פורים

א. די גמרא זאגט אין מגילה[1]: „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 אָ צווייטן מאמר אין דעם: „שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות" — אסתר האָט געבעטן, אָז מען זאָל די מגילה (וואָס איז אויף איר נאָמען) פאָרשרייבן „עם שאר הכתובים"[3].

ד. ה.[4] 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[5]; דערנאָך האָט זי געבעטן אָז די מגילה זאָל ווערן פאָרשריבן לדורות און זיין אָ חלק פון „כתובים" — וואָס דערפאָר מוז מען לייענען די מגילה מתוך הכתב און „קראה ע"פ לא יצא"[6].

ב. אין ירושלמי[7] זאָגט ער: „מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה כו'" — ד. ה. ביידע, מרדכי ואסתר, האָבן (געשריבן און) געבעטן וועגן זכרון פורים וכו' ניט (ווי אין בבלי וואו עס ווערט דערמאָנט נאָר) אסתר אליין („שלחה להם אסתר .. קבעוני .. כתבוני").

מען קען אָבער זאָגן, אָז דאָס איז ניט אָ פלוגתא (און דערצו נאָך — אין אָ מציאות) צווישן בבלי און ירושלמי (צי די בקשה איז געקומען פון אסתר אליין, אָדער פון ביידע צוזאַמען)[8], נאָר עס רעדט זיך וועגן באָזונדערע[9] ענינים[10]:

אין בבלי — וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה

[וואָס דערפאָר טייטשט אָפ רש"י „קבעוני" — „(ניט נאָר) ליו"ט (נאָר

---

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. הריי"ף לע"י מגילה שם (ד"ה שלחה כו' כתבוני כו').

5) כ"ה בטו"א שם. ובאו"א קצת י"ל: זה שצ"ל כתיבה הוא רק לצורך קריאתה (אבל לא שניתנה לכתוב להכל ב„כתובים" — כד ספרי קודש) — ראה צפע"נ לרמב"ם ריש הל' מגילה. וראה תוד"ה נאמרה (מגילה ז, א) דגם למ"ד (מגילה שם. וש"נ) דאסתר „לא נאמרה ליכתוב" — „מדרבנן ניתנה ליכתב 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.

וידועה השקו"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 הילי"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 („ליו"ט ולקריי'"). — אבל לפ"ז יש פלוגתא ביניהם. וידוע הכלל שכל מה שאפשר להשוות בבלי וירוש' משווינן (יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י'. שד"ח (כרך ט') כללי הפוסקים סימן ב' אות א'. וש"נ).

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

אויך) לקרי״, ווייל דער עיקר בקשה פון אסתר „קבעוני״ („להיות לי לשם״), איז געווען בשייכות צו קריאת המגילה (וואס ווערט געפרעגט על שמה)],

און (דערנאך — אויך) פארשרייבן די מגילה אלס איינעם פון די „כתובים״ („כתבוני״) — און די צוויי בקשות זיינען געקומען פון אסתר אליין [11] (אן דער השתתפות פון מרדכי) [12].

אין ירושלמי [13] אבער רעדט זיך נאר ווען דער עצם תקנה פון קובע זיין די ימי הפורים בכל שנה „ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים״ [14] [ווי פשטות לשון הירושלמי „מקבלין .. שני ימים הללו בכל שנה כו׳״] [15], און דאס האבן ביידע צוזאמען געבעטן ביי די חכמים [16].

ג. די דריי ענינים הנ״ל [(א) „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו״, (ב) „קבעוני״, (ג) „כתבוני״] און דער אויבנגעזאגטער חילוק צווישן זיי [דעם ערשטן ענין — האבן געבעטן מרדכי ואסתר, און די לעצטע צוויי — אסתר אליין] — י״ל אז זיי זיינען מרומז בהדגשה אין דער מגילה [17]:

ביים דערציילן ווי אידן האבן אנגענומען [18] „לקים את ימי הפורים האלה״ [19]

---

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 שמשה „נתן נפשו עלי׳ לפיכך נקראת על שמו״.

