צו ב

א. אין דער היינטיקער סדרה רעדט זיך צוויי מאָל וועגן קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען פאַר די כהנים גופא [1] (אַלס בעלים פון דעם קרבן, ניט ווי דאָס רוב קרבנות וואָס די כהנים האָבן מקריב געווען פאַר אַנדערע (אויך) — פאַר יחידים אָדער פאַרן ציבור):

דעם ערשטן מאָל — „זה קרבן אהרן ובניו" [2] — רעדט זיך וועגן דעם קרבן וואָס דער כהן גדול האָט מקריב געווען בכל יום; און וועגן דעם קרבן וואָס ער האָט געדאַרפט מקריב זיין (במיוחד [3]), ביום חינוכו לכהונה גדולה, און אַזוי אויך אַ כהן הדיוט — ביום חינוכו לכהונה [4];

און דעם צווייטן מאָל — „קח את אהרן ואת בניו גו' ואת פר החטאת גו'" [5] — וועגן די קרבנות וואָס מען האָט מקריב געווען בימי המילואים, ווען אהרן ובניו זיינען נתחנך געוואָרן צו כהונה (דעם ערשטן מאָל).

צווישן די צוויי סוגי קרבנות איז אָבער דאָ אַ עיקר'דיגער אונטערשייד: די קרבנות אויף וועלכע עס שטייט „זה קרבן אהרן ובניו" (ניט נאָר די וואָס דער כה"ג האָט מקריב געווען בכל יום לאחרי ווי ער איז שוין גמשח געוואָרן אַלס כה"ג, נאָר אפילו די קרבנות וועלכע מ'האָט מקריב געווען ביום החינוך לכהונה)

זיינען געקומען מצד דער מעלה וואָס ס'איז דאָ ביי כהנים [6], וואָס זייער מעלה (צוליב וועלכער זיי האָבן זוכה געווען לכהונה) איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן זיך ניט באַטייליקט אין מעשה העגל. און נאָך מער — זיי האָבן מעניש געווען די עובדי העגל און: א) בעונש הכי חמור „הרגו", ב) אפילו — „בנו" און „אחיו" [7];

דאַקעגן די קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען בימי המילואים, זיינען דאָך (אַ טייל פון זיי) געבראַכט געוואָרן אויף צו מכפר זיין פאַר אהרן'ען על העגל שעשה [8].

ב. אָט־די ביידע ענינים, וויבאַלד זיי שטייען ביידע אין פ' צו וואָס ווערט אָפטמאָל געליינענט אינעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים — איז עס אַן אָנדייטונג, אַז זיי האָבן אַ שייכות צום ענין פון פורים [9].

---

1) שהוא חידוש (ראה ויק"ר פרשתנו פ"ח, ב. הובא ונתבאר בלקו"ת פרשתנו ז, ד ואילך).

2) פרשתנו ו, יג ואילך.

3) נוסף על מה שמקריב בכל יום (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה הי"ז).

4) מנחות נא, ב. רמב"ם שם הט"ז. רש"י עה"ת שם.

5) פרשתנו ח, ב ואילך.

6) ראה חינ"ך מצוה קלו (לענין חביתי כה"ג שהי' מקריב בכל יום): „ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד כו'".

7) רש"י תשא לב, כט (ולכאורה עפ"ז ה"ז צ"ל בכל שבט לוי ול"ד כהנים. וראה רש"י במדבר (ג, יב) ודברים (י, ח) דפי' על הלויים. אבל בשניהם פי' הטעם דלא טעו בעגל ולא שהרגו. אבל ראה רש"י ברכה לג, ט. ואכ"מ).

8) רש"י שמיני ט, ב (מתו"כ שם). וראה ג"כ רש"י תצוה כט, א.

9) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1). וראה ג"כ לעיל ע' 20 ואילך.

און ווי מען געפינט אויך אַ רמז אויף דעם קישור, אין לקו״ת פון דער היינטי־קער סדרה:

אין דעם מאמר „ביאור מעט ע״פ ואכלתם אכול״, וואו עס ווערט מבואר דער פסוק „זה קרבן אהרן ובניו״[10] — שרייבט דער צ״צ[11] אין זיין הגהה „ועיין מ״ש בביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות״ פון מגילת אסתר

[און כאָטש אַז אין פשטות איז דער צ״צ דערמיט אויסן צו מציין זיין בלויז צום ענין וואָס רעדט זיך אין יענעם מאמר (וועגן דעם קו וחוט, אַז זיין ראשית הגילוי איז אין חכמה) — היות אָבער אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק (ובמכ״ש פון דעם וואָס אפילו אין וועלט ענינים איז קיין שום זאַך ניט במקרה ח״ו; אַלץ איז בהשגחה פרטית), איז דעריבער, וויבאַלד דער ענין וועגן ראשית הגילוי פון קו ווערט מבואר אין „ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות״ — איז דאָס גופא אַ באַווייז אויף זיין שייכות צום ענין פון פורים[12]];

און אַזוי אויך אין אַ צווייטן מאמר (פון לקו״ת בפ׳ זו) ד״ה והי׳ אור הלבנה, וואָס איז פאַרבונדן מיטן ענין פון די שבעת ימי המילואים[13] (דער צווייטער סוג אין קרבנות הכהנים), צייכענט דער צ״צ[14] ווידער צו „וכמ״ש סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא, דלכך אין שום שם במגילת אסתר״[15].

10) ראה לקו״ת שם.

11) ח, סע״ב.

12) ראה לעיל ע׳ 29־28.

13) ועד שה„כותרת״ שעל הביאור למאמר ד״ה זה הוא „ענין שבעת ימי המילואים״.

14) ט, רע״ג.

