריאה“ – וואו דער ענין המלכות איז
בגילוי, נאָר –

69 במא"א שבהערה 48 איתא שאסתר בחי
מלכות, המסתתרת בראש הבריאה. ובתו"א מג"א
(צב, א) שהוא „עתיק לבריאה“ (ועיי"ש הדיוק
העתיק דוקא). אבל בד"ה ויהי אומן תרע"ט (קרוב
לטופו) ד,הדסה היא בחי' פנימיות המל' כמו שהיא
באצי' (וכמו שנעשית עתיק לברי' כו'), ו„אסתר
היינו בחי' מל' הירדת בריבוי ההעלמות וההסתרים
דבי"ע כו". ויל"ע בתיווך המאמרים.

70 מאמרי ד"ה ויהי אומן דלעיל הערה 48.

71 מג"א ב, ז.

71* מגילה יג, א.

65 סה"מ אהלך לאזניא ס"ע קג. אוה"ת
במדבר ע' מד.

66 וי"ל שזהו הטעם שנס חנוכה לא נכתב – כי
נס חנוכה שייך (בעיקר) לנשמה ורוחניות (לבוש
וט"ז דלעיל הערה 38).

67 ראה בכ"ז אוה"ת במדבר שם.

68 זח"ג כא, ב. שם כה, ב.

טו. ווי גערעדט פיל מאל, זיינען אלע ענינים פון פנימיות התורה דא, ברמז עכ"פ, אין נגלה דתורה. און אזוי אויך בעניננו:

דער ענין הנ"ל אין עבודת כאו"א – ווי אַ איד איז בפנימיות העכער פון „הסתר“⁷² – איז דער אַלטער רבי מרמז אין זיין שו"ע (במהדורא תניינא) אין אנהויב פון ה' השכמת הבוקר, אין דעם דין פון „אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי“^{72*};

און דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ תמי' אין ט"ז און אַ שינוי אין אַלטן רבי'נס שו"ע פון מהדורא קמא צו מהדורא תניינא – וואָס וועט ווערן פאַר-שטאַנדיק לויטן ביאור פנימי (דלעיל סעיף יג) אין מדר'גת „שחר“.

טז. דער טור ברענגט אַראָפּ (אין ערשטן סימן פון אורח חיים): „צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו . . . שתהא אתה מעורר השחר ולא יהא הוא מעריך כמו שאמר דוד ע"ה . . . אני מעיר השחר ואין השחר מעיר אותי“; אין שו"ע⁷³ אָבער, ברענגט אַראָפּ דער מחבר נאָר דעם אָנהויב – „שיהא הוא מעורר השחר“, און ניט דעם סיום („ואין השחר מעיר אותי“)⁷⁴.

איז מסביר דער ט"ז⁷⁵: שחר מיינט כנסת (קדושת)⁷⁶ ישראל, די קדושה וואָס איז שורה אין אידן⁷⁷; און אין דעם זיינען דאָ צוויי אופנים: „אני מעיר השחר“ – די התעוררות מלמטה אויף צוקומען צו „שחר“; „שחר מעיר אותי“ – די התעוררות מלמעלה, פון בחי „שחר“.

און דאָס האָט געמיינט דוד „ואין השחר מעיר אותי“: די „התעוררות שלו מלמטה גדולה כ"כ שא"צ לסיוע התעוררות של מעלה“. און וויבאַלד עס איז אַ מדריגה וואָס איז שייך נאָר „לדוד וכיו"ב“ ברענגט עס ניט דער מחבר אין שו"ע.

איז לכאורה תמוה ביותר: ווי קען מען זאָגן אַז עס איז דאָ אַזאַ וואָס „א"צ לסיוע התעוררות של מעלה“ – ס'איז דאָך „אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו“⁷⁸, און יעדן אידן, אפילו אַ צדיק גמור זאָגט מען „אל תאמין בעצמך“⁷⁹?

יז. דער אַלטער רבי אין מהדו"ק ברענגט אויך אַראָפּ (ווי דער מחבר) נאָר דעם ענין פון „שיהא הוא מעורר השחר“ – אָבער אין מהדורא תניינא זאָגט ער: „שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש⁸⁰ אעירה שחר אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדה בינונית“.

