ויקרא ג

א. פרשת ויקרא לייענט מען בכמה שנים אין דעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק [1], אַז אין פ׳ ויקרא איז מרומז מעניניו ומעלתו פון פורים.

אין וואָס באַשטייט ענינו ומעלתו של פורים?

איינע פון די חיובים פון פורים [וואָס ס׳איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז די חיובים פון טאָג ווייזן אויף זיין תוכן] איז — „חייב [2] איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [3].

וויבאַלד אַז דער חיוב לבסומי כו׳ איז אויסגעטיילט פון די אַנדערע חיובים שבפורים, דערמיט וואָס (א) ער איז דער איינציקער חיוב וואָס איז למעלה ממדידה — „עד דלא ידע". (ב) די בחינה אויף „לבסומי" איז אַן אופן שלמעלה ממדידה איז „(עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (בשעת ער איז „לא ידע" וועגן אַנדערע ענינים, איז עס ניט קיין בחינה, און ער איז דערמיט ניט מקיים דעם חיוב „לבסומי"),

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער חיוב פון „לבסומי" ווייזט אויף דעם תוכן הפנימי פון פורים און אויפ׳ן תוכן המיוחד פון פורים (אין וועלכן ער טיילט זיך אויס לגמרי [4] פון אַנדערע מועדים, יו״ט וכיו״ב).

ב. עוד יש לומר בזה:

דער חיוב פון „לבסומי כו׳" איז דער „ימי משתה ושמחה" וואָס שטייט אין מגילת אסתר [5]. ד. ה. אַז דער „לבסומי כו׳" איז אַ דין אין דעם אופן המשתה [6].

ויש לומר, אַז די מצוה פון משתה ושמחה איז אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע מצות וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען בימי הפורים, דערמיט וואָס דער חיוב צו מקיים זיין אָט־די מצוה איז פאַראַן דעם גאַנצן טאָג פון פורים — בכל רגע ורגע שבו [6*], אַנדערש ווי ס׳איז מיט די אַנדערע מצות פון יום הפורים. לדוגמא, די מצוה פון מקרא מגילה, איז בשעת איינער לייענט די מגילה פורים איין מאָל בלילה און איין מאָל ביום, האָט ער דערמיט אָפּגעטאָן די מצוה אינגאַנצן [7]. אַפילו די מצוה פון מת־

1) ראה של״ה חלק תושב״כ ר״פ וישב (נעתק בלקו״ש ח״ה ע׳ 129 הערה 1).

2) בש״ס שלנו הגירסא מיחייב. אבל במאור הקטן על הרי״ף, שער הכוונות בסופו, של״ה פ׳ תצוה ובכל דרושי דא״ח שראיתי הל׳ הוא חייב איניש. וכן הוא ג״כ בא״ח (הובא בב״י סי׳ תרצה), שו״ע או״ח סתרצ״ה ס״ב, סי׳ יעבץ ועוד.

3) מגילה ז, ב.

4) משא״כ שאר המצות שבפורים — אף שגם הן שייכות במיוחד לפורים ומורות על ענינו (כמו במצות המיוחדיות של כל יו״ט) — מכיון שהן במדידה, יש להן איזו השתוות וערך לשאר היו״ט. אבל החיוב דלבסומי עד דלא ידע, מכיון שהוא למעלה ממדידה, הרי הוא פנימי ועצמי יותר שלא בערך כל דבר שבמדידה (אפילו דפורים) ושונה לגמרי משאר מועדים ויו״ט.

5) ט, כב.

6) ראה רמב״ם הל׳ מגילה פ״ב הט״ו: כיצד חובת סעודה זו (וקאי על „המשתה והשמחה" שבהלכה שלפנ״ז) . . ושותה יין עד שישתכר כו׳.

*6) אף שסעודת פורים זמנה ביום אחר הצהרים (רמ״א באו״ח שם).

7) שו״ע או״ח ר״ס תרפז.

נות לאביונים, וואס מצוה להרבות בהם [8], איז זי אָבער ניט קיין חיוב אויף כל היום. משא״כ „משתה ושמחה״ וויבאַלד אַז עס שטייט „ימי משתה ושמחה״ — „משתה ושמחה״ בסמיכות צום וואָרט „ימי״ (ניט ווי „ומשלוח מנות גו׳ ומ־תנות לאביונים״ וואָס שטייען נאָכדעם) — איז י״ל, אַז דער חיוב איז אויף יעדער רגע פון „ימי״, נאָר דורך זיין מקיים זיין די מצוה פעם אחת ביום — ווערט עס נמשך [9] על כל רגע ורגע פון דעם גאַנצן טאָג [10].

און וויבאַלד אַז דער חיוב פון דער „משתה״ — „לבסומי״ — איז, אַז זי זאָל זיין אין אַן אופן פון „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי״ — הייסט עס דאָך אַז דער חיוב פון „לב־סומי כו׳ עד דלא ידע כו׳״ איז אויף דעם גאַנצן טאָג.

איז אויך פון דעם איז מובן (נוסף להנ״ל סעיף א׳), אַז אין דער מצוה „לבסומי כו׳ עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי״ — דריקט זיך אויס דער תוכן פון פורים, מער ווי אין די אַנדערע מצות פון דעם טאָג.

ג. ווי איז שייך אַז תורה זאָל מחייב זיין אַ אידן ער זאָל זיך אַזוי פיל מבוסם ביז ער זאָל ניט וויסן „בין ארור המן לברוך מרדכי״? זאָגן מפר־שים [11], אַז דאָס מיינט „שלא ידע לחשוב שארור המן בגימטריא ברוך מרדכי״.