15) וגם נסמן שם (ע״ג) ל„ביאור ע״פ וקבל היהודים״: (שם, ע״ד) לד״ה זכור את אשר עשה לך עמלק; ובסיום וחותם המאמר (יו״ד סע״א): „ועיין בפע״ח שער הפורים״.

און דאָ זעט מען אַ דבר פלא ונפלא, ווי אָט־די צוויי ציונים (כאָטש אַז לכאורה האָבן זיי בלויז אַ שייכות צום אינהאַלט פון יענע ענינים וואו זיי זענען צוגע־שטעלט) דריקן אויך אויס סיי דעם תוכן הענין פון „זה קרבן אהרן ובניו״ און פון די ימי המילואים, און סיי דעם חילוק שביניהם (כדלהלן סעיף יו״ד).

ג. לכאורה קומט אויס, אַז די ציונים הנ״ל ווייזן אָן אויף צוויי ענינים וועלכע זיינען היפוכ׳דיקע איינער לגבי דעם אַנדערן:

אין דעם „ביאור מעט ע״פ ואכלתם אכול״ ווערט אַרומגערעדט אַז אצילות איז ניט קיין התחדשות יש מאין אַזוי ווי בריאה, נאָר זי ווערט נמשך „מהעלם אל הגילוי״ — און אויף דעם איז דער צ״צ מציין צום „ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות״ וואו עס שטייט[16] אַז אין חכמה (דאצילות) איז דער ראשית הגילוי פון קו;

און אין דעם מאמר ד״ה והי׳ אור הלבנה, רעדט זיך ווי די בחינה פון „קול חתן וכלה״ איז איצט ניט בגילוי — און אויף דעם צייכנט־צו דער צ״צ צו „סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא״ וואו עס שטייט[17] דער טעם, אַז דערפאַר ווערט אין מגילת אסתר ניט דערמאָנט קיין שם פון די שמות הקדושים, ווייל דער נס פון פורים איז געווען מלובש אין טבע „וכמשל[17*] החתן שהולך ללון בבורסקי״, ניט גילוי נאָר התלבשות כו׳.

אין אמת׳ן אָבער, וויבאַלד אַז ביידע ענינים ריידן זיך אין מאמרים פון דער זעלבער סדרה, ובפרט נאָך אַז סיי „זה קרבן אהרן ובניו״ און סיי דער ענין

16) תו״א צב, ג.

17) שם ק, ב.

*17) זח״ג קטו, ב. ולהעיר מפדר״א פכ״ה.

פון די „ימי המילואים״ האָבן אין זיך אַ נקודה משותפת (כנ״ל תחלת סעיף א׳) — און אויך ביידע ציונים זיינען פון פורים׳דיקע דרושים — דאַרף מען דעריבער זאָגן, אַז די צוויי ענינים שבהציונים הנ״ל האָבן אַ צד השווה און אַ נקודה משותפת וואָס איז זיי ביידע מקשר ומחבר.

און ווי דער צ״צ אַליין איז אויף דערויף מרמז דורך דעם, וואָס אין ביידע ציונים (נאָכן אַראָפּברענגען פון די אָנ־געצייכנטע מאמרים די ענינים וועלכע זיינען נוגע (בגלוי) צו דעם וואָס רעדט זיך אין לקו״ת) איז ער מוסיף די ווערטער „עיין שם״.

מיט „עיין שם״ נאָכן ציון צום ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות — פון וואַנען ער איז מעתיק די ווערטער „והיא ראשית הגילוי בחכמה״ — י״ל אַז ער מיינט אויך צו אָנדייטן אויף דעם וואָס עס שטייט דאָרטן אַז דער „קו וחוט״ איז געוועז „ע״פ[18] צמצום ומקום פנוי . . שלא להיות בגלוי בחי׳ א״ס כו׳ ״, ד.ה. אַז דער גילוי וואָס קומט אין חכמה איז געקומען דורך אַ צמצום;

און מיטן „עיין שם״ ביים מציין זיין צו „סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא״ — וואָס פון דאָרט איז ער פריער מעתיק דעם ענין „דלכך אין שום שם במגילת אסתר . . מלובשים בהעלם כו׳ ״ — י״ל אַז ער איז אויך מרמז אויף דעם וואָס רעדט זיך דאָרטן אַז „ענין קריאת המ־גילה הוא כמו קורא בתורה שקורא וממ־שיך גילוי האור״, ד.ה. אַז פון דעם העלם „שאין שום שם במגלת אסתר״ ווערט (דורך קריאת המגילה) נמשך אַ גילוי אור (ואדרבה: דער גילוי וואָס

18) כן הוא גם בדפוס הראשון „ע״פ״. אבל ראה ד״ה יביאו לבוש שבשערי אורה פפ״ד (וכן לקמן בדרוש זה בתו״א): „ע״י״.

קומט דערפון איז אַ גילוי פון עצמות א״ס ב״ה וואָס איז „למעלה מבחי׳ שמות״).

ד. דער ענין הנ״ל וועט ווערן פאַר־שטאַנדיק נאָכדעם ווי מ׳וועט מבאר זיין דעם טעם המנהג[19], ביי קריאת המגילה, אַז „בלילה ההוא״ לייענט מען מיט אַ געהעכערטן קול — ווייל תוקפו של נס האָט זיך אויסגעדריקט[20] אין דעם וואָס „בלילה ההוא נדדה שנת המלך״:

„לילה ההוא״ ווייזט אויף תכלית ההע־לם. וואָרום „לילה״ אַליין באַדייט שוין העלם (דאָס איז דער חילוק צווישן „יום״ און „לילה״: יום איז אור וגילוי און לילה איז חשך והעלם — ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה[21]); און אויך „הוא״ ווייזט אויף העלם (כידוע החילוק צווישן „זה״ וואָס איז אַ לשון גילוי, און „הוא״ וואָס איז אַ ל׳ נסתר, העלם)[22]. איז דאָך מובן, אַז „לילה ההוא״ — דער צווייענדיקער העלם פון „לילה״ צוזאַמען מיטן העלם פון „הוא״ — איז תכלית ההעלם.