איז ניט מובן: וויבאַלד אַז אויך מהדורא תניינא איז אַ טייל פון שו"ע – אַ דבר השווה לכל נפש – פאַרוואָס

72) ובל' התניא ספכ"ד: (וגם בשעת החטא) הייתה באמנה אתו (ית') – ע"ד הנאמר באסתר (מג"א ב, כ).

72*) לשון אדה"ז. מטור או"ח סימן א' (ושם: אני מעיר). והוא ע"פ ירושלמי ברכות פ"א ה"א. מדרש תהלים מזמור כב. מזמור קח. ועוד. הובא בפרש"י תהלים נו, ט.

73) שם סעיף א'.

74) ולהעיר גם מיל"ש לתהלים נו שם: „אני מעורר את השחר“ (ותו לא). ועד"ז הוא בפרש"י תהלים קח, ג. ברכות ד, א ד"ה אעירה שחר.

75) סק"ב.

76) ראה רמ"ג שם משבצות זהב סק"ב. יד

אפרים שם.

77) ראה יד אפרים שם.

78) קידושין ל, ב. סוכה נב, ריש ע"ב.

79) אבות פ"ב מ"ד. ברכות כט, א.

80) תהלים נו, ט, קח, ג.

קומט אַראָפּ אין „סוף כל הלילה“, דער אָרט פון תכלית ההסתר פון עוה"ז.

(ב) דער סיוע אָז מען זאָל זיך אויס-היטן פון תאוות היתר – און דאָס קומט פון מלכות ווי זי ווערט „עתיק לבריאה“ [וואָס כאַטש אָז אויך די בחי' איז אָן ענין פון „לילה“ (ירידה אין עולמות ב"ע) – און עד"ז אין עבודה, קומט עס דאָך צו פאַרהיטן פון תאוות – איז עס אָבער ניט „סוף כל הלילה“: דער סיוע איז אויף תאוות היתר].

(ג) דער סיוע אויף קענען עולה זיין ממדריגה למדריגה אין קדושה גופא – און דאָס קומט פון מלכות דאצילות ווי זי איז במקומה אין אצילות, וואָס דאָן ווערט זי אָנגערופן „יום“.

יט. די דריי ענינים הנ"ל זיינען מתאים, בכללות, צו די דריי מדריגות אין עבודה: עבודת הצדיק, הבינוני און – הרשע, ווי מדריגתם ווערט ערקלערט אין תניא:

א צדיק איז אינגאנצן ניט שייך צו ענינים פון תאוות, וואָס נעמען זיך פון נפש הבהמית⁸⁴, און זיין עבודה באַ-שטייט אין עלי' אין קדושה גופא: ביי אַ בינוני איז אָפּגעפרעגט צו טאָן אַן עבירה ר"ל („לא עבר עבירה כו' ולא יעבור לעולם“⁸⁵), ער דאַרף אָבער האָבן אַ מלחמה צו אויסהיטן זיך פון תאוות היתר: אַ רשע דאַרף האָבן אַ מלחמה ניט

ברענגט דאָרט דער אַלטער רבי דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי“, וואָס איז שייך נאָר „לדוד וכיו"ב“?

נאָכמער איז די תמי': פון דעם המשך הלשון פון אַלטן רבי'ן איז משמע, אָז די ווערטער „וזה מדה בינונית“ באַציען זיך [ניט נאָר צום כללות הדין וועגן קימה „קודם אור הבוקר“ (וואָס קומט ניט צו דעם וואָס ס'איז „ראוי לכל ירא שמים כו' לקום בחצות הלילה“⁸¹), נאָר]

אויך צום ענין פון „ואין השחר מעיר אותי“. ד.ה. עס איז שייך ניט דוקא צו יחידי סגולה, נאָר אדרבא – „זו מדה בינונית“.

יח. ע"פ הנ"ל (סעיף יג) אין מדריגת „שחר“ – אָז דאָס איז „כנסת ישראל“ (מלכות) ווי זי איז יורד אין דעם העלם והסתר פון עולם – קען מען זאָגן: דאָס וואָס דער ט"ז זאָגט „א"צ לסיוע התעוררות של מעלה“ מיינט ער בלויז אָז ער דאַרף ניט אָנקומען צו דעם סיוע וואָס נעמט זיך פון בחי' „שחר“, ער דאַרף אָבער אָנקומען צו אַ סיוע פון העכערע מדריגות⁸² אין אלקות⁸³.