12) ראה עד״ז 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׳״.

ושם, שזוהי הוספת אסתר באגרת הב׳ (שם, כט) „ותכתוב אסתר המלכה גו׳״ — 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, ומ״מ הלשון שם „מגלת אסתר״, ע״ש. אבל להעיר מתשב״ץ דלקמן הערה הנ״ל, שמתר״ץ 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 תיקן אז קריאת המגילה (אבל ראה מנות הלוי שם, כג).

אבל אין להקשות מדרז״ל (עה״פ שם, כד־כח ועוד) שקאי על קריאת וכתיבת המגילה — כי פסוקים הנ״ל (מפסוק כג ואילך) אינם מהאגרת (ראה פנ״מ מגילה שם — מטעם אחר).

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 דהחכמים לענין כתיבת המגילה.

אבל ראה ברכ״י או״ח סתרפ״ח סק״א (ועד״ז כתב בשו״ת אבני נזר או״ח סתקט״ז אות כה. וכן מוכח בתשב״ץ ח״ג סרצ״ז) דסוגיית הירושלמי קאי (גם) על עצם התקנה דימי משתה ושמחה (ומפרשים שלזה כיון הרמב״ן ריש מגילה), ע״ש.

16) לכאורה צ״ק שהרי מענה דהחכמים על בקשת מרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא לכאורה אותה המענה שבבבלי על בקשת אסתר „קבעוני״ (ועד״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״ (ע״ד מ״ש בברכ״י שם). וכן משמע מפרש״י שמפרש „קבעוני״ (לא רק „לקריי״, כ״א) גם „ליו״ט״. ויומתק עפמ״ש במנות הלוי (ט, כט) דאגרת הב׳ היא היא אגרת הא׳ (דלעיל פסוק כ׳), ע״ש. ודלא כדלעיל הערה 12 (ע״פ המגילת סתרים).

17) נוסף על הנ״ל הערה 12.

18) לאחרי אגרת הב׳ שרק אז קבעוה לחובה בכל העולם (מגילה ז, א ובפרש״י).

19) מג״א ט, לא.

זאָגט דער פסוק[19] „כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה", דער־נאָך אַבער שטייט[20] „ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר" — וי"ל אַז די צוויי פסוקים ריידן וועגן די דריי ענינים הנ"ל:

אין ערשטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון ימי הפורים (אָלס 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־פאָר וועלן דאָ דערמאָנט ביידע*[21]: „מרדכי היהודי ואסתר המלכה", ווייל די תקנה איז געקומען דורך זייער בשותפות־דיקער בקשה, כנ"ל.

דאָקעגן אין צווייטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה[22] און וועגן כתיבת המגילה „ומאמר אסתר קים דברי (הפורים האלה)" מיינט די תקנה פון קריאת המגילה, און דערפאָר שטייט דאָ „דברי הפורים" (ניט „ימי"), וואָס מיינט (ברמז עכ"פ) די ריידן — צו ריידן און דערציילן וועגן נס פורים („לקריי")[23]; „ונכתב בספר" מיינט דאָס וואָס דער סיפור פון פורים, די מגילה, איז פאָרשריבן געוואָרן אָלס איינער פון די „כתובים" („כתובי")[24],

און דערפאָר זאָגט דערביי דער פסוק „ומאמר אסתר" (און עס ווערט דאָ ניט דערמאָנט מרדכי) — ווייל די צוויי ענינים האָט אסתר אליין געבעטן.

ד. מען דאַרף אַבער פאָרשטיין:

א) ווי קומט עס טאָקע, 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 א חבר סנהדרין[25], ובמילא, איז ער געווען פון די חכמים[26] וואָס האָבן מסכים געווען צו די בקשות פון אסתר „קבעוני" און „כתבוני" — האָט ער דאָך אוודאי זיך געדאַרפט אויך משתתף זיין אין דער בקשה צוזאַמען מיט אסתר'ן.