און דער העלם פון „לילה ההוא״ איז פאַרבונדן מיט (מגלת) אסתר, וואָרום אויך אויף אסתר שטייט[23] „אסתר מן התורה מנין ואנכי[24] הסתר אסתיר״: „הסתר אסתיר״ — אַ דאָפּלטער הסתר.

און לויטן פי׳ הבעש״ט אויפן פסוק

19) מנהגי מהרי״ל — הובא במג״א לאו״ח סי׳ תרצ סקי״ז. ונתבאר בארוכה בד״ה בלילה ההוא ש״ת. חייב אינש תש״ח. ד״ה בלילה ההוא תשכ״ה (סה״מ מלוקט ח״ד ע׳ קפג ואילך). ובכ״מ.

20) מגילה יט, א.

21) בראשית א, ה.

22) ד׳ המדריגות — „יום הזה״; „יום ההוא״; „לילה הזה״; „לילה ההוא״ — נתבארו בארוכה בד״ה בלילה ההוא תשכ״ה (סה״מ מלוקט שם), מיוסד על ד״ה והנה כו׳ ותוסף אסתר לכ״ק אדמו״ר האמצעי (מאמרי אדהאמ״צ לנ״ך ע׳ תטו ואילך). (ובתו״א צד, ד — באופן אחר).

23) חולין קלט, ב.

24) וילך לא, יח.

„הסתר אסתיר"[25], אַז (דאָס איז ניט בלויז אַ צווייענדיקער הסתר, נאָר אויך אַז) דער הסתר גופא איז פאַרבאָרגן — ד. ה. מען פילט גאָר ניט אַז מען איז אין אַ מצב פון הסתר — איז מובן אַז דער פירוש ההסתר פון „בלילה ההוא" איז אויך על דרך זה: דער „לילה" גופא איז אין אַן אופן פון „ההוא", עס זעט זיך אפילו ניט אַז ס'איז „לילה". אַזוי גרויס איז דער העלם, ביז מען פילט איבערהויפט ניט אַז מען געפינט זיך אין אַ מצב פון חשך: ס'איז גאָר „שמים[26] חשך לאור".

און דאָס איז דער תוכן הענין, אַז דער תוקף הנס פון פורים איז אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך": דווקא אין „בלילה ההוא" — תכלית ההעלם — „נדדה שנת המלך", איז געקומען דער תכלית הגילוי. און דאָס מיינט ניט, אַז דורכן „נדדה שנת המלך" איז געוואָרן אויס לילה, אויס העלם, נאָר ווי דער ל' הכתוב „בלילה ההוא": אין „לילה ההוא" גופא, אין דעם פאַראַנענעם תכלית העלם, האָט זיך אויפגעטאָן דער „נדדה שנת המלך"[27]. און דערפאַר ווערט געבראַכט אויפן נס פון פורים דער משל פון אַ צבי[28], וואָס אויך בעת ער שלאָפט (מיט איין פאַרמאַכטן אויג), איז זיין צווייטע אויג אָפן און וואַך — אַז צוזאַמען מיטן העלם פון „בלילה ההוא" איז אויך פאַראַן דער „נדדה שנת המלך" — דער תכלית הגילוי[29].

ה. און דאָס גופא, וואָס „נדדה שנת המלך" מיינט אַזאַ גילוי אור אלקי וועלכער קומט אויך אַראָפּ אין דעם העלם פון „לילה" — און אפילו אין דעם העלם כפול פון „לילה ההוא" — דאָס אַליין

---

25) הובא בתולדות יעקב יוסף ר"פ בראשית.

26) לשון הכתוב ישעי' ה, כ.

27) שהרי הנס דפורים הי' מלובש בטבע (ראה תו"א צא, א. ק, א. ובכ"מ).

ובזה תובן שייכות הפירוש (מגילה טו, ב. ילקו"ש עה"פ) ש„נדדה שנת המלך" קאי על „שנת מלכו של עולם", עם הפירוש (שם) „שנת המלך אחשורוש ממש" (ראה לקו"ש ח"ג ע' 782, שכל הפירושים שבפסוק אחד — שייכים הם זה לזה) — כי מכיון שמה ש„נדדה שנת המלך מלכו של עולם" הי' באופן דהתלבשות בלבושי הטבע — „בלילה ההוא", ע"כ נתלבש זה במה ש„נדדה שנת המלך אחשורוש ממש".

28) שהש"ר ספ"ח. ובתו"א קטז, ד — הובא זה לענין הנס שהי' בפורים. עיי"ש.

29) משל הצבי שבמדרש שם הוא על בחי' עין ה' אל יראיו — הבטה בעין א' שלמטה משתי עינים. אבל בב"ר רפ"מ: „עין ה' אל יראיו זה אברהם", וקאי על בחי' עין א' דעתיקא שלמעלה מבחי' ב' עינים (יהל אור ע' קבב (ע"פ זח"ג קכט, ב). וראה גם אור התורה ס"פ וירא. וראה גם ד"ה אר"י לא ברא כו' תרצ"ד (ועפ"ז סרה קושיית היפ"ת לב"ר שם)). ועפ"י הידוע שכל הפירושים שבפסוק א' שייכים זל"ז (נסמן לעיל הערה 27), צ"ל שבחי' עין א' שלמטה מבחי' ב' עינים שייכת לבחי' עין א' שלמעלה מב' עינים. (וראה גם תו"א שם: „להיות נמשך מבחי' עינא פקיחא דלא נאים", שזהו עין א' דעתיקא (זהר שם, סע"ב), שאין שייך בה ענין השינה).

