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 וויין אויף זיין תוכן] איז — „חייב [2] אינש 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" אין 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" וויזט 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 אַט־די מצוה איז פאַראַן דעם גאַנצן טאָג פון פורים — בכל דגע 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 אַפגעטאָן 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 תרפו.

נות לאביונים, וואס מצוה להרבות בהם [8], איז זי אבער ניט קיין חיוב אויף כל היום. משא"כ "משתה ושמחה" וויבאלד אז עס שטייט "ימי משתה ושמחה" — "משתה ושמחה" בסמיכות צום ווארט "ימי" (ניט ווי "ומשלוח מנות גו' ומתנות לאביונים" וואס שטייען נאכדעם) — איז י"ל, אז דער חיוב איז אויף יעדער רגע פון "ימי", נאר דורך זיין מקיים זיין די מצוה פעם אחת ביום — וועדט עס נמשך [9] על כל רגע ורגע פון דעם גאנצן טאג [10].

און וויבאלד אז דער חיוב פון דער "משתה" — "לבסומי" — איז, אז זי זאל זיין אין אן אופן פון "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" — הייסט עס דאך אז דער חיוב פון "לבסומי כו' עד דלא ידע כו'" איז אויף דעם גאנצן טאג.

איז אויך פון דעם איז מובן (נוסף להנ"ל סעיף א'), אז אין דער מצוה "לבסומי כו' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" — דריקט זיך אויס דער תוכן פון פורים, מער ווי אין די אנדערע מצות פון דעם טאג.

ג. ווי איז שייך אז תורה זאל מחייב זיין א אידן ער זאל זיך אזוי פיל מבוסם ביז ער זאל ניט וויסן "בין ארור המן לברוך מרדכי"? זאגן מפרשים [11], אז דאס מיינט "שלא ידע לחשוב שארור המן בגימטריא ברוך מרדכי".

ס'איז אבער ניט מובן:

א) דער שיעור פון לבסומי "שלא ידע לחשוב" איז דאך ניט נוגע בדוקא צו דער גימטריא פון "ארור המן" אדן "ברוך מרדכי"; בשעת איינער איז מבוסם, איז ער דאך בכלל ניט שייך צו אויסרעכענען קיין שום גימטריא — אפילו א סך אן איינפאכערע פון ארור המן און ברוך מרדכי [12]. היינט פאר־וואס זאגט די גמרא "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"?

ב) גימטריאות וואס ברענגען זיך אין תורה זיינען דאך ניט באקראי בעלמא [13], נאר די גימטריא וויזט אז די צוויי זאכן וועלכע באטרעפן דעם זעלבן מספר האבן צווישן זיך א שייכות (אן ענליכקייט) פנימית [14]. וכמובן פון דעם וואס ס'איז מבואר אין תניא [14], אז די גבר־אים וואס וועלן אנגערופן מיט א נאמען וואס איז די גימטריא פון געוויסע וועלטער וואס שטייען אין די עשרה מאמרות, איז עס מצד דעם וויל דער חיות אלקי פון יענע בראים וועלט נשתלשל פון די באטרעפנדע וועלטער אין די עשרה מאמרות. און ממילא איז פארשטאנדיק, אז ס'איז אויך פארן אן אינערליכע ענליכקייט צווישן פארשידענע זאכן וואס זייערע נעמען באטרעפן דעם זעלבן מספר.

איז דאך לפי"ז ניט מובן: וואס איז די ענליכקייט צווישן "ארור המן" און "ברוך מרדכי" וואס זיי זיינען נאר צוויי פארקערטע זאכן?

דער ביאור אין דעם איז: דער חיות פון יעדער זאך איז די כיונה עליונה

---

8) רמב"ם שם הי"ז.

9) ובדומגת נטילת ד' מינים, שלמ"ד (סוכה מו, ב) לכולא יומא אתקצאי, נטילתו 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' לענייננו, 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 זאַך איז באַשאַפן געוואָרן. און וויבאַלד אַז די כוונה אין דער התהוות פון „ארור המן" איז, אַז עס זאָל קומען דער „נהפוך הוא", אַז אידן דורך זייער עבודה זאָלן דאָס מה־פך זיין צו „ברוך מרדכי" (ווי ס'איז די כוונה אין דער התהוות פון אַלע ענינים רע — אַז מען זאָל פון זיי מאַכן „יום ואור" [15]), קומט דאָך אויס, אַז דער חיות אלקי (די כוונה) פון „ארור המן" איז — „ברוך מרדכי" [16].

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

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

ד. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: בעת מען איז מהפך „ארור המן" צו „ברוך מרדכי", איז דאָך דאַן טאַקע ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן זיי — היינט פאַרוואָס שטייט „עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" פון וואָס ס'איז מוכח אַז צווישן זיי איז יע פאַראַן אַ חילוק נאָר מצד דעם וואָס ער איז מבוסם וויס ער ניט דעם חילוק?