דער ביאור בזה: אין דעם סיוע מלמעלה י"ל אָז עס זיינען פאַראַן, בכללות, דריי מדריגות:

(א) דער סיוע אָז מען זאָל ניט נכשל ווערן אין תאוות איסור ר"ל – און דער סיוע איז פון בחי' „שחר“, ווי מלכות

84) תניא פ"י. ועיי"ש פ"ג (יה, סע"ב) „לא נתבטל לגמרי כו' אלא בצדיק כו“.

85) שם רפ"ב. ועיי"ש יז, ריש ע"ב: בדבר איסור אינו עולה בדתו לעשות האיסור בפועל ממש כו'. ומ"ש ברפ"ג בענין אלמלא הקב"ה עוזרו כו' הוא בעיקר בענין ההרהורים כו', עיי"ש [להתפשט באברי הגוף כו' – י"ל שקאי רק על תאוות היתר]. והחילוק בפשטות – כי הרהורים באים מאלי (וכבתיא ספ"ב), משא"כ דיבור ומעשה שהם מרצונו של האדם.

81) לקמן סעיף ב'.

82) כדיוק לשון חז"ל „אלמלא הקב"ה עוזרו כו“. ועיי"כ בארוכה אוה"ת מג"א ד"ה ובהגיע. ולהעיר מתו"ש ע' 86: לפי מעשה זו לא הי' צריך לסיוע כלל כו'.

83) וכמובן בפשטות שאינו דומה הסיוע מלמעלה בקומו משנתו בהתחלת היום – להסיוע לאחר תפלתו ובקשתו עד"ז בעבודת היום.

צו דורכפאלן אין איסור – און אויף דעם דארף ער אַנקומען צום סיוע מלמעלה פון בחי' „שחר“.

ו״ל אַז דאָס איז אויך דער ביאור אין אַלטן רבינ'ס שו"ע:

מצד נגלה תורה, איז אַ בינוני דער וואָס איז „מחצה על מחצה“, דער וואָס האָט מער פון מחצה – „רוב זכיות“ איז אַ צדיק⁸⁶ – און דעריבער, אין מהדורא קמא וואָס איז געשריבן געוואָרן לויט דער הכרעה פון „גמרא“ און „פוסקים“⁸⁷, ברענגט ניט דער אַלטער רבי דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי“ (אַז מ'דאַרף ניט אַנקומען צום סיוע פון „שחר“, וואָס היט אָפּ פון עובר זיין אַן עבירה).

משא״כ אין מהדו״ת האָט דער אַלטער רבי מכריע געווען „כהמקובלים“⁸⁸ – און מצד וע״פ (הביאור אין) פנימיות התורה איז אויך אַ בינוני ניט שייך צו עובר זיין אַן עבירה (ובמילא דאַרף ער ניט דעם סיוע פון בחי' „שחר“); און דערפאַר ברענגט דער אַלטער רבי דאָרט אויך דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי“ און איז מסיים „וזו מדה בינונית“ (וואָס דערמיט איז ער מרמז צו דער בחי' פון בינוני⁸⁹).

און דאָס גופא שטעלט אַריין דער אַלטער רבי אין שו"ע אַלס אַ פסק דין וואָס איז שווה לכל נפש – ווייל נאָכ-דעם ווי דער אַלטער רבי האָט מגלה געווען אין תניא די אמתית ענין הבינוני, איז דאָך דאָס געוואָרן „מדת“ כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה“.

כ. דער ענין הנ״ל מאַנט דער אַלטער רבי גלייך בהשכמת הבוקר, אפילו פאַר אמירת מודה אני. ד.ה. אויך ווען ס'איז נאָך ניטאָ קיין גילוי אור בנפשו, ס'איז ביי אים נאָך אַ מצב פון „חושך“, מאַנט זיך פון אים „להתגבר על יצרו כאר״י“ באופן אַז ער דאַרף ניט אַנקומען אפילו צום סיוע מלמעלה אויף ניט עובר זיין אַן עבירה ר״ל („אין השחר מעיר אותי“).