וי"ל שמעלת בחי' ב' עינים על בחי' עין א' שבשהש"ר שם, הוא רק בענין הגילויים, והוא שההשגחה דעין א' באה בהתלבשות בלבושי הטבע (וכמ"ש בתו"א שם: „שמתלבש בלבוש"), אבל עצם האור שבבחי' זו הוא אותו האור דבחי' עין א' דעתיקא. וכדאי' בתו"א שם: „ודמה לך לבחי' מהותו ועצמותו ית' בחי' ע"ק ומשם יומשך להיות לצבי כו'". (ועיי"ד המבואר בתו"א ד"ה חייב אינש (צט, סע"ד ואילך) בענין מה שפורים מותר בעשיית מלאכה. עיי"ש).

— עד"ז הוא גם בב' הבחי' שביראה — יר"ת ויר"ע [הממשיכות ב' בחי' הבטה אלו (ראה יהל אור שם. ד"ה אר"י שם)] — שחלוקות רק בענין הגילויים, אבל בנוגע לעצם מהותם, גם יר"ת (עם היותה למטה מאהבה בבחי' הגילויים) — היא בעצמותו ית' (קונט' העבודה ע' 18).

איז אַ באַוויז אויף זייַ גודל העילוי: דער אור וואָס ווערט אָנגערופן „יום" איז אַן אור מוגבל, קען ער דעריבער ניט קומען אינעם העלם פון „לילה" (אפילו אין סתם לילה), ווייל דער העלם פון „לילה" איז מנגד צו אים. אָבער „נדדה שנת המלך" ווייזט אויף אַן אור בלתי מוגבל, וואָס כלפי אַזאַ אור איז „העלם" ניט קיין מנגד, און דערפאַר ווערט ער נמשך אויך „בלילה ההוא" [30].

און אַט די מעלה אין „נדדה שנת המלך" לגבי „יום" איז מובן אויך בפשטות:

בייטאָג איז, געוויינלעך, ניט דער זמן ווען מ'שלאָפט [31]. אָבער אַט־דער העדר השינה פון בייטאָג איז גאָר אַנדערש פון דעם העדר השינה וואָס איר סיבה איז „נדדה שנת" (— בלילה). און דער חילוק איז אַ צווייענדיקער:

א) דער בייטאָגיקער העדר השינה איז פאַרבונדן מיט אור היום, אַ זאַך וואָס איז מחוץ פון דעם מענטשן; משא"כ „נדדה שנת", אַט־די שלאָפלאָזיקייט ווערט מצד דעם מצב (הנפשי [32]) פון דעם מענטשן גופא.

ב) די געוויינליכע וואַכקייט פון בייטאָג קומט ניט אין אַן אופן וואָס דער אור היום דערלאָזט ניט צו איינשלאָפן [33]; ס'איז נאָר וואָס ער האַלט דעם מענטש אין אַ מצב פון ניט־וועלן שלאָפן. דאַקעגן ביי „נדדה שנת", שטייט דער מענטש אין אַזאַ מצב וואָס לאָזט ניט צו קיין שינה.

און דערפאַר, בשעת אַ מענטש געפינט זיך אין דעם מצב פון „נדדה שנת", איז דאָן קיין אונטערשייד ניט צי דאָס איז בייטאָג אָדער ביינאַכט. ווארום „נדדה שנת" איז אַזאַ התעוררות וואָס לגבי דעם איז ניטאָ די מציאות פון „שינה" (העלם), און דעריבער איז ניט שייך אַז דער העלם פון „לילה" (און אפילו פון „לילה ההוא") זאָל אויף דעם מנגד זיין.

ו. און דאָס איז אויך דער טעם, וואָס בעת מען קומט צו „בלילה ההוא נדדה שנת המלך" איז מען מגבי' את הקול:

הגבהת הקול בעת הדיבור איז פאַרבונדן מיט צוויי ענינים: א) אַט־די רייד דערנעמען דעם מענטשן בפנימיות נפשו. ווי מען זעט בחוש, אַז ווען אַ מענטש רעדט וועגן עפּעס וואָס רירט אים שטאַרק אָן — קען ער דעמאָלט ניט זיין רואיק און רעדן שטיל, נאָר זיינע רייד קומען אַרויס מיט אַ הויכן קול; ב) די רייד ווערן דערהערט אויף אַ ווייטערן שטח. וואָס העכער דער קול איז — אַלץ ווייטער ווערט ער דערהערט.

און אַזוי איז עס אויך ביי דער המשכת האור פון „נדדה שנת המלך — מלכו

---

30) ובדוגמת הידוע (ד"ה הקבצו תרס"ח (בהמשך תרס"ו). וידבר אלקים תש"ד בסופו. ובכ"מ) שאין ביכולת הצמצום להעלים על אור הבל"ג, ולכן נמצא הוא גם לאחה"צ כמו שהוא קודם הצמצום.

31) ראה רמב"ם הל' דיעות פ"ד ה"ה: ולא יישן ביום. סוכה כו, ב וטושו"ע או"ח סרל"א וס"ד סע' טו. וראה גם שו"ע אדה"ז בתחלתו, שצריך לקום משינתו קודם אור הבוקר.

32) ראה בפרש"י ד"ה נדדה: ויש אומרים כו'.

