

ספר יהלק שלל

ביאורים והערות בהלכה ואגדה בעניני

חג הפורים
ומגילת אסתר

בעזרת החונן לאדם דעת

זאב וואלף

בלאאמו"ר ר' ברוך אלכסנדר זישא שליט"א

רי"ז

ליקוואוד תשפ"ג

©

תשפ"ג - 2023

לכל עניני הספר
ניתן לפנות אל המחבר

זאב וואלף רייז

1 Shenandoah Dr
Lakewood, N.J. 08701
908-330-1855 732-987-6339
zevyreis@gmail.com



ספר זה יו"ל ע"י

מוכון מפרשי הש"ס

Machon Meforshei Hashas
1 Rose Park Cres Lakewood,
N.J. 08701
732-239-2883

MachonMeforshiHashas@gmail.com

לזכרון עולם בהיכל ה'

ספר זה מוקדש

לעילוי נשמת

מו"ח

הרה"ג ר' נתן ברוך

ב"ר יעקב יצחק

הרצקה זצ"ל

נלב"ע שבת חנוכה ל' כסלו תשע"ט

תנצב"ה

נר ה' נשמת אדם

ספר זה מוקדש לזכר עולם ולעילוי נשמת
זקיני וזקנותי

ר' אברהם יצחק ב"ר ברוך ז"ל
מרת אלטע פריידע ב"ר אלכסנדר זושא ע"ה

ר' מרדכי בן ר' חיים ז"ל

ר' יעקב יצחק ב"ר נתן ז"ל
מרת אסתר ראשא ב"ר רפאל ע"ה

ר' רפאל ברוך ב"ר זלמן ז"ל
מרת רחל ב"ר אברהם יצחק ע"ה

יהא זכות לימוד מספר זה לרומם נשמתם

ת.נ.צ.ב.ה

ברכה לראש משביר

טנא מלא ברכות ושלמי תודה אשגר
קמי ידינו אשר נשתתפו בהוצאות הספר
ברוח נדיבה ונפש חפצה

הר"ר מרדכי בראנד שליט"א

לע"נ מו"ח
הגאון ר' ברוך נתן ב"ר יעקב יצחק הרצקה זצ"ל

והר"ר שמעון נוסבוים שליט"א

לע"נ חמיו
הר"ר שלמה זלמן ב"ר חיים אריה ז"ל

ממעון הברכות יתברכו על כל מקיימי ומחזיקי התורה
עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא
זרעא חיא וקימא די לא יפסוק ולא יבטול מפתגמי אורייתא

הסכמה מאת מו"ר
הגאון רבי אלי' דוב וואכטפויגעל שליט"א

לכבוד תלמידי ומכובדי הרה"ג ר' זאב ריס שליט"א

שלו' רב עד בלי די

ראיתי את הספר אשר שמו יקבנו 'יחלק שלל' בדברים עמוקים בכל סוגיות וענייני פורים אשר מן השמים הניחו לו מקום להתגדר בו ולחדש דברים נכונים בין בענייני הלכה ובין בענייני אגדה ובין בענייני דרוש. וכבר נודע רב גוברי' ע"י ספרו הקודם.

ובידעי רב גוברי' בחידושיו המאירים עוד בהיותו עלם רך בשיבתנו הקדושה אשר שם לילות כימים בעמל התורה ובקביעות זכה שמצודתו העלה פנינים יקרים ובהירים ומתוקים לחיך כל שומע.

ועתה מוציאו לאור לרגל ימי הפורים הממושגשים ובאים, והנני מברכו שהקב"ה יעזרהו להדפיס כהנה וכהנה ויהנו רבים מאור תורתו.

ממני המברך מקרב לב מכבדו ומוקירו

אלי' דוב וכטפוגל

א"ע 213 וטפוגל

הסכמה מאת ראש הישיבה
הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ישראל צבי ניומאן
בית מדרש גבוה
לייקוואוד, נ ד.

י' שבט תשפ"ג ליקוואוד

אתא קדמנא מחשובי מצוייני גידולי ישיבתנו הקדושה ידידי הרה"ג ר' זאב רייז שליט"א, ומסר לן ספרו עמ"ס סוכה ואמר לי שבדעתו להדפיס ספר כעין זה על עניני פורים, ובקשני לכתוב הסכמה על זה.

ובשמחה בחפץ לב הנני לעשות מבוקשו יען אשר בידעי ומכירי טובא קאמינא שהנני מכירו מזמן לימודו בישיבתנו הקד' הן מדיבורו בלימוד והן מהרבצת תורתו כראש חבורה חשוב בהאי בית אולפנא רבתא היא ישיבתנו הקדושה, וידעתי רב כשרונו המיוחדת וכוח הסברתו הברורה והנפלאה וגודל ישרות תורתו המשמחת והעריבה.

וכבר ארז"ל בשמו"ר [פרשה מ"א סימן ה'] מהו ככלותו אר"ש בן לקיש כל מי שהוא מוציא דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן וכו', וביתר אריכות בשהש"ר פרשה ד' ר' אלעזר אומר כל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן וכו' כדבש וחלב המעורבין זה בזה נוח לו שלא אמרן וכו' יעו"ש היטב.

לכן יבואו דברי בזה לחזקו ולעודדו ולברכו באה"ר שכשם שהצליח בתורתו שבע"פ להשפיע על השומעים מאור תורתו כן יזכה להמשיך להרביץ ורה בספריו החשובים והנעלים ויוסיף עוד כהנה וכהנה לתועלת ולהגדיל תורה ולהאדירה.

ע"ז באעה"ח לכב' התורה הק'

ישראל צבי ניומאן

ישראל צבי ניומאן

הסכמה שקיבלתי על ספרי הקודם על חג הסוכות

הסכמה מאת דודי

הגאון רבי יצחק סורוצקין שליט"א

הרב יצחק סורוצקין

1416 Arboretum Parkway
Lakewood NJ 08701

עש"ק לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום תשפ"א

שמחתי למאוד לראות הגליונים הערוכים בטוב טעם ודעת מהספר יחלק שלל על כל מס' סוכה מאת ידידי אהובי חתן אחותי האשה המושלמת והמשכלת מרת שושנה שתחי', וגיסי הבלתי נשכח המאור הגדול לממשלת התורה מוהר"ר ניסן ברוך הרצקע זצוק"ל, הרה"ג המצוין בכשרונותיו העצומים והנפלאים וסברתו הבהירה והבנתו העמוקה ר' זאב רייז שליט"א בנו של מחותני הגדול הרב הגאון ר' ברוך שליט"א.

והאמת ניתן להיאמר, שידידי היקר הוא מבני עלי' המצויינים שמתוך שקידתו ויגיעתו בעמל התורה עלה ונתעלה מאוד ורב גוברי' בתורה, וע"כ אמינא לפעלא טבא, שמוציא לאור עולם ראשית ביכוריו, שיהיה תועלת מרובה לכל ההוגים ולנים בעומקה של הלכה ואגדה אשר יעינו בספרו הנפלא.

והנני מברכו בכל לב שיפוצו מעיינותיו חוצה וחפץ ה' בידו יצליח ללמוד וללמד להגדיל תורה ולהאדירה.

החותם מתוך אהבה וחבה

יצחק בלאאמו"ר הגר"ב זצוק"ל סורוצקין

יצחק בלאאמו"ר הגר"ב זצוק"ל סורוצקין

ברכת אב

בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה לברך ברכת הנהנין, ברכת הריח, על שזכית להמשיך ולהוציא לאור עולם עוד חיבור, ספר גדול "חלק שלל" על חג הפורים.

ראיתי ונהניתי מכל ד' חלקי הספר בהלכה ובאגדה. הנה הראית במלאכתך הנפלאה את כשרונותיך הגדולים והידועים מאז ומקדם, ויחד עם זאת בהירות וברירות בישרות התורה.

מובטחני שכל אחד ואחד שיקח את הספר וילמד בו ימצא מילוי נחת ושמחה, בגדר "לכל אחד נדמה לו כאומתו". והעיקר, הדקדוק והנפה אחר נפה שעבדת ושעמלת למען יצא מתח"י דבר זך ונקי.

ואסיים בברכה מקרב לב וממעמקי הנפש לבני אהובי היקר הרה"ג ר' זאב וואלף שליט"א שנותן התורה ית"ש יחונגך בכח ורב חיל להפיץ מעיינותיך חוצה ללמוד וללמד בהלכה ובאגדה בדברים מאירים ושמחין כנתינתם, בעומק ובישרות וברירות ובהיקף בכל מקצועות התורה.

וכשם שזכינו אני יחד עם אמך הכבודה שתחי' לראותך הולך וגדל תמיד, מוסיף חיל בעמל התורה וביגיעתה ורוכש הישגים גדולים בקניניה, ונתקיים בנו "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך" תהלה ושבח לבורא עולם, כן נזכה לראותך ממשיך בדרכיך זו מעלה מעלה.

ויחד עם ה"זכה נעשה לו עזר" שלך, מרת שרה מרים שתחי', תרוו תהנו רב נחת דקדושה מכל צאצאיכם היקרים והנחמדים.

וכן גם אנחנו יחד עם ידיד נפשי היקר חמיך המנוח הרב הגאון ר' נתן ברוך הערצקא זצ"ל בגן עדן ותבלחט"א חמותך הכבודה מרת שושנה שתחי' ושאר בני משפחתם הרוממה העומדים לימינכם לחזק את ידיכם ולעודדכם, נזכה לראות רב נחת תמיד ממכם ומכל צאצאיכם נכדינו היקרים והחביבים, ובעז"ה לא ימוש התורה מפי זרעינו זרע זרעינו עד עולם.

החותם מתוך רגשי אהבה בלב ונפש

אביך ברוך אלכסנדר זי שא בן הרב אברהם יצחק ז"ל

דברים אחדים

אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, מודה אני לפניך ה' אלוקי על כל החסד אשר עשית עמדי מיום עמדי ועד עתה, ומיושבי בית המדרש שמת חלקי, ועתה הגדלת עלי חסדך וזיכיתני להוציא לאור עולם חידו"ת על מגילת אסתר ועניני פורים. יתן ה' ויהיו דברי מתבדרין בהיכלי התורה קמי רבנן ותלמידיהון, ויעלו ויתקבלו על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ויהיה זה חלקי בעמלי תחת השמש.

בבואי עם הספר לכבוד ימים הפורים, שיש בהם גם תורה שבכתב, דמגילת אסתר שאמרה לחכמים (מגילה ז.). "כתבוני לדורות" והסכימו עמה ודרשו מקרא דכתוב זאת זכרון בספר, וגם יש בהם תורה שבעל פה שהוא ענין "הדר קיבלוה בימי אחשורוש" שקיבלו העריבות בתורה שבע"פ כמבואר בדברי התנחומא. אמרתי לצרף הדברים ולכתוב על שניהן יחד, ולצרף דברים של שמעתתא ואגדתא יחד.

הנה איתא בגמ' בבא קמא (ס:) "יתיב רב אמי ורב אסי קמיה דר' יצחק נפחא, מר א"ל: לימא מר שמעתתא, ומר א"ל: לימא מר אגדתא וכו', אימא לכו מילתא דשויה לתרויכו: כי תצא אש ומצאה קוצים - תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה - אמר הקב"ה: עלי לשלם את הבערה שהבערתי, אני הציתי אש בציון, שנאמר: ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה, ואני עתיד לבנותה באש, שנאמר: ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה; שמעתתא, פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו, לומר לך: אשו משום חציו".

ונראה ביאור הדברים, שהיה להם מבוכה גדולה בזמן הגלות, דמצד אחד רצו לשמוע שמעתתא, ומצד שני הרגישו בנפשם שהם צריכים צריך לשמוע אגדתא מכח אורך הגלות, ולכן אמר להם דברי תורה דשוויא לתרויכו. ונראה לבאר

שלא רק שאמר להם דברי תורה שיש בהם שמעתמא ואגדתא, אלא דמתוך דברי השמעתתא אפשר יהיה להבין את דברי האגדתא, ונבאר הדברים.

הנה איתא בגמ' בברכות (ה.) גבי יסורין דממרקין עוונותיו של האדם: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אלו ואלו יסורין של אהבה הן, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח; אלא מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו - אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו; דבר זה מתורתך תלמדנו; קל וחומר משן ועין: מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם - עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם - על אחת כמה וכמה, והיינו דרבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין, נאמר ברית במלח, דכתיב ולא תשבית מלח ברית, ונאמר ברית ביסורין, דכתיב: אלה דברי הברית. מה ברית - האמור במלח - מלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין - יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם".

ובספר ניצוצי שמשון (מהגר"ש מאוסטרופוליא) בפרשת וארא ביאר הנפק"מ בין השני טעמים, לדעת ר"י דיסורין ממרקין את האדם דומיא דשן ועין דעבד יצא לחירות, הרי יש בזה תנאי שרק אם האדון הוא זה שהכה את עבדו הרי הוא יוצא לחרות, אבל אם הוכה העבד ע"י שליח אינו יוצא לחירות, שהרי אין דין שליחות לענין שן ועין, וצריך האדון בעצמו להכות את העבד, וכיון שכן היסורין שממרקין הוי רק אם הם הגיעו על ידי הקב"ה בעצמו אבל לא על ידי שלוחו. משא"כ לדעת ר"ל דהיסורין ממרקין את האדם, בדומה למלח שממתיק את הבשר, א"כ אין נפק"מ באיזה אופן קיבל את היסורין אם על ידי הקב"ה בעצמו או ע"י שלוחו, דבכל אופן ממרק את האדם בדומה למלח שממתק את הבשר בכל אופן, עיי"ש.

ולפי האמור יש לבאר דברי הגמ' בב"ק בתחילת דברינו, דבפשטות הביאור בגמ' הוא דר"י נפחא היה צריך לדרוש באגדה ולומר שמעתתא, ותפס דרוש אחד שיש בו ב' ענינים, מצד אחד דרוש לענין חורבן בית המקדש ובניינו, ומצד שני שמעתתא לענין הלכתא דאשו משום חיצו. אמנם נראה ביתר עומק, דרב יצחק נפחא לימד בזה את תלמידיו יסוד גדול, דבכדי להבין את דברי האגדתא, דהיינו האגדתא של הגמ' שחידשה לנו דעתיד הקב"ה לבנות בית המקדש באש, צריך ג"כ את הידיעה בהשמעתתא, ואם אין את הידיעה בשמעתתא אזי גם האגדתא חסרה, וכן הוא להיפך. ונבוא לבאר מדוע רק ע"י השמעתתא

של אשו משום חציו אפשר יהיה להבין את האגדתא דעתיד הקב"ה לבנות את ביהמ"ק באש.

דהנה למ"ד דאשו משום ממונו, א"כ נמצא דשריפת בית המקדש היה על ידי שלוחו של הקב"ה אבל לא הקב"ה עצמו, אמנם למ"ד אשו משום חיצו הרי זה הקב"ה עצמו, והרי זה דומה ללימוד שיסורין ממרקין משן ועין שיוצא בהם העבד לחירות דהוא רק אם היה מכח האדון גופא.

ולפי"ז הדברים נפלאים עד למאוד, דרב יוחנן בגמ' ברכות שחידש דהא דיסורין ממרקין גמרינן משן ועין, הוא משום דס"ל דאשו משום חיצו, וא"כ נמצא דשריפת בית המקדש היה על ידי הקב"ה בעצמו, וע"כ הקב"ה צריך לבנותו. ובזה יבואר לנו ב' המימרות דר"י נפחא, דבתחילה אמר דהקב"ה שרף את ביהמ"ק באש ועתיד לבנותו באש, אולם זה אינו מספיק, דאי ס"ל דאשו משום ממונו נמצא דהשריפה הייתה ע"י שליח ולא ע"י הקב"ה עצמו, ולזה אמר הך שמעתתא דר"י דאשו משום חיצו, וע"כ שריפת בית המקדש היה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולכך עתיד הקב"ה בעצמו לבנותה באש. ולפי האמור דברי האגדה הם רק בהקדם לדברי השמעתתא, וזהו מילתא דשוויא לתרוויכו.

ונראה להעמיק בזה עוד, דהנה התענית על חורבן בית המקדש נקבעה ליום תשעה באב אע"פ שרוב השריפה היה ביום העשירי וכדאיתא בגמ' תענית (כט:): "אמר רבי יוחנן: אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף. ורבנן: אתחלתא דפורענותא עדיפא". והק' האדמו"ר מקוצק, אדרבה הרי ר"י לטעמיה סבר שאשו משום חיצו, והקשה שם בנמוקי יוסף וז"ל: "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת". ותירץ: "לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל וכו' דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב", עכ"ל. ואם כן, מדוע רבי יוחנן היה קובע את התענית בעשירי משום שרובו של היכל נשרף בעשירי, והרי לדעתו פעולת ההצתה היא הקובעת, ומאחר שפעולת ההצתה נעשתה בתשיעי באב, הרי שנחשב כאילו כל מעשה השריפה נגמר בתשיעי באב, וא"כ צ"ב אמאי היה נראה לו לקבוע התענית ב' באב.

והנראה בזה דאדרבה, שהרי כל החורבן שיש לנו במשך כל הדורות הוא חורבן האש ומכח שריפת ביהמ"ק באש, ונתגלה כאן בדברי ר"י דאשו משום חיציו ונמצא דכל שריפת האש היה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולכך יהיה לנו יציאה בשן ועין עי"ז, וה' ישלם לנו בבנין בית המקדש השלישי שיבנה באש. וכיון שכן, הרי אותו האש שנמשך להדליק ביום עשירי הרי כל אש הזו היא אפשר להיות האש של בנין, ולבסוף לא היה כן, וכיון שכן הרי ר"י לטעמיה היה קובע ת"ב באותו אש שהלדיק לא רק מעת תחילת הדקלטה, ורק האש שנמשך שהוא האש של הקב"ה בעצמו על ידי אשו משום חיציו ונמצא שנחשב לר"י השריפה ביום העשירי, ולרבנן ביום ט'.

ולפי האמור הרי החידוש בפורים הוא דכל אותו אש שנראה שהוא אינו מקושר, הרי הקב"ה הוא המדליק והוא אשו משום חיציו, ובבת אחת אותו אש יהיה אש של בנין של ו' באש אני עתיד לבנותה', וכיון שכן זהו הישועה בפורים המילתא דשוויא לתרוויכו, וזהו השמחה המיוחדת שיש בפורים.

והנה כל ישועות הפורים היו בחידוש זה, שאפילו בעת שנראה כהסתר פנים ושאין כאן מעשה ידיו של הקב"ה, כדאיתא במדרש רבה שהמן אמר אלוקיהם של אלו ישן, וכדרשת הגמ' (חולין קלט:): אסתר מן התורה מנלן "ואנכי הסתיר אסתיר פני מהם", ולפי זה הרי היסורין והגזירות של פורים לא היו על ידי הקב"ה ואינו ממרקים לדעת ר"י, אמנם נתחדש בפורים שגם בהסתר הוא מעשה ידיו של הקב"ה, והכל הוא אשו משום חיציו. ולכך דווקא בפורים בא לידי גילוי הענין שהשמעתתא וההלכה הולכים יחד.

והנה נראה דבמיוחד בפורים, דהדר קבלוה את התורה שבע"פ באהבה כמו שקיבלו התורה שבכתב, יש בתורת פורים במיוחד ענין זה של מילתא דשוויא לתרוויכו, ואפשר לטעום בבת אחת השמעתתא והאגדתא כאחד. וזהו מה שאנו אומרים אחר קריאת המגילה "שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי".

והנה כתב הכלבו (פורים) דמותר בפורים לכתוב חידושי תורה משום שפקודי ה' ישרים משמחי לב. ויש לומר במליצה דנכלל בזה כל כתיבת תורה על פורים שמותר לכתוב חידושי תורה, בתנאי שיהיו דברי תורה המביאים לידי שמחה, דפקודי ה' ישרים משמחי לב, ותקוותי שיהיו חידושי אלו חידושים המשמחים את הלב.

קבעתי שם הספר "יחלק שלל" מחמת שמרומז בו בגמטריא שמי "זאב וואלף רייז", ועוד אמרתי לרמוז בזה ענין ישועת פורים, שנרמז בקרא (בראשית מט, כז) "בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", ופרש"י "ולערב יחלק שלל, אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר (אסתר ח, ז) הנה בית המן נתתי לאסתר".

ואסיים בתפילה, דנראה דהצלת פורים והמלחמה בעמלק באו במיוחד מכח התפילה, וידועים דברי הרמב"ם (בסוף מנין המצוות) בטעם מצות מקרא מגילה שכ' ז"ל, "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד, ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו" עכ"ל. הרי שביאר לנו דענין מקרא מגילה הוא לגלות לדורות אמיתות המאמר 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אלינו', כי במעשה פורים נתגלה הדבר שהקב"ה שומע שועתינו ומאזין לתפילתינו.



ספר זה יוצא לאור לעילוי נשמת מו"ח תלמיד חכם ובר אוריון, גברא רבא בתורה ובחכמה, אשר העמיד תלמידים הרבה והנהיג קהילתו ברמה, הרה"ג ר' נתן ברוך הרצקה זצ"ל, אשר זכיתי לקירבה יתירה אצלו כבן ממש, ולמדתי הרבה מחכמתו ובינתו בתורה ובעבודת ה', הן בהלכות בין אדם למקום והן בהלכות בין אדם לחבירו שהיו משולבים אצלו כאחד, ופרק גדול בהלכות דרך ארץ למדתי ממנו ובפרט במעלת מידת השלום, ועל ידי שמקבל האדם את מצבו בשלום מכח זה יכול הוא לדאוג לאחרים ולהיות שמח בחלקו בעצם החיים המאושרים, ותמיד היה מעודד ומחזק אותי והיה שמח בלימוד תורתו, והצלחתי היתה הצלחתו, וכמו שאין אדם עומד על דעת רבו עד מ' שנה, כמו"כ ככל רבות השנים שנאבדה מאתנו האבידה הגדולה, נתגלה למפרע כל העידוד והחכמה יתירה, וישרותו בכל ענינים, ובהיפך מאבידה אשר לאחר י"ב חודש יש שכחה, כאן אדרבה בכל שנה נוסף לנו חיסרון האבידה בהכרת כל מעלותיו, ומידי דברו בו זכור אזכרנו עוד ועוד, וה'מדי דברי בו' גופא מביא לידי עוד זכרון. יה"ר שיהא זכות הוצאת ספר זה לרומם נשמתו.



בתפסי פלך ההודאה ראשית אשא עיני אל ההורים, ואזכיר במורא את אבי מורי מוהר"ר ברוך אלכסנדר זישא שליט"א ואימי מרת טובה שתח'ל, שגדלוני וחנכוני במסירות נפלאה ולא חסכו כל טוב מעמי, ועל ידי הדרכתם בחכמה והשגחתם באהבה גדלוני עד היום, ברוב טובה ורוח נדיבה. כה יתן ה' וכה יוסיף להם לראות נחת מכל יוצאי חלציהם בבריות גופא ונהורא מעליא כל הימים.

אזכיר בחדווה את חמותי היקרה מרת שושנה הרצקה שתח'ל, בת גדולים מגזע תרשישים, אשת חבר למו"ח הרה"ג ר' נתן ברוך הרצקה זצ"ל, אשר פתחה ביתה ברוחב לב ונפש חפצה, וקיבלה אותי כבן אצלם, ומרעיפה רק טובה על כל משפחתינו. וממשיכה לבנות הבית ולהיות מנהלת הבית ברוב פאר וברוב גדלות בכל הענינים. יתן ה' ותזכה לרוות רוב נחת מכל יוצאי חלציה עוד רבות בשנים, מתוך רוב אושר ושמחה.

ואשגר ברכה מעומקא דליבא לכל מי שהיטיב עמי מעודי ועד היום הזה, בין ברוח בין בגוף, ואכיר טובה לכבוד רבתי ראשי הישיבות רבנן ותלמידיהון בכל היכלי התורה אשר זכיתי להסתופף בצילם ולהנות מזיו תורתם. בראשונה לישיבה גדולה זכרון שמריהו בראשות מרן ראש הישיבה הרה"ג רבי חיים מנדל בראדסקי שליט"א, אשר מהיותי ילד קטן גדלתי בהאי מקום גדול, ולישיבה הק' זכרון משה שלמדתי אצל מו"ר הגרא"ד וואכטפויגל שליט"א. ובפרט אשגר שלמי תודה להאי בית אולפנא רבתי בעיר התורה ליקווד ישיבת בית מדרש גבוה, לראשי הישיבה הגאון רבי אריה מלכיאל קוטלר שליט"א הגאון רבי ירוחם אולשין שליט"א הגאון רבי דוד צבי שוסטאל שליט"א והגאון רבי ישראל ניומאן שליט"א, יחד עם המשגיח הגאון הצדיק הר' מתתיהו סולמון שליט"א, שזכיתי להסתופף בצל היכלי הישיבה, יחד עם בעלי תרסין צורבייהו מרבנן דעסקי ביני עמודי.

ברכה מיוחדת אשגר קמי ידידי הג"ר אלעזר משה יהושע הכט שליט"א יו"ר מכון מפרשי הש"ס, אשר עבר על כל הספר במלאכת אומן ממש, וערך אותו מרישא עד גמירא וטרח להשלים המלאכה ברוב פאר והדר, הקב"ה ישלם שכרו ויראה נחת מכל בני משפחתו, ויזכה להמשיך במלאכת הקודש בבריות גופא ונהורא מעליא ברוב אושר ושמחה.

ואחרון אחרון חביב אשלח ברכה מיוחדת לנוות ביתי רעיתי היקרה שרה מרים שתח'ל לאורך ימים טובים, שכל מה שלי - שלה הוא, שתמיד מעודדת אותי בלימודי ובכל עניני, ומסירה עול הבית ממני במסירות נפלאה ובסבר פנים

יפות. יהי רצון שהשי"ת יברכנו לראות בנינו מתגדלים בתורה ולהיות יראים ושלמים לעשות נחת רוח לפני הבורא עולם.

ובצאתי אפרוש כפי אל ה' בתפילה, שימשיך ליתן חלקי מיושבי בית המדרש, לשקוד באהלו תדיר, וישמחו בי חבירי, ויתקבל ספרי בשמחה קמי העוסקים בחדוותא דאורייתא, ונזכה לראות במהרה בשוב ה' את ציון, וימי הפורים לא יעברון מתוך היהודים וזכרן לא יסוף מזרען לעת מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים בביאת משיח צדקיננו במהרה בימינו אמן.

זאב וואלף רייז

תוכן הענינים

ביאורים על מגילת אסתר

- יא....."מגילת אסתר".....
- "ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א).....
- בנס הפורים נתגלה שאפילו בלילה אין שינה ✦ אצל אסתר מצינו שלא הייתה שינה ותחילת הנס היה ע"י נידוד שינה
- "ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א).....
- טו.....
- עייפות בעבודת השי"ת - הסתר הפנים שבגלות ✦ הקשר בין שרה אימנו לאסתר המלכה ✦ מידת ההשתוות נותנת כוח להתמודד עם עול הגלות המר
- יז....."שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א).....
- חשבון המדינות שמלכה עליהם אסתר מכוון בדקדוק כנגד שנותיה של שרה אימנו
- יח....."שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א).....
- במספר המדינות עליהם מלך אחשורוש מרומז הצלת ישראל ע"י אסתר המלכה
- יט....."כשבת המלך אחשורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה" (א, ב).....
- המעם שהיה כסא המלכות בשושן ✦ בסופו של דבר נתגלה שסיבת הצרה הוא גופא תחילת הישועה
- כב....."בהראתו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו" (א, ד).....
- מעם התחפושת בפורים - זכירת הביזון שנתבזה בו אחשורוש כשלבש בגדי כהונה

כג....."בהראותו את עושר כבוד מלכותו" (א, ד)

מה טעם לא נענש אחשורוש אף על לבישת בגדי הכהונה ❖ ההשתמשות בכלי המקדש היה להראות שאין ישראל נגאלים עוד ❖ כל המסובים במשתה השתמשו בכלי המקדש

כה....."וכלים מכלים שונים" (א, ז)

מה טעם לא הוציא אחשורוש את כלי המקדש במשתה שעשה לכל השרים

כו....."והשתיה כרת אין אונס" (א, ח)

עיקר כבוד המלכות בסעודה הוא השתיה ולא האכילה ❖ עיקר שבחה של א"י הוא השתיה ולכך דווקא בהו בעינן שיעור שביעה לברכה אחרונה ❖ פתירת הלומו של שר המשקים לטובה הוא מפני שהשתיה הוא כבוד המלכות

כז....."והשתיה כרת אין אונס" (א, ח)

אין פטור אונס בתקלות היוצאות מתוך השתיה המהויבת ביום הפורים

ל....."על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש" (א, ח)

משרתים לשתיה הוא דבר חשוב ומורה חיבה לעומת משרתים להביא מאכל הוא מעשה עבדות.

לא....."ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" (א, ט)

הפשטת הכגדים מכנות ישראל היה חלק מהזולזל בכבוד השבת ❖ ביום השבת מתלבשים בני במלבוש רוחני מיוחד ולכן ציוו הו"ל לכבד את השבת בכגדי כבוד

לג....."להביא את ושתיה המלכה לפני המלך בכתר מלכות" (א, יא)

לבישת כגדי שבת ביום הפורים – כנגד מה שהפשיטה ושתיה את כגדי השבת מכנות ישראל ❖ כגדי שבת – מפני כבוד המגילה ❖ יום הפורים הוא כחינת יום השבת

לו....."להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא" (א, יא)

עיקר ביאת ושתיה למשתה היה להראות את העמים

לז....."להביא את ושתיה המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא: ותמאן המלכה ושתיה לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו" (א, יא-יב)

הציווי להביא את ושתיה לא היה מחמת היותה מלכה, אולם סירובה היה מחמת כן ❖ טענת ממוכן שיש לדונה מצד המרידה של האשה באיש

לח....."ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך" (א, יב).....

הזנב והצרעת היו ניכרים רק אם הייתה באה לפני אהשורוש

לט....."ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים" (א, יב).....

עיקר מרידת ושתי באהשורוש היה במה שלא שמעה לקול הסריסים ❖ רק בבית המלך אפשר לתלות את סירוב ושתי לבוא מחמת הזנב והצרעת

מא....."ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו" (א, יב).....

תחילת הישועה הייתה בביטול הדעת

מב....."והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש" (א, יד).....

בגדי הכהונה אינם רק הכשר מצוה אלא קיום מצוה בפנ"ע

מג....."והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכין" (א, יד).....

'ממוכין' מורה על השיבות ההכנה למצוה ❖ ישועת פורים ע"י התחזקות במעלת ההכנה למצוה ❖ רמז יום הפורים בפרשת השולחן ובפרשת המקלל

מו....."להיות כל איש שרר בביתו ומדבר כלשון עמו" (א, כב).....

'ומדבר כלשון עמו' – הקדמת רפואה למכה

מז....."זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה" (ב, א).....

עיקר מחשבתו של אהשורוש היה על היופי

מח....."איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בין קיש איש ימיני" (ב, ה).....

התפילה הינה שם התואר ליהודי

נ....."והנערה יפת תואר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה לו מרדכי לבת" (ב, ז).....

מרדכי גידל את אסתר בכדי לשומרה משום שהייתה יפת תואר וטובת מראה

נ....."ובהקבץ בתולות שנית וגו' ותלקח אסתר אל בית המלך" (ב, ח).....

אסתר הייתה בהסתרה הן מפקדי המלך והן בבית אהשורוש

נב "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש" (ב, ה)

הטעם שנתייחס מרדכי אחר אביו של שאול ולא אחר שאול

נג "ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם" (ב, ז)

גם הפורים היה בזכות מעשי החסד של מרדכי

נה "ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם והנערה יפת תואר וטובת מראה" (ב, ז)

שיטת ריב"ק דאסתר ירקרוקת הייתה

נו "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" (ב, ז)

עיקר לקיחת מרדכי את אסתר לאשה בשביל שתהיה לו לבת

נח "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" (ב, ז)

הטעם שלקה מרדכי את אסתר לבית היה משום שלא היה לה אב ואם

נט "ובהגיע תר אסתר בת אביחיל דד מרדכי אשר לקח לו לבת לבוא אל המלך לא בקשה דבר" (ב, טו)

לא ביקשה דבר מפני שהייתה אנוסה ובעער על כך

ס "ובהגיע תר אסתר בת אביחיל דד מרדכי אשר לקח לו לבת לבוא אל המלך לא בקשה דבר" (ב, טו)

לא ביקשה דבר – משום שלקחה מרדכי לו לבית

סא "וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים" (ב, ט)

הטעם לאכילת זרעונים דווקא בלילה ❖ מה טעם לא הזכיר הרמ"א שהוא זכר אף לאסתר

סג "וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים" (ב, ט)

מהו הענין במה שאכלה אסתר חזיר, ולמאי הותר לה, ולשם מה הוצרכו חז"ל לגלות לנו ד"ז ❖ פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בהיתר אכילת קדלי דחזירי בשעת כיבוש הארץ ❖ יום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא בו יהיה החזיר מותר באכילה ❖ ביאור לפי"ז ענין חילוף המלבושים בפורים

"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד"
 סח..... (ב, י)

מדוע הוצרך מרדכי לזרז את אסתר שלא תגיד את מולדתה ואת עמה ❖ אע"ג שכבר נלקחה לבית המלך עדיין לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה

"אין אסתר מגדת" (ב, כ)..... סט

החילוק בין 'סיפור להגדה'

"בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בנתן ותרש" (ב, כא)..... עא
 אין חיוב להוציא את האדם ממצב שהוא אנוס

"קצף בנתן ושרש שני סריסי המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד במלך אחשורש"
 עב..... (ב, כא)

מהו לשון 'לא ראינו שינה' ❖ 'לא ראינו שינה' – רמז למלכו של עולם

"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (ב, כב)..... עג

האיך אמרו דבר הלכה משמה של אסתר הרי אין אומרים ד"ת ממי שמוסר עצמו למות

"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (ב, כב)..... עה

אמירת דבר בשם אומרו מביאה גאולה אף אם עצם אמירת הדבר בשם אומרו היה בו טעם אחר

"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (ב, כב)..... עה

תקנות הולכי אושא הם סימן של גלות שנאבדה מעלת אמירת דבר בשם אומרו לעומת ישועת פורים

"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב)..... עז

יסוד הצלתם של ישראל היה בסיבת גזירתו של המן על היהודים ❖ מעצם הגזירה של המן הוברר שלא עשו ישראל אלא לפנים ❖ כוחו של כל יחיד ויחיד מישראל ומעם מנהג 'פורים רב'

"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב)..... עט

מתוך שלא שאל בשלומו גילה שאף להבא אינו עתיד להשתחוות לו

"וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחווים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה: ויאמרו עבדי המלך אשר בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך" (ג, ב-ג)..... פ

ציווי המלך להשתחוות להמן היה רק בשער המלך * זיגידו להמן' היינו שמרדכי לא ישתחוה לו עולמית ובהכרח אינו משום שהייתה הגזירה להצאין

"בחדש הראשון הוא חודש ניסן וכו' הפיל פור" (ג, ז)..... פב

חודש אב נהפך ליום טוב ולכך לא גזר בו המן את גזירת הכליה

"בחדש הראשון הוא חדש ניסן וגו': ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים" (ג, ז-ח)..... פג

אי דינא דשואלין ודורשיין הוא רק קודם הפסח ומ"ט נקט המן דווקא פסח ולא שאר מועדים * לענין שבת היה יכול המן לומר שעסוקים בני" כל השבוע בכבוד השבת משום דקי"ל בהו כב"ש * טעם שאמר המן דווקא 'פסח' הוא משום שהיה הדבר בחדש ניסן

"ועשרת אלפים ככר כסף אשכול על ידי עשי המלאכה" (ג, י)..... פה

טעם עשיית זכר למהצית השקל אף עבור הנשים והקטנים

"ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך" (ג, יא)..... פו

שנאתם של המן ואחשורוש את ישראל היה מסיבות שונות

"נכתב ונחתם בטבעת המלך" (ג, יב)..... פז

אף החומא הגדול ביותר יש בכוחו לשוב בתשובה ולהיות 'רבי'

"להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (ג, יג)..... פט

עד דלא ידע - הודאה על הצלת הגוף הגשמי * יבואר לפי"ז מדוע יש חיוב מחייה אף על בהמתם של עמלק * חיוב המחייה על הבהמות הוא חיוב עצמי * צדיקים חביבים עליהם ממונם יותר מגופם * גם איסור גזילה דומה למידי דאכילה כיון שנשאר בגופו ובקניינו דבר שאינו שלו * ענין טבילת כלים הוא מפני שממונו של אדם הוא חלק מקנין גופו

"והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה" (ג, טו)..... צג

מדוע רק העיר שושן היתה נבוכה

צד....."ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (ד, א).....

מה טעם נגלה למרדכי דבר זה ע"י בעל החלום ולא ע"י רוח הקודש

צה....."ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע" (ד, א).....

ביאור הצירוף של ב' החטאים שהביאו על ישראל גזירת כליה

צו....."ויצא בתוך העיר ויזעק זעקה גדולה ומרה" (ד, א).....

מסדרי התענית שהזקן יוצא לרחובת של עיר ❖ בשביל להשכיל להבין את קריאתו של הקב"ה אלינו בעת צרה צריך להיות נבון וחכם

צח....."ותשלח בנגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו" (ד, ד).....

ב' אופנים ללבישת שק

צט....."ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר וגו':

ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ורתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום

ובכי ומספר שק ואפר יצע לרבים" (ד, א-ג).....

מה נתחדש בגזירת הצום של אסתר

ק....."ותתחלחל המלכה" (ד, ד).....

פירסה נדה - ריהוק והבדלה בין כנסת ישראל להקב"ה

קב....."ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה" (ד, ה).....

מה טעם הוצרכה אסתר לשלוח שליח לדבר עם מרדכי

קג....."ותקרא אסתר להתך" (ד, ה).....

טעם שהורידו את התך מגדולתו דוקא בשעה שנגזרה כליה על ישראל

קד....."ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול

על גנזי המלך ביהודים לאברם" (ד, ז).....

עשרת אלפים כיכר כסף של המן היה קיטרוג על ישראל בחיסרון הכיסופין שלהם בעבודת ה'

קה....."רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" (ד, יד).....

לימוד היו"ט של פורים שישועת ה' נמצאת אף ב'מקום אחר' ❖ ויפגע במקום - מקום סתם בלי שם שאינו מקום הפצו

"לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום וגו': ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר"
 (ד, טז-יז)..... קז

תקנת התענית של אסתר היה תיקון עצם החטא שנהנו מסעודתו של אחשורוש ❖ רק בני שושן נהנו מסעודתו של אחשורוש ורק הם היו צריכים את התיקון המיוחד לזה ❖ מפרטי תקנת התענית של אסתר מוכח שלא היה מדין תענית של עת צרה

"לך כנוס את כל היהודים" (ד, טז)..... קי

הכינוס לבית הכנסת הוכיח שהם לא עשו אלא לפנים ❖ תקופת הגלות הוא בחינת 'אני ישנה וליכי ער'

"גם אני ונערותי אצום ובכן אבוא אל המלך" (ד, טז)..... קיב

תעניתה של אסתר בבית אחשורוש הייתה התשובה הגמורה לחטאם של ישראל

"ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת כאשר אבדתי אבדתי" (ד, טז)..... קיג

בכך שתיאסר אסתר על מרדכי יתעוררו עליה ביותר רחמי הקב"ה ❖ גם הפורים בא מוכח היות אסתר יתומה ומן החסד שעשה עימה מרדכי

"ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (ד, טז)..... קמו

אמירת 'ובכן' בר"ה הוא בכדי לסלק את המונעים את הכניסה לפני המלך ❖ כוחו של עמלק היה מעכב את הכניסה לפני מלכו של עולם ❖ המן עצמו היה שומר הפתח של אחשורוש שלא ייכנסו לשם שלא כדת

"ויעבור מרדכי ככל אשר צותה עליו אסתר" (ד, יז)..... קיח

מלחמתו של עמלק בסיפור יציאת מצרים

"ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" (ה, א)..... קכ

האם בנעלים שייך לשון לבישה ❖ מה הטעם מברכים ברכה מיוחדת על נעליים 'שעשה לי כל צרכי' ואינו בכלל ברכת 'מלביש ערומים' ❖ אצל האשה חשוב המנגל כמלבוש משא"כ אצל האיש

ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית" (ה, א)..... קכב

החילוק בין אריה לכלב

"ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו" (ה, ב).....קכג

אסתר מנעה מעצמה כל פעולה שיכולה למצוא הן בעיני אחשורוש ❖ כלפי הקב"ה צריך להיות בשפלות והכנעה

"יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי" (ה, ד).....קכה

טעם שתיית יין ביום הפורים אף שלא בשעת הסעודה

"לא קם ולא זע ממנו" (ה, ט).....קכו

ביאור הרבותא שלא זע ממנו

"ויספר להם המן את כבוד עשרו ורב בניו ואת כל אשר גדלו המלך" (ה, יא).....קכז

'רב בניו וקנייניו' – בניו הינם קניינו

"ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו וכל אשר גדלו המלך וגו' וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי" (ה, יא-יג).....קכח

כל זה איננו שוה לי מפני שמרדכי בא בפרוזבולי

"וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך" (ה, יג).....קכט

הטעם שלא השתחוה מרדכי להמן לא היה מפני שהוא עבדו אלא מפני שהוא יהודי

"וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי" (ה, יג).....קל

מרדכי גילה שכל גדלותו של המן היה שקר והבל ולכך חרה הדבר להמן ביותר

"ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו" (ה, ד).....קלא

יום הפורים מוגלה לנו את כוחו של כל יחיד ויחיד מישראל

"יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם" (ה, ח).....קלג

טענתו של המן שמשתה אסתר היה לכבודו

"יעשו עין גבוה חמשים אמה" (ה, יד).....קלד

מה טעם רצה המן לתלות את מרדכי על עין גבוה חמשים אמה הא לא שלמא בי' עינא

קלה....."בלילה ההוא נדרה שנת המלך" (ו, א).....

סעודתה של אסתר בפסח – ביטול השאור דהיינו המן

קלו....."בלילה ההוא נדרה שנת המלך" (ו, א).....

מקור נוסף להיות ערים כל ליל הסדר

קלו....."ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" וגו' (ו, יא).....

מאי נפ"מ לו להמן איזה הלכות הם לומדים ❖ מכך שהיו עוסקין בתורה הבין שעתידיה גזירתו להתבטל ❖ מפני מה נדחו שקליו של המן מפני מחצית השקל או מפני הקמיצה ❖ העסק בהלכות קמיצה היה סימן לגודל האמונה שהיה להם לישראל בגאולה העתידיה לבוא ❖ הדרך לנצח את כח העוונות דטומאה הוא ע"י עזות דקדושה ולכך היו מסתכלין כלפי מעלה ❖ טעותו של המן הייתה בכך שלא ידע שיתקיים ענין מחצית השקל ע"י זנשלמה פרים שפתינו

קמג....."ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" וגו' (ו, יא).....

יום הפורים הוא גילוי שאף הדברים הקטנים חשובים כגדולים מאוד לפני המקום

קמז....."ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך הפץ ביקרו: יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר נתן כתר מלכות בראשו: ונתון הלבוש על ידי איש משרי המלך הפרתמים" וגו' (ו, ז-ט).....

המן היה הפץ לקחת את המלוכה ולכן אמר 'יביאו לבוש מלכות'

קמה....."ככה יעשה לאיש אשר המלך הפץ ביקרו" (ו, יא).....

הטעם שבתו של המן שקלא עציצא דכית הכסא ❖ המן היה מבקש להשיא את בתו למלכות

קמז....."וילבש את מרדכי וירכיבהו ברחוב העיר" (ו, יא).....

מה הטעם בהשפלת המן

קמח....."והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש" (ו, יב).....

מה טעם לא חששה בתו של המן לכבודו של המלך ולכבודם של עבדי המלך ❖ כשסברה שאביה הוא הרוכב על סוס המלך הבינה שהוא עצמו כבר אינו מקפיד על כבוד המלך ❖ בתרגום שני מבואר דאותו סוס היה הסוס שרכב עליו אחשורוש ביום ראשון למלכותו ❖ 'אבל' היה סיבת היותו 'חפוי ראש' ❖ אבילות הוא על דבר שנחלט בדעת האדם שאבדה תקוותו

"אבל וחפוי ראש" (י, יב)..... קנב

טעם הקדמת 'אבל' ל'חפוי ראש'

"ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו" וגו' (י, יג)..... קנד

כשירד המן מגדולתו כבר לא היו הם אוהביו

"כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנוק המלך: ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן: ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ז, ד-1)..... קנה

החילוק בין אחשורוש להמן בסיבת הגזירה על ישראל * אחשורוש היה חפץ בסילוקם של ישראל בכדי שלא יפריעו למלכותו, אולם המן רצה להשמידם * אצל אחשורוש הייתה הגזירה כעין מכירה משא"כ אצל המן * בעל החריון הוא בעל הבור דהיינו בעל התקלה * מחיית עמלק הוא חיוב הריגה בעצם, מידה כנגד מידה, ולכך נשים פטורות ממלחמת עמלק

"ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנוק המלך" (ז, ד) קנט

מחיית זכרו של המן דווקא בבית הכנסת

"ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ז, ו)..... קס

גודל ביטחונה של אסתר בהקב"ה אף כאשר היא מהווה באצבע כלפי אחשורוש

"ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ז, ו)..... קס

מה טעם הייתה אסתר מהווה באצבע כלפי אחשורוש

"והמלך שב מגינת הביתן אל בית משתה היין" (ח, ח)..... קסב

עקירת האילנות וכבישת המלכה הוה מידה כנגד מידה ויסודם הוא עקירת מלכות אחשורוש

"והמן נפל על המטה" (ח, ח)..... קסג

שפלותו של אחשורוש

"והמלך שב מגינת הביתן אל בית משתה היין והמן נפל על המטה אשר אסתר עליה ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו" (ז, ח)..... קסד

נפילת המן על המיטה היה ניסיון להראות את מלכותו

"ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך" (ז, ט)..... קסו

הדמות בו מתגלה אליהו הנביא זכור לטוב הוא סימן לחשיבותו של אותו אדם

"ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשה עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה חמושים אמה ויאמר המלך תלהו עליו" (ז, ט)..... קסז

מה שדיבר מרדכי טוב על המלך היה גילוי שכל דברי המן על ישראל היו דברי שקר

"ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך" (ז, ט)..... קסט

"וגם חרבונה זכור לטוב"

"ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי וחמת המלך שככה" (ז, י)..... קע

שתי שכיכות מחמת שתי קנאות

"ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגני ואת מחשבתו" (ח, ג)..... קעא

מלחמתו של המן היה בתרתי, הן כלפי מרדכי והן כלפי כלל ישראל

"הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ" (ח, ז)..... קעג

איך הותר לו למרדכי לקיים את ביתו של המן ❖ היה בדבר צורך פיקוח נפש ❖ רק הבהמות הינם בכלל מצוות מחיית עמלק ולא ממונו ורכושו של עמלק ❖ ממונו של המן היה שייך למרדכי מדין מה שקנה עבד קנה רבו ❖ מטעם זה אף התרחץ והסתפר מרדכי ע"י המן ❖ האם אפשר להקנות ממון לעמלק ואח"כ להשמידו בכדי לקיים מצוות מחיית עמלק

"הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ" (ח, ז)..... קעז

מעם מנהג בני אדם לחטוף זה מזה דרך שמוחה ביום הפורים ❖ מרדכי ואסתר שהם משבט בנימין נאמר עליהם 'ולערב יחלק שלל' והיינו שללו של המן ❖ גזירת המן הייתה אף על רכושם של ישראל כיון שהם קנין גופם כדכ' הגר"א ❖ צ"ע הרי

רכושו של המזן היה שייך למרדכי מדין מה שקנה עבד קנה רכו ומאי רבותא דלערב
יחלק שלל'

קעט....."ואל היהודים ככתבם וכלשונם" (ח, ט).....

אגרות הראשונות לא היו מיועדות עבור היהודים

קפ....."יצאו מבהלים ורחופים בדבר המלך והדת ניתנה בשושן הבירה" (ת, יד).....

המהומה והבהלה הוא חלק מנפילתם של העמים

קפ....."ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וגו': ליהודים היתה אורה ושמחה
וששון ויקר" (ח, טו-טז).....

בעת שהיה מרדכי לבוש שק ואפר לא היה מניח תפילין ❖ בשעה שנתעמף מרדכי
בציצית הבינו ישראל שבטלה הגזירה ❖ הציצית הוא גילוי על מצות מילה ועל קיום
אות הברית

קפג....."ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (ח, טו).....

בפורים נתחדש שאנו בנים למקום ולכך לובשין תפילין כל היום

קפד....."ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, יז).....

מעם אמירת פסוק 'ליהודים הייתה אורה' בהבדלה במוצ"ש ❖ פסוקי ההבדלה הם
מנבואת ישעיה על ימות המשיח ויום הפורים הוא בחינת לעתיד לבוא ❖ קריאת
המגילה במוצאי שבת דווקא ❖ אמירת ויהי נועם בפורים שהל להיות במוצ"ש ❖
התחיל סעודתו בלילה ונמשכה עד היום - עיקר עבודת ימי הפורים

קפז....."ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, יז).....

הקשר בין ברית מילה ליום הפורים

קפט....."ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, יז).....

הרך הנימול מקיים מצות מילה כדמצינו ביסודו של הרמב"ם דרוצה אני

קצ....."ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, יז).....

האם לבש מרדכי תפילין בחול המועד

"ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז)..... קצא

'נפל פחד היהודים עליהם' - בגלל ה'זיקר' אלו תפילין

"ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז)..... קצב

ונהפוך הוא - גם לענין גזירת השמד על ישראל

"ליהודים היתה אורה וכו': ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז)..... קצג

גזירתו של המן הייתה גזירת שמד על רוחניותם של ישראל ❖ התפילין והציצית שמרו על ישראל שלא יעבירו על דתם

"ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים" (ט, ב)..... קצד

בנם הפורים ניתן לישראל כוח העמידה

"ואת פרשנרתא וגו' עשרת בני המן" (ט, י)..... קצה

תליית בני המן היה חלק מתליית המן עצמו ❖ בעשרת בני המן נרמז שורשו של עמלק ❖ תליית עשרת בני המן היה גמר הנס ❖ בתליית עשרת בני המן נסתלקו כל עשר הספירות דטומאה

"עשרת בני המן" (ט, י)..... קצו

הביאור בכך שמבני בניו של המן למדו תורה

"צורר היהודים" (ט, י)..... קצח

המן היה 'צורר היהודים' ושנאתו הייתה תמידית

"על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרוזות" (ט, יט)..... קצט

פורים דפרזים ופורים דמוקפין - כנגד הלישנא בישא של המן

"על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרוזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלח מנות איש לרעהו" (ט, יט)..... ר

מתחילה סברו לקבוע את ימי הפורים כיו"ט אולם לא קיבלו ישראל ד"ז עליהם ❖ אם היה יו"ט היו מהוייבים נמי בסעודה בליל פורים ❖ אם היה יו"ט היתה הסעודה תוצאת חיוב השמחה

"לעשות אותם ימי משחה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים"
רב..... (ט, כב)

ביאור דברי הרמב"ם שמתנות לאביונים הוא הדבר החשוב יותר

"איש לרעהו ומתנות לאביונים" (ט, כב)..... רג

חיוב מתנות לאביונים הוא מאותו דין של משלוח מנות

"על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם" (ט, כו)..... רג

יום הפורים גדול מיום הכיפורים כיון שגם חלק הרע מתברר כטוב

"ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם" (ט, כו)..... רה

מדוע פסקינן כר' מאיר דבעינן לקרות כולה * יום הפורים הוא בהינה של לעתיד לבוא ולעת"ל יירדו לסוף דעתו של ר"מ ויהיה הלכה כמותו * מנס הפורים מוכח דהלכה כר"מ דבין כך ובין כך קרויים בנים * דעת רבי מאיר דלעולם קרויין בנים כיון שהולכין אחר הנשמה ולא אחר הגוף

"והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה" (ט, כח)..... רח

חיוב הסעודה בפורים הוא דווקא עם חבריו ורעיו באסיפה

"לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" (ט, כט)..... רט

שמחה ומשתה בתחילה נקבע בשושן על שנתקבלה התשובה על ההטא שנהנו בסעודת אחשורוש

"דברי שלום ואמת" (ט, ל)..... ריא

המוזוה באה להורות כי הכל נעשה בהשגחת השי"ת

"וישם המלך אחשורוש מס" (י, א)..... ריב

מלכות מדי הייתה כנגד ה'כסף'

"וישם אחשורוש מס על הארץ ואיי הים" (י, א)..... ריג

מה מלמדינו ענין המס ששם אחשורוש על הארץ ואיי הים * וישם אחשורוש מס - טעם לכך שאין אומרים הלל בפורים

ר"ד....."ורצוי לרב אחיו" (י, ב).....

יום הפורים הוא גילוי שמעלת תלמוד תורה עולה על הכל

"שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי"

מעם ההיתר של כלאים דרבנן בפורים ❖ מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה ❖
בכניסת אסתר לבית אחשוורוש נתגלה ענין עשה דוחה לא תעשה ❖ 'למחר אחייה'
משום שנוה לו לאדם שנברא



עניני חודש אדר

סימן א: משנכנס אדר מרבין בשמחה..... רכא

הדמיון בין משנכנס אב ממועטין בשמחה למשנכנס אדר מרבין בשמחה ❖ עיקר
השמחה של פורים הוא שהישועה צמחה מתוך החושך וההסתר ❖ חודש אדר הוא
זמן המסוגל להשראת השכינה

סימן ב: הנודר לעשות פורים בשנה מעוברת..... רכז

סתירה בדברי המשנ"ב בענין הנודר לעשות פורים אימתי יעשה בשנה מעוברת ❖
חילוק בין מי שקיבל לעשות פורים לבין מי שקיבל לעשות ימי משתה ושמחה ❖
חילוק בין מי שנדר על עצמו למי שקיבל על עצמו בלי נדר

סימן ג: בענין מזל אדר דגים..... רכט

בית המקדש נמשל לצואר המחבר את הראש עם הגוף ❖ שהיטתו של רבה
היא להורות שביום הפורים א"צ צואר ואמצעי ❖ חודש 'אדר' – עשו לי קיטון
ואדור ביניכם



עניני פרשת זכור ושקלים

סימן ד: לצאת ידי פרשת זכור בקריאה של יום הפורים..... רלא

מהלוקת המנ"א והמשנ"ב אם יוצאים יד"ח קריאת פרשת זכור בקריאה של ויבא
עמלק ❖ יום הפורים הוקבע ליום מהייתו של עמלק ❖ פרשה קטועה כנגן המן

דקטוע * ראייה לדעת המג"א מדברי הרדכ"ז לענין מי שהיה תפוס בבית אמורים ונתן לו השר יום אחד לצאת * דעת המשנ"ב דמותר להביא ס"ת לבית האסורין לפרשת זכור

סימן ה: קיום חיוב זכור בקריאת פרשת ויבא עמלק..... רלה

מחלוקת המג"א והמשנ"ב אם יוצאים יד"ה פרשת זכור בקריאה של ויבא עמלק * יש להביא ראייה לדברי המג"א מדברי הרא"ש בשחרור עבדו של ר"א * קריאת פרשת זכור בשבת קודם הפורים אי הוה מדאו' או מדרבנן

סימן ו: זכירת מעשה עמלק בעשרה וקריאה בביהכ"נ..... רלו

פלוגתת הפוסקים אי בעינן עשרה לקיום מ"ע של זכירת מעשה עמלק * האם יש קפידא שתהא קריאת פרשת זכור דווקא בבית הכנסת * דעת בעל העיטור דדוקא בבית הכנסת בעינן פירסומא ניסא טפי * אפשר דלפרשת זכור לא סגי להשלים לעשרה ע"י עבד משוחרר

סימן ז: במצוה להחרים בהמתם של עמלק..... רלמ

סתירה בדברי רש"י בטעם המצוה להחרים בהמתם של עמלק * דיוקים מהפוסקים לשני הטעמים * ביאור לפי"ז השו"ט בין שאול לשמואל * הזכרון של עמלק בבהמתם הוא גופא מחמת שהיו משנין עצמן ודומים לבהמה

סימן ח: הסיבה שבא עמלק להילחם עם ישראל..... רמב

ר'פנ ידיהם מן התורה * טענת ישראל 'היש ה' בקרבינו אם אין' * האויב בא בעבור עוון המשקלות * תחילת דינו של האדם הוא האם נשא ונתן באמונה על פי דברי התורה * ריפיון הידיים של ישראל היו בהלכות ממונות שניתנו להם במרה

סימן ט: עמלק ביקש לעקור את התורה עם דרך ארץ..... רמה

מה טעם כפיית הר סיני על ישראל * עמלק בא על ישראל 'בדרך' - על שמירת חוקי התורה בדרך * כפיית החר היה בכדי שיקבלו ישראל את חוקי התורה אף כאשר הם בתחתית החר ובגלות * 'הדר קיבלוה בימי אחשורוש' - קיבלו מאהבה את שמירת חוקי התורה בדרך

סימן י: שורש קלקול עמלק הוא מידת העזות..... רמז

צרת עמלק דומה לנשיכת כלב * שורש עמלק והניצחון של כלל ישראל היה במדת העזות * מה שאין חוששים בפורים להא דהאוכל בשוק דומה לכלב * כיון שבפורים

זהו הרגילות לכך לא השיב שקבעו מקום כתחילה ❖ החטיפה דרך שמחה הוא סימן שיום הזה הוא יום הניצחון על הכלב ואין הכלב נובח בו

סימן יא: ענין משל עמלק לזכוב..... רנ

עמלק נמשל לזכוב הרץ אחר דמם של ישראל ❖ בעת החטא ניטל המורא של הרמש הרומש מבני האדם ❖ כח השופר להחזיר המורא על הזכוב ❖ ביום הפורים נפל פחד היהודים עליהם וחזר המורא על האומות

סימן יב: הניצחון על עמלק הוא ע"י התפילה..... רנג

מעם מצות מקרא מגילה הוא להודיע שהקב"ה קרוב לשועתינו ❖ כל שמותיו של מרדכי נדרשו לענין כוח התפילה שהיה בידו ❖ מקום הניצחון במלחמת עמלק היה במקום בו הרים משה את ידיו ❖ התפילה קבעה את מקום לידתו של בנימין ❖ 'הבוחר בשירי זמרה' - הקב"ה בוחר בשירי הזמרה ❖ בשירת המלאכים ליבא שירי זמרה

סימן יג: שייכות פרשת שקלים ומחצית השקל לפורים..... רנו

בזכות השקלים ניצלו מגזירת המן ❖ ענין המחצית שבשקל מורה על אחדותם שיש ישראל ❖ נתינת מחצית השקל הוא כנגד המחצית השניה בעליונים ❖ נדיבות הלב קישרה בין הענין הרוחני שבמשכן לענין הגשמי ❖ נתינת מחצית השקל בשותפות מבטלת השנאה



עניני תענית אסתר

סימן יד: במעם התקנה להתענות תענית אסתר..... רסא

תענית אסתר היה זמן קהילה לכל ❖ שיטות הראשונים דהוא תענית של שמחה ❖ א'. אם שכח ואכל בתענית אסתר, האם משלים תעניתו ואסור לו להמשיך לאכול או לא ❖ ב'. האם בתענית אסתר אסור להסיה דעת מהתענית ❖ ג'. האם צריך לומר סליחות כמו בשאר תענית ציבור או לא ❖ ד'. האם צריך לנהוג כל החומרות של חמש עינויים, והאם צריך להפסיק מבעוד יום ❖ ה'. האם יש חיוב לתת צדקה כבשאר תענית והאם יוצא בנתינת מחצית השקל ❖ ו'. מה יהא דין תענית אסתר לעתיד לבוא ❖ מעם נוסף לתקנת תענית אסתר ❖ התענית קודם יום הפורים מוכיח על הסעודה בפורים שהוא משום מצוות היום ❖ התענית הוא בסיבת הסעודה ולכך

אינו בכלל האימור להתענות לפניהם ואחריהם * לפי"ד מבואר אמאי מקדימין את התענית ולא מאחרין כשאר תעניות

סימן טו: הערות בסיבת תענית אסתר לפי"ד המשנ"ב.....רסז

ביום המלחמה היו ישראל מתעניין * בהא דלא תיקנו להתענות בהנחה זכר למלחמת החשמונאים * החילוק שבין המלחמה של משה רבינו למלחמה שבימי מרדכי ואסתר * שורש הנס בפורים לא היה עצם המלחמה אלא הפרת עצת המן * אמאי לא תיקנו תענית למוקפין חומה ביום י"ד

סימן טז: במעם המגיד שתענית אסתר הוא להגין מהשכרות.....ער

מעמים ומקורות לתענית אסתר * טעם הבית יוסף שהתענית הוא להגין מפני הסכנה שבשכרות * לפי"ד מדוע לא קבעו תענית אף קודם פורים קמן שיש נהגין בו סעודה ומ"ש משאר יו"ט * תענית אסתר כענין תקנת תענית בה"ב משום מכשול * מדברי המגיד משמע שאינו ענין מיוחד בפורים

סימן יז: ביאור התענית שהתענו בשושן בימי מרדכי ואסתר.....רעג

כמה הערות בתענית שתיקנה אסתר להתענות בעיר שושן * החילוק בין התענית שתיקנה אסתר לשאר תעניות ציבור * זיעבור מרדכי - איזה מצוה בימל מרדכי הצדיק * החטא של כלל ישראל היה מה שהשתחוו לצלם, והחטא של בני שושן היה מה שנהנו מסעודתו של אחשורוש * התענית שתיקנה אסתר היה בגדר תשובה על מה שנהנו מסעודתו של אחשורוש * התענית לא היה סתירה למצות סעודת יו"ט אלא למצות מצה ומרור * מה שלא מצינו שיעור אכילה ושתיה בסעודת פורים

סימן יח: בענין קידוש לבנה במוצאי תענית אסתר.....רעז

האם תענית אסתר דומה לשאר תעניות שאין מקדשין את הלבנה במוצאי התענית * אף במוצאי תענית אסתר איכא שמחה יתירה כמוצאי יוהכ"פ * האם יכול לקדש את הלבנה במוצאי תענית אסתר מוקדם * כמוצאי יוהכ"פ השמחה הוא על עיקר העינוי כיון שהוא גורם הכפרה

סימן יט: בתענית אסתר מרגישים את הנס והישועה של פורים.....רעט

פלוגתת הראשונים בביאור זמן קהילה לכל * שיטת ר"ת שביום י"ג נקהלו להתענות כיון שעמדו במלחמה * ביום הפורים המשתה אינו היכ"ת לשמחה אלא הוא חיוב בפנ"ע * על ידי התענית מרגישים את עומק הישועה וההצלה * אף בתענית אסתר מוקדם יש לאכול לאחר התענית * אכילת זרעונים דווקא לאחר התענית * האם יהא תענית אסתר נהג לעתיד לבוא * בתענית אסתר יהא אסור לאכול עד

לאחר קריאת המגילה כיון שהתענית הוא חלק מן הישועה * עיקר שמחת הפורים הוא רק לאחר קריאת המגילה * גדר יום הפורים שונה מכל שאר היו"ט * כל ישועת הפורים באה רק ע"י קריאת המגילה



עניני קריאת המגילה

סימן כ: בענין מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה.....רפה

קושיית האחרונים דגם מקרא מגילה הוא בכלל תלמוד תורה * מדברי הריטב"א יש להוכיח שאף בעצם ההליכה יש קיום מצוה * תי' הבית אפרים דאין קיום מצוות ת"ת בקריאת המגילה כיון שנתקן לפרסום הנם * לא אאמין שיצאו דברים אלו מפיו אותו צדיק' * האם אפשר לקיים מצוות ת"ת בקריאת המגילה בשעה שמכוון לצאת ידי חובת מקרא מגילה * ביטול תורה באיכות * קריאת המגילה הוא מעשה של אמירת הלל ולא מעשה של תלמוד תורה * קריאת המגילה הוי נמי כתפילה

סימן כא: בענין פרסומי ניסא וברוב עם במקרא מגילה.....רצ

דברי התוס' דהא דמבטלין את העבודה הוא בשביל מגילה בציבור * בקריאת המגילה מצינו ענין פרסומי ניסא ובנוסף מצינו דין של 'ברוב עם' * מעלת 'ברוב עם' בפורים גדולה ממעלה זו בשאר ימות השנה

סימן כב: בענין קריאת המגילה בבית הכנסת.....רצג

דעת הבעל העיטור דדוקא בביהכ"נ חשיב ציבור * דברי הרמב"ן בביאור הענין של 'מקראי קודש' * הלישנא בישא של המן היה על התאספות ישראל בבתי כנסות * הצלת ישראל בפורים הוא בזכות 'לך כנוס' * מעלת ברוב עם רק לאחר התשועה בפורים * טעם הדלקת נר הנוכה בבית הכנסת

סימן כג: גדר חיוב עשרה במקרא מגילה.....רצז

שיטת הראשונים דעשרה בזמנה הוא לעיכובא * חיוב קריאת מגילה חל על כל יחיד ואינו חובה שחלה רק על הציבור * מה"ט יש להקל בקריאת המגילה

סימן כד: בענין איסור אכילה קודם קריאת המגילה.....רצט

מדוע חולה אסור באכילה קודם קריאת המגילה * היכא דממתין שיביאו לו לולב מותר באכילה * עיקר תקנת מקרא מגילה הייתה שתהא מתוך תענית

סימן כה: פלוגתת הראשונים אם נשים מוציאות את האנשים במקרא מגילה.... שא

אף נשים חייבות בקריאת מגילה שאף הם היו באותו הנם ❖ דברי הגמ' שאין הנשים קוראות בתורה משום כבוד הציבור ❖ קרייתא זו הלילא ולכך איכא בהו קול באשה ערוה ❖ אם קריאת המגילה כלילה הוא נמי כהלל ❖ הברכות על נרות הנוכה חשובים ג"כ כהלל ❖ אי חשיב כהלל ממש או כקריאת המגילה בדרך של הלל ❖ אפשר לחלק דרך אצל האנשים יש בקריאת המגילה ג"כ תורת הלל ❖ דינא דקול באשה ערוה במקרא מגילה הוא משום החביבות במקרא מגילה

סימן כו: בענין השומע קריאת המגילה אבל לא כיון בשעת השמיעה..... שה

משמעות המשנ"ב שצריך לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה ❖ ראייה מהא דהיה עובר אחריו ביהכ"נ וכו' דא"צ לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה ❖ חילוק בין ברהמ"ז שהעיקר הוא קריאת התיבות למגילה שהעיקר הוא לשמוע את 'קול' המגילה

סימן כז: בענין קריאת המגילה ביחיד ובציבור..... שח

פלוגתת הראשונים בקרא במגילה הכתובה בין הכתובים בציבור אי לא יצא כלל ❖ קו' הטורי אבן ע"ד הגמ' ❖ קריאת המגילה חלוקה מכל קריאה בתורה ❖ רק ביחיד שאין בו דין קריאה בתורה ובנביאים איכא למימר דהקריאה היא משום פירסומי ניסא ❖ לשיטת הר"ן איכ"ל דהא דליכא דין ת"ת במקרא מגילה הוא רק בציבור ולא ביחיד

סימן כח: ענין נתינת צדקה קודם קריאת המגילה..... שיא

נתינת צדקה ביום הפורים אחר קריאת התורה קודם קריאת המגילה ❖ בזמן שיש בו ענין פירסומי ניסא יש לתת צדקה לעניים

סימן כט: קטנים במקרא מגילה ושמחה ביום הפורים..... שיג

מה החידוש בכך שמביאים הקטנים לשמוע מגילה ❖ אע"פ שאין מבטלין ת"ת דתשב"ר לבנין ביהמ"ק בשביל מקרא מגילה מבטלין ❖ הסימן לביאת הישועה ותחילת הישועה היה ע"י התינוקות

סימן ל: טעמים לקריאת המגילה ביום אחר קריאת התורה..... שמו

כמה טעמים לכך שקוראים את המגילה רק לאחר קריאת התורה ❖ ברכת שהחיינו הל גם על שאר מצות היום ❖ לחלק בין קריאת המגילה לאמירת ההלל ❖ קריאת המגילה במקום מפטיר ❖ "והימים האלה נזכרים ונעשים" – מקדים זכירה לעשייה ❖ לכו"ע קריאת המגילה לכתחילה הוא בעשרה ❖ נשים במגילת אסתר ובפרשת

זכור ❖ הקדמת קריאת התורה למקרא מגילה להורות שדינם שווה ואין הנשים מוציאות את האנשים ❖ אורה שהוא תורה קודם לשמחה שהוא יו"ט

סימן לא: בענין קריאת זו היא הלילא..... שיט

קריאת המגילה הוא במקום אמירת החלל ❖ האם יש עוד חיוב מצד עצם קריאת המגילה, ובענין קריאת המגילה בלילה ❖ בדברי הרוקח מצינו חילוק בין קריאה בלילה לקריאה ביום ❖ בענין מצוה הבא בעבירה במגילה ❖ אבל במקרא מגילה

סימן לב: זמן השמחה בפורים הוא משעת קריאת המגילה..... שכג

ההיתר לחמוץ זה מזה הוא רק משעת קריאת המגילה ואילך ❖ חיוב סעודה בלילה דומיא דקריאת המגילה ❖ ההתאוננות וההתאבלות מרחיקה את הישועה ❖ הטעם שהקפידו האמוראים להקדים את הסעודה ולעשותה בלילה ❖ מה"ט עדיף לעשות את הסעודה סמוך ונראה לקריאת המגילה

סימן לג: חידושו של החת"ם ללמוד תורה בליל פורים בין ב' המגילות..... שכח

'כל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא מוכטח לו שהוא בן העולם הבא' ❖ תורה שבכתב דומה ליום ותורה שבע"פ דומה ללילה וא"א לזה בלי זה ❖ כל קיומו של המן היה בגלל לילה אחד ❖ גודל כוחו של לילה אחד

סימן לד: עיונים בלישנא בישא שאמר המן על ישראל..... של

ליכא דידע לישנא בישא כהמן' ❖ בענין ברכת המזון ❖ בענין שבת ❖ בענין ברית מילה ביום השמיני ❖ בענין ראש חודש ❖ בענין פסח ❖ בענין שבועות ❖ בענין ראש השנה ❖ בענין יום כיפור ❖ בענין סוכות



עניני מתנות לאביונים

סימן לה: גדר מצות מתנות לאביונים..... שלה

'אין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים' ❖ אמאי הביא הרמב"ם ענין זה בהל' סעודה ומדוע לא כתב כן בהל' צדקה ❖ מתנות לאביונים בכדי להרכות שמחה ❖ מה טעם מותר לישא אשה בפורים ואין בו משום אין מערבין שמחה בשמחה ❖ ביאור הב"ח אמאי במחלפי סעודתייהו קיימו שניהם מצות משלוח מנות

סימן לו: בענין מצות מתנת לאביונים ומצות צדקה..... שלח

אמאי כ' הרמב"ם דמוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים רק בהלכות מגילה ולא בהלכות צדקה ❖ מצות צדקה הוא למלאות חסרונו של העני אבל מצות מתנות לאביונים הוא מצד שמחת היום ❖ סדר קדימה במצות צדקה ובמצות מתנות לאביונים ❖ נתינת מתנות לאביונים למי שאינו ראוי מבטל את המצוה ❖ בנתינה למי שאינו ראוי הרי הוא מגלה שסיבת נתינתו אף למי שראוי לא היה בעבור קיום המצוה ❖ מצינו שנותנים אף לעכו"ם הפושטים את ידם ❖ איסור נתינה לגוי הוא מפני חשש קירבה בין ישראל לאומות ❖ העצה שנתן דניאל גרמה להתקרבות ישראל לאומות ולכך נכשלו בסעודתו של אחשורוש

סימן לז: בענין כל הפושט יד נותנין לו..... שמב

מתנות לאביונים הוא מדין צדקה או מדין שמהה ❖ עיקר המצוה הוא לתת למי שפושט ידו או העיקר הוא לחזור אחר העני ❖ החילוק בין מצות צדקה בכל ימות השנה למצות מתנות לאביונים ❖ מי מתבייש לבקש העני או האביון

סימן לח: באיסור מתנות לאביונים בשבת..... שדמ

מתנות לאביונים בשבת הוא סתירה למצות עשה של "שבתון" ❖ מתחילה כשתיקנו איסור מלאכה בפורים לא הוזכר במגילה מצות מתנות לאביונים ❖ כשתיקנו דין יו"ט בפורים היה חיוב להאכיל את העניים מדין סעודת יו"ט ❖ לשון הרמב"ם הוא 'לשמה לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים', ולא הזכיר 'אביונים' כלישנא דקרא



עניני משלוח מנות

סימן לט: ב' הטעמים במצוות משלוח מנות והנפק"מ ביניהם..... שמז

ב' טעמים למשלוח מנות, צורך הסעודה וריבוי רעות ❖ י"ב נפק"מ בדבר

סימן מ: מצות משלוח מנות משום סעודה או משום ריבוי רעות..... שנ

ב' טעמים למצות משלוח מנות ❖ ב' הטעמים במצות משלוח מנות משלימים זה את זה

סימן מא: מצות משלוח מנות בעבור סעודת הפורים..... שנב

מצות משלוח מנות כחלק ממצות סעודת פורים ❖ נפק"מ מהו השיעור של משלוח מנות (ומתנות לאביונים) ❖ ב' טעמים למצות משלוח מנות, ונפק"מ לענין השיעור

שתי מנות ולענין להרכבות במשלוח מנות * לפי"ד התרומת הדשן יש לתת מעם למשלוח מנות אף לאחר שכבר החשיך

סימן מב: אם צריך לקיים משלוח מנות דוקא ע"י שליח.....שנה

ב' מעמים להידושו של הבנין ציון שמצות משלוח מנות הוא רק ע"י שליח * הדבר תלוי אם תיקנו איסור מלאכה ודין יו"ט בפורים * איך שלח רבה משלוח מנות ע"י אביו הרי הוא משתמש בכהונה * לדברי הריטב"א שמשלוח מנות צריך לתת לפי עשירותו לכך א"ל אביו שמשלוח זה אינו לפי כבודו ולא יצא יד"ח * אם השליח הוא חלק מקיום המצוה ליכא בהו משום השתמשות בכהונה * ממעשה דר' יהודה נשיאה נלמד דאפשר לקיים משלוח מנות אף במשקים * האם הוא דווקא ביין או אף בשאר משקין

סימן מג: ביאור ענין 'מחלפי סעודתייהו להרדי' לשיטת רש"י.....שם

דברי רש"י שבשנה זו היה אוכל עם זה ולשנה הבאה הכירו סועד עימו * לשון 'מחלפי סעודתייהו אהרדי' משמע שבאותו הזמן רק אחד שלח להכירו את סעודתו



עניני סעודת פורים

סימן מד: החילוק בגדר סעודת פורים משאר סעודת יו"ט.....שם

אין חובת סעודה בלילה וי"א דאף פת לא בעינן בהו * המשתה היא היא גוף המצוה * המשתה והשמחה הם מעיקרי הנם * סיבת הישועה הייתה בגלל השמחה * איהור הסעודה עד לאחר קיום שאר מצוות היום * ישועת פורים התחילה מכך שהנהגת ישראל בסעודה שונה מהנהגת האומות בזה * המעם שאין לסעודת הפורים שיעור

סימן מה: זמן סעודת הפורים.....שם

ג' מעמים לעשיית הסעודה בזמן המנחה * זמן הסעודה בפורים שחל להיות בערב שבת * ביאור שיטת המאירי עפי"ד בענין סעודת פורים שעשאה בלילה דהיינו אף בליל ט"ו * דברי השל"ח שיש להקדים ולהודרו לעשות הסעודה בהשכמה * אם הסעודה הייתה בשחרית מדוע המתין רבה עד למחר בשביל להחיות את ר' זירא * ממה שלא הגיעו התלמידים לשיעור ביום הפורים יש להביא ראיה דזמן הסעודה הוא בשחרית * זמן המנחה הוא זמן של שחוק לפני הקב"ה

סימן מו: סעודת פורים שאכלה בלילה..... שסח

האם צריך לחם בסעודת פורים ❖ העושה סעודתו בליל פורים ונמשכה עד היום ❖
האוכל סעודתו ביום בבית אפל בלי אבוקה כנגדו

סימן מז: אם עושין זכר לחורבן בסעודת פורים..... שעא

אין עושין זכר לחורבן משום החיוב לבסומי עד דלא ידע ❖ גם פורים הוא מיעוט
באבילות על החורבן ❖ החילוק בין החירות של פסח והשמחה של פורים

סימן מח: אמירת על הניסים כשנמשכה סעודתו עד הלילה..... שעג

נמשכה סעודתו עד הלילה לענין שבת ולענין פורים ❖ עיקר מצות סעודת פורים
נתקן שיהא סמוך לחשיכה ❖ בפורים המשולש דביום א' אין מירדה משאר מצוות
היום איכ"ל דאין הסעודה נמשכת בלילה ❖ פורים שחל להיות בערב שבת האם
ממשיך לליל שבת ❖ האם החטיפה דרך שמחה מותרת אף בסעודת פורים שנמשכה
לליל שבת ❖ ענין הפורים הוא 'עד דלא ידע' וענין השבת הוא להוסיף דעת ❖
סעודת פורים הוא ביעור החמץ וקי"ל כר"מ דאין מבערין בשבת

סימן מט: סעודת פורים הוא תיקון לחטא האכילה מעץ הדעת..... שעח

המן הוא הנחש הקדמוני ❖ חטא עץ הדעת היה מחסרון מצות עשה של 'אכול
תאכל' ❖ סעודת פורים הוא תיקון לחטא עץ הדעת ולכך יש בו חיוב של עד
דלא ידע



עניני חייב איניש לבסומי

סימן נ: אי דינא דחייב איניש לבסומי הוא דווקא ביין..... שפא

פלוגתת הראשונים האם קיום הלבסומי הוא דוקא ע"י יין ❖ שכרות ע"י יין נלמד
מן התורה ❖ בחטא אדם הראשון נעשתה מחיצה בין הגוף לנשמה ❖ כוח היין
להסיר את המחיצות ❖ כוח קיטרונו של המן היה שעורר את חטא עץ הדעת ❖
אצל אסתר לא היה קלקול דלכך צריך להזיר עצמו מן היין

סימן נא: בשיטת הרמב"ם דקיום עד דלא ידע הוא ביין ושינה..... שפד

'אלא שישתה יותר מלימודו ויישן' ❖ השינה הוא סילוק הגוף החומרי המעכב את
קבלת ההשגות

סימן נב: דיוק דברי הרמב"ם דשתיית יין הוא דווקא בתוך הסעודה..... שפז

זושה יין עד שישתכר' ❖ דרך שתיית היין הוא כחבורה

סימן נג: גדר איסור שתויי יין בעבודת בית המקדש וכוחו של היין..... שפז

מעם מיתתם של נדב ואביהו ❖ הומר שתויי יין במקדש אינו בשאר משקין המשכרים
❖ כוחו של היין הוא בסילוק הגוף לגמרי ❖ אף שאר המעמים במיתת נדב ואביהו
הם בענין זה של סילוק הגוף לגמרי ❖ יום הפורים הוא יום של סילוק הגוף לגמרי
בבחינת לעתיד לבוא ומשורה בעיני דווקא יין

סימן נד: האם רבי יהודה היה שותה יין בפורים..... שצא

רבי יהודה היה לו מיהוש הראש בשתיית יין ❖ שמחת פורים שונה משאר שמחת
יו"ט ואכתי קשה אמאי לא שתה רבי יהודה יין בפורים ❖ סגולת קבלת התורה
הייתה מפילה את היין ומסירה את מיהוש הראש

סימן נה: בענין חייב איניש לבסומי בפוריא..... שצג

בדברי הרמב"ם דמצות 'עד דלא ידע' הוא שירדם מתוך שכרות ❖ מצוה ע"י שינה
כנגד טענת המון שכלל ישראל ישנין מן המצות ❖ עד דלא ידע כדי לגלות על הקבלה
ברצון אף בלא כח השכל ❖ עוד ביאור במצות עד דלא ידע כנגד מחשבת המון
עיקר גזירת המון היה במחשבה ולפיכך הנצחון הוא בכח המחשבה ❖ 'ששון' זו
מילה 'ויקר' זו תפילין כנגד הראשית והמחשבה ❖ מצות עד דלא ידע הוא כדי להגיע
למצב של ביטול ❖ החטא שגרם לביאת עמלק היה שדרשו במופלא מהם ❖ מצבם
של ישראל בגלות הוא 'שכורת ולא מייין' מרוב הצרות ❖ ביום הפורים נתגלה
שהקב"ה נמצא בתוך המצב של הסתר

סימן נו: ביאור ענין 'עד דלא ידע'..... ת

יצר הרע מתגדל ע"י היין ❖ אף ביום הפורים איכא עליית העולמות ולכך לא חיישינן
בשתיית יין ❖ המעם דליכא תקנת כה"ב לאחר ימי הפורים



עניני יום פורים

סימן נז: גזירת המון להשמיד ולאבר הייתה רק על הגופים..... תג

חידושו של הלבוש דהמרת הדת לא הייתה מספקת בגזירת המון ❖ יהודי נשאר

יהודי אף כשהוא במצב של 'לא ידע' ❖ ברית מילה שהיא כגופו של אדם אינה יכולה להיעשות בעליונים לכך בכו מלאכי השרת

סימן נח: הערות וביאורים בדברי הגמ' דקם רבה ושחמיה לרבי זירא..... תה

דווקא רבא חידש דין לבסומי מפני ניצויץ הקדושה שיצא מלומט ❖ רבה ור' זירא לא חשו לבדיחה טובא מפני ענין ה'יקר' שבתפילין שנתגלה ביום הפורים ❖ י"ל שר' זירא הלך לאכול אצל רבה כיון דאי מוזמני ליה הוה אויל ❖ קם רבה שחמיה לר' זירא - ביום הפורים יש בכוח הגדלות לכלות את הזעירות והקטנות ❖ בישועת הפורים זכו ישראל להיות הדרשה ולתחיית המתים מפני קבלת התורה ברצון ❖ משמעות הגמ' שעיקר מצות לבסומי הוא כסעודה ביחד ❖ מדוע הוצרכה הגמ' לפרש שהיו מבוסמים, וההכרח שאף ר' זירא היה מבוסם ❖ מדוע המתין רבה עד למחר בכדי לבקש רחמים על ר' זירא ❖ האם היה איסור רציחה במעשהו של רבה ❖ היכא שהחיייה הרוצח את הנרצח האם אכתי חשוב הדבר כמעשה רציחה ❖ החילוק בין מעשה רציחה במוזיד למעשה רציחה בשוגג ❖ האם שייך דין רוצח היכא שהנרצח עודנו חי ❖ ברציחה לא שייך עקירת המעשה ❖ 'למחר' הוא יסוד ענין ימי הפורים וכל סיבת מעשהו של רבה ❖ 'למחר' היינו לאחר ימי הפורים דנחשב שמתחיל היים החדשים

סימן נט: שיטת רב עמרם גאון בענין על הניסים כליל פורים ונפילת אפים בפוריםתיד

דעת המאירי שמו שאין לו מגילה אומר הלל ❖ דעת רב עמרם גאון דאין לומר על הניסים בערבית של ליל פורים ויש לומר תחנון ביום הפורים ❖ קודם קריאת המגילה עדיין לא נתחדשה הישועה ולכך א"א לומר הלל

סימן ס: בדברי המג"א דבשחרית משכימין לבית הכנסת..... תמו

כמה טעמים להא דכתב המג"א דבשחרית משכימין לבית הכנסת ❖ נפק"מ לפורים משולש לבני כרכים המוקפין חומה ❖ במלחמה בעמלק היה היסרון בזריזות לכך דווקא ביום הפורים נוהגין להשכים ❖ קרא את המגילה מתנמם יצא'

סימן סא: בענין נר בפורים..... תיט

חובת נרות דולקים וענין אכילת הסעודה כשאבוקה כנגדו ❖ סברתו של המן שבחודש אדר מתו רשעי ישראל באפילה ❖ נר הוא סימן להשכנת שלום בין הגוף לנשמה

סימן סב: בדברי הרמ"א דבפורים מקילים באיסור לא ילבש וכלאים דרבנן..... תכ

ההיתר ללבוש שמלת אשה וכלאים דרבנן משום דאי"ז אלא לשמחה בעלמא ❖ האם בזה שלובשו לשם שמחה לא מיקרי דרך מלבוש ❖ בפורים נתגלתה הפנימיות של

כלל ישראל שאין להם קשר עם החיצוניות * ענין לבישת כלאים הוא להראות
הקשר בין חופי לבן לחופי תכלת * קדושת ישראל כקדושת ספר תורה * רמו
למנהג להקל בכלאים בפורים

סימן סג: ביאור מנהג ישראל ללבוש פרצופין בפורים..... תכד

מצינו כמה פעמים במגילה הענין של לבישת בגדים * עמלק הסתירו עצמם בבהמתן
וע"י מה ששינו את לשונם * קודם נם הפורים לא היה אחד אוכל בבית חבירו *
כנגד מה שאחשורוש לבש בגדי כהונה ומה שהשתמש בשמו של מלכו של עולם *
ע"י נם פורים נתגלתה שגם הגוף שהוא הלבוש של הנשמה קיבלה את התורה *
לתקן החסרון אחדות ע"י מה שפרצופיהן אינן דומות זו לזו * זכר לתחפושת של
יעקב אבינו כשלקח את הברכות מעשיו * לבישת תחפושת מביאה את האדם לידי
ביטול * כלי הרס אין בו כל השיבות חיצונית * ענין הפרצופין חיסרון בהכרת
גדלות נשמתם של ישראל * בסעודת יוסף עם השבטים הייתה גדלותו של יוסף
נסתרת וזהו 'עד דלא ידע' * בפורים זכו ישראל לכגדים חדשים * לבישת פרצופין
מטעם שלבש יעקב כגדי החמודות בעת שקיבל את הברכות

סימן סד: מנהג התינוקות לעשות אש ולקפוץ ע"ג ביום הפורים..... תלד

'אלא קופץ ברגליו כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים' * טעם המנהג לעשות
מדורה בל"ג בעומר * האש בקבלת התורה הייתה אש של דין ולכך הוצרך
הקב"ה לכפות עליהם את ההר * האש בל"ג בעומר הייתה אש של רחמים וגילוי
הפנימיות * כאשר הדר קבלה בימי אחשורוש הפכה האש של מתן תורה להיות
אש של רחמים

סימן סה: דין האבל כש"צ בתפילת מנחה ביום הפורים..... תלו

מעשה הגר"א שאמר לאבל שרצה להיות ש"צ 'אבל וחפוי ראש' * קיום ז'נהפוך
הוא' מחייב שלא תהיה אבילות ביום הפורים כלל * דין האבל כש"צ בר"ה
במנחה וערבית

סימן סו: בענין תפילה בפורים כשהוא שתוי..... תלח

דברי היש"ש בהיתר להתפלל אף אם שתה קצת * אומות העולם כשהם משתכרין
הולכים ופוחזים ואילו ישראל עומדים בתפילה לשבח ולקלם * דווקא ביום הפורים
מצינו הבחנה זו בין ישראל לאומות העולם

סימן סז: בענין תענית חלום בפורים..... תמ

מותר להתענות רק עד לאחר מנחה * השוואת הגמ' בין הסעודה בפורים לסעודה

כהג השבועות * המשתה והשמחה כפורים הוא להורות שהישועה באה ע"י השמחה בה'

סימן סח: בענין איסור מלאכה בפורים..... **תמב**

איסור מלאכה לא קבילו עליהו * דרשתו של רב יוסף עמדה לנו לקבוע שביום הפורים אין דין למעלה

סימן סט: טעם לענין השחוק ביום הפורים..... **תמג**

המקור לענין השחוק בפורים * השחוק הוא היפך היראה * השחוק בפורים הוא להורות על קבלת התורה מאהבה

סימן ע: בדמיון שבין יום הכיפורים לפורים..... **תמה**

שמחת הפורים הוא השלמה להציו לכם של יוה"כ * יום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא והבנה שכל מה דעביד רחמנא הוא טוב גמור * 'קדלי דחזירי' – גילוי שיום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא בו יהא החזיר מותר * ביאור נוסף בדמיון בין יום הכיפורים ויום הפורים * יום הכיפורים הוא יום קבלת לוחות שניות ויום הפורים הוא יום קבלת התורה מאהבה

סימן עא: בדברי הארז"ל דמעלת יום הפורים גדולה מיוהכ"פ..... **תג**

כפורים כ-פורים * ביום הפורים סומכין על הנם * יום הפורים עניינו בין אדם לחבירו * הטא האכילה מסעודתו של אחשורוש היה ביוהכ"פ * ביום הפורים ישנו רק גורל אחד * יום הפורים מכפר על הפגימה בענייני קדושה

סימן עב: יום הפורים כולל את כל המועדים..... **תגר**

הקשר בין יום פורים לחג הפסח * הקשר בין יום הפורים לחג הסוכות

סימן עג: השינויים בנוסח על הניסים בין חנוכה לפורים..... **תגו**

מדוע אין מזכירים בחנוכה את יהודית, ומדוע בפורים אין מזכירים את ייחוסו של מרדכי * סיבת יציאתם של ההשמונאים למלחמה היה מפני ייחוסם שהיו ממשפחת כהונה גדולה * מדוע בפורים מזכירים שהיה הדבר בשושן ואילו בחנוכה אין מזכירים את המקום * בפורים הישועה הייתה ע"י ביטול מחשבתו של המן לעומת חנוכה שהנם היה הניצחון במלחמה * עצם המלחמה על קיום דברי התורה הוא חלק מהניצחון * לשון 'עמידה' בחנוכה ופורים – בגזירה ובישועה * גזירת המן הייתה

גזירת אדם ולא מלך ❖ טעם ההדגשה בהנוכח שהגזירה והישועה הייתה על 'עמך ישראל' ❖ עיקר גזירת יון הייתה לבטל את שם 'ישראל'

סימן עדי: החילוק בין מלחמת החשמונאים למלחמת מרדכי ואסתר..... תסב

מדוע אין מתעניין אף קודם החנוכה ❖ מה טעם נקבע חנוכה כיום הניצחון ופורים כיום המנוחה ❖ בפורים הייתה הגזירה על הגוף ולכך עושים זכר לתענית במלחמה ❖ הניצחון בפורים היה מוסתר בדרכי המבע

סימן עה: גדר השמחה בפורים אינו כדיון שמחה של שאר המועדות..... תסה

משתה הפורים הוא גוף המצוה ואינו בכדי שיביא לידי שמחה ❖ 'נסתמו עיניהם מצרת השיעבוד' – שהיו חוקי התורה נדמים להם כצרה וכשעבוד ❖ נהנו מסעודתו של אחשורוש היינו שהיו הפצים בהנאות העכו"ם ❖ יום שקיבלו עליהם את התורה מאהבה בודאי שיש לשמוח בו במאכל ובמשתה ❖ בחטא העגל היו המחולות חמורים יותר מעצם החטא ❖ הטעם שהנשים לא נכשלו בחטא העגל ❖ 'קול ענות' – קול עיניו הנשמה

סימן עו: סיבת גזירת הכליה על ישראל..... תסט

משמעות דברי הגמ' שהוא משום שהשתחוו לצלם ❖ בכ"מ מצינו שב' הטעמים היו סיבת הגזירה ❖ נהנו מסעודתו של אותו רשע היה גילוי שהשתחוו לצלם ❖ כאשר לא שמעו לקול החכמים נתבטלה שליחותם של הנביא מישאל ועזריה ❖ לרשב"י סיבת הגזירה על כל ישראל היה מדין ערכות ולכך מצוות היום הם איש לרעהו

סימן עז: ענין ברית מילה בפורים - התבדלות משאר האומות..... תעב

ברית מילה קודם קריאת המגילה ❖ אף בריתו של כל תינוק מיישראל דומה למילת הגר ❖ ברית מילה שהוא התבדלות מן הגויים היה התיקון לנהנו מסעודתו של אותו רשע

סימן עח: רבי עקיבא היה בחינת יום הפורים..... תעה

יום הפורים הוא בחינת לעתיד לבוא בו יתגלה שהכל היה לטובה כפי שנגלה מנס הפורים ❖ הסתכלותו של רבי עקיבא הייתה תמיד על הטובה העתידה לבוא ❖ לימוד מעונש הרשעים לשכרם של הצדיקים ❖ 'התחילו הן בוכים ורבי עקיבא מצחק' ❖ המצב העכשווי והעתיד לבוא הינם שתי צדדים של אותו המטבע ❖ הקורא את מגילה למפרע שהניסים היו רק בעבר ואינם בכל דור ודור לא יצא ידי חובתו

סימן עמ: ביאור הרמז אסתר מן התורה מנין תעה

המעם שנרמזה אסתר דווקא בפסוק העוסק בחשכת הגלות * בימי הפורים קיבלו ישראל את התורה מאהבה והייתה אצלם כשירה * המושך הפסוק נדרש על רשב"י והקשר בין פורים ל"ג בעומר * חיוב תלמוד תורה בלילה שהוא ענין הגלות נלמד דווקא מפסוק הנאמר על ההורבן * דוד המלך היה עוסק בתורה דווקא בזמן שבאו עליו רוחות וצרות * יום הפורים הוא המחייב לעסוק בתורה מתוך הנאה ושעשוע * שמו של המן לא נרמז בעצם המא עין הדעת אלא בתוכחתו של הקב"ה לאחר מכן * מכשולו של עמלק הוא להחליש את האדם אחר החטא ולהכניס בו ייאוש * הגילוי ביום הפורים שאין להיות בשפלות ובכבושה מחמת החטא אלא להתחזק בעבודת ה'

סימן פ: מעלת יום הפורים באחרותם של ישראל תפג

המן סבר שיוכל לישראל משום שבי"ג אדר מתו פושעי ישראל במכת הושך * האיך יאמרו מצרים אף הן לוקין כמונו הרי הם לא מתו * מיתת פושעי ישראל יודע למצריים לאחר מכת הושך ואמאי לא יאמרו אז שלוקין כמונו * מעם מכת הושך היתה משום שלא ראו איש את אחיו * 'חושך' - מניעה ועצירה * 'רואין איש את אחיו' - תנאי ליציאה ממצרים ולקבלת התורה * שמחת המן במיתת רשעי ישראל בג' ימי האפילה היה משום היסרון האחדות שבישראל * גזירת המן על ישראל הייתה בכדי לעקור את עמוד החסד בעולם

סימן פא: משל הגר"א והחילוק בין שנאת אחשורוש את ישראל לשנאת המן.. תפח

משל לבן מלך שבאו עליו הדוב ושר המלך להורגו * אחשורוש נמשל לדוב והמן למושל רע * שר המלך בא על בן המלך מחמת שנאתו אליו

סימן פב: מה נתחדש בהדר קבלה בימי אחשורוש תצ

עד ימי אחשורוש הייתה מודעא רבה * מדוע איכא מודעה רבא הרי כ' הרמב"ם שעומק רצונו של האדם הוא לקיים את מצוות השי"ת * ענין זה נתחדש רק לאחר קבלת התורה * קשה דחוינן שנקראו עמו של הקב"ה אף קודם מעמד הר סיני * מה טעם ההכאה אם עומק רצונו הוא לקיים מצוות השי"ת * כפיית ההר היה בעבור תורה שבע"פ * הכפייה הייתה על חלק הגוף שהיה בו התנגדות לקבלת התורה * גם הפורים מורה לנו שבכיטול הגוף לגמרי להשי"ת זוכים לישועה * הקשר בין יום הפורים ל"ג בעומר * ביום הפורים הוקדם האורה לתורה

סימן פג: מה מעם לא תיקנו בה"ב לאחר הפורים..... תצה

עיקר תקנת בה"ב הוא משום המכשול ביין ובעריות ❖ מה מעם לא תיקנו בה"ב
לאחר חג השבועות ❖ בפורים ושבועות ובשבת הכל מודים דבעינן לכם ולכך לא
חיישינן למכשול



ביאורים על סדר
מגילת אסתר

ביאורים על מגילת אסתר

'מגילת אסתר'

מגילת אסתר היא אחת מחמש המגילות הנמנות בין הכתובים, וכמו שאמרו בנגמ' ב"ב (יד:) סידרן של כתובים, רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינוח, דניאל ומגילת אסתר עזרא ודברי הימים. והנה מגילה זו נקראת בשם 'מגילת אסתר', ודלא כשאר המגילות הנקראות בשמן בלי תוספת הכינוי 'מגילת'. ובטעם הדבר כתב הרש"ש (שם ב"ב) דהוא משום שאין כותבים אותה אלא על הגויל או על הקלף, ושם 'מגילה' הוא על הגויל או הקלף הכתובים עליה.

והנראה עוד בזה, דכל ענין מגילת אסתר הוא לגלות שהקב"ה נמצא עם ישראל אפילו בזמן ההסתר הכי גדול, ו'אסתר' היינו הסתר פנים כדאיתא בנגמ' (חולין קלט:): אסתר מן התורה מנין שנאמר "ואנכי הסתר אסתיר פני מהם", וכדחזינן דבכל המגילה לא הוזכר שמו של הקב"ה, וכיון שכך הרי כל הישועה של פורים באה לבאר שאפילו בהסתר הגדול ביותר הקב"ה נמצא עם ישראל ושומרם ומצילם מכל רע. וכדאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קט, א) ובמדרש (אסתר"ר ג, י) שכל מקום שנאמר 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, ולפי זה כל ענין היו"ט של פורים הוא לגלות את ההסתר, ומשום הכי נקראת 'מגילה' מלשון גילוי - שמגלה את 'אסתר' - את מה שהיה נראה כמצב של הסתר פנים, ואף במצב זה היה הקב"ה עם ישראל, ובהמשך דברינו נבאר בהרחבה מש"כ הגר"א

דאף מתחילת דברי המגילה ניכר למפרע שהיה הקב"ה עם ישראל אפילו בהסתר הגדול ביותר א.



"ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א)

בנס הפורים נתגלה שאפילו בלילה אין שינה

אמרו במדרש (בר"ר נח, ג): "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, בקש לעוררן, אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה ק' וכ' וז' ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינות".

החת"ס בספרו תורת משה (פ' חיי שרה) מבאר ענין השינה בדרשת ר"ע דביקש לעוררן, ותוכן דבריו דחיותה של שרה לא היתה רק ביום, ו'שני' הוא לשון כפל, והיינו דאפילו בעת שנתה היה נחשב שהיא חיה, וז"ל: "אך הצדיק גם בלילה כל מעשיו לה', אפי' רעיונותיו על משכבו ושינה שלו הכל לשם ה' וכו',

א. דבר נפלא כתב החתם סופר בפרשת בא (בתורת משה), לפרש מה דכתיב "ולמען תספר וגו' את אשר התעללתי" ופירוש רש"י, שהוא מלשון שחוק, וכתב החת"ס וז"ל "אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי במ וידעתם כי אני ד'. פירש"י התעללתי שחקתי, וגם אין מן התימה כי הרואה כי פנה השגחה עליונה מכל עסקיו להרים קרן פרעה ומצרים להריק עליהם כל טוב בשני שובע, להם לבדם ולא לשום מדינה, ואח"כ הרעיב כל המדינות להזיל כל כספם וזהבם למצרים וכו', ע"כ האמינו כי אלהי מצרים הוא המנהיג העולם ח"ו, אך לבסוף נודע עמקי מחשבות ה' כי היה כל זה להוסיף רכוש גדול לכשיצאו ישראל והקב"ה מראה בהמצרים אותותיו שעי"ז יאמינו ישראל בה' ובמשה עבדו ויוציאו כל הרכוש ההוא שהכניסו מכל המדינות, ונמצא כל השובע והרעב ה' להטעות פרעה ושהוא יקבץ בשביל ישראל להעשירם לבסוף ולגרום אמונתם בה', וזה הוא אשר התעללתי ושחקתי וכו', אך אנחנו עכשיו בגלות יש לנו להביץ את זה, וכשאין אנו מבינים ומאמינים הרי אנחנו מזידים ולא שוגגים והיינו חטאנו עם אבותינו (תהלים קו, ו), אך הם חטאו בשוגג אבל אנחנו העוינו והרשענו במזיד, כי אבותינו לא השכילו מעולם ולא זכרו משעבר רוב חסדיך ע"כ וימרו על ים בים סוף, אך אנחנו יש לנו לזכור רוב חסדיו משעבר וכה יעשה להבא, עכ"ל". הרי הלימוד בכאן הוא לכל גלות וגלות בעת שרואין כל הרכוש של אומות העולם ואנו עובדים אותם, אמנם יבוא יום ויתגלה למפרע שהכל היה לטובה, והוא הלימוד בפורים והשחוק המיוחד בפורים.

א"כ שנותיהם כפולים, והיינו שני חיי שרה, שני לשון שנים כי חיה כפול, והיינו שנותיהם תמימים ולא יחסרו הלילות, וע"כ כשרצה ר"ע לעורר הישנים בדרשותיו אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על קב"ז מדינות, אלא תבא בת בתה של שרה שחיתה קב"ז שנה (ב"ר נת, ג), ואילו לא נדדה שינה מעיניה וגם בלילה לא שכב לבה, לא היה מגיע לה שכר קב"ז שנה אלא החצי שהוא ס"ד שנה, ולמה מלכה על קב"ז מדינות, אע"כ ותקם בעוד לילה" וגו', עכ"ל.

אצל אסתר מצינו שלא הייתה שינה ותחילת הנס היה ע"י נידוד שינה

והנה גבי אסתר מצינו במיוחד שלא היה שינה, שהרי בגמ' מגילה (יג): איתא דבגתן ותרש אמרו דמיום שבאה אסתר לביתו של אחשוורוש לא ראינו שינה בעינינו. ובפשטות הוא כדכתב רש"י דאחשוורוש היה מבקש תמיד לשתות מכח התשמיש והיה קם בלילה. אמנם בעומק הדבר נראה, דהנה דרשו חז"ל (אסתר"ר י, א) עה"פ 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך': "וכי יש שינה לפני המקום, אלא בזמן שישראל שרוין בצער ואומות העולם בשלוה, לכך נאמר עורה למה תישן". הרי דחלק גדול מיום הפורים מסובב על ענין זה, דכביכול היה מצב של שינה אצל הקב"ה.

וכן איתא בס' קול אליהו מהגר"א (אות קמא) לפרש, דמצינו שנלחמו ישראל עם עמלק ג' פעמים: בפרשת בשלה, בפרשת חוקת, ובפורים, וג' פעמים הללו מרומזים בהני ג' פסוקים: 'אל תירא מפחד פתאום' וכו', 'עצו עצה ותופר' וכו', 'ועד זקנה אני הוא' וכו'. והיינו, דבמלחמה הראשונה בפרשת בשלח בא עמלק להילחם עם ישראל בפתע פתאום, וזהו 'אל תירא מפחד פתאום', ובפרשת חוקת היה עם חשבון וטיכסו עצה (עי' ברש"י שם), וזהו 'עצו עצה ותופר', ובפורים היה בטענה שהקב"ה כבר זקן, וזהו 'ועד זקנה אני הוא'.

(ועי' במדרש פסיקתא זוטרתא (אסתר פרק ד) וז"ל: "באותו היום המן יוצא מפלטרין של מלך, והאגרות בידו, וכל שרי המלך אחריו, ופגע בהם

מרדכי, ראה ג' תינוקות יוצאין מבית רבן, אמר להם מרדכי: פסוקי לי פסוקייכו, פתח הראשון ואמר: 'אל תירא מפחד פתאום ומשוואת רשעים כי תבא', והשני אמר: 'עוצו עצה ותופר' וגו', והשלישי אמר: 'ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול', מיד שחק מרדכי, אמר לו המן: מה אמרו לך תינוקות הללו ושחקת, אמר לו: בשורות טובות בשרוני, מיד כעס המן בלבו, "עכ"ל. ולהג"ל נפלא הדבר שהרי אותן ג' פסוקים הינם במיוחד על מלחמת עמלק, וגם מבואר דמה ששחק מרדכי היינו משון שראה בג' הפסוקים הללו את הישועה, ומשו"ה מצינו בפורים ענין השחוק).

הרי לנו שהמן חשב שיוכל לאבד את ישראל משום שכביכול הקב"ה ישן ומשום שישנו ישראל מן המצות כדאיתא בגמ' מגילה (יג:). אמנם על ידי ישועת פורים נתגלה דהנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, וגם כלל ישראל אינם ישנים מן המצוות, ומעת כניסתה של אסתר לביתו של המלך שהוא הקב"ה נתעורר מלמעלה שאין שינה.

וכן כסדר במגילה רואין ענין זה, כדכתיב בפסוק 'בלילה ההוא נדרה שנת המלך', וכן אנו אומרים בנוסח אשר הניא: 'הן הדסה עמדה לעורר ישנים', וע"כ חזינן במגילת באסתר הכח להיות ער בכל אופן, ואין עיפות ויאוש המביא לידי שינה ותרדמה.

ולפי"ז יש לבאר מה שביום הפורים במיוחד אפשר לקיים את עצם מצות היום דווקא על ידי שינה, והוא פלא, דהנה כ' הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו) וז"ל: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות", עכ"ל. הרי מבואר דהאופן לקיים 'עד דלא ידע' הוא מתוך שינה, שירדם מתוך שכרותו ואז אינו יודע החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי. ולפי האמור הרי 'ונהפוך הוא', ואדרבה בפורים נתגלה הכח דאפילו בעת השינה אין אנו ישנים מן המצוות, וע"כ בפורים אפשר לקיים מצות היום באופן מיוחד על ידי שינה.



"ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א)

אמרו במדרש (בר"ר נח, ג): "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, בקש לעוררן, אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה ק' וכ' וז' ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינות".

עייפות בעבודת השי"ת - הסתר הפנים שבגלות

בארנו לעיל, דנם פורים הוא נס של גילוי השראת השכינה אפילו בגלות, והוא בהיפך משינה, וישועת הפורים התחילה במה דכתיב "בלילה ההוא נרדה שנת המלך", וזה היה בליל הסדר, כמבואר בגמ' מגילה (טו.) שלילה זה היה בפסח, ובהגדה של פסח אומרים "עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה", ומבואר שהיה זה בליל פסח. (ועי' בזה ברש"י במגילה טו. ד"ה להתענות ובמהרש"א בגמ' כאן טו. ועוד). ואיתא עוד מהחדושי הרי"ם (ס' הזכות ליקומים פ' חיי שרה) שביאר דענין הציבור מתנמנם היינו עייפות בעבודת השי"ת מכוח ההסתר פנים בגלות המר, (וביאר שם שמעלת שרה ואסתר הייתה התחזקות תמידית בעבודת השי"ת למרות ההסתר פנים עיי"ש).

והנה איתא בתוספתא סוף מסכת פסחים ונפסק כן להלכה: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה", והביאו בתוספתא המעשה בר"ע ועוד שהיו עוסקין כל הלילה עד שבאו תלמידיהן ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית. והנה הלכה זו לא מציינו בשום מקום אחר מלבד בפסח, וצ"ב אמאי דווקא בליל הסדר יש חיוב לעסוק בסיפור יציאת מצרים כל הלילה.

ולפי האמור נפלא הדבר, שהרי בליל הסדר שהוא הזמן של התעוררות ממצב הגלות, הרי באותו לילה חייב לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, והיינו שאז חל החיוב שלא ללכת לישון, ושלא להראות עיפות, וכמו שעשה ר"ע גופא. ולפי האמור הרי מה שזכתה אסתר למלוך על קכ"ז מדינות התחיל מזה שבלילה ההוא נרדה שנת המלך, ובוה ביקש ר"ע לעוררן.

הקשר בין שרה אימנו לאסתר המלכה

והנראה עוד בזה, דעה"פ בפ' חיי שרה "שני חיי שרה" פירש"י 'כולן שוין לטובה', והקשה עליו הרמב"ן וז"ל: "לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו, בת מאה כבת עשרים לחטא, ובת עשרים כבת שבע ליופי. וכן כתב ב'שני חיי אברהם'. ואין מדרשו זה נכון, שהרי בשני חיי ישמעאל נאמר כשני חיי אברהם בשוה, ולא היו שוים בטובה, אבל היה מתחלה רשע ועשה תשובה בסוף. ועוד, כי שנה שנה לחלק משמע, ואיננו נדרש להשוותן", עב"ל.

ונראה ליישב קושיות הרמב"ן, ובהקדם דברי השפת אמת (חיי שרה שנת תרל"א) שכ' וז"ל: "י"ל כי דרך אדם הפשוט ע"י שנוקן ונתוסף בו דיעה מיישב אורחותיו, ונמצא כי כל מה שנוקן יותר מניח מדות ומעשים רעים שהי' עושה, וא"כ אינו נקרא ימי חיו רק רגע האחרונה שהיא בשלימות הראוי אם זוכה לכך. אבל בשרה הצדקת הי' כל ימי' בטוב ובלי קלקול. אף כי ודאי נתעלתה בימי הזקנה, אבל לא ע"י דחיות מעשים הקודמין בימי הנעורים, רק שנתעלתה כפי מה שנבראת, שכל ימיו של אדם קצובין לתקן בכל יום דבר מיוחד, ולהתעלות מדרגה אחר מדרגה. אבל לא הי' לה פגם וקלקול לחזור להתנהג בכשרות, וז"ש כולן שוין לטובה, והבן", עב"ל.

ולפי דבריו נראה להוסיף, דהנה תיבת "ויהיו" נקראת ישר והפוך, ונראה מרומז על פי הנ"ל דאפילו אם מסתכלים למפרע כפי התחדשות הדרגות שזכתה בסוף השנים, ג"כ היו כולן שווין לטובה. ולפי האמור מיושבים קושיות הרמב"ן, דבודאי מרומז בשינוי השנים למספרים חלוקים דלא היה כל השנים של שרה אמנו מצב של כולן שווין לטובה באותו אופן ממש, אמנם נתקיים אצלה דאפילו שהיו שינויים ומצבים אבל בסופו של דבר כל השנים היו חשובים שווין לטובה.

מידת ההשתוות נותנת כוח להתמודד עם עול הגלות המר

ועי' עוד בדברי השפת אמת (תרס"ב) שכ': "ובאמת זה בחינת מדת ההשתוות לצדיקים הגדולים כאבות ואמהות, שהנשמה שנשתלחה בעולם הזה לא

קיבלה שום שינוי, כמו שהיתה בעולם העליון כך היתה בעולם הזה, ועושיית שליחות הקב"ה בשלימות. זה שאיתא 'כולן שוין לטובה' החיות בעולם הזה והחיות שלעולם הבא".

ולפי האמור יש לכאר, דבשעה שראה ר"ע את הציבור מתנמנם, דהיינו שראה שיש בהם עייפות בעבודת השי"ת והסתר פנים מכח טרדות הגלות הבאים עליהם ונעשה בהם שינוי מכח הגלות, אמר להם דכל עיקר כוחה של אסתר שהייתה נושאת חן בעיני כל רואיה אפילו בגלות המר בביתו של אחשורוש היה רק מפני שהיה לה את מידת ההשתוות הנ"ל, וכיון שהייתה הנהגתה במידה זו לכך לא היה אצלה שום זמן שהרגישה בו הסתר פנים, אפילו בעת היותה בבית אחשורוש. ובוה בא ר"ע לעורר את השומעים שע"י מידת ההשתוות אפשר להתגבר על העייפות בעבודת השי"ת הבא ע"י ההסתר פנים בגלות המר.

וזזהו שאמרו במדרש שהטעם שזכתה אסתר למלוך על קב"ז מדינות הוא משום שהייתה בה מידת שרה אימנו שהוא מידת ההשתוות כדאמרינן כולן שווין לטובה, ובכך שדבקה אסתר במידה זו של שרה זקנתה זכתה להתגבר על ההסתר פנים בגלות המר והיה בכוחה למלוך על קב"ז מדינות, וזכתה ל'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה' אפילו בתוך הגלות המר - בתוך ביתו של אחשורוש.



"שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א)

חשבון המדינות שמלכה עליהם אסתר מכוון בדקדוק כנגד שנותיה של שרה אימנו

החת"ס (בתורת משה) הק', הרי מבואר במ"ר דהעולם היה גדול הרבה יותר מקב"ז מדינות, וא"כ מדוע הייתה גזירת אחשורוש רק על קב"ז מדינות ולא על שאר העולם. וצריך לומר שלא היה דרים יהודים כי אם באותן קב"ז מדינות, אולם הוא דחוק. עוד הקשה החת"ס במק"א דמה לנו לספר על כמה מדינות מלך אחשורוש, ומה הנפק"מ לנו בזה. וברומה לזה הקשה הבני יששכר

(מאמרי חודש אדר מאמר ו) וז"ל: "מהראוי להתבונן על המספר הזה של המדינות, דהנה אחשורוש היה מולך בכיפה (מגילה יא.), ואי אפשר לומר שאין בכל העולם רק קכ"ז מדינות, וצריכין לומר שהוא היה חולק את האפרכיות לקכ"ז חלקים, דהיינו שהיה ממנה מלך ושרים על כל חלק והוא היה מולך על כולם, ולמה היה דוקא המספר הזה, ולמה משמיענו זאת במגילה, ובפרט שמשמיענו שמלך מהודו ועד כוש אם כן כל המדינות האמצעים בכלל ולמה לן לידע מספרם", עכ"ל.

והנראה בזה, דמדברי המדרש הנ"ל מבואר לנו מה הטעם דמלך אחשורוש רק על קכ"ז מדינות, והיינו משום דעתידה אסתר למלוך עליה, והיא עתידה למלוך על קכ"ז מדינות כנגד שני חיי שרה. נמצא, דמוכח כבר מהתחלת המגילה ומלכות אחשורוש איך שהכל מסובב כנגד לקחת אסתר, ונמצא ישועת פורים כבר בפסוק הראשון.

והנה מלשון המדרש יבואר לנו הדבר ביותר: "מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה ק' וז' ותמלוך על ק' וז' מדינות". והנה אמרו בגמ' מגילה (יא.): "שבע ועשרים ומאה מדינה, אמר רב חסדא בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה". חזינן מדברי הגמ' שהדבר מכוון בדקדוק כנגד ימי חייה של שרה אימנו שהייתה בת כ' כבת ז' ליופי, ובת ק' כבת כ' לחטא, ונמצא הרמז מכוון שאף המלכות תהיה בסדר הזה, מתחילה שבע ואח"כ כ' ואח"כ עוד ק', כנגד מה שעתידה אסתר ליטול ולמלוך.



"שבע ועשרים ומאה מדינה" (א, א)

**במספר המדינות עליהם מלך אחשורוש מרומז הצלת
ישראל ע"י אסתר המלכה**

הנה עה"פ השני "בימים ההם כשבת המלך אחשורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה" פירש הגר"א ע"פ התרגום שני, דהטעם שהיה אחשורוש

בשושן הוא משום ששם בנו את כסא המלכות, אולם לא היה אפשר לקחתו משם ולהביאו לבבל, לכך הוכרח להשאירו בשושן ולבנות את ארמונו שם, ולכך נקבעה שושן להיות עיר הבירה. וכתב על כך הגר"א דהטעם שהוזכר ענין זה במגילה הוא: "להראות גדולת השי"ת, שסיבב סיבובין לנס לישראל, לפי שמרדכי היה בשושן, וסיבב הקב"ה והוליד את אחשורוש לשושן, ולפיכך אמרו שצריך לקרותו כולה, דלכאורה למה לנו לידע בתקפו של אחשורוש, אף שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס, אף הנס היה בהסתר", עיי"ש.

והנראה ע"פ דבריו לבאר דגם בפסוק הראשון טמון הנס, דהנה דרשו חז"ל (עי' לעיל) "מה ראתה אסתר למלוך על קב"ז מדינות, אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה ק' וכו' וז' ותמלוך על ק' וכו' וז' מדינות", וכן סדר המלכות של אחשורוש הוא מכוון כסדר הזה, קודם מלך על שבע ואח"כ על עשרים ואח"כ על ק', הרי לנו דכבר מעיקרא היה טמון כל האופן שיעשה מלך, והסדר, ומספר המדינות, והכל היה בכדי שבסופו של דבר תמלוך אסתר על מדינות אלו. נמצא דכבר נטמנה הגאולה בפסוק הראשון וכביאור הגר"א, ומיושבים קושיות החס"ת דלעיל.



"כשבת המלך אחשורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה"

(א, ב)

הטעם שהיה כסא המלכות בשושן

יעו"י בפ' הגר"א שביאר פסוק זה עפי"ד התרגום שני, דהטעם שהיה אחשורוש בשושן הוא משום דשם בנו את כסא המלכות, אולם לא היה אפשר לקחתו משם ולהביאו לבבל, ולכך קבע אחשורוש את בית המלכות בעיר שושן וקבעו להיות עיר הבירה. וכתב על כך הגר"א, שהטעם שנכתב ענין זה במגילה הוא: "להראות גדולת השי"ת, שסיבב סיבובין לנס לישראל, לפי שמרדכי היה בשושן, וסיבב הקב"ה והוליד את אחשורוש לשושן, ולפיכך אמרו שצריך לקרות וכולה,

דלכאורה למה לנו לידע בתקפו של אחשורוש, אף שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס, אף הנס היה בהסתר^ב, עיי"ש^ב.

ויש להעיר בזה, דהא איתא בגמ' מגילה (יב.) דהטעם דנתחייבו בני ישראל כליה היה משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ולפי"ז אם לא היה אחשורוש בשושן לא היו ישראל נהנים מסעודתו של אותו רשע כלל ולא היה נגזר עליהם גזירה זו. אמנם בגמ' שם הקשו דאם הגזירה היתה משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע, א"כ שבשושן יהרגו ולא בשאר העולם, אלא מסקו בגמ' דסיבת הגזירה הייתה משום שהשתחוו לצלם, ולפי"ז לא קשה מידי, אמנם מ"מ משמע בגמ' ומכ"ד דלסיבת הגזירה היו ב' חלקים, וגמר המחייב של הגזירה היה מה שנהנו מסעודתו של אותו רשע, (עי' ברש"י על הפסוק 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' (ד, א) שפירש לפי שהשתחוו לצלם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, הרי להדיא בדברי רש"י דב' סיבות הללו יחד גרמו את גזירת הכליה, וכן מבואר נמי במדרש ובתרגום), וא"כ עדיין צ"ב, דאם לא היה אחשורוש בשושן לא היו ישראל שבשושן נהנים מסעודתו של אותו רשע ולא היו מתחייבים כליה.

אמנם יש לומר, דאף אם לא היה אחשורוש בשושן היה נעשה המשתה במק"א, וגם שם היו היהודים נהנים מסעודתו של אותו רשע. אמנם יש לדון, דאדרבה שהרי חלק מהחטא שנהנו מסעודתו של אותו רשע היה משום שמרדכי היה שם ואמר להם לא ללכת ולא שמעו בקולו, וא"כ אכתי תיקשו, ועיין בכל זה.

עוד ישל"ע, דאם לא היה מרדכי בשושן, לא היה המן מתמלא חימה עלהיהודים לאבדם, שהרי כל הסיבה שחמתו של המן בערה בו וביקש להשמיד את כל היהודים היה משום שמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, וצ"ע. וכן ישל"ע בעיקר הדבר, שהרי אף בלא זה הרבה דרכים למקום, וא"כ מה הטעם שנגזרה הגזירה

^ב. עי' מה שכתבנו בפ"י נוסח על הניסים שאנו אומרים בפורים 'בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה' משא"כ בחנוכה שאין אנו מזכירים היכן היו החשמונאים אלא אומרים רק 'בימי מתתיהו בן יוחנן כ"ג חשמונאי ובניו', ולפי"ד הגר"א הוא מבואר מאוד, דמה שהיו בשושן היה חלק מעצם ישועת הנס, משא"כ בחנוכה, ומשו"ה רק בפורים מזכירים את המקום.

דווקא באופן הזה, ומה הלימוד מזה אם ממנ"פ היה הקב"ה יכול לסבב בכל אופן הצלה לכלל ישראל. ובדומה לזה יש להעיר על מה שדרשו חז"ל (מגילה יב.) על הריגת ושתי שהקדים הקב"ה רפואה למכה, וכי בלא זה לא היה יכול הקב"ה להציל את כלל ישראל.

בסופו של דבר נתגלה שסיבת הצרה הוא גופא תחילת הישועה

והנראה בזה בביאור דברי הגר"א, דהלימוד שיש לנו במגילה הוא לראות בכל פסוק ופסוק, ואפילו בזמן שנראה כצרה גדולה, דגם שם כבר טמון הנס, וגם שם אין הקב"ה עוזב את חסדו מעם ישראל, ואם ההצלה נמצאת שם כבר בתחילת המגילה, הרי נמצא דאף בתחילת המאורע לא הסתיר הקב"ה חסדו מכלל ישראל.

ובמיוחד נראה לדקדק בדברי הגר"א, דעיקר הלימוד מכל מעשה נס הפורים הוא לראות את הנס שבתוך ההסתר, ולכך איכא קפידא לקרות מתחילת המגילה ועד סופה ולראות איך שהקב"ה הוא זה שסיבב את כל המאורעות ולראות את ההשגחה הפרטית אף בשעת ההסתר. ואף שמצד אחד כמו שהקשינו יתכן דאם לא היה בשושן אפשר שלא הייתה נגזרת הגזירה, אמנם גם להיפך הוא כן, דאפשר לראות שבתוך מה שבפשמות היה חלק מסיבת הצרה, דהיינו מה שהיו אחשורוש ומרדכי בשושן ומה שמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, הכל מסובב בשביל הישועה שתבוא בסוף דווקא על ידי מה שנראה בתחילה כחלק מסיבת הצרה.

וזהו מש"כ הרוקח על נס פורים (הלכות פורים סי' רלה) דהפסוק (ירמיה ל, ז) "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע" הוא רמז לנס פורים שניצל ישראל מגזירת המן - "וממנה יושע" הן אותיות "ומהמן יושע". ולפי האמור י"ל דזהו עומק הדבר, והיינו דמהמן גופא נתגלה הישועה. ולפי האמור ג"כ לענין אחשורוש דאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קט, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר

'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, הרי שכל מקום במגילה ואפילו בתחילת המגילה שהוזכר המלך סתם גם שם הוא הקב"ה וכהנ"ל.

ונראה להביא עוד מראה מקום לדברי הרוקח ולדברי הגר"א, וכן להבין העומק במספר קכ"ז מדינות עליהם מלכה אסתר שהוא להראות שמכל מה שנראה רע במגילה שם גופא נתגלה שהוא לטובה, דהנה איתא במגילה עמוקות (דרוש א' לפורים): "כתב האר"י בכנפי יונה, שיש נ"ד פעמים המן במגילה, וכנגדם נ"ד פעמים מרדכי ואסתר, וכן שורות במגילה שהוא אריח ע"ג אריח (עשרת בני המן) יש בהן נ"ד אותיות, ופרשת ויבא עמלק נ"ד תיבות בהם, כמו בפרשה ראשונה של ק"ש, כיון שעברו ישראל על אחדות", עכ"ד. ועי' עוד ברוקח (פורים) כמה רמזים בענין זה, וכן הובא בספרים מהפרי עץ חיים (שער ר"ח חנוכה ופורים פ"ו): "כי נ"ד פעמים נאמר המן בגמילה, וכן יש נ"ד אותיות בעשרת בנין המן וכו', וז"ס 'הצילני נא מיד אחי', מיד גימטריא נ"ד ור"ת המן", עכ"ד.

נמצינו למדים מזה, דכל היכא שהוזכר המן, באמת הוא הוא כנגד מרדכי ואסתר, בדומה לכל המלך סתם במגילה שבעומק הוא מרמז להקב"ה, וכן מדינות אחשוורוש היו כנגד שנות חיי שרה שעתידה אסתר למלוך על מספר מדינות זה, וכל ביתו ועשירותו של המן הוא בכדי שבסופו של דבר יהיה 'בית המן נתתי לך' - למרדכי ולאסתר.



"בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו" (א, ד)

**טעם התחפושת בפורים - זכירת הביזון שנתבזה בו
אחשוורוש כשלבש בגדי כהונה**

גמ' מגילה (יב.): "בהראותו את עושר כבוד מלכותו, א"ר יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא יקר תפארת גדולתו וכתיב התם לכבוד ולתפארת", והיינו שלבש אחשוורוש בגדי כהונה של כהן גדול שהביא נבוכדנצר מירושלים.

והנה כ' הרמ"א (תרצ"ו ס"ח): "ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר אין איסור בדבר, מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן. וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה".

והנראה בזה, דהנה אצל בגדי כהונה כתיב (שמות כח, ב) "ועשית בגדי קודש וגו' לכבוד ולתפארת", ומצינו גבי בגדי כהונה (סנהדרין פג:): דבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להו זרים, נמצא שיש כח גדול ומיוחד בבגדי הכהונה אשר בכוחם לקדש ולרומם את האדם הלובש אותם, ובכוחם אף לתקן את מדותיו של האדם. ומצינו בדברי הראשונים (עי' רמב"ן פ' תצוה) דבגדי כהונה מביאים ג"כ מלכות לאדם.

אמנם אחשוורוש לקח את בגדי הכהונה ולבש אותם אולם הם לא עשו בו שום שינוי כלל, לא במדותיו ולא שעל ידי זה יהיה נוהג כמלך חשוב, ולא שמכח זה יהיה שייך לכהונה, אלא אדרבה, הוא נעשה מבוזה יותר על ידי שלבש בגדים אלו. נמצא שאחשוורוש היה הראשון שלבש בגדים שאינם שלו ואינם מורים על מעלתו וכוחו, והוא היה הראשון שהלביש על עצמו תחפושת, דהיינו כ"פורים שפיל", ולכך י"ל דזהו המעם שאנו נוהגים ללבוש פרצופין ביום הפורים כדכ' הרמ"א, כדי להראות את השחוק והבוז שיעשה אחשוורוש לעצמו בלבישתם. (ובמק"א ביארנו עוד מ"ו ביאורים במנהג ישראל תורה ללבוש פרצופין בפורים).



"בהראותו את עושר כבוד מלכותו" (א, ד)

מה טעם לא נענש אחשוורוש אף על לבישת בגדי הכהונה

איתא בגמ' מגילה (יב.): "בהראותו את עושר כבוד מלכותו - מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא יקר תפארת גדולתו, וכתיב התם לכבוד ולתפארת". והנה בהמשך דברי הגמ' שם אמרו: "וכלים מכלים שונים" - משונים מיבעיא ל', אמר רבא יצאה בת קול ואמרה להם: ראשונים (בלשצאר שנענש

על שהשתמש בכלי המקדש) כלו מפני כלים, ואתם שונים בהם". והק' המקנה (קידושין נד.) מדוע לא נענש אחשורוש על כך שלבש בגדי כהונה כמו שנענש על שהשתמש בכלי המקדש.

ההשתמשות בכלי המקדש היה להראות שאין ישראל נגאלים עוד

והנה יש לדון דסיבת השימוש בכלי המקדש היה כמבואר בגמ' מגילה (יא:): דבלשצאר השתמש בכלים משום שע"פ החשבון שלו היו ישראל צריכים להיגאל כבר, דכבר עברו שבעים שנה, ומ"מ לא נגאלו, וע"כ יכול לעשות סעודה ונענש. כן היה נמי אצל אחשורוש, דבשנת שלש למלכותו עשה חשבון דכלו השבעים שנה, ונמצא דמה שהשתמש בכלים שונים היה דוגמת החשבון שעשה בלשצאר, דהיינו דכלל"י נמצאים בגלות, והוא המלך, ובית המקדש לא יבנה, ולזה נענש. אמנם מה שהשתמש בבגדי כהונה היה בכדי להראות את כבוד עושרו ומלכותו, אבל לא בגלל החשבון של כלות שבעים שנה. (ולפי"ז מבואר מדוע רק את תיבות 'כלים מכלים שונים' קורין בניגון של איכה, ואין קוראים בניגון זה אף את תיבות 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו', כיון דרק הכלים הינם סמל וסימן על החורבן, אולם הבגדים שלבש לא היו בסיבת ביטול הגאולה, אלא בכדי להראות את גדלו ועושרו).

כל המסובים במשתה השתמשו בכלי המקדש

והנראה בזה עוד, דאחשורוש הכיר בלבישת הבגדים שהם לכבוד ולתפארת, והשתמש בבגדים באופן של כבוד דהיינו להראות את כבוד מלכותו, ולזה לא נענש כ"כ כיון שהכיר את מעלת הבגדים שהם קדושים והם שייכים למלוכה. אמנם מה שנשתמש בכלים לא היה בכדי להראות את כבוד מלכותו, שהרי לא אחשורוש בלבד השתמש בכלים הללו אלא כל המסובין במשתה השתמשו ג"כ, ולא היה בזה ענין של 'להראות כבוד מלכותו', ולזה נענש, ועיין בזה. וכן היה אצל בלשצאר, שהוציא הכלים ונתן לכולם לשתות מהם ולא לעצמו בלבד.

וכן נראה להביא ראיה דחלוק היה לבישת בגדי הכהונה מההשתמשות בהכלים, דהנה בתרגום שני מבואר דבשעה שראו ישראל את כלי המקדש במשתה לא היו חפצים להסב למשתה זה, ויאמרו זאת אל המלך ויאמר המלך עשו להם מקום אחר לסעוד בו. הרי שלא הפריע להם לישראל במשתה מה שלבש אחשורוש את בגדי הכהונה, וזה לא היה סיבה עבורם שלא לסעוד שם, ורק מחמת כלי המקדש לא היו חפצים להשתתף במשתה. הרי חזינן דחלוק השתמשות בכלי המקדש שכולם השתמשו בהם, מלבישת בגדי הכהונה ע"י אחשורוש בלבד.



”וכלים מכלים שונים” (א, ז)

מה טעם לא הוציא אחשורוש את כלי המקדש במשתה שעשה לכל השרים

חז"ל דרשו בגמ' מגילה (דף יב.) דאחשורוש הוציא למשתה את כלי המקדש ונענש על כך. וצריך ביאור, שהרי בסעודה שעשה מתחילה לכל השרים שהיה ק"פ ימים לא הוציא את הכלים, ורק עכשיו הוציאם והשתמש בהם, ויש להבין מדוע עד עתה לא הוציאם ורק עכשיו הוציאם והשתמש בהם.

והנראה לבאר, דסיבות הסעודה היו חלוקים זה מזה, דהסעודה שעשה לכל השרים היה בכדי "להראות העמים את עושר וכבוד מלכותו", וענין זה היה אחשורוש מראה על ידי לבישת בגדי כהונה, וע"י מה שהשתמש לעצמו בכלי המקדש. אמנם אח"כ במשתה דשבעת הימים אשר היה לכל העם, לא הוזכר שהוא בכדי להראות את 'כבוד מלכותו', והיינו משום שסעודה זו הייתה לבני העם הפשוטים, וסיבת משתה זה היה בכדי לבטל מלכות ה' ולגלות את מלכות עצמו, וע"כ נתן לכולם להשתמש בכלים אלו, 'והשקות בכלים שונים' - גם על ידי פשוטי עם, ודו"ק בכמה שינויים בין הסעודה של העמים והשרים לסעודה זו, ונראה דמבואר החילוק כהנ"ל. ועיין לעיל עוד בענין זה.



”והשתיה כדת אין אונס” (א, ח)

עיקר כבוד המלכות בסעודה הוא השתיה ולא האכילה

המהר”ל (באור חדש) עמד לבאר אמאי לא הזכיר כאן הכתוב ענין אכילה אלא רק השתיה, וז”ל: ”ונראה ג”כ כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב בהראותו עושר כבוד מלכותו, ובני אדם המסובין לשתות זהו ג”כ כבודו וכו’, אבל האכילה הוא דבר גשמיות אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין בודאי היין יש בו כבוד, כאשר היין משמח לב האדם ובני אדם הם בשמחה מן היין וכו’, ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה כי האכילה בלבד חומרית, ואין צריך האכילה רק שלא יהא האדם חסר, וע”י האכילה שהוא שבע אז היין משמח אותו, ולכן עיקר הסעודה נקרא על שם היין, וכו’.

והנה יש לבאר עפ”י דברי המהר”ל, דמה שהיו כלי השתיה עשויים מזהב (עי’ מ”ר ב, י אם היו זהב ממש או שהיו רק יקרים ככלי זהב) אע”פ שהם פוגמים בטעם היין היה בכדי להורות שכל עיקר השתיה בסעודה לא היה רק להשתכר בעלמא, אלא עיקר השתיה הייתה בעבור כבוד המלכות, ולכך היו כלי השתיה עשויים מזהב להורות שכל עיקר ותכלית הסעודה הוא לכבוד המלכות. ויש לבאר לפי”ז מה שדרשו בגמ’ (מגילה יב.) עה”פ ‘לעשות כרצון איש ואיש’ - אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן, ופירש”י הם היו שרי המשקים במשתה. הרי להדיא דהקפיד אחשרוש לענין שרי המשקים שהם יהיו האנשים החשובים, המן ומרדכי, אמנם לא מצינו לענין אכילה מי היו השרים הממונים על כך ומה היה החשיבות שלהם, ולפי”ד המהר”ל הדבר מבואר, דעיקר הכבוד הוא בשתייה, ומשום הכי דווקא דבר זה נעשה על ידי האנשים החשובים. ועפ”י דברי המהר”ל הנ”ל מצינו לבאר עוד כמה וכמה עניינים:

עיקר שבחה של א”י הוא השתיה ולכך דווקא בהו בעינן

שיעור שביעה לברכה אחרונה

(א) איתא בגמ’ ברכות (מט:) ”ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתייה, ואכילה בכזית”. והנה לכמה ראשונים הביאור בדברי הגמ’ הוא, דמן התורה שיעור אכילה

לברכת המזון הוא בכזית, וזה 'ואכלת', אולם לענין שתיית יין בעינין שיעור שביעה, וזה 'ושבעת', והוא על שתיית יין דוקא דהוא כביצה (או יותר מכך, יעוי' שם ברא"ש פ"ז סי' כ"ד שכ' וז"ל, "נסתפק רבינו יצחק בדבר זה אם סגי בכזית בשתיה כמו באכילה, או שמא כיון דדריש ר"מ ושבעת זו שתיה בעי כביצה כדדריש ר' יהודה ואכלת ושבעת אין שביעה פחות מכביצה", עכ"ל), בכדי להתחייב בברכה אחרונה. וצריך ביאור מ"ט גבי אכילה לא בעינין שיעור שביעה ומספיק לחייב בברכת המזון מן התורה בשיעור כזית ולא צריך שביעה, ורק לענין שתיה בין המחייב הוא בשיעור שביעה.

ונראה לבאר בזה ע"פ דברי המהר"ל הנ"ל, דהנה הרמב"ן על הפסוק (דברים ה, י) "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" כתב: "ורבותינו (ברכות מח:) קבלו שזו מצות עשה, ומעמו ותברך את ה' אלקיך, ומעם על הארץ הטובה, כמו ועל הארץ הטובה, יצוה שתברכהו בכל עת שתשבע על השובע ועל הארץ שנתן לך, שינחילנה לך לעולמים ותשבע מטובה".

ומבואר, דעיקר ההודאה והברכה על הארץ הוא אחר שיגיע האדם לשביעה מן הארץ. ולפי האמור יש לבאר, דאכילה שהוא דבר גשמי וחומרי אינו בעיקר מעלת א"י, אלא עיקר מעלת א"י הוא בשתיה שהוא כנגד החלק היותר רוחני באדם כדמבואר בדברי המהר"ל, וא"כ לדברי הרמב"ן דעיקר הברכה על א"י הוא על השביעה מן הארץ, וא"י הוא כנגד השתיה שהוא ענין יותר רוחני מן האכילה, לכך בעינין שיעור שביעה דוקא בשתיה בכדי להתחייב בברכה אחרונה ולא בעינין שביעה על אכילה בכדי להתחייב בברכה"ז.

פתירת חלומו של שר המשקים לטובה הוא מפני שהשתיה הוא כבוד המלכות

ב) עוד יש לבאר עפי"ד המהר"ל הנ"ל, דהנה בפרשת ויגש מצינו ששר המשקים ושר האופים חלמו חלום, ויוסף פתר את חלומו של שר המשקים לטוב ואת חלומו של שר האופים לרע, לשר המשקים אמר "בעוד שלש ימים ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך ונתת כוס פרעה", ולשר האופים אמר "בעוד שלשת

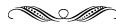
ימים ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על העיץ". וצ"ב מדוע פתר יוסף את חלום שר המשקים לטוב ואת חלום שר האופים לרע.

ולפי דברי המהר"ל יש לבאר, דהרי בחלום סיפר שר המשקים על כל ההכנות שעשה בכדי להביא את הכוס לפרעה, וכן שר האופים סיפר בענין זה, אמנם בשלמא בשר המקשים הרי עצם השתייה יש בו מעלה וכבוד, ולפי"ז גם כל ההכנה וההגשה הינם בכלל זה הוא מעשה חשוב, וכמו שכתב הש"ך (יור"ד סי' קצ"ה ד) דמותר לאשתו נדה להביא מאכל לבעלה, ובלשונו של הש"ך הטעם בזה: משום שזה מעשה עבדות, לעומת הבאת כוס יין הוא ענין של חשיבות וחיבה, עכ"ד. ולפי"ז הרי כל ההכנה שסיפר בחלום הוא פתרון על "ישא פרעה את ראשך" ומתפרש באופן של כבוד, אבל שר האופים שהוא מילי דאכילה והוא דבר חומרי וגם ואינו דבר של כבוד, ע"כ שלא יתפרש "ישא את ראשך" על כבודו שהוא משרת פרעה בהבאת לחם, כיון שאי"ז דבר של כבוד, ולכך פתר יוסף דראשך פירושו שהוא יהיה תלוי על העיץ.

והנה אחד הטעמים לשתיית ד' כוסות בפסח הוא משום ד' פעמים דכתיב כוס בחלומו של שר המשקים (עי' ירושלמי פסחים פ"י ה"א וברש"י פסחים קח.). ולפי האמור יש לבאר, דבפסח הרי אנו כבני מלכים (כמבואר בחינוך דסיבת כמה מצות הלילה הוא משום שאנו מלכים, ולכך יש איסור לשבור עצם ועוד כהנהגה), ועיקר כבודו של מלך הוא הסעודה של יין ולא האכילה כמש"כ המהר"ל, וע"כ בפסח שאנו כבני מלכים, וגם שכל אכילת מצה הוא כחלק הזה של ביטול חשיבות האכילה השייך למלוי כרסם, ע"כ יש חשיבות גדולה לשתיית יין יותר משיעור האכילה, ונלמד ענין זה מד' פעמים שהוזכר כוס פרעה דשר המשקים הוא החשוב כאן והוא ניצל, והכל מראה על חשיבות היין למלך, ובלילה הזה בו אנו כבני מלכים יש לנו לנהוג בדרך מלכות ולשתות ד' כוסות. וכן יש ללמוד מזה דהעיקר הוא ההכנה, שהרי ג' פעמים שהוזכר הכוס בחלום אינו על השתייה אלא רק על ההכנה, ומזה חזינן החשיבות בהכנה ראויה למצוה.

והנה מצינו עוד טעם לתקנת חיוב ד' כוסות שהם כנגד ד' לשונות של גאולה (עי' בראשונים ריש פרק ערבי פסחים דף צט:), ומקשים א"כ מדוע דוקא

שותין ד' כוסות לזכר זה, הרי מה"ט אפשר לאכול ד' מצות או כל דבר אחר. ולפי הנ"ל הדבר מבואר, דבעינן שתיית יין דווקא כיון שהוא דרך מלכות וכבוד כדכ' המהר"ל, ולכך בלילה הזה בו אנו מסובין כבני מלכים מצווים אנו להתנהג בדרך מלכות וזה ע"י שתיית ד' כוסות של יין.



"והשתיה כדת אין אונס" (א, ח)

אין פטור אונס בתקלות היוצאות מתוך השתיה המחויבת ביום הפורים

בגמ' מגילה (יב.) אמרו: "מאי כדת, אמר רב חנן משום ר"מ כדת של תורה, מה דת של תורה אכילה מרובה משתייה אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתייה". ויל"ע מדוע הקפיד אחשורוש לעשות את הסעודה כדת של תורה. ונהי דמצינו נמי שאמרו (שם יג.) שלא היה משמש מימתו ביום, אולם התם היינו מהלכות דרך ארץ, אולם ענין זה של אכילה מרובה משתייה כדת של תורה צריך ביאור מדוע עשה כן.

וכתב המהרש"א וז"ל: "ונ"ל דאשמועינן קרא דאותו רשע חשב שלא נהרג בלשצר על ששתה בכלי המקדש, אלא על שהיה משתכר בהן ביותר, כמפורש ביה לקבל אלפא חמרא שתה ואמר בטעם חמרא להיתיה למאני דהבא וגו' מן היכלא די בירושלם וגו'. ולכך הזהיר אחשורוש על כך שלא ישתכרו בהן אלא ישתו בהן כדת של תורה אכילה מרובה משתייה, ומזה כיון שהיה סעודתו אכילה מרובה משתייה לא הל"ל דהיתה השתיה באין אונס, אלא דאשמועינן מילתא יתירתא דהשתיה המועטת מאכילה נמי היתה באין אונס לשתות מיין שלא הורגל אלא מיין מדינתו וכדי שלא ישתכר".

הרי לנו דבר פלא, דבאותו סעודה שבמיוחד הקפיד בו אחשורוש שלא יבואו לידי שכרות, דווקא בסעודה זו נכשל בשכרות דבר שלא נכשל בו כל הק"פ ימים, הרי חוינן את יד ה' בסעודה ואף הא הוא מענין הדקמת רפואה למכה.

וע"ד הרמז יש ללמוד מדברי הגמ' הנ"ל, שהרי כל מקום שהוזכר המלך במגילה בסתם הוא הקב"ה כדאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קט, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, דכל היכא שהוזכר מלך סתם היינו הקב"ה. ולפי האמור יש לראות מזה דגם בציוי המלך הקב"ה במצות פורים לשתייה דהיינו כפי חיוב חז"ל בגמ' (מגילה ז:): דחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, אעפ"כ 'אין אונס' - לא יהיה לו פמור ומענת אונס אם מכח זה אינו עוסק בעבודת ה' וע"י שתייתו בא חס ושלום לידי דברים לא טובים ג.



"על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש" (א, ה)

משרתים לשתייה הוא דבר חשוב ומורה חיבה לעומת משרתים להביא מאכל הוא מעשה עבדות.

אמרו בגמ' מגילה (יב.): "לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן" שהם היו שרי המשקים במשתה. והנה על רישא דקרא 'על כל רב ביתו' פירש"י: "על כל שרי הסעודה, שר האופים ושר הטבחים ושר

ג. והנה איתא ביומא (פה.) דהשותה יין חושב שהכל מותר לו בענין עריות, וקשה דא"כ איך שותין בפורים כ"כ, הרי דבר זה יכול להביא לידי הרגל עבירה. והנראה, דרש"י שם יישב דבר זה והוסיף ב' מילים 'אוהב שכרות', והיינו דאין מדברים בסתם אדם ששותה ובוה יש לחשוש שיבוא לידי מכשול, אלא באדם שאוהב שכרות ובי' יש לחשוש.

ובהמשך דברי הגמ' שם אמרו שגם לענין ממון חושב שהכל מותר לו, (ואולי מזה יש לרמז להיתר בפורים לחטוף זה מזה מכח שמחת פורים).

והנראה בעומק הענין בגדר "ונהפוך הוא", דכל ענין ישועת פורים והנהגה של פורים הוא ללכת למעלה מדרך הטבע, וע"כ בשתיית יין כל העולם דומה עליו כמישור, דהיינו שיכול להגיע לכל מקום ואינו מוגבל, ושם הוא לענין עבירה דבעת דאינו שכור קשה לו לעשות הכל, וע"י שכרותו אפשר לו בקל לעשות זה. אולם כן הדבר אף לענין הטוב, דע"י משתה היין בסגולת וישועת פורים יכול להגיע לידי מצב בלתי מוגבל, ויכול להגיע למצב שלא יכול היה להגיע כל השנה. דבכל השנה מה שהוא מקצה העולם לקצה העולם השני, ואי אפשר להגיע בענין רוחניות, אמנם שכרות היין דומה עליו כל האדם כמישור ויכול להגיע לשם, וזהו חלק מענין ונהפוך הוא.

המשקים". אמנם מדברי הגמ' כאן משמע שדרשו שהיו שרים מיוחדים לענין השתיה, ושרים אלו היו האנשים החשובים דהיינו מרדכי והמן. ויל"ע אמאי לא דרשו בגמ' דהיינו נמי על שר האופים ושר הטבחים.

והנראה בזה, ובהקדם דברי המהר"ל (באור חדש) שעמד לבאר אמאי לא הזכיר כאן הכתוב ענין אכילה אלא רק השתיה, וכתב וז"ל: "ונראה ג"כ כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב בהראותו עושר כבוד מלכותו, ובני אדם המסובין לשתות זהו ג"כ כבודו וכו', אבל האכילה הוא דבר גשמי יותר אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות, אבל דבר היין בודאי היין יש בו כבוד", עכ"ל. (ועי' לעיל מה שכתבנו ע"פ דבריו)

והנראה לדון עוד בענין זה, דהרי מצינו בגמ' כתובות (דף סא.) שיש איסור מיוחד לאשתו גדה להושיט לבעלה כוס יין, והש"ך (יור"ד סי' קצ"ה ד) מצדד דמותר לאשתו גדה להביא מאכל לבעלה, ובלשונו של הש"ך הטעם בזה: "משום שזה מעשה עבדות, לעומת הבאת כוס יין הוא ענין של חשיבות וחיבה", עכ"ד. ולפי האמור הרי כפי המבואר בדברי המהר"ל שיעקר הדגש הוא על השתייה, אמנם עם קצת נקודה אחרת ע"פ הש"ך, שהדגש לענין המשרתים שמביאים השתייה הרי הם רק חשובים לענין להביא יין, ולענין זה נבחרו מרדכי והמן לעשות זה, והמגילה מספרת לנו על זה שהיה 'כרצון איש ואיש', משא"כ זה שהיו משרתים לענין שאר הדברים לא באה המגילה לספר לנו ענין זה.



"ביום השביעי כמוב לב המלך בייץ" (א. י)

**הפשטת הבגדים מבנות ישראל היה חלק מהזלזול
בכבוד השבת**

איתא בגמ' מגילה (יב:): "שבמדה שאדם מודד בו מודדין לו, מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל ומפשיטין ערומות ועושה בהן מלאכה בשבת".

וצ"ב צירוף שני הדברים הללו, שהיתה מכריחה את הנשים לחלל את השבת ושהיתה מפשיטה את בגדיהם, יעוי' במש"כ המהרש"א בזה. (ויעוי' בתום) הרא"ש שביאר דאין פירושו ערומות ממש, אלא שהפשיטה אותם מהבגדים הנאים המיוחדים שלבשו לכבוד השבת. ולפי"ד יבואר עונשה שהיה במידה כנגד מידה, שהיא הפשיטה את בנות ישראל מבגדי הכבוד שלהם, על כן נגזר עליה לבוא לפני אחשוורוש ערומה בלא בגדי המלכות שלה). וכן עונשה שהיתה במדה כנגד מדה שהוצרכה לבוא לפני אחשוורוש ערומה ביום השבת צ"ב, שהרי ושתי לא הייתה מחוייבת במצוות שבת, ועבורה אין נפק"מ אם היא בא ערומה בשבת או בחול, וא"כ מה מידה כנגד מידה אית בהו.

והנה מבואר שם בהמשך דברי הגמ', דהא דכתיב "ויהי ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" היינו יום השבת, יום בו בני האומה הישראלית מרבים בשירות ותשבחות לפני השי"ת ועוסקים בדברי תורה, ומאידך אחשוורוש דיבר דברי הבל וניבול פה כשביקש שתבוא לפניו ושתי כשהיא ערומה, ואף בהא צ"ב מה טעם ביקש אחשוורוש ד"ז דווקא ביום בשבת.

ביום השבת מתלבשים בני"י במלבוש רוחני מיוחד ולכן ציוו חז"ל לכבד את השבת בבגדי כבוד

ובעומק הדברים נראה לבאר, דהנה ביום השבת מתעטף כל אחד ואחד מכני ישראל בלבוש רוחני מיוחד, כפי שאנו אומרים בפיוט לכה דודי בקבלת שבת "התנערי מעפר קומי לבשי בגדי תפארתך עמי", ולבוש רוחני זה בא לידי ביטוי במה שהורונו חז"ל (שבת קיג.) לכבד את השבת במלבושים נאים כפי שדרשו מן המקרא "וכבדתו" היינו בלבוש. וכן מצינו באדם וחווה שחטאו בערב שבת ומיד לבשו בגדים ועשו תשובה ואמרו מזמור שיר ליום השבת, ואף בהו חזינן שיש בשבת ענין מיוחד של לכישת בגדים, ומלבושי השבת הינם חלק מכבודה של השבת.

וכן מצינו בדברי חז"ל, עי' ב"ר (כ, יב) עה"פ ויעש אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם, דבתורתו של ר"מ היה כתוב כתנות אור באל"ף, להורות על

אותו מעלה הראשונה שהיה לו קודם החטא, והם ע"פ דברי הזוה"ק (זהר חדש רות דף צו) שקודם חטא עין הדעת היה אדם הראשון לבוש בכתונות אור, ולא הוצרך ללבוש לבוש גשמי, עיי"ש. ועי' בשלה"ק (מסכת שבת פרק נר מצוה) דצריך להחליף מלבושיו בשבת, לרמוז על עולם הבא שכולו שבת, שאז מלבושי הכבוד הם כתונות אור. ובפסיקתא רבתי (פרשה מו) איתא וז"ל: "ולפיכך ניצל אדם הראשון בדין בזכות השבת שפייסה עבורו, ולפיכך אמר מזמור שיר ליום השבת", עיי"ש עוד, והיינו שבשבת חזר ללבוש של קודם החטא וכהנ"ל. וע"ע בפרי צדיק (פר' וישלח אות ט) שכ': "והיינו שאף לאחר הקלקול שנתלבש במשכא דחויא, כמו שאמרו בזוהר הקדוש, מכל מקום במקדש ושבת זוכין לכתונות אור כמו אדם הראשון קודם הקלקול", עכ"ל.

נמצא שהיפך כבוד השבת וחילול כבוד השבת הוא הסרת המלבוש המיוחד ליום השבת, ועל כן כאשר חפצה ושתי לחלל את קדושת השבת הייתה מכרחת את בנות ישראל לעשות מלאכה ביום השבת ואף ציוותה להסיר מהם את המלבושים שלהם אשר כאמור מרמזים ומסמלים את כבוד השבת, ונמצא דעשיית מלאכה ביום שבת והפשטת המלבושים שניהם משורש אחד של חילול כבוד השבת.



"להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות" (א, יא)

לבישת בגדי שבת ביום הפורים - כנגד מה שהפשיטה ושתי את בגדי השבת מבנות ישראל

איתא בשו"ע (תריצ"ה ס"ב): "יש שנהגו ללבוש בגדי שבת ויו"ט בפורים, וכן נכון". ומנהג זה צריך ביאור, ומאי שנא יום הפורים מימי החנוכה וכדומה שאינו יו"ט לענין מלאכה ואין נוהגין בהם ללבוש בגדי שבת יו"ט. (אמנם אפשר לבאר, דיום הפורים עכ"פ יש בו מנהג שלא לעשות מלאכה, משא"כ בימי חנוכה

שהמנהג לאסור עשיית מלאכה הוא רק בעת הדלקה^ד, ואולי משו"ה מצינו שיהא המנהג ביום הפורים חמור מימי החנוכה לענין בגדי שבת. ומ"מ יל"ע בזה, דהא אף בערב פסח איכא איסור מלאכה וא"כ מיבעי ללבוש אף בערב פסח בגדי שבת ויו"ט. אמנם מצינו שנחלקו הראשונים בטעם איסור מלאכה בערב פסח, ולפי האמור יש לדון אם יש ענין ללבוש בגדי שבת בערב פסח אחר חצות).

ונראה לבאר בזה, דענין לכיבת בגדי שבת הוא רמז לשורש הישועה של ימי הפורים. דהנה איתא בגמ' מגילה (יב:) דהטעם שנגזר על ושתי לבוא ערומה לפני אחשוורוש היה משום שבמידה שאדם מודד בו מודדין לו, ושתי הרשעה הייתה מביאה את בנות ישראל ומפשיטין ערומות ועושה בהן מלאכה בשבת, לכך נגזר עליה שתבוא היא ערומה ותעמוד כן לפני אחשוורוש. ובתוס' הרא"ש שם ביאר שלא היתה מפשיטתן לגמרי אלא שהיתה מפשיטה את בנות ישראל מבגדי שבת הנאים שלבשו. נמצא דתחילת הישועה של ימי הפורים היה כמה שהוצרכה ושתי לבוא בלי בגדים מידה כנגד מידה על מה שהפשיטה את בגדי השבת של בנות ישראל, וא"כ משו"ה דווקא ביום הפורים יש מנהג ישראל להדר בלכישת בגדי שבת^ה.

ד. אמנם גם בחנוכה ההלכה היא דבעת הדלקת הנרות יש איסור מלאכה לחצי שעה, אמנם המשנ"ב ביאר הטעם בזה משום שעי"ז יזכור האיסור להשתמש באורה, ואף לפי"ז אין האיסור מלאכה מצד היו"ט. אמנם יש לבאר דהוא כן מצד היו"ט, ומשום הכי מצינו דיש שנוהגין ללבוש בגדי שבת בעת הדלקת הנרות כפי שמצינו המנהג אצל צדיקים, ולכך יש נוהגין ללכת למקוה קודם הדלקת נרות, דבעת הדלקת הנרות מתנוצץ קדושת יו"ט וע"כ הולכין למקוה כמו בכל ערב שבת ויו"ט בכדי לקבל את תוספת האור היורד לעולם ע"י מצות נר חנוכה, ולכך הולכין למקוה בכל יום ויום מימי החנוכה, דבכל יום ויום מתחדש קדושת היו"ט מחדש על ידי הדלקת הנר הנוסף.

ה. ויש להוסיף, דהנה במגילה (יג.) "ואת שבע הנערות וגו'" אמר רבא שהיתה מונה בהן ימי שבת. וביערות דבש (ח"ב דרוש ב') נתקשה וכי אסתר לא היתה יכולה לדעת מתי חל יום השבת אשר לכך הוצרכה לחלק שבע נערות לימי השבוע, עיי"ש. ויש לפרש עפי"ד הרמב"ן בפרשת תירו לענין "זכור את יום השבת לקדשו" שהוא מצוה לזכור תמיד בכל יום את השבת, ולכך היה לה נערה אחרת לכל יום אשר בכך תזכור כל יום איזה יום הוא בשבת. ויש לבאר עוד דאסתר רצתה ללבוש בגדי שבת, והאופן שהיתה יכולה לעשות כן הוא ע"י שכל יום תהיה משרתת אחרת והמשרתת שתבוא ביום השבת לא תדע שזהו בגד מיוחד לשבת. אמנם לפי"ז ישל"ע דאולי לזה סגי בשני נערות, ועכ"פ מאד יתכן דהיתה מרווחת בזה גם הענין בגדי שבת, ונמצא עוד מקור ללכישת בגדי שבת דשייך לפורים.

בגדי שבת - מפני כבוד המגילה

והנה בדברי הקצוש"ע מצינו שביאר הטעם ללבישת בגדי שבת בפורים שהוא מפני כבוד המגילה, ודלא כפשטות משמעות דברי הרמ"א דהוא מחמת היום עצמו, ולפי"ד אינו משום היום עצמו אלא משום מצות קריאת המגילה, (וכמו שמצינו הנהגין בחנוכה ללבוש בגדי שבת בעת הדלקת הנרות), ולפי"ד נמצא דלאחר קריאת המגילה אין צריך עוד ללבוש בגדי שבת.

עוד מבואר מדבריו מה שמבואר בעוד מקומות על ענין הקדושה המיוחדת והאור הגדול שיורד לעולם על ידי קריאת המגילה, עי' בחת"ס (דרוש לז' אדר שני דף קסד) שכ' חידוש עצום בענין קריאת המגילה וז"ל: "שאר קדוש הכלול במגילה, הוא ממש יותר גדול ונכבד מתורתנו הקדושה בעצמה".

יום הפורים הוא בחינת יום השבת

עוד יש לבאר הטעם ללבישת בגדי שבת ביום הפורים עפ"י מה דאיתא בספר "זר זהב" הנכתב בקיצור וברמיזה, והסתום שבו מרובה על העומד, וז"ל: "שתי מנות לאיש אחד, לפי דעתי הוא סוד לחם משנה כי הם ימי נוח וכו' ואהבת חברים בעצמה בהכנה רבה לקראתם כהכנת שבת וכו', ובפורים רצו אנשי כנסת הגדולה כי כל איש ישר יחזו פנימו את רעהו לרב וגדול כקדושת שבת". והיינו דרצו אנשי כנסת הגדולה שכל אחד יעריך את חברו כאילו הוא בבחינת קדושת שבת וישלח לו שתי מנות, כענין לחם משנה, ולכך יש לנו ללבוש בגדי שבת ביום הפורים¹.



1. והנה איתא בתורת אמת (דף פב ד"ה שבת) מספרים מהמגיד הקדוש מקאזניץ' שבפורים נמצא בו אור קדושת השבת. וכן איתא בשפ"א (פורים שנת תרנ"ט) חביב שמחת פורים כמו השבת, עיי"ש. ולפי האמור יש לבאר דתחילת ישועת הפורים היה בשבת ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, ומכח

"להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא" (א, יא)

עיקר ביאת ושתי למשתה היה להראות את העמים

ובהמשך אמר ממוכן (א, טו): "לא על המלך לבדו עושה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים" וכו'. ויש לדקדק, דבתחילה כתיב 'העמים והשרים', אולם אח"כ כתיב 'השרים' רק אח"כ 'העמים'. והנראה בזה, דבגמ' מגילה (יב:) איתא: "הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות, אמר להם אחשוורוש: כלי שאני משתמש בו אינו לא מדי ולא פרסי, אלא כסדיי, רצונכם לראותה" וכו'. הרי שהיה מחלוקת בין האומות מי הם היפות ביותר, והטעם שהוצרכה ושתי לבוא הוא בכדי 'להראות את העמים', דהיינו ליישב את המחלוקת ולהראות לכל האומות מי הם היפות ביותר, ולכך כתיב קודם העמים ואח"כ השרים.

אבל לבסוף כאשר ממוכן מדבר על המרידה בזה שהיא לא באה, הרי סדר המרידה הוא קודם במלך, ואח"כ בשרים, ורק אח"כ בעמים. וזהו שאמר "לא על המלך לבדו עושה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים", דראשית המרידה היא במלך ואח"כ בשרים ואח"כ בכל העמים.



זה בא העונש לושתי על שזילזלה בקדושת השבת לבנות ישראל שלא ילכשו בגדי שבת, וע"כ יום הפורים במיוחד ניזון מקדושת שבת.

וי"ל עוד הקשר שבת לפורים, שהרי הדר קבלוהו בימי אחשוורוש (שבת פח.), ואיתא בגמ' שם דהכל מודים שבשבת ניתנה בו תורה, ולפי"ז אם בפורים הדר קבלוהו ע"כ דיש לפורים קשר עם קדושת שבת כהנ"ל, דחלק מקבלת התורה הוא שהכל מודים דבשבת ניתנה, (והנה גם לוחות שניות ניתנו ביום"כ שהוא שבת שבתון, ויש לדון דיש לו ג"כ בחינת שבת, ובשל"ה מבואר דקדושתו הוא יותר משבת, ואמ"ל). שוב מצאתי בהדברים מפורשים בעבודת ישראל (להמגיד מקוזניץ) בפרשת זכור וז"ל, "והנה בימי מרדכי על ידי תשובתם קיימו וקבלו את התורה ברצון טוב נתגלה עליהם האור הזה הגם שלא היה בשבת רק בימי החול, וזהו דאיתא (שו"ע או"ח סי' תרצ"ה סעי' ב) ללבוש בגדי שבת בפורים מורה על הנ"ל", עכ"ל.

”להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים
והשרים את יפיה כי טובת מראה היא: ותמאן המלכה ושתי לבוא
בדבר המלך אשר ביד הסריסים ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו”
(א, יא- יב)

**הציווי להביא את ושתי לא היה מחמת היותה מלכה,
אולם סירובה היה מחמת כן**

הנה בציווי להביא את ושתי מצינו שהוקדם שמה לתואר שלה: 'להביא את
ושתי המלכה', אולם בסירובה לבוא הוקדם התואר שלה לשמה: 'ותמאן
המלכה ושתי'. והנראה בזה בפשיטות, שהרי הטעם שרצו להביא את ושתי
הוא בכדי 'להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא' כדכתיב
בקרא, וכדאמרו בגמ' (מגילה יב:) שהיה ויכוח בין המסובין איזה אומה הם הכי
יפות, נמצא שעיקר הטעם לביאתה לא היה מחמת היותה המלכה אלא משום
שהייתה ושתי.

אמנם סירובה לבוא היה מחמת שהיא מלכה וכת מלכים ואין הדבר לכבודה
שתבוא כשהיא עירומה, ולכך כתיב בהו המלכה קודם ושתי, והוא
כביאור וטעם לסירובה לבוא. ולכך, בשעה שהוצרך אחשוורוש לדון את דינה
של ושתי כתיב (שם טו) 'כדת מה לעשות במלכה ושתי', כיון שבזה שלא באה
הייתה מרידה במלכותו של אחשוורוש, ויש לדונה בגלל היותה מלכה ולא בגלל
היותה ושתי.

אמנם צריך ביאור, שהרי כאשר תיאר ממוכן שהוא המן את גודל המרידה של
ושתי אמר 'לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה', הרי שהחליף הסדר.
וכן בפסוקים שלאחמ"כ כתיב 'כי יצא דבר המלכה וכו' להבנות בעליהן באמרם
המלך אחשוורוש אמר להביא את ושתי המלכה' (פסוק יז), וכתיב 'אשר לא תבוא
ושתי לפני המלך' (פסוק יט).

טענת ממוכן שיש לדונה מצד המרידה של האשה באיש

והנראה בזה, דהנה בתחילה ביקשו שתבוא מחמת היותה ושתי, והיא סירבה

לבוא מחמת היותה מלכה, ודין משפטה היה ג"כ מצד היותה מלכה. אולם המן טען כי אין לדונה רק מדין היותה מלכה אלא גם מצד היותה ושתי, שהרי בכך שלא באה מרדה לא רק במלך אלא גם בבעלה, ולכך יש לדונה מדין היותה ושתי ומיני' ילמדו כל העמים להיות כל איש שורר בביתו. ולכך בכל הפסוקים הנ"ל הוקדם שמה של ושתי או שלא נכתב ב' כלל מלכה כיון שכל מענתו של המן הייתה שאין כאן מרידה רק מצד היותה מלכה אלא גם ענין המרידה של האשה באיש.

ונראה שעיקר הדבר מבואר במדרש רבה (ג, יד), וביתר הרחבה במדרש אגדת אסתר (א, יא), וכך אמרו שם: "ר"ש אומר כך מנהגן של מלכי מדי כשהיו אוכלין ושותין היו מביאין נשותיהן לגלות בשר ערוה וכו', וכשנכנס יין בלבו של אחשורוש ביקש לעשות כן בושתי המלכה, ובת מלכים היא לא קיבלה עליה לעשות כן, וצוה המלך והרגוה", עכ"ל.

הרי מבואר מדברי המדרש שכך היה מנהגם להביא נשותיהן למשתה היין, ומה"ט ביקש אחשורוש להביא את ושתי, נמצא שהבקשה אל ושתי לבוא הייתה מצד היותה ושתי ולא מצד היותה מלכה, אולם סירובה לבוא הייתה מפני היותה מלכה ובת מלכים כדכ' במדרש, ולכך סברו לדונה מצד היותה מלכה. והוספנו לבאר דהמן בא להוסיף שמלכד המרידה מצד היותה מלכה יש בו ג"כ מרידה של האישה באיש וכמשנ"ת.



"ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך" (א, יב)

הזנב והצרעת היו ניכרים רק אם הייתה באה לפני אחשורוש

בגמ' מגילה (יב:) אמרו: "מאי טעמא לא אתאי, א"ר יוסי בר חנינא מלמד שפרחה בה צרעת. כמתניתא תנא, בא גבריאל ועשה לה זנב".

וצ"ב, דאם כן הרי היו מכירים בזה בשעה שהיו מוציאים אותה להריגה, וא"כ אמאי לא תלו את סיבת סירובה לבוא לפני המלך במה שהיה לה זנב

או צרעת. ואולי איכ"ל שהיה דבר זה רק לאותה שעה, אבל לאחר מכן פרחו ממנה הזנב והצרעת, ולכך לא היה רואין דבר זה ולא יכלו לתלות את סירובה בזה. אמנם עדיין צ"ב האם אכן פרחו ממנה הצרעת והזנב ממנה.

ובפשטות יש לבאר, דהזנב והצרעת לא היו ניכרים בגלוי, וע"כ רק בבקשת אחשורוש שתבוא לפניו ערומה היו הכל רואין את הצרעת ואת הזנב במקומות המכוסים, משא"כ כשהיא הייתה לבושה בכגדים לא היו רואים.

ובעומק ענין הזנב נראה לבאר, דמצינו בגמ' ברכות (סא.) דלחד מ"ד תחילת יצירתו של האדם היה עם זנב, וממנו ברא ה' את חוה, וענין זה נקרא נסירה, ובכדי ליצור ולבנות דבר חדש צריך לעשות נסירה קודם לכן, כענין סותר ע"מ לבנות, דמתחילה הייתה סתירה והוסר הזנב, ולאחר מכן בא הבנין ונבראה חוה. כן היה הדבר במעשה ושתי, ובאה הסתירה ע"י הריגת ושתי בכדי שיבוא הבנין וההצלה שהוא ביאת אסתר המלכה לבית אחשורוש. ולכך נרמז ענין הנסירה והסתירה בהריגת ושתי במה שהיה לה זנב, שהוא סתירה ע"מ לבנות כמו שהיה ביצירת אדם הראשון עם זנב שהיה בכדי שיבוא הבנין של יצירת חוה.



"ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים" (א. יב)

עיקר מרידת ושתי באחשורוש היה במה שלא שמעה לקול הסריסים

הנה מצינו לדיוק מקרא דעיקר סירובה היה לקיים את מצוות הסריסים אשר נשלחו בדבר המלך, אולם לא היה בזה סירוב להדיא לקיים את מצות המלך. וכן מצינו בקרא לקמן (פס' טו): "כדת מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא עשתה את מאמר המלך אחשורוש ביד הסריסים", ושוב חזינן שעיקר הקפידא עליה היה מה שלא קיימה את מאמר הסריסים. (ומצאתי בחת"ס בתורת משה שהעיר כן זו"ל: "לכאורה ביד הסריסים מיותר, רומז שגרמה לבנות ישראל לחלל שבת (כדאיתא במגילה יב:) והיינו ביד הסריסים דכתיב 'הסריסים אשר ישמרו

את שבתותי, ודרשו חז"ל (זוהר קדושים דף פב. עה"פ איש אמו) המסרסים עצמם עד שבת, עכ"ל).

ובפשטות יש לפרש, דעצם סירובה לבוא כן לפני אחשורוש לא היה ממש מרידה במלכותו, כיון שהיא לא שמעה ציווי זה מאת המלך עצמו אלא מאת הסריסים, ואם כן היה לה מקום לומר דלא יתכן שיבקש אחשורוש דבר כזה, ואדרבה, אם תבוא כן לפני המלך יכול הדבר להיחשב כביזוי כבוד המלכות. אמנם מצד הסריסים עצמם אשר יודעים כי כן ציוה עליה אחשורוש לעשות, בודאי ייחשב סירובה לקיים את ציווי המלך כמרידה במלכות.

ולפי האמור זהו מה שאמר ממוכן לאחשורוש (פס' מז-יז): "ויאמר ממוכן וכו' לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים וכו', כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן" וכו', ובוה אמר לו ממוכן לאחשורוש דהגידון כאן אינו מרידה מצד מה שסירבה לקיים את מאמר המלך, דבוה יכול המלך למחול או דאיכא למימר דסברה שהמלך עצמו לא ציווה כן ורק הסריסים אמרו כן בשם המלך, אלא הגידון כאן הוא מצד השרים והסריסים אשר יודעים שכן ציוה המלך, ומדיני המלכות הוא לתקן דבר זה שלא ייצא ביזיון למלכות.^ז

רק בבית המלך אפשר לתלות את סירוב ושתי לבוא מחמת הזנב והצרעת

עוד יש לבאר, דהנה פירשו בגמ' מגילה (יב:): דהטעם שסירבה ושתי לבוא לפני המלך היה מפני שפרחה בה צרעת או מפני שגדל לה זנב, וכיון שכן לכאורה

^ז. ועיין ביערות דבש (ח"א קסד) דהק' מה הטעם דאמר ממוכן לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וכו' ועל כל העמים, דלכאורה הרי הוא כמזלזל בכבוד המלך, וכאילו אמר דבשביל פגם המלך אינו ראוייה כל כך לעונשים ורק משום שעותה על כל העמים ראוייה היא לעונש, ודבר זה גנאי למלך, כי בשביל כבוד המלך ופחיתת כבודו יותר יש לו לענוש, עיי"ש מה שתירץ. ולפי"ד יבואר מדוע הייתה התביעה דווקא מצד העם ולא מצד המלך.

ויש להוסיף עוד, דבאמת לא היה בזיון אם לא היתה ושתי נהרגת, דלמחר יידעו הכל מה שאירע ויידעו שאחשורוש היה שיכור וביקש מושתי דברים שלא ראוי לעשותם, אמנם אמר ממוכן דבמקומינו

צ"ב אמאי דנוה למורדת במלכות, הרי רואים הם שפרחה בה צרעת או שגדל לה זנב וא"כ זהו הטעם מדוע לא באה, ומ"ט חייבוה מיתה. ובוה חידש ממוכן דאכן כאן בבית מלכות אחשורוש אין הדבר חשוב מרידה כיון שיודעים הם שפרחה בה צרעת או שגדל לה זנב, אבל בשאר כל מדינות המלך לא יידעו פרט זה, אלא יידעו שהמלך זימן את ושתי לבוא לפניו והיא לא באה, ומצד זה צריך להעניש את ושתי ולא לתלות את סירובה בשום מצדקי, דאם לא כן הרי עלול לצאת מזה זלזול גדול בכבוד המלכות בשאר כל מדינות המלך.



”ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו” (א, יב)

תחילת הישועה הייתה בביטול הדעת

בגמ' מגילה (יב:): ”אמר רבא, שלחה ליה: בר אהוריירה דאבא (שומר הסוסים של אבי היית ואתה נוהג כאדם שוטה שאין לו דעת), אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רויח (ולא היה משתכר), וההוא גברא אשתמי בחמריה, מיד וחמתו בערה בו”.

והיינו, דלא רק סירובה של ושתי לחוד גרמה לכעס וחימה מצידו של אחשורוש, אלא מה שאמרה לו לאחשורוש שהוא אדם כה בזוי, שומר סוסים, אשר שותה מעט ומיד משתטה מכוח שתייתו, זה גרם לחמתו שתבער בו. ונמצינו למדים דאופן התנהגותו של האדם בעת שתיית יין תלוי בדרגת מעלתו וחשיבותו, ואם הוא אדם פשוט וגם הרי הוא שותה מעט ומשתטה, אולם אם הוא אדם חשוב אינו כן, אלא יכול הוא לשתות יין ועדיין לשלוט במעשיו ולא להתנהג התנהגות של שטות.

יובן הדבר שהרי כאן ידעו הכל משכרותו, אמנם בכל שאר המקומות ישמעו רק את החלק שושתי לא באה אל המלך אחשורוש, ובוה יהיה ביזיון גדול למלך.

ח. מצינו מספר זה של אלף חמרא בדניאל פרק ה' אצל בשלאצר ”מלכא עבד לחם רב וגו' ולקבל אלפא חמרא”, והיינו דהיה שותה יין כנגד אלף איש, ונראה דזהו החשיבות, דענין זה ששתיית יין מבלי להשתכר הוא מעלה ומבואר בגמ' עירובין (סה:): כל השותה ביין ואינו מתפתה הרי זה מדעת קונו, וכן בהמשך הגמ' שם, אדם ניכר בג' דברים וא' מהם הוא בכוסו, ופרש"י דהוא ביישוב הדעת.

והנה מכת שכרותו של אחשורוש בא לידי הריגת ושתי, ומתחילה לא היה ניכר להם לישראל הטובה בזה, שהרי מהריגת ושתי עלה המן לגדולה. אמנם לבסוף הוברר הדבר וראו הכל כי מהריגת ושתי צמחה עיקר הישועה ובאה אסתר אל בית המלכות. ולפי האמור יש לבאר מאמר חז"ל "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", דהיינו דע"י השתייה דווקא יבוא האדם לידי ביטול הדעת כמו שהיה אצל אחשורוש, ומכוח זה תצמח הישועה אפילו שאין ברור מי הוא הטוב המן או מרדכי.



"והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש" (א, יד)

בגדי הכהונה אינם רק הכשר מצוה אלא קיום מצוה בפנ"ע

בגמ' מגילה: (יב:) דרשו: "והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש, אמר רב לוי: כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר, כרשנא, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. שתר, כלום הקריבו לפניך שתי תורין. אדמתא, כלום בנו לפניך מזבח אדמה. תרשיש, כלום שימשו לפניך בכגדי כהונה, דכתיב בהו תרשיש ושהם וישפה" וכו'.

הנה דרש רב לוי כל הפסוק הזה על הקרבנות שהקריבו ישראל לפני הקב"ה, מלבד תיבת 'תרשיש' שנדרש על בגדי הכהן הגדול שאינו קרבן, אלא נצרך רק בכדי לעבוד את העבודה, ואף שאמרו (זבחים כב.) שכהונתם עליהם רק בזמן לבישת הבגדים, מ"מ לפום ריהטא אינם אלא היכ"ת בכדי שתהא העבודה כשרה, וא"כ צ"ב אמאי נמנו בגדי הכהונה שאינם עבודה יחד עם כל הקרבנות שהם לריצוי.

והנראה בזה, דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן במצות לבישת בגדי כהונה, הרמב"ם (ספה"מ מצוה לג) כתב דיש קיום מצות עשה בלבישת הבגדים, אולם הרמב"ן השיג עליו וס"ל דאין מצוה לא בעשייה ולא בלבישה, והכל הוא רק הכשר מצוה לעבודת הכהנים. וגדולה מזו מצינו, דנחלקו התוס' והרימב"א בדין

בגדי כהונה אם יש להם דין כלי שרת וקדושת הגוף או דילמא יש להם רק קדושת דמים, דעת התוס' (קידושין נד.) דיש להם דין כלי שרת, והרימב"א שם חולק וס"ל דיש בהם רק קדושת דמים.

ולפי דברי הרמב"ם דהלבישה היא מצוה בעצם יבואר מאוד דרשת רב לוי, דיש מצוה ומעלה בעצם הלבישה. (אמנם דעת הרמב"ם הוא אף בבגדי כהן הדיוט, וכאן משמע דעיקר המעלה היה בבגדי כ"ג, אולם עכ"פ לדעת הרמב"ם גם בבגדי כ"ג ליכא מצוה), ועיין בזה.

ויש להביא עוד מקור דיש מעלה בעצם לבישת בגדי הכהונה ממה דאיתא בגמ' זבחים (פח.). דנסמכו הקרבנות לבגדי כהונה לומר מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרים. ולפי"ז יהיה קצת ראיה לזה ממה דאיתא בגמ' מגילה (יא:): דאחשורוש השתמש בבגדי כ"ג, והיגו דהכיר דדוקא בבגדי כ"ג יש מעלה בעצם הלבישה לכבוד ולתפארת ולא בבגדי כהן הדיוט, דהא התם בגמ' דרשו כן לענין בגדי כה"ג.

וכן יש להביא עוד קצת ראיה בענין בגדי כ"ג דיש להם מעלה בעצם הלבישה, ממה דאיתא בגמ' בשבת (לג:): מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד", אמר הללו למי, אמרו לו לכהן גדול, אמר אותו נכרי בעצמו אלך ואתגייר בשביל שישמוני כהן גדול, ע"כ. הרי דאותו נכרי רצה להתגייר לא בכדי לעבוד את העבודה אלא רק בשביל הלבישה של בגדי כהונה ומה חזינן שיש בהם מעלה בפנ"ע בעצם הלבישה.



"והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן"

(א, יד)

'ממוכן' מורה על חשיבות ההכנה למצוה

איתא בגמ' מגילה (יב:): "והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש. אמר רבי לוי: כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר, כרשנא, אמרו מלאכי השרת

לפני הקב"ה: רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. שתר, כלום הקריבו לפניך שתי תורין. אדמתא, כלום בנו לפניך מזבח אדמה. תרשיש, כלום שימשו לפניך בכגדי כהונה, דכתיב בהו תרשיש ושהם וישפה. מרס, כלום מירסו בדם לפניך. מרסנא, כלום מירסו במנחות לפניך. ממוכן, כלום הכינו שלחן לפניך. ויאמר ממוכן, תנא: ממוכן זה המן".

ונראה לדקדק בשינוי שיש בין דרשת 'ממוכן' לכל שאר הקרבנות שנדרשו, דממוכן נדרש על ענין ההכנה 'כלום הכינו שולחן לפניך', משא"כ שאר הקרבנות שבהם דרשו על עיקר העבודה בהם. ואע"פ שדרשת מרס ומרסנא הינם ג"כ הכנה, אולם מ"מ בהם איכא עבודת זריקת הדם, וכן מרסנא שהוא עבודה במנחות, משא"כ ממוכן שהוא נדרש רק על ענין ההכנה.

ישועת פורים ע"י התחזקות במעלת ההכנה למצוה

ונראה מכאן, דהדרך להילחם בהמן ובעמלק אינו רק עם גוף המצוות אלא אף במעלת ההכנה למצוה. ואמרו (מגילה יג:): "אמר ר"ל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידי המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים", ונראה דההקדמה בכאן בנתינת השקלים הוא ההכנה למצוה. וכן מצינו בגמ' (שם טז.) עה"פ 'והמן בא לחצר המלך החיצונה לאמר למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו', "תנא, לו הכין" שהוא הכין את העץ שעליו יתלו אותו. ובפשוטו אינו מובן מה כוונת בחז"ל בדרשה זו, הלא ברור שכוונת המן היתה לתלות את מרדכי על העץ כדכתיב 'אשר הכין למרדכי'.

אמנם להנ"ל יש לבאר דקיטרוגו של המן היה בייחוד על מעלת ההכנה ששמו מורה עליו כנ"ל, והאופן לנצח קיטרוג זה הוא ע"י מעלת ההכנה שלנו. ונמצא דבמעלה זו של הכנה גרם המן שאנו נכין את עצמינו כראוי, והיינו שכלל ישראל זירזו את עצמם לעשות תשובה על ידי הלך כנום, ונמצא שאנו לקחנו את אותה נקודת ההכנה והכנו את עצמינו לפני הקב"ה. הרי שמאותה ההכנה שהיה מיוחדת אצל המן, באה מפלתו ובאופן זה לבסוף הוא עצמו נתלה על העץ אשר הכין.

והנה איתא במדרש אגדת אסתר (ג, יב) "ויקראו סופרי המלך, בחדש הראשון בשלשה עשר וגו' אוי לו להמן שבאותו יום שישראל שוחטין פסחיהן בירושלים בו ביום נגזר עליהם גזירת כלייה", עיי"ש. משמע מזה שזכות השחיטה היא מעולה יותר אף מזכות האכילה, הרי לנו שכלל ישראל ניצלו לא ביום האכילה של קרבן פסח אלא ביום בו אנו מכינים את קרבן הפסח, ומדויק שזה היה ביום י"ג אע"פ שאין אוכלין עד ליל ט"ו ואין שוחטין עד י"ד, אמנם יום י"ג הוא שיא ההכנה, ולכך בו הייתה מפלתו של המן. ולפי האמור יש לבאר עוד טעם לענין תענית אסתר, שישועת פורים מחייבת שתבוא על ידי הכנה מסוימת, והוא על ידי התענית קודם לכן וההתכוננות בניסים שעשה הקב"ה עם ישראל באותו הזמן.

רמז יום הפורים בפרשת השולחן ובפרשת המקלל

והנה כתב הרוקח (פרשת אמור), דלאחר שכתבה התורה את כל המועדים בפ' אמור, מצינו רמז בדברי התורה אף לימי החנוכה והפורים שהם מדרבנן. חנוכה נרמז בפרשת המנורה הסמוכה לפרשת המועדות דכתיב בי' ויקחו אליך שמן זית זך, רמז להדלקת נר חנוכה, ויום הפורים נרמז בפרשת השולחן הכתוב לאחר פרשת המנורה, דכתיב בהו' ולקחת סלת ועשית' שהוא רמז לסעודת הפורים. עוד כתב, דמצינו עוד רמז ליום הפורים בפרשת המקלל הסמוך לו, דגם המן קילל, וכן המן נתלה כדין המקלל, יעו"ש.

נמצינו למדים מדברי הרוקח שיום הפורים נרמז במצוות עריכת השולחן דכתיב בהו' ולקחת סולת ואפית', והוא נרמז גם בפרשת המקלל הסמוכה לו. והנה כ' רש"י שם, שהמקלל לגלג על מצוות לחם הפנים: "רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא, לגלג ואמר, 'ביום השבת יערכנו', דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום שמא פת צוננת של תשעה ימים, בתמיה".

והנה לפי"ד הוא מבואר היטב, שהרי מעלת מצות השולחן שבזכותו ביקשו מלאכי השרת רחמים על ישראל הוא ההכנה של השולחן כנרמז בתיבת 'ממוכן', והמקלל ליגלג על ענין ההכנה של תשעה ימים קודם לכן כיון שעתה פת צוננת היא, ואף המן קיטרג על מעלת ההכנה למצות של ישראל. ובוה הורונו

חז"ל דישועת ישראל ביום הפורים באה דווקא ע"י ענין ההכנה כדמצינו בדברי המדרש וכמשנ"ת.



"להיות כל איש שרר בביתו ומדבר כלשון עמו" (א, כב)

'ומדבר כלשון עמו' - הקדמת רפואה למכה

ביוסף לקח ביאר, שהיה אחשוורוש מדבר עם ושתי כלשון כשדי כדי לכבדה, ולאחר הריגת ושתי ציוה המלך שיהא כל איש מדבר כלשון עמו בכדי להשפיל גאון האשה וזדון לבבה. והנה אמרו בנמ' (מגילה יב:) דבהריגת ושתי 'הקדים הקב"ה רפואה למכה'. ונראה לבאר דאף חלק זה של הגזירה המזוהה של 'ומדבר כלשון עמו' הייתה חלק מהקדמת הרפואה למכה, שהרי כאשר נלקחה אסתר אל בית המלכות ורצה אחשוורוש לדעת את עמה ואת מולדתה, הייתה אסתר מסתרת זאת, ולא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה. והנה לכאורה היה אחשוורוש יכול לצוות עליה לדבר כלשון עמה, ועל ידי זה יוכל לדעת את עמה ואת מולדתה. אמנם אחר הגזירה שגזר אחשוורוש מכח ושתי שיהא כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון האיש, הרי שבודאי לא היה אחשוורוש מדבר עמה אלא כלשון עמו, וכפה עליה לנהוג במנהגים שלו, ולא יכול היה לצוות עליה לדבר כלשון עמה כנגד גזירת המלך, ולכך בקל יכלה אסתר להסתיר את עמה. הרי שמכח כל זה הוא שנצמחה הישועה, וגם חלק זה הוא הקדמת רפואה למכה.

שוב מצאתי שכיוונתי לדברי החת"ם שכתב וז"ל: "אחז"ל (מגילה יב:) אלמלא אגרות הראשונות לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט, וי"ל לפי שקודם האגרות הראשונות הי' הבעל מדבר כלשון אשתו, א"כ כאשר נלקחה אסתר למלך והיא מדברת כלשון הקודש א"כ ממילא הי' ניכר שהיא יהודית, דאם היתה מדברת כלשון אחר א"כ היתה מחויבת מיתה לפי שהטעתה את המלך ומתנכרת ממנו, אבל לפי שהיתה הגזירה שהאשה מחויבת לדבר כלשון הבעל עי"ז יכולה להסתיר לשונה ולא ידע מאיזה אומה היא, דאילו דיברה כלשון הקודש הי' מכיר בה שהיא יהודית, ואחז"ל (אסת"ר ז, כ) שאחשוורוש הי' שונא גדול

ליהודים יותר מהמון, ובלי ספק לא הי' בוחר בה לקחת אותה לאשתו משנאתו הגדולה, עב"ל.



"זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה" (ב, א)

עיקר מחשבתו של אחשורוש היה על היופי

פירש רש"י, זכר את יפיה ונעצב. וצ"ב מנא לן לדרוש שהיה נעצב מחמת יופיה ולא מעצם הריגתה, ואולי נתעצב על כל מה שאירע ועל מה שעשה מכח זה, ואולי נתעצב מחמת שמעתה אין לו מלכה והוא צריך לחפש מלכה אחרת.

אמנם בתרגום שני פירש שהיה ברוגז על השרים שאמרו להרוג את ושתי בעת שכרותו, כי לא היתה ראויה להיענש במשפט מות, (ולפי"ז יהא הפירוש 'זכר את ושתי ואת אשר עשתה - ואת אשר נגזר עליה' דהיינו שהיא לא הייתה ראויה לעונש זה). והוסיף עוד בתרגום, דכל זה היה מן השמים בכדי לכלות את זרע נבוכנצאר מלך בבל, והיינו, שהרי כבר עשה אחשורוש משתה ק"פ ימים לכל השרים, והיא הייתה הסעודה החשובה, ושם היה צריך לבקש מושתי שתבוא ולא ביקש, ורק בסעודה זו שהייתה לכל העם הנמצאים בשושן ביקש כן, והיינו כפירוש התרגום שמן השמים היה כן.

וכן מצינו כמה שאמרו בגמ' (מגילה יב.): "מאי כדת, אמר רב חנן משום ר"מ כדת של תורה, מה דת של תורה אכילה מרובה משתייה, אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתייה". והטעם שעשה סעודתו באופן זה, כתב המהרש"א שם, לפי שסבר שלא נהרג בלשצר על שנשתמש בכלי המקדש אלא על כך שהיה משתכר בהם ביותר, וע"כ הזהיר אחשורוש שלא ישתכרו במשתה, אלא תהא אכילה מרובה מן השתייה. והנה בכל הק"פ ימים שעשה משתה לכל שריו לא נשתכר אחשוורוש, ודווקא בסעודה שעשה לכל העם נשתכר, וזהו כהנ"ל.

והנראה לבאר בדעת רש"י, דממאי דכתיב בפסוק אח"כ 'ויאמרו נערי המלך וגו' יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה וגו' ויקבצו אל כל נערה

בתולה מובת מראה' מוכח דרק בעבור דבר אחד נתעצב אחשוורוש, והוא על יופיה של ושתי, ולזה אמרו לו נערי המלך שאפשר למצוא נערות אחרות שהם טובות מראה, ואם היה אחשוורוש בצער על כך שהייתה ושתי בת מלכים, מה יועיל לו לאחשוורוש למצוא נערות אחרות שהם טובות מראה. מוכח מזה דכל המעלה של ושתי אצל אחשוורוש וכל מה שנתעצב עכשיו היה על היופי שהיה לה. וכן מוכח דעיקר מחשבתו של אחשוורוש היה על יופיה של אשתו, שהרי הסכים לינשא לאסתר אפילו שלא הגידה לו את עמה ואת מולדתה, כדכתיב 'כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד' ופירש"י כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחנה, ואעפ"כ לא הועילה העצה הזו ואחשוורוש לקחה אף מבלי לדעת מי היא ומנין היא, ואף מיני' מוכח דכל מחשבתו של אחשוורוש הייתה על יופיה ולא על דבר אחר.



"איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בין קיש איש ימיני" (ב, ה)

התפילה הינה שם התואר ליהודי

איתא בגמ' מגילה (יג.): "ואמאי קרי ליה יהודי, על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי". ובת"י כתב "גבר חסידא קדם אלוקא ושמיה מרדכי אתקרי על דהוה מתיל", וכו'.

והנה בתרגום שני פירש, "ולמה איתקרי שמיה גברא יהודיא, אלא דהוה דחיל מן חמאה" וכו', ומבואר דנקרא יהודי משום דהוה דחיל מן חמא, ובגמ' מצינו הטעם על שם שכפר בע"ז.

והנה שם בגמ' דרשו חז"ל כל השמות שזכרו בפסוק על ענין התפילה: "בן יאיר, שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו. בן שמעי, בן ששמע אל תפלתו. בן קיש, שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו". הרי דדרשו כל השמות על מעלת

תפילתו של מרדכי, אמנם מה דכתיב יהודי דרשו לענין שכפר בע"ז או דהיה רחיל מן חמאה.

אמנם בת"י מבואר דגם השם יהודי שייך לענין תפילתו, דפירש דיהודי הינו דמתפלל לה', ונמצינו למדים מזה ענין גדול, דהתפילה היא שם התואר של יהודי, והאיש המתפלל נקרא 'איש יהודי'.

והנה בפרשת שמות (א, יט) כתיב: "ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה בטרם תבוא אליהן המילדת וילדו". ובתרגום יונתן בן עוזיאל פירש: "ואמרן חיתא לפרעה ארום לא כנשיא מצריתא יהודייתא ארום זריון וחכימין בדעתיהן וכו' הינין תליין עיניהן בצלוי מצלן ובעיין רחמין מן קדם אבוהן דשמיא והוא שמע בקל צלותהון", וכו'.

והנראה מדבריו דפירש 'חיות' שהוא מענין זריון, ו'עבריות' היינו דהם יהודיות המזדרזין להתפלל לפני ה', וכיון שה' שומע לקול תפילתן ויולדת בנקל על כן אין בכוח המיילדות לעשות דבר. וזהו ביאור המקרא 'כי לא כנשים המצריות' אלא הם 'עבריות' ויש בידם כוח התפילה ולכך יולדות הם מיד ובנקל. וגם מיני' חזינן דעיקר מהותו של האיש העברי ושל האיש היהודי הוא כוח התפילה וזהו יסוד חיותם והצלחתם.

ובעומק הדברים יש לפרש, דהנה ביאר החזקוני (בראשית לה, כו) סתירת הכתובים במקום לידתו של בנימין האם היה בפרן ארם או בבית לחם, וביאר דהתפילה שהתפללה רחל על בנימין היה בפרן ארם, דבשעה שילדה את יוסף ביקשה רחל שיוסיף לה ה' עוד בן וזה היה בפרן ארם, וכיון שהתפילה היא סיבת הלידה לכך חשיב מקום התפילה כמקום הלידה, יעו"ש. ולפי"ז יש לפרש נמי הכא, וכיון שלידת העבריות במצרים היה מכוח התפילה, נמצא שהייתה סיבת הלידה הרבה לפני שבאו הן אל המיילדות, ולכך אין בכוח המיילדות לעשות שום דבר בענין זה. וזהו ביאור הכתוב "בטרם תבוא אליהן המילדת וילדו", כיון ששעת התפילה חשוב כשעת הלידה וע"כ אין בכוח המיילדות לעשות כלום.



”והנערה יפת תואר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה לו מרדכי לבת” (ב, ז)

מרדכי גידל את אסתר בכדי לשומרה משום שהייתה יפת תואר וטובת מראה

איתא בנמ' (מגילה יג.): **”תנא משום ר”מ אל תקרי לבת אלא לבית”**, והיינו שמרדכי נשא את אסתר לאשה. וצ”ב מהו הקשר לרישא של הפסוק **”והנערה יפת תואר וטובת מראה”**, דהא בודאי לא לקחה מרדכי לבית ולאשה בשביל זה. ויש לבאר פירוש הפסוק, **”והנערה יפת תואר וטובת מראה”**, אמנם עדיין משום זה לא נשא מרדכי את אסתר כמו שכתבנו, דאדרבה אין זה סיבה לישא אותה, אמנם המשך הפסוק הוא **”ובמות אביה ואמה לקחה לו מרדכי לבת”** דהיינו רק משום שהיא יתומה ואין לה אב ואם לכך היה מרדכי מגדלה ולכך נשא אותה. **ונראה** לבאר עוד, דגם החלק זה שהיא **”יפת תואר וטובת מראה”** הוא הסיבה שנשא אותה, דבתרגום שני מבואר, דבשעה שחפשו את הנערות הבתולות יפות המראה, הטמין מרדכי את אסתר, ופקידי המלך היו מכירים את אסתר, ובראותם כי אין אסתר בקרב הבתולות אמרו: יש פה במדינתנו בתולה אחת יפה תואר וטובת מראה וכו'. נמצא דכולם ידעו ענין זה שאסתר הייתה טובת מראה ויפת תואר, ולכך הוצרך מרדכי לשמור עליה, וע”כ לקחה לו לבת דהיינו שלקחה להיות **”ביתו”**. אמנם האופן והסיבה הוא **”לבת”**, דהיינו שהוא אופן להטמין אותה ולשמור עליה ולגדל אותה, והיינו דווקא מחמת היופי ומכח הסכנה בזה. ומצאתי במגילת סתרים שמה”ט גידלה משום היופי.



”ובחקבין בתולות שנית וגו' ותלקח אסתר אל בית המלך” (ב, ח)

אסתר הייתה בהסתרה הן מפקידי המלך והן בבית אחשורוש

בתרגום שני מבואר דמתחלה הטמין מרדכי את אסתר, אמנם פקידי המלך ידעו על אסתר, ושוב שלח המלך עוד פתגם דמי שיסתתר אחת דמו

להמית, ובעת ששמע מרדכי זה היה דחיל וירא והוציא את אסתר בת אחי אביו ויביאה החוצה.

ויש לעיין מה היה ההיתר לעשות כן, ומדוע לא היה צריך למסור נפשו, ועכ"פ למה לא היה נחשב ברצון לענין בעילת איסור באחשורוש, שהרי כשהלכה מרצונה אל אחשורוש להזמינו למשתה אשר עשתה אמרה דמעתה תהא אסורה לבעלה כיון שברצון היא נכנסת אל אחשורוש, אמנם גם כאן אחר שיצאה לחוץ לכאו' נחשב הדבר שהוא ברצון אע"פ שהייתה בגזירת מיתה.

ויש לבאר בזה, דכניסת אסתר לחצר הפנימית של אחשורוש היה מעשה של רצון, שהרי מתוך עצם מעשה זה יכול להיות שתיבעל לאחשורוש, אמנם כאן בעצם היציאה אין בכך כלום, אלא שיש צד שאולי על ידי זה יסובב הדבר שתילקח לבית אחשורוש, ואולי ירצה אחשורוש לקחתה לאשה, וא"כ כל זה הוא רק גרמא מהיציאה, וכאשר היא תילקח בפועל אל בית אחשורוש והוא ירצה לקחתה לאשה הרי יהא הדבר בכפיה ובאונס גמור.

אמנם עדיין צ"ב, שהרי פקידי המלך אמרו שהם מכירים את אסתר וחיפשו דווקא אותה, וא"כ נראה דכמעט היה ברור להם שהיא תילקח ע"י אחשורוש להיות לו לאשה. (והתוס' הק' למה לא נתן מרדכי לאסתר גט בסתר, ותי' דחשש שמא יודע הדבר, אמנם אכתי צ"ב אמאי לא נתן לה גט לפני שהוציאה לחוץ, ועיין בזה).

והנה ידועים דברי חז"ל בגמ' (חולין קלט:): אסתר מן התורה מנין 'ואנכי הסתיר אסתיר', וידוע דכל ענין המגילה הוא ענין של הסתר פנים, אמנם כאן במיוחד אנו רואים מדוע נבחרה דווקא אסתר להיות הדוגמא לענין הסתר, כיון שבפועל אסתר הייתה הראשונה שהוצרכה להתחבא ולהסתיר עצמה מפקידי המלך, וכן כל הזמן שהייתה בביתו של אחשורוש היתה צריכה להסתיר את עמה ואת משפחתה. (ולפי האמור זכינו לעוד טעם במנהג התחפושת, שהוא זכר לזמן שהסתתרה אסתר מפקידי המלך, וכן בביתו של אחשורוש אשר הסתירה את עמה ואת מולדתה).



"מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש" (ב, ה)

הטעם שנתייחס מרדכי אחר אביו של שאול ולא אחר שאול

כתב האבן עזרא: בן קיש - היה גדול כאבותיו ואילו היה אבי שאול היה מזכיר שאול, כי הוא מלך ולא אביו ע"כ לא נדע אם מרדכי היה מבני שאול או לא. (ועיין במהרש"א מגילה יג: דמרדכי היה נכד קיש מבן אחר ולא משאול). אמנם עיין בכמה מפרשים שפי' דהוא אבי שאול, וכן מבואר באשר הניא ובקרוכץ לפורים דמרדכי נקם ותיקן החטא של שאול שריחם על אגג ומכך נולד המון. ולפי האמור צ"ב קושית האבן עזרא למה נתייחס אחר אביו של שאול בן קיש ולא אחר שאול גופא. שוב מצאתי שבשפת אמת (תרל"ז) הקשה כן, וז"ל: "בן קיש, ואיתא בתרגום שני שהי' מזרע שאול, א"כ למה לא יחסו אחר המלך שאול. ומה"ט נד האבן עזרא מדברי חכמים" עכ"ל, עיי"ש.

ונראה דהדבר יבואר עפי"ד הגמ' (מגילה יב:): "איש ימיני, מאי קאמר אי ליחוסא קאתי ליחסיה ואזיל עד בנימין, אלא מאי שנא הני, תנא כולן על שמו נקראו, 'בן יאיר' - בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו, 'בן שמעי' - בן ששמע אל תפלתו, 'בן קיש' - שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו". הרי מבואר בגמ' להדיא דאי בעי ליחסו הול"ל ליחסו עד בנימין, אלא באו לייחסו אחר הכוחות שהיו לו ואחר מה שפעל עבור הצלת ישראל, וע"כ נתייחס אחר קיש להודיע כוחו שהקיש על דלתי רחמים ונפתחו לו. ואע"ג דמסתמא היה אפשר לדרוש גם בשם שאול איזה ענין בתפילה, אמנם מבואר בביאור הגר"א דנקטו ד' שמות אלו בדווקא כיון שהם כנגד ד' החושים של האדם, וקיש הוא כנגד כוח הדיבור^ט, עיי"ש, ויתכן שאת השם שאול א"א לדרוש על ענין דיבור.

ט. ובקרוכץ לפורים אמרינן 'גלף מישפה תבנית הגואל' - דמישפה דהיינו בנימין, שהאבן בחושן שהיה כנגד בנימין הוא ישפה, בא תבנית הגואל דהיינו מרדכי. ולהנ"ל יש לבאר מה טעם נתייחס מרדכי בזה דווקא אחר בנימין, דאיתא בספרים ד'ישפה' היינו 'יש - פה' ולבנימין היה כוח במיוחד כח בפיו, והיינו כח התפילה שהיה לו למרדכי כמבואר שהאיר את עיני ישראל בתפילתו ושמע הקב"ה אל תפילתו, ועיין בזה.

ועיין עוד בילקוט (רמז תתרנ"ג): "וכי בנו של קיש אביו של שאול היה, והלא הרבה דורות היו ביניהם, אלא נקרא כן על שם מעשיהם, שהקיש על דלתי תפילה", הרי להדיא דבילקוט לא הקשו מה טעם לא נתייחס אחר שאול אלא אחר אבי שאול, אלא הקשו על סדר הדורות. אמנם התשובה הוא כהנ"ל על שניהם, דכל היחוס בא להראות כוחו של מרדכי בתפילה, וע"כ נתייחס אחר קיש ולא אחר שאול.



"ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם" (ב, ז)

נס הפורים היה בזכות מעשי החסד של מרדכי

השפת אמת (פורים תרל"ז) מלמדנו על סיבה נסתרת שבעבורה זכה מרדכי לנס, והוא העקביות במעשה חסד, וז"ל: "נראה שכל הדברים הנזכרים במגילה היה הכל לצורך הנס. ובודאי זה דבר גדול מאוד שהיה כארבעה וחמשה שנים מעת הילקח אסתר לאחשוורוש, ומרדכי הצדיק הלך בכל יום ויום לראות שלומה, בעבור כי היתה יתומה ובצער התפיסה בבית הנכרי, ובזכות זה זכה לנס", עכ"ל.

ולאור דברי השפ"א יש לבאר דברי הרמב"ם שקבע להלכה שחובת היום הוא לשמח אלמנות ויתומים, וז"ל (פ"ב מהל' מגילה הי"ז): "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה, שנאמר להחיות רוח שפלים ולהיות לב נדכאים". ועפי"ד השפ"א הוא מבואר מאוד, שהרי ישועת פורים נבעה מדאגת מרדכי לאסתר היתומה, הן לענין עצם הנשואין וגידולה, והן לענין שהלך מידי יום ביום וראג עבודה, והקב"ה אבי היתומים שילם לנו וזכינו לנס זה, וע"כ מחויבים אנו ביום זה במיוחד לשמח את האלמנות והיתומים.

הגילוי המדהים של הנס הגדול, של 'ונהפוך הוא' שאף אחד לא פילל לו, הגיע בגלל מעשי חסד יום יום במשך שנים, והאחריות של 'ומבשרך לא

תתעלם, ורגש עמוק לצערה של היתומה בבית הנכרי, ורצונו שתדע שיש מישהו שדואג לה.

ועיין עוד במ"ר (ט, א) עה"פ ויהי ביום השלישי ותלכש אסתר מלכות, וז"ל: "וירא אלוקינו ויחמל על עמו, ויפן לצער היתומה אשר בטחה בו, ויתן לה חן לפני המלך". הרי מבואר במדרש דרחמנותו של הקב"ה היה על צער היתומה, וי"ל דלפי הנ"ל היה זה מידה כנגד מידה, וכפי הצער שדאג מרדכי על אסתר, בזכות זה הקב"ה שהוא אביהן של היתומים דאג לה, ומכח זה ניצלה וביטלה את גזירת אחשוורוש.

והנה איתא בגמ' (תענית כט.): "אמר ר"י בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". וצריך להבין למה לא היה סגוי לומר 'משנכנס אדר מרבין בשמחה', ומהו הוספת 'כשם', דהיינו כשם שבחודש אב ממעטין בשמחה, כך בחודש אדר מרבין בשמחה, איזה שייכות ודמיון יש בין הא דממעטין בשמחה בחודש אב, להא דמרבין בשמחה בחודש אדר.

והנראה בזה, דהנה בספר המכתם (שם) פירש דהכונה בכך שמשנכנס אדר מרבין היינו לשמח לב עניים ואומללים, עכ"ד. ונראה הביאור בזה, שהרי בחורבן הבית מצינו (איכה ה) 'יתומים היינו ואין אב אמתינו כאלמנות', וכן אומרים על העניות מכח החורבן 'מימינו בכסף שתינו', וכן בריש מגלת איכה 'איכה ישבה בדד', 'היתה כאלמנה', 'גלתה יהודה מעוני', הרי דמצב החורבן הוא שאנו יתומים יושבים בדד, ואנו בעניות ובצער כאלמנות. אמנם נס הפורים נתגלגל דווקא על ידי אסתר אשר אין לה אב ואם, וישועת פורים בא לגלות דאין אנו כאלמנות ויתומים ועניים, כיון שהקב"ה נמצא איתנו בתוך הגלות.

וזהו הכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, דאותם הדברים שאנו ממעטים משנכנס אב, ואותם הדברים שאנו חשים בעבור היותינו בגלות, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, ואנו מתבוננים לראות שנס הפורים נתגלגל דווקא ע"י אסתר

שהייתה יתומה מאב ואם, ואין אנו כיתומים ואלמנות אלא הקב"ה מצילנו מכל צרה וצוקה.

ונראה דעיקר הדברים כמעט מפורשים במדרש רבה (ו, ז) וז"ל: "אמר להם הקב"ה לישראל: אתם בכיתם ואמרתם 'יתומים היינו ואין אב', חייכם אף הגואל שאני עתיד להעמיד לכם במדי לא יהיה לו אב ואם, הדא הוא דכתיב כי אין לה אב ואם", עכ"ל. ומצאתי בדברי המהר"ל באור חדש (ה, ז) שביאר שישועת פורים צריכה להיות דוקא על ידי יתום שאין לו אב ואם וכו' כי ה' שוכן את דכא ושפל רוח. ועי' עוד בגבורת ה' (פרק סז) בענין מעלה זו.

ולפי האמור מצינו עוד ביאור לחיוב לשמח לב אלמנות ויתומים בפורים, שהרי ישועת פורים בא מכח זה שהקב"ה שוכן את דכא וסיבב את גאולת ישראל ע"י אסתר שלא היה לה אב ואם, ומתוך כך יתן אל ליבו באותו יום לשמח לב אלמנות ויתומים, ולאור זה מבוארים דברי הרמב"ם שקבע להלכה שחלק ממצות היום הוא לשמח את העניים והיתומים והאלמנות, אשר בעבורם ודרכם נעשה גם הפורים. ועיין עוד בכלבו (פורים) שכ' בתו"ד דהענין של 'חייב איניש לבסומי' הוא רק בכדי שיהיה אפשר לו לשמח האביונים, וינחם אותם וידבר אל לבם, וזהו השמחה השלימה, והרי הוא כהנ"ל. ועיין בחלק הענינים שיבואר ענין זה בהרחבה וכמה נפק"מ בדבר.



"ויהי אמון את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם והנערה

יפת תואר וטובת מראה" (ב, ז)

שיטת ריב"ק דאסתר ירקרוקת הייתה

אמרו בגמ' (מגילה יג:): "רבי יהושע בן קרחה אמר: אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה". ולקמן (טו.) איתא: "תנו רבנן, ארבע נשים יפיפיות היו בעולם, שרה ואביגיל רחב ואסתר, ולמאן דאמר אסתר ירקרוקת היתה, מפיך אסתר ומעייל ושתי". ויש להעיר לשיטת ריב"ק מה הטעם לא הייתה אסתר

יפת תואר מתחילה אשר לכך היה חוט של חסד משוך עליה, דהא ממנפ"ש אם חוט של חסד היה משוך עליה, אמאי לא הייתה מתחילה כן.

ומצינו בזה ביאור נפלא מהגר"א (קול אליהו), שהוסיף לדקדק דמי דחקו לריב"ק להוציא מקרא מידי פשוטו, שהרי כתיב שהייתה יפת תואר וטובת מראה. וביאר הגר"א דריב"ק לשיטתיה אזיל, דהנה נחלקו בגמ' ב"ב (טו.) באיזה זמן חי איוב, ושיטת ריב"ק הוא דבימי אחשורוש היה. והנה באיוב כתיב "ולא נמצא נשים יפות ככנות איוב בכל הארץ", וא"כ לריב"ק קשה אמאי לא לקח אחשורוש מכנות איוב. להכי ס"ל לריב"ק דבאמת אסתר ירקרוקת היתה, אלא שחוט של חסד נמשך עליה מאת הקב"ה, ולכן נשאה חן יותר מכל הבתולות. (ועי' במהרש"א שם שאכן הקשה דלשיטת ריב"ק אמאי לא לקח אחשורוש מכנות איוב). ובה מיושבים ב' ההערות.

ונראה עוד לבאר בזה, דהא דירקרוקת הייתה הוא בכדי להורות לנו שלא נחשוב שהדבר מסתבר שתילקח לבית אחשורוש משום שהיתה טובת מראה, שהרי הייתה ירקרוקת, וכל הטעם שנשאה חן בעיני אחשורוש ולקחה לו לאשה היה מפני שהקב"ה משך עליה חוט של חסד בכדי שתבוא ישועת ישראל על ידה.

ונראה לבאר עוד ביתר עומק, שכל ישועת פורים בא לגלות לנו שאפילו במקום שבעצם נראה שאין זכות וישועה, אמנם לעולם יש מהלך חדש של חוט של חסד, דוגמת אסתר שהיא הסמל של הישועה והיא בעצם היתה ירקרוקת, ואדרבה לא היה מי שיחשוב שאסתר תהיה הסיבה לגאולה. אמנם דווקא מן המקום שאף אחד לא חשב שתבוא הישועה באה הנס, ואסתר שירקרוקת הייתה נלקחה אל בית המלך. ובה יש גילוי לכל אחד ואחד שיש בפורים חוט של חסד המשוך עלינו, וכמו שאסתר נשאה חן, כן לנו יש חן אצל הקב"ה אפילו אם בעצם חסרים אנו את היופי ואת הזכות.



"ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" (ב, ז)

עיקר לקיחת מרדכי את אסתר לאשה בשביל שתהיה לו לבת

ופירש רש"י "לו לבת, רבותינו פירשו לבית לאשה", והיינו מה שדרשו בגמ' (מגילה יג.) "תנא משום ר"מ אל תקרי לבת אלא לבית".

ולכאורה יש להקשות לפי"ז, דברי שא דקרא כ' דהיה מרדכי אומן את אסתר כי אין לה אב ואם, והיינו שלקחה לגדלה. אבל בסיפא דקרא כתיב שלקח אותה לאשה במות אביה ואמה. ועוד צ"ב למה נזכרה מיתת אביה ואמה רק בענין שלקחה לאשה. ובפרט יקשה, דהא מבואר בגמ' דבשעה שנתעברה אמה מת אביה וקודם לידתה מתה אמה, ונמצא דלא מיירי הפסוק על זמן לקיחת מרדכי אותה לאשה, שהרי לקחה רק לאחר מיתתם, ובהכרח הפירוש הוא לומר סיבת לקיחה מחמת שמתו אביה ואמה, וא"כ למה שינה ממה שנאמר בתחילה "כי אין לה אב ואם".

עוד יש לדקדק מדוע גילתה לנו המגילה שלקח מרדכי את אסתר לאשה רק בדרך רמז ואמרו שלקחה לו לבת דמשמעות הדבר הוא לבית, ומדוע לא אמרו להדיא דלקחה מרדכי לו לאשה.

ויש לפרש, דהנה באותו הזמן היתה אסתר קטנה, ואי אפשר לקדש קטנה שלא מדעת אביה, ואם מת אביה צריך את דעת אמה לכך. ונראה דלכן נזכרה מיתת אביה ואמה בענין לקיחתה לאשה, דפירושו שאע"פ שהיא קטנה היה יכול לקדשה משום שמתו אביה ואמה. אמנם קידושין אלו יהיו רק קדושין דרבנן, ואינם קידושין דאורייתא.

והפסוק התחיל "ויהי אמן את הדסה היא אסתר וגו' כי אין לה אב ואם", למימר דעיקר סיבת לקיחתה לא היתה בשביל נשואין, אלא בשביל להיות לה אומן לגדלה מחמת שאין לה אב ואם. ורק האופן המותר לגדלה הוא על ידי שישא אותה לאשה.

ולכן בהמשך הפסוק נאמר ענין הנשואין ברמזו בלשון "לבת" ולא נאמר בפירוש שלקחה לאשה, למימר שסיבת לקיחתה היתה משום לבת לגדלה בתוך ביתו, דעיקר מה שהכניסה לביתו היתה כדי להיות לו לבת, דהיינו לגדלה באופן המותר וזה ע"י נשואין, אבל מ"מ ירמוז שהוא לבת ונכלל ביה תרתין, ויתיישב הדיוק השני למה כתיב לבת לגבי לנשואין, כיון דעיקר הנשואין היה בכדי לגדלה לבת באופן המותר.

[**ועוד** עיין סוטה (יב.) גבי מרים דכיון שהיתה חולה ובעלה הכניסה לביתו נחשב כמו שילדה, ואמר רב יוחנן כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדו, וכן הוא במדרש רבה (שמות א, יז), ולפי"ז אולי יבואר גם כאן ממש כנ"ל דתכלית לקיחת מרדכי לאשה היתה משום שהיא יתומה, וע"כ היא לו לבת ג"כ ולבית, והפשט והדרוש עולים בקנה אחד].

ועפי"ז יש לבאר ג"כ הא דאיתא בשבת (נג:) שאדם אחד לא היה לו ממון לפרנס את בנו ונעשה לו נס ושני דדין נפתחו ויצא מהן חלב, ובגמ' מבואר דהיה זה גנאי, שאין ראוי להתפרנס בדרך נס. והק' בתוס' ישנים שם, דהרי בחז"ל איתא דמרדכי היה מניק את אסתר, ומשמע שזה היה מעלה עיי"ש. והנראה בזה דהמגילה קאתי ליישב ענין זה, משום דמרדכי לקח לה לבת דהיינו שהיא גדלה אצלו כבת, וממילא מה שהניק אותה לא היה משום שחסר לו מזונות, רק מצד שמגדלה כאם. ועיי"ש בתוס' ישנים מה דתירין, ואולי זה נכלל בדבריו, עיי"ש. **והנה** בקרובין לפורים אמרינן 'ויאהב אמן יתומת הגן' והיינו דמרדכי אהב וגידל את אסתר, והלשון 'אמן' היינו דגידלה כאם וכנ"ל.



"ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" (ב, ז)

הטעם שלקח מרדכי את אסתר לבית היה משום שלא היה לה אב ואם

בגמ' (מגילה יג:) דרשו: "תנא משום ר"מ אל תקרי לבת אלא לבית", והיינו לאשה. ויש לעיין איך דבר זה קשור לרישא דקרא ד'ובמות אביה ואמה',

דנראה דזהו הטעם למה לקחה לו לאשה. אמנם י"ל דאם היה לה אב ואם הרי הם צריכים לעשות הקידושין, דקמנה ברשות אביה, ואח"כ כמות אביה יש קידושי מיאון מדרבנן וצריכים אחיה ואמה להשיא אותה. אולם אכתי אין זה טעם מדוע נשא אותה, אלא רק גילוי שלא הוצרך את דעת האב והאם.

והנראה בזה עפי"ד הגמ' בכתובות (ג.) שדרשו קרא 'אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת' זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן. מבואר מדברי הגמ' דחלק מגידול היתומה הוא להשיאה. והיינו דזהו השלמה של הגידול להביאה אל ביתה שלה, שיהיה לה בית משלה. ולפי האמור י"ל דחלק מהגידול של אסתר היה לעשות גם את החלק הזה ולהשיאה, אמנם הסיבה להשיאה הוא משום שהיא יתומה ואין לה בית. וע"כ הוא מקושר להפליא לרישא דקרא 'ובמות אביה ואמה' - דהיינו שהיא יתומה ומרדכי גידל אותה ועכשיו צריך להשיאה, ועיקר הנשואין הוא בכדי שיהיה לה בית, ע"כ 'לקחה מרדכי לו לבת', דהיינו הנשואין הוא לבית ובוה השלים את גידולה.

ומצאתי את הדברים כמעט מפורשים במדרש (אסת"ר ו) דדרשו האי קרא 'אשרי משפט שומרי משפט עושה צדקה בכל עת' זה מרדכי שגידל יתומה בתוך ביתה, ולפי"ז נפלא הדבר, דגמר הגידול הוא להשיאה, ולהשיאה באופן שבארנו, שיהיה לה בית.



"ובהגיע תר אסתר בת אביחיל דד מרדכי אשר לקח לו לבת לבוא

אל המלך לא בקשה דבר" (ב, טז)

לא ביקשה דבר מפני שהייתה אנוסה ובצער על כך

בביאור הגר"א ביאר, דמהא שלא ביקשה דבר חזינן גדול אונסה, שבכל שעה היתה בצער על זה. ובמלבי"ם הוסיף לבאר דברי הכתוב 'ובהגיע תור אסתר' דהיינו שהיא לא רצה כלל להגיע, ומה שעמדה לפני אחשורוש היה בעל כורחה משום שהגיע תור אסתר, והכל היה באונס, עיי"ש.

ולפי האמור יש להוסיף, דזהו ביאור המשך דברי הפסוק 'אשר לקח לו מרדכי לבת' וכמבואר בגמ' דמרדכי לקחה לו לאשה, וממעם זה לא בקשה דבר, וממעם זה הוה רק 'בהגיע תור אסתר' דהיינו בכל כורחה, דכיון שהיא אשת איש מוכרח להיות שהייתה אנוסה בדבר. וע"ע לקמן בזה.

עוד יש לבאר ענין לא בקשה דבר, דהנה לעיל כתיב (ב, יג) "ובזה הנערה באה אל המלך את כל אשר תאמר ינתן לה", ופירש"י "כל אשר תאמר, של שחוק ומיני זמר", ואסתר לא רק שלא רצתה את תמרוקי הנשים וכדומה אלא לא רצתה אף את השחוק ומיני הזמר, כיוון שהיתה בצער על זה כמשנ"ת¹.



"ובהגיע תר אסתר בת אביחיל דד מרדכי אשר לקח לו לבת לבוא

אל המלך לא בקשה דבר" (ב, טו)

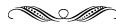
לא ביקשה דבר - משום שלקחה מרדכי לו לבית

נראה לבאר, דהנה יש לדקדק מדוע ציינו בקרא שמרדכי לקחה לו לבת, ומהו ענין לכך שלא ביקשה דבר. ובפשטות י"ל דזהו נתינת טעם, דמשום שהייתה אשת איש והייתה אסורה לכך לא ביקשה דבר. אמנם עדיין צ"ע, דאף אם לא הייתה אשת איש אכתי אסורה היא לאחשורוש משום ביאת עכו"ם.

והנראה בזה, דהנה איתא בגמ' כתובות (סז:): "ת"ר יתום שכא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו אשה". ולפי זה נראה, דמשום הכי לא ביקשה דבר, כיון שכבר היה לה כל הדברים, ומדוע היה לה, כיון שמרדכי לקחה לו לבת, ודרשו חז"ל אל תיקרי לבת אלא לבית, והיינו נישואין. ויעוי' לעיל שביארנו דרשת חז"ל דמרדכי קיים מה דכתיב 'אשרי אדם עושה משפט וצדקה בכל עת' זהו המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו

¹. ולפי האמור יש להטעים עוד טעם להיתר המיוחד של שחוק בפורים, שהרי כל זמן שאסתר היה בבית אחשורוש לא ביקשה דבר, היינו מיני שחוק וזמר, ולזכר זה אנו מוספים שחוק ביום הפורים כנגד מה שלא ביקשה אסתר.

ומשיאן, ומשום הכי הדגישו בקרא דהנשוואין היה לבית, דכל הסיבה של הנשוואין הוא בכדי שיהיה לה בית, וע"כ כיון דמרדכי נשא אותה כיתומה ונותנין לה הכל די מחסורה, לכך לא ביקשה דבר, כיון שכבר היה לה הכל. ובגמ' בכתובות שם מבואר סדר הדברים, דקודם דואגים לו לכל צרכיו, דהיינו בית מיטה וכלי תשמישו, ואח"כ משיאין לו אשה, ואם לקחה מרדכי לו לבית ע"כ דעשה כסדר הזה וכבר נתן לה את כל שאר הדברים, ומשום הכי לא בקשה דבר, דכבר נשא מרדכי הצדיק את היתומה ונתן לה את כל צרכיה כפי הדין הנ"ל.



"וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים" (ב, ט)

הטעם לאכילת זרעונים דווקא בלילה

אמר בגמ' מגילה (יג.): "וישנה את נערותיה, אמר רב שהאכילה מאכל יהודי, ושמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי, ור' יוחנן אמר זרעונים". והנה איתא ברמ"א (סי' תרצ"ה ס"ב) יש אומרים שיש לאכול מאכל זרעונים בפורים, זכר לזרעונים שאכל דניאל וחביריו. ובמשנ"ב (ס"ק יא) הביא מהמג"א דהמנהג לאכול זרעונים הוא בלילה הראשון. וצ"ב מדוע עושים זכר רק בלילה הראשון ומה הענין בזה,

ויש לדון טעם פשוט, דהמג"א הביא עוד מהכל בו שכ', 'יש שאין אוכלין בשר בלילה כדי שלא יטעו שהוא סעודת פורים'. ולפי"ז הרי מצד אחד יש ענין להרבות בסעודה משום שהוא פורים, ומצד השני צריך לעשות היכר שאינו מקיים הסעודה בזה, דמה"ט אין אוכלין בשר בלילה. ובכדי להרבות באכילה ומאידך לעשות היכר שאינו מקיים בזה את מצוות הסעודה ע"כ מקיימים דבר זה על ידי אכילת מאכל שהוא מיוחד לפורים ומ"מ אינו בשר, ולכך הוקבע בליל פורים שאין אוכלין בו בשר לאכול זרעונים. ובוה יש מעלה, דדוקא היכא שאין אוכלין סעודה ניכר אכילת הזרעונים, שהרי אם אוכל הסעודה הרי זה נכלל בתוך הסעודה וחסר ההיכר. (אמנם עדיין יש לדקדק אמאי כ' שיש לאכול בלילה ולא כ' לאכול שלא

בתוך הסעודה. אמנם זה מבואר, דדוקא בזמן שאין עושים בו סעודה, דהיינו בלילה, יהא ניכר הדבר שהאכילת הזרעונים הוא זכר לזרעונים שאכל דניאל).

אמנם נראה עוד לדון בזה, שהרי כל אכילת הזרעונים הוא זכר לדניאל, והרי מצינו בריש דניאל שהמלך ציוה לתת לדניאל פת ויין בכדי שיהיה לו כח, ואמר דניאל לנסות אותו שהוא יאכל מאכל זרעונים ויהיה סגי לו בזה, ונמצא דבתוך הזכר גופא לאכול זרעונים דומיא דדניאל טמון הענין שלא לעשות סעודה, וע"כ הזכר הוא דוקא באופן זה לאכול שלא בזמן הסעודה. ולפי"ז יבואר מדוע הזכר הוא רק מצד דניאל ולא מצד אסתר, שהרי אף אסתר אכלה זרעונים, אלא דאכילתה של אסתר היתה כפשוטו ביחד עם שאר האכילה, אמנם בכאן הרי הזכר נקבע באכילת הזרעונים לחודי' שלא בתוך הסעודה יא. וע"ע לקמן בענין זה.

מה טעם לא הזכיר הרמ"א שהוא זכר אף לאסתר

והנה הרמ"א כ' דהטעם לאכילת הזרעונים הוא זכר לדניאל, אמנם במשנ"ב שם (ס"ק יב) כ' שהוא גם זכר לזרעונים שאכלה אסתר. וצ"ב אמאי לא הזכיר הרמ"א שהוא זכר אף לאסתר. ובפשטות י"ל דהא פלוגתא היא אם אכלה זרעונים או מאכל יהודי או קדלי דחזירי, לכך הביא הרמ"א את מקור הדבר שהוא דניאל.

אולם נראה דמצינו ביאור בזה בדברי המהרש"א שפי' דזרעונים הוא מאכל של צדיקים. והיינו, דבעת שהייתה אסתר חבושה בבית אותו רשע אחשורוש שלח לה ה' סימן שתדע כי הקב"ה לא הסיר חסדו מעימה, ולהראותה דבר זה שלח לה הקב"ה זרעונים שהוא מאכל צדיקים כפי שמצינו אצל דניאל וחבריו. נמצא שכל הטעם שאכלה אסתר זרעונים היה בעבור דניאל וחבריו שאכלו זרעונים, וא"כ י"ל דלכך הזכיר הרמ"א רק דניאל וחבריו



יא. בשפת אמת כ' דהטעם שאין מצות סעודה בלילה הוא בכדי שלא ישתכר ולא יקיים מצות מגילה ביום שהוא העיקר. והנה מבואר בפסוקי דניאל שמאכל הזרעונים בא בעיקרו במקום יין. ולהנ"ל י"ל דהענין לאכול זרעונים בלילה הוא לרמוז שלא להשתכר בלילה וכדברי השפ"א דמשו"ה נקבעה מצות הסעודה ביום.

"וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים" (ב, ט)

**מהו הענין במה שאכלה אסתר חזיר, ולמאי הותר לה,
ולשם מה הוצרכו חז"ל לגלות לנו ד"ז**

אמר בגמ' מגילה (יג.): "וישנה את נערותיה, אמר רב שהאכילה מאכל יהודי, ושמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי, ור' יוחנן אמר זרעונים". והנה בדעת שמואל פרש"י כפשוטו שאכלה קדלי דחזירי, ומתוך אונסה לא נענשה. אולם התוס' ב', "קדלי דחזירי, וח"ו היא לא היתה אוכלת".

ולשיטת רש"י צ"ב, דנהי שהייתה אנוסה בדבר ולכך לא נענשה על כך, אולם מ"מ מה באה המגילה לאשמועינן בכך שאכלה קדלי דחזירי. והנה לאותם החולקים על שמואל ופירשו שהחידוש בפסוק זה שהאכילה מאכל יהודי, או שהיה שם מאכל מיוחד של זרעונים, אתי שפיר, אבל אי נקטינן שאכלה קדלי דחזירי ולא נענשה על כך מפני שהיא אנוסה, צ"ב מה באו לאשמועינן בכך ומ"מ רמזו זאת במגילה. ובפרט דהלשון 'וישנה' בא להורות שזכתה לדבר טוב, ואם הוא חזיר איך אפשר לומר על זה שהוא דבר טוב.

עוד יש לעיין, מ"מ לא זימן לה מרדכי מאכל יהודי בכדי שלא תצטרך לאכול מאכלות אסורות. ובפרט לפי מה שדרשו חז"ל דאף בעת היותה עם אשחשורוש נתחלפה עם שד בכדי שלא תצטרך לעבור על איסור, וא"כ האידך אמרו הכא שאכלה קדלי דחזירי. וכל זה בכלל דברי התוס' שכ' דחם ושלום שאכלה מאכלות אסורות.

**פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בהיתר אכילת קדלי דחזירי
בשעת כיבוש הארץ**

והנה מצינו שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהיתר קדלי דחזירי בשעה שבאו ישראל לכבוש את הארץ כדאיתא בחולין (יז.). דהנה כ' הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"א): "חלוצי צבא משיכנסו בגבול הגוים וישבו מהם מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם רעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלים

אלו האסורים, וכן שותה יין נסך. ומפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן". הרי מבואר ברמב"ם שהוא היתר של פקוח נפש ושעת מלחמה ובדומה להיתר יפת תואר, ויין נסך הוא בכלל ההיתר.

אמנם הרמב"ן כתב (דברים ו, י) וז"ל: "ואין זה נכון, שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה, אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות וישבו בהן התיר להם שלל אויביהם. ולא בכל חלוצי צבא, אלא בארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו כמו שמפורש בענין. וכן יין נסך שהזכיר אינו אמת, שבכל איסורי ע"ז היא עצמה ומשמשיה ותקרובת שלה הכל אסור, שנאמר 'שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא'. ואם לא נתכוון הרב אלא להתיר סתם יינן במלחמה, וכי למה הוצרכנו לדבר זה, איסורי תורה הותרו גזרות של דבריהם יהיו אסורות", עכ"ל. ולפי דברי הרמב"ן מדויק להפליא לפי"ז דחזיר נקרא 'טוב', שהרי בנמ' דרשו רק שהאכילה חזיר ולא שהשקה אותה יין נסך.

נמצא לפי"ד הרמב"ן שיש היתר מיוחד של שעת כיבוש א"י לאכול קדלי דחזירי ואינו רק היתר מלחמה כגון היתר דיפת תואר, וחזינן נמי דאכילת קדלי דחזירי נכלל בדברי הכתוב של 'בתים מלאים כל טוב', והיינו שיש בהם מעלה מסוימת וקרויים נמי 'טוב'. וא"כ איכ"ל דאתא קרא לאשמועינן דאף בבית אחשורוש היה ה'טוב' הזה, וכיון שהייתה אסתר אנוסה בדבר הרי זה בכלל גדר הכתוב של 'כל טוב' יב. אמנם לשיטת הרמב"ם א"א לומר כן. ואולי איכ"ל דפלוגתת רש"י והתוס' הכא תליא במחלו' הרמב"ם והרמב"ן ביסוד היתר דקדלי דחזירי בשעת כיבוש הארץ האם הוא מעלה או חיסרון, ויש לעיין.

אמנם עדיין צריך לבאר עומק הדבר שסיבב השי"ת שתהיה אסתר בבית אחשורוש במצב של אונס ותאכל קדלי דחזירי כמו שאכלו בני"י בכניסתם לא"י, ומהו עומק הענין שגילו לנו חז"ל כשרמזו לנו במגילה ענין זה.

יב. ולקמן יבואר ענין ה'טוב' הטמון בחזיר.

יום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא בו יהיה החזיר מותר באכילה

ועל דרך הדרוש נראה לבאר, דהנה כידוע ענין חג הפורים הוא רמז לזמן העתיד לבוא, ולכך כל הימים טובים יתבטלו לעתיד לבוא חוץ מיו"ט של פורים כמבואר ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ח) וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבפ"ע שאינן בטלין לעולם", עכ"ל. וכדכ' בהגהות מימוניות (אות ה) מהירושלמי (מגילה פ"ה ה"ה) ר"י אמר הנביאים והכתובים עתידין להבטל, וחמשה ספרי תורה אינן עתידין ליבטל, מה הטעם, 'קול גדול ולא יסף', רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל וכו'. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרס"ו) ביאר הטעם שמגילת אסתר אינו בטל משום "שכן אמרו במדרש כל המועדים עתידים ליבטל וימי הפורים אינם בטלים, שנאמר וימי הפורים האלו לא יעברו" עכ"ד. הרי מבואר שהטעם שמגילת אסתר אינו בטל הוא משום שימי הפורים האלו אינם בטלים.

והנה לעתיד לבוא יהיה החזיר מותר באכילה, יעוי' ברבינו בחיי פ' שמיני שכ' וז"ל: "ויש נוסחאות שכתוב עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לנו, וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור לישראל", עיי"ש. ועי' באוה"ח שם שכ' וז"ל: "והוא גרה לא יגר, פירוש תנאי הוא הדבר לזמן שהוא לא יגר, אבל לעתיד לבא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה ויותר, כי תורה לא תשונה", עכ"ל. ולכך נקרא 'חזיר' מפני שעתיד לחזור להיות כשר. ועי' עוד בדברי הבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ז) שכ' וז"ל: "הנה מרגלי בפומיה דאינשי שעתידי חזיר ליטהר, הן אמת לא נודע מקומו איה כי לא נמצא במדרשי חז"ל שבידינו, ואפשר הוא בקבלה דלעתיד ב"ב בשעת הכיבוש שוב עתיד ליטהר, כיון שהתורה קראתו טוב בכיבוש הראשון", עיי"ש.

וזהו הביאור במה שאמרו (שבת קי"ג.) שהיה רבא רגיל למלוח בכל ערב שבת שיבוטא, דהא איתא בגמ' חולין (קמ"ז:) "אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי, כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא - שרא לן כבדא, גדה - דם

מוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכוורא, אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תאר, ע"כ. הרי מבואר בגמ' דלשבוטא יש טעם של חזיר, ולפי האמור שבת שהוא מעין לעתיד לבוא, ולעתיד לבוא חזיר יהיה מותר, ולכך היה רבא מתקן אכילה זו יג. (והיינו לפי רש"י שם שפי' דשיבוטא הוא דג, אולם התוס' במס' ע"ז לט. כתבו דשיבוטא הוא עז של ים, והביאו ראי' מגמ' ב"ק נה. הנהיג בעיזא ושיבוטא מהו לענין כלאים, יעו"ש).

וא"כ איכ"ל שהרמז בכך שאכלה קדלי דחזירי הוא רמז למצב של לעתיד לבוא. וא"כ יש לפרש דבביתו של אחשוורוש היתה אסתר ג"כ בדרגה זו, ואף מכח אונס היה אפשר להגיע לדרגה זו, ועיין בזה.

ויש לבאר עוד מה שהיה רבא מולח השיבוטא, דהנה בפרשת תולדות הביא רש"י דרשת חז"ל עה"פ (כה, כח) "כי ציד בפיו" שעשו היה שואל איך מעשרין את המלח, הרי שעשו רצה במיוחד לתקן את המלח, והוא לעתיד לבוא בתיקונו שחזיר יהיה מותר, ועשו הרי נקרא חזיר ורוצה להיות כשר כמו שיהיה לעתיד לבוא, ויהיה אפשר למלוח אותו, (ובמק"א נתבאר הענין המיוחד במלח ואכמ"ל). וזהו הא דוקא שרבא 'מלח' שיבוטא. והנה בחת"ם (פרשת שמיני) מבואר דאלמלא חטאו נדב ואביהו היה החזיר בא לידי תיקון והיה מותר, ומבואר דהיתר החזיר שייך לענין זה. וע"כ דווקא ביום הפורים שהוא היום של לעתיד לבוא חייב איניש לבסומי בפורי'א בשתיית יין, שהרי הוא הזמן של לעתיד, ויכול לבוא גם באופן שכרות, וכן הענין מיתה דהיינו ביטול הגוף, ואכילת חזיר כהנ"ל.

יג. ובמק"א נתבאר דרבא הוא בעל המימרא ד'חייב איניש לבסומי בפורי'א עד דלא ידע' דהענין הוא להוציא הטוב מן הרע כמבואר בקדמונים, והנה איתא מהאריז"ל (בשער הגלגולים) עה"פ "ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם" (בראשית יד, יב), דראשי תיבות 'רכשו בן אחי' הוא 'רבא', דרבא נולד מלוט, וזה היה הרכוש שהיה צריך להוציא מהארבעה מלכים. ולפי האמור הרי רבא שנולד מכח ענין זה להוציא הרע מהטוב, תיקן את האכילה של חזיר ע"י מליחת השיבוטא להוציא הטוב מהרע, ולעתיד לבוא יהיה תיקון על החזיר וכהנ"ל.

ביאור לפי"ז ענין חילוף המלבושים בפורים

והנה מצינו בסוף הל' פורים שהיה המנהג להקל במלבוש שעטנו מדרבנן בפורים, וכן בענין לבישת בגדי אשה, והפוסקים לא ניחא להו בזה, אולם נראה הביאור בעומק הענין שהוא רמז ליסוד עניינו של יום הפורים. דהנה בסידור הרב בברכת אירוסין ביאר, דלעתיד לבוא יהיה ענין קול חתן וקול כלה שווה, וכל הטעם שאינו שווה הוא מקללת חוה, וא"כ ענין חילוף הבגדים בא לרמז ענין זה שלעת"ל יהיו האיש והאשה שווים, וכיון שיום הפורים הוא בבחינה של לעתיד לבוא לכך הקילו בחילוף המלבושים ביום זה.

וזה גופא עומק הביאור כמה שאמרו "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", דלעתיד לבוא אף לעשיו יהיה תיקון, וענין החזיר הוא הרמז לכך, דכמו שהחזיר עתיד להיות מותר כך עשיו יש לו תיקון, וביום הפורים אנו מגלים ענין זה. ולכך נתגלגל הדבר שחלק מישועת הפורים היה ע"י אכילת חזיר כדי לגלות לנו ענין התיקון לעתיד לבוא.

וזה עומק הענין לבאר במקצת אותן ההלכות בסוף הלכות מגילה, דמקילין לענין לבישת שעטנו וכן לענין בגד אשה וכדומה דהכל צ"ב.

וי"ל קצת דהוא בדומה למה שביארנו בענין מה שמקילין במקצת בבשר וחלב בחג השבועות (עיין ברמ"א לענין מה שבסעודה אחת אוכלין בשר וחלב, וכן מה דאיתא בכל בו הובא בחק יעקב סי' תצ"ד דנוהגין לאכול בסעודת מנחה מאכלי חלב ואין ממתנינים ו' שעות כמו שנוהגין בכל ימות השנה עי"ש), וכן בפורים מגלים חלק מלימוד זה שמצות במלות לעתיד לבוא, ובפרט ענין של כלאים בדברים שמחייבים הפרשה, וכן ההפרש שבין איש ואשה שהוא בהיפך ממה שעתיד להיות שבו יהיו קול חתן וקול כלה שווים, ע"כ דייקא בהני שני דברים מצינו שהיה מנהגם להקל בהם ביום הפורים.



**"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר
לא תגיד" (ב, י)**

מדוע הוצרך מרדכי לזרז את אסתר שלא תגיד את מולדתה ואת עמה

פרש"י, "כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". והנה אחר שנלקחה אסתר לבית אחשוורוש כתיב "ובהקבץ בתולות שנית ומרדכי יושב בשער המלך: אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עשה כאשר היתה באמנה אתו". ויש לדקדק הא לעיל מיני' כבר כתיב שאין אסתר מגדת מולדתה, ומ"ט כפל הכתוב ענין זה.

ואכן רש"י שם הרגיש בזה וכתב, "אין אסתר מגדת מולדתה, לפי שמרדכי יושב בשער המלך המזרזה והמרמוזה על כך", והיינו דהכתוב מבאר לנו שהטעם לכך שאין אסתר מגדת הוא מפני שמרדכי יושב בשער המלך והוא מזרזה ומרמוזה לכך. אולם אכתי צ"ב, דהא הכא לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה אף מבלי שיהא מרדכי יושב בשער המלך אשר יזרזה וירמוז לה כך, וא"כ מ"ט התם הוצרך מרדכי ליישב בשער המלך ולזרזה לכך, הא הכא לא הייתה מגדת אף בלא זה.

עוד צ"ב, דהכא ביאר הכתוב הטעם שלא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה מפני שמרדכי ציוה עליה אשר לא תגיד, ובהא סגי בכדי שתשמע בקולה ולא תגיד, אולם התם ביאר הכתוב שהייתה אסתר עושה מאמר מרדכי כאשר הייתה באמנה איתו, משמע דנוסף בזה עוד ענין מלבד מה שציוה עליה מרדכי אשר לא תגיד.

אע"ג שכבר נלקחה לבית המלך עדיין לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה

ובפשטות יש לבאר, דהא התם כ' רש"י הטעם שציוה מרדכי אשר לא תגיד שהוא כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, אולם הכא שכבר

נלקחה אל בית המלך היה מקום לומר שיהא הדבר לתועלת אם תגיד אסתר את עמה ואת מולדתה, ובוה הוצרכה לאמונה יתירה בדברי מרדכי, ואעפ"כ לא לגלות ענין זה לאחשוורוש.

עוד יש לישב ע"פ דברי הגמרא במגילה (טו:) דהסיבה לקיבוץ הבתולות שנית היה ע"פ עצתו של מרדכי, כיון דאין אשה מתקנאת אלא בירך חברתה, ועיין במהרש"א שם שביאר דלכך סמך הקרא ענין מרדכי יושב בשער המלך לענין קיבוץ הבתולות בשנית כדי לגלות לנו שקיבוץ הבתולות בשנית היה בעצתו של מרדכי היושב בשער המלך. וא"כ איכ"ל שחשש מרדכי שאסתר לא תשכיל להבין שענין קיבוץ הבתולות בשנית היה על פי עצתו, ושמא בראותה דבר זה תגלה אסתר את עמה ואת מולדתה, ולכך הוצרך לזרזה ולרמוז לה על כך, ולכך הוצרכה לאמונה יתירה במאמר מרדכי שלא להגיד את עמה ואת מולדתה אע"פ שרואה היא את קיבוץ הבתולות בשנית.

עוד יש לכאר, דכתיב בריש פרשת שמות 'ויוסף היה במצרים' ופירש"י 'וכי לא יודעים שהיה במצרים, אלא הוא יוסף הרועה את צאן אחיו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו'. והנה כאן אחר שנלקחה אסתר לבית אחשוורוש ונהייתה מלכה, כאן ג"כ היה צריך האמנה אתו שהיה בעת שגידלה מרדכי כמו שהיה אז, וזהו הרבותא. והכי איתא בתרגום שני, 'היא אסתר בטליותא מכיכתא הות וכד עלת למלכותא במכיכותא עלת מטול', והיינו שאותה ענווה שהייתה לה לאסתר בילדותה נשארה עימה אף לאחר שבאה לבית אחשוורוש ונעשית למלכה.



"אין אסתר מנדרת" (ב, כ)

החילוק בין 'סיפור להגדה'

הרד"ק ביאר החילוק בין 'סיפור' ל'הגדה', דהגדה הוא רק על דבר חדש, משא"כ סיפור יכול להיות גם על דבר ישן, עכ"ד. ולפי"ז יש לומר מעם חדש

לקריאת הגדה של פסח בשם 'הגדה', שהרי בסיפור ביציאת מצרים צריך האדם לראות את עצמו כאילו הוא זה עתה יצא ממצרים וזהו דבר חדש, ולכך נקראת 'הגדה' של פסח.

ועיין בחת"ס פרשת כי תבוא לענין מקרא ביכורים שאומר המביא לכהן: "הגדתי היום לה' אלוקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", דלכאו' הלשון צ"ב, שהרי כבר הגיע לא"י קודם לכן.

וכתב לבאר וז"ל: "דהנה מפשטות הקרא היה אפשר לומר דרק בפעם ראשון כשבאנו לארץ מחוייבים להביא בכורים, אמנם על פה נמסר לנו שבכל שנה חייבים להביא, ומרומז ג"כ בקרא שאמר אל הכהן אשר יהיה בימים ההם. אמנם תרווייהו איתא כפירש"י לקמן היום הזה שיהי' בכל יום בעינינו כאילו היום נצמוינו, וכן בכל שנה ושנה יהי' לו כאילו היום בא לארץ, דהצדיק בכל יום יוסיף דעת ויראת שמים ויהי' בעיניו כאילו אתמול לא עשה כראוי, כן יתוסף בו בכל עת קדושה, וכן קדושת ארץ ישראל תתחדש לו ויפעלו עליו בכל שנה מחדש כאילו היום בא ועד עתה היה בחו"ל. והיינו דפירש"י לקמן בפסוק היום הזה דבכל יום יהיה בעיניך כחדש, ושמרת ועשית בת קול מבשרו תזכה לשנה הבאה, היינו שיהי' כאילו בא עתה מחדש בפעם הראשון. וזה נמי שאמר ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, לזמן העתיד תאמר הגדתי כי באתי לארץ מעצמי היום כאשר אז בפעם ראשונה נשבע ה' לתת לנו ביד חזקה", עכ"ל.

ולתנ"ל מדויק מאוד השימוש בלשון 'הגדתי', דהא כאמור לשון 'הגדה' נופל רק על דבר חדש, והיינו משום שזוכה להכרה והבנה חדשה בקדושת א"י כמש"כ החת"ס. ולפי"ז מבואר להפליא שב'הגדה' של פסח אנו אומרים ודורשים את פרשת מקרא ביכורים, כראיתא ברמב"ם (פ"ז הלכות חמץ ומצה) "כל המרבה לספר בדרש זו הרי זה משובח", וידוע להקשות מהו הענין המיוחד שצריך לדרוש סיפור יצ"מ דווקא מפרשת ביכורים, אמנם לאור דברי החת"ס הוא מבואר להפליא כיון שכאמור בסיפור יציאת מצרים צריך האדם לראות את הדברים כאילו הם קרו עכשיו ממש, כמו שאומרים באגדה 'בכל דור ודור חייב אדם

לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' ולכך דורשים פרשה זו שהיא בלשון 'הגדתי' שהוא כאמור לשון הנופל רק על דבר חדש.



"בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש" (ב, כא)

אין חיוב להוציא את האדם ממצב שהוא אנוס

בגמ' מגילה (יג:) איתא שאמרו בגתן ותרש דמיום שבאתה אסתר לבית אחשורוש לא נתנו שינה לעיניהם, כיון שהיה אחשורוש מצוי עימה בכל שעה. והנה יש מקשים בסתם מדוע הציל מרדכי את אחשורוש ולא נתן לסריסי המלך להוציא את זממם אל הפועל ולהרוג את אחשורוש. אולם נראה שהקושיא הינה ביתר עומק, דהנה כל ההיתר של אסתר להיבעל לאחשורוש הוא מפני שהיא אנוסה בדבר ואין הדבר ברצונה, וא"כ עתה שיש לו למרדכי הזדמנות להציל את אסתר מיד האיסור ולהוציאה ממצב של אנוסה, מ"ט חשש מרדכי להציל את אחשורוש ולא נתן לסריסי המלך להרוג אותו ובכך להוציא את אסתר ממצב זה.

ובפשוטו יש לדון ע"פ מה דמבואר שם בגמ': "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, הקציף הקדוש ברוך הוא אדון על עבדיו לעשות רצון צדיק, ומנו יוסף, שנאמר ושם אתנו נער עברי וגו'. עבדים על אדוניהן לעשות נס לצדיק, ומנו מרדכי, דכתיב ויודע הדבר למרדכי" וגו'. והיינו דהיה ברור הדבר דאין טעם בדרך הטבע דבגתן ותרש שהם עבדים למלך ירצו לשלוח יד במלך משום דבר זה, וע"כ דצריך לצמוח מזה ישועה, והבין מרדכי דהוא צריך לגלות הדבר לאחשורוש.

ואולי י"ל עוד, דכיון שהייתה אסתר אנוסה בדבר ואין הדבר איסור עבודה, א"כ אין לו למרדכי לפעול בכדי להוציאה ממצב זה, ואין בדבר נפק"מ כיון שבפועל אינה עוברת איסור.

אמנם עדיין קשה דהרי מבואר בדברי התוס' (כתובות ג: ד"ה ולדרשו) דהטעם שאסתר לא נחשב ברצון הוא משום שהיא אנוסה, ורק בעת שנכנסה

מעצמה לביתו של אחשורוש כתיב 'כאשר אבדתי אבדתי' ששוב נחשב זה כרצון, והנה כאן דאסתר מגדת לאחשורוש על בתגן וסרש, יש לדון דשוב נחשב כניסתה כרצון. ויש לדון בזה שהיא אינה מכנסת עצמה ברצון לאחשורוש אלא שהיא גורמת שאחשורוש לא ימות, ועל ידי זה בגרמתא היא נכשלת בכיאת איסור, ויל"ע מה הגדר בזה.



"קצף בגתן ושרש שני פריסי המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד
במלך אחשורש" (ב, כא)

מהו לשון 'לא ראינו שינה'

בגמ' מגילה (יג:): "אמר רב יוחנן, בגתן ותרש שני מרסיים הוו וכו' ואומרים מיום שבאת זו לא ראינו שינה בעינינו, בא ונטיל ארס בספל כדי שימות". ופרש"י "לא ראינו שינה, מתוך שהיתה חכיבה עליו היה מרבה בתשמיש וצמא לשתות".

והנה מצינו בגמ' (סוכה נג.): "תניא אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו". ובדרשות חת"ם (דרוש ז' לסוכות) כ' דיש לדקדק שהיה צריך לומר לא היינו ישנים, ומאי לא ראינו שינה בעינינו. ואולי רמוז על עסק הבטלה ודברים בטלים שבזה יראו זה את זה, ושניהם עוסקים בהבליהם והרי הוא כישן (כדאיתא במג"א או"ח סי' תקפ"ג ס"ק ו), וע"ז התפאר שלא ראו ח"ו שינה כזה בעיניהם, כי אז לא היה זוכים לשאיבת רוח הקודש.

והנה אף הכא יש לדקדק לשון 'לא ראינו שינה', אולם ביאור החת"ם שם במעלת בניי שלא רק שלא ישנו בפועל אלא שלא עסקו אף בדברים בטלים החשובים כשינה א"א לבאר הכא, וא"כ צ"ב מ"ט אמרו לשון זה הכא.

'לא ראינו שינה' - רמז למלכו של עולם

והנראה בזה, דהנה ידעין דכל מקום שהוזכר המלך הוא מלכו של עולם, כדאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קט, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, וכל היכא שהוזכר מלך סתם היינו הקב"ה, ובאותו הזמן היה כביכול מלכו של עולם ישן, כדמצינו שאמרו חז"ל שבשעת צרה הקב"ה כביכול ישן, וכדדרשו חז"ל קרא ד'עורה למה תישן' על זמן חורבן בית המקדש, והרי לא שייך אצל ה' שינה ממש, אלא יש לפרש דהשינה האמורה אצל השי"ת הוא ענין הסתר פנים והסחת הדעת מבני ישראל. והנה מעת שנכנסה אסתר לביתו של אחשורוש אף השי"ת היה כביכול קם למעלה ומקיים "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל", וא"כ יש לפרש בדרך רמז לשון 'לא ראינו שינה' היינו שמשעה שנכנסה אסתר לביתו של אחשורוש התחילה הישועה, ומאותו הזמן לא היה הסתר פנים והסחת הדעת אצל השי"ת.

ויעוי' לעיל במש"כ דלאסתר היה כוח מיוחד כנגד השינה ולהיות 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', וכדאמרו במדרש (אסת"ר י, א) "וכי יש שינה לפני המקום, אלא בזמן שישראל שרוין בצער ואומות העולם בשלוה, לכך נאמר עורה למה תישן ה'". ואסתר התעוררה בדבר להיות 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל'.

אמנם בפשטות הדברים 'לא ראינו שינה' קאי על בגתן ושרש עצמם, ואכתי צ"ב אמאי נקטו להאי לישנא, וצ"ע.



"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (ב, כב)

האיך אמרו דבר הלכה משמה של אסתר הרי אין אומרים
ד"ת ממני שמוסר עצמו למות

מכאן למדו חז"ל (אבות פ"ו מ"ו, מגילה טו, א) "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם".

והנה אמרו בנגמ' ב"ק (סא.): "כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו", וביאר מהרש"א שם, "ואלו שסמכו על הנס לילך במקום סכנת נפשות אין ראוי לעשות נס וגאולה על ידיהן, ואע"ג דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, היכא דשכיחא הזיקא שאני"י.

וקשה, דהא הכא הרי היה סכנה גדולה לבוא לפני אחשורוש אשר לא כדת, כדכתיב לקמן (ד, יא) "אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך וכו' אחת דתו להמית". אמנם יש לחלק בכמה גווני, ואיכ"ל דהסכנה הייתה מצד אסתר ולא מרדכי, אולם יעוי' היטב בדברי מהרש"א שם דמשמע מיני' דבכל אופן דאיכא בהו סכנה אין אומרים הלכה בשמו, וא"כ אכתי תיקשי איך אמרו דבר הלכה זה, הרי נעשה הדבר באופן דאיכא בהו סכנת מיתה.

ונראה ליישב עפ"י דברי התרגום שם שפירש, "הלא המן רשיעא גור על מימר אחשורוש דלא למיעל לות מלכא לדרתא גואה בלא רשו", והיינו דגזירה זו שלא לבוא לפני המלך בלא רשות היה גזירתו של המן הרשע, וע"כ היה דבר זה לאחר שנתגדל ועלה לגדולה, והכא הלא איירינן קודם שגידל המלך אחשורוש את המן, וא"כ נמצא שלא היה כל סכנה בדבר, ושפיר אפשר לומר דבר הלכה מהאי עובדא.



יד. בירושלמי שקלים (פ"ב ה"ה) איתא רב גידל אמר, האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו, וביאר בזה החדושי הרי"ם (שש"ק ח"ג) דהשמועה הזו שייכת לשורש נשמתו של בעל השמועה, ולכן נקרא בעל השמועה, וכאשר לומד ויודע שהם דברי תורה, מאיר בו נשמתו של בעל השמועה, עיי"ש. ולפי"ז באופן שהוא מסר נפשו על דברי תורה אלו, הרי כיון דמן הדין לא היה לו למסור נפשו, לא שייך שזה יהיה משורש נשמתו של אותו אדם, כיון דאותו תורה אינה שייכת לו, ומשום הכי יש לבאר הטעם דאין אומרים בשמו.

”ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי” (ב, כב)

אמירת דבר בשם אומרו מביאה גאולה אף אם עצם אמירת הדבר בשם אומרו היה בו טעם אחר

בגמ' (מגילה טו.) דרשו מיני' דכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, כיון דבסופו של דבר הוכרח המן לכבד את מרדכי בעבור מעשה זה, ובכך התחילתה מפלתו ובאה הגאולה לישראל.

אולם צ"ב מה הראיה מהכא, הרי בפשטות הטעם שאמרה אסתר לאחשורוש דבר זה בשם מרדכי הוא משום שרחוק הדבר שתדע אסתר מעצמה דבר זה, ומשום הכי הוצרכה להגיד לו כן בשם מרדכי, וא"כ מה הלימוד מהכא. אולם מ"מ איכ"ל דכיון דחוינן דמכח זה באה הגאולה לכך יש מעלה לומר דבר בשם אומרו אע"פ דהכא יש לבאר טעם אחר למה שאמרה זאת בשם מרדכי, ויל"ע.

והנראה בזה, דהנה איתא בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ה): "רב גידל אמר האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו". ולפי האמור עיקר הגאולה היה בדבר זה שאסתר המלכה ראתה כל הזמן את מרדכי בעל השמועה עומד לנגדה, וכדכתיב בפסוקים לעיל שאין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה 'כאשר היתה באמנה אתו', ומכח זה באה ההצלה בביתו של אחשורוש כיון שמעולם לא שכחה את מרדכי וזכרה תמיד את עמה ואת מולדתה ושמעה לקול מרדכי, נמצא הקיום של האומר דבר בשם אומרו היה במה שראתה את בעל השמועה דהיינו מרדכי עומד כנגדה, ובוה הביאה גאולה לעולם.



”ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי” (ב, כב)

תקנות הולכי אושא הם סימן של גלות שנאבדה מעלת אמירת דבר בשם אומרו לעומת ישועת פורים

מכאן למדו חז"ל (אבות פ"ו מ"ו, מגילה טו.) "כל האומר דבר בשם אומרו מביא

גאולה לעולם". ובגמ' יבמות (עז:): מבואר דאפילו אם מי שאומרו אינו בעל המימרא אלא הוא רק מביא הדרשה ג"כ נכלל בזה.

והנה בגמ' בכתובות (מט:): הביאו ג' תקנות אושא: א, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים. ב, הכותב כל נכסיו לבניו, הוא ואשתו נוזנים מהם. ג, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש.

והנה ביערות דבש (ח"ב ריש דרוש יד) מבואר דתקנות אלו דהולכי אושא שייכים במיוחד למצב של גלות, דעי' בגמ' ר"ה (לא:): דסנהדרין גלתה לאושא אחר החורבן, והוא חידוש להלכה דבזמן שבית המקדש היה קיים לא היה נוהגין אותן תקנות של הולכי אושא, וכעין מה שפסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ט א'), וקודם החורבן לא היה אדם צריך לדקדק כמה הוא מבזבז, כיון שהקב"ה היה קוצב מזונותיו של אדם מידי יום ביומו ואין לדאוג על מזונות מחר והיה יכול לבזבז אף יותר מחומש, אולם לאחר החורבן שנתמעט השפע והאורה תיקנו שהמבזבז לא יבזבז יותר מחומש.

ולפי האמור דאלו ההלכות מורין במיוחד על המצב של גלות, הנה בגמ' כאן הובאו ג' שמועות מהולכי אושא והם מתמעטות והולכות, וסימן קטנים בנים כתבו. והיינו דמתחילה הם נאמרו מכמה מיני אדם, ולכסוף רק אמר רב אילעאי מתקנות אושא, והיינו שלא היה כאן קיום של אומר דבר בשם אומרו.

ולפי האמור נפלא הדבר, דלימוד זה דאומר דבר בשם אומרו היה חלק מישועת פורים שעתיד מכח זה לבנות בית המקדש, [אלו תקנות אושא שנתקנו אחר הגלות כדברי היערות דבש, הם אחר גלות בית המקדש הראשון, וכאן בפורים בעת שמתחילים מחדש ישועת פורים ביחד עם בנין בית המקדש כפי המבואר בכמ"ד הובא הדברים בשפ"א בענין זה, ע"כ היה במיוחד בא הרמז לתיקון זה דאומר דבר בשם אומרו]. וע"כ לענינו אחר חורבן בית המקדש, ובפרט כדברי היערות דבש דהעוני היה מתמעט והולך, והגלות מתרבת, וממילא ענין של אומר דבר בשם אומרו היה חסר להם, דהם היו רחוקים עוד מגאולה, ורק נמצאים בעמק הבכא של הגלות.



”ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה” (ג, ב)

יסוד הצלתם של ישראל היה בסיבת גזירתו של המן על היהודים

יש לדקדק דלכאוי' הו"ל למיכתב 'כרע' בלשון עבר ולא 'יכרע' בלשון עתיד. ובשפת אמת (תרמג) כ', "גם פרשנו כי הוא הכנה לדורות, שבכל דור יש צדיק והוא לא יזוז מאמונתו בכל מיני שמדות. ואמת כי זה כחו של מרע"ה כידוע שמרדכי שורש מרע"ה, לכן כתיב איש יהודי הי' כו' ושמו מרדכי, כי בכל דור יש איש יחיד שכולל כל הדור והוא הארת משה רע"ה, ואז היה שמו מרדכי רק כי היה בזמן הסתר וגלות, ופעל בנסיון זה שלעולם לא יכרע כנ"ל".

וע"פ דבריו נראה לבאר דברי הכתוב לקמן (ג, ו) "ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים", והדבר צ"ב דהרי אע"פ שידע המן שמרדכי מסרב לכרוע מטעם שהוא יהודי, אבל כל שאר בני"ה הרי משתחווים הם לו, ומה איכפת לו שרק מרדכי אינו משתחוה לו. ולפי דברי השפ"א יש לבאר, דעד שהגידו לו להמן שסיבת סירובו של מרדכי להשתחוות לו הוא מפני שהוא יהודי, היה המן יכול לסבור שמרדכי אינו משתחוה לו כיון שמרדכי סובר שהמן הינו עבדו ושאר סברות כאלו, אבל שאר בני ישראל לא היה להם הסברים כאלו, ובהכרח הם משתחווים לו אע"פ שהם יהודים. אבל כאשר נתברר לו להמן שמרדכי, שהוא היחיד הכולל את כל הדור, אינו משתחוה לו מפני שהוא יהודי, הבין המן ממעשה זה שכל ישראל שווים במחשבתם עם מרדכי אע"פ שבפועל שאר בני ישראל משתחווים לו, ומכוח מעשהו של מרדכי הבין שכל השתחוותם של ישראל אינו אלא כלפי חוץ, ולכך אין עצה אלא לשלוח יד בכל היהודים.

מעצם הגזירה של המן הוברר שלא עשו ישראל אלא לפנים

והנה נתבאר דסיבת גזירת הכלייה על ישראל היה משום שהשתחוה לצלם, אמנם הצלה היתה בכך שלא עשו זאת ישראל אלא לפנים. והנה הא דידעינן

דלא עשו כן ישראל אלא לפנים נתגלה לנו מעצם גזירתו של המן על ישראל, דכיון שהרגיש דהשתחוותם של ישראל אליו הוא רק כלפי חוץ, לכך ביקש לשלוח יד בכל היהודים, ומעצם גזירה זו נתברר שלא עשו כן ישראל אלא לפנים, והוברר שכן היה אף בימי נבוכדנצר כשהשתחוו ישראל לצלם, ואף התם לא עשו אלא לפנים. נמצא דעיקר הצלתם של ישראל, דהיינו מה שנתגלה שלא עשו אלא לפנים, בא מכוח גזירתו של המן גופא, אשר משום שהרגיש שהם עושים כן רק כלפי חוץ לכך בערה חמתו בו וביקש לשלוח יד בכל היהודים.

ובזה מצינו עומק בביאור 'ונהפוך הוא', דלא רק שגזירתו של המן נתבטלה ובא רווח והצלה ליהודים, אלא עצם גזירתו הצילה את בני מגזירת כלייה, כיון שסיבת גזירתו הייתה משום שישאל משתחוים לו רק כלפי חוץ, ומזה באה הצלה לישראל שאף בימי נבוכדנצר לא עשו אלא לפנים. וזהו 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', כיון דוודאי באה ההצלה ע"י מרדכי, אבל אם לא שהיה גזר המן גזירת כלייה על ישראל לא הייתה באה הישועה כיון שלא מצינו למומר שעשו ישראל אלא לפנים, ורק מכוח גזירתו של המן הוברר כן. ולפי האמור יש לבאר מה שאומרים באשר הניא "וכרה לו בור דמה כנפשו ללכוד ונלכד". דהיינו דאותו הבור גופא שהמן כרה, בסופו של דבר הוא עצמו נפל לבור הזה.

ולפי האמור ביארנו מדוע לא הספיק לו להמן לשלוח יד במרדכי היהודי לבדו, וגם מה שהגיד לו כי הוא יהודי דבפשוטו היינו שהגיד לו דהטעם שאינו משתחוה לו אינו משום שהוא עבדו שלו, אלא משום שהוא יהודי ואסור לו להשתחות לצלם. וביתר עומק יש לפרש, שאמר לו מרדכי להמן שהוא המייצג של כל היהודים, ומה שהוא אינו משתחוה הוא גילוי מילתא על כל היהודים, ומכח זה גופא נתבטלה הגזירה שנגזרה עליהם בעת שהשתחוה לצלם, כיון שנתגלה שהם לא עשו אלא לפנים.

ולפי"ז יש לבאר מה שכתב הרוקח (הלכות פורים סי' רלה) דהפסוק (ירמיה ל, ז) "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע" הוא רמז לנס פורים שניצל ישראל מגזירת המן - "וממנה יושע" הן אותיות "ומהמן יושע". ולפי האמור י"ל דזהו עומק הדבר, והיינו דמהמן גופא נתגלה הישועה.

**כוחו של כל יחיד ויחיד מישראל וטעם מנהג
'פורים רב'**

בדומה לדברים הללו של השפת אמת כתב החת"ם בדרשות (דרוש ב' לפרשת זכור), ואחר שדקדק בפסוק כמה דיוקים כתב דמה שביקש המן בתחילה לעקור את מרדכי ואת החכמים היה משום שהם מחזיקים את התורה, אמנם האנשים הפשוטים שאינם בני תורה לא איכפת ליה, ואח"כ חשב שהתורה נטועה בכל ישראל, ואם ישאר גם אחד בקצה הארץ ממנו תחזור ותפרח נוציה, על כן חשב להרוג כל היהודים, 'עם מרדכי' פירוש שהבין כי כולם עם מרדכי כמו הסנהדרין, עכ"ד.

והיינו דנתגלה אצל המן דאפילו שמתחילה חשב שצריך לאבד רק את מרדכי ואת החכמים האוחזים את התורה, אמנם הכיר בסוף שזה נמצא אצל כל אחד ואחד מישראל, ורצה להרוג את כל אחד ואחד מטעם שהם ג"כ עם מרדכי והם שייכים לסנהדרין. ובמק"א נתבאר מקור להנהגה בפורים של 'פורים רב', ולפי דברי החת"ם הנ"ל נתבאר ג"כ שבנס פורים נתגלה שכל אחד מישראל חשוב כמו הסנהדרין, והיינו דהמן האמין שאף מן ההדיוטות יכולה התורה לקום ולצמוח, ולכך ביקש לעקור את כולם. ונמצא בפורים שכל אחד ואחד הוא כמו אחד מהסנהדרין, ונתגלה דרגת היחיד, ואפילו פשוטי העם ממש, שהם באמת עם מרדכי.



"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב)

**מתוך שלא שאל בשלומנו גילה שאף להבא אינו עתיד
להשתחוות לו**

יש לדקדק דלכאוי' הו"ל למיכתב 'כרע' בלשון עבר ולא 'יכרע' בלשון עתיד. והנראה בזה, דבתרגום שני מבואר דלא רק שלא השתחוה לו, אלא אפילו לא היה שואל בשלומנו. והיינו דלא רק שלא יכרע אלא יש כאן הפקעה גמורה

מענין השתחויה, כיון שאפילו לשאול בשלומו לא שאל, ואם היה שואל לשלומו והיה מראה לו דרך ארץ יתכן דברכות הימים יהיה נכנע לו להשתחוות, אמנם האופן של 'לא ישתחוה' היה באופן זה שזילול בו לגמרי ואפי' לא שאל בשלומו, וא"כ אף בעתיד ג"כ לא ישתחוה לו. נמצא דהאופן של יכרע היה באופן שמראה שאף להבא יהיה הדבר כן ולא ישתחוה לו, והיה מראה לו דבר זה ע"י זה שאף לא שאל בשלומו, ומתוך זלזול גדול זה היה נראה שאף בעתיד לא יכרע ולא ישתחוה לו.



"וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחווים להמן כי בן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה: ויאמרו עבדי המלך אשר בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך"

(ג, ב-ג)

ציווי המלך להשתחוות להמן היה רק בשער המלך

יש לדקדק, דמצינו ב' פעמים בקרא הדגשה של עבדי המלך אשר בשער המלך, וצ"ב מדוע דווקא עבדים אלו שאלו את מרדכי על כך שאינו משתחוה להמן.

ובפשטות יש לפרש, דכל ציווי המלך להשתחוות להמן היה רק בעת היותו בשער המלך, ומשום הכי דווקא עבדי המלך אשר בשער המלך היו כורעים ומשתחווים להמן, ולכך דווקא עבדים אלו שאלו את מרדכי לטעם שהוא אינו משתחוה. וביותר, דהא אם אינו חפץ להשתחוות להמן יכול הוא לצאת משער המלך ואז לא יהיה מחויב בציווי המלך ודי לו בזה, ומה טעם נשאר הוא בשער המלך ואעפ"כ אינו משתחוה.

ואולי אפשר לדייק כן ממה שפירשו בגמ' מגילה (טז.) דבשעה שבא המן לקחת את מרדכי להרכיבו על הסוס אמר מרדכי לרבנן שילכו משם כיון שהמן בא להורגו ועלולים הם להיכוות בגחלתו, ואם נאמר דהגזירה להשתחוות להמן היה בכל מקום, היה לו למרדכי לומר לרבנן שילכו מטעם שלא יצטרכו להשתחוות

להמן, אלא צ"ל דכל הציווי להשתחוות להמן היה רק בשער המלך, ולכך אמר להם מרדכי לרבנן שילכו מפני הסכנה ולא מפני ההשתחויה, ויש לעיין בזה.

ושוב מצאתי בשפת אמת על הש"ס (יב.) שמבואר להדיא כהנ"ל, דרש"י פירש שמה שהשתחוו לצלם היה בימי נבוכנצר, והכי כתב וז"ל: "פי' רש"י של נבוכדנצר וכ"מ בתוס' בע"ז (ג: ד"ה שלא השתחוו) ע"ש, והמהרש"א נדחק למה לא פי' שהשתחוו להמן, ולע"ד לק"מ דודאי לא השתחוו להמן שהחויב הי' רק להיושב בשער המלך ונמנעו בני מלהלך שם, ואפי' נמצא א' שהלך אבל פשיטא דרוב בני לא הלכו משא"כ בצלמו של אותו רשע הי' הציווי לכל העולם שיפלו באותו שעה שהי' קל זמרא" כו' עכ"ל. הרי להדיא כהנ"ל.

אמנם אם כן הוא הדבר צריך עיון קצת האידך הותר לו למרדכי להיות שם ולהעמיד עצמו במקום הסכנה, הרי יכול הוא לצאת משער המלך ואז לא יצטרך להשתחוות.

'ויגידו להמן' היינו שמרדכי לא ישתחוה לו עולמית ובהכרח אינו משום שהייתה הגזירה לחצאין

ואולי כן הוא עומק הקרא דכתיב "ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי כי הגיד להם אשר הוא יהודי", וברש"י היעמדו דברי מרדכי, דהוא לשון עתיד, שאמר דלא ישתחוה עולמית. ויש לפרש, דהמן היה יכול לחשוב שמרדכי אינו משתחוה לו כיון שהוא אינו מבין כ"כ את ציווי המלך אחר שאין הציווי קיים בכל מקום אלא הוא ציווי לחצאין, ורק במקום מסוים, דהיינו בשער המלך, צריך להשתחוות לו. ועל זה הגידו לו שמרדכי לא ישתחוה אליו בשום אופן אפילו אם יהיה ציווי המלך להשתחוות להמן בכל מקום, כיון שסירובו של מרדכי להשתחוות אינו משום שאינו מבין כ"כ את גזירת המלך, אלא משום שהוא יהודי והוא מוזהר על עבודת אלילים כדפי' רש"י.

עוד יש לבאר, דלמרדכי היה סיבה צדדית שלא להשתחוות להמן משום שהמן היה עבד שלו, וא"כ איכ"ל שזהו מה שאמר המן לעצמו בטעם שמרדכי

אינו משתחוה לו, אבל הגידו לו שאי"ז המעם, אלא אף אם מרדכי ישחרר את המן מלהיות עבדו עדיין לא יכרע ולא ישתחוה, כיון שטעם סירובו של מרדכי להשתחוות הוא מפני שהוא יהודי והמן עשה עצמו ע"ז, ויעוי' במפרשים שם.



”בחודש הראשון הוא חודש ניסן וכו' הפיל פור” (ג, ז)

חודש אב נהפך ליום טוב ולכך לא גזר בו המן את גזירת הכליה

בתרגום שני פירש שעשה חשבון על כל ימות וחודשי השנה האם אפשר לגזור בהם גזירה זו, או שמחמת שכבר אירעו בהם מאורעות אחרים אי אפשר. בתמוז א"א משום שבו נבקעו חומות ירושלים וא"א שתקום צרה פעמיים, וכן במכת א"א כי בו עלה נבוכדנצאר הרשע על ירושלים ודי להם בצרה ההיא, ובחודש אב אי אפשר כי בו חדלו מתי מדבר ובו שבת וירד כבוד ה' ודבר עם משה.

והנה צריך ביאור אמאי בחודש אב לא הספיק לומר שחרב בית המקדש ולא תקום פעמים צרה, (ואע"ג דהאמת אינו כן שהרי נחרב בו בית המקדש השני, אמנם כן היה גם לענין שבעה עשר בתמוז, ורק דהמן לא ידע מכל זה כיון שעדיין לא היה דעדיין לא חרב הבית המקדש השני). והנראה בזה, דצריך לומר דכבר אירעו שני דברים בחודש אב, וע"כ ידע דבחודש אב יכול להיות צרה פעמיים שהרי בו נגזר על המרגלים שלא יכנסו לארץ, ולענין זה אמר דכבר אירע שכלו מתי מדבר, ונמצא דהוא כבר נהפך ליו"ט, ומשום הכי אי אפשר שיתרחש בו צרה. וכן מצינו בגמ' סוף תענית שט"ו אב חשוב יום טוב, ופי' הרמב"ם דהוא משום שכלו בו מתי מדבר, והיינו כמש"כ דסבר המן שא"א לגזור גזירה בחודש אב כיון שהוא חודש של ימים טובים אחר שכלו בו מתי מדבר.

אמנם אכתי יל"ע דבמשנה תענית (כו.) איתא דחמש דברים אירעו בתשעה באב, ואחד מהם הוא דנחרש מקום המקדש, וישל"ע אם היה זה במקדש

הראשון או במקדש השני. וגם ישל"ע אם לענין זה נחשב כחדא, ועיין היטב בזה. עוד ישל"ע דבחדש תמוז אירעו ג"כ חמשה דברים, נשתברו הלוחות וכו', ופלא שלא חישב המן דבר זה. ואמנם מצינו בכמה מקומות דתשעה באב חשוב יום פורענות גדול יותר מי"ז בתמוז, (יעוי' בגמ' תענית כט). דהמקור שחורבן בית שני היה ג"כ בת"ב הוא ממה שהיה מוכן לפרעניות בבית המקדש הראשון, ואילו לענין י"ז בתמוז לא דרשינן כן לענין הובקע העיר בראשון ובשניה).



**"בחדש הראשון הוא חדש ניסן וגו': ויאמר המן למלך אחשורוש
ישנו עם אחד מפורז ומפורד בין העמים" (ג, ז-ח)**

**אי דינא דשואלין ודורשין הוא רק קודם הפסח ומ"ט נקט
המן דווקא פסח ולא שאר מועדים**

הנה איתא בגמ' פסחים (ו): "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום וכו', שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם".

והנה מצינו נידון במפרשים האם האי דינא דשואלין ודורשין שלשים יום קודם החג נאמר בכל המועדות או רק בחג הפסח. יעוי' בב"י (או"ח ריש הל' פסח) דהא דשואלין ודורשין הוא רק בפסח ולא בחג.

ולכאורה יש להביא ראיה לדבר, דהנה איתא בגמ' מגילה (יג): שאמר המן לאחשורוש: "ואת דתי המלך אינם עושים, דמפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום", כלומר שאין היהודים עושים מלאכה כלל, לפי שכל העת אומרים שבת היום פסח היום. וצ"ב האיך יכול היה להמן למעון כן, הרי שבת הוא רק יום אחד בשבוע, וגם חג הפסח הוא רק כמה ימים בשנה, ומה כוונתו לומר

שהיהודים משתמטים מלעשות מלאכה בכל ימות השנה בטענה ששבת היום ופסח היום טי. (שוב מצאת בדרשת חס"ת דרוש ה' דף קצה שהעיר כן).

לענין שבת היה יכול המן לומר שעסוקים בני"ל כל השבוע בכבוד השבת משום דקי"ל בהו כב"ש

ואכן לענין שבת מצינו שנחלקו ב"ש וב"ה כיצד לנהוג בכבוד שבת, כדאיתא בגמ' ביצה (מזו.): "בית שמאי אומרים מחד שביך לשבתך, ובית הלל אומרים ברוך ה' יום יום", ואיתא שם דשמאי הזקן: "מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו" וכו', ע"ש. וברש"י על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) כתב: "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת", הרי שהכריע רש"י כדברי ב"ש. (ובאמת כבר תמה על זה הרמב"ן שם שהרי ד"ו הוא מחלוקת ב"ש וב"ה ומדוע נקט רש"י כדברי ב"ש. ועי' בפוסקים (או"ח סימן ר"ג) שנחלקו בהא דקי"ל כבית שמאי האם הוא משום שלענין זה הלכה כבית שמאי, או משום שלענין הידור מותר להחמיר כבית שמאי).

אולם עכ"פ לפי שיטת ב"ש ניהא טובא, ויש לפרש כוונת המן כפשוטו, דכל השבוע עוסקים היהודים בהכנה לשבת. אולם לגבי פסח עדיין צ"ב, כיון שגם אם יש דין הכנה לפסח מדין שואלין ודורשין קודם החג שלשים יום, הרי עכ"פ זהו רק תקופה אחת בשנה.

ואולי יש לפרש דדין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג נאמר בכל המועדים ולא רק בפסח, ואם דין זה נהוג קודם כל המועדים יש לומר דכוונת המן היתה

טו. ונראה לציין דאפילו דהם דברי המן, אמנם אפשר לדייק בהם ולהוציא מהם דברי תורה, ואביא לזה מקור נפלא מדברי הרא"ש (ע"ז פ"ה סימן יא) שהביא ראיה לדין בליעת ביין בנפל זכוב מהמן הרשע, וז"ל: "וכי אם נפל זכוב ביין צונן אוסרו, והלא העיד הרשע (מגילה יג): שכך נהגו וזרקו ושותהו", עיי"ש. הרי דהרא"ש הביא ראיה מדברי המן ללמוד הלכה.

שמחמת הדין של שלושים יום קודם החג מוענין הם כל הזמן שיו"ט היום והם עסוקים בהכנות למועדים הרבה מימות השנה.

אמנם לכאורה מלשון המן נראה קצת ראייה לשיטת הבית יוסף, שהרי אמר רק 'פסח היום' ולא אמר 'סוכות היום' וכדומה, ומשמע שרק בפסח שייך דין זה ולא בשאר המועדים.

טעם שאמר המן דווקא 'פסח' הוא משום שהיה הדבר בחודש ניסן

אולם בפשטות יש לבאר, דהא כתיב "בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכו' ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד", הרי דהך ענין היה בחודש ניסן, וא"כ י"ל דבאמת דינא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג נוהג גם בשאר מועדים, ורק כיון שהיה בזמן הפסח לכך טען המן בלשון 'פסח היום', כיון דאותו זמן היה חודש ניסן, ובאותו הזמן היה המן שומע מן היהודים טענת פסח היום. וכן נראה מבואר להדיא בתרגום שני שמנה המן את כל הימים טובים ואמר שהם נמצאים בבית הכנסת, וכן לשון המדרש כן הוא (פסיקתא זוטרותא פרק ג), וז"ל: "אומרים שבת הוא, יום טוב הוא, ואין עושין עבודת המלך, התחיל לחשב ימים טובים, חג המצות, שבועות, סוכות, ראש השנה, צום כיפור" עכ"ל. הרי להדיא כהנ"ל דלא היה כוונתו דוקא על פסח אלא על כל הימים טובים.



"ועשרת אלפים כבר כסף אשקול על ידי עשי המלאכה" (ג, י)

טעם עשיית זכר למחצית השקל אף עבור הנשים והקטנים

אמרנו בנמ' (מגילה יג:): "אמר ר"ל, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". והנה איתא ברמ"א (סי' תרצ"ד א), יש אומרים ליתן קודם פורים מחצית השקל וכו', ויש ליתנו כליל

פורים קודם שמתפללים מנחה. וכתב המשנ"ב, ובמדינתנו נוהגין ליתנו בשחרית קודם קריאת המגילה, וכו'.

וישל"ע מהו הטעם ליתן מחצית השקל דווקא לפני פורים או מיד בסמוך בשחרית. ונראה לבאר בפשיטות עפי"ד הגמ' כאן דביטול גזירת המן בא מכח מצות השקלים שלנו, ועל כן קודם קריאת המגילה נותנין כל אחד ואחד זכר למחצית השקל, או קודם קריאת המגילה בלילה, או בשחרית. והנה במשנ"ב (ס"ק ח) הביא שיטות לענין מחצית השקל בנשים וקטנים, אמנם שוב כתב דהמנהג הוא ליתן אפילו בעד בניו הקטנים. וכן מבואר דהיה המנהג לענין אשה.

והנראה בזה דע"פ הגמ' כאן יש לבאר עוד, דהנה כתבו התוס' שם (טו). שעשרה אלפי ככרי כסף עולין חצי שקל לכל אחד ואחד מישראל שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים, עיי"ש. ולפי האמור הרי טעם עשיית הזכר הוא כנגד שקליו של המן, והמן הרי רצה להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, והיינו אף את הנשים והקטנים, ולכך אע"פ דנשים פטורות ממחצית השקל (פ"א משקלים), י"ל דמנהג זה ליתן לפני פורים הוא ממש לזכר גזירת המן ששקלינו קדמו לשקליו, ולכך לענין זה נוהגין ליתן גם עבור הנשים והקטנים אשר אף הם היו בגזירת המן.



"ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך"

(ג, יא)

שנאתם של המן ואחשורוש את ישראל היה מסיבות

שונות

אמרו בגמ' (מגילה יד.): "אמר רבי אבא, משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם לאחד היה לו תל בתוך שדהו ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל זה בדמים, בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים, לימים נודווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל:

מכור לי תילך, אמר לו: טול אותה בחנם והלואי". נמצא שמה שלא לקח אחשוורוש את הכסף אלא אמר לו להמן 'הכסף נתון לך' הוא מפני שאף הוא היה באותו עצה, וע"כ הייתה הגזירה על ישראל קשה יותר.

הנה מה שנמשל המן לבעל הבור ואחשוורוש לבעל התל, יעוי' במהרש"א שם ובחתם סופר דברים נפלאים בזה, אולם יש לבאר עוד דהמן רצה באיבוד ישראל כנקמה, ובעל הבור הוא בעל התקלה בקרא, דהיינו דישראל יהיה להם תקלה כעבודה של עמלק להיות העפר למטה, כענין שנאמר בעשיו ויעקב 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו' דכאשר אחד מהם למעלה השני יהיה למטה. וזהו שאמרה לו זרש אשתו כאשר התחילה הישועה 'נפול תפול לפניו, כיון שאצל עשיו ויעקב אין אפשרות שניהם יהיו באותו מצב, וכאשר האחד עולה השני יורד.

וע"כ אחשוורוש רצה רק בביטולם של היהודים, אבל המן רצה שהם יהיו בבור, וזה כנ"ל, שלאחשוורוש הם תל עפר המפריעים את השדה ומעכבים את המלוכה שלו, אבל המן רצה לשלוט עליהם דהיינו שהם יהיה בתוך הקרקע שלו למטה.

וזזהו שאומרים בנוסח אשר הניא דכרה לו בור כנ"ל, דימה בנפשו ללכוד ונלכד, והינו דנעשה לו בור להיות תקלה כנ"ל.



"נכתב ונחתם בטבעת המלך" (ג, יב)

אף החוטא הגדול ביותר יש בכוחו לשוב בתשובה ולהיות 'רבי'

בפסיקתא זותרתא (פ"ד) איתא שבשעה שהלכו ישראל למשתה, ואכלו ונהנו מסעודתו של אחשוורוש: "מיד קטרגה מדת הדין לפני הקב"ה ואמרה: רבנו של עולם עד מתי תדבק באומה זו שהם מכעיסין לפניך בארץ ובחוצה

לארץ" וכו', באותה שעה אמר הקב"ה: למה לי אומה זו שבשבילה רבו אנהותי בכל יום, שנאמר 'אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם' (דברים לב, כו), הביאו לי אגרת וכתבו עליהם כליה", עכ"ל.

והנה ידוע מפי סופרים וספרים המעשה בתלמידו של הרמב"ן ושמו אבנר שנעשה משומד רח"ל, ופעם אחת ביום הכיפורים שלח לו הרמב"ן שיבוא אצלו, ואמר לו תלמידו שבאותו היום שחט חזיר ובישל אותו ואכלו עם חלב, ואמר לו שהוא עבר על ה' כריתות, ופילפל עם הרמב"ן עם הוא ד' כריתות או ה' כריתות, ואז אמר לו הרמב"ן מאחר שעדיין אתה ת"ח ויודע כל כך הרבה התורה, מדוע נעשית משומד, והשיב לו תלמידו שהוא משום ששמע ממנו פעם אחת שכל מאורעות העולם מרומזים בתורה בפרשת האזינו, והוא לא האמין לזה ולכך נשתמד. ואז שאל אותו תלמידו היכן הוא מרומז בפרשת האזינו, והשיב לו הרמב"ן שהוא מרומז בפסוק הנ"ל "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם" והיינו שאם יקח מכל תיבה את האות האמצעית ימצא את שמו 'אבנר'. ובעת ששמע זאת התחיל לבכות, ושוב שאל את רבו הרמב"ן האם יש לו תקנה, והשיב לו, הרי כתיב בקרא "אשביתה מאנוש זכרם". בשמעו זאת לקח ספינה בלי כלי השייט ומאז לא נודעו עקבותיו. לימים בא תלמיד זה אל הרמב"ן בחלום והודה לו על כך שהוציאו מכף הקלע ובכך יכול הוא לקבל את עונשו בגהינום.

והנה בעובדא זו יל"ע מה טעם חזר בתשובה מיד לאחר שאמר לו הרמב"ן את הפסוק הנ"ל. והנראה בזה פשוט, שהרי אם נקח את האות השלישית אף מתיבת 'זכרם' נמצא שהאותיות האמצעיות בפסוק זה הם 'ר אבנר', היינו רבי אבנר, והיה לפלא בעיניו איך משומד כמוהו יכול להיקרא כך, ומיני' הבין שאל לו להתייאש מן הרחמים ולכך עשה תשובה. וכמו שאמרו בנמ' (ע"ז יח.) על ר"א בן דורדיא דיפה שעת אחת של תשובה, ובכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת ולא עוד אלא שקורין אותו 'רבי', ומכך שראה דבר זה הבין שיש תקוה לאחריתו ולכך חזר בתשובה. ולפי האמור הרי בעת הגזירה אמר הקב"ה פסוק זה ד'אמרתים אפאיהם' וגו', אמנם בשעה שעשו תשובה הרי הם כמו ר' אבנר, וכל אחד ואחד נעשה רבי. ובזה מצינו עוד מקור למנהג ישראל לעשות בפורים

'פורים רב' להראות שבקיום ונהפוך הוא מתקבלת התשובה מכל אחד ואחד, ויש בכוחו של כל אחד ואחד להיות 'רבי'.



"להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (ג, יג)

עד דלא ידע - הודאה על הצלת הגוף הגשמי

כתב הגר"א: "פירוש שיש באדם ד' דברים, נפש, רוח, נשמה, וגוף, וקנין, וזה שהמן רצה לעקור הכל, והן 'להשמיד' אלו המצות שהם נגד הנשמה, 'להרוג' הוא הרוג החיוני, 'לאבד' אפי' הגוף הגופני מן העולם שלא ישאר שם ישראל, 'ושללם לבז' הוא הקנין, שיהיה לבז ולא יהיה במקום אחד, שלא ישאר שמם בעולם. וכנגדן ניתנו לנו ביום הפורים ד' דברים שהן קריאת המגילה שנתוסף עוד מצוה יתירה הוא נגד מה שרצה לאבד הנשמה, ונגד הרוח שהוא בלב נתן לנו שמחה, ונגד הגוף משתה שיהא הגוף נהנה ממנו, ונגד שללם לבז מתנות לאביונים".

נמצינו למדים מדברי הגר"א שחפץ היה המן לאבד אפילו את הגוף הגופני של ישראל, כדי שלא ישאר שום זכר לשם ישראל בעולם. ולפי"ז יש לבאר ע"ד הדרוש ענין משתה יין עד דלא ידע, דהוא משום שצריך לעשות זכר לגזירתו של המן לאבד אפילו את הגוף הגשמי של בני ישראל, שהרי לא רצה להשמיד רק את המציאות הרוחנית של בני ישראל אלא אף את הגוף הגשמי, ולכך יש מצווה במשתה היין לרמוז דאף על מה שנשאר לו לאדם אחר שהוא שתוי דהיינו רק הגוף הגשמי, גם את זה ביקש המן הרשע לאבד.

יבואר לפי"ז מדוע יש חיוב מחייה אף על בהמתם של עמלק

והנה במצוות מחיית עמלק כתיב (דברים כה, יט) "תמחה את זכר עמלק", ופרש"י "תמחה את זכר עמלק, מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור

ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה". ולפי הנ"ל נראה לבאר, דהמן אשר היה מזרע עמלק הוא זה אשר אפילו זכר של דבר היה חשוב בעיניו ולכך חפץ היה לאבד אפילו את הגוף הגשמי של ישראל כדי שלא יישאר זכר לשם ישראל בעולם, לכך נצטוונו במצוות מחיית עמלק למחות אפילו את זכרו של עמלק, ולכך אפילו בהמה שהייתה פעם של עמלק צריך למחות, כדי שלא יישאר זכר בעולם כלל למי שחפץ היה להשמיד אפילו זכרו של האומה הישראלית.

חיוב המחייה על הבהמות הוא חיוב עצמי

ובאופן אחר נראה לבאר, ובהקדם יש להקשות מדוע בשאר אומות שנתחייבו כליה אין חיוב למחות אף הבהמות וכאן יש חיוב. וי"ל משום שהמן חישב לאבד את חלק הקנין של ישראל דהיינו ענין ממון, כיון שעשוי שונא ליעקב מפני הברכות שלקח הימנו, ולהכי כדי למחות ולעקור את מחשבת המן ואת זכר עמלק צריך לאבד אף את ממונם ואף את הבהמות. ולפי"ז י"ל דמחיית הבהמות אינו רק מדין מחיית זכר עמלק, אלא עצם מהותו של עמלק חל נמי על הבהמות ומשו"ה הוא בכלל מצוות מחיית עמלק טז.

צדיקים חביבים עליהם ממונם יותר מגופם

וביתר עומק יש לבאר, דהנה אמרו בנמ' (חולין צ.): "ויותר יעקב לבדו, אמר רבי אלעזר שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". וצ"ב מה ענין ההקפדה על הגזל לענין שחם יעקב על ממונו יותר מעל גופו.

טז. והנה ידוע החקירה במסכת ב"ק בחיוב שמירת נזיקין דבהמתו אם הוא על מה שלא שמר עליה הוא דחייב, או דחייב על נזקו שורו, דהיינו דגם השור הוא חלק מקנינו של האדם וכפי המבואר כאן בהגר"א, וע"כ עמלק והמן הם המחדשים דבר זה, וע"כ יש חלק מחייה גם על חלק זה. אמנם לפי"ז קשה דצריך להיות כן על כל ממונו של האדם ולא רק על הבהמות.

ויש לבאר עומק ענין ממון האדם עפי"ד הגר"א הנ"ל שהוא מעצם נפשו וקנינו, ועל כן איסור גזל היינו כאיסור נטילת נפשו של חבירו, וזה מגיע מההכרה על ממון עצמו שהוא חלק מעצמותו של האדם, ונביא בזה מקורות לזה.

הנה אמרו בגמ' סוטה (ב.): "אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני". וצ"ב אמאי נקטו בת פלוני לפלוני ולא אמרו בן פלוני לפלונית. ובפשטות י"ל דהאיש יכול לישא יותר מאשה אחת, וע"כ אין אשה אחת מיוחדת לו, משא"כ אצל האשה, לכך אמרו דווקא בת פלוני לפלוני, כיון שעבורה יש רק פלוני אחד המיוחד לה. אולם לפי דרכינו יש לבאר, דהני ג' דברים הנקטו בגמ', אשה בית ושדה, שורשם בקנין אחד, וכולם הם חלק מקנין גופו של האדם, וכמו שמייחדים לו מן השמים אשה מסוימת כך מייחדים לו מן השמים בית מסוים ושדה מסוים, כיון שהם חלק מקנין גופו כפי שהאשה הינה מסוימת ומיוחדת עבורו וקנויה לו.

וכן מצינו בב"ר פ' ויצא (סח, ד) שלאחר בריאת העולם הקב"ה עוסק בשידוכין ואומר בת פלוני לפלוני, ואומר ג"כ ממון פלוני לפלוני, והיינו דיש ממון מסוים שהוא שייך לפלוני, והיינו כדברינו שהממון הוא חלק מקנין גופו של האדם. אמנם יש לדקדק שינוי בין דברי המ"ר לדברי הגמ' בסוטה, דבגמ' סוטה משמע שהוא רק בית פלוני לפלוני, ובמ"ר משמע דהוא כל ממון, ומבואר ממש כדברי הגר"א דכל ממון היכן שהוא נמצא ולאיהו אדם שהוא נמצא אצלו, הרי זה שייך לו בדומה לשידוך, והוא קנין אדם, ועי' בהמשך המדרש שם לענין שידוכין שקשים כק"ס, והרי חז"ל דרשו כן ג"כ לענין מזונותיו של אדם וישל"ע לפי הנ"ל הצד השווה ביניהם.

ולפי"ז יבואר לנו מה שרואים אנו שככל שהאדם מזדקן כך קשה לו יותר להוציא את כספו, ולכאן הוא היפך ההגיון, שהרי ככל שהאדם מזדקן הוא יודע שכבר קיצו קרב, וא"כ היה לו לפזר יותר את כספו אחר שבמותו לא ייקח איתו כלום מכל ממונו ורכושו. אלא כיון שכשהאדם מזדקן והוא רואה שעברו רוב ימיו וקיצו קרב לכך אוגר הוא את ממונו בכדי להרגיש את קיומו בעולם,

ובזה שוכח הוא מיום המיתה הקרב ובא. וזה כל ענין הירושה כדכ' החינוך, ונהי שעל האדם עצמו נגזר 'עפר אתה ואל עפר תשוב' לכך צריך הוא למות, אולם על חלק הקנין של ממונו לא נגזר גזירת המיתה, וחלק זה של האדם נשאר חי לעולם והוא ע"י הירושה של ממונו ורכושו.

ובזה יתבאר לנו הענין של צדיקים חביבין עליהם ממונם יותר מגופם, וכן הקו"ח בכל נפשך ובכל מאדך, שיש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, ולהנ"ל הוא מבואר כיון שהממון הוא ג"כ חלק מן האדם עצמו, ובה יש לך אדם שחלק הממון שלו הוא יותר חשוב.

גם איסור גזילה דומה למידי דאכילה כיון שנשאר בגופו ובקניינו דבר שאינו שלו

וע"פ יסודו של הגר"א שממונו של האדם חשוב כקנין גופו יש לנו לבאר ענין נוסף, דהנה בפרשת חיי שרה (כד, לב) כתיב "ויפתח הגמלים", ופרש"י: "התיר זמם שלהם, שהיה סותם את פיהם שלא ירעו בדרך בשדות אחרים". וברמב"ן הביא דברי המדרש רבה שאמרו: "לא היה גמליו של אברהם אבינו כמו פנחס בן יאיר" וכו', וכתב הרמב"ן דדברי המדרש הנ"ל הינם קושיא לפי' רש"י שהיו פי הבהמות סתומים, כיון שאף בלא זה לא היו רועות בשדות אחרים, וק"ו מחמורו של רבי פנחס בן יאיר.

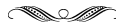
והנה יסודו לנו התוס' בכמה דוכתי (גיטין ז. ועוד) דהא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים וכן ע"י בהמתן הוא רק במידי דאכילה אבל לא בדבר אחר, והנה כאן לא היה איסור אכילה בבהמה של אברהם אבינו אלא איסור גזל, וא"כ אמאי דימו במדרש בהמותיו של אברהם להא דאין הקב"ה מביא תקלה אפי' ע"י בהמתן של צדיקים.

אמנם לפי הנ"ל הדבר מבואר, דהנה כ' התוס' דהטעם דהוא דווקא במידי דאכילה הוא משום דגנאי הוא שנשאר בגופו מאכל אסור וכדומה, ואינו עצם מעשה איסור, וכיון שכן הרי גם בגזילה אין האיסור רק בעצם מעשה הגזילה

אלא גם במה שיש בקנינו של האדם דבר שאינו שלו, ודבר זה הרי נשאר בגופו, ודו"ק היטב בזה.

ענין טבילת כלים הוא מפני שממונו של אדם הוא חלק מקנין גופו

עוד מקור גדול לענין זה מצינו בהלכות טבילת כלים, דדין טבילת כלים דומה לדין עכו"ם שטובל בכדי להיכנס לקדושת ישראל. ולשון האיסור והיתר (דין עו) "ודומה לכנעני הנכנס לקדושה על ידי טבילה" עכ"ל. וזה הוא חידוש גדול, שהרי כלי הוא דבר דומם, ואפילו ע"ז יש ענין של מקוה בכדי להכניסו בקדושה. ולפי"ד הגר"א הנ"ל יש לבאר, דכיון דממונו של האדם חשיב כחלק מקנין גופו, לכך בעינן שאף הכלים שהם רכושו וממונו של ישראל יהיו טבולים במקוה טהרה.



"והמלך והמון ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה" (ג, טו)

מדוע רק העיר שושן היתה נבוכה

יש להעיר מה טעם ישבו לשתות, ומה ענין משתה זה לגזירת הכליה על ישראל. ונראה לבאר, שהרי קודם לכן עשה אחשורוש משתה גדול וחפץ היה שכולם יבואו להשתתף במשתה זה, ורצה שגם היהודים יבואו למשתה, ועתה הוא עושה ההיפך הגמור, והמשתה היה רק להמון ולאחשורוש, וזה הייתה המבוכה בדבר זה. ולכך רק העיר שושן היתה נבוכה ולא שאר המקומות, כיון שיושבי העיר שושן כולם היו במשתה הקודם, ושם רצה שכולם יבואו למשתה וכאן בהיפך, ולכך היה תימה גדולה בדבר והייתה העיר שושן נבוכה. והיינו כמו שאמרו בגמ' דאחשורוש מלך הפכפכן היה.



”ומרדכי ידע את כל אשר נעשה” (ד, א)

מה טעם נגלה למרדכי דבר זה ע”י בעל החלום ולא ע”י רוח הקודש

פי’ רש”י: “בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים על כך, לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכנצאר ונהנו מסעודתו של אותו רשע”. וצ”ב שהרי היה לו למרדכי רוח הקודש, ואמאי פי’ רש”י ידע רק מבעל החלום (שהוא שר המראה חלומות בלילה, עי’ רש”י סנהדרין ל:). אמנם בתרגום פירוש שידע על ידי אליהו הנביא, ולפי”ז לא קשה, אמנם בדעת רש”י אכתי צ”ב.

והנה איתא בגמ’ מגילה (ז.) אסתר ברוח הקודש נאמרה, דכתיב ויודע הדבר למרדכי. ומדחו בגמ’ דאין מזה ראייה, דבגתן ותרש שני מרסיין היו וידע מרדכי לשון מרסי, ולכך ידע מה קאמרי, ע”כ. והנה לכאורה יש להקשות מדוע לא הביאו בגמ’ ראייה מפסוק זה דמרדכי ידע את כל אשר נעשה. אמנם יש לדון, דמכאן יש רק ראייה דהיה לו למרדכי רוח הקודש, אבל אין ראייה דמגילת אסתר נכתבה ברוח הקודש. אמנם א”כ קשה מה הראייה מ’ויודע הדבר למרדכי’. ומצאתי בטורי אבן שהקשה כן, דאין הכא נמי דמהכא מוכח דשרתה על מרדכי רוח הקודש, אבל אכתי מנלן שכתב את המגילה ברוח הקודש. ותירץ בבן יהודע, דהא מהאי דכתיב: ’ויודע הדבר למרדכי’ מוכח דשרתה על מרדכי רוח הקודש, דזה ידעינן שמרדכי כתב את המגילה, ואם לא שנאמרה לו להיכתב על פי רוח הקודש, הרי לא היה כותב שבח עצמו, ששרתה עליו רוח”ק. וכ”כ ביערות דבש.

וא”כ י”ל דמה שהוכרח רש”י לפרש שבעל החלום אמר לו הוא משום דאי הוה ברוח הקודש אמאי לא הביאו בגמ’ ראייה מהכא שאסתר ברוח הקודש נאמרה, דהא לפי”ד הבן יהודע לא היה כותב שבח עצמו ששרתה עליו רוח”ק, אלא ע”כ שבעל החלום אמר לו ולא רוח”ק.

אמנם לאידך צד קשה, דהרי לפי”ז מה הראייה בגמ’ שהיה לו למרדכי רוח הקודש מכך שידע את מזימת בגתן ותרש, דילמא בעל החלום אמר לו. והנראה בזה, דהרי קי”ל דאין חלום בלא דברים בטלים, וא”כ אם היה חולם חלום

שבגתן ותירש זוממים להרוג את המלך, לא היה מרדכי הולך לגלות דבר זה לאחשוורוש, דהא שמא חלום זה הוא דברים בטלים, ואם אינו אמת הרי יהיה מתחייב בנפשו, וכיון שכן צריך שיהיה ברור הדבר. אמנם כאן הרי כבר נגזרה הגזירה, אלא רק סיבת הגזירה לא הייתה ידועה לו, ובוה בא בעל החלום ואמר לו על איזה חטא נגזרה הגזירה, שהרי ידע מרדכי שחטאו ישראל במה שהשתחוו לצלם ושנהנו מסעודת אחשוורוש, וא"כ א"א לומר שחלום זה הוה דברים בטלים, ולכך סגי בבעל החלום שיגלה לו את סיבות הגזירה, ומיני' ידע מרדכי מה צריכים ישראל לתקן.



"ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע" (ה, א)

ביאור הצירוף של ב' החטאים שהביאו על ישראל גזירת כליה

פירש רש"י: "בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים על כך, לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכנצאר ונהנו מסעודתו של אותו רשע". ועי' בגמ' מגילה (יב.) ובשה"ש רבה (ז, ח), ובאסת"ר (ז, יד) דמשמע שהיו ב' סיבות לגזירה כדפירש"י. ויש לבאר מהו הצירוף בין הני ב' סיבות, ומה טעם דדוקא ע"י ב' עבירות אלו נגזרה כליה על ישראל.

והנראה בזה, דהנה איתא בתרגום שני דבשעה שנודע למרדכי הגזירה שגזר המן להשמיד את כל היהודים, לבש שק ואפר והרים קולו ואמר: "ווי מה רבא היא גזירתא דגזר עלנא מלכא והמן, לא על פלגא גזר ופלגא שבק ולא על תילתא ולא על רביעיתא, אילהן על גופנא כולא גזר למיעקר ולשיצי יתהא מן שורשהא".

והנה מצינו דמלחמת עשיו עם יעקב הוא כנגד גזירת המן על ישראל, כדכ' בבעה"ט עה"פ 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו' (בראשית לב, יב): "הצילני נא מיד, ר"ת המן, רמז להמן שיצא להכות אם על בנים, כדכתיב טף ונשים".

והנה כ' הרמב"ן שם (פס' ט) עה"פ 'והיה המחנה הנשאר לפליטה': "וגם זה ירמוז שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמנו, אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם, מלך אחד מהם גוזר בארצו על ממוננו או על גופנו, ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפלטים, וכך אמרו בבראשית רבה (עו, ג) אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו - אלו אחינו שבדרום, והיה המחנה הנשאר לפליטה - אלו אחינו שבגולה, ראו כי גם לדורות תרמוז זאת הפרשה".

וא"כ יש לבאר אמאי חשש מרדכי מן הגזירה הזו, שהרי א"א להם לאומות העולם לכלות את ישראל לגמרי כדכ' הרמב"ן. וי"ל עפ"י מש"כ הגר"א בכ"מ דבשורש התאוות והחטאים איכא ב' יצרים, יצרא דעבודה זרה ויצרא דעריות. והנה כלל ישראל נכשלו בכ' הדברים הללו, כשהשתחוו לצלם נכשלו בע"ז, ובסעודתו של אחשורוש נכשלו בעריות, ועל כן כאשר הוגד למרדכי כי הגזירה באה בגלל שתי הסיבות הללו, חשש מרדכי שמא עתה שנכשלו ישראל בכ' עיקרי החטאים, אולי אין להם תקומה ח"ו, וע"כ לבש שק ואפר ובכה בקול מר.

ואולי אפשר לרמוז ענין זה עפ"י דברי הבית הלוי בבקשת יעקב 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו', דעתה נכשלו ישראל ב'מיד אחי' היינו התקרבות לגויים בסעודת אחשורוש, ונכשלו ג"כ ב'מיד עשו' שהשתחוו לע"ז. וזהו ביאור הצירוף של ב' הסיבות הנ"ל לגזירת הכליה על ישראל.



"ויצא בתוך העיר ויזעק זעקה גדולה ומרה" (ד, א)

מסדרי התענית שהזקן יוצא לרחובה של עיר

בפשוטו היינו שמרדכי הלך למרכז העיר בכדי לפרסם הדבר, ובתרוגם שני מבואר עוד שעשה כן בכדי לעורר את העם לתשובה.

והנראה לבאר סדר הדברים כאן, ובהקדם דברי הרמב"ם, דהנה שנינו בגמ' תענית (טו.) "סדר תעניות כיצד, מוציאין את התיבה לרחובה של עיר

וכו', הזקן שבהן אומר לפניו דברי כיבושין וכו' עמדו בתפלה, מורידין לפני התיבה זקן ורגיל וכו' ואומר לפניו עשרים וארבע ברכות" וכו', (הובא ברמב"ם ריש פ"ד מהל' תענית ובטוש"ע סי' תקעט). ומתבאר שצורת קיום התענית היא בכך שהזקן עומד ואומר דברי כיבושין. ולפי האמור נפלא הדבר שעצם היציאה לרחוב העיר לומר לעם לעשות תשובה הוא חלק מסדרי התענית.

והנה בפרשת ואתחנן בפסוקים המדברים על ייחודם של כלל"י ובשבח מעלתם בחכמת התורה נאמר, "ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה: כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו: ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום". וצ"ב דבשלמא הפסוק הראשון והאחרון מדברים על כלל"י שהם 'עם חכם ונבון' ושיש להם 'חוקים ומשפטים צדיקים', אולם איך נכנס לכאן הפסוק האמצעי המדבר על כח התפילה של כלל"י שהקב"ה שומע אלינו 'בכל קראנו אליו', שבפשיטות אין לזה כל שייכות ל'חכמתכם ובינתכם'.

בשביל להשכיל להבין את קריאתו של הקב"ה אלינו בעת צרה צריך להיות נבון וחכם

והנראה בזה, דבכדי לשמוע ולהבין את אותה הקריאה צריך להיות 'עם חכם ונבון', ודווקא מי שיש לו את חכמת התורה לקריאתו ולומד ומקבל את דבר ה', הוא היודע לשמוע את דבר הקב"ה אלינו דרך הצרה, ובתפילת התענית מתקיים כביכול 'דו שיח' בינינו לרבש"ע, שהקב"ה קורא אלינו מתוך הצרה, ואנחנו שומעים את הקריאה וחוזרים וקוראים אליו, והקב"ה שומע אותנו - 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'. וזהו מה שתיקנו בסדרי התענית שהזקן משמיע דברי כיבושין, שאין ענינם של דברי הכיבושין להביא להתעוררות גרידא, אלא תכליתם היא להשמיע את הקריאה של הקב"ה אלינו, ולכך דווקא הזקן החכם הוא נעשה שלוחא דרחמנא להשמיע לנו את אותה הקריאה.

ונראה לבאר לפי"ז שגם ישועת פורים הוצרכה לתנאי זה שהזקן שבהן יודיע לנו שהקב"ה שמע שעוטינו, שהרי כתיב בקרא "מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אלינו - כה' אלקינו בכל קראנו אליו" והיינו אותו 'קראנו' שהוא אותו זקן, והנה ידועים דברי הרמב"ם בטעם מצות מקרא מגילה (בסוף מגין המצוות) שכ' זו"ל "וצו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשעוטינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה: כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו", עכ"ל. הרי שביאר לנו דענין מקרא מגילה הוא לגלות לדורות אמיתת המאמר 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אלינו' כי במעשה פורים נתגלה זה שהקב"ה שמע שעוטינו. והאופן להודיע לנו זה את זה הוא על ידי מרדכי הזקן שמודיע לעם דבר זה שהוא ה'קראנו אליו'.

והנה בשושנת יעקב אמרינו 'בראותם יחד תכלת מרדכי תשועתם היית לנצח וכו' להודיע שכל קויד לא יבשו'. ולהנ"ל החלק זה שהתשועה הוא על ידי מרדכי שהוא הזקן שבעם, הוא קיום 'כה' אלקינו בכל קראנו אליו' שמרדכי היה זקן העיר ויצא ברחוב להודיע הצרה ולומר דברי כבושין שאינם רק הוא היכ"ת לעורר, אלא שהישועה בא מה'בכל 'קראנו אליו' דהיינו הזקן שבעיר.



"ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו" (ה, ד)

ב' אופנים ללבישת שק

יש לדקדק מה טעם שלחה אסתר למרדכי בגדים, הרי עיקר בקשתה הייתה שיסיר שקו מעליו, ומה ענין בגדים לכאן. עוד יש להעיר, דלכאן היה הכתוב צריך להקדים הסרת השק להלבשת הבגדים, שהרי בתחילה יש להסיר השק ורק אח"כ ללבוש הבגדים.

ונראה לבאר בזה, דהנה בגמ' תענית (טז.) מבואר סדר ההנהגה בתעניות, ואמרו שם: "ולמה מתכסין בשקים, לומר הרי אנו חשובים כבהמה", עיי"ש. והק'

מהרש"א שם, שהרי מצינו בכמה מקומות שדרך השרויים בצרה ללבוש שק, כדמצינו גבי מרדכי שלבש שק, וא"כ אמאי לא שאלו בגמ' על מרדכי גופא מדוע לבש שק. ותי' מהרש"א שכל אותם דמצינו במקראות שלבשו שק, לבשו את השק על גופם ממש משום צערא דגופא, ולכך הקשו בגמ' על כך שבתעניות לא היו לובשים השקים על גופם ממש אלא על בגדיהם, ומה הטעם בזה, וע"כ תי' לומר שאנו חשובים כבהמה. נמצא דלישנא ד'מתכסים בשקים' היינו שלובשים השקים מעל הבגדים, ואילו 'לבישת שק' היינו על הגוף ממש בלא בגדים.

ולפי"ז יבואר הדבר מאוד, שהרי במרדכי מפורש בקרא 'ויקרע את בגדיו וילבש שק ואפר' והיינו שקרע את בגדיו ולבש את השק על גופו ממש משום צערא דגופא וכדכ' מהרש"א. ומעתה שלחה לו אסתר בגדים, וכוונתה בזה הייתה בתרתי, חדא 'להלביש את מרדכי', שהרי קרע את בגדיו, ותו 'להסיר שקו מעליו', היינו שאף לאחר לבישת הבגדים לא יתכסה מרדכי בשק מעל הבגדים כפי שמצינו שעושים בתעניות, אלא יסיר שקו מעליו לגמרי. ובזה לא קיבל מרדכי בתרתי, ולא רק שסירב להסיר שקו לגמרי, אלא סירב אף להתכסות בשק מעל הבגדים.



"ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר וגו'": ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יצע לרבים" (ד, א-ג)

מה נתחדש בגזירת הצום של אסתר

הנה מפשטות הכתובים נראה שמרדכי היה זה שהתחיל ועשה צום ובכי ומספד, ואח"כ גזרה אסתר תענית על כל בני ישראל כדאיתא לקמן (פס' מז). וצ"ב מה הוסיפה אסתר בזה, שהרי אף קודם לכן היה צום ובכי ומספד אצל היהודים. והנה בנוסח אשר הניא אמרינן "וכראות מרדכי כי יצא קצף ודתי המן נתנו בשושן לבש שק וקשר מספד וגזר צום", הרי שהצום היה גזירת מרדכי.

ובהמשך דברינו יבואר דמה שנתחדש בציוויה של אסתר 'צומו עלי' היינו שיצומו
 אע"ג שהימים היו ימי חג הפסח, ובכלל ציוויה היה שלא יאכלו יקיימו
 את מצוות האכילה שישנם ביום הפסח.



"ותתחלחל המלכה" (ד, ה)

פירסה נדה - ריחוק והבדלה בין כנסת ישראל להקב"ה

בתרגום פירש 'ותתחלחל' היינו שנודעזעה, והוא מלשון דאגה. אמנם כגמ' מגילה
 (טו.) אמרו: "מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ורבי ירמיה אמר,
 שהוצרכה לנקביה". (ובמדרש אסת"ר ח, ג יש דעה שהפילה עוברת).

והנה בפשטות פירוש 'ותתחלחל המלכה' היינו פחד, וא"כ צ"ב מדוע הוציאו
 חז"ל מקרא מידי פשוטו. אמנם נראה מדברי רש"י שם שהרגיש בזה, ופי'
 דלשון 'ותתחלחל' מורה שנעשה חלל, אולם עדיין יש לעיין מה באו חז"ל ללמדינו
 בשני הפירושים הללו, שהרי בוודאי יש בדבר לימוד גדול לדעת באיזה אופן קיבלה
 אסתר המלכה את הבשורה הרעה הזו, והדברים צ"ב. (אמנם כל הג' פירושים
 מורים על ענין הפחד, ומכח זה נודעזע גופה ונעשית נדה, או שהפילה את ולדה
 כדעת המדרש, או שהוצרכה לנקביה, אמנם עדיין צ"ב מה שורש המחל' בזה,
 ומהו הלימוד עבורינו לדעת מה הייתה תוצאת הפחד הזה).

והנה ידעינן שבכל מקום שהוזכר המלך במגילה בסתם הוא הקב"ה, כדאיתא
 בחז"ל (זוה"ק ח"ג קמ, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר
 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, וכל היכא שהוזכר מלך סתם
 היינו הקב"ה.

והנראה בזה, דהורנו חז"ל שבשעה ששמעה אסתר את הגזירה פירסה נדה
 והרגישה שיש ריחוק בין כנסת ישראל למלך הקב"ה כפי שהנדה
 מורחקת ומובדלת מבעלה, ולכך אמרה מיד אח"כ 'לדעת מה זה ועל מה זה'

ודרשו חז"ל במגילה שם, שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב בהו 'מזה ומזה הם כתובים'. והרי הכתוב 'מזה ומזה הם כתובים' קאי על לוחות הברית שניתנו לישראל במעמד הר סיני שהיה חופת הנישואין של כנסת ישראל והקב"ה, וטעם שבירת הלוחות היה משום שהיו ישראל ככלה שזינתה בבית חופתה ובכדי שידונו כפנוי' כדאיתא בגמ' (שבת פח:). ולכך כאשר פירסה נדה אמרה אסתר שמא עברו ישראל דברי התורה ומשום הכי ישנו ריחוק וטומאה בין ישראל להקב"ה.

[ולפי"ז יש לישב עוד ההערה, שלכאורה קשה לפאי נפק"מ לן שפירסה נדה, ויש לדון מצד זה שהיא פירסה נדה שתהא אסורה לאחשורוש, ועי' תשובת פנ"י (ס' מ"ד) בזה, ועי' במהרש"א (מגילה דף יג:) בענין זה, ותוס' כתובות (דף ג:) בענין ביאת עכו"ם אסורה אם אסורה לבעלה ואמכ"ל, אמנם לפי מה שכתבנו מבואר העומק בפירסה נדה, שבא לרמוז ענין הפירוד שיש בזה, וע"כ אין נפק"מ אם בעכו"ם אין איסור בביאת נדה].

ולאידך מ"ד שהוצרכה לנקביה יש לבאר, דפליגי הני ב' אמוראי בדומה למה דאיתא בגמ' גיטין (נו.) גבי מרתא בת ביתוס שיצאה לרחוב לחפש אוכל, ולחד מ"ד אכלה את הגרוגרות דרב צדוק ומתה, ולאידך מ"ד הלכה על פרש של גללי בהמה ומתה, וביאר המהר"ל שם וז"ל: "להך לישנא איתיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות - מוכן לקבל קלקול קודם, ולכך הגוף שהוא פחות ושפל הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש, כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול, ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה סבר הנפש בקלות מקבל קלקול", עכ"ל.

ולפי"ז גם בכאן י"ל דלמ"ד שפירסה נדה, הרי זה ענין של טומאה המורה על סילוק הנשמה וסילוק החיבור, כדכ' האור החיים הק' בפ' חוקת שכל טומאת הגוף בא מסילוק הקדושה, ובעת המיתה הנשמה מסתלקת מן הגוף ומשום הכי נשאר טומאת הגוף, וע"כ טומאת נדה מורה על ליקוי בחלק הנשמה והחיבור להקב"ה. ולאידך מ"ד שהוצרכה לנקביה, היינו כמ"ד שמרתא בת ביתוס מתה מחמת שדרכה ברגלה על גללי בהמה, והיינו הגוף שלוקה, וזה הרמז שהוצרכה

לנקביה שהוא החלק החומר בגוף שהוא מקולקל. ועי' במהר"ל שם שביאר עוד הענין של הנשמה והגוף שיש להשוותו עוד לכאן, עיי"ש כי קצרתו.



”ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניו” (ד, ה)

מה טעם הוצרכה אסתר לשלוח שליח לדבר עם מרדכי

הנה מבואר דהאופן שדיברה אסתר עם מרדכי היה ע”י התך. אמנם לעיל (ב), כ) כתיב ”אין אסתר מגדת את מולדתה ואת עמה וכו’ כאשר היתה באמנה אתו”, ופרש”י שמרדכי היה יושב בשער המלך ומזרזה על כך, הרי מבואר שהיה באפשרותו של מרדכי להיות בשער המלך ומשם לזרז את אסתר ולא הוצרכה להתך בשביל זה. וכן משמע בענין בגתן ותרש, דכתיב התם ’ויגד לאסתר המלכה’ ולא כתיב שם שהיה ע”י התך השליח.

ובפשטות יש לבאר, דמתחילה היה מרדכי יושב בשער המלך ולכך יכולה הייתה אסתר לדבר עם מרדכי להדיא, אבל אחר שלבש בגדי שק ולא היה יושב בשער המלך הוצרכה אסתר לשלוח שליח בכדי לדבר עם מרדכי. אמנם יש להעיר על כך, שמהמשך דברי המגילה מבואר שמרדכי חזר לשער המלך. ואף אי נימא שלא חזר מ”מ קשה, שהייתה יכולה לצוות את מרדכי לבוא אליה.

ואולי יש לבאר עפ”י מש”כ לעיל מהת”י שפי’ דהגזירה שלא לבוא לפני המלך שלא כדת הייתה גזירה של המן, ובפשטות גזר המן גזירה זו אחר שעלה המן לגדולה, וא”כ איכ”ל דגזר המן אף על המלכה כן, ולכך הוצרכה אסתר לשלוח את התך.



”ותקרא אסתר להתך” (ד, ה)

טעם שהורידו את התך מגדולתו דוקא בשעה שנגזרה כליה על ישראל

איתא בגמ' מגילה (טו.): "אמר רב, התך זה דניאל, ולמה נקרא שמו התך, שחתכוהו מגדולותו". ואיתא בגמ' ב"ב (ד.) "מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר", שאמר לנבוכדנצר שיתן צדקה ובוזה ינצל מהגזירה.

וצריך ביאור, מדוע נענש התך דווקא בשעה זו, ומהו הקשר לענין המגילה.

והנה בחתם סופר (דרושים ואגדות בדרוש לפרשת שקלים) ביאר שהעשרת אלפים שקלים שאמר המן ליתן לגנזי המלך נתן אותם לצדקה (כמבואר ביערות דבש), ודבר זה למד מדיניאל שאמר לנבוכדנצר "וחטאך בצדק פרוק", ונמצא שעיקר הגזירה על כלל ישראל נעשתה על ידו, לכן נענש כל כך. ולפי האמור נפלא שמשום הכי נענש התך עכשיו במגילה, שעיקר המכשול לא היה מהעצה שנתן לנבוכדנצר אלא מזה שהמן למד מזה לתת צדקה ומזה באה עיקר הגזירה על כלל ישראל.

והנראה בזה עוד, שהרי העצה הטובה של דניאל לנבוכדנצר היתה שיתן צדקה, והרי דרשינן שאסור ליתן עצה טובה לגוי, ובדומה לאיסור של 'לא תחנם' – לא תתן להם מתנת חינם, והיינו בכדי למעט את הקשר בין ישראל לעמים ולשמור על ההבדלה ביניהם שלא ישפיעו עלינו.

וא"כ בשעה שנתן דניאל עצה לנבוכדנצר הרי קירב בזה בין ישראל לאומות העולם, וי"ל דמשו"ה התקרבו ישראל כל כך לגויים עד שהסבו למשתה שעשה אחשורוש ובוזה נגזרה כליה על ישראל, ומשו"ה עתה זהו הזמן שייחתך מגדולתו, ועיין בזה.



”ויוגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף אשר אמר המן
לשקול על גנזי המלך ביהודים לאבדם” (ד, ז)

עשרת אלפים כיכר כסף של המן היה קיטרוג על ישראל בחיסרון הכיסופין שלהם בעבודת ה'

יש לעיין, הא בסופו של דבר לא לקח אחשוורוש את הכסף, וא"כ מדוע הוצרך מרדכי לומר ד"ז לאסתר. ושוב מצאתי בבני יששכר שהקשה בן (אדר מאמר ו) וז"ל: "דהנה יש להתבונן מה משמיענו בזה דאחשוורוש לא רצה ליקח את הכסף, הלא היה יותר נם מופלג אם היה לוקח את הכסף ואעפ"כ הש"י סיכל עצתם" עכ"ל. ובפשטות יש לפרש, דגילה כאן מרדכי לאסתר מה שאמרו חז"ל שהטעם שלא לקח אחשוורוש את הכסף הוא משום שאף הוא היה חפץ בכליית ישראל, וזהו שאמר מרדכי לאסתר שאף אחשוורוש רוצה בדבר וע"כ הגזירה הינה קשה ביותר.

עוד יש לפרש, דבדרך כלל בשעת צרה העצה היא לשלוח מנחה לעשוי, אבל כאן לא יועיל דבר זה, דהא המן חפץ היה לתת לאשורוש עשרת אלפים כיכר כסף אולם אחשוורוש לא רצה לקחת כיון שאף הוא היה רוצה בכליית ישראל, וע"כ אמר מרדכי לאסתר דהכא לא יהני לשלוח מנחה ושוחד של כסף, ואין כאן השנאה הרגילה של עשו שונא ליעקב דבהו מהני לתת שוחד לעשוי כפי שעשה יעקב אבינו, ולכך צריך לפעול את הישועה בדרך אחרת.

אמנם חזינן דהיה כוח בנדיבות ליבו של המן לפעול ח"ו כלייה על ישראל, כדאמרו חז"ל שהקדים הקב"ה שקליהם לשקליו, וחזינן דהיה צריך לסגולת שקלי ישראל להגן מפני נדיבות ליבו של המן אע"פ שבפועל לא לקח אחשוורוש ממנו שקלים אלו. וזהו שאמר מרדכי לאסתר, דהטעם שמצליח המן לגזור את גזרות הללו על ישראל הוא מפני שיש קטרוג גדול כל ישראל מפני נדיבות הלב שלו.

והנה דרשו חז"ל במד"ר פרשת תרומה: "זהב כסף ונחושת, זהב כנגד מלכות בבל, כסף כנגד מדי", וידוע דענין הכסף הוא מה שהכל נכספים ורוצים

אותו, כמו 'נכסוף נכספתי' (וכידוע מזוהר ח"ב דף קמו דכסף הוא מלשון כיסופין). וע"כ באותה שעה שנכסף המן להוציא את זממו ולכלות את ישראל עלה הקיטרוג על ישראל אשר אינם נכספים ג"כ בשיעור זה לעבוד את ה' ולקיים את מצוותיו. ואכן הישועה באה ע"י שהרכבו את כיסופיהם ושיעבדו את רצונם לאביהם שבשמים כדאמרו חז"ל הדר קיבלוה בימי אחשוורוש, שהוצרכו ישראל להרבות את כיסופיהם לעבודת ה' בכדי לבטל את כיסופו של המן הרשע להצר ולהרע את ישראל.

וכן חזינן ממה דאיתא בגמ' שאמר המן שהקמיצה שלכם דחתה את עשרת כבר אלפי כסף שלי, כיון דאף שם בקרבן העומר ג"כ רואים את ענין נדיבות הלב, דהא אף אם אין מביאין קרבן עומר הרי הוא מותר בהאיר היום, ונמצא שאין קרבן העומר מוכרח בכדי להתיר את התבואה אלא הוא ג"כ ענין נדיבות הלב, ועיין.

שוב מצאתי בשפת אמת (תר"מ) שכתב כענין הנ"ל, וז"ל: "בפסוק ואת פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול כו', שזה חרה למרדכי הצדיק מה שיהי' להרשע נדיבות כזה, וזה א"א בלתי שפלות בני ישראל. שכפי מה שרפו ידיהן מלהתנדב להבורא ית', כך נמצא אצל הרשעים, כי באמת הנדיבות של ישראל הוא, כי באמת לא נתקבל מהמון, ולא גרם הכסף הגזירה, רק מה שאמר לשקול ע"ז נתעצב הצדיק", עכ"ל.



"רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" (ד, יד)

לימוד היו"ט של פורים שישועת ה' נמצאת אף ב'מקום אחר'

באבן עזרא ריש מגילת אסתר עמד לבאר מה טעם לא הזכר שמו של הקב"ה במגילת אסתר, וז"ל: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש, ורבים השיבו כי הוא 'ממקום אחר' (היינו בתיבות 'ממקום אחר' דכתיב בקרא), וזה איננו נכון, כי לא נקרא השם 'מקום' בכל ספרי הקדש, רק נקרא

'מעון' וכו', ועוד מה טעם למלת 'אחר'. והנכון בעיני, שזאת המגילה חברה מרדכי וכו', והעתיקה הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם, והם היו עובדי עבודה זרה והיו כותבין תחת השם הנכבד והנורא שם תועבתם כאשר עשו הכותים וכו', והנה כבוד השם שלא יזכרנו מרדכי במגילה, עכ"ל.

והנראה בזה, דבריש פרשת וישב בעת שברח יעקב אבינו מעשו והיה בסכנה ליכנס לביתו של לבן, מצינו שכתוב הרבה פעמים לשון "מקום" ולשון "אבן", "ויפגע במקום" וגו', "ויקח מאבני המקום" וגו', "והאבן אשר שם מראשתיו", "אבן יש ה' במקום הזה", "מה נורא המקום הזה", "והאבן הזאת" ויגל את האבן". הרי שהרבה הוזכר ענין המקום והאבן, ומה הלימוד לנו בזה. ומצד השני דרשו חז"ל "ויפגע במקום" שתיקן תפילת ערבית, גם דרשו חז"ל שהיה לו קפיצת הדרך, ואיך מתפרשים ב' הלימודים יחד.

ויפגע במקום - מקום סתם בלי שם שאינו מקום חפצו

ונקדים ביאור מה היה המקום שהגיע אליו ומה היו האבנים, דהנה ברש"י פירש שהוא הר המוריה, והאבנים היו מהעקידה, אמנם שאר הראשונים מפרשים ע"פ פשוטו מה היה המקום ומה היה האבנים (עי' רשב"ם וספורנו ועוד) שהרי השמש שקעה מוקדם, ועל כן לא היה מקום לינה כראוי, ומה"ט לא היה לו כרים וכסתות, וע"כ לקח האבן מהמקום הזה, והיינו דמקום היינו מקום בלי שם, שלא זכה יעקב אבינו להגיע למקומו המכוון כיון ששקעה החמה מוקדם.

אמנם יחד עם פירוש זה יש לצרף דברי חז"ל מה שנתגלה במקום הזה שהקב"ה שם, והר המוריה בא לשם, והאבנים הן האבנים מהעקידה, ובאותו מקום זכה לשמירה והבטחה מהקב"ה 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', ולזה כתיב 'ויקץ יעקב משנתו ויאמר אבן יש ה' במקום הזה' דהיינו שהכיר דגם במקום הזה, שלפום ריהטא הוא מקום רחוק מאביו מא"י, מקום בלי שם, אמנם גם במקום הזה הקב"ה שם, וזהו גופא ענין קפיצת הדרך.

וזה היה בעצמו ענין של תפילת ערבית, דמשום הכי נתקנה תפילת ערבית בזמן לילה, שהוא זמן שמרגיש האדם בחושך ואינו יכול להגיע למקומו הראוי, אמנם גם שם אפשר להתפלל.

ולזה יש לבאר המשך הפרשה שם, שהגיע יעקב אבינו לבאר המים, ובקל היה יכול ליטול האבן מעל פי הבאר, דהרי חז"ל דרשו שבאותו באר היה שם התורה והרוחניות, ומרומז לכל הענינים הגדולים, וידע יעקב אבינו שבקל אפשר לגלול את האבן ולהגיע 'למקום הזה'.

ובזה יש לבאר מה שאמר מרדכי לאסתר במגילה, דאם את חושבת שההצלה צריכה להיות במקום שאת נמצאת בביתו של אחשוורוש, תדעי שיעקב אבינו כבר לימד אותנו שההצלה יכולה להיות "ממקום אחר".

ולפי"ז מיושבות ב' ההערות של האבן עזרא, דכל המגילה היא לגלות במקום הסתר, אסתר מן התורה מנין ואנכי אסתר אסתר (חולין קל"ט). וע"כ לא מרומז שמו של הקב"ה בהדיא, ורק באופן הסתר, אמנם "ממקום אחר" דהיינו האחר שהוא המקום שאינו בבית של המלך, שם ג"כ נמצא הקב"ה, וכדאיתא בחז"ל (בזוה"ק ח"ג קט, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, וזהו כל הלימוד של היו"ט של פורים, בעומק החשאי רחוק ממקום המקדש גם שם נמצא הקב"ה - "ממקום אחר".



"לך כנום את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום וגו': ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר

צותה עליו אסתר" (ד, טז-יז)

תקנת התענית של אסתר היה תיקון עצם החטא שנהנו מסעודתו של אחשוורוש

ויש לעיין, דהנה אמרו בגמ' מגילה (טו.): "ויעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית". ובמדרש ג"כ דרשו כן שהעביר מצוות מצה, ועוד

דרשו בילקוט כן על מרור ועל ד' כוסות, וצ"ב האיך העבירו על מצוות אלו. עו"ק, הרי יש מצות שמחת יו"ט. ובעיקר הדבר יל"ע אמאי לא המתינה עכ"פ עד לבוקר יום ט"ו בכדי שיוכלו לקיים מצוות הפסח. עוד צ"ב, הלא כבר היו ישראל שרויים בתענית קודם לכן כדאיתא בקרא (ד, ג) 'אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד', ומה הוסיפה אסתר בתקנת תענית זו. עוד יש לדקדק מהו הלשון של 'ואל תאכלו ואל תשתו', פשיטא שצום הוא לא לאכול ולא לשתות.

ונראה לבאר בעומק הדבר, דהנה מצינו שיש דין תענית כללי שהוא מדרכי התשובה כמבואר ברמב"ם ובמס' תענית, ואכן אם היה התענית מדין זה היו מתענים אבל לא היו עוקרים מצות אכילת מצה בפסח, ואע"פ שהיו מתענים בימי הפסח אבל עכ"פ אכילת מצה הוה מקיימים, ובפרט לפי מה דקי"ל דבלע מצה יצא וע"כ אי"ז נחשב כביטול התענית. אבל מה שחידשה אסתר בתקנת התענית לא היה תענית מדין הכללי של דרכי התשובה, אלא הוא היה תיקון עצם החטא, וכיון שחטאו ישראל כמה שנהנו מסעודתו של אחשורוש היה התיקון צריך להיות דוקא באותו אופן כמבואר ברבינו יונה בעיקר התשיעי שצריך לתקן בדווקא את אותו האיבר שחטא.

ולפי"ז י"ל דהא דלא חשו לכבוד יו"ט הוא משום שהם הרגישו שהם בעת צרה, ומצינו בהל' שבת (רפ"ח ס"ק ג') דמי שצער הוא לו לאכול אינו מחויב באכילה, וכאן מחובת פקוח נפש היה מותר להם להתענות. וגם מה שביטלו מצות ד' כוסות הוא מפני שלא היו במצב של בני חורין אשר יכלו לקיים חובת סיפור יציאת מצרים¹².

רק בני שושן נהנו מסעודתו של אחשורוש ורק הם היו צריכים את התיקון המיוחד לזה

ובזה יבואר מה טעם תיקנה אסתר את התענית רק לעם הנמצאים בשושן ולא לכל בני ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ולפי הנ"ל הוא מבואר, כיון

¹². עיין בפסחים (סח:): "מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא" וכו', ועיין בגיטין (נו:): דרב צדוק יתיב בתעניתא מ' שנין לפני חורבן הבית, ולפי הנ"ל מבואר קצת הרבותא במיוחד כאן דנלמד מקרא "ויעבור מדרכי" על המצה ועוד.

שרק אצל בני שושן נחשב התענית כתיקון גופא על עבירת האכילה מסעודתו של אחשורוש, וע"כ בכדי לתקן את אותו האיבר שחטא יש להם להתענות ולא לאכול אף אם בזה יצטרכו להעביר על מצוות הפסח, אבל לאחרים אין היתר.

ובזה יתבאר לן מה שדקדקה אסתר לפרש דבריה ולומר 'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו' דכוונתה בזה הייתה לבאר להם שאין התענית הזו מדין תענית כללי, אלא היא תענית מדין תיקון החטא ותיקון האיבר שחטא בהנאה שנהנו מסעודתו של אחשורוש, ומדין זה מיבעי להעביר אף על מצוות הפסח ולא לאכול מצה ומרור, וזה מה שנתחדש בתקנת התענית שתיקנה אסתר על מה שבלאו הכי היו ישראל כבר שרויים בתענית כמשנ"ת.

ולפי האמור נראה לבאר עוד מה שאמרה אסתר 'גם אני ונערותי אצום כן', דלכאוו' בני"י שהיו בסכנה הותר להם להיות בתענית ולבטל את מצוות הפסח, אולם אסתר ונערותיה הרי נמצאים היו בביתו של מלך ואינם במקום סכנה כלל, וכיון שכן יש לדון דאצלה אין היתר. אמנם בזה גופא אמרה שהיא ג"כ מכנסת את עצמה למקום סכנה, ואינה סומכת על זה שהיא נמצאת בביתו של המלך, וזהו מה שהדגישה 'וגם אני ונערותי אצום כן' לומר שאף היא רואה את עצמה כנמצאת במקום סכנה, ולכך אף היא יכולה לצום ולבטל את מצוות היום.

מפרטי תקנת התענית של אסתר מוכח שלא היה מדין תענית של עת צרה

ונראה להוסיף ולהוכיח דתענית זה לא היה מדין תענית שגזרין על הציבור בעת צרה, דיעווי' במסכת תענית בסדר התעניות, וברמב"ם פ"א מהל' תענית, דמבואר שם דבשעת צרה העיקר הוא לצעוק ולהריע, והכי כתב (ה"א): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצרות על כל צרה", ובהלכה ד' כ': "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור", עיי"ש. ויעווי' שם שפירש את ההלכות בתעניות אלו: "תענית אלו שגזרין הציבור מפני הצרות אינן יום אחר יום, שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בדבר זה". "אין גזרין תענית על הציבור לא בשבתות וימים טובים".

