ביז אז ס׳ווערט דער "מיסמך גאולה לגאולה" - פון די גאולה פון פסח, צו די גאולה האמיתית והשלימה.

וכידוע דער פי׳ פון כ"ק מו"ח אדמו"ר (הגש"פ עם לקוטי טעמים וכו׳ (תשל"ו) ע׳ רנט) אויף לשנה הבאה בירושלים, אז מ׳דארף ניט ווארטן ביז איבער א יאר וכו׳ - איז עד"ז בנדו"ד, אז היינט בייטאג אדער היינט ביינאכט אדער ביום ראשון, ווערט דער נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם, ובמילא וועט מען שוין מקריב זיין דעם קרבן פסח כמצות רצונך בביהמ"ק השלישי, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

*

י. כרגיל צו לערנען אן ענין אין פירש"י על הסדרה, ועד"ז וויבאלד אז דאס איז שושן פורים, וועט מען אויך אפלערנען א פירש"י אויף מגילת אסתר.

וואס אין אונזער סדרה ווערט דאך דערציילט וועגן די בגדי כהונה, וואס די התחלה בזה איז "ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד גו׳".

שטעלט זיך רש"י אויף "חושן", און איז מפרש "תכשיט כנגד הלב". וואס דערמיט קומט רש"י צו באווארענען אז מ׳זאל ניט מיינען אז וויבאלד ס׳שטייט "ואלה <u>הבגדים</u> . . חושן גו׳", איז לכאו׳ מוכח אז דער חושן איז אויך געווען א בגד, וואס דעמולט וועט ווערן שווער אז מ׳וועט לערנען ווייטער אין דער סדרה אז חושן איז א תכשיט - איז אויף דעם זאגט רש"י אז דאס איז (ניט קיין בגד וואס איז מגין מזרם וממטר, נאר) א תכשיט.

און דאס וואס רש"י איז ניט מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער "ואלה הבגדים" (וויבאלד אז דאס קומט ער דאך באווארענען) - איז דאס דערפאר וואס מ׳וואלט געקענט פארענטפערן בדוחק עכ"פ, אז דאס וואס ס׳שטייט "ואלה הבגדים", גייט דאס אויף דעם <u>רוב</u> פון די זאכן וועלכע ער רעכנט אויס ווייטער (ניט אויף <u>אלע</u> זאכן).

לפי"ז איז דאך ניט פארשטאנדיק: אויב דאס איז א "תכשיט", איז וואס פאר א שייכות האט דאס מיט "<u>בגדי</u> כהונה"?

אויף דערויף זאגט רש"י אז דאס איז א "תכשיט כנגד הלב", וואס וויבאלד אז דאס איז כנגד הלב, האט דאס א שייכות מיט בגדי כהונה. והביאור בזה:

ווען ס׳וואלט געווען סתם א תכשיט, ע"ד ווי א תכשיט פון א צימער וכיו"ב, האט דאס ניט קיין שייכות צו בגדי כהונה, ועד"ז ווען ס׳וואלט געווען א תכשיט ע"ד ווי ס׳שטייט "ואשר נתן כתר מלכות בראשו" (אסתר ו, ח), ווי ס׳איז דא מפרשים (ראב"ע עה"פ) וואס זאגן אז דער כתר איז געווען בראשו פון דעם סוס - האט דאס ניט קיין שייכות צו בגדי כהונה;

ועד"ז ווען ס׳וואלט געווען א תכשיט פון א בגד, האט דאס אויך ניט קיין שייכות צו בגדי כהונה אליין, ווארום ס׳איז מערניט ווי א תכשיט (א דבר נוסף) צום בגד; וויבאלד אבער אז דאס איז א תכשיט "כנגד הלב" (ניט כנגד א בגד מסוים, נאר כנגד הלב), דערפאר האט דאס א שייכות צו בגדי כהונה.

יא. דערנאך שטעלט זיך רש"י אויף "אפוד", און זאגט: "לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו", וואס דערביי איז רש"י מרמז אויף די ברייתא פון מלאכת המשכן, וואס דארטן שטייען כו"כ פרטים בנוגע צו עשיית המשכן וכו׳, אבער וועגן תבנית האפוד שטייט ניט דארטן.

ם דאס איז דאך אן ענין וואס איז לגמרי בלתי רגיל אין רש"י. ווארום
כאל ברענגט רש"י א ראי' והוכחה לדבריו, משא"כ דא זאגט ער מערניט
בי אומר לי", ד.ה. אז דער איינציקער מקור פון וואנעט ער נעמט דעם
וש, איז דאס פון זיין הארץ ("לבי אומר לי")!