וגם פעולתו על חומר גופו היא בפנימיות יותר מהפעולה דאור היום, שהרי „אין הזיו (דשמש) נכנס בתוכיות . . האדם" (תו"א פז, ריש ע"ב. ובכ"מ).

וכ"ה גם בנמשל, שהתלבשות הנס בהטבע (ראה לעיל הערה 27), הי' באופן

ש„אותו הזה עצמו שאמר והעם לעשות בו כטוב בעיניך, הוא עצמו אמר ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם, שהוא ענין אתהפכא חשוכא לנהורא כו'" (תו"א צד, ב).

33) להעיר מעירובין סה, א: יזיף ופרע. ובר"ח שם: ישן ביום. וראה טושו"ע שם רסרל"א: אם אא"פ כו' יישן.

של עולם"[34]: א) דער אור נעמט זיך פון זייער אַ טיפן אָרט וואו ס'איז ניט שייך דער גדר פון העלם, כנ"ל. ב) ער ווערט נמשך למרחוק ביותר, אויך אין וויטסטן נידעריקסטן העלם, ביז אין דעם העלם פון „לילה ההוא".

און וויבאַלד אַז מיטן לייענען די ווערטער „בלילה ההוא נדדה שנת המלך", וויל מען דאָך ממשיך זיין און אויפטאָן אָט־דעם ענין וועלכן מען לייענט (ווי ס'איז ידוע[35] דער פירוש פון „נזכרים ונעשים", אַז דורכן „נזכרים", איז — „ונעשים"), דערפאַר דאַרף מען לייענען די ווערטער בהגבהת הקול, וואָס האָט אין זיך די צוויי אויבנדערמאָנטע מעלות — בכדי צו פועל זיין דורכדעם אויך למעלה[36] די דאָזיקע צוויי ענינים פון „נדדה שנת המלך".

ז. אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך" איז פאַראַן נאָך אַ טיפערער ענין — און אויך דעם ענין וועט מען פאַרשטיין, דורך דעם משל פון „נדדה שנת" ביי אַ בו"ד:

דער ענין פון „נדדה שנת" באַ אַ מענטשן איז שייך בלילה. אָבער בייטאָג איז דאָך בכלל ניט דער זמן פון שינה.

און וויבאַלד אַז דער ענין פון „נדדה שנת" איז שייך דוקא בלילה, איז דערפון פאַרשטאַנדיק ברוחניות העניינים — אין דעם ענין פון „בלילה ההוא נדדה שנת המלך, מלכו של עולם" — אַז דוקא צוליבן (גודל ה)העלם והסתר פון „לילה (ההוא)"

34) נסמן בהערה 27.

35) רמ"ז בספר תיקון שובבים — הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט. (וראה גם פע"ח שער יט (פורים) פ"ה).

36) דבמדה שאדם מודד בה מודדין לו (משנה ספ"ג דסוטה). ובל' החסידות (דרמ"צ קכג, א. קס, א. ובכ"מ) האתערותא דלתתא צריכה להיות מעין ובדוגמת האתערותא דלעילא המתעוררת ונמשכת על ידה.

[אין וועלכן אידן האָבן זיך געפונען בזמן גזירת המן, וואָס דערפאַר איז כנסת ישראל דאַן[37] אָנגערופן געוואָרן בשם אסתר — מלשון הסתר אסתיר]

האָט זיך אויפגעטאָן דער גילוי פון „נדדה שנת המלך".

און אויך דעם ענין זעט מען ביי הגבהת הקול: בשעת אַ מענטש וויל אַז זיינע רייד זאָלן זיך הערן למרחוק, רעדט ער זיי מיט אַ הויכן קול. קומט דאָך אויס, אַז דער ריחוק איז די סיבה וואָס רופט אַרויס הגבהת הקול. און וואָס דער ריחוק איז גרעסער (בלילה ההוא) איז די הגבהת הקול גרעסער (תקפו של נס).

ח. דער חילוק צווישן די צוויי ביאורים הנ"ל אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך":

לויטן ביאור (שבסעיף ה') אַז לגבי דעם „נדדה שנת המלך" קען דער „לילה ההוא" ניט מעלים זיין, און דעריבער ווערט ער נמשך אויך „בלילה ההוא" (אָבער ניט אַז דער „לילה ההוא" גופא איז די סיבה וואָס האָט אַרויסגערופן דעם אור), האָט „נדדה שנת המלך" ניט קיין שייכות פנימית מיטן „לילה ההוא" גופא: דער „לילה" אַליין, בפנימיותו, איז טאַקע פאַרבליבן אַן ענין פון העלם; עס איז ניט מער וואָס דער אור, ווי־באַלד ער איז אַ בלתי מוגבל, איז אויך אין אים געקומען[38]

[און דאָס וויזט אַז דער אור האָט אַ געוויסן גדר: ער איז מוגדר אין דעם ענין פון „אור", און דעריבער האָט ער ניט קיין שייכות מיטן „חשך" גופא ביז צו קענען מהפך זיין דעם חשך לאור. עס

37) ועד"ז בכללות זמן הגלות (סה"מ תרכ"ז ע' קסז).

38) ואף שגם לפי ביאור זה הי' הנס דפורים באופן דאתהפכא חשוכא לנהורא (ראה לעיל הערה 32), מ"מ, הי' זה מצד האור

איז בלויז, וואָס אין דעם ענין פון אור וגילוי גופא איז ער בלתי מוגבל, ביז אַז דער חשך קען לגבי אים ניט מעלים זיין].

משא״כ לויטן ביאור (שבסעיף ז׳) אַז דער העלם פון „לילה ההוא״ איז די סיבה וואָס רופט אַרויס דעם „נדדה שנת המלך״, איז דאָך מובן אַז אויך דער אויפטו פונעם אור איז אין דעם העלם עצמו, אַז „לילה ההוא״ גופא ווערט נהפך לאור; היות אַז ער ברענגט דעם אור, און דאָס הייסט אַז ער ווערט — אור.