והנה באסתר מצינו שעשתה בהיפך מכל זה, גזרה תענית לג' ימים, ביו"ט, ולא הוזכר בי' הצעקה כלל, ואילו במרדכי מצינו שמקודם היה ויועק צעקה גדולה, ובהמשך מבואר ענין הצום והמספר. ולפי האמור הכל מבואר, דסיבת התענית שגזרה אסתר היה לתקן ענין האכילה ולא היה זה סתם תענית שהוא מדרכי התשובה, וע"כ גזרה תענית לג' ימים ובשבת ויו"ט, ועיין עוד בחלק הענינים בענין זה.



"לך כנום את כל היהודים" (ד, טז)

הכינוס לבית הכנסת הוכיח שהם לא עשו אלא לפנים

בפשטות ענין הכינוס הוא כמבואר בספרים הוא ענין האחדות, שהרי קיטרונו של המן היה 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד'. ובמהר"ל באור חדש ביאר: "לך כנום את כל היהודים, דבר זה רמזה לו על התפילה שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנום' כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת ציבור". והמשיך שם לכאר הפדיון שנעשה ע"י הכינוס בציבור: "וכאשר יתקבץ העם אל הש"י כמו בתפילת ציבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור אשר ישראל פוזרין מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות י"ח, עיי"ש. (ולכאו' עצם הדבר הוא קצת פלא, וכי לא היו ישראל שבאותו הדור מתפללין בציבור, וצריך ביאור).

ויש לעיין, דהא אמרו בגמ' דסיבת הגזירה הייתה משום שהשתחוו לצלם, והטעם שלא נענשו על כך בסופו של דבר הוא משום שהם לא עשו אלא לפנים, וא"כ צ"ב איך מוכח עי"ז שהתכנסו ישראל בבית הכנסת שהם לא עשו אלא לפנים.

יח. ונראה לכאר הדברים, שהרי אי אפשר לקיים ענין הכינוס במקום אחר, שהרי אף אם יהיו הרבה אנשים בשוק, אין הם נחשבים ציבור, אלא הם אסיפה של יחידים, שהרי כל אחד נמצא שם מסיבותיו שלו ואין שום דבר שמאחד ומחבר אותם. אולם יש מקום אחד שבו יש מחייב של ציבור ואי אפשר לעשותו בלי הציבור, והוא בדברים שבקדושה, וע"כ בית הכנסת הוא המקום שעוקר את 'היחיד' מכל אחד ואחד, וע"כ שם הוא המקום בו יוצא אדם מגדר 'יחיד' ונהיה חלק מהציבור כדברי המהר"ל.

ונראה לכאר, דבשעה שהאדם נמצא עם הציבור בבית המדרש אזי מאירה עומק נשמתו, ועיקר רצונו האמיתי מתגלה ומתברר, כעין מה שאמרו חז"ל 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש', דבית המדרש מגלה שהמנוול אינו נמצא בתוך האדם אלא הוא מחוצה לו, ובכדי להתגבר עליו יש לו להיכנס לבית המדרש ולהגביר את האור הפנימי שלו - הוא הרצון והשאיפה האמיתית שלו לעשות רצון קונו וחפץ צורו. וא"כ נמצא שבזה שהתכנסו ישראל לבית הכנסת והגבירו את חלק הנשמה שבקרבם והראו שכל רצונם הוא לקיים את מצוות ה', בזה הוכיחו שהם לא עשו אלא לפנים.

והנה כתב הגר"א באבן שלמה (פרק יא כ) דלעתיד לבוא יהיו ד' גאולות, בפסח יהיה הגאולה משעבוד, ובשבועות יהיה הגאולה בקיבוץ גלויות. הרי לנו מדברי הגר"א דבשבועות יש מעלה מיוחדת של קיבוץ גלויות, דקבלת התורה הייתה בסימן של 'ויחן שם ישראל נגד ההר', וקבלת התורה מחייבת אחדות בציבור. והנה פורים הוא הזמן שקיבלו בני ישראל את התורה מאהבה, דהדר קיבלוה בימי אחשוורוש, ולכך מצינו בו ענין של 'כנוס את כל היהודים' שהיו ישראל בקיבוץ ובאחדות. (ועי' עוד בחלק הסימנים דנתבאר מכמה מקורות שיש בפורים ענין מיוחד של קריאת המגילה בבית הכנסת, והוא שייך לעיקר היו"ט של פורים, עיי"ש).

תקופת הגלות הוא בחינת 'אני ישנה וליבי ער'

והנה איתא בצדקת הצדיק (אות קע"ו) וז"ל: "כשבונים או מייסדים בית הכנסת או בית המדרש חדש באיזה מקום נעשה מקודם שם מחיית עמלק באותו מקום. דתיכף אחר מחיית עמלק בא קדושת המקום כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין כ:): שלוש מצוות נצטוו בכניסתן וכו' מחיית עמלק ואחר כך בנין בית המקדש. לכן קבעו חז"ל פרק בני העיר מקדושת בית הכנסת ובית המדרש במסכת מגילה כי תיכף לכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק (תהלים עה, יא). ואמרו ז"ל (מגילה יז): והיכן מתרוממת קרנם בירושלים היינו דהרמת קרן ישראל היא מצומצמת במקום מקודש לבד בארץ ישראל ולא בהתפשטות הגורם ביטול. ובתי

כנסיות ובתי מדרשות הם קדושת ארץ ישראל כמו שאמרו ז"ל (שם כ"ט א) דעתידים שיקבעו בארץ ישראל, והשלוש מצוות הם תכופות יחד, עב"ל.

הרי לנו עוד מקור במעלת בית הכנסת במיוחד לענין מחיית עמלק, וכן איתא במדרש בשיר השירים על הפסוק 'אני ישנה ולבי ער', אני ישנה מבית המקדש, ולבי ער בבית הכנסת, תקופת הגלות הוא ענין 'ולבי ער', וכן מוני המצוה מונין מצות שיש לנו בגלות והוא כמספר 'ער' דהיינו אפילו בגלות של 'אני ישנה' אמנם עדיין 'ולבי ער', ונמצא שבפורים זכו לידיעה שגם בגלות מתקיים ה'ולבי ער' וההתעוררות, (ועי' במה שכתבנו בריש המגילה לענין הציבור מתנמם ור"ע היה מעורר הציבור על ידי ישועת פורים, ולהג"ל מבואר הענין להפליא) וזהו המיוחד בבית הכנסת.



"גם אני ונערותי אצום ובכנן אבוא אל המלך" (ד, טז)

תעניתה של אסתר בבית אחשורוש הייתה התשובה הגמורה לחטאם של ישראל

צ"ב מה היה הצד שאסתר לא תתענה, ובפשוטו הוא מחמת הסכנה, וכן אמרו חז"ל דמכח התענית הייתה נראית חלושה, וז"ל האבן עזרא: "והנה אסתר בטחה באלוקיה על כן התענתה, ולא בטחה ביפיה כי פני המתענה תשתנה אף כי עד היום השלישי", עב"ל. ולפי האמור זהו הביאור, שאמרה שגם היא תנהוג כן ולא תאמין בכח יופיה, וכל כניסתה יהיה בזכות בטחונה בה'. ובזה מבואר המשך דברי הכתוב 'ובכנן אבוא אל המלך', היינו שתבוא אל המלך עם זה שהיא בתענית ג' ימים אע"פ שפניו של המתענה משתנים, כיון שהיא בוטחת באלוקיה ולא ביופיה.

אמנם נראה לבאר עוד מהו שהדגישה אסתר שאף היא תצום, וכן מהו הענין שאף נערותיה יצומו, דהנה טעם הגזירה על ישראל היה משום שנהנו מסעודתו של אחשורוש, וכבר ביארנו לעיל שהתיקון לחטא צריך להיות באותו

איבר שחמא, ולכך גורה אסתר תענית ג' ימים על ישראל לתקן את חמא האכילה שלהם במשתה אחשורוש, ולכך כפל הכתוב ואמרה אסתר 'יצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלושת ימים', דאין התענית רק מחמת שהוא עת צרה, אלא הוא משום שהם צריכים לתקן את חמא האכילה. והנה מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"א) דעיקר התשובה הוא באותו מקום ובאותו אשה, ועל כן אסתר אשר הייתה בבית אחשורוש יכולה הייתה לקיים את התשובה הגמורה, והוא שלא לאכול בביתו של אחשורוש ובוה לתקן את מה שאכלו ישראל במשתה של אחשורוש, ועל כן אמרה שאף היא ונערותיה הנמצאים בבית אחשורוש יצומו בכדי לתקן את אכילת ישראל במשתה אחשורוש.



"זבכן אבוא אל המלך אשר לא כדת כאשר אבדתי אבדתי" (ד, טז)

**בכך שתיאסר אסתר על מרדכי יתעוררו עליה ביותר
רחמי הקב"ה**

איתא בנמ' מגילה (טו.): "אמר רבי אבא שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונם, ועכשיו ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי, כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך". והיינו, דכשם שנאבדה מבית אביה שלא היה לה אב ואם, כך תאבד ממרדכי כיון שתהא אסורה עליו אחר שהוא ברצון.

והדברים צ"ב, שהרי אסתר הייתה מוכנה להציל את כלל ישראל, וכי משום שהיא תהיה אסורה למרדכי לא תעשה כן. עוד ישל"ע, שהרי אם באמת לא תעשה כן, הרי יתכן שמרדכי לא יינצל, וא"כ הרי ממנ"פ אין לה בעבור מה להינצל, ובפרט שמרדכי אמר לה ש'את ובית אביך תאבדו'.

אמנם עוד קשה, מה עם האיסור של גילוי עריות, והראשונים נתקשו בזה, ועי' תוס' סנהדרין (עד.) בדעת ר"ת לענין ביאת עכו"ם ובבעל המאור, דעד עכשיו היתה אנוסה ועכשיו ברצון, עיי"ש לענין קרקע עולם. ולדעת ר"ת אפשר לבאר כפשוטו, דמצד איסור גילוי עריות אין איסור בדבר זה, וחששה

רק לענין להיות אסורה לבעלה. אמנם עדיין הלשון 'אבדתי' מקושר לעצם הענין שהיא תהיה אסורה ולא על עצם האיסור, ועוד דלשאר הראשונים אי אפשר לומר כן, וצ"ע.

נס הפורים בא מכוח היות אסתר יתומה ומן החסד שעשה עימה מרדכי

והנראה בזה, דמצינו שישועת פורים בא מכח זה שהייתה אסתר יתומה, כדאיתא באסת"ר (ט, א) על הפסוק 'יהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' וז"ל: 'ירא אלוקינו ויחמל על עמו, ויפן לצער היתומה אשר במחה בו, ויתן לה חן לפני המלך'. הרי דמבואר במדרש שרחמנות הקב"ה היה על צער היתומה, וגם דאגתו של מרדכי לאסתר בעבור היותה יתומה פעל את הישועה (עי' בשפת אמת לפורים שנת תרל"ז, ועי' לעיל מה שכתבנו בענין זה). וכן הוא עוד במדרש רבה (פרשה ו, ז) וז"ל: "אמר להם הקב"ה לישראל: אתם בכיתם ואמרתם (איכה ה, ג) 'יתומים היינו ואין אב', חייכם אף הגואל שאני עתיד להעמיד לכם במדי לא יהיה לו אב ואם, והדא הוא דכתיב כי אין לה אב ואם" עכ"ל. ועי' עוד במהר"ל באור חדש (ה, ז) שביאר כי ישועת פורים צריכה להיות דוקא על ידי יתום שאין לו אב ואם כי ה' שוכן את דכא ושפל רוח, ועי' עוד בגבורת ה' (פרק סז) בענין מעלה זו.

והיינו דממה שאסתר לא היה לה אב ואם ובמות אביה ואמה לקחה לו מרדכי מרדכי לבת נלמדים ב' ענינים גדולים אשר מכוחם באה ישועת פורים, א' דכיון שהיא יתומה מכח זה נתעורר הרחמים בשמים, ומשום הכי הייתה יתומה אשר אין לה אב ואם, ב' בזכות זה שמרדכי גידלה הקב"ה ודאג לה הקב"ה דאג לנו וזכינו לנס פורים מכח זה.

והנה כבר ביארנו לעיל דהטעם שלקחה מרדכי לבת דהיינו לבית כדאמרו בגמ', היינו משום שהייתה יתומה וחפץ היה לגדלה כראוי, ומעתה כאשר תיכנס אל אחשוורוש ברצון ותהא אסורה על מרדכי, נמצא שתהא היתומה הזו אף בלא גידולו של מרדכי, כיון שמעתה היא אסורה עליו, ונמצא שתהא היתומה הזו

חסרה לא רק אב ואם אלא חסרה אף את מי שגידלה ונשאה, ובוה חפצה אסתר לעורר ביותר את רחמיו של הקב"ה, שהרי כמו שכתבנו הקב"ה נתמלא עליה רחמים מחמת היותה יתומה, ועל כן אמרה אסתר שתיכנס אל אחשוורוש ובוה תיאסר על מרדכי ועל ידי זה יתעוררו רחמי שמים עליה ביותר, מאחר שמעתה גם את מרדכי אין לה, ובוה יתעוררו הרחמים עליה ותזכה לישועת ה'.



"ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (ד, טז)

אמירת 'ובכן' בר"ה הוא בכדי לסלק את המונעים את הכניסה לפני המלך

כתב הטור בהל' ר"ה (או"ח סי' תקפ"ב): "ותקנו לומר 'ובכן' לשון המקרא 'ובכן אבוא אל המלך', לפי שהוא עתה יום הדין ואנו באין לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".

ונראה להוסיף ביאור בדברי הטור עפ"י דברי התרגום, דהנה בשעה שמבקש מרדכי מאסתר לבוא אל המלך ולבקש ממנו להעביר את רעת המן האגני אומרת לו אסתר (ד, יא): "כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך וכו' אשר לא יקרא אחת דמו להמית", והדבר צ"ב, הא בוודאי ידע מרדכי דבר זה כפי שידעו דבר זה כל עבדי המלך וכל עם מדינות המלך, ומאי חידשה לו אסתר באומרה לו דברים אלו.

אולם דבר חידוש מצינו בדברי תרגום, וז"ל שם: "ושויאת אסתר מלין בפום התך ואמרת ליה בדנא תימר למרדכי הלא המן רשיעא גזר על מימר אחשוורוש דלא למיעל לות מלכא לדרתא גואה בלא רשו וכען כל עבדי מלכא ועמין דדירין בפלכי מלכא ידעין די כל גבר ואנתתא די יעול לות מלכא לדרתא גואה די לא מתקרי על פומיה דהמן חדא היא גזירת דיניה לממת".

נמצא דהך גזירה שלא לבוא אל המלך שלא כדת לא היה גזירתו של המלך אלא גזירה שתיקן המן, וא"כ איכ"ל דדבר זה היה גזירה חדשה אשר לא ידע אותה מרדכי.

כוחו של עמלק היה מעכב את הכניסה לפני מלכו של עולם

ולפי"ז יש לבאר בעומק הדברים, דהנה ידעינן דכל היכא דכתיב המלך במגילה הוא מלכו של עולם, וכדאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קמ, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) שכל מקום שנאמר 'המלך' סתם הרי הוא משמש קודש וחול, וכל היכא שהוזכר מלך סתם היינו הקב"ה, וכאן לא הייתה יכולה אסתר להיכנס אל המלך מפני גזירת המן, דהיינו הכח של עמלק הוא המונע את הקשר ואת יכולת הכניסה אל המלך. וזה עומק הבקשה בימים נוראים 'ובכן', בו אנו מבקשים שלא יעכבו אומות העולם את כניסתנו לפני המלך, דהא איתא במדרש ובווהר דבר"ה עשיו מבקש דין על ישראל, והינו דאומות העולם מעכבים את הכניסה לבוא אל המלך בומנים אלו"ט.

ולענין פורים יש להוסיף ע"ז, דהמן הוא היה המעכב את הכניסה אל המלך, אולם ביום הניצחון על המן ועל עמלק הרי הוסר המעכב את הכניסה

ט. והנה בעמלק מצינו במיוחד שהוא גורם שלא יהיה הכסא השלם עד שימחה שמו של עמלק, והיינו דעמלק מפריד שם 'יק' משם 'יק', והיינו דכל עיקרו של עמלק הוא להפריד את הנהגת הקב"ה למעלה עם כלל"י למטה ולעשות פירוד, ונמצא דעמלק ממש הוא העומד בפתח הכניסה ומכניס החוץ לתוך הפנים של המלך, ועושה פירוד וגורם שאי אפשר יהיה ליכנס בכל עת ויש הבדלה, וזהו שהמן הוא המעכב הכניסה, אמנם על ידי אסתר נפעל דביד כל אחד ואחד ובפרט ביומא דפורים ליכנס לפנינו, ולשבור את המחיצות המבדילין בין ישראל להקב"ה, ומשום כן מצינו במיוחד הנהגת פורים, כעבודה בלא הגבלות, דהיינו דפורים הוא היום של ביטול הגבול וביטול המחיצה וביד כל אחד ואחד ליכנס אפילו אם הוא שלא כדת ושלא כדין, וע"כ ביוה"כ דהוא יום כפורים מבקשים מאותו זכות בתפילתו 'ובכן' ליכנס אשר לא כדת ולא כדין, ושלא יהיה מעכבים מצד אומות העולם להיכנס.

עוד מקור מצינו לענין זה שבפורים אנו זוכים לביטול הגבולות המעכבים ליכנס, דאיתא במשנה בשקלים (ה, א) דפתחיה זה מרדכי, והיינו דמרדכי מרומז ענין הכניסה ופתחת השערים כהנ"ל.

אל המלך ולכל אחד ואחד יש יכולת להיכנס אל המלך ואין הפרש בדבר, ויכול כ"א לבקש כל מה שליבו חפץ. וזהו אחד מן הדברים ששויים בהם פורים ויום הכיפורים, ואפשרות כניסה חופשית זו אל המלך הינה גם ביוהכ"פ בבחינת לפני ולפנים, ודו"ק בזה כ.

עוד נקודה בחידוש הכניסה אל המלך שיש לכל אדם ביום פורים שהוא יותר מיוה"כ, דהנה בכל ימות השנה הנכנס כשהוא שתוי יין חייב מיתה, ומשו"ה מתו נדב ואביהו, אולם ביום פורים אפשר להגיע לדרגה גבוהה מזו של נדב ואביהו, ואפילו במצב של עד דלא ידע אפשר להיכנס לפני ולפנים, ועיין בזה כא.

המן עצמו היה שומר הפתח של אחשוורוש שלא יכנסו לשם שלא כדת

ובעיקר חידושו של התרגום שגזירה זו שלא לבוא אל המלך היה גזירתו של המן, משמע שהמן עצמו היה שומר פתח המלך שלא יכנס אף אחד לשם שלא כדת, דהנה לעיל (פס' יב) כתיב "ויגידו למרדכי את דברי אסתר", ובתרגום פי': "וכד חזא המן רשיעא ית התך דשמיה דניאל אעיל ונפק לות אסתר ותקיף רוגזיה ביה וקטליה ואודמנו תמן מיכאל וגבריאל מלאכיא וחויאו למרדכי ית פתגמי אסתר", (ועיין במש"כ התוס' ב"ב ד. דבזה פליג התרגום על הבבלי).

כ. מספרים על הח"ח דפורים אחד היה בחור שהפציר בח"ח שיזכה להיות בחלקו בגן עדן, ולא עזב כל הזמן עד שהח"ח היה צריך ללכת לסעודת פורים, ושוב פנה אל הבחור ואמר לו שאם הוא יקבל ע"ע שלא לדבר לשון הרע כל חייו יזכה לשבת בחלקו בגן עדן, והבחור נעשה חיוור מזה ואמר לו שאינו יכול לקבל ע"ע דבר זה, ואז הקפיד הח"ח ואמר לו שיקח הבחור מאצלו, כיון שאינו רוצה להיות במחיצת מי שנמצא בפתחו של גן עדן ואינו נכנס, עד כאן העובדא. ונראה הביאור במעשה זה דפורים צריך כל אחד להכיר שהוא עומד בפתחו של גן עדן, והוא מישיך שייך לדברינו הנ"ל.

כא. עוד מצינו בענין הכח בפורים להיכנס לפני המלך בחצר הפנימית, דהנה ביאר הגר"א מה דדרשו חז"ל על כל השמות שנתייחס בהם מרדכי שהם בענין תפילה, דמרדכי היה כעבד לפני המלך ע"פ מה דאיתא בברכות לא: בענין זה, ועבד יכול בקל ליכנס לבית המלך, ונמצא לפי"ז דביום הנצחון שמרדכי ואסתר נכנסים לבית המלך, יש ביד כל אחד ואחד הכח ע"י התפילה ליכנס אל תוך חצר הפנימית של המלך.

והיינו דדייק התרגום דהא דלא כתיב הכא התך הוא משום שהמן הרגו, וכנראה שכל זה הוא התרגום לשיטתו שהמן היה משגיח שלא יהיה נכנסים אל אחשוורוש שלא כדת, וכן היה משגיח שלא יהיו שליחים יוצאים מאסתר המלכה אל מרדכי, והכל כנ"ל.

והנה דקדק האלשיך בפרק ב', שחלוק גיוס שאר הנשים אל המלך אחשוורוש מבאסתר, שאצל שאר הנשים מפורש בפסוקים שתחילה הביאום 'אל בית הנשים על יד הגא' כלומר קודם היא הובאה אל 'בית הנשים' בכדי לדעת אם היא ראויה לבוא לבית המלך, אולם אצל אסתר כתיב 'ותלקח אסתר אל בית המלך' היינו שלקחוהו ישר אל המלך מבלי שהייתה קודם בבית הנשים. ולהנ"ל י"ל דמרומו גם ענין זה, דכניסתה של אסתר להמלך הקב"ה הוא מיד ישירות בלי משרתי המלך, והוא עוד עומק בהשוואה בין יוה"כ לפורים וכהנ"ל שהכניסה היא מיד בלא עיכובים.



"ויעבור מרדכי ככל אשר צותה עליו אסתר" (ד, יז)

מלחמתו של עמלק בסיפור יציאת מצרים

ואמרו בנמ' (מגילה טו.) "ויעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית".

והנה בפירוש הגר"א כתב וז"ל: "פירוש שעבר על דברי תורה, שישב בתענית בפסח ולא אכל מצה ומרור, והיינו ככל אשר צותה עליו אסתר, וכמ"ש במדרש שאמרה אם אין יהודים אין מצה ומרור, ועוד מפני שהיא מלכה וחייב לשמור ציוויה, וזהו ככל אשר צותה עליו אסתר". ועי' במדרש רבה (ח, ז): "שלח לה (מרדכי לאסתר) והרי ביום ראשון של פסח, אמרה לו זקן שבישראל, למה הוא פסח, מיד שמע מרדכי והודה לדבריה, הדא הוא דכתיב ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר". והנה בילקוט (תתרג"ו) איתא "אם אין ישראל מה המצות יפים, אם ישראל אינם למה תורה". אמנם נראה לדקדק מדברי המדרש שבמיוחד אמרה 'למה הוא פסח', וצ"ב.

עוד יש לדקדק בדברי הגר"א שהזכיר ביטול מצה ומרור, ואמאי לא אמר נמי ד' כוסות, והרי מרור בזמן שאין בית המקדש קיים הוא רק מדרבנן. ועוד יש להעיר, הרי יש מצות סעודה ביו"ט, ולכמה ראשונים הוא לעכובא ומן התורה (עי' תוס' ברכות דף מ"ט: ובראשונים שם).

עוד יש להעיר, שהרי ידועים דברי מרן הגרי"ז, דחובת סיפור יצ"מ בליל ט"ו הוא בשעה שראוי לקיים מצות מצה, והוא רק 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' וצריך להיות על המצה ומרור, ודייק כן מהמכילתא בפרשת בא, וכן מהתוספתא בסוף מסכת פסחים, ולפי"ז יש לדון האם כללי קיימו מצות סיפור יצ"מ, שהרי משמע שהם התענו והתפללו במדרש, ולא עוד אלא דצריך שיהא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, והם לא קיימו מצות מצה ומרור.

והנראה בזה, דרואין שיש במלחמתו של עמלק התנגדות מיוחדת לענין יצ"מ, שהרי כתיב במלחמת עמלק בפרשת כי תצא "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" והנראה מדיוק בזה שהיה התנגדות בדרך בצאתם ממצרים לעכב היציאה, (וכן עמלק בא לפני קבלת התורה אשר כל יצ"מ נשלמה על ידי קבלת התורה כמבואר בכמ"ד ואמ"ל). ולפי האמור הרי בשעה שיש מלחמת עמלק יש ביטול ענין יצ"מ, ומשום הכי יש לבאר דזהו עומק בענין 'ועבור יום ראשון בפסח' שזה כולל המצה ומרור ובמיוחד נכלל בזה סיפור יצ"מ, שהרי אין מה לספר והרי המצה ומרור שהם הגלות והגאולה אין לנו על מה לספר.

ולפי האמור נפלא הדבר שרואין שחלק גדול מישועת פורים שייך ליציאת מצרים, דאיתא בגמ' תענית (כ"ט:) אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. ופירש"י 'ימי נסים היו לישראל פורים ופסח'. וכן ישועת פורים אירע מעיקרא בפסח, דסעודת אסתר הייתה ביום שני לפסח, (והמשנ"ב הביא להלכה לעשות ביום שני של פסח איזה זכר לסעודת אסתר), וכן כל נס הפורים התחיל בעת שהיה 'בלילה ההוא נרדה שנת המלך' דהוא ליל הסדר, וכן אומרים בפיוט האגדה ואמרתם זבח פסח, 'עוררת גבורתך'. וכן איבוד אומות העולם לעתיד

לבוא, הוא בער"פ, ופורים הוא מעין דבר זה. ולהלכה כתבו הפוסקים דראוי ללמוד בפורים הלכות פסח.

ולתנ"ל הכל מבואר שהרי בפורים זכינו להשלמת יצ"מ לעומת עמלק שבא לעכב בדרך בצאתכם ממצרים ונשלם זה, ולומדים הלכות פסח בפורים, וישועת פורים אירע ביום פסח, והכל כהנ"ל.



"ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" (ה, א)

האם בנעלים שייך לשון לבישה

הנה בענין נעלים האם הם נחשבים כגד ושייכי בהו לשון 'לבישה', עי' בתשובת שער אפרים (סי' קכ"ד) ובמק"א נתבאר באריכות מכמ"ד לדון בזה, ונראה להביא מקור דשייכי בהו לשון לבישה, דכתיב הכא "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", ובתרגום שני מבואר באריכות כל בגדי מלכות שלבשה, ובתוך הדברים איתא שם "וסמת כרגליה מסנין דדהבא", והיינו נעלי זהב כרגליה. הרי דמבואר להדיא דהנעליים הם בכלל מאי דכתיב 'ותלבש אסתר מלכות'.

ונראה להביא עוד מראה מקום לזה, דהנה איתא בכתובות (סד:): לגבי החיובים של הבעל לאשתו, 'ונותן לה כיפה לראשה, וחגור נותנים למתניה, ונעלים ממועד למועד'. ופירש רש"י דהדין של מועד למועד קאי על מנעלים, דהיינו בכל ג' רגלים. הרי דמבואר במשנה העוסקת בעיקר חיובי האישות של הבעל לאשתו דיש חובה לקנות מנעלים לאשתו בכל יו"ט, והיינו ע"פ מה דאיתא בגמ' (פסחים קט.) דחייב אדם לשמח את אשתו כרגל, ושמחה לנשים הוא כבגדי תכשיטין, חזינן מיני' דהבגד הכי חשוב עבור האשה הוא הנעלים. והכי מבואר בגמ' (כתובות סה:): דהטעם שיש חיוב לקנות נעלים ביו"ט הוא כי היכי דליהוי לה שמחת יו"ט, ובהכרח דהנעלים הוא קיום של לבישה והם מביאין שמחה. והכי איתא בבבאור הלכה (הל' יו"ט תקכ"ט) דמי שאין ידו משגת יקנה לאשתו לכל הפחות מנעלים חדשים לכבוד יו"ט. (ועיין עוד בגמ' סוטה ה. משל 'שלחי ערטיל וסיים מסאני', ועיין בזה).

מה הטעם מברכים ברכה מיוחדת על נעליים 'שעשה לי כל צרכי' ואינו בכלל ברכת 'מלביש ערומים'

ומאיך מבואר בדברי המהר"ל (גור אריה פ' עקב) שאין מעלה מיוחדת בנעלים, וכל הענין הוא רק שיהא לאדם הגנה אולם אין בהם מעלה וחשיבות, וז"ל: "להודיע שיש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו שרבי יוחנן קרי למאניה 'מכבודתיה' (שבת קיג.), ובשביל זה הם צריכים לאדם - כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם, ובשביל כך לא בלו. ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב (שמות ג, ה) "של נעלך". נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים (ברכות ס:) כשלוש סודר שלו או טליתו מברך 'מלביש ערומים' בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד", עכ"ל. הרי לנו מדברי המהר"ל דאין שום חשיבות בנעלים ואינו נכלל בברכת מלביש ערומים.

אצל האשה חשוב המנעל כמלבוש משא"כ אצל האיש

אמנם מכל הנ"ל יש לדון ולבאר, דמצד אחד מבואר בתרגום שני באסתר דנחשבים הנעלים לדבר חשוב מאד ושייך על זה לבישה, וכן מבואר במשנה ובגמ' כתובות לענין מה שצריך לקנות לאשתו לצורך הרגל מדין 'ושמחת בחגיך', אלא שיש לדון ולחלק בין נעלים של אשה לבין של איש, דנעלים של איש אינו משום כבוד וכל הענין הוא רק להכרח האדם, ולעומת זה באשה הם בתורת מלבוש.

ונראה להביא ראיה גדולה לחילוק זה, דהנה איתא בגמ' (שבת קמא:) דיש איסור הוצאה בנעל קרועה כיון שיש בדבר גנאי ולכך יש לחשוש שמא יבוא לחלוץ אותה בשבת, ולישנא דגמ' שם הוא: 'ולא תצא אשה במנעל מרופט' ע"כ. ויש לדקדק מדוע נאמר איסור זה רק באשה ולא באיש, וצריך לומר שהאיש אינו מקפיד כ"כ על זה, וע"כ אין חשש שיחלוץ הנעל בשבת. אמנם צ"ב מה

הטעם דהאיש אינו מקפיד, ואם אינו מקפיד יש לדון אם האיש אינו מקפיד רק על נעליו או אף על שאר בגדיו אינו מקפיד, וא"כ יהא חילוק בדין זה בין איש לאשה לא רק במנעלים אלא אף בשאר בגדים. אבל בגמ' מבואר לכאורה דאינו כן, כיון דמבואר שם בגמ' דיש חשש באיש לענין שאר בגדים. וע"כ נראה מוכרח מכאן דחלוק הנעלים אצל האיש, כיון דבעיקרו אינו בא לחשיבות וע"כ לא יתבייש, משא"כ באשה הוא בתורת מלבוש והיא מתביישת במנעל מרופט, לכך יש חשש שמא תבוא לחלוץ אותו בשבת.



ז'תעמוד בחצר בית המלך הפנימית" (ה, א)

החילוק בין אריה לכלב

איתא בגמ' (מגילה טו:): "ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית, אמר רבי לוי, כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה: אלי אלי למה עזבתני, שמא אתה דן על שוגג כמוזר ועל אונם כרצון, או שמא על שקראתיו כלב, שנאמר הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי. חזרה וקראתו אריה, שנאמר הושיעני מפי אריה".

וצ"ב מה העדיפות של אריה על כלב, ועיין במהרש"א שם באריכות, והמבואר בדבריו הוא דהמן הוא כנגד כלב, ואחשורוש הוא כאריה, עיי"ש. והנה גבי עמלק מצינו הרבה פעמים בחז"ל שהוא מכונה בשם כלב, עיין ברש"י בסוף פרשת בשלח (ז, ח). ועי' ביערות דבש שהאריך לבאר ענין זה.

והנראה בזה, דאיתא בגמ' סנהדרין (עד:): דמה היה התירה של לאסתר ליכנס אל אחשורוש, הרי היא מחויבת למסור נפשה, ותי' בגמ', רבא אמר הנאת עצמן שאני. והיינו דכיון דאחשורוש עשה דבר זה להנאת עצמו לכך היה מותר. והנה עיין היטב בגמ' מגילה (יד.) גבי משל החרין והתל, ובמק"א ביארנו באריכות דאחשורוש היה בעל התל והמן היה בעל החרין, והיוצא מזה דאחשורוש רצה האיבוד בכלל"י להנאת עצמו, משא"כ עמלק והוא המן ממרתו הוא להדיא

להכשיל את ישראל ולאבדם בכך. והנה מצינו בגמ' יומא (סמ:): דבעת שביטלו אנשי כנסת הגדולה יצרא דע"ז היה זה בדמות גור אריה, ועיין עוד שם דכאשר השתדלו לבטל יצרא דעריות יצא ארי מבית קדשי הקדשים. הרי שהאריה הוא המסמל יצרא דע"ז ועריות. וע"כ בעת שקראה אסתר לאחשורוש כלב לא הותר לה ליכנס, כיון שבהו ליכא לתרין כתי' הגמ' דנתכוון להנאת עצמו, כיון שבחינת כלב, דהיינו המן, אין כוונתו להנאת עצמו אלא להכשיל את ישראל, ובוה מחויבת היא למסור את נפשה. ורק לאחר שחזרה וקראתו אריה, והכירה החילוק בין המן לאחשורוש שאין אחשורוש מתכוון אלא להנאת עצמו, לכך הותר לה להיכנס ולא הייתה צריכה למסור את נפשה על כך.

ובזה מבואר מאוד השייכות בין תחילת דברי אסתר שאמרה 'שמא אתה דן על שוגג כמויד ואונם כרצון' למה שאמרה אח"כ 'או שמא על שקראתיו כלב', דבמה שקראתו כלב נמצא שאסורה היא ליכנס והיא צריכה למסור את נפשה אף אם הוא באונם, ורק כשקראתו אריה והיינו להנאת עצמו הותר לה ליכנס.



"ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו" (ה, ב)

אסתר מנעה מעצמה כל פעולה שיכולה למצוא חן בעיני אחשורוש

איתא בגמ' מגילה (טו:): "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה, אמר רבי יוחנן: שלשה מלאכי השרת נודמנו לה באותה שעה, אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט. וכמה - אמר רבי ירמיה: שתי אמות היה והעמידו על שתים עשרה, ואמרי לה: על שש עשרה, ואמרי לה: על עשרים וארבע. במתניתא תנא: על ששים. וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה".

נראה להעיר בזה ד' הערות: א', דהנה איתא בגמ' (שם יג.) "רבי יהושע בן קרחה אמר: אסתר ירקוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", וכיון

שכן למה הוצרכה דווקא כאן למלאך שימשוך עליה עוד חוט של חסד, הרי היה חוט של חסד משוך עליה כבר מקודם. ובפשוטו היינו דהחוט של חסד שהיה עליה מקודם נפל ממנה מכוח מה שאירע, ונתחדש מחדש חוט של חסד. ב', מהו הענין שהמלאך הגביה את צוארה, הרי אסתר הייתה יכולה לעשות דבר זה בעצמה, שהרי היא נכנסת בכדי לבקש רחמים ולמה שלא תעשה כן בעצמה. ג', כמה שהמלאך השלישי מתח את השרביט ג"כ צריך ביאור, שהרי אסתר יכולה הייתה להגיע לראשו של השרביט אם היא תתקרב, וא"כ מה הטעם שנעשה נס באופן זה. ובשלמא באמתה של בת פרעה הרי היא לא היתה יכולה להגיע לשם בלי הנס שנשתרבב ידה, אולם הכא הרי הייתה יכולה אסתר להגיע אל ראש השרביט בעצמה. ד', מה הטעם שנמתח השרביט ולא היה הנס בדומה לבת פרעה שידה נשתרבבה ונתארכה.

והנראה לדון בזה, שהרי בעצם אסתר הייתה אשת איש, ואפילו שכניסתה אל אחשורוש חשובה הייתה ככניסה מרצון כדאיתא בגמ' (טז.) "עד אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי, כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך", מ"מ כל מה שלא הייתה מוכרחת לעשות לא עשתה, ונהי שמוכרחת היא להיכנס, אבל כל שאר הדברים שענינם למצוא חן בעיני אחשורוש הרי אינה מוכרחת לעשות, ולכך לא הרימה את צווארה ולכך פעלה להסיר מעליה את החוט של חסד, והכל בכדי שלא לעשות פעולה שע"י תמצא חן בעיני אחשורוש. ובוה יבואר נמי הטעם שהשרביט התארך ולא הירד שלה, כיון שבזה אינה עושה שום פעולה מעצמה המקרבת אותה אל אחשורוש אלא להיפך, אחשורוש מתקרב אליה, ובוה מבוארים על ההערות הנ"ל.

כלפי הקב"ה צריך להיות בשפלות והכנעה

עוד נראה לפרש בזה ע"פ דברי הגר"א, דהנה איתא בגמ' מגילה (טז.) "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה, אמר רבי אלעזר: מלמד שהיתה מחווה

כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". ופירש הגר"א וז"ל: "והנה זה פליאה גדולה, לענין מאי מחוי ידה כלפי אחשורוש. ונראה מפני שאמרו חכמים שכח הדמיון עושה רושם באדם וכו', וכן היה כאן שלבה היה לקב"ה והיה במחשבתה על אחשורוש, ומחמת הדמיון טעתה ומחוי בידה כלפי אחשורוש, ובא המלאך וסטר ידה כלפי המן", עכ"ל.

ולפי"ז הרי כניסתה של אסתר היתה באופן שהמלך הוא הקב"ה והיא מתפלל אליו, והרי להקב"ה צריך להיות בהכנעה ובשפלות, ומשום הכי היתה צוארה למטה, וכן לא הגיע ידה לשרביט אלא להיפך. וי"ל עוד דמרומו בסדר הדברים שהשרביט הגיע לידה על ידי נס ולא להיפך, דכל המלך במגילה הוא הקב"ה, ונתגלה בפורים שמן השמים פושטין אלינו את היד, והיינו שכביכול שרביט הזהב של הקב"ה מגיע עד אלינו, ואנחנו צריכים רק להושיט את היד ולגעת בשרביט הזהב.



"יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי" (ה, ד)

טעם שתיית יין ביום הפורים אף שלא בשעת הסעודה

פירש רש"י: "אל המשתה, כל סעודה נקראת על שם היין שהוא עיקר". ויש לעיין, דהא מצינו בכל סדר המגילה שהוזכר ענין הסעודה בשם 'משתה', הן במשתה אחשורוש, והן במה שישבו המן ואחשורוש לשתות, וא"כ מה טעם המתין רש"י עד פסוק לבאר לנו שהסעודה נקראת על שם היין כיון שהוא העיקר.

והנראה בזה, דזה ברור שמשתה אחשורוש היה גם סעודה והיה בו אכילה, (ולעיל הובאו דברי המהר"ל לבאר מדוע לא כתיב להדיא שהיה סעודה), אמנם הוא נקרא משתה על שם הדבר החשוב שיש בו והוא שתיית היין, וזהו כבוד המלכות. אמנם בכאן הרי אמרה אסתר 'יבוא וכו' אל המשתה אשר עשיתי', והכא ליכא לפרושי שאמרה להם לבוא כיון שהיא הכינה להם יין

טוב ומשובח, שהרי אינה יכולה לעשות יין טוב ומשובח, וע"כ נמצא דמה שאמרה 'אל המשתה' היינו אל הסעודה שהיא הכינה עבורם, וע"כ מתעוררת הקושיא מדוע קראה לסעודה זו בשם משתה, ולכך דווקא הכי פירש רש"י דכל סעודה נקראת משתה על שם היין, ולכך קראה אסתר לסעודה זו בשם משתה.

אמנם בתרגום מצינו שפי' עה"פ "והמלך והמן ישבו לשתות": והמלך והמן יתבין למשתי 'חמרא'. והנה בכל פעם שהוזכר משתה לא ביאר התרגום שהוא בדוקא לשתות יין, וא"כ צ"ב מה טעם דווקא הכא פי' כפשוטו שישבו לשתות יין. והנראה פשוט, דבכל שאר מקומות כתיב 'משתה' ובכלל משתה היינו אכילה ושתית יין ונקרא ע"ש היין כיון שהוא העיקר, אולם הכא כתיב רק שישבו לשתות ולא כתיב משתה, וכיון שכן הרי להדיא שישבו רק לשתות יין מתוך שמחה על הגזירה שעשו, וכדכ' בתוספות השלם (אות ג') דדרך בני אדם לקיים מקח סחורתם בשתיית היין, ושתייה זו היתה בשביל קיום הגזירה, וזהו שדקדק התרגום כאן.

ועי' ברוקח פורים (רלה) שכ': "ולפי שהמן מכר את ישראל לאחשורוש ביון כן" וכו'. הרי מבואר מדבריו שהשתייה כאן לא היה ענין של 'משתה' אלא קיום של המכירה ובכדי לגמור את המכירה בשתיית יין, דאע"פ שסירב אחשורוש לקחת את עשרת אלפים כיכר הכסף שרצה המן ליתן לו, אמנם זה נחשב כמכירה וכאילו נתן לו את הכסף, כדאיתא בגמ' (מגילה יג.) שהקב"ה ידע שעתיד המן לשקול וכו' לפיכך הקדים שקליהן לשקליו.

ולכך בישועת פורים שהייתה בבחינת 'ונהפוך הוא', אנו מרבים דווקא בסעודה בהיפך ממה שעשו המן ואחשורוש שרק ישבו לשתות יין בעת חתימת הגזירה. אמנם יש לדון, דמה"ט ביום הפורים אנו מרבים בשתיית יין לחודי' אף שלא בשעת הסעודה לזכר אותו מאורע אשר מכוח שתיה זו של המן ואחשורוש עשו ישראל תשובה לפני הקב"ה וזכו לישועה גדולה, לכך אנו עושים זכר לדבר ומרבים בשתיית יין אף שלא בשעת הסעודה.



"לא קם ולא זע ממנו" (ה, ט)

ביאור הרבותא שלא זע ממנו

צ"ב מהו הרבותא בכאן, וכפשוטו משמע דהרבותא היא שלא עשה שום דבר ואפי' לא זע ממנו. וכיותר יש לפרש דכפי הדרגה הגדולה שיש מסתמא היה ניכר לכולם לא רק שלא השתחווה אלא שאין כאן אפילו מורא ולא זע ממנו, וגם חלק זה לא עשה מרדכי.

אמנם יש לפרש בדרך אחרת לא קם ולא זע ממנו ע"פ מה שביאר הגר"א דהטעם שהיה קפידא כ"כ להמן שאמר "כל זה איננו שוה לי", שלפי רוב הדרגה הגדולה שמגיעין לגדולה, אפילו דבר קטן ממש יכול לגרום להרוג את האדם בעת שהדבר אינו נעשה כמו שהוא רוצה. ולפי"ז יש לבאר דעכשיו שהגיע המן לדרגה אפילו יותר גדולה, על כן לא היה יכול לראות אפילו דבר קטן כזה שלא זע ממנו, ולא רק הדרגה דלא השתחוה לו.



"ויספר להם המן את כבוד עשרו ורב בניו ואת כל אשר גדלו המלך"

(ה, יא)

'רוב בניו וקנייניו' - בניו הינם קניינו

צ"ב שהרי 'כבוד עושרו' מובן, וכן 'כל אשר גדלו המלך', אבל מהו ענין 'רוב בניו' והאיך בזה מתבאר כבוד עושרו וגדלותו. והנראה בזה בהקדם דברי הגר"א (הובאו לעיל) על הפסוק "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (ג, יג) וז"ל: "פירוש שיש באדם ד' דברים, נפש, רוח, נשמה, וגוף, וקנין, וזה שהמן רצה לעקור הכל, והן 'להשמיד' - אלו המצות שהם נגד הנשמה, 'להרוג' - הוא הרוג החיוני, 'לאבד' - אפי' הגוף הגופני מן העולם שלא ישאר שם ישראל, 'ושללם לבז' - הוא הקנין, שיהיה לבז ולא יהיה במקום אחד, שלא ישאר שמם בעולם. וכנגדן ניתנו לנו ביום הפורים ד' דברים שהן קריאת המגילה שנתוסף עוד מצוה

יתירה הוא נגד מה שרצה לאבד הנשמה, ונגד הרוח שהוא בלב נתן לנו שמחה, ונגד הגוף משתה שיהא הגוף נהנה ממנו, ונגד שללם לבז מתנות לאביונים".

והיינו כפי שנתבאר מדברי הגר"א שענין הממון הוא הקנין באדם, וע"כ מי שיש לו הרבה בנים עי"ז מראה עושרו בזה גופא, שהבנים שלו חשובים כקנין גדול. וזהו מה שסיפר על 'רוב בניו', דגם בניו הינם קניינו ושייכים לגדלותו שלו. ולפי האמור נפלא הדבר מה שהמן נתלה יחד עם בניו, דלכא' מהו הביאור בזה, ולמאי נצרך דבר זה. אמנם לפי"ד הביאור בזה הוא, שהרי כל קניינו ורכושו של המן ניתנו למרדכי, כדכתיב גבי בית המן שניתן למרדכי, וכמבואר בדברי רש"י שאף את הכסף אשר חישב המן לשקול על היהודים ניתן למרדכי, ומיני' בנו את בית המקדש, וא"כ מעתה דאף בניו של המן הינם בכלל רכושו וקניינו, לכך ניתנו ג"כ למרדכי, ולכך נתלו יחד עם המן על העץ.

והנה בפיוט מעוז צור אנו אומרים "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". וצ"ב מה הפירוש שתלו את רוב בניו וקניניו, וכי לקחו את כל הרכוש שלו ותלו אותו על העץ. ולפי"ז זהו הביאור בדברי הפיוט הנ"ל, 'רוב בניו' דהיינו שהם 'קניניו', 'על העץ תלית', ועיין בזה.



"ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו וכל אשר גדלו המלך
וגו' וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי"

(ה, יא-יג)

כל זה איננו שוה לי מפני שמרדכי בא בפרוזבולי

נראה לבאר הקשר, דכפשוטו סיפר המן לזרש אשתו על כל גדלותו, ואיך שיש לו העושר ורוב בנים ואת כל אשר גדלו המלך, אמנם מ"מ כל זה איננו שוה לי בעת אשר אני רואה את מרדכי היהודי. אמנם נראה לבאר הדברים בהקדם דברי הגמ' במגילה (טו:): "דאמר רב חסדא זה בא בפרוזבולי (מרדכי בא אליו בטענת עושר, המן בא אליו בטענת עוני שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכל

ימים רבים בככרי לחם - רש"י) וזה בא בפרוזבוטי". פירוש שמרדכי היה מראה להמן בקביעות את שטר המכירה כדי להזכיר לו שהוא עבד, ולכן אמר המן שבכל עת אשר הוא רואה את מרדכי שמוזכר לו את עבדותו, שוב כל נכסיו אינם שווים לי, שהרי כל מה שקנה עבד קנה רבו.

ולפי האמור זהו מה שאמר המן שיש לו עשירות וגם רוב בניו, אמנם ההלכה היא בעבד דלא רק מה שקנה עבד קנה האדון, אלא גם הילדים שייכים לאדון כדכתיב 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה', וכיון שכן הכל אינו שווה לי, ונמצא דדברי המן מוסבים על כל הדברים, וכן על כל אשר גדלו המלך, שהרי הוא עבד ואינו שייך לכבוד המלכות.



**"וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי
יושב בשער המלך" (ה, יג)**

**הטעם שלא השתחווה מרדכי להמן לא היה מפני שהוא
עבדו אלא מפני שהוא יהודי**

איתא בגמ' (מגילה טו.): "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, בשעה שראה המן את מרדכי יושב בשער המלך אמר כל זה אינו שוה לי כדרב חסדא, דאמר רב חסדא זה בא בפרוזבלי, (מרדכי בא אליו בטענת עושר, המן בא אליו בטענת עוני, שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכל ימים רבים בככרי לחם - רש"י), וזה בא בפרוזבוטי". פירוש שמרדכי היה מראה להמן בקביעות את שטר המכירה כדי להזכיר לו שהוא עבדו, ולכן אמר המן שבכל עת אשר הוא רואה את מרדכי שמוזכר לו את עבדותו, שוב נכסיו אינו שווים לו, שהרי כל מה שקנה עבד קנה רבו. ועיין במש"כ בפסוק הקודם עפי"ד הגר"א דממונו של האדם הם קניינו, ואף בניו הינם חלק מקניינו, ולפי"ז מבואר דגם על החלק של 'רוב בניו' אמר המן 'וכל זה איננו שווה לי', כיון שבהיות המן עבד למרדכי נמצא שאף בניו אינם שלו אלא שייכים למרדכי.

ויש לדון לפי"ז לבאר מה שאמרו עבדי המלך להמן שמרדכי אינו משתחוה לו כי הגיד להם אשר הוא יהודי, דבאמת מרדכי היה לו טעם מצד עצמו שלא להשתחות להמן כיון שהוא עבדו ומטעם זה אינו מחויב להשתחוות לו, וע"כ אינו נכלל בציווי המלך להשתחוות לו, אמנם עבדי המלך אמרו להמן דזה אינו הטעם שמרדכי אינו משתחוה לו, אלא הוא אינו עושה כן כיון שהוא יהודי, ולכך יובו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי, דמעלתה אינו ענין רק כלפי מרדכי עצמו אלא גם כל היהודים שהוא המורה דרך שלהם מתנגדים לזה, ועל כן רצה לאבד כל היהודים.



"וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי"

(ה, יג)

מרדכי גילה שכל גדלותו של המן היה שקר והבל ולכך חרה הדבר להמן ביותר

הרבה ביאורים נאמרו על כך שאע"פ שהיה לו להמן את הכל ממש, אפילו הכי אמר שהכל אינו שווה בעיניו מפני שמרדכי היהודי אינו משתחוה לו, עיין במפרשים כמה מהלכים בזה. והנראה להוסיף עוד דבר, דאיתא בתרגום שני (לעיל ג, ג) דעבדי המלך שאלו את מרדכי מדוע אינו משתחוה להמן, והשיב להם שהמן הוא בשר ודם, ותיאר איך שבשר ודם הוא אינו דבר של קיימא ולמחר ימות, ולעומת זה תיאר את הקב"ה הוא דבר שאין סוף והוא לעולמי עד, עיי"ש. ולפי האמור מה שלא השתחוה מרדכי להמן לא היה רק מכוח איסור עבודה זרה, אלא היה גם גילוי שהכל הוא שקר, וכל הגדולה שיש להמן הוא רק לזמן מועט ואינו דבר בעצם, ולכך אין ליתן כבוד ולהשתחוות לדבר זה.

נמצא דמרדכי בזה שלא כרע היה עוקר כל הגדולה של המן, וגילה בזה שהכל הוא שקר והבל ואינו בר קיימא, וע"כ בעת שהיה להמן ריבוי כבוד וריבוי גדולה, נעשה לו יותר קשה לראות את מרדכי יושב בשער המלך, כיון שידע

שמרדכי מגלה שהוא כבוד של שקר והבל והכל הולך למיתה, ומכח זה לא היה יכול המן להנות מכל הגדולה והכבוד שהיו לו כב.



”ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המזשתה”

אשר עשיתי לו” (ה, ד)

יום הפורים מגלה לנו את כוחו של כל יחיד ויחיד מישראל

גמ' מגילה (טו:): **”ת”ר** מה ראתה אסתר שזימנה את המן וכו', רב נחמיה אמר כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך ויסיחו דעתם מן הרחמים”. ובעומק הענין נראה לבאר, דהמלך במגילה מרמוז למלכו של עולם כדאיתא בחז”ל (זוה”ק ח”ג קמ, א) ובמדרש (אסת”ר ג, י) שכל מקום שנאמר ‘המלך’ סתם הרי הוא משמש קודש וחול, ועניינו הוא שלא יאמרו בני ישראל שיש להם את צדיקי הדור שהם בבית המלך והם יפעלו עבורם את הישועה, לכך זימנה אסתר את

כב. והלימוד הוא נפלא, דהאופן האמיתי שעשו שונא ליעקב, הוא שעשו חי בעולם הזה ואינו חושב שיבוא יום שישתלק מן העולם, ומכך שהוא שוכח דבר זה הרי הוא יכול להנות ולחיות חיי שקר בעולם הזה. אמנם יעקב מגלה את השקר, שהרי ‘תתן אמת ליעקב’, ומגלה את האמת שהכל הוא הבל, ונמצא דכל עבודת ישראל הוא לראות שאין התכלית בעולם הזה והכל הוא בכדי להביאנו לחיי העולם הבא, ולכך עשו שונא ליעקב כיון שיעקב מזכיר לו תמיד את השקר וההבל שבזה העולם, ולכך חפץ עשו להשמיד את ישראל ועי”ז יוכל להינות מן העולם הזה מבלי שיזכירו לו תמיד את השקר וההבל שבחיי העולם הזה.

ויש לבאר עוד בזה, שהרי החידוש של פורים הוא החיים של ‘למחר’, ועמלק מתנגד כולו לענין ‘למחר’, כיון שהוא חי רק את חיי העולם הזה, כדברי עשו שאמר ‘הנני הולך למות ולמה זה לי בכורה’, אמנם אנו מאמינים בתחיית המתים ויש חיים של למחר, ומשום הכי בפורים נתגלה ענין זה בגמ' (מגילה ז:): דקם רבה ושחטיה לר”ז באמצע סעודת פורים, ו’למחר’ החייה אותו, וי”ל בדרך רמז כנ”ל, שהתחדש בפורים החיים של לעתיד לבוא, ומשום הכי התחדש כאן מחדש חיות חדשה. ויש לבאר עוד בפירוש ‘למחר אחייהו’ דאין הכוונה ממש למחר אלא מיד, אמנם למחר, דהיינו במה שיש ‘מחר’ לעומת עמלק שמתנגד לזה, החייה מזה ונתן לו החיים של למחר, החיים של תחיית המתים, והבן. וזולת זה העובדא נתבאר בפשוטו ע”פ דברי המהר”ל דנס פורים הוא נס שהיה בגדר תחיית המתים מכח הגזירה, ובכל שנה ושנה מתחדש זה, וע”כ זוכים בפורים ממש לתחיית המתים, וזהו גופא היה הכוונה כאן באמצע הסעודה לרמוז ענין זה.

המזן למשתה כדי שכל אחד ואחד מישראל יתעורר ויעתיר בתפילה ובתחנונים ויטיב דרכו, ואז תבוא הישועה מכוח כל יחיד ויחיד מישראל. וע"כ ביום הפורים, יום שנתגלה בו הכח של כל יחיד ויחיד לעומת הכח של 'אחות לנו בבית המלך', נהגו בו ישראל להעמיד עליהם ביום זה 'פורים רב' כדי לגלות ולהזכיר ענין זה שיש כח ביד כל יחיד ויחיד מישראל לפעול ישועה וכוחו גדול מהרב הנמצא בבית המלך.

ויעוי' במשך חכמה במגילת אסתר בענין התך זה דניאל שחתכו מגדולתו, שכ' וז"ל: שחתכוהו מגדולתו, הכוונה כי גדולתו אצל שלומי אמוני בית ישראל היה אשר מסר עצמו למיתה על תפילת שלוש פעמים בכל יום במידי דרבנן (דניאל פרק ט), ולהשליך לגוב אריות (שם פרק ו). אמנם עכשיו כי כל העם נתעוררו לתשובה גדולה כזו, ואחרי שאמר "ודתיהם שונות" (אסתר ג, ח) הלכו וצמו שלושת ימים וקראו צום ובכי ולמדו תורה, ומסרו נפשם על קדושת השם וקיום הדת באופן נפלא, אם כן נתמעט גדולתו של דניאל, כי ראו עתה אשר טמון מסירת נפש בכח הישראל, ואין הוא יחיד בזה, והבן". עכ"ל. ואף מיני' חזינן ענין זה שיום הפורים בא לרמזו על כוחו של היחיד, דהיינו דניאל שהורידוהו מגדולתו, לעומת כוחו של אחות לנו בבית המלך דהיינו מי שעדיין עומד בגדולתו.

עוד יש לפרש, דכידוע 'אחות' מרמז לחכמה, כענין שנאמר (משלי ז, ד) "אמור לחכמה אחותי את". וכאן היתה העצה שלא יחשוב שישועת ה' תבוא ע"י איזה חכמה, ורק ע"י הביטול לה' בלבד מזה תצמח הצלה, ועפ"ז מתבאר עוד טעם שמחויבים דוקא בפורים לשמוח בדרגה של עד דלא ידע, להראות שישועת פורים אינה באה מה'אחות' שהיתה בבית המלך דהיינו מהחכמה, אלא רק מהביטול לה'.

ונראה להוסיף עוד בזה. דהנה איתא בעבודת ישראל (פרשת זכור) וז"ל: "ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו", כי ידע כי מרדכי הוא צדיק גדול, וירא כי לא יכול לו לבדו, רק ביקש לעקור את הכל ויהיה העולם נידון אחרי רובו. ובדור ההוא נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה כדאיתא בגמרא (מגילה יב.) ואז יוכל גם כן להרוג את מרדכי", עכ"ל. ומבואר מדבריו דכל האופן להרוג את מרדכי

היה ע"י שיהא נידון אחר רוב. נמצא שבעת הישועה בפורים אין מקום לדון את מרדכי ככלל אלא כפרט, ונמצא בכל יהודי הכח היחיד שלו, וע"כ באותו היום מעלת כל יחיד ויחיד הוא בפנ"ע ולא בתוך הכלל.

והנה בפורים יש הלכה שלכאו' הוא פלא והוא הלכה של 'פרוז בן יומו קרוי פרוז', וצ"ב שהרי בדרך כלל לקבוע דבר זה צריך זמן רב, אמנם ביום פורים הגילוי הוא שיש ביד כל אחד ואחד לקבוע את מצבו. ועוד נראה בזה, דיום הפורים קובע לכל השנה, ובתוך ישועת פורים יכול לקבוע מצבו של כל השנה. ומשל לזה, ענין תקנת השבים דהוא רק אם הוא בקביעות, ומ"מ לענין סוכה דמצוה מודה (עי' סוכה לא.), כיון דהמצוה משוויה קבע, וע"כ הנהגת פורים קובעת לכל השנה.



"יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם" (ה, ח)

טעותו של המן שמשתה אסתר היה לכבודו

אמנם לעיל (ה, ד) כתיב "יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו", ופי' הגר"א בזה שמתחילה לא היה לפני המן לכך אמרה אסתר רק 'אל המשתה אשר עשיתי לו', אמנם עכשיו מאחר שהמן היה ג"כ כאן וגם רצתה לעורר את קנאתו של אחשוורוש, כיבדה את המן באומרה 'אשר אעשה להם'.

ולפי"ז יש לבאר עוד מה שאמר המן (ה, יב) "ויאמר המן אף לא הביאה אסתר וגו' וגם למחר אני קרוא לה עם המלך", דהיינו שלמחר השתתפות המן במשתה הוא יחד עם המלך, כמו שאמרה אסתר שהוא יבוא 'אל המשתה אשר אעשה להם'. אמנם אחר מה שאירע בלילה ההוא שנתבזה המן ואמרה לו זרש אשתו "אם מזרע היהודים וגו' כי נפול תפול לפניו", הרגיש המן שסעודת אסתר לא הייתה בשבילו ולכבודו, ולא ייצא לו שום דבר טוב מזה, כתיב (ו, יד) "ויבהילו להביא את המן אל המשתה אשר עשתה אסתר" ולא הוזכר שהמשתה היה

בשביל המן, כיון שעכשיו ידע שאין המשתה בשבילו, והוא רק 'המשתה אשר עשתה אסתר'.



"יעשו עין גבוה חמישים אמה" (ה, יד)

מה טעם רצה המן לתלות את מרדכי על עין גבוה חמישים אמה הא לא שלטא בי' עינא

וכבר העירו בזה, דצריך ביאור מה הטעם דרצה לתלותו דוקא בגובה של חמישים אמה, הרי למעלה מכ' אמה לא שלטה בי' עינא כדאיתא בגמ' סוכה (ב.).

והנראה, דדבר זה תלוי במח' התוס' והריטב"א שם, דלפי התוס' הרי זה דומה לדפנות מגיעות לסכך דמבואר בגמ' דבדפנות מגיעות לסכך מישלט ביה עיניה, והתוס' דימו נר חנוכה על גבי נגו לדבר זה, וכל הטעם דלא אמרינן כן בנר חנוכה ובמבוי הוא משום דהקורה היא טפח וכן נר חנוכה, אמנם המן ובניו התלויין הרי הם היו יותר גדולים מזה, ובודאי כולם היו יכולים לראותם, והרי זה כדפנות המגיעות לסכך דכו"ע מודו דמישלט שלטא בי' עינא.

אמנם לדעת הריטב"א שם לא אמרינן כן, אלא רק בסוכה כיון דהוא מקום קטן ומכל הצדדין יש דפנות מגיעות לסכך לכך שלטא בי' עינא, וכיון שכן בעין שהכין המן למרדכי שלא יהיה ניכר ולא היו שם דפנות מגיעות, אכתי צ"ב למאי רצה לתלותו על עין גבוה חמישים אמה, הא לא שלטא בי' עינא.

[והנה בטעם הדבר שרצה המן שיהא העין גבוה כל כך מבואר בפירוש הגר"א דהוא משום שרצה המן שבעת שהוא נמצא בביתו של אחשורוש יוכל לראות את מרדכי תלוי על העין גם ממקום רחוק, ולפי"ז אפילו דלא שלטא בי' עינא, אמנם מי שרוצה לראות יכול להסתכל ולראות, והיה באפשרותו של המן לראות. אמנם בתרגום ובמדרש מבואר דהכוונה לעשות חמישים אמה שהוא בכדי

שעל ידי זה כולם יוכלו לראות הדבר, וכיון שכן חוזרת הקושיא דהרי בגובה נ' אמה לא שלטא בי' עינא ולא יוכלו כולם לראות את הדבר].

והנראה לדון בזה, דהנה מבואר במהר"ל (אור חדש) דבענין חמישים אמה היה כוונה עמוקה, דהמן רצה להגיע לשער הנו"ן, ועל ידי זה יהיה אפשר לו לתלות את מרדכי, ועיין עוד במש"כ רבי צדוק הכהן (פרי צדיק לפורים אות ב') שביאר שם ענין שער הנ' והכוונה דייקא בזה. [ועיין עוד בילקוט והובא במהר"ל שם דאותו עץ היה מתיבת נח, ותיבת נח היתה רחבה נ' אמה, ומכל הדין מבואר שהיה חשבון במיוחד לענין הנו"ן].

אמנם עדיין קצ"ב, דכל זה יהיה תירוץ על כוונת המן דייקא להיות בשער נ' אפילו דאין בו מעלת שלטא ביה עיניה, אמנם לבסוף בקיום של "ונהפוך הוא" שהמן נתלה עליו, הרי כל העולם לא היו יכולים לראותו, וקשה לומר דזה יהיה במקרה, שהרי עה"פ (אסתר ו, ד) "לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו", דרשו חז"ל בגמ' (מגילה מז.) 'תנא לו הכין', ולכאורה צ"ב מהו הענין שהמן נתלה דווקא באופן זה.

עוד יש לדון, שהרי המן נתלה שם יחד עם עשרה בניו, ובגמ' מגילה מבואר דהתלייה הייתה זה למטה מזה, והרי שיעור אדם הוא ג' אמות, ונמצא דעם המן ועשרת בניו הגיעו לשיעור עשרים, וע"כ היה אפשר לראותם. ובפשטות היה כאן קיום של זה לעומת זה, דאת מעלת שער הנו"ן שהמן רצה שמרדכי יהיה שם לבסוף נתגלה שהיה להיפך, ויש לעיין בכל זה.



"בלילה ההוא נרדה שנת המלך" (ו, א)

סעודתה של אסתר בפסח - ביטול השאור דהיינו המן

איתא בילקו"ש (רמז תתרנז): "רבי חמא בר גוריון אמר, כל בעלי שינה לא טעמו שינה כל אותה הלילה. אסתר היתה עסוקה בסעודתו של המן, מרדכי

עסוק בשקו ובתעניתו, המן היה עסוק בקורתו". ובחדושי הרי"ם העיר, אמאי הוצרכה אסתר להכין בעצמה את הסעודה, וכי לא היו לה לאסתר המלכה עבדים ושפחות שייכינו את הסעודה. ויש לפרש שהוא מפני שהסעודה היתה משלה, ולכך היתה מחויבת להיזהר מחמיץ ולעשות הלחם מצה, ומשום הכא היתה עוסקת בעצמה בהכנת הסעודה. וזה היה סם המות להמן, כיון שהמן הרשע הוא עצמו השאור (כדרשת חז"ל המן מן התורה מנין המן העיץ), ואסתר היתה מבטלת את השאור בקפידתה להיזהר מכל שאור וכל דבר חמיץ בסעודה.

ולפי"ז מדוקדק לשון הילקוט שאמרו שאסתר היתה עסוקה בסעודת המן דייקא, דהיינו סעודת המן ולא סעודת אחשורוש.

ולפי האמור יש לבאר, דנמצא דביאת אסתר אל בית אחשורוש בפעם הראשונה היה בט"ו ניסן, והרי האיסור לבוא אל המלך שלא כדת הייתה גזירתו של המן כמבואר בדברי התרגום יונתן, ולכך ביום פסח, יום ביטול החמיץ, נתבטלה ג"כ גזירה זו שגזר המן על הכניסה לפני המלך, והצליחה אסתר ליכנס אל בית המלך אע"פ שלא נקראה אליו.

נמצא דביום א' דפסח, שהוא הלילה בו ביטלה אסתר את השאור דהיינו המן, יכול כל החפץ להיכנס אל מלכו של עולם ונתבטלה גזירתו של המן שלא לבוא לפני המלך שלא כדת. ולפי האמור יש לבאר בדרך רמז מנהג ישראל ללבוש קיטל בליל הסדר, כיון שבאותו הזמן יכול כל אחד להיכנס אל המלך והרי הוא ככהן הגדול הנכנס לפני ולפנים, לכך לובשים אנו בגדי לבן בליל הסדר.



"בלילה ההוא נרדה שנת המלך" (י. א)

מקור נוסף להיות ערים כל ליל הסדר

מדברי חז"ל בגמ' מגילה (טו:): מבואר שלילה זה היה ליל פסח, ובהגדה של פסח אומרים "עוררת נצחך עליו בנרד שנת לילה". ומבואר דהיה זה

בליל פסח, (ויש נידון גדול במפרשים מתי זה היה, עי' רש"י מגילה (טז. ד"ה להתענות), ובמהרש"א בגמ' טו. ועוד). ויש לומר דכאן מצינו עוד מקור להיות נייעורים בליל פסח כל הלילה והוא ליל שמורים, כיון שגם פורים נעשה ע"י שהיו הכל נייעורים בלילה הזה כדכ' בילק"ש דלעיל.



"ויקח הזמן את הלבוש ואת הסוס" וגו' (ו. יא)

מאי נפ"מ לו להמן איזה הלכות הם לומדים

אמרו בגמ' (מגילה טז.): "ויקח הזמן את הלבוש ואת הסוס, אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, כיון דחזייה מרדכי דאפיק לקבליה וסוסיה מיחד בידיה כג מירתת, אמר להו לרבנן האי רשיעא למיקטל נפשי קא אתי, זילו מקמיה די לא תכוו בגחלתו וכו', אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה, אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי, אמר ליה רשע כד עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי".

יש לדקדק מדוע בכלל שאל אותם הזמן במאי עסקיתו, הרי הם היו עוסקים בתורה ומה נפ"מ לו להמן באיזה סוגיא עוסק מרדכי. ויש לבאר, שמה שהיה דבר חידוש להמן כשראה את מרדכי יושב ועוסק בתורה היה בכך שאע"פ

כג. יש לדקדק קצת על מה שאמרו שראה מרדכי רק הסוס, אבל לא נזכר שראה ג"כ את הלבוש.

כד. הנה במה שאמר לו רשע וכו', קצ"ב מה ענין רשע כאן, ומה נוגע לענין זה מה שהוא עבד. ויש לפרש משום שהמן דיבר על חשיבות השקלים שלו, וע"ז אמר לו מרדכי שאין השקלים שלו כיון שמה שקנה עבד קנה רבו, וע"כ לא נתן כלום, ומשו"ה חשיב רשע כיון שחפץ היה להשתמש בשקלים שאינם שלו. עוד יש לבאר, דלשון רשע דכאן שייך למאי דאיתא בכמה ספרים דכאן נשלמה המלחמה של עשו עם יעקב, דעשו היה טוען שהוא היורש והכל שלו, אמנם באמת אינו כן, ופרקת עולו מעל צווארו, ולפי האמור זהו הדקדוק בכאן. ועיין בגמ' גיטין (נו:) בענין טיטוס הרשע דאיתא שם: "רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה", הרי דהיכא דיש ענין זה, שבא טיטוס עם גאווה ומלחמה כנגד הקב"ה, שייך לשון רשע והוא מכוון לעשו הרשע, וא"כ גם כאן הזמן הוא בן בנו של עשו הרשע ולכך שייכי בהו לשון רשע.

שהגזירה עליהם הינה כה גדולה וכה חמורה והיה הדבר צריך להביא את מרדכי לידי עצבות, אפ"ה היה מרדכי יושב ועוסק בתורה.

ומצאנו מקור גדול שלימוד הלכות אלו היו בדקדוק לזמן זה במש"כ הרוקח (פורים רמ"ז) דמאי דכתיב בפרשת וישלח "ויקח מן הבא בידו" שהמן מצא מרדכי עוסק בהלכות מנחה, ומראה בידו, הרי להדיא שמרומז בתורה דייקא הלימוד זו של קמיצה, וזהו 'מן הבא בידו', לישועת כלל"י בתוך זה, וצ"ב.

מכך שהיו עוסקין בתורה הבין שעתידה גזירתו להתבטל

והנה בפשטות הטעם לכך שאמר המן שמלוא קומצא דידכו דחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי, והבין שעתידה גזירתו להתבטל, הוא משום שכל מה שסבר המן שיצליח בגזירתו ויהיה בכוחו לכלות את ישראל הוא כפי שאמר לו לאחשורוש 'ישנו עם אחד' ודרשו בגמ' שאמר המן שהם ישנים מן המצוות ולא היו עוסקים בתורה, ולכך גזר עליהם שלא יעסקו בתורה כמבואר בגמ' (מגילה טז: ברש"י ד"ה אורה) כיון שידע שאם יעסקו ישראל בתורה אזי תתבטל גזירתו, ועתה שראה את מרדכי ורבנן עוסקים בתורה ידע שעתידה גזירתו להתבטל כה.

כה. והנה בגמ' שם אמרו: "בההיא שעתא נתעטף מרדכי וקם ליה לצלותא, אתא המן ויתיב ליה קמיהו ואוריך עד דסליק מרדכי לצלותיה" אמר להו במאי עסיקתו". ומבואר מזה שהניח למרדכי להתפלל ולא חשב על זה כלל, ורק רצה לידע מה התורה שלמד, וכמו"כ לא גזר על תפילה ורק על לימוד התורה, ומאידך בגמ' לעיל (יב:) דרשו כל המעלות של מרדכי במעלות התפילה, ועיין בזה דעמלק נלחם יותר בתורה מבעבודה, וכדרשת חז"ל "ויבא עמלק ברפידים" שרפו ידיהם מן התורה, אמנם עמלק בא כאן על "ולא ירא אלוקים" וגם בענין אמונה כמבואר ברש"י בפרשת בשלח וצ"ב, ומ"מ מצינו להיפך גם בענין תפילה דעמלק ידע מעלת התפילה, שבפרשת חוקת עמלק הבין דייקא הכח של תפילה, דכתיב לאחר מיתת אהרן, "וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל" (במדבר כא, א), וכי שם רש"י שם שהיו הם עמלק שנאמר "עמלק יושב בארץ הנגב" (במדבר יג, ט), ושינו לשונם לדבר בלשון כנעני כדי שיהיו ישראל מתפללין להקב"ה לתת את כנענים בידם וכו', ועיין בזה.

והנה המן גזר עוד על התפילין כמבואר שם בגמ', וקצ"ב האם מרדכי לא היה מניח תפילין דגם על זה יש גזירה, ועיין בזה האם מרדכי היה לובש השק ואפר, וע"כ לא היה מניח תפילין, ואם

אולם אכתי צריך ביאור, דא"כ מה אכפת לו להמן באיזה ענין הם עוסקים, הרי די בכך שראה שעוסקים הם בתורה בכדי שיבין שגזירתו עתידה להתבטל, ומ"ט שאל במאי עסיקתו. ועוד צ"ב, מדוע הסיק המן מכך שמרדכי ורבנן עוסקים בתורה שעתידה גזירתו להתבטל, הרי מרדכי עצמו לא נהנה מסעודתו של אחשוורוש ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ואפ"ה סבר המן שיש בכוחו לכלות את ישראל מפני שכל שאר בני ישראל לא היו עוסקים בתורה ובמצוות, ונהנו מסעודתו של אחשוורוש והשתחוו לצלם בימי נבוכנצר, ודבר זה אכתי קאי, וא"כ עדיין יש בכוח הגזירה להתקיים, ואמאי בראותו את מרדכי ורבנן עוסקים בתורה הסיק שגזירתו עתידה להתבטל.

מפני מה נדחו שקליו של המן מפני מחצית השקל או מפני הקמיצה

עוד צ"ב, דהנה אמרו בגמ' מגילה (יג:): "אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". חזינן דהא נדחו שקליו של המן הוא מפני שקלי ישראל, והכא אמר המן דנדחו שקליו מפני קמיצת העומר. אמנם בפשטות י"ל דמה שאמר המן לא היה הטעם הנכון, אולם לקמן יבואר דשקלים וקמיצה אינם ב' דברים נפרדים אלא יסוד שני הדברים אחד הוא.

עוד יש לדקדק, דהנה כשבא המן ראה את הרבנן יושבים לפני מרדכי ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, ופרש"י שם "הלכות קמיצה, דורש בענינו של יום וששה עשר בניסן היה הוא יום תנופת העומר". ולכך ניחא במה ששאל אותם אח"כ במאי עסיקתו, אולם מלשון הגמ' משמע שכבר בהגיעו לשם ראה שעוסקים הם בהלכות קמיצה אף קודם ששאל אותם במאי עסיקתו, דהא אמרו 'אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן'.

היה זה כל הזמן וכמבואר בהמשך המגילה (ו, יב) "וישב מרדכי אל שער המלך" ופרש"י לשקן ולתעניתו, ועיין.

העסק בהלכות קמיצה היה סימן לגודל האמונה שהיה להם לישראל בגאולה העתידה לבוא

ויש לפרש, שאכן היה מרדכי דורש בהלכות העומר באותו הזמן, אולם לא רק שהיה מפרש להם את ההלכות אלא היו לפניו כל כלי הקמיצה והיה מראה להם בפועל את הלכות הקמיצה. ומדבר זה נתפעל המן, דלא סגי להו לעסוק בהלכות אלו בדרך לימוד בבחינת ונשלמה פרים שפתינו, אלא היו עוסקים בהלכות אלו בפועל לידע בדיוק איך לקיים מצוה זו, ומזה הבין המן שאין ישראל מתייאשים מן הגאולה, ואינם עוסקים בהלכות אלו לעשות זכר לדבר, אלא מאמינים הם שיבוא היום ויבנה בית המקדש ויצטרכו לדעת את כל פרטי ההלכות ואת כל דקדוקיה, ולכך עוסקים הם בהלכות אלו בפועל כדי לדעת האיך לקיימם.

ודווקא מענין זה חשש המן והבין שעתידה גזירתו להתבטל, ומהא שישראל היו מכונסים מקטן ועד גדול בצום ומספד בתפילה ובתחנונים לא חשש, כיון שהיה עליהם קיטרוג שלא עסקו בתורה ובמצוות ולכך יכול להיות שיקבלו עונש ולכך יכולה גזירתו להתקיים, אולם כשראה שמרדכי יושב ועוסק בהלכות בית המקדש בפועל וראה שאין ישראל מתייאשים מן הרחמים ומאמינים הם שעתידה הגאולה לבוא, מזה הבין שעתידה גזירתו להתבטל, ולכך אמר שהקמיצה דחתה את עשרת אלפים כיכר שלו, כיון שמעיסוקם בהלכות הקמיצה בפועל הבין שאין גזירתו מתקיימת.

הדרך לנצח את כח העזות דטומאה הוא ע"י עזות דקדושה ולכך היו מסתכלין כלפי מעלה

והנה תנן במסכת ר"ה (כמ.): "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו', וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים, ואם לאו היו נופלים". ובספר אש קודש (להג"ר קלונימוס קלמן מפיאסצנא אשר י"ל בשנות המלחמה בגטו ורשא) הקשה, הא עיקר הענין היה לשעבד את ליבם לאביהם שבשמים, אולם בתפילה א"צ להסתכל כלפי מעלה

ורק צריך להיות עיניו למטה ולבו למעלה (כדאיתא ביבמות קה.), הרי דהדין בתפילה הוא דיהיו עיניו למטה, וא"כ אמאי אמרו הכא שכל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה וכו'. והנראה בזה, דאכן מהלכות תפילה הוא להתפלל בהכנעה, ולב נשבר ונדכא אלוקים לא תבזה, אמנם בעת מלחמה היה צריכים ישראל לילך בנאוה דקדושה בכחינת ויגבה לבו בדרכו ה', ואם היו הם במצב של יאוש לא היה נוצחין, וע"כ כנגד המצב של יאוש היה מתחייב במיוחד שלא יפלו ברוחם אלא יסתכלו כלפי מעלה וימצאו את הדרך לשעבר את ליבם לאביהם שבשמים, ובכך היו נוצחין את המלחמה. וזהו ההשוואה להנהגת מרדכי, דאחר גזירת המן לא התחרט על שלא כרע והשתחוה להמן, ולא שינה מדרכו ומלימודו אלא המשיך לעסוק בתורה מתוך אמונה בנאוה הקרובה, ולא נתן מקום לחושך וליאוש להשתלט עליו. ומתוך אמונה זו זכו ישראל לישועתו של השי"ת ונתבטלה גזירתו של המן כו'.

ונראה לדקדק דרואין נקודה זו גם בסליחות לתענית אסתר, דאומרים 'דלו עיני למרום', וכנראה לענין מלחמה בעמלק יש מחייב של דלייה עיניה, ודבר זה אומר דרשני.

והנה אומרים בפסוקי דזמרה בכל יום 'מומור שיר חנוכת הבית' (ואיתא במשנת חסידים שהמקובלים תיקנו לומר בכל יום מומור זה כיון שהוא רומז על

כו. ויש לבאר עוד, דעמלק בגמטריא רם, ועבודת בני"ה הוא להשפילו, וע"כ דייקא בענין של הניצחון על עמלק צריך להיות כמדתו, ולהיות ויגבה לבו בדרכו ה'. וכן עמלק בא בדרך כאשר היו ישראל "עיין ויגע", ובחדושי הרי"ם (הובאו הדברים בתחילת מגילת אסתר) פירש ענין עיין היינו ההסתר פנים שגורמת לעייפות בעבודת ה' ולכך בא עמלק, וכנגד זה צריך להיות קם. ועל כן אומרים בסליחות בתענית אסתר 'דלו עיני למרום קראתיך אויבי לקוב', הרי דהאופן להלחם בעמלק הוא לדלות עיניו למעלה.

(ועיין בגמ' מגילה טז. בבתו של המן, דלאחר ששפכה את קיתון השופכים הכירה שזה היה אביה, ולשון הגמ' הוא 'דלייה עיניה', ולכאורה צ"ב דדליה היינו הסתכלות למעלה, וכאן הוא להיפך שהרי הייתה על הגג והסתכלה למטה. אמנם בעת שהיא שראתה שמרדכי הוא הרוכב נתגלה אצלה שהכל הוא להיפך, ומרדכי הוא למעלה והמן הוא למטה, נפלה מן הגג ומתה, והיינו דכאן היה זה לעומת זה, היא היתה בגג למעלה, ומרדכי למטה, ועל ידי הדלייה עיניה נעשה היפוך הדבר - 'ונהפוך הוא'. ויש להוסיף עוד בענין דלייה עיניה, דמאחר דיש כאן איבוד עמלק שהוא המן, נרמז בזה שהניצחון על עמלק הוא באופן שמסתכל למעלה, ובעת דיש דלייה עיניה הוא הזמן שהמן נופל.

שירת הניצוצות הקדושים שנבלעו בקליפות כשהם מתעלים ויצאים משם הם אומרים שירה, ועי' שפ"א חנוכה תרנ"ג). ואומרים 'ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי', ואיתא במדרש רבה (י, ה) שבעת שהרכיב מרדכי על הסוס התחילת מקלם 'ארוממך ה' כי דליתני' וגו' ואותו רשע אומר 'אני אמרתי בשלוי'.

והנראה דזה שייך במיוחד לפורים, דהפירוש בכאן הוא שהקב"ה מרומם אותנו משפלות החטא ומוחל לנו על זה, וזהו הפירוש 'ולא שמחת אויבי לי', והנה בגמ' מגילה (טז.) אריכות לענין השפלת המן והרוממות של מרדכי בעת שהגיע המן להרכיב את מרדכי, ונראה שזה היה תחילת ישועת פורים שבא מכח השמחה וההתרוממות לעומת השפלות שאומרים אומות העולם שאין לנו חלק בעולם הבא, והוא הענין בכאן במלחמת עמלק. והכי כתב השפת אמת (תרל"ד) וז"ל: "נראה כי גם דפורים היה הכנה לבית שני כי הי' צריך להיות כח ועוז לבני ישראל, וע"י הגם נגבה לבם ויכלו לחזור לבית המקדש. וכן אפשר שיהי' לעתיד גם כזה קודם הגאולה כמ"ש חז"ל מעמיד עליהם מלך כהמן כו' שגם זה הכנה לגאולה", עכ"ל.

טעותו של המן הייתה בכך שלא ידע שיתקיים ענין מחצית השקל ע"י 'ונשלמה פרים שפתינו'

עוד יש לפרש, דהנה ביאר בחת"ס דבזמנינו שחרב הבית בעוונותינו ואין לנו ענין השקלים, העצה לזה הוא לעסוק בפרשה זו, ומתוך הלימוד ייחשב לנו אילו שקלנו בפועל את השקלים בחינת ונשלמה פרים שפתינו.

וא"כ יש לבאר, דסבר המן שזכות שקליהם של ישראל לא יעמוד להם כיון שחרב הבית ואין להם אופן לקיים מצווה זו בפועל. אולם כשראה שהיה מרדכי עוסק בהלכות קמיצה, והיינו מפני שאפשר לקיים את המצוה אף ע"י העסק בהלכות מצווה זו מדין ונשלמה פרים שפתינו, בהא אמר המן שא"כ אף זכות שקליהם יכול לעמוד להם, ומזה הבין שעתידה זירתו להתבטל.

נמצא דענין השקלים וענין הקמיצה הינם שני צדדים של אותו המטבע, ואכן הקדמת השקלים היה הזכות שעמד להם לישראל לבטל את הגזירה,

וממה שראה המן את מרדכי עוסק בהלכות קמיצה הבין שאף העסק בהלכות המצוה חשיב כקיום המצוה וא"כ שפיר יכול לעמוד להם ישראל ענין הקדמת השקלים בכדי לבטל את הגזירה.

אולם אכתי צ"ב, דמדברי המן משמע שהקמיצה עצמה דחתה את עשרת אלפים ככרי הכסף שלו, ולפי"ד מה שדחה את הגזירה היה ענין הקדמת השקלים, וכל ענין הקמיצה היה רק גילוי שזכות זה קיים אף כשעוסקים בתורה בהלכות מצווה זו.

והנראה בזה, דהנה מיד כשנגזרה הגזירה וכל ישראל היה עומדים בתפלה ובצום, מ"מ מרדכי ורבנן היו עוסקים בהלכות קמיצה, והיינו שהיו מראים שאפילו בזמן גזירה כה גדולה אסור להתייאש כלל מבנין בית המקדש, ועדיין הייתה מחשבתם עסוקה בהלכות בית המקדש, ואפילו בתקופת ההסתר הגדול ביותר היו מאמינים שבמהרה יבנה בית המקדש, ולכך עסקו בהלכות קמיצה הנוגע לאותו היום, ובזכות אמונה זו נתבטלה גזירתו של המן ובאה הישועה לישראל. נמצא דהעסק בהלכות המקדש דהיינו הלכות השקלים והקמיצה אשר יסודם הוא האמונה בגאולה הקרובה, הוא היה הזכות אשר לכך זכו ישראל ליגאל ולבטל את גזירתו של המן הרשע.



"ויקה המן את הלבוש ואת הסופ" וגו' (ו. יא)

יום הפורים הוא גילוי שאף הדברים הקטנים חשובים כגדולים מאוד לפני המקום

איתא בגמ' מגילה (טז.): "אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה, אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי".

וביארו בזה בספרים הקדושים, דקליפת המן אומרת שאין חשיבות לדברים קטנים אלא רק לפעולות גדולות דוגמת עשרת אלפים ככרי כסף, ולעומת זה גילה לנו מרדכי שאף פעולה קטנה כקמיצת היד חשובה כקרבן לפני השם.

נמצינו למדים שאחד מהיסודות שיום הפורים מגלה לנו הוא שאף הדבר הקטן ביותר שעושה האדם אין שיעור לחשיבותו לפני המקום.

וכן חזינן בכל הישועה של גם הפורים שהתגלגלה ובאה על ידי כל מיני פרטים קטנים, והוא כדי להראות לנו כי אף הדבר הקטן ביותר - גדול הוא. וכן יש לפרש ע"ד הדרוש דברי הגמ' במסכת ביצה (טו:): "ואמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר בר' שמעון הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר", והיינו שהרוצה שיתקיימו נכסיו הרוחניים הנצחיים ילמד מהגם שנעשה בחודש אדר בו נתבאר לנו שאפילו מעשה קטן של האדם חשוב וגדול הוא עד למאוד. וכן יש לבאר מנהג ישראל להעמיד 'פורים רב' ביום הפורים והוא בכדי לרמוז שיום הפורים מגלה לנו שאף הקטן ביותר גדול וחשוב הוא עד למאוד לפני המקום.

נמצא שהלימוד מיום הפורים הוא על מה שנראה בעינינו כדבר קטן שהוא גופא דבר גדול, ועל כן צריך האדם להחשיב אף את הדברים שנראים לו כקטנים. וזהו הרמז ג"כ ביום 'פורים קטן', דהנה מצד אחד יאמר האדם הרי אין ביום זה מקרא מגילה ואין משלוח מנות וא"כ אין היום הזה חשוב כ"כ, אמנם עבודת יום פורים הוא להגדיל את הקטן, וע"כ מי שעושה משתה ושמחה בפורים קטן, מגלה הוא בזה את נקודת הישועה של יום הפורים שאף דבר הנראה לנו כקטן הוא גדול מאוד, וזהו הרמז בתקנת 'פורים קטן', ודו"ק בזה.



"ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו: יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר נתן בחר מלכות בראשו: ונתון הלבוש על ידי איש משרי המלך

הפרתמים" וגו' (ו, ז-ט)

המן היה חפץ לקחת את המלוכה ולכן אמר 'יביאו לבוש מלכות'

נראה לבאר דברי המן, שלא הייתה כוונתו רק לעשות איזה משחק, שהרי היה לו להמן ממון הרבה ולא היה צריך לזה, אלא חפץ היה המן לעשות את

עצמו כמלך ממש וחפץ היה ליטול את המלוכה, וע"כ ביקש דווקא את לבוש המלכות ואת סוס המלך ואת כתר המלכות.

והנה כ' הרמב"ם (פ"ב מהל' מלכים ה"א): "אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישיו וכו', וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו". הרי חזינן שכלי תשמישו של המלך אסורים לשימוש ע"י אדם אחר, וא"כ מה שביקש המן דווקא בגדים אלו היה מפני שרצה לקחת את המלכות לעצמו ולהיות מלך.

ובאמת הדברים מבוארים בדברי התרגום והמדרש, שבאותו לילה שנודדה שנתו של המלך חלם אחשוורוש שהמן לקח ממנו את כלי המלכות שלו כיון שחפץ היה ליטול את המלוכה, ובאותה שעה שאמר המן לאחשוורוש לעשות כן לאיש אשר המלך חפץ ביקרו הכיר אחשוורוש שאכן זה הוא רצונו של המן ליטול את המלכות לעצמו.



"ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (י, יא)

הטעם שבתו של המן שקלא עציצא דבית הכסא

אמרו בגמ' מגילה (טז.): "כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן חזיתיה ברתיא דקיימא אאיגרא. סברה: האי דרכיב - אבוה, והאי דמסגי קמיה - מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה ארישא דאבוה. דלי עיניה וחזת דאבוה הוא, נפלה מאיגרא לארעא ומתה. והיינו דכתיב 'וישב מרדכי אל שער המלך', אמר רב ששת: ששב לשקו ולתעניתו, 'והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש', אבל - על בתו, וחפוי ראש - על שאירע לו".

והנה ישל"ע מוכא בכאן שבתו של המן שקלא עציצא דבית הכסא, שהרי ברור היה הדבר שמרדכי היה מהאנשים החשובים והיה יושב בשער המלך, וא"כ הרי זה מרידה במלך לעשות כן, ואיך לא חששה לעשות דבר כזה, ובפרט

שאם היא רואה שמרדכי מנהיג את הסוס הרי הוא אחד מסריסי המלך, ובזיווי ייחשב כמרידה במלכות, וע"ע לקמן בזה. אמנם הביאור בזה הוא כפי שנתבאר לעיל, דמתוך עובדא זו שהמן רוכב הסוס של המלך וקוראים לפניו ככה יעשה וכו' משמע שגבר המן מאחשורוש, וכמבואר במדרש רבה (ריש פרק ד) שאמר מרדכי שגבר המן מאחשורוש, וכיון שכן לא פחדה בתו של המן לעשות דבר זה.

המן היה מבקש להשיא את בתו למלכות

ולפי האמור נראה לבאר עוד דבר נפלא הטמון במעשה בתו של המן כאן, דברישי המגילה בסעודתו של אחשורוש וסירובה של ושתו לבוא לפניו אמר ממוכן (שהוא המן בחז"ל מגילה דף יב. והדיוט קופץ בראש) "לא על המלך לבדו עושה ושתו המלכה כי על כל השרים" (א, טז), ובמדרש רבה (ד, ו) מבואר דמה שאמר לא על המלך לבדו, משמע שהיה בזה ג"כ עוות כלפי המן, וזהו משום שהיה לו להמן בת והיה מבקש להשיאה למלכות, ע"כ.

ולפי האמור הרי יש לדון לפרש שאותה הבת במעשה זה היא אותה הבת שממתינה ומצפה מתי תוכל לבוא לידי מלכות, והנה עכשיו שהיא רואה את המן רוכב בשער המלך ובלבוש המלך, היה לה מקום לחשוב ולטעות שעכשיו הגיע זמנה להינשא למלכות, ונמצא דממש ברגע שהיא חשבה שכבר הגיעה היא להשלמת הדבר, וכל ראשית הסיפור עם המן בדבריו על אשר עוותה ושתו יהיה נשלם עכשיו והיא תהיה מלכה.

[ובהמשך הגמ' אמרה אסתר לאחשורוש שהמן אינו חושש שינוק המלך, הרי הרג ושתו וגם בא בעצה להרוג את אסתר. ולפי האמור מבואר שהכל היה משום שרצה שישא את בתו, וזהו העומק במה שראתה בתו של המן בעת שרכב המן בשבילו מרדכי, שחשבה שעכשיו הגיע זמנה, ואולי גם מצד זה שהמן בא ברחוב שלהם, ומה הטעם לעשות כן, וחשבה שזה כדי לקרוא לה לינשא לאחשורוש].

אמנם ברגע אחד 'דלייה עיניה' והיא הכירה שהכל הוא בהיפך הגמור, מרדכי הוא הרוכב, ואין לה שום סיכוי להגיע לידי מלכות, ובאותו שעה מחמת

אותה הכרה נפלה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. ונראה בעומק ללמוד ממנו לישועת פורים באופן וגילוי של 'ונהפוך הוא', דממש ברגע הקודם היה נראה לה שיש לה הכל, והכן מוכן מעיקרא, וברגע אחד הקב"ה מהפך את הדבר והוא טובה לישראל 'וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר'.



"וילבש את מרדכי וירכיבהו ברחוב העיר" (ו. יא)

מה הטעם בהשפלת המן

בגמ' מגילה (מזו.) מצינו אריכות לענין השפלת המן בעת שבא אל מרדכי שהיה יושב ועוסק בתורה, עד שלבסוף כשעלה מרדכי על הסוס הוכרח המן להתכופף כדי שמרדכי ידרוך עליו ויעלה על הסוס. וברוקח כתב שהדרשה הוא ממה דכתיב 'וירכיבהו' ולא נאמר על הסוס, שמשמע שהמן בעצמו הרכיב אותו. והנה בודאי בכל כך עובדא היה ראשית מפלתו של המן, ותחילת הקיום של 'ונהפוך הוא' ומאותה שעה נתרומם ונתגדל מרדכי. אמנם עדיין צ"ב מה הענין המיוחד ללמוד מחלק זה של רכיבת הסוס ולבוש בגדי מלכות את ישועת הפורים, דלפום ריהמא לא היה צריך את כל העסק הנ"ל בשביל עיקר הצלתם של ישראל. ואף בעבור מפלת המן לא היה הדבר נצרך, שהרי במשתה אחשוורוש חמתו של אחשוורוש בערה על המן וחפץ היה להורגו אף בלא כל ענין ההשפלה הזאת.

ויש לבאר דמכאן יש כאן כמה גילויים גדולים לענין ישועת פורים, שבגמ' שם מבואר דבעת שבא המן למרדכי אמר מרדכי לרבנן שיילכו הם משם כיון שהמן בא להורגו, והכי איתא שם: "כיון דחזייה מרדכי דאפיק לקבליה וסוסיה מיחד בידיה, מירתת. אמר להו לרבנן: האי רשיעא למיקמל נפשי קא אתי, זילו מקמיה די לא תכוו בנחלתו. בההיא שעתא נתעטף מרדכי וקם ליה לצלותא, אתא המן ויתיב ליה קמייהו ואוריך עד דסליק מרדכי לצלותיה", עיי"ש בהמשך הגמ'. ולפי האמור הרי ברגעים שלפני זה חשש מרדכי למיתה והתחיל להתפלל, (ובאמת רואין שמרדכי לא היה מתפלל קודם לזה וצ"ב, שהרי הוא עת צרה, ואם נאמר שסבר מרדכי שבזכות התורה ינצל א"כ למה התחיל עכשיו להתפלל, ועיין בזה,

ויש לחלק שעכשיו בא המן ממש להרגו), וברגע אחד נתחלף הדבר והוא הרוכב על הסוס, כך יכולה להיות ישועת ה' כהרף עין ממש.

ועוד נלמד מדבר זה כמו שכתבנו מהאבני נזר לבאר עומק החילוק בין מחיית עמלק למלחמת שבעת עממין, והוא דעצם המחיה בעמלק הוא מעלה אף אם אין בזה תכלית אחרת, וע"כ גם בכאן אע"פ שבסוף מתוך עובדא זו עדיין לא נפעלה הישועה שהרי מרדכי שב אל שקו ואל תעניתו, אמנם עצם הבזיון להמן הוא ענין בפנ"ע ותכלית בפנ"ע.

וגם יש לבאר עוד נקודה בזה, דהנה מבואר במדרש ובתרגום, הובאו הדברים בכמה רמזים בבעל הטורים בפרשת תולדות, שהמלחמה בין עשו ליעקב נשלמה בפורים על ידי ניצחונו של מרדכי על המן, והמן היה מעורר על מכירת הבכורה ליעקב, ומרדכי היה צריך לתקן אותה השתחוויה שהשתחווה יעקב לעשו, וכאן תיקן דבר זה לגמרי וביטלו לגמרי, שלא רק שלא השתחווה להמן אלא המן הוא עבד ומשרת למרדכי.



"והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש" (ו, יב)

**מה טעם לא חששה בתו של המן לכבודו של המלך
ולכבודם של עבדי המלך**

אמרו בגמ' מגילה (טז.): "כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן חזיתיה ברתיא דקיימא אאיגרא, סברה האי דרכיב אבוה והאי דמסגי קמיה מרדכי, שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה ארישא דאבוה, דלי עיניה חזת דאבוה הוא נפלה מאיגרא לארעא ומתה, והיינו דכתיב וישב מרדכי אל שער המלך, אמר רב ששת ששב לשקו ולתעניתו, והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש אבל על בתו וחפוי ראש על שאירע לו" כז.

כז. יש לבאר קצת בדרך צחות הטעם שטעתה בתו של המן שמרדכי הוא המן, דמבואר בגמ' לעיל

וצריך ביאור, הא מרדכי היה ניכר כאדם חשוב והיה יושב בשער המלך, שהרי לא היה המן יכול להורגו בסתם, וא"כ האיך סברה בתו של המן שיכולה היא להשליך עליו את האשפה. ועוד, הא אף לפי מה שסברה שמרדכי הוא מנהיג את הסוס, הרי מ"מ הוא אחד מעבדי המלך והמבזה את עבד המלך הרי הוא ביוזון למלך עצמו.

כשסברה שאביה הוא הרוכב על סוס המלך הבינה שהוא עצמו כבר אינו מקפיד על כבוד המלך

אמנם איכ"ל דבשעה שראתה את המן מגשא עצמו למלך ורוכב על סוס המלך בלבוש מלכות הבינה שהמן אינו חושש כלל לכבודו של המלך אחשוורוש, ולכך אף בתו לא חששה לכבוד המלכות ולבזות את עבדי המלך.

והנה מהא שאמר מרדכי כשראה את המן מגיע אל בית מדרשו שחושש הוא שמא המן בא עתה להורגו אין ראה שהיה בכוחו של המן להרוג את מרדכי בסתם, כיון דאיכ"ל דמה שהמן לא יהרוג אותו מפני מעמדו היינו דווקא כשהוא יושב בשער המלך ובפרהסיא, אבל עתה שהוא במקום צנעא שמא יעז המן אף להורגו ולא יחשוש למעמדו של מרדכי. משא"כ מעשה בתו של המן היה בפרהסיא ולעיני כל. או שחשש מרדכי שבא להורגו משום שעתה בא המן אליו אל מקומו.

אמנם י"ל עוד, דהא אמרו בגמ' מגילה (טז.): "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס, אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, כיון דחזייה מרדכי דאפיק לקבליה וסוסיה מיחד בידיה מירתת", הרי שבשעה שראה

דמרדכי אמר להמן דאי אפשר ללבוש הבגדים של המלך בלי להסתפר קודם לכן, (ואגב רואין מזה דמרדכי קיים בלבישת הבגדים שהם בגדי מלכות ולא סתם לבישה, ועיין במק"א דהארכנו בכוונת המן בלבישת בגדים, וברור דמרומז כאן ענינים גדולים במה דלבש מרדכי הבגדים וזה הענין כאן) ולבסוף המן עשה תספורת למרדכי עיי"ש, ולפי"ז הרי המן היה מספר את מרדכי כמו שהוא היה נוהג תמיד, ולא כמו שנוהג מרדכי בדרך כלל להסתפר היכא שיהודי היה מספר אותו, וע"כ היה נראה כהמן.

מרדכי את המן ואת סוס המלך בידו חשש שמא בא להרוג אותו, והיינו דכיון שראה שהמן אינו חושש מהמלך ומכבוד המלכות, שהרי הוא הולך וסוס המלך עימו, ועל כן חשש מרדכי שאם אין המן ירא כלל מן המלכות לא יועיל לו מעמדו ומה שהוא יושב בשער המלך, ועלול המן להרוג אותו אף על פי כן.

אמנם עדיין קצ"ב, דהא מבואר בדברי המגילה שהטעם שלא הרג המן את מרדכי הוא משום ש'ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו', וא"כ מה טעם חשש מרדכי עתה לכך. אולם יתכן שמרדכי לא ידע את טעמו של המן, ולכך חשש עתה שמא בא להורגו.

עוד יש לפרש דהיה בו לשלוח מתחילה על מרדכי לבדו, אבל בסוף שראה שמרדכי לא רק שאינו משתחוה לו על שהוא יהודי, אלא דלא קם ולא זע ממנו כלל, על בזיון זה כבר לא היה בו משום 'ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו', ועיין.

נמצא שלא היה המן יכול להרוג את מרדכי בסתם מבלי רשותו של המלך, כפי שאמרה לו זרש אשתו וכל אוהביו לעשות עין גבוה חמישים אמה ולבקש רשות מהמלך לתלות את מרדכי עליו. וא"כ ע"כ צ"ל שמה שהעזיזה בתו של המן בדעתה לכזות את מרדכי למרות שהיה רגיל אצל המלך היה מפני שסברה שאביה הוא זה הרוכב על סוס המלך בלבוש מלכות, ומזה הבינה שאינו חושש לכבודו של המלכות, ולכך העיזה אף היא בדעתה לזלזל בכבודו של המלך ובכבוד עבדי המלך ובכבודו של מרדכי.

בתרגום שני מבואר דאותו סוס היה הסוס שרכב עליו אחשורוש ביום ראשון למלכותו

והנה בתרגום שני מבואר ענין סוס המלך, דאיתא שם (ו, ו) שציוה אחשורוש 'צא לאורוות סוסי המלך וקח סוס המלך היושב ראשונה, ששמו 'שיפרגו' אשר רכבתי עליו ביום ראשון בשבתי על כסא מלכותי', הרי להדיא דלא רק שהיה ניכר שהוא מסוסי המלך, אלא שהוא אותו סוס שיש לו שם מיוחד והוא

הסוס הראשון אשר עליו רכב אחשוורוש ביום הראשון בשבתו על כסא מלכותו. ומשום הכי יש לבאר הדיוק בנמ' דדווקא כאשר ראה מרדכי את הסוס מירתת, דהכיר שזהו הסוס שרק המלך רוכב עליו, וע"כ המן נתגדל עוד, ומשום הכי אינו צריך להמתין לרשותו של המלך ולכך בא להרגו עכשיו.

'אבל' היה סיבת היותו 'חפוי ראש'

ולפי"ז יש לבאר, דהנה עפ"י הפשט אבל חפוי ראש הינם ב' דברים, והיה אבל על מיתת בתו, וחפוי ראש ממה שהשליכה עליו את האשפה. אמנם איכ"ל דשורש שניהם חד הוא, ומה שהיה המן חפוי ראש הוא הסיבה לכך שהיה אבל, והיינו דכיון שסברה בתו שנתגדל המן ואינו חושש מן המלכות לכך לא חששה מלזרוק את האשפה על מרדכי, אולם בשעה שראתה שאין הדבר כן מטעם זה גופא מתה, נמצא שמה שהיה המן חפוי ראש גרם לו להיות אבל ולמיתת בתו, ודו"ק כח.

כח. עוד יש לבאר, דבתרגום שני מבואר באריכות דהמן ביקש בכל מיני בקשות שלא לעשות הדבר הזה למרדכי, וגם הציע לתת למרדכי כסף במקום זה, אולם לא הועיל הדבר, ואיתא שם: "כד חזא המן רשיעא דפגומי לא מתקבלין קדם מלכא וכל מלוי לא משתמעין, על לבית גנזי דלמכא כד כפיפה קומותיה ולא פשיטא, כד אביל וחפוי ראש", והיינו דהמן בא לגנוזי המלך והיה אבל וחפוי ראש על מצבו. ולפי"ז יהיה סדר הדברים כפשוטו. ולפי האמור יש לבאר גם עפ"ד הגמ' דהיה ממש אבל וחפוי ראש מכח מה שאירע שבתו שפכה עליו קיתון של בית הכסא, דהטעם שסברה בתו שזה מרדכי היה משום דהמן היה נראה כאבל וחפוי ראש, וסברה שהוא מרדכי כיון שמרדכי היה מתהלך תמיד בהכנעה, ומכח זה היא טעתה בדבר. נמצא דבאמת הסדר הוא דהוא אבל על בתו וחפוי ראש, והטעם שהיה אבל על בתו הוא גופא מכח מה שהוא היה בפועל אבל וחפוי ראש. ולפי"ז יש לישב מה דהק' בכך יהודע כאן, איך לא הכירה בתו את קולו של אביה כאשר צעק ככה יעשה לאיש הזה, עיי"ש. ולפי הנ"ל י"ל דגם קולו של המן השתנה והיה בהכנעה, ולכך לא הכירה את קולה של אביה שהיה תמיד בחזקה כקול של בעל גאווה, ועיין בזה.

ונראה להביא מקור מפורש לכך שעל ידי הכנעה של האדם אין מכירים את קולו, ממאי דכתיב בדניאל (ו, כא) דלאחר שזרק המלך את דניאל לגוב אריות, חזר לשם בבוקר "וכמקרה לגבא לדניאל בקול עציב, זעק ענה מלכה" וכו', ומבואר במלבי"ם שם, דהמלך היה עצוב ועל כן לא הכיר דניאל את קולו של המלך, עיי"ש. הרי מפורש כאן דבעת שאדם עצוב קולו נשמע באופן אחר, וע"כ באמת היה קולו של המן נשמע באופן אחר לגמרי ולכך לא הכירה בתו את קולו. ובאמת יש לדון דהיה נשמע בדומה לקולו של מרדכי שהיה צועק בתוך העיר בקול נמוך וכדומה, והיה ממש ונהפוך הוא בזה.

והנה מעשה זה הוא אחד מהמקומות במגילה המורים על ענין 'ונהפוך הוא', ולא רק שמרדכי הוא זה הרוכב על הסוס והמן הוא זה המוליך את הסוס, אלא שממעשה זה נתגדל מרדכי ונתקרב למלכות והמן עצמו ירד מדרגתו והיה חפוי ראש, ונודלול כבודו יותר בגלל מעשה זה.

וידוע הדקדוק על סדר הדברים של אבל וחפוי ראש אשר לכאן היה צ"ל בהיפוך, כיון שמתחילה היה חפוי ראש וא"כ מתה ביתו ונעשה אבל. אולם להאמור חפוי ראש לא היה בגלל עצם השלכת האשפה עליו, אלא לאחר כל המעשה אשר נגלה כי הטעם שהעיזה בתו להשליך האשפה על עבד המלך הוא מפני שסברה שהמן נתגדל בכבודו ואינו חושש לכבודו של המלך ולכך קפצה ומתה, וא"כ מהא דמתה הוברר גודל ביונו של המן, נמצא שהאבילות על בתו היה סיבת החפוי ראש, וא"ש סדר הדברים, ודו"ק.

אבילות הוא על דבר שנחלט בדעת האדם שאבדה תקוותו

והנה בפרי צדיק (פורים מאמר ד) כ' וז"ל: "זוה היה עיקר גס פורים, שהיו אז בשפל המדריגה, וכאשר הרגישו ישראל שעומדים בתכלית ההסתר, כמו שנאמר (אסתר ד, ג) 'אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד' וגו', וכידוע דענין אבילות והספד יורה על דבר שנחלט בדעת האדם שכבר אבדה תקותו, וכענין אבל והספד על מת שאין אופן להחזירו, ועל ידי זה שהרגישו ההסתר פנים, נהפך להם מאבל ליום טוב", עכ"ל.

והנראה ע"פ זה, דמבואר בתרגום שני דענין אבל כאן היה מצד מה שחשב המן שאבדה תקותו, ולפי"ז כאן מצינו מקור לזה שענין אבל הוא על דבר שנחלט בדעתו של האדם שאינו חוזר.



"אבל וחפוי ראש" (ה, יב)

טעם הקדמת 'אבל' ל'חפוי ראש'

אמרנו בגמ' מגילה (מז): "כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן חזיתיה ברתייה

דקיימא אייגרא. סברה: האי דרכיב - אבוה, והאי דמסגי קמיה - מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא וישיא ארישא דאבוה. דלי עיניה וחזת דאבוה הוא, נפלה מאיגרא לארעא ומתה. והיינו דכתיב 'וישב מרדכי אל שער המלך' אמר רב ששת: ששב לשקו ולתעניתו. 'והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש', אבל - על בתו, וחפוי ראש - על שאירע לו. וידוע להקשות הרי הסדר צריך להיות מקודם חפוי ראש, שהרי מקודם זרקה בתו את העביט מראש הגג ואח"כ הכירה שזה אביה ונפלה מהגג, נמצא שהיה קודם חפוי ראש בגלל העביט שנשפך עליו, ורק אח"כ היה אבל.

[**וידוע** בזה חידושו של הצפנת פענח, שנפילת בתו מן הגג הוא דוגמת זרק כלי מראש הגג דאמרינן בתר מעיקרא (גמ' ב"ק יז:), אמנם לגבי שפיכת העביט הוא דוגמת זרק חץ על כלי דלא אמרינן בי' בתר מעיקרא, עי' בתוס' שם. אמנם נראה להעיר על זה, שברור שהאבילות על מי שמת בגין מעשה יריה תתחיל רק מאותו שעה שבפועל הוא מת, שהרי רק אז קרתה מיתה המחייבת אבילות, והאבילות נמדדת לפי שעת התוצאה ולא לפי שעת המעשה, ומשום הכי נראה שאין מקום לדון בתר מעיקרא לענין אבילות].

והנראה בזה, דהנה כתיב "ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו ואת כל אשר גדלו המלך", וצ"ב שהרי 'כבוד עשרו' מובן, וכן 'כל אשר גדלו המלך', אבל מהו ענין רוב בניו לזה. ונראה מבואר מזה, שרוב בניו שהיו לו להמן היו הסמל לגדלותו שלו, וכן מצינו שבגמ' נמנו כמה בנים היה לו, ונמצא דמה שסיפר על רוב בניו הוא חלק מסיפורו על כל הגדולה והעושר שיש לו.

והנה ניצחונו של מרדכי על המן לא היה רק על המן עצמו אלא אף על כל הגדולה והעושר שהיו לו, ולכך בנס הפורים של ונהפוך הוא מצינו שלא רק שנתלה המן על העץ אלא אף בניו שהם חלק מגדלותו של המן ניתלו עימו, וכן ביתו של המן וכל רוב עושרו ניתנו למרדכי ע"י אחשוורוש. נמצא שברגע שהכירה בתו של המן את גדלותו של מרדכי ושפלותו של המן הרי בזה נפסק כל הקשר בין המן לבתו והוברר גדלותו של מרדכי ושפלותו של המן. לכך אף

קודם שנפלה ומתה היה המן אבל, כיון שחלק זה של 'רוב בניו' שהוא חלק מעושרו וגדולות כבר נפסק הימנו, ולכך כתיב אבל וחפוי ראש'



"ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו ויאמרו לו חכמיו זרש אשתו" וגו' (ו, יג)

כשירד המן מגדולתו כבר לא היו הם אוהביו

יש לדקדק, דמתחילה כתיב שסיפר ל'אוהביו', ולבסוף כתיב ויאמרו לו 'חכמיו'. וי"ל דמתחילה היו הם אוהביו מפני שחפצים היו בטובות היוצאים להם ממעמדו של המן, אמנם בשעה ששמעו את כל מה שאירע והבינו שבוזה ירד המן מגדלותו שוב לא היה אוהביו, אלא נתנו לו עצה בתורת חכמיו ותו לא. ולכך בתחילה כאשר שסיפר להם את כל גדולתו ועל הכבוד שכיבדו המלך כתיב בהו 'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו', דהיינו אחר שידעו את כל גדולתו של המן, הם היו אוהביו, אולם לאחר מפלתו כבר לא אוהביו אלא חכמיו.

ואגב יל"ע, דכאשר סיפר המן את מפלתו כתיב 'ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו', אולם בתשובתם על כך כתיב קודם חכמיו ואח"כ זרש אשתו - 'ויאמרו לו חכמיו זרש אשתו'. ועיין היטב בגמ' סנהדרין (קו). לענין אשתו של און בן פלת, וכן אשתו של קרח. וישל"ע בכאן.

עוד בסדר הדברים למי סיפר תחלה לקרוביו או לאוהביו, דמשמע כאן דסיפר קודם לאוהביו ואח"כ לאשתו, עיין בגמ' ב"ב (לא). לענין אם יצא חוץ לבי"ד דחיישינן דטענתיה אגמריה, וכתב הרשב"ם שם, אוהביו וקרוביו. הרי בדקדוק לשונו הקדים אוהביו לקרוביו, וכהנ"ל כאן.



"כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה כנזק המלך: ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן: ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ג, ד-ו)

החילוק בין אחשורוש להמן בסיבת הגזירה על ישראל

הנה בפסוקים אלו רבו הדקדוקים: חדא, הא אף אחשורוש היה באותה עצה, ואדרבה הוא זה שהסכים וחתם בטבעת המלך על גזירה זו. ועוד, מ"ט בערה חמתו של אחשורוש על מעשהו של המן. וכן צ"ב במה שאמרה אסתר כי נמכרנו אני ועמי, והרי הגזירה לא הייתה מכירה אלא גזירת מיתה. (ויעוי' באוהב ישראל שכ' לבאר באופן נפלא את כל הענין).

והנראה בזה, דהנה אמרו בגמ' (מגילה יד.): "משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם לאחד היה לו תל בתוך שדהו ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים, בעל התל אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים, לימים נודווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל מכור לי תילך, אמר לו טול אותה בחנם והלואי".

אחשורוש היה חפץ בסילוקם של ישראל בכדי שלא יפריעו למלכותו, אולם המן רצה להשמידם

והיינו דהמן ואחשורוש היו חפצים בכליית ישראל, אמנם כאשר נעיינ היטב במשל נראה שיש שינוי עצום במעם רצונם בכליית ישראל, דבעל התל הרי שדהו מתוקנת ורק אינו רוצה שיהיה התל מעכבו, אולם בעל החריץ רוצה להשתמש בתל בכדי לסתום את בורו. והנה אחשורוש שהוא בעל התל במשל דגמ' לא היה לו שנאה בעצם לישראל, אלא כל טעם שרצה לכלותם היה מפני שקיבל עליהם דברי מלשינות מהמן הרשע שאמר לו ש"את דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שווה להניחם", ומפני שלא רצה שיעכבו ישראל את מלכותו לכך ביקש להיפטר מהם. משא"כ המן היה לו שנאה בעצם לישראל ורצה להשתמש

בישראל בכדי לסתום את חריצו ולהיות ישראל קבורים בתוך רשותו והוא יהיה השליט עליהם. והוא דוגמת החילוק בין בעל הבית והחתול אשר שניהם חפצים לאבד את העכבר, אולם בעל הבית מעדיף שמלכתחילה לא יהיו עכברים ברשותו, אולם החתול חפץ שיהיו עכברים כדי שיוכל לתפוס אותם.

ולכך, אחר שנתן אחשורוש אל ליבו לראות שמרדכי הציל את חיו מפני בנתן ותרש, וגילה כי אסתר המלכה הינה מהאומה הישראלית, ראה כי אין ישראל עול על מלכותו אלא אדרבה כדאי לו להחזיקם.

אצל אחשורוש הייתה הגזירה כעין מכירה משא"כ אצל המן

ובזה יש לבאר דברי אסתר שהמשילה הגזירה למכירה, כיון שטעמו של אחשורוש בכליית ישראל לא היה מפני שנאה בעצם, אלא הוא כמכירת חפץ אשר רצונו של המוכר הוא להיפטר מן החפץ ושלא יהיה עוד ברשותו. אולם בזה אמרה לו אסתר לאחשורוש כי טעמו של המן בגזירה זו לא הייתה טובת המלכות, ואצלו לא היה הדבר כדוגמת המכירה, אלא אצלו הייתה שנאה בעצם לישראל אשר משום כך חפץ היה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. ועל זה אמר אחשורוש מי הוא זה ואיזה הוא אשר חפץ בגזירה זו לא מטעם טובת המלכות אלא חפץ לסתום את חריצו ולהיות שולט עליהם מפני השנאה בעצם שיש לו אליהם.

ולכך מיד אחר דברי אסתר נהפכה דעתו של אחשורוש על גזירתו של המן, כיון שהוא היה סבור שכל סיבת הגזירה היה מפני טובת המלכות, ועתה הוברר לו כי אין זה טעמו של המן בגזירה, אלא חפץ הוא להשמידם להדיא מפני השנאה בעצם שיש לו לישראל.

בעל החריץ הוא בעל הבור דהיינו בעל התקלה

ובדימיון בין המן לבעל החריץ יש לבאר, דהנה עי' ברכת שמואל (ב"ק סי' א וסי' י) יסוד מוסד בחיובא דבור, והוא דחלוק ביסודו חיובא דבור

משאר ממון המזיק, דבכל שאר מזיקין החיוב שמירה הוא על השור שלא יעשה מעשה הזיק, משא"כ בבור הרי הבור אינו עושה מעשה הזיק כלל, ואדרבה הניזק בא אל המזיק, אלא בע"כ חיובא הוא על עצם מציאות המזיק דהבור.

והנה עמלק הוא כדבר הזה ממש, ובעת שרפו ידי ישראל מן התורה בא הוא על ישראל וגרם להם להזיק את עצמם, והוא זה אשר מכשיר וגורם את הריפיון של ישראל אשר עי"ז יוכלו ישראל להזיק את עצמם.

וכעין זה חזינן כמה שאומרים אנו בנוסח אשר הניא 'גאה בעשרו וברה לו בור', שנתקיים בו מידה כנגד מידה, דבמה שחפץ היה להכשיל את ישראל הרי הוא עצמו נכשל בו, ובמה שנתן העצה לקחת את לבוש המלכות מזה עצמו נגרם לו הבזיון והירידה מגדולתו, והרי הוא כמי שנפל לבור שהוא עצמו כרה, כפי שחזינן בעץ שהכין לו למרדכי אשר לבסוף הוא עצמו נתלה עליו.

מחיית עמלק הוא חיוב הריגה בעצם, מידה כנגד מידה, ולכך נשים פטורות ממלחמת עמלק

עוד יש לבאר בדימוין של בעל החריץ ובעל התל לאחשורוש והמן, ובחילוק בסיבת הגזירה בין אחשורוש והמן אשר אחשורוש היה חפץ רק שלא יהיה התל בתוך שדהו והמן חפץ היה לסתום בזה את חריצו ולשלוט על ישראל, דהנה בספר חינוך (מצוה תר"ג) כתב דנשים אינן מצוות במחיית עמלק כיון שלא בני מלחמה ניהו, וקשה דגבי ז' עממין כתב החינוך (מצוה תכ"ה) שאף הנשים מצוות בהכרתת ז' עממין, ומ"ט גם שם לא פטר את נשים משום דלאו בנות מלחמה ניהו, וצ"ע מאי שנא ממחיית עמלק.

ובאבני נור (או"ח סי' תק"ט א) כתב ליישב סתירת החינוך אמאי נשים חייבות במלחמת שבעה עממין אולם הם פטורות ממצות מחיית עמלק, דהנה אי אפשר לעשות מלחמה בשבת, ולכך הוה מצוות עשה שהזמן גרמא, אולם במלחמת שבעה עממין אין תכלית המלחמה להרוג אותם, אלא עיקר המצוה הוא לגרום שלא יהיו הם בארץ ישראל ולא ילמדו ממעשיהם לנמות אחר עבודה זרה,

והם כמו מזיקין דמותר מן התורה להרוג, נמצא דמלחמת שבעה עממין הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ומותרת בשבת, כיון שאין עיקר המצוה הריגתם של שבעה עממין, ולכך נשים חייבות, כיון דלא הוה מצות עשה שהזמן גרמא. משא"כ במחיית עמלק אשר עיקר המצוה הוא להרוג אותם ולמחות את זכרם נמצא שעיקר המצוה הוא מעשה ההריגה, וא"כ הוה מלאכה הצריכה לגופה ואסורה בשבת, לכך נשים פטורות כיון דהוה מ"ע שהזמן גרמא כ"ט.

ובזה הדימיון הוא נפלא עד למאור, דאף הכא היה חפץ המן בעצם השמדתם של ישראל, ורוצה היה במילוי החריץ והיה רצונו במלאכת ההשמדה גופא, לכך אף במחיית עמלק עיקר המצוה הוא השמדתם של בני עמלק מן העולם. משא"כ אחשוורוש היה חפץ רק שלא יהיו ישראל שם, והוא כעין המבואר במלחמת שבעה עממין דלא הוה מלאכה הצריכה לגופה, ועיין בזה ל.



כ"ט. והנה בעצם החידוש דדבר שא"א לעשותו בשבת חשיב מצות עשה שהזמן גרמא, מצינו בזה אריכות דברים באחרונים לענין בנין המקדש בשבת ומילה בשבת, וכן לענין מצות מעקה, וכתובת ספר תורה, ע"י בקה"י (שבועות י'). אמנם יש לדון, דאפילו אם נאמר למשל לענין בנין בית המקדש, דעצם החפצא דמצוה שייך בשבת, ורק מכח האיסור בפועל לבנות המקדש, אינו מחשיבו לזמן גרמא (עיין ברמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א' דאין בונין בלילה, ואעפ"כ נשים חייבות), אמנם במצות מחיית עמלק, הרי לפי דבריו של האבני נזר אין המצוה רק שהם לא יהיו כאן, אלא העיקר הוא ההריגה והכילוי, והרי דבר זה הוא לגמרי ההיפוך משבת, דבשלמא בנין המקדש בשבת עצם הבנין אם יהיה בנוי בשבת בלי מלאכה הרי זה שפיר, ורק דיש איסור מלאכה המעכבו, ולענין זה יש לדון דאינו קובעו להיות שהזמן גרמא, אבל כאן עצם המצוה הוא הריגת עמלק, ועצם המלחמה הוא המצוה, ובשבת הזמן הוא מופקע לגמרי מלעשות מלחמה, ורק לענין ז' עממין כיון דהריגתם הוא כמו מזיקין אין זה בתורת מלחמה, משא"כ בעמלק, ועיין היטב בזה. (ויש לדון עוד, דעצם מחיית עמלק הוא ענין שנאה וכעס וכדומה והוא סתירה להעבודה של שבת, וא"כ כאן הוא דבר שבכבוד השבת הוא פטור לגמרי לעשות מלחמה בדבר זה. אמנם נראה שזה אינו, שהרי מצות פרשת זכור מקיימים אותו דווקא בשבת, וע"כ דשבת נחשב עיקר הקיום והזמן לענין מחיית עמלק, אמנם עצם החילוק עדיין קיים אפילו שעושין מצות זכירת עמלק בשבת).

ל. הנה עפ"י חילוקו של האבני נזר בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה יש לבאר דברי הבעל הטורים, דהנה גבי מכת ארבה כתיב "וינח בכל גבול מצרים", וכ' בבעה"ט שם, "וינח בכל גבול מצרים, וינח ביום השביעי, מלמד שנח הארבה בשבת" (מדרש תהילים צב, וע"י זוהר ח"ג דף רעג). ויל"ע בדברי הבעה"ט למה לא מצינו ג"כ בצפרדע וכן במכת ערוב שנחו בשבת.

”ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק
המלך” (ג, ד)

מחיית זכרו של המן דווקא בבית הכנסת

הנה בגמ' מגילה (יג:) איתא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן וכו', ואמר למלך דהם אינו משלמים מס ואין עושין מלאכה ולמלך אין שוה להניחם. ולזה אמרה אסתר דאם זה הכוונה הרי עכ"פ היה צריך להיות לעבדים ולשפחות, ומוכח מזה דכוונת המן הוא רק לאבדם ולא יותר מזה. והנה י"ל עוד טעם מדוע רצה מרדכי לאסור מלאכה ביום הפורים אע"פ שהוא יו"ט מדרבנן (מגילה ה:): וכן נוהגין שאין לעשות מלאכה, דכל טענתו של המן היה דאין אנו עושין מלאכה מכח כל הימים טובים שלנו, וע"כ לזכר זה קובעים עוד יום שאין עושים בו מלאכה.

ובתרגום שני מבואר, דעיקר הלישנא בישא היה דווקא על עסקם של כלל ישראל בתורה בבית המדרש בשבתות ובימים טובים, וע"כ לקיים זה מתאספים אנו במיוחד בבית מדרש, ושם עושין ענין הכאת המן, שהרי בכל יו"ט יש כדברים האלו ויש יותר פרסומי ניסא, וכפי שהובאו הדברים בשיטת רב עמרם דלענין פורים עיקר מקום של הפרסומי ניסא הוא בבית הכנסת, ולפי"ז יש לנו עוד טעם בדבר זה.



ולפי"ד האבני נזר יש לבאר, דמכת ערוב וצפרדע הוא בדומה להריגת ז' עממין, דכל הענין במכות אלו היה להכות את מצרים, וכל פעולתם היתה רק בגדר מלאכה שא"צ לגופה, אמנם במכת ארבה הרי המכה היתה שהם יאכלו את כל התבואה ועי"ז יהיה מכה למצריים, אמנם עצם הפעולה היה דבר בפני לעצמו, וכיון שכן הוה זה מלאכה הצריכה לגופה.

אמנם עיקר הדבר צ"ב מה הענין דנח הארכה בשבת, דאי תימא כהפשטות דהוא משום ההלכה דשבתת בהמתו, הרי הלכה זו נאמרה רק בבהמת ישראל, ולא באותן ארבה, ואם היה נוהג שבתת בהמתו, למה לא היו נוהגין שאר הבהמות. ואם נאמר משום דכאן דהם באו בשליחות הקב"ה ע"כ היה להם איזה בינה יתירה להבין האיסור שבת, דוגמת חמורו של רב פינחס בן יאיר (חולין ז.). אמנם לא מצינו בשאר המכות כגון בערוב דבר זה, וכן בצפרדע.

"ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ז, ו)

גודל ביטחונה של אסתר בהקב"ה אף כאשר היא מחווה באצבע כלפי אחשורוש

איתא בנמ' (מגילה טז): "אמר רבי אלעזר, מלמד שהיתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". צ"ב דאפילו דברור הדבר כדאיתא בנמ' לעיל שגם אחשורוש היה רשע ורצה לאכד את ישראל, אמנם מה הטעם לעשות כן, ובפרט בעת כזאת שכבר כלתה אליו הרעה. ועי' בפירוש הגר"א שפי' דכשדיברה אסתר עם המלך התפללה בליבה אל הקב"ה שיצילנה מאחשורוש וממן, והיא סמכה על הקב"ה שיושיע אותה גם ממצב שכזה בו היא מחווה באצבע כלפי אחשורוש עצמו.

ונראה דהדברים מבוארים גם עפ"י מה שנתבאר לעיל דאסתר בכניסתה אל אחשורוש הייתה בתענית ג' ימים אע"פ שהתענית הכחיש את יופיה, כדכ' באבן עזרא וז"ל: "והנה אסתר בטחה באלקיה על כן התענתה ולא בטחה ביפיה, כי פני המתענה תשתנה אף כי עד היום השלישי", עכ"ל. והיינו, שבטחה בה' ביטחון גמור ולא חששה לבוא אל אחשורוש כשפניה כחושות מחמת התענית, כיון שלא סמכה על יופיה אלא בטחה רק בה' בלבד. ולפי האמור, מאחר שראתה אסתר שהיה הקב"ה עימה בכניסתה אל אחשורוש אע"פ שהייתה בתענית, ע"כ לא הפסיקה מעבודה זו וממהלך זה, וע"כ המשיכה להתפלל אל הקב"ה שיציל אותה גם כאשר היא מראה באצבע כלפי אחשורוש.



"ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (ז, ו)

מה טעם הייתה אסתר מחווה באצבע כלפי אחשורוש

איתא בנמ' מגילה טז): "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה, אמר רבי אלעזר: מלמד שהיתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". יש להעיר, שהרי בכל המגילה אנו רואים שהמן הוא באמת הרשע, והגם

שדרשו חז"ל שגם אחשורוש היה רשע (יד). אמנם המן הוא היה הרשע העיקרי בגזירה על ישראל, והוא זה שעורר את המלך לגזירה זו, וכמו שאומרים באשר הניא על המן שבא מאנג, וכן בעל הניסים בקום עלינו 'המן הרשע' וארור המן וכו', וא"כ מדוע באמת הייתה אסתר מחווה באצבע כלפי אחשורוש, הרי לכאורה המן הוא הרשע והוא כל סיבת הגזירה הזאת.

והנראה בזה, דהנה פירש הגר"א הטעם שהייתה מחווה כלפי לאחשורוש שהרי אין זה מדרך השכל לעשות כן, וכתב וז"ל: "והנה זה פליאה גדולה, לענין מאי מחוי ידה כלפי אחשורוש. ונראה מפני שאמרו חכמים שכח הדמיון עושה רושם באדם וכו', וכן היה כאן שלבה היה לקב"ה והיה במחשבתה על אחשורוש, ומחמת הדמיון טעתה ומחוי בידה כלפי אחשורוש, ובא המלאך וסטר ידה כלפי המן", עכ"ל.

והנה אמרו בגמ' (טו:): "ותעמד בחצר בית המלך הפנימית, אמר רבי לוי: כיון שהגיעה לבית הצלמים - נסתלקה הימנה שכינה, אמרה: אלי אלי למה עזבתני, שמא אתה דן על שונג כמויד ועל אונס כרצון, או שמא על שקראתיו כלב, שנאמר הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי. חזרה וקראתו אריה, שנאמר הושיעני מפי אריה". וצ"ב מה העדיפות של אריה על כלב, יעו"ש במהרש"א באריכות, והמבואר בדבריו הוא דהמן הוא כנגד כלב, ואחשורוש הוא כאריה, עיי"ש. והנה לענין עמלק מצינו הרבה פעמים בחז"ל שהוא מכונה בשם כלב, עיין ברש"י סוף פ' בשלח (ז, ז).

נמצא שמכך שנסתלקה ממנה שכינה כשאמרה 'הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי' הבינה אסתר שעיקר תפילתה אינו צריך להיות על ענין 'כלב' שהוא עמלק והמן, אלא על ענין 'אריה' שהוא אחשורוש.

ומשו"ה בעת המשתה כשהיא עדיין דבוקה בתפילתה לה' וליבה היה להקב"ה שיציל את ישראל, הרי היא עדיין בתפילה להינצל מן האריה אחשורוש, ולכך הייתה מחווה באצבע כלפי אחשורוש ולא כלפי המן.



”והמלך שב מגינת הביתן אל בית משתה היין” (ז, ה)

עקירת האילנות וכבישת המלכה הוה מידה כנגד מידה ויסודם הוא עקירת מלכות אחשורוש

ואמרו בגמ' מגילה (מז.): ”והמלך קם בחמתו וגו' והמלך שב מגנת הביתן, מקיש שיבה לקימה, מה קימה בחימה אף שיבה בחימה, דאזל ואשכח למלאכי השרת דאידימו ליה כגברי וקא עקרי לאילני דבוסתני, ואמר להו מאי עובדיכו אמרו ליה דפקדינן המן”.

ובפשטות יש לבאר שהיה בזה עונש מידה כנגד מידה, דהמן הוציא שם רע על ישראל ואמר עליהם דברי שקר לאחשורוש, ולכך קיבל את עונשו שאמרו עליו ג”כ דברי שקר. וכן יש לפרש המשך הפסוק שהיה המן נופל על המיטה ואמר לו אחשורוש ”הגם לכבוש את המלכה עמו בבית”, שגם זה היה בגדר מידה כנגד מידה על דברים שהמן כלל לא עשה.

ונראה לפרש בזה, דהנה ביארנו לעיל דסיבת הגזירה על ישראל מצד אחשורוש היה משום שקיבל דברי לשון הרע על ישראל שאינם מקיימים את דתי המלך ולכך אינו כדאי להשאירם במלכותו, אבל האמת הוא דישראל הם הבוסתני של המלך, ובפרט שמרדכי הציל את חייו של אחשורוש, וע”כ בגזירת המן להשמיד את ישראל ולתלות את מרדכי על העץ הרי בזה נעשה המן כמי שעוקר את כל מלכות אחשורוש, כיון שבזה הרי הוא מאבד את בוסתן המלך ורוצה לכלות את מי שהיטיב עם המלכות והציל את חייו של המלך, וא”כ אמת הוא הדבר שהיה המן עוקר את האילנות בבוסתנו של המלך.

וביתר עומק לפי המבואר בגמ' (יד.) משל התל והחריץ עיי”ש, והיינו דאצל אחשורוש היה נחשבים כלל ישראל כמו תל בתוך שדהו, וזה הדמיון דכלל ישראל הם בתוך שדהו ומקלקלים השדה, אבל באמת נתגלה לו הטעות, והם גופא כל עיקר קיומו של השדה, והמן על ידי שרצה לאבד כלל ישראל בזה יקח ממנו לא רק את התל שבתוך שדהו אלא גם את כל האילנות המוכיבים.

והנה מבואר במדרש, שהמלאך אשר היה עוקר את אילנות הבוסתני היה מיכאל, והמלאך שהפיל את המן על המטה של אסתר היה ג"כ מיכאל, ויש לשאול, שהרי נקטינן דאין מלאך אחד עושה ב' שליחות. אלא ע"כ צ"ל דהוה כשליחות אחת, וצ"ב אמאי נחשב כשליחות אחת. אולם להנ"ל יש לבאר, שאכן הכל ענין אחד הוא, ובמה שקוצין את בוסתן המלך הרי הוא עוקר בזה את מלכותו של אחשוורוש, והוא ענין אחד עם זה שכובש הוא את המלכה עימו בבית, ובזה נמו עוקר את מלכותו של אחשוורוש.



”והמן נפל על המטה” (ג, ה)

שפלותו של אחשוורוש

בגמ' מגילה (מזו.) איתא: ”והמלך קם בחמתו וגו' והמלך שב מגנת הביתו, מקיש שיבה לקימה, מה קימה בחימה אף שיבה בחימה, דאזל ואשכח למלאכי השרת דאידימו ליה כגברי וקא עקרי לאילני דבוסתני, ואמר להו: מאי עובדייכו, אמרו ליה: דפקדינן המן. אתא לביתיה והמן נופל על המטה, נופל, נפל מיבעי ליה, אמר רבי אלעזר מלמד שבא מלאך והפילו עליה. אמר: ויי מביתא ויי מברא”, ע"כ.

הנה חז"ל דרשו 'נפל' שבא המלאך ודחפו על המטה, וכן דרשו עוד שהלך לחוץ אל הגינה וראה אנשים שעוקרים האילן, ויל"ע אמאי במגילה הוזכר רק ענין הנפילה על המיטה ולא נזכר ענין עקירת הבוסתני. אמנם בפשטות גם חלק זה הוא רק מדרשה, שהרי כפשוטו נפל על המטה להתחנן לה, אמנם עוד רואין שאפילו שאמר 'ויי מביתא ויי מברא' אולם עיקר קפידתו היה על זה שנפל על המיטה, שהרי אמר להמן 'הגם לכבוש את המלכה עמי בבית'.

והנראה בזה פשוט, שהרי רואים מתחילת המגילה עד סופה שמה שתפס מקום אצל אצל אחשוורוש, שהוא בהמה הנדמה לדוב כדאיתא בגמ' (יא:), הוא עניני תשמיש ואכילה, כדמצינו במשתה בתחילת המגילה, ושוב הריגתה של

ושתי על היופי, ואח"כ חיפוש בתולות טובות מראה, וא"כ כל מה שהקפיד עכשיו אחשוורוש על המן היה בעומק על דבר אחד, והוא על שרצה לפגוע באסתר, וכל מה שהציל אחשוורוש את ישראל מגזירת המן היה רק בכדי שאסתר תתקרב אליו יותר, ואת זה גופא מגלה לנו הפסוק, שאחר שידע את כל מה שעשה המן, אפילו הכי רק דבר אחד הוא שחרה לו יותר מהכל, והוא שהמן פוגע באשתו - 'הגם לכבוש את המלכה עימי בבית', זהו מה שהקפיד עליו אחשוורוש יותר מכל הדברים, ואת רוב שפלותו בזה בא הכתוב לגלות לנו, ומשו"ה נזכר רק ענין הנפילה על המיטה להדיא במגילה ולא נזכר בהדיא ענין עקירת הבוסתני.



**"והמלך שב מגינת הביתן אל בית משתה היין והמן נפל על המטה
אשר אסתר עליה ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית
הדבר יצא מפי המלך לפני המן חפו" (ז, ח)**

נפילת המן על המיטה היה ניסיון להראות את מלכותו

הנה בתחילת ספר מלכים (ב, יג) מצינו דאדניהו ביקש משלמה המלך לישא את אבישג, ולבסוף אמר שלמה המלך שהוא מבקש מכח זה את המלוכה, והרגו שלמה המלך, עיי"ש. והנראה בעומק הדבר, מדוע הסיק שלמה מכח בקשת אדניהו לישא את אבישג שהוא רוצה לקחת המלוכה, שהרי כך הוא הדין שאין רוכבין על סוסו של המלך ואין משתמשיין בשרביטו, (ועוד מכואר במשנה סנהדרין יז. דאין נושאים אלמנתו של מלך, ורק מלך אחר יכול לישא אותה, וע"כ הבין שלמה המלך דעומק כוונתו של אדניהו לישא את אבישג היה בתורת מלך, ולכך והרג אותו מדין מורד במלכות).

ולפי"ז יש לבאר דברי הקרא, דהנה מפשוטו של מקרא נראה שהיה המן רוצה לבוא על אסתר, אבל אין הדעת סובלת לפרש שבתוך המשתה הזה בו כלתה אליו הרעה ונכנס לסעודה כשהוא אבל וחפוי ראש, שיחשוב המן שיהא זה הזדמנות לבוא על אסתר, וקשה לומר דבאמת אחשוורוש חשב שזהו מחשבתו

של המן. וכן מלישנא ד"הגם לכבוש את המלכה עמו בבית" משמע שהוא רק כבישת המלכה ותו לא, וכן מה שאמר 'עימי בבית'.

ויש לבאר שמעשה זה היה מעשה של כיבוש אשת המלך כדי להראות שהוא המלך, ולא היה כאן ענין של מעשה ביאה, וזה היה סיבת המשך חמתו של אחשורוש, כיון שהבין את עומק כוונתו של המן במעשה זה אשר בזה ביקש להראות שהוא המלך, וזהו שאמר לו אחשורוש "הגם לכבוש את המלכה עימי בבית" דהיינו שאתה בא לכבוש את אשתו של המלך כאן בזמן שאני הוא המלך בבית.

והנה באסת"ר (י, ט) איתא וז"ל: "מה עשה מיכאל המלאך, התחיל מקצץ את הנטיעות לפניו, והוסיף חימה על חמתו ושב אל משתה היין, והמן עמד לבקש על נפשו, מה עשה מיכאל דחפו על אסתר, והיתה מצעקת: אדוני המלך הרי הוא כובשני לפניך". ויש להעיר דהכלל הוא דאין מלאך אחד עושה ב' שליחויות, וא"כ האיך עשה מיכאל שני הדברים, גם קצץ הנטיעות, וגם דחף את המן על המיטה, אמנם להנ"ל הוא נפלא, דהוא שליחות אחת ודבר אחד, והוא להראות שהמן כובש המלוכה, ובשני אופנים עשה זה, והכל אחד.

ובזה יש לבאר המשך דברי הקרא: "הדבר יצא מפי המלך לפני המן חפו", דהיינו אותו 'חפו' שהיה הוא בעת שהרכיב את מרדכי היהודי בשער המלך, לעומת מחשבתו של המן שהייתה כוונתו בעצה זו כדי שהוא יהיה זה הרוכב על סוס המלך בלבוש מלכות ויראה לכולם שהוא המלך, אותו 'חפו' היה ג"כ כאן כאשר מחשבתו היה לכבוש את אשת המלך בכדי להראות שהוא המלך, ובדברי אחשורוש אליו נגלה לעין כל עיקר מחשבתו ובוזה גדל בזיונו, ולכך "הדבר יצא מפי המלך לפני המן חפו".

ובזה יבואר מאוד דמה שיעץ המן לאיש אשר המלך חפץ ביקרו שיביאו כתר מלכות וסוס המלך הוא מפני שחפץ היה לקחת את המלוכה, ואחשורוש חשש מזה, ולכך קצף אחשורוש ביותר כאשר ראה את המן נופל על המיטה, כיון

שבזה ראה אחשוורוש שהמן חפץ לכבוש את עצם המלכות, וחפץ היה לקחת את את המלכה שהיא סמל המלכות ולכך נפל על המיטה, ודו"ק בזה.



”ויאמר הרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך” (ז, ט)

הדמות בו מתגלה אליהו הנביא זכור לטוב הוא סימן לחשיבותו של אותו אדם

שמעתי ממו"ר הגר"א אריאלי שליט"א מעשה בהגר"ח מוואלאזין שהיה מקפיד שלא לומר ברכה מבלי שיהיה שם אדם שני שיענה אמן אחר ברכתו, (כיון שעניית אמן הוא השלמה של הברכה). והנה בלילה אחד באמצע הלילה הוצרך הגר"ח לשתות מים, אבל היה לא היה שם מי שיענה אמן אחר ברכתו. והנה באותו זמן דפק על דלת ביתו אחד מן התלמידים, ואמר לו הגר"ח שקודם שיענה על בקשתו הוא רוצה לברך שהכל ושהוא יענה אמן אחר ברכתו. למחר ניגש הגר"ח אל אותו התלמיד והודה לו על שנודמן אצלו אתמול בלילה וע"י יכול היה לברך ולשתות מים, אולם התלמיד לא הבין על מה מדובר, והבין מזה הגר"ח שמו שנודמן אצלו אתמול בלילה לא היה אותו תלמיד אלא אליהו הנביא בא אליו בדמות אותו תלמיד. ואמר לו הגר"ח שאם אליהו הנביא נתגלה אליו בדמות תלמידו זה הרי זה סימן לגודל חשיבותו של אותו התלמיד, ע"כ העובדה כפי ששמעתי לא.

והנה מצינו מקור ברור לדברי הגר"ח שהדמות בו אליהו מתגלה בו הרי זה מראה על חשיבותו של אותו אדם, בדברי המדרש רבה בפרשת ויחי (פרשה צ"ו) שאמרו שם שרבי היה סובל י"ג שנים מכאב שיניים, ובסוף י"ג שנים

לא. וצ"ל דמהני עניית אמן של מלאך. ויש לעיין אם כשר לעדות, ובטעם הגר"ח דמנ"פ בשמים יודעים, צריך לומר דהיכא דאליהו בא בדמות אדם הוא נחשב כדין אדם ולא כמלאך, ועיין בזה. ומדברי החת"ס בשו"ת (חלק ו' סימן צח) מבואר דחלוק היכא שבא בדמות מלאך להיכא שבא בדמות אדם, ומבואר שם דהיכא דאליהו הנביא בא למטה בגמ' וכדומה הוא כמלאך ודינו כמת דחופשי מן המצוה, עיי"ש.

כעם רבי על רב חייא הגדול, ובאותו זמן נתגלה אליו אליהו הנביא זכור לטוב בדמותו של רב חייא ונתן ידו על שינו ומיד נתרפא. למחר נכנס אצלו רבי חייא ושאלו על השינים שלו, ומיני' ידע רבי שהיה זה אליהו הנביא שנתגלה אליו בדמותו של רב חייא, ומאותה שעה התחיל לנהוג בו כבוד. הרי מצינו דברים מפורשים שהדמות בו מתגלה אליהו הנביא הוא סימן לחשיבותו של אותו אדם.

ולפי האמור יש לבאר מה שאנו אומרים בנוסח שושנת יעקב 'וגם חרבונה זכור לטוב', דהנה אמרו במדרש (פרדר"א פרק ג) שחרבונה שאמר למלך על העץ אשר הכין המן למרדכי היה אליהו הנביא בדמותו של חרבונה ולא חרבונה עצמו, (ומסתמא זהו הטעם שאומרים על חרבונה נוסח 'זכור לטוב', כיון שהוא רמז לאליהו הנביא הנקרא זכור לטוב). והנה אם לא היה זה חרבונה אלא אליהו, מ"ט אמרינן עליו שהוא זכור לטוב. אולם להנ"ל הוא מבואר, ואם אליהו הנביא נתגלה בדמותו של חרבונה הרי זה מראה על גדלותו וחשיבותו של חרבונה כמבואר במדרש הנ"ל, ולכך אמרינן עליו 'זכור לטוב'.

[ואכן בגמ' מגילה (דף ט"ז) מבואר שחרבונה היה רשע, אמנם עיין עוד בילקוט (רמז תתנ"ט) שהובאו שם ב' דעות בענין חרבונה, ורב חולק על זה, ועי' בהגהות מיימוניות (פ"א ה"ז) מש"כ בענין זה, והמדרש כאן שנקט שחרבונה הוא אליהו אזיל כדעת רב].



"ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשה עשה
המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה המשים
אמה ויאמר המלך תלהו עליו" (ז, ט)

מה שדיבר מרדכי טוב על המלך היה גילוי שכל דברי
המן על ישראל היו דברי שקר

מדברי הכתוב הזה נראה, שהטעם שציווה אחשוורוש לתלות את המן על העץ
אשר הכין למרדכי היה משום שאמר לו חרבונה שהמן חישב בדעתו

לתלות את מרדכי שהוא אוהבו של המלך ודיבר טוב על המלך, אולם לקמן (ח, ז) כתיב: "ויאמר המלך אחשוורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים", ומיני' משמע שהטעם שציוה אחשוורוש לתלות את המן היה מפני ששלח ידו ביהודים.

ובפשטות יש לומר, דאכן עיקר הטעם לציווי אחשוורוש לתלות את המן היה כפי שאמר חרבונא, והוא מפני שחפץ היה המן לתלות את מרדכי אשר דיבר טוב על המלך, ומה שאמר אחשוורוש אח"כ לאסתר ולמרדכי שהמן נתלה מפני שגזר על היהודים היה לחנופי בעלמא, וצ"ב. אמנם איכ"ל בהיפך, ועיקר סיבתו של אחשוורוש היה משום שחישב לשלוח יד ביהודים, וחרבונא אמר מדעתו טעם אחר.

אכן יש לפרש, דהנה כבר ביארנו לעיל שסיבת הגזירה על ישראל מצידו של אחשוורוש היה מפני שהמן הוציא את דבתם רעה לפני המלך ואמר לו שהם אינם מקיימים את מצות המלך, אולם בשעה שראה אחשוורוש שההיפך הוא הנכון, ומרדכי הוא זה אשר הציל את חייו במעשה בגתן ותרש, היה בזה גילוי על כל ישראל, ובוזה הבין אחשוורוש שכל מה שאמר לו המן על ישראל היה שקר ביסודו ואין הדברים נכונים. נמצא ששתי הטעמים הינם טעם אחד, ובמה שראה אחשוורוש שמרדכי הוא זה אשר דיבר טוב על המלך הבין הוא בזה שכל דברי המן הינם שקר, ואף כל ישראל אינם כפי שאמר המן. לכך נמצא שעיקר הטעם שנתלה המן היה מפני ששלח ידו ביהודים, והדרך בה ידע אחשוורוש שדברי המן על היהודים הינם שקר הוא ממה שדיבר מרדכי טוב על המלך, והכל טעם אחד לב.



לב. והנה כתיב "ואותו תלו על העץ אשר שלח ידו ביהודים", וראיתי מקשים למה נאמר ששלח ידו, הרי עדיין לא שלח ידו ביהודים. ולפי הנ"ל יש לבאר, דאפילו לפני שנתקיימה הגזירה במה דשאמר המן הלישנא בישא לאחשוורוש על היהודים וריחקם ממנו וכן ריחק מרדכי ועוד, זה כבר נחשב שהוא שלח ידו ביהודים, דהיינו שהוא ריחק אותם מאחשוורוש.

”ויאמר הרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך” (ז, ט)

”וגם חרבונה זכור לטוב”

נראה לבאר מהו הענין בכך שחרבונה זכור לטוב, והנה במדרש רבה מבואר דחרבונה היה אליהו הנביא, וא”כ פשוט למה נקרא הטוב, דאליהו הנביא נקרא אליהו זכור לטוב. אמנם בפשטות שהוא קאי על האדם ששמו היה חרבונה, יש לבאר מהו הענין שהוא זכור לטוב.

והנה מצינו שגזירתו של המן הייתה ”להרוג ולאבד”, ובפירוש הגר”א וכן באדרת אליהו (דברים לב, לב) מבואר דמלבד מה שרצה המן להרוג את ישראל רצה ג”כ לאבד את גופם שלא יזכו לקבורה. והנראה בזה, דמבואר בגמ’ ברכות (מח:): דתיקנו ברכת הטוב והמטיב על הרוגי ביתר שלא הסריחו וניתנו לקבורה, וזהו ’הטוב’ - שלא הסריחו, ’והמטיב’ - שניתנו לקבורה. ונראה דבעומק הדבר אין זה ב’ דברים נפרדים שלא הסריחו וגם שניתנו לקבורה, דבעומק ענין לא הסריח היינו שהגוף נשאר שלם וראוי לקבורה, נמצא דהא לא הסריח הוא גופא הגילוי על כך שיזכו לבוא לקבורה כיון שגופם נשאר שלם.

ולפי”ז יש לבאר, דאפילו בלא דברי חרבונה היה המן נהרג, כיון שכבר ”כלתה אליו הרעה”, וכל התוספת של חרבונה היה שפעל שהמן יתלה על העיץ. והנה בפרשת כי תצא כתיב ”ולא תלין נבלתו על העיץ”, ונראה מזה דדרך העולם היה להשאיר את האדם תלוי לזמן רב כדי שכולם יראו מזה ויפחדו. נמצא דעל ידי זה שהמן נתלה בכך לא זכה לקבורה והיה גופו מסריח, דמוכח הדבר שהמן היה תלוי לזמן רב, שהרי המן נתלה בפסח, ובניו נתלו בי”ג אדר על אותו העיץ שהיה המן תלוי עליו, הרי שעבר זמן רב. וכן מצינו מפורש בתרגום שני דבראותם את המן ובניו תלויים לזמן רב אמרו, מדוע עברה אסתר על מה שכתוב בתורה ’לא תלין נבלתו על העיץ’. (ושם מבואר התשובה שהשיבה אסתר שהוא בגלל שהרגו את שאול המלך ונתלה זמן רב, עיי”ש). ואכן אולי לאחר זמן רב קברו את המן, אולם כבר היה מסריח באותו זמן.

ויל"ע בכלל בגדר צלם אלוקים בעכו"ם, וכן בגדר צלם אלוקים בענין עמלק, ויל"ע עוד אם נתקיים ענין מחייה של עמלק גם בעצם התלייה. ולפי"ז זהו חלק מקיומו של מוחה תמחה, וכן הוא לעורר השנאה ולזכור הדבר, ועיין בזה.

נמצא דאף בזה נתקיים 'ונהפוך הוא', וכמו שהמנן רצה לא רק במיתתם של כלל"י אלא גם שלא יזכו לקבורה, ונהפוך הוא שהמנן נתלה ומת ולא ניתן לקבורה.

ולפי"ז יש לפרש דזהו המכוון בוגם חרבונו "זכור לטוב", דהיינו כענין 'הטוב והמטיב' שמרומז בו ענין הקבורה בהרוגי ביתר, וע"י דבריו של חרבונו נתלה המנן על העיץ לזמן רב ולא זכה לקבורה.



"ויתלו את המנן על העיץ אשר הכין למרדכי וחמת המלך שככה"

(ז, י)

שתי שכיכות מחמת שתי קנאות

ודרשו בגמ' מגילה (טז): "וחמת המלך שככה, שתי שכיכות הללו למה, אחת של מלכו של עולם ואחת של אחשוורוש". והנה יש לדקדק, דבכל מקום שדרשו חז"ל תיבת המלך במגילה אמרו שהרמז הוא למלכו של עולם, כדאיתא בחז"ל (זוה"ק ח"ג קמ, א) ובמדרש (אסת"ר ג, י) דכל היכא שהוזכר מלך סתם היינו הקב"ה, ומ"ט אמרו הכא דפירושו לא רק אחשוורוש אלא גם הקב"ה.

והנראה בזה, דהנה בפרשת סוטה כתיב (במדבר ה, טו) "ולא יתן עליו לבנה כי מנחת קנאות הוא", ופרש"י "מנחת קנאות, מעוררת עליה שתי קנאות, קנאת המקום וקנאת הבעל".

והנה כ' הרמב"ן (שמות כ, ה) עה"פ "כי אנכי ה' קל קנא", וז"ל: "ולא נמצא בכתוב בשום מקום שיבוא לשון קנאה בשם הנכבד כי אם בענין עבודה

זרה בלבד", עיי"ש, ולפי האמור יש להקשות ע"ד הרמב"ן האיך דרשו בסוטה דיש שתי קנאות קנאת המקום וקנאת הבעל.

והנראה בזה, דהנה מבואר דאיסור אשת איש מכוון כנגד איסור עבודה זרה, דמצינו בכמה מדרשי חז"ל דהלוחות היה כתובין מזה ומזה, והיו חמש דיברות שבין אדם למקום בצד אחד של הלוחות, וחמש דיברות שבין אדם לחבירו היו מקבילות בצד השני של הלוחות, ודיבור לא תנאף היה מכוון כנגד דיבור לא יהיה לך אלהים אחרים. הרי מבואר דאשת איש שזינתה הוא אותו ענין איסור של עבודה זרה, ובאשת איש הוא מרידה בבעל ועבודה זרה הוא מרידה בהשי"ת. ואכן מצינו שכן כ' הרמב"ן להדיא שם בסו"ד וז"ל "והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים", עכ"ל.

ולפי הנ"ל הוא מבואר להפליא, דעובדא זו שחשש אחשוורוש על מה שכבש את אסתר היה נחשב כמו חשש איסור סוטה לבעלה, ובוה יש קנאה גם מלמעלה, ובעת שנתבאר רשעותו של המן ולא היתה אסתר סוטה לבעלה אזי איכא שני שכיכות, אחת של מלכו של עולם ואחת של אחשוורוש לג.



"ותתחנן לו להעביר את רעת המן האנגי ואת מחשבתו" (ה, ג)

מלחמתו של המן היה בתרתי, הן כלפי מרדכי והן כלפי כלל ישראל

הנה במגילה בתחילת פרק ג' כאשר הוזכר המן בפעם הראשונה כתיב "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן בן האמדתא האנגי", והיינו

לג. ויש לבאר עומק הדבר עפי"ד הגמ' במגילה (יב). מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל כלייה מפני שהשתחוו לצלם, ולא נענשו משום דהם לא עשו אלא לפנים. ונמצא בעומק דעל כנסת ישראל היה תביעה שהם זינו כסוטה לבעלה ע"י שהשתחוו לצלם, ובעת ישועת פורים דנתגלה דהם לא עשו אלא לפנים, ולא היה זה מרצון כלל"י, והוא ממש כדוגמת המן שנופל על המטה ואי"ז סוטה שנבעלה ברצון, נמצא דחמת המלך הקב"ה למעלה שככה, והבן.

לכאורה בכדי שנדע את ייחוסו, יעווי' בירושלמי ובתרגום שפירשו ענין זה. אולם בהמשך דברי המגילה נקרא הוא המן בלבד או צורר היהודים, וא"כ יל"ע אמאי דווקא הכי בתחינת אסתר להעביר את הגזירה הוא מכונה 'המן האנגי', ומצאתי בבני יששכר (מאמרי חודש אדר ו אות ט) שהקשה כן, עיי"ש.

והנה בנוסח אשר הניא איתא "בקום עלינו אדם רשע נצר זדון מגזע עמלק: גאה בעושרו וכרה לו בור וגדולתו נוקשה לו לכד. דימה בנפשו ללכוד ונלכד. בקש להשמיד ונשמד מהרה: המן הודיע איבת אבותיו. מעורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול. כי בחמלתו על אנג נולד אויב".

ונראה לדקדק מסדר הדברים, שהיו לו להמן ב' מערכות בגזירה זו, האחד מלחמתו של המן כנגד מרדכי, והשני גזירת המן על כל ישראל, דהנה מתחילה כתיב 'בקום עלינו אדם רשע נצר זדון מזרע עמלק' וכאן לא הוזכר אנג, אלא כתיב שהיה מעמלק, והיינו שמלחמה זו הייתה ממלחמת עשיו עם יעקב כמבואר במדרשים ובקדמונים, וזהו מלחמת המן עם מרדכי, ובוה אינו ענין לאנג, ולכך כאן במגילה הרי כבר מת המן ונאבד מן העולם, ונשלמה אותה מערכה בקיום 'ונהפוך הוא' שהוא השפלת המן ורוממות מרדכי.

אבל אסתר הרי צריכה היא לבקש על הגזירה על כל ישראל שפעל המן, והיינו המשך הדברים שם בנוסח אשר הניא "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אנג נולד אויב", ולפי האמור נראה שזהו התשובה על איבוד כלל ישראל, דהמן הרי בא לעורר שנאת אומות העולם על ישראל, והרי הוא מזרע אנג אשר שאול ריחם עליו, וכאן הוא רוצה לעשות להיפך מזה. הרי בזה באנו למערכה השניה של המן, והוא רצה לאבד את כל ישראל על ידי שעורר איבת אבותיו. ולכך מתחילה כשבקשת אסתר הייתה על תליית המן עצמו לא הוזכר שהוא מזרע אנג, אבל עכשיו שצריך לבטל את הגזירה שכבר פעל על ידי שהודיע איבת אבותיו, לענין זה הוזכר שהוא מאנג.

ועוד נראה לבאר, דמתחילה לא ידע אחשוורוש שאסתר היא מזרע שאול כדכתיב בפסוק אח"כ שקרא לה אסתר המלכה ועוד, וע"כ מתחילה הייתה רשעותו של המן על מה שגזר על היהודים לאבדם ואף אסתר בכללם, ולכך לא נקרא

עד עתה בשם אגג כיון שעיקר הגזירה אינה ענין לאגג, אולם עתה שנודע ענין ייחוסה לשאול אשר חמל על אגג, ואותו רשע ביקש להתאכזר על זרעו של מי שהציל את אגג, לכך הוזכר דווקא כאן ענין אגג, להודיע שאותו רשע לא זכר חסדי אבות ורחמי שאול ואעפ"כ ביקש להשמיד ולאבד את ישראל.



”הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ” (ה, ז)

איך הותר לו למרדכי לקיים את ביתו של המן

יש מקשים, (עי' במש"כ הרי"פ פערלא בביאורו על הרס"ג עשה ס' בענין זה) האיך הותר לו למרדכי לקיים את ביתו של המן, הרי כתיב בפרשת כי תצא (כה, יט): "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח", ופירש"י, "תמחה את זכר עמלק, מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה", עכ"ל. וא"כ היה צריך לאבד את כל זכרו ואף את רכושו של המן שהיה מזרע עמלק.

היה בדבר צורך פיקוח נפש

ויש לבאר עפ"ד רש"י על המגילה שכ': "הנה בית המן וגו', ומעתה הכל רואים שאני חפץ בכם וכל מה שתאמרו יאמינו הכל שמאתי הוא, לפיכך אין צריכין אתם להשיכם אלא כתבו ספרים אחרים כטוב בעיניכם". נמצא שהיה הדבר כרוך בפיקוח נפש, ורק ע"י שיראו הכל שמרדכי מתגורר בביתו של המן יבינו שביטל אחשוורוש את הגזירה על היהודים אע"פ שכבר שלח אגרות עם דבר המלך לכל מדינות המלך, ומשו"ה הותר לו למרדכי לקיים את בית המן.

רק הבהמות הינם בכלל מצוות מחיית עמלק ולא ממונו ורכושו של עמלק

עוד יש לפרש, דאכן עיקר החיוב במצוות מחיית עמלק אינו רק באדם אלא כולל ג"כ את הבהמות, אולם מ"מ יש לדון ולומר שאינו מטעם שאף רכושו

של עמלק הוא בכלל הציווי של 'תמחה את זכר עמלק' אלא הוא משום שהיו העמלקים עושים כישוף ומסתתרים בדמות בהמה כדכ' רש"י בספר שמואל (א טו, ג), ולכך צריך לאבד אף את הבהמות, אולם אין הציווי לאבד ולמחות אף את כל רכושו של עמלק, וא"ש לד.

ממונו של המן היה שייך למרדכי מדין מה שקנה עבד קנה רבו

אמנם נראה בזה, דהנה ידעינן שהמן היה עבד כנעני של מרדכי, כפי שדרשו חז"ל (מגילה טו. טז). שהיה מרדכי מראה להמן שמר שהוא עבד שלו ואמר לו מה שקנה עבד קנה רבו, ולפי האמור יש לומר שמכח זה היה ביתו של המן באמת שייך למרדכי, ולכך לא היה כאן חיוב למחות חלק זה כיון שזה שייך היה למרדכי. (שו"מ בס' אהלים ע"מ מגילה שהביא תירוץ זה מהגרי"ל דיסקין)

והנה מצינו מקור מפורש לדון את המן כחייב במצוות כעבד כנעני מכוח שהיה עבדו של מרדכי, דהנה הקשה ביערות דבש (ח"א דרוש יז) האיך הותר לה לאסתר להכין את סעודתו של המן ביו"ט של פסח, הרי היא עצמה לא אכלה כיון שהייתה שרויה בתענית, ולבשל ביו"ט רק עבור נכרי אסור, (עי' ביצה כ: לכם ולא לגוים, ובשו"ע או"ח סי' תקי"ב א ואף להזמין אסור שמה ירבה בשבילן, ביצה כא:). ולכאן עיקר קושייתו הוא עפ"י המבואר בילק"ש שאסתר הייתה עוסקת בעצמה בהכנת המשתה של המן, וכיון שהיו לה עבדים ומשרתים האיך הותר לה לעשות מלאכה ביו"ט בהכנת המשתה. ותי' דכיון שהיה המן עבד כנעני של מרדכי, היה הוא חייב במצוות כעבד, ולא גרע דינו מדין ישראל מומר, ולכך היה מותר לה לעשות מלאכה עבורו ביו"ט, יעו"ש שביאר לפי"ז דרך משו"ה זימנה אסתר אף את המן למשתה, כיון שבעבור אחשורוש לבדו היה אסור לה להכין את הסעודה ביו"ט.

לד. יעו"י בחלק הענינים שהארכנו לבאר בענין זה.

מטעם זה אף התרחץ והסתפר מרדכי ע"י המן

והנה איתא בגמ' מגילה (זו.) דבעת שבא המן לרכוב מרדכי על הסוס אמר ליה: "קום לבוש הני מאני, ורכוב האי סוסיא, דבעי לך מלכא. אמר ליה: לא יכלנא עד דעיילנא לבי בני ואשקול למזוייא, דלאו אורח ארעא לאשתמושי במאני דמלכא הכי. שדרה אסתר ואסרתינהו לכולהו בי בני, ולכולהו אומני. עייליה איהו לבי בני, ואסחיה, ואזיל ואייתי זוזא מביתיה, וקא שקיל ביה מזייה. בהדי דקא שקיל ליה אינגר ואיתנח. אמר ליה: אמאי קא מיתנחת אמר ליה: גברא דהוה חשיב ליה למלכא מכולהו רכרבנוהי, השתא לישוייה בלאני וספר" לה.

וצ"ע למה עשה מרדכי בן שהמן ירחוץ אותו ויעשה לו תספורת, והרי איתא מהאריז"ל שלא יסתפר על ידי עכו"ם, וכן שלא ירחץ על ידי עכו"ם, והוא משום דמתעבר בו צורת עכו"ם, וא"כ צ"ע למה עשה כן, וכי דוקא את מעשה בזיון זה היה צריך המן לעשות למרדכי, אמנם אם הוא כדבארנו דהוא עבד והוא ישראל, ולכך כ' היערות דבש שהותר לאסתר לבשל ביו"ט, ומצד זה יכול היה מרדכי להתגורר בביתו של המן, א"כ לא קשה שהסתפר מרדכי ע"י המן, דכיון שהוא עבדו הרי הדבר מותר לו.

ולפי"ז יש ליישב מה דמקשים ע"ד הגמ' בגיטין (נז:): שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, וקשה האיך קיבלו בי"ד את גירותם הא איכא חיוב של מחיית עמלק. ולפי הג"ל אולי יש ליישב דהמן עצמו אינו בכלל מצוות מחיית עמלק כיון שהיה עבדו הכנעני של מרדכי, ולכך קיבלו אף את בני בניו בגירות. אמנם דברים אלו קשים הם להולמם, דבוודאי בפשטות המן הוא זרע עמלק והרי הוא בכלל מצוות מחיית עמלק.

לה. צ"ב מה הפירוש שהיה המן צריך ללכת לביתו בכדי לספר וליקח הכלים שלו וכו' לספר את מרדכי וכי בכל המדינה לא היו כלים אחרים, והנראה בזה ע"פ מה שפירש הגר"א לבאר דאיך אפשר שאסתר אסרה לכל המדינה שלא יספר למרדכי, הרי בזה תהיה בסכנה, שיבינו כולם את הקשר בין אסתר למרדכי, ופירוש הגר"א שאסתר אסרה לכל העולם על ידי הזכרת השם, והם בדרך נס לא היו יכולין לספר, ולפי"ז הרי יש"ל שמאחר שראה המן שכולם אין יכולין, הלך לביתו להביא הכלים שלו, שאולי בכלים שלו יצליח לספר.

האם אפשר להקנות ממון לעמלק ואח"כ להשמידו בכדי לקיים מצוות מחיית עמלק

הנה בעיקר מצוות מחיית עמלק אמרה תורה שיש למחות את כל זכרו של עמלק, וכדפרש"י "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה".

והנה בפשטות שמעינן מיני' שיש חיוב מחיית עמלק אף על רכושו של עמלק, והקשה ע"כ הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דא"כ יש לנו להקנות חפץ לעמלק ואח"כ להשמיד חפץ זה, ובוה מקיימים אנו מצוות מחיית עמלק.

והנראה בזה, דהנה גבי פסח מצינו שיש חיוב של 'תשביתו', ומבואר מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' חו"מ) דהקונה חמץ בבית עובר על מצוות תשביתו ולוקה עליו, והיינו כיון דעצם הקנין הוא סתירה לחובת השבתה. וא"כ איכ"ל דאף הכא גדר הדבר הוא כן, והמחייב לאבד את זרעו של עמלק הוא ג"כ מחייב שלא להקנות לעמלק, כיון דהקנאה זו הינה סתירה למצוות מחיית עמלק, ולכך לא יהני להקנות חפץ לעמלק ואח"כ להשמידו בכדי לקיים מצוות מחיית עמלק.

עוד יש לומר בזה, דעיקר המחייב של מחיית עמלק על ממונם הוא מצד שהם השתמשו ברכוש זה ושםם נקרא על ממונם זה, אולם היכא שיקנה האדם להם חפץ והם לא השתמשו בו, אין הדבר חשוב כרכושם של עמלק אשר בהו יהני להשמידו ובוה לקיים מצוות מחיית עמלק על ממונם. והדבר מדויק מדברי רש"י דלעיל שכ' "שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה", דעיקר הקפידא בזה הוא במה שהם השתמשו בבהמה זו ונקרא שםם עליה ולכך יש להם זכר, אולם בחפץ שמעולם לא היה שלהם ולא נקרא שםם עליהם לא יהני להקנותם להם בכדי לקיים מחיית עמלק, כיון שמעולם לא נזכר שםם על חפץ זה לוי.