וואס לכאו' איז דאס אינגאנצן ניט פארשטאנדיק:

א) רש"י ברענגט דאך יע ראיות לדבריו, ווי ער זאגט אז "א"א לומר
ן בו אלא חגורה לבדה, שהרי נאמר ויתן עליו את האפוד ואח"כ ויתגוד
נו בחשב האפוד . למדנו שהחשב הוא התגור, והאפוד שם תכשיט לבדו",
"ז איז ער דערנאך ממשיך "וא"א לומר שעל שם שתי הכתפות שבו הוא קרוי
ד, שהרי נאמר שתי כתפות האפוד, למדנו שהאפוד שם לבד" - איז וויבאלד
רש"י ברענגט יע ראיות לדבריו, איז פארוואס זאגט עד אז דער מקור
רושו איז מערניט דערפון וואס "לבי אומר לי"?

ב) בשעת מ'גיט א קוק אין רמב"ם, ווערט די קושיא נאך גרעסער: דער
"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט) איז אויך מפרש תבנית האפוד, און עד
ם אזוי ווי רש"י מערניט ווי מיט שינויים קלים (ווי דער כסף משנה
ם דארטן). און ס'איז דאך ידוע דער כלל וואס מפרשי הרמב"ם זאגן אז
ת דער רמב"ם זאגט א זאך וואס ער האט א מקור אויף דעם, זאגט ער נאר
פס"ד, און ער זאגט ניט וואו איז דער מקור פון וואנעט ער האט דאס
ומען, משא"כ בשעת ער זאגט א זאך וואס ער האט ניט קיין מקור אויף
, זאגט ער אויף דעם "ויראה לי" (אדער "ולי נראה" וכיו"ב);

. און דעם ענין פון תבנית האפוד זאגט דער רמב"ם בפשיטות (און ער
ט ניט אויף דעם "ויראה לי" וכיו"ב) - מוז מען דאך זאגן אז דער
"ם האט געהאט א מקור אויף דערויף, וואס בפשטות איז דער מקור אויף
ויף פון פשטות הכתובים וואו ס'ווערט דערציילט וועגן דעם אפוד,

[ווארום ס'איז דאך א דוחק גדול לומר אז דער רמב"ם האט דאס
ונען אין א מדרש וואס מיר האבן אים ניט - ווארום דער רמב"ם און
י' האבן געלעבט בקירוב זמן זל"ז, איז אע"פ אז זיי האבן געלעבט אין
ונדערע ערטער, וואס רש"י איז געווען אין צרפת, און דער רמב"ם איז
וען אין (ארצות ערב) די אראבישע לענדער, אעפ"כ, איז אבעד (היפך
כל, ועכ"פ) א דוחק גדול צו זאגן אז דער רמב"ם האט געהאט אויף דערויף
מדרש חז"ל, ביז אז ער שרייבט דאס בפשיטות, און רש"י האט גארניט
וואוסט דערפון! - מוז מען דאך זאגן אז דער רמב"ם האט דאס גענומען
פשטות הכתובים].

פרעגט זיך דאך די שאלה: ענינו פון דעם רמב"ם איז דאך ניט פשש"מ,
ן אעפ"כ האט ער ארויסגענומען פון פשטות הכתובים ווי ס'איז געווען
תבנית האפוד, און ער זאגט דאס אין אן אופן פון א פס"ד וואס איז
נע לכל הדורות; און רש"י, וואס ער קאכט זיך דאך אין פשש"ם, ביז אז
י ראב"ע רופט אים אן "פרשנדתא" - מפרש הדת, און ער דארף ניט פסק'נען
ין הלכה לדורות (מערניט ווי זאגן פשש"מ), ואעפ"כ האט דאס רש"י ניט
יסגענומען פון פשטות הכתובים, נאר ער זאגט אויף דערויף אז דער
נציקער מקור זיינער איז דערפון וואס "לבי אומר לי"?!

לכאו' וואלט מען געקענט זאגן אז דערמיט וואס רש"י זאגט "ולבי
מר לי וכו'", וויל ער אויפטאן אז דער אפוד איז געווען א לבוש, וואס
ף דערויף האט ער ניט קיין ראי' פון פסוק (ווארום די ראי' איז נאר
דאס איז ניט קיין תשב, און ניט קיין כתפות), וואס דערפאר זאגט ער

אבער באמת קען מען ניט זאגן אזוי, ווארום רש"י איז ממשיך "ועוד ומר לי לבי שיש ראי׳ שהוא מין לבוש" – איז דאך דערפון פארשטאנדיק אז אס וואס רש"י זאגט פריער "ולבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו", מיינט ר זאגן דערביט (ניט אז ס׳איז׳ געווען א לבוש, נאר) אז ס׳איז ניט געווען יין חגורה (חשב האפוד), נאר "חגור לו מאחוריו", איז דאך הדרא קושיא דוכתא, פארוואס זאגט רש"י "ולבי אומר לי", אויף דערויף האט ער דאך איות פון די פסוקים?

ג) דערנאך איז רש"י ממשיך: "ועוד אומר לי לבי שיש ראי׳ שהוא מין בוש, שתרגם יונתן ודוד חגור אפוד בד כרדוט דבוץ, ותרגם כמו כן מעילים רדוטין וכו׳", וואס דערפון זעט מען אז אפוד איז א לבוש.