[און דאָס איז אַ באַוויַיז אַז די מדריגה פון „נדדה שנת המלך״ איז ניט מוגדר אין די גדרים פון העלם וגילוי — און דערפאַר קען דורך אים פון חשך ווערן אור].

ט. אַט־די צוויי ביאורים, ווערן מרומז אין די צוויי אויבנדערמאָנטע ציונים וואָס דער צ״צ איז מציין אין אונזער סדרה — צום ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות (וואו עס רעדט זיך וועגן דעם גילוי פון קו וואָס קומט דורך צמצום), און צו סד״ה חייב אינש לבסומי בפוריא (וואו עס ווערט אַרומגערעדט וועגן דעם העלם וואָס אין מגילת אסתר וואָס קומט דער־נאָך אַרויס — דורך קריאת המגילה — אין גילוי):

אין דעם מאמר יביאו לבוש מלכות[39] איז מבואר, אַז דער יתרון המעלה פון דעם נס פורים באַשטייט אין דעם וואָס ער איז געווען מלובש אין טבע. וואָרום דאָס ווייזט אַז דער נס איז געקומען פון גאָר אַ הויכן אָרט, וואָס מצד זיין הויכ־קייט קען ער אַראָפּקומען גאָר נידעריק — ביז צו אָנטאָן זיך אין לבושי הטבע — אַזוי ווי אַ חבית מלאה יין, וואָס צוליב דעם וואָס דער יין איז אין איר אַזוי הויך — ביז צו איבער־פולקייט, גיסט ער זיך פון איר אַריבער אויך לחוץ.

[וואָס דערמיט איז ער דאָרט מבאר דעם מאמר רז״ל[40] „הנביאים והכתובים עתידים להבטל, ומגלת אסתר והלכות אין עתידין ליבטל״ — ווייל דער שרש פון דעם נס פורים, וואָס ווערט דער־ציילט אין מגלת אסתר, איז אין אַ גאָר הויכער מדריגה, וואָס דערפאַר איז דער נס געווען מלובש אין טבע[41]].

ובהמשך לזה, קומט דאָרטן (אין דעם „תוספת ביאור ע״פ יביאו לבוש מלכות״) דער ביאור אין דעם ענין פון אור הקו וואָס קומט „ע״פ צמצום ומקום פנוי״; אַז וויבאַלד דער אור הקו האָט בוקע געווען דעם צמצום, ווייזט עס אַז ער האָט אין זיך אַ גאָר שטאַרקן תוקף[42], און דערמיט אויך אַ יתרון לגבי דעם אור שהי׳ ממלא מקום החלל קודם הצמצום (בדוגמא ווי דער ערשטער ביאור פון „בלילה ההוא נדדה שנת המלך״, אַז מחמת דעם וואָס „נדדה שנת המלך״ ווייזט אויף אַ גילוי אור וואָס ווערט נמשך פון זייער אַ הויכער מדריגה, דערפאַר קומט ער אַראָפּ אויך אין דעם העלם פון „בלילה ההוא״).

אָבער אין דעם מאמר „חייב אינש לבסומי בפוריא״[43] רעדט זיך אַ טיפערער ענין אין דער מעלה פון פורים[44]: די

— ולא שהחשך מצד עצמו נהפך לאור (וראה בארוכה ד״ה ויאמר לו יהונתן תשי״א, ב׳ האופנים שבבחי׳ אתהפכא חשוכא לנהורא: הפיכה מצד האור, ומצד החשך עצמו).

39) תו״א צ, סע״ד ואילך.

40) ירושלמי מגילה פ״א, ה״ה. רמב״ם סוף הל׳ מגילה.

41) וכן ההלכות מלובשות בגשמיות (תו״א שם. וראה גם שם (צד, סע״ב), שגם בהם ישנו המשל ד„צבי״).

42) ראה עד״ז סדור רלב, ב. רנח, א. וראה גם לקו״ת פרשתנו ח, סע״ד ואילך.

43) תו״א צט, רע״א.

44) ראה לעיל ע׳ 22 ואילך, שזהו תוכן הענין דחייב לבסומי כו׳ עד דלא ידע.

מעלה יתירה וואָס איז דאָ אין „הדור קבלוה בימי אחשורוש" לגבי דער הקדמת נעשה לנשמע וואָס איז געווען בזמן מ"ת[45] — וואָס די הקדמת נעשה לנשמע איז געקומען מצד דעם גילוי אור שלמעלה, און דער „הדור קבלוה בימי אחשורוש" איז געווען בדרך „אתערותא דלתתא מצד עצמם".

און וויבאַלד אַז די אתעדל"ת איז געקומען מצד דעם וואָס אידן זיינען דאַן געשטאַנען אין אַ מצב פון „הסתר אסתיר" — און דאָס האָט ביי זיי אַרויסגערופן דעם „קבלוה" וואָס איז נאָך העכער פון מ"ת — איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער הסתר גופא איז נתהפך געוואָרן לאור (ע"ד פון דעם צווייטן ביאור אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך" אַז דער הסתר פון „לילה ההוא" גופא האָט אַרויסגערופן (און איז פאַרוואַנדלט געוואָרן אין) דעם אור פון „נדדה שנת המלך").

און דערפאַר, בשעת ער איז מבאר אין סיום פון דעם מאמר דעם ענין וואָס „מגלת אסתר לא תבטל", איז ער מסביר אַז דאָס איז מצד דעם עילוי וואָס איז דאָ אין דעם הסתר וואָס אין דער מגילה, און אַז פון דעם הסתר קומט אַרויס (דורך קריאת המגילה) דער גילוי העצמות[46] — וואָס איז העכער פון שמות.