לו. אמנם ישל"ע טובא, דהא איתא ברמ"א (סי' תרצ ס"ז) דנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים, או לכתוב שם המן עליהם ולהכותם זע"ז כדי שימחה שמו, ע"ד מחה תמחה את זכר עמלק, ובביאור הגר"א כתב דהמקור הוא מספרי עה"פ מחה תמחה, הרי מבואר דיש ענין מחיית עמלק באופן זה, וגם כדי לעשות דבר זה בכדי לקיים מחיית עמלק, ועיין היטב בענין זה.

ונראה לדון עוד, דאיתא בפירוש הגר"א דמה שביקש המן להשמיד ולהרוג ולאבד וגו' ושללם לבזו הוא כנגד ד' חלקי האדם, הגוף הנשמה הרוח, והקנין של אדם שהוא הממון, ולפי האמור יש לבאר מה שיש ענין מיוחד במחיית עמלק אף על הממון הוא מה"ט דבהמן נתחדש ענין של חשיבות גם להממון כקנינו של האדם אשר הוא חלק מגופו, ולפי האמור הרי עצם הקנאת הממון הוא ריבוי של עמלק, דהקנין הוא חלק מן האדם, ובודאי הנכלל במצוות מחיית עמלק שלא להרבות את עמלק.



"הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ" (ה, ז)

טעם מנהג בני אדם לחטוף זה מזה דרך שמחה ביום הפורים

כתב הרמ"א (או"ח סי' תרצו ס"ח): "וכן בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול ונהגו כך". ולעיל שם (סי' תרצה ס"ב) כ': "ויש אומרים דאם הזיק אחד את חבירו מכח שמחת פורים פטור מלשלם".

ודבר זה צ"ב, שהרי לא מצינו בשום מקום אחר שהותר לזול באיסור לא תגזול ושאם הזיק את חבירו פטור מלשלם.

מרדכי ואסתר שהם משבט בנימין נאמר עליהם 'ולערב יחלק שלל' והיינו שללו של המן

ונראה לבאר, דהנה כתיב בפרשת ויחי (מט, כז) "בנימין זאב יטרף בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", ופרש"י שם: "בנימין זאב יטרף, זאב הוא אשר יטרף, ניבא על שיהיו עתידין להיות חטפנין, 'וחטפתם לכם איש אשתו' בפלגש בנבעה, וניבא על שאול שיהיה נוצח באויביו סביב, שנאמר ושאול לכד המלוכה וגו' וילחם סביב וגו' כמואב וגו' ובאדום וגו' ובכל אשר יפנה ירשיע". "ולערב יחלק שלל, אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל. יחלק

שלל, מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר "הנה בית המן נתתי לאסתר", ואונקלוס תרגם על שלל הכהנים בקדשי המקדש".

נמצינו למדים שיש ענין מיוחד בנס הישועה של פורים שאינו רק בכך שנתלה המן ובאה ההצלה לישראל, אלא אף בזה שלאחר הישועה חילקו מרדכי ואסתר את שללו ורכושו של המן, וזהו חלק מהניצחון על המן הרשע לז'.

גזירת המן הייתה אף על רכושם של ישראל כיון שהם קנין גופם כדכ' הגר"א

והביאור בזה, דהנה גזירתו של המן הייתה לא רק על ישראל עצמם אלא אף על רכושם, כדכתיב (ג, יג) "להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן זקן טף ונשים ביום אחד וגו' ושללם לכוז". ולעיל הבאנו דברי הגר"א שכתב לבאר דממונו של האדם הינו חלק מקנין גופו, והיה המן חפץ להשמיד ולהרוג את כל ד' חלקי האדם של ישראל שהם נפש רוח גוף וממון, ולכך נצטוונו בד' מצוות היום שהם כנגד ד' עניינים אלו.

נמצינו למדים מגזירתו של המן שחפץ היה להמית את ישראל גם מצד השלל שלהם אחר שהוא חלק מקנין האדם. לכך הקיום השלם של 'ונהפוך הוא' הוא לגרום לכלייה גמורה של המן הרשע, והיינו לא רק ע"י שהוא נהרג ונתלה על העץ אלא אף ע"י חלוקת שללו אשר כאמור הוא חלק מקנין גופו של האדם.

לז'. והנה איתא בגמ' (מגילה טז.) "לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות, אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו וכו', רמז רמזה לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר ומרדכי יצא בלבוש מלכות".

ונראה בזה לדרוש סמוכים, דבהמשך דברי הגמ' שם איתא: "ויפול על צווארי בנימין אחיו וכו', בכה על שני מקדשים שעתיד להיות בחלקו של בנימין". ונמצא דבעת שפגש את בנימין בכה יוסף בכי מיוחד על חורבן בית המקדש, ולפי האמור נפלא הקשר בין הדברים, דדווקא לאחר זה פייס את בנימין בחמש מלבושין להראות הלימוד דבנימין יזכה לשלל אף מתשקע שמשן של ישראל, ונמצא דנתינת ביתו של המן למרדכי ויציאת מרדכי בלבוש מלכות הכל מורה לענין זה. (ועיין במהרש"א בחדושי אגדות דנתקשה על השלש מאות כסף שנתן יוסף לבנימין, ולפי"ז יש לדון גם דהכסף יתורץ בתוך הקושיא לענין הבגדים והכל אחד, ועיין בחלק העניינים דבארנו ההשוואה בפורים לענין השמחה שיש לעומת האבילות שיש מכח חורבן בית המקדש, דמ"מ יש השראת השכינה בגלות).

ולכך ביום הפורים אשר נתקיים בו ברכת יעקב לבנימין 'ולערב יחלק שלל' בכך שחלקו מרדכי ואסתר שהם משבט בנימין את רכושו של המן, לכך נהגו ביום זה ג"כ לחטוף זה מזה דרך שמחה רמוז לכך שהישועה באה ע"י בני שבט בנימין אשר ניבא עליהם יעקב אבינו שיהיו חטפנין כדכ' רש"י, וחטפו וחילקו את ביתו ורכושו של המן, וליכא מידי דלא רמוזא באורייתא.

צ"ע הרי רכושו של המן היה שייך למרדכי מדין מה שקנה עבד קנה רבו ומאי רבותא ד'לערב יחלק שלל'

אמנם יש להעיר, דהנה מבואר בדברי הגמ' שהמן היה עבדו של מרדכי ומה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ מאי רבותא דקרא ד'לערב יחלק שלל' דהיינו ביתו של המן, הא אף בלא"ה היה ביתו של המן שייך למרדכי. ונהי שלא היה יכול עד עתה ליקחו הימנו, אולם מ"מ לכאו' אינו חשוב כחלוקת שלל אלא כלקיחת ממון עצמו.

וכעי"ז יש להקשות ע"ד האמרי אמת שכ' ליישב האיך הותר לו למרדכי לקחת את ביתו של המן, הא אף רכושו של עמלק הינו בכלל מצוות מחיית עמלק כמש"כ רש"י בפ' כי תצא גבי בהמתם של עמלק, וע"כ כ' ליישב דלא חשיב ביתו של המן כרכושו של עמלק כיון שהיה המן עבדו של מרדכי ומה שקנה עבד קנה רבו, ואף בזה יש להקשות א"כ אמאי חשיב לקיחת ביתו של המן כחלוקת שלל כמש"כ רש"י בפ' ויחי, הא מלכתחילה היה ביתו של המן ממנו של מרדכי, ומה הרבותא בזה, ויל"ע.



"ואל היהודים ככתבם וכלשונם" (ה, ט)

אגרות הראשונות לא היו מיועדות עבור היהודים

הנה כאן באגרות השניות כתיב 'ואל היהודים ככתבם וכלשונם', אולם באגרת הראשונות כתיב רק "מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו בשם המלך

אחשוּרוּש נכתב ונחתם במטבעת המלך" ולא היו בכתבם ובלשונם של היהודים. וי"ל בפשיטות דכל האגרות הראשונות נכתבו לאומות העולם להודיעם מה שיעשו לישראל, ולכך אין צורך שיהיה נכתב בלשון היהודים, אבל האגרות השניות שהיו מיועדות גם ליהודים הוצרכו להיות בכתבם ובלשונם של היהודים.



"יצאו מבהלים ודחופים בדבר המלך והדת ניתנה בשושן הבירה"

(ה, יד)

המהומה והבהלה הוא חלק מנפילתם של העמים

נראה לפרש ע"פ מה דכתיב בפרשת עקב (ז, כג) "והמם מהומה גדלה עד השמדם", דפירושו לענין איבוד אומות העולם שהקב"ה 'והמם' היינו יבלבל אותם, ולפי"ז נראה לפרש דמאי דכתיב שהיו מבוהלים אין פירושו רק שעשו את שליחותם בזריזות כדפירש"י 'ממהרים אותם לעשות מהרה', אלא דכאן התחילה מהומה גדולה אצלם בנפילתם, מהומה אשר מכוחה התחילה הנפילה. וכן לעיל בהמן כתיב (ו, יד) "עודם מדברים עמו וסריסי המלך הגיעו ויבהילו את המן" דהבהלה היא תחילת הנפילה. וכדכתיב בתחילת הגזירה "והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה" דהיינו שהיו נבוכים ולא היו מבינים הדבר, וכאן נתגלה בונהפוך הוא 'והדת ניתנה בשושן הבירה' על ידי הבהלה שהייתה לאומות העולם מבלי שהבינו מה המעם בזה, והוא 'עד השמדם'.



"ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וגו': ליחודים היתה

אורה ושמחה וששון ויקר" (ה, טו-טז)

בעת שהיה מרדכי לבוש שק ואפר לא היה מניח תפילין

הנה הנוסח בשושנת יעקב הוא: 'בראותם יחד תכלת מרדכי, ויש לבאר מדוע הייתה שמחה גדולה בראות ישראל את תכלת מרדכי. והנה דרשו חז"ל

(מגילה מזו.) 'ויקר אלו תפילין שבראש', וצ"ב מה הענין בזה שהתפילין מרומזים בתיבת 'ויקר'. עוד יש לדקדק, דחז"ל דרשו אלו תפילין 'שבראש', דמשמע דענין התפילין כאן היה דווקא התפילין של ראש ולא תפילין של יד, והדברים צ"ב.

והנראה בזה, דהנה כתיב במגילה דמרדכי לבש שק ואפר, ואיתא בגמ' תענית (מזו:) דבשעה שגזרו החכמים תענית היו מניחים אפר במקום התפילין, שנאמר 'לשום לאבל ציון תת להם פאר תחת אפר', והרמב"ם (פ"ה מהל' תענית ה"יא) כתב לענין הנהגת תשעה באב: 'ומקצת חכמים נוהגין שלא להניח תפילין בראש'. הרי להדיא דכתב הרמב"ם דמדיני אבילות הוא שלא להניח תפילין, ומבואר דהענין הוא דווקא בתפילין של ראש.

ולכך י"ל דכך היה נוהג מרדכי שלא היה לובש התפילין, (אמנם בוודאי היה מניח התפילין לקיים את המצוה, אולם בשאר היום שהיה לבוש בשק ואפר לא היה מניח תפילין), וכל ישראל היו רואים את מרדכי לבוש שק, ואפר על ראשו. אולם בשעה שיצא מלפני המלך בלבוש מלכות, הרי שוב היה מניח התפילין, וזהו ממש המשך הפסוק, 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' דהיינו שראו כאן את התפילין שלבש מרדכי, ושוב אין צריך את האפר. וע"כ יש לפרש דמשום הכי דרשו חז"ל דיקר אלו תפילין שבראש, כיון דאת זה יכלו כל העם לראות שהיה מרדכי לובש תפילין של ראש. והיינו כנגד האפר שהיה לובש בעת שהיה באבילות ובצער מחמת הצרה, ושם אפר במקום פאר, מעתה שבאה הישועה שוב שם את הפאר ולא את האפר, ולבש תפילין בראש בפרהסיא.

בשעה שנתעטף מרדכי בציצית הבינו ישראל שבטלה

הגזירה

והנה בהגהות מימוניות בהלכות אבילות כתב: "וציצית נהגו קדמונינו בכל ארץ אשכנז שלא להתעטף בציצית בתשעה באב", עיי"ש. ולפי האמור יש לדון דגם מרדכי לא היה מתעטף בציצית כאשר היה לבוש שק ואפר בשעת הצרה, כדמבואר בהגהות מימוניות דהוא ג"כ מהנהגת אבילות שלא להתעטף. אמנם בעת שיצא מלפני המלך בלבוש מלכות אזי כבר אין כאן אבילות, ושוב היה

מרדכי מעוטף במלית ולבוש תפילין. וזהו 'שושנת יעקב צהלה ושמחה', אימתי: 'בראותם יחד תכלת מרדכי' כאשר ראו יחד תכלת מרדכי היינו הכלאים, וע"כ שהיה לבוש מרדכי ציצית, ובכך הבינו ששוב אין כאן אבילות ונתבטלה הגזירה ולכך צהלו ושמחו.

הציצית הוא גילוי על מצות מילה ועל קיום אות הברית

ועיין בשפת אמת לחנוכה (שנת תרנ"ד) שכתב וז"ל: "ומצאתי סעד לדברי בגמ', דאיתא שבע ביום הללתיך על ז' מצוות תפילין ציצית מזוזה, וכשראה דוד המע"ה עצמו ערום במרחץ אמר אוי לי שאני בלי מצוה, כיון שנסתכל במילה שמח אמר למנצח על השמינית, ע"ש. וקשה, מאחר שפרט אלה השבע למה לא חשב גם מילה, אלא נראה שמילה וציצית ענין אחד הוא", עכ"ל.

הרי דמדוקדק מדברי הגמ' דבהני "שבע ביום הללתיך" לא נמנה מצות מילה, וביאר דכיון דיש לו ציצית נכלל בו ג"כ מצות מילה, דכל מעלת המילה היא בזה שמתקיים הדבר ע"י ציציותיו, עיי"ש. ועיין עוד בשפ"א ליום כיפור (תרנו) שכ' וז"ל: "ולכן לובשין ביוה"כ מלית מצויצת, כי הציצית רומז גם כן לברית מילה כמ"ש במ"א, ולכן נוהגין למול התינוק במלית וציצית, ומנהג ישראל תורה", עכ"ל.

והדבר צ"כ, דהרי מצות מילה הוא דבר שמתקיים אצל האדם פעם אחת במילה לשמונה, ומה ענינו לציצית. ועוד דבמצוות ציצית הוא מחויב רק בעידנא דריתחא, אבל שלא בזמן זה הוא רק מצות של קיום.

והנראה בזה, דברור הדבר דעצם חיוב המילה כמל לשמונת ימים אינו תלוי בציצית, אבל בזה נחשב הדבר שיש לו כסדר את מצוות המילה שהיא נמשכת והולכת, והיינו ע"י שהוא מקיים את האות, וזהו ע"י האות של ציצית שהוא מזכיר לאדם את כל מצוותיו, וזהו האופן לגלות את מילתו שבפנים שהיא האות שלו. וראה עוד בשפ"א (עניני יוה"כ) שכתב עוד: "דהטעם דלובשין מלית בכל נדרי הוא משום דזה בא לתקן הפגם, והמלית הוא הדבר ששייך לקדושת המילה", והוא כהנ"ל.

וסמך לדבריו מצינו בפיוט יום ליבשה לר"י הלוי: "הראה אותותם לכל רואי אותם, ועל כנפי כסותם יעשו גדילים", הרי דמפורש כאן דהאופן להראות את האות של מילה הוא ע"י לבישת הציצית. ויש לבאר הענין עוד, דמבואר בגמ' מנחות (מד. נח: ועוד) דציצית הינם שמירה מאיסורי עריות, ולפי האמור הרי הציצית הם העדים על שמירת היסוד, וזהו 'הראה אותותם לכל רואי אותם' ואיך, על ידי מצות הציצית וכנ"ל.

ולפי"ז יבואר לנו מה שדרשו חז"ל 'וששון זהו מילה', דהמילה רמוזה וטמונה במצות הציצית כאמור, והיא הגילוי על קיום אות הברית, ולכך ב'תכלת מרדכי' דהיינו הציצית נרמוז ג"כ מצות המילה, ולכך דרשוהו חז"ל בתיבת 'ששון'.



"זמרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (ה, טו)

בפורים נתחדש שאנו בנים למקום ולכך לובשין תפילין כל היום

עי' בדרשת חת"ס (דרוש יג' דף רב) דמבואר מדבריו שמרדכי היה לובש תפילין בשעה שיצא מלפני המלך, וזהו מה דכתיב 'ליהודים היתה אורה וגו' ויקר' דדרשו אלו תפילין שבראש. נראה לדון עוד חידוש בלבישת תפילין עכשיו, ובמה נתחדש בפורים מעלה זו של 'ויקר' דמצות תפילין, דהנה איתא בגמ' כתובות (צו.) לענין הנהגת עבד לענין תפילין, דמבואר בשיטת התוס' שם שהנהגת העבד הוא ללבוש תפילין אבל לא ללבוש תפילין כל היום. הרי לנו שהדרגה של לבישת תפילין כל היום הוא במיוחד לפי דרגתינו שאנו בנים למקום ולא כעבדים למקום.

ונראה שבישועת פורים הייתה הארה מהקב"ה שאנו בנים למקום, וכתבנו במק"א דאע"ג דבעלמא לא פסקינן כר"מ (קידושין לו) אמנם לענין פורים פסקינן כר"מ שבין כך ובין כך אנו בנים למקום, והיינו משום שבפורים נתחדש ענין זה שתמיד אנו בנים למקום. ולפי האמור יש לבאר מה שהביא במשנ"ב מהאשל אברהם (סי' תרצ"ג סק"ו) שאין לחלוץ התפילין אף שהתפללו כבר עד אחר

קריאת המגילה, דרשינן 'ויקר' אלו תפילין, ולפי האמור יש להטעים שבפורים מאיר לנו הארת תפילין ללבוש זה כל היום דוגמת הבן לעומת העבד, ולכל יש ללבושם ככל האפשר ולא לחלוץ אותם עד לאחר קריאת המגילה.



"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ה, יז)

טעם אמירת פסוק 'ליהודים היתה אורה' בהבדלה במוצ"ש

הנה בהבדלה במוצ"ש בכלל פסוקי הנה קל ישועתי אבטח ולא אפחד אנו אומרים את הפסוק "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", והנראה בזה פשוט, דחושך הוא זמן גלות והסתרה, ובמיוחד בימות החול, ולעומת שבת הוא הבדלה בין אור לחושך, ובהבדלה לאחר השבת הרי אנו שוב נכנסים לימי החושך. והנה בפורים היה הגילוי דגם בתוך החושך וההסתר פנים באמת היה אורה, וכדמבואר בחת"ם ובאליה רבה ומקורם במדרש דגזירת המן כי"ג אדר היה משום דבאותו היום היה מכת חושך, ומתו רשעי ישראל בשלושת ימי האפילה, אמנם שם כתיב "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם", והיינו כמבואר בדברי חז"ל שם דלא רק שלא לקו ישראל במכת חושך, אלא היה להם ריבוי אור כדכ' רש"י שהיו יכולים לראות בתוך הכלים מה שבפנים, ובתוך החושך זכו לאור הגדול הגנוז בתוך החושך, וזהו עיקר נס הישועה בפורים. ולכך במוצ"ש בעת שאנו נכנסים שוב לעולם החושך אנו מזכירים לעצמינו את נס הפורים אשר ממנו נלמד שאף בתוך החושך וההסתרה "ליהודים היתה אורה ושמחה" לח.

לח. והנה בפורים שחל להיות במוצאי שבת נחלקו הראשונים אם להכדיל קודם המגילה או אח"כ, ופסקינן דמבדילין אחר המגילה (רמ"א סימן תרצ"ג ס"א), והיינו טעמא, משום דאפוקי יומא מאחרינן ליה (משנה ברורה ס"ק ג'). ולפי הנ"ל יש להטעים עוד בדומה למש"כ הרמ"א לעשות המילה לפני הקריאה מצד הסדר אורה ואח"כ ששון, וא"כ ה"נ דכל ענין הבדלה במוצ"ש יונק מהארת פורים, ע"כ מן הראוי לקרות את המגילה קודם.

פסוקי ההבדלה הם מנבואת ישעיה על ימות המשיח ויום הפורים הוא בחינת לעתיד לבוא

עוד יש לבאר, דהני פסוקים שאנו אומרים בהבדלה הם מנבואת ישעיה שאנו קוראים בהפטרה של אחרון של פסח שהוא נבואה על ימות המשיח לעתיד לבוא, והנה פורים הוא היו"ט השייך לעתיד לבוא, ע"כ מיד עם מה שאנו אומרים פסוקים אלו אנו מזכירים ג"כ את הפסוק ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. עוד קשר מצינו בין הבדלה ליום הפורים מצינו בדברי בבית יוסף (סי' תצ"ז) שכ' דנוהגין לברך ברכת בשמים במוצ"ש דווקא על הדם, וז"ל: "והמעם שנהגו לברך על ההדס במוצאי שבת, שמעתי סמך לדבר דכתיב (ישעיה נה יג) תחת הסרפד יעלה הדם, וסמך ליה שומר שבת מחללו", עכ"ל. והרי דרשו בנמ' מגילה (י:) "תחת הנעצוץ זה המן, יעלה ברוש זה מרדכי ראש לכל הבשמים, ותחת הסרפד זה ושת, יעלה הדם זה אסתר", הרי לנו עוד קשר בין ההבדלה של מוצ"ש ליום הפורים.

קריאת המגילה במוצאי שבת דווקא

והנה איתא במסכת סופרים לענין זמן קריאת המגילה (פרק יד הלכה יד): "ונהגו העם לאומרה במוצאי שבתות של אדר, עד שיעברו חמשה עשר ימים באדר; ומיקרי היכי קרו, בשבת ראשונה של אדר קורין העם ביחד, עד בלילה ההוא, ובמוצאי שבת שנייה קורין מן בלילה ההוא, עד ודובר שלום לכל זרעו", עכ"ל. והדבר פלא בכאן שקראו המגילה באמצע חודש אדר. ונראה דרואין מכאן מה שנתבאר במק"א דחלוקה הקריאה בלילה מהקריאה ביום. ועוד יל"ע מדברי הירושלמי שכ' דכל החודש כשר לקריאת המגילה.

אמנם יש לדקדק, מה הטעם שנקבעה הקריאה למוצאי שבת. ועי' בהמשך הלכה זו לענין קריאת שאר המגילות דוגמת שיר השירים וכדומה, וכפשוטו היה במוצאי יו"ט הראשון וכדומה, וא"כ צ"ב מדוע דווקא מגילת אסתר נקראת במוצאי שבת. ולפי הנ"ל אולי י"ל דזמן מוצאי שבת הוא דומה מאוד לנס הפורים כמו שביארנו, ולכך קראוהו במוצאי שבת.

אמירת ויהי נועם בפורים שחל להיות במוצ"ש

ונראה לציין עוד מראה מקום, דאיתא בהנהגות מחזור ויטרי דיש שלא היו אומרים ויהי נועם במוצ"ש שחל בפורים. והדבר פלא, שהרי איסור מלאכה לא קיבלו עליהו (מגילה ה:), וכיון שכן למה אין אומרים ויהי נועם. ומשמע מזה שהמנהג היה רק בפורים שחל להיות במוצאי שבת, והדבר פלא, דאם היו"ט של פורים מותר בעשיית מלאכה ומשום הכי בכל מוצ"ש שחל בו פורים באמצע השבוע היו אומרים 'ויהי נועם', א"כ מ"ט דאם חל פורים להיות במוצ"ש לא היו אומרים ויהי נועם.

ואולי יש לדון עפ"י מה שחידש הרמב"ן בסוף הלכות תענית לענין הבדלה במוצ"ש שחל בו ת"ב, שאין כאן חובת הבדלה על הכוס, כיון שכולם נחשבים כעניים וכל הבדלה הוא רק בתפילה. ולפי האמור יש לדון, שהרי מבואר בדברי הראשונים דהטעם דלא קיבלו עליהו איסור מלאכה הוא מחמת העניות, שאם פורים יהיה אסור במלאכה הרי לא יוכלו לעבוד ולהתפרנס, אמנם לעומת מוצ"ש שחל בו ת"ב שכולם חשובים בהו כעניים וכסברת הרמב"ן, בפורים יש לדון להיפך מזה, דבפורים כולם עשירים, וע"כ כלפי מוצ"ש אנו בדרגת עשירים, ונקבע האיסור מלאכה, ולכך לא היו אומרים ויהי נועם בפורים שחל להיות במוצ"ש. (אמנם כמונן דצ"ע לומר כן, והדברים צריכים עיון וביאור). אולם מ"מ חזינן מדברי מסכת סופרים ומדברי המחזור ויטרי שישנו קשר מיוחד בין זמן מוצאי שבת לבין יום הפורים, והן אמנם שעיקר דבריהם צריכים ביאור, אולם מ"מ מצינו שקשורים הזמנים זה בזה, וי"ל דלכך אמרינן במוצ"ש בנוסח ההבדלה את הפסוק 'ליהודים הייתה אורה' לט.

לט. והנה כתב התשב"ץ בריש הלכות פורים, כשחל פורים ביום א' במוצ"ש אומרים על הניסים אפילו שלא קראו המגילה, והדבר צ"ב, מה הלימוד בזה דוקא כשחל ביום א'. והנה דעת רב עמרם גאון (עי' בחלק הענינים בענין זה) דאין אומרים על הניסים בלילה לפני קריאת המגילה, ויש לדון בדעת התשב"ץ דכשחל ביום א', וכמו לענין הדעות שאין אומרים 'ויהי נועם', הרי לנו שיש דרגה נוספת בפורים במוצאי שבת, ולפי"ז מודה דבליל מוצ"ש כבר מעת תחילת הלילה אפילו לפני מקרא מגילה יכול לומר על הניסים, ועיין בזה.

התחיל סעודתו בלילה ונמשכה עד היום - עיקר עבודת ימי הפורים

ועפ"ז יש לבאר מה שכתב הברכ"י בשם מהר"י מולכו דמי שאכל בליל פורים ונמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום יצא ידי חובתו, ומשמע דאע"פ שלא אכל ביום כדי שיעור שצריך לאכול כדי לקיים מצות סעודה יצא. ומעמא בעי אמאי יצא, הרי את עיקר שיעור סעודה אכל בלילה, וקיי"ל דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. ולפי הנ"ל יבואר הדבר, דאדרבה העבודה בפורים הוא לגלות את האור הנמצא בלילה, בחושך הגלות, וע"כ דייקא מתחיל סעודתו בלילה וממשיכו ביום להראות דישועת פורים וסעודת פורים מחליפין את החושך ואת הלילה לאורה וליום.

ושוב מצאתי רמז נפלא מה"ישמח ישראל" בהלכה של "סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו" (מגילה ד.ד.), דמי שחושב שהסתרת פנים היא בבחינת לילה, עדיין לא יצא מידי "חובתו", כלומר מן השליליות שבו, והוא עדיין איננו זכאי כל צרכו, "כי מי שמאמין ומשיג האמת יודע שהסתרת פנים היא בבחינת אור ובוקר". ולפי"ז נפלא הדבר, דאדרבה מי שעושה ממש להיפך מזה ומהפך את הלילה לאור יומם יצא ידי חובתו.



"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ה. יז)

הקשר בין ברית מילה ליום הפורים

בגמ' (טז:): אמרו: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור. שמחה - זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך. ששון - זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך. ויקר - אלו תפלין, וכן הוא אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפלין שבראש".

ונראה לבאר ענין התפילין ומילה, דהנה ידוע מפי סופרים וספרים, דגילוי פורים הוא הגילוי על הגופים של ישראל, התגלות הגוף, וכן כל מצות היום סובבים על הגוף, והוא אחד מהדברים השווים בפורים ויוהכ"פ, דיוהכ"פ בעיקרו הוא יום דנשמתא, ופורים הוא גילוי הגוף. [בשפת אמת ליוהכ"פ כתב, דאיתא בוזהר הק' פרשת וישלח דכל יום ויום מכוון כנגד לאו אחד, והאריז"ל גילה דהלאו דגיד הנשה מכוון כנגד תשעה באב, והשפת אמת חידש דיוהכ"פ הוא כנגד הלאו דערל וברית מילה, ומבואר בפרקי דר"א דברית מילה של אברהם אבינו היה ביוהכ"פ, הרי לנו עוד קשר, וע"כ יש כאן צירוף בפורים על שני חלקים מעבודת הברית של מילה בחיתוך ופריעה, חלק הסור מרע במילה וחלק העשה טוב, ואבאר איזה חלק שייך לפורים ואיזה חלק שייך ליוהכ"פ].

והנה בענין המילה, החלק שנתגלה כאן הוא ששון, שש אנכי על אמרתך, והוא העובדא בדוד המלך בבית המרחץ אשר שם לא היו לו מצות אחרות, ונתחדש לו החלק בברית מילה מצד עצם האדם בלי המצות, וזה הוא חלק הששון של המילה, והוא החלק שנתגלה בגופו של האדם.

והנה מצינו מקור לסעודת פורים מהרב ברוך ממוז'בוז' שכ' דמרומו בפסוק 'ביום הגמל' והוא מגילה, וצריך לבאר המקור לעשות סעודה בברית מילה, והוא על קיום החלק ששון של המילה, ואיך שזה שייך לפורים מ'.

ונראה לבאר הענין בתפילין, דהנה השפ"א (פרשת בא תרמו) ביאר, דעיקר שלימות התפילין הוא בראשו של האדם, והעירוני דהדבר מבואר בגמ' ברכות (כג:): דמי שצריך לנקבו והתפילין הם בראשו ישימם בידו, ובדברי הריטב"א שם מבואר משום דעיקר קדושת התפילין הם בראשו. ויש כמה מקורות לזה,

מ'. והנה אחרון של פסח הוא היום שעשה אברהם סעודת בריתו של יצחק אבינו, לפי כמה מדרשים שהמלאכים הגיעו בפסח ולידתו של יצחק היה בפסח, עיין בגמ' ר"ה (יא.), ושם כתיב "ביום הגמל", וידוע מהר"ב ממוז'בוז' דמרומו בזה סעודת פורים אותיות מגלה, והנראה דסעודה זו היתה באחרון של ימים, והרי באחרון של פסח קוראים הפטרה של ישעיה שהיא לימות המשיח באחרית הימים, הרי דאחרון של פסח שייך לאחרית הימים, ונמצא דסעודת יצחק הייתה מישך שייך לפורים, דהוא היר"ט שאינו בטל והוא המרמו לזמן העתיד לזמן הגאולה השלימה, וזהו סעודת פורים. ועיין לעיל במה שכתבנו בענין זה על הפסוק 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון'.

כדמצינו לענין איסור אכילות בתפילין שהוא דוקא תפילין שבראשו, ולענין עבד שמניח תפילין בגימין (מא.) דיצא לחרות. עכ"פ עיקר הפאר הוא כלשון הגמ' כאן אלו תפילין שבראש, ולפי האמור בפורים נתחדש ענין הגופין של כלל"י, ועיקר קיומו של התפילין הוא בראשו של האדם, ובעת שנתקן הגוף היה התיקון מתקיים גם בתפילין, וזכו לחלק היקר של התפילין אלו תפילין שבראש.

נראה להוסיף עוד ענין, דהנה כסדר מבארים שפורים הוא יו"ט על הגוף, שכן הגוף היה בסכנה, וכן המצות הם בגוף, וכידוע מדברי הלבוש בריש הלכות חנוכה (תר"ע). אמנם הדברים מבוארים עוד בנדר 'ונהפוך הוא', שהרי כל מלכותו של אחשורוש והאופן שרצה לבטל את כלל"י הוא בממשלה על הגוף, לעומת מלכות בבל, ושאר מלכויות, שהם באופנים אחרים, כדכ' המהר"ל בהקדמתו לנר מצוה שביאר נבואת דניאל על הד' חיות בחלומו של נבוכנצאר, ועל מלכות מדי כתב וז"ל: "זה הוא כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל. והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם, כחו פחות מהראשון. וכל ענין כח הגוף הזה שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד", עכ"ל, עיי"ש באריכות. ולפי"ז בעת שיש נצחון על אחשורוש וביטול גזירתו היינו שחזר לנו מעלת הגוף, וע"כ 'ונהפוך הוא' ומצותו דוקא בשמחת הגוף.



"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ה, יז)

הרך הנימול מקיים מצות מילה כדמצינו ביסודו של הרמב"ם דרוצה אני

הנה דרשו בגמ' (מגילה טז:): "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור. שמחה - זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך, ששון - זו מילה".

נראה לבאר מה נתחדש כאן בענין ברית מילה, (עי' לעיל לענין תפילין, ותורה ויו"ט), דהנה מצות מילה האדם עושה בעת שהוא קטן, ובאבני נזר (ח"ב סי' של"ט סק"ט) מבואר שמקיים המצוה את בעודו קטן, וז"ל: "ה"נ התינוק הוא

המתחייב במצות מילה אלא שהוא קמן, המילה התורה החיוב על אביו וב"ד, ומ"מ אין התינוק כחפץ מצוה אלא כאדם המתחייב. וכן איתא במדרש חזית בפסוק ישקני מנשיקות פיהו משל למלך שהי"ל מרתף של יין כו', כך אדם נצטווה על שבע מצות, אברהם על המילה יצחק חנכה לשמונה יעקב נצטווה על גיד הנשה. הרי דנחשב יצחק עשה המצוה, ודו"ק", עכ"ל.

וצ"ב דאיך אפשר לומר דשהוא מקיים את המצוה, הרי אין לו דעת. ובספר ארץ צבי (פורים תרפ"ד) ביאר עפי"ד הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"כ) שכ' זו"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בי"ד מכין אותו עד שיאמר רוצה אני וכו', ולמה לא בטל גמ' זה שהרי הוא אנוס, שמאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו", עכ"ד. ולפי"ז נפלא הדבר, דעי' במק"א דנתבאר מדברי החת"ם שביום הפורים נתגלה חידושו של הרמב"ם דרוצה אני, ואף הם לא עשו אלא לפנים, ובעומק ליבם רצו לקיים את דברי ה', ולכך 'הדר קבלוהו בימי אחשוורוש' (שבת פח.). ומשום הכי נמצא דעל ידי זה כל אחד ואחד מקיים את מצות מילה בעודו קמן, דכל אופן קיומו הוא על ידי דברי הרמב"ם אלו, וזהו 'וששון' זו מילה.



"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ה, יז)

האם לבש מרדכי תפילין בחול המועד

בגמ' (מגילה טז:): אמרו: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור. שמחה - זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך. ששון - זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך. ויקר - אלו תפלין, וכן הוא אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש".

והנה יום זה שיצא מרדכי בלבוש מלכות כפשטות סדר המגילה היה ביום כ"ג לחודש סיון. אמנם עי' בתרגום שני ובפירוש הגר"א ובחת"ם בדרשות

דמבואר שהיה זה ביום שני דפסח. הרי שהיה זה בחול המועד פסח, והרי נחלקו הראשונים אם חייבים במצות תפילין בחול המועד, וקצת משמע מכאן שלבש מרדכי תפילין בשעה שיצא מלפני המלך בלבוש מלכות, וזה היה הקיום של 'ויקר' אצל מרדכי, וצ"ב.

שוב מצאתי בדרשות חת"ם (דרוש יג דף רב) שהעיר כן, וביאר דמשום הכי כתיב תפילין אחרי ברית מילה, מפני שלא נתחייבו באותו היום בתפילין כיון שהיה חולו של מועד. והנה רבי צדוק הכהן הביא כמה פעמים מבעל התניא דמה שאמרו "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש" היינו שהתפילין ניכרים על צורת הפנים של הראש, וזהו הדקדוק אלו תפילין 'שבראש'. ולפי"ז הרי נפלא הדבר, דמשום הכי בדווקא מדויק בפסוק רק הקיום של תפילין שבראש, כיון שבפועל לא היה לובש התפילין אחר שהיה בחווה"מ.



"ורבים מעמי הארץ מתייחדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ה, יז)

'נפל פחד היהודים עליהם' – בגלל ה'ויקר' אלו תפילין

נראה בזה ע"פ מה דאיתא בגמ' (מגילה טו:): "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה: אורה - זו תורה וכו', ויקר - אלו תפילין, וכן הוא אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש". הרי דבפורים נתגלה ענין התפילין, ובמק"א ביארנו ענין הגילוי תפילין דווקא בפורים, דאין הפירוש שלא היו לובשים התפילין כלל, אלא דלא היה להם קדושת הגוף וגוף נקי, וע"כ היה חסר סגולת התפילין, ואחר שנתקדשו הגופין ונתקבלה תפילתן ותשובתם, היה כאן שלמות הגוף ושוב פעלו התפילין שנפל פחד על אומות העולם, שבעת שיש תפילין יש מורא על עמי הארץ. וזהו דכתיב כאן ורבים מעמי הארץ מתייחדים. ונפלא הדבר דפסוק זה בא מיד אחר הפסוק של 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר',

דאחר דנשלמה סגולת התפילין המרומו בתיבת 'ויקר' ובוה פעלה התפילין את סגולה של 'ויראו ממך', כתיב מיד אח"כ ו'רבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם'.



"ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז)

ונהפוך הוא - גם לענין גזירת השמד על ישראל

הגר"א באדרת אליהו (דברים לב, לב) כתב שגזירתו של המן הייתה לעקור את ישראל לגמרי, בין בגופם ובין ברוחניותם של ישראל, (עיין בפ' הגר"א על המגילה עה"פ להשמיד ולהרוג). ועי' עוד בשיממ"ק (מגילה יג:) בשם הריטב"א שביאר להשמיד היינו 'שישתמדו' והוא מלשון שמד. ועיין עוד במנות הלוי (ג, ח). ובחת"ס כתב (ח"ב עמוד קעו) דלפי"ז דלהשמיד היה מיד ולא לתר, ולהרוג אחר י"ב חדש.

ולפי"ז יש לבאר הפסוק כאן, דלעומת גזירת שמד נעשה 'ונהפוך הוא' ורבים מעמי הארץ מתיהדים ממש להיפך, ונמצא דחלק זה הוא ג"כ בתוך הקיום של ונהפוך הוא, הן לענין עצם ההריגה שכלל"י לא מתו, ואדרבה היה מכת הרג אצלם, והן לענין גזירת שמד שנעשה להיפך מזה, ורבים מעמי הארץ מתיהדים.



"ליהודים היתה אורה וכו': ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד

היהודים עליהם" (ח, יז)

גזירתו של המן הייתה גזירת שמד על רוחניותם של ישראל

ונראה לבאר עוד בזה, דאיתא מבעל התניא בתורה אור (דף צט, ועי' עוד בסידור הרב) דגזירת המן הייתה רק על היהודים, והיה אפשרות לעבור

על הדת ולהינצל מן הגזירה מא, אולם אף אחד לא העביר על הדת, עיי"ש מה שדייק מן הפסוק דכל הגזירה הייתה על יהודי שתופס את עצמו בתורת יהודי. ועיין עוד במש"כ רבי צדוק הכהן (במחשבות חרוץ) דמבואר כן. ונמצא דישועת פורים הייתה מכח זה שהיה ביד כל אחד ואחד לומר דאינו יהודי ולא אמרו כן.

(ולפי"ז נפלא הדבר דישועת פורים הייתה על ידי מרדכי שנקרא 'היהודי', שהרי כל גזירת המן היה על השם יהודי, וכן עצם הפירוש יהודי מבואר בתרגום, עיין לעיל בזה, דהוא על שום שכפר בע"ז, והוא היפך מגזירת שמד, ולעומת זה החטא שנהנו מסעודתו של אותו רשע היה בהיפך מזה, דהיינו שפגמו בעצם היותם יהודים ויתערבו בגויים וילמדו ממעשיהם).

התפילין והציצית שמרו על ישראל שלא יעבירו על דתם

וביאר בעל התניא (והוא יסוד המבואר ג"כ בתניא) דהכוח ששומר על האדם שלא יעביר דתו הוא מכח שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו, וע"כ אין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, ונמצא דכל סיבת ההצלה היה טמון בזה שהיה להם תפילין, והוא הטעם שאע"פ שהשתחו לצלם לא עשו אלא לפנים, והוא הטעם מדוע לא העבירו על דתם בכדי להינצל מגזירת הכליה של המן, וע"כ אחר ישועת הפורים זכו להכיר את גודל מעלת התפילין, שהיא עמדה להם לשומרם שישארו יהודים.

מא. אמנם הלבוש (סי' תר"ע) ביאר מה הטעם שבחנוכה אין מצוה במשתה ושמחה אלא בהלל והודאה, לעומת פורים שמצותה בסעודה במשתה ושמחה, דכיון שהגזירה בחנוכה היה על הרוחניות, לכך בעת שנצחו הרי אנו שמחים בזה שאפשר לחזור ולעבוד את העבודה, לעומת פורים שהגזירה היה על הגופים בלבד, והוסיף שם, וז"ל: "אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה", עכ"ל. הרי להדיא שבפורים אפילו אם המירו לא היה מקבל אותם. אמנם עי' היטב בב"ח שם, והוא כעין דברי הלבוש, אמנם בשינוי קצת, ולדבריו אינו מבואר כלל שהגזירה הייתה אפילו בהמירו דתם, ורק דעיקר הגזירה בפורים בא מכח שנהנו, ומכח זה היה צריך להיות בתענית, ונמצא שישועת פורים הוא קבלת התשובה על הסעודה, וזהו מצות הסעודה, משא"כ בחנוכה שלא היה גזירה רק על רוחניות, וע"כ היו"ט הוא להראות שאנו יכולים לחזור ולעשות את העבודה.

ולפי"ז הרי זהו הפירוש בכאן 'ליהודים היתה אורה' דכל השמחה היתה בזה שהם יהודים, וניכר היה בזה כוחם של התפילין והציצית, אשר מכח זה עמדו כל ישראל ולא עשו אלא לפנים, ומכח זה ניצלו מהגזירה. וגם בזה מבואר המשך הכתובים 'ורבים מעמי הארץ מתיהדים' דכמבואר מדברי הבעל התניא ורבי צדוק הכהן דהגזירה היה ג"כ על בחינת שמד של ישראל, וע"כ לעומת זה נתקיים 'ונהפוך הוא', ורבים מעמי הארץ מתיהדים.

ולפי האמור יש לבאר עוד טעם במנהג התחפושת (עיין במק"א דנתבארו הרבה טעמים בענין זה), דהנה ידוע בגירוש ספרד, שהיהודים שלא התלבשו כיהודים ולא קיימו את המצוות כיהודים, דווקא בהם נתגלה מסירות נפש גדולה ועצומה, ומסרו נפשם בכדי שלא להעביר על דתם, וע"כ לובשים בתחפושת ומרכים בשתיית יין, דדוקא בשעה שאין ההכרה דהתפילין מצילין אותו, שם נתגלה שורש היהודי ומכוחו אינו משתחוה לצלם, ומכוחו אינו משתתף בסעודתו של אותו רשע. וזהו ענין "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".



"ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים" (ט, ב)

בנס הפורים ניתן לישראל כוח העמידה

השל"ה הק' (מסכת יומא תורה אור אות כב) כתב שחנוכה ופורים הם כנגד נצח והוד, והוא מהזוהר, והרי נצח והוד הוא תרי רגליהון (וכדאיתא במאמר הזוהר פתח אליהו הנביא), והיינו דבפורים ניתן לנו כח העמידה. ואיתא בסדר היום ^{מב} שבפורים משתכרים ונופלים על הארץ כמתים, והיינו לרמוז שגם

מב. ידועים הדברים שבחנוכה יש כח להדליק אפילו את אותן הנשמות שהם נמוכין מאד, והרמז לזה בגמ' שבת (כא:): פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, מדליקין בהם בחנוכה בין בחול ובין בשבת, והיינו הכח להדליק אותן נשמות שאין מססכין יפה, וכן הדלקת נר חנוכה הוא למטה מעשרה, להורות עלייה במקום זה, וכן שהוא ברה"ר, כל הדברים האלו מדברי השל"ה הק' לחנוכה עי"ש, ולפי האמור הרי בפורים יש עמידה אפילו לאותן נפשות שהם אפילו פחות מג"ט, והם למטה ממש על הארץ, גם להם יש עמידה.

אותן הנשמות הנפולות לארץ ממש יש להן עלייה, דכתיב 'נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל' (עמוס ה, ב).

ולפי האמור י"ל דעמידה זו מרומזת בכאן, והמלחמה בשרו של עשו היה גם בשני חלקים אלו, בפורים ובחנוכה, ונמצא דבפורים יש הגנה על מה שיעקב אבינו היה צולע על ירכו. וכן בעל הניסים יש דגש בשניהם, בחנוכה אומרים 'ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם' היינו כח העמידה, וכן בפורים 'כשעמד עליהם המן הרשע'. אמנם יש קצת שינוי בין חנוכה לפורים, דבחנוכה אומרים 'עמדת להם בעת צרתם', ואילו בפורים לא אומרים כן אלא 'הפרת את עצתו', ועיין מה שכתבנו במק"א כמה חילוקים בין חנוכה לפורים.



"ואת פרשנדרתא וגו' עשרת בני המן" (ט, י)

תליית בני המן היה חלק מתליית המן עצמו

צ"ב מדוע נמנו עשרת בני המן כדבר בפנ"ע ומדוע מונים כל אחד ואחד. ובמגילת אליהו פירש ללמדנו שמיתתם היתה שקולה כנגד חמש מאות איש, ועי' במהר"ל בענין זה. והנה מצינו עוד דבר פלא בנוסח על הניסים שאומרים 'ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ'. הרי לנו להדיא בכאן שאין כלל זכר לעצם המלחמה אלא לתליית המן, אמנם יחד עם זה הוא תליית עשרת בני המן. חזינן מנוסח על הנסים שעיקר הישועה נעשה בשנה שעברה בפסח כאשר נתלה המן, וכן עיקר המלחמה היה המן ולא אחשוורוש. אמנם הרוב בניו של המן הוא שייך לעצם המן, דברא כרעא דאבוה. והוא העומק במאי דכתיב 'ויספר המן על רוב עשרו ורוב בניו' דהיינו דזה היה חלק מהמן, ובמיוחד על זה יש מצות מחיית עמלק. אמנם תליית המן לבדו לא סגי בכדי למחות את זכרו של עמלק ולבטל את זכרו של המן, כיון שאף בניו הם חלק ממנו, ומשו"ה אמרינן דתלו אותו ואת בניו על העץ, ותלייתם הוא המשך לתלייתו של המן ואינם שייכים למה שהרגו ואבד חמש

מאות איש. (אמנם יעוי' בגמ' מגילה מז: שהיו להמן עוד עשרים בנים או עוד שבעים או יותר מזה, וצ"ע).

בעשרת בני המן נרמז שורשו של עמלק

במגלה עמוקות (דרוש א' לפורים) איתא, כתב האר"י בכנפי יונה, שיש נ"ד פעמים המן במגילה, וכנגדם נ"ד פעמים מרדכי ואסתר, וכן שורות במגילה שהם אריח ע"ג אריח (עשרת בני המן) יש בהן נ"ד אותיות, ופרשת ויבא עמלק נ"ד תיבות בהם, כבפרשה ראשונה של ק"ש, כיון שעברו ישראל על אחדות, עכ"ד. ועי' עוד ברוקח כמה רמזים בענין זה, וכן הובא בספרים מהפרי עץ חיים (שער ר"ח חנוכה ופורים פ"ו) "כי נ"ד פעמים נאמר המן במגילה, וכן יש נ"ד אותיות בעשרת בני המן וכו', וז"ס 'הצילני נא מיד אחי, מיד גימטריא נ"ד ור"ת המן", עכ"ד. הרי לנו כמה גילויים על עשרת בני המן, שבהם מרומז כל ענין המן ופרשת ויבא עמלק.

תליית עשרת בני המן היה גמר הנס

ומצאנו מקור גדול לדבר זה בבן איש חי בפרשת תצוה (אות ה' הובא בכף החיים) שאם נזכר באמצע המגילה שלא בדרך שהחיינו שיכול לומר שהחיינו באמצע, אמנם אחר שאמר עשרת בני המן אינו יכול לחזור ולומר שהחיינו, והיינו כהנ"ל כפי שמשמע מנוסח על הניסים שלאחר עשרת בני המן כבר נשלם הנס. וכן הוא בפיוט מעוז צור בחנוכה דנס הפורים מסתיים ב'רוב בנין וקנינו על העץ תלית', דבזה נסתיים העובדא והישועה לענין פורים.

בתליית עשרת בני המן נסתלקו כל עשר הספירות דטומאה

ועי' עוד בתורת משה שביאר מה דאיתא בגמ' מגילה (מז:): שאת עשרת בני המן צריך לומר בנשימה אחת כיון שנהרגו כולם בב"א, וז"ל: "נ"ל ה"נ ה" עשרה אלו מרכבה לעשר ספירות דטומאה (ת"ז תיקון כ"א, נ"ח ע"א), נהרג פרשנדתא לא נסתלקה מרכבת טומאתו אלא שכנה אהשני וכן כולם, עד שלבסוף

כל עשרת ספירות הטומאה הורכבו אוזתא האחרון, נהרג הוא נסתלקו כולם, הו"ל כאלו כולם בחדא נפקו נשמתייהו" עכ"ל. ולהנ"ל מבואר עוד הענין המיוחד שבעשרת בני המן מרומז השלמת הנם וביטול כל הרע שיש בכל עשר ספירות הטומאה. ואיתא בגמ' מגילה (יז.) שעשרת בני המן הוא שירה, ולהנ"ל הרי זהו הגמר של ישועת פורים, ולכך חשיב שירה. וכן י"ל דמשום הכי כולם צריכים לומר תיבות אלו ולא רק בעל הקורא אומרם, כיון שהוא גמר הישועה והוא כמו הלל.



”עשרת בני המן” (ט, י)

הביאור בכך שמבני בניו של המן למדו תורה

הנה בגמ' גיטין (נו:) אמרו, מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, מבני בניו של נבוזרדאן ושל סיסרא ועוד, אמנם איתא בגמ' סנהדרין (צו:) דאין בנים מטיטוס הרשע. וביאר בזה המהר"ל בנצח ישראל שם, וז"ל: "דע כי מה שסיפרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל, ולימדו תורה ברכים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד, כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן. ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדי תורה ברכים. ואי אפשר שלא יהיה כך, שכל כח כמו אלו שהיה להם כח גדול מאת הש"י, וכיון שהוא מאת ה' יתברך, יש בו צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מהש"י. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך למדו תורה ברכים. רק מזרע טיטוס לא היה הש"י מכנים תחת כנפי השכינה, שאין לו חלק בו ית', והוא נבדל מן הקדושה לגמרי, ואינו מצטרף אל הקדושה" וכו'. וסיים שם: "והדבר הזה הוא דבר עמוק".



"צורר היהודים" (ט, י)

המן היה 'צורר היהודים' ושנאתו הייתה תמידית

נראה העומק בפירוש שהמן היה צורר היהודים, דהנה בפרשת פינחס כתיב (כה), (ז) "צורר את המדינים", ופירש"י: "כמו זכור ושמור, לשון הווה, עליכם לאייב אותם". והיינו דעלינו תמיד לשנוא אותם. ובאור החיים הק' האריך בפירוש "צורר", ובסיום דבריו כתב וז"ל: "והוא מאמר הכתוב כאן צורר את המדינים, פירוש יהיו לכם בגדר צר ואויב לשנאתם ולשנוא כל הערב מהם, להשחית עצם ולקלקל מעינותיהם זה תמורת מה שהתאוו להם, וזו היא אחד מתקוני התשובה, ואמר צורר לשון הווה פירוש יגבירו בהם השנאה עד גדר שיהיה נקבע בהם טבע הצרירות", עכ"ל.

ולאור דבריו יש לפרש ענין הצורר בזה לעומת זה, דאצל המן האופן שהיה שונא ישראל לא היה כמו אחשורוש (שהוא דוגמת התל, אלא המן היה דוגמת הבור כמבואר בגמ' מגילה יד. עיי"ש, ובמק"א נתבאר עוד בענין זה), אלא היה שנאה בעצם ושנאה כסדר. והנה באבני נזר (או"ח סי' תק"ט א) כתב ליישב סתירת החינוך אמאי נשים חייבות במלחמת שבעה עממין אולם הם פטורות ממצות מחיית עמלק, וביאר דהנה אי אפשר לעשות מלחמה בשבת, ולכך הוה מצוות עשה שהזמן גרמא, אולם במלחמת שבעה עממין אין תכלית המלחמה להרוג אותם, אלא עיקר המצוה הוא לגרום שלא יהיו בארץ ישראל ולא ילמדו ממעשיהם לנמות אחר עבודה זרה, והם כמו מזיקין דמותר מן התורה להרוג. נמצא דמלחמת שבעה עממין הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ומותרת בשבת, כיון שאין עיקר המצוה הריגתם של שבעה עממין, ולכך נשים חייבות כיון דלא הוה מצות עשה שהזמן גרמא. משא"כ מחיית עמלק אשר עיקר המצוה הוא להרוג אותם ולמחות את זכרם, נמצא שעיקר המצוה הוא מעשה ההריגה, וא"כ הוה מלאכה הצריכה לגופה ואסורה בשבת, לכך נשים פטורות כיון דהוה מ"ע שהזמן גרמא.

ובזה הדימיון הוא נפלא עד למאוד, דהמן הוא "צורר היהודים" ושנאתו היה כ"כ בעצם ולא הייתה תלויה בשום דבר, לכך אף במחיית עמלק עיקר

המצוה הוא השמדתם של בני עמלק מן העולם. משא"כ אחשורוש היה חפץ רק שלא יהיו ישראל שם, והוא כעין המבואר במלחמת שבעה עממין דלא הוה מלאכה הצריכה לגופה, ועיין בזה.

והנה בב"י (או"ח סי' ת"צ) הביא משבלי הלקט בשם המדרש, שהטעם שאין גומרין את ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב בנפול אויבך אל תשמה. וראיתי מקשים, דצ"ע דבגמרא מגילה (טז). אמרינן דמרדכי אמר להמן בנפול אויבך אמרינן בישראל, אבל בעכו"ם אמרינן ואתה על במותימו תדרוך, עכ"ד. ויש לדון דאצל עמלק חלוק הדבר, דיש קיום על עצם השחתה שלהם וכדברי האבנ"ז, וכן ברמב"ם לעורר השנאה, ומשום הכי בדווקא אמר מרדכי כן, והוא דבכאן התחיל מצוות מחיית עמלק.



”על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות” (ט, יט)

פורים דפרזים ופורים דמוקפין - כנגד הלישנא בישא של המן

הנה ביו"ט של פורים מצינו דבר שהוא מיוחד לחג הפורים ולא מצינו דוגמתו בשאר היו"ט, והוא שהוא להדיא נקבע לימים שונים, בי"ד באדר ובט"ו באדר, ויש לבאר אמאי דווקא בפורים מצינו דבר זה.

והנה מצינו בגמ' (מגילה דף יג:), וביתר אריכות בתרגום שני (ג, ח) כל הלישנא בישא שאמר המן על ישראל, ותמצית כל דבריו היה שכל הזמן אומרים כלל"י שאין להם לעבוד את עבודת המלך כיון שהיום הוא יו"ט אצלם והם עסוקים במצוות היו"ט, והיה מאוד קשה להמן עסק היו"ט והנהגת ישראל בכל יו"ט, וההתאספות שיש בכל יו"ט. ולפי האמור נפלא הדבר שדוקא בפורים זכינו ליו"ט חדש, וכל היו"ט בא מכח מה שרצה המן לבטל את שאר היו"ט, ונמצא דהוא זה שבגללו נתחדש לנו יו"ט, ולא עוד אלא דאותו יו"ט אינו מוגבל ליום אחד כשאר יו"ט, וקריאת המגילה נקראת בכמה ימים (ושיטת הירושלמי דנקראת כל

החודש), וכן יש פורים קטן, וכן מצות פורים אינו מוגבל, ויכול להמשיך את יום הפורים אף לשושן פורים כמבואר להלכה (עי' סי' תרצ"ה ב). וכל זה הוא מקיום 'ונהפוך הוא', ועל כן יש פרוזים המקיימים את חג הפורים בי"ד ויש מוקפין המקיימים את חג הפורים בט"ו, ויתכן אפילו לחוג את חג הפורים בב' ימים. והכל הוא כנגד מה שחפץ היה המן לעקור את היו"ט של ישראל, ונהפוך הוא ונתייחד לנו יו"ט חדש, ואינו כשאר יו"ט שהוא מוגבל ליום אחד אלא אפשר לקיימו בכמה ימים.

ואגב אורחא יש לנו להבין בזה מדוע ביקש מרדכי לאסור את המלאכה ביום הפורים, שאף דבר זה היה כנגד הלישנא בישא של המן שאמר שאין היהודים חפצים לעסוק במלאכת המלך, על כן חפץ היה מרדכי לתקן שביום זה ישבתו ממלאכה ויעסקו במלאכתו של מלך מלכי המלכים.



"על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלח מנות איש לרעהו"

(ט, יט)

מתחילה סברו לקבוע את ימי הפורים כיו"ט אולם לא קיבלו ישראל ד"ז עליהם

הנה לקמן (פס' כב) כתיב: "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", ודקדקו בגמ' אמאי בתחילה כתיב 'יום טוב' ואח"כ כתיב 'ימי משתה ושמחה', ואמרו דמתחילה רצו לקבוע את ימי הפורים כיו"ט לענין איסור מלאכה ולא קיבלו עליהו, ולכך כתיב אח"כ רק 'ימי משתה ושמחה' בלא יום טוב.

והנה יש לדקדק עוד כמה דיוקים בהני קרא: א', דמתחילה כתיב 'שמחה ומשתה' ואח"כ שינו הסדר ואמרו 'משתה ושמחה'. ב', דבתחילה לא כתיב 'ימי משתה ומשתה' אלא רק 'שמחה ומשתה', ואח"כ כתיב 'ימי משתה ושמחה'. ג', דאח"כ כתיב לשון עשיה - 'לעשות ימי משתה ושמחה' משא"כ בתחילה כתיב

רק 'משתה ושמחה ויו"ט'. ד', דענין מתנות לאביונים נכתב רק בפסוק שלאח"כ, וצ"ב אמאי לא נכתב אף בתחילה ענין זה.

אם היה יו"ט היו מחוייבים נמי בסעודה בליל פורים

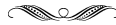
והנראה לבאר בזה, דהנה אם היו מקבלים עליהם את ימי הפורים להיות יום טוב, אזי היו מחוייבים נמי בסעודה בליל פורים כדין כל שאר ימים טובים, ולכך בפסוק הראשון דקאי על הזמן שהיו סבורים לתקן את ימי הפורים כיו"ט כדאמרו בגמ' לא כתיב בהו 'ימי', דהא מדיוקא דהאי קרא ד'ימי' ילפו לה בהו בגמ' (ז:): דסעודת פורים שעשאו בלילה לא יצא ידי חובתו, לכך לא כתיב ימי בתחילה אלא רק בפסוק שלאחר מכן.

אם היה יו"ט היתה הסעודה תוצאת חיוב השמחה

והנה אם היו ימי הפורים נקבעים כיום טוב, אזי היתה השמחה סיבת חיוב הסעודה כבשאר יו"ט, לכך בתחילה כתיב 'שמחה ומשתה', אחר שהמשתה הוא תוצאת חיוב השמחה של יו"ט. אולם בפסוק שלאחר מכן בו לא קיבלו עליהם את ימי הפורים כיו"ט כתיב 'משתה ושמחה' וחיוב המשתה והסעודה הוא חיוב בפנ"ע ולא תוצאת חיוב השמחה שיש ביו"ט.

והנה מצינו שביאר ר' צדוק הכהן שהטעם שלא קיבלו עליהם את ימי הפורים כיו"ט הוא מכיון שבשאר יו"ט באה הארת הקדושה של היו"ט אף בלא אתערותא דלתתא, משא"כ ביום הפורים בו באה ההארה רק ע"י ההתעוררות מלמטה. ולכך רק בפסוק שלאחר מכן כתיב בהו לשון עשיה, כיון דבפסוק הראשון הלא קאינן בזמן בו חשבו לקבוע את ימי הפורים כיום טוב, ובהו לא בעינן עשיה בכדי לקבל את הארת קדושת היו"ט, כיון דבשאר ימים טובים באה ההארה אף בלא אתערותא דלתתא, ורק בפסוק שלאחר מכן דקאי על לאחר שלא קיבלו עליהם את ימי הפורים כיו"ט כתיב בהו לשון עשיה, כיון שכאמור הארת יום הפורים באה רק ע"י מעשה והתעוררות מלמטה.

ולענין מתנות לאביונים הארכנו במק"א (חלק הענינים 'באיסור מתנות לאביונים בשבת') לבאר בשני אופנים שאם היה יום הפורים אסור בעשיית מלאכה לא היה נתקן דין מתנות לאביונים יעו"ש, ונמצא כל הדיוקים הנ"ל מבוארים כמין חומר, והכל היה תלוי במה שמתחילה סברו לתקן את ימי הפורים כיו"ט ולא קיבלו עליהם.



"לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות

לאביונים" (ט, כב)

**ביאור דברי הרמב"ם שמתנות לאביונים הוא הדבר
החשוב יותר**

כ' הרמב"ם בסוף הלכות מגילה: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

והנה לכאוי יש לדקדק מלשון הפסוקים במגילה לא כן, דהנה כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", הרי דהקדים הכתוב משלוח מנות למתנות לאביונים, ולכאורה כל הקודם הוא החשוב יותר.

ונראה לבאר בפשיטות, דהנה לעיל (פס' יט) כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב ומשלח מנות איש לרעהו", ולא נזכר כלל מתנות לאביונים. והיינו, כיון דהך קרא איירי בהא דסברו לקבוע את יום הפורים כיו"ט באיסור מלאכה, וע"כ א"א היה ליתן מתנות לאביונים כדאמרו בגמ' (ד: דמה"ט אין קורין את המגילה בשבת משום דא"א לתת מתנות לאביונים בשבת).

ובזה יבואר לנו הדבר, דלעולם אין משלוח מנות חשוב יותר, אלא כיון דרק בפסוק שלאחר מכן נתחדש ענין מתנות לאביונים, לכך אמרו בקרא התקנות שכבר היו קודם לכן, והיינו משלוח מנות, ורק לאחמ"כ הוסיפו את התקנה החדשה

של מתנות לאביונים, ולכך אין להביא ראיה ממה שמשלוח מנות מוקדם בפסוק דלכך הוא יותר חשוב, וא"ש דברי הרמב"ם.



"איש לרעהו ומתנות לאביונים" (ט, כב)

חיוב מתנות לאביונים הוא מאותו דין של משלוח מנות

באליה רבה (סי' תקפ"א סק"א) הביא בשם הארכמל רמז לחודש אלול: איש לרעהו ומתנות לאביונים, ראשי תיבות אלול. והנה צ"ב דהרי איש לרעהו אינו שייך למתנות לאביונים, דהא כתיב 'ומשלוח מנות איש לרעהו' - 'ומתנות לאביונים'. והנראה מבואר בזה, דלפי הריטב"א (מגילה ז.) חובת מתנות לאביונים אינו משום צדקה אלא משום שמחה בדומה ממש לחובת משלוח מנות, ורק דזהו לעשיר וזהו לעני, ומשום הכי בארנו בדעת הרמב"ם דעיקר חובת היום הוא לשמח את האלמנות והיתומים, והרחבנו לבאר דיתכן שתתקיים המצוה בעת המשלוח, ואפילו אם בפועל לא נתן שום דבר, והבאנו מקור לזה מדברי הב"ח לענין משלוח מנות ע"פ הגמ' מגילה (ז): דמחלפי סעודתיהו, עיי"ש. ולפי האמור ההקדמה לחובת 'מתנות לאביונים' הוא 'איש לרעהו' דכך הוא החיוב וכך הוא העבודה, והכל הוא מצוה אחת של בין אדם לחבירו הן בחלק המשלוח מנות, והן בחלק המתנות לאביונים.



"על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי

האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם" (ט, כו)

יום הפורים גדול מיום הכיפורים כיון שגם חלק הרע

מתברר כטוב

צריך ביאור מה הענין שנקרא פורים על שם הפור, ומה מלמדנו בזה. ועוד דמהמשך הפסוק משמע דהא נקרא פורים על שם הפור הוא שייך וקשור ל'על כל דברי האגרת הזאת', ומשמע שהוא נתינת טעם. והנה בחז"ל דרשו

(מגילה יט.) עה"פ ומה ראו על ככה "מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלים של בית המקדש, על ככה משום שחישב וכו', ומה הגיע אליהם שהרג ושתי", עיי"ש עוד דרשות.

והנראה בזה, ובהקדם מה שהובא בספרים בשם האריז"ל שיום הכיפורים הוא יום כ-פורים, והיינו שיש דמיון והשוואה בין יוהכ"פ לפורים, והדברים הם ע"פ התקוני זוהר (תיקון כא) שכ' וז"ל: "פורים אתקריאת על שם יום הכיפורים", עכ"ל. הרי לנו השוואה בין יוהכ"פ לפורים. ולא עוד אלא בדברי האריז"ל מבואר דפורים עדיף מיוהכ"פ. וצריך ביאור מה הענין בפורים שהוא גדול יותר מיוהכ"פ.

והנראה בזה (עי' בחלק הסימנים כמה מהלכים בענין זה), דהנה ביוהכ"פ היו שני גורלות, אחד לה' ואחד לעזאזל, והיינו אחד לטוב ואחד לרע, אחד הרומז לכלל"י ואחד לאומות העולם, אמנם בפורים העומק ב'עד דלא ידע', כפי שמוכח בספרים מהאריז"ל (בכוונות) שהוא לגלות ולהוציא הניצוץ הטוב שיש בהמן, וזהו 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', דגם בהמן טמון איזה ניצוץ דקדושה של 'ברוך המן', וכל נס הפורים מלמד אותנו שגם בחלק הרע יש חלק טוב, שהרי תחילת המגילה היה נראה כדבר רע, ואפילו בתוך הסעודה שמכח זה באה גזירת כלייה, אמנם גם שם נהרגה ושתי והקדים הקב"ה רפואה למכה כדאיתא בגמ' (יא.). ולפי האמור הרי האגרות הראשונות שהיו על הריגת ושתי היו ההקדמה לאגרות השניות שהיה נראה כגזירת כלייה, ואמנם לא היה כן.

וזיהו ענין הפורים, שני הגורלות, ואעפ"כ נקרא על שם ה'פור' לשון יחיד, והוא גורל אחד, להראות שבפורים הרי מכל הצדדים הוא טוב, וגם חלק הרע לבסוף יתגלה כחלק הטוב. (והוא גם הענין שפורים הוא יו"ט של לעתיד לבוא, עי' במק"א שנתבאר ענין זה), ומשום הכי גם דרשת 'ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם' הכל הוא כהנ"ל. וזהו ההשוואה ליוהכ"פ, ובה גדול יום פורים מיוהכ"פ שאפילו החלק של הגורל שהוא לעזאזל הכל הוא גורל אחד, וגם בו יש חלק טוב, ולכך 'חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'.



"ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם" (ט, כו)

מדוע פסקינן כר' מאיר דבעינן לקרות כולה

תנן בגמ' מגילה (יט.): "ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה י"ח, ר' מאיר אומר כולה, ר' יהודה אומר מאיש יהודי, רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה". ובגמ' שם אמר ר' יוחנן שנחלקו האידן לדרוש הכתוב 'את כל תוקף' אי קאי על על תוקפו של אחשורוש או של מרדכי או של המן, יעו"ש. ורב הונא אמר שנחלקו בביאור הפסוק "ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם": "מאן דאמר כולה, מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלים של בית המקדש, על ככה משום דחשיב שבעים שנין ולא איפרוק, ומה הגיע אליהם דקטל ושתי", יעו"ש. והכי קי"ל בשו"ע (ס' תר"צ ג) דחייב לקרות כולה. ומבואר שגם תחילת המגילה בענין תוקפו של אחשורוש שייך לענין סיפור הנם של פורים. וצ"ב מדוע צריכים לקרוא גם תוקפו של אחשורוש ואת כל האריכות שלכאורה אינו ענין לעיקר הנם, וצ"ב.

ויש להעיר עוד, דהא קי"ל במחל' ר"מ ור"י דהלכה כר"י, וא"כ אמאי הכא פסקינן כר"מ דצריך לקרות את כולה.

יום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא ולעת"ל יירדו לסוף דעתו של ר"מ ויהיה הלכה כמותו

ואולי יש לבאר ע"ד הדרש, דהנה אמרו בגמ' (עירובין יג:): דהטעם דבעלמא לא פסקינן כר"מ הוא משום שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. אולם לעתיד לבוא בוודאי יהיה אפשר לרדת לסוף דעתו של ר"מ ויהיה הלכה כמותו, וכיון שימי הפורים הינם בבחינה של לעתיד לבוא (וכדרשת חז"ל כל המועדים עתידין ליבטל חוץ מפורים), והותר בו השחוק אשר הוא דבר שיהיה מותר רק לעתיד לבוא כדאמרינן 'אז ימלא שחוק פיגו', לכך פסקינן כר"מ לענין קריאת המגילה, כיון שיום הפורים הוא בבחינת לעתיד לבוא, ולעתיד לבוא הרי אפשר יהיה לעמוד סוף דעתו של ר"מ ויהיה הלכה כמותו.

אמנם נראה לבאר עוד, דהנה אמרו בגמ' (יא:) דאחר שנשתמש אחשורוש בכלי המשכן במשתה "בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". וצריך ביאור, דהא באותה שעה עדיין לא עשו ישראל תשובה אלא אדרבה היו נהנים מסעודתו של אחשורוש, וא"כ האיך התחילה ישועתם של ישראל קודם שעשו תשובה.

מנס הפורים מוכח דהלכה כר"מ דבין כך ובין כך קרויים בנים

ויש ליישב, דהנה בגמ' קידושין (לו.) נחלקו ר"י ור"מ בדרשת קרא ד'בנים אתם לה' אלוקיכם', ר' יהודה אומר בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים, רבי מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרויים בנים. נמצא דלר"מ אף קודם שעשו תשובה ואף בשעה שהם נהנים מסעודתו של אחשורוש הרי הם קרויים בנים, ויכולה הישועה להתחיל מאותה שעה. וכיון שמצינו בראשונים (בתשובת הרשב"א ח"א סי רמב דאף דבעלמא קימ"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י, כאן הלכה היא כר"מ, עיי"ש לענין מי שהיה מומר לענין קבורה) שפסקו כר"מ לענין זה שבין כך ובין כך קרויים בנים, לכך איכ"ל דמשו"ה פסקינן כר"מ אף לענין קריאת המגילה, כפי שחזינן בענין הריגת ושתי שהתחיל הנס אף בשעה שחמאו ישראל, וע"כ הוא משום דקי"ל כר"מ דבין כך ובין כך קרויים בנים.

וביותר, דהא אליבא דר' הונא טעמא דר"מ הוא משום דדריש "מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלים של בית המקדש, על ככה משום דחשיב שבעים שנין ולא איפרוק, ומה הגיע אליהם דקטל ושתי", ונמצא דאף קודם שעשו ישראל תשובה נתקיים בהם 'ומה הגיע אליהם' והתחילה הישועה של פורים בהריגת ושתי, וע"כ טעמא הוא משום דבין כך ובין כך קרויים בנים, וא"כ י"ל דכיון דלענין מחל' ר"מ ור"י לענין בנים אתם לה' פסקינן כר"מ דבין כך ובין כך בנים אתם לה' למקום, וע"כ גם מחל' זה תליא הא בהא, דלפי ר"מ אפשר לומר דישועת פורים כבר היה אפילו בזמן שהיו במשתה אחשורוש, וכיון שכן מחל' זו היא תלוי באיך וע"כ פסקינן כאן כר"מ.

דעת רבי מאיר דלעולם קרויין בנים כיון שהולכין אחר הנשמה ולא אחר הגוף

עוד יש לבאר אמאי דווקא בפורים פסקינן כר"מ, ובהקדם דברי השפת אמת פרשת ראה (תרנ"ד) שביאר יסוד מחל' ר"מ ור"י, וז"ל: "כפסוק בנים אתם לה"א, ופליגי בכרייתא ר"י אומר אם נוהגין מנהג בנים ור"מ אומר ב"ב וב"כ קרוין בנים כדאיתא בקדושין ל"ו. ויש להקשות האיך אפשר הבן להתחלף, הלא זה החילוק בין בן לעבד כדאיתא בזה"ק עבד אי לא יפלה כדחזי יעביר ל', אבל ברא או יקמלוני' או יעבד רעותי', ואיך יוכל להשתנות מעבד לבן. אבל התירוץ הוא כמ"ש במ"א כי בוודאי בנים קאי על הנשמה ולא על הגוף שבא מט"ס, וכפי זיכוך הגוף זוכין להארת הנשמה, ונק' בנים. וז"ש אם אתה נוהג מנהג בנים שנמשך הגוף אחר כח הנשמה חל על הגוף גם הארת הנשמה, ובשבת שהוא יומא דנשמתא נק' בני' בנים לעולם", עכ"ל מג.

ולפי האמור הרי בישועת פורים נתגלה שאין אנו מחשיבים את מעשה הגוף שהשתחוו לצלם, כיון דלא עשו אלא לפנים, וחידוש זה שייך לדברי ר"מ והיינו דנתגלה בפורים שיטת ר"מ דלעולם דנין את האדם כפי נשמתו ולא כפי גופו, והעיקר היא הנשמה השולטת על הגוף, וע"כ ישועת פורים הוא מישך שייך לחידושו של ר"מ, וע"כ פסקינן כר"מ בדבר זה. ומכאן עוד מקור לקשר שבת עם פורים (עי' לעיל בזה דהובא כמה מקורות לדבר זה), ועי' לעיל במנהג הרמ"א ללבוש בגדי שבת בפורים, ולהנ"ל מבואר עוד טעם.

והנה אולי אפשר דהדברים הנ"ל מרומזים בדברי החת"ם שכתב דעיקר הנס לא היה שנענו ישראל בתפילתם, שהרי מצינו אפילו נינוה שקיבל ה' את

מג. ובשיטת ר"י דנקראים בנים למקום רק בזמן שעושין רצונו של מקום נתבאר בהרחבה במק"א שיטת ר"י לענין כל התורה כולה שהולך אחר המעשה ולא אחר המחשבה כשיטת ר"ש, הרי המעשה הוא הגוף והמחשבה הוא השכל והנשמה, וזהו שיטת ר"י, דוגמת שיטת ר"י במכות כב: שלוקין ארבעים מלקות, ולדידין רק ל"ט, והביאור בזה ששיעור מלקות מ' הוא כנגד יצירת הולד של מ' יום, אמנם יום האחרון הוא הנשמה כמבואר במהר"ל בכמ"ד והרי הנשמה אינו שייך לחטא, ומשום הכי מספר מלקות הוא רק ל"ט. אמנם ר"י הולך אחר המעשה ואינו מחלק בזה. ויש עוד כמה דוגמאות לענין זה ואמכ"ל.

תפילתם, עיי"ש, אלא עיקר הנס היה הריגת ושת, וזה היה תחילת הישועה, ושוב כתב: "ובאותו שעה שמרדו בה' ריחם והכין הנס הגדול הזה, להורות נתן בנים משחיתים, אפי' בשעה שמשחיתם בנים הם". ונראה דהכוונה כהנ"ל, דלשיטת ר"מ דאפילו שחוטאים נקראים בנים למקום, ולפי"ז נפלא דעיקר הקריאה צריך להיות מתחילתו להראות דאפילו בעת שחטאו ישראל עדיין נקראו בנים למקום, ובענין זה ישועת פורים גדולה מכל שאר הישועות.



"והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה"

(ט, כח)

חיוב הסעודה בפורים הוא דווקא עם חבריו ורעיו באסיפה

פירש רש"י: "משפחה ומשפחה, מתאספין יחד ואוכלים ושותין יחד, וכך קיבלו עליהם שימי הפורים לא יעברו", עכ"ל. ונראה דזהו המקור דיש חיוב מיוחד בסעודת פורים שיהיה נעשה יחד באסיפה, וכן מצינו להדיא בשבלי הלקט שכתב (ענין פורים ר"א) וז"ל: "ואוכלין ושותין ושמחין ומזמרין על שולחנם ובבית חבריהם ומשלוח מנות איש לרעהו" וכו', עכ"ל. ונראה דמדויק בדבריו דחיוב הסעודה אינו רק עם משפחתו שלו, אלא גם עם שאר חבריו ורעיו.

ולכאורה יש לנו לבאר דבריו, דהטעם דחיוב הסעודה אינו דווקא עם משפחתו שלו אלא גם עם חבריו ורעיו, הוא משום דהרי טעם תקנת משלוח מנות הוא בכדי שיהא לו לאדם במה לקיים את מצות הסעודה בפורים, וא"כ י"ל דמצות משלוח מנות הוא חלק מתקנת הסעודה, ולכך כ' בשבלי הלקט דאף את הסעודה יש לעשות איש עם רעהו כיון דכתיב במשלוח מנות איש לרעהו.

ונראה להביא כמה מקורות לזה. דהנה איתא בגמ' (מגילה ז:): 'אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתיהו להרדי'. וכתב רש"י וז"ל: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חבריו עמו", עכ"ל. והקשו על זה, דהאך יצאו שניהם ידי חובת מצות משלוח מנות בשנה זו באופן זה. וביאר הב"ח וז"ל: "דכיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו, ולהשכין ביניהם

אחיה ורעות, א"כ אם יסעוד אחד עם חבירו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד, ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות". ונראה בעומק דברי הב"ח, דהוא רק כיון דעצם המחייב של הסעודה הוא שייעשה באופן זה, ומצות משלוח מנות הרי היא לצורכי הסעודה, וממילא זהו גופא הקיום, וזה גילוי לענין החקירה במצות משלוח מנות.

והנה בתרומת הדשן (סי' קי"א) כתב: "מעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא אלמא דטעמא משום סעודה" עכ"ל. ובמנות הלוי (ט, יח) כתב וז"ל: "להקהל כל אחד עם חבירו, היפך איש צר ואיוב לשון רמיה האומר עם אחד מפוזר ומפורד" עכ"ל. ומבואר מדבריו שעיקר המחייב הוא האחדות, והגילוי הוא שיתאחדו באופן של סעודה ביחד. ואפילו לפי דרכו של התרומת הדשן יש ליישב כיון שכל תכליתו של משלוח מנות הוא לריבוי הסעודה, ויש בתנאי זה גם כן להיות משפחה ומשפחה.

ונראה עוד מקור לחיוב שתהא הסעודה יחד עם אחרים, דהנה כתב הרמ"א (סי' תרצה ס"ב): "ויש אומרים דאם הזיק אחד את חבירו מכח שמחת פורים פטור מלשלם". ועומק הפטור הוא מכח חיוב סעודת פורים ומכח שיש חיוב של 'עד דלא ידע'. והנה אי נימא דחובת סעודה אינו משפחה ומשפחה, הרי יש לדון בדבר זה אמאי פטור אם הזיק את חבירו ע"י הסעודה, הא יכול לקיים הסעודה בעצמו ומבלי להזיק לאחרים. אמנם כיון שעיקר המחייב הוא שייעשה הסעודה עם אחרים, ויש חיוב של 'עד דלא ידע', לכך כ' הרמ"א דיש אומרים שאם הזיק מתוך הסעודה שהוא פטור, כיון שאופן הקיום של מצוה זו הוא עם אחרים ו'עד דלא ידע'.



"לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" (ט, כט)

שמחה ומשתה בתחילה נקבע בשושן על שנתקבלה
התשובה על החטא שנהנו בסעודת אחשורוש

בגמ' מגילה (ז:). אמר רב שמואל בר יהודה: בתחילה קבעוה, לקרות את אגרת

הפורים בשושן, ולבסוף בכל העולם כולו, והיינו דכתיב "לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית", שקבעה פעם שניה לכל העולם כולו. וכפשוטו המעם בזה שרק בשושן נקבע לקיים הפורים הוא משום ששם היה מקום הנס, וכן המן היה שם.

ונראה לבאר עוד בזה, ובהקדם דברי הב"ח (סי' תר"ע) שביאר המעם שנקבעו ימי הפורים למשתה ושמחה, וימי החנוכה אינם במשתה ושמחה אלא להודות ולהלל, וז"ל "נראה דבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע (מגילה יב.), ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור, וכשעשו תשובה עינו נפשותם וכמו שאמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים' וגו', ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב, לזכור עיקר הנס. אבל בחנוכה עיקר הגזירה הייתה על שהתרשלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה וכו', וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה וכו', ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב", עכ"ד.

והנה איתא בגמ' מגילה (יב.) "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם. ולפי"ז הרי בשושן היתה הגזירה משום החטא שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ועל ענין זה במיוחד נקבעה התענית, וע"כ האופן לקבוע היו"ט בשושן הוא על ידי משתה ושמחה, וכדברי הב"ח, אמנם בכל העולם כולו, הרי זה בדומה לחנוכה, שלא היתה הצרה על שנהנו מאכילה, וסיבת התענית היה אחרת, ע"כ לא היה נקבע מתחילה המשתה של פורים רק בשושן.

והנה הגזירה היתה ב"ג בניסן שנכתבו האגרות, וכבר במ"ז בניסן נתלה המן, אמנם הרי שלוחי המן לא הצליחו להגיע כל כך מהר אל כל שבע ועשרים ומאה מדינה, ורוב האגרות לא הגיעו, רק הגיעו בהמשך הימים לפי פשוטו. והנה התענית היתה ג' ימים, אמנם ביום מ"ז בניסן בשושן נפסקה התענית בסעודתה

של אסתר, ונתלה המן והמשיכו כלל' ישראל לאכול, ובפרט לאכול סעודת מצוה של פסח.

ונראה דלפי"ז נפלא הדבר, שהרי התשובה של כל מדינה היתה משום החטא שהשתחו לצלם, אמנם בשושן היה במיוחד בענין אכילה, ואצלם נתקבלה התשובה מאהבה, וע"כ דוקא להם נתברר ההיתר אכילה מוקדם, ובפרט שהיו יכולין עי"ז לאכול ביו"ט דפסח.



"דברי שלום ואמת" (ט, ל)

המזוזה באה להורות כי הכל נעשה בהשגחת השי"ת

בגמ' מגילה (טז:): אמרו שמגילת אסתר צריכה שרטוט כאמיתה של תורה. ונחלקו הראשונים בד"ן זה, דעת רש"י והריטב"א שגם ספר תורה צריך שרטוט, אמנם שיטת ר"ת (הובא בתוס' גיטין ו. ובמנחות דף לב.) שספר תורה לא צריך שרטוט, ורק מזוזה צריכה שרטוט. וכתבו התוס' וז"ל: "והא דאמר בפ"ק דמגילה דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה, אור"ת דלאו היינו ס"ת, דהא לא בעי שרטוט, אלא היינו מזוזה וקרי ליה אמיתה של תורה, על שם שיש בו שם יחוד מלכות שמים", עכ"ל. וצ"ב מה הקשר המיוחד בין המגילה למזוזה דלכך צריכה שרטוט כמותה.

והנראה בזה, ובהקדם דברי הגמ' ביומא (כט.). על הפסוק 'למנצח על אילת השחר': "למה נמשלה אסתר לשחר, מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים". ותמה ביערות דבש (ח"א דרוש ג) הלא המשל אינו דומה למשל, כי במשל השחר הוא סוף הלילה ותחילת היום, ואילו אצל אסתר שהוא סוף כל הניסים הוא להיפך, ופסקו אור הניסים וחשכו עינינו מחמת הסתר הפנים. וביאר הדבר (וכן איתא בבני יששכר אדר מאמר ה' אות ח) כי הקב"ה ברא את העולם כדי להנהיגו בהנהגת הטבע, ובכל זאת יכירו וידעו כל באי עולם שהקב"ה מנהיג את הטבע כרצונו. הרי גם פורים מלובש הוא בתוך הטבע, עיי"ש.

והנה כתב הרמב"ן בסוף פרשת בא וז"ל: "וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים. כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו", וכו'.

ושוב כתב וז"ל: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזירת עליון כאשר הזכרתי כבר, ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב 'ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלקי אבותם', שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. ואמר בקיום 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. ועוד אפשר זה בעזרת השם", עכ"ל.

חזינן מדבריו דאיתו קביעת מזוזה על פתח ביתו שייד לענין זה להורות שהכל בהשגחת הקב"ה, ולהאמין בזה, וע"כ במיוחד ביום הפורים כפי אשר נתבאר מדברי היערות דבש הוא היו"ט לגלות את הנס בתוך הטבע, זה בא לידי ביטוי ע"י המזוזה, וזהו האמיתה של תורה וענין ה'אמת' שיש במזוזה ובמגילה.



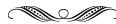
"וישם המלך אחשורוש מס" (י, א)

מלכות מדי הייתה כנגד ה'כסף'

אמר בגמ' מגילה (יא.): "למה נקרא שמו אחשורוש, שהכל נעשה רשין בימיו, שנאמר וישם המלך אחשורוש מס". והנה כאשר בא המן אל אחשורוש

וביקש להרוג כל ישראל, אמר לו שיתן לו בעבורם עשרת אלפי כיכר כסף, ולהנ"ל הוא מבואר שאחשורוש היה כולו בענין הממון, וע"כ אמר המן לשקול זה.

אמנם גם יש לדקדק שאמר דוקא ליתן לאחשורוש 'כסף', והביאור בזה דהנה מצינו בנבואת דניאל (דניאל ב) שראה נבוכנצאר צלם גדול ומראהו טוב, ראשו של זהב טוב, החזה והזרועות של כסף, ועוד, ופתרון החלום הוא שהמלכות הראשונה היה בכל, והשניה היא מדי. והמהר"ל בנר מצוה בתחילתו ביאר כי לכל אחד מד' מלכויות הללו היה מידה מיוחדת, בכל רצתה להיות המלכות החשובה ביותר, ולכך ראה ארי בחלום שהוא מלך החיות, ואילו מלכות מדי אוהבת את הכסף ואוהבת לאסוף את העושר, ולכך הוא כנגד ה'כסף' שראה בחלום. ולפי"ז מבואר ענין המס ששם אחשורוש, ומבואר מה שהציע לו המן עשרת אלפים כיכר 'כסף'. ועי' היטב במהר"ל שם שהדברים מבוארים מאוד.



"וישם אחשורוש מס על הארץ ואיי הים" (י, א)

מה מלמדינו ענין המס ששם אחשורוש על הארץ
ואיי הים

צריך לבאר מה באו להשמיענו בכך שאחשורוש הטיל מס על הארץ ואיי הים. אמנם י"ל דבגמ' מגילה (יא.) דרשו שמו של אחשורוש בענין זה, "ורבי חנינא אמר: שהכל נעשו רשין בימיו, שנאמר וישם המלך אחשורוש מס", והינו שנלמד מזה שכולן נעשין רשין ממנו, אמנם עדיין צ"ב שדבר זה נזכר רק בסוף המגילה.

וע"ד המוסר י"ל דנלמד בכאן פחיתותו של אחשורוש, דמכל מה שאירע בסיפור המגילה, הן בהריגת ושתי, וגדלותו של המן, ושוב הבאת אסתר לתוך ביתו ומפלת המן וגידולם של אסתר ומרדכי וכל המלחמה, מכל אלו המאורעות היה חסר לו אחשורוש דבר אחד, והוא מה ש'הנחה למדינות עשה' שהיה לו חסר קצת ממון מזה, ולכך בסוף כל הסיפור הגדול והנורא הזה, כל מה שיצא

לו לאחשורוש מזה הוא שחסר לו ממון, ולכך הטיל מס על הארץ. ולכך נזכר ענין זה במגילה בשביל לגלות לנו את גודל שפלותו ופחיתותו של בעל התאוה.

‘וישם אחשורוש מס’ - טעם לכך שאין אומרים הלל בפורים

עוד נראה כזה, דהנה מצאתי בספר רפדוני בתפוחים שביאר עפי"ד הגמ' אמאי אין אומרים הלל בפורים, דלחד תירוצא הוא משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן (יד.), דדבר זה נרמז בדברי הכתוב הזה, ומכך שהטיל אחשורוש מס על הארץ ידעין שאכתי אנו תחת עבדותו. ונראה להוסיף עוד על זה, דהנה איתא בפירוש הגר"א כאן, וביותר בתחילת המגילה שכתב וז"ל: "אמרו במדרש מאה על היבשה ושבע ועשרים על הים, וכתוב 'וישם אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. וזהו שאמרו 'מס על הארץ' דהינו מאה כשיעור 'מס' על הארץ, 'ואיי' הוא כ"ז על הים", עכ"ל. והדברים אומר דרשני, ומה מלמדינו גילוי זה שמספר המס ואיי הים עולה למנין קכ"ז. ועוד אמאי נרמז ענין מספר המדינות בענין המס.

ונראה דלפי הנ"ל הוא מבואר להפליא, דהרי הלימוד מכך שהיה מס הוא שאכתי נשארנו בדרגת עבדי אחשורוש כפי שהיה בתחילת המגילה, ולכך אי אפשר לומר הלל בפורים, וא"כ הרי צריך דבר זה להיות בכל קכ"ז המדינות שבמלכות אחשורוש, ולכך בא הרמז דווקא כאן שהמס היה על כל קכ"ז המדינות וכזה נתבאר שכולם היו עדיין תחת שלטונו של אחשורוש ולכך אין אף מדינה שיכולה לומר הלל בפורים.



“ורצוי לרב אחיו” (י, ב)

יום הפורים הוא גילוי שמעלת תלמוד תורה עולה על הכל

איתא בגמ' מגילה (טז:): "לרוב אחיו ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין, אמר ר"י גדול ת"ת יותר מהצללת נפשות, דמעיקרא חשיב ליה

למרדכי וכו', גדול ת"ת יותר מבנין בית המקדש וכו' גדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם" ע"כ.

ודברי הגמ' צ"ב, וכי לאחר כל מה שפעל ועשה מרדכי עבור אחיו היהודים, מה טעם ראו לנכון לקבוע במגילה שלא היה מרדכי רצוי לכל אחיו. (ועי' בחת"ס שהקשה כן). ויש לומר שבזה בא הלימוד עבורינו, דלאחר כל הנס של פורים, וכל המעלות והצלחות של מרדכי, גילו לנו חז"ל שת"ת גדול יותר מהכל, ואם יעסקו ישראל בתורה כהוגן וכראוי לא יצטרכו להצלחות. וע"כ הלימוד מפורים בסופו של דבר הוא שהדר קבלוהו בימי אחשורוש, היינו קבלת התורה ועסק התורה מאהבה. נמצא שנס הפורים צריך להביא לידי לימוד ועסק התורה, ולכך איתא בפוסקים דביום הפורים מתחילין ללמוד הלכות פסח, וכן כתב הרמ"א שיש ללמוד לפני הסעודה בפורים.

ואולי יש לומר בדרך צחות, דאיתא בגמ' גיטין (נו:): מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, הרי דמכל איבוד המן, מה שנשאר לנו הוא שזכינו לריבוי התורה, ואפילו מהמן גופא נתרבה התורה, שזכינו שמבני בניו ישבו ללמוד תורה בבני ברק, והכל בזכות פורים שבו הייתה ליהודים אורה וכדרשת חז"ל 'אורה זו תורה'.



"שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי"

טעם ההיתר של כלאים דרבנן בפורים

הנה איתא ברמ"א (תריצ"ו ס"ח): "ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר אין איסור בדבר, מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן". ונראה לבאר העומק בלבישת כלאים בפורים. דהנה הענין בתכלת מרדכי מבואר בכמה ספרים שהוא מרמז על הציצית שלבש מרדכי, ונראה לבאר ד'יחד' היינו הכלאים בציצית, וזהו 'בראותם יחד' ע"כ הוא הציצית.

מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה

והנה המקור מן התורה לעשה דוחה ל"ת נלמד מדין כלאים בציצית (עי' יבמות ד:), ובענין זה של עשה דוחה ל"ת, ביאר הרמב"ן (פ' יתרו) דבעצם מצות עשה גדולה היא ממצות ל"ת, (עי' בנמ' יבמות ז' ובגליון רע"א שם), וז"ל הרמב"ן: "מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאיתי עשה ודחי לא תעשה", עכ"ל.

בכניסת אסתר לבית אחשורוש נתגלה ענין עשה דוחה לא תעשה

והנה נתינת התורה במעמד הר סיני הייתה בכפייה כדאיתא בנמ' שבת (פח). מכאן מודעה רבה לאוריתא, והקשו בתוס' שם הרי אמרו נעשה ונשמע, ותי' דשמא יחזרו בהם מחמת האש הגדולה, עיי"ש. ונראה לבאר בעומק הדבר, שקבלת התורה היה צריך שיעשה בכפייה היינו משום שהיה בהם חשש שלא יצליחו לשמור את מצוות ל"ת, ולכך היה צריך לכפות עליהם, ומצד הל"ת יש פחד שלא יהיה אפשר לקיים אותם, וקיבלו התורה באופן כזה, והיה נחשב זה בכפייה. אמנם בפורים נתגלה להם שגדול האהבה יותר מיראה, והדר קיבלו מאהבה.

וי"ל דדבר זה נתחדש להם מכח כניסת אסתר לביתו של אחשורוש, דההיתר לעשות איסור למען הצלת כלל"י הוא ברומה להיתר של עשה דוחה ל"ת גדול האהבה מיראה, ונתגלה בפורים מעלת העשה על ל"ת, וכיון שכן הדר קבלה מאהבה לעומת הל"ת. ועל כן חלק מישועת פורים הוא אותו גילוי של עשה דוחה ל"ת, וגדולה האהבה מן היראה, ולכך צהלו ושמחו בית ישראל מתוך אהבה בראותם 'יחד תכלת מרדכי', כשראו את ענין הכלאים בציצית אשר הוא

מותר מכח דעשה דוחה ל"ת וגדולה האהבה. ולפי"ז י"ל דוהו מרומז בדברי הרמ"א
דביום הפורים יש להקל באיסור כלאים מדרבנן.

'למחר אחייה' משום שנוח לו לאדם שנברא

והנה בגמ' עירובין (יג:) נחלקו ב"ש וב"ה אם נוח לו לאדם שלא נברא או נוח
לו לאדם שנברא, ושמעתי מחכם אחד לבאר שעומק פלוגתתם הוא על
מעלת ל"ת על עשה (עי' במהרש"א שם), שהרי בעת שנברא יש חשש שיקלקל,
אמנם אם בפורים נתחדש במיוחד הענין של עשה דוחה ל"ת וגדול אהבה מיראה,
הרי נוח לו לאדם שנברא. ובזה יש להטעים המעשה דאיתא בגמ' מגילה (ז:):
"רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחמיה לרבי
זירא, למחר בעי רחמי ואחייה". דהיינו שבדווקא הרג אותו רבה בכדי שיוכל
להחיותו מחדש כיון שנוח לו לאדם שנברא. והוא העומק בהדר קבלהו בימי
אחשוורוש דגדול האהבה מיראה דוגמת כניסת אסתר לביתו של אחשוורוש ותכלת
מרדכי שלבש מרדכי שהוא כלאים בציצית.



עניני חג הפורים
בהלכה ובאגדה



סימן א

משנכנס אדר מרבין בשמחה

כולו הינו מוכן לפורענות, ולפיכך כבר מתחילת החודש מתחילין לנהוג במנהגי אבלות וממעטין בשמחה, כן הוא בחודש אדר להיפך, ואע"פ שבפועל הייתה הישועה של פורים ביום י"ד באדר, מ"מ כל החודש שייך לשמחה, כדכתיב (אסתר ט, כב) "והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב", וכמש"כ רש"י בתענית שם דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, שהוא ההתחלה של ימי ניסים לישראל פורים ופסח א, והיינו שמחשבים את ההתחלה של ימי הניסים כבר מר"ח אדר, ועל כן כשם שמשנכנס אב חשיב תחילת הפורענויות וצריך לנהוג במנהגי אבלות מתחילת החודש, כך משנכנס אדר ומתחילת החודש חשיב תחילת הישועה ומרבין בשמחה.

הדמיון בין משנכנס אב ממעטין בשמחה למשנכנס אדר מרבין בשמחה (א) שנינו בגמ' (תענית כט.): "אמר ר"י בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". וצריך להבין למה לא היה סגי לומר 'משנכנס אדר מרבין בשמחה', ומהו הוספת 'כשם', דהיינו כשם שבחודש אב ממעטין בשמחה, כך בחודש אדר מרבין בשמחה, איזה שייכות ודמיון יש בין הא דמעטין בשמחה בחודש אב, להא דמרבין בשמחה בחודש אדר.

ובפשטות הכוונה היא, דכמו בחודש אב אע"פ שעיקר סיבת האבלות היה רק במ' באב עת נחרב הבית, מ"מ כל החודש

א. הנה צ"ב מדוע הוסיף רש"י 'ופסח', ומה ענין פסח לכאן, שהרי לא נלמד הכא חיוב להרבות בשמחה אף משנכנס חודש ניסן. והנראה בזה, דהנה בהלכות ת"ב (סי' תקנ"א א) נחלקו הפוסקים בהאי הלכתא שאין לעשות דין עם העכו"ם בחודש אב, האם הוא כל החודש או לא. ובמשנ"ב כתב (סק"ב) שהוא עד ר"ח אלול, ועכ"פ עד אחר ת"ב. וכתב החת"ס דהטעם להחמיר עד ר"ח אלול הוא דומיא דאדר דבריא מזליה כל החודש, אולם כתב דאינו ראייה, דהתם הימים שבין פורים לפסח

רק שניצלו ישראל באופן נפלא, אלא שהצרה גופא היה ההצלה, ומתוך החושך וההסתר באה הישועה.

דבר זה מצינו בכל פרטי מעשה המגילה, בלקיחת אסתר לבית אחשורוש שהיה נראה כצרה גדולה, ובגזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, ובמה שהכין המן עין לתלות את מרדכי. ולבסוף נתגלה הדבר שכל הרברים הללו היו תחילת צמיחת הישועה, וכל המאורעות שהיו נראים כצרות גדולות בשעתם, היו באמת שורש הגאולה והישועה. ומה שנלקחה אסתר לבית המלך היתה סיבת הצלת ישראל מגזירת המן, ומה שגידל המלך את המן היה באמת תחילת מפתחו של המן, ולבסוף תלווה על אותו עין אשר הכין למרדכי.

וזהו העומק של השמחה בפורים, שמחה של ונהפוך הוא, שהשמחה באה דוקא מכח היפוך הדבר ומתוך החושך וההסתר פנים. ולכן אנו משווים את השמחה בחודש אדר להא דממעמין בשמחה בחודש אב, דכשם שמשנכנס אב ממעמין בשמחה, כך השמחה של פורים - שהוא ונהפוך הוא מהחושך וההסתר - למדין שמשנכנס אדר מרבין בשמחה^ב.

וכן הוא להלכה, דאיתא בשו"ע (סי' תרפ"ח ז) "יש אומרים שקורא המגילה אפילו בתחילת החודש (ירושלמי פ"א ה"א) והטעם בזה דכתיב והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה", הרי דחלים דיני הפורים בכל החודש, ובר"ח אב מתחילים דיני האבילות, וזהו כשם שמשנכנס אב חלים כבר דיני אבילות אף מתחילת החודש, ה"ה לענין פורים ומתחילת החודש כבר חלים דיני הפורים ומשום הכי אפשר לקרות המגילה אף בתחילת החודש אליבא דהירושלמי.

עיקר השמחה של פורים הוא שהישועה צמחה מתוך החושך וההסתר

(ב) **עוד** יש לפרש, דמצינו שחלוק גם הישועה של יום פורים משאר ישועות וניסים שנעשו לישראל, ולא רק שניצלו ישראל מן הגזירה, אלא אופן ההצלה היה דווקא מתוך החושך עצמו, והצרה גופא נהפכה לישועה, וכען שמצינו בחורבן הבית דכתיב בהו באיכה (ה, טו) "נהפך לאבל מחולנו", כאן האבל עצמו נהפך למחול.

והיינו דכל החידוש של גם פורים היה שמתוך החושך צמח הישועה, ועומק ישועת פורים החלוק משאר ישועות הוא, שלא

מוטלים בין ב' ימים טובים, עיי"ש. והנראה דלפי דבריו מדויקים דברי רש"י להפליא, דרש"י בא לבאר מה הטעם באדר הוא נמשך כל החודש, ולזה כ' שהם ימי ניסים לישראל פורים ופסח, ומשום הכי נמשך כל החודש.

ב. וע"פ זה יבואר להפליא הא דאיתא בגמ' (מגילה ה.) דרבי נטע נטיעה בפורים, דלאור הנ"ל יש לפרש דזה לא היה מקרה בעלמא שרבי נטע נטיעה בפורים, אלא רבי עשה זאת כדי להראות שהשמחה של פורים היא להפך ממש מהצער והאבלות של חודש אב, שהרי קיי"ל דמר"ח אב ואילך אין נוטעין נטיעה של שמחה (שו"ע או"ח סי' תקנ"א ס"ב), ולפיכך נטע רבי נטיעה בפורים להראות שהשמחה

וביתר ביאור י"ל ע"פ הא דאיתא בגמ' (סוכה מה:): "עצי שטים עומדין וכו', דבר אחר, עומדים שמא תאמר אבר סיברם ובטל סיכוויין, ת"ל עצי שטים עומדים, שעומדים לעולם ולעולמי עולמים". והיינו שאין המשכן נחרב לגמרי אלא שהוא נגנו, ועדיין יש לנו איזה קשר ושייכות למקדש שלא היה נחרב לגמרי.

והנה ידוע שכל הצרות שיש לנו הם מכח חורבן בית המקדש, אבל בתוך החורבן הנורא הזה נמצאת הנחמה והישועה, והוא משום שבאמת לא חרב המקדש לגמרי, אלא

שהוא נגנו ועומד לעד ולעולמי עולמים. וזהו גם הלימוד של פורים דאף בזמן ההסתער הגדול עדיין המקדש קיים, ומתוך חשכת הגלות תצמח ישועה.

וזוהו 'כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה', דכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה מכח חורבן בית המקדש, כך באדר מרבין בשמחה מכח זה גופא שבאמת עדיין יש לנו את בית המקדש בגניוזה, ומכח זה צמחה הישועה של פורים גם מתוך חשכת הגלות עצמה ג.

של פורים הוא היפך האבילות של חודש אב. (ומבואר בגמ' דלא היה בפורים ממש אלא ביום י"ד לבני מוקפין, ומ"מ דייקא עשא מלאכה בזמן שהוא פורים לכל ישראל להראות שהוא זמן שאפשר ליטע נטיעות להיפך מתקופת אב).

עוד איתא שם בגמ', דרבי ביקש לעקור תשעה באב ולא הוודו לו, ואמר רבי אבא בר זבדא לא כך היה המעשה, אלא תשעה באב שחל להיות בשבת הוה ודחינהו לאחר השבת, ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה. ויש לבאר הענין ע"פ הנ"ל, דהני שני דברים מקושרים יחד, מצד אחד הענין דנטע נטיעה בפורים ומצד השני שרצה לעקור ת"ב שחל להיות בשבת, דהנה מצינו בספרים דשבת הוא בבחינת בית המקדש, 'ישמח משה במתנת חלקו' - שמושה רבינו החזיר הכתרים לכלל ישראל בשבת, (כן איתא מהאריז"ל, הובאו הדברים באוהב ישראל ריש פרשת ויקהל ובעוד ספרים), וכן הא דאין דוחין שבת מפני בנין בית המקדש הוא משום דשבת גופא הינה בחינה של בית המקדש. ולכן רצה רבי לעקור תשעה באב שחל להיות בשבת להראות לימוד זה, שגם בתוך חשכת הגלות שאין לנו בית המקדש בפועל, מ"מ יש לנו השראת השכינה ע"י השבת אפילו בתוך ההסתרה והגלות, וכשחל תשעה באב בשבת אי"צ לנהוג דיני אבילות כיון שבאמת יש לנו בחינת בית המקדש ע"י השראת השכינה של יום שבת קודש. ונמצא דבשני מקומות גילה לנו ענין זה שאפילו בחושך במקום שאין בית המקדש בפועל אבל מ"מ עדיין יש לנו באיזה אופן השראת השכינה, בריבוי השמחה בפורים אשר בזה ממעטין את האבילות על חורבן בית המקדש במקום זה, וכן בת"ב שחל להיות בשבת. (ובעומק הדברים חלוקים הם בגדריהם, דהגדר בשבת הוא שנתגלה דהשראת השכינה שהייתה קודם חטא העגל נשארה בדרגה זו, ובפורים נתגלה דאפילו בתוך ההסתרה נטמן ההשראת השכינה, אבל ביסודו הוא אחד, שני אופנים בהסתר ובגלוי דיסוד השראת השכינה מתקיים אפילו שבפועל אין לנו בית המקדש, והבן).

ג. אמנם בדברי הריטב"א (תענית כט.) מצינו תשובה לזה, דהקשה והרי אין מזל לישראל ותירץ דב' החודשים האלו יכולים לתלות במזל, והיינו כשם שלענין חודש אב אפשר לתלות במזל, כך לענין

חודש אדר הוא זמן המסוגל להשראת השכינה

ג) **והנה** מצינו שנחלקו הראשונים אימתי נצטוו ישראל בהקמת המשכן, שיטת רש"י (שמות לא, יח) שהציווי של מלאכת המשכן היה רק לאחר חטא העגל. והביאור בזה הוא כמש"כ הספורנו (שמות כה, ט), וז"ל: "וכן תעשו, אתם כדי שאשכון בתוכם, לדבר עמך ולקבל תפלת ועבודת ישראל, לא כמו שהיה הענין קודם העגל, כאמרו (לעיל כ, כא) בכל מקום וגו' אבא אליך", עכ"ל. והיינו דקודם חטא העגל לא היה צריך למשכן כדי שתשרה השכינה בתוך בני ישראל, אלא "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", ורק לאחר חטא העגל ונסתלקה השכינה, היה צריך מקום מיוחד בו יוכל הקב"ה להשרות את שכינתו שם.

נמצא לפי"ז שיש דרנה של קודם חטא העגל בו הייתה השראת השכינה אפילו בלא המשכן, ובכל מקום היה הקב"ה משרה את שכינתו.

והנה איתא בספר מאור עינים (ריש פרשת תרומה) דעיקר השמחה בחודש אדר

בא מזה שהקב"ה משרה את שכינתו בתוכינו, וז"ל: "וזהו משנכנס אדר מרבין בשמחה, והוא תמוה, דהא עיקר הנס היה בי"ד ובט"ו בו, ולמה התחילו בשמחה מתחילת החודש. וטעם החודש אדר למה נק' כך הוא מפני שבחודש זה נרמו א' ד"ר ר"ל א' שהוא אלופו של עולם וכמו שאמר הכתוב 'אלוף נעורי אתה' שכשם שאות א' הוא ראשון לכל האותיות כך השי"ת הוא ראשון לכל הנמצאים, וזהו ענין בחינת א' דר עם התחתונים שמשרה שכינתו עם התחתונים", עכ"ל. [ויש להוסיף לזה מה שדרשו חז"ל 'ושכנתי בתוכם - בתוך כל אחד ואחד', והיינו דבאמת בכל מקום ובכל זמן יש השראת השכינה, אלא שהוא בהסתר, וזהו "א' דר" - אלופו של עולם דר, דנרמו באות אלף שהוא בהסתר].

ולפי האמור יש לפרש, דכשם שמשנכנס אב ממעמין בשמחה, מכח מה שהיה חורבן בית המקדש ויש ריחוק השכינה, כך להיפך ממש משנכנס אדר מרבין בשמחה, משום דבחודש אדר יש השראת השכינה במיוחד, שאלופו של עולם דר בר"ח אדר, ויש גילוי מיוחד של השראת השכינה אף בתוך הגלות ד'. והנה איתא בפוסקים, הובא במשנ"ב, דנוהגין

חודש אדר, וכמובן אין הענינים צריכים להיות ממש דומים להדדי.

ד. והנה כתיב (בראשית מט, כז) "בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", ופרש"י 'ולערב יחלק שלל - אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל. מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר הנה בית המן נתתי לאסתר". ואונקלוס תרגם על שלל הכהנים בקדשי המקדש: "בנימין בארעיה תשרי שכינתא ובאחסנתיה יתבני מקדשא, בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קורבנא ולעדן רמשא יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא".

ולפי האמור י"ל דדברי רש"י ואונקלוס שורשם אחד, והיינו דאונקלוס פירש שהוא על בית המקדש, וברש"י פירש שהוא על השלל בבית המן, דמה שזכו מרדכי ואסתר לקחת ביתו של המן היה

להניח בבית הכנסת שלט דכתוב עליו משנכנס אדר מרבין בשמחה ותולין אותו בבית הכנסת. ובספר ילקוט אברהם כתב דהמנהג היה להניח את זה על המקום שעשו זכר לחורבן. ולפי הנ"ל הדבר נפלא, והוא ממש הדבר והיפוכו בדרשת כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מניחין דבר זה על המקום שעשו לזכר החורבן כיון שידעו שאלופו של עולם דר גם בתוך הסתר.

וראה בדברי החס"ת בדרשות (תקס"ד בתו"ד) שכ' 'דישתה יין עד שישכח החורבן כאילו כבר נבנה הבית בימיו'. ונראה להוסיף עוד, דבקהלת כתיב "עת לבכות ועת לצחוק" ופירש רש"י דעת לבכות היינו בחורבן בית המקדש בתשעה באב, ועת לצחוק לעתיד לבוא. והנה בפורים מצינו במיוחד ענין שחוק ויש בו היתר מיוחד לדבר זה, דאינו היתר רק לשמחה אלא היתר לשחוק. ויעוי' באליה רבה

(או"ח סי' תק"ס), ויעוי' בפחד יצחק פורים (ענין ט'), וגם המקור הוא בחז"ל כדאיתא בספר היצירה פרק ה' דבחודש אדר המליך אות ק' בשחוק. ועי' בלקומי אמרים (מר' צדוק הכהן אות טו) שכ' וכן מנהג לעשות כל מיני שחוק בפורים ומנהג ישראל תורה, שהוא על דרך שנאמר יושב בשמים ישחק ה', וכן באות ר"ם בענין דמותר לעשות ליצנותא דע"ז, והוסיף שם: "זה ענין יום הפורים, שלכן מנהג ישראל לעשות מיני שחוק וליצנות מהמן שהוא היה שחוק". וענין זה יבואר שהרי האיסור הוא למלאות פיו שחוק בעולם הזה, אולם בפורים נתגלה הענין של לעתיד לבוא, וכדרשת חז"ל דעתידין כל המועדת ליבטל חוץ מפורים, והיינו שהוא גילוי מילתא של לעתיד לבוא, וע"כ דייקא הצחוק הוא לעומת הבכי של החורבן, וכל זה נכלל בתוך חידוש זה של כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה¹⁷.

הגילוי דאף משתשקע שמשן של ישראל יהיה הקיום בהשארת השכינה, וע"כ היה דוקא על מרדכי ואסתר שהם מבנימין, ובדוגמא למה שזכו להשראת השכינה בבית המקדש כך יזכו להשראת השכינה גם בגלות.

ובפירוש רש"י לקרובין דפורים מצינו שביאר דענין בית המן היינו הכסף לבנות הבית המקדש, ורואין מכאן שהוא רש"י לטעמיה והכל אחד, וענין בית המן שייך לבנין בית המקדש מצד אחד בפועל ממש בחורבנו, ומצד השני ע"פ התרגום וע"פ רש"י בפיוט גם לענין בניית בית המקדש. והנה כתיב במגילה (ח, א) "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן", ולפי האמור יש לבאר החשיבות שהיה ביום ההוא, ומפלתו של המן הייתה קשורה בכד בכד עם נתינת ביתו של המן לאסתר.

ה. עוד נראה בהשוואה של כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, שהרי הישועה של פורים היה כרוך בענין בית המקדש, דכסדר במגילה הוזכר ענין החורבן, כדאמר אחשורוש עד חצי המלכות דהיינו בנין ביהמ"ק, וחלק מישועת פורים הוא בנין בית המקדש, ובאמת זהו סדר הדברים לענין ג' המצות בכניסת ישראל לארץ, להכרית זרעו של עמלק, למנות להם מלך, ולבנות בית המקדש. והנה איבוד המן, וכן גדולת מרדכי, הם שני המצוות הראשונות, ושוב ההתחלה דבנין בית המקדש. ונראה דיש להטעים עוד מה שקוראים בעת קריאת המגילה את הפסוקים של חורבן בית המקדש בניגון איכה, דחלק מהמגילה הוא היציאה ממצב של שק

ועיין עוד בנפש החיים (שער א' פרק ד'
בהגה"ה) שהביא מה שאמר ירמיה
(פרק ו) אל תבטחו בנביאי שקר לומר
היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה, עיי"ש
שהביא ראיה לזה שיש השראת השכינה
גם בתוכינו אע"ג דאותו פסוק הוא מנביאי
השקר. אמנם עיי"ש במלבי"ם, וכנראה זהו

הפירוש כאן בדברי הנפש החיים, דנביאי
השקר אומרים דהעיקר דהיכל ה' הוא היכל
ה' דהיינו בית המקדש, אמנם התשובה
באמת הוא דהיכל ה' הוא המה, בתוך
האדם, והיינו דבפורים נתגלה דעיקר מקום
השראת השכינה הוא היכל ה' המה דהיינו
בתוך האדם.



סימן ב

הנודר לעשות פורים בשנה מעוברת

בדברי המשנ"ב, דכס"י תרפ"ו כתב המשנ"ב, 'מי שנדר לעשות פורים, ואילו בס"י תרצ"ז כתב המשנ"ב, 'וקיבל על עצמו לעשות תמיד יום משתה ושמחה'. ולפי"ז י"ל בפשיטות דהיכא שקיבל לעשות פורים, הרי פסקינן דקביעות היום של 'פורים' הוא באדר שני ולא באדר ראשון, ולכן גם היחיד שנדר לעשות פורים עושה הפורים באדר שני. אבל היכא שהיחיד קיבל על עצמו רק לעשות 'יום משתה ושמחה', א"כ הרי גם באדר ראשון איכא דין להרבות במשתה ושמחה (עי' ברמ"א סי' תרצ"ז סעי' א'), ולכן שפיר עושה את 'יום משתה ושמחה' שלו באדר ראשון.

חילוק בין מי שנדר על עצמו למי שקיבל על עצמו בלי נדר

ג) עוד יש לבאר באופ"א, דכס"י תרפ"ו איירי המשנ"ב כמו שנדר לעשות פורים, והיינו שהוא לא מרגיש הישועה כראוי, וצריך הוא לקבל נדר על עצמו כדי לזכור את הנס וליתן שבת והודאה להקב"ה, ואדם כזה לא שייך לפורים קטן שהוא יום שאין בו חיוב שמחה, אלא הכל תלוי כפי רוממות ליבו של האדם להרגיש הנס וליתן שבת והודאה אפילו בעת שאינו מחויב. לפיכך הנודר לעשות פורים, עושה זאת באדר שני שהוא הזמן של חיוב שמחה ליתן שבת והודאה להקב"ה.

אבל בס"י תרצ"ז איירי המשנ"ב במי שקיבל על עצמו לעשות יום לזכור הישועה

סתירה בדברי המשנ"ב בענין הנודר לעשות פורים אימתי יעשה בשנה מעוברת

א) כתב המשנ"ב בהלכות פורים (סי' תרפ"ו ס"ק ח') דמי שנעשה לו נס באדר ונדר לעשות פורים, כשיבוא שנת העיבור צריך לעשות הפורים באדר שני, אם לא שנעשה לו הנס בשנת העיבור באדר ראשון. והיינו דגם הפורים שהיחיד מקבל על עצמו דינו כפורים של הציבור, ובשנה מעוברת עושה את הפורים באדר שני (אם לא שנעשה לו הנס בשנת העיבור באדר ראשון).

אמנם עי' במשנ"ב בסוף הלכות פורים (סי' תרצ"ז ס"ק ב') שכתב וז"ל: "מי שאירע לו נס באדר וקיבל על עצמו לעשות תמיד יום משתה ושמחה, אם אירע בשנה פשוטה עושה בראשון ואם אירע במעוברת בשני יעשה בשני", עכ"ל. והסתירה מבוארת, דכס"י תרפ"ו פסק המשנ"ב דגם פורים שקיבל היחיד על עצמו עושין אותו באדר שני, ואילו בס"י תרצ"ז פסק המשנ"ב דחלוק הפורים שהיחיד מקבל על עצמו ועושין אותו באדר ראשון ולא באדר שני, [וכבר עמד ע"ז הגר"ח קנייבסקי וצוק"ל בספרו שונה הלכות בס"י תרצ"ז, ונשאר בצ"ע].

חילוק בין מי שקיבל לעשות פורים לבין מי שקיבל לעשות ימי משתה ושמחה (ב) והנראה לומר בזה ע"פ מה שיש לדיוק

שעשה לו הקב"ה, והיינו דאותו אדם לא היה צריך לעשות נדר, אלא רוצה מעצמו לקיים יום משתה ושמחה וזכר לנס. ואדם כזה הוא כבר שייך לפורים קטן שבאדר ראשון, שהוא יום שאין בו 'חובים', ואין קיומו מצד החוב, וכמש"כ הרמ"א (סי' תרצ"ז סעי' א') וז"ל: "יא דחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד

שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים ומוב לב משתה תמיד", עכ"ל. ולפיכך רק מי שקיבל מעצמו לעשות יום משתה ושמחה בלי החוב של נדר, הוא שייך לפורים קטן, ויש לו לעשות את יום המשתה והשמחה שלו באדר ראשון א.



א. ובמשנ"ב שם (ס"ק ב') כתב: "ואותו סעודה שעושין בשביל הנס היא סעודת מצוה, דכל סעודה שעושין לזכר נפלאות ה' הוא סעודת מצוה". והנה בהלכות חנוכה (סי' תר"ע ס"ב) כתב הרמ"א: "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות בסעודה שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה". וכתב המשנ"ב שם (סק"ט): "רצה לומר בצירוף זה וכו', וכתב הרש"ל דכל שעושה כדי ליתן שבח למקום או לפרסם הנס או המצוה הכל היא סעודת מצוה". אמנם בהלכות פורים לא מצינו דצריך לקבוע הסעודה ע"י שירות ותשבחות, וזה כולל אפילו סעודה שאינו מחויב בו כמו הסעודה הזאת שהוא לשם נס, או למשל בפורים גופא לענין ריבוי הסעודות חוץ מהסעודה אחת שהאדם מחויב בה. וע"כ כיון דימי החנוכה הוקבעו לימי הלל ולהודאה ע"כ הך הסעודה צריכה להיות עם זמירות ותשבחות אפילו אם הסעודה היא בכדי לפרסם את הנס, משא"כ בפורים וכיוצא בהן דהוקבע לסעודה דא"צ.

סימן ג

בענין מזל אדר דגים

נקרא צואר, 'צוארך כמגדל השן', שהוא כמו צואר שהוא השביל בין הגוף לראש, וה'ג בהמ"ק שמשם עולים התפילות והקרבנות. אמנם לעתיד לבוא נהיה בבחינת דג שאין לו צואר אלא הגוף מחובר בראש, ולכבוד אהי' בתוכה, "עכ"ל.

ולפי האמור הרי פורים הוא יו"ט שהוא בבחינה של לעתיד לבוא, ולכך יש לבאר שבאותו היום אין אמצעי וא"צ לצואר לחבר בין הראש שהוא הקב"ה לבין הגוף שהם ישראל, אלא הקב"ה שוכן בתוך האדם עצמו דוגמת הדג.

שחיטתו של רבה היא להודות שביום הפורים א"צ צואר ואמצעי

(ב) **ובזה** אפשר לבאר המעשה דאיתא בגמ' (מגילה ז:), דרבה ור' זירא עבדו סעודתייהו בהדי הדדי ובתוך הסעודה איבסום וקם רבה ושחמ' לר' זירא, דהמכוון בזה הוא שהרי שחיטה הוא במקום הצואר והוא הפרדת הראש מן הגוף, ובוה בא רבה להורות שביום הפורים אין אנו צריכים לאמצעי ולצואר, וביום זה הקב"ה שוכן בתוך גופו של אדם דוגמת הדג, ולכך א"צ לחלק הראש וסני בחלק הגוף בלבד. אמנם כל זה הוא רק ביום הפורים, אולם למחר אינו כן ועדיין אנו צריכים את הצואר, ולכך למחר אחייה.

בית המקדש נמשל לצואר המחבר את הראש עם הגוף

(א) **כתב** החת"ס בפ' ויגש, וז"ל: "בית המקדש נקרא צואר בשיר השירים ('צוארך כמגדל השן'), ונראה כי בהמ"ק נקרא צואר, כי כמו צואר האדם מולך המזון להבטן והליחות הטובות למוח, כן בהמ"ק הוריד שפע ישראל למטה וריח הקרבנות, "עכ"ל. למדים מדבריו כי בית המקדש נמשל לצואר המחבר את הראש עם הלב, ובית המקדש הוא מחבר בין הקב"ה שהוא הראש עם בחינת כלל"י שהם בחינת הגוף שמקבל חיותו מהראש.

וכתב עוד וז"ל: "אמנם אין זה הטוב האחרון המקווה, כי אם שיהיה השי"ת שוכן בקרבנו בעצם בלי אמצעי, ויהיה הראש מחובר אל הגוף בלי אמצעות הצואר כלל", עכ"ל. והנה איתא בספורנו שקודם חטא העגל לא היה צריכים בית המקדש בשביל השראת השכינה בישראל, אלא בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. אמנם אחר חטא העגל נצטמצם הדבר, והשראת השכינה הוא רק במקום המקדש, וכדברי החת"ס באופן של צואר. אמנם לעתיד לבוא בבנין בית המקדש השלישי תהיה השראת השכינה ושפע ישראל בלי צואר וכלי אמצעי.

ובפ' תולדות הוסיף החת"ס לבאר, וז"ל: "כבר כתבתי במקום אחר שבהמ"ק

ואולי זה הרמז כמה שמצינו כמה וכמה פעמים בדברי הגמ' מעשה שמצאו אבנים טובות ומרגליות בתוך הדג, (שבת קיט. במעשה דיוסף מוקיר שבת, ב"ב קלג: שמצאה מרגלית בתוך הדג, דברי הטור סי' תר"ד באכילת דג בערב יוהכ"פ), לרמז שאצל דג יש השפעה אף בלי הראש דוגמת ההשפעה לעתיד לבוא שתהא בלי אמצעי ובלא צוואר.

חודש 'אדר' - עשו לי קיטון ואדור ביניכם

(ג) **ונראה** להוסיף עוד בענין זה, שהרי מבואר מפי ספרים וסופרים ענין השראת השכינה שיש בחודש אדר, עי' לעיל שהובאו

הדברים מכמה מקורות, וכן מצינו שהביא השפ"א (ליקוטים) מזקנו החידושי הרי"ם לבאר מעם שמו של חודש אדר, שאדר הוא על שם מה שאמרו חז"ל במדרש (שמו"ר ריש פ' תרומה) עשו לי קיטון ואדור ביניכם, כלומר בחודש זה על האדם להכין בית דירה למשכן השכינה, עכ"ד.

ולפי האמור המיוחד בחודש אדר וביום הפורים הוא שיש השראת השכינה אפילו בחלק הנסתר והוא בשאר חלקי גוף האדם אף בלי אמצעי וצואר, וא"כ י"ל דהיינו 'ואדור ביניכם', שבחודש זה השראת השכינה הינה בגוף האדם עצמו בלי אמצעי, דוגמת השראת השכינה וההשפעה לעתיד לבוא.





סימן ד

לצאת ידי פרשת זכור בקריאה של יום הפורים

להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק, עכ"ל. וכן העיר בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות ק"א) וכ"כ בערוך השולחן (סי' תרפ"ה סק"ה) דהמצוה לקרות זכירת מעשה עמלק ומצות מחיתו, וזה לא מוזכר בפרשת ויבא עמלק, וא"כ לא יצא ידי חובתו.

וראיתי מבארים דברי המג"א, דהן אמנם דעת הרמב"ן (סו"פ כי תצא) דיסוד מצות זכירת מעשה עמלק הוא להזכיר מה שעשה לנו עמלק ומצות מחיתו, אמנם ברמב"ם (מנין המצות בריש ה' מלכים ובה"ה ממלכים) מבואר, דיסוד מצות זכירת מעשה עמלק הוא שנוכח אריבת עמלק בדרך ונעורר שנאתו כדי ששנא אותו וננקום בו, וכיון שמוזכרים מעשה עמלק ממילא יוצא ידי חובת המצוה. (אמנם עדיין מקשין, דגם בדברי הרמב"ם מוזכר שצריך להזכיר אריבת עמלק בדרך, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק אלא בפרשת זכור, וצ"ע).

מחלוקת המג"א והמשנ"ב אם יוצאים יד"ח קריאת פרשת זכור בקריאה של ויבא עמלק

(א) **כתב** המג"א (סי' תרפ"ה ס"ק א') דכששומע בפורים פרשת ויבא עמלק יוצא ידי חובת קריאת פרשת זכור, משום דבפרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק. ולפי"ז כתב המג"א דמי שא"א לו לקיים גם קריאת פרשת זכור וגם קריאת המגילה בציבור, טוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בציבור, ויוצא יד"ח קריאת פרשת זכור במה שישמע את הקריאה של יום פורים בפרשת ויבא עמלק, כיון שבזה נמי זוכר את מעשה עמלק.

ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ז) כתב על דברי המג"א, וז"ל: "אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויונב כך וגו' תמחה וגו', והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר

יום הפורים הוקבע ליום מחייתו של עמלק

(ב) **ואולי** אפשר לחדש, דאם קוראין פרשת ויבא עמלק בכל ימות השנה לא יוצאים מצות פרשת זכור, כיון דסו"ם הכוונה הוא שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק, ונספר לבנינו דבר זה, אמנם בפורים שכל היום הוקבע למחיית עמלק, הן בקריאת המגילה והן בכל שאר מצות היום, ע"כ כאשר קוראים ביום זה פרשת ויבא עמלק ממילא זוכר הכל ומוחה הכל. ואכן הוא חידוש גדול. ולענין זה לא צריך קריאה בעשרה כמבואר במק"א, אלא עצם קריאת המגילה ועצם תורת היום מגדיל את דרגת קריאת הפרשה של ויבא עמלק, ויש בקריאה זו מספיק קיום של המחייב מתוך חומר היום המיועד לענין זה, ומכח קריאתו אפילו בדרגה זו הוא זוכר ומעורר את האיבה ומקיים מצות תמחה את זכר עמלק.

[ולפי האמור יש לדון עוד חידוש בזה, דבפורים המשולש שקורין המגילה ביום ו' וביום השבת קורין פרשת ויבא עמלק, יש לדון שאינו מקיים מצות זכור בקריאה זו, ורק בפורים עצמו שקורין בו ביום את המגילה והוא היום שנקבע ליום משתה ושמחה, וליום שנמחה בו עמלק, באותו יום הוקבע הדבר שיש קיום מחיית עמלק בפרשת ויבא עמלק לענין זה, ולא אמרינן דאכתי שבת הוא יום הפורים אלא שא"א לקיים בו את מצות המשתה, ויש להקדים גם את מקרא המגילה, כיון שרק היום שבו נקבע מקרא המגילה ותוקפו של יום הוא זכירת ומחיית עמלק, רק בהו איכ"ל שיוצא יד"ח בקריאת פרשת ויבא עמלק.

אמנם יש לדון דבפורים המשולש עצם יום הפורים הוא בשבת, אלא דמקדימין את קריאת המגילה ומאחרין את הסעודה. ועי' בשו"ע (סי' תרפ"ח ס"ו ובמשנ"ב שם ס"ק יח) ב' דעות לענין עשיית הסעודה בשבת, וי"ל דלשיטה דס"ל שקובעים את הסעודה בשבת היינו משום דעיקר יום הפורים הוא בשבת אלא שמקדימין את קריאת המגילה ליום ו'. וכן יש לדון במה שהובא להלכה דנהגים להשכים ביום הפורים דיעויו' לקמן ב' מעמים לזה האם הוא משום ריבוי מצוות או היום או לזכר מפלת המן, וא"כ יש לדון לענין השכמה ביום השבת בפורים המשולש כיון דסו"ם מפלתו של המן הייתה ביום זה, ולכך אף בשבת יש להשכים, ועי' בזה].

פרשה קטועה כנגן המן דקטוע

(ג) **ועי'** בראשונים שנתקשו שהרי בפרשה זו יש רק ט' פסוקים וצריך עשרה, ובירושלמי כבר הקשו כבר כן, והרי"ף תי' דהכי הוא ענינו של היום. ובאור זרוע כתב עוד, דכיון שהוא כנגד המן דקטוע, כן הפרשה היא קטועה, וע"כ דדוקא ביום הפורים יש שלימות לפרשה זו יותר מכל השנה, וכמו שקוראין את הפרשה קטועה וסגי בהו כיון שהוא מעניינו של יום, כן הוא הדבר אפילו לענין שאין מפורש בו מחיית עמלק, וביום הפורים מספיק בזה. ובסדר היעב"ץ כתב בהנהגת פורים בסעודה, שילמוד פרשת ויבא עמלק בתוך הסעודה, הרי לנו להדיא מקור לדבר זה.

והנה כתיב "ויבא עמלק וילחם עם ישראל בפרידים" ודרשו חז"ל (ילקוט שמעוני

פי"ו, ועי' כבעל הטורים, ובגמ' בכורות ה.). שרפו ידיהן מן התורה. ולפי"ו הרי פורים שהוא היום שבו הדר קבלוהו (שבת פח.), באותו היום ראוי במיוחד ללמוד הפרשה של מחיית עמלק שבא עלינו מתוך רפיון ידים, והחזיון בפורים בקבלת התורה מאהבה הוא תיקון ואיבוד עמלק, ומשום הכי הזמן גרמא לא רק לקרות פרשת 'ויבא עמלק' בפורים, אלא בנוסף לזה ללמוד את הפרשה. והרמ"א כתב שילמד תורה על השולחן לפני הסעודה לקיים 'ליהודים היתה אורה ושמחה' וכו' ואורה זו תורה, ולהנ"ל הוא כחלק ממחיית עמלק, ודווקא באופן זה. וע"כ יש לדון שרק בשבת זכור א"א לקיים מחיית עמלק על ידי קריאת פרשה זו של ויבא עמלק, אולם ביום הפורים עצמו שחלק מהביטול ומחיית עמלק בא מקבלת התורה לעומת הרפיון ידים, הרי דבר זה מרומז דווקא בפרשת ויבא עמלק ולא בפרשת כי תצא, ולכך איכ"ל דביום הפורים יוצא יד"ח בקריאת פרשה זו.

שהשר נתן לו רשות יום אחד להתפלל עם הציבור במנין איזה יום שירצה, יתפלל אותו יום תיכף ולא יחמיץ המצוה להמתין על יום כיפור או פורים, עכ"ל.

ויש לדקדק מלשון הרדב"ז, דהצד שיש לו להמתין לאיזה יום, הוא או ליום כיפור או לפורים. ויל"ע בזה, דנהי דאיכא מעלה מיוחדת של ציבור בפורים, ומשום חובת פרסומי ניסא של מקרא מגילה צריך לקרות את המגילה בציבור, (ועיין בהמשך דיבואר מדברי המחבר דיש דין מיוחד של קריאה ביוהכ"פ), אבל מ"מ לכאורה היה צריך לצאת לפרשת זכור כדי לשמוע את הקריאה של פרשת זכור שהוא מצות עשה מדאורייתא א.

ונראה מכאן מקור גדול לדברי המג"א שיוצאים יד"ח קריאת פרשת זכור בקריאה של ויבא עמלק ביום הפורים, וא"כ הצד להמתין הוא ליום הפורים, כיון שאז יכול לקיים גם מקרא מגילה בציבור, וגם מצוה דאורייתא של זכירת מעשה עמלק.

ראיה לדעת המג"א מדברי הרדב"ז לענין מי שהיה תפוס בבית אסורים ונתן לו השר יום אחד לצאת

[**והנה** במצות פרשת זכור האם צריך עשרה או מהני ביחוד, הביא המג"א מתרומת הדשן לדייק מדברי הרא"ש בברכות דצריך עשרה, ובמנחת חינוך מבואר דל"צ עשרה, ובמשנ"ב נתקשה בזה עיי"ש. ונראה להוכיח אף מדברי הרדב"ז כדברי התרומת הדשן דצריך עשרה, שהרי הצד שלו שייצא לפורים הוא בשביל הקריאה, ולפי מה שכתבנו היינו

ד) **ונראה** להביא ראיה לדעת המג"א מדברי הרדב"ז, דהנה כתב השו"ע (או"ח סי' צ' ס"ט) ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור. וכתב שם המשנ"ב (ס"ק כ"ח) וז"ל: "כתב בתשובות הרדב"ז, תפוס

א. והא דלא כתב הרדב"ז שיש לו לצאת בראש השנה לתקוע שופר, או בסוכות כדי לישב בסוכה, או בפסח כדי לאכול כזית מצה, נראה דכל אותם המצוות היה יכול לקיים בבית האסורים כפי שיבואר לקמן, אלא שלא היה לו שם ציבור לקריאת התורה ולהתפלל בציבור.

השו"ע גם מעלת ר"ה, וברידב"ז משמע שהוא רק ביוהכ"פ, ועיין בזה).

וכתב המשנ"ב (ס"ק מז), ובפרשת זכור שהוא מדאורייתא בודאי יש להקל. ולפי"ז יש לדון בדברי הרדב"ז, דעיקר הנידון היה שיש יום אחד שיכול לבוא לבית הכנסת, אמנם בבית האסורין יתכן דהיה אפשר להביא לו כמה חפצי מצוה כגון מצה ולולב וכדו', אבל ספר תורה הרי מבואר שאסור להביא לבית האסורין. אולם לדעת המשנ"ב דלפרשת זכור יש להקל, נמצא דאין הנידון ביציאה לפורים משום פרשת זכור, שהרי הותר להביא לו ס"ת בעבור זה. אבל נראה קצת דחוק לומר דהאופן דאיירי בהו הרדב"ז היה שהותר להם להביא לו ס"ת לבית האסורין וכבר קרא פרשת זכור, ועיין בזה.

לקריאת פרשת זכור, ואם כל הדין שצריך עשרה הוא רק מדרבנן שוב חוזרת ההערה שהוא יכול לקרות פרשה זו בבית הסוהר, וע"כ דקריאתה מחייבת עשרה מן התורה, דהא לקריאה מדרבנן למה צידד להמתין עד פורים ולא מידי שבת בשבתו שיש קריאת התורה בכל שבת, וע"כ דסבר כהני דעות דצריך עשרה].

דעת המשנ"ב דמותר להביא ס"ת לבית האסורין לפרשת זכור

(ה) **אמנם** נראה לדון דאין ראיה, דהנה כתב השו"ע (או"ח סי' קל"ה יד): "בני אדם החבושין בבית האסורין, אין מביאין אצלם ספר תורה אפילו בר"ה ויוהכ"פ". (ובכאן חזינן מה שמבואר ברדב"ז לעיל דיש דין קריאה מיוחד ביוהכ"פ. אמנם כאן מבואר בדברי



סימן ה

קיום חיוב זכור בקריאת פרשת ויבא עמלק

אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. וכתב שם הרא"ש (פרק ז סימן כ): "לא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי". והנה קשה במה שצייד הרא"ש שהיה משחררו דוקא בעבור חובת פרשת זכור דהוא מ"ה, שהרי אסור לשחרר עבדו בשבת דהוה קנין (עי' גימין נו:). ויש לדון דגם על זה נאמר מצוה שאני, שהרי התירו לשכיב מרע לעשות קנין בשבת, עיי"ש בכל הסוגיא בריש פרק הזורק. אמנם צ"ע לומר כן, שהרי מסתמא היה יכול למצוא מנין אם היה מחפש, ורק דמצד האיסור של לעולם בהם תעבודו, עד כמה שמעשה השחרור היה לטובת ר"א ולא לטובת העבד אין איסור בשחרור העבד, ואין מקום לדון שהוא צריך לטרוח קודם לכן לחפש עשירי כשר שיכול להצטרף למנין, משא"כ לשחרר עבדו מצד איסור קנין בשבת קשה לומר שאינו מחויב לטרוח ולחפש עשירי אחר, והרבה יש לפלפל בזה.

והנראה לדון בזה שמעשה זה היה בפורים, ונמצא דמקיים מצות פרשת זכור בפרשת ויבא עמלק לדעת הרא"ש, ועיין בזה. (דאין לומר דהיה זה באמצע השנה בפרשת כי תצא, דאין זה זמן הקריאה ולמה היה צריך לקיים מצות פרשת זכור, אם לא עפי"ד החת"ס דבשנה מעוברת צריך לכוון, ועיין בזה).

מחלוקת המג"א והמשנ"ב אם יוצאים יד"ח פרשת זכור בקריאה של ויבא עמלק

(א) **כתב** המג"א (סי' תרפ"ה ס"ק א) דכששומע בפורים פרשת ויבא עמלק יוצא ידי חובת קריאת פרשת זכור, משום דבפרשת ויבא עמלק נמי זכר מעשה עמלק. ולפי"ז כתב המג"א דמי שא"א לו לקיים גם קריאת פרשת זכור וגם קריאת המגילה בציבור, טוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בציבור, ויוצא יד"ח קריאת פרשת זכור במה שישמע את הקריאה של יום פורים בפרשת ויבא עמלק כיון שבזה נמי זכר את מעשה עמלק.

ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ז) כתב על דברי המג"א, וז"ל: "אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב כך וגו' תמחה וגו', והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק", עכ"ל.

יש להביא ראיה לדברי המג"א מדברי הרא"ש בשחרור עבדו של ר"א

(ב) **ונראה** להביא ראיה לדעת המג"א, דהנא איתא בברכות (מו:): מעשה ברבי

משום דהשבת שלפני פורים הוא הזמן המיוחד למחיית עמלק, וכיון שכן הוא מן התורה, והיינו שזה הזמן הראוי לקיים מצות זכירת ומחיית עמלק כראוי. וי"ל דכן מוכח מכאן, שהרי אפילו אם מעשה דר"א היה בפרשת זכור, ומשום הכי היה זה מצוה מן התורה לשחרר עבדו, אמנם עדיין קשה למה שחרר עבדו בשביל זה, הרי יכול לצאת יד"ח בפורים בפרשת ויבא עמלק, וי"ל דאדרבה מהרא"ש מבואר דלא יצא בפרשת ויבא עמלק. אמנם עדיין צ"ב דהרי יכול לצאת פרשת זכור בקריאת התורה בפרשת כי תצא, וי"ל דלא יצא בפרשת כי תצא כיון דהזמן גרמא לקיים מצוה קריאת פרשת זכור הוא בזמן לפני פורים שהוא 'נזכרים ונעשים', והוא בשבת שלפני פורים, וי"ל ע"ע ועדיין צריך לפלפל הרבה בדבר זה.

אמנם צ"ע לומר דהיה זה ביום פורים, דהא כ' הרא"ש דלא מסתבר דצריך עשרה לקרות 'פרשת זכור', הרי שהיה קורא פרשת זכור ולא פרשת ויבא עמלק. ויש לדחוק דכוונתו לחובת קריאה של פרשת זכור אע"פ שיוצא ידי חובת קריאה זו בפרשת ויבא עמלק, וצ"ב.

קריאת פרשת זכור בשבת קודם הפורים
אי הוה מדאו' או מדרבנן

ג) **והנה** אם כי פרשת זכור הוא מן התורה, אבל תקנת קריאת פרשת זכור קודם יום הפורים הוא מדרבנן, והוא משום להיות 'נזכרים ונעשים'. אמנם יש לדון דהוא מן התורה גם כן, ובעומק דבר זה מצאתי מקור בספר ישמח ישראל (שבת זכור ג'), והיינו



סימן ו

זכירת מעשה עמלק בעשרה וקריאה בביהכ"נ

לדינא, דכל היכא דאיכא עשרה אפשר לקיים קריאה זו, ולא מצינו קפידא שתהא קריאה זו דווקא בבית הכנסת.

אמנם נראה לדון, דיש מעלה מיוחדת בקריאה זו דווקא בבית הכנסת. ובהקדם יש לחקור להני שיטות דלזכירת מעשה עמלק בעינן בהו עשרה, האם הני עשרה הוא משום דקריאת התורה הוא בעשרה, ונמצא דחובת עשרה בקריאה זו הוא משום דינא דונקדשתי דכל דבר שבקדושה צריך עשרה, או דילמא דמעיקר האי דינא לא בעינן בהאי קריאה עשרה, וכל הטעם דבעינן עשרה בהך קריאה הוא משום דבעינן לפרסם הדבר, ורק ע"י עשרה הדבר מתפרסם, ונבאר דבר זה.

דעת בעל העיטור דדוקא בבית הכנסת בעינן פירסומא ניסא טפי

ג) **הנה** גבי מגילת אסתר כתב הטור (סי' תרצ"א סעי' ח) וז"ל: "וצריך שתהא כתובה לכבדה, שלא תהא מחוברת עם הספרים, ואם היא מחוברת עמהם וקרא בה ביחוד יצא וכו', אבל בציבור לא יצא. כתב בעל העיטור ז"ל, הא דאמרינן בציבור לא יצא פירוש בבית הכנסת שהוא מקום ציבור ובעי פרסומי ניסא, אבל שלא בבית הכנסת אפילו בעשרה יצא. ולי נראה דכל עשרה מיקרי ציבור לכל דבר ואין חילוק אם הם בבית הכנסת או לא", עכ"ל.

פלוגתת הפוסקים אי בעינן עשרה לקיים מ"ע של זכירת מעשה עמלק

א) **בשבת** שקודם יום הפורים קוראים בכל תפוצות ישראל את פרשת זכור, והוא מתקנת חז"ל לקיים מצות זכירת עמלק אחת בשנה בשבת שלפני פורים לקיים ענין "נוכרים ונעשים", נזכרים בקריאת הפרשה ונעשים ביום הפורים. ויש לעיין בכמה דינים בפרשת זכור.

והנה נחלקו הפוסקים בעיקר דינא דזכירת מעשה עמלק האם מן התורה בעינן עשרה לקריאה זו או לא. דעת המנ"ח (תקמ) דיוצא אף בקריאת יחיד, אולם במג"א הביא מדברי התרומת הדשן שדייק מדברי הרא"ש דמן התורה צריך עשרה בקריאת התורה של פרשת זכור. (אמנם הקריאה שאנו קוראים בשבת שלפני פורים כבר כתבנו לעיל דברור שהוא מדרבנן, ואם יוצא יד"ח זו בקריאת פרשת זכור עמלק ביום הפורים נחלקו הפוסקים בזה, עי' במג"א ובמשנ"ב).

האם יש קפידא שתהא קריאת פרשת זכור דווקא בבית הכנסת

ב) **הנה** יש לדון האם יש קפידא לשמוע קריאת פרשת זכור דוקא בבית הכנסת, או דבכל מקום שיש עשרה יכול לשמוע. ואכן פשטות הדברים, וברור שכן הוא

ועי' בב"י שם שביאר דעת העיטור, וז"ל:
 "מעמו משום דאע"ג דעשרה מיקרו
 צבור בכל מקום שהם היינו לענין קדיש וקדושה
 וכיוצא בהן, דאכל בי עשרה שריא שכינתא,
 אבל בדברים שהם משום פרסומי ניסא כל
 שאינם בבית הכנסת לא הוי פרסומי ניסא כולי
 האי, והילכך חשיבי כיחיד לענין זה", עכ"ל.

והיינו הנדי דבעלמא כל בי עשרה מיקרי
 ציבור, אבל לענין קריאת המגילה
 בציבור דהוא משום פרסומי ניסא, התם בענין
 ציבור שקורין המגילה בבית הכנסת דוקא, כיון
 שקיום ענין פרסומי ניסא שייך רק בבית הכנסת
 ולא בכל מקום שיש שם עשרה.

והנראה לדון בזה, דכמו שלענין מקרא מגילה
 חוינן מדברי בעל העיטור דחלוק
 חובת עשרה שיש בכ"מ לחובת עשרה בקריאת
 המגילה כיון שהוא ענין פרסומי ניסא ומקום
 פרסום הנם הוא בבית הכנסת דוקא, א"כ ה"נ
 יש לדון במ"ע של זכירת עמלק בפרשת זכור
 דהמעם שהוא בעשרה הוא בכדי לפרסם
 הדבר, וע"כ דין העשרה אינו מצד קריאת
 התורה כבכל שאר דברים שבקדושה, אלא

בעינן בהו עשרה מצד עצם פרסום הדבר,
 ולפי"ז איכא נפק"מ להקפיד לקרוא פרשת זכור
 דוקא בבית הכנסת.

אפשר דלפרשת זכור לא סגי להשלים
 לעשרה ע"י עבד משוחרר

ד) **אולם** יל"ע ממה דאיתא בגמ' ברכות (מז):
 "ואמר רבי יהושע בן לוי, תשעה
 ועבד מצטרפין. מתיבי, מעשה ברבי אליעזר
 שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר
 עבדו והשלימו לעשרה, שחרר אין, לא שחרר
 לא", עיי"ש.

והנה לדעת הרא"ש שצידד דשחרור עבדו
 היה למצות פרשת זכור יש לדון,
 דאפילו אם בעלמא תשעה ועבד מצטרפים
 לכל דבר שבקדושה, אבל כאן דענין עשרה
 הוא לחובת פרסומי ניסא, וכן מחיית עמלק
 הוא בדומה לזה, א"כ יל"ע דאולי לענין זה לא
 סגי עבד. אמנם הרא"ש שם מסיק דלא היה
 לפרשת זכור, אולם מ"מ יל"ע בהו"א דהרא"ש,
 ועיין בזה.



סימן ז

במצוה להחרים בהמתם של עמלק

ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור". וכתב שם רש"י וז"ל: "משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה", עכ"ל. הרי שפירש רש"י דכל הדין להרוג את הבהמות של עמלק הוא רק משום החשש שבהמה זו הוא באמת איש עמלקי המושגה עצמו ע"י כישוף לדמות לבהמה. ומבואר לכאורה דבעיקר חיוב מחיית זכר עמלק אין חיוב להרוג את הבהמות של עמלק, אלא דכיון דאיכא חשש שבהמה זו הוא באמת איש עמלקי, הרי חל המצוה של מחיית עמלק אף על הבהמות מצד הדין להרוג את כל אדם מעמלק, ולא מצד הבהמות עצמן שהן בהמתן של עמלק. (ועי' במגילת אסתר עה"פ 'להשמיד להרוג' שביארנו ע"פ דברי הגר"א, שהמן הוא זה שחידש הענין שממונו של האדם חשיב כעצם האדם וע"כ מצות מחיית עמלק כולל לא רק האדם אלא גם את ממונו, עיי"ש) א.

סתירה בדברי רש"י בטעם המצוה להחרים בהמתם של עמלק

(א) **כתיב** בפרשת כי תצא (כה, יט): "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". ופרש"י וז"ל: "תמחה את זכר עמלק, מאיש ועד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה", עכ"ל. ומבואר דעיקר חיוב המחיה על בהמתם של עמלק הוא כדי שלא יהא זכר כלל לעמלק, ואפילו שלא יאמרו שבהמה זו של עמלק היתה. (ועי' במנ"ח מצוה תר"ד אות א' שהעיר דדין זה אינו מבואר ברמב"ם, ובהגהות הרמ"ש על המנ"ח ציין לדברי המכילתא סו"פ בשלח, ועי' עוד בפסיקתא זוטרתא פרשת בשלח סי' טז 'שלא יהא אומר גמל זה של עמלק, כבש זה של עמלק').

דיוקים מהפסוקים לשני הטעמים

(ב) **ובאמת** יש לדקדק מלישנא דקרא כמעט זה, שהרי אמר שם שמואל

ויש להקשות סתירה בדברי רש"י, דהנה בשמואל א' כתיב (טו, ג): "עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו

א. ויעויין בגמ' סנהדרין (קח). "וימח את כל היקום אשר על פני האדמה, אם אדם חטא בהמה מה חטאה", ומבואר מזה דאין טעם לומר שיהיו הבהמות נכללים בגזירה על האדם. אמנם יעוי' בבית הלוי פרשת נח בענין השפעת האדם על הבהמות, ויל"ע דכאן שהיו העמלקים משנין עצמן ע"י כישוף ודומין לבהמה, מכח זה היתה השפעת העמלקים גדולה במיוחד על הבהמות להשפיע עליהם לרעה, וע"כ מכח זה גופא היה צריך להחרים את כל בהמה אפילו אם אינם עמלקים בדמות בהמה. (ובבעל

מחשש שמא הבהמה הוא באמת עמלקי המדמה עצמו כבהמה.

ביאור לפי"ט השו"ט בין שאול לשמואל

ג) **ויתכן** לפרש בזה השקלא ומריא בין שאול לשמואל, דהרי כששב שאול מהמלחמה אומר הוא לשמואל (שם פסוק יג), "הקימתי את דבר ה'". ואף כששמואל אמר לשאול "ומה קול הצאן הזה באזני", השיב לו שאול שחמל העם על מיטב הצאן למען זכות לה'. וי"ל דעומק כוונת שאול היתה דאם רצו העם להביאם לקרבנות, ע"כ דבדקום במיא ונמצאו שאינם עמלקים אלא בהמות וראוין הן למזבח, ובכה"ג לא חל עליהו כלל המצוה להרגם כיון שכל המצוה הוא רק מחשש שהן באמת עמלקים הנדמין כבהמות.

אבל מעותו של שאול היתה שהמצוה להחרים אף את הבהמות של עמלק לא היה מצד החשש שהבהמות הן באמת עמלקים, אלא שהיה ציווי מיוחד להרוג את הבהמות של עמלק מצד עצמם כדי שלא יהא זכר כלל לעמלק וכמש"כ רש"י בחומש. אלא דעדיין קשה דא"כ אמאי כתב רש"י בספר שמואל דהטעם הציווי להרוג את הבהמות היה משום שהעמלקים בעלי כשפים הן ומשנין עצמן ודומין לבהמה, הא אף לולא זה יש מצוה להרוג את בהמתם של עמלק כדי שלא ישאר זכר לעמלק וכמש"כ רש"י בחומש.

לשאול: "ולא תחמל עליו והמתה מאיש ועד אשה משור ועד שה". וי"ל ע"ד דבשלמא באדם היה צריך הוא לומר שלא יחמול עליו, אבל על הבהמה מאי שייך ענין החמלה. וע"כ דכל דין מיתה כבהמה הוא רק מצד חשש שזהו באמת אדם ולא בהמה, ולכן שפיר שייך להזהיר שלא יחמול עליו כיון דהוה מיתה של אדם.

אמנם מצד שני יש לדקדק מהמשך הפרשה כדברי רש"י בחומש דהחיוב להחרים בהמתן של עמלק הוא מצד הבהמות עצמן, ואפילו אם ברור הדבר שאין זה איש עמלקי בדמות בהמה. דהנה כמה שחמל שאול על הצאן והשאיר אותם בכדי להעלותם לקרבן היה עליו תביעה גדולה על שלא קיים את דבר ה'. ואם כל הטעם שצריך להחרים את בהמתם של עמלק הוא משום חשש כישוף שמא בהמה זו הוא איש עמלקי, א"כ מ"כ קשה איך חשב שאול שיכול להעלות בהמה כזו לקרבן, אלא ע"כ צ"ל דבאותן הבהמות היה ידוע שאין זה אדם המדמה עצמו כבהמה ע"י כישוף, והיינו ע"י בדיקה במיא כדאיתא בנמ' (סנהדרין סז): בעובדא דזעירי דזבן חמרא באלכסנדריא של מצרים, וכי מטא לאשקוייה מיא פשר וקם גמלא דוסקניתא (ופי' רש"י שם דכל מילי מכשפות נבדקין על מים חיים ונמוחין, והחמור של זעירי נעשה דף של גשר). ובכה"ג לא שייך המצוה להרוג את הבהמות כיון שכל הטעם הוא רק

הטורים סוף פרשת בשלח על הפסוק מזה אמחה כ': ב' במסורה, כמו במבול אמחה את האדם, מה התם נמתו כל אשר בארץ אף עמלק צריכין למחותו שלא ישאר לו שום זכר, הרי דעצם הדין להרוג הבהמות נלמד משם).

הזכרון של עמלק בבהמתם הוא גופא מחמת שהיו משנין עצמן ודומים לבהמה

ד) ונראה ליישב, הבאמת יש להעיר ע"ד רש"י בחומש, אמאי איכא מצוה להחרים דוקא את הבהמות של עמלק ולא שאר חפצים ונכסים של עמלק, ובשלמא לפי מש"כ רש"י בספר שמואל דכל המעם הוא מצד כישוף, א"כ שייך ד"ז דווקא בבהמות ולא בשאר נכסים, אבל למש"כ רש"י בחומש דהמעם הוא כדי שלא יהא זכר כלל לעמלק, למה לא היה ציווי להחרים אף את כל שאר נכסי עמלק.

ונראה דהרא מתרצתא בחברתא, דווקא בבהמתם של עמלק איכא זכר גדול לעמלק, משום מנהג זה גופא שהעמלקים היו משנין עצמן ודומין לבהמה, וא"כ אם יראה אדם בהמה של עמלק היה עולה וזכרונו של עמלק עצמו מחמת החשש שמא זהו באמת איש עמלקי שמשנה עצמו להיות דומה לבהמה, ושוב אפילו אם אין הבהמה הווי עמלק בדמות בהמה מ"מ יש זכר גדול לעמלק ע"י

בהמתן, ולכן המצוה היתה להחרים דווקא את בהמתם של עמלק ולא את שאר נכסיהם.

ובזה יש לתרץ הסתירה בדברי רש"י, דרש"י בספר שמואל קאי על יסוד מעם הציווי להחרים את בהמתם של עמלק, ועיקר הסיבה לזה היה משום שהיו משנין עצמן ע"י כישוף ודומין לבהמה. ומחמת זה היה הציווי להרוג את כל הבהמות של עמלק אף אם אינו מעשה כשפים ואינו עמלקי בדמות בהמה, דכיון שהיה דרכם להידמות לבהמה ע"י כישוף לכך הרואה בהמתו של עמלק היה עמלק עולה בזכרו, ומיבעי שלא יהיה להם זכר כלל.

אבל רש"י בחומש מפרש את המצוה הנהגת בכל דור להחרים את בהמתן של עמלק, וזהו בכדי שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו של עמלק, אבל לעולם הסיבה שהיתה בהמת עמלק גורמת לזכרונו של עמלק הוא רק משום שכך היה דרכן להדמות עצמן כבהמות וכמש"כ רש"י בספר שמואל.



סימן ח

הסיבה שבא עמלק להילחם עם ישראל

'רפו ידיהם מן התורה'

(א) הנה כתיב בפרשת בשלח (שמות יז, ח) "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", וידועין דברי המכילתא (פרשת עמלק פרשה א'): "אין רפידים אלא רפיון ידים, לפי שרפו ישראל ידיהם מדברי תורה לכך בא שונא עליהם, לפי שאין השונא בא אלא על רפיון ידים מן התורה". הרי שעמלק בא ממעם משום רפיון ידי ישראל בתורה. וצ"ב, שהרי לא היו מצווים על לימוד התורה כיון שעדיין לא קיבלו את התורה, ומה היתה הטענה עליהם. וכן יל"ע בלשון 'רפו ידיהם', ולמאי התרשלות בדברי תורה תלויה בידיים.

טענת ישראל 'היש ה' בקרבנו אם אין'

(ב) עוד יש להקשות, שהרי מצינו טעמים אחרים מדוע בא עמלק על ישראל, דברש"י (שם) כ': "סמך פרשה זו למקרא זה, לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם ואתם אומרים 'היש ה' בקרבנו אם אין', חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר: אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא. אמר לו אביו: איך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא

הכלב ונשכו", עכ"ל. ונמצא לפי זה שהטעם שעמלק בא על ישראל הוא מחמת שטענו 'היש ה' בקרבנו אם אין' ולא משום שרפו ידיהם מן התורה.

ובאמת יש להקשות גם בטעם זה, דלכאורה מה שטענו "היש ה' בקרבנו אם אין" היינו שהיה לבני ישראל חסרון אמונה בהקב"ה, אמנם לפי"ז אינו מובן מדוע נקרא שם המקום "מסה מריבה", הרי לשון "ריב" הוא מענין של טענות של בעלי דין. ואכן במדרש (שמ"ר כו, ב) פירשו: "ומה מריבה היתה שם וכו', אם מספיק לנו מזונותינו כמלך שהוא שרוי במדינה ואין בני המדינה צריכין לו כלום - נעבדנו, ואם לאו נמרוד בו". ולכאורה נמצא שלא היתה להם טענה על אמונה, ורק היתה להם טענה שהם רוצים שיספק להם מזונותיהם כמלך, ולכאורה דבר זה אינו שייך לענין חסרון אמונה של "היש ה' בקרבנו".

האויב בא בעבוד עוון המשקלות

(ג) ומצינו עוד טעם לביאת עמלק על ישראל, דאיתא ברש"י בפ' כי תצא (דברים כה, יז): "זכור את אשר עשה לך, אם שקרת במדות ובמשקלות הוי דואג מגרוי האויב, שנאמר מאזני מרמה תועבת ה' וכתוב בתריה בא זדון ויבא קלון". הרי מבואר טעם שלישי בזה לביאת עמלק, מחמת שהיו

משקרים במשקלות^א, והדברים טעונים ביאור. (ועיין בספר מעין בית השואבה בפרשת כי תצא שם שביאר השייכות בין אמונה בה' לענין המשקלות).

תחילת דינו של האדם הוא האם נשא ונתן באמונה על פי דברי התורה

ד) ונראה לבאר, שכל הני ד' טעמים קשורים וכרוכים זה בזה, ושורש כולם אחד הוא. ובהקדם יש להביא דברי הקדושת לוי בליקוטים על אבות (פ"ב מ"ב) על הא דתנן "יפה תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון" וז"ל, הנה לכאורה המאמר הלז תמוה מאוד, מדוע תלו חכמינו ז"ל דברי תורה בדרך ארץ. אך נראה לבאר, ונבאר תחילה לתרץ קושית התוס' (סנהדרין ז. ד"ה אלא) על מאמר חכמינו ז"ל (שבת לא.) 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות' וכו' (ישעיה לג, ו), ששואלין אותו לעולם הבא שאלה ראשונה 'נשאת ונתת באמונה', 'קבעת עתים לתורה', ובמקום אחר אמרו חכמינו ז"ל (סנהדרין ז, א) תחילת דינו של אדם על דברי תורה.

ונראה לבאר, דשאלה אחת היא, דהא בהא תליא, כיון דעסק במשא ומתן

באמונה שפיר עסק בתורה. דהנה יש תקנה לאנשים אשר הם מפוזרים ועוסקים במשא ומתן, כי צרכי ישראל מרובין, האיך יכולים לעסוק בתורה בשעה שהם עוסקים במשא ומתן. כמו שאמר דוד המלך ע"ה 'בכל דרכך דעהו' (משלי ג, ו). כי הנה בשעה שאדם הולך בשוק, בשעה שפגע בו אשה ואינו רוצה להסתכל בה ולא בבגדי צבעונים של אשה, הוא מפני דוכר מאמר (ע"ז כ.) אסור להסתכל באשה ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה, ונמצא לומד אז הלכה הנ"ל וכו'.

ונמצא אם עוסק במשא ומתן באמונה אזי הוא לומד גם כן, כי חס ושלום שום רמאות ושום דבר רע אשר הוא מנגד התורה אינו עושה, כי זוכר בכל מעשיו ובכל עת ורגע בתורה הקדושה שלא יעשה מדה רעה חס ושלום, וכן בכל דבר. ונמצא אם עוסק במשא ומתן באמונה אזי גם כן הוא לומד. ומתורץ קושיות התוס', דשואלין אותו 'נשאת ונתת באמונה', וממילא לומד כל התורה, ואם כן מתחילה השאלה הוא גם כן על דברי תורה עכ"ל.

הרי נלמד מדבריו דאפילו מי שעוסק לפרנסתו ובדרך ארץ, ובכל מקום שיש לו איזה

א. ונראה לבאר עומק העוול במשקלות לעומת גזילה וגניבה וכדומה, דהנה הארכנו במק"א לבאר דיסוד הניסיון של עמלק הוא בגמטריא "ספק", דהיינו שהוא בא במקום ספק, יעוי' סוף מסכת קידושין (פב.) "והכשר שבטבחים שותפו של עמלק", וכיון שכן הרי גזילה אינו ספק וממילא אין בזה ניסיון של עמלק, ורק משקלות שהם לעולם באופן של ספק ואין הגניבה ברורה, לכן שייך דווקא בהם ענין של ניסיון עמלק. ועוד י"ל החילוק במשקלות לעומת גניבה, דהאיסור במשקלות הוא עצם הדבר שיש לו משקלות שקר שמחזיק אותן, אע"פ שאינו משתמש בהן, דהם בעצם כלים של עוול, וכן הוא לענין עמלק, שכל עצמותו ומהותו הוא שורש הטומאה והרע. ולפי"ז יבואר דמחייב עמלק הוא באופן שצריך למחות את עצמותו של עמלק, דיעוי' במה שביארנו במגלת אסתר החילוק בין איבוד עמלק לאיבוד ד' עממין, דלענין עמלק צריך לאבד את עצם העמלקי, ובמשקלות היו זה לעומת זה.

מניעה באיסור אינו עושה מכח ההלכה שאסור לגזול ולשקר, זהו 'תורה עם דרך ארץ' ובוה מקיים את דברי התורה. ולכך תחילת דינו של האדם הוא על דברי תורה ועל משא ומתן באמונה, דשניהם אחד, והוא עומד לדון האם כאשר נשא ונתן לפרנסתו היה זה באמונה על פי דברי התורה. וזהו 'פה ת"ת עם דרך ארץ' היינו שעוסק בדרך ארץ על פי דברי התורה.

וכעין זה מצינו בפרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין (יתרו אות יב) שביאר מה שאמרו חז"ל (ברכות ה.) "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה", שפירושו שבכל מקום שהאדם הולך ושומר ההלכה הרי זה בעצמו קיומם של דברי התורה, ודבריו דומין לחידושו של הקדושת לוי.

ריפיון הידיים של ישראל היו בהלכות ממונות שניתנו להם במרה

(ה) **ולפי"ז** נראה לבאר הדברים, ונקדים ביאור דברי המכילתא דביאת עמלק באה מכח רפיון ידיים בתורה, ושאלנו מהו ענין הידיים, וגם שעדיין לא קיבלו ישראל

את התורה, ויש לומר דכבר קיבלו ישראל במרה את כל דיני הממונות, ומבואר בגמ' יומא (עה.) שהמן שהיה יורד במדבר היה מברר הדין תורה לענין גניבה עיי"ש. ונמצא לפי"ז דחלק התורה שהיה לכלל ישראל היה התורה שמתקיימת בידיים, דהיינו התורה בעסק של "ואספת דנגד", וזהו מה שהקדושת לוי מלמדינו שישאלו אותנו לעתיד לבוא האם כשעסקנו במשא ובמתן ובדרך ארץ היה זה "נשאת ונתת באמונה", והאמונה היינו על פי דין תורה בענין משא ומתן.

וזתו ענין אחד ג"כ עם הריב שאמרו כלל ישראל "היש ה' בקרבנו" לענין הפרנסה, שזהו גופא האמונה לענין עסק השרה, שצריך כל אדם לעסוק בדרך ארץ ובפרנסת עצמו ואינו מוזמן לו, וצריך לעשות את זה באמונה.

והן הן הדברים שאמרו חז"ל בפרשת כי תצא דעמלק בא על עוון המשקלות, שהכל ענין אחד של רפיון ידיים בתורה בשאלה לענין אמונה בפרנסה, והעוול במשקלות והמענה כריב על הפרנסה הכל אחד הוא עם מה שרפו ידיהם מן התורה.



סימן ט

עמלק ביקש לעקור את התורה עם דרך ארץ

והנה הובא לעיל דברי הקדושת לוי בלקומים על אבות (פ"ב מ"ב) על הא דתנן "יפה תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון", שכ' לבאר קו' התוס' דמצד אחד איתא דתחילת דינו של אדם הוא על דברי תורה, ומאידך אמרו דתחילת דינו של אדם הוא אם נשאת ונתת באמונה, וביאר שם דע"י שעוסק בדרך ארץ ובכל מקום שיש לו איזה מניעה באיסור אינו עושהו מכח ההלכה, זהו התורה שלומד ביחד עם דרך ארץ ונחשב קיומו של תורה, וע"כ תחילת דינו של אדם הוא על הנשאת ונתת באמונה, והקיום לזה הוא אם קיים את הלכות התורה בעת עסקו בדרך ארץ, ושני הדברים אחד הם, וזה יפה ת"ת הנלמד יחד עם עסקו בדרך ארץ, וזה יגיעת שניהם משכחת עון.

וכעין זה מצינו בפרי צדיק לרבינו צדוק הכהן מלובלין (יתרו אות י"ב) שביאר מה שאמרו חז"ל (ברכות ח.) "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה" שפירושו שבכל מקום שהאדם הולך ושומר את ההלכה הרי זה בעצמו קיומם של דברי התורה, ודבריו דומין לחידושו של הקדושת לוי.

ומתוך דברי הקדושת לוי אנו למדים, שקיומו של תלמוד תורה הוא לימוד התורה בעסק השדה, שהידיים שעוסקות בשדה הם מקיימים את דברי תורה. ועל ענין זה בא עמלק על ישראל.

מה טעם כפיית הר סיני על ישראל (א) **איתא** בגמ' (שבת פח.): "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כנגיית ואמר להם: אם אתם מקבלין התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בא יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, (ופי' רש"י, שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס). "אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב 'קימו וקיבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר", ע"כ.

והתוס' בסוגיא שם הקשו, אמאי הוצרך הקב"ה לכפות עליהם ההר כנגיית ולהכריחם לקבל את התורה, הרי כבר הקדימו ישראל נעשה לנשמע והיו חפצים לקבל את התורה, וא"כ היה הכל ברצון ולא היה צורך להכריחם.