איז דאך ניט פארשטאנדיק: וויבאלד אז רש"י ברענגט אויף דערויף א אי׳ פון תרגום יונהן, איז פארוואס זאגט ער אויף דעס "אומר לי לבי", ׳געפינט דאך כו"כ פעמים אז רש"י איז מייסד פירושו אויף פי׳ התרגום, יז וויבאלד אז דא איז דא א ראי׳ פון תרגום, האט דאך רש"י א מקור אויף עס, איז פארוואס זאגט ער "אומר לי לבי"?

מיט נאך כמה דיוקים, כפי שיתבאר לקמן.

ב. בנוגע צו פירש"י אויף מגילת אסתר, איז דאך דער עיקר המגילה דער ניך הנס, וואס אויף דעם זאגט דער פסוק "ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל מרדכי היהודי את כל תוקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" (אסתר ט,כט).

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער "את כל תוקף", און איז מפרש תוקפו של נס של אחשורוש ושל המן ושל מרדכי ושל אסתר", ד.ה. אז וויבאלד ׳שטייט "<u>כל</u> תוקף", מיינט מען דערמיט אלע ענינים וואס ווערן דערציילט ין דער מגילה: וועגן אחשורוש און המן און מרדכי און אסתר.

ס׳איז אבער ניט פארשטאנדיק:

א) רש"י איז דאך מפרש די ווערטער "כל תוקף" (אז דאס מיינט תקפו ול נס וכו׳), איז פארוואס איז ער מעתיק פון פסוק אויך דעם ווארט "את כל תוקף)"?

ב) רש"י זאגט אז "כל תוקף" מיינט "תקפו של נס של אחשורוש ושל מן ושל מרדכי ושל אסתר", וואס אין גמ׳ (מגילה יט, א) איז דאך דאס א לוגתא פון כמה דעות, פון וואנעט דארף מען ליינען די מגילה וכו׳, און ש"י ברענגט אראפ בפירושו <u>אלע</u> דעות צוזאמען?

ג) דער סדר אין פירש"י איז, פריער אחשורוש, און דערנאך המן, און ערנאך מרדכי, און דערנאך אסתר, איז לכאו׳ ניט מובן:

דאס וואס רש"י דערמאנט פריער אחשורוש, איז דאס דערפאר וואס ער וערט דערמאנט אין מגילה דער ערשטער; ס׳איז אבער ניט מובן פארוואס אגט רש"י המן פאר מרדכי, אין מגילה ווערט דאך דערציילט פריער וועגן רדכי, "איש יהודי הי׳ בשושן הבירה ושמו מרדכי . . אשר הגלה מירושלים ו׳" (אסתר ב, ה-ו), און ערשט דערנאך ווערט דערציילט אז "אחר הדברים אלה גדל המלך אחשורוש את המן" (שם ג, א), ביז אז ס׳ווערט שוין פריער ערציילט וועגן מרדכי – "כרצון איש ואיש – כרצון מרדכי והמן" – האט אך רש"י געדארפט זאגן פריער מרדכי, און ערשט דערנאך המן, איז פארוואס יז דער סדר אין רש"י פריער המן און דערנאך מרדכי?

עד"ז איז די זעלבע שאלה לכאו׳ אויך בנוגע צו אסתר, וואס וועגן

ז. דער ביאור אין די הערה אויפן זהר:

ס׳איז מבואר אין המשך הרנ"ט (ע׳ ב. כז. נא) אז ס׳זיינען דא ווייי פירושים אין דעם מארז"ל "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם בבדה ייך, ראה שאין העולם מתקיים שתף עמו מדה הרחמים" (ב"ר פי"ב, טו), ואס דער צווייטער פי׳ בזה איז, אז דער ענין פון מדה הדין גייט דאס ייף דעם צמצום הראשון, וואס ענינו איז דאך סילוק לגמרי (מערער פון די נדערע צמצומים);

אבער אעפ"כ, דוקא דורך דעם סילוק לגמרי וואס איז געווארן דורך עם צמצום הראשון, האט זיך אויפגעטאן דער ענין הגילוי אין כלים, ווי ערעדט פריער (ד"ה באתי לגני ש.ז. פ"ה הע׳ יד-טו) וכמבואר אויך אין משך תער"ב ובכ"מ, אז דער אויפטו פון צמצום הראשון איז, אז אע"פ אז ינו איז סילוק לגמרי (מערער פון שאר הצמצומים), אעפ"כ דוקא דורך אים יערט נמשך דער אור הגבול און דער אור הבל"ג ביז צום אור שלא נגע בו מצום, און דאס קומט אראפ אין די כלים, וואס די איינציקע וועג ס׳זאל נען זיין דער ענין, איז דאס דורך דעם צמצום הראשון, וואס ענינו איז ילוק האור לגמרי.