ס׳איז אָבער ניט מובן:

א) דער שיעור פון לבסומי „שלא ידע לחשוב״ איז דאָך ניט נוגע בדוקא צו דער גימטריא פון „ארור המן״ און „ברוך מרדכי״; בשעת איינער איז מבו־סם, איז ער דאָך בכלל ניט שייך צו אויסרעכענען קיין שום גימטריא — אַפילו אַ סך אַן איינפאַכערע פון ארור המן און ברוך מרדכי [12]. היינט פאַר־וואָס זאָגט די גמרא [8] „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי״?

ב) גימטריאות וואָס ברענגען זיך אין תורה זיינען דאָך ניט באקראי בעלמא ח״ו, נאָר די גימטריא וויזט אַז די צוויי זאַכן וועלכע באַטרעפן דעם זעלבן מספר האָבן צווישן זיך אַ שייכות (אַן ענליכ־קייט) פנימית [13]. וכמובן פון דעם וואָס ס׳איז מבואר אין תניא [14], אַז די נבר־אים וואָס ווערן אָנגערופן מיט אַ נאָ־מען וואָס איז די גימטריא פון געוויסע ווערטער וואָס שטייען אין די עשרה מאמרות, איז עס מצד דעם ווייל דער חיות אלקי פון יענע נבראים ווערט נשתלשל פון די באַטרעפנדע ווערטער אין די עשרה מאמרות. און ממילא איז פאַרשטאַנדיק, אַז ס׳איז אויך פאַראַן אַן אינערליכע ענליכקייט צווישן פאַרשידענע זאַכן וואָס זייערע נעמען באַטרעפן דעם זעלבן מספר.

איז דאָך לפי״ז ניט מובן: וואָס איז די ענליכקייט צווישן „ארור המן״ און „ברוך מרדכי״ וואָס זיי זיינען גאָר צוויי פאַרקערטע זאַכן?

דער ביאור אין דעם איז: דער חיות פון יעדער זאַך איז די כוונה עליונה

---

8) רמב״ם שם הי״ז.

9) ובדוגמת נטילת ד׳ מינים, שלמ״ד (סוכה מו, ב) לכולא יומא אתקצאי, נטי־לתו את הד׳ מינים ברגע אחד של היום — נמשכת היא על כל משך היום (ראה צפע״נ קונטרס השלמה ע׳ 6).

10) מאיסור תענית — שגם זה נלמד מ„ימי משתה״ — שאסור בו כל היום כולו אין ראי׳ לעניננו, כיון שזהו דבר הסותר והיפך דשמחה.

11) אגודה — הובא בד״מ וב״ח בטור או״ח ר״ס תרצה. וכ״ה במג״א שם סק״ג.

12) כדמוכח מהא דע״י לבסומי שחטי׳ רבה לר״ז (מגילה שם).

13) ראה שומר אמונים ויכוח הראשון סי׳ כא־ג.

14) ח״ב פ״א. פ״ז (פד, ב).

צוליב וועלכער די זאך איז באשאפן געווארן. און וויבאלד אז די כוונה אין דער התהוות פון „ארור המן" איז, אז עס זאל קומען דער „ונהפוך הוא", אז אידן דורך זייער עבודה זאלן דאס מהפך זיין צו „ברוך מרדכי" (ווי ס'איז די כוונה אין דער התהוות פון אלע עניני רע — אז מען זאל פון זיי מאכן „יום ואור"[15]), קומט דאך אויס, אז דער חיות אלקי (די כוונה) פון „ארור המן" איז — „ברוך מרדכי"[16].

און דאס איז דער פירוש הפנימי פון „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי": מהפך זיין פון „ארור המן" צו „ברוך מרדכי" ביז אז „לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" — עס זעט זיך ניט קיין אונטערשייד צווישן זיי[17], ווייל אויך פון „ארור המן" איז געווארן „ברוך מרדכי".

בעומק יותר: אז ער זעהט דעם „ארור המן" דערזעהט ער גלייך (ואדרבא — נאר דאס דערזעהט ער[*17] —) די כוונה שבתוכו — „ברוך מרדכי"[18].

ד. מען דארף אבער פארשטיין: בעת מען איז מהפך „ארור המן" צו „ברוך מרדכי", איז דאך דאן טאקע ניטא קיין אונטערשייד צווישן זיי — היינט פארוואס שטייט „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" פון וואס ס'איז מוכח אז צווישן זיי איז יע פאראן א חילוק נאר מצד דעם וואס ער איז מבוסם ווייס ער ניט דעם חילוק?

וועט מען עס פארשטיין בהקדים מאמר רז"ל[19] „גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות", אז דורך תשובה (מאהבה) ווערן אויך די ניצוצות הקדושה וואס געפינען זיך אין די זדונות[20] — נהפך צו זכיות.

וואס אין דעם באשטייט די מעלה פון בעלי תשובה אויף צדיקים — און ווי דער פסק דין „במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם"[21] — אז צדיקים זיינען מברר בלויז די ניצוצות וועלכע זיינען אין דברים המותרים וואס זייער חיות איז פון קליפת נוגה, אבער די ניצוצות וואס זיינען אראפגעפאלן אין די דברים האסורים וואס זיינען פון ג' קליפות הטמאות — קען מען ניט מברר זיין עפ"י תורה (ואדרבה, עפ"י תורה

15) תניא פכ"ז — עה"פ (משלי טז, ד) וגם רשע ליום רעה.

16) אלא דלהיות שהחיות אלקי שב„ארור המן" הנמשך מ„ברוך מרדכי" הוא בתכלית ההעלם, לכן הוא באופן של „גימטריא" שהוא חיות מועט ביותר (תניא ח"ב שם). וראה עד"ז לקו"ש ח"ה ע' 347 בענין „בכל".

17) להעיר מהמ"ד שבשעת מ"ת ענו על הן הן ועל לאו הן (נת' בלקו"ש ח"ו ע' 124 ואילך).