עמלק בא על ישראל 'בדרך' - על שמירת חוקי התורה בדרך

(ב) **והנראה** בזה, דמצינו שעמלק בא על עמלק בדרך, כדכתיב (דברים כה, יח) "אשר קרך בדרך", שהדרך היינו המקום שאין האדם יכול לעסוק תורה כבבית המדרש, והוא זמן עיסוקו בענין "ואספת דגנך", ועל ענין זה בא עמלק.

כפיית ההר היה בכדי שיקבלו ישראל את חוקי התורה אף כאשר הם בתחתית ההר ובגלות

ג) ולפי האמור יתבאר היטב העומק כמה שהיה צריך הקב"ה לכפות עליהם הר כנגיית אע"ג שכבר קיבלו עליהם את התורה ברצון ואמרו נעשה ונשמע, דכל מה שקיבלו עליהם ברצון בעת שאמרו נעשה ונשמע היה בזמן שיהיה להם אפשרות בפועל ממש לעסוק בתורה, אבל יש מצב שכלל ישראל ימצא בגלות - "בתחתית ההר", ולפעמים אי אפשר בפועל ללמוד תורה, ושייך קיום התורה רק באופן של קיום הלכות התורה בעת עסקם בשדה "בדרך", ועל התורה באופן זה היה צריך כפייה.

ומצינו ענין זה גם בגזירת המן שהוא מבני בניו של עמלק, שאמר (אסתר ג, ח) "ישנו עם עם אחד מפוזר ומפורד" והיינו שכלל

ישראל הם מפוזרין בשדה ומקיימים את התורה אף בעת עיסוקם בשדה, ולזה גזר המן על לימוד התורה, כדי להרפות ידיהם מן התורה. אמנם מרדכי הצדיק וכלל ישראל נתחזקו גם בגלות לקיים את כל התורה שהיה אפשר להם באיזה אופן שיהיה, וכל זה היה המשך לביאת עמלק ברפיון ידים בתורה.

'הדר קיבלוה בימי אחשורוש' - קיבלו מאהבה את שמירת חוקי התורה בדרך

ה) ובזה מבואר היטב מה שאמרו "הדר קבלוה בימי אחשורוש", דאותו קיום התורה של "מפוזר ומפורד" בשדה, שהוא עיסוקו "בדרך" שהיו עמלק והמן רוצים לעקור מהם, דהיינו "נשאת ונתת באמונה", בזה נתחזקו ישראל וקיבלו את אותה התורה ברצון בימי אחשורוש, שהבינו שזהו מה שעמלק והמן רוצים לעקור מהם, וניצלו מהם ע"י שנתחזקו בזה כנגד גזירתו.



סימן י

שורש קלקול עמלק הוא מידת העזות

צרת עמלק דומה לנשיכת כלב

(א) כתב רש"י בפרשת בשלח (יז, ח) עה"פ ויבא עמלק וגו': "משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שנייה, וכן שלישיה, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן ראית את אבא, אמר לו אביו, אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו". והנמשל הוא שהקב"ה אמר לבני ישראל, תמיד אני בניכם ומזומן לכל צרכיכם כאבא שנותן לבנו כל מה שהוא מבקש, ואתם אומרים "היש ה' בקרבנו אם אין" (שם פסוק ז), כאותו בן שאמר 'ראית את אבא', חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני, והיינו דסמך פרשת ויבא עמלק וגו', למקרא זה של היש ה' בקרבנו אם אין.

ומבואר מדברי חז"ל דעמלק דומה לכלב, וכשבני ישראל מעלימים עיניהם מהקב"ה ואינם זוכרים שיש ה' בקרבם, אזי באה צרת עמלק הנמשל לכלב הנושך א.

שורש עמלק והניצחון של כלל ישראל היה במדת העזות

(ב) **ונראה** לבאר עומק הענין שנמשל עמלק לכלב, דהנה מצינו שהכלב יש בו מידת חוצפה ועזות יותר משאר חיות ובהמות, כדכתיב (ישעיה נז, יא) "הכלבים עזי נפש", וכמו שאמרו 'הני כלבין דחציפין', וזה היה גם שורש מידת עמלק, דהנה אחר נס קריעת ים סוף בשעה היו שאר כל האומות יראים מכלל ישראל כדכתיב (שמות טו, יד) "שמעו עמים ירגזון", אבל עמלק לא התפעל מזה כלל, וברוב חוצפתו בא להילחם עם בני ישראל.

ובאמת אנו רואים שהניצחון של פורים היתה במדת החוצפה ועזות דקדושה כנגד העזות של עמלק. דהנה אע"פ שחשש מרדכי הצדיק לאיסור ע"ז ולכך לא השתחוה להמן, מ"מ לא היה נוהר שלא להימצא במחיצתו של המן כדי שלא היה צריך להשתחוות לו, אלא אדרבה היה מתגרה ביצר הרע ולא כרע ולא השתחוה בפני המן, ולא עוד אלא שלא קם ולא זע ממנו כלל (אסתר ה, ט). וכן מה שהראה מרדכי להמן את שטר הקנין שהמן

א. ואולי יש לבאר, דאין זה מקרה שבדרך כלל היהודים מפחדים מכלבים יותר משאר בהמות, ואדרבה אצל אומות העולם הכלב הוא הבהמה העיקרית שהם מחוברים אליה, והוא משום שהכלב הוא סתירה לכל ענין יהודי והוא מסמל את דמות עמלק. ויעוי' במש"כ המהר"ל בחידושי אגדות עמ"ס ע"ז (דף ה.) דהכלב הוא הבהמה החומרית ביותר ונבדלת מבני אדם.

היה קנוי לו לעבד כנעני הייתה עזות וחוצפה גדולה (מגילה טו.). וכשהלך המן לקחת את מרדכי בכדי להרכיבו על סוס המלך, מבואר בגמ' (מגילה מז.) שמרדכי ביזה את המן באופן נורא, ובתחילה הכריח את המן לקצוץ את שעריו, ואח"כ בעט בו בהמן כשגחין וסליק מרדכי על גביו, עיי"ש. וכל זה היה הנהגה של עזות וקדושה של מרדכי במידה כנגד מידה נגד החוצפה והעזות של עמלק כלפי כלל ישראל^ב.

מה שאין חוששים בפורים להאזינהאכל בשוק דומה לכלב

ג) **ובדרך צחות יש לפרש בזה מה שבפורים כולם הולכים ואוכלים בשוק, ולא חשו להאזינהאכל בגמ' (קדושין מ:)** דהאזינהאכל בשוק דומה לכלב. ואפשר דהלימוד בזה הוא דביום הפורים שהוא היום הניצחון של בני ישראל על עמלק אין אנו חוששים מנשיכת הכלב, ולפיכך הולכים כולם ואוכלים בשוק, ואפילו אם בזה נראים ככלב אין חוששין לזה. [ולכאורה יש לומר עוד בפשיטות, דהאיסור לאכול בשוק אינו אלא משום דרך ארץ, וא"כ באופן ובזמן שאין בזה חסרון דרך ארץ מותר, ולכן ביום הפורים שמורגל אצל הכל לנהוג כן, אי"ז בכלל האיסור לאכול בשוק, ודו"ק].

כיון שבפורים זהו הרגילות לכך לא חשיב שקבעו מקום בתחילה

והנה קימ"ל (או"ח סי' קע"ח) דהולכי דרכים אוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים

במקום סיום אכילתם. ובטעם הדבר דמותר להם לאכול ולהלך אף אם אין רואין את מקומן הראשון, כ' המשנ"ב משום דהם לא קבעו עצמן לכתחילה לאכול במקום שברכו אלא לילך ולאכול, ולכן אין נחשבין עי"ז שעוקרין ממקומן. ונראה דע"פ דברינו מבואר ביותר מה שמקילין בהיתר זה, משום דדרך כלל כיון דיש איסור לאכול בשוק דדומה לכלב ע"כ אין קובעים עצמם לאכול באופן זה, אבל בפורים דאין חוששין לזה, וע"כ קובעים עצמם באופן של הולכי דרכים, ואפשר בדיעבד לסמוך על זה, (ועיין בנמעי גבריאל פורים סי' ע סעי' יג).

ומצאתי להדיא דמנהג זה כבר מרומז בדברי הראשונים, דהנה בלקט יושר (שהיה תלמידו של התרומת הדשן וליקט את הנהגותיו של רבו, פורים דף קנו) כ' וז"ל: "והיה הולך לקרוביו בתוך הסעודה וחזור לשולחנו ומברך ברכת המזון", עכ"ל. הרי להדיא דהנהגתו הייתה ללכת באמצע הסעודה לקרוביו ואח"כ לחזור לסעודתו, ומנהג זה נובע ממה שכ' השבלי הלקט במק"א ששמחת פורים צריך להיות יחד עם חבריו ומשפחתו, וע"כ היה הולך באמצע הסעודה לקרוביו. ומ"מ חזינן מקור כמעט מפורש במנהג הראשונים בענין זה.

החטיפה דרך שמחה הוא סימן שיום הזה הוא יום הניצחון על הכלב ואין הכלב נובח בו

ד) **והנה כתב הרמ"א (סי' תרצ"ו סעי' ח):** "וכן בני אדם החוטפין זה מזה

ב. ולפי"ז בישועת פורים שהיה ענין של 'ונהפוך הוא' צריך באותו היום להתחזק במדת עזות וקדושה

דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך". ונראה לבאר ענין זה ע"ד הדרוש ע"פ האמור לעיל דעמלק דומה לכלב ויום פורים הוא יום הניצחון על הכלב, ובהקדם מה שכתב בכתב סופר לבאר מנהג חטיפת האפיקומן בליל הסדר, שהוא זכר לחסדי ה' ונסיו שלא יחרץ לאיש כלב לשוננו, שהרי אמרו חז"ל (פסחים קיג.) לא תדור במתא דלא נבחה בה כלבא, ופירש רש"י משום שהוא נמירותא מגנבים, ולכן גונבים האפיקומן לעשות זכר לאותו נס שלא נבחו כלבא באותו לילה וממילא פרצו גנבי.

ואולי יש לבאר דטמון כאן רעיון גדול, ראשית, דהנה הברכות שיעקב לקח מעשו היה בליל הסדר כמבואר ברש"י שם, הרי דכבר רמזו בלילה הזה לחטוף מאביו, והיינו דנרמזו בענין החטיפה המעשה הזה שבליל הסדר יעקב אבינו לקח את הברכות מיצחק, ולכך אנו עושין זכר לזה ומנהג ישראל תורה.

וביתר עומק נראה לפרש, דבספרים הקדושים ביארו מדוע באו ברכות יצחק ליעקב בדרך גניבה כאילו יעקב הוא עשו,

דהחידוש בזה היה דהברכות יהיו של יעקב אפילו בזמן שלא ניכר מעלתו של יעקב והוא נהג כמו עשו והידים ידי עשו, אפ"ה אם נשאר הקול קול יעקב, חלים על יעקב ברכת יצחק אביו, וגם בזמן זה נתפס הברכות, וזהו הגניבה שהוא מעשה שאינו ראוי ומ"מ חוטף הדבר מאביו. וכן הוא בכל שנה בליל הסדר שאנחנו בנינו לאבינו שבשמים ופעמים שאין אנו ראויים לכל ההארות של ליל הסדר ואעפ"כ אנחנו כמו הבן שחוטף מאביו ואביו יודע מזה ומאשר את זה, כך גם אנו חוטפין את המצוות ואת ההארות בליל הזה. וכן נפסק בהלכה שמותר לגנוב דעת רבו, והוא כנ"ל.

ולפי האמור נבוא לבאר דיום הפורים שהוא יום הניצחון על עמלק שנרמזה לכלב, וביום זה אין הכלב נובח, לכך לא חוששין מגניבה ביום זה, ולזכר הדבר נהגין לחטוף זו מזו דרך שמחה. (אכן כל הנ"ל הוא ע"ד הדרוש ולחודדי, דעצם ענין לחטוף זה מזה מבואר בתוס' כתובות (טז.) ובסוכה (מה:) דהוא שייך בזמנים שיש בהם שמחה יתירה כשמחת חתן, ובהושענה רבה וכדומה.)



לעומת עמלק שהשתמש במדת עזות לטומאה, ועל כן ביום הזה במיוחד יכול כל אדם להרגיש באותו היום גדלות בעניני עבודת השם בחיזוק העזות דקדושה.

סימן יא

ענין משל עמלק לזבוב

ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר וגו' כי מחה אמחה את זכר עמלק" וגו'. ובבעל הטורים שם כתב: "זכרון בספר ושים באוני" ר"ת "זבוב", שרץ אחר דמן של ישראל כזבוב, "ע"כ. וכ"ה במדרש תנחומא (כי תצא, ט). ויל"ע מדוע נמשל עמלק דוקא לזבוב, וביותר שהרי הוא נמשל לכלב.

והנה איתא בגמ' ברכות (סא.): "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב" וכו'. ועיין עוד בבלי יקר (שם) שהביא מהילקוט (רמז רס"א) שהיצ"ר המשילו חז"ל לזבוב, שכח פיו חלוש לעשות נקב בבשר השלם אף במקום שהזבוב מוצא איזה מורסיא או שחין וכו', כך עמלק בא ונודווג לישראל על שהם עצמם פרצו גדרם, עכ"ד. וידוע דעמלק הוא בנימטריא ספק, והיינו דמחכה ליכנס למקום ספק כזבוב, ולפי"ז הרי לא קשה, דבודאי הוא כלב אמנם מהלכו מרומז בלימוד הזבוב בענין זה.

בעת החטא ניטל המזרא של הרמש
הרומש מבני האדם

ג) **אולם** נראה לבאר עומק הדבר, דהנה בפרשת נח כתיב (ט, ב): "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל

א) **כתב** רש"י בפרשת בשלח (ז, ח) עה"פ ויבא עמלק וגו': "משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שנייה, וכן שלישיה, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן ראית את אבא, אמר לו אביו, אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו". והנמשל הוא שהקב"ה אמר לבני ישראל, תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם כאבא שנותן לבנו כל מה שהוא מבקש, ואתם אומרים "היש ה' בקרבנו אם אין" (שם פסוק ז), כאותו בן שאמר 'ראית את אבא', חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני, והיינו דסמך פרשת 'ויבא עמלק' וגו', למקרא זה של 'היש ה' בקרבנו אם אין'.

מבואר מדברי חז"ל דעמלק דומה לכלב, וכשבני ישראל מעלימים עיניהם מהקב"ה ואינם זוכרים שיש ה' בקרבם, אזי באה צרת עמלק הנמשל לכלב הנושך.

עמלק נמשל לזבוב הרץ אחר דמם
של ישראל

ב) **והנה** במה שנמשל עמלק לכלב יש להעיר, דכפ' בשלח (ז, יד) כתיב: "ויאמר

כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה". ולעומת זאת בפ' בראשית כתיב (א, כו): "וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ". וכתב הגר"א באדרת אליהו, ד"בכל הרמש הרומש על הארץ" בא לרבות שרץ העוף כגון זבובים וכדו', ובפר' נח לא נכלל בפסוק שרץ העוף, והטעם, "מפני שהחמא גרם שנלקחו מהם רדיות הבעלי חיים, אפס ניתן להם המורא והחתת, וידוע כי כל דבר הנעדר לא יוחזר לאיתנו בלתי דבר הנחסר ונפחת, לכן אף שחזר להם אחר המבול המורא וחתת, אך נעדר להם מורא וחתת של שרץ העוף, כאשר מצאנו ראינו בזבובים ושאר המינים אשר יעמדו על פני האדם ממש, וזהו מחסדי ה' יתברך שלא נלקח המורא מבהמות וחיית הארץ א".

כח השופר להחזיר המורא על הזבוב

הרי מבואר בדברי הגר"א דהזבוב בא במקום שניטל ממנו כח הפחד, וענין זה היינו

ענין הבחירה שיש לאדם, שהכח והממושלה באדם למשול על הכל הוא מכח הבחירה של האדם. והנה בדברי הגר"א פירוש הטעם למה אין תוקעין שופר בערב ר"ה, והוא ע"פ מה דאיתא בגמ' בגיטין (דף נו:): דאחר שנכנס זבוב בראשו של טיטוס, יום אחד הלך לבי נגרא והפסיק הזבוב לדפוק, והיה לו עצה ושילם לעכום לדפוק כל הזמן, ועי"ז הפסיק הזבוב לדפוק, ואחר ל' יום כיון דדש בה דש בה ושוב התחיל עוד הפעם לדפוק, ועפי"ז ביאור הגר"א דהכח של השופר הוא להיות מעורר האדם כדברי הרמב"ם (פ"ג תשובה), אם יתקע ל' יום לא יתעורר שוב, וע"כ צריך לעשות הפסק בערב ר"ה, עכ"ד.

הרי מבואר מזה שהשופר בר"ה הוא כדי לסלק את הזבוב כמו שעשה טיטוס הרשע אחר שנכנס בו זבוב בחוטמו (גיטין נו:). ולפי דברי הגר"א כאן יש להטעים העומק בזה, שהרי השופר מחזיר האדם למצבו של אדם

א. ובמאמר המוסגר יש לבאר מדוע בתקופה האחרונה נתרבה כ"כ החסרון של זבובין ושרץ העוף ויתושים ועוד בכל מאכל ואפילו בשתיית מים כידוע, ולאור הנ"ל ככל שחוטאים ישראל הרי ניטל מאיתנו כח הבחירה והרדייה ולכך נמצאים הזבובים ביותר. והשווה לזה מה דאיתא במשנה באבות (פרק ה) דאחד מן עשרה נסים שהיו בבית המקדש הוא שמעולם לא היה שם זבוב, ולפי האמור הרי מקום המקדש "ומקדשי תיראו" והוא המקום הקדוש ובהו חוזר הזבוב כדרגת אדם הראשון ואינו נמצא שם.

וזהו העומק שהיום אנו רואים במיוחד שחסר לנו כח הבחירה, דמדברי הגר"א נלמד דכלל שיתרבה החטא יותר כך ינטל מאיתנו כח הבחירה והרדו על בעלי החיים, ומשום הכי כהיום נתחדש באומות העולם דעות לענין שצריך לכבד הבהמות ושלא להרוג אותם וכדומה, והכל כהנ"ל מחוסר ההבנה בנפק"מ בינינו, שהרי כל הכח והבדלה שלנו הוא הכח של בחירה. ועי' ברבינו יונה (שער א) בעיקר הראשון על החרטה שכתב: "והנה הבורא נפח באפינו נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו ולמשול בגוף בכל תולדותיו, כאשר המשילה על שאר בעלי חיים שאינן מדברים עכ"ל, והיינו כהנ"ל.

ביום הפורים 'נפל פחד היהודים עליהם'
 וחזר המורא על האומות

ה) **ובחתם** סופר (תשובות או"ח סימן קפה
 ובמסכת ב"ב דף מז.) מבואר
 דכל דינו של הרמב"ם היה אחר פורים, ונראה
 לבאר לפי הנ"ל העומק בזה, דיום הפורים יום
 מחיית עמלק והוא יום ביטול הזבוב, וביום זה
 אנו חוזרים לבחירה האמיתית שלנו ומתגלים
 דברי הרמב"ם דכל אחד ואחד מיישראל רוצה
 לעשות טוב, ויש לנו כח הבחירה. ומשום הכי
 כתיב במגילה "ורבים מעמי הארץ מתיהדים
 כי נפל פחד היהודים עליהם" והיינו כהנ"ל
 שחזר המורא והפחד אצל האומות מבני
 ישראל, ולעומת עמלק שבעת ששמעו עמים
 ירגזו והטאו ישראל הרי ניטל הפחד מהם וכא
 עליהם עמלק במלחמה, לעומת זאת כתיב
 במגילה 'ואיש לא עמד לפניהם' (מ, ב) ובמדרש
 רבה (י, יא) כתיב שנפל עליהם ממין הפחד
 שנופל על הכבשים מפני הארי. ולפי הנ"ל
 מבואר דכלל"י נתעלו לדרגת אדם מעל
 הבהמות, והגויים היו בדרגת הבהמה שמפחדת
 מן הארי. ומשום הכי יש חיוב של לכסומי
 בפורים עד דלא ידע, להורות על הידע' שזכינו
 לדעת שקיבלנו בפורים שהוא כוח ה'רוצה אני'
 הבא מכח הבחירה שלנו ע"י גירוש הזבוב ביום
 הניצחון על עמלק.

הראשון קודם החטא, ובזמן זה היה הזבוב
 מפחד מהאדם ולא היה בא אליו. וביותר, שהרי
 ענין ה'רדו' שיש באדם הוא כדכתיב בקרא
 "נעשה אדם בצלמינו כדמותינו" והוא כח
 הבחירה שיש באדם, וכמ"ש "הן האדם היה
 כאחד ממנו לדעת טוב ורע" דקאי על הבחירה
 כדפירש הרמב"ם (פ"ה מהלכות תשובה ה"א),
 ובר"ה שנתגלה מחדש כח הבחירה ביום יצירתו
 של אדם והוא היום של 'ובחרת בחיים', ע"כ
 ביד כל אחד ואחד לשלוט על הזבוב.

ד) **והנה** במק"א נתבארו דברי החת"ם ע"ד
 הגמ' (שבת פח.) דבשעת קבלת
 התורה הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית והיה
 מודעא רבה לאוריתא שאנו אנוסים, והדר
 קיבלוה בימי אחשורוש, וביאר החת"ם ע"פ מה
 שכ' הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"כ) וז"ל:
 "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו
 ולא רצה לגרש, בי"ד מכין אותו עד שיאמר
 רוצה אני וכו', ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא
 אנוס, שמאחר שהוא רוצה להיות מיישראל,
 רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן
 העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד
 שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו",
 עכ"ד. ומקור דברי הרמב"ם הוא בשמעתתא
 דב"ב (דף מח.).



סימן יב

הניצחון על עמלק הוא ע"י התפילה

בולטת מאוד בכל המלחמה בעמלק ובכל ענין גם הפורים, ולכך תיקנו לזכר הדבר מצווה דווקא ביום הפורים.

כל שמותיו של מרדכי נדרשו לענין כוח התפילה שהיה בידו

(ב) הנה עה"פ "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני" דרשו חז"ל (מגילה יב:): "תנא כולן על שמו נקראו, 'בן יאיר' – שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו. 'בן שמעי' – בן ששמע אל תפילתו. 'בן קיש' – שהקיש שערי רחמים ונפתחו לו". וכתב הגר"א (אסתר שם) חז"ל: "ונראה מפני שבארם יש ד' חושים, ראיה שמיעה ריח ודיבור, והשלישה הוא בלימוד התורה, 'ראיה' הוא לראות תורה שבכתב, 'שמיעה' לשמוע תורה שבע"פ, 'דיבור' ללמד אחרים. אבל ריח אינו צריך כלל לתורה, אלא הוא בחינת התפילה, ומרדכי הוא בחינת הריח. לכן אמרו שהיה כל הבחינות הללו בתפילה.

טעם מצות מקרא מגילה הוא להודיע שהקב"ה קרוב לשועתינו

(א) הנה בטעם מצות מקרא מגילה כתב הרמב"ם (סוף מגילת המצוות) חז"ל: "וצוו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד, ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו", עכ"ל א. הרי שביאר לנו דענין מקרא מגילה הוא לגלות לדורות אמתות המאמר 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, ובנם הפורים נתגלה ענין זה שהקב"ה שמע את שועתינו והאזין לתפילתינו.

ונראה לכאר דהטעם שדווקא ביום הפורים נקבעה מצווה בכדי להודיע שהקב"ה קרוב לשועתינו, הוא מכיון שסגולת התפילה

א. ועי' בגמ' יבמות (מט:): שמנשה הקשה סתירה בדברי הכתובים, דמצד אחד כתיב 'כה' אלקינו בכל קראנו אליו, אולם מאידך כתיב 'דרשו ה' בהמצאו', הרי דמשמע דהוא רק בהמצאו ואינו בכל קראנו אליו, ותי' בגמ' כאן ביחיד כאן בציבור, עיי"ש. והיינו דבפורים נתגלה כח הציבור על ידי 'לך כנוס' שנתאחדו כולם ביחד, וע"כ נתקבלה התשובה וה' אלקינו היה קרוב אלינו בכל קראנו אליו. והוא ענין המבואר לאורך כל מאורעות הפורים במעלת הציבור והאחדות, ודוקא ביום זה נתגלה ישועת פורים מכח הפסוק המורה על מעלת התשובה של הציבור. ומשום הכי השמחה בפורים חלוק מהשמחה בשאר יו"ט ויש ענין לקיים שמחה זו בציבור, משפחה ומשפחה כמבואר.

'יאיר' שהאיר עיניהם של ישראל, שהוא ראיה, 'שמעי' ששמע אל תפלתו, שהיא שמיעה, 'קיש' שהקיש, הוא הדבור" עכ"ל.

מקום הניצחון במלחמת עמלק היה במקום בו הרים משה את ידיו

הנה מצינו דהצלת ישראל כפורים והניצחון במלחמה בעמלק באו במיוחד מכח התפילה, דהנה איתא בברכות ריש פרק הרואה (נד.) "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה", ושם נגמרא איתא: "ת"ר הרואה וכו', ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק (דכתיב 'ידי משה כבדים ויקחו אבן וישמו תחתיו וישב עליה') צריך שיתן הודאה". והנה במקום שבו ישב משה לא הייתה המלחמה בעמלק, שהרי המלחמה הייתה מחוץ לענני הכבוד ומשה היה יושב על ראש ההר, וביאר מהרש"א דהגם נעשה לא במקום המלחמה אלא "מקום הגבעה אשר שם האבן הוא מקום הגם בנצחון, שע"י הרים משה ידו וגבר ישראל".

והנראה דבמיוחד בענין המלחמה בעמלק שייך לימוד זה שמקום התפילה נחשב למקום המלחמה, כיון שכל מלחמת עמלק היתה בענין האמונה, ועל כן הניצחון במלחמה זו הוא החיזוק באמונה ותפילה. ולפי"ז מבואר היטב שמרדכי הוא היה זה שעמד להציל את ישראל מגזירתו של המן הרשע שהוא מזרע עמלק, כיון שאת המלחמה עם עמלק מנצחים ע"י כוח התפילה, ומרדכי היה זה אשר בידו היה את כוח וסגולת התפילה.

התפילה קבעה את מקום לידתו של בנימין

ג) **והנה** כח התפילה שהיה בידו של מרדכי בא לו מאבות אבותיו, בנימין הצדיק, כדמצינו בחזקוני (בראשית לה, כו) שכתב ליישב סתירת הכתובים במקום לידתו של בנימין, האם היה בפרן ארם או בבית לחם, וביאר החזקוני דהתפילה שהתפללה רחל על לידת בנימין היתה בפרן ארם, דכשעה שילדה את יוסף ביקשה רחל שיוסיף לה ה' עוד בן, וזה היה בפרן ארם, וכיון שהתפילה היא סיבת הלידה לכך חשיב מקום התפילה כמקום הלידה, אע"פ שבפועל ילדה את בנימין בבית לחם, עיי"ש. ולפי האמור נפלא הדבר, דדוקא בלידתו של בנימין, שעתיד נכדו מרדכי להילחם עם עמלק, דדוקא בו נתחדש לימוד זה דהמקום שהתפללה עליו אימו ייחשב כמקום לידתו. ונמצא שכבר בתחילת לידתו של בנימין היה ממוזן בו כח התפילה, ועל ידו הציל מרדכי את ישראל בנס הפורים.

והנה כתב בספר ארץ צבי (פורים תשפ"ח) ז"ל: "שמעתי בשם החדושי הרי"ם ז"ל, דבפורים יכול כל אחד להיושע בישועה שלמה על ידי תפילה" עכ"ד. ולהנ"ל אפשר לבאר, דיום הפורים הוא יום המסוגל להיושע ע"י תפילה כיון שהוא יום של מלחמה בעמלק, והניצחון על עמלק הוא בכוח התפילה, ולכך ביום זה יש כוח גדול להיושע ע"י התפילה.

'הבוחר בשירי זמרה' - הקב"ה בוחר בשירי הזמרה

ד) **ונראה** להוסיף עוד ענין במעלת מיוחדת שיש בתפילה ועניינו לחג הפורים,

דהנה איתא בגמ' מגילה (טז.) דבשעה שבא המן אל מרדכי להרכיבו ברחובה של עיר, נבהל מרדכי ועמד בתפילה: "בההיא שעתא נתעמף מרדכי וקם ליה לצלותא, אתא המן ויטיב ליה קמיהו ואוריך עד דסליק מרדכי לצלותיה". והדבר פלא אמאי המתין המן למרדכי עד שיסיים להתפלל, ועי' בבן יהודע בענין זה.

בעת שמרגיש האדם שהוא לא השלים את תפילתו ועדיין חסרה תפילתו בזה, וחלק זה הוא עיקר השירי זמרה, ההרגש שהוא רוצה להתפלל עוד וההכנעה בענין זה.

בשירת המלאכים ליכא שירי זמרה

ויש להעמיק עוד בזה, שאף פשטות הפירוש של 'הבוחר בשירי זמרה' הוא ע"פ הגמ' בחולין (צא:) בחילוק שירת המלאכים משירת ישראל, וזהו הבוחר בשירי זמרה שהקב"ה בוחר את שירת ישראל יותר משירת המלאכים. ויש לכאר ולחבר את הביאור בפשטות עם הנ"ל, שהרי כל מציאות המלאך הוא מושלם, ובשירת המלאכים אין חלק שנשאר שלא השלימו ואין בהם חלק זה של 'שירי זמרה' דהיינו שלא נשלם. אמנם בישראל יש בחינת הבוחר בשירי זמרה, וזהו גופא חלק הזמרה שאין המלאכים יכולים לעשות, ובישראל אף לאחר שהתפללו נשאר בהם הכיסופים להתפלל עוד, ולכך בוחר הקב"ה בשירת ישראל יותר משירת המלאכים.

ולאור הדברים האלו יבואר אמאי לא הפסיק המן את מרדכי בתפילתו, שהרי אדרבה אם היה המן מפסיקו באמצע תפילתו היה נשאר במרדכי הענין שהתפילה הוא כ'שירי זמרה', שהרי לא השלים תפילתו והוא חפץ להתפלל עוד ועוד, ובוה היה מצליח מרדכי לפעול הרבה יותר כיון שהקב"ה בוחר בשירי זמרה אלו, וע"כ לא הפסיקו בכדי שמרדכי ישלים תפילתו ולא יהיה בו ענין זה של 'שירי זמרה'..

והנראה לדון בזה, דהנה בגמר פסוקי דזמרה מסיימים את ברכת ישתבח ואומרים 'הבוחר בשירי זמרה', ואיתא בזה בשם הר"ב מפשטיחא לפרש אל תיקרי 'שירי' אלא 'שירי', והיינו שבעת שהאדם עומד בתפילה, פעמים שהוא מרגיש לאחר תפילתו שיש בעמקי ליבו עוד דברים שהוא רוצה להתפלל עליהם אולם הוא לא מצליח לבטאם בשפתיים, ולכך הוא עדיין חושק וכוסף להמשיך לעמוד בתפילה לפני ה'. דברים אלו שעדיין טמונים בעמקי הלב והרצון להמשיך ולהתפלל הם קרויים השיריים של התפילה, והם חביבים מאוד לפני הקב"ה. וזהו הבוחר 'בשירי זמרה', בחלק הזמרה שהאדם מרגיש שהוא לא השלימו, ובאותו צמאון להתפלל עוד הקב"ה בוחר.

והנראה העומק בענין זה, דחלוק התפילה בענין זה מעסק התורה ושאר המצוות, דהן אמנם מי שמצטער על כך שלא סיפק בידו לעסוק בתורה כפי רצונו בוודאי שהוא דבר גדול ונעלה, אולם דבר גדול יותר מזה הוא מי שאכן עסק בתורה כפי רצונו, וכן הוא הדבר בקיום המצוות. אמנם בתפילה אינו כן, כיון שענין התפילה הוא הכנעה וביטול להקב"ה, והביטול וההכנעה הגדולה יותר הוא



סימן יג

שייכות פרשת שקלים ומחצית השקל לפורים

מבואר מדברי הירושלמי שנתנית מחצית השקל באה לכפר על חטא מכירת יוסף, וצ"ב מה הקשר מחצית השקל לחטא מכירת יוסף א.

ענין המחצית שבשקל מורה על אחדותם שיש ישראל

ב) והנה ידוע מפי ספרים וסופרים כי מעלת מחצית שקל הוא להורות ענין האחדות, וכן כידוע יום פורים הוא תיקון הפירוד וזהו כל המכוון במצות היום שהן משלוח מנות וסעודה ביחד ומתנות לאביונים ועוד (מנות הלוי ט, יח), וכל מכירת יוסף בא מביטול האחוה ולא יכלו האחים דברו לשלום. אמנם נראה להטעים עוד, והוא להבין ענין בניית בית המקדש השני שנבנה עם שקלי המון, ועוד השלמה לענין תיקון האחוה דייקא בנתנית שקלים והתיקון לזה בפורים, ואבאר.

הנה עיקר הציווי על מחצית השקל בתורה היה בעבור מניינם של ישראל ובכדי שלא יהיה בהם נגף בפקוד אותם. אמנם יש

בזכות השקלים ניצלו מגזירת המן

א) הפרשה הראשונה בסדר ד' הפרשיות הוא פרשת פרשת שקלים, כדתנן בגמ' מגילה (כט). "ר"ח אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים". ובשו"ע (סי' תרפ"ה א) כתב: "ר"ח אדר הסמוך לניסן שחל להיות בשבת, קורין פרשת שקלים שהיא כי תשא עד ועשית כיוור נחושת".

ומצינו בדברי חז"ל שבזכות אותן שקלים עמדה לישראל זכות מיוחדת להינצל מגזירת המן הרשע, כדאיתא בגמ' מגילה (יג): "אמר ר"ל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים".

והנה מצינו עוד בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ג): "לפי שמכרה בכורה של רחל בעשרים כסף, ונפל לכל אחד ואחד מהם טבעה, לפיכך יהיה כל אחד ואחד נותן שקלו טבעה", ע"כ.

א. ביערות דבש (דרוש טו) עמד על ההערה מה הענין קדמו שקליהן לשקליו, וכתב חידוש גדול שהמן רצה ליתן שקלים אלו לאחשוורוש כדי לפרנס בהן עניים עיי"ש. ולפי האמור נפלא הדבר מה דמיוחד בפורים יש חובת מתנות לאביונים כנגד מה שרצה המן לעשות. ועי' עוד כמה שכתבנו בענין התך שחתכו מגלותו, ועי' בגמ' ב"ב ד. שזה דניאל ונענש על שנתן עצה לנבוכדנצר ליתן צדקה, ולפי"ז הרי בעת גזירת המן היה זה מכח שרצה ליתן צדקה, שרצה המן ליתן השקלים לאחשוורוש כדי לפרנס בהן עניים, ונמצא דמכח זה בא הגזירה ומשום הכי בכאן בעת גזירת המן נענש דניאל על אותו עצה טובה שנתן לנבוכדנצר.

לבאר, דעצם הדבר שנותן מחצית השקל היא גופא האופן למנות כלל"י דהיינו על ידי נתינת מחצית השקל, ואינו רק היכ"ת שלא יהיה בהם נגף, ורק דהוא האופן פקידה למנות ואבאר. דהרי כל מספרו של כלל"י הוא למנות כולם ביחד, ובמצות מחצית השקל נאמר 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעט' הרי הוא היסוד של הציבור, והרי בציבור אין מושג של קרבן שמתו בעליו כמבואר בגמ' זבחים דאין הציבור מת.

והנה בפרשת ויגש מצינו העל ענין מיוחד שראה יעקב אבינו נאמר 'ותחי יעקב אבינו', והוא מאי דכתיב 'וירא העגלות אשר שלח בהן יוסף ותחי רוח יעקב'. ונראה הביאור במיוחד לענין העגלות, דבפרשת נשא בהבאת הנשיאים כתיב (ז, ג) "שש עגלת צב" ופי' בזה הספורנו וז"ל: "לאות אחוה בנייהם אשר בה יהיו ראויים שתשרה שכינה בנייהם, כדכתיב ויהיה בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד, על היפך חלק לבם עתה יאשמו", עכ"ל. הרי שהאחוה היתה בזה שהם הביאו ביחד דבר שלם. וכל אחד הביא חצי. והרי מכירת יוסף היתה מכח שנאת האחים, ועכשיו נעשו כולם באחוה. ויש לבאר בדרך רמז, דזה ששלח יוסף הצדיק עגלות, זהו הסימן והאות לאחוה כדמצינו בנשיאים, וזה מביא השראת השכינה - 'ותחי רוח יעקב אביהם'.

ובזה יתבאר יסוד ענין השקלים, שהוא להתחבר עם כל הציבור באחוה, ועי"ז יזכו להשראת השכינה, וזה כל תכלית הקרבנות בענין זה. וכן אומרים ביוצרות לשבת שקלים: 'אור פניך נשא, ושקל אשא, בבית נכון ונשא', ומקשים הרי בבית נכון ונשא לא יהיה 'שקל אשא' אלא רק חצי שקל. אמנם כל הסיבה

שנותנים חצי שקל מבואר בספרים שהוא בכדי להכיר שהאדם הוא רק חצי וצריך עוד חצי, וע"כ דייקא השתתפו ביחד להביא שקל שלם, דבזה הראו ההכרה דחצי שקל הוא באמת חסר חצי וצריך עוד, כמו בעגלות דצריך עוד חצי. ומשום הכי זהו האופן של מנין כלל"י לכפר ושתהיה השראת השכינה בלימוד זה.

והנה ביסודו של פורים ידוע שהיה הרצון של הדר קבלוה, דקודם לכן היתה קבלת התורה בכפייה, וע"י האהבה שראו מצד השי"ת בגודל הנס מכח זה היה להם אהבה להשי"ת, ומכח זה גופא זכו לבנות בית המקדש השני, וזה היה גופא ביטול השקלים של המן.

ומשום הכי מצינו בפירוש רש"י לפיכך על פורים שביאר ענין בית המן שהוא הכסף לבנות את הבית המקדש, הרי להדיא דבאופן זה היה נבנה דייקא באותן שקלים, דבא מצד המן ונהפוך הוא על ידי נס פורים להיות שעושין הבנין ומאותה נדיבת הלב.

נתינת מחצית השקל הוא כנגד המחצית השניה בעליונים

ג) **עוד** נראה לבאר בענין מחצית השקל והקשר לזה לפורים ובנין בית המקדש, דהנה איתא בשפת אמת (פרשת שקלים שנת תרמ"ז) וז"ל: "זה יתנו כו', ואמרו חז"ל נתקשה מרע"ה והראה לו הקב"ה מטבע של אש ואמר לו בזה יתנו. כי הנה בודאי ע"י נדבה זו נתעלו נפשות בני"ש כמ"ש כי תשא את ראש כו', וכן הוא במדרש כשקורין פ' שקלים מרע"ה זוקף ראשן של ישראל, דיש לכל אחד מישראל שורש בשמים, וזה הרמז מחצית

השקל היינו החלק שלמטה הוא חצי, והחצי השני בשורש, ולכן הראה לו שיכולין למטה ליתן כפי החלק שלמעלה, עכ"ל.

ולפי דבריו ג"כ מבואר הלשון ביוצרות 'אור פניך עלינו ארון נשא ושקל' אשא בבית נכון ונשא, דהרי בבית המקדש באמת נתן שקל שלם, חצי שלו למטה ביחד עם החצי שלמעלה.

נדיבות הלב קישרה בין הענין הרוחני שבמשכן לענין הגשמי

ד) **והנה** איתא במדרש (מ"ר פרשה לד) על ציווי השי"ת למשה לבנות המשכן, אמר משה רבינו וכי עליונים צריך מקום למטה, ועוד היה מסתכל ששלמה המלך יבנה מקום יותר גדול מן המשכן, וגם שלמה אמר וכי שייך שהשי"ת יבוא לארץ, וע"ז אמר משה רבינו קל וחומר ממשכן שהוא קטן.

וצ"ב הענין של גדול וקטן אצל השי"ת, דכיון דמשכן הוא יותר קטן ממקדש האם זה הוא טעם שלא יוכל השי"ת לשכון שם. והנה במשכן כתיב 'כל איש אשר ידבנו לבו', והיינו כידוע שהיה נבנה הכל ע"י נדיבות לב. ובאבני נזר ביאר הענין שהיה צריך נדיבות לב לבנין המשכן, דבעצם איך שייך לחבר את נשמה לגוף שהם דברים המתנגדים להדדי, וצריך אמצעי לאחד, ואצל אדם עצמו ע"י שהשי"ת מרכיב הדבר יש יצירת האדם, וגם במשכן צריך אמצעי בכדי דהשי"ת יהיה שייך לדבר שאנו בונים, וביאר נדיבות הלב הוא הדבר הרוחני והוא הדבר האמצעי שמחבר

שהיה שייך הענין הרוחני של המשכן אצל הדבר הגשמי.

והנה יש לבאר ענין הנדיבות הלב והאהבה, דהנה יש כמה דרגות באהבת השי"ת, יש אהבה עליונה, ויש עוד דרגת אהבה והוא מה שאומרים בק"ש 'ואהבת ככל לבבך ככל נפשך וככל מאורך', והיינו שיש לאדם בטבעו אהבה לגופו ולמונו, ובזמן שהאדם מסלק את האהבה הזו ממנו ומפנה אותה אל השי"ת, הרי הוא מביא עצמו לאהבת השי"ת שמביאה השראת השכינה. והוא ענין של עבודת השי"ת "בשני יצריך", שאת אותו היצר הרע של אהבה לגשמיות הוא מפנה אותו אל אהבת השי"ת.

ובזה יש לבאר הקל וחומר של משה רבינו, דבשלמא שלמה המלך היה בזמן שהיתה הגשמיות ברוחב גדול והצלחה, ובזמן זה בנו את בית המקדש, והיינו שלקחו את האהבה הגדולה הזו והפנו אותה אל אהבת השי"ת, ומ"מ היה שלמה המלך תמה איך יכנס השי"ת למקום הזה, א"כ אמר משה רבינו שכאן במדבר שהיה כולו רוחני בלי גשמיות כלל, ולא היה הענין של האהבה בשני יצריך, א"כ האיך יכנס השי"ת למקום הזה.

ורז"אין מכאן לימוד גדול, דכפי דרגת הנסיון בעניני גשמיות שם הוא גופא המקום הגדול לגלות אהבת השי"ת, ואדרבה זה מחייב ביותר השראת השכינה מכח זה שמבטל אהבתו לדברים גשמיים, וזה מביא מכח זה האהבה הרוחנית.

ועוד יש לבאר מעלת הנדיבות הלב שהיתה דוקא במחצית השקל, דכפי דנתבאר

לעיל עיקר החידוש של נדיבות הלב הוא לבטל אהבתו לה' ולהפנות כל אהבה שיש לו לדבר גשמי לה'. והנה כאן במחצית השקל היה דבר שמחויבים היו ממנ"פ לעשות, ומ"מ עשו עצה ותחבולה איך ליתן המחצית בנדיבות הלב, דגם דבר זה יהיה שייך לכל מעלת בנין המשכן המחייב נדיבות הלב, ואפילו בדבר של חיובא היה עצה לעשות זה בנדיבות הלב.

נתינת מחצית השקל בשותפות מבטלת השנאה

(ה) עוד אפשר לבאר, דהנה כתיב בפרשת משפטים (כג, ה) 'כי תראה חמור שנאך רבין תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזב תעזוב עמו', ואיתא במדרש משל למה הדבר דומה לשנים שהיו מהלכים בדרך ושונאים זה את זה, וחמור של אחד התחיל לרבוין תחת

משאו, ומ"מ כתיב בתורה שצריך לעזוב לו, והתחיל לעזור לו ובעת שמסייע לו ומדבר עמו מכח זה הם מכירים שאין להם שנאה כלל, וזה דכתיב אתה כוננת מישרים.

וביאר האדמו"ר מקוצק, שכל שנאה שיש לו לחבירו הוא מזה שאינו יודע את חבירו והיא שנאה של כלום, וע"כ העצה של 'עזב תעזוב עמו' היא סיבה לביטול השנאה והיא מגלה למפרע שלא היה שנאה בכלל.

וע"פ זה יש לבאר עוד מהלך במעלת מחצית השקל שהביאו ישראל ע"י שותפות, שהיה בזה גילוי שבטל כל השנאה בכלל ישראל. ויש לבאר לפי זה גם ענין המחצית שיש בארון עפ"ד הרמב"ן דאצל הארון כתיב רק ועשו, דשלימות הדבר ע"י שכולם עוסקין בו יחד יש שלימות וביטול השנאה.





עניני תענית אסתר

סימן יד

בטעם התקנה להתענות תענית אסתר

לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזקתם".

שיטות הראשונים דהוא תענית של שמחה

ב) אמנם מצינו בכמה ראשונים דהוא תענית של שמחה, הר"ן (סופ"ב תענית ד"ה אבל הראב"ד) כתב דמאי דכתיב במגילה "וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזקתם" היינו דכמו שקיבלו עליהם לעשות ימי משתה ושמחה בפורים, כך קיבלו על עצמם להתענות בכל שנה בתענית אסתר. והנה הראשונים הקשו דמבואר בגמ' תענית (טו:): שכל הימים הכתובים במגילת תענית שאסור להספיד בהם, גם לפניהם אסור בתענית. והנה מבואר בגמ' מגילה (ה:): די"ד וט"ו אדר הם מימי מגילת תענית האסורים בהספד ובתענית, וחנוכה ופורים לא במלו, ולפי"ז הקשו הראשונים (תוס' תענית יח. ועוד) איך תיקנו להתענות תענית אסתר בי"ג אדר,

תענית אסתר היה זמן קהילה לכל

א) כתב השו"ע (סי' תרפ"ו סעי' ב) "מתעניין בי"ג באדר". ובדברי הראשונים מצינו כמה מעמים לתענית אסתר: בשבלי הלקט כתב דהוא זכר לתעניתה של אסתר בפסח, או דהוא משום שי"ג אדר היה יום מלחמה והוא ג"כ יום כינוס, ומשום הכי התענו (עי' מגילה ב.) והמשנ"ב הביא מעם זה, (והוא מהר"ן מגילה ב. מר"ת והובא בב"י כאן) וז"ל (שם ס"ק ב'): "כי בימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמד על נפשם, והיו צריכין לבקש רחמים ותחנונים שיעזרם השם להנקם מאויביהם, ומצינו כשהיו ביום מלחמה שהיו מתעניין, שכן אמרו רבותינו ז"ל שמושה רבינו עליו השלום ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה, ואם כן בודאי גם בימי מרדכי ואסתר היו מתענים באותו יום, ולכן נהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר", עכ"ל. ועי' עוד ברמב"ם (פ"ה הלכות תענית ה"ה) שכתב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות, ובי"ג באדר זכר

והרי זה יום שלפני י"ד אדר שהוא אחד מהימים הכתובים כמגילת תענית שלא במלו, וא"כ גם לפניו אסור בתענית.

והמאירי (סופ"ב דתענית) תי' וז"ל: "ויש מי שאומר שתענית זה תענית של שמחה הוא ואינו בכלל שאר התעניות, ועל שאמרו שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים בנין של שמחה מיהא מותר", עכ"ל. ועי' עוד בדברי הרא"ש (סופ"ב דתענית) שכ': "ועוד דומן קהלה לכל היא, שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה ובקשו רחמים, וגם הוא מעיקר הנס", הרי מבואר מכל הני ראשונים דאדרבה התענית הוא חלק מן הנס והוא תענית של שמחה.

ג) **ולפי** האמור לעיל מצינו ב' שיטות מהו טעם התקנה של התענית בתענית אסתר, הם הוא זכר לתענית שהתענו בעת הצרה, או שהוא תענית של שמחה והוא חלק מעיקרי הנס. ונראה לדון שיש כמה וכמה נפק"מ בין הני תרי טעמי.

א'

אם שכח ואכל בתענית אסתר, האם משלים תעניתו ואסור לו להמשיך לאכול או לא

הנה הדין בכל התעניות הוא דאפילו אם שכח ואכל לא נתבטל התענית עבורו, ואין לו להמשיך ולאכול אח"כ, ובתענית ציבור אם שכח ואכל, משלים תעניתו ואסור לו לאכול אחר כך (ראה שו"ע סי' תקסח סעיף א). אמנם עיין בארץ צבי (סי' עט) לענין תענית בכורים שכתב שבכל תענית ציבור יש שני עניינים: א.

מצות תענית, ב. איסור אכילה. ולכן, האוכל בשוגג ביום התענית, אף שביטל מצות תענית, עדיין יש עליו איסור אכילה, ואיסור זה הוא על כל כוית, משא"כ בתענית בכורים שאין בו איסור אכילה כי אם מצות תענית כדי לפרסם את הנס של בכורי ישראל במצרים, ולכן האוכל אפילו פעם אחת, כיון שביטל את מצות התענית שוב מותר הוא באכילה. וכיון שכן, אם הטעם התענית בתענית אסתר אינו זכר לדבר רע שאירע, הרי אין כאן איסור אכילה אלא רק חובת תענית לזכר הדבר, וא"כ היבא דביטל תעניתו שוב יהיה הדין דיכול לאכול בהמשך היום ועיין בזה.

ב'

האם בתענית אסתר אסור להסיח דעת מהתענית

עי' ברמב"ם (פ"ה מהל' תעניות ה"א) שכתב דהיסוד של הד' תעניות הוא כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. וכתב המשנ"ב בהלכות תשעה באב (סי' תקמ"ט ס"ק א) דאותן אנשים שכשהם מתעניין הולכים במיול ובדברים במלים, תפסו את הטפל והניחו את העיקר. ולפי האמור יש לדון דהדבר יהיה תלוי בטעם תענית אסתר, דאם הוא לזכר הצרה, או עכ"פ זמן של תפילה וצעקה, הרי יהיה זה כמו שאר התעניות שאסור להסיח דעת ממנו. אמנם אם הוא הכנה לפורים, נראה שעכ"פ כל מה שהוא שייך לעסק פורים אדרבה הרי כל התענית הוא הכנה לזה, ויהיה מותר. ויש לדון בטעם שהוא לזכר

ג'

האם צריך לומר סליחות כמו בשאר תענית ציבור או לא

עי' במשנ"ב (סי' תרפ"ו ס"ק ג') שכתב דאין קובעין תענית אסתר בערב שבת משום שרגילין בתענית לומר סליחות ותחנונים, ובערב שבת לא יתכן לעשות כן לפי שלא יוכלו לטרוח לכבוד השבת. ומשמע דגם בתענית אסתר קובעים כל ענייני התענית של סליחות ותחנונים כמו בשאר תענית ציבור. ואכן י"ל דאע"פ שאין מתענין מפני הפורענות, מ"מ כיון שהוא יום תענית הרי זה זמן מסוגל לתפילות ולבקשת רחמים א.

ד'

האם צריך לנהוג כל החומרות של חמש עינויים, והאם צריך להפסיק מבעוד יום

והנה בשאר תעניות כתבו הפוסקים דבעל נפש יחמיר בכל החמשת עינויים, (עי' א.

המלחמה, האם הוא לזכר זה או שכמו שאז התענו גם היום יש לעשות כן ואינו רק לזכר, ורק דעל ידי כן יהיה יום שהוקבע לישועה ומשום הכי צריך להתענות ושלא להסיה דעת מזה אפילו שלא בא בשביל הצרה.

ולכאורה יש להביא סמך לזה ממה שכתב המשנ"ב (סי' תרפ"ו ס"ק ג') שמהרי"ל לא היה מגיד ההלכה בתענית אסתר מפני שהיו טרודים לקנות צרכי הפורים. הרי רואין שביום תענית אסתר היו כולם עוסקין בעסק הפורים והיו הולכין לשוק לקנות צרכי פורים, ולא היו נוהגים כבשאר תעניות שהיו עוסקין כל היום בתפילה ובתשובה (עי' מגילה ל:). ולכאורה מוכח מזה דאין התענית משום צער ומחייב תשובה. ועכ"פ גם לפי הטעם של המשנ"ב ג"כ דמה שמתענין בתענית אסתר אינו משום הצרות שאירעו, אלא הוא זכר לתענית שהתענו בימי מרדכי ואסתר כשיצאו למלחמה נגד אויביהם.

א. והנה על מה שהמהרי"ל לא היה מגיד ההלכה בתענית אסתר מפני שטרודים לקנות צרכי פורים כתב בשער הציון (שם ס"ק ח') דכשחל התענית ביום ד' היה אומר ההלכה משום דביום ו' אין להגיד משום שהוא שושן פורים וערב שבת. ומבואר דבכל ערב שבת היה מגיד ההלכה, ורק משום שהיה שושן פורים לא היה מגיד ההלכה. ולכאורה מבואר דהעסק של הכנת צרכי פורים הוא גדול יותר מהעסק של הכנת שבת. אמנם מהא שלא היו קובעין תענית אסתר בערב שבת משום שלא יוכלו לטרוח לכבוד השבת וכמש"כ המשנ"ב (שם ס"ק ג') מבואר דהכנה לשבת מרובה מההכנה לצרכי הפורים, וצ"ע.

ונראה ליישב, דנהי דהכנת שבת אינו מרובה כמו ההכנה לפורים, מ"מ אין קובעין התענית בערב שבת, דכיון דצריך לטרוח בערב שבת אין זה כבודו של שבת שתהא הטירחה בעבודה קשה. וכך הוא לשון המשנ"ב שלא יוכלו לטרוח לכבוד שבת, דהיינו שחסר בכבוד השבת, אבל לא שאין אפשרות לכך. ועוד י"ל בפשיטות דלעולם צרכי שבת מרובים מצרכי פורים, אלא דדוקא ביום התענית שמרבין בתפילות ותחנונים לא יהא פנאי להגיד ההלכה וגם להכין צרכי הפורים, ומשו"ה דוקא בתענית אסתר לא היה המהרי"ל מגיד ההלכה, אבל בכל ערב שבת שאין מאריכין בתפילה שפיר היה פנאי להגיד ההלכה וגם להכין את צרכי השבת.

התענית. אמנם שוב יש לדון האם בתענית אסתר יש מחייב לזה.

והנה איתא במחזור וויטרי (פורים) 'ונותן כל אחד מעות פורים, ומחלקין למחר, עכ"ל. והדברים צ"ב מה הענין בזה, והרי אדרבה אינו מקיים מצות מתנות לאביונים רק למחרת ביום הפורים, וכיון שכן למה נותנין בליל פורים, ובפרט שמחלקין את זה למחר, והוא חידה סתומה. והנראה בזה, דהרי בכל תענית יש מחייב ליתן צדקה וכהנ"ל מגמ' ברכות, וכיון שכן הרי נותנין את זה בלילה, אמנם מחלקים זה למחר בכדי שיהיה הסעודה למחר ועולה לשניהם, ונפלא הדבר. (ובמק"א יבואר שגלמוד מכאן הגדר של מצות מתנות לאביונים).

ו'

מה יהא דין תענית אסתר לעתיד לבוא **דהנה** ידועים דברי הרמב"ם בסוף הלכות מגילה דכל המועדים עתידים ליבטל חוץ מפורים, ולפי"ז יש מקום לדון האם חלק מדין זה שיום הפורים לא יתבטל היינו נמי שתענית אסתר לא תתבטל, ובפשטות בוודאי שיתבטל, אולם לפי הטעם שתענית זו הוא חלק מעיקרי הנס והוא תענית של שמחה מדין 'לקיים עליהם דברי הצומות וזעקתם', איכ"ל שהוא חלק מנס הפורים עצמו, ולא יתבטל לעתיד לבוא כפי שיום הפורים לא יתבטל.

טעם נוסף לתקנת תענית אסתר

ד) **ונראה** להוסיף טעם לתקנת תענית אסתר ע"פ מש"כ הפרישה

במשנ"ב סי' תק"נ ס"ק ו), וכן שיש להפסיק גם מבעוד יום (עי' בשער הציון שם ס"ק ט). ויתכן דענין זה לא שייך בתענית אסתר, וכן יש קצת משמעות שם בשער הציון שכתב כל הדברים לענין הנהגת ד' צומות בלבד, והיינו משום דתענית זו אינו מחמת איזה צרה שאירע, אלא הוא כדי לזכור את התענית שהתענו ביום המלחמה, והרי לא מצינו שאותו תענית ביום המלחמה היה אסור בחמשת עינויים, וגם מסתמא לא התחילו להתענות מבעוד יום אלא ביום שהוא זמן המלחמה. וא"כ גם התענית שקבעו לדורות זכר לאותו תענית שביום המלחמה, לכאורה לא יהא אסור בחמשת עינויים, וגם אין ענין להפסיק מבעוד יום.

ה'

האם יש חיוב לתת צדקה כבשאר תענית והאם יוצא בנתינת מחצית השקל

הנה איתא בגמ' ברכות (ו): 'אגרא דתעניתא צדקה', והיינו ליתן צדקה במוצאי התענית בכדי שיהיה לעניים מה לאכול אחר התענית. והנה איתא בגמ' סנהדרין (לה). כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים וכו', וה"מ בריפתא אבל בזווי וחיטי לית לן בה. והכי הם דברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ט ה"ד), עיי"ש. ויל"ע האם בתענית אסתר נוהג דין זה, ויש לדון, דכיון דאינו נקבע בתענית ע"כ לא צריך לעשות כן, או דיש לדון דמקיים את זה על ידי מחצית השקל, דמבואר במשנ"ב (סי' תרצ"ד בשער הציון אות ט) דצריך ליתן המחצית השקל לעניים. ולפי הנ"ל מצינו טעם נפלא לדבר זה, דעל ידי זה נותנים את הצדקה בסוף התענית, וכקיום דברי הגמ' בברכות דאגרא דתעניתא צדקה והיינו בליל

בהלכות יום הכיפורים (סי' תר"ד ס"ק ג) לפרש מה שאמרו חז"ל (יומא פא:): שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, וביאר הפרישה שהציווי לאכול ביום תשיעי הוא כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי הקב"ה להתענות ביום העשירי, דאם יתענה גם ביום התשיעי לא יהא ניכר הציווי להתענות ביום עשירי, אלא יאמרו שכל אחד מתענה אימת שירצה ולא ידעו בקדושת יום הכיפורים.

התענית קודם יום הפורים מוכיח על הסעודה בפורים שהוא משום מצוות היום

ולפי"ז י"ל כן להיפך בענין הפורים (וכידוע שיום כיפור הוא כפורים עי' בתיקוני זוהר תיקון כא), דהנה תכלית המצוה של משתה ושמחה ביום הפורים הוא כדי לפרסם את הנס והישועה של פורים, ולהודיע שהקב"ה הציל את היהודים מעצת המן. ואם היה אוכלין ביום שלפניו לא היה ניכר בהדיא שמה שאוכלים ביום הפורים הוא מצד שמחת פורים, [וזה אפילו יותר מסיבת מצות אכילה בערב יוהכ"פ, דשם יש רק מקצת בני אדם שאין אוכלים כל יום, ולאלו לא יהיה ניכר התענית ביוהכ"פ, אבל להיפך במצות אכילה הרי כולם אוכלים בכל יום, וא"כ אי"ז ניכר כלל שהאכילה ביום הפורים הוא בכדי לפרסם את הנס של פורים]. ולפיכך תיקנו להתענות ביום שלפני פורים, כיון שבזה מראים אנו שהאכילה של יום הפורים הוא אכילה של מצוה לזכור ולפרסם את הנס והישועה של פורים.

התענית הוא בסיבת הסעודה ולכך אינו בכלל האיסור להתענות לפניהם ואחריהם

ה) **ועי' בר"ן** (ר"ה יט:): שהקשה האיך מתענין ביום שלפני פורים, הא כיון שלחנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית, ותניא (תענית יז:): הימים האלה הכתובים במגילת תענית אסורין להתענות בין לפניהם בין לאחריהם. ולפי דברינו נראה ליישב, דכמו דאמרינן דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, וביאר הפרישה שהאכילה הוא כדי שיהא ניכר ציווי הקב"ה להתענות ביום עשירי, א"כ גוף האכילה של יום תשיעי נחשב כחלק מהצום של יום העשירי, כן הוא הדבר לענין התענית שביום שלפני פורים, דהוא בכדי שיהא ניכר האכילה של יום הפורים, א"כ תענית זה נחשב כאכילה כיון דעי' תענית זה ניכר מצות אכילה של יום הפורים, ואי"ז בכלל האיסור להתענות ביום שלפני הימים הכתובים המגילת תענית.

לפי"ד מבואר אמאי מקדימין את התענית ולא מאחרין כשאר תעניות

ועי"פ זה יש לתרץ גם מה שהקשו הראשונים מדוע אם נדחה התענית מקדימין אותו ליום חמישי, ואילו בשאר תעניות מאחרין את התענית משום דאקדומי פרעניות לא מקדימין. ולפי הנ"ל י"ל דתענית אסתר אינו נחשב כפורענות כלל כיון שאין זה 'תענית' אלא אופן לקיים מצות אכילה ביום הפורים. ועוד, דכיון שכל ענין התענית הוא בכדי שיהא ניכר האכילה של יום הפורים, הרי לא שייך להתענות לאחר פורים אלא לפני פורים, ולכן היכא שנדחה התענית מקדימין זה ולא מאחרין.

ו) והנה כתב השו"ע (סי' תרפ"ו סעי' א) "בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם". וכתב המשנ"ב (שם ס"ק א') דה"ה דכהספד שרי, ובשער הציון שם (ס"ק א') כתב דהטעם הוא משום דהספד קייל מתענית, ואם מותר להתענות כ"ש שמותר בהספד.

אמנם לפי דברינו יש מקום להעיר על זה, שהרי כל הענין שמתענין לפניהם הוא משום דזהו כל סיבת התענית כדי שיהא ניכר האכילה של יום הפורים, וזהו סברא רק לענין התענית, אבל אין להתיר בשביל זה גם הספד ביום שלפניו, ודו"ק.



סימן טו

הערות בסיבת תענית אסתר לפי"ד המשנ"ב

וא"כ מדוע לא תיקנו להתענות גם בחנוכה זכר לתענית שהתענו החשמונאים כשיצאו למלחמה נגד היוונים.

ויתכן לומר דבחנוכה לא לחמו כל ישראל נגד היוונים, אלא רק יחידים הצטרפו עם מתניהו ובניו ללחום את מלחמת ה', ורק אותן יחידים התענו ביום המלחמה, ולפיכך לא קבעו תענית לדורות על כל הציבור זכר לאותו תענית שהתענו רק היחידים ביום המלחמה. אבל בימי מרדכי ואסתר הרי כל ישראל יצאו להילחם באויביהם, וא"כ כל ישראל התענו ביום המלחמה, ולפיכך תיקנו תענית לדורות על כל הציבור זכר לאותו תענית שבימי מרדכי ואסתר שהתענו כל הציבור ביום המלחמה.

עוד אפשר לומר, דמה שמצינו בימי משה שהיו מתענין כשיצאו למלחמה, היה זה דווקא כשנלחמו ישראל בעמלק, וא"כ גם המלחמה בימי מרדכי ואסתר נגד רעת המן האגגי היה שייך למלחמה עם עמלק. ולכן דווקא במלחמה זו עושין זכר לתענית שהיו מתענין, כיון שהוא ענין לאותו תענית שהתענו בימי משה כשיצאו להילחם עם עמלק.

החילוק שבין המלחמה של משה רבינו למלחמה שבימי מרדכי ואסתר

ב', **אלא** שעדיין יש להעיר, שהרי מצינו שהמלחמה שהייתה בימי משה

ביום המלחמה היו ישראל מתענין

כתב השו"ע (סי' תרפ"ו סעי' ב'), "מתענין בי"ג באדר". ובמשנ"ב (שם ס"ק ב') כ' וז"ל: "כי בימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמד על נפשם, והיו צריכין לבקש רחמים ותחנונים שיעזרם השם להנקם מאויביהם, ומצינו כשהיו ביום מלחמה שהיו מתענין, שכן אמרו רבותינו ז"ל שמשה רבינו עליו השלום ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה, ואם כן בודאי גם בימי מרדכי ואסתר היו מתענים באותו יום, ולכן נהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר", עכ"ל. (עי' בר"ן מגילה דף ב. מר"ת, הובא בב"י כאן).

והנה בעיקר דברי המשנ"ב דיסוד תענית אסתר הוא זכר לתענית שהתענו ביום המלחמה בימי מרדכי ואסתר, נראה להעיר כמה הערות.

בהא דלא תיקנו להתענות בחנוכה זכר למלחמת החשמונאים

א', **הנה** מדברי המשנ"ב משמע דמהא שמשה רבינו התענה ביום שנלחם עם עמלק לפינן דבכל יום מלחמה היו מתענין, ואם כן ודאי דגם בימי מרדכי ואסתר היו מתענים באותו יום. ולפי"ז יל"ע למה לא תיקנו תענית בחנוכה, שהרי גם בימי החשמונאים כשנלחמו עם היוונים ודאי שהיו מתענין ביום המלחמה,

הייתה שונה לגמרי מהמלחמה שהייתה בימי מרדכי ואסתר. דהנה מה שבאו עמלק על ישראל במלחמה בימי משה היה משום שרפו ידיהם מדברי תורה כמו שאמרו חז"ל, וכל אופן הניצחון של ישראל לא היה באופן של טבעי כלל, אלא "כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל" (שמות יז, יא), ואמרו חז"ל (ר"ה ל): "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים". הרי שכל ענין הניצחון של המלחמה בימי משה היה ענין רוחני, וזה גופא היה עיקר סיבת התענית כדי שיהיו משעבדים את לבם לאביהם שבשמים א.

משא"כ המלחמה בימי מרדכי ואסתר, הרי אדרבה מדברי המגילה נראה שהיה כולו ענין טבעי מה שנלחמו ישראל באויביהם, כדכתיב שם (ח, יז) "כי נפל פחד היהודים עליהם", וזה היה עוד קודם שניצחו את אויביהם במלחמה. וא"כ מהיכ"ת לומר שהתענו כלל באותו יום של המלחמה, דמה

שהתענו בימי משה הוא משום שלא הייתה זו מלחמה גשמית אלא רוחנית, וכל צורת הניצחון במלחמה הרוחנית היה ע"י שהיו ישראל מתענין ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים. אבל בימי מרדכי ואסתר שניצחו ישראל את אויביהם באופן טבעי, אלא שהיה גם נסתר, א"כ מנ"ל שהתענו כלל כשיצאו למלחמה ב.

ג', **עוד** יש להעיר, דאפילו אי נימא שהתענו גם בימי מרדכי ואסתר, מ"מ לכאורה לא היה זה שורש סיבת הניצחון במלחמה כמו שהיה בימי משה שגילו לנו חז"ל וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו', אלא הניצחון במלחמת מרדכי ואסתר היה מפני ש"נפל פחד היהודים עליהם", וא"כ גם אי נימא שהתענו מ"מ למה עושין זכר לדבר זה, הרי לא היה ד"ו עיקר סיבת הניצחון במלחמה.

שורש הנס בפורים לא היה עצם המלחמה אלא הפרדת עצת המן

ד', **ועיקר** הדבר שעושים זכר למלחמה שהיה בימי מרדכי ואסתר צ"ב,

א. ויש לרמוז במה שהיה הניצחון דוקא ע"י הידיים של משה רבינו, דהנה בעת מלחמתו של יעקב אבינו בשרו של עשו תקע המלאך את כף ירך יעקב, והיינו שברגליו של יעקב היה לעשו ולעמלק איזה שליטה, ולכן בעת המלחמה של משה רבינו בעמלק, היה הניצחון צריך להיות ע"י הידיים דוקא ולא ע"י הרגליים. ואולי יבואר עוד ע"פ מה שהארכנו במק"א בענין מלקות ארבעים שבמכה המ' איכא הכאה אבל בלא נגיעה, והיינו שמרים ידו אבל אינו נוגע, וזהו הכאה כנגד חלק הנשמה, והיינו דהיכא שההכאה הוא על ענין רוחני הרי הוא מתקיים בהרמת היד בלחוד, ולכן כאן במלחמה של משה רבינו עם עמלק שהייתה מלחמה רוחנית היה שייך לפעול את הניצחון ע"י הרמת היד לחוד.

ב. והנה נחלקו הראשונים בטעם תענית אסתר, דבשבלי הלקט (קצד) ובכל בו (סי סב) מבואר דהתענית הוא זכר לג' ימים שהתענו בחודש ניסן ע"פ בקשת אסתר 'לך כנוס את כל היהודים', ולפי טעם זה נפלא למה נקראת תענית אסתר, אמנם לטעם המשנ"ב דהוא על שם התענית ביום י"ג צ"ב אמאי נקרא תענית אסתר, ואולי יש לדון דבאמת לא היו כלל"י מתענים בעת המלחמה ביום י"ג, כמו שכתבנו בפנים מהטעם דחלוק לגמרי סיבת התענית.

דהנה בנוסח 'על הניסים' מצינו שינוי גדול בין חנוכה לפורים. דבחנוכה מזכירין את הנצחון של החשמונאים במלחמה, ושהקב"ה עמד להם בעת צרתם ומסר רבים ביד מעמים וכו', ואילו בנוסח של פורים אין אנו מזכירין כלל את המלחמה שהיהודים לחמו באויביהם, אלא אומרים 'ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו וכו' ותלו אותו ואת בניו על העיץ'. ולכאורה הוא משום שעיקר הישועה בפורים היה מה שהקב"ה הפיר את עצת המן ותלו אותו על העיץ, אבל מה שלחמו נגד אויביהם לא היה חלק מעיקר הנס. וא"כ יל"ע טובא במה שתיקנו תענית מיוחד לזכור מה שהתענו ביום המלחמה, הרי אותה המלחמה לא הייתה כלל עיקר הישועה והנס של פורים.

צ"ב כל הענין לעשות זכר לאותו מלחמה שהיה בימי מרדכי ואסתר, דהא הניצחון במלחמה לא היה ישועה גמורה לשחררם ממלכות אחשורוש.

אמאי לא תיקנו תענית למוקפין חומה ביום י"ד

ה', עוד יל"ע, דאם היו מתעניין ביום המלחמה, א"כ בעיר שושן שנלחמו גם ביום י"ד, נמצא שהם התענו ב' ימים, י"ג וי"ד, וא"כ אמאי לא תיקנו למוקפין חומה להתענות גם בי"ד זכר לתענית שהתענו בני שושן גם ביום י"ד ג.

ובאמת אמרינן בנמ' (מגילה יד.) דבפורים אין אומרים הלל משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן ואין אנו יכולים לומר "הללו עבדי ה'". והיינו דאע"פ שכלל ישראל נלחמו באויביהם ונצחום, מ"מ לא היה זה ניצחון גמור כיון שעדיין היו משועבדים למלכות אחשורוש, [אבל בחנוכה שפיר אומרים הלל משום שהניצחון היתה ניצחון גמור], וכיון שכן

ו', גם יל"ע בהא שנשים מתענות בתענית אסתר, הלא אותו תענית היה מפני שיצאו למלחמה, אולם הנשים שאינם בנות מלחמה לכאורה לא התענו, וא"כ מדוע תיקנו שאף הנשים יתענו בתענית אסתר, וכל זה צ"ע. (אמנם בראשונים דף ב. הביאו מר"ת 'זמן קהילה לכל' שכולם התענו ביום י"ג למלחמה, ומבואר בר"ת שגם אסתר התענתה, ועכ"פ היא הצטרפה לחלק זה של המלחמה).



ג. אמנם יש ליישב ע"פ דברי הרמב"ן (הובא בר"ן בדף ב) שביאר "שהפחד של היהודים שישבו אז בערים הפרוזות, שהיו פרוצות לכל אויב, היה גדול לאין ערוך מהפחד שהיה לאלה שישבו בכרכים המוקפים חומה והיתה להם חומה שהגינה עליהם, על כן, אמנם בעת שניצלו עשו שניהם יום טוב, כל אחד ביום שלאחר הנס, אבל בשנה הבאה, כשבאו לעשות יום טוב קבוע לזכר הנס, נקבע החג רק אצל תושבי הפרוזים, שכן רק הם הרגישו היטב בגודל הנס, שכן שלא כעמיתיהם אנשי הכרכים, שהיו לפחות מוגנים מעט בתוך חומתם, הם היו פרוצים לכל אויב ומתנכל", עיי"ש. ולפי האמור יש לדון שעיקר התענית הוא רק לפרוזים, ולא למוקפין חומה, ועכ"פ נקבע רק ביום י"ג ולא ביום י"ד.

סימן טז

בטעם המגיד שתענית אסתר הוא להגין מהשכרות

לשתות ארבע כוסות בליל פסח, וכדי שלא ישטינו עליהם סמאל ונחש נוהגים להתענות בערב פסח להכניע כחם, ולהורות כשישראל שמחים ושותים בימים אלו אינו ח"ו להשלים תאות היצה"ר אלא לעבודת קונינו, שהרי הם מקדימים להתענות קודם לכן להכניע תאות היצה"ר, עכ"ל.

מבואר מדבריו שאין התענית בא מצד שהוא יום י"ג באדר ומחמת המלחמה שעשו שהתענו בו, ואינו גם זכר לתעניתה של אסתר בפסח, אלא הוא משום הגנה לסעודת פורים של יין, ולפי האמור הומן לעשות התענית הוא בערב פורים.

והנה לפי"ו יש לעיין, לכני עירות המוקפות חומה שעושין את הפורים ביום ט"ו, היה ראוי להתענות ביום י"ד, ויש לומר דאי אפשר. ולפי דבריו יהיה מבואר ג"כ למה לעולם מקדימין התענית קודם הפורים ואין מאחרין אותה, דאי אפשר לעשותה אח"כ כיון שאין שום טעם בכך, שכל התענית הוא כהכנה לשתיית יין בפורים.

לפי"ד מדוע לא קבעו תענית אף קודם פורים קטן שיש נוהגין בו סעודה ומ"ש משאר יו"ט

ג) **אמנם** יש להקשות טובא לפי טעם זה, חדא דבפורים קמן שנוהגים

טעמים ומקורות לתענית אסתר

א) **הנה** מצינו בראשונים כמה טעמים לתענית אסתר, לדעת ר"ת (הובאו הדברים בר"ן במגילה ב:) דהתענית נלמד מדברי הגמ' דיום י"ג הוא זמן קהלה לכל, דהיינו שהוא יום תענית. ולדעת כמה ראשונים ילפינן מקרא שנאמר במגילה "לקיים את ימי הפורים האלה ודברי הצומות וצעקתם", דהיינו שגם חלק זה קיבלו עליהם להיות נוהגים התענית, (עיין בר"ן בפרק ב' תענית שהביא מהראב"ד כן, ועיין ברא"ש פ"א מגילה סי' א).

טעם הבית יוסף שהתענית הוא להגן מפני הסכנה שבשכרות

ב) **והנה** בספר מגיד מישרים גילה המגיד להבית יוסף עוד טעם לתענית, והוא כדי להגן על הסכנה של שכרות, שאם יתענה מקודם לא ישתכר כ"כ ולא יבוא לידי סכנה, ולתקן האכילה שיהיה לשם מצוה, עי' בפרשת ויקהל שכ' וז"ל: "כי בימי הפורים ובליל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שסמאל והוייא בישא דרכם להכניס שמחה בלבבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות ואח"כ עולה ומסמין. והו סוד התענית שמתענין בי"ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטין, והו סוד ג"כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח, והטעם מפני שישראל חייבים

לעשות סעודה (עי' מגילה ה. ובתוס' והר"ן ב' דעות לענין חובת סעודה, ועי' סי' תרצ"ז), אמאי אין צריך להתענות מקודם לפי הנ"ל. ועוד צריך ביאור מא שנא משאר יו"ט דאיכא מצוה בשתיית יין ולא צריך לעשות תענית קודם לכן. ובפשטות י"ל דפורים יש ריבוי שיכרות, והשווה לזה הב"י לטעמיה דבשו"ע (סי' תרצ"ה ב) משמע דנקט דהשיעור עד דלא ידע הוא כפשוטו, וברמ"א כתב דאינו כן ורק דיותר מלימודו, או דמקיים זה בשינה. ולפי"ז י"ל דלפי הב"י לשיטתיה דשיעור זה הוא כפשוטו ממש ועלול להיות יותר בסכנה, על כן צריך לתענית אסתר בכדי להגין בזה.

וי"ל עוד, דפורים קמן דעת המחבר (סימן תרצ"ז סק"א) דאין חובת סעודה כלל בפורים קמן, ורק חשיב מקצת יו"ט לענין הספד ותענית, ודעת הרמ"א דיש לנהוג במקצת חובת סעודה. וי"ל דהמחבר אזיל גם בזה לשיטתיה, ונקט דאם היתה הלכה שנכלל בדרשת "אין בין אדר ראשון לאדר שני" וכו' ויש מחייב של סעודה, א"כ היה צריך להיות גם כן תקנת תענית אסתר בפורים קמן. ומדלא מצינו כן על כרחך דהוא רק לענין הספד ותענית. משא"כ לדעת הרמ"א דלעולם אין בזה חלק התקנה דתענית אסתר משום הסעודה, ע"כ אפשר לנהוג בפורים קמן שמחת פורים אפילו שלא התענה מקודם.

תענית אסתר כענין תקנת תענית בה"ב משום מכשול

ד) **אמנם** בפשוטו עדיין קשה, דאפילו אם יש ענין להיות לבסומי אבל מ"מ

אינו ברור החובה, ובפרט כמו שכתבנו לדעת הרמ"א, וכיון שכן מה הטעם דפורים צריך הגנה יותר.

והנראה בזה ע"פ מה דמבואר דנוהגין להתענות בה"ב כדאיתא בקידושין (פא.) ומצינו כן רק בסוכות ופסח, ולא בשבועות. והנראה בזה כפי המבואר בדברי ר' צדוק הכהן בפרי צדיק, דרק בימים של חול המועד יש מכשול ולא ביו"ט בעצמו, ומשום הכי ביאר הטעם שלא נתקן תקנת בה"ב בשבועות כיון שאין בו ימים של חול המועד, וכל המקום והקלקול ביו"ט הוא בזמן שהוא חול המועד ואין מספיק קדושת המועד להגין על השתייה, ולזה צריך תקנת בה"ב.

ולפי"ז הרי בפורים שהוא יו"ט שאינו אפילו כדרגת חול המועד שהוא כולו מדרבנן ואין איסור מלאכה נוהג בהן כלל, הרי בסעודה זו המכשול הוא יותר גדול ומסוכן ביותר, ועל כן מקדימים להתענות מקודם שלא לבוא לידי מכשול, ובחנוכה שאין חובת סעודה ואין ריבוי סעודה על כן לא צריך הגנה ממכשול.

מדברי המגיד משמע שאינו ענין מיוחד בפורים

ה) **אמנם** בדברי המגיד מישרים חזינן שהשווה גם תענית בכורות בפסח מצד שתיית ד' כוסות, ולפי דברינו יהיה מיושב רק למה חמור בפורים משתה היין שאין הוא יו"ט מן התורה, וכן אין איסור מלאכה, אמנם בפסח למה קיים החשש כ"כ מצד ריבוי ד' כוסות ששותין שצריך להזהר, וצ"ע. ועוד

בערב פסח מספיק לשני הלילות, ויש לעיין
טובא בזה. עכ"פ שאלתינו הוא על פורים ולענין
שאפשר לבאר הדברים שבפורים יש חשש
קלקול ביותר.

יל"ע בתענית בכורות בפסח, דאם הוא משום
שצריך להגין משום ד' כוסות, מדוע רק
הבכורות צריכים הגנה ולא כולם. וכן יל"ע מה
תהא ההגנה ביו"ט שני, האם נאמר שהתענית



סימן יז

ביאור התענית שהתענו בשושן בימי מרדכי ואסתר

כמה הערות בתענית שתיקנה אסתר להתענות בעיר שושן

א) איתא במגילת אסתר (ד, זז): "לך כנום את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום גם אני ונערתי אצום כן וככן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי". ונראה להעיר כמה הערות בתענית זו שתיקנה אסתר לבני שושן.

א', הנה מיד כשיצאה גזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים כתיב (שם פסוק ג), "ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מניע אבל גדול ליהודים וצום וכבי ומספד שק ואפר יצע לרבים". הרי שמיד כששמעו ישראל את גזירת המן התחילו להתענות, וא"כ מה זה שצותה אסתר לצום שלשת ימים, הרי בלאו הכי היו כולם כבר עומדים בתענית.

ב', עוד יש להעיר בלשון הפסוק "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו", דהא באמירתה

'וצומו עלי' מבואר שלא יאכלו ולא ישתו, דהא זהו גדר כל תענית דעלמא, וא"כ צ"ב למאי האריכה אסתר בדיבורה לומר 'ואל תאכלו ואל תשתו' א'.

החילוק בין התענית שתיקנה אסתר לשאר תעניות ציבור

ג', הנה קי"ל להלכה שכל תענית שהוא תענית ציבור נוהגין בו חמישה עיניוים, ואסורים גם ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. וא"כ יל"ע דמהפסוק משמע דבאותו תענית שהתענו בעיר שושן לא היה בו אלא איסור אכילה ושתיה בלבד, דכן הוא לשון הפסוק "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו", וא"כ צ"ב מדוע לא היה נוהג בו גם שאר העיניוים כדן כל תענית ציבור שנוהגין בו כל חמשת העיניוים.

ד', הנה תנן (יבמות קכא.): "אמר רבי מאיר מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה ימים", ואמרינן עלה בגמ' (שם

א. והנה בתרגום שני מבואר דגזרו תענית גם על כל הבהמה ושור וצאן, ויפרדו יונקים משדי אמם, ולפי"ז הוסיף בתענית גם הבהמות ויונקים משדי אמם, והיינו שנכלל כמה שאמרה 'אל תאכלו ואל תשתו' כולם אפילו הבהמות, ומיושב הדקדוק בכאן, ועי' בזה. ובדברי התרגום שני יש להעיר קצת בזה, דלעיל מבואר בדבריו שמרדכי אמר דיש לנהוג כמנהג אנשי נינוה שקיבלו תענית על כולם וגם על הבהמות, וכיון שכן חוזרת ההערה מה הוסיפה אסתר כאן. אמנם כאן מבואר שאסתר אמרה לא רק על הבהמות, אלא גם על 'יונקים משדי אמם', וזהו ההוספה לתעניתו של מרדכי. ובעצם הדבר שמרדכי קיבל התענית להיות כמו נינוה, כן אומרים להדיא בסליחות לתענית אסתר, דענין התענית שקבעו לכפרה היה כמו שהיה בנינוה.

של פסח בתענית' משמע שהחידוש היה מה שביטל דין סעודת יו"ט ביום הפסח, (ולדעת כמה מן הראשונים אף ביום ט"ו איכא מצות סעודה מן התורה, עי' ברכות מט:; וסוכה כז. בתוס' ובראשונים שם).

וכן נקט ביערות דבש (ח"כ דרוש ט) שהחידוש היה מה שביטל מרדכי דין סעודת יו"ט ביום הפסח, אלא דהקשה ע"כ אמאי לא אמרו בגמ' הא דביטל מרדכי מצות מצה ומרור בליל ט"ו. ובאמת במדרש הוא מפורש שהחידוש הוא מה שביטל מרדכי מצות מצה ומצות מרור בליל ט"ו^ב. אלא דלפי"ז יש להעיר לאידך גיסא, דתיפו"ל שביטל מרדכי את חובת סעודת יו"ט הנהוג גם ביום, ולא רק מצות מצה ומרור הנהוגים רק בליל ט"ו.

החטא של כלל ישראל היה מה שהשתחוו לצלם, והחטא של בני שושן היה מה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש

(ב) **ואשר** נראה לומר בכל זה, דהנה איתא בגמ' (מגילה יב.): "שאלו תלמידיו את רשב"י, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם", עכ"ד הגמ'.

והנה זה פשוט דנהי שגזירת הכליה על כל כלל ישראל בכל מקומות מושביהם

קכא:): "תניא אמרו לו לרבי מאיר אין מזכירין מעשה ניסים", (ופי' רש"י, אפילו אינו מת מחמת המים היה לו למות מחמת דבר אחר). ומקשינן בגמ': "מאי מעשה ניסים, אילימא דלא אכיל ולא אישתי, והכתיב וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו" וגו', אלמא דשפיר יכול לחיות ג' ימים בלא מזון ומים.

ולכאורה יש להעיר, מאי ראייה מיתו בגמ' מהתענית של עיר שושן, הא איכ"ל שאכלו פחות משיעור אכילה ושתו פחות משיעור שתיה, אבל לעולם מי שאין לו מזון ומים כלל אינו יכול לחיות ג' ימים. ונראה מוכח מזה דבתענית של עיר שושן היה אסור לאכול ולשתות אפילו משהו, וזהו מה שהוכיחו בגמ' שאפשר לחיות ג' ימים בלא שום מזון ומים כלל. אלא דאף דבר זה צ"ב, ומ"ש תענית זו מכל שאר תעניות דהאיסור הוא לאכול כשיעור אכילה ולשתות כשיעור שתיה, והכא בתענית של עיר שושן היה אסור לאכול ולשתות אפילו משהו.

'ויעבור מרדכי' - איזה מצוה ביטל מרדכי הצדיק

ה', הנה איתא במגילה (ד, יז): "ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר", ואמרו בגמ' (מגילה טו.): "ויעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית". והנה אינו מפורש בגמ' איזה מצוה ביטל מרדכי, ומלשון הגמרא שאמרו 'שהעביר יום ראשון

ב. והא דלא הזכירו דביטל מצות שתיית ד' כוסות, עיי' בתוס' ריש ערבי פסחים (צז: ד"ה לא יפחתו) שצדדו שרק בעל הבית צריך לשתות, אבל על המסובין אין חובת שתיה אלא דין ברכה על הכוס. אמנם הראשונים שם חולקין על זה, ויתכן שגם התוס' חזרו מזה בסוף דבריהם, ואכמ"ל.

היה בגלל העבירה שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, מ"מ על היהודים שבעיר שושן הייתה תביעה נוספת על כך שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

ולפי"ז נראה לומר, דהא דהתענו כל ישראל כששמעו את גזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים היה זה בגדר התענית שמתענין על כל צרה שבאה על הציבור כמפורש במסכת תענית, והוא כדי לעורר את העם לחזור בתשובה ע"י צום ובכי ומספד. ועי' בשערי תשובה (שער א' אות טו) שכ' וז"ל: "העיקר הרביעי הצער במעשה, כמו שנאמר (יואל ב, יב) וגם אתה נאם ה' שבו עדי ככל לבבכם ובצום ובבכי ובמספד", עכ"ל. והיינו דהצום ובכי ומספד הוא אופן של עשיית תשובה ע"י הצער במעשה, ואת זה עשו כל ישראל מיד כששמעו את הצרה של גזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים.

התענית שתיקנה אסתר היה בגדר תשובה על מה שנהנו מסעודתו של אחשורוש

אולם התענית שתיקנה אסתר לבני שושן היה מטעם אחר לגמרי, והוא היה כדי לתקן את עיקר העבירה שנהנו בני שושן מסעודתו של אחשורוש, והתענית גופא כמה שמנעו עצמן מאכילה ושתייה היה הכפרה על מה שנהנו מסעודתו של אחשורוש. ועי' בשערי תשובה (שער א' אות לה) דמעיקרי התשובה להיטיב פעליו בדבר אשר זדה עליו, והיינו דצריך לתקן החטא באותו פעולה שחטא בה. וזהו מה שתיקנה אסתר תענית לבני שושן כדי שפעולה זו של מניעת האכילה יהיה תיקון וכפרה לעבירה שנהנו מסעודתו של אחשורוש.

[ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"א) דתשובה גמורה היא היכא שבא לידו דבר שעבר בו באותו עיר ובאותו מקום ופירש ולא עשה, והכא נמי בני שושן שנכשלו באותו מקום כמה שנהנו מסעודתו של אחשורוש, תשובתם היתה להתענות ולפרוש מאכילה ושתייה באותו עיר ובאותו מקום].

ג) וע"פ זה נראה ליישב כל מה שהערנו בתחילת דברינו, דודאי כל ישראל כבר עמדו בתענית מיד כששמעו את גזירת המן, אבל אותו התענית היה מדין תענית שמתענין על כל צרה שתבוא על הציבור, אולם בתענית שתיקנה אסתר לבני שושן היה ענין מיוחד לתקן את החטא שנהנו בני שושן מסעודתו של אחשורוש. ומשו"ה הוצרכה אסתר לפרט ולומר 'וצומו עלי' ואל תאכלו ואל תשתו' כיון שבוה באה היא לכאר להם את עיקר סיבת תקנת התענית שאינו מדין שאר תעניות ציבור אלא היא בעבור חטא מסוים שנהנו מסעודתו של אחשורוש, והכוונה והטעם ב'צומו עלי' הוא 'אל תאכלו ואל תשתו' דהיינו לתקן את האיבר ואת המעשה בו פגמו הם וחטאו בסעודתו של אחשורוש, ולכך אסורים הם דווקא באכילה ושתייה כיון שבמעשים אלו גופא חטאו כמה שנהנו באכילה ושתייה בסעודתו של אחשורוש.

וכן מה שדקדקנו מהפסוק דבתענית זו לא היה אלא איסור אכילה ושתייה ולא נהגו בו שאר חמשת עינויים, אע"פ שכל תענית שהוא תענית ציבור נהגו בו חמשת העינויים, היינו משום דכאן התענית היה רק כדי לתקן חטא ההנאה מסעודתו של אחשורוש, ולזה היו צריכין לפרוש רק מאכילה ושתייה כנגד מה

במצות סעודת יו"ט כיון שלא יהיה להם שום עונג באכילה זו.

אמנם הא תינח לענין סעודת יו"ט, אבל בליל ט"ו הא איכא מצוה מן התורה לאכול כזית מצה, ויתכן היה לאכול כזית זה באופן שלא נחשב לביטול התענית, וכגון אם בלע את המצה דיצא בזה ידי מצות מצה (עי' פסחים קטו:). ועל כן בוודאי היו שאר ישראל מקיימים מצוה זו באופן שלא יבטל את התענית וכנ"ל, אבל בשושן דסיבת התענית לא היה כשאר תענית על כל צרה שתבוא על הציבור, אלא שהיה תיקון על אותו מעשה שחטאו בו, והיינו במה שנהנו באכילה ובשתיה מסעודתו של אחשורוש, וכיון שכן בכל אופן אין להם לאכול ואפילו מצה ואפילו מרור, וזה היה החידוש של תקנת אסתר לעבור על מצוות אכילת מצה של ליל ט"ו.

מה שלא מצינו שיעור אכילה ושתיה בסעודת פורים

(ה) **ולפי"ז** יש לבאר מה שבשאר סעודת יו"ט מצינו שיש שיעור של אכילה בכזית, ושתיות יין כרביעית, אבל בסעודת פורים לא מצינו שיש שיעור באכילה, אלא כל היום מחויב בסעודה ואכילה, וכן לענין שתיה הרי קי"ל דחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ולהנ"ל הוא מבואר, שהרי השמחה של פורים הוא בגדר 'ונהפוך הוא', ולא רק שאין כאן תענית, אלא שנעשה תיקון בעצם האכילה, ולכן לא ניתן שיעור לאכילה והשתיה של מצוה ביום הפורים.

שנהנו באכילה ושתיה בסעודתו של אחשורוש, ולא היה צריכים לפרוש גם משאר העינויים.

ומאידך היה חומרא בתענית של אסתר שהיה אסור באכילה ובשתיה אפילו במשהו, כדמוכח מדברי הגמ' ביבמות הנ"ל, אע"פ שבשאר תעניות האיסור הוא רק בשיעור אכילה ובשיעור שתיה, והיינו משום דהכא התענית היה בגדר כפרה על אותו עבירה, ולפיכך היו צריכין לפרוש מאכילה ושתיה לגמרי ואפילו מאכילה ושתיה של משהו.

התענית לא היה סתירה למצות סעודת יו"ט אלא למצות מצה ומרור

(ד) **ועל** פי זה נבוא ליישב הדקדוק בדברי המדרש הנ"ל דמבואר שעיקר החידוש בתענית שתיקנה אסתר היתה במה שלא אכלו מצה ומרור בליל פסח, ולא מה שביטלו חובת סעודת יו"ט. ונראה דחובת סעודה ביו"ט הוא משום עונג, והרי הלכה מפורשת היא בהלכות שבת דמי שזעך לו לאכול אינו חייב לאכול, כיון שכל חובת סעודה הוא משום עונג.

ולפי"ז י"ל דבזמן ששמעו כל ישראל את גזירת המן היו מתענים הם תענית ציבור מדין תענית על כל צרה שתבוא, וכמש"כ רבינו יונה הנ"ל דצום וכבי ומספר הוא מרדכי התשובה, א"כ בוודאי היה להם צער לאכול במקום שמוטל עליהם דין להתענות מחמת חובת התשובה שהיה כולם צריכין לעשות. ובאופן זה אין כאן שום ביטול



סימן יח

בענין קידוש לבנה במוצאי תענית אסתר

האם תענית אסתר דומה לשאר תעניות שאין מקדשין את הלבנה במוצאי התענית

(א) הנה קי"ל בכל שאר התעניות שאין מקדשים את הלבנה במוצאי התענית, כיון שאינו בשמחה, וכדכ' הרמ"א (או"ח סי' תכ"ו ס"ב): "אין מקדשין הלבנה קודם תשעה באב, ולא קודם יוה"כ"פ, ובמוצאי יוה"כ מקדשים אותה דאו שורין בשמחה, אבל לא במוצאי ת"ב או שאר תעניות". ויש לדרון במוצאי תענית אסתר האם מותר לקדש את הלבנה בעודו בתענית. ונראה דיהיה תלוי בב' טעמים של התענית (עי' לעיל דברי הר"ן מר"ת הובא במשנ"ב, או המאירי והרא"ש שהוא לשמחה), דאם עצם התענית הוא על עת צרה, או עכ"פ לזכר הצרה, א"כ הרי עדיין שרוי הוא בצער, אמנם אם הוא אדרבה תענית של שמחה, יהיה זה בדומה ליוה"כ"פ.

אף במוצאי תענית אסתר איכא שמחה יתירה כמוצאי יוה"כ"פ

(ב) אמנם יש לדרון דביוה"כ"פ לא רק שהתענית אינה על צרה אלא שהוא בשמחה במוצאי יוה"כ"פ משום מחילת העוונות וי"ל דלכך הותר לקדש את הלבנה, משא"כ בפורים שאינו כן. אמנם פשוט דאף בפורים יש לו מעלה זו, ובפרט יש לדרון שלאחר קריאת המגילה שאז הוא שרוי בשמחה יתירה, וכשיטת ר"ע גאון דרק לאחר המגילה אומרים על הניסים, כיון שעיקר השמחה הוא לאחר קריאת המגילה. וא"כ י"ל דה"ה גבי פורים. ובפרט שהרי יום הכיפורים הוא רק כ-פורים כדאיתא בתיקוני זוהר וכדברי הגר"א שהבאנו בכמה מקומות שישנם כמה דברים השווים בין יוה"כ"פ ליום הפורים, וא"כ בוודאי שהוא בשמחה יתירה.

עוד איכ"ל דחלוק תענית אסתר ביסודו משאר תעניות ציבור, דהנה שאר כל תעניות ציבור באו על הצרות שאירעו לישראל באותם הימים, ולכך תעניות אלו הינם ימים של צרה וצער ואינם ימים של שמחה ולכך אין לקדש את הלבנה במוצאי תעניות אלו כיון שאין האדם בשמחה. משא"כ תענית ציבור אינו זמן של צרה וצער וכל טעם התענית הוא לזכר התענית שהתענו בימי מרדכי ואסתר, וא"כ איכ"ל דבהו ליכא חיסרון של

והנה כתב המשנ"ב (סקי"א) דאם לא קידש הלבנה עד תענית אסתר יקדש אחר התענית כיון שהשעה עוברת (מ"ז). הרי מפורש בדבריו דרק מצד שהוא מצות עוברת יש לו לקדש אחר התענית, אבל בלא זה יהא דין תענית אסתר כשאר תעניות לענין קידוש לבנה. ובוה אויל המשנ"ב למעמיה דנקט טעם התענית כדעת ר"ת דהוא זכר לצרה, ביום י"ג יצאו למלחמה.

דבתענית אסתר מוקדם בוודאי א"א לקדש את
הלבנה במוצאי תענית אסתר, ויל"ע בכל זה.

שמחה ויהא מותר לקדש את הלבנה במוצאי
תענית זה.

במוצאי יוהכ"פ השמחה הוא על עיקר
העינוי כיון שהוא גורם הכפרה

האם יכול לקדש את הלבנה במוצאי
תענית אסתר מוקדם

ד) **אולם** אכתי צ"ב מה טעם יהא חלוק מוצאי
תענית אסתר מוצאי יוהכ"פ, דהא
במוצאי יוהכ"פ יכול לקדש את הלבנה אע"ג
שהוא יום של תענית כיון שהוא בשמחה מחמת
כפרת העוונות, וא"כ אף במוצאי תענית אסתר
הוא בשמחה מחמת יום הפורים וכל הניסים
לנעשו לאבותינו ביום זה, וא"כ אמאי לא חשוב
הדבר שאף ביום זה הוא בשמחה ויכול לקד
את הלבנה אף בלא הטעם של מצוה עוברת.

ג) **נמצינו** בזה לכאורה ב' טעמים לכך שיכול
לקדש את הלבנה במוצאי תענית
אסתר, חדא דאכן בעיקרו תענית אסתר דומה
לשאר תעניות ציבור, אולם רק מחמת השמחה
יתירה שיש לו לאדם אחר קריאת המגילה
והתחדשות הנס יכול הוא לקדש את הלבנה
כיון שהוא בשמחה. ועוד, דחלוק תענית זה
מכל שאר התעניות ואינו מחמת צרה אשר
לכך אינו בשמחה, אלא הוא לזכרון, ולכך לא
אמרינן בהו האי דינא ויכול לקדש את הלבנה
במוצאי תענית אסתר.

ונראה לבאר אמאי חלוק מוצאי יוהכ"פ
שאפשר לקדש בו את הלבנה
במוצאי תענית אסתר דמשמע דכל הטעם הוא
רק משום שהוא מצוה עוברת, אולם לא אמרינן
דאף בהו הוא בשמחה מחמת יום הפורים,
דהנה אע"ג שהתענה האדם והיה בעינוי הגוף
ביוהכ"פ הרי השמחה שלו במוצאי יוהכ"פ הוא
על העינוי עצמו כיון שבעבור עינוי זה זכה
לכפרת עוונות, נמצא שהעינוי היינו השמחה
ולכך הוא שרוי בשמחה ויכול לקדש את
הלבנה. משא"כ במוצאי תענית אסתר, אין
שמחתו תלויה בעינוי הגוף שהתענה אלא
מחמת דבר אחר והוא יום הפורים, נמצא
שעדיין הוא מעונה בעבור התענית ואין שמחתו
בעבור עינוי זה, ולכך איכ"ל דאינו דומה
למוצאי יוהכ"פ.

ונפק"מ בדבר, בתענית אסתר שהוקדם ליום
חמישי האם יהא מותר לקדש את
הלבנה במוצאי התענית, דלהביאור הראשון
שבליל פורים הוא בשמחה יתירה מחמת הנס
שנתחדש בעת קריאת המגילה, נמצא כי
בתענית אסתר מוקדם שאין קורין בו את
המגילה ליכא האי שמחה יתירה ואין לו לקדש
את הלבנה. אולם לביאור השני שאין תענית
זה דומה לשאר התעניות ואינו מחמת צרה
אלא לזכרון, נמצא דליכא בהו חיסרון של
שמחה ויכול לקדש את הלבנה.

אמנם מדברי הט"ז חזינן דלא כהנ"ל, שהרי
ב' הטעם דאפשר לקדש במוצאי
תענית אסתר משום שהוא מצוה עוברת, נמצא



סימן יט

בתענית אסתר מרגישים את הנס והישועה של פורים

פלוגתת הראשונים בביאור זמן קהילה לכל

(א) בגמ' מגילה (ב.) אמרו דלא בעינן קרא לומר דאפשר לקרות את המגילה ביום י"ג, כיון שיום י"ג הוא זמן קהילה לכל, ע"כ. ובביאור 'זמן קהילה לכל' כ' רש"י וז"ל: "הכל נקהלו להגם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבויי שיהא ראוי לקרייה, דעיקר הגם בו היה", עכ"ל. אמנם א"כ צ"ב אמאי נקטו לשון זמן 'קהילה' ולא זמן 'מלחמה'. וכתב הריטב"א: "והא דלא נקט לישנא דמלחמה, לישנא דקרא נקט לה", והינו לשון הפסוק (ט, מז) 'נקהלו ועמוד על נפשם'.

(ב) אמנם הקשו הראשונים (רשב"א וריטב"א והרא"ש) וז"ל הריטב"א שם: "הקשו עליו בתוספות היכי קאמר משום דהו"ל יום מלחמה לא צריך לרבויי וממילא אתי, שהרי לפי פשט הכתוב אין עיקר הדבר תלוי במלחמה אלא ביומי דהוו להו נייחא, כדכתיב בהאי קרא כימים אשר נחו בהם

היהודים וכו' וכתוב נקהלו ועמוד על נפשם בשלשה עשר בו ונוח בארבעה עשר בו", עכ"ל. והיינו דקשיא ל' שהרי הכתוב תלה את הקריאה ביום המנוחה ולא ביום המלחמה א'.

שיטת ר"ת שביום י"ג נקהלו להתענות כיון שעמדו במלחמה

ותי' בשם ר"ת וז"ל: "ופי' ר"ת ז"ל דזמן קהילה היינו שביום י"ג נקהלו עם מרדכי ואסתר להתענות לפי שהם עומדים במלחמה, וכן כתב רב אחא ז"ל שביום י"ג התענו בזמן ההוא, וכן מצינו במושה שעשה תענית כשנלחם יהושע בעמלק כדדרשינן במסכת תענית (מכילתא פ' בשלח) ומשה ואהרן וחור עלו ראש הגבעה מכאן לתענית שצריך שלשה, אלו דברי רב אחא ז"ל". והוסיף דזה המקור לתענית אסתר ביום י"ג וז"ל: "ומכאן יש סמך למה שנהגו העולם להתענות יום י"ג שלא מצינו לו זכר אחר בתלמוד בשום מקום", עכ"ל.

ג) והנה יל"ע ביום י"ג האם היו ישראל במצב של סכנה או לא. ונראה דזה תלוי

א. ועי' בחת"ס (פ' תצוה ד"ה לקיים) שכו' וז"ל: "י"ל דהי' ראוי שיעשו הי"ט ביום הי"ג זמן המלחמה כמו י"ט של פסח בשבעה ימים שבין מכות בכורות וקריעת י"ס ולא אח"כ ביום מנוחה, אלא נלע"ד לא רצו מרדכי ואסתר שיהי' יום אחד אשר כל ישראל אוכלים ושמחים ומתבטלים מתורה ומצות, ע"כ קבעוהו ביום מנוחה ויומו של זה איננו יומו של זה, נמצא כשאלו שמחים ומשתכרים אלו עוסקים בתורה, משא"כ כשהי' קובעים ביום מלחמה ביום י"ג הי' כולם שוים ביום אחד", עכ"ל, ולהנ"ל הוא מיושב.

במח' רש"י והראשונים, לדעת הראשונים בשם ר"ת הרי באמת היו במקום סכנה, ואדרבה התענו וה' שמע תפילתם והצליחו במלחמה, ולזה נקבע יום י"ג מידי שנה בשנה כיום תענית. אמנם לדעת רש"י, הרי עצם המלחמה הוא כבר חלק מהניצחון שכבר נמסרו לידם, והוא גופא זמן לשמוח על הנס.

והנה נחלקו הראשונים במעם תענית אסתר, אם הוא כשיטת ר"ת כאן, או זכר לתענית אסתר בפסח כמש"כ כמה מהראשונים. ונראה שיהיה הדבר תלוי בכאן האם יום י"ג הוא היום של הנס, או היום של הסכנה והמלחמה וכדומה.

והנה לדעת ר"ת שהוא יום של סליחה ותשובה, צ"ב מה המעם דבשביל זה אפשר לקרות בו את המגילה ולא בעינין לי' קרא. והנראה בזה, שהרי לדעת ר"ת אדרבה הרי בתוך הקריאה מתעורר מידי שנה בשנה הסכנה והישועה והא ממש ענין יום י"ג. אמנם לדעת החולקים שהישועה הייתה כבר בפסח שבשנה שעברה וכדמשמע מנוסח על הניסים, הרי הכל נשלם על ידי הקב"ה והכל הוא על מפלתו של המן, דהיינו שביטל מחשבת המן הרשע, ואין זה דבר מידי שנה בשנה, וע"כ סיבת התענית הוא רק זכר למה שהתענתה אסתר בבואה אל אחשוורוש, משא"כ לדעת ר"ת, וישל"ע טובא בזה.

ביום הפורים המשתה אינו היכ"ת לשמחה אלא הוא חיוב בפנ"ע

ד) **והנראה** בזה בהקדם מה שיש לבאר בעיקר מצות "משתה ושמחה"

בפורים, דהנה בספר עמק ברכה (עמ' קכו) הביא ממין הגרי"ז שאמר לבאר השינוי בשמחת פורים מחיוב השמחה של שאר המועדים, שלא מצינו בשום מקום שמחה דין כזה שחייבים לבסומי בשתיין יין עד דלא ידע, ואמר הגרי"ז משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה', ובשר ויין אינו אלא סיבה המעוררת את השמחה, אבל בפורים כיון דכתיב 'משתה ושמחה' נמצא שהמשתה היא היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע, עכ"ד.

המבואר בדבריו, דיסוד מצות לבסומי בפוריא הוא חובת משתה בעלמא בלי שום תכלית של שמחה, והיינו עצם שתיית היין, ולא שתהא היכ"ת להגיע לאיזה תכלית של שמחה. והדברים אומרים דרשני מה הביאור בזה, ולמה הוא כן, הרי בסידור יעב"ץ כתב על חומר הענין להיות סתם בשכרות בפורים. ובפשוטו ההבנה היא דכל הישועה בא ע"י משתה היין, וע"כ כאן נקבע עצם השמחה לזכר זה, ומשום הכי אין שיעור לדבר זה.

על ידי התענית מרגישים את עומק הישועה וההצלה

ה) **אמנם** נראה לבאר הדברים, דהנה מבואר בכמה ראשונים (במאירי וברא"ש) דתענית אסתר אינו על הצרה אלא הוא לזכר השמחה, והוא מעון ביאור מה הענין בזה. והנראה שעומק החיוב ביום הפורים הוא להכיר כי כל נס הפורים אינו נס חד פעמי, אלא הוא נס שמתחדש בכל שנה ושנה, ולכך הרי בשביל

זכירת הנס גרידא אין מקום שיהיה צריך לזכור גם את הצרה שהייתה קודם לכן, אמנם יום הפורים אינו רק זיכרון גרידא למה שהיה בימים ההם, אלא ישועת פורים והארת פורים חוזרת ונשנית בכל שנה ושנה, ובכל שנה יש לנו את הישועה שבאה מתוך הצעקה, וע"כ חלק מישועת פורים יש בו מחייב להתענות קודם לכן ורק אח"כ לקיים את הפורים.

ולכך אמרו הראשונים שהתענית הוא חלק מהשמחה, דע"י התענית אנו מרגישים את עומק הנס והישועה של פורים, דבזה שאנו מתענין ומרגישים בפועל שהייתה הצרה ואח"כ אוכלים ומרגישים את ההצלה, בזה יש שמחה יתירה כיון שבפועל הרגשנו במצב של צער ע"י התענית. ועי' במור (סי' תרצ"ג סעי' ג) שהביא בשם רב עמרם גאון דהיה המנהג בשתי ישיבות לומר תחנון בפורים, דכיון שהוא יום נס ונגאלו בו צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה. והיינו ע"ד הנ"ל דצריך בפועל להרגיש את הצרה ואת הישועה שהיה אז כיון שישועה זו חוזרת ונשנית בכל שנה, ומכח זה יש לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה.

ונראה דזה הביאור כמה שהובא לעיל מדברי מרן הגרי"ז דשאני חובת שתייה בפורים ושמחת פורים משאר מועדים אשר בפורים אין גבול ושיעור לשתייה וגם לאכילה, ולפי הנ"ל הוא מבואר, דמה שיש ענין מיוחד בפורים בחובת משתה יין כדבר בפנ"ע, הוא בכדי להרגיש את היציאה ממצב הקשה שקודם לכן, וכאילו שאירע דבר זה שהיינו בצרה, והנה בשאר המועדות אין אנו צריכים לזכור את הצרה שקדמה לישועה, וע"כ המחייב של

שמחה בהם הוא בנחות דרגה וכל חיובו של יום הוא להכיר ולזכור את היציאה מצרים, אמנם בפורים שיש מחייב עלינו בכל שנה ושנה לשנות הצרה על ידי התענית ואפילו לומר תחנון כדברי ר"ע גאון, אם כן גם חלק הישועה והשמחה הינה שונה לגמרי, והוא שמחה ביתר שאת, דוגמת אדם שיצא זה עתה לחירות.

אף בתענית אסתר מוקדם יש לאכול לאחר התענית

(ו) **ולפי** הנ"ל יש להחדש חידוש גדול, דבאופן שהתענית הוקדם ליום חמישי, אולי יש ענין מיוחד לאכול לאחר התענית (מה שלא מצינו דבר זה בשום תענית אחר לכד ממוצאי יוה"כ פ), ומשום דבעלמא אין ישועה מסוימת בסוף התענית אלא שנגמר התענית, אבל בתענית אסתר שסיבת התענית הוא להרגיש הצרה ואח"כ הישועה, א"כ גם בתענית אסתר מוקדם אפשר דיש ענין מיוחד לאכול כשנגמר התענית כדי להרגיש את הישועה הבאה לאחר הצרה. והיינו דאכילתו הוא בדומה לאכילתו במוצאי יוה"כ שיוצאת בת קול ואומרת 'לך אכול בשמחה את לחמך כי כבר רצה אלוקים את מעשיך', כן הוא באכילתו בפורים אחר תענית אסתר שהוא אכילה לומר שנתקבלו תפילתינו ואנו זוכים לישועה גם בשנה זו. (וקצת מקור לזה, דהנה מצינו מחל' ראשונים לענין פורים משולש שקוראין את המגילה ביום ו', ואת הסעודה לפי השו"ע (סי' תרפ"ח ו) עושים ביום א', אמנם דעת המאירי ברף ה. שמקדימין גם הסעודה ליום ו', וכן הוא שיטת הרע"ב ועוד ראשונים. ולהנ"ל יש לבאר דבר זה, דעיקר חובת הסעודה נובע מכה קריאת המגילה,

לעשות היכר במעשה אכילה אחר התענית. ולפי האמור יש לדון חידוש נפלא עד מאוד ע"פ הדקדוק הנ"ל, שבתענית מוקדם שהיה ביום המישי, שיאכל הזרעונים בליל ששי וכהנ"ל משום מוצאי תענית, ועכ"פ קצת סמך יש לדבר זה.

האם יהא תענית אסתר נוהג לעתיד לבוא

(ח) **והנה** יש לדון בדון תענית אסתר, מה יהיה לעתיד לבוא, דברמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ח) כ' וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבפ"ע שאינן בטלין לעולם, ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר 'כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסותרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלו לא יעבור מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", עכ"ל.

והנה ברור בדברי הרמב"ם ששאר התעניות שהוזכרו שם לא יתקיימו לעתיד לבוא, וכפי שאמר 'כי נשכחו הצרות הראשונות', אמנם יש לדון לענין תענית אסתר האם יתבטל או לא. והנראה דלפי הנ"ל יהיה נפק"מ דגם לעתיד לבוא יהיה נוהג תענית אסתר, דהוא חלק מעצם קיום היו"ט, וכדאיתא בשו"ת הרדב"ז (חלק ב' סי' תרס"ו) שביאר דהטעם שמגילת אסתר אינו בטלה הוא משום 'שכן אמרו במדרש כל המועדים עתידים ליבטל וימי הפורים אינם בטלים, שנאמר 'ימי הפורים האלו לא יעברו', עכ"ד. ולפי"ז נכלל בזה גם התענית שלא תיבטל כיון שהוא חלק מקיום יום הפורים כמשנ"ת.

דהיינו מאחר שבקריאת המגילה נתגלה מחדש ישועת פורים אשר מכח זה יש מחייב לסעודה פורים, שאין יום הפורים מחייב את הסעודה אלא במה שעברנו מחדש את ישועת הפורים הוא המחייב, וכל זה נתעורר הן בחלק התענית והן בחלק השני שהוא בקריאה הבאה לאח"כ. ולכך ס"ל למאירי שבפורים המשולש עושים את הסעודה ביום קריאת המגילה דהיינו ביום ו'. וכן מצינו בראשונים לענין ליל פורים לאותם הרעות דס"ל שיש חובת סעודה, הטעם בזה משום שקראו את המגילה בלילה ומכח קריאה זו בא המחייב של הסעודה, וזה בשלב יותר מתענית אסתר, אמנם עצם הלימוד הוא אחד, דכל התענית הוא בכדי להגיע לידי הכרת הגם, וכן אכילתו אחר המגילה מחייבת כן).

אכילת זרעונים דוקא לאחר התענית

(ז) **ונראה** להביא קצת סמך לזה, דהנה הרמ"א הביא המנהג לאכול מאכל זרעונים, וכתב דיש לאכלם בליל פורים, (ובמגילת אסתר ביארנו ענין זה). אמנם יש לדקדק בלשון הב"י שהביא מהארחות חיים וז"ל: "כתוב בארחות חיים (שם אות לה) נהגו לאכול בליל פורים אחר התענית זרעונים זכר לזרעונים שהיו אוכלים בבית המלך, דכתיב (דניאל א יב) ויתנו לנו מן הזרעונים", עכ"ל.

ונראה לדקדק במה שכתב לאכול אחר התענית, וצ"ב רב מאי קאמר בזה. והנראה בזה דבא לומר לנו דאפילו שאין חיוב סעודה בליל פורים, אמנם חלוק האכילה במוצאי התענית שצריך להראות הישועה שזכינו לזה, וע"כ דניאל כשאכל הזרעונים היה בבית המלך, וזה מורה על הנצחון, וע"כ צריך

בתענית אסתר יהא אסור לאכול עד לאחר קריאת המגילה כיון שהתענית הוא חלק מן הישועה

(ט) ולפי"ז יל"ע בהא דקיי"ל דאסור לאכול עד לאחר קריאת המגילה, שהוא מצד איסור אכילה במקום שיש לפניו מצוה עוברת, כמו שמצינו בכל מצוה עוברת שיש איסור אכילה קודם שמקיים המצוה. אמנם אי משום זה לחוד, יש לדון אם מהני לעשות שומר באופן שאין לחוש שימשיך אכילתו ויעבור זמן המצוה. אבל לפי הנ"ל דכל שורש התענית הוא כדי להגביר את השמחה של הנס פורים, א"כ י"ל דעיקר זמן התענית הוא עד אחר קריאת המגילה שאז מרגישים אנו את השמחה בישועה של פורים שיצאנו מאפילה לאורה, ובהא לא יהני שיעמיד שומר וכדומה.

עיקר שמחת הפורים הוא רק לאחר קריאת המגילה

ומצאתי מקור גדול לענין זה שעיקר השמחה של פורים הוא לאחר קריאת המגילה, והוא ממה שהביא הב"י (סי' תרצ"ג) בשם רב עמרם גאון שאין אומרים על הניסים במעריב בליל פורים כיון דעדיין לא קרא את המגילה². והדברים צ"ע דמאי שנא משאר יו"ט, דודאי היו"ט חל מיד אף קודם שקיים מצות מצה או סוכה, ובחנוכה הרי לא שמענו

שאינ אומרים על הניסים במעריב אם עדיין לא הדליק את הנרות, וא"כ מדוע דוקא בפורים מצינו ענין זה שלא לומר על הניסים קודם קריאת המגילה.

ומצאתי בהגהות מימוניות (פ"ב מהל' מגילה) שהקשה כן, וז"ל: "בליל פורים מתפללין ערבית על הניסים אע"פ שעדיין לא קראו המגילה, ודלא כאשר כתב הרב עמרם גאון וכו', דמאי שנא מכל יו"ט שאומר מעין המאורע בערבית, אע"פ שעדיין לא קידשו", עכ"ל.

גדר יום הפורים שונה מכל שאר היו"ט (י) **והנראה** לדון בזה, דהנה נחלקו הראשונים בגדר יום הפורים האם הוא נחשב כיו"ט או לא, שהרי סעודת פורים שעשאו בלילה לא יצא ידי חובתו, (מגילה ז. וברמ"א סי' תרצ"ה), ובזה הוא חלוק מכל יו"ט שיש בו מחייב של סעודה גם בליל יו"ט.

ומצינו גם כן לענין איסור מלאכה כביאור הלכה (סי' תרצ"ו) שכתב דאף במקומות שנהגו איסור מלאכה הוא רק ביום ולא בלילה, הרי לנו שחוקי מעצם הדבר שבפורים אין איסור מלאכה, אמנם אפילו המנהג שלא לעשות מלאכה הוא רק ביום ולא בלילה, וזה צ"ב דאם נהגים איסור

2. ובאמת מצינו ענין זה להלכה, דכתב המג"א (סי' תרצ"ז ס"ק א') דאע"פ דלא קיי"ל כרב עמרם גאון בתפילת ערבית של ליל פורים, מ"מ לכו"ע אין אומרים על הניסים בפורים קטן כיון דאין קוראין בו את המגילה. והיינו דבליל פורים שיש מצוה לקרות את המגילה אלא דעדיין לא קרא, שם לא קיי"ל כרב עמרם גאון ומשום דסו"ס זהו זמן שיש בו מצות מגילה, אבל בפורים קטן דליכא מצות מגילה כלל לכו"ע לא שייך לומר על הניסים.

מלאכה למה אין זה מתחיל בליל פורים בדומה לכל יו"ט. אמנם ע"י כביאור הלכה שהביא מהחת"ס שחולק על זה, (וע"י בצפנת פענח שדייק מלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ד) שכ' 'ואעפ"כ אין ראוי לעשות בו מלאכה, אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום הפורים אינו רואה סימן ברכה לעולם' הרי מבואר שהוא רק ביום ולא בלילה).

מכל זה מבואר שפורים אינו יו"ט כמו שאר היו"ט שחל מיד בכניסת היום מבלילה. ולפי"ז מבואר שיטת ר"ע גאון למה חלוק פורים מחנוכה, שלא נקבע לומר על הניסים רק אחר קריאת המגילה, לעומת חנוכה שחל בליל חנוכה מיד, שהרי לא נקבע בליל פורים כל דיני היו"ט של הפורים, ורק מכאן קריאת המגילה יש מחייב לומר על הניסים.

כל ישועת הפורים באה רק ע"י קריאת המגילה

והנראה בזה, שחלוק היו"ט של פורים משאר ימים טובים, שכל תורת היו"ט הוא

מכאן זה שבאה לנו הישועה באופן שהגילוי לזה הוא רק על ידי קריאת המגילה, ועל ידי שקורין את המגילה באה כל הארת יום הפורים. והיינו, דקודם הקריאה הרי אנו עומדים בתענית ונמצאים בתוך הצרה, ורק ע"י קריאת המגילה אנו יוצאים מן הצרה ומרגישים בפועל את הישועה, וכיון שרק לאחר קריאת המגילה ניכר הישועה לכך אפשר לומר על הניסים רק לאחר קריאת המגילה. דהנה היה אפשר לכאור בדברי ר"ע גאון שלא לומר על הניסים בלילה דכל תורת יו"ט נקבע רק ביום, ובאמת לדעת המאירי דלעיל יש לדון כן שלא יאמר על הניסים בכלל בלילה, אמנם דעת ר"ע גאון אינו כן, ואומרים על הניסים בליל פורים רק דאין אומרים אותו קודם קריאת מגילה, וא"כ אכתי צ"ב מה בדיוק פועלת הקריאה שרק לאחריה אומרים על הניסים. אלא ע"כ כמו שביארנו דקודם קריאת המגילה עדיין אנו מתעניין ועומדין במצב של צרה, ורק ע"י קריאת המגילה אנו מרגישים בפועל את הישועה ושיצאנו מן הצרה אל הישועה, ולפיכך רק לאחר קריאת המגילה בזמן שניכר הישועה שייך לומר 'על הניסים'.





סימן כ

בענין מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה

קושיית האחרונים דגם מקרא מגילה הוא בכלל תלמוד תורה

מדברי הריטב"א יש להוכיח שאף בעצם ההליכה יש קיום מצוה

(א) **איתא** בנמ' (מגילה ג.): "משפחה ומשפחה למאי אתא, אמר רבי יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה וכו', מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה ק"ו מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין, תלמוד תורה לא כל שכן", עכ"ד הגמ'.

(ב) **אמנם** יש לדון דגם הליכה לבית המדרש וללמוד תורה מרבו הוא גוף המצוה ואינו רק הכשר מצוה, דהנה כתב הריטב"א (יומא עח:): "וה"ל: "ואם היה מלוכלך במיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש. וכן הנפנה לנקביו רוחץ כדרכו שאין לכלוך גדול מזה, וכ"ש אם רוצה לעסוק בתורה או בתפילה שהוא מותר, שהרי להקביל פני רבו התירו לעבור במים עד צוארו וכש"כ להקביל פני שכינה", עכ"ל. וכן כתב הריטב"א בנמ' תענית (ל.) וז"ל: "ורחיצה שאסרו דוקא לתענוג, אבל להתפלל מותר בין בט' באב בין ביום הכפורים, כשם שהתירו לעבור במים כדי להקביל פני רבו וכל שכן להקביל פני שכינה" עכ"ל. הרי דמבואר בדעת הריטב"א דס"ל דהליכה לתפילה ולעסק התורה נחשב כהולך לקבל פני השכינה, ונמצא דזהו גוף המצוה עצמה.

והנה מפורסם קושיית הבית אפרים בשם בנו של הנודע ביהודה (בשו"ת בית אפרים או"ח סי' סז) ועוד אחרונים, הלא דברי מגילה הם ג"כ דברי תורה, ולמאי אמרו בנמ' דמבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה. ותירץ בשם השואל (בנו של הנודע ביהודה) שבהליכתם לבית הכנסת איכא ביטול תורה, וכן תירץ בערוך השולחן (ס"ה).

כיון שנתקן לצורך פרסום הגם והלל, וכן אינו דומה לשאר דברי נביאים וכתובים שנאמרו כדי ללמוד בהם, עכ"ד.

אמנם באבני נור (או"ח סי' תקי"ז) הקשה על דבריו, וז"ל: "ומה שכתב בספר בית אפרים דמגילה אינו דומה לשאר ספרי קודש שניתנו ללמוד בהם בתורת דברי קבלה כדברי תורה, משא"כ במגילה לא ניתנה ללמוד ואינו מקיים מצות תלמוד תורה בקריאתה, הגה זה אינו נוגע לענינינו, דמה נפקא מינה אם ניתנו ללמוד או למצות קריאה, סוף סוף נאמרה לכתוב ברוח הקודש".

'לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק'

"וגוף הרברים שכתב בשם הבית אפרים לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו

ובמסכת סוכה (כה.) כתב הריטב"א וז"ל: "י"ל דאלו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל א, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מקריאת שמע ושאר מצוה", עכ"ל. הרי להדיא בריטב"א דמצוה עלייה לרגל הוא גוף המצוה ואינו הכשר מצוה, וכיוצא דימה הריטב"א הקבלת פני השכינה להליכה ללמוד תורה, וכן לתפילה, ונמצא דאף בהו גוף ההליכה הוא מצוה בפנ"ע.

ת' הבית אפרים דאין קיום מצוות ת"ת בקריאת המגילה כיון שנתקן לפרסום הנס

ג) **ובבית אפרים** תירץ, דאינו מקיים בקריאתה מצות לימוד תורה

א. והנה עומק הביאור בדברי הריטב"א מצינו בדברי המהר"ל, דהנה איתא במסכת אבות (פרק ה' משנה יד) ' מדות בהולכי בית מדרש, הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו, ופירש המהר"ל בדרך החיים, וז"ל: "מה שאמר הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו, יש להקשות מאי שנא דלגבי הליכה לבית המדרש שכר הליכה בידו משאר מצות, שהיה לו לומר גם כן שאם הלך לתת צדקה ולא עשה שכר הליכה בידו. ועוד, כיון שלא עשה המצוה בודאי לא שייך בזה שכר הליכה בידו. ועוד קשיא, שאמר שכר מעשה בידו ומה גרע כחו כיון שלמד בביתו, מאי שנא למד בביתו או שלמד בבית המדרש".

"ופירוש דבר זה, כי שאר מצוה אינו כמו תורה שהוא הולך לשמוע מאחר התורה המלמד אותו, כי אין התורה אצלו רק אצל המלמד תורה והוא הולך לקבל את התורה, ולכך בכאן המצוה יותר בהליכה, כי ההליכה היא הכנה גמורה כאשר הולך לבית המדרש, ובשאר מצות אין נראה שיהיה שייך לומר בזה שכר הליכה בידו, שאפי' אם הולך לקנות לולב שאין לו לולב מ"מ (אי) אפשר שתהיה המצוה בידו, אבל התורה אינו כך, כי עיקר התחלת התורה צריך לקבל מאחר. וכן אצל בית הכנסת אמרו (סוטה כב.) שאם הולך לבית הכנסת יש שכר פסיעות משום כי דבר זה הוא המצוה שילך ממקומו אל בית הכנסת שהוא לרבים ביחד, וגם בזה שייך שכר הליכה. ולפיכך קאמר הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו, כיון שהכין עצמו ללמוד תורה יש בידו שכר הליכה שהוא הכנה, כי ההכנה למצוה כמו זאת אי אפשר שלא יהיה מצוה בפני עצמו", עכ"ל.

צדיק שלא יקיים תלמוד תורה בלימוד מגילה, ואם כן בחנם טרחו חז"ל בעלי הש"ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות, ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק חס ושלום, כי מצות קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה, ואפילו לא ידע פי' המלות מקיים המצוה מידי דהוי אחשתרנים בני הרמכים (עי' מגילה יח.), ומי התיר להם זה לבטל מדברי תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה כמו נביאים וכתובים כי יש בה כמה למודים בכל קוץ וקוץ הן בנגלה הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך תלמוד חכם להיות בקי בהם. ועוד הרי הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים בצבור לא יצא (שם יט:). ואם כן למה כתבה למגילה זו כלל כיון שאין יוצא בה. ודוחק לומר דלקרות בה ביחיד כתבה, שהרי מצוה לקראה בצבור, והרי מבטלין תלמוד תורה ועבודה לשמוע מגילה בצבור. אלא ודאי כתבה לתלמוד בה משאר כתובים, עכ"ל.

האם אפשר לקיים מצוות ת"ת בקריאת המגילה בשעה שמכוון לצאת ידי חובת מקרא מגילה

ד) ועל עיקר הקושיא אמאי חשיב מקרא מגילה ביטול תורה יש עוד מתרצים, דכיון שקוראים את המגילה לשם קיום מצות קריאת מגילה, לכך שוב אין בזה קיום של מצות תלמוד תורה.

אולם יש להעיר על זה, דהא מבואר בגמ' (נדרים ה.) דהאומר אשכים ואשנה

פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל. והקשו הלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה, מאי קמ"ל, דאפי' זרוזי בעלמא, היינו דרב גידל קמייתא. הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה, ע"כ. ולכאורה מבואר כאן שיוצא בק"ש גם מצות ת"ת, וכן מבואר במנחות (צמ:): שיוצא בזה ידי "לא ימוש". וכן איתא בברכות (ט:): כשקורא ק"ש לאחר זמנה "לא הפסיד כאדם הקורא בתורה", ומלשון זה משמע דגם כשקורא בזמנה יש לו מצות ת"ת, דע"ז אמרינן דמצוה זו עכ"פ "לא הפסיד".

הרי להדיא דאיכא קיום של תלמוד תורה גם היכא שמתכוין לצאת יד"ח מצוה אחרת, וא"כ ה"ג לגבי קריאת המגילה, אמאי אין מקיימין מצות תלמוד תורה ע"י קריאת המגילה. (אם לא נימא דק"ש שאני כיון שכל ענין לימוד התורה הוא בכדי לקבל עול מלכות שמים, וא"כ קריאת שמע מישך שייכי ללימוד התורה, עי' היטב בסוף מסכת יבמות בקרן אורה יסוד זה, ודו"ק).

ביטול תורה באיכות

ה) והנה על עיקר הקו' מדוע קריאת המגילה חשובה כביטול תורה תירצו העולם דמכל מקום יש כאן ביטול תורה באיכות העיון של לימוד התורה.

אלא דהרבה יש לדון בזה, וכי לא יוכל האדם לשמוע מקרא מגילה בטוב מעם ודעת ובעומק העיון. ואולי הא גופא קמ"ל הנמ' דאינו

שמבטלין ת"ת לגמרי לשמוע מקרא מגילה. ולפי"ז איכ"ל דזהו הביאור בת"י הבית אפרים הנ"ל, ועי' בזה.

מחויב לעשות כן, אע"פ שנמצא שמבטל בזה מצות תלמוד תורה באיכות.^ב

ועל דרך הדרוש יש להוסיף, ד'מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה' היינו דמבטלין גם את ענין התלמוד תורה שיש בעצם לימוד המגילה, והיינו לקרוא את המגילה באופן של הלל, וכנ"ל.

קריאת המגילה הוא מעשה של אמירת הלל ולא מעשה של תלמוד תורה

והנה יל"ע האם הא דאמרינן דקרייתא זו היא הלילא קאי אף על קריאת המגילה בלילה, או שנאמר רק על הקריאה ביום.

(ו) **והנראה** בזה, דהנה אמרינן בגמ' לקמן (יד.) דאין אומרים הלל בפורים, ואמר רב נחמן דטעמא משום ד"קרייתא זו היא הלילא". ועי' ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) שפסק כרב נחמן דטעמא דאין אומרים הלל בפורים הוא משום שקריאת המגילה היא ההלל. והיינו דקריאת המגילה גופא הוא קיום של קריאת ההלל, ובפורים אנו מקיימין את הקריאה של הלל ע"י קריאת המגילה, וזהו גופא האופן של אמירת ההלל.

ולפי דברינו שקריאת המגילה הוא ממש בתורת הלל איכ"ל דהוא חשיב הלל רק ביום שהוא זמן אמירת הלל, אולם על קריאת המגילה בלילה לא אמרינן דקרייתא זו הלילא. וביותר, דהא על קריאת המגילה בלילה אין מבטלין תלמוד תורה כמו שדייקנו לעיל מדברי הראשונים.

ולפי"ז י"ל דחלוק בזה קריאת המגילה מקריאת התורה של כל ימות השנה, דהרי בכל קריאת התורה הקריאה הוא אופן של לימוד התורה (וכמבואר מתקנת חז"ל לקרות בשני וחמישי כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה), אבל קריאת המגילה הרי כל ענין קריאתו אינו בתורת לימוד תנ"ך, אלא שהוא חפצא של אמירת הלל ע"י אותם פסוקים של מגילת אסתר, ואי"ז מעשה של תלמוד תורה כלל, אלא מעשה של קריאת ההלל, וזהו מה

קריאת המגילה הוי נמי כתפילה

(ז) **אולם** יש לדון ולומר עפ"י דברינו, דקריאת המגילה חשובה ג"כ כתפילה ובקריאה, שהרי בגמ' (מגילה ד.) ילפינן חובת הקריאה בלילה וביום מקרא ד'אלקי אקרא יומם

ב. ועוד יל"ע בענין זה שקריאת המגילה הינה פחותה בדרגה מסוימת מלימוד התורה בעיון, דהא עיקר התקנה לקרות בתורה בשני וחמישי הוא בכדי לקיים מצות תלמוד תורה שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, כדדרשו חז"ל (ב"ק פב.). עה"פ 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים', דרשו רשומות אמרו אין מים אלא תורה וכו', והרי אף קריאת התורה אינה ממש כלימוד תורה מתוך עומק העיון ואעפ"כ חזינן דאיכא בהו קיום מצות תלמוד תורה, ודו"ק.

ולא תענה ולילה ולא דומיא לי, הרי שקריאת המגילה חשובה נמי כתפילה, וכדמצינו בדברי המג"א (סי' תרפ"ט ה) שכ' וז"ל: "משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חברו אלא בעשרה, וצ"ל דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דבעינן עשרה", עכ"ל. הרי שחשובה קריאת המגילה כתפילה. ואולי אפשר לומר דבליילה הוא כתפילה, וביום הוא כהלל, ויל"ע.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ז) דאם קרא המגילה קריאה משובשת יצא, לפי שאין מדקדקין בקריאתה. והוא דבר חדש שנאמר כאן בדין מקרא מגילה. ואולי לפי הנ"ל יש הבנה שאין בקריאת המגילה מעשה קריאה, והוא מתקיים באופן של הלל ותפילה, והוא חלוק מכל שאר הקריאות, ומשו"ה מצינו בהו הלכה מיוחדת שאין מדקדקין בקריאתה.



סימן כא

בענין פרסומי ניסא וברוב עם במקרא מגילה

דברי התוס' דהא דמבטלין את העבודה
הוא בשביל מגילה בציבור

מגילה בציבור, עכ"ד, וכן בדברי הריטב"א
מבואר כהנ"ל.

א) איתא בגמ' (מגילה ג.): "משפחה
ומשפחה למאי אתא, אמר רבי
יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה
שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה
וכו', מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד
תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה א' ק"ו
מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין,
תלמוד תורה לא כל שכן", עכ"ד הגמ'.

הרי מבואר מדברי התוס' והראשונים דהא
דמבטלין עבודה בשביל קריאת המגילה
בציבור, היינו רק משום שהוא קריאה בציבור
ואיכא בהו המעלה של פרסומי ניסא. ולפי"ז
יש לדון במש"כ התוס' לקמן (ד. ד"ה חייב)
דעיקר פרסומי ניסא של קריאת המגילה הוא
רק ביום ולא בלילה, והנה מבואר מדברי התוס'
והרא"ש מגילה ד. שהקריאה בלילה אינה אלא
מדרבנן, (וכן הוא בנודע ביהודה מהדו"ק סי'
מא הובא בשערי תשובה סי' תרפ"ז, ועי' במורי
אבן), וא"כ י"ל דקריאת המגילה בלילה בציבור
אינו חמור יותר מעבודה. [והגם דלענין עבודה
ליכא נפק"מ שהרי לילה לאו זמן עבודה היא,
מ"מ החידוש והחשיבות של מקרא מגילה
בציבור שדוחה את העבודה הוא רק קריאת
המגילה של יום].

והקשו שם בתוס' (ד"ה מבטלין) וז"ל: "וא"ת
ויעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו
המגילה לברם, וי"ל דטוב לקרות עם הציבור
משום דהוי טפי פרסומי ניסא", עכ"ל. והיינו
דלעולם הוי מצי לקרות את המגילה לאחר
העבודה, ובוה היו מקיימין את עיקר מצות
קריאת המגילה, אלא דלהכי מבטלין את
העבודה כדי לקרות את המגילה עם הציבור
מיד בשחרית, משום שזהו מצוה מן המוכרח
לקרות את המגילה עם הציבור משום דהוי
פרסומי ניסא טפי. ועי' בר"ן (שם) שכ' וז"ל:
"אע"פ שיש שהות ביום לעבוד העבודה ואח"כ
לקרות, אפ"ה מבטלין מעבודתן כדי לשמוע

בקריאת המגילה מצינו ענין פירסומי
ניסא ובנוסף מצינו דין של 'ברוב עם'

ב) והנה כתב המשנ"ב (תרפ"ז סק"ז) וז"ל:
"ר"ל אף דת"ת שקול כנגד כל

א. ולא אמנע מיודעי חן מה דאיתא בספרי הקדמונים דענין המגילה הוא מן חכמה למעלה אשר
מתגלה האור שלה למטה, ולכן מבטלין תלמוד תורה דהיינו הלימוד בדרגת כל השנה למקרא מגילה
להשיג מן החכמה למעלה אשר מתגלה האור שלה למטה, והבן.

המצות, ואפילו היתה ת"ת של חבורה גדולה של ק' אנשים שלומדים באיזה בית, אפ"ה צריך לבטל ולילך לקרותה בצבור, משום ברב עם הדרת מלך. וכתב הח"א, מ"מ מי שמתפלל כל השנה בקביעות במנין המיוחד לו להתפלל שם א"צ לילך לביהכ"נ, עכ"ד.

ובשער הציון שם כתב, וז"ל: "ולעניות דעתי כוונתו, דבמקום שהוא הגיל להתפלל הוא גם כן בית המדרש אלא שמיעוט אנשים מתפללים שם, ואשמועינן דאינו מחוייב לילך לבית הכנסת גדולה, דאטו כל בתי כנסיות קטנות שיש בעיר מחוייבים כולם לילך לבית הכנסת הגדולה, אבל אם בעל הבית יש לו מנין בביתו, אף שהמנין שלו הוא בקביעות, מסתברא דצריך לילך לבית הכנסת שבעיר משום פרסומי ניסא", עכ"ל.

והנה כתב המשנ"ב (סי' תר"צ ס"ק ס"ב): "וכן מי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת וחלונותיו פתוחות לבית הכנסת, אפילו הכי צריך לילך לבית הכנסת לכו"ע משום ברוב עם". ובביאור הלכה הביא מהלבוש להיפך מזה, דיוצא בזה ואף לכתחילה יכול לעשות כן, ובהמשך דבריו כתב, דאף אי נימא דמשום פירסומא ניסא אין מחוייב לילך לביהכ"נ כסברת הלבוש כיון שבמקום הקריאה יש עשרה ויש פרסומי ניסא, והוא שומע הקריאה מאותו מקום שיש בו פרסומי ניסא, עכ"פ משום ברוב עם הדרת מלך צריך לילך, ואפשר דגם הלבוש מודה לזה.

והנה במעלת זריזין מקדימין למצות לעומת מעלת ברוב עם הדרת מלך, מצינו דזריזין מקדימין למצוה עדיף ממעלת ברוב עם

הדרת מלך, דאיתא בגמ' ר"ה (דף לב:): דאומרים את ההלל לאחר תפילת שחרית ולא אחר תפילת מוסף, אע"פ שבתפילת מוסף איכא משום ברוב עם הדרך מלך. והן אמנם שמצינו שנחלקו בדבר, אולם מבואר מתוך דברי הפוסקים, דמי שיש לו עכ"פ מנין בודאי עדיף להתפלל ותיקון וכדומה מפני שזריזין מקדימין למצות והוא עדיף על מעלת ברוב עם הדרת מלך.

מעלת 'ברוב עם' בפורים גדולה ממעלה זו בשאר ימות השנה

ג) **והנראה** לדון ולחדש, דמעלת ברוב עם הדרת מלך בקריאת המגילה חלוקה היא ממעלה זו בכל שאר ימות השנה, ואף היכא שאין במעלה זו להוסיף לענין הפירסומי ניסא, מ"מ בקריאת המגילה יש ענין נוסף שנתחדש דווקא בו דבעינן ברוב עם הדרת מלך, כיון שענין זה הוא בעומק יסודו של ישועת הפורים, ודבר זה נכלל בחידוש המיוחד בקריאת המגילה שמבטל ת"ת בשביל מקרא מגילה, אפי' שביטול התורה הוא רק בעבור מעלה זו של ברוב עם הדרת מלך, ונבאר דברינו.

דהנה מצינו שכ' הרדב"ז בשו"ת (סי' תתק"י) בענין ציבור שלא רצו להתפלל בבית הכנסת הגדול אלא בבית הכנסת הקטן עיי"ש, ובתו"ד חידש דמעלה זו של ברוב עם הדרת מלך הוא רק היכא שכל הציבור נוחים זה לזה, אבל אם אינו כן, אין בזה מעלה של ברוב עם הדרת מלך, כיון שכל ענינו של התפילה הוא להיות במצב של 'והיה כנגן עליו המנגן ותחי רוח ה', ולכך חידש לדינא דמקום שאין כל

ברוב עם הדרת מלך, דכאמור חלק מעצם ישועת הפורים הייתה שזכו ישראל להיות באחדות וזכו למעלת ציבור.

ומשום הכי נראה לדון, דאפילו אם בכל השנה המעלה של זריזין מקדימין למצוה עדיפה ממעלה זו של ברוב עם הדרך מלך, אמנם כיון שמעלה זו נתחדשה בנס הפורים, לכך אפילו היכא דלא בעינן רוב עם מדין פירסומא ניסא, וכגון בבית הסמוך לבית כנסת, מ"מ בעינן שיהא רוב עם כיון שקריאת המגילה היא המעוררת את ענין האחדות והציבור שהיה בנס הפורים, ולכך בו נאמרה ההחלכה שמבטלין בעבורה ת"ת ואפילו רק בשביל לקיים מעלת ברוב עם הדרת מלך, כיון דמעלת ברוב עם הדרת מלך הוא חלק מעצם נס הפורים.

הציבור נוחין מכל אחד ואחד, לכתחילה לא יתפלל במקום שיש ברוב עם הדרת מלך, כיון שאין זה נחשב שיש ברוב עם, עיי"ש היטב, והוא חידוש גדול.

והנה כל ישועת פורים סובב סביב מעלת לך כנוס את כל היהודים' וכמו שנתבאר בכ"מ בדברי המנות הלוי ובדברי המהר"ל, (עיי' במש"כ לענין קריאת המגילה בבית הכנסת שנתבאר שיש דין מיוחד של בית הכנסת כפורים עיי"ש), וכיון שכן, הרי קודם ישועת פורים לא היה להם לישראל מעלה זו של ברוב עם הדרת מלך, כיון שהציבור היה מפוזר ומפורד, אמנם על ידי ישועת פורים נעשה הציבור באחדות, ועכשיו יש להם את מעלת ברוב עם הדרת מלך. וע"כ במצוות מקרא מגילה יש הדגש מיוחד לקיים הקריאה



סימן כב

בענין קריאת המגילה בבית הכנסת

והנה בפרשת וישלח אחר שהרגו שמעון ולוי את כל עיר שכם, שאל אותם יעקב אבינו מדוע עשו מעשה זה, והם השיבו לו: (לד, לא) "ויאמרו הכוונה יעשה את אחותינו", ובתרגום יונתן בן עוזיאל פירש: "לא יאי למהוי מתאמר בכנישתיהון דישראל ערלאין סאיכו לבתולתא וכו' כדן יאי למיאמר" וכו'. והיינו, שאמרו שמעון ולוי, לא יאה להיות נאמר בבתי כנסיות של ישראל שערלים טמאו וכו'. והדברים צ"ב רב, דמהו הענין שלא יאמרו ענין זה דווקא בבתי הכנסיות ובבתי המדרשות, ומה שייכות יש בזה לעצם המעשה. דהנה לפי פשוטו ביאורו הוא שעשו כן מחמת העוולה שעשו לאחותם, אמנם בתרגום מבואר שהמעם שעשו כן היה כיון שלא נאה לומר בבתי כנסיות שערלים טמאו את אחותם, והוא נראה כחידה שתומה לפרש הדברים.

דברי הרמב"ן בביאור הענין של 'מקראי קודש'

ב) **והנראה** בזה, ובהקדם דברי הרמב"ן בפרשת אמור (כג, ב) שכ' וז"ל: "וטעם מקראי קדש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל", עכ"ל. ועי' עוד ברמב"ן בסוף פרשת בא (יג, מז) שכ' וז"ל: "וכוונת רוממות הקול בתפלות,

דעת הבעל העיטור דדוקא בביהכ"נ חשיב ציבור

א) **כתב** הטור (סי' תרצ"א סעי' ח'): "וצריך שתהא כתובה לברא שלא תהא מחוברת עם הספרים, ואם היא מחוברת עמהם וקרא בה ביחוד יצא וכו', אבל בציבור לא יצא. כתב בעל העיטור ז"ל, הא דאמרינן בציבור לא יצא פירוש בבית הכנסת כשהוא מקום ציבור ובעי פרסומי ניסא, אבל שלא בבית הכנסת אפילו בעשרה יצא. ולי נראה דכל עשרה מיקרי ציבור לכל דבר, ואין חילוק אם הם בבית הכנסת או לא", עכ"ל.

ועי' כב"י שם שביאר דעת בעל העיטור שסבר דדין ציבור לענין לפסול מגילה הכתובה בין הכתובים הוא רק היכא שקורין את המגילה בבית הכנסת, וז"ל: "טעמו משום דאע"ג דעשרה מיקרו צבור בכל מקום שהם, היינו לענין קדיש וקדושה וכיוצא בהן דאכל בי עשרה שריא שכינתא, אבל בדברים שהם משום פרסומי ניסא כל שאינם בבית הכנסת לא הוי פרסומי ניסא כולי האי, והילכך חשיבי כיחיד לענין זה", עכ"ל. והיינו דנהי דבעלמא כל בי עשרה מיקרי ציבור, אבל לענין קריאת המגילה בציבור דהוא משום פרסומי ניסא, התם בעינן ציבור שקורין את המגילה בבית הכנסת דוקא, כיון שקיום ענין פרסומי ניסא שייך רק בבית הכנסת ולא בכל מקום שיש שם עשרה.

הוא מקום המבדיל אותנו מאומות העולם, והוא המקום אליו אנו הולכים בכדי להלל ולשבח, ולומר "בריותיך אנחנו", ועובדא זו שעשה שכם שטימא את אחותינו והתערבב עימנו הרי הוא סתירה לכל ענין בית הכנסת שלנו. והיינו דכתיב 'ויאמרו' הכוונה וכו', דהיינו דה'ויאמרו' קאי על בתי הכנסות, שלא נאה ששם יאמרו שערל בן ניכר טימא את אחותינו, שהרי כל מהות ענין בית הכנסת הוא להיבדל מן האומות. ובכדי להראות חומרת ענין ההתערבות באומות עמדו והרגו את כל יושבי שכם.

הלישנא בישא של המן היה על התאספות ישראל בבתי כנסיות

ג) והנה בתרגום שני האריך בכיבור כל הלשון הרע שהוציא המן על ישראל, ו"ל בתו"ד: "פתשגן הכתב, יום א' לשבעת הימים עושים שבת ובאין לבית הכנסת וכו' ואומרים זה הוא היום השביעי אשר בו שבת הקל" וכו', ושוב ביאר שבכל יו"ט ישראל נכנסים לבית הכנסת ואומרים כשם שאנו מבערים החמץ כן ה' אלוקיננו תבער מלכות הרשעה, ועוד. מבואר מסדר הדברים, דבכל יום לא הלכו לבית הכנסת, אמנם בשבתות ויו"ט היו מתאספין בבית הכנסת, והיה זה הזמן לקלם את הקב"ה ולספר בגנות אומות העולם ולבקש שנרדיה

וכוונת בתי כנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו א" וכו', עכ"ל.

ודבריו מתפרשים ע"פ הנ"ל, דיש מעלה מיוחדת להתקבץ בבתי כנסיות, משום דהתם הוא המקום שאפשר לפרסם לכל את ההודאה לקל ולומר לפניו בריותיך אנחנו ב.

ונראה לבאר שיטת הרמב"ן במעלת בית הכנסת למעמיה במה שכתב לענין התפילה, דהנה ידוע פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בענין מצות תפילה, לדעת הרמב"ם (עי' ריש הלכות תפילה ובספר המצות) יש מצוה להתפלל בכל יום, אמנם דעתו של הרמב"ן הוא שאין מצוה להתפלל אלא בעת צרה. ולפי זה, לדרכו של הרמב"ן צריך לבאר מהו ענין בית הכנסת, שהרי מן התורה אין חיוב להתפלל אלא בזמן צרה, ובזמן צרה הרי אדרבה אין מקום התפילה והזעקה בבית הכנסת אלא ברחוב העיר כמבואר במסכת תענית בסדר התעניות. אמנם בדברי הרמב"ן כאן מצינו השלמה לשיטתו, וכל ענין בית הכנסת הוא מקום בו יתקבצו בני אדם ויתנו שבת והודאה להקב"ה שבראם והמציאם.

ולפי האמור יש לבאר את דברי שמעון ולוי ליעקב אבינו, שהרי כאמור בית הכנסת

א. ועיי' בגמ' ברכות (ו.) "אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" וכו', ובצל"ח שם בענין מעלת בית הכנסת, ובהמשך דברי הגמ' שם דהקב"ה נמצא בבית הכנסת, וכן במימרא דר"י דאיכא סבי בבבל דקדמי לביה כנישתא.

ב. ולפי"ז נראה לומר לדינא, דמי שהתפלל ביו"ט בעשרה אבל לא בבית הכנסת, הרי הוא חסר ענין זה של 'מקראי קודש' שהוא להתקבץ בבית הכנסת דוקא. ויתכן דלענין 'מקראי קודש' מודה הטור דהמקום לזה הוא בבית הכנסת דוקא.

ניצולים מהן. והיינו כדברי הרמב"ן בטעם ענין בתי הכנסיות שהוא מקום שבו נתאסף לשבח ולקלם את השי"ת ונודה לו שבראנו.

הרי מצינו בזה שגזירת המן וקיטרונו של ישראל היה בענין זה שהם מתאספים בכל שבת ויו"ט בבית הכנסת ומשבחים לה' ומתפללים שיאבד את מלכות הרשעה, וע"כ דווקא ביום הפורים, בו אנו עושים יום טוב לזכר מחייתו של רשע זה, צריך להקפיד לקרוא את המגילה, שהוא השבח וההודאה להקב"ה על הנס, דווקא בבית הכנסת, להתאסף ולהתקבץ שם לשבחו ולהללו על כל הניסים שעשה עימנו.

הצלת ישראל בפורים הוא בזכות 'לך כנוס'

(ד) **עוד** יש לבאר הטעם בזה, ובהקדם דברי המהר"ל (באור חדש) שכתב לבאר דברי אסתר שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' וכו' ומהו הענין בכינוס זה, וז"ל: "רמזה לו על תפילה, ובדבר זה שייך לך כנוס כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילתו בציבור", וממשיך שם לבאר הפדות שנעשה ע"י הכינוס בציבור: "וכאשר יתקבץ העם אל השי" כמו בתפילת ציבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הציבור", עיי"ש.

נמצינו למדים מדברי המהר"ל, דישועת פורים בא בזכות כינוסם של ישראל בבתי כנסיות ותפילתם בציבור. וא"כ יש לבאר דמה"ט איכא קפידא מיוחדת לקרות את המגילה בבית הכנסת ולא סגי שיהא בציבור, כיון שזה היה ענין סיבת הישועה בנס הפורים,

ובזכות ה'לך כנוס' בתפילה בבית הכנסת זכו לישועת ה'.

מעלת ברוב עם רק לאחר התשועה בפורים

(ה) **ונראה** לבאר עוד נקודה נפלאה במעלת בית הכנסת ודין הציבור שיש בפורים, שהרי מצינו במיוחד בפורים שמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה (גמ' מגילה ג.), ומבואר בר"ן שם, דהחידוש הוא במעלת ברוב עם הדרת מלך, עיי"ש.

ונראה שבמיוחד בפורים נתגלה החיוב והמעלה של ברוב עם הדרת מלך, ומעלה זו היא בדווקא בציבור בבתי כנסיות, דהנה מצינו שכ' הדרב"ז (בשו"ת סי' תתקי"י) לענין ציבור שלא רצו להתפלל בבית הכנסת הגדול אלא בבית הכנסת הקטן עיי"ש, ובתו"ד כתב לחדש דמעלה זו של ברוב עם הדרת מלך הוא רק במקום שהציבור נוחים זה לזה, אולם היכא שאין הדבר כן ליכא מעלה של ברוב עם הדרת מלך, שכל עניינו של תפילה הוא להיות במצב של 'והיה כנגן עליו המנגן ותחי רוח ה', עיי"ש.

והנה הרי קודם ישועת פורים לא היה להם לישראל מעלה זו של ברוב עם הדרת מלך, כיון שהציבור היה מפוזר ומפורד, אמנם על ידי ישועת פורים נעשה הציבור באחדות, ומעתה יש מעלה להיות ברוב עם הדרת מלך, וע"כ מקיימים דבר זה ע"י מקרא מגילה בבית הכנסת בציבור, ובו מצינו קפידא לקיימו ברוב עם הדרת מלך, כחלק מעצם ישועת פורים שבו זכו ישראל להיות באחדות ולקבל את מעלת הציבור.

האלוקים ולפרסם הנם, ובכל יו"ט יש ענין זה, י"ל שכפורים הוא על ידי מקרא מגילה, ובחנוכה הוא על ידי הדלקת נר חנוכה. (והנה לדעת ר"ע גאון שאין לומר על הניסים במעריב של ליל פורים אלא רק לאחר קריאת המגילה, יל"ע לפי"ז דיש עוד מעלה בהדלקת נ"ח בבית הכנסת לענין זה, אף כי אין נראה לדינא שהוא כן, והוא דאם אין מדליקין בבית הכנסת א"א לומר על הניסים). אמנם עכ"פ לפי הנ"ל יבואר ענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, כיון שהוא חלק מחובת הימים טובים להתקבץ ולהודות לה' על הניסים שעשה עימנו.

ויל"ע לפי דברי הרמב"ן הללו, האם דין אמירת הלל בחנוכה הוא חובה לאומרו בבית הכנסת דווקא מדין מקראי קודש. וכן יש לדקדק לענין מקרא מגילה דלפי הצד שהוא נחשב כקריאת ההלל האם יהיה בזה דינו של הרמב"ן שיהא דין הלל באופן של מקראי קודש, וזה יהיה המקראי קודש של פורים עכ"פ מדרבנן. עוד בענין הדלקה בבית הכנסת יל"ע, דהנה מה הדין במי שמתפלל במגן בחוץ, דישל"ד אם צריך תורת בית הכנסת או מקום שמתפללין, והאם צריך לזה בית בדומה לאידך או לא, וי"ל דתלוי לפי הטעמים בראשונים. גם יש לדון לענין ברכת הרואה, האם נאמרה ברכה זו זה גם על ראיית נרות חנוכה בבית הכנסת. אמנם לפי"ד הרמב"ן עיקר הדלקתו הוא דוקא במקום בית הכנסת, ומשום הכי נקבע להדליקו שם אפילו אם אין שם אורחים. ועי' בכל זה.

טעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

(ו) **והנה** לענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת כתב המחבר (סי' תרע"א ז): "ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ומדליקין ומברכין משום פרסום הנם".

והנה נחלקו הראשונים בטעם ההדלקה בבית הכנסת, בשבילי הלקט (סי' קפ"ה) מבואר דהדלקה הוא בשביל האורחין, אמנם באורחות חיים (הל' חנוכה סקי"ב) כתב דהוא הידור מצוה ופירסום הנם זכר למקדש. ובלבוש (סי' תרע"א ס"ח) הוסיף דלדין שאין מדליקין אלא בפנים ואין פרסום לנם, נוהגין להדליק בבית הכנסת ולברך עליהם, שזהו פרסומי ניסא שלנו באסיפת הציבור.

והנה לפי הטעם שהוא משום אורחים, או דהוא לפרסום הנם במקום רבים, עדיין יל"ע לדינא מדוע נקבע המנהג דוקא בבית הכנסת, שהרי כל הענין הוא בשביל האורחים או שיהא במקום הרבים, ובפרט לפי המבואר בנמ' פסחים (קא:): דהאורחים אינם נמצאים בבית הכנסת ממש אלא בבית הסמוך לבית הכנסת, וא"כ מדוע מדליקין דווקא בבית הכנסת ולא במקום שנמצאים בהם האורחים. ועוד, שהרי מצינו שנחלקו הראשונים לענין קידוש שבומנינו אין אנו עושים קידוש בביהכ"נ כיון דליכא אורחים, וא"כ מ"מ לענין הדלקת נר חנוכה לא מצינו שנחלקו ג"כ בענין זה.

אמנם לדעת הרמב"ן הנ"ל שיש מחייב מיוחד במקראי קודש להתאסף בבית



סימן כג

גדר חיוב עשרה במקרא מגילה

מבואר מדבריו דחלוק דין עשרה במגילה מהא דבענין עשרה בדברים השנויים במשנה, דבכל הדברים השנויים במשנה רק על ידי עשרה חל החיוב, משא"כ במגילה החיוב חל על כל יחיד, אלא שבכדי לקיים חיוב היחיד צריך הוא לקרוא את המגילה בעשרה, וכל יחיד יכול לקרות בפני עשרה שכבר יצאו יד"ח קריאת המגילה. ובריטב"א (ר"ה דף כת.) כתב וז"ל: "במגילה לא בעי עשרה מדין דבר שבקדושה, אלא משום פרסומי ניסא, וכל ששמע מתוך עשרה דאיכא פרסומי ניסא סגי בהכי, דבקריאתה בענין פרסומי ניסא".

והנה איתא במשנה מגילה (זי.) דהכותב את המגילה ומתכון גם לצאת בה יד"ח יצא, ומבואר בגמ' דמיידי כשמונחת לפניו מגילה כשרה ומעתיק ממנה למגילה שהוא כותבה. והנה אי פסקינן כרב אסי, הרי כותב המגילה הוא יחיד, ואי אפשר לצאת יד"ח מגילה ביחיד, וצ"ע.

מה"ט יש להקל בקריאת המגילה

ג) **אמנם** לפי מה שיוצא מדברי הראשונים לבאר דינא דרב אסי דחלוק הדין עשרה שצריך מצד מקרא מגילה מדין עשרה בכל דבר שבקדושה, מצינו בזה כמה קולות, דלפי הרמב"ן אפשר לצרף לעשרה גם את מי שכבר יצא יד"ח קריאת המגילה, ולפי הריטב"א היחיד יכול להיות עומד ברשות אחרת, ובאור

שיטת הראשונים דעשרה בזמנה הוא לעיכובא

א) **אמרו** בגמ' מגילה (ה.): "אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר, בין בזמנה ובין שלא בזמנה בעשרה". והנה דעת כמה מהראשונים (עי' בב"י סי' תר"צ בסוף הסי' דקי"ל לדינא כרב אסי והוא דעת הבה"ג, ועי' בתוס' שם וברא"ש) דלרב אסי דבענין עשרה אף בזמנה הוא דין לעיכובא.

ובבעל המאור הקשה דהא במתני' (שם כג.): נמנו של כל הדברים שצריכים דוקא עשרה ולא הזכירו מקרא מגילה, ואי נימא דקריאת המגילה הוא לעולם בעשרה אף בזמנה לעיכובא, מ"ט לא מנתה המשנה גם קריאת המגילה בהדי הנך דבעי עשרה.

חיוב קריאת מגילה חל על כל יחיד ואינו חובה שחלה רק על הציבור

ב) **והרמב"ן** במלחמות (ג.) תי' וז"ל: "השנויים במשנתנו כולם חובות הציבור הן, ואינן אלא במחויבים בדבר, אבל מגילה כשם שהציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב, ויחיד שלא קרא צריך ' משום פרסומי ניסא, ובין שיצאו הן או שלא יצאו קורין בי' להוציא היחיד משא"כ בשאר כל המצות", עכ"ל.

זרוע מבואר עוד (סי' ש"ע) דיתכן לצרף נשים וקטנים. ולפי"ז הרי יש לרזן דגם בכאן, אפילו שהוא נחשב יחיד לענין דבר שבקדושה, אמנם אם יש עשרה אנשים שקורין אפילו כל אחד בנפרד, דהיינו שאין הם קורים בציבור אלא שנמצאים בבית הכנסת עשרה אנשים שקורין כל אחד ואחד לעצמו, אמנם עושין זה ביחד

הרי זה מספיק מצד הפרסומי ניסא, וחשיב עשרה לענין זה כיון שחלוק הפרסומי ניסא דעשרה שצריך למקרא מגילה שאינו מדין דבר שבקדושה אלא לפרסומי ניסא, וסגי שהמגילה נקראת בהדי עשרה אנשים שנמצאים באותו מקום אפילו שאין הם קורין ביחד אלא כל אחד קורא בפנ"ע.



סימן כד

בענין איסור אכילה קודם קריאת המגילה

מק"ש ועוד, שהרי רואים שם להדיא שלא החמירו גבי חולה, וצ"ע.

היכא דממתין שיביאו לו לולב מותר באכילה

ג) והנראה בזה, דהנה מצינו עוד הלכה (עי' במשנ"ב סי' תרנ"ב) דאם האדם מצפה שיביאו לו לולב הוא מותר באכילה קודם המצוה, שהרי יש לו מי שיזכירו לקיים את המצוה וליטול את הלולב. ולפי"ז יש לדון לענין מגילה דאם קוראים לו בביתו אחר קריאת המגילה בבית הכנסת אולי יהא מותר בטעומו, שהרי יש מי שיזכירו בדבר.

אולם בדברי התרומת הדשן מצינו שאינו כן, דהנה המקור לדברי הרמ"א הוא מתרומת הדשן (סי' ק"ט), וכתב שם וז"ל: "שאלה, מי שהוא אנוס קצת שלא יכול לילך לכהכ"ג לקריאת מגילה וצריך להמתין עד לאחר שקראו הקהל, ואז ימצא לו אחד שיקרא לו, וזה קשה עליו לישב כל כך בתענית, שרי ליה לשמוע קריאתה מבעוד יום ב"ג בתענית אסתר או לאו". ובסוף התשובה כתב וז"ל: "אבל אין נראה לי להתיר למי דקשה לו להמתין כדלעיל שימעות מעט קודם קריאת מגילה וימתין שוב עד שיבוא לו הקורא, כדאמרינן פ"ק דברכות (ד): לא יאמר אדם אוכל קימעה ואשתה קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל בו",

א) הנה מצינו הלכה רווחת בכל המצות התלויות בזמן, שאין לאכול קודם עשייתן משום חששא דשמא ימשך בסעודתו. (תפילת מנחה סי' רל"ב, ק"ש סי' רל"ה, בדיקת חמץ סי' תל"א, נטילת לולב סי' תרנ"ב ועוד ועוד). ולענין מקרא מגילה כתב הרמ"א (סי' תרצ"ב ד): "אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפילו התענית קשה עליו".

מדוע חולה אסור באכילה קודם קריאת המגילה

ובשער הציון (ס"ק כט) כתב וז"ל: "לשון מגן אברהם שכתב בשם מהרי"ל, דאפילו חולה לא יאכל קודם קריאתה אלא אם כן יש בו סכנה, קשה, דאם הוא חולה, אפילו אין בו סכנה הלא לא היה לו להתענות כלל, כמבואר לעיל סימן תרפ"ו, והיה לו לאכול מבעוד יום, ובדיעבד שהתענה נראה גם כן דאין לו להחמיר ורשאי לאכול קודם קריאת המגילה אם לא יספיק לו מעימה מועטת, וראיה מלעיל סימן פ"ט דמי שהוא חולה רשאי לאכול קודם התפלה, (ועיין שם בחיי אדם דמי שיש לו חולשת הלב אפשר גם כן דרשאי לאכול קודם התפלה), ואף דשם גם כן יש עליו מצות תפלה וקריאת שמע, אלמא דלא החמירו גבי חולה, והוא הדין בעניננו". והיינו דהוקשה לו איך אפשר לומר דחלוק חובת קריאת המגילה

מצוות קריאת המגילה יש דין שתהא הקריאה מתוך התענית, כדכתיב 'כאשר קיים עליהם דברי הצומות וזעקתם' דלפי כמה ראשונים היינו שקיבלו עליהם גם את חלק התענית בכלל התקנות שתיקנו על ישועת הפורים, ואופן התקנה של קריאת המגילה הייתה שתהא מתוך תענית, וע"י קריאת המגילה והישועה שבה יתבטל התענית.

ובזה יבואר כל הנ"ל, דשאר איסורי אכילה קודם עשיית המצוה הוא משום החשש דשמא ימשך או שמא תחטפנו שינה, ולכך היכא דליכא חשש זה, וכגון שממתין לאדם שיביא לו לולב, ליכא איסור אכילה. משא"כ במצות מקרא מגילה אין האיסור ממעם זה, אלא הוא משום דכך הוא אופן קיומה של מצוה זו, ובעינין שתהא קריאת המגילה וישועת פורים מתוך התענית, ולכך אף היכא דליכא חשש של שמא ימשך וכד' אכתי איכא איסור אכילה.

וא"כ איכ"ל דזהו הביאור נמי בדברי המג"א דאף החולה אסור באכילה קודם קריאת המגילה, והקשה בשער הציון מ"ש מק"ש ומתפילה. אולם לפי"ד נמצא דכל עיקר תקנת מקרא מגילה היה שתהא הקריאה מתוך התענית, וא"כ י"ל דמשו"ה אינו דומה לק"ש ולתפילה, ומשו"ה אף החולה אסור באכילה קודם קריאת המגילה.

עד כל העובר על ד"ח דברי חכמים חייב מיתה. ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה מפי, שהרי כל המצות נדחית מפניה, עכ"ד.

וצ"ע מ"ש מלולב דהתירו לו לאכול אם מצפה שיבוא אחר להביא לו לולב, אולם לענין קריאת המגילה לא אמרינן כן.

עוד יש להעיר, דמצינו להדיא בענין זה ב' דברים דמגילה הוא יותר קל משאר מצוות, דהנה כתב המג"א (סי' תרפ"ז א) שמצות מגילה הוא כל הלילה, וז"ל: "אע"ג דק"ש עד חצות דוקא, הכא לא גזור דילמא אתי למפשע אידי דחביבה ליה, ועוד דכיון דעיקר מצותו ביום, עכ"ד. ובכף החיים כתב עוד, דמה"ט אין גזרין איסור לימוד התורה כמו בחנוכה דגזרינן בהו שמא ימשך. וא"כ צ"ב אמאי דווקא לענין אכילה חששו לשמא תחטפנו שינה וכדו'.

עיקר תקנת מקרא מגילה הייתה שתהא מתוך תענית

ד) **והנראה** בזה, שיסוד איסור האכילה קודם קריאת המגילה אינו משום החשש דשמא ימשך, דהא משום הכי אדרבה מגילה הוא יותר קל משאר מצוות כדחזינן מדברי המג"א והכף החיים הנ"ל. אלא דבעיקר



סימן כה

פלוגתת הראשונים אם נשים מוציאות את האנשים במקרא מגילה

אף נשים חייבות בקריאת מגילה שאף הם היו באותו הנס

קרייתא זו הלילא ולכך איכא בהו קול באשה ערוה

(א) **איתא** בגמ' מגילה (ד.): "אמר ריב"ל, נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס". ונחלקו הראשונים האם יכולות להוציא את האנשים, דעת רש"י והרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"ב) דנשים מוציאות את אנשים במקרא מגילה, אולם דעת הבה"ג ועוד ראשונים שאינן יכולות להוציא את האנשים יד"ח. אמנם מצינו עוד טעם בסמ"ג (עשין עשה דרבנן ד) שכתב שקריאת המגילה הוא כקריאת התורה, לכך אינה מוציאה את האיש, ועי' עוד בתום סוכה (לח:).