וואס דערפון זעט מען דאך אז אע"פ אז דער ענין פון צמצום הראשון יז דאך אן ענין של גבורה ודין, אעפ"כ, דוקא דורך אים קען ווערן דער ניך אז די כלים זאלן מקבל זיין דעם אור הבל"ג. וואס דערפון איז אויך ובן בנוגע צום ווארט "מבורך", וואס ענינו איז דאך דער ענין הברכה, אז ע"פ אז תחלת התיבה איז מיט די אותיות מ"ב, וואס דאס באווייזט אויף אן ניך של גבורה ודין, אעפ"כ איז דאס אבער אן ענין של ברכה (ע"ד האמור נוגע לצמצום הראשון).

און דערנאך איז ער ממשיך אין זהר, אז דער ענין פון מ"ב איז ארבונדן מיט ר"ה, וואס ר"ה איז דאך דער יום הדין. און דער ענין פון "ך, וואס דאס באווייזט אויף דעם ענין השמחה וחדוה, איז דאס פארבונדן יט "יומא דעצרת". וואס ר"ה איז דער יום הדין, און בשמע"צ ושמח"ת וערט דער ענין של חסד ושמחה.

וואס די שמחה פון שמע"צ ושמח"ת איז דאך גרעסער פון די שמחה פון וכות "זמן שמחתנו", וואס די שמחה פון סוכות איז גרעסער פון די שמחה ון שבועות און פסח, וואס בפסח שטייט אינגאנצן ניט אין דער תורה דער ניך השמחה, און בשבועות שטייט נאר איין מאל "שמחה", משא"כ בסוכות טייט ג"פ שמחה - און די שמחה פון שמע"צ ושמח"ת איז נאך גרעסער פון די מחה פון סוכות, ווי מ׳זעט דאס בפועל.

אין בשעת ס׳גייט דורך דער טאג פון שמע"צ ושמח"ת, און דערנאך ומט מען צו פורים - זאגט מען אז די שמחה פון פורים איז נאך גרעסער ון די שמחה פון שמע"צ ושמח"ת.

ויה"ר אז אזוי ווי מ׳איז שוין דורכגעגאנגען די אלע ענינים פון בורות ודינים, אנהויבנדיק פון דעם צמצום הראשון, ביז צו די ענינים ואס זיינען געווען בזמן האחרון, זאל מען דערמיט יוצא זיין, און ס׳זאל יך שוין אנהויבן דער ענין פון חסד ורחמים וכו׳.

ביז אז ס׳וועט זיין דער ענין פון "יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד ולם" - וואס דאס שטייט דאך אין הלל, זאל מען דאס זאגן אין די שירה עשירית וואס וועט זיין לע"ל (תנחומא בשלח י), וואס "שר לא נאמר אלא ניר, מכאן להחיית המתים מן התורה" (סנהדרין צא, ב), בביאת משיח צדקנו.

וואס אויף דעם אפוד זאגט רש"י אז "לבי אומר לי שהוא תגור לו מאחוריו רחבו כרוחב גב איש כמין סינר". וואס דערמיט קומט רש"י באוואר-ענען אז מ'זאל ניט מיינען אז אזוי ווי דער חושן איז געווען (א תכשיט) כנגד הלב, איז עד"ז דער אפוד געווען כנגד אן אנדער חלק קטן שבגוף - אויף דעם זאגט רש"י אז דער אפוד איז געווען "כמין סינר", ד.ה. אז דאס איז אנגעקומען עד עקביו (אזוי ווי א סינר), און ניט נאר כנגד א חלק קטן אין גוף.

און אויף דעם פרט אז דאס איז געווען אזוי ווי א סינר - זאגט רש"י אז דאס נעמט ער דערפון וואס "לבי אומר לי", ווארום אויף דעם איז ניטא קיין ראי' פון די פסוקים, ווארום פון די פסוקים האט מען נאר א ראי' אז דער אפוד איז א באזונדער זאך חוץ פון דעם חשב האפוד, און חוץ פון כתפות האפוד, עס קען אבער זיין אז דער אפוד איז געווען כנגד א חלק קטן אין גוף, אז דאס איז געווען תגור מאחוריו, כנגד דעם ארט וואו ס'האט זיך געענדיקט דער חושן, וואס דארטן זיינען געווען די טבעות וואס מ'האט זיי מחבר געווען צו טבעות האפוד (תצוה כח, כח) - וואו איז אבער די ראי' אז דאס איז געווען לאנג (עד עקביו) כמין סינר? אויף דעם זאגט רש"י אז דער מקור אויף דעם פרט איז דערפון וואס "לבי אומר לי".