*17) ועפ"ז מובן החיוב דכשם כו' לקבולי בשמחה (ברכות ס, ב) — חיוב ע"פ תורת אמת, היינו שמחה אמיתית, כשם. וראה תניא פכ"ו.

18) ועפי"ז יומתק הלשון „דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" — שמלשון זה משמע שאינו יודע ההפרש שביניהם. משא"כ להפירוש „שלא ידע לחשוב שארור המן בגימטריא ברוך מרדכי", הרי אדרבה, ה„לא ידע" הוא במה שדומין זל"ז, ולא בההפרש שביניהם.

19) יומא פו, ב.

20) שגם הן נקראות בשם „זדונות", כי הניצוץ „מתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" ע"ד הענין דחתיכה נעשית נבלה (ד"ה פדה בשלום העת"ר (המשך תער"ב ח"ב) פשע"ד — נעתק בקיצורים לתניא ע' קמג) — אבל לא הזדונות עצמם ח"ו (ד"ה נ"ח עת"ר. וראה להלן הערה 28).

21) מובא בפשיטות בכ"מ בדא"ח. והוא דעת ר' אבהו בברכות (לד, ב) והביאו הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז ה"ד. וראה בארוכה בהערה 1 לד"ה פדה בשלום תש"ט (סה"מ תש"ט ע' 183), לקו"ש חי"ד ע' 361.

דאַרף מען זיי מדחה זיין [22]); משא״כ בעלי תשובה, זיינען מברר אויך די ניצוצות וואָס זיינען געפאַלן אין ג׳ קה״ט (ביז אַפילו די ניצוצות וואָס זיי־נען געפאַלן אין „זדונות" — וואָס זיי־נען נאָך נידעריקער פון די דברים האסורים, וואָרום זדונות זיינען דאָך היפך רצונו יתברך [23]), אַז אויך זיי ווערן נהפך צו זכיות [24].

ה. דער טעם וואָס תשובה האָט בכח צו מברר זיין אויך די ניצוצות פון „זדונות" — כאָטש זיי זיינען היפך רצונו ית׳ — איז ווייל תשובה דער־לאַנגט אין עצמות, „בעל הרצון" [25], וואָס ער איז ח״ו ניט מוכרח און ווערט ניט נתפס אין דעם רצון [26]:

מצד עצמותו ית׳ איז דאָך „איני יודע באיזה מהם חפץ כו׳" [27], נאָר ער האָט בוחר געווען (בבחירה חפשית) צו זיין „חפץ במעשיהן של צדיקים" און „אינו חפץ במעשיהן של רשעים" — איז דאָך במילא ניט שייך אַז די „זדונות" זאָלן האָבן אַ תפיסת מקום לגבי אים און זאָלן האָבן בכח צו מעלים זיין אויף די ניצוצות הקדושה וואָס אין זיי [28].

און די בחינה פון „בעל הרצון" וואָס ווערט ניט נתפס אין דעם רצון פון תומ״צ ווערט נמשך דוקא דורך עבודת התשובה: צדיקים, אַפילו די וואָס האָבן דערגרייכט די דרגא פון עובדי ה׳ באַ־הבה רבה בתענוגים, וויבאַלד זיי האָבן אַ תענוג אין זייער עבודה, זיינען זיי דאָך אַ יש מי שאוהב [29] אַ „מציאות דקדו־שה" — און דעריבער זיינען זיי ממשיך בלויז בחינת הרצון. משא״כ בעלי תשו־בה, וויבאַלד זייער עבודה איז אין אַ תנועה פון „ביטול", וואָס זיי זיינען ניט צופרידן מיט זייער מצב און רייסן זיך אַרויס פון אים — „אסורה מכאן" [30], זיינען זיי דעריבער ממשיך דעם בעל הרצון [31].

און דאָס איז דער פירוש פון „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מר־דכי" [32]: אַט־דער כח צו קענען מהפך זיין פון „ארור המן" צו „ברוך מרדכי", קומט נאָר דורך דער עבודה פון „לא ידע", בחינת הביטול שלמעלה מטעם

---

22) ראה גם לקו״ת שה״ש ו, ד.

23) ראה תניא פכ״ד.

24) ראה בכ״ז בארוכה דרמ״צ קצא, א.

25) ד״ה תקעו תרצ״א (בסה״מ קונטרסים ח״א) קרוב לסופו. ובכ״מ.

26) ראה ד״ה שובה אעת״ר קרוב לסופו, וז״ל: שרש ענין התשובה הוא מפני שעצמות אוא״ס אינו מוכרח ח״ו ברצונו, שהגם שהרצון דמצות הוא ג״כ בפנימיות ועצמות אוא״ס, אינו מוגבל ומוכרח ח״ו בהרצון.

27) ב״ר ספ״ב. וראה לקו״ת צו ז, ד.

28) אבל אין לומר שמכיון שאינו מוכרח ברצונו אפשר שגם הזדונות עצמן יהפכו לזכיות — שהרי המצות מתייחסות אל העצמות. וכדמפורש בד״ה שובה שם שגם בפנימיות ועצמות אוא״ס (שרש התשובה) ישנו הרצון דמצות (וכמובן גם מב״ר שם, ש(גם) בהבחי׳ שעלי׳ אמרו „ואיני יודע באיזה מהם חפץ" בבחי׳ זו גופא חפץ הוא במעשיהן של צדיקים ואינו חפץ במעשיהן של רשעים)

[ואדרבה: מכיון שעצמותו ית׳ אינו נת־פס בהרצון, ושלילת הרע הוא מצד בחירתו — הרי מצד בחירה זו נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחי׳ הגילויים (כמבואר בלקו״ש ח״ד ע׳ 1341)]

כי אם, שמכיון שאינו נתפס כו׳ אי״ז מעלים לגבי׳ כו׳, כבפנים.

29) תניא פל״ה, לז.