יו"ד. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות צווישן דעם תוכן פונעם ציון „ועיין מ"ש בביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות" (וועגן דעם גילוי ווי ער קומט דורך צמצום) מיטן ענין פון „זה קרבן אהרן ובניו" וואָס ווערט אַרומגערעדט אין מאמר ד"ה ואכלתם אכול; און אַזוי אויך די שייכות פונעם ציון צו „סד"ה חייב אינש לבסומי בפוריא" (וואו עס רעדט זיך וועגן העלם ווי עס קומט פון אים אַרויס גילוי) מיטן ענין פון „שבעת ימי המילואים", וואָס קומט בהמשך צו דעם מאמר ד"ה והי' אור הלבנה כאור החמה:

מ'האָט דאָך פריער (סעיף א') גערעדט, אַז די מעלה פון כהנים (צוליב וועלכער זיי האָבן זוכה געווען צו כהונה, און וואָס בקשר מיט אָט־דער מעלה איז געווען די הקרבה מיוחדת פון „זה קרבן אהרן ובניו") איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן ניט געהאַט קיין השתתפות אין דעם חטא העגל, ואדרבה זיי האָבן מעניש געווען כו' (כנ"ל שם).

ובמילא איז מובן, אַז אָט־די מעלה זייערע פון „כל השבט כשר"[47] איז אַרויסגעוואַקסן דווקא דערפון וואָס די אַנדערע אידישע שבטים זיינען געווען אַנדערש אין אָט־דעם פרט; אַז ניט געקוקט וואָס אַנדערע אידן זיינען יע באַגאַנגען דעם חטא, האָבן זיך די כהנים אויסגעהיט פון דעם ואדרבה: ס'איז ביי זיי נתעורר געוואָרן די היפוך'דיקע תנועה פון קנאת ה' ביז צו „הרגו איש את אחיו גו'"[48] — און דורך דעם האָבן זיי זוכה געווען „להיות כהנים למקום"[ז].

דאָס הייסט, אַז דער גילוי פון זייער נשמה איז געווען אַזוי בתוקף, אַז זי האָט דורכגעריסן און דורכגעלויכטן אפילו דעם זמן פון אַזאַ חשך כפול ומכופל,

45) שבת פח, א.

46) שלמעלה גם מבחי' האור שלא נגע בו הצמצום, שממנו נמשך הקו.

וראה המשך באתי לגני תש"י פי"ג ואילך, שהתפשטות וגילוי האור — גם במדריגות היותר שפלות בתכלית, הוא מצד הענין ד„למטה מטה עד אין תכלית", שגם בשרשו הראשון הוא בגדר גילוי (שם פט"ז וי"ז). משא"כ שרש ההעלמות וההסתרים, הוא מבחי' „למעלה מעלה עד אין קץ" (שם פט"ו), בחי' „אוצר" שאינו בגדר גילוי.

47) רש"י תשא לב, כו.

48) תשא שם, כז־כח.

ווען רוב שבטי ישראל זיינען ניט ביי־געשטאַנען דעם נסיון פון חטא העגל [49].

אָבער פונדעסטוועגן, איז אַט־דער גילוי אור נאָך אַלץ אין אַן אופן פון הגבלה. און דערפאַר איז עס נאָך ניט געווען גענוג אויף צו מכפר זיין אויפן חטא העגל (אדרבה: עס האָט געדאַרפט זיין „הרגו גו׳״). קומט אויס, אַז ס׳איז בדוגמא צום ערשטן אופן הגילוי אור, הנ״ל, וואָס האָט בכח בלויז צו בוקע זיין דעם חשך הצמצום, אָבער ניט איי־בערמאַכן דעם צמצום גופא אויף אור.

משא״כ די קרבנות פון שבעת ימי המילואים, דורך די קרבנות איז נתכפר געוואָרן דער חטא העגל, און דאָס איז געווען אַ כפרה בתכלית [50].

וואָרום עס איז דאָך געקומען נאָך תשובה מאהבה וואָס זדונות נעשו לו כזכיות [51]. וכמפורש בפרש״י [52] אַז דער עגל פון יום השמיני למילואים — דער תכלית השלימות פון ימי המילואים — איז דער מכפר על מעשה העגל שעשה.

איז עס בדוגמת דעם צווייטן אופן וואו ס׳ווערט אינגאַנצן אויס העלם וחטא; דער חשך והעלם גופא ווערט — אור וגילוי.

יא. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם ענין (די מעלה פון שבעת ימי המילואים), צום פסוק „והי׳ אור הלבנה כאור החמה גו׳״ — מיט וועלכן ס׳הויבט זיך אָן דער מאמר [53]:

וויבאַלד אַז דער אויפטו פון שבעת ימי המילואים איז (ניט אַז דער גילוי קומט אויך אין מקום ההסתר, נאָר) אַז דער הסתר גופא זאָל מאיר זיין, קומט דאָך במילא אויס, אַז די לבנה (בחי׳ המלכות — דער ענין פון הסתר) דאַרף גאָרניט אָנקומען צום „אור החמה״, נאָר די לבנה גופא וועט האָבן אַן אור — און במילא איז „אור הלבנה״ פונקט ווי „אור החמה״ [54].