(ב) **והנה** היה מקום לדון בדברי הכלבו, דדוקא בקריאת מגילה איכא טעמא אמאי אמרינן בהו דקול באשה ערוה משא"כ בקריאת התורה, דהנה מצינו בגמ' (מגילה יד.) ג' טעמים מדוע אין אומרים הלל בפורים, ורב נחמן אמר משום דקרייתא זו היא הלילא, והיינו דקריאת המגילה הוא במקום ההלל. ובהלכות גדולות (הלכות מגילה) נקט תי' זה כעיקר, וכ"ה ברמב"ם הלכות מגילה (פ"ג ה"ו). וכיון שכן יש לדון חידוש גדול, דבאמת מצד עצם הקריאה לא נאמר קול באשה ערוה, ומשום הכי לענין קריאת התורה מבואר בגמ' דכל הטעם דאין האשה קוראת הוא משום כבוד הציבור, אמנם מקרא מגילה שיש בו משום הלל, וכל ענין ההלל הוא ענין שירה וזמרה, ולכך דוקא בזה נחשבת הקריאה קול באשה ערוה, ונפלא הדבר.

דברי הגמ' שאין הנשים קוראות בתורה משום כבוד הציבור

אמנם מצינו טעם חדש בספר כלבו (דף דש) דאין הנשים קוראות את המגילה משום שקול באשה ערוה. והנה הא דקול באשה ערוה הוא מבואר בגמ' ברכות (כד:): ועוד, אמנם הרי להדיא מבואר בגמ' מגילה (כג.) לענין קריאת התורה בנשים שהטעם שאינן קוראות הוא משום כבוד הציבור, ולא אמרו הך טעמא דקול באשה ערוה, ולכא"ו משמע מיני' דבכה"ג לא אמרינן קול באשה ערוה, וא"כ צ"ע דברי הכלבו שכ' דבמקרא מגילה אמרינן קול באשה ערוה.

[**אמנם** מבואר במשנה סוכה לח. דמעיקר הדין האשה יכולה להוציא את האנשים בהלל, אמנם בגמ' שם מבואר דאיירי להוציא את בעלה, ואדרבה יש לדקדק משם דמשמע דדוקא את בעלה יכולה להוציא ולא אחר, וע"כ כהנ"ל משום דקול באשה ערוה לענין הלל, ואדרבה משם ראייה לכאן].

בהברכה ענין של הלל, ומ"מ הקשה שאף בזה יהיה קול באשה ערוה, וכל תירוצו הוא שאין צורך שיהיו האנשים שם, וצ"ע א.

הברכות על גדות חנוכה חשובים ג"כ כהלל

ד) **אמנם** יש לדון לתרין עפ"י חידוש גדול שמצינו להלכה בנר חנוכה, דהנה איתא בשו"ע (סי' תרע"ו ד): "אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנפלאות". והנה אימתי אומרים דבר זה, המשנ"ב הביא מהפר"ג לומר זה אחר הדלקת הנר הראשון, והוא פלא להפסיק באמצע הדלקה לומר הנרות הללו. אמנם המקור לדבר זה הוא במסכת סופרים (פ"כ ה"ו) ומשמע שם דאומרים את זה אפילו קודם הדלקת הנר הראשון, והוא יותר צ"ע. ולכאורה מוכח מזה, דצריך שיחול על פעולת הדלקת נר חנוכה שהוא להודות ולהלל ואינה הדלקה גרידא. והוא באמת כל הדין שאסור להשתמש לאורה, וזהו גופא מה שאומרים בהנרות הללו, שהנרות הללו שאנו מדליקין קודם הם וכו' והוא משום כדי להודות ולהלל וענין זה הוא חלק מעצם ההדלקה.

על כן נראה, דעל עצם ברכות ההדלקה חל עליהם שם של שירה והלל, וא"כ הרי

אם קריאת המגילה בלילה הוא נמי כהלל ג) **אמנם** לפי האמור יש להעיר, דאם כל הטעם דחשיב קול באשה בערוה הוא משום דהוא כהלל, הרי אין קוראין הלל בלילה כדאיתא במגילה (כ:): ורק בפסח מצינו תקנה לקרוא בלילה, ונמצא דקריאת המגילה בלילה אינו משום הלל אלא דין קריאה בלחוד, וא"כ בהו לכאור' ליכא ענין קול באשה ערוה ומיבעי שתהא האשה מוציאה את האיש לשיטת הכלבו דכל הטעם שאינן מוציאות הוא משום דקול באשה ערוה.

(**אמנם** יש לדון דהלל בפורים הוא שייך להלל של ליל פסח, עי' רש"י מגילה דף יד. ד"ה שירה, ועי' בחדושי מרן הגרי"ז הלוי הלכות חנוכה דיש ב' דינין בהלל, עיי"ש. ועי' עוד בטורי אבן מגילה יד. שחידש דהא דאין אומרים הלל בלילה אינו אלא בהלל של יו"ט, אבל הלל שאומרים משום ניסא אומרים גם בלילה, ואמ"ל).

אמנם אי אפשר לומר דזהו הביאור בדברי הכלבו, כיון דאחר שכתב דאין לנשים לקרוא את המגילה משום דקול באשה ערוה, כתב וז"ל: "ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות, לא דמי לפי שאין צורך שיהיו שם האנשים בעת הדלקה", עכ"ל. הרי להדיא שהקשה גם מנר חנוכה, ושם ברור דאין חל

א. אמנם באמת יש לדון דכמו דיש במקרא מגילה קיום של הלל כדכתבנו, כמו"כ יהיה בעצם הדלקת נר חנוכה קיום של הלל, ואע"פ שגם אומרים בו את הלל, אמנם יש לדון שיהיה גם קיום הלל בחלק ההדלקה, ואע"פ דלא אמרינן בנ"ח הדלקתה זו הלילה, אבל י"ל דעדיין יש עוד טעמים לאמירת הלל בחנוכה, ואכמ"ל, (עי' בחדושי מרן הגרי"ז בהלכות חנוכה, והדברים עתיקים בביאור ב' דיני הלל). ועכ"פ יש לדון שנשאר חלק זה של הלל שמתקיים בהדלקה אצל הנשים. אמנם אכן צ"ע לומר כן, ועי' בזה.

מבואר למה הקשה הכלבו מנרות חנוכה שגם בברכת הדלקה איכא קול באשה ערוה, שהרי חוץ מעצם הגילוי והחידוש שצריך לומר הנרות הללו, ועל חלק זה בוודאי יש לדון שהוא בדומה להלל, ואמירתה הוא באופן של הלל ושירה, אמנם מלכד זה הרי הוא מגלה גם על עצם הברכות, שהרי מה"ט יכול להפסיק בין הברכה להדלקה ולומר הנרות הללו, ולכך איכ"ל דאף בזה יש דין של שירה והלל ומיבעי שיהא בו החיסרון של קול באשה ערוה כדהקשה הכלבו.

נתקיים קיומו של הלל בקריאת המגילה, אלא שלכאורה זה נחשב ממש כתורת הלל, ולפי"ז צ"ע לומר דבקריאת נשים ליכא איסור של קול באשה ערוה כיון דהוא אינו חפצא של הלל, דבדברי המאירי לכאורה הפירוש הוא דיש במקרא מגילה תורת הלל ממש. אם לא שנאמר דמכאן ראייה כשיטת שאר הראשונים החולקים על המאירי, והטעם י"ל בזה כיון דלא נתקן דקריאת המגילה נחשב ממש כקיומו של הלל.

אי חשיב כהלל ממש או כקריאת המגילה בדרך של הלל

אפשר לחלק דרק אצל האנשים יש בקריאת המגילה ג"כ תורת הלל

ה) ולכאורה צריך לומר מכאן שסו"ס יש בקריאת המגילה קיום של הלל, אבל אינו נחשב כמעשה הלל ממש, אלא נחשב רק כקריאת המגילה, ולכך אע"פ שיש בו קיום של הלל אין בדבר איסור של קול באשה ערוה. אמנם יש לדון בזה מדברי המאירי (הובא בשערי תשובה סי' תרצ"ג ג', ועיין בשו"ת חת"ס סי' קצב ובשו"ת כת"ס סי' קמ בשטת המאירי) דלטעמא דרב נחמן דקרייתא זו היא הלילא מי שאין לו מגילה צריך לומר הלל, דבאמת יום הפורים מחייב אמירת הלל אלא דמקיימין זה ע"י קריאת המגילה, וא"כ מי שאין לו מגילה צריך לקרות הפסוקים של הלל^ב. ולפי"ז הרי מבואר במאירי דאין זה שרק

אמנם יש לדון ולבאר, דהא כל חיובם של הנשים במקרא מגילה הוא משום שאף הן היו באותו הנס, ויל"ע דאם חיובן הוא רק מצד פרסומי ניסא של המגילה והוא רק חובת קריאת מגילה, איכ"ל דאצל נשים לא נאמר חיוב קריאת מגילה מצד קרייתא זו היא הלילא (שהרי נשים פטורים מהלל, ע"י סוכה לח: ובתוס' שם, ובסי' תכ"ב ב' ובביאור הלכה שם), וא"כ אף לדעת המאירי שמי שאין לו מגילה צריך לומר את פסוקי ההלל, איכ"ל דאשה שאין לה מגילה אינה חייבת לומר הפסוקים של הלל. וכיון שכן הרי כל חיוב נשים הוא אינו כתורת הלל, ומשום הכי אין כאן חסרון דקול באשה ערוה לענין זה.

ב. ויש לדון עוד בכמה נפק"מ בזה, ובמק"א יתבאר עוד בענין זה, והוא שהרי הלל צריך להיות בעמידה כמבואר בשו"ע (סי' תכ"ב ז) 'מצות קריאת הלל מעומד' (ובשבלי הלקט סי' קעג כתב הטעם בזה שהוא עדות שבחו של מקום), אמנם מקרא מגילה מפורש במשנה מגילה (כא). דקורין בין יושב ובין עומד, ונפסק להלכה (סי' תר"צ א) קורא את המגילה בין עומד ובין יושב, אבל לא יקרא בציבור ישוב לכתחילה. עוד יש לדון דאיתא באו"ח (סי' תפ"ז ד) שאומרים הלל בנעימה, ולפי"ז מקרא מגילה צריך להיות ג"כ בנעימה.

לא משתמע, אמנם במקרא מגילה כיון דחביבי משתמע, כדאיתא בגמ' ר"ה (כו.) דאפילו דלענין קריאה בתורה תרי קלי לא משתמע, אבל הלל ומקרא מגילה שומעים. (ובטעם הדבר פי' רש"י כיון שהוא חדשה לו, ובלבוש סי' תפח כתב דהיא חביבה מחמת הנס).

ולפי האמור נראה ליישב, דהנה בענין קול באשה ערוה נחלקו רבותינו האם זה רק בשיר וזמר, או אף בקול לחוד, עיין ברשב"א (ברכות כד.) שהוכיח מדברי הגמ' בסוף קידושין דסתם קול באשה ערוה, (אמנם צ"ע מקריאת התורה דכל הטעם הוא משום כבוד הציבור, וע"כ דגם בדברי הרשב"א צריך לחלק הדבר). והנה לדברי הפוסקים דנקטו דהוא רק בשיר וזמר יש ליישב הסוגיא בקידושין דמבואר דאף סתם שאילת שלום הוה קול באשה ערוה, ומשאר דוכתי דמשמע דהוא רק באופן של זמר, ובוה י"ל דגדר הדבר הוא דהיכא ששומעים היטב לדבריה והוא תאב לשמוע, הרי יש בזה משום קול באשה ערוה.

ולפי"ז נפלא הדבר, שהרי הטעם דתרי קלי משתמע במקרא מגילה והלל, פירשו הראשונים דהוא משום דחביב לו לשמוע את הפרסום הנס, וכיון שכן הרי גם בחנוכה הרי הוא חביבה ביותר וכדברי הרמב"ם בהלכות חנוכה 'מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאוד וצריך להזהר בה ביותר', וכודאי יש בזה קול באשה ערוה מצד זה.

אמנם א"כ קשה לאידך גיסא דא"כ איך יכולות הנשים להוציא את האנשים במקרא מגילה, הרי מצדם הוא רק קריאה לחודיה ואין כאן תורת הלל, משא"כ מצד אנשים צריך שיהיה בקריאה ג"כ תורת הלל. ויש ליישב, דסו"ס כלפי אנשים יש כאן קיום של הלל, אמנם יש לדון דחוזר וחלילה הקושיא, ועדיין יש לחלק הדברים.

[אמנם כאמת יש לדון עוד בזה דגם נשים איתנהו בחלק זה של המחייב במקרא מגילה מצד הלל, דהרי איתא בתוס' סוכה לח: דהטעם שנשים פטורות מהלל הוא משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, אמנם הקשו התוס' דהרי בהלל של ליל פסח משמע שהם חייבות (פסחים קח.), ותי' התוס': "שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". וכיון שכן הרי אדרבה דלרב נחמן קרייתא זו היא היוללה א"כ הרי בעצם הלל זה נתקן על הנס בדומה להלל של ליל פסח, וכיון שכן הרי גם נשים חייבות בחלק זה של מקרא מגילה מצד הקרייתא זו היא היללא].

דינא דקול באשה ערוה במקרא מגילה
הוא משום החביבות במקרא מגילה

(1) **אולם** נראה לכאור בזה, דאף בלא החדוש של הלל במקרא מגילה יש לדון שיהא בו דינא דקול באשה ערוה מטעם אחר. דהנה קי"ל להלכה דאע"פ דבעלמא תרי קלי



סימן כו

בענין השומע קריאת המגילה אבל לא כיון בשעת השמיעה

משמעות המשנ"ב שצריך לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה

(א) כתב השו"ע (סי' תר"צ סעי' י"ד): "הקורא את המגילה צריך לכוון להוציא השומע, וצריך שיכוון השומע לצאת". וכתב המשנ"ב (ס"ק מ"ח) שצריך השומע להטות אוזנו ולשמוע כל תיבה ותיבה מפי הקורא, ואם חיסר אפילו תיבה אחת לא יצא.

והנה דנו הפוסקים במי ששמע את כל המגילה מהקורא, אלא דבעת הקריאה הסיח דעתו לדברים אחרים ולא כיון לבו לשמוע כל תיבה ותיבה, האם צריך לחזור ולקרות או לא. וראיתי שמביאין ראה מדברי המשנ"ב בהלכות ברכת המזון (סי' קצ"ג ס"ק ה') שכתב לענין לצאת ברכת המזון מאחר, דיותר טוב שגם מי שאינו יודע לשון הקודש שיאמר אחרי המברך והמקדש מילה במילה בלחש, ושלא לסמוך על אמירת השני. ובמעם הדבר כתב המשנ"ב וז"ל: "ובלא"ה נכון לעשות כן לכו"ע דא"א לכיון ולשמוע הימב" וכו', עכ"ל. הרי דמשמע מדבריו דהיכא שמוציאין אחרים ע"י שמיעה, לא די במה שהשני שמע

באזנו את כל הברכה, אלא דצריך השני לכוון לשמוע מהמברך, ואם הסיח דעתו לדברים אחרים לא יצא.

ראיה מהא דהיה עובר אחורי ביהכ"נ וכו' דא"צ לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה

(ב) אולם שמעתי להעיר ע"ז מהא דאיתא בגמ' ראש השנה (כח:): "היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו אם כוון לבו לצאת, לא לשמוע, לשמוע והא שמע, סבור חמור בעלמא הוא", עכ"ד הגמ'. ולכאורה אילו צריך לשמוע וגם לכוון לכל תיבה ותיבה של המגילה, א"כ הו"ל לגמ' לתרץ בפשיטות דהא דקתני ואם לאו לא יצא היינו ששמע את המגילה אבל לא כיון לכל תיבה ותיבה. ואדרבה ממה שתירצו בגמ' דסבור שחמור בעלמא הוא, משמע דכל שידע ששמע את המגילה, אע"פ שלא כיון לכל תיבה ותיבה יצא, ואין קפידא אלא שידע ששומע את המגילה ולא קול חמור בעלמא, וצ"ע א.

א. ואולי היה אפשר לומר בפשיטות, דמי שעובר מאחורי בית הכנסת בדרך כלל אינו שומע כלל את מה שאומרים בבית הכנסת אם לא שהוא מתכוון לשמוע, וא"כ היכא שידע ששמע קול המגילה ודאי שהיה מתכוון ושמע כל תיבה ותיבה, וזהו מאי דפריך בגמ' לשמוע והא שמע, והיינו דאם ידע ששמע קול המגילה מאחורי ביהכ"נ, ודאי שגם הטה אזנו לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה, וא"כ מאי קאמר דאם לאו לא יצא, ומשני שלא הבין שזהו קול המגילה כלל, אלא קול חמור בעלמא הוא, אבל

והנה מפי' הר"ח בראש השנה שם משמע שביאר דהשו"ט דגמ' הוא רק לענין קול שופר, שהרי כתב הר"ח וז"ל: "ודחינן כוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס", עכ"ל. הרי דכל השו"ט היה לענין קול שופר, (ובאמת קשה לומר שסבר דקול קריאת המגילה הוא קול חמור), ואדרבה מהא דלא הקשו בגמ' לענין מקרא מגילה הוי ראייה להיפך דלענין מגילה לא סגי לשמוע אלא צריך לכוון לכל תיבה ותיבה, וע"כ שפיר קתני דאע"פ ששמע קריאת המגילה מאחורי הביהכ"ג, מ"מ רק אם כיון לבו לשמוע כל תיבה ותיבה יצא, ואם לאו לא יצא.

חילוק בין ברהמ"ז שהעיקר הוא קריאת התיבות למגילה שהעיקר הוא לשמוע את 'קול' המגילה

ג) אמנם נראה לומר באופ"א, דלעולם לענין קריאת המגילה לא בעי שיכוון לשמוע כל תיבה ותיבה, וחלוק בזה קריאת המגילה מברכת המזון. דבאמת יש לדקדק בלשון הגמ' הנ"ל שאמרו 'ושמע קול שופר או קול מגילה', דהנה בשלמא לענין שופר שפיר שייך לישנא ד'קול' שופר, אבל לענין מגילה מה שייך לישנא ד'קול' מגילה, הא אין דין לשמוע את 'קול' המגילה, אלא דין קריאה הוא לשמוע את קריאת המגילה, ומהו הלשון הזה שאמרו 'קול מגילה', (ואכן לשון הר"ח הנ"ל הוא 'קול מקרא מגילה').

ונראה לומר, דלעולם קריאת המגילה אינו רק דין קריאה בעלמא, שהרי קי"ל

להלכה דאע"פ דלענין קריאת התורה תרי קלי לא משתמעו ואינו יוצא יד"ח, מקרא מגילה שאני כדאיתא בגמ' ר"ה (כו). דאפילו שבתורה תרי קלי לא משתמעו, אבל הלל ומקרא מגילה משתמעו. (ובמעם הדבר פי' רש"י דהוא חדשה לו, ובלבוש סי' תפח כתב דהיא חביבה מחמת הנס), והובא להלכה סי' (תר"צ ב) 'אפילו שנים ואפילו עשרה יכול לקרותם ביחד', (ובשער הציון שם כתב דהוא אפי' לכתחילה, עיי"ש). וכיון שכן הרי אין מקרא מגילה רק קריאה גרידא.

ועוד, שהרי מצינו בגמ' (מגילה יד.) דלפיכך אין אומרים הלל בפורים משום דקרייתא זו היא הלילא, ועי' ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) שפסק כרב נחמן דטעמא דאין אומרים הלל בפורים הוא משום שקריאת המגילה היא ההלל. הרי דקריאת המגילה הוא אופן של אמירת ההלל, וכן יש בקריאת המגילה ענין של תפלה וצעקה כמבואר בגמ' (מגילה ד.) דדרשינן הפסוק "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי" לענין מקרא מגילה, עיי"ש. הרי דבאמת מקרא מגילה אינו רק דין 'קריאה' אלא שהוא אופן של הלל ותפילה, וזהו הלשון 'קול מגילה' דהעיקר הוא הקול של המגילה שהוא ביטוי של הלל ותפילה.

ולפי"ז נראה לחלק בין ברכת המזון לקריאת המגילה, דלענין ברכת המזון העיקר הוא קריאת התיבות של ברכת המזון, וע"כ צריך לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה וכמש"כ

לעולם מי שישב בתוך ביהכ"ג לא סגי רק לשמוע את המגילה, אלא צריך לכוון לשמוע על כל תיבה ותיבה וכמשמעות דברי המשנ"ב הנ"ל.

המשנ"ב הנ"ל. אבל לענין מקרא מגילה שהעיקר הוא ה'קול' של המגילה שזהו הביטוי של הלל ותפילה, ע"כ העיקר הוא לשמוע את 'הקול' של המגילה, וגם אם לא כיון בכל תיבה ותיבה שפיר יצא ידי חובתו, כיון שסו"ם שמע הוא את ה'קול' של המגילה.



סימן כז

בענין קריאת המגילה ביחיד ובציבור

הוא משום דלא מפורסם ניסא, דנראה כקורא במקרא, והא בקריאת ציבור שהן בעשרה איכא משום פרסומא ניסא מפי מקריאה דביחיד, כדאמרינן בפ' קמא (ה). אליבא דכ"ע דשלא בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה, ואיכא למ"ד דאפי' בזמנה צריך עשרה, ומעמא משום דאיכא פרסומא ניסא בעשרה מפי מביחיד. וא"כ השתא ק"ו הדברים, מה ביחיד דליכא בקריאתו פרסומא ניסא כבציבור אפי"ה יוצא ידי חובתו במגילה הכתובה בין הכתובי' ולית לן בה משום דנראה כקורא במקרא בעלמא, ציבור דאיכא משום פרסומא ניסא יותר לא כ"ש דלא חיישינן להא פרסומא ניסא דלא לתחזי כקורא במקרא, עכ"ל.

ולכך פי' דברי הגמ' דדוקא בזמן שאין קורין את המגילה אלא בצבור, והיינו שלא בזמנה דבעי פרסומי ניסא, בהו מגילה הכתובה בין הכתובים דליכא בי' פרסומי ניסא לא יצא, אבל בזמנה לא חיישינן להא דכתובה בין הכתובים, הובאו הדברים בכיור הלכה שם.

קריאת המגילה חלוקה מכל קריאה בתורה

(ג) **והנראה** לפרש בזה עפ"י הביאור כדינא דמבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה (דף ג.), דהנה ידועה קושית הבית אפרים בשם בנו של הנודע ביהודה (שו"ת בית אפרים או"ח סי' סז) ועוד אחרונים אמאי השיב

פלוגתת הראשונים בקרא במגילה הכתובה בין הכתובים בציבור אי לא יצא כלל

(א) **איתא** בגמ' מגילה (יט:): "אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא. ומחו לה אמוחא, בצבור שנו". ונחלקו הראשונים האם בציבור אינו יוצא אפילו בדיעבד, עי' בר"ן שכתב שיצא, אמנם ברי"ף ובראשונים מבואר דאינו יוצא בציבור אפילו בדיעבד, והכי פסק בשו"ע (סי' תרצ"א ס"ח).

קו' הטורי אבן ע"ד הגמ'

(ב) **ובטורי** אבן שם הקשה ד' קושיות על הלכה זו דיצא רק ביחיד ובציבור אינו יוצא כלל, והאיך גרע ציבור מיחיד, וז"ל: "תמיה לי הא מלתא טובא, דמשמע בציבור הוא דלא יצא אבל ביחיד יצא, מי איכא מידי דביחיד יצא ובציבור לא, אטו מפני שהן בציבור גרעי טפי. ועוד דל ציבור מהכא ויהי' נחשב כל אחד ואחד ליחיד בפני עצמו ולא לצטרפו אהדדי. ועוד, כיון דאמרת בצבור לא יצא ממילא אין מצטרפין זה עם זה, ומעתה נעשו כיחידים וכל אחד נחשב לעצמו ונתפרדה החכילה, וממילא יצאו, דהא אמרת דביחיד יצא".

"ועוד, דהא טעמא דהקורא במגילה הכתובה בין הכתובים דלא יצא

מקרא מגילה כביטול תורה, הלא דברי מגילה הם ג"כ דברי תורה.

והנראה מזה דחלוק קריאת המגילה בפורים מקריאת התורה של כל ימות השנה, שהרי בכל קריאת התורה הקריאה הוא אופן של לימוד התורה (וכמבואר מתקנת חז"ל לקרות בשני וחמישי כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה), אבל קריאת המגילה הרי כל ענין קריאתו אינו בתורת לימוד נ"ך אלא שהוא חפצא של אמירת הלל ע"י אותם פסוקים של מגילת אסתר, ואי"ז מעשה של תלמוד תורה כלל אלא מעשה של קריאת ההלל ופרסום הנס. וזהו שאמרו מבמלין ת"ת לגמרי לשמוע מקרא מגילה דהיינו דאין כאן קיום תלמוד תורה בזה, כיון שאין קריאת המגילה דוגמת שאר קריאות התורה, וכל קריאתה הוא רק לפרסום הנס, והוא ג"כ אופן של אמירת הלל. ואולי י"ל דזהו כוונתו של הבית אפרים, עיי"ש מה שתירץ. אמנם קשה לומר שזה המכוון בדברי הבית אפרים, כיון שבדבריו מבואר דאף בשאר המגילות כן הוא, ולפי דברינו רק מקרא מגילה בפורים הוא דאין הקריאה בו כקריאת התורה אלא בכדי לפרסם הנס, משא"כ שאר מגילות.

רק ביחיד שאין בו דין קריאה בתורה ובנביאים איכא למימר דהקריאה היא משום פירסומי ניסא

ד) ולפי האמור נראה לדון, דהיכא דיחיד קורא את המגילה הרי בודאי שיש כאן חפצא של קריאת המגילה, ואין מקום לדון ביה שהוא קיום של קריאת הנביאים, כיון שאין מקום לקרוא בנביאים ביחיד, ולכך יכול לקרוא

קריאה זו אף ממגילה הכתובה בין הכתובים, ולכך הרי חל על הקריאה הזו חפצא וקיום של פרסומי ניסא ותורת הלל וכל הענין שכרוך במקרא מגילה. אמנם בעת שיש ציבור, הרי יש כאן קיום קריאת הנביאים, ועד כמה שלא ניכר הדבר שהוא לפירסום הנס אי אפשר לומר דל, כיון שנתקיים כאן חפצא של קריאת התורה וקריאת הנביאים, ומשום הכי אינו יוצא לגמרי, וכדעת הרי"ף בענין זה שאינו יוצא כלל.

ובזה מיושבים ההערות של הטורי אבן, דבודאי בעלמא ציבור לא גרע מיחיד, אולם עד כמה שיש כאן ציבור הרי יש בזה תורת קריאת הכתובים, ורק על ידי שהוא נקרא ממגילה הכתובה בלחוד יש הפקעה מתורת קריאת כתובים והוראה שהיא קריאה מיוחדת לפירסום הנס. ונמו לא קשה שהרי סו"ס נתפרדה החבילה, דזהו לענין שאינם יוצאים יד"ח מקרא מגילה, אמנם בודאי הרי יש כאן קיום של קריאת הפרשה שהרי יש כאן עשרה אנשים, והוא המפקיע את ענין פירסום הנס וההלל שיש בקריאת המגילה, כיון דאכתי קריאה זו תורת קריאת כתובים איכא בהו כיון שהוא בציבור.

לשיטת הרי"ן איכ"ל דהא דליכא דין ת"ת במקרא מגילה הוא רק בציבור ולא ביחיד

ה) והנה הרי"ן שם כתב וז"ל: "יש מפרשים לא אמרו לא יצא אלא בצבור אבל ביחיד יצא, וכן דעת הרב אלפסי ז"ל, ולישנא לא משמע הכי, דא"כ הול"ל וה"מ בצבור אבל ביחיד יצא, ומדקאמר ומחו ליה אמוחא משמע שהן מחלישין כח הדבר בעצמו. לפיכך נראה דה"ק ומחו ליה אמוחא שאין לך לומר לא יצא,

וזה מבטל את תורת הלימוד שבו, וזהו חידוש נוסף שמבטלין ת"ת לקיים מצות קריאה בפרסומי ניסא, ואין קורין את זה ביחיד אשר בזה ליכא ביטול תורה כמשנ"ת. (ועי' בצפנת פענח פ"א מגילה ה"ג שכ' שיש ב' חלקים בקריאת המגילה דין קריאה ודין פרסומי ניסא, עיי"ש).

ולפי"ז יש לבאר מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, דהיינו ללכת לקרוא את המגילה בציבור דעל ידי מעלה זו תיחשב כל הקריאה כקריאה רק משום פירסומי ניסא ואין בו תורת קריאת הפרשה שיהיה נחשב על ידי זה לימוד התורה, והאופן שהוא נחשב ביטול תורה הוא רק באופן זה.

שלא אמרו אלא בצבור אבל ביחיד אפילו לכתחילה, הלכך אפילו בצבור דיעבד מיהא יצאו, עכ"ל.

והנה לדעת הר"ן דאפילו בציבור יצא, וכל הדין הוא רק לכתחילה לקרות בציבור ולא ביחיד, יש לדון לפי דבריו שכל המחייב שיהיה ניכר הפירסומי ניסא הוא רק בציבור, אבל ביחיד סגי בקריאה לחודיה. ולפי"ז יש לדון, דכל החידוש שקריאת המגילה נחשבת כביטול בתלמוד תורה הוא רק בציבור ולא בקריאת היחיד, והוא משום שביחיד נחשב בעיקרו כתורת קריאה ולא בתורת פרסומי ניסא, וכיון שכן ממילא הרי אין בזה ביטול תורה. אמנם בעת שיש קריאה בציבור, הרי שוב כל הקריאה הוא בתורת פרסומי ניסא,



סימן כח

ענין נתינת צדקה קודם קריאת המגילה

סיבת הצלת ישראל בפורים במה שאמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים'.

(ב) **אמנם** מצינו בדברי הראשונים שיש ענין מיוחד לתת צדקה בליל פורים, וכדכ' במחזור וויטרי (פורים): 'ונתן לכל אחד מעות פורים, ומחלקין למחר' עכ"ל. ולפי האמור יבואר דאף בלילה כוונתו שיתנו צדקה קודם קריאת המגילה.

אמנם בסדר היום אינו מבואר כן, ואולי י"ל שהוא משום שאין יוצאים יד"ח מתנות לאביונים בלילה. אמנם מבואר בדברי סדר היום שהיו גובין בבוקר אף את שאר הצדקות, וא"כ אינו ממעם דאין יוצאין יד"ח מתנות לאביונים בלילה. וי"ל דמדברי סדר היום משמע שיש בנתינת צדקה ענין ביטול ומחייית עמלק, ולכך נותנין הצדקה אחר קריאת 'ויבוא עמלק', וא"כ זהו המעם שנותנים הצדקה דווקא ביום.

עוד י"ל דכיון דעיקר קריאת המגילה הוא ביום (כמבואר בשיטת התוס' והרא"ש מגילה דף ד. ועי' בטורי אבן שהקריאה בלילה אינו אלא מדרבנן, וכן הוא בנודע ביהודה מהדר"ק סי' מא הובא בשערי תשובה סי' תרפ"ז), וטעם הקדמת הצדקה לקריאת המגילה הוא בכדי שתהא הקריאה מתוך שמחה של מצוה, לכך מקיימים ענין זה בזמן שהוא עיקר הקריאה, ולכך נותנים הצדקה בבוקר.

נתינת צדקה ביום הפורים אחר קריאת התורה קודם קריאת המגילה

(א) **כתב** בסדר היום, וז"ל: "למחר משכימין בשמחה וטוב לבב, ולוקחים בידם מברכת ה' אשר נתן להם כל א' וא' כפי כחו והשגתו, והולכין לבית הכנסת, ושם מתקבצים העניים והאומללים, ואחר שהוציאו ס"ת וקראו בו בפ' עמלק הרשע, אומרים אשרי ומתחילין הגבאים לגבות בכוסות של כסף בידם גביה אחר גביה לכל הדברים הנצרכים באותה העיר, לתת חלק מה לכל א' וא' מהם ביום הזה, כדי שישמחו בו הכל, גם העניים עצמם מחזירים בכתי כנסיות לשאול מעות פורים, גם הקטנים יתומים מתוך צרתם ממתנים ליום כזה, שישאלו מעות פורים להשיב את נפשם, ולכן צריך כל א' שיתן להם כפי כחו ולא יחזיר אותם ריקם כברכת ה' אשר נתן להם" וכו'. וסיים שם: "אחר שכבר גבו מה שראוי לגבות ושימחו לב העניים והאביונים, יקראו המגילה מתוך שמחה של מצוה" עכ"ל.

חזינן מדבריו שיש ענין מיוחד לתת מתנות לאביונים ושאיר הצדקות אחר קריאת התורה קודם קריאת המגילה, והיינו דלאחר שניצלו ישראל מיד עמלק ומחו את זכרו, מתוך כך יתנו צדקה, ולאחר מכן יקראו את המגילה מתוך שמחה של מצוה. וכן חזינן מדבריו ענין הכינוס בבית הכנסת, שכפי שהארכנו לבאר במק"א מהחת"ס הוא היה

בזמן שיש בו ענין פירסומי ניסא יש לתת צדקה לעניים

ג) ונראה להביא ראיה לדברי הסדר היום שבזמן פרסומי ניסא כקריאת המגילה יש מחייב מיוחד ליתן צדקה לעניים, והיינו דכיום מפלתם של אומות העולם ויש שמחה יתירה אנו רוצים שגם העניים יהיה להם חלק בשמחה זו ומשום הכי בא החיוב לתת להם צדקה ביום זה, דהנה כתב המג"א (סי' תר"ע א) וז"ל: "נוהגין הנערים העניים לסבב בחנוכה על הפתחים, ובס' חנוכה הבית כ' טעם לזה", עכ"ל. ובפר"מ (שם) האריך בדבר, וסיים שם וז"ל: "ומפני זה אנו מחויבים בימי חנוכה ללמוד תורה, ועבודה בלב זו תפלה והודאה, וגמילות חסדים בממון וגוף", עכ"ל.

ויש לדקדק מהו הענין שבחנוכה נהגו הנערים העניים לבקש צדקה, וכן צ"ב מהו הלשון

'לסבב על הפתחים'. וי"ל העומק בזה, דכאן בסדר היום מבואר שיש מחייב מיוחד כיום של פירסומי ניסא לתת מתנות לאביונים, וכן שאר צדקות, והיינו שביום מפלתם של אומות העולם, וביום שמחת ישראל, האופן להראות את זה הוא בנתינת צדקה. וכיון שכך, הרי עיקר יו"ט דחנוכה הוא להודות ולהלל, אמנם בזמן הדלקה שהוא הזמן של פירסום הנס, דווקא בשעה זו הזמן גרמא לסבב על הפתחים בשביל צדקה, ולכך היו 'מסבבים על הפתחים' דהיינו על פתחי הבתים בשעה שהיו מדליקין נרות חנוכה ולא אספו צדקה בבית הכנסת, כיון שענין הצדקה ביום זה נובע מענין פירסומי ניסא, ולכך בשעת פרסום הנס דהיינו הדלקת נרות חנוכה, היו העניים מסבבים על הפתחים. והוא בדומה ממש ליום הפורים שבו היו מבקשין צדקות בבית הכנסת דווקא קודם קריאת המגילה שהוא ענין הפירסומי ניסא א.



א. ובדרך צחות י"ל המנהג ליתן צדקה בחנוכה, דמשמע מהפוסקים שהמנהג היה ללכת דוקא בזמן הדלקה כמש"כ, ואינו דין מצד היום של חנוכה אלא מענין הפירסומי ניסא, וי"ל בזה שהרי בכל השנה העניים סובבים על הבתים ודופקים, אולם אומרים להם שבעל הבית אינו בנמצא והוא אינו בבית, אמנם בעת שיש מצות הדלקת נ"ח, הרי חובת הדלקת נ"ח דינו להיות על פתח הבית בחוץ, ונמצא שמי שרואה בפתח בית נרות דולקים הרי ידוע לו בזה שבעל הבית נמצא בבית ושוב א"א לדחותו ולומר לו שבעה"ב אינו בנמצא, ומשום הכי הזמן גרמא לאסוף צדקה בהזדמנות זו. אמנם י"ל בעומק עפי"ד השאילתות שהוסיף ע"ד הגמ' בשבת (כב:) מזוהה בימין ונ"ח בשמאל ובעל הבית באמצע בטלית מצויצת, הרי שבנ"ח נתחדש הפנימיות של בעל הבית איך שהוא מסובב במצות, וע"כ בנ"ח בעומק הדבר בעל הבית הוא שם בפנימיותו ומסובב במצות, ומשום הכי זהו זמן שיכול לקבל ממנו.

סימן כט

קטנים במקרא מגילה ושמהה ביום הפורים

לבנין ביהמ"ק, ובתשב"ץ מבואר דתשב"ר חמור מעבודה, וא"כ אדרבה לכא' מגילה אינו דוחה ת"ת דתשב"ר. אולם לפי"ז מ"מ איכ"ל שזהו חידושו של השו"ע, דאף ת"ת של תשב"ר מבטלין מפני מקרא מגילה.

אמנם עיקר הקו' צריכה יישוב, ואמאי מבטלין ת"ת דתשב"ר מפני מקרא מגילה, הא ת"ת דיד' חמור מעבודה. והנה ביום הפורים מציינו כמה וכמה דברים שאנו עושים מפני הקטנים, הן ד' הפסוקים שקוראין בקול רם לעורר הקטנים, וכן מציינו ענין השחוק בקטנים, וכן ענין הכאת המן מבואר בדברי הרמ"א (תר"צ יז) שהוא בקטנים, וכן מציינו בגמ' סנהדרין (סד:): שהיו הקטנים נוהגים לעשות אש בפורים ולקפוץ מצד זה לצד זה. ויש לבאר מדוע מציינו קפידא בענין הקטנים ביום הפורים.

הסימן לביאת הישועה ותחילת הישועה
היה ע"י התינוקות

ג) **והנראה** בזה, דהנה מציינו בגזירת המן שהיתה במיוחד אף על הקטנים, ומתוך דברי הקטנים בא הסימן על ישועת ישראל, וכך איתא במדרש פסיקתא זמרתא (אסתר פרק ד) וז"ל: "באותו היום המן יוצא מפלטין של מלך והאגרות בידו, וכל שרי המלך אחריו, ופגע בהם מרדכי, ראה ג'

מה החידוש בכך שמביאים הקטנים לשמוע מגילה

א) **כתב** המחבר (סי' תרפ"ט ו): "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה". וכתב במשנ"ב (ס"ק טז) דממעם זה נוהגין לקרוא ד' פסוקים בקול רם כדי לעורר הקטנים. אמנם כתב שם עוד: "ובלבד שלא יביאו קטנים ביותר שמבלבלין דעת השומעים" (מג"א ס"ק יא).

ובביאור הלכה העיר, דהא בודאי כוונת המחבר לקטנים שהגיעו לחינוך, וכדכ' במג"א דאין להביא קטנים שלא הגיעו לחינוך, וא"כ מאי שייך בזה מנהג טוב, הלא מדינא מחויב לחנכם במצות מגילה. ואולי נפק"מ לענין להביא לבית הכנסת כדי לפרסם הנם ביותר, עכ"ד.

אע"פ שאין מבטלין ת"ת דתשב"ר לבנין ביהמ"ק בשביל מקרא מגילה מבטלין

ב) **אמנם** נראה לדון החידוש בזה, דהנה כתב השו"ע (סי' תרפ"ז ב) דמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה, ועי' במג"א שם. וכתב הגרע"א בהגהות שם להעיר, ועי' עוד בגליוני הש"ס מגילה דף ג, דהרי איתא בגמ' שבת קימ: שאין מבטלין תינוקות של בית רבן

אותם מלחם וממים, והלביש שקים עליהם, והיו צועקים בבכיה וביללה", עכ"ל.

הרי לנו מהמדרש דבר נפלא, דבעת ששמע מרדכי מהקמנים אלו הפסוקים, לא רק שידע מכוח זה שעתידה הישועה לבוא אלא נתמלא שחוק, ועל זה גופא הקפיד המן. ולאח"מ קיבץ מרדכי את כל התינוקות וזכו לישועה. נמצא שענין השחוק בא לו למרדכי ע"י התינוקות, ולכך ביום הפורים איכא קפידא להרבות ענין השחוק אצל התינוקות, ולכך מביאין התינוקות לבית הכנסת להרבות השמחה בישועת הפורים ולזכר מה שבשורת הישועה באה ע"י הקמנים.

תינוקות יוצאין מבית רבן, אמר להם מרדכי: פסוקי לי פסוקיכו, פתח הראשון ואמר: 'אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא', והשני אמר: 'עוצו עצה ותופר' וגו', והשלישי אמר: 'ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול', מיד שחק מרדכי. אמר לו המן: מה אמרו לך תינוקות הללו ושחקת, אמר לו: בשורות טובות בשרוני. מיד כעס המן בלבו, אמר איני שולח יד תחילה אלא באלו התינוקות".

ובהמשך דברי המדרש מבואר דעיקר הצום והכינוס לתפילה היה על התינוקות, וז"ל: "מיד ויקרע מרדכי את בגדיו, מה עשה, קיבץ כל תינוקות של בית רבן, ועינה



סימן ל

טעמים לקריאת המגילה ביום אחר קריאת התורה

זמן בלילה חוזר ומברך ביום. ובטעם הדבר כתבו התוס' משום שעיקר קריאה הוי ביממא, וגם דעיקר הסעודה ביממא הוא. ומשמע דעיקר קביעת ברכת שהחיינו בא מכח החיוב של סעודת פורים, וכיון דעיקר הסעודה הוא ביום לפיכך חוזר ומברך שהחיינו על הקריאה ביום. ולפי"ז י"ל דלהכי קובעים מקרא מגילה בסוף תפילה, כדי שיהא זמנה קרוב יותר למצות היום של סעודת פורים.

כמה טעמים לכך שקוראים את המגילה רק לאחר קריאת התורה

הנה המנהג הוא לקרוא את המגילה לאחר קריאת התורה, לעומת שאר מגילות כמו שיר השירים ורות וקהלת שקורין אותן לפני קריאת התורה. ומעמא בעי מדוע דוקא מגילת אסתר קורין אותה לאחר קריאת התורה, ולא קודם קריאת התורה כמו בשאר מגילות. ונראה להציע כמה טעמים לזה.

לחלק בין קריאת המגילה לאמירת ההלל

ב, **איתא** בגמ' (מגילה יד.) דאין אומרים הלל בפורים משום דקרייתא זו היא הלילא, והיינו דקריאת המגילה הוא במקום ההלל. ולפי"ז חידש המאירי (הובא בשערי תשובה סי' תרצ"ג ג, ועיין בשו"ת חת"ס סי' קצב ובשו"ת כת"ס סי' קמ בשיטת המאירי) דמי שאין לו מגילה צריך לומר את פסוקי הלל, כיון שבאמת יום הפורים מחייב אמירת הלל, אלא שאנו מקיימים אמירת הלל ע"י קריאת המגילה, אבל מי שאין לו מגילה צריך לומר הפסוקים של הלל. ובדעת החולקים על המאירי ביאר הפחד יצחק ועוד, דהנם של פורים לא היה נס גלוי אלא נס נסתר, ולכן אי"ז נס המחייב הלל והודאה מפורש, אלא בגדר נסתר מתוך קריאת המגילה, ולא באופן של אמירת ההלל בפירושו.

ברכת שהחיינו חל גם על שאר מצות היום

א, **הנה** כתב המשנ"ב (סי' תרצ"ב ס"ק א') ע"פ השל"ה דנכון לכוון בברכת שהחיינו שמברכין על קריאת המגילה לצאת יד"ח שאר מצות היום של משלוח מנות וסעודת פורים. וכיון שכן י"ל דמהאי טעמא קורין את המגילה בסוף התפילה לאחר קריאת התורה, כיון שמיד לאחר כן מתחילים להתעסק בשאר מצות היום, וברכת שהחיינו קאי גם על שאר מצות היום, לכך יש לסמוך את קריאת המגילה למצוות היום ולקרותו בסוף התפילה.

ויש להוסיף בזה, דהנה נחלקו הראשונים אם ביום מברכין שהחיינו על קריאת המגילה, והרמ"א (סי' תרמ"א סעי' א') פסק כדעת התוס' (מגילה ד. ד"ה חייב) דאע"ג דמברך

קורין אותן קודם קריאת התורה כדי להבדיל ולעשות שינוי שקורין אותן קודם קריאת התורה ובלא ברכה.

"והימים האלה נזכרים ונעשים" - מקדים זכירה לעשייה

ה, **הנה** מבואר בנמ' (מגילה ל.) דהמעם שקורין פרשת זכור בשבת שלפני פורים הוא כדי להקדים זכירה לעשייה, והוא ע"פ הפסוק במגילה (ט, כח), "והימים האלה נזכרים ונעשים", ועי' במשנ"ב (סי' תרפ"ה ס"ק א') שהרחיב בזה. ולפי"ז י"ל הגם ביום הפורים איכא 'זכירה' ע"י הקריאה של ויבא עמלק, ו'עשייה' ע"י קריאת המגילה שהוא פעולת האיבוד של עמלק והמון, ולכן הסדר צריך להיות קודם מלחמת עמלק בקריאת התורה שהוא הזכירה, ורק אח"כ קריאת המגילה שהוא העשייה כדי לקיים את הסדר של "והימים האלה נזכרים ונעשים". וביותר לפי דעת המג"א (סי' תרפ"ה ס"ק א) דכששומע בפורים פרשת ויבא עמלק יוצא ידי חובת קריאת פרשת זכור, משום דבפרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק, ולכך מקדימים את הזכירה לעשייה.

לכו"ע קריאת המגילה לכתחילה הוא בעשרה

ו, **איתא** בנמ' (מגילה ה.): "אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר, בין בזמנה

ולפי"ז אם יקרא את המגילה מיד לאחר תפילת שמו"ע, יהיה הדבר ממש כקיום אמירת ההלל הרגיל שמקום אמירתו הוא מיד לאחר תפילת שמו"ע של שחרית. ולפיכך קורין את המגילה לאחר קריאת התורה כדי להבדיל אופן קריאה זו משאר אמירת הלל, והגם דקרייתא זו היא הלילא, אבל מ"מ חלוק הוא משאר אמירת הלל, ואינו אלא באופן של נסתר ולא באופן של גילוי א'.

קריאת המגילה במקום מפטיר

ג, **כשקורין** שאר המגילות כמו רות ושיר השירים וקהלת, הרי זה ביו"ט שקוראים בהם מפטיר בעניינו של היום, וע"כ אין עושין שניהם יחד המפטיר וקריאת המגילה של אותו יו"ט. אבל בפורים דאין קורין מפטיר, לכן קורין מגילת אסתר לאחר קריאת התורה דוגמא לקריאת המפטיר.

ד, **במסכת** סופרים (פרק יד ג) איתא, ברות ובשיר השירים באיכה ובמגילת אסתר צריך לברך על מקרא מגילה, הובאו הדברים בהגהות מימוניות (פ"ה מהל' תענית), וכן פסק הגר"א (או"ח סי' תצ"ב ט). והנה מנהגינו הוא לברך רק על מגילת אסתר ולא על שאר המגילות. וא"כ י"ל דלהכי שינו בין מגילת אסתר לשאר מגילות, דכיון שמכרכים על קריאת מגילת אסתר לכך תיקנו לקרותה לאחר קריאת התורה כמו שאר קריאת המפטיר שמכרכין, אבל בשאר המגילות שאין מכרכין,

א. ובאופ"א קצת י"ל להחולקים על הרמב"ם דלא קיי"ל כטעמא דרב נחמן דקרייתה זו היא הלילא, א"כ אם היו קורין את המגילה מיד לאחר תפילת שחרית היה נראה כטעמא דרב נחמן דקריאת המגילה היא במקום אמירת ההלל.

בין שלא בזמנה בעשרה. הוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי, ע"כ. הרי דלכו"ע המצוה לכתחילה הוא לקרות את המגילה בעשרה. ולפי"ז י"ל דבשאר מגילות שאין צריכין עשרה, קורין אותן אפילו קודם קריאת התורה, אבל מגילת אסתר דבעי עשרה תיקנו לקרותה דוקא לאחר קריאת התורה דבעי עשרה לעיכובא, ובודאי בעת קריאת התורה יהיו שם עשרה.

נשים במגילת אסתר ובפרשת זכור

ז, **כתב** המג"א (סי' תרפ"ה ס"ק א) דהא דאין הנשים נוהרות לשמוע פרשת זכור, הוא משום דיוצאים יד"ח המצוה ביום הפורים ע"י הקריאה של יבא עמלק, שהרי בפורים כולם באים לשמוע מקרא מגילה, ואז שומעים גם פרשת יבא עמלק ויוצאים בזה מצות זכירת מעשה עמלק. ולפי"ז הרי פשוט שאם היו קורין את המגילה קודם קריאת התורה, הרי מיד לאחר קריאת המגילה היה כל הנשים יוצאות מביהכ"נ ולא היו יוצאין ידי חובת קריאת פרשת זכור בשמיעת הקריאה של יבא עמלק. וע"כ תחילה קורין הקריאה של יבא עמלק, ושוב קוראין את המגילה, כדי שיהיו הנשים יוצאות יד"ח מצות זכירת מעשה עמלק וגם מצות קריאת המגילה.

הקדמת קריאת התורה למקרא מגילה להורות שדינם שווה ואין הנשים מוציאות את האנשים

ח, **כתב** הבאר היטב בהלכות חנוכה (תרע"ה ג) שאין הנשים מוציאים את האנשים בקריאת המגילה, ואע"פ שגם הם חייבות בקריאתה כיון שגם הם היו באותו הנס, ועוד

שהגם נעשה על ידי אסתר, משום דהוה כמו קריאת התורה. [והנה בעיקר הענין שאין הנשים יכולות להוציא את אנשים, עי' בדברי הבה"ג הובא להלכה סי' תרפ"ט ב, ועיין בב"ח ובמג"א שם מה הטעם, ודברינו הם לפי הטעם של הבאר היטב כאן דיש ענין מיוחד כיון שנחשב כקריאת התורה, ועי' עוד בסמ"ג (עשין עשה דרבנן ד) שכתב שקריאת המגילה הוא כקריאת התורה ולכך אינה מוציאה את האיש, ועי' עוד תוס' סוכה (לח.). אמנם יל"ע האם ה"ה בקריאת המגילה בלילה].

ולפי"ז הרי רק בפורים היה מקום לדון שנשים יהיו יכולות להוציא האנשים במקרא מגילה כיון שהם היו באותו הנס, אמנם דין מקרא מגילה דינו כקריאת התורה ולכך אינן מוציאות את האנשים. וא"כ י"ל דמשו"ה נתקן קריאת המגילה אחר קריאת התורה להורות הלכה זו שדין קריאת המגילה הוא כדין קריאת התורה ואין נשים יכולות להוציא את האנשים, משא"כ בשאר מגילות שאין בהם שום צד שיוכלו להוציא את האנשים ומשום הכי אין צריך להפקיע ענין זה ושפיר אפשר לקרותם קודם קריאת התורה.

אורה שהוא תורה קודם לשמחה שהוא יו"ט

ט, **כתב** הרמ"א (סי' תרצ"ג ד) כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם קריאת המגילה. ובמג"א כתב הטעם בזה דכתיב 'וששון זו מילה', ובמחצית השקל ביאר ב' מעמים, א' דכיון דכתיב 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' ודרשו בגמ' (מגילה מו:)

משמע דהפירוש הוא השמחה של פורים, אמנם בתרגום משמע דהוא על שאר ימים טובים שהמזן גזר עליהם. והנה יש להעיר, דלפי הטעם הראשון שיש לסמוך המילה לתורה כיון דששון סמוך לאורה בפסוק, הרי כתוב שמחה לפני ששון, וכיון שכן אמאי אין עושין הברית מילה אחר מקרא מגילה ג"כ. אמנם לפי הטעם השני הרי מילה הוא משום מעלת ליהודים וע"כ זהו קודם להכל.

אורה זו תורה, שמחה זה יו"ט, ששון זו מילה, א"כ צריך להיות נסמך לקריאת התורה, דאחר אורה כתיב ששון. ולפי"ז כתב נפק"מ, דבאופן שאין קריאת התורה יש לעשות המילה אחר המגילה. ב' להיות נכלל גם התינוק בכלל יהודי שיכול לומר עליו 'ליהודים' וכו', ע"כ.

והנה במה שאמרו 'שמחה זה יו"ט' נראה דנחלקו הראשונים בזה, ברש"י שם



סימן לא

בענין קרייתא זו היא הלילא

לומר הפסוקים של הלל, ודו"ק, ובמק"א הארכנו עוד בזה.

האם יש עוד חיוב מצד עצם קריאת המגילה, ובענין קריאת המגילה בלילה

ב) והנה בעיקר דברי רב נחמן יש לדון האם משו"ה איכא שני חיובים בקריאת המגילה, עיקר חיוב קריאת המגילה, וגם חיוב אמירת הלל המתקיים ע"י קריאת מגילה, או דכל חיוב קריאת מגילה הוא רק מדין הלל. ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצ"ב) שהביא להקשות על דברי המאירי הנ"ל מהא דאיתא בגמ' (מגילה יח:): "מעשה בר"מ שהלך לעבר שנה בעסיה ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו וקראה", ולדברי המאירי קשה אמאי הוצרך ר"מ לכתוב המגילה מליבו ולא יצא ידי חובתו בקריאת ההלל במקום מגילה. ומקושייתו מבואר דלרב נחמן דאמר קרייתא זו היא הלילא היינו שכל חיוב קריאת המגילה הוא רק בכדי לקיים דין אמירת הלל, ומי שאין לו מגילה יצא ידי חובתו בקריאת ההלל במקום מגילה.

ובעיקר קושיית החת"ס יש לדון, דחלוק חיוב קריאת מגילה ביום מחיוב קריאת מגילה בלילה, ואיכ"ל דחיוב קריאת המגילה ביום אכן הוא משום הלל, אבל החיוב בלילה הוא משום מקרא מגילה. ונמצא דדינא של המאירי דאם אין לו מגילה צריך לומר הלל,

קריאת המגילה הוא במקום אמירת ההלל **א) איתא בגמ' (מגילה יד:): "אי הכי הלל נמי נימא (בפורים), לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ וכו', רב נחמן אמר קרייתא זו היא הלילא, רבא אמר וכו' אכתי עבדי אחשורוש אנן". ועי' ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) שפסק כרב נחמן דטעמא דאין אומרים הלל בפורים הוא משום שקריאת המגילה היא ההלל. והיינו דבאמת פורים הוא יום שמחייב קריאת הלל, אלא דמקיימין זה ע"י קריאת המגילה דקרייתא זו היא הלילא.**

וכתב המאירי (הובא בשערי תשובה סי' תרצ"ג ג, ועיין בשו"ת חת"ס סי' קצ"ב ובשו"ת כת"ס סי' קמ בשו"ת המאירי) דלטעמא דרב נחמן דקרייתא זו היא הלילא, א"כ מי שאין לו מגילה צריך לומר הלל, דבאמת יום הפורים מחייב אמירת הלל אלא דמקיימין זה ע"י קריאת המגילה, וא"כ מי שאין לו מגילה צריך לקרות הפסוקים של הלל.

ולפי"ז יש לדון לענין נשים דחייבין בקריאת המגילה רק משום שאף הן היו באותו הנס (מגילה ד.), ויל"ע אם חיובן הוא רק מצד פרסומי ניסא של המגילה והוא רק חובת קריאת מגילה, ולעולם לא נאמרה אצל נשים חיוב קריאת מגילה מצד קרייתא זו היא הלילא, וא"כ אשה שאין לה מגילה אינה חייבת

היינו רק ביום פורים ולא בליל פורים. ולפי"ז מיושב הא דכתב ר"מ מגילה, והיינו כדי לקיים מצות קריאת מגילה בלילה דאינו במקום הלל, אבל לעולם מצד קריאת המגילה ביום היה אפשר לו לומר הלל וכדברי המאירי.

בדברי הרוקח מצינו חילוק בין קריאה בלילה לקריאה ביום

ג) ומצינו מקור לזה בדברי הרוקח (פורים רמ"א) שכ' דהני ד' פסוקים שאומרים הציבור וחוזרים החזן לומר 'איש יהודי' וכו' אומרים רק ביום ולא בלילה, והוא פלא. והגר"ח פלאגי נתן ב' טעמים לכך, או משום חולשת העם מהתענית, או מפני הגוים ששומעים יותר בלילה על השמחה במפלתן א.

והנראה בזה, דהטעם דאומרים הני ד' פסוקים עי' ברמ"א (סי' תר"צ יז)

וכתב הגר"א שם, וז"ל: "משום שמחה ולעורר התינוקות שישמעו קריאת המגילה, ובסוטה דף ל. ר"נ אומר כסופר הפורס על שמע, עיי"ש. מכאור בדבריו דהענין בזה הוא ענייה, והוא דין הלל ביה. ולפי האמור נפלא דבלילה לא נהגו כן, שהרי כל תורת הלל הוא רק ביום. ואכן אין להקשות מהדעות החולקין, דסו"ס לא נתקן לומר ביום באופן אחר, אמנם מדברי הרוקח יש לנו ראייה גדולה לחובת הלל בקריאת המגילה, וחלוק גדר הקריאה בלילה מהקריאה ביום.

בענין מצוה הבא בעבירה במגילה

ד) עוד ענין מצינו לדון בו מכא הא דינא דקרייתא זו הלילא, והוא לענין הקריאה במגילה גזולה, דהנה כתב המחבר (סי' תרצ"א יא): "אם קרא במגילה גזולה יצא".

א. ובענין מה דכתב דבפורים חוששין מהעכו"ם יש להעיר, דבחנוכה עושין בדיוק להיפך, דהרי עיקר הדלקה נתקן בחוץ במקום העכו"ם, אם לא שהוא במקום סכנה שמדליקין בביתו (עי' שבת כא:). אמנם עיקר היו"ט של חנוכה נתבאר מדברי הלבוש בהלכות חנוכה הוא נצחון על העכו"ם על השפעתם בעניני רוחניות, ולהכי אדרבה המצוה הוא לפרסם הדבר בחוץ במקום שדר העכו"ם, אמנם ישועת פורים היה על הצלת הגוף ולא על הרוחניות, וע"כ אין ענין ללחום בעכו"ם בחוץ ולהודיע להם על דבר זה, ומשום הכי קיים החשש שלא יעשה דברים לפרסם להם הנס. אמנם איתא בגמ' תענית (כט.) שמי שיש לו דין עם עכו"ם שיעשה זה באדר, והיינו שסוף סוף בחודש אדר מסוגל להיות נצחון מהעכו"ם, ולענין זה לא מצינו נמי בחנוכה שמי שיש לו דין עם העכו"ם יעשה זה בחנוכה, כיון שבחנוכה לא זכינו לנצחון באופן זה. אמנם בחדושי הרי"ם פירוש שמי שיש לו דין עם העכו"ם היינו בחלק העכו"ם שנמצא בתוך האדם, ולפי"ז הרי אדרבה יותר מסוגל דבר זה בחנוכה לנצח העכו"ם שדר בתוך האדם, מבפורים, אמנם עדיין יש לחלק דמכא ישועת פורים יש לנו ניתוק יותר מעכו"ם והפרשת העכו"ם מבחנוכה.

אמנם נראה דרואין מקור מגמ' לדבר זה, שבפורים צריך להיות יותר חשש משנאת עכו"ם, דאיתא בגמ' מגילה (דף ז') 'אמר רב שמואל בר יהודה, שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות'. הרי שכיון שאכתי עבדי אחשוורוש אנן, לא רצו לעורר הקנאה, וע"כ לדורי דורות צריך להיות רק באופן זה, שלא יתקנאו אומות העולם, משא"כ בחנוכה שאומרים הלל שאין אנו עבדי היוונים.

והדבר מבואר בדברי הראשונים, עי' בעיטור הלכות מגילה (דף קיג) ובתשובת הרשב"א (ח"א סי' תמ"א) שהקורא במגילה גזולה יצא ידי חובתו, וילפו להו משופר גזול דיוצאים בו, דאין גזל בקול.

אמנם בשערי תשובה שם, הביא מהמאירי (יט.) שכ' שיש מחמירים במגילה אף שמכשירים בשופר, ע"ש. ולפי"ז דאף המכשירים במגילה עכ"פ גרע משופר שלא לברך, אלא דבכר"י כתב שצריך טעם למה גרע מגילה משופר, עכ"ד. והיינו, דצריך לחלק מ"ש בין שופר דמצותו בקול ויוצא יד"ח בשופר גזול, ממצות מגילה דאף הוא בקול ומ"מ י"א דאין יוצא יד"ח במגילה גזולה.

והנראה לדון בזה, שבקריאת המגילה מלבד לצאת ידי עצם חובת מקרא מגילה, הרי בקריאת המגילה יש קיום של הלל. ונראה לדון בענין זה, מה הדין כמי שקרא במגילה פסולה שכודאי לא יצא יד"ח מקרא מגילה, האם הוא יוצא יד"ח המחייב של הלל, דקרייתא זו היא הלילא, ומוכח מכ"מ דבדאי לא יצא אף יד"ח הלל, שהרי כתב המאירי דמי שאין לו מגילה שיאמר את פסוקי הלל, ואם יוצא יד"ח הלל במגילה פסולה אמאי לא אמר שיקרא את המגילה מתוך החומש, ע"כ שכל האופן שמקרא מגילה חשוב הלל הוא רק על ידי שנקראת כהלכתה מתוך מגילה כשרה, ורק בזה משווי לזה תורת הלל.

נמצא דבקריאת המגילה אין צריך רק את הקול בכדי לצאת יד"ח קריאת המגילה דוגמת השופר, אלא המגילה וכשרותה קובעת שקריאתה כהלכתה נחשב כקריאת

הלל, והמגילה הוא החפצא של מצוה ושל הפירסומא ניסא דוגמת נרות חנוכה שהם החפצא של הפרסומי ניסא, ולפי"ז יבואר אמאי יש מחמירין במגילה אע"פ שמכשירין בשופר.

ונראה לכאר הדבר עוד, דמלבד שיש במקרא מגילה קיום של הלל, קיומו הוא רק על ידי מגילה כשירה, ומשום הכי חל קיום בחפצא של המגילה ששייך לדון ביה פסול מצוה הבא בעבירה, והוא חלוק משופר מה"ט, דהנה רואין עוד מקור לדבר זה, שחל בקריאת המגילה השתמשות בעצם המגילה, הרי רואין כן מהלכה זו שהמגילה צריך להיות נפשטת כאגרת, ורואין עוד מקור שחל בחפצא של המגילה דבר זה, דהנה איתא בגמ' מגילה דף (יט:) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא. ומחו לה אמוהא בצבור שנו". ונחלקו הראשונים האם בציבור אינו יוצא אפילו בדיעבד, עי' בר"ן שכתב שיצא אמנם ברי"ף ובראשונים מבואר דאינו יוצא בציבור אפילו בדיעבד, והכי פסק ובשו"ע (סי' תרצ"א ס"ח). ועי' בטורי אבן כמה שהקשה בזה, עכ"פ חזינן מזה שחל על המגילה גם בחפצא של המגילה, ולא רק מצד קיום קריאתה, שהרי הוא פסול באופן שהמגילה נמצאת בין הכותבים, וזו ראייה גדולה לדבר זה, ומשום הכי חל פסול מצוה הבא בעבירה במגילה ומה"ט היא חלוקה משופר.

אבל במקרא מגילה

(ה) **עוד** מצינו לדון מכת האי דינא דקרייתא זו הלילא, לענין אבל בקריאת המגילה, דהנה במשנ"ב (סי' תקצ"ו ס"ק יא)

אמנם יש לדון דלפי המבואר הרי מקרא מגילה נחשב כקריאת הלל, א"כ הרי יש לומר בפשטות שאין האבל יכול לקרות את המגילה כיון שבקריאה זו איכא נמי קיום של הלל, ואין האבל יורד לפני התיבה לתפילת ההלל. אמנם מבואר בפוסקים דאינו כן, שהרי לא דנו לומר שאין האבל יכול לקרוא המגילה משום שיש בזה קיום של קריאת הלל. ובזה תיושב הערת הרשו"א, דאינו אבילות בפרהסיא, דאף אם נחשב באיזה דרגה קיום של הלל, הרי אין זה אבילות בפרהסיא, ועיין בזה.

[**והנה** בעיקר האי דינא דקרייתא זו היא הלילא ישל"ע לענין קריאת המגילה מוקדם, האם אף בהו אמרינן דחשיב כהלל, או שנאמר דין זה רק לענין קריאת המגילה בזמנה, ועי' בזה].

הביא מתשובת בנין עולם, וו"ל: "אם אין שם אחר שיודע לקרות כ"כ בנקודות ובמעמים, טוב יותר שיקראנו האבל, כמו שכתוב ביור"ד לענין אבל בשבתות וביו"ט", עכ"ל. ולעיל (סי' תרצ"ב א) כתב המשנ"ב: "אם אבל קורא המגילה יברך אחר הברכות משום ברכת שהחיינו, שאין האבל מברך להוציא רבים בברכת שהחיינו, והאבל יקרא את המגילה". וצ"ל דמה שכתב המשנ"ב כאן שאבל יכול לקרות את המגילה במקום שאין אחר, היינו בלא ברכת שהחיינו.

אמנם במטה אפרים כתב (הלכות שופר סי' תקפ"א ס"ז) דדינו הוא כשליח ציבור, ואם הוחזק כמה שנים וכדומה יש להתיר להתפלל, ומשמע שיברך גם הברכות. והנה בהליכות שלמה הק' שהרי זה אבילות בפרהסיא, ואבילות בפרהסיא אסורה בפורים (רמ"א סי' תרצ"ו ד).



סימן לב

זמן השמחה בפורים הוא משעת קריאת המגילה

אלא שההיתר הוא דוקא משעת קריאת המגילה, וצ"ב טעם הדבר.

ההיתר לחטוף זה מזה הוא רק משעת קריאת המגילה ואילך

ונראה הביאור בדבר זה ע"פ מש"כ הב"י (ס' תרצ"ג) בשם רב עמרם גאון דאין לומר על הניסים בליל פורים אם לא קרא את המגילה^ב, (ועי' בהגהות מיימונית סוף הל' פורים שב' זו"ל: "בליל פורים מתפללין ערבית על הניסים, אע"פ שעדיין לא קראו את המגילה, ולא כאשר כתב הר"ע גאון

(א) **כתב** הרמ"א (ס' תרצ"ו סעי' ח'): "וכן בני אדם החוטפין זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך א". וכתב המשנ"ב (שם ס"ק לב) בשם האליה רבה דהיינו מעת קריאת המגילה עד ליל סעודת פורים שהם שני לילות ויום אחד. ויש לדקדק דאין הדיתר מתחיל מיד בעת כניסת ליל פורים,

א. ענין זה שבמקום שמחה אין בו משום גזל, מצינו במשנה בסוכה (מה.) דבהושענא רבה היו התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן ואין בהם משום גזל, שכך נהגו בו משום שמחה כדכ' רש"י. ובתוס' שם (ד"ה מיד) כתבו דיש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה, וקורעין בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן. ונראה דהני ג' מקומות שמצינו בהם ענין זה הינם זמנים של תשובה מאהבה ומחילת עוונות, ולכך איכא בהו שמחה יתירה, שהרי הו"ר הוא גמר החתימה וענין חג הסוכות הוא תשובה מאהבה כידוע, וכן בחתן שנמחלים לו כל עוונותיו, וכן בפורים שהוא ענין קבלת התורה מאהבה כמאמרם הדר קיבלוה בימי אחשוורוש, ועי' בזה.

ב. ומ"מ נראה דגם אם לא קרא המגילה בלילה מ"מ בשחרית אומר על הניסים, וכן אם אכל סעודה בלילה אומר על הניסים בברכת המזון, והיינו משום דדברי רב עמרם אינם תלויים בפועל ממש אם קרא את המגילה, אלא דקביעות היו"ט של פורים בא מכח קריאת המגילה המגלה את האור של הישועה, ומכח זה אנו שמחים. ולפיכך דוקא בזמן תפילת ערבית שהוא קודם זמן קריאת המגילה בזה חידש רב עמרם דאין לומר על הניסים, כיון שעדיין לא הגיע הזמן הראוי לקריאת המגילה.

ועי' במג"א (תרצ"ז ס"ק א) דבפורים קטן גם החולקים על רב עמרם גאון מודים דאין אומרים בו על הניסים, כיון שאין קורין בו את המגילה. והיינו דלכו"ע אמירת 'על הניסים' שייכת רק בזמן שיש מצות קריאתה מגילה, אלא דהחולקים על רב עמרם סברי דגם בתפילת ערבית שייך לומר על הניסים כיון שזהו הזמן של מצות קריאת המגילה. וא"כ י"ל דגם רב עמרם מודה לזה דלא בעינן את המגילה בפועל, אלא דאיהו סבר דכיון דזמן תפילת ערבית הוא קודם לקריאת המגילה, א"כ עדיין לא שייך לומר על הניסים, אבל ודאי דלאחר שהגיע זמן קריאת המגילה שייך לומר על הניסים אפילו אם בפועל לא קרא את המגילה.

בסדרו שאין אומרים על הניסים עד אחר קריאת מגילה, דמאי שנא פורים מכל יו"ט שאומר מעין המאורע בערבית אע"פ שעדיין לא קדשו, עכ"ל). רואין מזה דהכרת הנם וישועת היום בא דוקא מכח קריאת המגילה^ג, ולפיכך דוקא משעת קריאת המגילה שייך לומר על הניסים.

ולפי"ז נראה דה"נ לענין ההיתר לחטוף זה מזה דרך שמחה שהוא רק משעת קריאת המגילה, היינו משום שרק מאותה שעה כל אדם מרגיש את גודל השמחה של הישועה, והקריאה היא המעוררת את השמחה, וכל ההיתר לחטוף זה מזה הוא מפני השמחה היתירה אשר כאמור מגיעה בעת קריאת המגילה, ומשו"ה הותר ד"ז רק משעת קריאת המגילה ולא מתחילת ליל פורים.

ולפי"ז יש לחדש חידוש גדול, דבפורים המשולש דבני כרכין קורין את המגילה ביום ו' ומקיימים מצות הסעודה ביום א', אי נימא דעיקר השמחה נובעת מקריאת המגילה, א"כ יהיה הדין שמום ו' בו קורין את המגילה יתחיל כבר ההיתר של לחטוף זה מזה דרך שמחה. וכמוכח שיש מקום לחלק, אבל עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, ויהיה הדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה, וצ"ע.

חיוב סעודה בלילה דומיא דקריאת המגילה

ב) ונראה להביא עוד מקור לכך דעיקר השמחה של פורים נובע מכח קריאת מגילה,

דהנה כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה סעי' א): "מצוה להרבות בסעודת פורים, ובסעודה אחת יוצאים". וכתב המג"א (שם ס"ק א') דהרמ"א בא לאפוקי משימת המרדכי (מגילה סי' תשפ"ז) דיש חיוב לאכול סעודה גם בליל י"ד, וטעמו דהוי דומיא דקריאת המגילה דקורין בלילה וביום. חזינן מדברי המרדכי דחובת הסעודה בא מכח קריאת המגילה, וכל קריאת המגילה מחייבת סעודה, והיינו שהשמחה הנובעת מכח קריאת המגילה היא גופא המחייבת את הסעודה.

רואין מדברי המג"א בכיבוד דברי המרדכי דאין הכוונה שיש חובת סעודה בליל פורים בדומה לכל יו"ט ושבת (ועי' בר"ש בירושלמי ברכות פרק ז' לענין שבת דכבוד היום עדיף מסעודת ליל שבת (פסחים קה). ודימה זה לפורים, ועי' בזה), אלא שעומק המחייב לעשות סעודה גם בליל פורים בא מכח זה שיש בו נמו קריאת המגילה, (ומה"ט גם סעודת הלילה בליל פורים אינו בדרגת החיוב סעודה ביום פורים, בדומה למקרא מגילה בלילה דעיקר החיוב אינו בלילה ורק ביום). ולפי"ז יש לדון בפורים משולש דקריאת המגילה הוא ביום ו', ונקבע סעודת פורים לזמן משתה ביום א', האם לפי המרדכי יש חובת סעודה גם בליל א', דכפשוטו בודאי שכן, אמנם לאור הדברים כאן שחובת סעודה בליל פורים נובע מכח קריאת המגילה, א"כ סו"ם לא קראו המגילה בליל א' אלא ביום ו', ורק שנקבע היום

ג. ועומק הענין מבואר באריז"ל שהאור העצום המאיר בפורים מתגלה בעת קריאת המגילה, וכל שאר מצוות היום של משלוח מנות ומתנות לאביונים ומשתה ושמחה, הם כלים שעל ידם ממשיכין את האור הנפלא הזה למטה.

משתה ושמחה ביום א', ולענין זה י"ל שצריך לנהוג רק עיקר המשתה והוא המשתה שנוהג ביום ולא בלילה^ד.

ההתאוננות וההתאבלות מרחיקה את הישועה

ג) **ובדעת** המרדכי נראה לבאר מה הטעם שחובת סעודה בא מחובת קריאת המגילה, ובהקדם דברי החת"ס (דרשות חלק א' דף קפה) שכ' וז"ל: "דמצינו במדרש (ב"ר ד, כ) כי בגלל שלבש יעקב שק ואפר הוצרכו בניו בימי מרדכי ללבוש שק ואפר, ולכאורה צריך להבין, למה נענש על לבישת שק ואפר, הלא מדרך בשר ודם להתאבל על בנו רח"ל וכו'. כתיב בתהלים (כב, ב-ד) 'רחוק מישועתו דברי שאגתי, אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, ואתה קדוש יושב תהילות ישראל', שהקב"ה אינו רוצה מזה שאדם שואג ומתאונן בשברון לב ובלבישת שק ואפר, שסבלון אחד עושה יותר מכמה תפילות, ולכן סירבה אסתר להתלבש בשק ואפר ששלח אליה מרדכי, רק

אדרבה זימנה את המן לסעודה, להורות כי שמחה בה' ובמחה בישועתו".

"וזהו פירוש הפסוק 'רחוק מישועתי דברי שאגתי' (דהיינו שאינו מתחזק אחר תפילתו לסמוך בהקב"ה שיקבל בקשתו), כי כל זמן שהאדם שואג אזי הישועה רחוקה לבוא, ורק אם 'ואתה קדוש יושב תהילות ישראל' שיישוב ומורה להקב"ה אז יזכה לישועה", וכו'. וסיים שם לענין יעקב אבינו שהיה צריך לבטוח בה' על הישועה העתידה לבוא, וע"כ הוצרכו בניו ללבוש שק ואפר, ולכן תיקנו שמחת פורים ומקודם יקראו המגילה מרם שמחתם, להורות כי התפילות והבקשות, שכנגדם נתקן קריאת המגילה, לא הועילו כלל כמו השמחה והבטחון בישועתו, עכ"ד.

ולפי דבריו מבואר דאדרבה המחייב של סעודה בא מכח קריאת המגילה להראות שישועת פורים באה דוקא ע"י האכילה והשמחה והביטחון בהקב"ה ולא ע"י ההתאבלות והשאגה מתוך שברון לב. ומשום הכי בכל קריאת המגילה יש תקנה להיות בשמחה אחר הקריאה על ידי משתה להורות

ד. עוד יש לדון לענין פורים משולש, שיהיה נפק"מ גם לנו לענין עכ"פ המחייב להרכות קצת בסעודה בליל פורים ועיין בזה. עוד יש לבאר נפק"מ לענין בגדי שבת דאיתא בשו"ע (תרכ"ה ס"ב): "יש שנהגו ללבוש בגדי שבת ויו"ט בפורים. ויש לדון בפורים משולש האם הזמן ללבוש בגדי שבת הוא ביום שקוראין בו את המגילה, או ביום הסעודה, או יש לדון דלא זה ולא זה, ורק הוא ביום של פורים והיינו בשבת. ומצינו בקיצור שו"ע בהלכות פורים דמדויק מדבריו דלבישת בגדי שבת בפורים הוא בשביל קריאת המגילה, ולפי"ז י"ל דיהיה זה ביום ו'. (ומ"מ יש לחלק בין כפרים שמקדימין לקרות דאותו קריאה אינו בדרגה זו לחייב ללבוש בגדי שבת וכפי המבואר בכמ"ד דחלוק דרגת קריאה זו, אמנם בפורים משולש הרי הזמן ביום ו' נתקן מעיקר הדין, דהכי הוא זמנה בפורים שחל להיות בשבת למוקפים חומה). עוד יש לדון מתי אסור בעשיית מלאכה משום מנהג בפורים משולש, דהאם גם בזה הוא תלוי במקרא מגילה או תלוי בסעודת פורים שהוא ביום א', או תלוי בעצם היום, וכיון שכן בשנת פורים משולש אינו נכלל באותו שנה המנהג שלא לעשות מלאכה, וצ"ע.

עדיפה, וכפרט שהוא עם המשך התענית שהתענה, והסעודה בליל פורים מורה על ניתוק הישועה מאופן של צעקה ותענית אלא רק על ידי אכילה, וא"כ הזמן גרמא לעשותו דווקא בלילה ולא ביום.

ושורש הדברים שמתוך קריאת המגילה בא המחייב לעשות סעודת פורים, ועומק השמחה בא אחר קריאת המגילה, מצינו נמי בדברי השפ"א (תרל"ה) שכ' וז"ל: "מה שלא קבעו בלילה משתה ושמחה, כי העש' בא אחר הזכירה, ועיקר הזכירה ביום. וכן הוכיחו תוס' מדסעודה כיום דעיקר מצות קריאה ביום. ולכך אחר השלמת הזכירה ומתעורר ע"י הקריאה הארת הנס כדכתיב והימים כו' נזכרים ונעשים. וכן לעשות אותם ימי משתה ושמחה הוא כנ"ל שע"י הקריאה מתעורר הנס", עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דמאחר דעיקר הקריאה היום הוא ביום משום הכי עיקר הסעודה הוא ביום, ואחר השלמת הזכירה ומתעורר על ידי הקריאה הארת הנס, על ידי זה יכול לבוא לסעודת פורים, הרי דהקריאה מעוררת את המחייב של השמחה, ורק דעיקר הקריאה הוא ביום ולא בלילה וע"כ המחייב של סעודה הוא רק ביום ולא בלילה.

מה"ט עדיף לעשות את הסעודה סמוך ונראה לקריאת המגילה

(ה) **עוד** מקור מצינו לעיקר הדבר, דהנה נחלקו הפוסקים באיזה שעה ביום יש לעשות את סעודת הפורים, דעת הרמ"א (סי' תרצ"ה) שנוהגין לעשות סמוך לערב, אמנם יש עוד דעות שיעשה בעיקר היום (עי' בשל"ה מסכת

כי התפילות והבקשות, שכנגדם נתקן קריאת המגילה, לא הועילו כלל כמו השמחה והבטחון בישועתו.

הטעם שהקפידו האמוראים להקדים את הסעודה ולעשותה בלילה

(ד) **ויש** להביא קצת סמך לזה, דאיתא בגמ' מגילה (ז:): "אמר רבא, סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא, ימי משתה ושמחה' כתיב. רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, נגה ולא אתו רבנן. אמר ליה: מאי טעמא לא אתו רבנן, דלמא טרידי בסעודת פורים, אמר ליה: ולא הוה אפשר למיכלה באורתא, אמר ליה: לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו". ויש להעיר, דלפי הצד שסעודת פורים שאכלה בלילה יצא ידי חובתו, ולא דייקין 'ימי משתה ושמחה', אכתי צ"ב אמאי יהיה פטור מסעודה ביום, שהרי לא מצינו דכל המחייב של הסעודה הוא רק בלילה, ואפילו אם נאמר כן, מ"מ עדיין קשה למה הוצרכו להקדים ולאכול דווקא בלילה, ומה הענין בזה להקדים ולאכול בלילה ולא ביום, וצ"ב.

והנראה בזה, דאם המחייב של הסעודה נובע מכח הקריאה, כדברי החת"ם דהיינו שמחייב השמחה בא מכח זה שכך תיקנו את שמחת הפורים שיקראו את המגילה קודם שמחתם להורות כי התפילות והבקשות, שכנגדם נתקן קריאת המגילה, לא הועילו כלל כמו השמחה והבטחון בישועתו, א"כ אדרבה בזמן שקראו המגילה משם בא המחייב לאכול הסעודה, וע"כ אדרבה הקריאה הראשונה

מגילה שהביא מכמה ראשונים לעשות זה
בשחרית), וכן המקובלים היו נוהגין ע"פ
האריז"ל לעשותו מיד אחר שחרית, ויש כמה
טעמים לזה. ולהג"ל י"ל דעצם הקריאה מחייבת
את הסעודה, וע"כ מן הראוי לעשות את
הסעודה מיד אחר הקריאה.



סימן לג

הידושו של ההת"ס ללמוד תורה בליל פורים בין ב' המגילות

'כל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא מובטח לו שהוא בן העולם הבא'

שהוא האופן בו קיבלנו את התורה מחדש מאהבת הנס.

(א) כתב החת"ס (בדרושים ואגרות חתם סופר) וז"ל: "קבלתי מרבי הרב מהו' מענדלי ליליג וצ"ל שהיה רב בבה"מ דק"ק שקיבל מהגאון בעל שב יעקב וצ"ל שכל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא, מובטח לו שהוא בן העולם הבא. כך קיבלתי סתם, וטעמא לא ידענא", עכ"ל.

תורה שבכתב דומה ליום ותורה שבע"פ דומה ללילה וא"א לזה בלי זה

(ב) והנראה בזה, דהנה כ' החת"ס (פ' תצוה) לכאר דברי הגמ' דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, וז"ל: "כי השמחה על קבלת התורה ברצון, וכ' רמב"ן כי תורה שבכתב קבלו כבר ברצון רק תורה שבע"פ לא (וכן בתנחומא פ' נח אות ג). וידוע כי תורה שבע"פ בלילה (ילקוט ותנחומא ס"פ כי תשא), וא"כ יש סברא שיהי' שמחת פורים דוקא בלילה. אבל באמת כשקיבלו תורה שבכתב ברצון ולא תורה שבע"פ א"כ גם תורה שבכתב לא היה להם, כי מה תאמר, ניסוך המים שבע"פ לא יקבלו אבל מצות סוכה ולולב יקבלו, וכי אפשר לקיים סוכה ולולב בלי פירוש ע"י תורה שבע"פ, נמצא א"א לזה בלא זה, ע"כ בפורים קיבלנו כל התורה, בין בכתב שכיום בין שבע"פ שבלילה, ושלא נטעה לומר אפשר לזה בלא זה", עכ"ל. ועי' עוד בדרשת חת"ס (דרוש כ).

[והנה מצינו בשל"ה (מסכת מגילה אות י"א) סעודת פורים שאכלה בלילה, לא יצא (מגילה ז:). פירוש בליל ארבעה עשר, אף שהוא בין מגילה למגילה, לא יצא ידי מצות סעודה כי אם ביום, כדמות סעודת אסתר, ע"כ. נראה מדיוק מדבריו שהיה צד שזה הזמן החשוב ביותר לעשות הסעודה כיון שהוא בין מגילה למגילה, ורואין מדבריו את החשיבות של מה שנעשה בין שני מקרא מגילה].

ואולי יש לנו קצת מקור לעצם הדבר להיות ער בלימוד התורה, והוא בדומה למה דכתב המג"א במעם שאנו נייעורים בליל שבועות, שהוא לתקן את מה שכלל"י היו ישנים באותו זמן, וע"כ בפורים שהדר קבלוהו אנו מתחזקים בלימוד התורה, ובמיוחד בין קריאות המגילה שהוא דומה לקבלת התורה

ולפי"ז נראה לומר, שמקרא מגילה בלילה מרמז לתורת שבע"פ כמבואר בדברי החס"ת לענין הסעודה בלילה, ומקרא מגילה ביום מרמז לתורה שבכתב, והעבודה בפורים

בהדר קבלוה הוא לקבל שני החלקים כאחד, וזהו הענין לעסוק בתורה בין שתי הקריאות הללו שהוא לחבר האהבה בתורת שבכתב עם התורה שבע"פ על ידי ההדר קבלוהו, ולעשותם אחד ע"י לימוד תורה בין ב' הקריאות הללו.

כל קיומו של המן היה בגלל לילה אחד

ג) והנראה לומר עוד בזה, דהנה המן היה מזרע אנג, ובשמואל (א פרק טו) מבואר ששאוּל המלך הרג את כל העמלקים חוץ מאנג, ומבואר במדרש (תנא דבי אליהו רבה פ"ב כ"א) ששאוּל חבשו לאנג בבית האסורים והרגו למחר, ומבואר בחז"ל (עי' כלי חמדה מרבי שמואל לניאדו) שבאותו לילה בא אנג על שפחה ונתעברה, והמן היה נכד של אותה שפחה.

הרי לנו דמהא שלא הרגו שאול לאנג מיד אלא השאירו בחיים ללילה אחד, מכח זה בא עלינו כל צרת המן, וע"כ בקיום מחייתו צריך ללמוד מזה המעלה שלא לאבד אפילו לילה אחד, ולכך דווקא בליל פורים יש ענין מיוחד שלא לאבד לילה זה אלא לעסוק בו בדברי תורה.

והכי הוא לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ג הי"ב): "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רינה של תורה אלא בלילה, שנאמר

'קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום', עכ"ל.

גודל כוחו של לילה אחד

והנראה קצת מקור לזה מיששכר שחמור גרם לו (עי' גמ' נדה ל:), שבאותו לילה שחזר יעקב מן השרדה היה החמור נוער ומכח זה יצא לאה לחוץ ויעקב אבינו הלך לאחלה, ובאותו לילה נולד יששכר, וי"ל דזה מרומז בשמו, דמכח לילה אחד שלא איבד זכה להיות היודעי בינה. וכיון שכך, אף הכא בכדי לתקן דבר זה נוהגים ללמוד בין הקריאה להקריאה והוא בכל הלילה. וכן עצם מקרא מגילה בארנו במק"א שבלילה הוא עדיין בגדר תפילה, וביום הוא הישועה, וזהו כהפסוק שהביא הרמב"ם דאם לומד בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום, והיינו הישועה שביום, (כמו שדרשו חז"ל לענין אסתר שהיה חוט של חסד משוך עליה).

ה) אמנם עיקר דברינו אמורים בגודל חובת הוהירות שלא לאבד אפילו לילה אחד וכ"ש ליל הפורים, אולם בדברי החת"ם מציינו הדגשה לא רק שיהא בלילה אלא שיהיה בין ב' הקריאות. והנה במק"א כתב החת"ם חידוש נפלא בגודל קדושת המגילה, וז"ל (דרוש לז' אדר שני דף קסד): "שאור קדוש הכלול במגילה הוא ממש יותר גדול ונכבד מתורתנו הקדושה בעצמה". ואולי עפי"ז יש להבין גודל הענין שלא לבטל אפי' לילה אחד, אלא להזהר לעסוק בתורה בין ב' הקריאות הללו שגודל האור הממון בהם הוא גדול ונכבד מהאור הטמון בתורה הקדושה כדכ' החת"ם.



סימן לד

עיונים בלישנא בישא שאמר המן על ישראל

'ליכא דידע לישנא בישא כהמן'

במגילת אסתר כתיב: (ג, ח): "ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך". ובגמ' מגילה (דף יג): "אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן", עיי"ש בהמשך הגמ' שדרשו הכתובים והאריכו בלישנא בישא שאמר המן על ישראל.

והנה בתרגום שני מצינו אריכות גדולה בהאי לישנא בישא שאמר המן, אשר בו תיאר המן את כל סדר יומו של האיש הישראלי, ולאחר מכן את כל הנהגת ישראל בשבתות וימים טובים, ובכל הנהגה והנהגה מצא מה לקטרג עליהם ולהוציא את דיבתם רעה.

והנה מתוך העיון בדברי התרגום שני יש לנו ללמוד כמה וכמה עניינים מן הלשון הרע שאמר המן על ישראל, ונבוא בזה לעמוד על כמה מן העניינים היוצאים מדברי המן. והנה אל תתמה על כך שאנו מדייקים בדברי המן הרשע ללמוד מהם הלכות והנהגות, שהרי מצינו בדברי הרא"ש בגמ' ע"ז, בענין זכוב שנפל לתוך היין האם יש בהו דין בליעה, שהוציא הלכה מדברי המן הרשע, וז"ל (ע"ז פרק ה סימן יא): "וכי אם נפל זכוב בין צונן אוסרו, והלא העיד הרשע (מגילה יג): שכך נהגו זורקו ושותה", עיי"ש. וע"ד הצחות יש להמליץ על דברינו אלו שהם בבחינת בני בניו של המן

למדו תורה בבני ברק, והיינו נמי פירות היוצאים לנו מדברי המן הרשע.

והנה בעיקר דברי רבא בגמ' מצינו שהרבה מקיטרוגו של המן היה על הימים טובים שחוגגים ישראל. ואף כי בגמ' הוזכר רק חג הפסח, כבר נתבאר במק"א דאינו דווקא פסח, וכל הטעם שקיטרג דווקא על חג הפסח הוא משום שהיה זה באותו זמן בשנה. ובוה השיבו לו גמולו בראשו, ולזכר הנס קבעו עוד יום טוב במשתה ושמחה.

וכן קיטרוגו היה על כל שאין ישראל עושים מלאכה במענה שהיום הוא שבת או חג, ולכך ונהפוך הוא ונקבע עוד יום טוב שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, וביותר דבתחילה ביקש מרדכי לתקן שיהא יום זה אסור במלאכה כשאר יו"ט, שהוא כנגד קיטרוגו של המן.

ומעתה נבוא לעיין בדברי התרגום השני:

בענין ברכת המזון

[א] **"בשעה** ראשונה אומרים שצריך לקרות ק"ש, בשניה תפילה, בשלישית אומרים לחם אנו אוכלים. ברביעית אומרים לאלוקינו שבשמים אנו מברכים שנתן לנו לחם ומים". ויל"ע מה ענין ברכת המזון למים, הרי אין חיוב ברכת המזון על המים. ונראה בזה עפ"י שימת היראים דס"ל דחיוב ברכת המזון

מן התורה הוא רק היכא דאיכא שתיה בהדי אכילה, ולכך אמרו שמברכים לאלוקינו על שנתן לנו לחם ומים.

אברהם היתה להיבדל ולכך מהני מילה זו לגירותם. אמנם ברמב"ם (פי"ג מאיסורי ביאה ה"א) משמע דבכל מילה נכלל ענין זה, עיי"ש במגיד משנה.

בענין שבת

[ב] "יום א' לשבעת הימים עושין שבת ובאין לבית הכנסת, קוראים בספריהם מתרגמים בנביאיהם". ויש לדקדק דעיקר הליכתם לבית הכנסת היה בשבת ויו"ט ולא בשאר ימות החול. וכן לימוד התורה הוא בשבת (כדאיתא בירושלמי מס' שבת דעם הארץ לומד תורה בשבת). ועי' במק"א שביארנו דעיקר ענין האסיפה בבית הכנסת הוא בשבת ויו"ט ע"פ דברי הרמב"ן בפירוש מקראי קודש, עיי"ש.

ולפי"ד התרגום שני יש לדיוק כדברי הרמב"ם דכל מילה הוא בכדי להיבדל משאר העמים. (ובמק"א הארכנו לבאר שענין המילה הוא להיבדל משאר העמים, ובחטא סעודת אחשוורוש היה חיסרון של ענין זה בו התקרכו ישראל לגויים ולמדו ממעשיהם, ולכך בתשובת ישראל תיקנו ענין זה, ונתחדש ענין ה'ששון' זו מילה וההבדלה מן העמים באותו זמן).

בענין ברית מילה ביום השמיני

[ג] "ובשמונה ימים כורתים את ערלת בניהם ואין מרחמים עליהם, ואומרים נהיה שונים מבני העמים". נראה לדקדק בזה, דאכן גר הבא להתגייר אזי מילתו הוא חלק מקבלת עול ישראל עליו ובוה הוא נבדל משאר אומות העולם, אולם במילת ישראל, הרי הוא ישראל אף קודם שנימול, ולמאי חשיב שבוה הוא נבדל משאר האומות.

"ואין מרחמים עליהם". רואין בכאן הקפידא של אומות העולם על ענין מילה שהם רואין דבר זה כאכזריות. ועיין בגמ' גימין (נו:): 'כי עליך הרגנו כל היום' זו היא מצות מילה, וכן ההלכה הוא דבעת המילה אין לרחם על הבן.

בענין ראש חודש

[ד] **"לשלושים** יום קורין חודש, ואומרים אחד חסר ואחד מלא". צריך ביאור אמאי הפריע לו להמן ענין קביעת החודש, וכן מה שאחד מלא ואחד חסר. והנראה בזה, שהרי בקביעת החודש מבואר כוחם של ישראל בשליטה על דרכי הטבע, ובי"ד הם אלו שקובעין את החודש ולכך פעמים שהוא חסר ופעמים שהוא מלא, וכדברי הירושלמי לענין פחותה מבת ג' דבתוליה חוזרין ולענין נדה, שהטבע משתנה עפ"י קביעת בי"ד.

ועיין בתוס' כריתות (ט). שהקשו על אותם שהיו נימולים בימי אברהם שלא מלו עצמם ביציאת מצרים, ותי' דכיון שהמילה שעשו היו בכדי להיבדל מן האומות מהני הך מילה לגירותם. ומיני' יש לדקדק דכל מילה אינו בשביל להיבדל, ורק המילה בימי

בענין פסח

[ה] **"בחדש ניסן עושין בו שמונה ימים טובים"**. מבואר מזה שכבר בתקופת המן היו נוהגין ספיקא דיומא וחג הפסח היה שמונה ימים.

"מבערים את החמץ מפני המצה". יבואר עפ"ד המהר"ל דכל תורת מצות המצה נובע מאיסור החמץ, ורק מכוח ביעור החמץ יש לנו את מצות מצה. והיינו ד'מבערים את החמץ מפני המצה' דמכוח מצות ביעור חמץ יש לנו את מצות מצה.

"ובאין לבית הכנסת וכו' ואומרים כשם שאנו מבערים החמץ מפני המצה, כן ה' אלוקינו תבער את מלכות הרשעה מקרבנו". מבואר מזה מה דאיתא במדרשים ובספרים דיש בביעור החמץ ביטול היצר הרע שהוא השאור שבעיסה, וכן שזה מכוון כנגד אומות העולם.

"ובאין לבית הכנסת וכו' ואומרים כשם שאנו מבערים החמץ מפני המצה, כן ה' אלוקינו תבער את מלכות הרשעה מקרבנו". הנה בערב פסח שחל להיות בשבת ק"ל להלכה דאף דמבערין את החמץ קודם השבת, אולם ביטול החמץ באמירת כל חמירא הוא בשבת, (עיין ברמ"א סי' תמ"ד סעי' ב, ובמג"א סק"ו ובמשנ"ב ס"ק י). אמנם לענין אמירת היהי רצון כתבו כמה פוסקים דיש לאומרו בערב שבת כיון שהוא בקשת צרכיו, (עיין בקוט' ער"פ שחל בשבת מהגר"מ שטרנבוך, והגר"ש דבליצקי ועוד בזה). אמנם כאן מבואר להדיא שאומרים את היהי רצון בשבת ויו"ט, שהרי אמר שאומרים את זה

בפסח גופא כשבאין לבית הכנסת ולא בשעת הביעור, והוא מקור נפלא.

והנראה בזה, דמהמשך דברי התרגום שני מבואר שבכל יו"ט המצה של אותו היו"ט הוא עיקר עניינו של היום, בפסח הוא המצה, בשבועות הוא ענין בלקיטת השושנים, בר"ה הוא בשופר, כיוה"כ הוא העינוי, ובסוכות ההושענות, והיינו שתופסים את המצה המיוחדת של אותו יו"ט ובכוח מצוה זו מבקשים שהקב"ה ינקום באומות העולם, ולפי"ו י"ל דמצוה זו של המצה הינה מעצם ענינו ותוכנו של יו"ט זה ואינו כסתם כבקשת צרכיו, ועיין בזה.

בענין שבועות

[ו] **"באין לבית הכנסת וקוראין קריאת שמע ומתפללים"**. הנה בכל שאר היו"ט לא הזכיר המן את ענין הק"ש והתפילה, אלא אמר שנכנסו לבתי כנסיות וקורין בספריהן, וא"כ צ"ב אמאי דווקא בחג השבועות הזכיר המן ענין זה.

חזינן מיני' דחג השבועות במיוחד הוא ענין של קבלת עול מלכות שמים, שהרי בו קיבלו ישראל את התורה וקיבלו עליהם עול מלכות שמים בתורה ובמצוות. ומצינו להדיא דברים אלו בשפ"א (ר"ה תרי"ד) שכ' וז"ל: **"ראש השנה הוא בחי' תפלה, דיש ד' מצות שמקיימין בכל יום, ק"ש תפילין ציצית תפלה כמ"ש בספרי קודש שהם נגד ד' אותיות הוי"**. וכן המועדות ג' רגלים, בפסח בחי' תפילין זרוע הנטויה, ובשבועות ק"ש אנכי מצוך היום כו', וסוכות ציצית בצל כנפך יחסיון, וימים

הנוראים הם בחי' תפלה", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דחג השבועות הוא כנגד המצוה דק"ש, (והנה חג השבועות הוא כנגד יצחק אבינו כדאיתא בטור סי' תי"ז, והעקיפה הוא העבודה של קבלת עול מלכות שמים גמורה). ולפי זה מבוארים מאוד דברי התרגום דדוקא בחג השבועות הזכיר המן שבאין לבית הכנסת לקרות קריאת שמע, כיון שהוא כל עיקר מהותו של יום זה.

"וקוראים בספר תורה" וכו'. הנה בכל שאר יו"ט כתיב דקורין בספריהן, אולם בשבועות כתיב דקורין באורייתא. והנראה בזה ע"פ דברי הגר"ח דחלוק קריאת התורה בשבועות מקריאת התורה בשאר השנה, וביאר בזה הטעם דבשבועות קורין בטעם העליון (עי' מג"א סי' תצ"ד) והוא ע"פ דברי הלבוש בסי' קמא דקריאת התורה הוא דוגמת מתן תורה, וביאר בזה הגר"ח שהקריאה בכל השנה היא מדין תלמוד תורה בעיקרה, אבל הקריאה בשבועות שהוא יום מתן תורה או קריאת התורה הוא משום הענין של קבלת התורה, ולפי האמור נפלא בכאן שבשבועות הוא נקרא שקורין בתורה, והוא דוגמת קבלת התורה.

"ועולים על הגג בית הכנסת שלהם ומפזרים שושנים ותפוחים ומלקטים אותם". מבואר מכאן המקור למנהג זריקת תפוחים, (ואם המנהג הוא בט"ו בשבט י"ל שבא מכאן, שהרי בשבועות נידונין על פירות האילן), והו' גם המקור לשושנים בשבועות.

בענין ראש השנה

[ז] **"ומעת לעת קוראים ר"ה וכו' ותוקעים ואומרים זה היום יעלה זכרוננו**

וכו' וזכרון שונאינו לרעה". מבואר דר"ה הוא הנקרא מעת לעת, והיינו דאפילו דכל יו"ט הוא רק מעת לעת, אמנם אין סיבת היו"ט מכח זה דהוא מעת לעת, שהרי גם בפסח הוא רק מעת לעת, אמנם היו"ט של פסח לא בא מצד זה, אמנם כל היו"ט של ר"ה הוא מחמת שעכשיו מתחילין שנה חדשה, והוא נקבעת מזה שהוא מעת לעת.

ובענין השופר רואין דכסגולת השופר אינו רק לעורר הזכרונות בעבור ישראל, אלא הוא גם בקשה שעי"ז יזכור את שונאינו לרעה, (וכן ביהי רצון לבעל תוקע מזכירים ענין זה). וידועים דברי הגרי"ז דיש בתקיעת שופר גם תורת תפילה, ונראה דהוא מוכח בכאן.

בענין יום כיפור

[ח] **"וכשמגיע לתשעה בו שוחטים בהמות חיות ועופות, ואוכלין וכו' נשיהם".** מבואר בכאן כדברי הגמ' דיש מצוה לאכול בהמה ג"כ (עיין בתוס' ר"ה האם לכתחילה הוא בעופות ולא בהמות, וכן לענין דגים), וכאן אין זכר לאכילת דגים. והנה ידוע ספיקת הרע"א האם נשים מחויבות במצות אכילה בערב יוה"כ כיון דהוא מצות עשה שהזמן גרמא, או דמשום שהוא לצורך התענית הרי אף הנשים בכלל, ומהכא חזינן דאף הנשים בכלל חובת הסעודה.

בענין סוכות

[ט] **"בחמשה עשר בו מצללים צל על גבי בתיהם, ויוצאים לגנות וכו' וכורתים לולבים ואתרוג"** וכו'. מבואר דסדר

שהיו מתפללין ושמוחים, שהרי את הלל צריך לומר בשמחה. אמנם יש לדון אם הוא אחר קריאת התורה ואינו הלל אלא עצם ההקפות שעושין עם הלולב, ורואין א"כ דהזמן לעשות את ההקפות הוא כמנהג אשכנז אחר תפילת המוסף, ועיין בזה.

"ומרקדים ואנחנו לא נדע אם מקללים אותנו או מברכים אותנו".
הדבר פלא, דהנה בכל שאר היו"ט הזכיר את חלק העבודה והמצוה של אותו היו"ט ואמר שהיו ישראל מתפללין בזכות המצוה של אותו היו"ט שעי"ז יתבטלו אומות העולם, וא"כ אמאי דווקא בחג הסוכות היו מסופקים אם מקללים אותם או לא. והנראה בזה, שהרי בחג הסוכות אנו מקריבים שבעים פרים כנגד אומות העולם, ואומות העולם ניזונים משבעים פרים הללו, אולם עיקר הקרבנות האלו הם בכדי לאבדם מן העולם. ולכך דווקא ביום זה היו מסופקים, כיון דמצד אחד הם ניזונים מקרבנות החג, אולם מאידך הרי סופם לעבור מן העולם בגלל קרבנות אלו, ולכך לא ידעו אם הוא לברכה או לקללה.

העשייה הוא דקודם עשו הסוכה ואח"כ עסקו בד' מינין, ובפוסקים מצינו נידון גדול בענין זה (ובסוכות הארכנו בענין זה להביא ראיות לכאן ולכאן). עוד מבואר דסדר הדברים הוא דמעיקרא כורתים ללולב ושוב שאר המינים. ועיין היטב בדברי הכתוב בנחמיה (ח, טו) דמבואר בקרא דציוה עזרא קודם להביא לולב דהוא עלי תמרים, ואח"כ להביא הדם. וכן רואין שם דקודם ציוה על סוכה ואח"כ על ד' מינין.

עוד חזינן, דהזמן לעסוק בסוכה ובד' מינין הוא לאחר יוה"כ, שהרי לא הזכיר כן בסדר שעשו ישראל קודם יוה"כ, ומשמע שעשו כל זה לאחר יוה"כ, והוא סמך גדול לדבר זה.

"ובאין לבית הכנסת וקורין וכו' ומתפללין ושמוחים ומקיפין בהושענא ומרקדין כגדיים". הנה בכל יו"ט לא הזכיר ענין התפילה (עיין בשבועות שם דאיתא ק"ש ומצליין), ומה הענין דווקא בכאן. והנראה בזה שענין התפילה כאן הוא הלל, ולכך אמר





סימן לה

גדר מצות מתנות לאביונים

אמאי הביא הרמב"ם ענין זה בהל' סעודה ומדוע לא כתב כן בהל' צדקה

ב) והנה בעיקר דברי הרמב"ם יש לדקדק, אמאי כתב ענין זה דווקא בהלכות הסעודה ולא בהלכות מתנות לאביונים. עוד יש לדקדק כמה שכתב הרמב"ם דמוטב להרבות במצות מתנות לאביונים יותר ממשלוח מנות, הרי מצות משלוח מנות הוא מצוה בפנ"ע ואינה ענין לאביונים, ומדוע קישר הרמב"ם ב' דברים הללו והשווה אותם. עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם, מדוע כתב ענין זה בהלכות פורים ולא כתב כן בהלכות צדקה. ועוד צ"ב, דבמתנות לאביונים הקדים הרמב"ם אלמנה ליתומים, אולם בהל' צדקה אין הסדר כן.

והנה בעיקר תקנת מתנות לאביונים יל"ע מדוע נקבע מצוה זו דווקא ביום הפורים, הרי יש לנו לדאוג לעניים ולאביונים בכל ימות השנה. אמנם בפסח מצינו תקנה

'אין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים'

א) כתב הרמב"ם בסוף הלכות מגילה: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

והנה מצינו בכלבו (פורים), דאף הענין של חייב איניש לבסומי הוא רק בכדי שע"ז יוכל לשמח את האביונים וינחם אותם וידבר אל לבם, וזה הוא השמחה השלימה. הרי למדנו מזה דבר נפלא, דמצות מתנות לאביונים אינו רק מחיובי הסעודה, אלא כל עיקר החיוב לבסומי הוא בכדי לשמח לב האביונים. וכן מבואר דאפשר לשמח אותם ע"י שינחם אותם וידבר על ליבם.

מתנות לאביונים בכדי להרבות שמחה

ד) והנראה לבאר בכל זה, רחובת מתנות לאביונים הוא מעצם חובת השמחה שיש במיוחד ביום זה, ובכדי שכל ישראל יהיו בשמחה ביום הפורים נתקנה תקנת מתנות לאביונים. ולפי האמור יש ביום זה מחייב גדול יותר משאר יו"מ, כיון דעצם היום וחובתו הוא להיות בשמחה, ועל כן מצינו שתיקנו מצות מתנות לאביונים רק ביום הפורים ולא בשאר ימים טובים.

ועי' בריטב"א מגילה (ז) שכתב וז"ל: "שאין נתינה זו (של מתנות לאביונים) מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות". נמצינו למדים מדברי הריטב"א בתרתו, חדא דדין מתנות לאביונים אינו כשאר מצות צדקה אלא הוא מחיובי השמחה שיש ביום זה כמש"כ. ותו, גם תקנת משלוח מנות הוא בעבור ענין השמחה ואינו ענין למצות צדקה, ולכך אפשר לקיים משלוח מנות אף בעשיר.

ולפי זה נמצא שעיקר הקיום של מצוה זו יהיה אצל אותם אנשים שבעיקר חסרים הם את השמחה, והיינו האלמנה והיתומים, ולכך האריך הרמב"ם לבאר בהלכה זו את גודל החשיבות לשמח לב אלמנה ויתומים. ולכך כל הפושט יד והוא מגלה שהוא זקוק לזה, הרי נותנין לו והוא קיום מצות מתנות לאביונים, שהרי אינו שרוי בשמחה כשמבקש, ובנתינה זו אנו מרכיבים את השמחה אצלו. ומשו"ה לא הביא הרמב"ם ענין זה במצות צדקה, כיון שעיקר החיוב בזה אינו משום מצות צדקה אלא משום חובת השמחה שביום זה. והוה הקשר

מירושלמי של מעות חיטין, ויש לדון שיהא זה דומה לתקנת מעות חיטין. אמנם שם איכא ב' טעמים לכך, יעוי' בשער הציון (תכ"ט ס"ק י) שהטעם לתקנת מעות חיטין בפסח הוא משום שכולם יושבים בשמחה ואין זה נכון שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ולפי"ז י"ל הפורים הוא בדומה לזה, דהא הוא יום של ריבוי שמחה. אולם יל"ע בזה, דהא בפסח איכא ענין מיוחד של חירות ואיכ"ל דלכך איכא בהו תקנת מעות חיטין, משא"כ בפורים, וצ"ע. והנה הטעם השני שכתב בשער הציון הוא משום שהרי החמין אסור באכילה ואין המצה מצויה כל כך, לכך חיישנין שלא ימצאו העניים מצות לאכול, ומשו"ה תיקנו תקנת מעות חיטין. אמנם טעם זה אינו שייך ליום הפורים, וא"כ אכתי צ"ב אמאי נתקנה מצות מתנות לאביונים דווקא ביו"ט של פורים.

ג) והנראה לבאר בזה, דהנה כ' הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ז): "חייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו', שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים. ואין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט יד ליטול נותנין לו", והוא מהירושלמי (מגילה פ"א ה"ד). ויש לדייק בלשון הרמב"ם שפי' כל הפושט יד דקאי על מצות מתנות לאביונים, ויוצאין בזה חיוב ותקנת חז"ל ליתן מתנה לפושט יד. והדבר מבואר להדיא בדברי החת"ם (בדרשות עמ' קסח ד"ה בירושלמי), והביא שם דברי הנמוקי יוסף (ב"מ מח:) דאפילו לעניים שאינם הגונים, וכתב על זה, וצריך טעם מאי שנא פורים משאר ימות השנה, ועוד היכא רמיזא במגילה שיצא ידי חובתו בנתינה לעניים שאינם הגונים.

בין משלוח מנות למתנות לאביונים, דתרוויחו קאי להרבות השמחה אצל ישראל.

מה טעם מותר לישא אשה בפורים ואין בו משום אין מערבין שמחה בשמחה

ה) ומצינו מקור נפלא לחילוק שיש בין חובת השמחה שיש ביום הפורים לשמחה שיש בשאר ימים טובים. דהנה בדרכי משה הארוך (סי' תרצ"ו) כתב דמותר לישא אשה ביום הפורים. והדבר הוא פלא, שהרי בכל שאר יו"ט קי"ל דאין נושאים נשים במועד כיון שאין מערבין שמחה בשמחה, וא"כ צ"ב אמאי בפורים מותר.

ולפי הנ"ל הוא נפלא ביותר, דהנה בשאר ימים טובים יש חובת שמחה מצד המאורע המסוים שאירע בו, וכל שמחה אחרת הרי היא סתירה לשמחה המסוימת של יו"ט זה, ולכך אין לערב שמחה זו עם שמחה אחרת ואין נושאים נשים במועד. אולם ביום הפורים עיקר החובה הוא להיות בשמחה, וכל היכי שאפשר להגיע לידי שמחה הרי הוא חלק ממצות היום, וא"כ אין שמחת נישואין סתירה לשמחת הפורים, אלא אדרבה הוא תוספת שמחה, ולכך מותר לישא אשה בפורים.

ביאור הב"ח אמאי במחלפי סעודתייהו קיימו שניהם מצות משלוח מנות

ו) והנה בעיקר דברי הרמב"ם שענין מתנות לאביונים הוא בכדי לשמח את לב

האלמנה והיתומים, יש לעיין, דהיכא שהאדם משמח את האלמנה ואת היתומים אף בלא נתינת מעות, אלא כדכ' הכלבו לעיל ע"י שמנחם אותם ומדבר על ליבם, האם אף בכה"ג קיים בזה מצות מתנות לאביונים.

והנה מצינו בגמ' (מגילה ז:): דאבי בר אבין ורבי חנינא בר אבין הוה מחלפי סעודתייהו להרדי, ופי' רש"י וז"ל: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשנה סועד חברו עמו", עכ"ל. והקשו על זה, האיך יצאו שניהם ידי חובת משלוח מנות בשנה זו, שהרי רק אחד מהם הביא את סעודתו לבית חברו, והלה לא נתן לו כלום בשנה זו. וביאר הב"ח (סי' תרצ"ה) וז"ל: "דכיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אורחיו, ולהשכין ביניהם אחוה ורעות, א"כ אם יסעוד אחד עם חברו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד, ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות", עכ"ל.

נמצינו למדים, דכיון דעיקר תקנת משלוח מנות הוא להרבות שמחה, א"כ היכא שהרבו שמחה אף בלא שליחת מנות להרדי אכתי קיימו מצות משלוח מנות. ולפי"ז יש לדון דנימא הכי גם לענין מתנות לאביונים, שאם הוא משמח את האלמנה והיתומים בדברים המשמחים ובדברי נחמה, יהא בזה קיום מצות מתנות לאביונים אף אם בפועל לא נתן להם מעות, וכדמצינו שכ' הב"ח לענין משלוח מנות.



סימן לו

בענין מצות מתנת לאביונים ומצות צדקה

צדקה של מתנות לאביונים, שהרי חובת צדקה של כל ימות השנה הוא מצד העני למלאות צרכיו, כדכתיב "די מחסרו אשר יחסר לך" (דברים טו, ח), ועוד הרבה פסוקים, והכל הוא מצד העני ליתן לו מה שחסר לו.

משא"כ חובת מתנות לאביונים שונה הוא לגמרי, דהרי חוב זו הוא מכח שמחת היום, דהמצוה הוא שיהיו כל ישראל בשמחה באותו היום, ולזה בא מצות מתנות לאביונים לספק את צרכי סעודת העני כדי שגם הוא יהיה בשמחה ביום הפורים. ולכן כתב הרמב"ם הלכה זו של מתנות לאביונים בהלכות הסעודה, משום דשורש המצוה של מתנות לאביונים קשור למצות סעודת פורים שהוא עיקר זמן שמחה של יום הפורים א.

וזהו מש"כ הרמב"ם דמוטב לאדם להרבות במתנות אביונים וכו', והיינו משום דכל עיקר תכלית מצות מתנות לאביונים הוא לשמח את לב העני כדי שגם הוא ירגיש בשמחה של פורים, וא"כ מוטב להרבות במצוה זו ומשום דאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים. משא"כ במצות צדקה לא הזכיר הרמב"ם דמוטב להרבות במצות צדקה וכו', ומשום דהתם אין עיקר המצוה לשמח לב העני, אלא שהוא בעיקר למלאות את חסרונו של העני, ולכן לא שייך ע"ז המעלה דאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים.

אמאי כ' הרמב"ם דמוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים רק בהלכות מגילה ולא בהלכות צדקה

(א) **כתב** הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ז): "מוטב לאדם להרבות במתנות

אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוה מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים", עכ"ל.

ויל"ע למה לא כתב הרמב"ם גם בהל' מתנות עניים שמוטב להרבות בצדקה יותר משאר מצות משום שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים וכו', ולמה דוקא לענין מצות מתנות לאביונים ביחס לשאר מצות היום של פורים כתב הרמב"ם דמוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוה מנות לרעיו וכו'.

מצות צדקה הוא למלאות חסרונו של העני אבל מצות מתנות לאביונים הוא מצד שמחת היום

(ב) **והנראה** בזה, דחלוק ביסודו חיוב צדקה של כל ימות השנה מחובת

א. ובאמת בכל יו"ט יש מצוה להאכיל את גר והיתום והאלמנה עם שאר העניים האומללים וכמש"כ

סדר קדימה במצות צדקה ובמצות מתנות לאביונים

ג) **ולפי"ז** יש לדון, דהנה במצות צדקה מצינו דיני קדימה כדאיתא בשו"ע (יור"ד סי' רנ"א) כמה דרגות בסדר הקדימה, אמנם לענין מתנות לאביונים נראה הכל מי שהוא אומלל יותר הוא קודם, משום שענין מתנות לאביונים אינו כמצות צדקה שהוא למלאות חסרונו של העני, אלא שיסוד המצוה הוא לשמח לב האומללים ביום הפורים, וא"כ יש קדימה למו שהוא אומלל יותר כיון שהוא מרוחק יותר מלהרגיש שמחה ביום הפורים.

ויש להוסיף בזה ע"ד הדרוש, דידוע ההלכה דאין יוצאין מתנות לאביונים ממעות מעשר (עי' במשנ"ב סי' תרצ"ד ס"ק ג), והמעם הוא משום דבר שבחובה אין יוצאין יד"ח במעות מעשר. ובדרך רמז י"ל דאין יוצאים מצות מתנות לאביונים אם נתינתו הוא כנתינת מעשר, והיינו כהנתינה של חובת צדקה של כל ימות השנה, משום שחוב מתנות לעניים ביום הפורים אינו ממעם חובת מעשר, אלא דהוא ממעם חובת שמחה של היום שיהיו הכל שמחים, וגם אותן שהן בצער גדול כאלמנה ויתומים ועניים יהיו בשמחה ביום הפורים, וירגישו כולם בשמחת היום.

נתינת מתנות לאביונים למי שאינו ראוי מבטל את המצוה

ד) **והנה** כתב בשבלי הלקט (פורים ר"ב וכן במחזור ויטרי) וז"ל: "ומצאתי שכך

היה מנהגו של רבינו קלונימוס הזקן כשהיה מחלק מעות לאביונים בפורים, אינו נותן לעבדים ולשפחות כלום, וכן היה אומר הנותן פרוטה לעבד גזול את העניים, ומראה עצמו כאילו מקיים ומתנות לאביונים האמור באביוני ישראל וכו', אמרי שומה הוא ודרכו בכך ואיבד מה שעשה בראשונה", עכ"ל. ובמחזור ויטרי כתב עוד דהוא גילוי מילתא שלא עשה לשמה, ומאבד הכל.

ויל"ע שהרי במצות צדקה אף אם אינו עושה לשם שמים אינו מפסיד בזה את המצוה, כדאמרו בגמ' פסחים (ח.). האומר סלע זו צדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, ובספר אהבת ציון (דרוש י) הביא מאביו הנודע ביהודה, דבנתינת צדקה אף שאין בו מחשבת מצוה, אפ"ה יש תועלת ופעולה בעשייתו, דהא העני נהנה ממנו, ואין חילוק לעני אם מקבל אותה צדקה לשמה או לא. ולפי"ז צ"ע דברי השבלי הלקט ומחזור ויטרי שאמרו דאיבד בזה זכות המצוה וכיטל מצות מתנות לאביונים.

בנתינה למי שאינו ראוי הרי הוא מגלה שסיבת נתינתו אף למי שראוי לא היה בעבור קיום המצוה

אמנם אם יסוד המצוה אינו מדין צדקה אלא הוא בכדי לשמח את לב האלמנות והיתומים ולהראות חשיבותם בתוך אותו היום, הרי עתה שהוא בא ונותן לכולם אף לאלו שאינם ראויים, הרי בזה הוא מבטל כל עיקר קיומו של מצות מתנות לאביונים, וכהנ"ל

הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הי"ח), אלא דבפורים יש מצוה מיוחדת של מתנות לאביונים בכדי שגם אצל העני תתקיים מצות שמחה ביום הפורים.

בדעת הרמב"ם, דכל החיוב במתנות לאביונים הוא לייקר את העניים ולשמח אותם ולהראות שאנו דואגים בעבורם, ובוה שהוא נותן לכולם, ואפי' לעכו"ם, הרי בזה מגלה שאין הנתנה שנתן לאביונים מהאי טעמא, שהרי נתן אף למי שאינו בכלל זה, ולכך ביטל בזה מצות מתנות לאביונים.

ולפי האמור הרי יש בזה חידוש נפלא להלכה, ובכדי לקיים מצות מתנות לאביונים כפורים צריך לתת לשמה. אמנם הפירוש לשמה בכאן הוא להחשיב הענין, ושתכליתו הוא לשמח אותם.

מצינו שנותנים אף לעכו"ם הפושטים את ידם

(ה) **אמנם** מאידך מצינו בסדר היום (פורים) שב' וז"ל: "ואפי' לגוים הפושטים את ידם ביום זה לשאול מפני שמחת ישראל אין להשיבו אחר, אלא אדרבא יתן לו בפנים מאירות, וידעו כי ה' אלקינו עימנו בכל קראינו אליו, והוא הפודה והגואל ומציל אותנו מכל צרה וצוקה, ומפיר עצת כל הקמים עלינו כאשר הפיר עצת המן בן המרתא צורר היהודים והשיב גמולו בראשו", עכ"ל. הרי מבואר להדיא מדבריו דאדרבה ויש לתת גם לגויים אע"פ שאין בהם שורש הטעם של מצות מתנות לאביונים. אולם עכ"פ נראה מבואר להדיא בתוכן דבריו שמצות מתנות לאביונים הוא לשמח את כולם, וכלשונו בתו"ד 'ונותנין כל מיני צדקות כדי שישמחו הכל'.

אמנם אכתי צ"ע מה הביאור בזה שיתן לעכו"ם. וביותר, דעי' בגמ' סנהדרין (עו:): שאסור להחזיר אבידה לעכו"ם משום

'למען ספות הרוה את הצמאה'. ופירש"י שם וז"ל: "השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם", עכ"ל. הרי שחמור הדבר להשוות עכו"ם לישראל.

איסור נתינה לגוי הוא מפני חשש קירבה בין ישראל לאומות

(ו) **ונראה** לכאור, דטעם הדבר שאין לתת צדקה לגוי ואין להחזיר אבידת גוי הוא משום שאנו מצווים על ההפרשה וההבדלה מאומות העולם, ונתינת צדקה והשבת האבידה מקרבת בין הצדדים, ולכך הוא אסור. אולם ביום הפורים שאנו שמחים בישועת ה' שאיבד את הרשעים, ואנו חוגגים את מה שהפיר הקב"ה את עצת הקמים עלינו להרע, ואנו שמחים באיבוד המן הרשע, הרי שביום זה אנו מדגישים את מה שאנו מובדלים ומופרישים מאומות העולם. ולכך אף בנתינה לעכו"ם ביום זה אין לחשוש להתקרבות לאומות, שהרי כל טעם הנתינה הוא מתוך השמחה על כך שהקב"ה הבדילנו מכל האומות והצילנו מן העכו"ם, ולכך ליכא קפידא בדבר ביום זה.

והדבר יבואר עפי"ד הגמ' ב"ב (ד:): "מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר, ע"כ. והנה הזמן שנענש התך מבואר בגמ' מגילה (טו:): "אמר רב התך זה דניאל, ולמה נקרא שמו התך, שחתכוחהו מגדולותיו". וצריך ביאור, מדוע נענש דניאל דווקא בזמן זה, ומזה משמע שענין זה קשור למעשה המגילה, וצ"ב מהו הקשר בין הדברים.

העצה שנתן דניאל גרמה להתקרבות
ישראל לאומות ולכך נכשלו בסעודתו
של אחשורוש

(ז) **והנראה** בזה, דעומק מה שנענש דניאל
על נתינת עצה טובה לנבוכדנצאר
הוא שאסור לתת עצה טובה לעכו"ם והוא
ברומה לאיסור נתינת מתנה לגוי, שהטעם בזה
הוא כמוש"כ שדברים אלו עלולים להחליש את
ההבדלה שבין ישראל לעמים וליצור קירבה
ביניהם. ובנתינת עצה לנבוכדנצאר הרי
נתמעטה התבדלות ישראל מאומות העולם
וגברה השפעה האומות עליהם. וי"ל דמשו"ה
הוא דנכשלו ישראל בסעודתו של אותו רשע,

כיון שההבדלה מן העמים הלכה ונתמעטה.
ולכך הוא דנענש דניאל דווקא בעת הזאת, כיון
שתוצאת העצה טובה שנתן לנבוכדנצאר גרמה
להתקרבות ישראל לעמים ולהשתתפות ישראל
במשתה אחשורוש ולגזירת כלייה עליהם.

נמצא שבישועת הפורים ובתשובת ישראל
באותו הדור היה חיזוק גדול בהבדלה
בין ישראל לעמים, ונתחזקו למנוע כל השפעה
של אומות העולם עליהם. וכיון שזהו עניינו
של יום זה, לכך אין אנו חוששים לתת צדקה
לגוי ביום זה, כיון שאדרבה יום זה הוא עיקר
חיזוק ענין הבדלת ישראל מן העמים, ולכך אין
ביום זה חשש שנהיה מושפעים מהם.



סימן לז

בענין כל הפושט יד נותנין לו

קצבה, וכל מה שיבקש כל אחד ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, עכ"ל. הרי מפורש דמתנות לאביונים הוא מדין מצות צדקה, ולכן אין לו קצבה.

ועי' עוד בסידור היעב"ץ שכתב שקודם התפילה בבוקר יתן מתנות לאביונים ויאמר הריני מקיים מצות צדקה, הרי להדיא כהנ"ל. (ואכתי צ"ב אמאי יתן דווקא קודם התפילה, ואולי דתלוי הא בהא, דאם הוא מחובת צדקה, הרי אדרבה עדיף להודרו ולתת מיד בבוקר קודם התפילה, משא"כ אם הוא מחובת סעודה ושמחה, הרי זמנו אחר המגילה).

עיקר המצוה הוא לתת למי שפושט ידו או העיקר הוא לחזר אחר העני

(ב) **ויש'** לדון לפי הני דעות דהוא קיום של מתנות לאביונים, האם בזה יש קיום מצוה מן המוכרח של מתנות לאביונים ליתן למי שפושט ידו, או דלמא עיקר המצוה הוא לחזר אחר העני וליתן לו מתנה, אלא דההלכה הוא דיכול לקיים המצוה גם באופן של כל הפושט יד נותנין לו.

והנה כתיב במשלי (לא, כ) "כפה פרשה לעני וידיה שלחה לאביון", ופירש

מתנות לאביונים הוא מדין צדקה או מדין שמחה

(א) **בירושלמי** (מגילה פ"א ה"ד) איתא דאין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט יד נותנין לו, וכן הביא בשו"ע (סי' תרצ"ד סעי' ג): "אין מדקדקים במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו".

ובדברי הירושלמי הללו נחלקו הראשונים האם יסוד מצות מתנות לאביונים הוא מחובת צדקה, או מחובת שמחה, עיין בריטב"א (ב"מ עח). שהביא דברי הירושלמי, וכתב ע"כ זו"ל: "שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף לעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו", עכ"ל, ועי' עוד ברמב"ן שם, ועי' עוד בריטב"א מגילה (ז). שכתב זו"ל: "שאין נתינה זו (של מתנות לאביונים) מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות".

אמנם מבואר בכמה מקורות דהוא מחובת צדקה, דהנה דעת המג"א (תרצ"ב סק"א) שיכוון בברכת שהחיינו על מצות היום ולא כתב מצות מתנות לאביונים, והטעם בזה משום דהוא מצות צדקה ואין מצות צדקה מצוה הבאה מזמן לזמן. וכן מבואר בסידור רש"י (סי' שכ"ה) שכ' זו"ל: "ובפורים אין

במצורת דוד: "שלחה, הושיטה לתת ליד מי שנכלם לקחת מעצמו". ומבואר מזה דדרגת עני הוא דאינו כל כך מאומלל ויכול לקחת מעצמו, ובוה סגי שתהיה "כפה פרשה לעני", אבל לאביון צריך להיות "יודיה שלחה לאביון", משום שהאביון נכלם לקחת מעצמו. ולפי"ז י"ל דכיון דכתיב במגילה "ומתנות לאביונים", א"כ עיקר המצוה הוא שיהיה נתינה לאביון שהוא מתבייש מלבקש, אלא דקמ"ל דגם כל הפושט יד נותנין לו, ואף בזה מקיימין מצות מתנות לאביונים.

החילוק בין מצות צדקה בכל ימות השנה למצות מתנות לאביונים

ג) והנה מצאתי בחידושי רבי שלמה (ח"ב עמ' קעח) שכתב וז"ל: "יש להבין מהו החידוש במצוה של מתנות לאביונים, הא בכל שנה מחויב ליתן צדקה לעני. וי"ל דבכל השנה הוא רק עם העני מבקש, והחידוש של מתנות לאביונים הוא שמוטל על קרפפתא דגברא לקיים בו מצות מתנות לאביונים, ואפילו לא בא עני לפניו מצוה על הגברא לחפש אחרי עני לקיים מצות מתנות לאביונים, כבכל מצות המוטלת עליו לקיים", עכ"ל.

הרי שחידש שמצוה זו היא מצוה המוטלת על קרפפתא דגברא, ומשום הכי צריך ללכת ולחפש אחרי העני. אמנם לפי"ד י"ל בדומה לזה, דמצוה זו היא לפרוס ידיו להאביון לעומת כל השנה שהוא רק מצות צדקה והעני צריך לבקש. אבל נמצא דסו"ס גם בפורים אינו

חלוק מחובת צדקה, אלא שהוא בדרגה גדולה יותר מחובת צדקה שבכל השנה.

מי מתבייש לבקש העני או האביון

ד) ועי' בערוך השלחן (שם) שהביא מגמ' ב"מ (ק"א:): דהחילוק בין עני לאביון הוא שהעני כסיף למתבעיה, אבל האביון אינו כסיף למתבעיה, ופי' שם רש"י דאביון מעונה מעני והורגל לבושת ולפיכך לא כסיף למתבעיה. ולפי"ז כתב הערוך השלחן שיש יותר מצוה ליתן לעני שמתבייש לבקש, והא דכתיב במגילה "ומתנות לאביונים" רבותא קאמר, דאפילו לאביון יצא ידי חובתו אע"פ שהוא בעצמו פושט ידו ואינו מתבייש מלבקש.

הרי דגם מדברי הערוך השלחן מבואר דהמצוה מן המוכרח הוא שיתן למי שמתבייש מלבקש, אלא דצריך ליישב הגמ' בב"מ דאיתא דאביון אינו כסיף למתבעיה, ואילו במשלי כתיב "יודיה שלחה לאביון", דלגבי האביון צריך ליתן לו כיון שהוא נכלם לקחת בעצמו.

והנראה לתרץ, דלענין לתבוע שכרו המגיע לו, הרי האביון אין לו בושה ואינו מתבייש לתבוע את מה שהבעה"ב חייב לו, משא"כ העני. אמנם לענין מצבו של האביון כיון שהוא במצב קשה, הרי כך הוא מציאות הדבר דאי אפשר בקל לאדם כזה אפילו לסדר עצמו ולבקש עזרה, וצריך להמציא לו את העזרה, וזהו "יודיה שלחה לאביון", משא"כ לענין עני שהוא יכול לסדר עצמו וסגי במצב של "כפה פרשה לעני", ודו"ק.



סימן לח

באיסור מתנות לאביונים בשבת

מצות עשה של 'שבתון', והיינו שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה בשבת ויו"ט אפילו מהדברים שאינם מלאכה, שלא יטרח כל היום למרוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות או לפנות כלים ואבנים ממקום למקום וכן כל כיוצא בזה, אלא שיהיה יום שבתה ומנוחה ולא יום טורח, עיי"ש.

ולפי"ז נראה לדון דאפילו אי משכחת לן אופן המותר ליתן מתנות לאביונים בשבת, מ"מ אם כולם יהיו מחוייבים לתת מתנות לאביונים בשבת יהיה בדבר ביטול מצות עשה של שבתון, כיון שזה יהיה נראה כיום חול של משא ומתן, וזהו סתירה למצות עשה לשבות ביום השבת ושלא יעסוק במשא ומתן גם בלא עשיית מלאכה. נמצא, דהאיסור ליתן מתנות לאביונים בשבת אינו רק מדרבנן, אלא דאסור מן התורה מכח מצות עשה של שבתון המחייב שלא לעסוק בשבת כיום חול, ואם כולם יהיו מחוייבים ליתן מתנות לאביונים בשבת יהיה הדבר נראה כמשא ומתן של יום חול.^ב

מתנות לאביונים בשבת הוא סתירה למצות עשה של "שבתון"

(א) **איתא** בגמ' (מגילה ד:): "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מאי מעמא וכו', רב יוסף אמר מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה". ופרש"י (ד"ה נשואות) וז"ל: "נשואות למקרא מגילה לקבל מתנות האביונים ואי אפשר בשבת", עכ"ל.^א

והנה בהא דא"א לקבל מתנות לאביונים בשבת, אי נימא דצריך ליתן מעות הרי יש כאן איסור מוקצה, וגם אם מקיימין המצוה באוכלין יש לדון שיהא אסור ממעם שאסור לקבל מתנה בשבת. אמנם נראה לדון במעם חדש שיהא אסור מדאורייתא ליתן מתנות לאביונים בשבת.

דהנה הרמב"ן בפרשת אמור (כג, כד) עה"פ "יהיה לכם שבתון" הביא מהמדרש שדרשו תיבת 'שבתון' שיש לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינם מאבות מלאכות או תולדותיהן. וביאר הרמב"ן בכוונת המדרש דיש

א. ויש לפרש בדרך דרוש, דאין עני אלא בדעת, ושבת הוא 'לדעת כי אני ה' מקדישכם' וע"כ אין מקום לכל ענין מתנות לאביונים בשבת קודש, כיון שבשבת ליכא עניות כלל. עוד יש לבאר בענין זה עפ"י מה דאיתא בירושלמי דאין עושין סעודת פורים בשבת כיון שתלוי בקידוש ב"ד, עיי"ש, ובספרים מבואר עוד טעמים בזה. והנראה לומר עוד בזה, דקיומו של פורים הוא להגיע לדרגת 'עד דלא ידע' וכידוע כל הענינים בזה, ושבת הוא ענין נתינת דעת, וע"כ אי אפשר לקיים בו עד דלא ידע.

ב. והנה לענין פורים שחל להיות בשבת הביא המשנ"ב (תרפ"ח ס"ק יח) דעת מהר"ם חביב דס"ל

מתחילה כשתיקנו איסור מלאכה בפורים לא הוזכר במגילה מצות מתנות לאביונים

(ב) וע"פ זה נראה ליישב הפסוקים במגילת אסתר, דהנה בתחילה כתיב (ט, ז), "עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלח מנות איש לרעהו", ולא כתיב כלל מצות מתנות לאביונים, ורק להלן (שם פסוק כב) כתיב: "לעשות אותם משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", וצ"ב מדוע לא הוזכרו בתחילה ענין מתנות לאביונים.

והנראה בזה, דהנה אמרו בגמ' (מגילה ה:): דמעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב", ולבסוף כתיב "לעשות אותן ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב, ואמרינן בגמ' דהיינו משום דמעיקרא תיקנו איסור מלאכה בפורים כד"ל יו"ט, אבל למעשה לא קיבלו עליהם ישראל את איסור המלאכה, ולפיכך לא כתיב "יום טוב" בסוף.

ולפי מה שביארנו דאיסור מתנות לאביונים בשבת אינו רק איסור מדרבנן אלא הוא ביטול מצות עשה של שבתון, א"כ י"ל דאילו היה מקבלים עליהם את יום הפורים שיהא אסור בעשיית מלאכה כד"ל יו"ט, א"כ לא היה שייך לתקן מצות מתנות לאביונים, כיון שהוא סתירה למצות עשה של 'שבתון' הנהוג בכל יו"ט. ולכן בפסוק י"ט דכתיב "יום

טוב" לא הוזכר כלל את מצות מתנות לאביונים, ורק לבסוף שלא קיבלו עליהו איסור מלאכה בפורים וכתיב רק "ימי משתה ושמחה", כתוב שם "לעשות אותם משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", דכיון דלאו יו"ט הוא שייך לתקן בהו מצות מתנות לאביונים ג.

כשתיקנו דין יו"ט בפורים היה חיוב להאכיל את העניים מדין סעודת יו"ט

(ג) ובאופ"א נראה לפרש הא דלא הוזכר במגילה בתחילה מצות מתנות

לאביונים יחד עם מצות משלוח מנות, ע"פ מש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' שביתת יו"ט הי"ח) וז"ל: "והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביינ, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולא למנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו", עכ"ל. הרי דבכל יו"ט יש חיוב מיוחד להאכיל את הגר ואת היתום ואת האלמנה עם שאר העניים האומללים, דאל"כ אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו.

וא"כ י"ל דמתחילה כשקבעו את יום הפורים להיות יו"ט, לא היה צורך לתקן מצות מתנות לאביונים, משום דכן הוא הדין בכל

דיש לשלוח משלוח מנות בשבת, ויל"ע מדברי הרמב"ן הנ"ל. אמנם נראה שיש לחלק בפשיטות בין מתנות לאביונים למשלוח מנות, ועי' בזה.

ג. אלא שיש לדון דאפילו לפי מאי דתיקנו מעיקרא שיהיה יו"ט, אפשר דאי"ז אלא לענין איסור מלאכה, ולא לכל דיני יו"ט וגם למ"ע של 'שבתון'.

לשון הרמב"ם הוא 'לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים', ולא הזכיר 'אביונים' כלישנא דקרא

(ד) **ולפי"ז** מדוייק להפליא לשון הרמב"ם בהלכות מגילה (פ"ב הי"ז) שכתב וז"ל: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים" וכו', עכ"ל. ויל"ע למה שינה הרמב"ם מלשון המגילה וכתב שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, ולא נקט כלשון של המגילה שאין שמחה אלא לשמח לב אביונים, וכדכתיב בקרא (מ, כב), "ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

ולפי דברינו י"ל, דיסוד תקנת מתנות לאביונים היה במקום המצוה שבכל יו"ט להאכיל את הגר ואת היתום ואת האלמנה עם שאר העניים האומללים, דבאמת כשתיקנו מתחילה דין יו"ט בפורים לא תיקנו מצות מתנות לאביונים, כיון שכן הוא הדין בכל יו"ט שיש מצוה מיוחדת להאכיל את העניים וכו"ל. וא"כ גם כשלא קיבלו עליהם איסור מלאכה ובטל ענין היו"ט ותיקנו מצות מתנות לאביונים, היה זה במקום המצוה להאכיל את העניים ביו"ט, אשר עיקר המצוה נאמרה 'להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים', וכלשון הרמב"ם בהל' יו"ט הנ"ל, ולפיכך גם בהל' מגילה נקט הרמב"ם כהאי לישנא ממש, 'שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים', ונפלא הדבר.

יו"ט דצריך להאכיל את הגר ואת היתום ואת האלמנה עם שאר העניים האומללים. אבל לאחר שלא קיבלו עליהם איסור מלאכה ובטל דין יו"ט, אזי תיקנו שיהיה מצוה מיוחדת של מתנות לאביונים להאכיל את העניים האומללים ביום הפורים.

[אמנם יש להעיר בכל דברינו שאם היה נקבע פורים כיו"ט היה נוהג האיסור 'שבתון' והיה דינו כיו"ט לענין דברי הרמב"ם דמחויב להאכיל עניים בתוך הסעודה, דיש לדון הכל הנידון לענין פורים אם הוא כיו"ט הוא רק לענין אם קיבלו איסור מלאכה, אבל מעולם לא היה זה דינו כיו"ט ממש, אלא יהיה דינו בדומה לחול המועד שיש איסור מלאכה מן התורה, ולפי"ז לא יהיה כאן איסור של 'שבתון' ורק איסור מלאכה. וגם דינו של הרמב"ם להאכיל עניים כיו"ט יהיה תנאי רק כיו"ט שהוא במקראי קודש.

אולם נראה להביא מקור לכך שהגדר באיסור מלאכה הוא שיהיה נקבע זה כיו"ט ממש, דאיתא באבדורהם (בהלכות פורים) שמניחין תפילין בפורים כיון שיו"ט לא קיבל עליהו, הרי מבואר להדיא בדבריו דאם היה נוהג איסור מלאכה היה זה דוגמת יו"ט ממש, ולא רק אפילו בגדר חול המועד (אשר נחלקו הראשונים אם מניחין תפילין בחול המועד) אלא יו"ט ממש, ולפי"ז מבואר כמו שכתבנו, דאם היה נוהג איסור מלאכה היה נוהג גם האיסור 'שבתון' וכן החיוב בסעודה להאכיל העניים].





סימן לט

ב' הטעמים במצוות משלוח מנות והנפק"מ ביניהם

(ומצינו להדיא מקור לזה בנחמיה ה, י שאמר עזרא לישראל: "לכו אכלו ממתקים וגו' ושלחו מנות לאין נכון לו כי חדות ה' היא מעוזכם" והתם היה בראש השנה וציוה להם שיאכלו בשמחה ושישלחו לכולם מנות, וברור ששם לא היה הענין והזמן לתקן ענין הרעות, והיה רק לצורך סעודת יו"ט. אמנם אכתי צ"ב אמאי דווקא ביום זה אמר להם עזרא לקיים ענין משלוח מנות ולא בכל סעודת שבת יו"ט, ובמג"א משמע באמת דבכל סעודת שבת יו"ט היו נוהגין כן, דכתב דמה"ט אין מברכין שהחיינו על מצות משלוח מנות, כיון שהוא נוהג כל שבת יו"ט).

ולפי הטעם השני עיקרו הוא להרבות רעות, וכידוע דכל ישועת פורים באה מכך שאמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים' והוא ענין אחדות ורעות, ולכך ביום זה יש להרבות באהוה ורעות ע"י משלוח מנות איש לרעהו.

ב' טעמים למשלוח מנות, צורך הסעודה וריבוי רעות

(א) **הנה** במצות משלוח מנות מצינו ב' טעמים לדבר, א' שהוא בכדי שיהיה כמה לקיים את סעודת הפורים כדכ' בתרומת הדשן (סי' קיא) וז"ל: "טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, אלמא דטעמה משום סעודה", עכ"ל. אולם מצינו טעם נוסף שהוא בכדי להרבות רעות זה עם זה, כדכ' במנות הלוי (ט, יח), וז"ל: "להקרהל כל אחד עם חבירו, היפך איש צד ואויב לשון רמיה האומר עם אחד מפוזר ומפורד", עכ"ל.

והנה לטעם הראשון נראה בפשוטו, דבפורים אנו חפצים שיהיה לכל אחד סעודה שלימה וגדולה יותר משאר סעודות השנה, ולכך נתקן דווקא בפורים משלוח מנות בכדי שיהיה לכל אחד ואחד מספיק לסעודתו.

י"ב נפק"מ בדבר

ב) והנה ידוע לרון בזה כמה נפק"מ בין הטעמים (עי' בשו"ת חת"ס סי' קצו ובשו"ת כת"ס סי' קמא), ונבוא בזה להביא הנפק"מ בין הני טעמי. א', האם משלוח מנות צריך להיות מידי דאכילה, דלפי הטעם הראשון בודאי שכן כיון שכל עניינו הוא בשביל הסעודה, משא"כ לפי הטעם שהוא להרבות רעות, הרי אף בדבר שאינו מידי דאכילה יש בזה ריבוי הרעות, (ובעל המנות הלוי שלח את ספרו מנות הלוי כמשלוח מנות).

ב', מה הדין אם שלח והמקבל לא ידע ממי קיבל, דלמעט הראשון מהני אולם למעט השני הרי לא נתרבה הרעות בין בני אדם כיון שאינו יודע מי שלחו לו. ג', שיעור המשלוח מנות, דאם הוא לצורך סעודה צריך שיהיה בשיעור המספיק לסעודה, משא"כ אם הוא להרבות רעות, צריך השיעור להיות לפי המקבל והנותן ושהיה בשיעור שיש בו להרבות רעות. ד', משלוח מנות לרבו או לאביו ואמו שהוא חייב בכבודו ואין בהם משום רעות, דמ"מ למעט שהוא משום הסעודה הרי מהני.

ה', אדם חשוב המקבל משלוח מנות האם יוצא יד"ח, שהרי בקבלתו הרי הוא נותן ויש בזה ריבוי רעות, אמנם אם הטעם דהוא לצורך סעודה, הרי סו"ס לא יהיה לו בזה לצורך סעודה. ו', משלוח מנות שנשלח קודם הפורים והגיע בפורים, דאם הוא משום הסעודה, הרי סו"ס יש לו צרכי הסעודה, אולם אם הוא משום רעות י"ל דמעשה הרעות הוא השליחה, והשליחה הייתה קודם הפורים. ז', הנ"ל בהיפך, אם שלח ביום הפורים והגיע למחרת הפורים,

דאי אזלינן בתר השליחה, הרי שריבוי הרעות הייתה ביום הפורים. אולם אם הוא משום הסעודה הרי לא הגיע ביום הפורים.

ח', סדר הקדימה במשלוח מנות, דאם הוא בשביל הסעודה, יש להקדים את מי שזקוק ביותר לצרכי הסעודה, אולם אם הוא להרבות רעות לכאן יש להקדים את מי שע"י השליחה יתרבה הרעות ביותר. ט', אם יש כבר מספיק בשביל הסעודה, האם יש ענין להרבות במשלוח מנות כדכ' הרמב"ם דכל המרבה לשלוח לרעים משובח, דאם הוא משום הסעודה הרי דא"צ לשלוח יותר כיון שיש כבר מספיק לסעודה, אולם אם הוא משום ריבוי רעות הרי שאין גבול לריבוי הרעות.

י', שלח למי שכבר שיכור, דאיכא למימר שלא יזכור את הנתינה הזאת, אבל מ"מ עדיין זקוק לצרכי הסעודה, והוא דומה לנפק"מ דלעיל שאין המקבל יודע מי השולח. י"א, בסדר מצוות משלוח מנות ומצות הסעודה, האם יש להקדים משלוח מנות לסעודה, דהנה כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה ב): "ונוהגין לעשות סעודת פורים לאחר מנחה, וערבית יתפלל בלילה, ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגים להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט"ו". אמנם השל"ה כתב (מסכת מגילה אות ט) וז"ל: "וכל מי שמקדים ומורז ביותר לעשות הסעודה בהשכמה, הוא משובח בעיני. וכן כתב מהר"ר איסרל"ין (תרומת הדשן סימן קי) שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר סעודה שחרית". ומבואר מכמה פוסקים דיש להקדים הסעודה לפני משלוח מנות (ליקוטי מהרי"ח; שו"ת נוב"י מהר"ק סימן מב; סידור ר"י עמודין), ומעמם משום שבפסוק (ט, כב) נאמר תחילה "משתה"

ושמחה" ורק לאחר מכן נאמר "ומשלוח מנות" (ליקוטי מהרי"ח). והנה אם מעם משלוח מנות הוא לצורך הסעודה הרי שיש להקדים משלוח מנות לסעודה.

י"ב, לפי המבואר בתרומת הדשן שהמנהג היה להתחיל את הסעודה ביום הפורים מבעוד יום ולהמשיכו אל תוך הלילה של מוצאי פורים, היכא דשלח משלוח מנות בלילה שלאחר יום הפורים אולם המקבל עדיין באמצע סעודתו, דאם הוא מפני הסעודה, הרי שהמקבל אוכל את המשלוח מנות בתוך הסעודה, אולם אם הוא משום ריבוי רעות,

הרי שלא היה ריבוי רעות ביום הפורים אלא במוצאי היום.

י"ג, דהנה כתב בכאר היטב (תרצה סק"ז): "נסתפקתי במי ששלח לחברו בשביל מנות תרנגולת טריפה, והוא לא ידע ואכל, ואח"כ ביום הפורים עצמו נודע לו שהיתה טריפה, אם יצא ידי חובת מנות או לא. ועיין בספר מוצל מאש", עכ"ל. ויש לדון באופן דומה ששלח ונתבאר אח"כ שהוא טריפה, די"ל פשוט שעכ"פ חלק הרעות נתקיים, אמנם כאן יש לדון גם לפי התרומת הדשן שסו"ם הוא נהנה מאכילה, ובוה יש לדון טובא.



סימן מ

מצות משלוח מנות משום סעודה או משום ריבוי רעות

ב' טעמים למצות משלוח מנות

אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה, שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים, ואף מיני' משמע דהוא משום ריעות, דאל"כ האך שייך לומר שעדיף לעשות מצוה אחת שטעמו אחד מלעשות מצוה שניה שטעמו הוא אחר, אלא משמע דאף משלוח מנות הוא להרבות האהוה והריעות כמתנות לאביונים, ולכך כ' הרמב"ם דיש להרבות הריעות ביותר ע"י מתנות לאביונים מאשר ע"י משלוח מנות.

א) הנה במצות משלוח מנות מצינו ב' טעמים לדבר, א' דהוא בכדי שיהיה במה לקיים את סעודת הפורים כדכ' בתרומת הדשן (סי' קיא) וז"ל: "טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, אלמא דטעמה משום סעודה", עכ"ל. אולם מצינו טעם נוסף שהוא בכדי להרבות רעות זה עם זה, כדכ' במנות הלוי (ט, יח), וז"ל: "להקהל כל אחד עם חברו, היפך איש צד ואויב לשון רמיה האומר עם אחד מפוזר ומפורד", עכ"ל.

והנה בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הלכה ט"ו) מצינו לכאורה סתירה בזה, דכ' שם וז"ל: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו. ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו, שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד. וכל המרבה לשלוח לרעים משובח". ולכאן' מתחילת דבריו מבואר דמצות משלוח מנות הוא בעבור הסעודה, אולם מסו"ד שכ' וכל המרבה לשלוח לרעים משובח' משמע דמשלוח מנות הוא משום ריבוי רעות.

וכן מבואר מהמשך דבריו שם (הלכה י"ז) שכ' וז"ל: "מושב לאדם להרבות במתנות

ב' הטעמים במצות משלוח מנות משלימים זה את זה

ג) ונראה לבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דהני תרי טעמי אינם ב' טעמים נפרדים, אלא ב' טעמים המשלימים זה את זה, ונבאר. דהנה בחובת הסעודה ביום הפורים מצינו שהוא שונה משאר חיובי הסעודה בשבת וביו"ט, דדוקא ביום הפורים עושים סעודה זו משפחה ומשפחה, וכדמצינו בגמ' שהיו האמוראים אוכלים זה אצל זה את סעודת הפורים, והיינו דשורש מצות הסעודה הוא משום ענין ריבוי הרעות שביום זה, ותכלית הסעודה הוא להביא לשיא הדרגה של אהבה ורעות בין המסובין. ומשום הכי

הכין בביתו, וחבירו מקבלו ושמח בזה ואוכלו בסעודה, הרי בזה הוא מראה שהוא סומך על חבירו הן בעניני בישול הגשמיים והן בעניני בישול הרוחניים, ובוה מתרבה האחוה והאהבה ביניהם.

[וע"ד הדרוש יש לרמוז דבר זה בדברי הכתוב 'ומשלוח מנות איש לרעהו', והיינו שבכלל ה'משלוח מנות' שצריך לשלוח נכלל גם ה'איש לרעהו', שהוא ענין הרעות, ואין שולחים רק את המנות אלא גם ריבוי הרעות ג"כ נשלחת במשלוח מנות זה, ואף חלק ה'איש לרעהו' הוא בכלל מצות משלוח מנות שהוא ריבוי הרעות, ונמצא ש'איש לרעהו' אינו רק לבאר למי צריך לשלוח את המנות, אלא הוא חלק ממה שצריך לשלוח, והיינו שמלבד המנות יש לשלוח גם את ענין הרעות, ובוה מצינו את ב' הענינים שבמצוות משלוח מנות].

תיקנו מצות משלוח מנות לסעודת פורים בכדי להורות שתכלית הסעודה הזאת היא להרבות את האחוה והרעות, ובאופן זה תתרבה השמחה בסעודת הפורים. ולכך אמר עזרא לישראל לשלוח מנות זה לזה, כיון שהוא ישראל באימה מיום הדין, ובכדי להרבות השמחה והרעות שהרי 'חדות ה' היא מעוזכם' לכך אמר להם לשלוח מנות זה לזה ובוה תתרבה השמחה והרעות.

נמצא דהמעם של הסעודה והמעם של להרבות רעות הינו אחד, דכל סיבת מצוות הסעודה הוא להרבות ריעות, ולכך אוכלים את הסעודה עם כל החברים והרעים, ומשום הכי שולחים זה לזה מנות ועושים סעודות גדולות משותפות בכדי להרבות האחוה והרעות. והנה מלבד מה שעצם האכילה ביחד מרבה את האחוה י"ל דבוה שכל אחד שולח לחבירו מידי דאכילה שהוא



סימן מא

מצות משלוח מנות בעבור סעודת הפורים

נפק"מ מהו השיעור של משלוח מנות
(ומתנות לאביונים)

(א) **ולכאורה** יוצא מזה נפק"מ מה הוא השיעור של מצות משלוח מנות ומצות מתנות לאביונים, דהנה לענין מתנות לאביונים כתב המשנ"ב (סי' תרצ"ד ס"ק ב) בשם הפרמ"ג דלא מצאתיו כעת כמה יהיה שיעור מתנות, והביא מהריטב"א דסגי אפילו בשתי פרוטות, דשוה פרוטה חשיב מתנה. ולכאורה היינו משום דמצות מתנות לאביונים אינו משום סעודת פורים, אלא דהוא כדי לשמח לב עניים, ולכן גם בשוה פרוטה מקיימין מצוה זו. אבל מצות משלוח מנות שהוא משום מצות סעודת פורים שיהא לכל אחד ואחד מה לאכול בסעודת פורים, א"כ מסתבר דבעי שיעור חשוב הראוי לסעודה, ולא סגי בנתינת משהו בלבד.

(ב) **והנה** יש להעיר בלשון הרמב"ם, דבתחילת ההלכה משמע מלשונו דמצות משלוח מנות הוא משום הסעודה וכנ"ל, אמנם בהמשך דבריו כתב הרמב"ם "וכל המרבה לשלוח לרעים משוכח", עכ"ל, ומדנקט הרמב"ם לשון 'רעים' משמע דעיקר יסוד מצות משלוח מנות הוא כדי להרבות רעות, וזהו כדעת המנות הלוי דמצות משלוח מנות הוא כדי להרבות רעות ולא משום סעודת פורים, וצ"ב.

מצות משלוח מנות כחלק ממצות
סעודת פורים

(א) **כתב** הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו - ט"ז) וז"ל: "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו וכו', וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או של שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לרעים משוכח וכו', וחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו' שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשתי עניים" וכו', עכ"ל.

(ב) **והנה** הרמב"ם כתב ההלכה של משלוח מנות בהדי ההלכה של סעודת פורים, וכמש"כ הרמב"ם 'כיצד חובת סעודה זו, ומסיים 'וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר' וכו'. ומשמע מלשון הרמב"ם דמצות משלוח מנות הוא חלק ממצות סעודת פורים, והיינו דצריך לשלוח מנות לחבירו כדי שיהא לו מה לאכול בסעודת פורים. אבל מצות מתנות לאביונים כתב הרמב"ם בהלכה שלאחר זה, ומשמע דמצות מתנות לאביונים אינו קשור כלל למצות סעודת פורים, אלא דיש מצוה לחלק מעות לעניים ביום הפורים, וכמש"כ הרמב"ם (שם הל' יז) שהוא כדי לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים.

ב' טעמים למצות משלוח מנות, ונפק"מ לענין השיעור שתי מנות ולענין להרבות במשלוח מנות

ג) ונראה, דלעולם ב' טעמים איכא במצות משלוח מנות, חדא שישלח מנות לחבירו כדי שיהא לכל אחד ואחד סעודת פורים כראוי, וכדכ' בתרומת הדשן (סי' קי"א) וז"ל: "טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, אלמא דטעמא משום סעודה", עכ"ל, אולם תיקנו מצות משלוח מנות בעבור טעם נוסף, והוא כדי להרבות רעות זה עם זה כדכ' במנות הלוי (פ, יח) וז"ל: "להקהל כל אחד עם חבירו, היפך איש צר ואיוב לשון רמיה האומר עם אחד מפוזר ומפורד", עכ"ל. אלא דאם היה משום להרבות רעות לחוד היה סגי ליתן לרעהו מנה אחת בלבד, דגם בזה איכא ריבוי רעות במה שנתן מתנה לחבירו. והא דתיקנו ליתן שתי מנות דוקא, הוא משום סעודת פורים כדי שיהיה לחבירו סעודה נאה ומתוקנת, ולזה לא סגי במין אחד בלבד.

דלפי"ז מדוייקים היטב דברי הרמב"ם, דלעולם עיקר מצות משלוח מנות תיקנו דצריך ליתן שתי מנות כדי לקיים גם את הטעם של סעודה, וזהו מש"כ הרמב"ם בתחילת דבריו 'חייב אדם לשלוח שתי מנות וכו' לחבירו, ולא הזכיר לשון 'ריעים' כלל, ומשום דהשיעור של שתי מנות אינו כדי להרבות רעות אלא משום סעודת פורים. ושוב כתב הרמב"ם, 'וכל המרבה לשלוח לריעים משובח', ושם לא נקט הרמב"ם השיעור של שתי מנות, ונראה דהיינו משום דהענין

להרבות במשלוח מנות הוא רק מחמת הטעם של מרבה רעות, דיש ענין להרבות יותר מעיקר השיעור (שהוא שתי מנות לאדם אחד) כדי להרבות רעות זה עם זה. וזהו מה שדקדק הרמב"ם לומר, 'וכל המרבה לשלוח לריעים משובח', ומשום דהענין להרבות במשלוח מנות הוא רק מטעם ריבוי הרעות, ולענין זה לא צריך ליתן שתי מנות וסגי במנה אחת.

לפי"ד התרומת הדשן יש לתת טעם למשלוח מנות אף לאחר שכבר החשיך

ד) והנה בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' קכא, וכן בארץ צבי על פורים תרפ"ח תרפ"ד) הביא כמה דרכים לבאר מנהג ההמון ששולחין משלוח מנות לאחר שכבר לילה, עיי"ש.

ונראה להוסיף ביאור בזה עפי"ד התרומת הדשן (סי' ק"י) שכ' וז"ל: "שאלה, בהרבה מקומות נהגו בעלי בתים וגם ת"ח לעשות עיקר סעודת פורים בערב, והולכין לבהכ"נ ומתפללין מנחה ולא ערבית, וחוזרין לבתיהן ומתחילין בסעודה ביום ונמשכין בה עד הלילה, ורוב הסעודה היא בלילה. יש טעם למנהג או לאו. ונראה טעם לדבר, משום דבארבעה עשר שחרית צריך שיהוי בקריאת מגילה, ואח"כ הוא טרוד ושולח מנות ומתנות לאביונים, ואין פנאי לאכול בסעודה בשמחה ובתענוג. ולכך קבעו קדמונינו מקצתה בערב ולהתחיל מבעוד יום, ג"כ קודם תפילת ערבית, כדי לקיים מצות סעודה ביום שהוא עיקר. ונמשך ביה מאז בפנאי ובתענוג עד הלילה ובלילה עצמה, וחשיב הכל סעודה אחת", עכ"ל.

והמשיכו בלילה, ועתה הוא יושב בסעודה בלילה ובא אדם ונתן לו משלוח מנות והוא אוכלו עכשיו בסעודתו, הרי נמצא שהיה משלוח המנות עבור סעודת פורים, וא"כ איכ"ל דאף בהו קיים הנותן מצות משלוח מנות.

אמנם עי' היטב בשו"ת ארץ צבי שם שהעלה להיפך, דמאחר שהיו נוהגין לשלוח משלוח מנות מאוחר ביום לכך תיקנו לעשות הסעודה מאוחר, עיי"ש.

והנה מצינו בדברי התרומת הרשן דלעיל דמעם מצות משלוח מנות הוא בכדי שיהיה לכל אחד כמה לקיים סעודת פורים כהלכתה, וא"כ י"ל דלפי"ד דסעודת פורים קבעה להתחילה ביום ולהמשיכה בלילה, נמצא דאף משלוח מנות יהיה לו קיום בלילה, כיון דמעם משלוח מנות הוא בשביל הסעודה, ואת עיקר הסעודה הרי הוא אוכל בלילה, ולכך י"ל דיש קיום מצות משלוח מנות אף בלילה. וביותר, דאם התחיל סעודתו מבעוד יום



סימן מב

אם צריך לקיים משלוח מנות דוקא ע"י שליח

בני אדם המתעסקים בנתינה זו, הנותן, המקבל וגם השליח.

עוד אפשר לכאר עפ"י מש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה די"ז) דמושב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות במשלוח מנות לרעיו, וע"כ כדי להקל את הטירחא של משלוח מנות תיקנו שיתקיים ד"ז רק ע"י שליח, ואז יהיה לו פנאי לעסוק במצות מתנות לאביונים.

אמנם לפי"ז לא יהיה לשליח פנאי להתעסק במתנות לאביונים, אלא דיש לפלפל לפי מה שדנו הפוסקים אם יוכל לעשות שליח קטן או עכו"ם, (עיין בס' לקוטי חבר בן חיים ח"א דף לו שהביא שהחת"ס אמר שחמיו הגרע"א הסתפק אם אפשר לשלוח על ידי גוי, והחת"ס היה פשוט לו שודאי אפשר לשלוח מנות על ידי גוי, משום שאין המצוה שתהא הנתינה דוקא ע"י האדם בעצמו, ועי' עוד בחדושי חת"ס גיטין דף כב. שכתב כן, ועי' עוד בשו"ת חת"ס או"ח סי' רא בכמה כללים בשליחות ומתי צריך דיני שליחות או לא, ומבואר כדבריו כאן עיי"ש), דלטעם הראשון בעיני דוקא בר דעת כדי להרבות הריעות, אבל לטעם שני אדרבה כל המעלה של השליח הוא כדי שיהיה הוא פנוי לעסוק במצות מתנות לאביונים, וא"כ עדיף שהשליח יהיה מי שאינו בר חיובא כדי שלא יתבטל הוא ממצות מתנות לאביונים.

ב' טעמים לחידושו של הבנין ציון שמצות משלוח מנות הוא רק ע"י שליח

(א) **כתב** השו"ע (סי' תרצ"ה סעי' ד): "חייב אדם לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים, שנאמר 'ומשלוח מנות איש לרעהו', שתי מנות לאיש אחד". וכתב המשנ"ב (ס"ק יח) וז"ל: "בתשובת בנין ציון (סי' מ"ד) נסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח אי יוצא, כיון דכתיב 'ומשלוח' נימא דבעינן דוקא על ידי שליחות", עכ"ל.

וצ"ב בטעם הדבר דבעינן משלוח מנות דוקא ע"י שליח, דנהי דכן משמע מלשון הפסוק 'ומשלוח' דבעינן דוקא ע"י שליח, אבל מ"מ טעמא בעי למה תיקנו מעיקרא שיהיא קיום מצות משלוח מנות רק כשנותן המנות ע"י שליח, ואדרבה, הרי בשאר מצות קיי"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו (קדושין מא.), וא"כ למה דוקא לענין מצות משלוח מנות תיקנו דעיקר קיום המצוה הוא רק כשנותן המנות ע"י שליח ולא בעצמו.

(ב) **ואפשר** לומר, דכיון דיסוד מצות משלוח מנות הוא כדי להרבות רעות זה עם זה כרכ' המנות הלוי (ט, יח) וז"ל: "להקהל כל אחד עם חברו, היפך איש צר ואיוב לשון רמיה האומר עם אחד מפורד ומפורד", עכ"ל, ע"כ תיקנו שיתן המנות דוקא ע"י שליח כדי שיתקיים ריבוי הריעות ביתר שאת, דבהא ג'

הדבר תלוי אם תיקנו איסור מלאכה ודין יו"ט בפורים

ג) והנה איתא בגמ' (מגילה ה:), דמעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב", ולבסוף כתיב "לעשות אותן ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב, ואמרינן בגמ' דהיינו משום דמעיקרא תיקנו איסור מלאכה בפורים כדן יו"ט, אבל למעשה לא קיבלו עליהו איסור מלאכה, ולפיכך לא כתיב "יום טוב" בסוף.

ולפי"ז יש מקום לדון, דדוקא מתחילה כשתיקנו איסור מלאכה ודין יו"ט בפורים, תיקנו שתהא מצות משלוח מנות מתקיימת דוקא ע"י שליח, והיינו משום דאיתא בגמ' (סוכה כו:): שהיה רבי אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב "ושמחת אתה וביתך", וע"כ תיקנו שיתן המנות ע"י שליח והוא ישאר בביתו^א. אמנם לבסוף שלא קיבלו עליהם דין יו"ט וליכא משום "ושמחת אתה וביתך" כבשאר יו"ט, א"כ שוב לא שייך הטעם שצריך

לקיים מצות משלוח מנות דוקא ע"י שליח, ולעולם יכול לקיים מצות משלוח מנות גם בנתינת המנות בעצמו.

איך שלח רבה משלוח מנות ע"י אביי הרי הוא משתמש בכהונה

ד) ונראה להביא ראיה דבעינן לשלוח מנות דדוקא ע"י שליח, דהנה אמרו בגמ' (מגילה ז:): "רבה שדר לה למרי בר מר, ביד אביי, מלא מסקא דקשבא, ומלי כסא קחמא דאבשונא, אמר ליה אביי לרבה, השתא אמר מרי: אי חקלאה מלכא ליהוי, דיקולא מצואריה לא נחית", וכו'. הרי מבואר בגמ' שרבה שלח על ידי אביי משלוח מנות למרי בר מר. והנה בפורת יוסף (ד"ה רבה) הקשה שהרי אביי כהן היה (כמבואר בגמ' חולין קלג. ר"ה יח.), והאיך היה רבה רשאי להשתמש בו כשליח, הרי מבואר בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) דהמשתמש בכהונה מעל, עיי"ש מה שתירצו האחרונים בזה^ב. והנה מדברי הכף החיים (ס"ק מא) משמע שהטעם לשלוח על ידי שליח

א. ואין להקשות דמ"מ היו צריכין לצאת מבתיהן כדי לקיים מצות מתנות לאביונים, שהרי באמת לא הוזכר באותו פסוק מצות מתנות לאביונים, וכבר הארכנו בזה במקו"א (באיסור מתנות לאביונים בשבת) דיתכן שמתחילה כשקבעו את ימי הפורים ליו"ט לא תיקנו כלל מצות מתנות לאביונים, עיי"ש.

ב. והנה בהמשך העובדא שם איתא, 'אמר אביי: כי נפקי מבי מר הוה שבענא, כי מטאי להתם קריבו לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה, ואכלי בהו שיתין פלוגי, ובישולא בתרייתא הוו קרו ליה צלי קדר, ובעאי למיכס צעא אבתרה. אמר אביי: היינו דאמרי אינשי: כפיין עניא ולא ידע'. והיינו שהגישו לפניו אביי שישים קערות עם מיני מאכלים ואכל הכל, ובסוף רצה לאכול גם את הקערה 'וע"כ אמר היינו דאמרי אינשי כפיין עניא ולא ידעי, שהעני רעב כ"כ והוא עצמו אינו יודע עד כמה הוא רעב. ונראה דבורדאי שהגמ' באה להשמיענו בזה לימוד גדול, שהרי אי אפשר ללמוד את הגמ' כפשוטו, ועי' שם במהרש"א שפירש שאותה הצלחת הייתה ראויה לאכילה ולכך אמר אביי כן. ועכ"פ ענין זה והחידוש בו נראה, שיש בזה לימוד עצום ליום הפורים, שהרי פורים הוא היו"ט של עניים, וענייהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ובזה אין עני אלא בדעת, ובאו להשמיענו שיום הפורים

הוא משום שהוא יותר דרך כבוד, ולפי האמור הרי מבואר למה שלח את אביי, ולמה אביי אמר שמה ששלח רבה אינו לפי כבודו וכו', אמנם עדיין אינו מתישב המעם שיכול להשתמש עם אביי שהרי היה כהן, ורק אם עושה כן משום שכך נתקנה מצוה זו מבואר למה יכול היה להשתמש באביי ולעשותו שליה אע"פ שהיה כהן.