30) רש״י שמות ג, ג. וקאי על התנועה דתשובה (תורת הבעש״ט עה״פ וירא מלאך הוי׳ אליו (נדפס בסה״ש תש״ב ע׳ 46). ד״ה מן המיצר תש״ה בתחלתו).

31) ראה עד״ז ד״ה תקעו הנ״ל פ״ז.

32) ראה עד״ז תו״א צט, ריש ע״ד (וראה להלן בשוה״ג להערה 55). ד״ה אמר רבא חייב אינש תש״ח פ״י.

ודעת, וואָס דוקא דאָס — דערלאַנגט אין דער בחינה פון „איני יודע באיזה מהם חפץ כו'", און פון דאָרט ווערט נמשך דער כח אויף איבערמאַכן „ארור המן" [33] אויף „ברוך מרדכי" [34].

ו. אָט־דער ענין הנ"ל פון „עד דלא ידע כו'", איז מרומז אין די צוויי קצ־וות פון התחלת וסיום פרשת ויקרא:

אין תחלת הסדרה רעדט זיך וועגן אַ מדריגה נעלית ביותר. ווי רש"י זאָגט אויף „ויקרא אל משה": „לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה". וואָס באַ אַזאַ קריאה [35] קומט אויס, אַז דער פירוש פון „קדמה" איז — ניט נאָר קדימה בזמן, נאָר אויך קדימה במעלה. ד. ה. אַז די קריאה „לשון חיבה" איז (אויך) אַן ענין בפ"ע [36] און איז העכער פון די דברות, אמירות און ציוויים פון תורה [36*]. וכמובן אויך פון דעם וואָס עס שטייט „ויקרא" סתם און ניט „ויקרא הוי'" — ניט ווי ביי דיבור, אמירה און ציווי וואו עס שטייט „וידבר הוי'", „ויאמר הוי'" א. ד. ג. — ווייל די קריאה של חיבה איז געקומען פון דעם אויבערשטן אַליין, ווי ער איז העכער אפילו פון שם הוי' [37] דלא אתרמיז בשום אות כו' [37*].

— אָבער אין סיום הסדרה [38] רעדט זיך גאָר וועגן „נפש כי תחטא"; און ניט קיין חטא בשוגג (ווי בכמה פון די פריערדיקע ענינים שבפרשה), נאָר אַ חטא במזיד; און וועגן וואָס פאַר אַ חטא רעדט זיך דאָ — „ומעלה מעל בהוי'", אַ פעלשונג ח"ו זר"ל אין אויבערשטן [39]; און דערצו נאָך — „ונשבע על שקר". ביז אַז אויך די לעצטע ווערטער פון דער סדרה זיינען „לאשמה בה".

איז דאָך ניט מובן: דער נאָמען פון אַ סדרה איז דאָך ניט נאָר על שם הת־

---

33) היינו הניצוצות שבו, אבל לא את „המן" עצמו כנ"ל הערה 20; 28. וגם ענין זה נרמז ב„עד דלא ידע", שגם בבחי' „לא ידע", ישנו שיעור — „עד" (ראה עד"ז ד"ה אמר רבא כו' הנ"ל שם).

34) ראה עד"ז המשך ר"ה תרצ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב) בסופו, ד"ה היום הרת עולם תשי"ג, שהענין ד„אתהפכא חשוכא לנהורא" הוא מצד יכולת העצמות אשר היכולת להאיר ושלא להאיר הו"ע אחד — ולכן ע"י גילוי בחי' זו, אפשר להפוך גם את החשך לאור. עיי"ש.

35) משא"כ באם קורא אותו (לא משום חיבה, אלא) משום „שלא יאמר אדם דבר לחבירו אא"כ קורהו" (יומא ד, ב), שאז אדרבה: הקריאה היא הכנה להדיבור ולמטה ממנו.

36) ועפ"ז יובן מ"ש רש"י „יכול אף להפסקות היתה קריאה ת"ל וידבר לדיבור היתה קריאה ולא להפסקות. ומה היו הפס־קות משמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה"

— דלכאורה: מה נוגע לפסוק זה לבאר „ומה היו הפסקות משמשות" —

כי מכיון שהקריאה לשון חיבה הו"ע בפ"ע שאינו נוגע ל„וידבר" (ומה שהקריאה קדומה לדיבור, היינו רק לפי שאין רגיל והווה לקרוא את מישהו כשאין מדברים אליו), לכן בפשטות (אלולי הלימוד מ„וידבר" שלדיבור היתה קריאה ולא להפסקות) הי' צריך לומר שגם להפסקות היתה קריאה — בכדי לבטאות את החיבה יותר, ושכל צורך ההפסקות היתה רק בכדי שיהי' אפשר ענין הקריאה — חיבה. אבל אחרי שמ„וי־דבר" למדים אנו שלא היתה קריאה להפ־סקות, הוקשה לי' לרש"י „ומה היו הפסקות משמשות (ומתרץ) ליתן כו'".

(ומה שהפירוש „יכול אף להפסקות היתה קריאה" כתב רש"י בד"ה ויקרא אל משה השני — אף שהטעם לס"ד זו הוא לפי שקריאה הוא לשון חיבה (שבד"ה שלפני) — נתבאר בארוכה בההתועדות).

*36) וכבמשנה אבות (פ"ג, יד) חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה.

37) ראה זח"א קב, ב. לקו"ת ר"פ ויקרא. וראה סד"ה ויקרא העת"ר (בהמשך תער"ב ח"ב).

*37) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, ב. וראה לקמן הערה 45.

38) פרשתנו ה, כא ואילך.

39) ה, כא ופרש"י שם.