לא. דערנאך איז רש"י ממשיך "שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים" - וואס דערמיט איז רש"י אויסן ניט נאר כדי צו זאגן דעם בן חמש למקרא ווי דאס קוקט אויס, ווארום אויף דעם איז גענוג אז רש"י זאל נאר זאגן ווי דאס ווערט אנגערופן בלע"ז (און רש"י זאגט טאקע ווי דאס ווערט אנגערופן בלע"ז), וועט שוין דער בן חמש למקרא וויסן ווי אזוי דאס זעט אויס, און ער וועט ניט דארפן אנקומען צו אנדערע סימנים - נאר דערמיט וויל רש"י מבאר זיין צוויי פרטים:

א) אז דאס איז א לבוש וואס חוגרות "השרות", וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז דאס איז אן ענין של חשיבות וגדולה - וואס דאס איז ראך ענינם פון בגדי כהונה, "לכבוד ולתפארת".

ב) דאס איז דוקא "כשרוכבות על הסוסים", וואס דאס איז צוליב דעם ענין הצניעות, דערפאר זיינען זיי חוגר דעם סינר, וואס דערפון איז פארשטאנדיק בנוגע צום כה"ג, אז ביי אים האט געדארפט זיין אן ענין של צניעות יתירה, וואס דערפאר איז אע"פ אז ער איז געגאנגען מיט א מעיל און מיט מכנסיים וכו', אעפ"כ האט ער געדארפט האבן אויף דעם אפוד, צוליב צניעות יתירה.

וואס דער בן חמש למקרא געדיינקט דאך וואס ער האט געלערנט פריער "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" (יתרו כ, כג), אז מצד די קדושה פון אבני המזבח, האט מען ניט געטארט ארויפגיין אויף אים מיט מעלות,

וואס אויב ס'רעדט זיך וועגן א בן חמש וואס ווייסט ווי דער ביהמ"ק האט אויסגעזעהן, ווייסט ער דאך אז ס'איז דארטן געווען כו"כ מעלות, אעפ"כ זאגט מען אז צום מזבח טאר מען ניט ארויפגיין מיט מעלות, אע"פ אז ער האט געהאט מכנסיים וכו', מצד די קדושה פון אבני המזבח -

איז דערפון מובן אויך בנוגע צום כה"ג, אז ביי אים האט געדארפט זיין צניעות יתירה, וואס אויף דעם איז געווען דער אפוד, און דערפאר איז דער אפוד געווען עד עקביו.

כמער: דאס איז געווען א לבוש ממש. און די ראי' אויף דערויף איז
רפון וואס "תרגם יונתן ודוד חגור אפוד בד כרדוט דבוץ, ותרגם כמו כן
ילים כרדוטין", וואס דערפון איז א ראי' אז דאס איז א לבוש.

אעפ"כ זאגט דאס ניט רש"י מיט א פשיטות (אע"פ אז לכאו' האט ער א
י' פון תרגום יונתן), נאר ער זאגט אויף דעם "ועוד אומר לי לבי" -
אס דער ביאור בזה איז, דערפאר וואס מ'קען זאגן אז פון תרגום יונתן
ז גאר א ראי' לסתור:

בשעת ס'איז דא צוויי באזונדערע זאכן וואס זיי האבן דעם
לבן פירוש, מוז מען זאגן אז דאס זיינען צוויי באזונדערע זאכן, ווי
זעט אין דעם פירש"י גופא, אז רש"י זאגט אויף "מעיל" - "הוא כמין
וק, וכן הכתונת (וואס דערפאר דארף מען מחלק זיין און זאגן) אלא
כתונת סמוך לבשרו, ומעיל קרוי חלוק העליון";

איז וויבאלד אז מ'זעט אז דער תרגום יונתן זאגט דעם זעלבן פירוש
י אויף אפוד, און סיי אויף מעיל, איז דאך דערפון מוכח אז דאס איז
ט די זעלבע זאך, ווארום אויב ס'איז די זעלבע זאך, וואלט דאס געהייסן
טן זעלבן נאמען (און דא קען מען ניט מחלק זיין צווישן דעם חלוק
ליון וכו', ווארום סיי דער מעיל און סיי דער אפוד זיינען געווען ניט
וך לבשרו, נאר מלמעלה) - איז דאך דאס א ראי' לסתור,

אבער אעפ"כ, וויבאלד אז אויף ביידע זאכן זאגט דער תרגום דעם
לבן ווארט - "כרדוט", איז דא עפעס א ראי' אז דאס איז א לבוש, וואס
רפאר זאגט רש"י "ועוד אומר לי לבי שיש ראי' שהוא מין לבוש".

. דערביי איז דא אן ענין נוסף, וואס וויבאלד אז יעדער פרט אין
רה איז דאך בדיוק, וועט מען זיך שטעלן אויך אויף דעם:

דער כסף משנה (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ח) זאגט אז "רש"י בפירוש
ורה בסוף פרשה פקודי כתב באורך מעשה האפוד". וואס לכאו' איז אינגאנצן
ט מובן פארוואס דערמאנט ניט דער כסף משנה דעם פירש"י אין פ' תצוה,
אס דא ווערט דאך דערציילט ווי איז געווען דער אפוד?