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

---

20) שם, לב.

21) ולהעיר שכאן נאמר רק „בזמניהם", משא"כ לעיל (ט, כז) נאמר „ככתבם (וכזמנם)", ש(גם) כפשוטו שייך לכתיבת המגילה (כפרש"י שם) — כי כאן נפרטו קריאת וכתיבת 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' ובירושל' (מגילה פ"א ה"ח — הובא בשו"ע או"ח ס' תרפ"ח ס"ז וברמ"א) — מתחיל מר"ח.

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

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

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

25) ומהראשים שבהם, וגם לאחרי „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 שסנהדרין בתקפו כשאינו חסר אפילו אחד (הוריות ג, ב) — ואף כי סנה' צ"ל במקומה דוקא וכאן הרי הי' מרדכי בשושן (עם הגולה אשר הגלתה עם יכני', החרש והמסגר וכו' לבבל (מ"ב כד, יד. גיטין פח, סע"א. פרש"י עה"פ)) — הרי אח"כ חזר לירושׁ ולביהמ"ק (עזרא ב, ב. נחמי' ז, ז. שקלים רס"ה) — פעם אחת או פעמיים (ראה רש"י וחדא"ג מגילה טז, ב).

ווי מרדכי איז מצד עצמו — דאַרף ניט זיין דער ענין פון „קבעוני" און „כתבוני", און דערפאַר 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. דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס די בקשות פון אסתר „קבעוני לדורות" און „כתבוני לדורות" ווערן געבראַכט נאָר אין בבלי (ניט אין ירושלמי), און לאידך, 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 נאָר 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[27]: „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 אַבער אסתר פאַררעכנט אַלס „סוף כל הנסים" וויל 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 דוקא דערפאַר (וואָס אסתר „ניתנה לכתוב") קען מען איר פאַרגלייכן „לשחר .. סוף כל הלילה" — אַז „אסתר" האָט דעם זעלבן תוכן ווי „שחר"; ווען זי וואָלט ניט געווען פאַר־שריבן, וואָלט מען ניט געקענט מאַכן דעם פאַרגלייך].

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) פאַרנומען מיט מעורר זיין אידן תשובה צו טאָן[28] 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 אַבער מרדכי געווען דער וואָס האָט דאָס דורכגעפירט בפועל[30];

דאָקאָגן 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 אחשורוש זאָל מבטל זיין גזירת המן: זי איז געקומען צו אחשורוש'ן ניט ערופענערהייט, האָט צוגעגרייט די סעודות פאַר אחשורוש און המן וכו'[32].

---

27) כט, א.

28) ראה תרגום שני למג"א קאפיטל ד'. אסת"ר פ"ח, ז. פ"ט, ד. ועוד.

29) מג"א ד, טז.

30) שם, יז.

31) אסתר ד, יד. ובראב"ע. — וראה ג"כ אסת"ר 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

אין אַנדערע ווערטער: מרדכי האָט געטאָן (בעיקר) אין דעם רוחניות'דיקן חלק פון ביטול הגזירה — אויפטאָן 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 אחשורוש ביז אַז אחשורוש 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 אויפטו:

באַ מרדכי איז די הדגשה בנס פורים דער רוחניות'דיקער „נצחון" פון אידן — דאָס וואָס זיי האָבן תשובה געטאָן און אין אַזאַ אופן, ביז אַז דאָס האָט אויפגעטאָן [34] דעם „קיימו מה שקבלו כבר", דער „הדר קבלוה בימי אחשורוש" האָט אַראָפּגענומען די „מודעא רבה לאורייתא" פון מתן תורה [און דערפאַר האָט מרדכי געוואָלט אַז פורים זאָל זיין אסור במלאכה [35] — וע"ד יום הכפורים, יום התשובה ודנתינת לוחות שניות — עס זאָל זיין אַ טאָג אויף צו אָפּגעבן זיך מיט עניני הנפש] [36].