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

וואָס אין דעם באַשטייט די מעלה פון בעלי תשובה איף צדיקים — און ווי דער פסק דין „במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם" [21] — אַז צדיקים זיינען מברר בלויז די ניצוצות וועלכע זיינען אין דברים המותרים וואָס זייער חיות איז פון קליפת נוגה, אָבער די ניצוצות וואָס זיינען אַראָפגעפאַלן אין די דברים האסורים וואָס זיינען פון ג' קלי־פות 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„א־רור המן" הנמשך מ„ברוך מרדכי" הוא בתכלית ההעלם, לכן הוא באופן של „גי־מטריא" שהוא חיות מוגע 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' לק־בולי 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 העניין דחתיכה נעשית נבלה (ד"ה פדה בשלום התש"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 ח"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 זיינען געפאַלן אין "זדונות" — וואָס זיינען נאָך נידעריקער פון די דברים האסורים, וואָרום זדונות זיינען דאָך היפֿך 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 היפֿך רצונו ית' — איז ווייל תשובה דערלאַנגט 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].

---

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) און די בחינה פון "בעל הרצון" וואָס ווערט ניט נתפס אין דעם רצון פון תומ"צ וועלט נמשך דוקא דורך עבודת התשובה: צדיקים, אַפילו די וואָס האָבן דערגרייכט די דרגא פון עובדי ה' באהבה רבה בתענוגים, וויבאַלד זיי האָבן אַ תענוג אין זייער עבודה, זיינען זיי דאָך אַ יש מי שאוהב [29] אַ "מציאות דקדושה" — און דעריבער זיינען זיי ממשיך בלויז בחינת הרצון. משא"כ בעלי תשובה, וויבאַלד זייער עבודה איז אין אַן 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 מרדכי" [32]: אָט־דער כח צו קענען מהפך זיין פון "ארור המן" צו "ברוך מרדכי", קומט נאָר דורך דער עבודה פון "לא ידע", בחינת הביטול שלמעלה מטעם

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 נתפס 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 וועלט 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 ציווּיים 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]

---

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 תש״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. עי״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 והוה 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.

און איז העכער פון די דברות, אמירות און ציווּיים 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 גע־קומען 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 פאָר אַ חטא רעדט זיך דאָ — „ומעלה מעל בה״, אַ פעלשונג ח״ו ור״ל אין אויר־בערשטן [39]; און דערצו נאָך — „ונש־בע 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 התי־

חלתה [40], נאר ער ווייזט אויך אויף דעם אינהאלט פון דער גאנצער סדרה — אויך פון די לעצטע ווערטער [41]. ואד־רבה: מצד דעם וואס „נעוץ תחלתן בסוף וסופן בתחלתן" [42] האט דער סיום הסדרה אן שייכות מיוחדת צו התחלת הסדרה — ויקרא לשון חיבה, איז ווי קומט עס וואס די סאמע לעצטע ווער־טער פון פ' ויקרא (לשון חיבה), מיט וועלכע די סדרה ווערט אפגעשלאסן, זיינען „לאשמה בה"?

ז. ווען מען עס פארשטיין בהקדים ההמשך פון דער רש"י:

לאחרי ווי רש"י איז מפרש אז „ויק־רא" איז לשון חיבה, און די קריאה איז קדמה לכל דברות ולכל אמירות דלכל ציווּיים, איז ער ממשיך: „אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה כו'". איז ניט מובן אין דעם: ווי קען גאר זיין אן סלקא דעתך אז דער אויבערשטער זאל ארויסווייזן אזא גרויסע חיבה צו נביאי אומות העולם — אן חיבה וואס איז נאך העכער פון תורה אפילו — וואס צוליב שולל זיין אט־די סלקא דעתך דארף רש"י באווא־רענען און זאגן אז צו זיי איז ניט געווען די קריאה?

דער ביאור אין דעם איז, אז היא הנותנת: ווען די קריאה וואלט געווען אין דער זעלבער דרגא ווי תורה, איז דאן פארשטאנדיק בפשטות אז דאס האט ניט קיין שייכות צו אומה"ע, ווארום ס'איז דאך „ומשפטים בל ידעום" [43], ביז אז עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה [44].

וויבאלד אבער אז די קריאה איז קדמה לכל דברות כו' (און זי קומט פון אן ארט וואס איז העכער פון שם הוי' [45], כנ"ל סעיף ו'), האט מען גע־קענט זאגן — אז היות אז מצד עצמותו ית' איז „איני יודע באיזה מהן חפץ כו'", איז אפשר די קריאה אויך צו נבי־אי אוה"ע. דערפאר קומט רש"י באַ־ווארענען, אז צו נביאי אוה"ע איז ניט נאר ניט געווען די קריאה לשון חיבה, נאר 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" נק־ראת „תולדות". ולכאורה — באם נאמר ששמות הסדרות הן רק על שם התחלתן — הרי „אלה תולדות נח" מכיון שהיא הראשונה המתחילה „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 הסברה אויף דער שייכות פון דער תחלת הסדרה צו איר סיום, וואָס „בעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן" : דוקא „לאשמה בה" — אַט־די זדונות וואָס וועלן נתהפך לזכיות דורך „וכפר גו' ונסלח", וואָס אמיתית הכפרה והסליחה איז בשעת די זדונות זועלן 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 זועלן נתהפך לזכיות.