איז דער ביאור בזה, אז אין דעם כסף משנה איז דא א טעות, וואס
רסן פעלט א וא"ו, און ס'דארף שטייען: "רש"י בפירוש התורה ובסוף פרשה
ודי", וואס פריער זאגט דאך דער כסף משנה אז דער ענין איז "מפורש
קרא פרשה תצוה", און דערנאך איז ער ממשיך "ורש"י בפירוש התורה (וואס
ט מיינט דאך דעם פירש"י במקומו, אין פ' תצוה), ובסוף פרשה פקודי,
ב באורך מעשה האפוד", און דער כ"מ ברענגט אויך דאס וואס ס'שטייט אין
פקודי, ווארום ס'איז דא פרטים וואס מ'לערנט פון די פסוקים אין פ'
ודי דוקא, ע"ד דער ענין ווי מ'האט געמאכט דעם חוט של זהב, וואס דאס
רנט מען פון דעם פסוק אין פ' פקודי (לט, ג): "וירקעו את פחי הזהב
צץ פתילים לעשות בתוך התכלת גו'".

און אזוי ווי די גמ' (יומא ה, ב. וראה תוד"ה אחד פסחים קיד, ב)
גט אז אין די אלע ענינים וואס ס'איז דא ספיקות אין זיי ווי ס'דארף
ין וכו', איז לע"ל וועלן דאך זיין "משה ואהרן עמהם", וועלן זיי זאגן
י אזוי ס'דארף צו זיין.

ויה"ר אז בקרוב ממש זאל זיין דער והקיצו ורננו שוכני עפר, וכ"ק
"ח אדמו"ר בתוכם, און ער וועט אונז פירן מקבל זיין פני משיח צדקנו,
ן משיח וועט בויען דעם ביהמ"ק השלישי, ועינינו החזינה בשובך לציון,
ם נקריב לפניך את קרבנות חובותינו כמצוה עלינו בתורתך הקדושה, ובקרוב
ש.

וואס איז בדרך ממילא און אין דערויף איז ניטא קיין אינהאלט, ווארום "לא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה", איז א זיכערע זאך אז אין דערויף איז דא א הוראה אין עבודת האדם לקונו.

און מ'דארף ניט ווארטן ביז דער קינד וועט אנהויבן לערנען גמרא, און ער וועט אנקומען צו דער מסכתא און צו דעם דף וואו עס שטייט אז "לא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה", נאר ווען זייענדיק א בן חמש למקרא זאגט דאס אים רש"י בפירושו עה"ת, און טאמער מ'וויל דאס לערנען מיט אים נאך פריער, מאכט אויך ניט אויס!

מא. האמור לעיל (אז אין דעם פרש"י איז מודגש אז מ'דארף אפלערנען א הוראה פון יעדער ענין פון וועלט) איז אויך מודגש אין א צווייטן פרש"י אין דער פרשה - וואס רש"י (פרשתנו כח, ד) זאגט אז דער "אפוד" איז "כמין סינר כו' שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים".

ובהקדים:

עס זיינען דא כמה סיפורים וואס מלמדים פלעגן דערציילן די קינדער אין חדר אלס אן ענין של חינוך, אע"פ אז יש אומרים אז ניט אלע סיפורים זיינען געווען מתאים צו דער מציאות, נאר אין כמה סיפורים האט מען מוסיף געווען ליופי המליצה וכו', כדי צו ארויסנעמען דערפון א מוסר השכל בנוגע צום חינוך פון די קינדער.

ועד"ז בנוגע צום פרש"י הנ"ל, אז מלמדים אין חדר פלעגן דערציילן א סיפור וואס איז דערמיט פארבונדן - וואס אע"פ אז מ'האט דאס ניט געהערט פון א בר-סמכא וכו', איז אבער דער תוכן און דער מוסר השכל וואס מ'וויל דערפון ארויסנעמען איז זיכער אן אמת'ער, און עס קען אויך זיין אז דער סיפור איז אן אמת'ער (כדלקמן).

מב. ובדוגמא ווי מ'זאגט בנוגע צו כמה סיפורים בנוגע צום בעש"ט, וועלכע מ'האט ניט געהערט פון די רביים, נאר פון חסידים, און אויך פון אזוינע חסידים וואס מרוב ההתפעלות זיינען זיי אמאל משנה און זיינען מוסיף אין דעם סיפור,

[ווי געריעדט אמאל בארוכה וועגן דעם וואס רש"י זאגט בנוגע צו הדלקת המנורה, אז "ויעש כן אהרן" (בהעלותך ח, ג) איז "להגיד שבחו של אהרן שלא שינה" - אז לכאורה איז ניט פארשטאנדיק: וואס פאר א שבח איז דאס פאר אהרן אז ער האט מקיים געווען דעם אויבערשטנ'ס ציווי אין דעם אופן וואס מ'האט אים אנגעזאגט, און "לא שינה"?!