חלתה [40], נאָר ער ווייזט אויך אויף דעם אינהאַלט פון דער גאַנצער סדרה — אויך פון די לעצטע ווערטער [41]. ואדרבה: מצד דעם וואָס „נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן" [42] האָט דער סיום הסדרה אַ שייכות מיוחדת צו התחלת הסדרה — ויקרא לשון חיבה, איז ווי קומט עס וואָס די סאַמע לעצטע ווערטער פון פ' ויקרא (לשון חיבה), מיט וועלכע די סדרה ווערט אָפּגעשלאָסן, זיינען „לאשמה בה"?

ז. ווּעט מען עס פאַרשטיין בהקדים ההמשך פון דער רש"י:

לאחרי ווי רש"י איז מפרש אַז „ויקרא" איז לשון חיבה, און די קריאה איז קדמה לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים, איז ער ממשיך: „אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה כו'". איז ניט מובן אין דעם: ווי קען גאָר זיין אַ סלקא דעתך אַז דער אויבערשטער זאָל אַרויסווייזן אַזאַ גרויסע חיבה צו נביאי אומות העולם — אַ חיבה וואָס איז נאָך העכער פון תורה אַפילו — וואָס צוליב שולל זיין אַט־די סלקא דעתך דאַרף רש"י באַוואָרענען און זאָגן אַז צו זיי איז ניט געווען די קריאה?

דער ביאור אין דעם איז, אַז היא הנותנת: ווען די קריאה וואָלט געווען אין דער זעלבער דרגא ווי תורה, איז דאָן פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז דאָס האָט ניט קיין שייכות צו אומה"ע, ווארום ס'איז דאָך „ומשפטים בל ידעום" [43], ביז אַז עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה [44].

וויבאַלד אָבער אַז די קריאה איז קדמה לכל דברות כו' (און זי קומט פון אַן אָרט וואָס איז העכער פון שם הוי' [45], כנ"ל סעיף ו'), האָט מען געקענט זאָגן — אַז היות אַז מצד עצמותו ית' איז „איני יודע באיזה מהן חפץ כו'", איז אפשר די קריאה אויך צו נביאי אוה"ע. דערפאַר קומט רש"י באַוואָרענען, אַז צו נביאי אוה"ע איז ניט נאָר ניט געווען די קריאה לשון חיבה, נאָר אדרבה: „נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה כו'". און דער טעם דערויף איז, ווייל אויך אין דער דרגא וואו „אח עשו ליעקב" — ביידע בשוה לכאורה, איז — „ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" [46].

---

40) אחת ההוכחות לזה בפשטות: סדרה המתחלת „אלה תולדות נח" נקראת „נח", וסדרה המתחלת „ואלה תולדות יצחק" נקראת „תולדות". ולכאורה — באם נאמר ששמות הסדרות הן רק על שם התחלתן — הרי „אלה תולדות נח" מכיון שהיא הראשונה המתהילה „אלה תולדות" הוצרכה להקרא בשם „תולדות" (מכיון שתיבת „תולדות" היא לפני תיבת „נח") והסדרה „ואלה תולדות יצחק" שלאחרי' המתחילה ג"כ בתיבת „תולדות" — בשם „יצחק" (בכדי להבדילה מפ' אלה תולדות נח)? ומזה מוכרח ששמות הסדרות הן ע"ש תוכנן, ולכן נקראת פרשה הראשונה בשם „נח" ופ' השני' — „תולדות" — כי שמות אלו מורות על תוכנן, כמבואר במקום אחר (ראה לקו"ש ח"ה ע' 354 ואילך).

41) שהרי כולם הם חלקים ונקראים פ' ויקרא וכיו"ב. ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. ע' 337 ואילך.

42) ספר יצירה פ"א מ"ז.

43) תהלים קמז, יט.

44) סנהדרין נט, רע"א.

45) להעיר מלקו"ת אחרי (כו, ב־ג), שתומ"צ ממשיכים בחי' הוי', ותשובה (שכנ"ל סעיף ה' מגיעה היא בבחי' „איני יודע כו'") ממשכת מבחי' „צור" שלמעלה מהוי'. ולהעיר גם מתו"א ד"ה חייב אינש כו' עד דלא ידע (ק, ב) הטעם מה שלא נזכר שם הוי' במגילה, כי „בפורים ע"י המס"נ הגיעו לעצמות א"ס ב"ה שלמעלה מבחי' שם הוי'".

46) מלאכי א, ב־ג. נת' בתו"א קכ, ג. לקו"ת לג"פ לז, א ואילך. אוה"ת בראשית (ח"ג) תקסה, א ואילך. ובכ"מ.

און דאָס איז אויך די הסבּרה אויף דער שייכות פון דער תחלת הסדרה צו איר סיום, וואָס „נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן": דוקא „לאשמה בה" — אַט־די זדונות וואָס ווערן נתהפך לזכיות דורך „וכפר גו' ונסלח", וואָס אמיתית הכפרה והסליחה איז בשעת די זדונות ווערן איבערגעקערט צו זכיות — דאָס איז דער סיום וחותם פון „ויקרא לשון חיבה"; דורך דעם דריקט זיך אויס די אמיתית החיבה פון אויבערשטן צו אידן, וואָס זי איז קדמה צו תורה, וואָס מצד דער חיבה — איז אַפילו ווען אַ איד איז עובר אויף מצות התורה און ער טוט מעשה עשו ר"ל, אויך דעמאָלט איז „ואוהב את יעקב" וואָס אין דעם אידן, און דער אויבערשטער איז אים מכפר וסולח אויף זיינע אשמות, ביז אַז די זדונות ווערן נהפך לזכיות.