ח. אַט־די נקודה משותפת — את־הפכא חשוכא לנהורא — וואָס איז דאָ אין פרשת ויקרא און פורים, וועלט נר־מז 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" וועלט אַנגערופן „ברית אלקיך" וויל אין שם אלקים זיינען פאַראַן ק"ך צירופים, פון וועלכע עס זייענען יונק די ק"ך צירופים פון נוגה. פון אַט־די צוויי מאָל ק"ך צירופים (פון שם אלקים און פון נוגה) וועלט „מר", וואָס באַטראַפט צוויי מאָל ק"ך — „וכחשבון עמלק". אין דעריבער וועלט מלח אַנגערופן „ברית אלקיך", וויל מלח איז ממתיק די דינים און מרירות („מר") וואָס קומט פון שם אלקים.

47) ב, יג.
48) ו, רע"ג.

ט. עפ"י הצ"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 חצע"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 אַיין 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 צייכנט 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 וועלט אַנגערופן „משל הקדמוני" ואדרבא — דאָס וויזט 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 גענאַרפט שטיין „במ"ש בד"ה חייב אינש לבסומי". פאַרוואָס שטייט „בדרוש פורים" ?

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

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 מאמר „ולא תשבית מלח".

יו"ד. סאמור 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. וואָרום וויבאַלד די חידה פאַר זיך — אַן דעם ענין וואָס זי דייטעט אַן, האָט ניט קיין שכל־דיקן אינהאַלט און געדאַנק, אַדער — זי איז גאָר סותר צו שכל, און ווי חידת שמשון מעז יצא מתוק גו'[53] — דאָס גופא גיט צו פאַרשטיין אַז די חידה וויסט אַן אויף אַ געוויסן ענין וואָס איז אין איר פאַרבאָרגן. ביי אַ משל אַבער איז אויך אַן דעם נמשל דאָס אין משל אַ געוויסער תוכן, און דערי־בער קען געמאַלט 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 אַבער געוואָגט געווארן ווען מען האָט שוין די ידיעה אַז דער משל האָט אין זיך אַ נמשל, דאָן איז שוין דורכן משל אַ סך לייכטער צו דערגיין צום נמשל ווי דורך אַ חידה. ס'איז דאָך אַבער רעכט, מען זאָל אַמאָל אַנענעמען, אַז אין דעם משל אַליין באַשטייט דער גאַנצער תוכן הענין און ניט ווען 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 בהחצ"ג „ולכן נק' התורה משל הקדמוני"], בא בתור הקדמה למה שמבאר 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 — ובל' הזהר (בהעלותך קנב, א): חשיבותא דגופא נטמתא. כהאי גונא 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 (גלה דתורה) כלי לאוא"ס ב"ה כדלקמן בפנים (בדוגמת המלח שממתיק את הבשר), וע"ד המבואר בקונטרס עה"ח פי"ב ואילך ובכ"מ.

55) להעיר אשר ה„דרוש פורים" שאליו מכוון בלקו"ת, התחלתו היא „חייב אינש 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 געוועדט 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 עיקר ענין פון פורים], פאַראַן צוויי פרטים: 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 מסירת נפש, אַז דאָס נעמט זיך פון „עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל". וואָס דערפאַר איז י"ל, אַז די הגהה איז שייך (ניט נאָר צו די וועריאַנטן שלפני' וסמוכים לה — אַז אין תורה איז „מלו-

פורים — כי במצוה זו מתבטא ענין פורים.

אלא שמ"מ אינו מציין ל„דרוש המתחיל חייב אינש כו' עד דלא ידע" — אף שכוונתו 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".

בש אוא"ס ב"ה ממש", נאָר) אויך צום ראש הסעיף, וואָס רעדט וועגן דעם ענין פון מס"נ.

— וויייל 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 אן 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" מיינענדיק דערמיט ביידע ענינים פון פורים: 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, אפילו די וואָס קומען לכאורה נאָר בדרך אגב — זיינען זיי בתכלית הדיוק און אין זיי זיינען מרומז ענינים נפלאים,

און אַפילו די פסוקים (אדער מאמרי רז"ל) מיט וועלכע די מאמרים הויבן זיך אָן, און אויך די סדרות (וועגן די מאמרים זיינען געזאָגט געווארן אַדער וואָס מען האָט זיי אריינגעשטעלט אין די ספרי חסידות), האָבן אַ שייכות פנימית צו די ענינים וועלכע רייכן זיך אין די מאמרים[56]. ווי מען זעט עס

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 ביים לערנען תורת ודברי רבותינו נשיאינו, אויך ענינים וועלכע זעען אויס אַז זיי ווערן לכאו־רה 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 זיינען בדיוק גדול — זיי פאַרמאָגן אַ תוכן רב און זיי־נען מרמז אויף ענינים נפלאים.

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה)

כפ' 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.