לו מה יאמרו, הרי סו"ס שלח לו משלוח מנות וקיים מצוותו.

לדברי הריטב"א שמשלוח מנות צריך לתת לפי עשירותו לכך א"ל אביי שמשלוח זה אינו לפי כבודו ולא יצא יד"ח

והנה איתא בגמ' שם: "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אממא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה: קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". והיינו שר"י נשיאה שלח וכו' ואמר לו שקיימת בזה מצות משלוח מנות, כן הוא גירסת רש"י. ועי' במהרש"א שתמה על פירוש רש"י, מה חידוש השמיע רב אושעיא לר"י נשיאה שקיים בו מצות משלוח מנות. אמנם בריטב"א שם כתב וז"ל: "בבבולוה נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, פי' שלא

והנראה בזה, דהנה יש להעיר עוד בגמ', שאביי אמר לרבה 'השתא אמר מרי אי חקלאה מלכא ליהוי, דיקולא מצואריה לא נחית', והיינו שמרי יאמר על רבה שבן כפר שנעשה בן מלך עדיין משתמש בסל שהיה מאכיל בו את הבהמות, שהרי רבה נעשה רה"י ומ"מ אינו שולח אלא מאכל פשוטים המצויים לכל. וצ"ב שאביי הרי היה תלמידו של רבה והאיך אמר לו כדברים הללו. ועוד, מאי איכפת

הוא הזמן שאפילו העני הגדול ביותר יכול להגיע לידי שביעה בשיעור שאין כדוגמתו, וביום זה אפשר להשיג מעלות גדולות ונשגבות מה שא"א להשיגם בשאר ימות השנה. ובזה נרמז נמי מה שהארכנו לבאר במק"א דיום הפורים הוא הגילוי של הרצון האמיתי הפנימי של כל איש מישראל, וכדברי הרמב"ם לענין רוצה אני, וביום זה יכול האדם להגביר בליבו את הרעב ואת התשוקה לעבודת ה' אף שרצון זה טמון וספון כל שאר ימות השנה, וזהו דאמרי אינשי כפי' עניא ולא ידע, שבכל ימות השנה אינו יודע ואינו מוציא אל הפועל את הרעב הזה, אולם ביום הפורים לאחר שהוא טועם מעט מסגולותיה הנפלאות של יום זה הרי מתעוררת בו החמדה והתשוקה להשיג עוד ועוד, וכל כמה שישג לא יספיק לו, ועי' בזה.

והנה במש"כ מהרש"א שאף הכלי היה ראוי לאכילה נראה להוסיף, דיודע החומרה של הבן איש חי שהכלי מצרף את כל מה שבתוכו למנה א' ולכן יש לשלוח משלוח מנות בב' כלים, ויש אריכות באחרונים בענין זה. ונראה קצת רמז לזה, דהרי המהרש"א פירש כאן דיתכן דהכונה כאן הוא שאביי רצה לאכול את הקדרה עצמה שהייתה מדבר הנאכל, והרי עובדא זו היה בפורים, וי"ל דלפי הנ"ל מרומז הדבר דחששו לחומרא של הבן איש חי שהכלי מצרף את האוכלין ולכן הוא רק מין אחד, ולזה התחכמו לעשות את עצם הקדרה שתהיה ראויה לאכילה, ונראה ברור דבאופן זה שאף אם הכלי מצרף את הכל להיות אחד, אבל גם הכלי הוא מאכל בפני"ע ונמצא שיש ב' מינים. ויש לדון עוד דאם הכלי הוא מידי דמאכל אינו מצרף אפילו את מה שבתוכו, ועיין בזה.

ידי זה הוא מרבה רעות, א"כ הרי כל זה הוא חלק מהמצוה של משלוח מנות, ומרבה רעות על ידי אדם נוסף המשתתף בנתינה.

ולפי האמור יש לבאר דברי אביו לרבה, דבוראי בכה"ג קיים רבה מצות משלוח מנות, אמנם אם כל הטעם דבעינן דווקא ע"י שליח הוא משום שכל המצוה הוא להרבות רעות וכהנ"ל, ומשו"ה אינו חשיב כמשתמש בכהן כיון שהשליח הוא חלק מהמצוה ואף הוא מרבה ריעות, א"כ אין לו לרבה לשלוח למרי בר מר דבר שאינו לפי מעמדו וכבודו, כיון שבוה יגרום הוא לכך שמרי בר מר יאמר עליו מרי בר מר, וכל הטעם נחית, וכדברים אלו אין בהם משום ריבוי רעות. אלא מה תאמר, דטעם משלוח מנות ע"י שליח אינו משום ריבוי רעות, ולא איכפת לי' מה יאמר עליו מרי בר מר, וכל הטעם לשליחה ע"י שליח הוא בכדי שיהא פנאי למשלח להתעסק בשאר מצוות היום, א"כ נמצא שאין השליח חלק מהמצוה כאמור, וא"כ אין לו לרבה לשלוח את המנות ביד אביו, כיון שבוה הוא משתמש בכהונה.

ממעשה דר' יהודה נשיאה נלמד דאפשר לקיים משלוח מנות אף במשקים

(1) **ואגב** אורחא יש להביא ענין אחר הנלמד מהמעשה הנ"ל דר' יהודה נשיאה שלח אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, והוא דאפשר לקיים משלוח מנות ע"י משקים. דהנה כתב הש"ה (מסכת מגילה אות יג) וז"ל: "קיימא לן דשתיה בכלל אכילה כראיתא בפרק שלישי דשבועות (כב:), והביאו תרומת הדשן בסימן לא. על כן מי ששולח להכירו מנה

היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה עגלא תליתאה ותלת גרבי יין שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך", עכ"ל.

הרי מבואר מדברי הריטב"א, שיש לכל אדם לשלוח מנות יפות לפי כבודו, ולפיכך עשיר השולח מנה קטנה אינו יוצא בזה ידי חובתו. ולפי"ז יש לומר שאביו נתכוון לומר בדרך ארץ לרבו, שכיון שהוא נהיה רה"י הרי כפי דרגתו אינו לפי כבודו לשלוח דברים של בן כפר, ולכך אינו יוצא ידי חובת משלוח מנות בכך. אמנם יש לדון ולחלק בין רב יהודה נשיאה שהיה עשיר שאינו יוצא ידי חובתו בנתינה מועטת, לבין רבה שנעשה רה"י ועדיין שולח דברים שהם שייך לאדם שהוא בן כפר, וכיון שכן עדיין צ"ע מאי קאמר אביו בכאן.

אם השליח הוא חלק מקיום המצוה ליכא בהו משום השתמשות בכהונה

(ה) **והנראה** לבאר בזה עפ"י חידושו של הבנין ציון שמצות משלוח מנות צריך להיות דוקא על ידי שליח, ולפי"ז הרי אין כאן איסור השתמשות בכהן, כיון שמעשה השליחות הוא חלק מהמצוה. אמנם יש לדון בזה דלכאורה הוא תלוי בטעם אמאי בעינן ליתנו ע"י שליח, שאם הטעם הוא בכדי שיהיה פנוי לעסוק במצות מתנות לאביונים ובסעודה, א"כ יש לדון דעדיין אינו נכלל בתוך עצם הקיום המצוה, ולפי"ז עדיין נחשב שהוא משתמש בכהונה. אמנם אם הטעם הוא דעל

אחת של אוכל ועמו כוס או צלוחית של משקה יין או שכר או דבש שקורין 'מיד' (מערד), קיים בזה ומשלוח מנות, וכן פסק בהדיא בעל תרומת הדשן בסימן קיא, עיין שם".

"ולי נראה דזו אין צריך פנים, דהוא תלמוד ערוך בפרק קמא דמגילה (ז), דגרסינן שם: תני רב יוסף 'ומשלוח מנות איש לרעהו' (אסתר ט, יט), שתי מנות לאדם אחד וכו' עד רבי יהודה שלח ליה לרבי אושעיא אממא דעגלא תלתא ותלתא גרבי דחמרא, שלח ליה, קיימת בנו רבינו 'ומשלוח מנות' וגו', עכ"ל הגמרא שם", עכ"ל. הרי מוכח שאפשר לקיים מצות משלוח מנות אף ע"י משקים.

האם הוא דווקא בין או אף בשאר משקין

אולם יש לדון בזה, דהא במעשה דר' יהודה נשיאה מצינו ששלח יין, והיה מקום לדון דרק בענין יין מקיים משלוח מנות, ובפרט בפורים שחובת הסעודה הוא בשתיית יין בודאי

נחשב היין כדבר עיקרי ממנות הסעודה שצריך, אולם אפשר דשאר משקין אולי גרע בזה מיין לענין משלוח מנות.

אמנם יש לדון עוד, דרק יין בהדי אכילה נחשב כמנה וכסעודה, ולא אם שלח רק ב' משקים בלחוד, (עי' בר"ן סוכה כה: לענין מים דמצטרף לסעודה לקבע, ועי' ברבינו ירוחם לענין מים דמצטרף לחובת סעודה בחיוב ברכת המזון). ועי' בבית יצחק מגילה דף ז. דמסתפק בזה.

ולפי"ז יש לומר שזה החידוש בדברי התרומת הדשן, ששם בגמ' שבועות מבואר דנחשב שתיה בכלל אכילה אפילו אם הוא אינו ביחד עם אכילה אלא רק שתיה לחוד נחשב אכילה עי"ש. ונפק"מ בכאן לענין לשלוח ב' דברים. וכן משמע במג"א (תרצ"ה סקי"א) דכל משקה נחשב מנה, אמנם לשונו של התרומת הדשן אינו כן, דהביא הדברים רק בהדי אכילה, וצ"ע.



סימן מג

ביאור ענין 'מחלפי סעודתייהו להדדי' לשיטת רש"י

נתנו זה לזה את סעודתם באותה שנה, דהוא משום דלישנא ד'מחלפי סעודתייהו להדדי' משמע להו שרק אחד נתן לשני באותו הזמן, ולא ששניהם נתנו זה לזה באותו הזמן, ומשמעות זו היא מדברי הגמ' כמו"ק (כו:): בהלכתא שביום הראשון לאבילותו אין האבל יכול לאכול משלו אלא צריך לאכול משל אחרים, ואמרו שם בגמ': "רבה ורב יוסף מחלפי סעודתייהו להדדי", וכן הביא הרמב"ם להלכה (פ"ד מהל' אבל ה"ט) וז"ל: "נאמר לו ולחם אנשים לא תאכל, מכלל שכל העם אוכלין משל אחרים ביום ראשון ואסורין לאכול משל עצמן".

והנה בדברי הגמ' כמו"ק ודאי אין פירושו ששניהם שלחו זה לזה באותו הזמן את סעודתם, אלא שבזמן שרבה היה באבילות שלח לו רב יוסף סעודה, ובשעה שהיה רב יוסף אבל שלח לו רבה סעודה. ומיני' למד רש"י דהך לישנא דמחלפי סעודתייהו להדדי היינו שרק אחד נתן לשני ולא ששניהם נתנו זה לזה באותו הזמן, ולכך נמה מפירוש דברי הגמ' כשאר הראשונים שפי' ששניהם נתנו זה לזה את סעודתם באותה שנה, אלא פי' דבשנה זו נתן רק אחד מהם לחבירו את סעודתו, והטעם שיצא השני יד"ח משלוח מנות הוא כדביאר הב"ח דכל מעם המצוה הוא בכדי להרבות אחוה ורעות, ודבר זה נתקיים כשאכלו שניהם יחד את סעודת הפורים.

דברי רש"י שבשנה זו היה אוכל עם זה ולשנה הבאה חבירו סועד עימו

(א) **איתא** בגמ' (מגילה ז:): "אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי". ופי' רש"י וז"ל: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חבירו עמו", עכ"ל. והקשו ע"ד רש"י, דא"כ האיך יצאו שניהם ידי חובת משלוח מנות בשנה זו, הרי בשנה זו נתן רק אחד מהם את סעודתו לחבירו.

ואכן בר"ן שם פירש דברי הגמ' באופן אחר, וז"ל: "לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו, ולפיכך היו שולחין כל אחד סעודתם זה לזה, כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות", עכ"ל.

ובביאור שיטת רש"י כ' הב"ח (סי' תרצ"ה), דס"ל לרש"י דכיון דמעם משלוח מנות הוא בכדי שיהא שש ושמח עם אוהביו, ולהשכין אהבה ואחוה שלום ורעות, ה"ה אם סועדין יחד בשמחה ורעות, ונפטרין עי"ז מחיוב משלוח מנות.

לשון 'מחלפי סעודתייהו אהדדי' משמע שבאותו הזמן רק אחד שלח לחבירו את סעודתו

(ב) **ונראה** לפרש אמאי לא פי' רש"י דברי הגמ' כשאר הראשונים ששניהם





סימן מד

החילוק בגדר סעודת פורים משאר סעודת יו"ט

וכן ממצות מתנות לאביונים שהוא להרכות השמחה בסעודה יש להוכיח דחובת השמחה בפורים הוא גדול יותר מבשאר יו"ט. וכן מהא שאוכלין את הסעודה משפחה ומשפחה ועם חבריו ורעיו, דהוא להרכות האהבה והאחווה והשמחה, אנו למדים דהשמחה בסעודה זו גדולה מבשאר סעודות יו"ט.

המשתה היא היא גוף המצוה

ב) והנה בעיקר מצות "משתה ושמחה" בפורים, הביא בספר עמק ברכה (עמ' קכ"ו) ממרן הגר"ז שאמר דמה שנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של המועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיין יין עד דלא ידע וכו', הוא משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה' ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכו', אבל בפורים כיון דכתיב

אין חובת סעודה בלילה וי"א דאף פת לא בעינן בהו

א) הנה בחיוב סעודת הפורים מצינו שהוא חלוק מחיוב שאר סעודות יו"ט, הן לקולא והן לחומרא. הוא חלוק לקולא, שהרי לרוב הדעות קי"ל להלכה דאין חובת סעודה בלילה, (רמ"א סי' תרצ"ה א). ועוד, דהביא המג"א (סי' תרצ"ה ג) ב' דעות אם יש חיוב לאכול פת בסעודת פורים. אולם מאידך חובת שתיית היין הוא בשיעור גדול יותר מבשאר יו"ט, וכזה הוא חמור יותר.

ויש לדון, דגם עצם האכילה בסעודת פורים חלוקה מאכילה של שאר סעודות יו"ט, והמושמעות לזה הוא ממצות משלוח מנות, דלפי התרומת הדשן טעמו הוא משום הסעודה, הרי לנו להדיא דחובת אכילה בפורים הוא ביותר מבשאר יו"ט, שהרי בעבור חיוב הסעודה של שאר יו"ט לא תיקנו שיהיו שולחין זה לזה צרכי סעודת יו"ט.

'משתה ושמחה' נמצא שהמשתה היא היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע, עכ"ד.

המבואר בדבריו דיסוד מצות לבסומי בפוריא הוא חובת משתה בעלמא בלי שום תכלית של שמחה, דהיינו עצם שתיית היין, ולא שתהא היכ"ת להגיע לאיזה תכלית של שמחה. והדברים אומרים דרשני, ויש לעיין אמאי הוא כן, והרי בסידור יעב"ץ כבר כתב על גודל החומר להיות סתם בשכרות בפורים.

המשתה והשמחה הם מעיקרי הנס

ג) **ונראה** בכיאר הענין, וגדר החילוק בין השמחה והסעודה פורים משאר יו"ט, דהנה ביאר הרוקח דהטעם לחובת שתיית יין בפורים הוא משום שבנס הפורים הכל נעשה ע"י יין, יעו"ש. הרי שהיין בסעודת פורים אינו רק לשמחה כבשאר יו"ט, אלא הוא מעצם ישועת היום.

והנה בב"ח ריש הלכות חנוכה (סי' תר"ע) כתב, וז"ל: "דבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע, (מגילה יב.) ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים, שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור, וכשעשו תשובה עינו נפשותם, וכמו שאמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים' וגו' (אסתר ד, טז) ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב ליכור עיקר הנס" עכ"ל. הרי מזה

דהמשתה והשמחה הוא עצם הזכרת הנס ואופן פירסום הנס, ואינו רק כמעשה שמחה בעלמא.

ולפי"ד הב"ח מבואר מאוד מדוע חובת המשתה ואכילתו יהיה חלוק משיעורי שמחה שיש בכל יו"ט, ומבואר נמי מה שסעודת פורים חלוק לקולא משאר יו"ט שאין מצותה אלא ביום ולא בלילה, ואיכא דאמרי דאף פת לא בעינן להו, ולפי הנ"ל נפלא הדבר, דמצד קביעות היו"ט וחובת שמחה הנובעת מכח זה, הרי אין לנו בזה דרגת המחייב כמו בשאר יו"ט, ולכך אין חובת פת, וכן אין חיוב לעשות הסעודה בלילה. אמנם גדר מצותה ואופן קיומה אינו רק בכדי להגיע לדרגה של 'ושמחת בחגך', אלא הוא עצמו מעיקרי הנס כדכ' הרוקח והב"ח.

סיבת הישועה הייתה בגלל השמחה

ד) **עוד** נראה לכאור בגדר החילוק, ובהקדם דברי החת"ם (דרשות ח"א דף קפה) שכ' וז"ל: "כתיב בתהלים (כב, ב-ד) 'רחוק מישועתי דברי שאגתי, אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, ואתה קדוש יושב תהילות ישראל', שהקב"ה אינו רוצה מזה שאדם שואג ומתאונן בשברון לב ובלבישת שק ואפר, שסבלון אחד עושה יותר מכמה תפילות, ולכן סירבה אסתר להתלבש בשק ואפר ששלח אליה מרדכי, רק אדרבה זימנה את המן לסעודה, להורות כי שמחה בה' ובמחה בישועתו. וזהו פירוש הפסוק 'רחוק מישועתי דברי שאגתי' (דהיינו שאינו מתחזק אחר תפילתו לסמוך בהקב"ה שיקבל בקשתו) כי כל זמן שהאדם שואג אוי הישועה רחוקה לבוא,

ורק אם 'ואתה קדוש יושב תהילות ישראל', שיישוב ומודה להקב"ה, אז יזכה לישועה" וכו', ומסיים לענין יעקב אבינו, כי היה צריך לבטוח בה' על הישועה העתידה לבוא, וע"כ הוצרכו בניו ללבוש שק ואפר, ולכן תקנו שמחת פורים ומקודם יקראו המגילה מרם שמחם, להורות כי התפילות והבקשות, שכנגדם נתקן קריאת המגילה, לא הועילו כלל כמו השמחה והבטחון בישועתו", עכ"ד.

נמצינו למדים, דסיבת הישועה בנס הפורים היה מכוח השמחה, ולכך כיום זה אנו קוראים את המגילה ואח"כ אוכלים את הסעודה מתוך שמחה להראות שרחוק מישועתי דברי שאגתי, והישועה תבוא רק ע"י השמחה והביטחון בה'. נמצא שהאכילה ביום הפורים הוא רק להראות ביטחונינו בה' ולשמוח בו ואינו מדין סעודה כבשאר יו"ט, ולכך א"ש דאין בו חובת סעודה בלילה וא"צ בו פת וכהנ"ל.

איחוד הסעודה עד לאחר קיום שאר מצוות היום

ה) **עוד** מצינו הנהגה בסעודת פורים שלא מצינו בסעודת יו"ט, והוא מנהג התרומת הרשן הובא ברמ"א (סי' תרצ"ה ב) שאוכלין את הסעודה סמוך לערב וממשיכין הסעודה בלילה, (ובמק"א ביארנו ענין זה ומה שנהגו העולם לתת משלוח מנות בזמן זה), ומ"מ יש להבין מה הטעם שעשו כן. אמנם כיון שחובת הסעודה אינו בא מצד עצם היו"ט שמחייב כן אלא מצד שמחת היום וישועת היום, וסגולת היום ביום הנצחון, ע"כ הוא דבר

הבא רק לאחר כל העבודה של היום, ורק לאחר קריאת המגילה והעסק בשאר מצוות היום מגיעים לדבר זה, ובוה שהוא עיקר מנס הניצחון הוא חלוק משאר סעודת יו"ט, ומבואר אמאי מאחרין הסעודה עד לאחר קיום כל מצוות היום.

והנה לפי"ד החת"ס ואף לפי"ד הב"ח וכל הנ"ל שחובת הסעודה נובעת מכח קריאת המגילה, יש לדון לדינא דהיכא דאוכל את הסעודה קודם קריאת המגילה לא יצא ידי חובת הסעודה, כיון שהמגילה היא המחייב לסעודה זו, והוא חידוש גדול.

ישועת פורים התחילה מכך שהנהגת ישראל בסעודה שונה מהנהגת האומות בזה

ו) **ונראה** לבאר עוד ענין במה שחלוק גדר הסעודה בפורים משאר יו"ט, דהנה מצינו בנמ"ל מגילה (יב:) שישועת פורים בא מכח הנהגתינו בעת הסעודה, דאיתא שם, "ויהי ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" היינו יום השבת, יום בו בני האומה הישראלית מרבים בשירות ותשבחות לפני השי"ת ועוסקים בדברי תורה, ומאידיך אחשוורוש דיכר דברי הבל וניבול פה כשביקש שתבוא לפניו ושתי כשהיא ערומה, ע"כ. הרי לנו ששם התחילה ישועת פורים בהריגת ושתי, והוא בא מכח הנהגת כלל"י בעת סעודתינו, ונמצא שיש לנו מחייב במיוחד בפורים לקבוע סעודה כיון שעצם ישועת פורים הוא סימן על הסעודות שלנו שאנו עושים אותם באופן הראוי, והוא מחייב בפנ"ע לעשות סעודה.

הטעם שאין לסעודת הפורים שיעור

(ז) והנה מצינו לבאר עוד ענין מיוחד דווקא בסעודת פורים דמשו"ה אין לסעודה זו שיעור, דהנה לדעת הגר"א הסעודה בפורים היא השלמה לסעודת יוהכ"פ בו אין אנו יכולין לאכול סעודת יו"ט ביום זה. והנה בדומה לסעודת ערב יוהכ"פ הרי אין שיעור לסעודה, והיינו כיון שאותו סעודה הוא דוגמת העינוי ביוהכ"פ שהוא לכל היום, לכך גם סעודת פורים שבא מכה המחייב של סעודת יו"ט ביוהכ"פ י"ל דאין לו שיעור ומצותו כל היום,

עוד י"ל אמאי ליכא שיעור בסעודת הפורים, דעיין בשבלי הלקט שביאר דחלק מהענין לשמחה ולשתות בסעודת פורים הוא בכדי שע"י זה נהיה בשמחה נוכל לשמח את האלמנות והיתומים לנחמם ולדבר על ליבם. ולפי"ז הרי אין לנו שיעור כמה צריך לשמח ביום זה את היתומים והאלמנות, כדכ' הרמב"ם שכל המרבה לשמח האלמנות הרי זה משובח, ולכך סעודת הפורים שהמחייב שבה הוא בכדי שנוכל לשמח את האומללים גם היא אין לה שיעור.



סימן זה

זמן סעודת הפורים

וא"כ למעמא דהערוך השולחן יש לעשות את הסעודה בבוקר כיון שאינו מרוד בשאר המצוות. אמנם לפי הגר"א ומהרי"ל אכתי אף בפורים קמן איכא מעמא לעשות את הסעודה בזמן המנחה.

זמן הסעודה בפורים שחל להיות בערב שבת

ב) והנה בפורים שחל להיות בערב שבת מצינו שנחלקו הראשונים אימתי יש לעשות הסעודה. הרמ"א (תרצ"ה ב) כתב שיעשה הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת, ובמשנ"ב כתב דלכתחילה קודם חצות. ובמשנ"ב שם הביא שיטה נוספת שיעשה קודם שעה עשירית. אמנם דעה שלישית הוא שאף בהו עושים את הסעודה בשעת המנחה, ופורס מפה ומקדש, (עי' פסחים קא. ובמאירי ובמרדכי שם).

והנה בדברי המאירי בכתובות (ז:): מצינו שביאר ענין זה של פורס מפה ומקדש, ומדבריו למדנו אמאי מצינו דבר זה דווקא ביום הפורים, וז"ל: "ואף אנו ואבותינו נוהגים בפורים שחל להיות ערב שבת שמתחילין בסעודה מבעוד יום עד שיקדש היום, ופורסין מפה ומקדשין, וגומרין את הסעודה ומזכירין בה של פורים מטעם זה, שהרי אף חמשה עשר יום גם הוא", עכ"ל. הרי לנו הענין לעשות כן

ג' טעמים לעשיית הסעודה בזמן המנחה (א) איתא ברמ"א (סי' תרצ"ה ב) דהמנהג הוא לאכול את סעודת הפורים אחר הצהריים, בזמן המנחה, ולא בבוקר כשאר סעודות מצוה בשבת וביום טוב. ומצינו בזה ג' טעמים: בערוך השולחן (סי' תרצ"ה סעי' ח) ביאר דכיון שבשעות הבוקר מרודים הכל במשלוח מנות ובמתנות לאביונים, לפיכך עושים את הסעודה לפנות ערב, אחרי תפילת מנחה. ובשל"ה (מסכת מגילה אות יא) כתב שסעודת פורים הוא כנגד הסעודה שעשתה אסתר עם המלך, וסעודה זו בודאי היתה בשחרית, שהוא זמן סעודת מלכים. אמנם במעשה רב (סי' רל"ח) כתב שסעודת פורים עיקרה ביום. ומשמע שהגר"א לא נהג לעשות הסעודה בשחרית אלא לאחר מנחה עיי"ש. ומצינו טעם ג' במהרי"ל: לפי שאם יסערו את סעודת הפורים בבוקר, יהיו שיכורים בשעת תפילת מנחה, ותפילת שיכור תועבה.

ולפי"ז יש לדון נפק"מ בין הטעמים הנ"ל, לענין פורים קמן לדעת הני ראשונים דיש בו חובת סעודה ומשתה (עי' תוס' ו: ד"ה ורב אליעזר ובר"ן בדף ג: בדפי הרי"ף, וברמ"א סו"ס תרצ"ז ב' דעות בענין זה), דכו"ע מודו דליכא בהו שאר מצוות היום משלוח מנות ומתנות לאביונים ומקרא מגילה (אמנם בכתב סופר בפרשת תצוה כתב דנכלל בחובת סעודת פורים קמן גם משלוח מנות),

מצד המשך הסעודה ליום ט"ו שאף הוא יום של נם.

ונראה שהוא אחד עם דברי התרומת הדשן (סי' קי) שהובאו לעיל, דעיקר תקנת הסעודה נתקנה שתהיה בסוף היום כיון שהכל מרודים כל היום בשאר המצוות. ומ"מ למדנו מדברי המאירי עיקר הטעם לכך שזמן הסעודה הוא מבעוד יום והוא נמשך אל הלילה, שהוא משום שאף ט"ו הוא יום של נם, והיינו טעמא לעיקר תקנת הסעודה בזמן זה לא רק בפורים שחל להיות בערב שבת, אלא לכל סעודת פורים שזמנה הוא מבעוד יום ונמשכת אל תוך ליל ט"ו.

ביאור שיטת המאירי עפי"ד בענין סעודת פורים שעשאה בלילה דהיינו אף בליל ט"ו

(ג) **ונראה** שהוא המאירי לטעמיה, דהנה איתא בגמ' מגילה (ז:): סעודת פורים שעשאו בלילה לא יצא ידי חובתו, ובודאי הכוונה על ליל פורים, כמבואר בגמ' שם להדיא, אמנם המאירי חידש שהלכה זו כוללת גם שלא יצא ידי חובתו באכילת סעודה בליל ט"ו, וז"ל: "סעודת פורים אין עיקר שמחתה אלא ביום, שהרי נאמר ימי משתה ושמחה, ואם אכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, הן לילה שמחרתו יום הפורים, הן לילה שעבר הפורים", עכ"ל.

ודבריו צ"ע, שהרי בשלמא לענין ליל פורים צריך לבאר דאינו יוצא ידי חובתו כיון שמצותו ביום, אמנם בליל ט"ו הרי אין החסרון שאינו ביום, אלא שהוא אינו פורים כלל, וצ"ע. עכ"פ נראה ברור שהוא לטעמיה

בכאן דאפשר להמשיך הסעודה לליל אחר פורים שהוא שייך לפורים, ואם כי עדיין אין הקושיא מיושבת לגמרי ועדיין צריך ליישב, אמנם נראה מבואר מדבריו המחייב למשתה פורים גם בליל ט"ו וכהנ"ל בכתובות, וזהו העומק בשיטות דם"ל דווקא לעשות פורים מפה ומקדש.

דברי השל"ה שיש להקדים ולהזדרז לעשות הסעודה בהשכמה

(ד) **אמנם** השל"ה כתב (מסכת מגילה אות ט הובא במשנ"ב סק"ט) וז"ל: "וכל מי שמקדים ומזרז ביותר לעשות הסעודה בהשכמה, הוא משובח בעיני. וכן כתב מהר"ר איסר"ל"ן (תרומת הדשן סימן ק"י) שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר סעודה שחרית. וטעמא דמסתבר הוא, דהא זו הסעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה על המלך, ובודאי היתה הסעודה בעת שדרכנ של המלכים לאכול, ובסעודה זו נתלה המן, עכ"ל.

אם הסעודה הייתה בשחרית מדוע המתין רבה עד למחר בשביל להחיות את ר' זירא

(ה) **ונראה** להביא ראיה מדברי הגמ' שזמן אכילת הסעודה הוא באמצע היום ולא בשחרית, דהנה איתא בגמ' (מגילה ז:): "רבה ורבי זירא עברו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחמיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחי". ויש לדקדק, למה רק למחר בעי רחמי ואחייה ולא עשה כן מיד. ולפי פשוטו הוא משום שעדיין היה הוא בשכרות, ורק למחר אחר השכרות הכיר בדבר והחייה את רבה.

והרי אם היו עושים את סעודת הפורים בשחרית, הרי כבר בהגיע מנחה נפסקה הסעודה והשכרות ובאים לבית הכנסת להתפלל מנחה ומעריב, וא"כ היה צריך להחיותו עוד באותו היום. אמנם אם סעודת פורים היה באמצע היום ונמשך עד הלילה, א"כ הרי רק למחר יכול היה להחיותו, או שהכוונה בזה באותו לילה או ממש למחר, אבל עכ"פ זה יהיה הפירוש למחר אחייה, דהיינו ולא באותו היום, וא"כ יש להביא מזה ראיה שזמן סעודת הפורים אינו בשחרית אלא באמצע היום, ויל"ע.

ממה שלא הגיעו התלמידים לשיעור ביום הפורים יש להביא ראיה דזמן הסעודה הוא בשחרית

(ו) אמנם נראה להביא ראיה מהמשך דברי הגמ' שם להיפך דזמן סעודת פורים הוא בשחרית, דהנה איתא שם בגמ': "רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, נגה ולא אתו רבנן. אמר ליה: מאי טעמא לא אתו רבנן, דלמא טרידי בסעודת פורים, אמר ליה: ולא הוה אפשר למיכלה באורתא, אמר ליה: לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו". והנה בפשטות אותו השיעור שהיה מחכה בו לתלמידים שיבואו היה בבוקר, וכיון שכן ממנ"פ למה לא באו, שהרי אם אין זמן הסעודה בשחרית אמאי לא באו התלמידים, ואין לומר דהם טרודים במצוות היום של משלוח מנות ומתנות לאביונים, דא"כ מה הנפק"מ אם הם היו אוכלין הסעודה בלילה, אבל מ"מ מצות

משלוח מנות ומתנות לאביונים הוא ביום ואכתי יהיו טרודים בהו ביום ולא יוכלו לבוא לשמוע את השיעור.

אלא ע"כ פירושו שאמר שלא באו מחמת הסעודה, כמדויק בדבריו שאמר 'דלמא טרידי בסעודת פורים', הרי לנו ראיה גדולה מכאן להיפך שזמן הסעודה הוא בשחרית ולא באמצע היום, ומשו"ה לא באו התלמידים, וצ"ע

זמן המנחה הוא זמן של שחוק לפני הקב"ה

(ז) ובעיקר המנהג לעשות את הסעודה בסוף היום, בזמן המנחה, נראה להוסיף עוד טעם, דהנה איתא בגמ' עבודה זרה (ג): "והא אמר רב יהודה אמר רב, שתיים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב העולם כלייה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים, רביעיות יושב ומשחק עם לויתן, שנאמר לויתן זה יצרת לשחק בו".

חזינן דבסוף היום, דהוא אחר מנחה, הוא זמן של שחוק אצל הקב"ה, וכיון שכפורים הותר השחוק (ע' מה שכתבנו במק"א מהפסוקים בענין זה), לכך אף אנו עושין הסעודה והשחוק בזמן זה. וכן חודש אדר גופא הוא כמו השעה הי"ב דהוא סוף י"ב החדשים, והוא המעם שדוקא בחודש זה מצינו ענין השחוק, ועיין בזה.



סימן מז

סעודת פורים שאכלה בלילה

בפורים, וכן כתב הא"ר בשם מהר"ל שאין חיוב אכילת פת בפורים. וכן מציינו שהביא בשערי תשובה הנ"ל א. אמנם דעת המהרש"ל (שו"ת סי' מח) שיש חיוב לאכול פת בפורים, ובמור קציעה כתב שבכל מקום שנקט חז"ל לשון סעודה הכוונה לפת דוקא.

ויל"ע טובא, שהרי כל סעודה צריכה להיות בלחם, ולא מציינו שיכול לקיים שום חובת סעודה בלא לחם². ואפשר דשאני סעודת פורים דעיקר קביעותה הוא ע"י שתיית יין ולא אכילת לחם, ומצותה הוא לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. אמנם מציינו בסעודת אחשורוש לא כן כדכתיב במגילה (א, ח) "והשתיה כדת אין אונס" ודרשינן בגמ' (מגילה יב.) "מאי כדת, א"ר חנן משום ר"מ כדת של תורה, מה דת של תורה אכילה מרובה משתיה אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה", הרי דעיקר הקביעות של אותו סעודה היתה באכילה ולא בשתיה, ודו"ק³.

בשערי תשובה (סי' תרצ"ה ס"ק א') כתב, וז"ל: "ע"י בברכ"י בשם א' קדוש בתשובה בכת"י אם עשה סעודת פורים בלא לחם יצא, וע"י שם בשם מהר"י מולכו מי שאכל בליל פורים ונמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום יצא וכו', ומ"ש הב"י ש"מ כעין לילה שאין אבוקה כנגדו היינו אף ביום ובבית אפל" וכו', עכ"ל. הרי שהביא השערי תשובה ג' דינים: א, דהעושה סעודת פורים בלא לחם יצא. ב, דאע"פ דקיי"ל שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, מ"מ אם נמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום יצא. ג, די"מ דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, היינו אפילו אם אכלה ביום כעין לילה שאין אבוקה כנגדו. ונראה לבאר הלכות אלו אחת אחת.

האם צריך לחם בסעודת פורים

א) **נחלקו** הפוסקים אם יש חיוב לאכול פת בסעודת פורים, דעת המג"א (סי' תרצ"ה ס"ק ט) שלא מציינו חיוב אכילת פת

א. ועיין בשו"ע סי' תרצ"ה ס"ג בענין אם שכח על הניסים בסעודה דיש ב' דעות באחרונים אם צריך לחזור או לא, והנה לפי הצד דאין הסעודה צריכה לחם פשוט דאין חובת חזרה.

ב. אמנם יעויין במש"כ תלמידי ר"י בברכות (דף מט:): דכל דין לחם בסעודה הוא משום שצריך לקדש ואין קידוש אלא במקום סעודה, ועיי"ש דמשו"ה בסעודה שלישית סגי בפירות, אמנם מציינו שנחלקו הראשונים בדבר זה, ואכ"ל.

ג. אמנם נראה מדברי המהר"ל דעיקר חשיבות הסעודה היתה היין ולא הלחם, שהרי לא נזכר כלל ענין הלחם שהיה במשתה, וכיון שכן יבואר הדבר באופן נפלא שאנו קובעים את עיקר הסעודה על

העושה סעודתו בליל פורים ונמשכה
עד היום

(ב) כתב הברכ"י בשם מהר"י מולכו דמי שאכל בליל פורים ונמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום דיצא, ומשמע דאע"פ שלא אכל ביום כדי שיעור שצריך לאכול כדי לקיים מצות סעודה יצא. ומעמא בעי אמאי יצא, הרי את עיקר שיעור סעודה אכל בלילה, וקיי"ל דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו.

וע"ד הדרוש נראה לפרש ע"פ מה שביאר בשפת אמת (פורים תשמ"ט) דמי שאינו מכיר מתוך הסעודה שבפורים זכו ישראל לאורה, לא יצא ידי התכלית של מצות הסעודה בפורים, וז"ל: "ויתכן על דרך הלצה לרמוז זאת במאמרם ז"ל סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו שנאמר לעשות אותם ימי משתה כו', פי' לא להתהלך בחשיכה לאכול

ולשתות ניתנו ימי הפורים לנו, רק לעשות אותם ימי משתה ושמחה, לגלות הארת הימים והניסים שנעשו בימים ההם הנ"ל, עכ"ל.

[ובשפתי צדיק (מאמרי פורים אות סב) ביאר דזהו מה דאמרינן בגמ' (מגילה ז:): על הלכה זו דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ד'תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה, והיינו שהיה צריך לחזור ארבעים פעמים על עומק זה של השפ"א דהא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא הכוונה הוא דתכלית מצות סעודת פורים הוא להרגיש את האור של גם פורים, ושלא ישאר בחשכת הלילה ד].

ולפי"ז י"ל דאם אכל סעודתו בלילה, אבל נמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום, שפיר קיים ענין זה של להכיר האור של גם פורים, שמתוך סעודת פורים יצא מלילה

היין ועל השמחה הבאה ע"י זה, וז"ל המהר"ל באור חדש: "ונראה ג"כ כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב בהראותו עושר כבוד מלכותו, ובני אדם המסובין לשתות זהו ג"כ כבודו וכו', אבל האכילה הוא דבר גשמיות אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכותו, אבל דבר היין בודאי היין יש בו כבוד, כאשר היין משמח לב האדם ובני אדם הם בשמחה מן היין וכו', ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה כי האכילה בלבד חומרית, ואין צריך האכילה רק שלא יהא האדם חסר, וע"י האכילה שהוא שבע זה היין משמח אותו, ולכן עיקר הסעודה נקרא על שם היין".

ד. יעוי' במהרי"ץ חיות שביאר ענין ארבעים פעמים, שהוא כענין שמצינו בגמ' תענית (ת). דר"ל תני מ' פעמים כנגד התורה שניתנה בארבעים יום. ולפי"ז י"ל דהנה טעמו של רבא דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו הוא משום דימי משתה ושמחה כתיב, והנה בגמ' פסחים (סח:): מבואר דהכל מודים דבעצרת ובפורים בעינן לם, בעצרת משום שהוא יום שניתנה בו תורה, ובפורים משום דכתיב ימי משתה ושמחה. ובהמשך הגמ' שם מבואר דמר ברי' דרבינא היה מתענה כל השנה חוץ מפורים ועצרת. ונראה דהעומק בזה הוא דישועת פורים שייכא לקבלת התורה, כדאמרו הדר קיבלוה בימי אשורוש, והמחייב בסעודת פורים הוא גופא מצד קבלת התורה כמו בעצרת, וע"כ דינו ביום, ותני מיניה ארבעים פעמים כדי להבין שהמחייב בסעודת פורים הוא מכח ענין מתן תורה שביום זה שכאמור הוא ענין הארבעים פעמים.

פורים, אמר ליה: ולא הוה אפשר למיכלה באורתא, אמר ליה: לא שמויע ליה למר הא דאמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. והנה אם נאמר דיכול לצאת חובתו בסעודה בלילה באבוקה בידו, חוור הקושיא למה לא אכלו הסעודה בלילה כשאבוקה בידם, וצ"ע.

וע"ד הדרוש נראה לבאר, ע"פ מה שאמרו בגמ' (מגילה כה:): דלרבנן אף סומא יכול לפרוס על שמע, משום שנהנה מהמאורות ע"י האבוקה שבידו, שכל זמן שאבוקה בידו בני אדם רואין אותו ומצילין אותו מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין. וזהו הלימוד גם לענין פורים, שהרי אנו נמצאין בתוך חשכת הגלות ובתוך חושך גדול, וגם הפורים היה כאבוקה של אש המגלה לנו את האור של השראת השכינה אף בתוך החושך וההסתר פנים. וזהו הענין דבעינן אבוקה כנגדו בשעת סעודת פורים, לרמוז שהגילוי של אור הוא מה שמציל אותנו ונותן לנו תקוה בתוך אריכות הגלות.

ליום ומאפילה לאור גדול ע"י הגילוי של גם פורים, ולכן שפיר יצא ידי חובתו.

האוכל סעודתו ביום בבית אפל בלי אבוקה כנגדו

ג) **איתא** בגמ' (מגילה ז:): "אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא 'מי משתה ושמחה' כתיב. ובב"י (סי' תרצ"ה א') הביא די"מ דסעודת פורים שאכלה בלילה היינו אפילו אם אכלה ביום שהוא כעין לילה שאין אבוקה כנגדו דרך שמחה ויו"ט, לא יצא ה'.

והנה בפרי חדש (סק"א) כתב שאין כוונת דעה זו להקל שאפשר לאכול סעודה בלילה כאשר אבוקה בידו, אלא להחמיר שגם אם אכל ביום בבית אפל לא יצא. אמנם כתב שאפשר שדעת רב האי גאון שכן יצא, עיי"ש. והנה איתא בהמשך הגמ' "רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, נגה ולא אתו רבנן. אמר ליה: מאי טעמא לא אתו רבנן, דלמא טרידי בסעודת



ה'. והנה איתא באליה רבה (סי' תרצ"ג) "בספר אמרכל מצאתי (וכן הוא בעוד מדרשים) היה סבור המן באדר היה ג' ימים באפילה שמתו פושעי ישראל, א"כ אוכל להם, ולא חשב 'ולכל בני ישראל היה אור במושבתם' לכך גרם ליהודים היתה אורה ושמחה וששון". ולפי"ז יש לבאר דברי הב"י דיש קפידא במיוחד שלא לאכול במקום שהוא אפל, דכן ישועת פורים בא דייקא מהאורה שהיה לכלל"י במושבתם. ובמק"א בארנו לפי"ז הענין דייקא שיהיה נרות דלוקות בביתו בפורים.

עוד נראה להוסיף חידוש גדול, דאיתא בלקט יושר דהמנהג בפורים היה שלא היו מקפידים להתפלל מעריב במנין, אלא היו אוכלין הסעודה עד מאוחר בלילה והיו מתפללים בביתם, ובפשוטו היינו התרומת הדשן לטעמיה הובא ברמ"א סי' קי, דמנהגו היה לאכול סעודת פורים להתחיל ביום ולהמשיכו בלילה, וע"כ היה קשה להתפלל מעריב בבית המדרש. אמנם נראה דליכא מידי דלא רמיזא, והרי תפילת ערבית הוא כנגד יעקב אבינו והוא רשות ואין לו קבע, וביאר השפ"א משום דלעתיד לבוא שלא יהיה גלות, אין מקום למעריב, דהוא רק על גלות, וכן נתקן התפילה רק בפרשת ויצא בעת ש"כי בא השמש" ובפורים דזכינו לריבוי אור, הרי באיזה דרגה יש הורדה בתפילת ערבית, ועיין בזה.

סימן מז

אם עושין זכר לחורבן בסעודת פורים

עוד יש להעיר, דהנה כתב השו"ע בהלכות פסח (סי' תע"ב סעי' ב'): "יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו ויבין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות". וכתב המשנ"ב שם (ס"ק ו') דאע"ג דבכל השנה טוב למעט משום זכר לחורבן, אבל בליל פסח מצוה להרבות שזהו בכלל דרך חירות, ומהרי"ל כשהיו בידו משכונות של נכרים לא היו משתמש בהם בשום פעם, ורק בפסח היה מנהגו להשים אותם על השלחן. הרי רואין מזה דדוקא בליל הסדר יש דין מיוחד שאין עושים זכר לחורבן (אע"ג דמצינו בפסח עצמו שנוהגים מנהג אבילות באכילת ביצה זכר לחורבן), ומהרי"ל היה נוהג רק בפסח להנות מכלים נאים, אבל לא מצינו שהיה עושה כן בסעודת פורים, וא"כ צ"ב דברי המור וקציעה דגם בסעודת פורים אין עושין זכר לחורבן.

נס פורים הוא מיעוט באבילות על החורבן

(ב) **והנראה** בזה, דהנה איתא בגמ' תענית (כמ'): "אמר ר"י בר שילת, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". וצ"ב לשון 'כשם', שכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, הא הטעם דבחדש אב ממעטין בשמחה הוא משום

אין עושין זכר לחורבן משום החיוב לבסומי עד דלא ידע

(א) **בשערי תשובה** (סי' תרצ"ה) הביא בשם המור וקציעה שכ' וז"ל: "נראה לי שא"צ להיזהר לעשות בסעודת פורים זכר לאבלות ירושלים, כיון דחייב לבסומי עד דלא ידע", עכ"ל. והיינו דאע"פ דקיי"ל (עי' בשו"ע סי' תק"ם סעי' ב) דהעושה סעודה מחסר מעט זכר לחורבן, מ"מ בסעודת פורים א"צ לזהר בזה, משום דיש מצוה לבסומי בפורים עד דלא ידע.

והנה הדבר צריך ביאור, דאיזה סיבה הוא זה דמפני המצוה של לבסומי עד דלא ידע א"צ לעשות זכר לחורבן, והרי אף בעיצומו של יום הפורים שהוא יום שמחה מצינו דנוהגים בו דיני אבלות כשחל אבילות ביום הפורים, וא"כ למה יהיה הדין כן שלא יהא זכר לחורבן ביהמ"ק בסעודת פורים. (ובפרט שהרי בסידור היעב"ץ כתב בעצמו על הנהגת אביו החכם צבי בפורים שהיה נוהג ממש להשתכר, אמנם מסיק דלא צריך להשתכר עיי"ש, ולפי"ז מה הטעם דבכדי לקיים מצות חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע אין צריך לעשות זכר לחורבן אם הוא עצמו פסק שאינו חיוב להשתכר א').

א. וביותר ראיתי מעוררים על דברי המור וקציעה, שהיעב"ץ עצמו היה זועק על החומר שלא לשכוח

בדרשות (תקס"ד בתו"ד) "ישתה יין עד שישכח החורבן כאילו כבר נבנה הבית בימיו".

החילוק בין החירות של פסח והשמחה של פורים

ג) **ובזה** מכואר היטב החילוק שבין פסח לפורים, דהענין להוציא כלים נאים הוא מדרגה של חירות גמורה, וזה שייך רק בחג הפסח שיצאנו מעבדות לחירות עולם, ולפיכך בסעודת פורים באמת אין לו להוציא כל הכלים נאים כמו כליל הסדר. אבל גם בפורים יש עבודה של עד דלא ידע לגלות שגם מה שנראה כהסתר גדול, הוא באמת גילוי של השראת השכינה בתוך החושך והגלות, ובוה יש מיעוט באיכות האבילות והחורבן של שריפת בית מקדשינו וכנ"ל.

ולפיכך כתב היעב"ץ שבסעודת פורים א"צ להזהר לעשות זכר לאבילות ירושלים כיון דחייב לבסומי עד דלא ידע, והיינו דהעבודה של חייב לבסומי עד דלא ידע הוא דאע"פ שאנו עומדין בתוך חשכת הגלות אין אנו יודעין מזה כלל, דזהו הגילוי של גם פורים דיש השראת השכינה גם בתוך ההסתר והחושך, ומשו"ה בסעודת פורים דייקא אין עושין זכר לחורבן כדי להראות ענין זה שנתגלה ע"י הגם של פורים, דאע"פ שגלו ישראל מארצם אפ"ה נמצאת השכינה עמם, וגם בתוך חשכת הגלות יש לנו השראת השכינה.

החורבן, והטעם דבחודש אדר מרבין בשמחה הוא משום הניסים שהיו באדר, אבל אין כאן דבר והיפוכו, וא"כ מהו הלשון 'כשם', שכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה.

ונראה לבאר, דעומק נם פורים הוא גילוי שאפילו בתוך החושך הגדול, ובתוך ההסתר והגלות, צמחה הישועה ובאה ההצלה לכלל ישראל, וגם בתוך חשכת הגלות לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם. וזהו ה'כשם', שכשם שבחודש אב ממעטין בשמחה מכח גודל הצרה והחורבן של שריפת בית אלוקינו, כך בחודש אדר מרבין בשמחה מכח גילוי זה גופא של גם פורים שלעולם גם בתוך חשכת הגלות עדיין השכינה עמנו, ואע"פ שאין לנו ביהמ"ק ובודאי יש לנו להתאבל על כך, אבל מ"מ גם בגלות יש לנו גילוי שכינה באופן נסתר, וזהו סיבה לריבוי שמחה בחודש אדר לעומת מיעוט השמחה שאנו מרגישין בחודש אב.

והנה ענין זה להרגיש שגם בתוך ההסתר יש לנו גילוי שכינה הוא העבודה של סעודת פורים שחייב אדם לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דאע"פ שאנו עומדים בתוך חשכת הגלות המר, אבל אין אנו מרגישים בוה כלל, שהרי גם הפורים מגלה לנו שגם בתוך מה שנראה לנו כהסתר וכחושך גדול יש השראת השכינה. ועי' במש"כ החת"ס



את חורבן בית המקדש, וידוע שכתב היעב"ץ דזה לחוד שאין מתאבלים על חורבן ירושלים כראוי הוא הסיבה לכל אורך הגלות.

סימן מח

אמירת על הניסים כשנמשכה סעודתו עד הלילה

נמשכה סעודתו עד הלילה לענין שבת ולענין פורים

א) כתב השו"ע (סי' תרצ"ה סעי' ג'): "אומר על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ, ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר 'על הניסים', דבתר תחילת הסעודה אוליגן, ויש מי שאומר שאין לאמרו (ונוהגין כסברא הראשונה)".

הנה מקור דברי השו"ע הוא מהגהות מיימוניות (פ"ב מהל' מגילה הי"ד), וכתב שם שם וז"ל: "ומיהו אם משהה סעודתו עד הלילה אומר מהר"ם שצריך לברך על הניסים כדאשכחן רב צלי של שבת במוצאי שבת", עכ"ל. והנה בגמ' (ברכות כז.) איתא דרב צלי של שבת בערב שבת (ולא של שבת במוצאי שבת), ועי' במור וקציעה (או"ח סי' קפ"ח) שביאר דברי הגהות מיימוניות, דר"ל כי היכי דמצלו של שבת בערב שבת ולית ביה משום דוכר שקרים, ה"ה איפכא דמצוי למומר של שבת במוצאי שבת בברכת המזון ומיקרי שפיר שבת בשיעור תוספת, דהא תוספות שבת דאורייתא הוא ביציאתו כמו בכניסתו, עכ"ד המור וקציעה.

והקשה בהגהות על המור (שם), דהא ההגהות מיימוניות כתב כן גם לענין פורים דלית ביה תוספת, ואפ"ה כתב שאומרים על הניסים כשנמשכה סעודתו בלילה, וע"כ דאין מעמו משום תוספת שבת אלא דלעולם אוליגן בתר תחילת הסעודה ולכן גם בפורים דלא שייך תוספת פורים אומרים 'על הניסים' אף היכא שנמשכה סעודתו עד הלילה.

עיקר מצות סעודת פורים נתקן שיהא סמוך לחשיכה

ב) והנראה בזה, דהנה כתב בתרומת הדשן (סי' ק"י) לבאר מנהג העולם דעושין עיקר הסעודה בלילה של פורים אחר שקיעה, (ועי' ברמ"א סי' תרצ"ה ב דכתב שלא לעשות כן), דמעיקרא כך היתה התקנה כיון שכולם היו מרודין כל היום במצות היום, ע"כ נדחתה הסעודה עד סמוך ללילה א. ולפי"ז מבואר היטב דאע"פ דבפורים לא שייך תוספת כמו בשבת, מ"מ מדרבנן נקבע שתהא הסעודה נמשכת ללילה, וע"כ גם בפורים יש אותו המעלה כמו בשבת, ומשום הכי שייך לומר

א. ומצינו עוד מקור לדברי התרומת הדשן, שהרי כ' הרמ"א (סי' תרצ"ו ח) דבפורים מותר לחטוף זה מזה, וכ'באליה רבה דהזמן דמותר לחטוף הוא מעת קריאת המגילה עד ליל סעודת פורים, דהיינו שנמשכה עד הלילה והיינו כדברי התרומת הדשן, דעדיין איכא בהו שמחה וסעודת פורים, והרי אם

על הניסים כיון דאולינן בתר תחילת הסעודה כמו בשבת ב.

ולפי"ז יש לדון בחידוש גדול לדינא, דבחנוכה אם נמשכה סעודתו עד הלילה לא יאמר על הניסים, כיון דכל הטעם שאומרים על הניסים בפורים אף כשנמשכה סעודתו עד הלילה הוא משום דמעיקרא כך תיקנו שיתחילו את סעודת פורים סמוך לחשיכה, וא"כ בחנוכה שלא שייך טעם זה לא יאמרו על הניסים אם נמשכה סעודתו עד הלילה.

בפורים המשולש דביום א' אין טירדה משאר מצוות היום איכ"ל דאין הסעודה נמשכת בלילה

ג) ולפי האמור יש לדון לענין פורים המשולש לבני כרכים המוקפים חומה, דביום ו' קורין את המגילה וגובין מתנות לאביונים, וביום א' עושין הסעודה ונותנין משלוח מנות (עי' בשו"ע סי' תרפ"ח סעי' ו' ובמשנ"ב שם). ונמצא דביום א' שעושין הסעודה אינם מרודין כל כך ואפשר לקיים את כל הסעודה ביום,

וא"כ אם נמשך סעודתו עד הלילה אפשר דאין אומרים בו על הניסים כיון דלא שייך הטעם דמעיקרא כך תיקנו שסעודת פורים יתחיל סמוך לחשיכה, דהתינה היכא שכולם מרודין כל היום במוצות היום, אבל בפורים המשולש שכבר קיימו מצות קריאת המגילה ומתנות לאביונים ביום ו', אפשר דלא תיקנו שתתחיל סעודת פורים סמוך לחשיכה, וא"כ היכא שנמשכה סעודתו בלילה לא יאמר על הניסים, ודו"ק.

פורים שחל להיות בערב שבת האם ממשיך לליל שבת

ד) עוד יש לדון לפי"ז בפורים שחל בערב שבת, דהרי בפורים המשולש ההלכה הוא (סי' תרפ"ח ו') שאין קורין את המגילה בשבת, ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד בשבת, ובמשנ"ב (סי' תרפ"ח ס"ק יח) כתב הטעם בזה, דאמרינן בירושלמי את ששמחתו תלוייה כבי"ד, יצא זה שבת ששמחתו תלוייה בידי שמים. ולפי"ז הרי בהגיע השבת אין זה כמו בכל שנה שאפשר להמשיך הסעודה מכח שושן פורים, ומכח דברי התרומת הדשן

אין בזה קיום מצות סעודה למה מותר לחטוף זה מזה, חזינן שנחשב הדבר שיש עדיין שמחת פורים אף בלילה, והוא סמך לדברינו לחייב הזכרת על הניסים.

ב. ויש לדון אם זהו רק בצירוף הא דיום ט"ו הוא פורים לבני הכרכים המוקפים חומה. ומקור גדול לזה מצינו בדברי המאירי בכתובות (ז:) שכ' וז"ל: "ואף אנו ואבותינו נוהגים בפורים שחל להיות ערב שבת שמתחילין בסעודה מבעוד יום עד שיקדש היום ופורסין מפה ומקדשין, וגומרינן את הסעודה ומזכירין בה של פורים מטעם זה, שהרי אף חמשה עשר יום נס הוא", עכ"ל. ועי' עוד במאירי מגילה (ז.) לענין סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו דכתב שזה כולל גם ליל ט"ו, ומוכח כהנ"ל שהוא שייך לשמחת ט"ו, ועי' במק"א מהשכתבנו בענין זה. ולכך, כיון שהוא בצירוף הא דיום ט"ו הוא פורים למוקפין חומה, נמצא שמי שהוא מוקף חומה ונמשכה סעודתו עד ליל ט"ו אפשר דלא יאמר על הניסים, ודו"ק.

דנתקנה הסעודה באופן שתימשך אל הלילה, כיון דבשבת יש כאן הפקעה של סעודת פורים, דיצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, ולפי"ז נשלם ענין הסעודה בערב שבת ואינו נמשך אל ליל שבת. אם לא שיש לדון, דכל דברי הירושלמי הוא רק לענין קביעת תחילת הסעודה בשבת, דלענין זה הסעודה תלויה בקידוש בי"ד ושבת שמחתו תלויה בידי שמים, משא"כ כשחל פורים בערב שבת, כיון שהוא נמשך מיום ו' שהוא מקידוש בי"ד איכ"ל שהוא נמשך אף אל ליל שבת, ויל"ע בזה.

האם החטיפה דרך שמחה מותרת אף בסעודת פורים שנמשכה לליל שבת

ה) **והנה** כתב הרמ"א (סי' תרצ"ו סעי' ח): "וכן בני אדם החוטפין זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך ג". וכתב המשנ"ב (שם ס"ק לב) בשם האליה רבה דהיינו מעת קריאת המגילה עד ליל סעודת פורים שהם שני לילות ויום אחד. ורואין מזה שההיתר לחטוף זה מזה, נכלל גם בלילה שלאחר יום הפורים דהיינו שני לילות ויום אחד, וע"כ שהוא ע"פ שיטת התרומת הדשן (סי' קי' הובא ברמ"א תרצ"ה) שנוהגין להתחיל הסעודה ביום ולהמשיכו בלילה.

אמנם יש לדון לפי דברינו מה יהא הדין בפורים שחל בערב שבת ונמשכה

הסעודה לליל שבת קודש, דכיון שבשבת יש הפקעה מחובת סעודה דאין לעשות סעודת פורים בשבת, ע"כ אפילו למי שממשיך הסעודה על ידי שפורס מפה ומקדש, אבל מכל מקום הרי אין כאן ענין להמשיך הסעודה ומשום הכי לא יהיה היתר לחטוף זה מזה מאחר שהוא שבת ומופקע מענין סעודת פורים. עוד יש לדון אם לא נאמר חידוש זה, ויהיה הדין דמי שפורס מפה ומקדש הרי אצלו הוא סעודת פורים, ולפי"ז יש לדון לענין היוק שנעשה בזמן זה האם הוא תלוי אם המזיק אצלו הוא סעודת פורים על ידי שהוא היה פורס מפה ומקדש, אפילו שהניזק לא עשה כן, ויש ג"כ לצדד להיפך אם מצד הניזק הוא פורס מפה ומקדש ואצלו יש לו שמחת פורים עדיין יהיה המזיק פטור, (וגם שאלה זו נוגעת לבן כרך המזיק בפורים בן עיר, וכן להיפך, ויל"ע מובא בזה).

ענין הפורים הוא 'עד דלא ידע' וענין השבת הוא להוסיף דעת

ו) **והנה** בענין סעודת פורים שאין עושים אותה בשבת נתבאר מדברי הירושלמי הטעם לזה, ויש להוסיף גם בדרך דרוש טעם מיוחד אמאי אי אפשר לקבוע סעודת פורים בשבת ואין הוא הזמן לסעודת פורים, שהרי כל ענין סעודת פורים הוא להגיע לדרגת עד דלא ידע, וכפי הידוע (מהמהר"ל

ג. ענין זה שבמקום שמחה אין בו משום גזל מצינו במשנה בסוכה (מה). דבהושענא רבה היו התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן ואין בהם משום גזל, שכך נהגו בו משום שמחה כדכ' רש"י. ובתוס' שם (ד"ה מיד) כתבו דיש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה, וקורעין בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן. ונראה דהני ג' מקומות שמצינו בהם ענין זה הינם זמנים של תשובה מאהבה ומחילת עוונות,

ובעוד ספרים) הוא להגיע לחלק השער נ' דהינו השער של לא ידע, שהוא דרגה יותר, והוא זה לעומת זה שהרי המן שלקח עץ ורצה לתלות מרדכי על עץ גבוה חמישים אמה, והרי השער הנ' הוא השער שאי אפשר להשיגו ולהבינו, כדרשת חז"ל 'ותחסרהו מעט מאלוקים', דכל השערים נתנו למשה חסר נ', והרי כל ענין של שבת הוא להוסיף באדם דעת כדכתיב בפרשת כי תשא 'אך את שבתותי תשמורו וכו' לדעת כי אני ה' מקדשכם', וכיון שכן אין ענין סעודת פורים בשבת כיון שצריך להגיע לדרגה של למעלה מן הדעת דהיינו לעד דלא ידע, וכל ענינו של שבת הוא להוסיף דעת, ומשום הכי אין מקום בשבת לסעודת פורים.

והנראה לדון עוד בדרך דרוש עוד מעם לכך שאין זמן סעודת הפורים בשבת אלא הזמן לעשות את הסעודה והעבודה של פורים הוא במיוחד בימות החול, בהקדם דברי היהודי הקדוש (ספר תורה היהודי הקדוש ימי פורים דף קטו) שעמד לבאר מדוע פורים דפרים ב"ד באדר חל תמיד בימים א' ג' ה' ו', ואילו יוה"כ חל תמיד בימים ב' ד' ה' ז', וביאור הענין בהקדם לבאר ההבדל בין העבודה ביוה"כ, שהוא על ידי תענית ופרישה, לעומת העבודה בפורים שהיא על ידי העסק בעניני עולם הזה באכילה ושתיה, וביאר ע"פ מה ששינוי במשנה (כלים י"ז י"ד) 'יש במה שנברא בראשון ביום הראשון טומאה, ביום השני אין בו טומאה, בשלישי יש בו טומאה, ברביעי

ובחמישי אין בהם טומאה, חוץ וכו'. היוצא לנו מזה כל מה שנברא בימים א' ג' ו' שייך בהם טומאה, ואילו מה שנברא בימים ב' ד' לא שייך בהם טומאה, והחילוק בין העבודה ליוה"כ לפרוש מכל דבר ששייך בו טומאה.

ולפי דבריו דעבודת פורים הוא להיות ביום של טומאה, וכיון שכן הרי אינו יכול להיות בשבת, אמנם מצינו שכן הוא בשבת לבני מוקפין חומה, והנראה בזה, דלכני מוקפין חומה, הרי יש להם מכח זה קדושה יתירה ואצלם בקל העבודה של פורים מישוכי הפרים, וכיון שכן יכול להיות אצלם אפילו ביום דמהרה. ולפי"ז הרי יש עוד קשר שימשך הסעודה בפורים למ"ז באדר בכדי לקשר אלו ב' חלקי העבודה.

סעודת פורים הוא ביעור החמץ וקי"ל כר"מ דאין מבערין בשבת

עוד י"ל בדרך דרוש, ובהקדם דברי היערות דבש (ח"ב דרוש יז) שביאר מחל' ר"מ וחכמים בפסחים (מט:): גבי ערב פסח שחל להיות בשבת אימתי מבערין, דעת ר"מ דמבערין הכל לפני השבת, ודעת חכמים דמבערין בשבת, וביאר דברבר זה נחלקו מרדכי ואסתר, דמרדכי סבר שצריך לבער גם בשבת, ואסתר סברה דלא צריך לבער בשבת עיי"ש, וביאר הענין דחמץ מרמז על יצר הרע, וע"כ סבר ר"מ דבשבת אין צריך לבער כיון שהוא כבר מכוּעַר מחמת קדושת השבת, ולכך יש

ולכך איכא בהו שמחה יתירה, שהרי הו"ר הוא גמר החתימה וענין חג הסוכות הוא תשובה מאהבה כידוע, וכן בחתן שנמחלים לו כל עונותיו, וכן בפורים שהוא ענין קבלת התורה מאהבה כמאמרם הדר קיבלוה בימי אחשוורוש, ועי' בזה.

לבער קודם השבת, וחכמים סבירא להו דגם בשבת צריך לעשות תשובה, עיי"ש.

ולפי דבריו י"ל דהרי להלכה קי"ל דמבטלין החמץ בער"ש, והיינו ששבת אינו זמן

ביעור, והנה המן הוא בחינת חמץ ויצה"ר כדאיתא בגמ' חולין (קל"ט:): 'המן מן התורה מנין המן העיץ', וסעודת פורים הוא כנגד ביעור החמץ וכיטול היצה"ר, וכיון דשבת אינו זמן ביעור לכך אין עושין סעודת פורים בשבת.



סימן מט

סעודת פורים הוא תיקון לחטא האכילה מעץ הדעת

המן הוא הנחש הקדמוני

(א) **איתא** בגמ' חולין (קל"ט): 'המן מן התורה מנין, המן העץ'. ופירש בבני יששכר (אדר מאמר ז אות ט) ע"פ מה שכתוב במשנת חסידים בשם האריז"ל כי המן הוא הנחש הקדמוני שגרם לחטא העץ הדעת, לכן פיתה את ישראל גם בימי אחשוורוש שיהנו מסעודתו של אותו רשע. וזהו פירוש הגמ' 'המן מן התורה מנין, מנין היה לו הכח לקטרג על ישראל, ומתריך 'המן העץ אשר צויתוך לבלתי אכול ממנו אכלת', שהצליח לעורר החטא של עץ הדעת על ידי שנהנו מסעודתו של אותו רשע. ועי' ברוקה (פורים רל"ה) שדרש מנין הפסוקים מבראשית עד 'ואיכה אשית' בענין מנין הפסוקים במגילה במפלתו של המן, והאריך שם לבאר הקשר בין המן לנחש הקדמוני, עי"ש.

ולפי האמור יש לבאר, הסעודת פורים הוא תיקון של תשובה מאהבה לחטא שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, וזדונות נעשים לו בזכות, וע"כ שמחים בדווקא עם הסעודה, ודלא כשאר ימים טובים שתכלית הסעודה הוא להביאו לשמחה, דבפורים השמחה היא בגוף הסעודה, ובוה יש תיקון ותשובה מאהבה לחטא שנהנו מסעודתו של אחשוורוש.

חטא עץ הדעת היה מחיסרון מצות עשה של 'אכול תאכל'

(ב) **והנראה** עוד בזה, דהנה איתא במשך חכמה בפרשת בראשית לבאר

המעם שנכשלה חוה באכילת עץ הדעת, וז"ל: "מכל עץ הגן אכול תאכל, פירוש הוא מצוה להחיות נפשו וליהנות מפרי הגן וכו', ואם אמר האדם לאשתו כי השם יתברך צוה לאכול מן הגן, אף שלא כיוונה למצוה, מכל מקום היה קיומה מגין שלא לאכול מעץ הדעת. אבל כיון שלא אמר לה במצות השם יתברך לאכול, ולא קיימה המצוה, וכדברי הרא"ה באוכל מצוה וסבר שהוא חול, לא יצא. וכמו שלא זכרה חוה הציווי רק בלא תעשה, לכן לא הגין עליה, ועברה הלא תעשה, ודו"ק", עכ"ד.

והיינו, דאם אדם הראשון היה מגלה לחוה דמלבד האיסור שלא לאכול מעץ הדעת יש גם מצות עשה לאכול משאר עצי הגן, לא הייתה חוה נכשלת באכילת עץ הדעת, ומצוה זו הייתה מגינה עליה. ולכך, ביום הפורים, יום בו אנו חוגגים את מפלתו של המן אשר כמבואר לעיל הוא הנחש הקדמוני שהסית את חוה לאכול מעץ הדעת, וכל כוחו להרע לישראל היה בזה שעורר הקיטרוג של חטא עץ הדעת וגרם לישראל להיכשל בסעודתו של אותו רשע, על כן יש לנו במיוחד ביום זה לתקן ענין זה ולקיים הציווי של 'אכול תאכל', ואכילה זו תגן ותשמור עלינו שלא ניכשל בדבר האסור עלינו.

סעודת פורים הוא תיקון לחטא עץ הדעת

ולכך יש בו חיוב של עד דלא ידע

(ג) **ולפי"ז** יש לנו לבאר עומק ענין עד דלא

פורים הוא הזמן שמתקנים את אכילת עץ הדעת ומתקנים ה'אכול תאכל' כפי שבארנו, שהוא יום מפלתו של המן שבא לערב הטוב והרע, וא"כ ביומי דפורים אין עץ הדעת של טוב ורע, אין המן שהוא 'המן העץ', וחוזרים לדרגה של קודם עץ הדעת, ולזה יש לבאר שהוא הסוד של עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דהיינו דביום זה אין לנו את הידיעה הבאה מכח העץ הדעת כיון שיום הפורים הוא זמן התיקון של חטא עץ הדעת.

ידע ביום הפורים, דהנה איתא בנפש החיים שער א פרק ו בהג"ה, דקודם החטא בעץ הדעת אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ, אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת כוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה בלבד, ובחטאו אז נתערבו הכוחות הרע בתוכו ממש, וזהו 'עץ הדעת טוב ורע' שנתחברו ונתערבו בתוכו, כי דעת פירושו 'התחברות' כידוע, עכ"ד. והנה





סימן 1

אי דינא דחייב איניש לבסומי הוא דווקא ביין

ביאר לן מרן הגרי"ז שהשמחה ביום הפורים הוא בכל דבר שמביא לו לאדם שמחה כפי שהארכנו לבאר במק"א, וא"כ נמצא שבפורים אין היין היכ"ת להגיע לידי שמחה, ועי' בזה].

שכרות ע"י יין נלמד מן התורה

ב) ונראה להבחין בזה במעלת היין על שאר משקים המשכרים, ובה יבואר לנו מעם הראשונים הנ"ל דקיום חיוב לבסומי הוא דווקא ביין. דהנה מפרשיות התורה מצינו את חשיבות ענין היין, ומדברי התורה למדנו ששכרות הוא ע"י יין. הן בנח שמיד אחר המבול נטע כרם ושתה יין ונשתכר, והן במלכי צדק שהוציא לחם ויין, כיון שהוא משקה חשוב. ובלוטו כתיב שעשו משתה ולאחמ"כ אמרו בנותיו לכה נשקה את אבינו יין. ובפ' מקץ מצינו שהאחים שתו ונשתכרו עם יוסף, ואף יוסף שלח לאביו יעקב יין ישן שדעת חכמים נוחה הימנו. כן הוא לכל אורך דברי התורה, ואנו למדים שהיין הוא המשקה החשוב, ושהשכרות באה ע"י היין.

פלוגתת הראשונים האם קיום הלבסומי הוא דוקא ע"י יין

א) איתא בנמ' (מגילה ז:): "אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ופי' רש"י: "לבסומי, להשתכר ביין, וכ"ה ברמב"ם (פ"ב המ"ז) "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. וברוקח (סי' רל"ז) כתב: "מחייב איניש לבסומי בפוריא וכו', פירוש ירכו במשתה היין". אמנם מדברי הטור והשו"ע (סי' תרצ"ה) שכתבו שיש חיוב לבסומי בפוריא ולא הזכירו שהוא דוקא ביין, משמע דס"ל דאפשר לקיים חיוב זה בכל מידי דמשכר.

מצינו א"כ מדברי רש"י והרמב"ם והרוקח דיש לקיים חיוב זה דווקא ביין, והדבר מעון ביאור, שהרי עיקר החיוב הוא לבסומי עד דלא ידע, וא"כ מאי איכפת לן במה מתבסם, ומדוע בעינן דווקא יין. [ואין לומר דחובת היין הוא משום קיום חובת השמחה שיש ביום זה, ואין שמחה אלא ביין, שהרי

וע"כ היכא שציוונו חז"ל להתבסס ולהשתכר, יש לנו לפנות אל דברי התורה ומיני' ללמוד מהו הדרך להשתכר, וכיון שמצינו בדברי התורה שהשכרות באה ע"י היין כמש"כ, לכך נקטו הני ראשונים דקיום החיוב של חייב איניש לבסומי הוא דווקא ע"י יין.

בחטא אדם הראשון נעשתה מחיצה בין הגוף לנשמה

(ג) **וביתר** עומק נראה לכאור בזה, שהרי האדם מורכב הוא מגוף ומנשמה, והנה קודם חטא אדם הראשון היו הגוף והנשמה מחוברים בצוותא חדא כדבר אחד ולא היה חילוק ביניהם, ולא היה הגוף מחיצה המבדלת בין הנשמה, ומכח זה היה אדם הראשון רואה מסוף העולם ועד סופו, והיינו שיכול היה להשתמש עם כוחות הנשמה בתוך הגוף הגשמי ולא היה הגוף מסך המבדיל. ולכך לא הוצרך לכסות את הגוף כיון שמתוך הגוף עצמו הייתה הנשמה מאירה. אמנם לאחר החטא נתקלקל הגוף, ונעשה פירוד בין הגוף ובין הנשמה. הגוף נעשה כמחיצה וכמסך המבדיל, ולכך נפרדה הנשמה מן החיבור שהיה לה עם הגוף. ואף כי עדיין נשארה בו הנשמה, אולם לא הייתה כדבר אחד עם הגוף. ולכך מיד לאחר החטא הרגיש אדם הראשון בושה מן הגוף, והיה צריך לכסות את גופו. (כל ענין זה נתבאר בארוכה בספה"ק ובנפש החיים ש"א, עיי"ש).

כוח היין להסיר את המחיצות

ובענין זה מצינו את מעלת שתיית היין, שיש בכוחו להסיר את מחיצת הגוף המפרידה ולגלות את הפנימיות של האדם, את

הנשמה שבו. וזהו ענין נכנס יין יצא סוד, שהוא מבטל את ההבדלות והפירוד. כוחו של יין הוא להסיר את המחיצות ואת המעכבים, ולתת לרצון הפנימי לצאת החוצה. ובדבר זה הדבר תלוי מאוד מה נמצא בתוך פנימיותו של האדם, שהאדם אשר עיקר רצונו הוא להתקרב אל בוראו ולהתדבק בו ולעבדו בלבב שלם, אף אם בפועל אינו הולך בדרך זו מחמת כל מיני טעמים וסיבות, הרי שבשעה שישתה יין ויוסרו המחיצות, ייצא דבר זה מן הפנימיות שלו ויוכר רצון זה לעיני כל. ולעומת זאת, אף מי שחפץ לעבור עבירה והוא מרגיש קושי לעשותה, בשעה שישתה יין לא ירגיש קושי זה אלא ירגיש חירות בדבר.

אמנם יסוד הדבר הוא, דשתיית יין מביאה קלות לעומת כבדות, וע"י היין יכול האדם לשחרר את המניעות העומדים בדרכו, הן אם דרך זו היא דרך טובה והן להיפך ח"ו. ודוגמא לדבר מצינו בגמ' יומא (פה.) דהשותה יין נדמה לו שכל העולם מותר לו, וזהו לענין עריות, אמנם מידה טובה מרובה, ויש לפרש גם בעניני רוחניות כל העולם כולו לפניו, ויכול לבטל את כל מחיצות ולהגיע למצב שיכול לכבוש את כל העולם.

כוח קיטרוגו של המן היה שעורר את חטא עץ הדעת

(ד) **והנה** ביארנו במק"א מדברי המקובלים ששורש קליפת המן הוא מהנחש הקדמוני, וכימי מרדכי ואסתר היה כוחו של המן בקיטרוג על ישראל בכך שעורר את חטא עץ הדעת ע"י שאכלו מסעודתו של אחשוורוש. וא"כ יש לכאור, דמה"ט דווקא ביום הפורים אנו חפצים להסיר את המחיצה

המבדלת בין הגוף לנשמה, מחיצה שבאה עקב חטא עין הרעה, ולכך יש חיוב מיוחד לשתות יין ולהתבסם ולהסיר את העיכובים ואת המחיצות.

ובזה יבואר היטב דעת הראשונים דס"ל דקיום חיוב לבסומי עד דלא ידע הוא דווקא ע"י יין, וכמשנ"ת.

אצל אסתר לא היה קלקול דלכך צריך להזיר עצמו מן היין

(ה) **ויש** להוסיף במעם חובת שתיית יין דווקא ביום הפורים עוד רמוז, דהנה מצינו

בדברי הראשונים שזכרה אסתר בענין סוטה ובכל דברי הגמ' שהקשו האיך הותר לה להיכנס מרצון אל אחשורוש, יעו"ש, אולם כמבואר בזה היה הדבר מותר לאסתר והייתה מהורה בזה.

והנה מצינו בגמ' סוטה (ב.) הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין, ולכך בכדי להורות שאסתר צדיקה הייתה ולא היה בה דין סוטה, לכך אנו מרכיבים בשתיית יין דווקא להורות שאין כאן חובת פרישות מן היין, ולא רק שאנו שותים יין אלא אנו מרכיבים בשתיית יין בשיעור של עד דלא ידע.



סימן נא

בשיטת הרמב"ם דקים עד דלא ידע הוא ביין ושינה

השינה הוא סילוק הגוף החומרי המעכב את קבלת ההשגות

(ב) והנראה בזה, ובהקדם מה שכ' לבאר במק"א דעת הני דס"ל דקים עד דלא ידע הוא דדוקא ע"י יין, דמעלת היין על שאר משקים המשכרים הוא משום שעבודת הפורים הוא להעלות את הנשמה מעל הגוף ולהסיר את מחיצות הגוף, וענין זה הוא נעשה דווקא ע"י יין, יעו"ש.

והנה ידוע מעלת השינה, אשר בשעת השינה שהוא סילוק הגוף, יכולה הנשמה לקבל כל הסודות, וכפי הידוע מהסודות שנתגלו לאריז"ל בחלום. ובפרט מצינו הנהגת האריז"ל בשינה בשבת קודש, עי' בס' א' ד במשנ"ב שם לענין האיסור שינה ביום, ומ"מ לענין הנהגת האריז"ל בשבת לישון, ועי' בהלכות ר"ה במשנ"ב שם לענין הנהגת האריז"ל אפילו בר"ה לענין שינה.

(ג) ולפי האמור מבואר הדבר, דהגם בדברך כלל שינה ביום הוא ענין של מיתה, אמנם על ידי השינה הרי יש כאן סילוק הגוף המכביל והמעכב את האדם מלהשיג כל ההשגות, דוגמת הנביאים שקיבלו הנבואה בעת שינתם, והרי כל היו"ט של פורים הוא הדר קבלהו (שבת פח.), ובמק"א נתבאר באריכות ע"פ דברי החת"ס בכמ"ד דבפורים נתגלה 'הרוצה אני' של הרמב"ם בפ"ב

'אלא שישתה יותר מלימודו ויישן'

(א) כתב הרמב"ם (פ"ב הט"ז) "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". וכן מצינו בדברי הרמ"א (ס' תרצ"ה ב) שכ' "ויש אומרים דאינו צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו ויישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי". הרי מבואר דקים חיוב זה הוא בצירוף של השתייה והשינה, שהרי ברור שאין כוונתם דמהני בשינה לחודי' לקיים חיוב זה, אלא כוונתם שע"י משתה היין בצירוף השינה הוא במצב של עד לא ידע ובוה מקיים הוא את החיוב.

ויש לברר, שהרי דעת הרמב"ם דקים הלכסומי הוא דווקא ביין ולא בשאר משקים המשכרים כדכ' לעיל, וא"כ יש לדון האם נימא דבעינן שכל השכרות הגורמת לו להירדם תהיה על ידי יין, ולכך אם שתה יין וגם שאר דברים המשכרים עד שהגיע לעד דלא ידע, האם לא מהני, וכי זה גרוע משינה שאינו קיום של יין. ומ"מ חזינן דבעינן נמי שינה בכדי לקיים את החיוב, וצריך לבאר מהו המיוחד בשינה לעומת שאר הדברים שגורמים לאדם להיות במצב של עד דלא ידע, דלכך נקבע שרק בצירוף השינה עם שתיית היין מקיימים את החיוב של לכסומי.

דבר זה בצירוף השינה. וזהו עומק דברי הרמב"ם בצירוף היין עם השינה, וממילא מיושבת ההערה משאר אופנים של צירוף, דלפי הדברים האלו לא מהני שאר דברים אלא רק באופן זה.

מהלכות גיטין, וענין זה מתגלה ביתר שאת בעת שינתו של האדם, עומק הרוצה אני של האדם, והגילוי בפורים הוא שאפילו בזמן שנראה כ'אני ישנה' אבל 'ולכי ער' ורוצה אני גם במצוות ה' אף בגלות, והיין הוא המגלה



סימן נב

דיוק דברי הרמב"ם דשתיית יין הוא דווקא בתוך הסעודה

ושותה יין עד שישתכר'

(א) כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ו):
 "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כאשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". ודייקן האחרונים מדבריהרמב"ם, דמצות שתיית היין בפורים הוא דווקא באמצע הסעודה. וצ"ב מה המעם לזה, ואדרכה הרי אם ישתכר וישתכר בתוך הסעודה לא יוכל לברך ברכת המזון מפני שכרותו (עי משנ"ב סי' צט ס"ק יא).

(ב) והנראה בזה, שהרי בדברים אלו גילה לנו הרמב"ם שיטתו דבעינן דווקא יין לקיים חיוב הלכסומי, וא"כ יש לבאר, דהנה מצינו ביין דווקא דדרך שתייתו הוא בתוך הסעודה, ויחד עם אנשים אחרים. והדבר מבואר לכל אורך פרשיות התורה (מלכי צדק הוציא לחם ויין, לוט ובנותיו שעשו סעודה והוציאו יין, יעקב שנתן לעשו יין עם נזיד העדשים וכו', דו"ק ותשכח).

דרך שתיית היין הוא בחבורה

וכן מצינו לענין הלכה, דלענין סוכה קי"ל דשתיית יין פטורה מן הסוכה (סי' תרל"ט ב), אולם אם קבעו בני החבורה לשתות יין ביחד הרי הם חייבים בסוכה (משנ"ב שם ס"ק יב), (ויש לדון ולומר דדין זה יהא רק אם קבעו לשתות יין ולא משקים אחרים, כיון דעיקר הקביעות על היין הוא בחבורה). הרי שעיקר שתיית יין הוא בקביעות יחד עם אנשים אחרים. וקביעות זו דרכה להיות בתוך הסעודה, כיון ששתיית היין מקרבת את הלכבות כדמצינו בסעודתו של אחשוורוש שכל רצונו היה לאחד את המסובין ולעשות כרצון איש ואיש, והשתיה כדת אין אונם'.

(ג) ובזה יבואר לנו דעת הרמב"ם, דמאחר דס"ל דבעינן דווקא יין לקיים חיוב הלכסומי (והארכנו לעיל בכיבוד המעם בזה), הרי מוכרח שיהא הדבר בשעת הסעודה, כיון דכאמור כל קביעות שתיית היין הוא בתוך הסעודה ביחד עם אנשים אחרים. וכיון שטעם מצוות היום הוא להרכות אהבה ואחזה ורעות בינינו, ודרכו של היין הוא לקרב את הלכבות, לכך חובת שתיית היין של חייב איניש לכסומי הוא דווקא בתוך הסעודה.



סימן נג

גדר איסור שתויי יין בעבודת בית המקדש וכוהו של היין

טעם מיתתם של נדב ואביהו

(א) הנה מצינו בפ' שמיני דלאחר שסיפר הכתוב על מיתתם של נדב ואביהו הוזכרה תורה (י, ט) "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד ולא תמתו חקת עולם לדרתיכם". והנה אחד מן הטעמים לכך שנענשו נדב ואביהו מצינו שאמרו במדרש (ויק"ר יב, א): "דתני רבי שמעון לא מתו בניו של אהרן אלא על שנכנסו שתויי יין לאוהל מועד", ולכך נסמכה פרשת שתויי יין למיתת נדב ואביהו: "אלא ממה שמצוה את אהרן ואמר לו 'יין ושכר אל תשת' אנו יודעין מתוך כך שלא מתו אלא מפני היין, לכך חבבו הכתוב לאהרן ויחד אליו הדיבור בפני עצמו", וכו'.

אמנם מצינו בדברי חז"ל והראשונים הרבה טעמים אחרים לכך שמתו נדב ואביהו, י"א שהורו הלכה בפני רבן, לא נשאו אשה, לא היו להם בנים במכוון, מחוסר בגדים, וברמב"ן כתב דרצו להמתיק הדין בהקרכת האש, דהיה אש זרה ולא מן שמים, ובילקוט איתא שאמרו מתי ימותו שני הזקנים ונוכל להנהיג את ישראל. והנה בשלמא לפי הטעם שמתו נדב ואביהו משום שנכנסו שתויי יין, הרי מבואר מדוע נסמכו אלו הפרשיות, אמנם לפי שאר הטעמים יש לבאר מדוע נאמרה פרשת שתויי יין דווקא לאחר מיתת נדב ואביהו.

חומר שתויי יין במקדש אינו בשאר משקין המשכרים

(ב) **והנראה** בזה, דהנה בבית המקדש מצינו איסור מיוחד וחמור של שתיית יין, ומבואר דאיסור זה הוא רק ביין ולא בשאר משקין, (עי' כריתות יג: בשיטת ר"א). וז"ל הרמב"ם (ריש הל' ביאת מקדש): "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להיכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שנאמר 'ולא תמותו', וכו'. שתה יתר מרביעית יין, אע"פ שהיה מזוג ואע"פ שהפסיק ושהה מעט מעט, חייב מיתה ופסול לעבודה", עכ"ל. ובהשגת הראב"ד כ' וז"ל: "לא מחזור מן הגמ' שיהא חייב מיתה ויפסול עבודה אלא שהוא באזהרה". ובכסף משנה ביאר וז"ל: "וטעם רבינו דאע"ג דעל ענין הוראה הוא נאמר חילוק זה וכו', אף לענין עבודה פטר בהפסיק בו וכו', ממילא משמע דיותר מרביעית כדקאי קאי לחיוב מיתה ולפסול עבודה".

והנה שם בהלכה ב' כתב הרמב"ם: "היה שכור משאר משקין המשכרין אסור להיכנס למקדש, ואם נכנס ועבד והוא שכור וכו' הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת העבודה, ואין מחלל העבודה אלא שיכור מן היין", עכ"ל. הרי לנו חומרא יתירה בשתיית יין בבית המקדש שהוא מחייב מיתה ופוסל את העבודה, משא"כ

העבודה, שהיין מסלק את הגוף לגמרי ונמצא שבוה אין העבודה ע"י הגוף הגשמי כמצוות הקב"ה אלא הוא רק ע"י חלק הנשמה של האדם, ואדרבה הקב"ה חפץ בקידוש החומר ובהפיכתו לחלק רוחני.

ומשום הכי עיקר האיסור הוא בין ולא בשאר משקים, כיון שענין זה של סילוק הגוף שייך רק ביין, ולכך איסורו כה חמור שהוא במיתה ופוסל את העבודה, כיון שבוה הרי הוא מהפך את הכוונה במצוות העבודה במקדש, ולכך פשוט שתהא עבודה זו פסולה. ובוה יבואר נמי מדוע לא היה בכניסתם של נדב ואביהו שתויי יין חיסרון במורא מקדש, כיון שעיקר טעם האיסור אינו מחמת השכרות שבוה אלא משום שבוה אין את המכוון בעצם העבודה, והוא חיסרון בעצם גדרי עבודת בית המקדש.

ובכדי להורות ענין זה סמכה התורה פרשת שתויי יין למיתת נדב ואביהו, להורות שגדר העבודה בבית המקדש אינו בסילוק הגוף לגמרי כמו שרצו נדב ואביהו לעבוד את העבודה, אלא הוא בעבודה עם הגוף עצמו ובכך לקדשו ולרוממו.

ד) **והדבר** מבואר שכל עבודתו של האדם בעולם הזה הוא בהדי הגוף, לזכרו ולקדשו ולהעלותו לדרגה שהוא כלי לעבודת ה'. וז"ל הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פ"ג): "גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה במבע לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות, ותימצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר

בשאר דברים המשכרים. וצ"ב מדוע דווקא השכרות ע"י יין נאסרה במיוחד בעבודת בית המקדש, ולרוב חומרתה פוסלת את העבודה והינה במיתה.

ובגוף האיסור יש לעיין, דהא מצינו בגמ' עירובין (סד.) שאמר רב נחמן שהיין מביא לידי צלילות הדעת: "דהא אנא, כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילא דעתאי", וכן מצינו ביין לעומת שאר משקים המשכרים שהוא מביא לידי יישוב הדעת, וא"כ צ"ב טעם האיסור ליכנס לבית המקדש שתויי יין.

ובעיקר הדבר שנכנסו נדב ואביהו לבית המקדש שתויי יין יש לעיין, דהא אף בלאו הך איסורא דשתויי יין לא היה להם ליכנס כיון שהיין מסיר את המורא כידוע, וא"כ הרי זה חסר במורא מקדש ובמצוות 'ומקדשי תיראו'. ואם אינו סתירה לדין מורא מקדש יש להבין אמאי.

כוחו של היין הוא בסילוק הגוף לגמרי (ג) **ונראה** לבאר בכל זה, דכוחו המיוחד של שתיית היין אינו רק במה שהוא גורם לאדם להשתכר, אלא שע"י שתיית היין יכול האדם להסיר את מחיצות הגוף ולהתעלות לגמרי מעל המגבלות הגשמיות של הגוף. ובוה אמרה תורה שאין הקב"ה חפץ שיתעלם האדם מן הגוף ויסלקו לגמרי, שהרי מצוות התורה הינם מצוות שבגוף בכדי שיקדש האדם וירומם את הגוף עצמו, להפוך את הגוף הגשמי לכלי שרת ולהשתמש בו לעבודת ה' ולענייני רוחניות. ועל כך שתויי יין אסורים בכיאת המקדש כיון שהוא חיסרון במעלת

הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם המשתלם בשלימות המעותד. ואם יניח האדם שינצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלימות, ונדחה ממנו חס ושלום. ולאדם הזה יכולת להשפיל חומרו לפני שכלו ונשמתו ולקנות שלימותו, כמו שנתבאר, עכ"ל.

ואולי מצינו כן בהלכה שנלמדה מדברי המדרש שרק הכהן הגדול יכול להיכנס לקודש הקדשים ולא אפילו מלאך, וזה משום דכתיב "וכל אדם לא יהיה באהל" וגו', ומקשו במדרש 'וכל אדם' כולל אפילו המלאך שאינו יכול להיכנס, ואם כן איך אפשר שכהן גדול יכול להיכנס, ותי' במדרש שאני כהן גדול והדברים צ"ב, דאיך אפשר לומר שהכהן הגדול נתרבה יותר ממלאך, שבמקום שאפילו מלאך אינו יכול להיכנס מ"מ הכהן גדול כן יכול להיכנס. אמנם להנ"ל יבואר, שהרי בודאי מלאכים נמצאים למעלה במקום שאי אפשר לבשר ודם להגיע, אולם בית המקדש וקודש הקדשים הינם מקומות בהם עבודת האדם הוא בצירוף של הנשמה עם הגוף, ובענין זה רק הכה"ג יכול לעבוד את העבודה באופן זה, משא"כ מלאך שכולו רוחני ואינו בו חלק גוף.

אף שאר הטעמים במיתת נדב ואביהו הם בענין זה של סילוק הגוף לגמרי

ולפי דברינו נראה לבאר, דאף הרבה מן הטעמים האחרים שנאמרו במיתת נדב ואביהו היה בענין זה שביקשו לעבוד את עבודת המקדש מתוך סילוק הגוף לגמרי, והיינו שלא נשאו נשים ולא היו להם בנים וכן מחוסרי בגדים, וכן שאמרו מתי ימותו אותם זקנים ורצו

שתהא עבודתם מעצמם ולא להיות מחוברים כזה לאחרים, והוה ה'אש זרה' שהיה באופן העבודה הזו, דאכן ביקשו לעבוד עבודה באופן הנעלה ביותר דהיינו בלא הגוף לגמרי, אמנם רצון הקב"ה הוא שיעברו עבודה עם הגוף החומרי, ובוה יקדשו אותו לעבודתו יתברך.

יום הפורים הוא יום של סילוק הגוף לגמרי בבחינת לעתיד לבוא ומשו"ה בעיני דווקא יין

(ה) **ולפי** דברינו יבואר מאוד שיטת רש"י והרמב"ם דקיום חייב איניש לבסומי ביום הפורים הוא דווקא ע"י יין, שהרי ישועת פורים ניזון ממצב של לעתיד לבוא, וכדברי רבינו בחיי בכד הקמה (סוף ערך פסח) שכתב שיום הפורים שייך לענין תחיית המתים והוא זמן שהגוף מתעלה לדרגת הנשמה עיי"ש, וע"כ אדרבה המצוה ביום זה היא לסלק את הגוף לגמרי ולהתחבר רק לחלק הנשמה, בבחינה שאף הגוף הוא בדרגת הנשמה. והוה ממש המעשה בנמ' (מגילה ז:): דקם רבה ושחטי' לר"ז בהדי משתה היין, שענין זה של סילוק הגוף הוא העבודה של חייב איניש לבסומי, כיון שיום הפורים הוא יום של מיתה וכיטול הגוף ומצב של תחיית המתים לעתיד לבוא בו יהא הגוף בדרגת הנשמה. ולכך קיום חיוב זה של חייב איניש לבסומי הוא דווקא ע"י היין, כיון שכוחו של היין הוא לסלק לגמרי את הגוף בעבודת האדם כפי שביארנו.

ולפי"ז נראה לבאר נמי מה שהובא בספרים רמז בשם האריז"ל שיום הכיפורים הוא כ-פורים, והדברים הם ע"פ

הוא מתוך צום ותענית, ובוודאי שאינו מתוך
שתיית יין, אולם ביום הפורים נתגלה לנו
מכניסיה של אסתר לבית המלך שאפשר
ליכנס לפני ולפנים אף באכילה ושתייה,
וביותר אף שתויי יין, ולכך גדולה מעלתו
של יום הפורים על מעלת יום הכיפורים.

תיקוני זוהר (תיקון כא) שכ' וז"ל: "פורים
אתקריאת על שם יום הכיפורים", עכ"ל. הרי
לנו השוואה בין יום הכיפורים ליום הפורים,
וביותר שיום הפורים גדול מיום הכיפורים,
שהרי הוא רק כ-פורים. והיינו דביום
הכיפורים הכהן גדול נכנס לפני ולפנים, אולם



סימן נד

האם רבי יהודה היה שותה יין בפורים

דמה שנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של המועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיין יין עד דלא ידע וכו', הוא משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה' ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכו', אבל בפורים כיון דכתיב 'משתה ושמחה' נמצא שהמשתה היא היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע, עכ"ה. מבואר בדבריו דיסוד מצות לבסומי בפורים הוא חובת משתה בעלמא בלי שום תכלית של שמחה, דהיינו עצם שתיית היין מבלי שתהא היכ"ת להגיע לאיזה תכלית של שמחה.

ולפי"ז נראה לדון טובא לענין פורים, דבשלמא בשאר יו"ט דחובת שמחה הוא משום מצות 'ושמחת בחגך' והוא היכ"ת של שמחה לכך צריך שיהא בראוי להן, אמנם במצות פורים הרי החפצא של המצוה הוא עצם השתייה, (וכמבואר ברקח שכל הדברים שאירעו במגילה היה במשתה היין, ומשום הכי זהו האופן לזכור את הנס), וא"כ צ"ע מדוע לא שתה רבי יהודה יין בפורים לקיים דברי חז"ל 'חייב איניש לבסומי בפורים עד דלא ידע'.

ג) **ונראה** לדון, דלפי הדעות שיוצאים ידי חיוב זה אף בשאר משקים המשכרים איכ"ל דכל מיחוש הראש שהיה לו לרבי יהודה היה דווקא מין ולא משאר משקים המשכרים, ואכן היה מקיים מצות חייב איניש

רבי יהודה היה לו מיחוש הראש בשתיית יין

א) **איתא** בגמ' (נדריים מט:): "אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה, מורה ורוי אתה תלמיד בעל הוראה ואתה שיכור, מפני שהיו פניו צהובין כל שעה). אמר לה: הימנותא בידא דההיא איתתא אי מעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא (אמונתי בידך שאיני שותה כל השנה יין אלא קידושא ואבדלתא וד' כוסות), והוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת (וקושר אני צדעי פדחתי משום מיחוש ראשי מפני ד' כוסות ששתיתי שאני חושש מהן מפסח עד עצרת), אלא חכמת אדם תאיר פניו". ע"כ.

נמצינו למדים, דרבי יהודה שתה יין רק לקידוש והבדלה ולד' כוסות בפסח. והק' המהרש"א שם, הרי בכל יו"ט יש חיוב 'ושמחת בחגך' ואין שמחה אלא ביין, וז"ל: "והא דא"ר יהודה גופי' בפ' ע"פ ושמחת בחגך אנשים בראוי להם ביין, י"ל דלסתם אנשים קאמר, דראוי להם יין ואין שמחה להם אלא ביין, אבל ר"י יצא מסתם אנשים, שהרי לא היה ראוי לו, כדקאמר חוגרני צידאי מן הפסח", עכ"ל.

שמחת פורים שונה משאר שמחת יו"ט ואכתי קשה אמאי לא שתה רבי יהודה יין בפורים

ב) **אמנם** יש להעיר, דבעמק ברכה (עמ' קכ"ו) הביא ממרן הגרי"ז שאמר

מעליו, ולכך פסק מיחוש ראשו דווקא ביום זה. וא"כ י"ל דשפיר שותה רבי יהודה יין בפורים לקיים חייב איניש לבסומי, ובפורים שאף הוא יום של קבלת התורה והדר קיבלה מאהבה, הרי שבבת אחת עם השתייה לא היה לו מיחוש הראש, כיון דסגולת יום קבלת התורה היה מפגי את מיחוש הראש כפי שהיה בעצרת.

אולם א"כ צ"ע, אמאי לא כלל רבי יהודה את יום הפורים בכלל הני ימים שבהם היה שותה יין. אמנם הוא מבואר, שהרי אם פסק אצלו מיחוש הראש היינו משום שכבר פסק היין מעליו, וכל הטעם שאמרה לו המטרוניתא שהוא שיכור היה משום שהיו פניו צהובות והיא סברה שהוא מחמת היין, ואי אמרינן שכוחו של קבלת התורה היה מפגי היין מעליו נמצא שביום זה אין השפעת היין עליו, וא"כ לא יכול להיות שיהיו פניו צהובות בגלל זה. ועל כן לא התייחס רבי יהודה לשתייה של יום זה, אלא אמר לה את כל הימים בהם היין כן משפיע עליו וגורם לו מיחוש הראש, אשר לכך יש לה סיבה לחשוש שהוא שיכור מחמת שצהבו פניו.

אולם לפי"ז אכתי צ"ע, דא"כ לא קיים רבי יהודה ענין הלכסומי עד דלא ידע, כיון שסגולת יום זה מפגי את השפעת היין מיד לאחר השתייה ולא היה מגיע למצב של 'עד דלא ידע'. ואולי י"ל דבזה קיים מצוותו לשתות, ואם אינו מתבסס ומשתכר אין לו מה לעשות בדבר. או שהיה בדרך שלא חש בראשו ועדיין היה שיכור, ומחמת שלא חש בראשו לא הזכיר יום הפורים ג"כ.

לבסומי ע"י שאר משקים. אולם זה צ"ע, דא"כ שפיר היה משתכר רבי יהודה בפורים ואף בהו היו פניו צהובות משום הכי, וא"כ הול"ל למימר יום הפורים בהדי הני שאר יומי שהיה שותה בהם. אמנם לפי הדעות דבעינן דוקא יין, או שאף בשאר משקין המשכרים היה לו מיחוש הראש, עדיין צ"ע מדוע לא קיים רבי יהודה מצות חייב איניש לבסומי.

ואכן יעוי' בשערי תשובה (סי' תרצ"ה סק"ב) שהביא מהיעב"ץ להוכיח ממעשה זה דרבי יהודה שחויב זה של חייב איניש לבסומי אינו חויב גמור ממש, שהרי בפשטות מוכח מעשה דמטרוניתא שלא היה רבי יהודה שותה יין ביום הפורים משום מיחוש הראש, וא"כ נמצא שאין חויב זה של לבסומי חויב גמור. וכן מצינו בלקט יושר (עמ' קמו) שכתב 'למצוה ישתכר מאן דבשים ליה ולא למי שמוזיק לו, והיינו שאינו חויב גמור כבשבת ויו"ט ופסח.

סגולת קבלת התורה הייתה מפיגה את היין ומסירה את מיחוש הראש

ד) והנראה לכאר בדרך דרוש, ושורש הדברים הובאו בספר אמרי שמאי (מועדים רמ"ו מהאבני נזר), שהרי היה לו לרבי יהודה מיחוש הראש מפסח עד עצרת, וצ"כ אמאי דווקא בעצרת פסק ממנו מיחוש הראש, שהרי בשאר שבת ויו"ט לא מצינו שאמר שהיה חוגר צדעי ראשו לאיזה זמן, וא"כ משמע דעצם יום השבועות היה מיקל מעליו את כאב הראש.

ונראה לכאר, דעצם כוחו של חג השבועות שהוא יום שניתנה בו תורה היה מפגי היין



סימן נה

בענין חייב איניש לבסומי בפוריא

בדברי הרמב"ם דמצות 'עד דלא ידע'
הוא שירדם מתוך שכרות

מצוה ע"י שינה כנגד טענת המן שכלל
ישראל ישנין מן המצות

(א) **איתא** בגמ' (מגילה ז'): "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ונפסק להלכה בשו"ע (סי' תרצ"ה סעי' ב'): "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה המ"ו) ש"כ' וז"ל: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות", עכ"ל. מבואר מלשון הרמב"ם דהאופן לקיים 'עד דלא ידע' הוא מתוך שינה, שירדם מתוך שכרותו, ואז אינו יודע החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי א.

(ב) **והנראה** בעומק הענין, דהנה בספרי מוני המצות דרשו על הפסוק "אני ישנה ולכי ער" (שה"ש ה, ב), דאפילו לאחר חורבן בית המקדש שאנו נמצאין במצב של 'אני ישנה, מ"מ 'לכי ער' ועדיין יש לנו מצות כמנין 'ער' הנוהגין גם בגלות בזמן שאין ביהמ"ק קיים. וזהו "אני ישנה ולכי ער" דגם במצב ש'אני ישנה' שאין לנו כל התרי"ג מצות, מ"מ 'לכי ער' באותן מצות כמנין 'ער' שיש לנו גם בגלות.

ויש להעיר, דהרי ודאי מי שישן בפורים ואינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, לא יצא ידי חובתו של חייב איניש לבסומי עד דלא ידע, דהרי עיקר המצוה הוא להשתכר, ומחמת השכרות אינו יודע להבחין בין ארור המן וברוך מרדכי, וא"כ מהו הביאור במש"כ הרמב"ם דקיום 'עד דלא ידע' הוא ע"י מה שירדם מתוך השכרות.

והנה במגילה כתוב (ג, ח) שאמר המן לאחשורוש "ישנו עם אחד", ואמרו חז"ל (מגילה יג): "ליבא דידע לישנא בישא כהמן, אמר ליה (המן לאחשורוש) תא ניכלינהו, אמר ליה מסתפינא מאלקיו דלא לייעביד בי כדעבד בקמאי, אמר ליה ישנו מן המצות". הרי דעיקר טענת המן לאחשורוש היתה שכלל ישראל ישנים מן המצות ואינם ראויים שיעניש הקב"ה את אומות העולם על

א. ישל"ע מה יהא הדין אם הזיק בשעת השינה אליבא הרמב"ם, דהנה קי"ל להלכה (סי' תרצ"ה ב) "ויש אומרים דאם הזיק אחד את חבירו מכח שמחת פטור מלשלים", ולדעת הרמב"ם שהשינה מתוך שיכרותו הוא חלק מקיום מצות הפורים, א"כ לכאור' מישך שייך הוא להיתר של שמחת פורים, ועיין במש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' חובל ומזיק הי"א) 'אדם מועד לעולם בין שוגג בין ישן בין שכור'. חזינן מדברי הרמב"ם שהגדר בשכור הוא דומה לישן, ועיין בזה, ואמכ"ל.

ההסתר והשינה כלל ישראל מקיימין מצוות. והנה אע"פ שמצינו עוד מצות ששייך לקיימן גם באמצע השינה, כגון מצות ציצית ביום (או בכסות יום ואפילו בלילה לדעת כמה ראשונים), וכן שינה בסוכה וכדומה, אבל התם אין השינה התפצא של המצוה, אלא דגם בשעת השינה יש לו את קיום המצוה, אבל הכא עצם קיומו של המצוה הוא שירדם בשכרות, וזהו לגלות דגם במצב שאנו ישנים מן המצות עדיין 'ולבי ער', ויש לנו שייכות לקיום המצוות גם בתוך השינה והגלות.²

עד דלא ידע כדי לגלות על הקבלה ברצון
אף בלא כח השכל

ג) "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא
עד דלא ידע בין ארור המן לברוך

ידם. ולעומת זה בא הגילוי של פורים, דאפילו במצב של 'שינה' וגלות הן מקיימין את המצוות, ואע"פ שבאיזה בחינה כלל ישראל היו ישנים מן המצוות, מ"מ עדיין היה קיים בהם הבחינה של 'ולבי ער', דגם בתוך השינה והגלות כלל ישראל מקיימין מצוות, ובזכות זה זכו לישועה של נס פורים. (ועי' ברבינו בחיי בכד הקמח סוף ערך פסח שכתב ד'אני ישנה' קאי על הגוף, שהגוף נקרא ישן, ונמצא דהיו"ט בפורים הוא על הגוף, על החלק הישן שניצל, ובוה מבואר כל מצות הסעודה בפורים שהוא בגוף ואפילו באופן של שכרות).

וזתו הענין של קיום מצות עד דלא ידע מתוך השינה דוקא, להראות שגם מתוך השינה יש לנו שייכות לקיום המצוות, ואע"פ שאני ישנה, מ"מ 'ולבי ער', וגם בתוך

ב. הנה בהלכות פסח מצינו דין שסוף זמן עשייתו נקבע שהוא עד השינה, וכמדומה שהוא ההלכה היחידה שמצינו בזה שסוף זמנה תלוי בשינתו של האדם, והוא הלכתא דאיתא בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, שהרי שאר המצוות התלויות בזמן, אם זמנה ביום מצוותה כל היום, ואם זמנה בלילה מצוותה כל הלילה, אולם בדין זה מצינו שהוא תלוי בשינתו של האדם, ואם ישן ושוב קם לכאור' נפטר מדין זה אף אם הוא בלילה. וכן מצינו לענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דכתבו כמה מן הפוסקים דאחר שהלך לישון וקם משינתו שוב ליכא הך דינא ויכול לאכול מה שירצה. הרי חזינן דבהלכות הפסח ובאפיקומן אין הזמן כל הלילה אלא רק עד השינה. והנראה בזה, דגאולת ישראל בפסח הייתה בבחינת יום, כדכתיב 'לילה כיום יאיר', וכידוע דברי האוה"ח ק' דהפירוש 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' היינו דחלק מהסיפור צריך להיות שיעיאת מצרים היה לילה יום יאיר, וכן פירש הגר"א על מצוות ליל הסדר שכולם דווקא בלילה בשונה משאר מצוות התורה שעיקרם ביום, כיון שלילה זה נחשב כיום.

ולפי"ז הרי החיוב להעמיק בזה כל הלילה, היינו שיהיה אור כל הלילה, ולפי"ז היכא דחטפתו שינה, הרי לא איברי לילה אלא לשינה, והיינו דכבר הוקבע אצל אדם זה שהוא כבר לילה, דהא ישן הוא, וכיון שכבר אינו יום הרי נסתיים חיוב מצוה זו. וכן הוא באפיקומן. ולפי"ז יש לבאר ענין שהיו מספרין כל הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם שהגיע זמן ק"ש, דהיינו דכיון דכל אותו הלילה הוא בבחינת יום, לכך לא הכירו שכבר זרחה החמה והגיע זמן קריאת שמע.

אמנם בפורים חלוקה העבודה מזה של פסח, שבעוד שבליל פסח היר"ט הוא שלילה היה מאיר כיום, ולזה בא ביטול השינה בליל הסדר, אמנם מתוך ישועת פורים שנעשה גם בעוד לילה, וגם בתוך

מרדכי", וכבר רבו הפירושים בביאור ענין מצוה זו לבסומי בפורים עד דלא ידע.

ונראה לפרש, דהנה איתא בספרים דיש באדם מוח, לב, וכבד, והסדר צריך להיות 'מל"ך', שהמוח שולט על הלב, והלב על הכבד. אבל בבלעם מצינו להיפך, שהוא קילל את ישראל בתיבת 'כלם' (עי' תוס' ברכות ז. ד"ה שאלמלי), והיינו כבד, לב, מוח, דאצל בלעם הרשע החלק הבהמוי (כבד ולב) היה שולט על החלק הרוחני (מוח), וזהו 'כלם' שהוא ההיפך של 'מלך'.

והנה איתא בגמ' (שבת פח.): "ויתצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כנגינת ואמר להם אם אתם מקבלין התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בא יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא (ופי' רש"י שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס), אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב 'קימו וקיבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר", ע"כ. וידוע מה שהקשו שם התוס' אמאי הוצרך הקב"ה לכפות עליהם את ההר כנגינת, הא כבר הקדימו ישראל נעשה לנשמע והיו חפצים לקבל את התורה.

ונראה בביאור הענין, דמה שקיבלו ישראל את התורה בהר סיני ע"י אמירת נעשה ונשמע, היה זה קבלה בשכל לעשות את כל מצות הקב"ה, אבל עדיין היה צריכין להא

דכפה עליהם ההר כנגינת כדי לשעבד את כל גופם לקיום מצות ה'. אבל הדור קבלוה ברצון בימי אחשורוש, והיינו דלא רק שקיבלו את התורה בשכל, אלא ששיעבדו את כל גופם מרצונם הטוב להיות כפופים לרצון הבורא. וזהו מה שנתחדש בפורים דלא רק שמצד שכלו של האדם מקבל הוא את התורה ברצון ושהמוח שולט על הלב, אלא שהלב מצד עצמו מקבל התורה ברצון גם בלי הכח של המוח והשכל השליט עליו.

וזהו העבודה ביום הפורים שישתה יין עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והיינו להגיע למצב ששוב לא ישלטה המוח והשכל, ולגלות שאף באופן זה שהלב מצד עצמו, אפי' שהוא החלק הגשמי, כפוף ומשועבד להקב"ה גם בלי הכח של המוח והשכל השליט עליו. וזהו 'ונהפוך הוא', שיהא הסדר "כלם", ומ"מ לגלות שגם הכבד והלב מצד עצמם רצו לעשות רצון ה'.

עוד ביאור במצות עד דלא ידע כנגד מחשבת המן

ד **ונראה** להוסיף עוד מעם לחיוב הלבסומי עד דלא ידע, ונקדים תחילה הא דאיתא בגמ' (מגילה יג.): "אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים", ע"כ. וצריך ביאור, הרי לבסוף אחשורוש לא לקח מהמן את

החושך והגלות, שהוא בתוך זמן של הסתרת פנים, משום הכי אדרבה המצוה מתקיימת מתוך השינה, דהיינו מתוך החושך והגלות שהוא הענין של שינה.

עשרת האלפים ככר כסף, אלא אמר להמן
 "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך"
 (אסתר ג, יא), וא"כ מהו הענין שהוצרך
 הקב"ה להקדים את שקליהן של ישראל
 לשקליו של המן.

עיקר גזירת המן היה במחשבה ולפיכך
 הנצחון הוא בכח המחשבה

ובאמת מצינו במגילה שכשאסתר שלחה
 למרדכי לדעת מה זה ועל מה זה
 כתיב "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת
 פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול על גני
 המלך ביהודים לאברם" (ד, ז), אע"פ שבאמת
 לא קיבל אחשוורוש את השקלים מהמן ג.
 והענין נראה ע"פ מה דכתיב (במדבר כד, כ)
 "ראשית גוים עמלק", וכידוע ד'ראשית' מורה
 על ענין המחשבה, והיינו שהכח של עמלק הוא
 במחשבה, וכן הכח של המן היה במחשבה,
 וכמו שמצינו במשך כל המגילה הענין של
 'מחשבת המן', וכמו שאומרים בעל הניסים
 'והפרת את עצתו' וכו' שהוא ביטול המחשבה,
 ולכן אם המן חישוב ורצה לשקול את השקלים,
 הרי שיש כאן כח של עשרת אלפים ככר כסף
 שהמן מוכן ליתן לאחשוורוש כדי להשמיד
 להרוג ולאבר את כל היהודים.

ולפיכך הנצחון על המן ועמלק צריך להיות
 בכח המחשבה דייקא, וכנגד

המחשבה של המן לשקול שקלים על ישראל,
 הקדים הקב"ה שקליהן לשקליו, ואע"פ שבפועל
 אין אנו נותנין שקלים בזמן הזה שאין בית
 המקדש קיים, אבל מ"מ נתעורר הרצון לקיים
 מצות מחצית השקל כנגד הרצון של המן
 לשקול שקלים על ישראל. ובעל הניסים' וכן
 בפיוט של 'אשר הניא' עיקר הדגש הוא על
 ביטול מחשבת המן, והיינו כנ"ל דעיקר כוחו
 של המן היה במחשבה, ולפיכך הנצחון כנגדו
 הוא בכח המחשבה.⁷

'ששון' זו מילה 'ויקר' זו תפילין כנגד
 הראשית והמחשבה

ולכן דוקא ע"י נם פורים זכו כלל ישראל
 לאורה ושמחה וששון ויקר, ודרשינן
 (מגילה טז:): 'ששון' זו מילה, והיינו לקדש את
 הראשית והתנגדותו של עמלק הוא להילחם
 כנגד הראשית, וכיון שכן הרי כלל"י הוא
 הראשית, ואחד מהדברים שאנו הראשית
 נתקיים במצות מילה, שע"י אנו מקדשים את
 הראש להקב"ה ומורה ענין ראשית של ישראל
 להיפך מצד הטומאה של עמלק, (כמבואר
 במדרש רבה, ועי' במשך חכמה פ' ראה עה"פ
 בכרת צאנך דענין המילה נחשב כנתינת מעשר
 עיי"ש, ובעומק יש לבאר דהיינו לקדש
 הראשית) כנגד "ראשית גוים עמלק", וכן
 דרשינן 'ויקר' אלו התפילין, וכן הוא אומר וראו

ג. ובפשטות הענין כוונת מרדכי הייתה לומר לה שא"א לפדות את כלל ישראל ע"י נתינת ממון
 לאחשוורוש כהנהגת יעקב אבינו ששלח לעשו מנחה ושוחד, שהרי המן מוכן היה ליתן הון רב
 לאחשוורוש בכדי לאבר את כלל ישראל.

ד. ובכתבי האריז"ל איתא דישועת פורים היא מיסוד ד'אבא', ואולי נרמז בזה כנ"ל דיסודו של האב
 הוא תחילת המחשבה (משא"כ אצל האם).

כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש, והיינו שזכו דווקא לתפילין של ראש דוקא שהוא כנגד המחשבה, כנגד ענין ביטול מחשבת המן ה'.

וידע, עכ"ל. והיינו ד'בפוריא' היינו בפורים דחייב איניש לבסומי עד דלא ידע, ועבידי רבנן דמשנין לומר שהגיעו למדרגה של עד דלא ידע גם אם הוא אינו מבוסס כל כך וכאמת יודע הוא החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי.

וזתו הענין של לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דכיון שכל גזירת המן היה בכח המחשבה א"כ הנצחון ג"כ הוא במעלת המחשבה, דכיום ניצחונינו על המן אנו מגלים שכל מחשבותיו של המן לא הועיל לו כלום, וזהו מה שאנו מבטלים את כל המחשבה שלנו להקב"ה ושותים עד דלא ידע, ואין אנו תולים שום דבר בדעתינו אלא הכל בידו של הקב"ה וברצונו, וזהו הנצחון הגדול נגד המן וקיומו של עבודת היום.

ובספר מועדים וזמנים הקשה, דבשלמא לענין מסכת הרי יש תועלת במה שמשנים מילייהו מחמת מידת הענווה, וכן לענין אושפיזא לאו מידה טובה הוא לומר שפלוני קבלו בסכר פנים יפות כדי שלא יקפצו בו בני אדם, אבל איזה מעלה הוא זה לומר שהגיע למדרגת עד דלא ידע אם באמת יודע הוא להבדיל בין ארור המן לברוך מרדכי.

מצות עד דלא ידע הוא כדי להגיע למצב של ביטול

ה) **והנה** איתא בגמ' (ב"מ כג:): "אמר רב יהודה אמר שמואל, בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו, כמסכת ובפוריא ובאושפיזא. ופי' מהרש"א וז"ל: "ל"ע פ"מ"ש פ"ק דמגילה דחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן כו', עבידי רבנן דמשנין לומר דלא ידע גם אם הוא אינו מבוסס כל כך

והנראה בזה, דענין של עד דלא ידע הוא, דמי שהוא ת"ח שמכבדין אותו כל השנה ושואלין אותו את המעשה אשר יעשון, מ"מ בפורים העבודה היא להגיע למדרגה של ביטול שהוא אינו יודע כלום, וכמו שישועת פורים באה מכח הביטול וכמבואר בספרים, כן הוא בחיוב לבסומי עד דלא ידע שיגיע למצב שהוא אינו יכול להורות ואין לו מה לדבר כלל. ולכן גם אם שואלים אותו אם הוא כבר הגיע למצב של עד דלא ידע, הרי יש לו להשיב שאכן אינו יודע, כיון שכל זה הוא חלק מעבודת היום לבטל את עצמו ולומר שאינו

ה. עוד ענין בתפילין דוקא דשייך לישועת פורים, איתא במדר"ר במדבר (יג, יג) דעמלק הוא קליפת גאווה וכמרוזז בספרים דעמלק בגמטריא "רם", וגאווה מביאה לידי שכחה, כנאמר "ורם לבכך ושכחת". ועייך ברמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הכ"ה) דכל זמן שתפילין בראשו של אדם מזכירו שהוא עניו ויראת שמים. ועל כן בפורים דהוא יום הנצחון על עמלק, נתגדל הכח של תפילין, וזה דאיתא במגילה על עמלק "נזכרים ונעשים" דהיינו נזכר לעומת השכחה, וכן מה דאיתא במגילה "ורבים מעמי הארץ מתיהדים" דהיינו העמי הארץ דע"י התפילין "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", וזהו כנגד מה שהיה עמלק "ולא ירא אלוקים" ע"י מצות תפילין והוא "ויראו מפניך".

מצבם של ישראל בגלות הוא 'שכורת' ולא מיינ' מרוב הצרות

ז) **עוד** נראה לכאר בחיוב זה של חייב איניש לבסומי, דהנה מצינו שהנביא ישעיה (נא, כא) מתאר לנו את מצבם של כלל ישראל בגלות שהוא מצב של שכרות אבל לא מיינ': "לכן שמעי נא זאת ענייה ושכרת ולא מיינ", וביאר במצורת דוד שם: "ושכורת, מבולבלת כשכור לא משתיית יין כי אם מצרה ויגון". ולכך: "אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו, שנאמר לכן שמעי נא זאת ענייה ושכרת ולא מיינ" (עירובין סד:), ופי' רש"י שם: "יכולני לפטור, למעון על כל ישראל לפני הקב"ה דבר שיפטרו כולן מדינא לעתיד לבוא לומר שהן שיכורים ואין נתפשין על עונם".

ביום הפורים נתגלה שהקב"ה נמצא בתוך המצב של הסתר

ועפי"ז יש לכאר הטעם מדוע דווקא בפורים יש דין של חייב איניש לבסומי, שהרי כל הכלבול של ישראל בגלות הוא מרוב הצרה והיגון הבאים מחמת הסתר פניו של הקב"ה מישראל בעת הגלות, אולם מנס הפורים אנו למדים שאפילו בתוך ההסתר הגדול ביותר הקב"ה נמצא איתנו ושומרינו ומצילנו מכל רע, ולא רק שהוא נמצא איתנו שם, אלא שפעמים כל הדבר עצמו שנראה לנו כהסתר פנים הוא עצמו הוא בעבור ישועת והצלת ישראל, כפי שהארחנו בכמה מקומות מדברי הגר"א בריש מגילת אסתר.

יודע. ונראה שזהו מה שמצינו דוקא אצל גדולים כרבה ורב זירא שהחמירו בענין המצוה לבסומי עד דלא ידע, משום דבכל ימות השנה הן היו המנהיגים והגדולים אשר לאורם הלכו כל ישראל, ולכן הם הקפידו בפורים לקיים המצוה של לבסומי כדי להגיע למדרגת הביטול לומר איני יודע וכנ"ל.

החטא שגרם לביאת עמלק היה שדרשו במופלא מהם

ו) **עוד** נראה לכאר בענין זה, דהנה איתא בפרי צדיק לפרשת זכור (אות ט) וז"ל: "בענין חטא שגרם ביאת עמלק שמובא בוזה"ק (ח"ב ס"ד ב) על מה שאמרו "היש ה' בקרבנו", וכי טפשינו הווי ישראל דלא ידעי מלה דא וכו', אלא הכי קאמר רבי שמעון בעו למינדע בין עתיקא סתימאה דכל סתימין דאיקרי אין ובין זעיר אנפין דאיקרי ה' וכו'. וענין חטאם לא היה בפשטות רק בעניני סודות שהיה ענין שהסתכלו בדבר שהיה גבוה מהשגתם, שעל זה אמרו (חגיגה יג.) במופלא ממך אל תדרוש וכו' אין לך עסק בנסתרות. וזה מכונה בשם נכנס לפרדם, והטועה בזה נקרא בשם קוצץ בנטיעות (שם יד:), עכ"ל.

ולפי האמור, חלק מביטול ומחייית עמלק הוא שלא לכאר הדבר ולא להבין הסודות ולהיות בבחינת במופלא ממך אל תדרוש, וע"כ דווקא ביום הפורים יש מצוה לבסומי עד דלא ידע בכדי להגיע למצב שהוא ממש ההיפך מעמלק, ולכך שותים ומתבסמים עד לאיבוד הידיעה.

שאפילו בתוך הגלות וההסתר הקב"ה נמצא איתנו ושומר עלינו, ועל כן אין לנו להיות מבלבלים מרוב הצרות, ועל כן יש חיוב זה להשתכר בכדי להורות שמה שאנו שיכורים הוא רק מחמת היין ולא מחמת ההסתר פנים של הקב"ה.

נמצא כי ביום זה אנו מגלים שאין אנו במצב של בלבול מפני הצרה והיגון, ואין אנו 'שכורת ולא מיון', אלא אדרבה כל המעם שאנו שיכורים הוא רק בגלל שתיית היין ולא בגלל הצרה והיגון שבגלות, כיון שאנו למדים מישועת ישראל ביום הפורים



סימן נו

ביאור ענין 'עד דלא ידע'

יצר הרע מתגדל ע"י היין

(א) איתא בגמ' (מגילה ז:): "אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". והנה הרכה ביאורים נאמרו בטעם הדבר ובעומק הענין, ונראה להביא בזה עוד הבנה בדברים אלו.

בשם משמואל בפ' תצוה (תרע"ה) הביא מהאבני נזר לבאר דברי הגמ' בסוכה (מז:): שאמרו דבחול המועד ליכא כוס בכל יומא, וקשה שהרי יש חיוב שמחה אף בחולו של מועד, ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין (פסחים קט:), וא"כ אמאי ליכא כוס בחול המועד. ותירץ האבני נזר דהיצר הרע מתגדל על ידי היין (עי' בזה"ק ח"א דף רב, וכן מצינו בהרכה דרשות בחז"ל ענין זה). וא"כ צ"ב האיך תיקנו שתהא השמחה ביו"ט ביין, ותי' דבשבת ויו"ט יש עליית העולמות, וגם היין יש לו עלייה, ואינו מגשם ואינו מוסיף יצר הרע. אולם כל זה הוא בשבת ויו"ט, אבל בחול המועד שאין בו עליית העולמות, שוב אין היין מביא שמחת יו"ט, ואדרבה הוא מגדל

את היצה"ר, וע"כ אמרו בחול המועד כוס בכל יומא מי איכא, עכ"ד א'.

אף ביום הפורים איכא עליית העולמות ולכן לא חיישינן בשתיית יין

(ב) **ולאור** דבריו יש לבאר החדוש שיש בפורים, דאע"פ שהוא יום של חול, ויהיה דומה לחול המועד ואפילו פחות מזה, אמנם אדרבה העלייה שיש בפורים הינה גדולה כל כך עד אשר אין צריך לדאוג כלל משתיית היין, וביום זה אין היצה"ר מתגדל ע"י היין.

דזהו הביאור דחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, דהיינו שחייב איניש לדעת את גודל עניינה של סעודת הפורים, אשר העלייה שבה הינה כה נשגבה אשר לכך אין לחשוש מכך שהיין הוא מגדל את היצה"ר, אלא יש לשנות ולהתבסס ולא לחשוש שיבואו לידי מכשול ע"י שתיית היין. ולכך כל קיום הלבסומי לשיטת רש"י הוא דווקא ע"י יין ולא ע"י שאר משקים המשכרים, כיון דע"י שתיית

א. והנה התקנה להתענות בה"ב אחרי היו"ט הוא משום השכרות שהייתה ברגל, כמבואר בגמ' סוף קידושין, (יעוי' בדברי הראשונים שם). ור' צדוק הכהן ביאר דמה"ט לא תיקנו בה"ב לאחר חג השבועות כיון דרק בימי חול המועד יש מכשול של שכרות, ולפי דברי האבני נזר מבוארים הדברים להפליא.

היין אנו מכירים ומבינים את גודל מעלת היום הנשגב הזה, ואת גודל כוחה והשפעתה של סעודת הפורים.

ומעלת היום לא יגדיל היין את היצר הרע, ולא יבואו לידי סכנה משתיה זו.

הטעם דליכא תקנת בה"ב לאחר ימי הפורים

ג) **ובזה** מבואר מאוד מה טעם לא מצינו תקנת בה"ב אף לאחר ימי הפורים כדמצינו בפסח ובסוכות, שהרי טעם תקנה זו הוא מפני השכרות שהייתה ברגל, וא"כ לכאורה אף ביום הפורים יש לחשוש מן המכשולות והתקלות היוצאים משתיית יין לשוכרה. אמנם לדברינו הוא מבואר מאוד, דכיון דיום גדול ונשגב זה יש בו שמירה מיוחדת, לכך אין לחשוש ביום זה לתקלות היוצאות ע"י שתיית יין כדחיישינן בשאר המועדות, כיון שיש עלייה גדולה ביום זה ויש שמירה מיוחדת על היין מבשאר המועדות.

ומשום הכי, בעת שרבה ורב זירא עבדו סעודתייהו בהדי הדדי, אף דהגיע רב זירא לסכנת מות ממש בפועל, דהרי קם רבה ושחמ' לרב זירא, הרי מ"מ ניצל. וכל זה הוא להראות דבסעודה זו אין היין פוגם. ולכך ביקש רבה מרב זירא לעשות כן גם לשנה אחרת, ונהי שלא הסכים לכך רב זירא כיון דלאו בכל יומא מתרחש ניסא, אמנם זה מלמד אותנו על גודל חובת הסעודה וקדושתה, ועל אף שהיא ביום חול מצוה לשתות יין, ולא רק לשתות סתם אלא לשתות ולהתבסם ולהגיע לדרגה כזו של עד דלא ידע, ואין לחשוש מהשפעת היין באותו היום, כיון שלרוב קדושת





סימן נז

גזירת המן להשמיד ולאבד הייתה רק על הגופים

כשניצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושין בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות, "עב"ל.

והנה מתוך דברי הלבוש מצינו חידוש גדול, דכל גזירתו של המן הייתה על הגופים, ואף אם היו ישראל רוצים להמיר את דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, ועדיין היו הם בכלל גזירת להשמיד להרוג ולאבד, וכיון שהגזירה הייתה רק על הגופים לכך קבעו יום זה לימי משתה ושמחה.

יהודי נשאר יהודי אף כשהוא במצב של 'לא ידע'

ב) ולפי"ז י"ל, שהרי המן חידש שאף היהודי שנמצא בדרגת 'לא ידע' שהוא אינו מכיר יהדותו ונוח לו להיות משומד, גם אותו יהודי בעומק הוא 'יהודי', והוא באמת 'ידע', וגם אותו ביקש המן להשמיד מפני נקודת היהדות הטמונה בעומק פנימיותו, ואף אם אותו האדם אינו מרגיש ורוצה בכך.

חידושו של הלבוש דהמרת הדת לא הייתה מספקת בגזירת המן
 א) הנה ידועים דברי הב"ח, והלבוש (סי' תר"ע) בשינוי קצת, במעם החילוק בין יו"ט לפורים, שרק יום הפורים נקבע לימי משתה ושמחה, ואילו חנוכה הוא יו"ט בהלל והודאה, וכתב הלבוש וז"ל: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם וכו', לכך לא קבעו אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו".
 "אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך

טו.) 'וששון' זו מילה. ונראה לבאר מה נתחדש בישועת הפורים בענין ברית מילה, (ובמק"א ביארנו ענין תפילין ותורה ויו"ט).

דהנה איתא במדרש (אגדת אסתר פרשה ד) שבעת הגזירה מידת הדין דרשה מהקב"ה שיהא דין כלייה על ישראל, ואמר הקב"ה למלאכים ותורה מה תהא עליה, אמרו לו נסתפק בעליונים, ושוב אמרו מלאכי השרת להקב"ה שאיך יבטלו את ישראל המשפיעין דם כניהם ככל יום, וכבו ומלאכי השרת, יעו"ש. ומבואר מזה דמצד התורה הרי אמרו מלאכי השרת שאפשר בעליונים, אמנם לענין הברית שהוא דבר שנעשה בגוף האדם, הוא הדבר שעליו בכו המלאכים, כיון שמצד זה הרי תחבטל מצוה זו לגמרי. ומשום הכי יש לבאר הדגש המיוחד על מצות ברית מילה שהוא חלק מישועת פורים, כיון שמשום מצות ברית מילה שהיא בגופו של אדם בכו מלאכי השרת על הגזירה שהייתה על ישראל, שכאמור הייתה גזירה רק על הגופים.

ולפי האמור יש לבאר ענין ה'עד דלא ידע' במשתה ושמחה שאנו עושים, שהוא בכדי להוכיח ולגלות לנו, שאף אם האדם נמצא במצב של 'עד דלא ידע' והוא אינו מכיר כלל את נקודת היהדות הטמונה בקרבנו, אפ"ה קדושת ישראל ספונה בתוך עצם פנימיותו, ואף כאשר הוא שקוע בעמק הבכא ובשאל תחתיה עדיין מתנוצץ בקרבנו נר ה' נשמת אדם. ולכך במשתה שאנו עושים לזכר מפלתו של המן הרשע שחפץ היה להשמיד את היהודים אף אם היו מתכחשים להיותם יהודים ח"ו, אנו שותים ומתכסמים עד דלא ידע להראות ענין זה שאף במצב של עד דלא ידע עדיין טמון בקרבנו נקודת היהדות וקדושת ישראל.

ברית מילה שהיא בגופו של אדם אינה יכולה להיעשות בעליונים לכך בכו מלאכי השרת

ג) **והנה** מצינו בגמ' שדרשו ענין ברית מילה לישועת הפורים, כדאמרו (מגילה



סימן נח

הערות וביאורים בדברי הגמ' דקמ רבה ושחטיה לרבי זירא

וזה היה הרכוש שהיה צריך להוציא מהארבעה מלכים. והיינו דכל סיבת הצלת לוט היה רק משום הניצוץ דקדושה של רבא שעתיד לצאת מלוט, ורק בזכות זה ניצל לוט א.

והנה בסוד הענין של לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי גילה לנו הארז"ל (בכוונות) דהוא לגלות ולהוציא הניצוץ הטוב שיש בהמן, וזהו 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', דגם בהמן טמון איזה ניצוץ דקדושה של 'ברוך המן' ב. וזהו מה שגילה לנו רבא דייקא, שהוא היה הניצוץ דקדושה של לוט שבזכותו ניצל לוט מהארבעה מלכים, והוא גילה לנו שגם ברע יש ניצוץ דקדושה. וזהו העבודה של יום הפורים לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, להוציא את ניצוצות הקדושה שיש בו בהמן, כמש"כ הארז"ל, ומשום הכי צריך להתבסם.

(א) **איתא** בגמ' (מגילה ז:): "אמר רבא, מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

דווקא רבא חידש דין לבסומי מפני ניצוץ הקדושה שיצא מלוט

א', בספה"ק ביארו מדוע דוקא רבא זכה לומר הלכה זו דחייב איניש לבסומי וכו', ונראה לומר עוד ע"פ מה דאיתא מהארז"ל (בשער הגלגולים) עה"פ "ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחי אברם" (בראשית יד, יב), דראשי תיבות 'רכשו בן אחי' הוא 'רבא', דרבא נולד מלוט

א. כתיב בפרשת לך לך (יב, ה) "ויקח אברהם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן", ופירש"י מחז"ל 'הנפש אשר עשו בחרן' היינו הגרים שהכניסום תחת כנפי השכינה, ויש לעיין, דאם כן היה מן הראוי להקדים את 'הנפש אשר עשו בחרן' קודם רכשו של לוט. אמנם להנ"ל ברכושו של לוט היה נשמת רבא והוא חשוב יותר מהנפש אשר עשו בחרן, ומשום הכי הוא קדים בפסוק. ולפי האמור יש לבאר דזהו דכתיב בפסוק "ויקחו את לוט ואת רכשו בן אברהם" דהיינו שנמצא ברכוש לוט נשמת רבא, אמנם הוא נרמז בזה דהוא "רכשו בן אברהם" דהיינו שגם בלוט יש השפעת אברהם אבינו, וזהו שנמצא בלוט נשמת רבא.

ב. וזהו הענין שמצינו דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (גיטין נז:), והנה איתא בספרים דזה היה ר"י בר שילת, והרי ר"י בר שילת הוא הבעל המימרא דמשנכנס אדר מרבבים בשמחה (תענית כט.), ודר"ק.

(ועי' עוד בשפ"א (תרמ"ח) שכ' זו"ל: "בענין שנשאת אסתר לאחשורוש, נראה שהי' צריך תיקון זה לתקן החטא שנכשלו אז בנשים נכריות כמ"ש בעזרא, והוצרכה אסתר להוציא ניצוצי קדושה שנתפזרו בסמ"א ע"י חטא הנ"ל", עכ"ל).

רבה ור' זירא לא חשו לבדיחא טובא מפני ענין ה'יקר' שבתפילין שנתגלה ביום הפורים

ב', והנה אמרו בגמ' ברכות (ל:): "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא ברח טובא, אמר וגילו ברעדה כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא, חזייה דהוה קא ברח טובא, אמר ליה בכל עצב יהיה מותר כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא", ע"כ.

חזינן דאותם שני אמוראים, רבה ור' זירא, הבינו שכשהאדם לבוש בתפילין אין לחוש לבדיחא יתירא, ונראה דזהו מה דרבה ור' זירא דוקא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, משום דאע"פ שלכאור' לא היו לובשים תפילין בשעת הסעודה, מ"מ הרי בפורים כתיב "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", ודרשינן (מגילה טז:): ויקר אלו תפילין, וביאר בשפת אמת (תרמ"ח) דלהכי כתיב 'ויקר' ולא סתם 'תפילין' להורות שזכו ישראל אז לא רק לעצם מצות תפילין אלא להיקר של תפילין.^ג

וע"כ ביום הפורים גם בזמן שאינו מניח תפילין בפועל, מ"מ יש כאן המעלה של היקר של תפילין דא"צ לחוש לבדיחא יתירה אלא עשו הסעודה בבחינת "וגילה ברעדה". ועי' בפרי צדיק לר"ח אדר (אות ז) לענין ההיתר המיוחד של שחוק בפורים, ובתו"ד כתב זו"ל: "זה שנאמר אז ימלא שחוק פיננו שיהיה מותר התגלות השמחה וכן בשעת הנחת תפילין", עכ"ל. ולהנ"ל מבואר להפליא דפורים הוא הזמן של התגלות השחוק ויחד עם זה הוא הזמן של התגלות הפאר של תפילין וכהנ"ל ומותר לשחוק.

י"ל שר' זירא הלך לאכול אצל רבה כיון דאי מזמני ליה הוה אזיל

ג', רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, אולם לא נזכר מי אכל אצל מי, אבל לשנה אחרת אמר רבה לר' זירא ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, ומסתמא גם בשנה הראשונה בא ר' זירא אצל רבה לסעודה. ונראה דברווקא היה הדבר כן, דהרי איתא בגמ' (מגילה כח.): "ר' אלעזר כי הוה מזמני ליה לא הוה אזיל, אמר להו לא ניחא לכו דאחיה דכתיב 'שונא מתנות יחיה', ר' זירא כי הוה מזמני ליה אויל" וכו', הרי חזינן שהנהגה של ר' זירא היתה שאם היו מזמין אותו לסעודה היה נחית לאכול אצל אחרים, וזהו מה שהלך ר' זירא אצל רבה לאכול את סעודת הפורים.

ג. עיין בחלק במגלת אסתר שביארנו מדברי השפת אמת יסוד קדוש לענין קדושת התפילין דמקדש את האדם ואת הגוף של היהודי עי"ש בפסוק "ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" דהיינו בעת ישועת פורים דזכו כלל"י לדרגת 'ויקר' וכדכתיב שם "ומרדכי יצא בלבוש מלכות" רגו' עי"ש.

[אמנם יש לדון דאפילו אם בדרך כלל אינו הולך לסעודה שמזמינו משום 'שונא מתנות יחיה' אמנם בפורים שהוא חלק ממצות סעודת פורים לעשות אותה משפחה ומשפחה, הרי אין מקום לכך שאם מזמינו שלא ילך כיון דהכי הוא צורת הסעודה, וסברת ר"ז בכל סעודה שהוא אינו נחשב כמקבל מתנה ורק שהוא נחשב לכבוד שהוא משתתף, בפורים הרי כו"ע מודים לזה. ויש לדון עוד דכל ענין של 'שונא מתנות יחיה' וקפידתא אינו נוהגת בסעודת פורים, שהרי מצות פורים הוא לקבל מתנות לאביונים ולקבל משלוח מנות ובודאי לא נאמר על זה שונא מתנות יחיה, ולדעת הב"ח יש קיום מצות משלוח מנות בעצם ההצטרפות לסעודה, עי' במק"א שנתבאר ענין זה, א"כ הרי זה קיום משלוח מנות. ונראה בעומק הענין שבודאי מרומז כאן ב' כוחות נפרדים הכח של רבה ור"ז, ועבודתם בסעודת פורים הוא לחבר אלו ב' חלקים, דוגמאת החיבור לנשמה וגוף שבפורים אפשר לאחדם ביחד].

'קם רבה שחטיה לר' זירא' - ביום הפורים יש בכוח הגדלות לכלות את הזעירות והקטנות

ד', 'קם רבה שחטיה לרבי זירא', בספה"ק רמזו בזה ד'רבה' הוא גדול, ו'זירא' הוא לשון של 'זעירא' (ובירושלמי נקרא ר"ז רב זעירא), ונתגלה שפורים הוא יום של מדרגות גדולות, וזהו קם רבה ושחטיה לר' זירא היינו ששחט את ענייני הקטנות והזעירות.

ונראה להוסיף בזה, דהנה רואין בכל סיפור המגילה ענין מהירות וקפיצה שלא

כדרך הטבע, דעצם מלכות אחשורוש דרשו חז"ל (מגילה יא.) דתחילה מלך על שבע ובסוף מלך על עשרים ולבסוף מלך על מאה, וכל זה נעשה תוך שלש שנים למלכותו. וכן בממוכן שזה המן נתקיים אצלו הא דהדיומ קופץ בראש (שם יב:), ובאמת בזמן קצר גידל המלך אחשורוש את המן וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו, וכל זה נעשה באופן מהר ובזמן קצר מאד.

וכן בענין העץ של חמישים אמה, ביארו המהר"ל ועוד שהמן רצה להגיע לנ' שערי בינה, והיינו כנ"ל שהמן ביקש לקפוץ שלא בהדרגה. וכן הישועה של פורים נתהפך הכל תיכף ומיד ממש, ומיד לאחר תליית המן נתן אחשורוש למרדכי את בית המן ואת מבעתו אשר העביר מהמן. וזהו הכח של היום של פורים שיכול בו האדם להגיע למדרגות גבוהות בזמן קצר, ואיתא בספר בני יששכר בכמ"ד, לכאר הענין שכל יו"ט משום ספיקא דיומא הוא מדרבנן, דעומק הענין הוא דבחז"ל בכדי לקבל היו"ט צריך ב' ימים לזה, ולפי האמור יש לומר דמשו"ה פורים הוא היו"ט היחידי שהוא יו"ט מדרבנן שאינו אלא יום אחד, משום דביום א' של פורים אפשר להשיג את הכל.

בישועת הפורים זכו ישראל לחיות חדשה ולתחיית המתים מפני קבלת התורה ברצון

ה', 'קם רבה שחטיה לרבי זירא ולמהר בעי רחמי ואחייה', נראה דיש לרמז בזה דהנה באמת נגזר על כלל ישראל גזירת מיתה, ואותו

המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים. וכן יום כפורים, אחר שנגזר עליו המיתה, כאשר יחזור לו החיים, אי אפשר רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מכואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו, ואין בטול דבר לעתיד כאשר יחזור לחיות שלהם, כי אלו שני המועדים גם כן כך, שאחר שנגזר המיתה חזר החיים מן השם יתברך, ע"כ.

משמעות הגמ' שעיקר מצות לבסומי הוא בסעודה ביחד

ו', הנה הביאו בגמ' מעשה זה דרבה ור' זירא כהמשך לדינו של רבא דחייב איניש לבסומי, ויש לדקדק בזה דקצת משמע מיני' שביקשו לאכול האחד עם השני מפני שהוא אופן קיום דין הלבסומי, וצ"ב וכי אי אפשר לקיים ענין הלבסומי כשאוכלין לבדם, ומדוע הוצרכו לאכול יחד את הסעודה בשביל לקיים חובת הלבסומי. וכן ממה שביקש רבה לעשות כן בשנה האחרת משמע שרצה לעשות כן בשביל לקיים חובת הלבסומי, וא"כ יש לדקדק

גזירה אינה יכולה להתבטל כדכתיב "כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם במכעת המלך אין להשיב" (אסתר ח, ח), אלא שזכו ישראל שבאותו דור לתחיית המתים ממש, והיינו ע"י קבלת התורה מאהבה של הדרר קיבלוה וכו', ועכשיו הרי"ז חיות חדשה של קבלת התורה ברצון, ואי"ז אותו כלל ישראל שנגזר עליהם גזירת מיתה. וזהו קם רבה ושחטיה לרבי זירא, דבאמת כלל ישראל מתו באותו גזירה כליה, אלא דלמחר בעי רחמי ואחייה, והיינו דכלל ישראל זכו לתחיית המתים ולחיות חדשה ע"י מה שהדרר קיבלו ברצון⁷.

וזוה לשון המהר"ל בתפארת ישראל (פרק נג): "ופורים ויום הכפורים לא יהיו בטלים. ואם תשאל, למה אלו שני המועדים לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה - יחזרו לחיים כבראשונה, וכיום כפורים שהאדם אשר הוא חוטא ונגזר עליו המיתה יחזור לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא, ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה

ד. עיין בהמשך הדברים כאן שיבואר עוד בענין זה שלפורים יש קשר לתחיית המתים וע"י במעלה זו לתחיית המתים והחיות החדשה דמקבלים מכת פורים. ויש לבאר עוד בזה, דאיתא בספרים (עיין בר' צדוק הכהן בענין זה) דבחנוכה יש הארה של משיח כידוע מספרים הק' דמאיר בנרות דבר זה, ובפורים יש הארה של תחה"מ שהיא גאולת הגוף דכלל ישראל, ובתחה"מ יעלה הגוף במדיגה עד שיתגלה איך שורש הגוף גבוה משורש הנשמה. ולפי האמור דייקא בפורים היה הגילוי בענין תחיית המתים דמאיר דבר זה בפורים כהנ"ל. ועיין עוד ברבינו בחיי בכד הקמח סוף ערך פסח דכתב שפורים הוא שייך לתחיית המתים שהוא זמן שהגוף מתעלה לדרגת הנשמה עי"ש.

אמאי סברו לומר שקיום חובת הלכסומי הוא רק כשאוכלים הם את הסעודה יחד.^ה

והנה בעיקר החובה לשתות ולהשתכר יל"ע האם הוא דווקא בתוך הסעודה או אפילו שלא במקום סעודה. ומשמעות דברי הגמ' נראה דעברו סעודתייהו בהדי הדדי ובתוך הסעודה איבסום, ומיני' משמע דאינם ב' חיובים שונים דהיינו חובת סעודת פורים וחובת השתייה והשכרות, אלא בתוך חובת הסעודה יש חיוב לשתות ולהגיע לשכרות של עד דלא ידע, אולם שלא בתוך הסעודה אין חובה כלל. ועי' היטב ברמב"ם בסדר הסעודה דמבואר כן, ומכאן רואין זה מגמ' שנקבעה הלכה זו וקיימו לקיים את זה דוקא בתוך הסעודה.

מדוע הוצרכה הגמ' לפרש שהיו מבוססים, וההכרח שאף ר' זירא היה מבוסס

ז', 'איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, ויל"ע לאמאי הוצרכה הגמ' לפרש דאיבסום, וכי בלא זה היינו סוברים לומר שרבה שחטיה לר' זירא שלא מתוך שכרות אלא מתוך דעה צלולה, והרי פשוט וברור שעשה רבה כן רק מחמת שכרותו, וא"כ דברי הגמ' נראים מעט כשפה יתירה, וכמעט דמשמע דענין זה דקם רבה הוא חלק מענין החיוב לכסומי בפוריא, וצ"ע^ו.

והנה אמרו בגמ' 'איבסום, ולכאו' קאי גם על רבה וגם על ר' זירא. וקצת יש

ה. ולכאורה משמע שבאותה הסעודה היו שם רק רבה ור' זירא ולא אכלו שם גם כל בני משפחתם (מדקם רבה ושחטיה לר' זירא ולא היה שם אדם שמעכבו) אע"פ שכתב רש"י במגילת אסתר על הפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה" (אסתר ט, כח) דמשפחה ומשפחה היינו דמתאספין יחד ואוכלים ושותין יחד. והנה דנו הפוסקים לענין דין הנשים האם יש להם חיוב לבסומי בפוריא (עי' במועדים לזמנים חלק ב' סימן קצ). ועיין במחזור ויטרי (חלק ב עמוד תקפג) שכתב, בליל זה ישתכרון כל היצורים, אולם מ"מ לא הזכירו הפוסקים שאשה חייבת במצוה זו. ויש לעיין דיש קצת ראייה לדבר מדברי הגמ' כאן, די"ל דמשום הכי לא הייתה אשתו שם כיון דאין הנשים שייכות לחיוב זה. וצ"ע דמ"מ הם יכולים להיות שם, אמנם כיון דהסעודה הייתה באופן שהם מופקעים מדבר זה, י"ל דעשו סעודה לבדם.

ו. עיין גמ' סנהדרין לח. "בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי, ולא הוו קא אמרי ולא מידי. אמר להו: אגברו חמרא אדרדקי, כי היכי דלימרו מילתא. כיון דאיבסום, פתחו ואמרו: אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן: ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל", והיינו שעל ידי היין באו לידי גילוי סוד, ובלשון הגמ' הוא 'איבסום', הרי לנו שבמיוחד ביין יש גילוי סוד והלשון איבסום קאי על זה, ורואין מזה כשיטת רש"י בכאן שפירוש איבסום היינו ביין.

והביאור בזה, דאין הענין כאן בשכרות בעלמא, אלא הענין להגיע למצב שהיין יגלה את הסוד, כמבואר שם בגמ' אריכות לענין כוחו המיוחד של היין לגלות הסוד, וכן איתא בגמ' עירובין בדף סה: כמה יסודות לענין יין שהוא שייך במיוחד לגילוי הסוד, ובפרט בענין הסוד דלעתיד לבוא כמו דרשת הגמ' בכאן בבי רבי דאחר דאיבסום פתחו לדרוש בענין משיח וגאולה, ולפי האמור הרי בפורים יונקים ממצב לעתיד לבוא, לגילוי סוד של לעתיד, וע"כ במיוחד ביומי דפורים יש ביין כח זה,

להוכיח שאף ר' זירא היה בשכרות, דאי נימא שרק רבה היה מבוסס ולא ר' זירא, א"כ לכא' יכול היה ר' זירא להינצל בקל משחיתתו של רבה. אולם בזה יל"ע, דכיון שהיו שניהם מבוססים אמאי דווקא רבה הגיע למצב כזה של שכרות ששחט את ר' זירא ואילו שכרותו של ר' זירא לא גרמה לו לעשות כדברים הללו.

מדוע המתין רבה עד למחר בכדי לבקש רחמים על ר' זירא

ח', 'למחר בעי רחמי ואחייה', וצ"ע אמאי המתין רבה על למחר בשביל לבקש רחמים על ר' זירא. ואפשר לדחוק ולפרש דהיינו כיון שלמחר כבר פגה שכרותו והרגיש במעשהו, אולם עדיין צריך הדבר ביאור מדברי הגמ' משמע שבקשת הרחמים היו למחר ולא בשעה שהקיץ משכרותו, וקצת משמע דבעי רחמי עלי' רק למחרת יום הפורים אבל בתוך הפורים לא.

האם היה איסור רציחה במעשהו של רבה

ב) 'לשנה אמר ליה נתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי', הנה מתשובת ר' זירא שאמר 'לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא' משמע שהבין שכוונתו של רבה היה להגיע לדרגת השכרות שנתבסם בו בשנה שעברה ומוזה חשש ר' זירא ואמר שא"א לעשות נס בכל יום. והדבר צ"ב, וכי לא סבר רבה שיש לו להזהר משכרותו מחמת המעשה שהיה בשנה שעברה.

וביותר קשה, דהא לפי הפשטות עבר בזה רבה על איסור רציחה, ואע"פ שהיה הוא אנוס בשכרותו מ"מ חשיב הדבר כרציחה, וכפרט לדעת הרמב"ן דאדם מועד לעולם היינו אפילו באונס גמור (עי' ב"ק דף כז: וברמב"ן בב"מ דף פב.), ואף לשיטות החולקים בזה עדיין צ"ב אמאי יכניס עצמו רבה למצב של אונס שכזה, (וכפרט לחומרת איסור רציחה אפי' באופן של אונס, עי' קידושין מג. בשיטת ב"ש, ועי' בהלכות עשרת ימי תשובה סי' תר"ג לענין תשובה למי שעל ידו נהרג אדם ואפילו באופן של גרמא).

היכא שהחייה הרוצח את הנרצח האם אכתי חשוב הדבר כמעשה רציחה

והנה יש לדון במי שהרג את הנפש אולם לאחר מכן החייהו בתחיית המתים, האם נימא דפמור מעונש מיתה כיון שהרי החייה את מי שהרג, או דילמא עונשין אותו כבי"ד כדן רוצח ולא אכפת לן במה שהחייה את הנרצח, כיון דמ"מ עבר על איסור לא תרצח וחייב מיתה. וכן יש לדון האם יש נפק"מ אם הרוצח עצמו החייה את הנרצח אשר בהו איכ"ל שהרי עקר מעשה דידיה של רציחה, להיכא דאדם אחר החייה את הנרצח.

החילוק בין מעשה רציחה במזיד למעשה רציחה בשוגג

ולכא' יש לעיין נמי האם יש מקום לחלק כה"ג אם היה מעשה הרציחה במזיד או בשוגג, דאיכ"ל דאם הרג את הנפש במזיד

והעבודה הוא לגלות את הסוד הטמון באדם, דהיינו את רוב הגדלות של האדם, וזה היה העבודה במשתה יין בסעודת פורים להגיע למצב הזה של גילוי סוד.

הרי הוא חייב מיתה לאו מטעם איבוד הנפש, אלא משום שמעשה זה של רציחה מחייב את הרוצח בעונש מיתה, וא"כ אף אם החייה את הנרצח לאחר מכן לא אכפת לן בהו כלל דמ"מ חייב מיתה מצד המעשה עצמו, משא"כ ברוצח בשוגג החייב בגלות דעיקרו של עונש הוא מפני איבוד הנפש ולא מצד עצם מעשה ההריגה, בהא איכ"ל דכיון שהחייה את הנהרג הרי אין כאן איבוד הנפש. וכן מצינו שענין הגלות הוא הצלה מיד גואל הדם אשר יחם לבבו על מיתת קרובו, אולם היכא שהחייה את הנהרג הרי ליכא חימום הלב, וא"כ לכאו' י"ל דבכה"ג היכא שהרג את הנפש בשוגג והחייהו לאחר מכן אינו חשיב רציחה ואינו גולה.

וביותר, שהרי בסופו של דבר עתידים כולם להחיות בתחיית המתים, ואפ"ה איכא בהו דין רוצח כמי שהרג את הנפש אע"פ שעתיד הנרצח לעמוד בתחיית המתים. משא"כ בדין גלות ברוצח בשוגג שהוא מחמת התקלה ואיבוד הנפש, בהא איכ"ל דכיון שהחייה את הנהרג הרי חזרה התקלה למקומה וליכא איבוד נפש.

האם שייך דין רוצח היכא שהנרצח עודנו חי

ויש להביא קצת ראיה דשייך דין רציחה אף היכא שמי שנעשה בו הרציחה עדיין חי, ממה דאיתא בגמ' מכות (ח:): דעשיית חבורה באביו משיך שיכיי לענין רציחה, ולכאו' משמע דענין הרציחה נידון עפ"י מעשהו של הרוצח ואינו ענין של איבוד הנפש, דהא הכא אביו

חי ורק עשה בו חבורה, וא"כ י"ל דהרוצח כמזיד נידון כרוצח החייב במיתה אף אם החייה את הנרצח לאחר מכן, כיון שעונש רציחה בא על מעשהו של הרוצח ולא על איבוד נפשו של הנרצח.

ברציחה לא שייך עקירת המעשה

ולכאורה אין לומר שברוצח כמזיד היכא שהחייה את הנרצח עקר הוא בזה את מעשהו הראשון ואין עליו דין רוצח, דהא איתא בגמ' (ברכות נג:): "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים", ואמרו (ב"מ נח:): "כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים" והמעם כיון דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא, והרי שם מיד לאחר מכן חוזר הדם למקורו ומ"מ חשוב הדבר כשפיכת דמים ואין החזרה מועלת לעקור את עצם המעשה, אלא הפסד הדם לשעתו חשיב נמי כרציחה, וק"ו דכן הוא כמעשה רציחה ממש, ועיין בכל זה.

וע"ד החידוד י"ל שעסקו רבה ור"ז בעת משתה היין בסוגיא זו, דהנה יש לדון בדין שור הנסקל דכתיב בהו "סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו", והקשו בגמ' (ב"ק מא.) מה ת"ל ולא יאכל את בשרו, הרי נבילה היא ואסורה באכילה. ויש לדון לומר בזה נפק"מ היכא שעשה תחיית המתים לשור לאחר שנסקל ועתה הרי אינה נבילה ושוב יכול הוא לשחוט את הבהמה ולאכלה, וע"ז קאמרה תורה דמ"מ לא יאכל את בשרו כיון דאכתי אסור בהנאה.

התקומה ואפשר לשחוק מהגאולה העתידה לבוא, השווה לזה הדעות שר"ע הוא בן גרים, והוא מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, שהוא ר"ע לכמה דעות, וכן מה דאיתא בלקט אמרי קודש מהארז"ל דמה שהלכה רבקה לדרוש את ה' הוא להוציא את ר"ע שהיה דורש את ה' אלוךך תירא, ולפי"ו הרי ר"ע יוצא מעשו כהנ"ל, והוא תיקון השחוק על לעתיד לבוא, ובמיוחד בפורים שייך לדבר זה.

וזהו הרמז במה שאמרו 'למחר', דכל שורש סיבת המעשה וכל יסודם של הימים האלו הינם בחינה של למחר - לעתיד לבוא, וביום זה אפשר להשיג את המעלות הגדולות הגנוזות לצדיקים לעתיד לבוא, וביום זה יכולים הצדיקים להחיות את המתים שהוא דבר שיהא בכוחם לעשות רק באחרית הימים לעתיד לבוא.

'למחר' היינו לאחר ימי הפורים דנחשב שמתחיל חיים חדשים

עוד יש לבאר בזה, דחיוו של האדם אחר ימי הפורים אינם המושך של חיוו קודם יום הפורים, ועומק ענין המיתה והתחייה הוא, שר' זירא קיבל חיים חדשים מאורם הגדול של ימי הפורים, וזהו העומק בכל העובדא דשחטיה רבא לר' זירא, כדי לחדש בו חיות חדשה שיסודה הוא אור ימי הפורים של ותגע בראש השרביט לחיות בהיכלו של מלך וביטול הרע והכנעת היצר, וזהו העומק בכל העובדא דקם רבה ושחטיה לר"ז לחדש חיות חדשה.

אולם דבר זה אפשר לזכות לו רק ביום הפורים ולא בכל יום, ולכן למחר צריך לאחייה, וגם לשנה אחרת דאמר ניתי

'למחר' הוא יסוד ענין ימי הפורים וכל סיבת מעשהו של רבה

והנה דקדקנו לעיל בלישנא ד'למחר בעי רחמי ואחייה', האם כוונתו למחרת היום ממש או לאחר זמן כשהקיץ משכרותו.

ונראה לבאר בזה, דהנה אמרו בגמ' פסחים (סח.) "עתידין צדיקים שיחיו את המתים". והארכנו לבאר במק"א דישועת הפורים מגלה לנו את האור של לעתיד לבוא, זמן שיתבטל הרע ויהיה בכחינת 'וגר זאב עם כבש', ולכך יש חיוב ביום זה לבסומי עד דלא ידע בין אורו המן לברוך מרדכי, כיון שהוא ביטול הרע עד בלי היכר כלל, ומבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

והוא עומק ענין השחוק ביום הפורים, עי' בפרי צדיק לר"ח אדר שכ' וז"ל: "בספר יצירה (פרק ה') המליך אות ק' בשחוק וכו', ושייכות שחוק לאדר פירשו המפרשים ממעם שבו ימי משתה ושמחה, ולפי זה הוה ליה לומר 'בשמחה'. אך דכבר אמרנו דההבדל בין שמחה לשחוק, דשמחה בלב כמו שנאמר ישמח לב מבקשי ה', נתת שמחה בלבי, וכן בני אם חכם לכך ישמח לבי גם אני, וכן טובא. והשחוק - התגלות השמחה, וזה לא הותר רק לעתיד כמו שנאמר אז ימלא שחוק פיננו", עכ"ל.

והוא דוגמת שחוקו של ר"ע כדאיתא בגמ' (נדרים נ:) ששחק על אשתו של טורנוסורפוס שהיה משום שראה את העתיד לבוא כדכ' התוס' שם. ועי' עוד גמ' מכות (כד:) בענין שחוקו של ר"ע, שהוא גילוי של העתיד לבוא אף בשעה שירושלים ובית המקדש חרבים, ואף באותה שעה אפשר לראות את

מר ונעביד אהרדי אמר לו לאו בכל יומא מתרחיש ניסא.

והדבר יבואר עפי"ד הגמ' בפסחים (ג:) שאמרו שמעות הבאות ממדינת הים אין בהם סימן ברכה לעולם כיון שספינותיו מצויית תדיר במקום סכנה, ולאו כל יומא מתרחיש ניסא. וזו הפעם השניה שהוזכר בש"ס אותו לשון 'לאו בכל יומא מתרחיש ניסא'.

והנה החדושי הרי"ם כתב שהלשון 'אדר' מרמז על לשון נס, דאיתא בגמ' (ב"ב עג.) המוכר את הספינה מכרוכו' ואת הנס, ופירשו בגמ' דנס היינו אדרא, ולהנ"ל שבפורים מרומז ג"כ הענין בעסק הפרקמטיא, שהרי

דורשין חז"ל הרוצה שיתקיים בהן נכסיו יטע בהן באדר שנאמר אדיר כמרום ה', ולדברי החדושי הרי"ם היינו אותו אדר רומז לנס, והוא הכח בפורים ללכת במקום סכנה, במקום המים והזמן שלא בכל יומא מתרחיש ניסא,

נמצא שנס פורים, קאי גופא על האדרא, הינו הכח ללכת במים אדירים כנגד היצר הרע ולא להיות בסכנה, וזהו שאמר ר"ז דכן הוא בפורים שאפשר לעשות כן ולהיות במקום סכנה מכח נס של פורים, אבל בשאר השנה לאו בכל יומא מתרחיש ניסא, כסוגיות הגמרא בפסחים דהוי סכנה ליכנס במים בשאר השנה.



סימן נט

שיטת רב עמרם גאון בענין על הניסים בליל פורים ונפילת אפים בפורים

דעת המאירי שמי שאין לו מגילה
אומר הלל

ולפיכך דוקא משעת קריאת המגילה ואילך
אפשר לומר על הניסים.

(א) הנה דעת המאירי (הובא בשערי תשובה
סי' תרצ"ג ג, ועיין בשו"ת חת"ס סי'
קצב ובשו"ת חת"ס סי' קמ בענין זה) דמי שאין
לו מגילה צריך לומר הלל ביום הפורים, כיון
שבאמת יום הפורים מחייב אמירת הלל, אלא
שאנו מקיימים אמירת ההלל ע"י קריאת
המגילה, אבל מי שאין לו מגילה צריך לומר
הפסוקים של הלל. וברעת החולקים על
המאירי, מבואר בפחד יצחק ובעוד ספרים
דהיינו משום שהנם של פורים לא היה גם גלוי
אלא גם נסתר, ולכן אי"ז גם המחייב הלל
והודאה בפירוש, אלא מחייב אמירת הלל באופן
נסתר והיינו ע"י קריאת המגילה.

דעת רב עמרם גאון דאין לומר על
הניסים בערבית של ליל פורים ויש לומר
תחנון ביום הפורים

והנה נראה דר"ע גאון אויל למעמיה, דהנה
הביא הטור (סי' תרצ"ג) ז"ל: "כתב
רב עמרם ז"ל מנהג בשתי ישיבות ליפול על
פניהם, כיון שהוא יום גם ונגאלו בו צריכין אנו
לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה,
ובתשובה מצאתי שאין נופלים על פניהם, וכן
המנהג", עכ"ל.

ונראה דלפי"ז דר"ע הוא למעמיה, דכיון
שבכל שנה שנה נזכרים ונעשים
המאורעות שהיו בימים ההם, לכך ביום הפורים
יש התחדשות של הגזירה ויש לומר תחנון,
ובקריאת המגילה יש התחדשות של הנס של
יום זה, ולכך קודם קריאת המגילה הרי אנתנו
בעיצומו של התחדשות הגזירה, ולכך אין לומר
על הניסים קודם מקרא מגילה.

קודם קריאת המגילה עדיין לא נתחדשה
הישועה ולכך א"א לומר הלל

(ג) ולפי"ז יבואר היטב דעת החולקים על
המאירי דס"ל דהיכא דאין לו
מגילה אין לו לומר את פסוקי ההלל, דבפשטות
הביאור הוא דלא נקבע לומר הלל אלא מתוך
קריאת המגילה וכדכ' לעיל שיהא ההלל בענין

(ב) אמנם נראה דלפי שיטת רב עמרם גאון
יש לנו לבאר עומק הטעם מדוע
אין אנו אומרים הלל אפילו בעת שאין לנו
מגילה, דהנה כתב הב"י (סי' תרצ"ג) בשם רב
עמרם גאון דאין לומר על הניסים בליל פורים
אם לא קרא את המגילה. חזינן דהכרת הנס
וישועת היום בא דוקא מכת קריאת המגילה,

קריאת המגילה מתחדשת הישועה, נמצא
דהיכא דאין לו מגילה הרי הוא עדיין בעיצומו
של הגזירה, ולכך לא יתכן לומר הלל בפורים
זולת ע"י קריאת המגילה.

נסתר דוגמת נס הפורים שהיה נס נסתר, אולם
לפי"ד י"ל דכל אמירת ההלל יכולה לבוא רק
אחר קריאת המגילה, כיון שקודם לכן הרי אנו
אוהזים בקיום דברי הצומות וזעקתם ורק ע"י



סימן ס

בדברי המג"א דבשחרית משכימין לבית הכנסת

ונראה קצת רמז לטעם זה שאנו משכימין לזכר מפלתו של המן, דהנה כתב באליה רבה (סימן תרס"ד ס"ק ג) שבחמשה ימים נוהגים להשכים, ואלו הן: ר"ה, יוהכ"פ, הושענא רבה, תשעה באב ופורים. ובמטה משה (שם) כתב סימן לדבר, 'וישכם אברהם בבקר', "אברהם" ראשי תיבות, א - מ' אב, ב - בריאת העולם, דהיינו ראש השנה בו נברא העולם, ר - צומא רבה, כלומר יום הכיפורים, ה - הושענא רבה, מ - מגילה, כלומר פורים. ולפי הג"ל יש לדקדק שהרמז בהשכמה ביום הפורים הוא באות מ', דהיינו מגילה, והיינו דמטעם ההשכמה הוא משום מפלת המן הנוכר במגילה ולא משום שאר מצוות היום.

ואולי אפשר להוסיף בזה עוד טעם, עפ"י מה שביאר המג"א (תצ"ד א) הטעם שאנו נוהגים להיות ערים כליל שבועות, שהוא משום שביום קבלת התורה היו ישראל ישנים, ולכך אנו מתקנים ענין זה ונשארים ערים כל

כמה טעמים להא דכתב המג"א דבשחרית משכימין לבית הכנסת

(א) **כתב** המג"א (סי' תרצ"ג ס"ק ב): "שחרית משכימין לבית הכנסת", ומשמע ריש ענין מיוחד ביום הפורים להתפלל בהשכמה יותר מכל השנה. ובטעם הדבר כתב במחצית השקל (שם) וז"ל: "וה"ט כיון שמוטל על כל אחד להתעסק באותו יום במצות רבות, משלוח מנות ומתנות לאביונים ואכילת סעודת פורים, וגם מאחרים אותו יום בבהכ"נ בקריאת מגילה ואמירת פיוטים, לכן משכימים לבהכ"נ כדי שישאר שהות ביום", עכ"ל.

