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 וגו׳ ואת פר החטאת וגו׳״[5] — וועגן די קרבנות וואָס מען האָט מקריב געווען בימי המילואים, וועגן אהרן ובניו זיינען נתחנך געווארן 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 נמשח געווארן אלס 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 געווארן אויף צו מכפר זיין פאַר אהרן׳ען על העגל שעשה[8].

ב. אָט־די ביידע ענינים, וויבאַלד זיי שטייען ביידע אין פ׳ צו וואָס וועדט אפטמאָל געלייענט אינעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים — איז עס אַן אַנדייטונג, 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 חינוך 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.

אוּן ווי מען גענפינט 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

[אוּן 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]];

אוּן 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].

אוּן 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" אוּן פון די ימי המילואים, אוּן סיי דעם חילוק שביניהם (כדלהלן סעיף יו"ד).

ג. לכאורה קומט אויס, אַז די ציונים הנ"ל ווייזן אַן 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" — אוּן 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;

אוּן אין דעם מאמר ד"ה והי' אור הלבנה, רעדט זיך ווי די בחינה פון „קול חתן וכלה" איז איצט ניט בגילוי — אוּן 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 בריידע ענינים ריידן זיך אין מאמרים פון דער זעלבער סדרה, ובפרט נאָך אַז סיי „זה קרבן אהרן ובניו" אוּן סיי דער ענין

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".

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 אַנ־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 געווען „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 המגילה הוא כמו קורא בתורה שקורא וממשיך 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 קומט דערפון איז אַ גילוי פון עצמות א"ס ב"ה וואָס איז „למעלה מבחי' שמות").

ד. דער ענין הנ"ל ווערט ווערן פאָר־שטאַנדיק נאָכדעם ווי מ'ווערט 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 ההעלם. 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 פּי' הבעש"ט אויפן פסוק

---

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".

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' ותוספ 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) ויל"ל לא, יח.

„הסתר אסתיר“ [25], אז (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 „הוא“, עס זעט זיך אפילו ניט אַז ס׳איז „לילה“. אַזוי גרויס איז דער העלם, ביז מען פילט איבער־הויפט 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 געווארן אויס לילה, אויס העלם, נאָר ווי דער ל׳ הכתוב „בלילה ההוא“: אין „לילה ההוא“ גופא, אין דעם פאַראַנענעם תכלית ההעלם, האָט זיך אויפגעטאָן דער „נדדה שנת המלך“ [27]. און דערפאַר וועדט גע־בראַכט אויפן נס פון פורים דער משל פון אַ צבי [28], וואָס אויך בעת ער שלאָפט (מיט אין 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 וועל־כער 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 משחי 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׳ קכב (ע״פ זח״ג קכט, ב). וראה גם אור התורה ס״פ וירא. וראה גם ד״ה ארי׳ לא ברא כו׳ תרצ״ד (ועפ״ז סרה קושיית היפ״ת לב״ר שם)). וע״פ הידוע שכל הפירושים שבפסוק א׳ שייכים ול״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׳ שבשה״ר שם, הוא רק בענין הגילויים, והוא שההשגחה דעין א׳ באה בהתלבשות בלבושי הטבע (וכמ״ש בתו״א שם: „שמת־לבש 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 כוי״. (וע״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 זיין 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 מגדל צו אים. אָבער „נדדה שנת המלך" ווייזט אויף אַן אור בלתי מוגבל, וואָס כלפי אַזאַ אור איז „העלם" ניט קיין מגדל, און דערפאַר ווערט ער נמשך אויך „בלילה ההוא"[30].

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

בייטאָג איז, געווייגלעך, ניט דער זמן וועז מ'שלאָפט[31]. אָבער אָט־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", אָט־די שלאָפלאָזיקייט ווערט מצד דעם מצב (הנפשי[32]) פון דעם מענטשן גופא.