האט מען מבאר געווען אין דעם (ווי מלמדים פלעגן ענטפערן אויף דעם) - אז דאס וואס "לא שינה" איז א געוואלדיקער פלא:

ווען עס וואלט זיך גערעדט וועגן א כהן הדיוט (הדיוט כפשוטו), איז קיין פלא ניט דאס וואס ער האט אנגעצונדן די מנורה אן קיינע שינויים, ווארום ער האט געהערט דעם ציווי, און ער ווייסט נאר פשוטו של מקרא, צינדט ער לויט ווי מ'האט אים אנגעזאגט;

ווען עס רעדט זיך אבער וועגן אהרן הכהן, וואס ער האט געוואוסט די אלע רמזים און סודות און דרושים וואס זיינען פארבונדן מיט הדלקת המנורה, און ער האט געוואוסט די אלע יחודים עליונים וואס ווערן אויפגעטאן דורך הדלקת הנרות, אז דאס איז אן עבודה וואס טוט אויף אין "שמי השמים", ביז אין עצמות ומהות,

און דערביי האט ער ווי דורך הדלקת המנורה ווערט אנגעצונדן א גאנצער סוג פון אידן וועלכן איז פארבונדן מיטן נר ראשון, ועד"ז בנוגע צו אלע נרות

פון דער מנורה וועלכע זיינען פארבונדן מיט אלע סוגים פון אידן -

איז דערזענדיק דעם גודל הענין וואס ער האט אויפגעטאן דורך "בהעלותך את הנרות" - און ניט וואס ער האט אויפגעטאן, נאר וואס די מצוה האט אויפגעטאן - וואלט ער געדארפט ארויסגיין פון די כלים, און אויסגיין מיט א כליון וכו'!

און דאס איז געווען דער געוואלדיקער פלא און "שבחו של אהרן" אז "לא שינה":

ווען ער האט אנגעצונדן די מנורה, האט ער דאס געטאן פונקט ווי מ'דארף דאס טאן לויט פשוטו של מקרא: ווען ער האט אנגעגאסן דעם שמן האט זיך עס ניט פארגאסן, און ער האט ארייגעלייגט די פתילה אין אן אופן אז דער שמן זאל זיך ניט פארגיסן, און דערנאך האט ער אנגעצונדן אלע נרות, און ניט אז גלייך נאך ניט אנציבדן די נרות איז ער בטל געווארן מכל המציאות שלו, נאר ער האט געווארט "עד שתהא שלהבת עולה מאלי'"!

וכידוע וואס מ'דערציילט אויף תלמידי המגיד, אז בשעת זיי האבן געהערט די תורה פון דעם מגיד, זיינען געווען אזוינע וואס זיינען גלייך בטל געווארן, און עס זיינען געווען אזוינע וואס האבן געקענט הערן ביז אינמיטן פון דער תורה, און אזוינע וואס האבן געקענט הערן נאך מערער, אבער ניט ביז צום סיום פון דער תורה,

און בנוגע צום אלטן רבי'ן דערציילט מען אז ער האט געהערט די גאנצע תורה פון מתחילה ועד סוף, און לאחרי שמיעת התורה האט ער באקומען א שלשול.

וכידוע אז דער אלטער רבי האט געזאגט אויף זיך אז ער איז א "בריא" פון ש"ס (בנוגע צו בריאות הגוף כפשוטה) - און אעפ"כ האט ער באקומען א שלשול מצד שמיעת התורה; דאס איז אבער געווען לאחרי שמיעת התורה, די תורה האט ער געהערט מתחילה ועד סוף, אין אן אופן פון "לא שינה", און דערנאך האט ער דערפון באקומען א שלשול.

ובנדו"ד - זיינען דא אזוינע חסידים וואס מרוב ההתפעלות שלהם קען מען פון זיי ניט ערווארטן אז בא זיי זאל זיין דער "לא שינה"],

ער דערהערט אז עס רעדט זיך וועגן דעם בעש"ט, אדער וועגן דעם אלטן רבי'ן וכיוכ"ב, איז ער משער אז נוסף אויפן נס וואס ער האט געהערט וועגן זיי, איז געווען א נס בתוך נס, א נס גדול יותר, און עס לייגט זיך ביי אים אז ס'איז געווען א הוספה אין דעם סיפור -

זאגט מען אבער בשם גדולי ישראל, אז וויבאלד מ'רעדט וועגן א גדול בישראל, ועאכו"כ ווען מ'רעדט וועגן א נשיא בישראל, איז אפילו אויב די מעשה איז ניט געווען בפועל, איז אבער געווען בכחו אז ס'זאל זיין בפועל, נאר אין דעם פרט איז עס ניט אראפגעקומען אין מעשה בפועל.

ועד"ז בנדו"ד - אע"פ אז עס קען זיין אז דער סיפור (דלקמן) וואס מ'דערציילט וועגן דעם פירוש רש"י איז ניט געווען בפועל, האט דאס אבער געקענט זיין, און דער תוכן און די הוראה שבזה איז אן אמת'ע.