ח. אַט־די נקודה משותפת — אתהפכא חשוכא לנהורא — וואָס איז דאָ אין פרשת ויקרא און פורים, ווערט ברמז במיוחד אין דעם פסוק[47] „ולא תשבית מלח ברית אלקיך וגו'" פון פרשת ויקרא:

ס'איז מבואר אין לקוטי תורה[48] אויף דעם פסוק, אַז „מלח" ווערט אָנגערופן „ברית אלקיך" ווייל אין שם אלקים זיינען פאַראַן ק"ך צירופים, פון וועלכע עס זיינען יונק די ק"ך צירופים פון נוגה. פון אַט־די צוויי מאָל ק"ך צירופים (פון שם אלקים און פון נוגה) ווערט „מר", וואָס באַטרעפט צוויי מאָל ק"ך — „וכחשבון עמלק". און דעריבער ווערט מלח אָנגערופן „ברית אלקיך", ווייל מלח איז ממתיק די דינים און מרירות („מר") וואָס קומט פון שם אלקים.

47) ב, יג.
48) ו, רע"ג.

ט. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין אַ דבר פלא וואָס איז דאָ אין דעם דערמאָנטן מאמר אין לקו"ת אין אַ פריערדיקן סעיף[49]: אין מאמר שטייט אַז תורה איז חכמתו ית' „שבה מלובש אור א"ס ב"ה ממש", און אויף דעם איז דער צ"צ מוסיף אין הצע"ג: „ולכן נקרא התורה משל הקדמוני שהיא בחי' ח"ע שהוא כלי לאוא"ס ב"ה קדמונו של עולם, כמ"ש מזה בדרוש פורים".

איז אין דעם ניט מובן:

א) אַ „משל" איז כולל אַ דבר והיפוכו: פון איין זייט איז ער אַ כלי צום נמשל, און דער נמשל איז מלובש אין אים; און פון דער צווייטער זייט, איז ער ניט דער נמשל, און נאָך מער: ער איז גאָר מעלים אויפן נמשל. און ווי דער לשון אין תו"א (אין דעם „דרוש פורים" וואָס דער צ"צ ציילט צו, כנ"ל[50]) „שאינו ממהות הנמשל כלל"[51], „שמעלים על הנמשל"[52]. דאַרף מען פאַרשטיין: אין דעם מאמר אין לקו"ת רעדט ער דאָך די מעלה פון תורה „שבה מלובש אור א"ס ב"ה ממש" — איז וואָס איז דאָ מוסיף דער ברענגען אַז תורה ווערט אָנגערופן „משל הקדמוני" ואדרבא — דאָס ווייזט גאָר אויך אויף דעם אַז אַלס אַ משל איז זי מעלים אויף דעם נמשל — „קדמונו של עולם"?

ב) בשעת מען איז מציין צו אַ געוויסן דרוש, איז דער דרך (אויך ביים צ"צ) צו אָנרופן דעם מאמר על שם התחלתו. האָט דאָך אויך דאָ געדאַרפט שטיין „כמ"ש בד"ה חייב אינש לבסומי". פאַרוואָס שטייט „בדרוש פורים"?

דער ביאור אין דעם איז: דער צ"צ מיט זיין ברענגען דאָ אַז תורה ווערט

49) בסעיף ב' (ד, ג).
50) והוא ד"ה חייב אינש (השני).
51) צח, ב.
52) שם, ג.

אַנגערופן „משל הקדמוני" און מיטן מציין זיין צום „דרוש פורים", איז ער מרמז צו אַן ענין וואָס איז נוגע צו דעם ענין פון „אתהפכא חשוכא לנהורא" — וואָס דאָס איז דער תוכן פון דעם מאַמר „ולא תשבית מלח".

יו"ד. כאמור לעיל, איז אַ משל מעלים אויפן נמשל. און אין אַ געוויסן פּרט איז זיין העלם נאָך אַ גרעסערער ווי דער העלם פון אַ „חידה" (רעטעניש) אויף דער זאַך וואָס ווערט דורך איר פאַרשטאַנען. ווארום וויבאַלד די חידה פאַר זיך — אַן דעם ענין וואָס זי דייטעט אָן, האָט ניט קיין שׂכל'דיקן אינהאַלט און געדאַנק, אָדער — זי איז גאָר סותר צו שׂכל, און ווי חידת שמשון מעז יצא מתוק גו'[53] — דאָס גופא גיט צו פאַרשטיין אַז די חידה וויזט אָן אויף אַ געוויסן ענין וואָס איז אין איר פאַרבאָרגן. ביי אַ משל אָבער איז אויך אָן דעם נמשל דאָ אין משל אַ געוויסער תוכן, און דעריבער קען געמאָלט זיין, אַז הערנדיק דעם משל זאָל מען גאָרניט אויפכאַפּן אַז ער טראָגט אין זיך אַ נמשל[54].

(אַמאָל רעדט זיך טאַקע, אַז אַ משל פאַרדעקט אויפן נמשל וויניקער ווי אַ חידה אויף דעם נושא החידה. דאָס איז אָבער געזאָגט געוואָרן ווען מען האָט שוין די ידיעה אַז דער משל האָט אין זיך אַ נמשל, דאַן איז שוין דורכן משל אַ סך לייכטער צו דערגיין צום נמשל ווי דורך אַ חידה. ס'איז דאָך אָבער רעכט, מען זאָל אַמאָל אָנעמען, אַז אין דעם משל אַליין באַשטייט דער גאַנצער תוכן הענין און ניט וויסן גאָר אַז ער פאַרמאָגט אַ נמשל — און מצד דעם איז דער משל מער העלם ווי די חידה).

וי"ל אַז דאָס מיינט דער צ"צ מיט זיין שרייבן דאָ „ולכן נקרא התורה משל הקדמוני . . שהוא כלי לאוא"ס ב"ה כו'", אַז אויך דעם העלם פון דעם משל דאַרף מען איבערמאַכן ער זאָל ווערן אַ כלי.

און דערפאַר איז ער אויך מציין צו „דרוש פורים"[55], בכדי צו מרמז זיין

53) שופטים יד, יד.