ב) די געווייגליכע 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. דאָקעגן 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. וואָרום „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 מגדל 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 פאָרבונדן מיט צוויי ענינים: א) אָט־די רייד דערנעמען דעם מענטשן בפנימיות נפשו. ווי מען זעט בחוש, אַז וועז אַ מענטש רעדט וועגן עפעס וואָס רירט אים שטאַרק אַן — קען ער דעמאָלט ניט זיין ריאיק און רעדן שטיל, נאָר זיינע רייד קומען אַרויס מיט אַ הויכן קול; ב) די רייד ווערן דערהערט אויף אַ וועייטערן שטח. וואָס העכער דער קול איז — אַלץ וויי־טער ווערט ער דערהרט.

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 בסו־פו. 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 בבנימיות 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 בה־טבע (ראה לעיל הערה 27), הי' באופן ש„אותו הנה 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 ווייטסטן נידעריקסטן העלם, ביז אין דעם העלם פון ״לילה ההוא״.

און וויבאַלד אַז מיטן לייענען די ווער־טער ״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 אויבנדערמאַנטע מעלות — בכדי צו פּועל 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״ בא 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 הענינים — אין דעם ענין פון ״בלילה ההוא נדדה שנת המלך, מלכו של עולם״ — אַז דוקא צוליבן (גודל ה)העלם והסתר פון ״לילה (ההוא)״

[אין וועלכן אידן האָבן זיך געפונען בזמן גזירת המן, וואָס דערפאַר איז כנסת ישראל דאָן [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 ביאו־רים 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 טאָקע 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

---

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״ק דסוטה). ובל׳ החסידות (דרמ״צ קכג, א. קס, א. ובכ״מ) האתערותא דלתתא צריכה להיות מעין ובדוגמת האתערותא דלעילא המתעוררת ונמשכת על ידה.

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, וואס 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 וואס 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 באַוויין 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. אָט־די צוויי ביאורים, ווערן מרומז אין די צוויי אויבנדערמאַנטע ציונים וואס דער צ"צ איז מציין אין אונזער סדרה — צום ביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות (וואו עס רעדט זיך וועגן דעם גילוי פון קו וואס קומט דורך צמצום), און צו סד"ה חייב אינש לבסומי בפוריא (וואו עס ווערט אַרומגערעדט וועגן דעם העלם וואס אין מגילת אסתר וואס 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 וואס ער איז געווען מלובש אין טבע. וואַרום דאָס וויזט אַז דער נס איז געקומען פון גאָר אַ הויכן אָרט, וואס מצד זיין הויכ־קייט קען ער אַראָפקומען גאָר נידעריק — ביז צו אָנטאָן זיך אין לבושי הטבע — אַזוי ווי אַ חבית מלאה יין, וואָס צוליב דעם וואס דער יין איז אין איר אַזוי הייך — 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, וואס ווערט דער־ציילט אין מגלת אסתר, איז אין אַ גאָר הויכער מדריגה, וואס 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[46] — וואָס די הקדמת נעשה לנשמע איז געקומען מצד דעם גילוי אור שמלמעלה, 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 געווארן לאור (ע"ד פון דעם צוויטן ביאור אין „בלילה ההוא נדדה שנת המלך" אַז דער הסתר פון „לילה ההוא" גופא האָט אַרויסגערופן (און איז פאַרוואַנדלט געווארן 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[47] — 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 וועט 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') געזאגט, 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"[48] איז אַרויסגעוואָקסן 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 געווארן די היפוך־דיקע תנועה פון קנאת ה' ביז צו „הרגו איש את אחיו גו'"[49] — און דורך דעם האָבן זיי זוכה געווען „להיות כהנים למקום".

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 בייַ־
געשטאַנען דעם נסיון פון חטא העגל [49].

אַבער פונדעסטוועגן, איז אָט־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,
תע״ל, וואָס האָט בכח בלויז צו בוקע
זיין דעם חשך הצמצום, אַבער ניט אי־
בערמאַכן דעם צמצום גופא אויף אור.

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

וואָרום עס איז דאָך געקומען נאָך
תשובה מאהבה וואָס זהנות נעשו לו
כזכיות [51]. וכמפורש בפרש״ [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 אָן אור — און במילא
איז „אור הלבנה" פונקט ווי „אור
החמה" [54].

און היות אַז אַלע גילויים דלעתיד
זיינען תלוי במעשינו ועבודתינו עכשיו [55],
פאַדערט 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 אַנשטאַט
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״ה)

---

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 ירי־
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״ח 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.