מג. וועגן פרש"י בנוגע צום "אפוד" דערציילט מען, אז אזוי ווי רש"י איז געווען א סוחר, פלעגט ער אמאל ארויסגיין בחוץ, האט ער אמאל געזען אן אשה רוכבת על הסוס מיט אזא "סינר", און דערפון האט ער אפגעלערנט ווי אזוי דער "אפוד" האט אויסגעזען.

וואס אע"פ אז אן אשה רוכבת על הסוס איז אן ענין וואס איז היפך הצניעות,

ווי די גמרא (פסחים ג, א) זאגט אז "באשה קראו מושב" און ניט "מרכב", וואס דאס איז דאך אן ענין וואס מ'דארף אויסמיידן אז מ'זאל דאס ניט זען - אעפ"כ, וויבאלד אז ער איז געווען מוכרח צו זען דאס (אע"פ אז ס'איז געווען היפך רצוננו וכו'), האט ער דערפון אפגעלערנט אן ענין אין תורה - ווי אזוי האט דער "אפוד" אויסגעזען.

וואס דערפון האט מען נאך א דוגמא פון פרש"י אין דער פרשה, ווי מ'דארף אפלערנען אן ענין פון יעדער זאך וואס מ'זעט - אז אפילו ווען ער זעט אן ענין הפכי פון תומ"צ, דארף דאס אים מעורר זיין אז ביי אים זאל צוקומען אין לימוד התורה וקיום המצוות, סיי פאר זיך, און סיי אין דעם לימוד מיטן זולת, ביז מיט תשב"ר -

ווי מ'זעט אין פרש"י אז פון דעם "סיגר שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים" האט רש"י אפגעלערנט ווי אזוי דער "אפוד" האט אויסגעזען, און דערפון וואס "כשממנין אדם על פקידת דבר, נותן השליט בידו בית יד של עור שקורין גוואנט"ו" [וואס דאס איז אווארט אין לע"ז, ניט אין לה"ק, כמבואר אין תו"א דער חילוק צווישן לה"ק מיטן לשון פון אוה"ע, אז דאס איז בדוגמת החילוק צווישן "אבנים" מיט "לבנים"] - האט ער אפגעלערנט דעם פירוש פון "ומלאת את ידם".

און דאס איז דער אופן החינוך וואס מ'איז מחנך דעם בן חמש למקרא, אין אן אופן אז ער זאל זיין "מוחזק בו", אז "גם כי יזקין לא יסור ממנה" - אז יעדער ענין וואס ער זעט אדער ער הערט אין וועלט, אפילו אן ענין וואס ער האט ניט געוואלט זען און אעפ"כ האט ער דאס דערזען - איז א זיכערע זאך אז אין דערויף איז דא א הוראה אין עבודת האדם לקונו, בנוגע צו לימוד התורה, אדער בנוגע צו קיום המצוות, אדער בנוגע צו ביידע ענינים.

מד. דער ביאור אין וואס אין דער הערה אויפן זהר איז אלץ מודגש די מעלה פון ו"ה, ועד"ז "מגילה נקראת בי"א", וואס דאס איז פארבונדן מיט ו"ה:

די משנה זאגט אז "מגילה נקראת בי"א כו' ובט"ו לא פחות ולא יותר", ועד"ז געפינט מען בנוגע צו מילה אז "קטן נימול לשמונה לתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולי"ב (אויף פינף טעג) לא פחות ולא יותר" (שבת קלז, א במשנה), ועד"ז געפינט מען אז "לחם הפנים נאכל לתשעה לעשרה ולאחד עשר לא פחות ולא יותר" (פסחים מו, סע"ב ואילך), ועד"ז געפינט מען אין פרש"י אויפן פסוק (יתרו יט, ו) "אלה הדברים אשר תדבר אל בנ"י" - "לא פחות ולא יותר".

וואס לכאורה איז ניט פארשטאנדיק: מאי קמ"ל אז "לא פחות ולא יותר", אויב עס וואלט ניט געשטאנען "לא פחות ולא יותר", וואלט מען דאס אויך פארשטאנען בפשטות?

עד"ז געפינט מען א לשון וואס איז בדומה לזה בנוגע צו די עשר ספירות - ווי עס שטייט אין ספר יצירה "עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר".

וואס דא ווערט אויך די זעלבע שאלה: צוליב וואס דארף מען זאגן אז "עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר" - ווען מ'זאגט "עשר ספירות", פארשטייט מען אליין אז מ'מיינט עשר?

וואס בשעת מ'איז שולל און מ'זאגט "עשר ולא אחד עשר", באווייזט דאס אז ס'איז דא עפעס א קשר צווישן "עשר" מיט "אחד עשר" - איז ניט פארשטאנדיק: וואס פאר א שייכות האט "עשר" צו "אחד עשר", ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ אז מספר "אחד עשר" האט גאר א שייכות צו לעו"ז?

מה. איז דער ביאור בזה פארשטאנדיק לויט דעם וואס די משנה הויבט אן מיט "מגילה נקראת בי"א":