ווי קען מען טאַקע מאַנען ביי אַ אידן אַזאַ דרגא ומצב? איז דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס אַ איד איז אין אַ מצב פון חושך איז עס נאָר מצד זיין חיצוניות; בפנימיות – איז ער העכער פון דעם הסתר (וכנ״ל סעיף יד בענין „הדסה היא אסתר“);

ואדרבה – דער מצב פון „הסתר“ רופט אַרויס די פנימיות הנשמה ביתר שאת ויתר עז, וואָס דריקט זיך אויס אין דעם כח המסנ״פ וואָס איז דאָ באַ יעדן איד⁹²; און ווי ס'איז געווען בימי אסתר

86 ראה רש״י ותוס' ר"ה טז, סע"ב. וראה תניא פ"א: והא דאמרינן בעלמא כו'.

87 ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' כה סכ"ח.

88 ראה שער הכולל בתחילתו (נדפס גם בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח קה"ת) ח"א לא, א [קפג, א], לב, ב [קפד, ב].

89 ועפ"ז מובן המשך ב' הסעיפים: בסעיף א' מדבר ע"ד מדר' הבינונים ככפנים, ובסעיף ב' – „ראוי לכל ירא שמים כו' לקום בחצות הלילה כו״ – עבודה שלמעלה מזו המוכרחת בבינונים (ראה קונט' התפלה פ"א). וגם זה מביא בשו"ע, עדמ"ש בתניא ספ"ד: אך אעפ"כ כו' לקיים את השבועה שמשיבעים תחי צדיק כו'. וראה לקמן הערה 97.

90 תניא רפ"ד. וראה ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח פ"ה ובהערה 38 שם (סה"מ – מלוקט ח"א ע' שט).

91 לשון אדה"ז מהדו״ת שם.

92 ראה בארוכה ד"ה ויהי אומן תרע"ט (ותשכ"ד). ושם, דבח"י פנימיות הנפש שמאיר בזמן הבית הוא „אור הנשמה“, ובזמן הגלות – „כח הנשמה“, שהו"ע המסנ״פ, עיי"ש.

אים דורך אינגאַנצן, וואָס מצד דעם⁹⁶
– „יכול להיות בינוני בכל עת ובכל
שעה“⁹⁷.

(משיחות פורים וש"פ תשא תשכ"ד)

96 ראה תניא ספכ"ה: תלוי בזה . . מסנ"פ . .
בזה יוכל לעמוד נגד יצרו לנצחו תמיד בכל עת
ובכל שעה.

97 עפ"ז י"ל ברמז המשך דב' הסעיפים בשו"ע
אדה"ז שם: בסעיף א' מדובר במדרי' בינוני (כנ"ל)
שמכיון שהוא במצב דחושך צריך לעורר בחי' „כח
הנשמה“ (כנ"ל הערה 92): ועי"ז בא לסעיף ב' –
קימה בחצות הלילה שמורה על ענין הגילוי [להעיר
מחדא"ג דלעיל הערה *63: הנסים המפורסמים
בעוה"ז התחילו בחצות לילה], „אור הנשמה“, עבודה
השייכת לדרגת הצדיקים.

אַז במשך „כל השנה כולה“⁹³ זיינען
אידן געווען „בבחי' מסנ"פ ממש בכל
יום ובכל עת ובכל שעה“⁹⁴, ווייל מסנ"פ
נעמט דורך דעם מענטשן אינגאַנצן, אין
אַלע זיינע כחות און „אפילו בלבושי'
החיצונים“⁹⁵;

און עד"ז בעבודת כאו"א: דוקא דער
מצב פון „חושך“ רופט אַרויס פנימיות
נפשו נאָך מער ווי אַ מצב פון „גילוי
אור“: און דאָס דריקט זיך אויס אין
קבלת עול פון עצם הנשמה וואָס נעמט

93 לשון אדה"ז – תו"א צו, א (ושם קכ, ד:
כמעט משך שנה). נת' בד"ה וקבל היהודים תשל"ח
(סה"מ – מלוקט שם ע' שיו ואילך) פ"ג.

94 לשון אדה"ז – תו"א שם.

95 תניא ספי"ט. וראה ד"ה וקבל שם.

נדפס לזכות
ב"ק ארמו"ר מלך המשיח שליט"א