54) להעיר, שהענין מה „שהתורה היא חכמתו ית' כו'" שבלקו"ת שם [שעל זה מבאר הצ"צ בהחצע"ג „ולכן נק' התורה משל הקדמוני"], בא בתור הקדמה למה שמבואר להלן שם (סעיף ד') המעלה בעסק התורה הנגלית — עסק ההלכות, ולא הסיפורים שבתושב"כ והאגדות

והרי ההלכות (דוגמת המשלים), מכיון שמלובשות בשכל — אפשר לטעות ח"ו שאין בהן רק החיצוניות, גופי תורה — וכל' הזהר (בהעלותך קנב, א): תשיבותא דגופא נשמתא. כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא כו' גופי תורה כו' נשמתא דאיהי עיקרא דכולא אורייתא ממש כו'. משא"כ הסיפורים והאגדות, מכיון שלא נתלבשו בהוראות (שזהו פי' ל' תורה וענין התורה), רואים בזה שהם מרמזים על סודות (התורה) — דוגמת החידה.

וזהו מש"כ כאן „משל הקדמוני . . שהוא כלי", שע"י לימוד פנימיות התורה (הנקראת „מלח"), נעשה גם המשל (נגלה דתורה) כלי לאוא"ס ב"ה כדלקמן בפנים (בדוגמת המלח שממתיק את הבשר), ועי"ד המבואר בקונטרס עה"ח פ"ב ואילך ובכ"מ.

55) להעיר אשר ה„דרוש פורים" שאליו מכוון בלקו"ת, התחלתו היא „חייב איניש כו' עד דלא ידע כו'"*. וי"ל שלכן נקרא דרוש זה בשם „דרוש פורים" סתם — אף שישנם כמה דרושים המדברים בעניני

*) ולהעיר ג"כ שבדרוש זה (צט, ד) מבואר שהפירוש „עד דלא ידע כו'" הוא, שע"י המס"נ שלמעלה מהדעת (ראה להלן סעיף יא, שכוונת הצ"צ בהציון ל„דרוש פורים" היא גם לבחי' „לא ידע"), מגיעים בעצמות אוא"ס ב"ה, שלגבי' — כולם שווים ממש.

דעם ענין פון „פורים" וואָס עיקר ענינו איז (כנ"ל סעיף ג' וה'), מהפך זיין (פון „ארור המן" צו „ברוך מרדכי").

יא. ווי געדעדט פריער (סעיף ג' ואילך) זיינען אין דעם חיוב „לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [וואָס כנ"ל (סעיף ב') איז ער אין יעדער רגע פון פורים און אין אים דריקט זיך אויס דער עי־קר ענין פון פורים], פאַראַן צוויי פר־טים: דער מהפך זיין „ארור המן" צו „ברוך מרדכי"; און די עבודה פון „לא ידע" (ביטול שלמעלה מהשכל) וואָס גיט דעם כח אויף דער „אתהפכא".

און וויבאַלד אַז ביידע ענינים דריקן אויס דעם עיקר ענין פון פורים, איז פאַרשטאַנדיק, אַז מיט זיין מרמז זיין צום ענין פון „פורים" (דורכן ציון צו „דרוש פורים") מיינט דער צ"צ אויך דעם ענין פון „לא ידע".

אין תחלת וראשית הסעיף פון דעם מאמר אין לקו"ת (וואו דער צ"צ שטעלט אַריין זיין הגהה וועגן „משל הקדמוני"), רעדט זיך וועגן דעם ענין פון מסי־רת נפש, אַז דאָס נעמט זיך פון „עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל". וואָס דערפאַר איז י"ל, אַז די הגהה איז שייך (ניט נאָר צו די ווערטער שלפני' וסמוכים לה — אַז אין תורה איז „מלו־בש אוא"ס ב"ה ממש", נאָר) אויך צום ראש הסעיף, וואָס רעדט וועגן דעם ענין פון מס"נ.

— ווייל די צוויי ענינים, מס"נ און „משל הקדמוני", זיינען שייך זה לזה: דער ענין פון מס"נ וואָס נעמט זיך פון „עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל, שבטלה לעצמיות אוא"ס ב"ה שלמעלה מעלה גם כן מהחכמה" — בחינת „לא ידע" שבאדם, וואָס איז פאַרבונדן מיט דער בחינה וואָס דאָרט איז „איני יודע באיזה מהם חפץ" — דאָס גיט דעם כח און דריקט זיך אויס אין דער עבודה פון „משל הקדמוני" — מאַכן פון דעם „משל" אַ „כלי" צו קדמון.

און דאָס איז אויך דער צ"צ מרמז מיט זיין ציון צו „דרוש פורים" מיי־נענדיק דערמיט ביידע ענינים פון פו־רים: די עבודה פון מהפך זיין „ארור המן" אויף „ברוך מרדכי", און אויך די נתינת כח אויף דעם — די עבודה פון „לא ידע" וואָס ווערט מבואר אין ראשית הסעיף.

יב. און דאָ אויך זעט מען (ווי מען זעט עס אין פיל ערטער) אַז אַלע ענינים פון חסידות, אַפילו די וואָס קומען לכאו־רה נאָר בדרך אגב — זיינען זיי בתכ־לית הדיוק און אין זיי זיינען מרומז ענינים נפלאים.

און אַפילו די פסוקים (אָדער מאמרי רז"ל) מיט וועלכע די מאמרים הויבן זיך אָן, און אויך די סדרות (וועון די מאמרים זיינען געזאָגט געוואָרן אָדער וואו מען האָט זיי אַריינגעשטעלט אין די ספרי חסידות), האָבן אַ שייכות פני־מית צו די ענינים וועלכע ריידן זיך אין די מאמרים[56]. ווי מען זעט עס

פורים — כי במצוה זו מתבטא ענין פורים.