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 הלבוש [38]: 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 מעשה" [39] —

אָבער פונדעסטוועגן, איז דיבור בלויז אַ „מעשה זוטא" [40];

בעמלק גו' לפי חרב" (בשלח יז, ט־יג) *, ובלשון הזהר (ח"ב סה, ב): אמר משה אנא אזמין גרמי לההוא קרבא דלעילא ואנת 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"י.

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

37) מג"א ג, יג.

38) או"ח סעת"ר ס"ב. הובאה דעתו בט"ז שם סק"ג.

39) דעת ר"י — ב"מ צ, סע"ב. סנהדרין סה, ריש ע"ב. וכן קיי"ל. ועיין תניא פל"ז (מז, א). פל"ח (נ, א־ב). פנ"ג.

40) סנהדרין שם, א.

דערנאָך דורך בקשת „כתבוני" ווערט דער זכרון הנס אַראָפגעטראָגן אין „מעשה[40] רבא"[41] — דער נס ווערט פֿאַרשריבן[42] בדין 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 אַז ער האָט אויך געווואָלט אַז פורים זאָל זיין אסור במלאכה]:

דאָקעגן ביי אסתר, וואָס די הדגשת הנס איז די הצלה כפשוטה — הצלת הגוף גשמי, איז דעריבער ניט געגנוג אַז דער זכרון הנס זאָל זיין אין מחשבה, נאָר ער דאַרף בעיקר אַראָפקומען אין „עשי" (אין „מעשה זוטא" און דערנאָך אין „מעשה רבא").

ט. דאָס וואָס מרדכי האָט נאָר געבעטן „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו" (ניט „קבעוני" און „כתבוני") — 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 עם[43]) ווי זיי זיינען מצד נשמתם ורוחניותם — און מצד זייער רוחניות איז געגנוג אַז דער זכרון הנס זאָל זיין במחשבה, ס'איז ניט אַזוי נוגע אַז עס זאָל אַראָפקומען במעשה, כנ"ל;

בשעת אַבער ער זיצט אין סנהדרין און מען בריינגט אַהין דעם דבר הקשה — און ענין הסנהדרין איז צו פסק'נען דעם דין למעשה, וואָס צוליב דעם דאַרפן זיי זיך אַראָפלאָזן צו אידן און זען זייער מצב אין עולם הגשמי, מצד גופם*[43] (און דער פסק הלכה דאַרף דורכגעפירט ווערן אין מעשה[44]) — דאָן זעט ער אידן מצד גופם, וואָס מצד דעם דאַרף דער זכרון הנס אַראָפקומען אין מעשה ממש, ווייל דוקא דאָס דער־נעמט דעם גוף בתכלית[45].

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 בי"ע[48] [ווי ס'איז מרומז אין איר נאָמען „אסתר" — פון לשון[49] „ואנכי

---

41) עולם העשי' ממש — עיין תניא פל"ח (נא, א) ד„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"ז 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 דיצחק (תו"א תולדות ד"ה ראה ריח בני).

*43) להעיר ממה שאמר דוד (ברכות ד, א) „ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה".

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

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

46) פע"ח שער יט פ"ה.

47) ובפרט ע"פ הידוע שגם הכלי דחכמה הוא בבחי' אור (לקו"ת מטות פז, סע"ד. אוה"ת וארא 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.

הסתר אסתיר״ [50] — תכלית ההעלם וההסתר [51], וואס מצד ספירת המלכות איז נוגע דער ענין ה״כלים״ *[51].