און היות אַז אַלע גילויים דלעתיד זיינען תלוי במעשינו ועבודתינו עכשיו [55], פאָדערט זיך דעריבער אויך איצט (ניט בלויז די עבודה פון „אתכפיא״ — איינ־בויגן און דורכברעכן דעם חשך והעלם פון עולם בכלל און עולם קטן זה האדם בפרט — נאָר אויך) די עבודה פון אתהפכא חשוכא לנהורא, וואָס איז דער ענין פון „ימי המילואים״ (אַז אַנשטאָט דעם וואָס ס׳איז געווען דער „נתמלאה [56], צור מחורבנה של ירושלים״ זאָל מען עס מהפך זיין אויף) — „נתמלאה ירושלים מחורבנה של צור״ [57],

וואָס דאָס איז די כלי צום קיום היעוד [58] „והי׳ אור הלבנה כאור החמה״ וואָס וועט זיין לעתיד לבוא, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת פורים וש״פ צו תשכ״ח)

---

49) ויש לקשר ענין זה גם עם המבו־אר בלקו״ת (ז, ד ואילך) עה״פ זה קרבן אהרן ובניו, בי הכוונה ב„מהאוכל יצא מאכל״ הוא [לא רק להתמי׳ שבזה, כ״א] גם שיציאת ה„מאכל״ היא דוקא „מהאוכל״. שע״י יר־דתו „לאכול״ ולברר הבחינות שלמטה ממנו, מתעלה הוא להיעשות „מאכל״ לגבי הבחי־נות שלמעלה ממנו.

50) ראה אגה״ת פ״ב.

51) יומא פו, ב.

52) פרשתנו ט, ב. ועיין אוה״ת כאן.

53) ראה גם לקו״ת שם (ט, סע״א), שענין הבקיעה הוא בחי׳ „משמח חתן וכלה״, וענין „והי׳ אור הלבנה כאור החמה״ הוא בחי׳ נעלה יותר — „משמח חתן עם הכלה״. עיי״ש.

54) לקו״ת שם יו״ד, א.

55) תניא רפל״ז.

56) ראה מגילה ו, א. פסחים מב, ב.

57) לקו״ת שם יא, א ואילך.

58) ישעי׳ ל, כו.

חג הפסח

א. אין יעדן יום־טוב זיינען דאָך פאַראַן ענינים מיוחדים, מיט וועלכע דער יו"ט טיילט זיך אויס פון אַלע אַנדערע ימים־טובים. וואָס אַזוי איז דאָס, כמובן, אויך בנוגע צום יו"ט פסח — ווי זיין קביעות זאָל ניט זיין. ובפרט אין אַזאַ יאָר (ווי בשנה זו) ווען די קביעות פון פסח איז בשבת, איז נאָך מער קענטיק, ווי פסח איז אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע ימים טובים, כדלהלן.

די גמרא [1] זאָגט אַז דאָס וואָס „יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת" בלאָזט מען ניט קיין שופר איז עס, ווייל „הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין . . גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו אצל הבקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר". און די גמרא איז דאָרט מסיים [2]: „והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה", אַז דאָס וואָס סוכות שחל להיות בשבת בענטשט מען ניט קיין לולב יענעם טאָג און פורים שחל להיות בשבת לייענט מען ניט די מגילה יענעם טאָג, איז עס אויך מצד דעם זעלבן טעם — שמא יעבירנו.

פרעגן אין דעם אחרונים [3]: לפ"ז האָט דאָך לכאורה געדאַרפט אויס־קומען, אַז אויך בפסח שחל להיות בשבת האָט מען געדאַרפט גוזר זיין אַז מ'זאָל ניט עסן קיין מצה ומרור, ניט·טרינקען די ד' כוסות און ניט זאָגן די הגדה (ובפרט אַז ביי מצה ומרור ושתיית ד' כוסות זיינען פאַראַן כו"כ פרטי דינים — מער ווי ביי שופר און מגילה; און עאכו"כ ביי לולב, וואָס די ניט־בקיאות איז בנוגע צו „נענועו או ברכתו" [4])?

ב. צווישן די תירוצים אויף דער שאלה הנ"ל ענטפערט מען [5]:

בפסח זיינען אַרומגעגאַנגען בקיאים אין די הייזער פון די ניט בקיאים בכדי צו פראָווען פאַר זיי דעם סדר און זאָגן די הגדה [6]. איז במילא בפסח ניטאָ דער חשש „שמא ילך אצל ה־בקי ללמוד": ער דאַרף ניט גיין צום בקי וואָרום דער בקי וועט קומען צו עם אין שטוב [7].

דער תירוץ איז אָבער ניט מובן:

א) עס זיינען געוויס פאַראַן אַזעלכע וואָס שעמען זיך אויסצוזאָגן אַז זיי זיינען עמי־הארץ וועלכע ווייסן ניט די דינים (ובפרט אַזעלכע וואָס זאָגן די הגדה וכו' קענען זיי יאָ), און צו די מענטשן וועלן קיין בקיאים ניט

---

1) ר"ה כט, ב.

2) וכ"ה גם בסוכה מב, ב. מגילה ד, ב.

3) שואל ומשיב מהדורא ד' ח"א ס"ה. העמק שאלה לשאלתות שאלתא סז סכ"א.

4) רש"י סוכה שם סע"ב.

5) העמק שאלה שם.

6) ראה רי"ף סוף מס' פסחים. טור או"ח סתפ"ד.

7) עוד תירוץ בהעמק שאלה שם, שבליל־ה אין דרך לצאת כ"כ, ומשום הכי לא גזרו במצה וכו' שהם בלילה (וע"פ סברא זו רוצה לחדש שגם במגילה הי' מותר בעצם לקרות בליל שבת, ועיקר הגזירה היא מצד הקריאה שביום. עיי"ש).

אבל קשה לומר כן, כי — בכדי לצאת י"ח מצה וכו' בודאי ילך לבקי גם בלילה. ובפרט שהוא ליל שימורים.