אלא שמ"מ אינו מציין ל„דרוש המתחיל חייב אינש כו' עד דלא ידע" — אף שכ־וונתו ב„דרוש פורים" היא לענין „חייב כו' עד דלא ידע" שבפורים — כי אז, מכיון שאופן הציון בכ"מ הוא ל„ד"ה כו'", לא הי' ניכר שמרמז בזה איזה ענין, ובמילא לא היינו יודעים שכוונתו היא (גם) לענין „חייב כו' עד דלא ידע", כ"א לדרוש המתחיל חייב כו'. ולכן מציין ל„דרוש פורים".

56) ראה ד"ה וכתבתם תשכ"ט, הטעם מה שהמאמר ד"ה זה דשנת תרכ"ט נאמר

אין דעם ענין פון „משל הקדמוני" — אַז ער איז שייך צום ענין פון „ולא תשבית מלח" (מיט וועלכן דער מאמר הויבט זיך אָן), און צו פרשת ויקרא (וואו דער מאמר איז געדרוקט) בכלל. וואָס (כאמור לעיל) „מלח" און „ויקרא" ווייזן אויף דעם ענין פון „אתהפכא חשוכא לנהורא" וואָס קומט מצד דער עבודה שלמעלה מטעם ודעת.

און דאָס לערנט אונז אויף ווי ווייט מ'דאַרף זיין צוגעטראָגן און וויפל מען דאַרף מעיין זיין בײַם לערנען תורת ודברי רבותינו נשיאינו, אויך ענינים וועלכע זעען אויס אַז זיי ווערן לכאורה געבראַכט נאָר בדרך אגב,

און ווי חז"ל זאָגן עה"פ[57] כי לא דבר רק הוא מכם — כי לא דבר רק הוא, ואם רק — מכם הוא למה מפני שאין אתם יגעים בתורה

אויך די ענינים זייַנען בדיוק גדול — זיי פאַרמאָגן אַ תוכן רב און זייַנען מרמז אויף ענינים נפלאים.

(משיחות ש"פ ויקרא תשכ"ה)

בפ' עקב — אף שהפסוק וכתבתם נאמר גם בפ' ואתחנן שלפני פ' עקב — כי תוכן המאמר שייך לפ' עקב. עיי"ש.

57) האזינו לב, מז. ירוש' פאה פ"א, ה"א.

צו

א. ביי די מצוות וועלכע דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן בכדי ער זאָל זיי איבערגעבן צו אידן, געפינט מען דריי לשונות: „דבר", „אמור" און „צו"[1]. און הגם אַז אַלע מצוות, אויך די וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „דבר" און „אמור" הייסן מיטן נאָמען מצוה — וואָס דער שרש פון וואָרט „מצוה" איז „צוה" (עס קומט בלויז צו אַ מ"ם) — ווייל אויך זיי זיינען (ניט בלויז סתם אַ דיבור צי אַן אמירה, נאָר) אַן אָנזאָג און אַ באַפעל[2],

פונדעסטוועגן, פון דעם וואָס די תורה זאָגט דעם לשון „צו" נאָר ביי אַ געוויסן סוג מצוות, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין די מצוות איז דער ענין פון ציווי מער ווי אין די מצוות וועלכע קומען בל' „דבר" און „אמור" (כאָטש אַז אויך זיי זיינען ציוויים).

וואָס דערפאַר שטייט אין תו"כ (און רש"י) אין אָנפאַנג פון אונזער סדרה[3] „אין צו אלא זירוז מיד ולדורות", ווייל בעת מען זאָגט אָן צו טאָן אַ געוויסע זאַך ב„זירוז מיד ולדורות", דריקט זיך אויס מער בגלוי דער ענין הציווי.

ב. אין חסידות שטייט[4], אַז „מצוה" איז פון לשון „צוותא וחיבור" — ווייל דער ענין פון „מצות" איז, אַז דורך זיי ווערט מען פאַרבונדן און „באַהעפט", כביכול, מיטן אויבערשטן.

און אַזוי ווי אַלע פירושים אין תורה זיינען פאַרבונדן צווישן זיך[5], איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי פירושים אינעם וואָרט „מצוה" — פון לשון ציווי (אַן אָנזאָג און באַפעל) און פון ל' צוותא וחיבור — זיינען פאַרבונדן צווישן זיך: ווייל די צוותא וחיבור פון אַ אידן מיטן אויבערשטן דורך קיום המצות, איז דוקא ווען ער איז זיי מקיים בדרך ציווי. ד.ה. אַז דורך דעם וואָס ער איז מקיים מצות (ניט מצד שכל, הרגש און כיו"ב[6], נאָר) מצד דעם ציווי פון אויבערשטן (קבלת עול מלכות שמים) — דאַן טוט זיך אויף דער ענין פון (מצוה מל') צוותא וחיבור, אַז ער ווערט באַהעפט מיטן אויבערשטן, דער מצוה פון די מצות.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מצות וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „צו", וויבאַלד אַז אין זיי איז דאָ דער ענין הציווי מערער, איז אין זיי דאָ מער אויך דער ענין פון „צוותא וחיבור".

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון חסידות[7] בנוגע דעם

1) וכלשון רש"י ר"פ ויקרא (וראה גם תו"כ שם): לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים.

2) וכדמוכח גם מנוסח דברכת המצות (בכל המצות) „אשר קדשנו במצותיו וצונו".

3) וכ"ה גם בתו"כ פ' אמור (כד, א) וקדושין כט, א. ובספרי ר"פ נשא — באו"א. ואכ"מ.

4) לקו"ת בחוקותי מה, ג. מקומות שנסמנו בהערה 7. ועוד.

5) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 728. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 156.

6) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 128 ואילך. ח"ט ע' 73 ואילך ובהערות שם.

7) ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך. ביוהשמע"צ השי"ת בתחלתו. התמים ח"א ע' כה ואילך.