דער חילוק צווישן דעם אופן ווי נס פורים וועט דערהערט מצד דעם ענין ה״אור״ און ווי ער איז נרגש מצד ה״כלים״:

דער נס פוריים, זייענדיק פון די נסים המלובשים בטבע [52], האָט אין זיך צוויי קצוות: פון איין זייט, וויבאלד אז דער נס איז אנגעטאן אין טבע אין אן אופן ״שלא הי׳ דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע״ [53], איז מובן, אז ער איז פאר־בונדן מיט דעם אור אלקי וואס קומט אראָפּ בהתלבשות אין וועלט [54];

פון דער צווייטער זייט, וויבאלד אז דאס איז אן ענין פון נס וגילוי אלקות (ניט — ״נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע״ [55]), איז מובן, אז דער שורש פון דעם נס איז פון דעם אור אלקי וואס איז העכער פון טבע [56]; און נאכמער: דאס גופא וואס דער נס קען אראפקומען אין טבע איז א באַ־וויז, אז בשרשו איז ער העכער אויך פון די נסים גלויים [57], וואס דעריבער איז ער ניט ״מוגבל״ אין דער הגבלה פון העכער־פון־טבע און וועלט נמשך אין טבע גופא.

און דאס 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 אראפטראגן דעם נס אין העלם והסתר פון לבושי הטבע, וואס אין דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון נס [58] — צו איבערמאכן דעם העלם פון טבע, אז מ׳זאל זען ווי טבע וועלט געפירט פון אויבערשטן אליין.

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

מצד מרדכי, ענין ה״אור״, איז דער עיקר הדגשה פון נס פורים (ניט אין זיכוך הטבע, נאר) אין התגלות האור — דאס וואס דורך דעם נס וועלט נתגלה דער בלי גבול האמתי ית׳ (אז עס דער־גרייכט ביז למטה למטה, אין הנהגת הטבע);

און דעריבער איז אויך אין דעם זכרון הנס ניט אזוי נוגע אז עס זאל אראפ־קומען אין מעשה — עס איז געניג וואס דער זכרון הנס דריקט זיך אויס אין די מצות מעשיות פון פורים, אבער דער זכרון הנס גופא קען בלייבן במחשבה ורוחניות;

---

50) חולין קלט, ב.

51) כידוע פי׳ הבעש״ט (תולדות יי״י ר״פ בראשית) ב״הסתר אסתיר״. נת׳ בלקו״ש 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 בהשמטות 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״ה. ובאוה״ת אחרי (ס״ע תקסד) בשם הרמב״ן (לך יז, א. וארא ו, ב) דנסים המלובשים בטבע הם משם שד״י. וראה פי׳׳מ מהדו״ב פקל״ט (צב, ריש ע״ב).

55) תו״א צג, רע״ד. ק, א.

56) ראה אוה״ת אחרי שם — דנסים המלובשים בטבע הם משם שד״י וטבע עצמו משם אלקים.

57) ראה תו״א מג״א צא, 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. פי׳׳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, ע״י״ש.

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין ירושלמי — וואס אין תורה גופא איז עס דער ענין ה„אור" [59] (מ'געפינט גלייך די ריכטיקע סברא און תירוץ וכו' ווי איינער וואס זעט א זאך אין דער ליכטיקייט)].

מצד אסתר אבער — ענין ה„כלים", „הסתר אסתיר" — איז דער עיקר הדגשה אין נס פורים דאס וואס דורך דעם ווערט איבערגעמאכט דער הסתר און חושך פון טבע [60]: דערפאר איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע, אז עס זאל אראפקומען אין (עולם ה)עשי' [61] — אין קריאה וכתיבה, ווארום דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון דעם נס, אז טבע גופא זאל מאיר זיין [62].

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין בבלי, וואס „במחשכים הושיבני .. זה תלמודה של בבל" [63] — עס איז דער ענין פון „בירור החושך" [59] (אין תורה גופא)].

יב. עפ"י כהנ"ל ווערט מען אויך פארשטיין דעם פארגלייכן פון „אסתר" צו „שחר" — „מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים", און ווי דאס איז פארבונדן מיט דעם וואס אסתר „ניתנה לכתוב":

דאס וואס די גמרא פארגלייכט „סוף כל הלילה" צו „סוף כל הנסים" — דלכאורה זיינען „נס" און „לילה" הפכיים בתכלית (ווי דער מהרש"א *[63] פרעגט) — איז עס ווייל, ווי געוויינטלעך פריער (סוף סעיף יוד), דער תכלית פון א נס איז אז טבע גופא זאל זיך ענדערן, אז אין טבע (וואס מצ"ע [64] איז עס אן ענין פון „לילה" וחושך) זאל זיך אנהערן דער אור וגילוי פון אלקות;

און „אסתר" איז „סוף כל הנסים", זי איז דער סוף און תכלית פון אלע נסים — אראפצוטראגן דעם נס און גילוי אלקות אין העלם והסתר העולם; ווייל זי פועל'ט (ניט נאר אין דעם חושך פון עוה"ז וואס האט א שייכות (— איז „בסמיכות") צו „אור", די אויפלעלע ענינים פון עוה"ז, נאר) אין „סוף כל הלילה" — אין תכלית החושך והעלם והסתר אסתיר פון עוה"ז וואס האט ניט קיין שייכות צו „אור" [אזוי ווי „סוף כל הלילה" כפשוטו, וואס דוקא דאן (פארן

---

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

60) ובזה יובן שינוי לשון הכתוב — בנוגע ל„קים 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 באציליות, ולכן נאמר שם „אסתר המלכה" — דתואר „מלכה" מורה על מלכות בגילוי ולא כשהיא בגלות בעולמות בי"ע.

משא"כ „קבעוני" ו„כתבוני" שייך ל„כלים", ובמלכות גופא — כמו"ש יורדת ומסתתרת בבי"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 פל"ז ורפל"ח שדוקא ע"י דבור ומעשה נשלמת כוונת הבריאה ד„דירה בתחתונים".

---

63) סנהדרין כד, א. ראה ר"ח שם.

*63) חדא"ג יומא שם.

64) ובלשון חז"ל (ב"ר פ"ב, ג) „העולם מתנהג באפלה תבא האורה כו' זה אברהם כו'".

•) נוסף על הנ"ל הערה 12.

עלות השחר) איז דער חושך הלילה מיט מער התגברות ווי במשך דער נאַכט [65].

און עפ"ז איז פֿאַרשטאַנדיק וואָס דוקא די נסים וואָס זיינען אין סוג פון „ניתנה לכתוב" קען מען פֿאַרגלייכן צו „לילה", ובפרט צו „סוף כל הלילה": דאָס וואָס ביי די נסים איז דער זכרון הנס אַראָפּגעטראָגן געווארן אין „כתיבה" ועשי' — וואָס אין עוה"ז גופא, איז עס סוג הדומם [41], סוף כל המדריגות פון עולם העשי' [41] — איז עס ווייל די נסים איז ענינם צו איבערמאַכן 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 וועט „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 ה)שחר 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 וועט „עתיק לבריאה" — וואו דער ענין המלכות איז בגילוי, נאָר —

ווי זי איז יורדת אין דעם העלם והסתר פון עולמות בי"ע —

אויף איבערמאַכן דעם העלם לאור (ע"ד ווי געראַדט פריער בנוגע צו אסתר [69]).

יד. דאָס וואָס „אסתר" מאַכט איבער דעם העלם והסתר העולם — כאַטש אַז ענינה איז „הסתר אסתיר" — איז עס ניט נאָר בכחו של מרדכי (וואָס ענינו איז אור וגילוי כנ"ל בארוכה), נאָר אויך ווייל אסתר גופא, איז בפנימיותה, העכער לגמרי פון דעם הסתר;

וואָס דאָס איז דער פירוש הפנימי [70] אין פסוק [71] „והדסה היא אסתר": (אויך) אין דער ירידה אין העלם והסתר העולם („אסתר") איז פֿאַראַן די בחי' „הדסה" (אלו הצדיקים *[71]) 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 איבערמאַכן דעם הסתר גופא לאור.

---

65) סה"מ אתהלך לאוניא 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.

69) במאו"א שבהערה 48 איתא שאסתר בחי' מלכות „המסתתרת בראש הבריאה". ובתו"א מג"א (צב, א) שהוא „עתיק דבריאה" (ועי"ש הדיוק ד„עתיק" דוקא). אבל בד"ה ויהי אומן תרע"ט (קרוב לסופו) ד„הדסה היא בחי' פנימיות המל' כמו שהיא באצי' (וכמו שנעשית עתיק לברי' כו')", ו„אסתר היינו בחי' מל' היורדת 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.

טו. ווי געראדט 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 א איד איז בפנימיות העכער פון „הסתר" [72] — איז דער אלטער רבי מרמז אין זיין שו"ע (במהדורא תניינא) אין אנהויב פון הל' השכמת הבוקר, אין דעם דין פון „אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי" *[72];

און דאס איז פארבונדן מיט א תמי' אין ט"ז און א שינוי אין אלטן רבי'נס שו"ע פון מהדורא קמא צו מהדורא תניינא — וואס וועט ווערן פאר־שטאנדיק לויטן ביאור פנימי (דלעיל סעיף יג) אין מדריגת „שחר".

טז. דער טור ברענגט אראפ (אין ערשטן סימן פון אורח חיים): „צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו .. שתהא אתה מעורר השחר ולא יהא הוא מעירך כמו שאמר דוד ע"ה .. אני מעיר השחר ואין השחר מעיר אותי"; אין שו"ע [73] אבער, ברענגט אראפ דער מחבר נאר דעם אנהויב — „שיהא הוא מעורר השחר", און ניט דעם סיום („ואין השחר מעיר אותי") [74].

איז מסביר דער ט"ז [75]: שחר מיינט כנסת (קדושת) [76] ישראל, די קדושה וואס איז שורה אין אידן [77]; און אין דעם זיינען דא צוויי אופנים: „אני מעיר השחר" — די התעוררות מלמטה אויף צוקומען צו „שחר"; „שחר מעיר אותי" — די התעוררות מלמעלה, פון בחי' „שחר".

און דאס האט געמיינט דוד „ואין השחר מעיר אותי": די „התעוררות שלו מלמטה גדולה כ"כ שא"צ לסיוע התעוררות של מעלה". און וויבאלד עס איז א מדריגה וואס איז שייך נאר „לדוד וכיו"ב" ברענגט עס ניט דער מחבר אין שו"ע.

איז לכאורה תמוה ביותר: ווי קען מען זאגן אז עס איז דא אזא וואס „א"צ לסיוע התעוררות של מעלה" — ס'איז דאך „אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו" [78], און יעדן אידן, אפילו א צדיק גמור זאגט מען „אל תאמין בעצמך" [79] ?

יז. דער אלטער רבי אין מהדו"ק ברענגט אויך אראפ (ווי דער מחבר) נאר דעם ענין פון „שיהא הוא מעורר השחר" — אבער אין מהדורא תניינא זאגט ער: „שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש [80] אעירה שחר אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדה בינונית".

איז ניט מובן: וויבאלד אז אויך מהדורא תניינא איז א טייל פון שו"ע — א דבר השווה לכל נפש — פארוואס

---

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 נז, ט.

73) שם סעיף א'.

74) ולהעיר גם מיל"ש לתהלים נז 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 פרמ"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 נז, ט. קח, ג.

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, אַז די ווערטער „וזו 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" — אַז 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 אַז ער דאַרף ניט אַנקומען צו דעם סיוע וואָס נעמט זיך פון בחי' „שחר", ער דאַרף אָבער אַנקומען צו אַ סיוע פון העכערע מדריגות[82] אין אלקות[83].

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

א) דער סיוע אַז מען זאָל ניט נכשל ווערן אין תאוות איסור ר"ל — און דער סיוע איז פון בחי' „שחר", ווי מלכות קומט אַראָפּ אין „סוף כל הלילה", דער אָרט פון תכלית ההסתר פון עוה"ז.

ב) דער סיוע אַז מען זאָל זיך אויס־היטן פון תאוות היתר — און דאָס קומט פון מלכות ווי זי ווערט „עתיק לבריאה" [וואָס כאָטש אַז אויך די בחי' איז אַן ענין פון „לילה" (ירידה אין עולמות בי"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 אַנגערופן „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:

אַ צדיק איז אינגאַנצן ניט שייך צו ענינים פון תאוות, וואָס נעמען זיך פון נפש הבהמית[84], און זיין עבודה באַ־שטייט אין עלי' אין קדושה גופא; ביי אַ בינוני איז אַפּגעפרעגט 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

81) לקמן סעיף ב.

82) כדיוק לשון חז"ל „אלמלא הקב"ה עוזרו כו'". ועיי"ב 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 לאחרי תפלתו ובקשתו עד"ז בעבודת היום.

84) תניא פ"ו. ועיי"ש פי"ג (יח, סע"ב) „לא נתבטל לגמרי כו' אלא בצדיק כו'".

85) שם רפי"ב. ועיי"ש יז, ריש ע"ב: בדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש כו'. ומ"ש ברפי"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 מאליו (ובכתניא ספי"ב), משא"כ דיבור ומעשה שהם מרצונו של האדם.

צו דורכפאלן אין איסור — און אויף דעם דאַרף ער אַנקומען צום סיוע מלמעלה פון בחי' „שחר".

וי"ל אַז דאָס איז אויך דער ביאור אין אַלטן רבי'נס שו"ע:

מצד נגלה דתורה, איז אַ בינוני דער וואָס איז „מחצה על מחצה", דער וואָס האָט מער פון מחצה — „רוב זכיות" איז אַ צדיק[86] — 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 אַפּ 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 בינוני[89]).

---

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 ס' 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 מדרי' הבינונים כבפנים, ובסעיף ב' — „ראוי לכל ירא שמים כו' לקום בחצות הלילה כו'" — עבודה שלמעלה מזו המוכרחת בבינונים (ראה קונט' התפלה פי"א). וגם זה מביא בשו"ע, עדמ"ש בתניא ספי"ד: אך אעפ"כ כו' לקיים את השבועה שמשביעים תהי' צדיק כו'. וראה לקמן הערה 97.

און דאָס גופא שטעלט אַריין דער אַלטער רבי אין שו"ע אַלס אַ פסק דין וואָס איז שווה לכל נפש — ווייל נאָכדעם ווי דער אַלטער רבי האָט מגלה געווען אין תניא די אמתית ענין הבינוני, איז דאָך דאָס גענוגן „מדת[90] 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 כארי"[91] 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 טאָקע מאַנען ביי אַ איד 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 בא יעדן איד[92]; און ווי ס'איז געווען בימי אסתר

---

90) תניא רפי"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, דבחי' פנימיות הנפש שמאיר בזמן הבית הוא „אור הנשמה", ובזמן הגלות — „כח הנשמה", שהו"ע המסנ"פ, עיי"ש.

אז 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 אינגאנצן, אין אלע זיינע כחות און „אפילו בלבושי׳ החיצונים״ [95];

און עד״ז בעבודת כאו״א: דוקא דער מצב פון „חושך״ רופט ארויס פנימיות נפשו נאך מער ווי א מצב פון „גילוי אור״; און דאס דריקט זיך אויס אין קבלת עול פון עצם הנשמה וואס נעמט אים דורך אינגאנצן, וואס מצד דעם [96] — „יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה״ [97].

(משיחות פורים וש״פ תשא תשכ״ד)

---

93) לשון אדה״ז — תו״א צז, א (ושם קכ, ד: כמעט משך שנה). נת׳ בד״ה וקבל היהודים תשל״ח (סה״מ — מלוקט שם ע׳ שיז ואילך) פ״ג.

94) לשון אדה״ז — תו״א שם.

95) תניא ספי״ט. וראה ד״ה וקבל שם.

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.