ובספר מטה משה כתב עוד טעם להא דביום הפורים בשחרית משכימין לבית הכנסת, שהוא על סמך מה שנאמר בתהילים (קא, ח) "לבקרים אצמית כל רשעי ארץ", דקאי על המן הרשע, ולפיכך ביום הפורים שהוא זכר למפלת המן משכימין בבוקר לבית הכנסת א.

א. ואולי עומק הרמז בכאן עפ"י המבואר במדרש רבה דפורים אמר המן שהקב"ה ישן, ואיאת מהאריז"ל שהמצב שבו היו נתונים ישראל בימי מרדכי ואסתר היה מצב של "תרדמה" כדאיאת בגמ' שישנו מן המצוות. ולפי"ז אסתר הייתה 'למנצח על אילת השחר' - דהיינו הקימה מהתרדמה, ולזכר מפלתו של המן שקיטרג על ישראל שהיו ישנים לכך ביום הפורים אנו מקפידים להשכים. ועייין מה שכתבנו לעיל בריש מגילת אסתר דביום הפורים נתגלה הענין שאין שינה כמ"ש בגתן ותרש שמיום שבאתה אסתר לא ראינו שינה בעינינו, וע"י אסתר נגמרה התרדמה, יעו"ש.

הלילה. וא"כ י"ל דה"נ ביום הפורים שאף הוא יום של קבלת התורה כמאמרם הדר קיבלוה בימי אחשוורוש, יש לנו להשכים בבוקר.

רשעי ארץ א"כ יתכן דאע"פ שאין קורין את המגילה ביום א', מ"מ שם פורים עלי' שהוא יום מפלתו של המן.

נפק"מ לפורים משולש לבני כרכים המוקפין חומה

ב) ויש לדון נפק"מ בין דברי המג"א לדברי המטה משה, לענין פורים המשולש לבני כרכים המוקפים חומה, דביום ו' קורין את המגילה וגובין מתנות לאביונים, וביום א' עושין הסעודה ונותנין משלוח מנות (עי' בשו"ע סי' תרפ"ח סעי' ו, ובמשנ"ב שם) ^ב. ולכן יש לדון דביום ו' שאין להם את עסק הסעודה ומשלוח מנות אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים, אפשר דלא שייך הטעם של המחצית השקל דמשכימין להתפלל שחרית כדי שישאר שהות ביום לשאר מצות היום. אבל הטעם של המטה משה במקומו עומד, דכיון שזהו היום של קריאת המגילה ודאי דשייך בי' הענין של 'לבקרים אצמית כל רשעי ארץ' - זהו המן. וכן ביום א' אפשר דלא שייך הטעם של המחצית השקל כיון שאין ריבוי מצות אלא סעודה ומשלוח מנות, וגם אין מאריכין בבהכ"נ בקריאת המגילה, אבל להטעם של המטה משה דמשכימין על שם הפסוק 'לבקרים אצמית כל

במלחמה בעמלק היה חיסרון בזריזות לכך דווקא ביום הפורים נוהגין להשכים

ג) ונראה לבאר בדברי המטה משה שכ' דטעם ההשכמה ביום הפורים הוא משום 'לבקרים אצמית כל רשעי ארץ', ומפלתם של הרשעים הוא בבוקר, דדווקא במפלתו של המן במיוחד יש לנו להשכים, דהנה מצינו בתרגום יונתן בפר' בשלח (שמות יז, יב) שכ' דהטעם שנענש משה רבינו שהיו ידיו כבדים ולא היה לו כח להחזיק את ידיו כלפי מעלה בעת המלחמה בעמלק הוא משום שדרחה את המלחמה, שאמר ליהושע "צא והלחם בעמלק מחר", ולפי האמת היה עליו להעביר את המומאה מן הארץ תיכף ומיד ולא לדחותו.

נמצינו למדים, דבמלחמה בעמלק יש לנו במיוחד להודרו ולהעבירו מן העולם מוקדם ככל האפשר ואין לדחות דבר זה, ולכך דווקא ביום הפורים שהוא מפלתו של המן שהיה מזרע עמלק אנו משכימים בבוקר ובאים לבית הכנסת.

ב. וכמו"כ יש לדון לענין הסעודה ביום א' שלא יעשה זה סמוך לשקיעה, עיין במק"א במה דכתב הרמ"א לענין המנהג הזה, ועיקר הטעם הוא משום עסק המצות כל היום, אמנם בפורים משולש י"ל דאין בו את הפטור דטירדא. ועיין במק"א דבארנו עוד דהעיקר הטעם הוא ג"כ בדרך סוד לקשר הפורים לשושן פורים, אשר אין שייך דבר זה ביום א', אמנם בסברא זו לחוד, א"כ זה נוגע בכל שנה ושנה בא"י דעושין הסעודה בשושן פורים, ורק לפי הסברא הראשונה יש חשבון במיוחד בפורים משולש ואמ"ל, והארכנו בענין זה במק"א.

'קרא את המגילה מתנמם יצא'

ד) והנה איתא במשנה במגילה (זו.), קראה מתנמנם יצא, ובגמ' שם איתא: "מתנמנם יצא וכו', היכי דמי מתנמנם, אמר רב אשי: נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני, ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר".

ונראה לרמז בכאן (ומצאתי סמך לדברים אלו בספר מאור ושמש עיי"ש) דהמקום שבו נלמד ההלכה בענין מתנמנם

דיצא הוא במקרא מגילה לרמז שעל ידי מקרא מגילה ביד כל אחד ואחד להיות 'דקרי לי ועני', דהיינו דכפורים נתחדש שאפילו שנראה שאנו ישנים, אמנם כפורים אנו מקיצים. ולפי האמור מצינו עוד רמז למה שמשכימים ביום הפורים. וכל זה מרומז בעובדא דר"ע הובא במדרש (בר"ר נח, ג): "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, בקש לעוררן וכו', והיינו שהיו תלמידיו מתנמנמים, והרי בישועת פורים יש בכח כל אחד ואחד להוציא את עצמו ממצבו של מתנמנם, לכך פתח לדרוש בענין אסתר.



סימן סא בענין גר בפורים

בתוך החושך, (ובמגילת אסתר על הפסוק ליהודים היתה אורה ושמחה ביארנו לפי"ז המעם שאומרים פסוק זה בהכרלת מוצ"ש, עיי"ש).

גר הוא סימן להשכנת שלום בין הגוף לנשמה

ג) והנה כתב האבני נור (נאות הדין ח"א עמ' קלא) וז"ל: "גר שבת הוא משום שלום ביתו, כי הגוף בית הנשמה ואין שלום בין איש הזה וביתו, כי הנשמה כל חפצה לעבוד את בוראה, והגוף מושך להבלי העולם ומלכות שמים הוא לעול עליו, ויש יתרון להנשמה מן הגוף כיתרון האור מן החושך, והנשמה מכריחה את הגוף בעל כרחו לקבל עליו עול מלכות שמים. וכל זה בחול, אבל בשבת כל מה שהיה על הגוף בבחי' עול מתהפך בשבת לעונג, וגם הגוף מתרצה בעצמו למלכות שמים, וזה ע"י הנשמה היתירה שמאירה חשבת החומר, ומתגלה בשבת העונג שבמצוות כי הוא מעין עולם הבא, וזה גר שבת משום שלום ביתו, כי נעשה שלום בין איש וביתו כנ"ל, עכ"ל.

ולפי"ז יש לכאר דאף ישועת הפורים עניינו תיקון הגוף והשלמת הגוף יחד עם הנשמה, וכיון שענין הגר מסמל שלום בין הגוף לנשמה לכך בעינינו שיהיו גרות דולקים ואיכא קפידא שלא לאכול סעודת פורים בחשכה אלא כשאבוקה כנגדו.

חובת גרות דולקים וענין אכילת הסעודה כשאבוקה כנגדו

א) במשנ"ב (סי' תרצ"ה סק"ג) כתב בשם האחרונים, "וימצא בכיתו גרות דולקות ושלחן ערוך ומטה מוצעת".

נראה לכאר ענין הגר במיוחד ביום הפורים, דמצינו עוד הלכה מיוחדת לענין גרות בפורים, דהנה בשערי תשובה (סי' תרצ"ה ס"ק א) כתב בשם מהר"י מולכו: "מי שאכל בליל פורים ונמשכה סעודתו עד היום ואכל קצת ביום יצא וכו', ומ"ש הב"י שי"מ בעין לילה שאין אבוקה כנגדו היינו אף ביום ובכית אפל" וכו', עכ"ל. הרי דעת הב"י דבסעודת פורים הוא לעיכובא שיהיה נאכל עם אבוקה כנגדו. וצ"ב המחייב המיוחד בפורים לזה.

סברתו של המן שבחודש אדר מתו רשעי ישראל באפילה

ב) והנה איתא באליה רבה (סי' תרצ"ג): "בספר אמרכל מצאתי (וכן הוא בעוד מדרשים) שהמן היה סבור באדר היה ג' ימים באפילה שמתו פושעי ישראל, א"כ אוכל להם, ולא חשב "ולכל בני ישראל היה אור במושבבתם" (שמות י, כג), לכך גרם ליהודים היתה אורה ושמחה וישועת, עכ"ל. הרי לנו שישועת פורים באה דווקא בזמן שסבר המן שהוא יום המיועד לחושך, אמנם בכך כבד נתגלה האור הגנוז גם



סימן סב

בדברי הרמ"א דפורים מקילים באיסור לא ילבש וכלאים דרבנן

לענין כלאים דרבנן, כיון שכל האיסור הוא דוקא דרך לבישה (ולכך באופן שהוא בכדי להעביר את המכס מותר), א"כ בפורים שהוא לשמחה בעלמא לא מיקרי דרך לבישה ממש ומשו"ה התירו^ג.

האם בזה שלובשו לשם שמחה לא מיקרי דרך מלבוש

(ב) **והנה**, אי נקטינן דכל היתר ללבוש כלי אשה וכלאים דרבנן בפורים הוא משום שהוא לשמחה בעלמא ואינו דרך לבישה, יל"ע בפורים שחל להיות בשבת לענין הוצאה האם ייחשב כמושאו, דהנה כ' השו"ע (סי' ש"א סעי' ב) דאין יוצאין באנקטמין שהוא כמין חמור שעושין הליצנין ונראה כרוכב עליו והוא נושא והולך ברגליו, וכ' במשנ"ב שם דהוא מפני שאין זה דרך מלבוש. וא"כ כל שהוא לשם שמחה ואינו דרך לבישתו יהא בו משום הוצאה.

ההיתר ללבוש שמלת אשה וכלאים דרבנן משום דא"י אלא לשמחה בעלמא
(א) **כתב** הרמ"א בסוף הלכות פורים (סי' תרצ"ו סעי' ח): "מה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מתכוונים אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן. ויש אומרים דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה". ומשמע מדברי הרמ"א דהמנהג היה ללבוש גבר שמלת אשה וכלאים דרבנן דייקא. וצ"ב טעם מנהג זה, דגדי דאין איסור בדבר כמוש"כ הרמ"א, אבל מ"מ טעמא בעי אמאי נוהגין דוקא ללבוש שמלת אשה וכלאים דרבנן^א.

והנה מקור דברי הרמ"א הוא מתשובת מהר"י מיניץ (סי' טו), ושם מבואר דטעם היתר הוא משום דכל האיסור ללבוש גבר שמלת אשה הוא כשמכוין לניאוף^ב, אבל בפורים דמכוונים לשמחה בעלמא מותר. וכן

א. ובפשטות יש לבאר בהא דהאיש לובש שמלת אשה דזהו ענין של שמחה הבא ע"י ונהפוך הוא.

ב. ובענין זה נחלקו האחרונים האם האיסור הוא רק באופן שמתכוון לכך, או שיש בעצם איסור ללבוש בגדי אשה, עיי' בב"ח יו"ד סי' קפ"ב, וע"ע בגמ' נדרים (מט.) בענין בגד המשמש לאיש ולאשה.

ג. ומ"מ כלאים דאורייתא אסור, דסו"ס הרי הוא לובשו ואינו דומה כ"כ למעביר את המכס, אבל הא מיהת דכלאים דרבנן התירו כיון דא"י בתורת לבוש של כל ימות השנה, ודו"ק.

אמנם י"ל דהתם אינו מלבוש כלל, אולם הכא הרי הוא מלבוש אלא שלבישתו לא מיקרי דרך לבישה כיון שלובשו רק משום שמחה, וא"כ יל"ע האם מה שלובשו לשם שמחה לא מיקרי שאינו דרך מלבוש וליכא בהו איסור הוצאה, או דלמא מיקרי אינו דרך מלבוש ולכך יהא דומה לאנקטמין. ואולי יש לחלק בין איסור כלאים דבשביל להתירו מיבעי לעקור את דרך הלבישה משא"כ באיסור לא ילבש דסני בנילוי שאינו עושה כן בשביל ניאוף אלא משום שמחה. אמנם מדברי הרמ"א משמע שיסוד ההיתר שווה בשניהם.

בפורים נתגלתה הפנימיות של כלל ישראל שאין להם קשר עם החיצוניות

ג) ונראה לבאר עומק הדבר, דהנה ענין יום הפורים הוא שבאותו יום נתגלה שורשם של ישראל, והיינו שאע"פ שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, מ"מ הם לא עשו אלא לפנים כדאיתא בגמ' (מגילה יב.), ומהאי מעמא זכו לנס פורים כמבואר בגמ' שם שאמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים. נמצא דנס פורים הוא גילוי לענין זה דלעולם שורש נשמת ישראל היה שלם, ורק מן השפה ולחוץ עבדו ע"ז.

וע"כ היה המנהג ללבוש גבר שמלת אשה, אשר כל ההיתר הוא רק משום דאינו מתכוין לדמות לאשה ע"י הבגדים של האשה, וא"כ בזה מראים אנו בפועל ענין זה שאין לנו קשר ושייכות לבגדים ולחיצוניות שלנו, ואע"פ שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, מ"מ היה זה רק מיראה ולא שבאמת כפרו בהקב"ה ח"ו.

וכן ע"י לבישת כלאים דרבנן אנו מראין שאי"ז עיקר 'לבישה' שלנו, ואע"פ שמבחוץ נראה שנכשלו ישראל באיסור ע"ז, אבל ע"י נס פורים נתגלה שלא היה זה אלא בחיצוניות של כלל ישראל, אבל לעולם שורש נשמתם היה מהור, ומשו"ה עדיין ראוין היו להיגאל.

ענין לבישת כלאים הוא להראות הקשר בין חוטי לבן לחוטי תכלת

ד) ונראה לומר עוד בענין המנהג ללבוש כלאים (דרבנן), ובהקדם מה שאנו אומרים בפיוט שושנת יעקב "בראותם יחד תכלת מרדכי", דהוא על שם מה דכתיב במגילה (ט, מו), "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור" וגו'. ויל"ע מהו הכוונה "בראותם יחד תכלת מרדכי", ואמאי איכא דגש על מה שראו 'יחד' תכלת מרדכי.

ונראה לפרש ע"פ המבואר בספר החינוך (מצוה שפ"ו) דחוטי הלבן שבציצית הם כנגד הגוף של האדם, וחוטי התכלת הם כנגד הנשמה, וז"ל: "ועוד אומר לי לבי שיש בו רמז וזכרון שגופו של אדם ונפשו הכל לה' ברוך הוא, כי הלבן רמז לגוף שהוא מן הארץ שנבראת מן השלג שהוא לבן, כדאשכחן בפרקי רבי אליעזר [פ"ג], הארץ מהיכן נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד. וחומין רמז אל הגוף, כענין אמרם כי תחילת בריאת הגוף הוא כעין חומין, וכמו שאמרו זכרונם לברכה בפרק המפלת (נדה כה:): אמר רב עמרם תנא שני ירכותיו בשני חומין של זהורית, שני זרועותיו בשני חומין של זהורית. והתכלת אשר עינו כעין הרקיע ירמוז לנפש שהיא מן העליונים", עכ"ל.

התורה מותר להיות מכלאים". ובגיליון מהרש"א ביאר דבכל דבר הנוגע בספר תורה עצמו אין לחשוש בו לאיסור כלאים, כיון שהעולם נזהרים בזה ולא יבואו להתחמם וליהנות בכוונה באריגים אלו. וסיים שם, שאילולי היה ירא היה אומר כי מצוה יותר שיהיו מכלאיים, כשם שרצה הקב"ה שבגדי הכהונה יהיו מכלאים, (ועי' בס' קמ"ז במשנ"ב סק"י בענין זה).

ונראה להטעים בזה עוד ע"פ מה שכתב הבית הלוי (דרוש יח) דאותיות התורה הם כנגד הנשמה של האדם, והקלף הוא כנגד הגוף של האדם, וכן זהו החילוק בין לוחות הראשונות ולוחות שניות. והנה ביום הפורים הרי הדר קבלוה בימי אחשורוש, והוא בגדר לוחות שניות, ועיקר הקבלה היה על הגוף לזכרו ולקדשו בקדושת התורה כמשנ"ת. נמצא שיום הפורים הוא כנגד גופו של אדם והוא בבחינת לוחות שניות שהם כנגד הקלף. ובכדי לרמוז ענין זה הקילו באיסור כלאים ביום זה כדמצינו בקלף של ס"ת שאין בו משום כלאים, ולהורות שישועת הפורים הייתה בקבלת התורה אף על הגוף, ונתקדשו בו ישראל אף בקדושת הגוף.

הרי לנו מדברי הבית הלוי שבלוחות שניות נתחדש מעלת הקלף, והוא מעלת הגוף, וכל ענין הדר קבלוה שייך לאותו לימוד של לוחות שניות, ונמצא שכל אחד ואחד בפורים נתקדש גופו והוא הקלף של הספר התורה, ולפי האמור זה מרומז בהנהגה זו של לבישת כלאים בפורים כדוגמתו בספר תורה.

והנה כבר בארנו במק"א דהענין של הדר קיבלוהו בימי אחשורוש הוא שכלל ישראל קיבלו אז את התורה לא רק בשכלם אלא גם בגופם, והיינו ששיעברו את גופיהם להיות כפופים ומשועבדים לתורה. ונמצא שע"י גם פורים באו יחד חלק הנשמה וחלק הגוף של כלל ישראל, וכולם קיבלו את התורה בשלימות הן מצד השכל והנשמה והן מצד הגוף. ונראה דזהו הכוונה "בראותם יחד תכלת מרדכי", והיינו שראו את מרדכי שהיה עמוף בציצית בו היו חוטי לבן וחוטי תכלת, וענין חוטי לבן הוא כנגד הגוף, וענין חוטי תכלת הוא כנגד הנשמה, וע"י גם פורים באו שניהם יחד בקבלת התורה של הגוף ושל הנשמה, וזה הייתה השמחה הגדולה כשראו ישראל את תכלת מרדכי, ושמחו בקבלת התורה מאהבה הן ע"י הנשמה והן ע"י הגוף.

ולפיכך נהגו ללבוש כלאים דוקא להראות החיבור הזה שבין החוטי לבן והחוטי תכלת, שבזמן פורים נתחברו יחד הגוף והנשמה, ונתקיימה קבלת התורה של הדר קיבלוהו שמקשר את הגוף והנשמה ששניהם קבלו את התורה, הנשמה בהר סיני, והגוף ע"י גם הפורים.

קדושת ישראל כקדושת ספר תורה

(ה) **עוד** נראה לכאור במעם הדבר, דהנה כ' השו"ע (יו"ד סי' ש"א סי"א): "וילין, אם הוא רך אסור לעשותו כלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים, ואם היה קשה, מותר". וכ' הרמ"א: "אבל פרוכת שלפני ארון הקודש, או מפות שפורסין בארון או סביב

רמז למנהג להקל בכלאים בפורים
(ו) ונראה לרמזו היתר זה של לבישת כלאים
בפורים, דהנה איתא בריש מסכת
שקלים 'באחד באדר משמעין על הכלאים',
ובסוף המשנה חזרו ואמרו 'ובמ"ו באדר
משמעין על הכלאים', ועי' בגמ' מועד קמ"ג (ג).
שביארו מדוע הוצרכו לחזור ולהזהיר על
הכלאים. ולפי הנ"ל י"ל דכיון שביום הפורים

נהגו ישראל היתר באיסור כלאים דרבנן, לכך
הוצרכו לחזור ולהזהיר על איסור זה לאחר
הפורים במ"ו באדר. והן אמנם דאיסור כלאים
התם מתני' קאי על כלאי הכרם, אולם מ"מ
רמז מצינו בזה לדברי הרמ"א, כיון שכל ענין
כלאים הוא ענין התערבות ופירוד כמש"כ
בשפ"א בכ"מ, וא"כ אכתי יש לנו רמז ללבישת
כלאים ביום הפורים.



סימן סג

ביאור מנהג ישראל ללבוש פרצופין בפורים

מרדכי, הרי שלבישת שק לא חשיב לבישה'.
וכן איתא בסליחות לתענית אסתר 'תשבי שם
אזור שק במתניו תחבושת', הרי ישק חשיב
רק כלבישת תחבושת ופרצופין ולא לבישה
רגילה, וע"כ אנו לובשין תחבושת ופרצופין
לזכר מה שלבש מרדכי שק שאינו חשוב
כלבישה אלא כתחבושת בעלמא^א.

ב', **מצינו** בגמ' (מגילה זו). המעשה בכתו
של המן שחשבה שמרדכי הוא
המנהיג את הסוס ואביה הוא הרוכב על הסוס,
וזכר למעוטה לובשין אנו פרצופין עד שא"א
להכיר האחד את חברו. וגם הביאו את המן
למשתה אשר עשתה אסתר כשהיה חפוי ראש,
וזהו ג"כ ענין של פרצופין שהמן לא היה נראה
כמצבו הרגיל אלא מלוכלך וחפוי ראש.

ג', **דהנה** מצינו במגילה הענין של "ונהפוך
הוא" (ט, א), שהיהודים שלטו
בשונאיהם, ושהצרה גופא נתהפכה להיות
הישועה, ועל שם זה אנו 'מהפכין' את הבגדים
ולובשים פרצופים.

נהגו בכל תפוצות ישראל ללבוש פרצופין
בפורים, והובא המנהג ברמ"א (סי'
תרצ"ו סעי' ח) וז"ל: "דמה שנהגו ללבוש
פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה
כלי גבר אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונים
אלא לשמחה בעלמא וכו', עכ"ל. ונראה לכאור
כמה מהלכים בביאור מנהג זה של לבישת
פרצופים בפורים.

מצינו כמה פעמים במגילה הענין של
לבישת בגדים

א', **בפשטות** יסוד המנהג הוא על שם מה
שמצינו במגילה כמה פעמים
ענין לבישת בגדים, כגון "וילבש שק ואפר" (ד,
א), "ותשלח בגדים להלביש את מרדכי" (ד,
ד), "ותלבש אסתר מלכות" (ה, א), "ומרדכי
יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (ט, טו), וזכר
לענין זה נוהגין גם אנו ללבוש פרצופין בפורים.

(ובאמת יש לדקדק דהרי כתיב במגילה
שמרדכי לבש שק ואפר, ושוב
כתיב שאסתר שלחה בגדים להלביש את

א. ואולי יש להוסיף, שהרי נתבאר לעיל מדברי האריז"ל שהכוח שהיה לו להמן לקטרג על ישראל
היה מכוח חטא עץ הדעת, ועוררו ישראל חטא זה באכילה מסעודתו של אחשורוש, וזהו שאמרו
חז"ל 'המן מן התורה מנין - המן העץ', וא"כ ביום הפורים שעשו ישראל תשובה ותיקנו ענין זה י"ל
שחזרו למדרגת אדם הראשון קודם החטא שלא הוצרך ללבוש בגדים, ועל כן אנו לובשים פרצופין
ביום זה שאינם דרך לבישה. וכן יש לרמז עפ"י מה שכתבנו לעיל שיום הפורים מכוון כנגד יום ל"ג
בעומר, ואף בהו מצינו שרשב"י לא לבש בגדים בהיותו במערה, ולכך שורפים בגדים ביום זה, ועיין.

וכן מצינו בתרגום שני דלאחר שהלביש המן את מרדכי בבגדי המלך, אמר מרדכי "הפכת מספדי למחול לי" ותלבישני לבוש מלכות, ונתחלפו בגדי אכל של מרדכי בבגדי מלכות, וזהו גם ענין ונהפוך הוא.

החושך וההסתר דוקא, וזכר לזה אנו מסתירין את עצמינו ע"י לבישת פרצופין.

עמלק הסתירו עצמם בבהמתן וע"י מה ששינו את לשונם

ויש להוסיף דזהו טעם המנהג שהביא הרמ"א ללבוש גבר שמלת אשה ואשה כלי גבר, והוא כדי להדגיש ענין זה שישועת פורים בא על ידי "ונהפוך הוא"^ב.

ו', **והנה** מצינו במצות מחיית עמלק שיש חיוב להרוג גם את הבהמות של עמלק, מה שלא מצינו לענין המצוה להרוג את ז' עממין. ורש"י בשמואל (א טו, ג) כתב הטעם משום שהעמלקים היו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה, ולפיכך יש מצוה להרוג גם את הבהמות של עמלק מחשש שמא זהו באמת עמלקי שמשנה עצמו ודומה לבהמה. נמצא דעמלק הם אומה המסתירים את עצמן, ולכן ביום הפורים שהוא היום שניצחו בו ישראל את עמלק, עושין זכר לזה ומסתירין את עצמינו ע"י לבישת פרצופין.^ג

ד', **ועוד** יש טעם פשוט בדבר, בכדי שלא לבייש את העני המבקש ביום הפורים מתנות לאביונים, ולכך נהגו שכולם לובשים פרצופין עד שאין האחד יכול להכיר את חברו, ואז לא יתבייש העני לבקש מתנות לאביונים מתכירו.

עוד מצינו שעמלק הסתירו עצמן, והוא מה דכתיב בפרשת חקת לאחר מיתת אהרן, "וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא

ה', **עוד** טעם יש לומר ע"פ הא דאיתא בגמ' (חולין קל"ט:) אסתר מן התורה מנין "ואנכי הסתר אסתיר", הרי דכל הענין של פורים הוא הסתר פנים ושהישועה באה מתוך

ב. ויש לבאר עוד בענין זה, דהנה מה שמביא את האדם לידי שחוק הוא בעת שרואה דבר ולאחמ"כ נתגלה לו שהוא ההיפך ממה שחשב מעיקרא, ומצינו בספר יצירה דחודש אדר ענינו שחוק כדאיתא שם 'המליך אות ק' בשחוק', יעו"ש, והיינו דישועת פורים הוא הגילוי הגדול לכך, ובו נתגלה שהכל הוא להיפך ממה שחשבו, ולזכר זה נהגו ללבוש תחפושות. ומצאתי בספר אוהב ישראל שמבואר כמעט להדיא דברים אלו.

ג. כבעל הטורים (שמות כב, יז עה"פ "מכשפה לא תחיה") כתב וז"ל: "במדרש יש שעמלקים מכשפים היו ועשו עצמם כדמות בהמות למלט עצמם, לכך ציוה הקב"ה והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור", עכ"ל. ולפי האמור נפלא המנהג בלבישת תחפושת דוקא לעשות איש לאשה, דנמצא שהוא לזכר הדבר הנ"ל דהיה עושין העמלקים דוקא באופן זה, דהרי חלק ממה שעשו היה בלבול שלא ידעו מי הוא האשה והאיש, וזה דנסמך לקרא 'מכשפה לא תחיה'.

המן לברוך מרדכי, דגם בהמן טמון איזה ניצוץ דקדושה של 'ברוך המן'.

אלא דמקשים העולם, הרי אסור לגייר עמלקים כיון שיש מצוה של מחיית עמלק, וא"כ איך גיירו ב"ד את בני בניו של המן. וצ"ל דכשבאו להתגייר הסתירו את עוברת היותם בני בניו של המן, ואחר שכבר גיירום שוב אין מצוה להרגם. וזהו מה שעושים זכר לדבר זה בפורים ומסתירין את עצמינו כמו שעשו בני בניו של המן כשבאו להתגייר.

קודם נס הפורים לא היה אחד אוכל בבית חברו

ו', **בספר** מאיר עיני חכמים ביאר טעם למצות משלוח מנות, שהרי אמרו חז"ל דכל ישראל נתחייבו כליה בימי אחשורוש משום

ישראל דרך האתרים וילחם בישראל" (במדבר כא, א), וכ' שם רש"י שם שהיו הם עמלק שנאמר "עמלק יושב בארץ הנגב" (במדבר יג, כט), ושינו לשונם לדבר בלשון כנעני כדי שיהיו ישראל מתפללין להקב"ה לתת את כנענים בידם וכו'. נמצא שגם כאן היה ענין של פרצופין, והגם שלא שינו את לבושם אבל שינו לשונם באופן שלא יהא ניכר שהן עמלקים, ולזכר זה יש מנהג ללבוש פרצופין ביום שניצחו בו ישראל על עמלק ד'.

ה', **איתא** בגמ' (גיטין נו:): "מכני בניו של המן למדו תורה בבני ברק", וכבר בארנו במק"א גודל ענין זה ע"פ דברי האריז"ל דהמצוה לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא לגלות ולהוציא את הניצוץ הטוב שיש בהמן, וזהו 'עד דלא ידע בין ארור

ד'. והנה הק' הרבי הרב בונים (מפרשיסחא), למה עמלק רק דיבר בלשון כנען ולא שינה גם את המלבושים. והנראה בזה, דהנה עמלק כידוע בגמטריא "ספק", והרבה יש לבאר בזה, והיסוד המבואר בספ"ק בזה הוא דעמלק אינו כפירה לגמרי, ורק קאתי היכא שיש קרירות ומצב של ספק ובלבול ודוקא שם נכנס עמלק, בזמן אשר 'קרך' וכן 'בדרך' דהינו במצב בלבול שאינו מסודר ובמצב של ספק הכניס עמלק ספיקות שלהם.

ונראה לומר דבר חדש, דעמלק ידע דאם ידבר כלשון כנען וכן ילבש כמו כנען, וכלל ישראל מכח זה יתפלל לה' שימסור את כנען בידם, היתה פועלת תפילתם של ישראל, אע"פ דכלל"י כיוונו על כנען אבל סו"ס היתה מהניא תפילתם, וע"כ חשבו עצה שכלל"י לא יתפללו כראוי ולא יהיו בטוחים בתפלתם, ותהיה התפילה אצלם בספק ובאופן זה תפילתם לא תתקבל, ולכן דוקא דברו כמו כנען בעוד שלא שינו את מלבושם, דבאופן זה כלל"י לא יתפללו ויבטחו בתפילתם כיון שלא ברור להם את מי הם מבקשים שה' ימסור בידם, ובאופן זה יצליחו שתפילתם לא תתקבל, ולזה התפלל משה רבינו בלי שום שינוי מי שהוא שה' יתן בידם לנצח.

והנה עי' בדברי הימים ב' (כ, א) וברש"י שם, ומבואר דגם שם באו עמלקים והיה מחביאים עצמם על ידי שייראו כנען, אמנם שם ברש"י מבואר שהם שינו לשונם ומלבושם, ודלא כמו שעשו כאן, ולפי הנ"ל יבואר דכיון דכאן היה חשבון מיוחד בבילבול התפילה שלא יהני התפילה, ע"כ עשו זה באופן ספק ובלבול, אמנם שם אינו מבואר כלל דהכוונה היה לענין תפילה, אלא שבאו להסתיר עצמם לגמרי שלא ייראו כעמלק, ובענין זה שינו את עצמם לגמרי, הן את לשונם והן את לבושם.

שהשתחוו לצלם, אבל זה לא היה אלא לפנים כדאמרינן בגמ' (מגילה יב.). והנה קודם נם פורים לא ידע כל אחד האם גם חבירו עשה ד"ז רק לפנים, או שמא באמת השתחווה לצלם, ולפיכך לא היה האחד אוכל אצל חבירו מחשש כשרותו. אבל לאחר נם פורים נתגלה שכל ישראל לא עשו אלא לפנים, וא"כ שוב כל או"א אוכל משל חבירו, וזהו מה שתיקנו מצות משלוח מנות להראות שכל אחד יכול לאכול משל חבירו^ה.

ועל דרך זה יש לפרש גם המנהג ללבוש פרצופים בפורים, והוא להראות שקודם ישועת פורים כל אחד ואחד לא הכיר את חבירו אם צדיק הוא או לא, וזהו מה שעושים זכר לדבר זה ומכסים את הפנים כמו שהיה אז קודם ישועת פורים שכל אחד ואחד לא הכיר בחברו^ו.

ובדומה לזה כתב בחת"ס (פ' תצוה ד"ה קימו וקיבלו) וז"ל: "הנה עד אחד נאמן באיסורים פירש"י (חולין י: ד"ה עד וביכמות פח.) דכתיב ושחט את בן הבקר, ועוד איך אדם אוכל אצל חברו, ומ"מ פסק הרמב"ם (ה' מאכ"א פ"ג ה"כ - כ"א וספי"א) דבעיא מוחזק בכשרות ומיוחסים בישראל, ויליף ל" מחנויות סוריא ס"פ אין מעמידין, וא"כ בבבל כשמענו מודעא רבה ואמרו ליחזקאל נהי' ככל

הגוים, והשי"ת השיב ביד חזקה וחימה שפוכה אמלוך עליכם (עי' סנהדרין קה.), והי' כמוכרחים ואנוסים ואז לא יאומן ע"א על איסורים ולא הי' יכול לאכול אחד אצל חבירו, והרי קמן שנחשדו על איסורים ונהגו מסעודתו של אותו רשע. אמנם עתה במה שקיבלו כבר התורה ברצון ושמחה, שוב הותרו לאכול כל אחד אצל חבירו, ע"כ ומשלוח מנות איש לרעהו^ז, עכ"ל. ונפלאים הדברים, שכבר נתבאר בכמ"ד שהרבנותא בפורים הוא מעלת היחיד, ולפי האמור גם מדברי החת"ס נלמד ענין זה, וביום זה חזרה ההלכה של ע"א נאמן באיסורין מכח ישועת פורים, וכל אחד נחשב מיוחס בפורים.

כנגד מה שאחשודש לבש בגדי כהונה ומה שהשתמש בשמו של מלכו של עולם

ז, **במגילה** כתיב (א, ד) "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו", ודרשו חז"ל (מגילה יב.) מלמד שלבש אחשודש בגדי כהונה. והנה לענין כהנים בשעת עבודה הדין הוא שרק בזמן שכנגדיהם עליהם כהונתם עליהם, ובזמן דאין הבגדים עליהם הרי הם כורים. הרי שיש כח גדול בכגדי הכהונה לקדש את האדם וליתן לו כהונה. אבל אצל אחשודש בגדי הכהונה לא פעלו עליו כלום, והוא נשאר אותו הרשע שהיה

ה. ולפי"ז צריך ליתן מידי דאכילה דוקא גם אם נימא דטעמא דמצות משלוח מנות הוא משום להרבות רעות ואינו משום סעודת פורים, ודו"ק.

ו. עוד מצינו במגילה שהמן הסתיר עצמו, דכתיב ב"י "אבל וחפוי ראש", ודרשו חז"ל אבל על בתו וחפוי ראשו על הכלי שנזרק עליו, אמנם באב"ע וכן בדומה לזה פירש ר"ת בירושלמי, שהמן כיסה את ראשו שלא ישא עיניו בעבור בושותו, או כדי שלא ייראהו.

למצוות התורה. וכן מצינו שקודם נס פורים חטאו ישראל במה שהשתחוו לצלם, אבל זה לא היה אלא לפני כדאיתא בגמ' (מגילה יב.), והיינו דרך הגוף חטא מן השפה ולחוץ, אבל לעולם שורש נשמתן של ישראל לא חטאה כלל.

והנה ע"י נס הפורים נתקן אף חלק הגוף של ישראל, וזהו מה שהדר קבלוהו ברצון (שבת פח.), דלא רק שקיבלו את התורה בשכל, אלא ששיעבדו כל גופם מרצונם הטוב להיותם כפופים לרצון הבורא, ועכשיו גם הגוף שהוא הלבוש של הנשמה מתוקן לגמרי וכפוף לעבודת הבורא יתברך. ולכן נוהגין ללבוש פרצופין בפורים כדי להראות ענין זה שבפורים קנו ישראל בגדים חדשים, והיינו הגוף שהוא כלבוש של הנשמה שנתחדש ונתקן לגמרי ע"י נס פורים.

ויש להוסיף, דהגילוי של נס פורים היה שכלל ישראל לא עשו אלא לפני במה שהשתחוו לצלם וכנ"ל, ולפיכך ראויין היו שיעשה להם נס, וזכר לזה אנו לובשין פרצופין להראות שהחיצוניות אינו סימן על פנימיות האדם, ואפילו אם מבחוץ נראה שחטאו במה שהשתחוו לצלם, מ"מ נתגלתה ששורש נשמתן של ישראל לא חטאה כלל.

לתקן החסרון אחדות ע"י מה שפרצופיהן אינן דומות זו לזו

י, הנה נתבאר בספה"ק דשורש גזירת הכליה על כלל ישראל בימי מרדכי ואסתר היה מחמת חסרון האחדות זה עם זה, וזה נרמז במה שאמר המן לאחשורוש: "ישנו עם

קודם לכן, ונמצא שאצל אחשורוש נתקיים בפעם הראשון הענין של לבישת פרצופין, שמה שהיה לבוש בגדי כהונה לא היה שייך כלל לפנימיות שלו ולא עשו עליו כל רושם כלל. וזכר לזה אנו נוהגים ללבוש פרצופין שאין זה הלבוש האמיתי שלנו להראות את השחוק והשטות הזה שעשה אחשורוש בלבישת בגדי הכהונה בשעת המשתה.

ח, הנה ידוע מה שדרשו חז"ל שכל פעם שהזכר 'המלך' במגילה הכוונה להקב"ה שהוא מלכו של עולם. והקשה המהר"ל וכי זהו הדרך לרמוז את הקב"ה בתיבה שלפי פשוטו קאי על אחשורוש הרשע. וביאר המהר"ל דלעולם עיקר הכוונה הוא למלכו של עולם, אלא שאחשורוש עשה עצמו כאילו שהוא עשה את כל הפעולות ושתיבת 'המלך' קאי על עצמו, אבל לעולם עיקר הכוונה הוא למלכו של עולם. ונמצא דכל פעם שהזכר 'המלך' אחשורוש' אי"ז אלא בפרצוף הפנים, דבאמת זהו מלכו של עולם, אלא שאחשורוש נדמה כאילו שהוא פעל את כל אשר נעשה, וזהו המנהג ללבוש פרצופין ולדמות לאדם אחרת כעין מה שעשה אחשורוש שהשתמש בשמו של מלכו של עולם.

ע"י נס פורים נתגלתה שגם הגוף שהוא הלבוש של הנשמה קיבלה את התורה

ט, כבר ביארנו במק"א דקודם נס הפורים היו ישראל כנשמה בלא גוף, והיינו שה'גוף' של ישראל לא היה מתוקן לגמרי, וזה היה הצורך במה שכפה עליהם הקב"ה הר כניגית בכדי לשעבד גם את הגוף להיותו כפוף

אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך" (ג, ח), והיינו שלא היה אחדות בתוך בני ישראל. וכדי לתקן דבר זה אמרה אסתר: "לך כנוס את כל היהודים" וגו' (ד, מז), וזה היה מעשה של אחדות בישראל, ובוזה תיקנו את הפירוד שהיה בהם, ובזכות זה זכו לישועה של פורים.

ובאמת מצינו שרוב מצות היום נתקנו כדי להרבות אחדות בישראל, כמו מצות מתנות לאביונים ומשלוח מנות דע"י זה מתרבה האחדות בכלל ישראל שכל אחד נתן מתנות לחבירו. וגם במצות סעודת פורים יש ענין ריבוי האחדות בישראל, וכמש"כ רש"י במגילה עה"פ (ט, כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה" וגו', וכתב רש"י וז"ל: "משפחה ומשפחה, מתאספין יחד ואוכלים ושותין יחד וכך קיבלו עליהם שימי הפורים לא יעברו", עכ"ל.

והנה אמרו חז"ל כשם שאין פרצופיהן דומים זה לזה כך אין דעותיהן שוות זה לזה, ונמצא דלעולם יש איזה פירוד בין אדם לחבירו. וכדי לתקן דבר זה ביום הפורים אנו שותין עד דלא ידע ואז אין שום שינוי בדעות שבין אחד לחבירו, וכן אנו לובשים פרצופין לכסות הפנים כדי שגם לענין פרצופיהן לא יהיה שום פירוד בכלל ישראל ביום הפורים.

זכר לתחפושת של יעקב אבינו כשלקח את הברכות מעשיו

י"א, כתב החיד"א בשם בעלי קבלה, (הובאו דבריהם גמי בבני יששכר חודש אדר מאמר ו'), דהמן היה גלגול של עשיו הרשע ומרדכי היה גלגול של יעקב אבינו, והמלחמה בין יעקב לעשיו לא נגמרה עד ימי מרדכי שאז הוא ניצח לגמרי את המן וביטל כח הרע של עשיו לגמרי^ז. דהרי כשחזר יעקב מבית לבן ופגש בעשיו כתיב (לג, ג) "והוא עבר לפניו וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו", ובאותם השתחויות היה איזה ניצחון לעשיו במלחמתו עם יעקב, ומרדכי תיקן את זה בכך ש"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ג).

והנה תחילת נצחונו של יעקב על עשיו היה במה שלקח ממנו את הברכות, אבל שוב כשהשתחוה לעשיו היה בזה איזה פגיעה בזכותו של יעקב אבינו במה שלקח הברכות, ומרדכי תיקן זה במה שלא השתחוה להמן, ושוב נצחו ישראל לגמרי את עשיו והמן, וזכותם בברכותיו של יצחק היתה שלמה. ולפי"ז י"ל דזהו מה שאנו לובשין פרצופין בפורים זכר למה שלבש יעקב אבינו את עורות גדיי העיזים על ידיו ועל צווארו כשלקח את הברכות, דבפורים נשלם זכותו של יעקב אבינו בברכות יצחק וכנ"ל ח.

ז. ויעו"י בבעל הטורים פ' תולדות שכ' 'הלעיטני נא מן' ר"ת המן לומר כשם שיעקב קנה מעשו בכורתו וכו' כך קנה מרדכי את המן לעבד. וע"ע בבעה"ט שם "ויבד" ב' ויבד עשו, ויבד בעיניו גבי המן, דהיה בוזה בן בוזה זה המן הרשע שיצא מעשו (אסת"ר ז, ז).

ח. ובפורים הרי יש מצוה לשתות יין, וגם כשלקח יעקב את הברכות נזכר שהביא ליצחק יין וישת (בראשית כז, כה), והבן זאת.

לבישת תחפושת מביאה את האדם לידי ביטול

י"ב, **כתיב** בספר יהושע (ב, א): "וישלח יהושע בן נון מן השמים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר לכו ראו את הארץ ואת יריחו", וברש"י שם הביא דרשת חז"ל דחרש היינו חרם, ואמר להם יהושע הטעינו עצמיכם קדרות כדי שתהיו נראין כקדרין. ובעומק הענין נראה לפרש דכידוע הטאם של המרגלים שבימי משה היה בגלל הגאווה ורדיפת הכבוד שהיו למרגלים, וחששו שכשיכנסו ישראל לארץ לא יהיו להם עוד שררה בישראל, ולפיכך הוציאו את דיבת הארץ רעה. וזהו הענין במה שאמר יהושע למרגלים הטעינו עצמיכם קדרות כדי שתהיו נראין כקדרין, והיינו שתבטלו עצמיכם שלא תהיו חשובים וגבוהים כל כך, ובוזה תצליחו לתור את הארץ.

והנה כ' רש"י (שם) שיהושע שלח את המרגלים בימי אכלו של משה, וזהו ממש בימי הפורים, הרי שיש קשר בין העבודה של אותם המרגלים לימי הפורים. וכבר כתבנו במק"א דהעבודה של פורים הוא ענין הביטול, ומשו"ה שותין עד דלא ידע להורות דאין לנו שום דעת מעצמינו, וזה הרי היה ממש העבודה של אותם מרגלים להסתיר עצמם במידת הביטול, והטעינו עצמיכם קדרות כדי שתהיו נראין כקדרין. ולפי"ז יש לבאר דמה שאנו לובשין פרצופין בפורים הוא לזכר מה שהמרגלים בימי יהושע הסתירו עצמם כשהלכו לראות את ארץ ישראל, וכל זה היה ענין של ביטול שהוא ג"כ העבודה של יום הפורים וכנ"ל.

כלי חרס אין בו כל חשיבות חיצונית

נראה להוסיף עוד בענין המיוחד בכלי חרס, ובהקדם דברי השפת אמת (תרל"ג) שכ' וז"ל: ובמדרש חרש, שעשו עצמן קדרין ע"ש, כי שמעתי מאמו"ז ז"ל טעם שאין כלי חרס מקבל טומאה רק מתוכו כיון שאין לו מצד עצמו חשיבות רק מצד שיוכל לקבל בו, לכך החשיבות רק תוכו כו'. וזה הכלל, שצריך האדם לבטל כל החיצוניות שלו ולהיות בטל למה שהוא מוכן לעשות רצונו ית', כי גוף האדם רק כלי להשראת הקדושה" וכו', עכ"ל.

נמצינו למדים, שכל ענין כלי החרס הוא בכך שהוא קיבול אולם אין לו חשיבות חיצונית כלל, והנה בפורים אמרו שהטעם שנתבטלה הגזירה הייתה משום שנתגלה שהם לא עשו אלא לפנים (יב.), והיינו שצריכים אנו להיות רק ככלי חרס ולא להחשיב את החיצונית שלנו חשיבות בפנ"ע אלא הדבר העיקרי הוא הרצון הפנימי שלנו, ומשום הכי מרומז בלבישת פרצופיהן ענין זה, וזהו הענין בשילוח המרגלים שהיה בחשאי כדי לא יכירו את החיצונית אלא את הפנימיות.

[עי' בנמ' מגילה (טז). שבעת שהיה המן מרכיב את מרדכי על הסוס ראתה אותו בתו וסברה שהמן הוא הרוכב ומרדכי הוא המנהיג, לכך לקחה עביט של מי רגלים ושפכה על המן, עיי"ש. והנה פי' רש"י שם: "עביט - היינו כלי חרס", ובוראי פשטות הביאור בזה שאף הכלי היה כלי חרס שהוא כלי פשוט מאוד, אולם יש לרמוז בזה כדברינו, דהמן סבר שבגלל שישאלה הנינם פשוטים ושפלים לכך הוא יוכל להם, וזה נרמז במה שזרקת על מרדכי

כלי חרס שהוא כלי פשוט ושפל שאין לו שום חשיבות חיצונית, אולם הוא לא ידע שאדרכה, וכל הנס הגיע מכך שעשינו את עצמינו ככלי חרס וביטלנו את החיצוניות שלנו ואת כל רצונותינו בכדי לשעבד את הפנימיות שלנו לעשות את רצון ה', ודווקא ע"י זה באה לנו ההצלה והישועה].

ענין הפרצופין חסרון בהכרת גדלות נשמתם של ישראל

י"ג, על דרך הדרוש יש להוסיף עוד דענין הפרצופין ביום הפורים הוא לגלות ביום זה שחסרים אנו את ההכרה בגדלות האדם כמו שהלובש פרצוף א"א להכירו. ונבאר ענין זה.

הנה בשפת אמת (פ' מקיץ) הביא מהקדמונים, שהסעודה שאכל יוסף עם השבטים היה סעודת הנוכה (יעוי' ברוקה עה"פ 'טבוה טבח והכין'). וכ' בשפת אמת שבאותה הסעודה ששתו יוסף והאחים יין נרמז ג"כ סעודת פורים וענין עד דלא ידע, וז"ל שם (תרל"ט ד"ה וכתוב): "ופנימיות אלה הדברים יוכנו למשכיל בכוונת חייב איניש לבסומו בפוריא עד דלא ידע" ט.

והביאור בזה נראה, דהנה בסעודה זו לא הכירו השבטים את יוסף, משום שבשעה שיצא היה בלא חתימת זקן ועכשיו

היה לו חתימת זקן, וע"כ לא הכירוהו. והקשה הרמב"ן (בראשית מב, ח) הא חלק מהשבטים היו גדולים מיוסף רק בששה חודשים, נמצא שגם הם היו בלא חתימת זקן כשנמכר יוסף ועתה הם עם חתימת זקן, וא"כ האיך הכירו יוסף, יעו"ש ברמב"ן.

והנראה בזה שהם לא הכירוהו מפני שלא נתנו ליבם שיהיה העבד אשר מכרו לישמעאלים שליט על הארץ, וכדאיתא בב"ר (צא, ו) שבעת שנכנסו השבטים למצרים הלכו הם לחפש את יוסף בקובה של זונות כיון שהיה יוסף יפה תואר ויפה מראה. אולם יוסף נתמלא זקנו' בכל המידה, דהיינו שהשיג את כל השלימות ועמד בגבורה בכל הנסיונות שבאו עליו ועמד בקדושתו. וקודם המכירה חשבו השבטים את יוסף לנער אחר שהיה מסלם בשערו ומצוי אצל בני השפחות כרפי' רשי' וסברו האחים שהוא בדרגה של 'בלא חתימת זקן', ולכך לא העלו על דעתם שישוץ יוסף את השלימות של נתמלא זקנו בארץ מצרים אשר הייתה ערוות הארץ, ולכך לא הכירוהו.

בסעודת יוסף עם השבטים הייתה גדלותו של יוסף נסתרת וזהו 'עד דלא ידע'

וזהו הביאור שהייתה סעודת יוסף עם השבטים בבחינת עד דלא ידע, כיון שנסתר מעיני השבטים גודל מעלתו של יוסף

ט. והנה מצינו במדרש קשר בין יוסף והאחים לגזירת המן, דאיתא במדרש (ז, כה) עה"פ (ג, טו) "והמלך והמן ישבו לשתות, אתם מכרתם אחיכם מתוך מאכל ומשתה, שנאמר 'וישבו לאכול לחם', כך אתם תהיו נמכרין מתוך מאכל ומשתה". (וצ"ל דעומק הטענה על מכירת יוסף היה על כך שלאחר מכן ישבו לאכול לחם, ולכך אף גזירת המן באה מתוך מאכל ומשתה, ובמק"א האכרנו בזה). ובהמשך דברי המדרש אמרו דאע"פ שיוסף מחל להם אבל עדיין צריכים הם כפרה על כך.

של ישראל להחליף הבגדים בפורים לרמזו כי עתה נהפך האדום להיות לבן, עיי"ש בהמשך דבריו. ואולי יש לכוון דבריו על פי דברינו הנ"ל.

בפורים זכו ישראל לבגדים חדשים

י"ד, **כתיב** (ישעיה סא, י) "שוש איש בה" תגל נפשי באלקי כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה", ובאמרי אמת (פורים תרע"ד) כתב לרמזו בפסוק זה דתיבת 'איש' ר"ת 'אורה שמחה יקר ששון' שאמרו חז"ל שמרמזים על לד' מצות, תורה, יו"ט, תפילין, ומילה, וביאר שם כי כל אלו הארבעה הם בבחי' של לבוש ובגד, ונקראים בגדי ישע, עיי"ש בדבריו הק'.

ולפי"ז דזכו כלל"י לאותם ד' מצות בפורים והם נקראים לבוש הישראלי, לכך עושין היכר ומשנים הלבוש שהיה לנו להורות על ענין חילוף הלבוש ולרמזו שביום זה זכינו לבגדים חדשים.

והנה איתא במגילה (טז.) "לכלם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות, אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יבשל בו וכו', אלא רמז רמז לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר ומרדכי יצא בלבוש מלכות". ואכתי צ"ב, דהא אף אם ביקש לרמזו לו

אשר על אף שנמכר לעבד בהיותו בלא חתימת זקן אפ"ה השיג את השלימות של נתמלא זקנו ועמד בקדושתו, ואדרבה, סברו הם שיוסף הוא סיבת צרתם אשר מתנכל הוא להם באמתלאות של הגביע הגנוב ומעשה בנימין, אולם לא ידעו שממנו גופא תבוא להם הישועה. והוא ממש דוגמת נס הפורים אשר מן המכה עצמה באה הרפואה והישועה. וכן הענין אשר לא חשבו שבמצרים יצליח יוסף להתעלות ולהגיע לדרגת השלימות והיה הדבר נסתר, כן הוא בחמאם של ישראל שהשתחוו לצלם אשר לא עשו אלא לפנים כדאמרו בגמ', ובתוך תוכם של ישראל, באופן הנסתר, היו ישראל עדיין משועבדים ומחוברים להשי"ת. וזהו הלימוד שמגלה לנו יום הפורים, שבשורש נשמתם של ישראל יש רצון תמידי לקיים את רצון הבו"ת באמת ובתמים כדכ' הרמב"ם בהל' גירושין ע"ד הגמ' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

ולכך איכ"ל דזהו מעם המנהג בלבישת הפרצופין, שהוא מסמל את החלק הנסתר בנשמתם של ישראל אשר בו יש תמיד רצון עז לעבוד את ה' ולקיים את מצוותיו, ואפילו במצרים, ערוות הארץ, יכול היה יוסף לעמוד בגבורה בכל הנסיונות ולהשיג את שלימותו, ואין איש מישראל אשר אין בו נקודה פנימית זו שרצונו להיות דבוק בטוב ולהיות משועבד להשי"ת, ולא ידח ממנו נידח.

ועי' בשפת אמת (פורים תרנ"ד) שבתו"ד כתב חז"ל: "ויתכן ליתן רמז למנהגן

ל. ובהגדה של פסח מצינו שדרשו: "ורב, כמה שנאמר רבבה כצמה השדה נתתיך וכו' ואת ערם ועריה, שהיו ערומים ולא היה להם לבוש כיון שלא היו בידם מצוות, והיינו בדמיך חיי' שניתנו להם ב' מצות, דם פסח ודם מילה, ומצוות אלו היו להם לבגדים ולמלבוש.

לבנימין דבר זה, הרי סו"ס מעורר הוא את קנאת האחים בזה, שהרי נתן לו ד' חליפות יותר ממה שנתן לכל שאר האחים, ועי' במהרש"א שם.

אולם לפי"ד יש לומר, דרמזו לו לד' מצוות הללו הרמזים בתיבת 'אשיש' הנדרשים מקרא ד'ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר' שהם בבחינת לבוש ובגד ונקראים בגדי ישע. וא"כ לא היו הם ממש ד' בגדים נוספים אלא ד' מצוות הקרויים לבוש ובגד, ונתינת הבגדים הוא האופן לרמזו לו על דבר זה, דבפשוטו הביאור בגמ' הוא שרמזו לו בהני בגדים על לבישת מרדכי בהני בגדים, אמנם לזה מקשים שמכל מקום זה מתעורר קנאה, אמנם אם בבגדים אלו מרמזו למצות היום שיהיה עוד ד' מצות היום, הרי כל הבגד הוא רק משל למה שיבוא מתוך גילוי לזה, וכזה יש לומר שאין קנאה ובהכי יתישב.

לבישת פרצופין מטעם שלבש יעקב בגדי החמודות בעת שקיבל את הברכות

ט"ו, **איתא** בספרים הקדושים לפרש, מפני מה קיבל יעקב את הברכות באופן שהוצרך ללבוש את בגדי החמודות של עשו, והתשובה לזה, דבא להורות לנו שאפילו באופן שיעקב אבינו לבוש בבגדי עשו עדיין יש ישועה, והוא כל זמן שהוא קול קול יעקב, ולזה באה ישועת פורים לרמז דבר זה, שאפילו בזמן הגלות הגדולה אמנם עדיין מאיר הקול קול יעקב, ואפילו אם נראה שכולו לבוש בגדי חמודות של עשו. ולפי"ז יש לבאר עוד ענין בלבישת פרצופין, דאיתא בחתם סופר דהטעם שהיה צריך יעקב אבינו ללבוש בגדי חמודות הוא בכדי שיהיה אפשר לו לשקר ולומר 'אנכי, עשו בכורך', והרי בפורים צריך אדם לשנות ולומר 'ברוך המן', ובכדי לומר זה צריך הוא ללבוש בגדי עשו, ולזה בא המנהג באיזה דרגה לענין הלבישה, ועיין בזה.



סימן סד

מנהג התינוקות לעשות אש ולקפוץ ע"ג ביום הפורים

והנראה בזה, דהנה בפשטות הדברים עשיית המדורה בל"ג בעומר הוא לזכר שהייתה אש גדולה בשעת מיתתו של רשב"י בל"ג בעומר. והנה בחג השבועות מצינו בהלכה שעושין זכר למתן תורה ומעמידין אילנות כביהכ"נ, ויל"ע אמאי אין אנו עושים בחג השבועות זכר ג"כ לאש הגדולה שהייתה בשעת מעמד הר סיני כדאיתא בקרא, ומ"ש מל"ג בעומר שאנו עושין זכר לאש, וצ"ב.

האש בקבלת התורה הייתה אש של דין ולכך הוצרך הקב"ה לכפות עליהם את ההר

ב) והנראה בזה, דאותו אש שהייתה בשעת קבלת התורה הייתה אש של דין, וכמבואר בתוס' שבת (פח.) שביאר מה הטעם שהוצרך הקב"ה לכפות עליהן הר כגיגית, הרי כבר אמרו ישראל נעשה ונשמע, ותי' בתוס' שמא מכח האש הגדולה יהיו חוזרים בהם. ובפשוטו כודאי כוונתם לאש ממש, אמנם בעומק הדבר י"ל דאותו אש היינו האש של

'אלא קופץ ברגליו כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים'

א) בגמ' סנהדרין (סד:) מצינו לענין הע"ז של מולך שהוא "כמשוורתא דפוריא", ופירש"י: "אינו מעבירו ברגליו אלא קופץ ברגליו כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים, שהיתה חפירה בארץ והאש בוער בו, והוא קופץ משפה לשפה".

והנה מנהג זה צריך ביאור, ואמאי אש בוער וקפיצה משפה לשפה הוא ענין מענייני הפורים א.

טעם המנהג לעשות מדורה בל"ג בעומר

והנה מנהג ישראל הוא לעשות מדורה בל"ג בעומר, וכן מנהג זה צ"ב, ולא עוד אלא שיש בזה קושי מצד ההלכה, שהרי איתא בתוספתא מסכת שבת (פרק ז) "המרקד לשלהבת הרי זה מדרכי האמורי", וכמובן דאין זה הכוונה בל"ג בעומר כיון שהוא לשם הילולא, אמנם אכתי יש לבאר מהו הטעם למנהג זה.

א. ובמאמר המוסגר, מצינו כבר בדברי הראשונים דבפורים במיוחד יש רמז לקפוץ, דבמגילת אסתר כתיב להיות היהודים 'עתודים' בוא"ו, כמו עתודים חמשה של קרבנות הנשיאים, ולרמז בלשון קדשם: "שהיהודים יש להם להיות כ'עתודים' בפורים לשמוח ולקפוץ", ע"י באמרי נועם עה"ת וכן בכתבי מהר"ם מרוטנבורג.

שכן הוא באמת בפנימיות הדברים, וע"כ דייקא אותו אש דכלפי חוץ היה נראה כאש של דין, גילה רשב"י שהוא אש של רחמים, וע"כ עושין זכר לזה.

כאשר הדר קבלוה בימי אשורוש הפכה האש של מתן תורה להיות אש של רחמים

ג) והנה ביום הפורים הרי הדר קבלו ישראל את התורה מאהבה, ונמצא דכלל"י הכירו שאותו אש של דין שהיה במתן תורה הוא אש של רחמים, וא"כ מעתה כבר אין חשש שיחזרו בהם ישראל מחמת האש הגדולה ותו לא בעיני כפייה. נמצא דכמו שברשב"י עושים אנו מדורה זכר לאותו אש, כן עתה בהדר קבלוהו יש מקום בפורים שהוא זמן קבלת התורה באהבה לעשות זכר לאותו אש שהייתה בשעת מתן תורה, ולעשותו באופן של שמחה, וע"כ היה המנהג לעשות אש ולקפוץ מעל האש מצד אחד לצד השני להורות דמעתה אין האש סימן של דין אלא הוא רחמים, ועל כן היו קופצים ושמחים מעל האש.

והנה כתב המחבר (סי' תכ"ח א) דלעולם ביום שחל בו פורים יהיה נופל ל"ג בעומר באותה השנה, וסימנו פלג (דהינו פ' פורים ל"ג בעומר). ולהנ"ל מבואר עוד השוואה בין פורים לל"ג בעומר, והיינו שאותו זכר שאנו עושים עם המדורה בל"ג בעומר, אנו עושים ג"כ ביום הפורים זכר לאש שהייתה בשעת קבלת התורה, שמעתה הוא אש של רחמים ואינו אש של דין.

דין, וברומה למה שתי' במדרש תנחומא (פרשת נח) דהכפייה הייתה על חלק תורה שבע"פ שהוא קשה מאוד, כן אפשר לרמוז בדברי התוס' דאותו האש היינו הקושי בקבלת התורה ושמה מחמת אותו אש והקושי בקיום הלכות התורה יהיו ישראל חוזרים בהם, ולכך כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית. וע"כ י"ל דאותו האש הוא סמל של דין, ואין עושין זכר לזה, משא"כ האילנות שאנו עושין זכר למתן תורה הם שייך לחלק הרחמים שהיו בשעת קבלת התורה, כדכ' בשו"ע הרב (תצ"ד) "נוהגין לשמוח עשבים בביהכ"נ ובבתים בשבועות זכר לשמחת מתן תורה". הרי דהוסיף כאן תיבה ואינו רק זכר למתן תורה אלא זכר לשמחת מתן תורה.

האש בל"ג בעומר הייתה אש של רחמים וגילוי הפנימיות

משא"כ האש של רשב"י היה אש של רחמים, שבאותו היום נגלו לרשב"י כל סודות התורה, וע"כ עושין זכר לאותו אש. ונראה להוסיף עוד בזה, דהנה איתא בזוהר על התוכחה בפרשת כי תבוא שהוא קשה יותר מהתוכחה שבתורת כהנים, ופעם היה רב יוסי וכל תלמידי החכמים לומדים התוכחה והיה קשה עליהם כל הגזירות, ואמרו שצריך לשלוח ולשאול את רשב"י שיבאר להם הדברים, ושלחו יונה ללכת לקברו של רשב"י ושם שלח מכתב וביאר דבכל הקללות טמונים ברכות. ונמצא דכוחו של רשב"י הוא בפנימיות התורה לבאר שהכל הוא לטובה ולברכה, כיון



סימן סה

דין האבל כש"צ בתפילת מנחה ביום הפורים

ובפורים קריאת המגילה הוא ההלל, וא"כ אמאי לתפילת מנחה וערבית אינו יכול לרדת לפני התיבה.

אמנם חלק מיושעת פורים הוא, דבגזירתו של המן שהייתה על הגופים היינו צריכים להיות אבלים, ועל כך באה ההודאה ביום זה, כדאיתא בגמ' מגילה (יד.) קו"ח שאנו צריכין לומר שירה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממות לחיים לא כל שכן. ולכך מאי דכתיב בהמן 'אבל וחפוי ראש' אין רק שהיה הוא בבזיון, אלא הוא גדר הנם של פורים, והקיום של 'ונהפוך הוא' שביום זה ליכא אבילות כלל, וא"כ י"ל דלכך אין לו לאבל לרדת לפני התיבה ביום הפורים אף לתפילת מנחה וערבית.

דין האבל כש"צ בר"ח במנחה וערבית

ג) **והנה** לענין אבל כשליח ציבור בר"ח במנחה וערבית מצינו באדר"ת שדימה ר"ח לפורים, והביא ראיה מהמעשה הנ"ל עם הגר"א, ולכך ר"ל דאף בר"ח אין לו לאבל לרדת לפני התיבה למנחה ומעריב. אמנם לדברינו יש מקום לחלק בדבר, דרק בפורים שיש בו ענין מיוחד בקיום ונהפוך הוא שהוא ביטול אבילות לכך אין האבל מתפלל מנחה וערבית, אבל בר"ח שאין בו ענין זה, איכ"ל דרק בשחרית אין לו להתפלל מפני ההלל, אולם מנחה וערבית יכול.

מעשה הגר"א שאמר לאבל שרצה להיות ש"צ 'אבל וחפוי ראש'

א) **בליקוטים** במעשה רב הובא לענין אבל בפורים, שביום הפורים הלך אבל לגשת לפני העמוד לתפילת מנחה והתעטף במלית, ואמר הגר"א לו: 'אבל וחפוי ראש', ובוה רמוז לו שאין לו לאבל לרדת לפני התיבה ביום הפורים.

והנה אע"פ שמצינו את ענין השחוק בפורים, כדאיתא בספר יצירה ובאליה רבה ובר' צדוק ויש כמה מקורות לדבר, ומצינו שהיו נוהגין שחוק ביום הפורים, אמנם קשה לומר שכך הייתה הנהגת הגר"א, ולא מצינו במעשה רב שהגר"א היה נוהג שחוק כעין זה ביום הפורים, וכן יש כמה דעות שאומרים שאין היתר של שחוק בענין זה ביום הפורים. וכיון שכן יל"ע למה אמר לו בלשון הזה 'אבל וחפוי ראש' דהיינו שהוא מתעטף וגם מתפלל, ולא אמר לו בפירוש שאין לאבל לרדת לפני התיבה בפורים.

קיום 'ונהפוך הוא' מחייב שלא תהיה אבילות ביום הפורים כלל

ב) **והנראה** לדון כוונתו בזה, שהרי מעיקר הדין יום הפורים אינו יו"ט, ולכך מובעי לכאן דרק בשחרית אין לאבל לרדת לפני התיבה כיון דהוא יום שיש בו הלל,

והנה המעם שאף בר"ח אין האבל מתפלל, מבואר באדרת שהוא בכדי שיזכרו הציבור את הזכרת אותו יום. וא"כ יש לבאר, דמה"ט אמר הגר"א לאותו אבל לשון זה של 'אבל וחפוי ראש', דביום זה יש לזכור את מפלת המן שהיה אבל וחפוי ראש, וקיום

'ונהפוך הוא' הוא דליכא אבילות ביום זה, ומשו"ה אין לו לאבל לרדת לפני התיבה. ולא היו בדבריו רק ענין השחוק והחידוד, אלא אמר לו בזה את עיקר המעם לכך שאין האבל מתפלל, והוא משום קיום 'ונהפוך הוא' של 'אבל וחפוי ראש'.



סימן סו

בענין תפילה בפורים כשהוא שתוי

ביצה אות ה): "ומנחה היה מתפלל בזמנו אפילו הוא שתוי קצת, אף על פי ששתוי לא יתפלל לכתחילה (עירובין סד.), ושתוי הוא שיכול לדבר בפני המלך, א"כ אף בשתייה שלנו שתוי הוא. אפשר לומר, דלא אסרו חכמים לכתחילה אלא בחול, משום דאפשר לו להמתין עד שיפוג יינו, אבל היום של י"ט, שמצוה לשמוח, וחציה לכם, אוקמיה אדיניה, שתפילתו תפילה, והקב"ה מקבל תפילתו, מאחר שהוא שמח וטוב לב בשמחתו של מקום".

"והיינו ע"פ המדרש (עיין איכ"ר ג, יב) שדרשו בקרא (תהלים סט, יד) ואני תפילתי לך ה' עת רצון. וז"ל, כתיב (שם שם, י"ג) 'שיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר'. וכתיב בתריה, 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון' וגו', אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע אין אומה זו כשאר אומות העולם, אומות העולם כששותין ומשתכרין, הולכין ופוחזין, ואנו לא כן, אלא אף על פי ששתינו, ואני תפילתי לך ה' ע"כ. אלמא שבשבת, וה"ה בי"ט, יש להתפלל אחר ששתו, רק [שלא יגיע] לשיעור שכרות, וכן אתה מוכרח לומר אף לדברי הרמב"ם אף בתפלת ערבית, שהרי כתב שאוכלין ושותין עד הלילה, וכ"ש האידנא שבלא"ה אין מרדקין ומכוונים בתפלה כ"כ, שאין להקפיד בשתוי כאשר כתבו הגהמ"י (ה' תפילה פ"ד אות כ'), עכ"ל.

דברי היש"ש בהיתר להתפלל אף אם שתה קצת

(א) כתב השו"ע (סי' צ"ט סעי' ג): "כל אחד שהוא שתוי סגי ליה לפי מה שמרגיש בנפשו שיפוג יינו. הנה, ולכן אין נוהרין ביינות שלנו שאין חזקין שמתפללין אף על פי ששתה רביעית ויותר, וכל שכן אם מתפללים מתוך סדור שבידו שאין חוששין לשכרות מעמ". ובמשנ"ב שם הביא: "כתב בים של שלמה, וביום טוב יכול להתפלל מנחה אף על פי ששותה קצת, דאי אפשר להמתין עד שיפוג יינו, וכל שכן האידנא דבלאו הכי אין מכוונין כל כך שאין להקפיד בשתוי".

והנה ישראל קדושים בני קדושים מקפידים לקיים מצות חייב איניש לבסומי ביום הפורים ושותים ומשתכרים, ופעמים מתפללים תפילת מנחה וערבית כשעדיין לא פג יינם לגמרי, ועי' בכמה מן הראשונים דמהאי טעמא כתבו שאין להשתכר כ"כ ביום הפורים, כיון דשיכור אסור בתפילה ותפילתו תועבה.

אומות העולם כשהם משתכרין הולכים ופוחזים ואילו ישראל עומדים בתפילה לשבח ולקלס

(ב) ויש בנותן טעם להביא דברי הים של שלמה הנ"ל במלואם, וז"ל (פרק ב')

דווקא ביום הפורים מצינו הבחנה זו בין ישראל לאומות העולם

ג) ונראה לכאר דביום הפורים דווקא אפשר לקיים דברי היש"ש, דהנה ביש"ש הביא מדברי המדרש ששיבח דוד המלך את הנהגתם של ישראל בעת שהם שתויים לעומת הנהגת אומות העולם, והרי איתא בגמ' מגילה (יב:) עה"פ "ויהי ביום השביעי כמוכ לב המלך ביין" היינו יום השבת, יום שבו בני האומה הישראלית מרבים בשירות ותשבחות לפני השי"ת ועוסקים בדברי תורה, ומאידך אחשורוש דיבר דברי הבל וניבול פה כשביקש

שתבוא לפניו ושתי כשהיא ערומה, ע"כ. ואם כן ישועת פורים במיוחד בא מכח אותו הבחנה בין הנהגתינו אחר שאנו שותים שאנו אומרים שירות ותשבחות, לבין הנהגת אומות העולם שהולכין ופוחזים, וכיון שכן, במיוחד בפורים אחר שאנו שותים אנו מקיימים את 'ואני תפילתי' והולכין לבית הכנסת להתפלל ולקלם להקב"ה. ובוודאי שאין זה לכתחילה, אלא שיש להמליץ על ישראל קדושים עפי"ד היש"ש הנ"ל, אשר כמבואר ביום הפורים במיוחד בא לידי ביטוי שינוי הנהגת ישראל משאר אומות העולם.



סימן סז

בענין תענית חלום בפורים

לשמוח באכילה ובשתיית יין, וא"כ שפיר כתב המג"א שאין לו להתענות עד סוף היום, עיי"ש.

השוואת הגמ' בין הסעודה בפורים לסעודה בחג השבועות

(ב) ויש להמעים בזה עוד, דהנה איתא בגמ' פסחים (סח:): "מר בריה דרבינא כולו שתא הוה יתיב בתעניתא לכד מעצרתא ופוריא ומלעי יומי דכיפורי. עצרת - יום שניתנה בו תורה, פוריא - ימי משתה ושמחה, מעלי יומי דכפורי" וכו'. וכתב בשו"ע הרב (סי' תצ"ד יח) וז"ל: "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות, לפי שהוא יום שניתנה בו התורה, וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה. לפיכך אינו דומה לשאר יום טוב ושבתות שמותר להתענות בהם תענית חלום כמו שנתבאר בסו"פ רפ"ח, עכ"ל.

ולפי"ז יש לומר, דמה"ט אסור להתענות כל היום אף ביום הפורים, ומדברי הגמ' חזינן שהשוו בין פורים לשבועות אף שביום השבועות לא הוקבע יום זה ליום משתה ושמחה ככפורים, וא"כ י"ל דאף יום הפורים הוא יום שניתנה בה תורה, והא דהוקבע לימי משתה ושמחה אינו רק לענין שתיית יין אלא גם לענין הסעודה, ולכך אין להתענות בו תענית של כל היום אלא יתענה עד לאחר המנחה ואח"כ יאכל.

מותר להתענות רק עד לאחר מנחה

(א) כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה ס"ב): "ואין להתענות בפורים, מלבד תענית חלום". וכתב המג"א (סק"ד): "נראה לי כוונתו דיתענה עד אחר מנחה ואח"כ יאכל", עכ"ל. וראיתי מקשים ע"כ, שהרי בשבת ויו"ט פסק המחבר (סי' רפ"ח ס"ד): "מותר להתענות בו תענית חלום כדי שיקרע גזר דינו", והיינו דכיון דנפשו מרה עליו הרי התענית עונג הוא לו, ואין זה סתירה למצוות עונג שבת ושמחת יו"ט, ובהו לא אמרינן שיתענה עד המנחה ואח"כ יאכל אלא יכול להתענות כל היום, וא"כ אמאי ביום הפורים אינו כן, ויכול להתענות רק עד לאחר המנחה ואח"כ יאכל.

וראיתי מבארים בזה (עי' בספר ירח למועדים) ע"פ דברי מרן הגרי"ז (הובא בעמק ברכה) דחלוק שמחת פורים משמחת יו"ט, דכל המועדות עיקר השמחה הוא לשמוח בה, ובשר ויין הם היכ"ת לכך, אבל בפורים המשתה הוא גוף המצוה עיי"ש דאין שיעור בשתיית יין ומה"ט חייב איניש לבסומי עד דלא ידע. ולפי"ז יש לבאר, דהא דביו"ט מותר להתענות תענית חלום הוא משום שמאחר שמעם חובת אכילה ושתייה ביו"ט הוא משום היכ"ת לשמחה, לכך מותר להתענות כיון שגם ע"י התענית יש לו שמחה ועונג הוא לו, משא"כ בפורים הרי מלבד מצות שמחה יש בו גם מצות 'משתה' דהיינו מצוה

המשתה והשמחה בפורים הוא להורות שהישועה באה ע"י השמחה בה'

ג) **עוד** נראה בזה עפי"ד החתם סופר (דרשות חלק א' דף קפה) שכ' וז"ל: "דמצינו במדרש (ב"ר פ"ד כ) כי בגלל שלבש יעקב שק ואפר הוצטרכו בניו בימי מרדכי ללבוש שק ואפר, ולכאורה צריך להבין, למה נענש על לבישת שק ואפר, הלא מדרך בשר ודם להתאבל על בנו רח"ל וכו', כתיב בתהלים (כב) 'רחוק מישועתי דברי שאגתי, אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, ואתה קדוש יושב תהילות ישראל', שהקב"ה אינו רוצה מזה שאדם שואג ומתאונג בשברון לב ובלבישת שק ואפר, שסבלון אחד עושה יותר מכמה תפילות, ולכן סירבה אסתר להתלבש בשק ואפר ששלח אליה מרדכי, רק אדרבה זימנה את המן לסעודה להורות כי שמחה בה' ובטחה בישועתו".

"וזתו פירוש הפסוק 'רחוק מישועתי דברי שאגתי' (דהיינו שאינו מתחזק אחר תפילתו לסמוך בהקב"ה שיקבל בקשתו), כי כל זמן שהאדם שואג אזי הישועה רחוקה לבוא, ורק אם 'אתה קדוש יושב תהילות ישראל' שישוב ומודה להקב"ה אז זכה לישועה" וכו',

וסיים שם לענין יעקב אבינו, כי היה צריך לבטוח בה' על הישועה העתידה לבוא, וע"כ הוצטרכו בניו ללבוש שק ואפר, ולכן תקנו שמחת פורים ומקודם יקראו המגילה מרם שמחם, להורות כי התפילות והבקשות, שכנגדם נתקן קריאת המגילה, לא הועילו כלל כלל, כמו השמחה והבטחון בישועתו, עכ"ד.

ד) **ולפי** האמור נראה לבאר, שהרי כל היו"ט של פורים הוא להורות שהישועה באה ע"י השמחה, וע"כ אף שבכל השנה נחשב התענית לעונג משום עגמת הנפש, אמנם ביומי דפורים צריך להראות דווקא שהישועה באה ע"י משתה ושמחה, ולכך יש בו איסור להתענות כל היום.

אולם לפי"ז אכתי צ"ב אמאי מותר בכלל להתענות ביום זה. אמנם הוא מבואר, שהרי קריאת המגילה והתפילה הם כנגד הצום והתענית של מרדכי, ורק לאחר מכן עושים סעודה בכדי להראות שהישועה היא ע"י משתה ושמחה ולא ע"י צום ותענית, ולכך עד זמן הסעודה שהוא זמן המנחה מותר להתענות, אולם לאחר המנחה שהוא כבר זמן הסעודה אסור להתענות.



סימן סח

בענין איסור מלאכה בפורים

איסור מלאכה לא קבילו עלייהו

(א) הנה יום הפורים מותר בעשיית מלאכה מעיקר הדין, כדאיתא בגמ' מגילה (ה:): "והתני רב יוסף, שמחה ומשתה ויום טוב, 'שמחה' מלמד שאסורים בהספד, 'משתה' מלמד שאסור בתענית, 'ויום טוב' מלמד שאסור בעשיית מלאכה" וכו', והסיקו בגמ': "הספד ותענית קבילו עלייהו, מלאכה לא קבילו עלייהו, דמעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב', ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה', ואילו יום טוב לא כתיב", ע"כ.

והקשה בשפת אמת (מגילה שם) וז"ל: "קשה א"כ למאי הלכתא דריש ר"י יום טוב מלמד שאסור במלאכה, מאי נ"מ כיון דלא קבילו. וי"ל לשיטת הב"י (סי' תר"ע) דדברים המותרין ואחרים נהגו בו איסור דאין להתיר להם היא דוקא כשיש בו סמך איסור, א"כ נ"מ, דבאטרא דנהגו איסור אין להתיר להם, כיון דאנשי כנה"ג הוי בעו לתקוני נמי איסור מלאכה. מיהו המור שם לא ס"ל הכי ע"ש, וצ"ל דר"י דריש הכי כדי לידע דהא דאח"כ לא כתי' יום טוב משום דלא קבילו עלייהו היא לענין איסור מלאכה", עכ"ל.

והיינו דאי לא קבילו עלייהו איסור מלאכה, לענין מה דרש רב יוסף שיום הפורים הוא כיו"ט לענין איסור מלאכה, ומאי נפ"מ

בדבר, שהרי לא קיבלו עליהם איסור זה. ותני' דהנפ"מ בדבר הוא דאיסור מלאכה ביום הפורים חשיב כדבר שיש בו סמך איסור, ובאטרא דנהגו איסור בדבר אין להתיר להם לשיטת הב"י.

(ב) **והנה** יש לדון בזה, דנהי דלא קיבלו עליהם את יום הפורים כיום טוב לענין איסור מלאכה, אולם לחובת השמחה שיש ביו"ט מדין ושמחת בחגך איכ"ל דהוא עדיין יו"ט, ואיכא בהו חיוב סעודה אף מהאי דינא. (ועי' בגמ' מגילה ו: שנחלקו הראשונים לענין אדר ראשון האם יום י"ד בו הוקבע לחובת סעודה, וי"ל ע' דמדברי הגמ' הכא נראה דרק ב"ד באדר שני יש איסור הספד ותענית ומ"מ יש חובת סעודה משא"כ בפורים קמז).

דרשתו של רב יוסף עמדה לנו לקבוע שביום הפורים אין דין למעלה

(ג) **ונראה** להטעים עוד ע"פ מה שכתב בחת"ס (שיר השירים עמוד מה ד"ה כי טובים) דביום הפורים אין דין למעלה, ויש לכאר דהוא משום שבתחילתו הוקבע להיות כיום טוב, וביו"ט אין דנים דינים. נמצא שרווח והצלה גדולה עמדה לנו מדרשתו של רב יוסף דיום הפורים הוא כיו"ט ואסור במלאכה, דאע"פ שאיסור מלאכה לא קבילו עלייהו, אכתי לענין שאר הדברים הרי יום הפורים הוא כיו"ט, וכוה מבואר הערת השפ"א.



סימן סט

טעם לענין השחוק ביום הפורים

המקור לענין השחוק בפורים

(א) **הנה** מצינו במוחד ביום הפורים שיש בו ענין של שחוק, והנה כתב השו"ע (סי' תק"ם ה) וז"ל: אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה". ובמשנ"ב (סק"ב) הביא מהפרישה, דאפילו בשמחה של מצוה כגון חנוכה ופורים לא ימלא פיו שחוק. (ובמה שכתב חנוכה צ"ב דבימים אלו לא נתקנו לשמחה אלא להודות ולהלל, אמנם מ"ט לא כתב אף שאר ימים טובים ועיין בזה).

והנה נחלקו הראשונים אם טעם זה הוא דוקא בזמן החורבן או לא, דעת הב"י שאפילו שלא בזמן הגלות אסור למלא פיו שחוק, כי השמחה היתירה מרגילה את האדם לשכוח המצות. אמנם בטור כתב: "אסור לאדם למלא פיו שחוק בגלות הזה", והיינו דדוקא בזמן הגלות אסור, ועי' בב"י שם שהביא שכן דעת הרמב"ן עי"ש.

ויל"ע לפי"ז לענין פורים, שהרי אם האיסור הוא בזמן הזה מחמת הגלות, הרי בפורים הוא היו"ט המיוחד מכל שאר הימים טובים שאינו שייך לגלות והוא שייך לענין של לעתיד לבוא, אמנם אם האיסור הוא משום שהשחוק מרגיל את האדם לשכוח את המצות, א"כ גם בפורים איכא האי מעמא. (אמנם יל"ע בזה דבפורים יש מצות עד דלא ידע, הרי דמותר לאדם לשכוח מכל המצות, אמנם בודאי

יש לחלק בין הענינים). ועי' עוד במשנ"ב בהלכות שבת (סי' ש"ז ס"ק נט) שכתב בתו"ד וגם בפורים אין מותר רק השחוק שעושין זכר לאחשורוש, והוא מדברי המג"א, וקצ"ע מכאן דמשמע דכל שחוק אינו מותר. ויש לדקדק עוד כמה שכתב שעיקר השחוק בפורים הוא 'אחשורוש' ולא כתב 'המן', וצ"ב.

(ב) **והנה** מצינו מקור לענין השחוק בפורים בדברי ספר היצירה (פ"ה): "המליך אות ק' בשחוק וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם הגים בעולם ואדר בשנה, ע"כ. וכתב הגר"א בפירושו שם (פ"ה מ"ז): "שחוק באדר - משתה ושמחה ליהודים" וכו'. ועי' בלקומי אמרים (לר' צדוק הכהן אות טו) שכ', וכן מנהג לעשות כל מיני שחוק בפורים ומנהג ישראל תורה, שהוא על דרך שנאמר יושב בשמים ישחק ה', וכן באות ר"ם בענין שמותר לעשות ליצנותא דע"ז, והוסיף שם: "זה ענין יום הפורים, שלכן מנהג ישראל לעשות מיני שחוק וליצנות מהמן שהוא היה שחוק". (וע"ע בפרי צדיק (שמות לר"ח אדר אות ב) שביאר ענין השחוק באדר והשחוק בלויטן, והאריך לבאר שם דברי ספר יצירה בכמה דרכים, ע"ש). ועי' בפרי צדיק לר"ח אדר שכ' וז"ל: "בספר יצירה המליך אות ק' בשחוק וכו', ושייכות שחוק לאדר פירשו המפרשים ממעם שבו ימי משתה ושמחה. ולפי זה הוה ליה לומר בשמחה. אך דכבר אמרנו דההבדל בין שמחה לשחוק

דשמחה בלב כמו שנאמר ישמח לב מבקשי ה', נתת שמחה בלבי, וכן בני אם חכם לכך ישמח לבי גם אני, וכן טובא. והשחוק - התגלות השמחה, וזה לא הותר רק לעתיד כמו שנאמר או ימלא שחוק פיננו, עכ"ל.

שרה 'לא צחקתי כי יראה' דהשיבה שרה לראיה שהיא לא שחקה ממה שנשאר לה יראה בקרבה וכנ"ל דשחוק הוא היפך היראה).

השחוק בפורים הוא להורות על קבלת התורה מאהבה

השחוק הוא היפך היראה

ויש להמעים עפי"ז אמאי דווקא ביום הפורים מצינו את ענין השחוק, דהנה אמרו בגמ' שבת (פח.) דהדר קבלוה בימי אחשורוש מאהבת הנס, והיינו דבשעת קבלת התורה היה הקבלה מצד היראה, שהיו יראים מהאש הגדולה דלכך כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית כדכ' התום' שם, אולם בימי הפורים הדר קבלוה מאהבת הנס, ומידי שנה ושנה אנו מקבלים את התורה מחדש פורים מאהבת הנס. ובכדי להורות שקבלתינו את התורה בפורים הייתה מאהבה ולא מיראה לכך אנו חוגגים יום זה במשתה ושמחה ובענין השחוק, להורות שקיבלנו את התורה מאהבה ולא מיראה, שהרי השחוק הוא היפך היראה, ולכך מצינו ביום הפורים ענין זה של שחוק.

ג) **ויש** להוסיף ביאור אמאי דווקא ביום הפורים מצינו ענין זה של שחוק. דהנה באורחות צדיקים בשער שמחה כ' דענין השחוק הוא היפך היראה, וז"ל: "ומן השמחה יבוא שחוק לאדם. ואין ראוי לאיש משכיל להרבות בשחוק, כי עם השחוק משתתפת דעת קלה, כמו שנאמר (קהלת ז, ו) "כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל". וכבר נאמר, מאותות השומה ששחוק במקום שאין ראוי בו השחוק. ואין ראוי למי שיש לו מוסר להתנהג בשחוק במושבות ובמעמדות, מפני שאמרו מי שרב שחוקו מתמעט מוראו, כי בשעת השחוק אין יכול לחשוב שום יראת שמים עליו". (ועי' בשפת אמת בלקוטים פ' וירא במה שאמרה



סימן ע

בדמיון שבין יום הכיפורים לפורים

[רק ביום הפורים אפשר לשמוח ולהודות על הדין שנתתם ביוה"כ]

הכיפורים ביום הפורים, ויום זה הוא כולו לכם, ושני ימים אלו משלימים זה את זה. אולם אכתי צריך הדבר ביאור, דהא יוה"כ מופקע מכל ענייני אכילה אחר דמצווה להתענות בו, וא"כ האיך שייך השלמה לדבר אשר אינו בנמצא. וכיון דליכא כלל חובת סעודה ביום הכיפורים כיון שהוא יום תענית, האיך אפשר להשלים ד"ז ע"י סעודת פורים. (וכידוע מהאור שמח בענין תוספת יו"ט ביוה"כ שהעלה דליכא התם כלל חובת סעודה ואמכ"ל). ונביא בזה כמה ביאורים בדבר.

א', הנה בספר ליקוטי הגר"א (קנד) כתב וז"ל: "ענין פורים שהוא נגד יוה"כ וכו' רק ביוה"כ שאין בו אכילה ושתיה נגדו פורים, ולכן בו הרבה משתה וכו', וכולן קבלת התורה, יהו"כ כמו שאמרו בסוף תענית (ל:): ופורים כמו שאמרו (שבת פח.). הדר קבלהו בימי אחשורוש, ולכן הוא נגד יהו"כ וכנ"ל, עכ"ל א'.

ולפי"ז יבוארו דברי הגר"א, דהמעם דשני הימים האלו משלימים זה את זה

שמחת הפורים הוא השלמה לחציו לכם של יוה"כ

מצינו בספרים שהובא רמז בשם האריז"ל שיום הכיפורים הוא כ-פורים, והיינו שיש דמיון והשוואה בין יוה"כ פ לפורים, והדברים הם ע"פ התקוני זוהר (תיקון כא) וז"ל: "פורים אתקריאת על שם יום הכיפורים" עכ"ל. הרי לנו השוואה בין יוה"כ לפורים, ובדברי האריז"ל הוא ביותר, דיום הפורים עדיף מיוה"כ פ. וענין השוואה זו צריכה ביאור, שהרי שני הימים הללו הפוכים זה מזה, יום הכיפורים הוא יום של עינוי וסליחה וכפרה, ואילו יום הפורים הוא יום של שמחה ומשתה. וביותר צ"ב באיזה ענין גדול יום הפורים מיום הכיפורים.

ומטו משמו' דהגר"א לבאר (עי' פחד יצחק ענין ה והוא מלקוטי הגר"א וורשא תרמ"ט), דהנה קי"ל דכל יו"ט הינו חציו לה' וחציו לכם, וכיון דיוה"כ הוא כולו לה' וליכא חציו לכם כיון שמצווים אנו בחמישה עינויים, לכך משלימים אנו את חלק ה'לכם' של יום

א. ויש לעיין בזה ממה דאיתא בגמ' (פסחים סח:) "מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומלעי יומי דכיפורי, עצרת יום שניתנה בו תורה, פוריא ימי משתה ושמחה כתיב, מעלי יומי דכפורי" וכו'. הרי מבואר בגמ' דאין חובת סעודה בפורים מצד קבלת התורה, ועי' בזה. ואולי י"ל דאכן חובת המשתה והשמחה בפורים נובע מצד עצם היום, אולם חלק מטעם חובת השמחה הוה הוא משום קבלת התורה וההדר קבלהו, אבל אינו מחייב בפנ"ע ונכלל בשמחת פורים.

הוא מפני שב' ימים אלו עניינם קבלת התורה, ויש בהם מחייב של שמחה וסעודה כיו"מ, ולכך עבדינו את הסעודה המחויבת ביוהכ"פ מחמת ענין קבלת התורה ולוחות השניות שניתנו בו כמבואר בגמ' תענית שם ביום הפורים שהוא הזמן שהרר קיבלה מאהבה ב.

ולפי"ז יבואר נמי רמז הארז"ל שיום הפורים גדול מיוהכ"פ, כיון שהשוואה בין ב' הימים האלו הוא לענין קבלת התורה כאמור,

ומאחר שביום הפורים קיבלו ישראל את התורה מאהבה לכך ענין קבלת התורה בפורים גדול יותר מענין קבלת התורה שביוהכ"פ.

יום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא והבנה שכל מה דעביד רחמנא הוא טוב גמור

ב', **הנה** מצינו בפוסקים שיש היתר מיוחד של שחוק ביום הפורים ג, ועומק

ב. והנה אמרו שם בגמ' תענית: "א"ר שמעון ב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיוה"כ", ובדברי הריטב"א שם מבואר, דהזמן לעשות את הסעודה בט"ו באב הוא בשבת שלאחר תשעה באב. הרי חזינן דאין המחייב של שמחת יו"ט זה שתהא הסעודה דווקא באותו היום. וא"כ יש להטעים בזה, דמהשוואת ב' הימים הללו נראה דאף ביוהכ"פ הדבר כן, ולכך א"צ לעשות את הסעודה והשמחה המחויבת ביום הכיפורים דווקא באותו היום, ולכך עבדינו להו להך סעודה ביום הפורים שעניינו שווה ליוהכ"פ כמשנ"ת.

ג. יעויין באליה רבה (או"ח סי' תק"ס), ויעוי' בפחד יצחק פורים (ענין ט), והמקור הוא בחז"ל כדאייתא בספר היצירה פרק ה' על חודש אדר 'המליך אות ק' בשחוק', ועי' בלקוטי אמרים (לר' צדוק הכהן אור"ט) וכן מנהג לעשות כל מיני שחוק בפורים ומנהג ישראל תורה, שהוא על דרך שנאמר יושב בשמים ישחק ה', וכן באות ר"ס בענין דמותו לעשות ליצנותא דע"ז והוסיף שם: זה ענין יום הפורים, שלכן מנהג ישראל לעשות מיני שחוק וליצנות מהמן שהוא היה שחוק. נראה בעומק דהם שני מיני שחוק, שחוק בכלליות ושחוק בענין המן בגדר ליצנותא דע"ז.

יש להוסיף בענין השחוק, דהא אמרו בגמ' גיטין (נח:): שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ואין לך ניצחון גדול יותר על המן, והוא ממש ענין ונהפוך הוא כפשוטו, דלא רק שהפר ה' מחשבתו של המן אלא מבני בניו היו ת"ח גדולים. והנה מבואר בכמה מפרשים דהאי בני בניו של המן הוא רבי עקיבא. ובזה יבואר לנו עומק ענין השחוק, דהנה בגמ' מכות (כד:): מצינו שהיה ר"ע מצחק משום שראה את הנבואה על בנין הבית העתידה להתקיים, ובגמ' נדרים (נ:): במעשה דאשת טורנוסורופוס היה ר"ע שחוק ובוכה, וביארו שם בתוס' שהיה שחוק על העתיד לבוא שהיא עתידה להתגייר. נמצא דענין השחוק הוא ראיית התמונה הכוללת ואת העתיד לבוא. לכך, ביום הפורים אשר הוא בחינה של לעתיד לבוא כדביארנו לעיל, בו ראינו שכל המאורעות שסיבב השי"ת היו לטובה, יש ענין מיוחד של שחוק, ודוקא ר"ע שהיה מבני בניו של המן זכה לחדש הסתכלות זו וראיה כוללת זו שגם בתוך החושך וההסתר יש לראות את העתיד לבוא ולהבין שהכל הוא לטובה והוא חלק מההכנה לגאולה השלמה, ולכך אף בתוך החושך והחורבן היה בכוחו לשחוק.

יש להוסיף ולבאר דלפי הגירסא השני' בגמ' גיטין דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק היינו ר"י בר שילת, והרי ר"י בר שילת הוא בעל המימרא דכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, ובמק"א ביארנו דהוא בדיוק להיפך מכאן, והוא ממש כענין הנ"ל.

לשמוח ולהתענג ולהודות לבו"ת על רוב טובו וחסדו עימנו. לכך דווקא ביום הפורים שהוא כאמור בחינה של 'או ימלא פינו' יכולים אנו לקבוע סעודה על חיתום הדין של יוהכ"פ מתוך ידיעה והבנה שכל מה שנגזר עלינו הוא רק לטובה ולכרכה^ד.

'קדלי דחזירי' - גילוי שיום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא בו יהא החזיר מותר

עוד מצינו שיום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא, דהנה דרש שמואל בגמ' (מגילה יג.) דברי הכתוב 'וישנה ואת נערותיה' דהיינו שהאכילה קדלי דחזירי, ופרש"י שם שהוא כפשוטו דאסתר אכלה קדלי דחזירי. אמנם התוס' שם חלקו ע"כ וכ' דח"ו שהיא הייתה אוכלת. וצ"ב לרש"י האיך אכלה אסתר דבר איסור, ולתוס' שפי' שלא אכלה צ"ב למאי הוצרכו חז"ל לגלות לנו דבר זה, ומאי נפ"מ בדבר.

והנראה בזה, דהנה מצינו בדברי חז"ל שלעתיד לבוא יהיה החזיר מותר באכילה, יעוי' ברבינו בחיי פ' שמיני שכ' וז"ל: "ויש נוסחאות שכתוב: עתיד הקב"ה להחזירו לנו, וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור לישראל", עיי"ש. ועי' באוה"ח שם שכ' וז"ל: "והוא גרה לא יגר, פירש תנאי הוא הדבר לזמן

הדבר הוא, דאע"ג שיודעים אנו שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד וכל המאורעות העוברים עלינו הינם לטובה, אולם מ"מ בזמן שאנו בגלות ובהסתר פנים אין אנו רואים דבר זה, ולכך על הרעות מברכים אנו 'ברוך דיין האמת', ומאמינים שאע"ג שהוא דבר רע מ"מ הוא לטובתינו. אולם לעתיד לבוא נברך אף על הרעה 'הטוב והמטיב', כיון שבאותו הזמן נוכל לראות ולהבין כי הכל הוא לטובה. והנה יום הפורים הוא התגלות בחינה זו של לעתיד לבוא, אשר רק בו יותר לנו השחוק כדכתיב 'או ימלא שחוק פינו', כיון שכל גם פורים בא ע"י מאורעות אשר נדמו לנו בתחילה כרעות וצרות, אולם דווקא מתוך הדברים האלו גופא צמחה הישועה וזכינו לראות בחוש שכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, ומתוך המכה עצמה תיקן לנו הקב"ה רטיה ורפואה.

והנה ביוהכ"פ אשר בו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפנינו ונחתם בו דינו של האדם, איך אנו יכולים להתענג ולשמוח בו כיון שיש בני אדם אשר נגזר דינם ביום זה לקשיים ולצרות, אולם באמיתת הדברים כאמור אף הם הינם לטובתו של אדם, אולם אין אנו יכולים לראות ולהבין זאת מחמת הסתר הפנים שבגלות בו אנו שרויים. אולם בזמן שהוא בחינה של לעתיד לבוא בו אנו רואים ומכירים כי כל מה שמגלגל הקב"ה על האדם הוא לטובתו ממש, בוודאי יש לנו

ד. נמצא דאכילתנו בפורים הוא קיום מצות הסעודה של יוהכ"פ, דלא היה אפשר לעשות את הסעודה ביוהכ"פ. ולפי האמור יש לדון עוד בדרך דרוש, דגם הלל אין אומרים ביוהכ"פ משום שספרי חיים ומתים פתוחין לפנינו, ולכך משלימים הלל זה ביום הפורים, ובזה משלים יום הפורים את יום הכיפורים.

ביאור נוסף בדמיון בין יום הכיפורים ויום הפורים

ג', בספר אש קודש (להקדוש רבי קלונימוס קלמן מפיאסצנא והוא קיבוץ הדרשות שדרש בגטו וורשא) ביאר, דכמו שביוהכ"פ אין דרך להשתמט מן התשובה והתענית, וכל אחד ואחד מישראל חייב לעשות תשובה ביום זה ולהתענות, כן הוא הדבר ביום הפורים, וכל אחד ואחד מחויב במשתה ובשמחה ואסור לו לאדם להשתמט מחובה זו. וכפי שיעור הקושי של העינוי ביום הכיפורים, כן הוא שיעור החובה לקיים מצוות שמחה ביום הפורים. (ובאותו הזמן בעת המלחמה ובעת חורבן יהדות אירופה אשר בו היו הכל שרויים בעצבות ובכדוך זירום הגאון הנ"ל להתחזק ולשמוח ביום הפורים אע"ג המצב הקשה בו היו שרויים).

ונאים דבריו אף בימינו אנו, וכמו שביוהכ"פ מרגיש האדם שייכות לעיצומו של יום ומתענה ועושה תשובה, ואף הרחוקים מרגישים כן, כן הוא הדבר בפורים, ואף מי שאינו מרגיש שהוא יכול להיות בשמחה צריך לחזק עצמו בשמחת הפורים, וכמו שכל בני"י שייכים לעיצומו של יוה"כ, כך הם שייכים לשמחה ביום הפורים.

יום הכיפורים הוא יום קבלת לוחות שניות ויום הפורים הוא יום קבלת התורה מאהבה

ד', עוד נראה לבאר עפי"ד הגר"א הנ"ל, דהנה ידעינן שקיבל משה רבינו את הלוחות השניות ביום הכיפורים, ואף ביום

שהוא לא יגר, אבל לעתיד לבא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה ויותר, כי תורה לא תשונה, עכ"ל. ולכך נקרא 'חזיר' מפני שעתיד לחזור להיות כשר, והיינו שישתנה טבעו ויהיו ב' סימני טהרה כדכ' האוה"ח. ועי' עוד בדברי הבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ז) שכ' וז"ל: "הנה מרגלי בפומיה דאינשי שעתיד חזיר ליטהר, הן אמת לא נודע מקומו איה כי לא נמצא במדרשי חז"ל שבידנו, ואפשר הוא בקבלה דלעתיד ב"ב בשעת הכיבוש שוב עתיד ליטהר, כיון שהתורה קראתו טוב בכיבוש הראשון", עיי"ש. והיינו, שבכל דבר בעולם, אף בדברים הרעים, טמון בהם חלק שהוא טוב, ולעתיד לבוא יתגלה חלק זה. ולכך אף בהיות אסתר בית אחשורוש, בית הטומאה עם אותו רשע, עדיין היה שם חלק הטוב שהיה צריך להתגלות. ודבר זה גילו לנו חז"ל בענין החזיר, דכמו החזיר שהוא דבר טמא יש בו חלק טוב שעתיד להתגלות אשר לכך יהיה הוא מותר באכילה לעתיד לבוא, כך היה עם מעשה אסתר בבית אחשורוש, והוצרכה לתקן חלק הטוב שהיא טמון בביתו של אחשורוש.

וזתהו כל ענין העבודה של 'עד דלא ידע' ביום הפורים, להכיר ולהבין שאין כל רע בעולם, והכל הוא לטובה, וצריכים אנו להגיע למצב שלא נדע להכיר בין 'ארור המן' שהוא הרע ל'ברוך מרדכי' שהוא הטוב, כיון לעתיד לבוא נראה שהכל הוא לטובה, וכל מה דעביד רחמנא לטב עביד. ואף בדברים שנראים לנו כממאים וכרעים יש בהם חלק טוב אשר לעתיד לבוא יתגלו לנו, ומבני בניו של המן למדו תורה בכני ברק.

הפורים קיבלו עליהם ישראל את התורה מאהבה, והדר קיבלוה בימי אחשוורוש, ובוה במלה המודעא רבה לאורייתא שקיבלו התורה בכפיית ההר כדאמרו בנמ' שבת (פח.).

והנה איתא בתנחומא (פ' נח) דעיקר הכפייה על קבלת התורה היה על תורה שבעל פה, ובימי הפורים הדר קיבלוה בנ"י את תורה שבעל פה מאהבה.

והנה כל מהות תורה שבעל פה הוא שהאחד לומד עם השני ובוה מתחברים בני האדם זה עם זה, ועל כן ביום הפורים, יום בו קיבלו ישראל את תושבע"פ מאהבה, אזי מצוות היום הינם לחבר את ישראל בריבוי אחוה

ורעות, במשלוח מנות ובמתנות לאביונים, ובעשיית הסעודה משפחה ומשפחה, וכדמצינו שרבה ור' זירא עבדו סעודתייהו בהדי הדדי.

וביתר עומק יש לומר, דהנה ביארו המפרשים דענין 'ויחן ישראל כנגד ההר' - כאיש אחד בלב אחד הוא אחד מן התנאים הנצרכים לקבלת התורה, ובכדי לזכות לקבלת התורה צריכים ישראל להיות באחדות גמורה כאיש אחד. ולכך י"ל דביום הפורים בו קיבלו ישראל את התורה מאהבה צריכים אנו להיות במצב של איש אחד בלב אחד, ועל כן מצוות היום עניינם לאחד ולקרב את ישראל זה עם זה כדי שנהיה בבחינת 'ויחן שם ישראל' - כאיש אחד בלב אחד ונוכה לקבלת התורה.



סימן עא

בדברי האריז"ל דמעלת יום הפורים גדולה מיוהכ"פ

כפורים כ-פורים

בדברי הזהר מצינו כי יום הפורים נקרא על שם יום הכיפורים, וכך איתא בתיקוני זוהר (תיקון כא): "פורים אתקריאת על שם יום הכיפורים", עכ"ל. ומשמיו דהאריז"ל הביאו דמעלת יום הפורים גדולה ממעלת יוהכ"פ, ויום הכפורים הוא כ-פורים. וצריך לבאר השוואה זו בין פורים ליוהכ"פ, וכן צ"ב במאי גדולה מעלת יום הפורים על יוהכ"פ.

ונבוא בזה להציע כמה עניינים אשר מתוכם נראה מקור לכך שביום הפורים יש ענין נעלה יותר מיוהכ"פ, ובכוח יום הפורים לפעול אף בדברים שא"א לפעול אותם ביום הכיפורים.

ביום הפורים סומכין על הנס

א', **איתא** בירושלמי יומא (פ"א ה"ד) דהמעם דקודם יוהכ"פ מתקינין כהן גדול אחר תחתיו (יומא ב.) הוא משום דאין סומכין על הנס. (ועי' בצל"ח בגמ' פסחים סד: במח' אביי ורבא אי סמכין על הנס ופסקין כרבא דאין סומכין על הנס). אמנם מכל מעשה המגילה אנו רואים שאפשר לסמוך על הנס, ואסתר באה לפני המלך אשר לא כדת, וכן מצינו בגמ' מגילה (ז:): במעשה דקם רבה ושחמי' לרב זירא דכפורים סמך רבה על הנס, וא"כ י"ל דבזה גדולה מעלת יום הפורים על יוהכ"פ.

ב', **ביום** הכיפורים ניתנה רשות רק לאדם אחד להיכנס לפני ולפנים אל קודש הקדשים, אולם ביום הפורים נתגלה כוחו של היחיד כפי שנתבאר בארוכה במק"א, ויש בכוחו של כל יחיד ויחיד להיכנס לפני ולפנים ולפעול ביום זה כפעולת הכהן הגדול בקודש הקדשים ביוהכ"פ.

ג', **דהנה** נחלקו במדרש כמה שאמרו דלעתיד לבוא עתידין כל הימים טובים ליבטל לבד מפורים, דלחד מ"ד אף יוהכ"פ עתיד ליבטל, ויעוי' במהר"ל באור חדש שביאר שיטה זו. ומ"מ חזינן להך מ"ד שמעלת יום הפורים גדולה מיוהכ"פ, ואף שיוהכ"פ עתיד ליבטל, יום הפורים אינו מתבטל.

יום הפורים עניינו בין אדם לחבירו

ד', **עוד** יש לפרש ע"פ דברי הגר"א שהובאו לעיל דביוה"כ אין בו אכילה והוא כולו לה', ובפורים הוא כולו לכם ומשלמים אלו את אלו, דהנה כל עבודת יוהכ"פ הוא על ענייני בין אדם למקום, וביום זה האדם מתבודד עם קונו בתפילה ומפרט את חטאיו ומבקש סליחה וכפרה, וכל כוח הכפרה ביום זה הוא על מצוות שבין אדם למקום, ועל עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר. משא"כ יום הפורים הוא ההיפך הגמור, וכל ענין יום זה הוא בענייני בין אדם לחבירו, ואנו

מצווים ביום זה להרכות באהבה ואחווה ושלום ורעות ע"י משלוח מנות ומתנות לאביונים ומשתה עם חבריו ורעיו. ובהיות שהעבודה של בין אדם לחבירו חביבה על הקב"ה יותר מהעבודה שבין אדם למקום לכך גדולה מעלת יום הפורים על יוהכ"פ.

ויש להוסיף עוד, דהנה נתבאר מדברי הגר"א דהקשר בין פורים ויוהכ"פ הוא בענין קבלת התורה, דביוהכ"פ ניתנו לוחות שניות ובפורים הדר קיבלוה מאהבת הנס. ובעומק קבלת התורה באהבה בימי אחשורוש נראה לבאר עפי"ד הגמ' בשבת (לא.) באותו גר שביקש ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, ואמר לו הלל דענין ואהבת לרעך כמוך הוא כל התורה כולה, ואידך פירושא היא.

נמצא שיום הפורים שכל כולו סובב סביב ענין ריבוי האחווה וענין ואהבת לרעך כמוך כמשנ"ת, א"כ ביום זה אפשר לקבל את כל התורה כולה על רגל אחת. ומצאתי בדרשות חת"ם (דרוש ז' אדר דף קסא) שהביא מבנו הכתב סופר, שהמודעה רבה על כך שקיבלו ישראל את התורה בכפייה היה גם על החלק של 'ואהבת לרעך כמוך' כמבואר בגמ' שבת הנ"ל, ומשו"ה ביום הפורים שקיבלו ענין זה מאהבה מצינו בו כל הני מצוות שבין אדם לחבירו. וא"כ אף בדבריו מצינו שהקבלה מאהבה בימי אחשורוש היה על חלק זה של ואהבת לרעך כמוך. הרי חזינן שביום הפורים אפשר לקבל את כל התורה כולה על רגל אחת משום דיום זה עניינו ואהבת לרעך כמוך, ולכך מעלת קבלת התורה ביום הפורים גדולה מביוהכ"פ.

חטא האכילה מסעודתו של אחשורוש היה ביוהכ"פ

ה', **בדרשות** חת"ם (דרוש ז' דף קמא) הביא מדברי המדרש שהחטא של נהנו מסעודתו של אותו רשע היה ביום הכיפורים עצמו. נמצא דסגולת יוהכ"פ לא כיפרה על חטא זה של נהנו מסעודתו של אחשורוש, ואף לשיטת ר"י דיוהכ"פ מכפר אף לשאינם שבים מ"מ לא כיפר יום זה על החטא. אמנם בפורים זכינו לכפרה על חטא זה, ובפורים נתגלה ענין של לא עשו אלא לפנים ובנקודה הפנימית רצונם של ישראל לקיים את מצוות ה' כמבואר מדברי הרמב"ם בהל' גירושין וכפי שהארכנו במק"א לבאר בזה, נמצא שמעלת יום הפורים גדולה מיוהכ"פ, וביום זה זכו ישראל לכפרה שלא זכו לה ביוהכ"פ.

ביום הפורים ישנו רק גורל אחד

ו', **הנה** ביוה"כ מצינו שהיו שני גורלות ושני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל, והיינו אחד לטוב ואחד לרע, אחד כנגד ישראל ואחד כנגד אומות העולם. אולם בפורים מצינו ענין של 'עד דלא ידע' שהעומק בזה הוא כפי שהובא בספרים מהאריז"ל (בכוונות) לגלות ולהוציא הניצוץ הטוב שיש בהמן, והו' 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', כיון שגם בהמן טמון איזה ניצוץ דקדושה שיש לתקנו ולזככו, ובמק"א הארכנו בביאור ענין זה.

הרי שביום הפורים נתגלה שאף ברע טמון חלק טוב, וכן לאורך כל דברי המגילה חזינן דברים אשר בתחילה נראו כדברים רעים אולם בסופו של דבר נתברר שהכל היה לטובה

לשון קרי. ו"פ ויוזב כך, ופרש"י והמד"ר שהי' חותך מילות בנ"י וזורקן כלפי מעלה וכו', ששליטת זרע עמלק הוא כנגד קליפת קרי ר"ל, וא"כ הבין מרדכי שעתה נתעורר חמא זה של הוצאות ז"ל, שהוא פגם בדעת דקדושה, לכן גבר עמלק זה המון".

"וזה שתיקן מרדכי בדור ההוא לתת מתנות לאביונים בימי הפורים כפי מה שבארנו במ"א, כי עצם היום הזה הוא מסוגל להוציא הני"ק המפוזרים, כי ביום הזה מתעורר עולם החכמה בחי' אב"א ועת לחקן ע"י נתינת הצדקה כמתנות לאביונים", עכ"ל בקיצור. א

ועוד נראה ע"פ דברי הבני יששכר (חודש טבת מאמר יד), שהביא מהראשית חכמה לבאר דרך תשובה תתאה לא מהני אבל תשובה עילאה מהני, והפירוש תשובה תתאה ותשובה עלאה, כתב הבני יששכר בכמה מקומות (מאמר ניסן ג אות ד, אגרה דכלה פרשת בחקותי) דתשובה עילאה הוא תשובה

והקב"ה הקדים רפואה למכה וכל הענין נתהפך לטובה. ולכך יום הפורים נקרא על שם 'הפור', וביום זה אין שני גורלות אלא גורל אחד והכל הוא לטובה, כפי שנתבאר במק"א דיום זה הוא בבחינת לעתיד לבוא בו מברכים גם על הרעה מפני שיתברר שאף הרעה היה לטובה. וא"כ י"ל דזהו מעלתו של יום הפורים על יוהכ"פ.

יום הפורים מכפר על הפגימה בענייני קדושה

ז', **הנה** מצינו בדברי התפארת שלמה שיש ביום הפורים כוח לתקן אף את הפגימה בענייני קדושה, וז"ל בס' מקדש מלך: "ורמ"ז פירשו שעמלק הוא כנגד דעת דקליפה ע"ש. והנה מן הדעת נמשך הזרע שבאדם, וע"כ נקרא בתורה הזיווג ידיעה, וידע האדם, וזה הוא המחשבה. וקליפת עמלק יש לו שליטה כנגד הדעת דקדושה זה לעומת זה, ומכנים מחשבות של זימה בהדעת של בנ"א, ומוזה באים לידי קרי ח"ו, ולזה אמר 'אשר קרך בדרך'

א. והנה מצינו בספר מאור עינים שגם ביה"כ יש תיקון לענייני קדושה. ע"י במש"כ בריש פרשת האזינו לענין יוה"כ מכפר אפילו לשאינו שבים וז"ל "איתא בש"ס (יומא פה:): דרבי סבירא ליה דיוה"כ מכפר בין לשבים בין לשאינם שבים, ולכאורה איך אפשר שרבי יהיה סובר שיוה"כ מכפר אף לשאינם שבים, הלא אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ק נ). כל האומר הקב"ה וותרן וכו'. אך נראה דוודאי בלא תשובה אינו כלום, אך הפי' הוא ע"פ מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה בזוהר הקדוש על עון הוצאת זרע לבטלה אמרו כלהו חובין תליין בתיובתא לבר מהאי, וזהו שאמר אף לשאינם שבים ר"ל אף לאותן שאינן מקבלים אותם בתשובה כל השנה דהיינו על עון הנ"ל ביה"כ מקבלים אותם. ועוד שמעתי ממורי על פסוק 'מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי' (שמות כב, כח) דאמרו רבותינו זכרונם לברכה בזוהר על עון הנ"ל שאין לו תשובה. הפי' הוא דהנה תשובה הוא מצות עשה מן התורה ולכן צריך לעשותה בשמחה, ועל עון הנ"ל א"י להיות בשמחה רק בעצבות וצריך לבכות, ולכן אינו יכול לבוא אל התשובה העליונה, רק שהתשובה העליונה צריכה לצמצם א"ע אליו, וזהו מלאתך ר"ל כשתרצה למלאות ולהשלים את עצמך ודמעך לא תאחר דהיינו הדמעות, ואז כל בכור בניך תתן לי", עכ"ל. ואולי י"ל דבפורים שהוא כולו בשמחה והוא פורים כיוה"כ וא"כ אפשר לעשות התשובה גם על זה כיון שאינו בעצבות, ועיין בזה.

מאהבה, ותשובה תתאה היא תשובה מיראה. ומבואר דכפורים הוא תשובה מאהבה, ולהכי מסוגל לכפר בענין זה. ולאור דבריו הקדושים מבואר כל הענין של 'ששון' זה מילה, וכן 'ויקר' זה תפילין ועוד ענינים בזה. ומ"מ מבואר מדבריו שביום הפורים יש לנו תיקון לחטא הפנימה בדעת ובקדושה. והן אמנם שבמאור

עינים חידש דהא דיוהכ"פ מכפר אפילו לשאינו שכים היינו על אותן עבירות דאיתא בזהר שאין להם תשובה, אמנם לולא דברי המאור עינים, הרי שגם ביוהכ"פ אין לנו תיקון לחטא זה, משא"כ ביום הפורים מצינו שיש תיקון לחטא זה, וא"כ י"ל דזהו מעלת יום הפורים על יוהכ"פ.



סימן עב

יום הפורים כולל את כל המועדים

ב) והנה הקשר בין פורים לחג השבועות שהוא זמן מתן תורה הוא מבואר, שהרי בפורים קיבלו ישראל את התורה מאהבה כמאמרם (שבת פח.). הדר קבלוה בימי אחשורוש, והוא ממש היו"ט של קבלת התורה, וביותר שבו הייתה קבלת התורה מאהבה לעומת חג השבועות בו כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית.

הקשר בין יום הפורים לחג הסוכות

ג) ובקשר בין יום פורים לחג הסוכות יש לכאר, דיום הפורים הוא זמן של השראת השכינה בישראל, וכדרמזו בתיבת 'אדר' שהוא הזמן שבו אלופו של עולם דר בתוכינו, וכיום הסוכות הוא זמן בו אנו שרויים בצילא דמהימנותא ובהשראת השכינה. וכן ענין השראת השכינה בסוכות היה מפני העבודה בבית המקדש, ושמחת בית השואבה במקדש נקראה כן מפני שהיו שואבין משם רוח הקודש. ואף נס הפורים היה בעבור עבודת בית המקדש, כדכ' הגר"א דהשבעים יום של האגרות הראשונות היו כנגד השבעים שנה שהוצרכו להיות בגלות כענין יום לשנה, ובוה היה סוף הגלות. וכן מצינו בדברי השפ"א (תרל"ד) שכ' "נראה כי נס דפורים הוא הכנה לבית שני" וכו', וכתב עוד שם "וכן אפשר שיהיה לעתיד נס כזה קודם הגאולה, כמו"ש חז"ל מעמיד עליהם מלך כהמן" וכו'.

מצינו בספרים שכתבו שביום הפורים כלולים כל שאר הימים טובים, וכ"כ בשם משמואל ז"ל: "כ"ק זקוני זצללה"ה מקאצק אמר שכל המועדים נכללים בפורים", עכ"ל.

הקשר בין יום פורים לחג הפסח

א) ואולי יש לכאר ולהטעים את דבריו הק', דיום הפורים כרוך מאוד עם חג הפסח, דאיתא בגמ' תענית (דף כט.) "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעמין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". ופירש"י שם: 'ימי נסים היו לישראל פורים ופסח'. הרי שכרך רש"י פורים ופסח בטעם שיש להרבות בשמחה בחודש אדר.

וישועת יום הפורים התחילה במשתה שעשתה אסתר שהיה ביום ב' דפסח, (ובמשנ"ב הביא להלכה שיש לעשות ביום ב' דפסח איזה זכר לסעודת אסתר). וכן הא דכתיב 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' היה זה בליל הסדר כדאמרינן בפיוט האגדה ואמרתם זבח פסח 'עוררת גבורתך'. וכן איבוד אומות העולם לעתיד לבוא יהיה בער"פ, ופורים הוא מעין דבר זה. ולהלכה כתבו הפסקים דראוי ללמוד בפורים הלכות פסח, ונראה שגם בזה מרמזו הקשר שבין פורים ופסח.

וכן ענין מזה שאמרו שראויים כל ישראל לישוב בסוכה אחת, ומצוות ד' מינים שהוא לחבר ולאחד את ישראל, הוא ג"כ ענין הפורים בו נעשה הנס ע"י 'לך כנוס את כל היהודים', והוא הזמן בו אנו מרבים באהבה ואחווה ושלוש ורעות. וענין השמחה בחג הסוכות שהוא אחר מחילת העוונות של יום הכיפורים הוא בדומה לשמחת פורים שיום כיפורים הוא כ-פורים. וכן חג הסוכות הוא סוף המועדים, דהיינו שלימות הדבר, ויום הפורים הוא היום האחרון, כדאיתא בגמ' יומא (כט:): "אמר רב אסי, למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך, מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים. והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן". וכן הלכות פורים הם ההלכות האחרונות בשו"ע או"ח.

ד) **וכן** הוא שייך לעתיד לבוא, שהרי ב' הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ח) וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבפ"ע שאינן בטלין לעולם" עכ"ל. וכמבואר בהגהות מימוניות (אות ה)

מהירושלמי (מגילה פ"ה ה"ה) "ר"י אמר הנביאים והכתובים עתידין להבטל, וחמשה ספרי תורה אינן עתידין ליבטל, מה הטעם קול גדול ולא יסף, רשב"ל אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטיל" וכו'.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרס"ו) ביאר הטעם שמגילת אסתר אינה בטלה משום "שכן אמרו במדרש כל המועדים עתידים ליבטל וימי הפורים אינם בטלים, שנאמר וימי הפורים האלו לא יעברו", עכ"ד. הרי מבואר שהטעם שמגילת אסתר אינה בטלה הוא משום שימי הפורים האלו אינם בטלים. וסוכות הוא יו"ט של לעתיד לבוא, כמבואר בכמ"ד והוא יו"ט של ניתוק יעקב אבינו מעשו בפרשת וישלח, וזהו ג"כ האמור בפורים 'ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם', ואפשר להאריך עוד בכל אחד ואחד. אמנם כן נראה בשורש הדבר שביום זה יש יניקה גדולה מהיו"ט של פסח, ועצם היום הוא חזרה לקבלת התורה של חג השבועות, והוא שייך לכל עניני של סוכות, כמשנ"ת.



סימן עג

השינויים בנוסח על הניסים בין חנוכה לפורים

סיבת יציאתם של החשמונאים למלחמה היה מפני ייחוסם שהיו ממשפחת כהונה גדולה

(ב) והנראה בזה, שהרי כל המלחמה בחנוכה הייתה כנגד העבודה (כידוע מדברי הב"ח סי' תר"ע ובלבוש שם, ובהמשך יבוארו הדברים), וכיון שכן שורש מלחמת יוון הייתה על עבודת המקדש, ומשום הכי הניצחון בא מכח מלכות חשמונאים שהם משפחה של כהונה גדולה, כיון שהם הכירו את גודל האבידה באובדן העבודה במקדש, ולכך דווקא בחנוכה אמרו 'מתתיהו בן יוחנן כהן גדול' דהיינו שהם היו ממשפחה של כהונה גדולה, והיותם משפחת כהונה גדולה הייתה הסיבה אשר לכך יצאו להילחם נגד גזירת היוונים על עבודת בית המקדש.

וכן חזינן שעל זה היה עיקר המלחמה, שהרי בעת הניצחון במלחמה נעשה גם במקום המקדש על ידי המגורה, והדברים ארוכים, יעוי' בדברינו בחנוכה בזה, אמנם תמצית הענין שנלמד הוא שהגם שהיה בבית המקדש הוא כהמשך הניצחון המלחמה, וסיבת ניצחון המלחמה היה רק בשביל זה. (ועי' עוד ביערות דבש ח"א דרוש ח שבחנוכה באמת לא עשו תשובה עיי"ש, וכיון שכן יש להעיר א"כ למה באמת נעשה להם גם, אמנם אדרבה הרי הכל הוא רק בשביל עבודת בית המקדש).

מדוע אין מזכירים בחנוכה את יהודית, ומדוע בפורים אין מזכירים את ייחוסו של מרדכי

(א) הנה בנוסח על הניסים בפורים אנו אומרים "בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה", ובחנוכה אנו אומרים "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו". ויש להעיר כמה הערות בשינוי הלשון שמצינו בהם, חדא, שהרי בפורים אנו מזכירים ג"כ את אסתר, וא"כ מדוע בחנוכה אין אנו מזכירים ג"כ את יהודית. ואולי י"ל שאין לדמות את את ההצלה שפעלה אסתר להצלה שפעלה יהודית. אמנם הרשב"ם ע"ד הגמ' בפסחים (קח:) שגשים חייבות במצות ד' כוסות כיון שאף הן היו באותו הגם כ' עיקר הגם באסתר, ועיקר הגם ביהודית, הרי חזינן שהושוו ניסיהם, אולם מ"מ יש לחלק ביניהם.

אמנם גם לאורך צד יש לדקדק, דבחנוכה כתיב 'בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו' ואילו במרדכי לא הוזכר בן מי היה, והרי במגילה מצינו שפירטו את כל ייחוסו: 'בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני', הרי שיש ענין גדול בייחוס משפחתו של מרדכי. אמנם בגמ' מגילה (יב.) דרשו כל הני שמות לענין כוח התפילה שהיה לו למרדכי, וא"כ נמצא שלא היה ענין מיוחד לייחוסו אחר משפחתו אלא לרמוז ענין הישועה שבאה ע"י תפילתו, וא"כ י"ל דלכך לא הוזכר ייחוסו בנוסח על הניסים.

ומשום הכי הדגישו 'בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, שהם היו כהנים גדולים והערו נפשם על איבוד העבודה במקדש, ולכך יצאו להילחם במלכות יוון. משא"כ בימי מרדכי ואסתר (הגם שבאו לנקום ולתקן את מה שיעקב אבינו השתחוה לעשו), אמנם עצם גזירת המן ועיקר הסיבה שנתעורר מרדכי לפעול ולתקן לא היה בגלל איזה קשר לייחוסו ולמשפחתו, אלא רק היה בימיו של מרדכי, וכל כלל ישראל הם שנתעוררו מכך ועשו תשובה, ולכך אין מזכירים את ייחוסו של מרדכי בעל הניסים, כיון שהוא אינו ענין לסיבת התעוררותו של מרדכי לבטל את הגזירה.

מדוע בפורים מזכירים שהיה הדבר בשושן ואילו בחנוכה אין מזכירים את המקום

ג) **עוד** יש לדקדק, מה הטעם שבפורים אנו מזכירים את מקום בו אירע הדבר - 'בשושן הבירה' ואילו בחנוכה לא הזכר המקום. והנראה כזה, ובהקדם דברי הגר"א על הפסוק השני במגילה "כשבת המלך אחשוורוש בשושן" שפי' ע"פ התרגום שני דהטעם שהיה אחשוורוש בשושן הוא משום ששם בנו את כסא מלכותו של אחשוורוש ולא היו יכולים לקחתו משם ולהביאו לבבל, ולכך קבע את אחשוורוש את מקום שבתו בעיר שושן, והפך את העיר שושן לעיר הבירה. וכתב ע"כ הגר"א, דד"ז נכתב במגילה: "להראות גדולת השי"ת, שסבב סיבבין לנס לישראל, לפי שמרדכי היה בשושן, וסיבב הקב"ה והוליד את אחשוורוש לשושן. ולפיכך אמרו שצריך לקרותו כולה, דלכאורה למה לנו לידע בתקפו של אחשוורוש,

אף שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גדול הנם, אף הנם היה בהסתר", עיי"ש.

ולפי האמור הרי כל הטעם שאחשוורוש היה בשושן היה בכדי שיעשה הנם על ידי מרדכי ואסתר אשר הם היו בשושן, וא"כ מבואר מאוד מהו הטעם שמדגישים בעל הניסים 'בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה', דכיון שהיה בימי מרדכי ואסתר והם היו בשושן, לכך הייתה שושן - 'שושן הבירה', וסיבב הקב"ה שיקבע שם אחשוורוש את כסא המלכות ויעשהו לעיר הבירה.

והנה יש להעיר, דאיתא בגמ' חולין (קלמ'): "המן מן התורה מנין, 'המן העין'. אסתר מן התורה מנין, 'ואנכי הסתר אסתיר'. מרדכי מן התורה מנין, דכתיב 'מר דרוור' ומתרגמונן מירא דכיא". והנה לא מצינו בחנוכה שדרשו כן לענין מתתיהו ובניו, וצ"ב. ויש לדון לפי מה דאיתא בגמ' יומא (כט:): "אמר רב אסי, למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך, מה שחר סוף כל הלילה - אף אסתר סוף כל הניסם. והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן". ולפי"ז יש לומר שחנוכה אינו ניתן ליכתב, ומשום הכי אין בו רמז, משא"כ פורים יש רמז. והנה הרי כמעט ולא מצינו בדברי הגמ' אודות נס החנוכה, ויהיה מה שיהיה הטעם בזה ואמ"ל, אולם להנ"ל י"ל שהוא משום דלא ניתן לכתוב.

בפורים הישועה הייתה ע"י ביטול מחשבתו של המן לעזמת חנוכה שהנס היה הניצחון במלחמה

ד) **הנה** עיקר הישועה בפורים היה בזה שהקב"ה הפיר את עצת המן וביטל

את גזירתו. ונהי שהייתה גם מלחמה באותו הזמן, אולם מ"מ אין אנו מזכירים בעל הניסים את ענין המלחמה כלל, אלא מזכירים את תליית המן ועשרת בניו על העץ שנעשה כבר בפסח בשנה הקודמת. לעומת זאת, גם חנוכה נעשה ע"י מלחמתם של החשמונאים ביוונים, ובמלחמה זו עמד להם הקב"ה בעת צרתם ורבת את ריבם דנת את דינם נקמת את נקמתם' וכו'.

ונראה לבאר בזה עוד, ובהקדם דברי הב"ח (ס' תר"ע) שביאר המעם שהוקבעו ימי הפורים למשתה ושמחה, וימי החנוכה אינם במשתה ושמחה אלא להודות ולהלל, וז"ל: "נראה דבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסועדתו של אותו הרשע (מגילה יב.), ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור, וכשעשו תשובה עינו נפשותם וכמו שאמרה אסתר 'לך כנום את כל היהודים ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים' וגו', ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב, לזכור עיקר הנס. אבל בחנוכה עיקר הגזירה הייתה על שהתרשלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה וכו', וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה וכו', ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב", עכ"ד.

עצם המלחמה על קיום דברי התורה הוא חלק מהניצחון

ולפי האמור יש לבאר דבר נפלא, שהרי כבר ביארנו במק"א החילוק בין ימי החנוכה שקבעוהו בכ"ה בכסלו שהוא היה יום הניצחון במלחמה משא"כ פורים שנקבע למחרת יום

הניצחון שהוא יום המנוחה, והיינו משום שבתוכה הייתה המלחמה על ענייני רוחניות, ובענייני רוחניות עצם המלחמה הוא חלק מהעבודה, וכדדרשו חז"ל 'בכל לבבך' בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, וכיון שכן המלחמה הוא חלק מהעבודה. וכן מצינו שנקרא שמו של יעקב 'ישראל' משום 'כי שרית עם וכו' ותוכל', וכבר הקשה החרושי הרי"ם דא"כ היה צריך להיקרא יעקב ע"ש הניצחון וע"ש ה'ותוכל' ולא על שם עצם המלחמה, וביאר שהוא משום שבעניינים רוחניים עצם המלחמה הוא הניצחון, ולכך נקרא יעקב ע"ש ה'שרית' ולא ע"ש ה'ותוכל'. וכוה יבואר לנו דלכך נקבע יום החנוכה ביום המלחמה והניצחון ולא למחרת ביום המנוחה כבפורים, והוא בכדי להורות לנו שבענייני רוחניות עצם המלחמה הוא חלק מהניצחון, ולכך נקבע יום זה ליום שבו הייתה נמו המלחמה.

ולפי"ז בחנוכה הרי אין מעלה בהפרת מחשבת האומה הרשעה, שהרי עצם המלחמה הוא העבודה להראות ענין לזה ולהילחם למען חזרת עבודת בית המקדש, ומשום הכי הוצרכו החשמונאים לצאת למלחמה, ובמלחמה זו עמד להם הקב"ה. משא"כ בפורים אין מעם למלחמה רק למעלת הצלה, כיון שהוא מלחמה על ענייני הגופים ולא על הרוחניות והעבודה, וע"כ הקב"ה בעצמו ביטל המחשבה ונעקר למפרע כל תורת המלחמה, ואדרבה היו"ט של פורים נקבע ליום המחרת של המלחמה ובהיפך מחנוכה.

(אמנם עדיין יש להעיר, שהרי בפורים היה בקיום המלחמה מצוה של מחיית עמלק, ודבר זה הוא ענין בעצם ואינו רק

היכ"ת כדכ' במק"א מדברי האבנ"ז בחילוק בין מצות מחיית עמלק שהוא חיוב בעצם להשמידם ולכלותם לבין מצות החרמת ז' עממין, שהוא רק היכ"ת לסלק את אותן אומות מארץ ישראל, ולפי"ז הרי אדרבה ובפורים עצם המלחמה הוא חלק מהמצוה, לעומת חנוכה שאין מעלה בעצם המלחמה. ויש מפרשים, ראה בסידור הרב שמעון ב"ר שלמה מגרמזייה, דמה דאמרינן בעל הנסים 'ועל המלחמות' הוא על המלחמה בעמלק, ולהנ"ל הוא מבואר להפליא).

לשון 'עמידה' בחנוכה ופורים - בגזירה ובישועה

ה) הנה בנוסח על הניסים, הן של חנוכה והן של פורים, מצינו לשון 'עמידה'. בחנוכה - 'כשעמדה מלכות יון הרשעה', ובפורים - 'כשעמד עליהם המן הרשע'. ונראה לבאר עפי"ד דברי השל"ה, (מסכת יומא תורה אור אות כב) שחנוכה ופורים הם כנגד נצח והוד, והוא מהזוהר, והרי נצח והוד הם תרי רגליהן (כראיתא כמאמר הזוהר פתח אליהו הנביא), ומשום הכי בשניהם מצינו לשון של 'כשעמד עליהם', והיינו העמידה בכאן.

אמנם יש לדקדק עוד, דבישועה חלוק הלשון, דבחנוכה כתיב 'עמדת להם בעת צרתם', ואילו בפורים לא כתיב לשון זה, אלא כתיב 'ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו'. ובפשטות הוא משום דלשון עמידה אינו נופל על ענין הפרה. אמנם יש לבאר עוד ע"פ מה דאיתא מהגר"א, ושורש הדברים הוא בילקוט, וכן מהשל"ה ועוד, שהמלחמה בפרשת וישלח של יעקב עם שרו של עשו היה רמז למלחמת

החשמונאים עם מלכות יון, וכיון שכן, הרי באותה מלחמה היה שרו של עשו נלחם על כוח העמידה של יעקב אבינו, ופגע בדבר זה והיה יעקב צולע על ירכו, אמנם לבסוף כתיב 'ויזרח לו השמש' והיינו שזכה לבסוף לעמידה בעת ניצחון החשמונאים על מלכות יון, ולכך דווקא בחנוכה כתיב לשון עמידה.

גזירת המן הייתה גזירת אדם ולא מלך

ו) עוד יש לדקדק, דבחנוכה הנוסח הוא 'כשעמדה מלכות יון הרשעה', אולם בפורים לא כתיב שעמדה עליהם מלכות אחשוורוש, אלא כתיב 'כשעמד עליהם המן הרשע'. ויש לבאר בפשיטות עפי"ד הגמ' במגילה (יא.): "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא: שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, אדם ולא מלך". ופירש"י: 'אדם ולא מלך, היינו המן'. וא"כ החילוק מבואר כזה, דבפורים לא הייתה שורש הגזירה מן המלכות, אלא הייתה ע"י אדם ולא מלך, והיינו המן הרשע. משא"כ בחנוכה הייתה הגזירה גזירת מלכות יון הרשעה, ולכך מצינו חילוק זה בנוסח בין חנוכה לפורים.

טעם ההדגשה בחנוכה שהגזירה והישועה הייתה על 'עמך ישראל'

ז) עוד יש לדקדק, דבחנוכה כתיב 'כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל', אולם בפורים כתיב רק 'כשעמד עליהם המן הרשע ביקש להשמיד' וכו'. וכן בהמשך חזו"ן דבחנוכה כתיב 'ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה' וכו', אולם בפורים כתיב רק 'ואתה

ממנו תורת ישראל. (וענין זה מבואר בתניא כמה פעמים שביאר האיך מצינו שקל שבקלים מוכן למסור נפשו, וביאר דהיכא שהדבר נוגע לשורש היותו איש מישראל, כל אחד מוכן למסור נפשו על כך, ואפי' קל שבקלים. ועי' עוד בצדקת הצדיק שביאר שהאדם מחויב ע"פ דין למסור נפשו אם מכריחים אותו לשנות את שמו לשמות העכו"ם, וצ"ב אמאי, אמנם לפי דברי הרמב"ם האלו מבואר דכל אחד רוצה להיות מישראל, ושינוי שמו הוא להיפך מזה ממש והוא סתירה לדבר זה, והבין).

עיקר גזירת יון הייתה לבטל את שם
'ישראל'

ולפי האמור יבוארו הדברים להפליא, ובהקדם דברי הלבוש בטעם החילוק בין יו"ט של פורים שנקבע למשתה ושמחה לבין יו"ט של חנוכה שנקבע להודות ולהלל, וז"ל: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם^א וכו', לכך לא קבעום אלא להלל

ברחמיך הרבים הפרת את עצתו וכו'. הרי שבחנוכה מצינו הדגשה שהגזירה הייתה 'על עמך ישראל' והישועה הייתה 'לעמך ישראל', וצ"ב אמאי דווקא בחנוכה הודגש ענין זה.

והנראה בזה, ובהקדם דברי הרמב"ם הידועים במעלת רוצה אני, (פ"ב מהל' גירושין ה"כ) וז"ל: "מי שהדין נתן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בי"ד מכין אותו עד שיאמר רוצה אני וכו', ולמה לא בטל גמ' זה שהרי הוא אנוס, שמאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו", עכ"ד.

והנה פשטות הבנה בדברי הרמב"ם הוא שכל יהודי רוצה לעשות כל המצוות, ורק יצרו הרע מסיתו מכך, אמנם אם נעיין היטב בלשון הרמב"ם נמצא עומק הענין בזה, דכתב: 'שמאחר שהוא רוצה להיות ישראל', ונראה שבכאן טמון עיקר היסוד, שבתוך כל אחד ואחד, בכל אופן שהוא, יש לו רצון להיות ישראל, ומה שאדם נכשל בעבירות הוא משום שאינו מכיר שבכשיית הדברים האלו יתבטל

א. והנה במצות נ"ח מצינו שנתקן אופן מיוחד של הדלקה בשעת הסכנה כדאיתא בגמ' (שבת כא:): דבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. ונחלקו הראשונים שם באיזה סכנה איירי, עי' ברש"י שם ובתוס' האם הוא גזירת שמד או לא. ויל"ע דלא מצינו בשאר דוכתי תקנה לקיום המצוה בשעת סכנה של גזירת שמד, ומצינו בגמ' בכמ"ד בשעת הסכנה וכו' (עי' סוכה יד). אמנם לא תיקנו תקנה אחרת איך לקיים המצוה, וצ"ב למה בתקנת נ"ח יש בנוסף לעצם המצוה גם תקנה איך לקיים זה באופן שהוא בסכנה, ויש להרחיב הרבה בענין זה. אמנם לפי"ד יש לדון שהיו"ט של חנוכה בא ע"י מסירות נפש, וכיון שכן הרי גוף היו"ט מחייב שיהא תקנה לקיים יו"ט זה אף בשעת הסכנה, ואלמלא תקנת חז"ל של מניחה על שולחנו הי' מקום לומר שבשעת השמד אולי יש לו לאדם למסור נפשו על מצוה זו, שהרי כל הנס חנוכה הוא הארת המסירות נפש והוא הדלקת נ"ח להראות אותו מסירות נפש,

ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו, אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושין בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות, עב"ל.

ולפי"ז נמצא שכל המלחמה בחנוכה הייתה 'על עמך ישראל' - להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך ולעקור מהם את שם ישראל, וכדברי הרמב"ם על חלק זה של 'מאחר שהוא רוצה להיות ישראל', ומשום הכי באה ההדגשה: 'ולעמך ישראל עשיית תשועה גדולה' שניצלה האומה הישראלית מגזירתה של מלכות יון הרשעה. משא"כ בפורים שהגזירה הייתה להשמיד ולהרוג על הגופים ולא הייתה סכנה על ענין הרוחני של האומה הישראלית, לכך לא מצינו הדגשה זו בנוסח על הניסים שבפורים.



סימן עד

החילוק בין מלחמת החשמונאים למלחמת מרדכי ואסתר

דהנה יו"ט של חנוכה נקבע ליום כ"ה בכסלו, ומבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ב) שביום זה ניצחו במלחמה, וז"ל: "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדו בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה", הרי מבואר שנקבע היו"ט של חנוכה ביום הניצחון, (עי' בפרי חדש סי' תר"ע שדייק מהרמב"ם כן, והביא דעות שחולקין על זה). אמנם בפורים, הרי המלחמה הייתה ביום י"ג, ונחו מאויביהם ביום י"ד, ונקבע היו"ט ליום שנחו מאויביהם ולא ביום הניצחון, וצ"ב מה המעם החילוק בזה א.

(וי"ל בפשיטות שבפורים היו"ט הוא על הניצחון במלחמה, ומשום הכי לענין זה הזמן לשמוח הוא למחרתו כאשר נחו מן המלחמה, אמנם בחנוכה היו"ט הוא על הרלקת

מדוע אין מתעניין אף קודם החנוכה (א) הנה יש להעיר, דבחג הפורים מצינו שיש להתענות קודם לכן זכר למלחמה שעשו ביום י"ג באדר, ואילו בחנוכה שג"כ היה בו מלחמה אין אנו מתעניין כזכר לאותו מלחמה. (אמנם יש לדון כפי שכ' במק"א שבחנוכה רק החשמונאים נלחמו במלחמה והם באמת התענו, אבל שאר כלל"י לא נלחמו וממילא לא התענו, וע"כ לא נקבע לתענית ציבור לכולם, משא"כ בפורים שכולם הלכו למלחמה והיה זה זמן קהילה לכל).

מה טעם נקבע חנוכה ביום הניצחון פורים ביום המנוחה (ב) והנראה בזה, ובהקדם יש להעיר על עוד חילוק שמצינו בין חנוכה לפורים,

א. אמנם מצאתי בשפת אמת (תרמ"ו) ענין נפלא בביאור ענין עמלק, ומתוך דבריו מיושב הקושיא, וז"ל: "מה שקבעו עיקר היו"ט ביום המנוח, ואומרים שעשה נסים בזמן הזה הגם דלכאורה עיקר הי' ניצחון המלחמה, אכן תכלית מלחמת עמלק ימ"ש הוא לבטל המנוחה כמ"ש אשר קרך בדרך, כמ"ש והיה בהניח כו' תמחה כו'. נמצא שעיקר רדיפת עמלק שלא לבוא אל המנוחה, וזה האות שבאו אל המנוחה הוא עדות על מחיית כחו של עמלק", עכ"ל. ולפי האמור הרי היו"ט של פורים הוא להורות על יום המנוחה. (ולפי האמור י"ל מה דאיתא בגמ' מגילה ה: דביקש מרדכי לקבוע שיהא יום הפורים אסור במלאכה, דיש בכאן עומק במיוחד מדוע דווקא ביו"ט זה יהיה כן, והוא בכדי שיהיה יום זה יום המנוחה. ועיין במק"א מה שכתבנו בדברי הרמב"ן בפרשת אמור בפירוש 'תשבות' קביעות היו"ט ושבת לענין יום המנוחה והוא נפלא עפ"י הנ"ל, דעד כמה שיהיה פורים אסור במלאכה יהיה נקבע בעיקרו ליום המנוחה בענין זה, ויהיה בו האיסור של 'תשבות'.

ומדברי החת"ס גם כן מצינו תשובה לזה, דעי' בחת"ס (פ' תצוה ד"ה לקיים) שכ' וז"ל: "י"ל דהי' ראוי שיעשו הי"ט ביום הי"ג זמן המלחמה כמו י"ט של פסח בשבעה ימים שבין מכות בכורות וקריעת י"ס ולא אח"כ ביום מנוחה, אלא נלע"ד לא רצו מרדכי ואסתר שיהי' יום אחד אשר כל

המנורה, וזה היה ביום כ"ה. אמנם איתא במאירי (שבת כא:): ובפר"ח (סי' תר"ע) לתרין קושיית הב"י, דהנש ביום ראשון היה על הניצחון המלחמה, ולפי"ז הרי רואין שגם נש חנוכה נקבע על הניצחון במלחמה, ומ"מ לא קבעו היו"ט ביום שלמחרת אלא באותו היום).

ג) **והנה** ידועים דברי הב"ח והלבוש (סי' תר"ע) בקצת שינוי במעם החילוק שיום הפורים נקבע למשתה ואילו חנוכה הוא יו"ט בהלל והודאה, וכתב הלבוש וז"ל: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם וכו', לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו, אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי

הסעודות שעושין בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות", עכ"ל.

בפורים הייתה הגזירה על הגוף ולכך עושים זכר לתענית במלחמה

ולפי האמור יש לבאר דמהאי טעמא נמי עושין זכר רק לתענית שבימי מרדכי ואסתר, כיון ששם הייתה הגזירה על הגוף, אבל בחנוכה שלא הייתה הגזירה על הגוף, אין מתחשבין במה שהתענו ביום המלחמה, ובפרט שבתנוכה היו"ט הוא בעיקר על נש פך השמן וחנוכת המקדש. אמנם גם בחנוכה הרי אומרים בעל הניסים את כל הניסים שאירעו במלחמה, וגם מצאנו בראשונים שיישבו קושיית הב"י מה המעם דחנוכה ח' ימים ותירצו שיום הראשון הוא לזכר נצחון המלחמה. אמנם סו"ס הרי האופן לזכור דבר זה הוא בענין זה שזכינו לחנוך מחדש את בית המקדש, והדלקת המנורה, וע"כ עדיין חלוק הוא מפורים.

ד) **ונראה** דלפי האמור יש לבאר דבר נוסף, דחלוק נצחון במלחמה על רוחניות מניצחון במלחמה על גשמיות, דדיקא המלחמה ברוחניות לעולם אינו נשלם, דעיקר השמחה במלחמה ברוחניות הוא עצם המלחמה (כמבואר בדברי החדושי הרי"ם בפרשת וישלח (בראשית לב, כט) דנקרא יעקב ישראל על שם

ישראל אוכלים ושמחים ומתבטלים מתורה ומצות, ע"כ קבעוהו ביום מנוחה, ויומו של זה איננו יומו של זה, נמצא כשאלו שמחים ומשתכרים אלו עוסקים בתורה, משא"כ כשהי' קובעים ביום מלחמה ביום י"ג הי' כולם שוים ביום אחד", עכ"ל. (וידוע העובדא באביו של האבני נזר שעסק בלימוד תורה כל היום בפורים ומכח זה זכה לבנו האבני"ז, ולאור דברי החת"ס הרי כיון שכל תקנת היום היה לדבר זה ע"כ אולי יש לדון שגדולה הזכות ביום הפורים דייקא בענין זה. ובמאמר המוסגר השווה לזה דברי החת"ס בענין לימוד התורה בין מקרא מגילה בלילה למקרא מגילה ביום, וישל"ע עוד מכאן).

"כי שרית עם אנשים וגו' ותוכל" והקשה אם כן למה שמו הוא 'ישראל' על שם ה'כי שרית' ולא 'תוכל' על שם הנצחון, וביאר מזה שהעיקר הוא המלחמה, וי"ל דבמלחמה על רוחניות גם החלק של המלחמה הוא העבודה. וכן מפרשים מה שאומרים 'ועל המלחמות' דכולל בזה את עצם המלחמה.

(ואבאר הדברים בקיצור כיון שהם עמוקים, דאין ההבנה דבעת שיש מלחמה על עניני רוחנים, העיקר הוא המלחמה ולא הנצחון כמבואר דשמו של יעקב אבינו נקרא 'ישראל' ולא 'ותוכל', אלא דאדרבה כדרשת חז"ל בכלל לבבך בשני יצריך דהיינו גם ביצר הרע, דכך הוא העבודה של ישראל לעבוד את הקב"ה עם היצר הרע ולשבר המדות, כמבואר בפירוש הגר"א הובא בספר הגהות רשנבורג על מסכת נדה דף ל' דכל עבודתינו בהאי עולם הוא זה. והוא עומק התשובה של משה רבינו לענין קבלת התורה בגמ' שבת (פח:)) כלום יצר הרע יש ביניכם, ומשום הכי עצם ההכרה שהמלחמה הוא עבודתינו הוא האופן של נצחון, ובעת שמכירים שכך הוא העבודה כך הוא אופן הנצחון).

הניצחון בפורים היה מוסתר בדרכי הטבע (ה) ויש לכאר עוד, דכפורים הניצחון במלחמה היה גם מלוכש בדרך הטבע, וע"כ

הוא כמו בכל מלחמה שצריך לשמוח ביום שנחו מאויביהם. אמנם בחנוכה כל המלחמה היתה לגמרי שלא כדרכי המלחמה ובלא תכסיסי מלחמה, וע"כ אין יום מנוחה אח"כ מהמלחמה, ומיד אחר המלחמה נכנסו להיכל והדליקו נרות, ובאותו היום כבר קבעו היו"ט של חנוכה.

[ובמה שכתבנו שבחנוכה היה המלחמה לגמרי שלא כנגד הטבע לעומת פורים, הרי ענין זה שייך לדרשת חז"ל דאסתר מן התורה 'ואנכי אסתיר פני מהם' דהיינו כל העובדא של פורים הוא בהסתיר ושגם שם הקב"ה משגיח עלינו, אמנם חנוכה הוא יו"ט בנגלה, ומה"ט קריאת הלל מתקיים בפורים על ידי קריאת המגילה. (ועי' בפחד יצחק בענין זה). ודברים אלו מבוארים להדיא בפירוש הגר"א (א, ב), וז"ל בתוך הדברים: "אף שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס, אף הנס הוא בהסתיר פנים, כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע, ולא כמו שהיו במצרים ביד חזקה ובזרוע הנמויה", עכ"ל. אמנם מדברי היערות דבש (ח"א דרוש ח) מבואר ממש להיפך, שבחנוכה עצם המלחמה הייתה כדרך המלחמה, ואדרבה בפורים הוא שלא כדרך הטבע, ועיין בכל זה].



סימן עה

גדר השמחה בפורים אינו כדין שמחה של שאר המועדות

משה, ועי' בדרשת חת"ם בכ"מ שחזר ושנה ענין זה), דהנה רש"י בריש פ' ויחי הביא דברי חז"ל שאמרו, למה פרשה זו סתומה, אלא כיון שמת יעקב נסתמו עיניהם וליבם של ישראל מצרת השעבוד. והקשו המפרשים שהרי עד שמת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא עדיין לא התחיל השעבוד מצרים, ומדוע במיתת יעקב נסתמו עיניהם של ישראל מצרת השעבוד.

ובחת"ס ביאר כמה ביאורים בזה, ומתו"ד נראה שאפשר ללמוד מזה גם לענין יום הפורים ועבודתינו ביום זה. והוא, דקודם מיתת יעקב היו ישראל שרויים במחיצתו של יעקב אבינו ורוחו של יעקב הייתה חופפת עליהם ושומרת אותם, ולכך לא היה להם ניסיון כלל בהנאות ותאוות מצרים ולא היו הם חפצים בהם כלל, אלא כל רצונם היה להיות מובדלים מארץ מצרים ומערות הארץ. אמנם לאחר מיתת יעקב אבינו הלכה ונחלשה רוח הקדושה של יעקב שחפפה עליהם, והתחילו ישראל מתערבים בגויים ולמדים ממעשיהם, (עי' בחז"ל ריש פרישת שמות עה"פ "ותמלא הארץ אותם" ובחת"ס שם), והיה נחשב אצלם להיות יהודי דבר שהוא שעבוד והיפך החירות, והו שנסתמו עיניהם וליבם של ישראל מצרת השעבוד, שהיה נראה להם שלהיות יהודי הוא צרה, וזה התחיל מיד במיתת יעקב אבינו, עכ"ד.

משתה הפורים הוא גוף המצוה ואינו בכדי שיביא לידי שמחה

(א) הנה בעיקר מצות "משתה ושמחה" בפורים הביא בספר עמק ברכה (עמ' קכ"ו) ממרן הגר"ז שביאר דמה שנשתנתה שמחת פורים מדין שמחה של שאר ימים טובים שלא מצינו בהם דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיין יין עד דלא ידע וכו', הוא משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה' ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכו', אבל בפורים כיון דכתיב 'משתה ושמחה' נמצא שהמשתה היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע, עכ"ד.

מבואר בדבריו דיסוד מצות לבסומי בפורים הוא חובת משתה בעלמא בלי שום תכלית של שמחה, דהיינו עצם שתיית היין מבלי שתהא היכ"ת להניע לאיזה תכלית של שמחה. והדברים אומרים דרשני מה הביאור בזה, ולמה הוא כן, הרי בסידור יעב"ץ האריך בחומר הדבר להיות בשכרות סתם ביום הפורים.

'נסתמו עיניהם מצרת השעבוד' - שהיו חוקי התורה נדמים להם כצרה וכשעבוד

(ב) **והנראה** בזה, ובהקדם דברי החת"ם בפרשת ויחי (עי' שם תורת

נהנו מסעודתו של אחשורוש היינו שהיו חפצים בהנאות העכו"ם

והנה דרשו חז"ל בגמ' מגילה (יב.) מפני מה נתחייבו ישראל כלייה, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, וכמה ביאורים נאמרו מה הייתה העבירה בזה, האם היה כישול עכו"ם, או יין נסך, או כמבואר במדרש שהיה איסור עריות. אמנם מדויק לשון חז"ל משמע שהחטא היה 'שנהנו' מסעודתו של אותו רשע.

ולפי"ד החת"ם הנ"ל יש לבאר, שהחטא היה שהצטרפו להנאות העכו"ם והיו חפצים בהם, ומצוות התורה היה בעיניהם כדבר עול המפריע להם, והייתה התורה אצלם כענין 'צרת השעבוד' רח"ל. ולפי"ז עומק ישועת פורים היה על ידי 'לך כנוס את כל היהודים' להראות שאנו שמחים בהיותנו יהודים ובקבלת התורה, ותיקנו דבר זה במה שהדר קבלוה מאהבה ואין זה עול עליהם אלא אדרבה היא הטובה הגדולה ביותר עבורם.

יום שקיבלו עליהם את התורה מאהבה בודאי שיש לשמוח בו במאכל ובמשתה

(ג) **והנה** איתא בגמ' פסחים (סח:) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם משום 'יום שניתנה בו תורה', ופי' רש"י וז"ל: "שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו", עכ"ל. וכיון שכן, הרי בפורים שהוא יום שבו הדר קבלוה מאהבה וצריך לתקן בו את החטא שנהנו מסעודתו של אותו רשע, הרי המחייב של כל המשתה ביום זה הוא גדול יותר מבחג השבועות.

ולפי האמור זהו המחייב של שמחה ביום הפורים יותר מכל שאר המועדות, להראות השמחה יתירה במה שנתקן החטא של ההתערבות בגויים במשתה אחשורוש על ידי 'לך כנוס', ובעיקר יום זה אנו מגלים ומראים את גדול שמחתנו בכך שאני יהודים בני אברהם יצחק ויעקב ואנו מופרשים ומובדלים משאר כל האומות. ולכך מצינו בסעודת הפורים שעושים אותו משפחה ומשפחה ויש ענין לקיים המשתה עם חבריו ורעיו, שלעומת מה שנהנו מסעודתו של אחשורוש מתוך התערבות בגויים, הרי אנו ביום זה מפרישים ומבדילים את עצמינו מהם ויושבים לחוג את החג הזה רק עם ישראל.

בחטא העגל היו המחולות חמורים יותר מעצם החטא

(ד) **ונראה** להעמיק בזה עוד, דהנה בחטא העגל מצינו כתוב "וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה", ופירש בזה בספורנו וז"ל: "כשראה שהיו שמחים בקלקול שעשו וכו', ששמחו בקלקול במחולות מפני שקבעת להם חג ליום המחרת, וזה הוא רע מן הפשע והמרד שעשו בעגל, ועל זה בקש רחמים יותר וכו', ולכן אמר אף על פי שנקהלו עליך להכריחך לעשות להם העגל, מה עשו לך שהוצרכת לקבוע להם חג ליום המחרת, שזאת היתה סבת המחולות שעשו לשמחת העגל שהיתה רעה מעשייתו", עכ"ל.

הרי חזינן שעיקר החומר בעבירה אינו העבירה עצמה, אלא האופן שבו נעשתה, ובחטא העגל הייתה תביעה גדולה יותר על השמחה

ועל המחולות מעל עיקר החטא, שהיא הייתה רעה מעשייתו. וזהו הביאור הפשוט כמה דכתיב בתוכחה בפרשת כי תבוא "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוךך בשמחה ובטוב לב", דהיינו דכיון שלא עבדת את ה' אלוךך בשמחה ובטוב לב, מכח זה באו עליך העבירות בכדי להשלים את חיסרון השמחה ע"י שמחה בעשיית מעשי עבירה.

הטעם שהנשים לא נכשלו בחטא העגל

ה) והנה מצינו בחטא העגל שהנשים לא חטאו בחטא זה, ואיתא בזה בשם האדמו"ר מבעלו לפרש דכיון שבשעת קריעת ים סוף יצאו הנשים לשורר ולשמוח בתופים ובמחולות, שמחה של מצוה זו הייתה בכוחה לשמור עליהם ולכך לא נכשלו בחטא זה. והנראה לבאר הדברים בעומק הענין, דאין זה רק משום שהיתה להם הגנה מכח מצוה שעשאוה בשמחה, אלא מכח זה שהנשים בעת קרי"ם שמחו שמחה של מצוה כפי שצריך לעשות, הרי בזה הם הרגישו בנפשם שבעים בעבודת השם ולא חטאו בחטא העגל כיון שלא הוצרכו לחפש להשלים את החלל של השמחה ע"י דברים אחרים.

אמנם נראה לבאר הדבר ביתר עומק מזה, דע"י בספר מעין בית השואבה דביאר דבר עמוק בכאן דאמר משה רבינו ליהושע שחשב שכלל ישראל עשו מרידה, אמנם אמר משה רבינו שהקול שיש כאן הוא אינו קול של מרידה ומלחמה, אלא הוא רק 'קול ענות' והוא קול של עיני, עיי"ש. ולפי"ד י"ל באופן אחר

קצת, שהנשים שהיו בשמחה בקרי"ם בתופים ובמחולות ידעו היטב מהו ההרגשה של שמחה של מצוה בכלי זמר בעת עשיית מצוה, שבו תחושת השמחה הינה שמחה שאין לתאר ואין לשער, ולכך בשעה ששמעו את השמחה והמחולות בחטא העגל הרגישו בנפשם שאין שמחה זו כדוגמת השמחה של מצוה שהייתה להם בקריעת ים סוף, ואין שמחה זו שמחה אמיתית אלא הוא רק 'קול ענות', ומתוך כך ידעו שאין זה המעשה דבר ראוי, ולכך לא נכשלו בחטא העגל.

'קול ענות' - קול עיני הנשמה

והדברים נפלאים עד מאוד, דכאם שזכה האדם בפעם אחת לקיים מצוה בלימוד התורה ובעבודת השם מתוך שמחה של מצוה אמיתית, הרי הוא יודע בעת שהוא שומע מרחוק איזה אנשים בני בליעל שהם שמחים, שאין שמחתם זו שמחה אמיתית אלא הוא 'קול ענות' קול של עיני הנשמה שמשתדלים להשתיקה ע"י שמחת שוא במיני מאכל וכלי זמר וכדומה.

ולפי האמור, הרי בעת שכלל ישראל נהנו בסעודתו של אותו רשע, דהיינו לא באיזה איסור אלא רק שבאמת נהנו וכדברי החס"ת שהוכחו לעיל, היינו משום שלא הרגישו שמחה בעבודת ה', ולא הייתה התורה להם כדבר טוב ונפלא אלא כצרה וכשעבוד, ולכך ביקשו הנאות מדומות בכדי למלא את חיסרון השמחה בנפשם. ולכך ביום הפורים, יום שבו תיקנו ישראל ענין זה וקיבלו עליהם

את התורה מאהבה, הרי עבודתינו כיום זה
להראות שאנו שמחים בהיותנו עבדים
להשי"ת, ובוה הגילוי הגדול לזה הוא לגלות
את השמחה שבתורה ובמצוות מתוך שמחה
של מצווה, ולכך דווקא כיום זה מצינו חיוב זה
של עד דלא ידע.



סימן עו

סיבת גזירת הכליה על ישראל

נראה מכמה מקומות דשתי הטעמים יחד הם היו סיבת הגזירה, (עי' ברש"י עה"פ "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (ד, א) שפירש לפי שהשתחוו לצלם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, הרי להדיא בדברי רש"י דהגזירה נגזרה בעבור ב' הדברים הללו).

נהנו מסעודתו של אותו רשע היה גילוי שהשתחוו לצלם

(ב) **והנראה** בזה, דבשעה שהשתחוו לצלם באמת היה זה רק לפנים, ולא נענשו, אמנם ממה שהלכו אח"כ ונהנו מסעודתו של אותו רשע בזה גילו את רצונם האמיתי, ושוב נתבאר דמה שעשו לשעבר במעשה הצלם היה זה באמת, ועכ"פ אפילו אם היה לפנים, אבל סו"ס לא עקרו דבר זה, ומכאן זה התחיל השפעתם של העכו"ם עליהם עד שהגיעו למצב שישבו לאכול ולשתות עימם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, וכדברי הגר"ז בפרשת ראה דמתחילה ראו את הע"ז שלהם כשיקוציהם, ולבסוף היו בעיניהם כעץ ואבן כסף זהב.

כאשר לא שמעו לקול החכמים נתבטלה שליחותם של חנניה מישאל ועזריה

(ג) **עוד** נראה לפרש, דהנה ע"ד הגמ' הנ"ל ציין הגרע"א למדרש שהש"ר (ז, ח),

משמעות דברי הגמ' שהוא משום שהשתחוו לצלם

(א) **איתא** בגמ' מגילה (יב.): "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם, אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים".

ולכאורה הדברים צ"ב, דבפשוטו נראה דלא היה באמת עונש כלל, והכל היה רק כלפי חוץ שיהיה נראה כאילו יש כאן גזירה וזה תמוה, דאם היתה סיבה מעיקרא לגזירת המן, ואע"פ שעשו ישראל את העבירה מחמת יראה והיה זה מבחויז מ"מ מגיע להם עונש על זה, א"כ מה הטעם שנתבטלה הגזירה אח"כ, והדבר צ"ב.

בכ"מ מצינו שב' הטעמים היו סיבת הגזירה

עוד נראה להעיר, דבפשטות היה כאן הו"א ומסקנא בגמ', מתחילה חשבו שסיבת הגזירה הייתה משום שנהנו, ולבסוף נתחדש שהגזירה הייתה משום שהשתחוו לצלם. אמנם

ושם איתא במדרש מחל' מה הטעם שהיו ישראל בספק בימי המן, רבנן אמרי על שעבדו ע"ז, ורשב"י אמר על שאכלו מתבשיל עכו"ם, אמרו לו והלא לא אכלו סעודה אלא אנשי שושן הבירה בלבד וכו', אמר להם והלא כל ישראל ערבין וכו'. וכנראה כוונת הנרע"א להעיר הצריך להחליף הגירסא.

והנה בהמשך דברי המדרש נחלקו עוד, דלרבנן עבדו ישראל ע"ז בימי נבוכנצאר, שהפריש נבוכנצאר שלשה ועשרים אנשים מישראל שישתחוו לצלם, ורק חנניה ומישאל ועזריה לא התשחוו אולם כל השאר השתחוו, ולדעת רשב"י היו רק אלו השלשה חנניה מישאל ועזריה, והם לא השתחוו לצלם, ע"כ. והנה יש לדון דבאמת לפי רשב"י היו רק שלושה אלו חנניה מישאל ועזריה והם היו השלוחים של כלל"י והם לא השתחוו, ומכאן זה נחשב שכל כלל"י לא השתחוו, אמנם מאחר שבסעודת אחשורוש אמר להם מרדכי שלא ילכו ולא שמעו למרדכי, הרי נתגלה למפרע שלא היו חנניה ומישאל ועזריה שלוחים של כלל"י, שהרי אותם שהלכו למשתה אחשורוש ולא שמעו לקול הצדיק, נתברר שהצדיקים שהיו בזמן נבוכנצאר לא היו שלוחיהם כיון שאין הם שומעים בקול החכמים והצדיקים, ולכך נחשב הדבר כאילו הם כן השתחוו לצלם. וזוהי יבואר מאוד שב' הטעמים גרמו לגזירת המן, דההליכה למשתה גילתה על ההשתחויה לצלם.

ובזה יבואר עומק הענין שהם לא עשו אלא לפנים, שהרי בפשוטו היינו שהם ממש השתחוו אולם לא נענשו על כך בתחילה כיון שלא עשו כן מרצונם החופשי. אולם בזה יל"ע,

שהרי בדרך כלל לא אולינן בתר המחשבה אלא אולינן בתר המעשה, אא"כ היה המעשה אונס ממש, (שהרי בכל מעשה עבירה יש רק את המעשה החיצוני, שהרי אמרו חז"ל אין אדם חוטא אא"כ נכנסה בו רוח שטות, וכידוע מדברי הרמב"ם בהל' גירושין דשורש רצונו של כל אחד מישראל הוא לעשות את רצון ה'). אמנם לפי הנ"ל הוא מבואר, שהרי בפועל לא השתחוו לצלם, אלא הוברר שאם היו נצרכים להשתחוות היו משתחוים, נמצא שחמאז רק במחשבה, ובע"ז נענשים על המחשבה, אמנם על מחשבה זו אפשר לדון כי רק כלפנים כיון שלא עשו מעשה זה בפועל.

לרשב"י סיבת הגזירה על כל ישראל היה מדין ערבות ולכך מצוות היום הם איש לרעהו

ד) **והנה** מדברי המדרש הנ"ל חזינן דלדעת רשב"י טעם הגזירה היה בעבור שאכלו מתבשיל עכו"ם, וזוגרה הגזירה לא רק על יושבי העיר שושן אלא על כל ישראל משום שכל ישראל ערבין זה לזה, וישראל משועבדים אהרדי.

וא"כ מידה טובה מרובה, ולכך אמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים', דמהגזירה של המן נתברר ענין כל ישראל ערבין זה לזה, וכן בקיטרוגו של המן מצינו שאמר 'ישנו עם אחד מפורד ומפורד', ולכך בעת שנתבטלה הגזירה מצווים אנו להגביר את הערבות והשייכות בין כל אחד ואחד מישראל, ולכך מצוות היום הם משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים בכדי לחזק את האחדות

בכלל ישראל, ולכך משלוח מנות הוא מידי דאכילה כנגד האכילה במשתה אחשוורוש. ואף מצוות משתה מורה על כך, שהרי ההשתפות עם אזהביו ורעיו ולהגביר האחדות בישראל.



סימן עז

ענין ברית מילה בפורים - התבדלות משאר האומות

המגילה בכדי שעל ידי זה יהיה אפשר לומר
'ליהודים' וכו' והוא יהיה יהודי.

אף בריתו של כל תינוק מישאל דומה
למילת הגר

ב) **נמצינו** למדים, דאע"ג דחלוק ברית מילה
של גר הבא להתגייר, שקודם לכן
הרי הוא עכו"ם וע"י הברית הוא נכלל בכלל
ישראל, משא"כ בבריתו של תינוק הנולד לאימו
הישראלית שאף קודם הברית הוא בכלל
ישראל, אולם חוינן דע"י הברית נשלמת בו
קדושת ישראל בדומה למילת הגר, וקודם
הברית אינו בדרגה השלמה של ישראל. וכן
מצינו במהרי"ל במנהגים לברית מילה,
שאומרים עלינו אחר המילה בכדי שיוכל לומר
גם על התינוק 'שלא שם חלקינו כהם והוא
אינו כגויי הארצות'.

ולפי האמור יש לבאר עוד דברי התום'
בבריתות (ט. ד"ה דכתיב) דכתבו
התום' וז"ל: "פירוש שמלו עצמם ביציאתם
ממצרים, ואף על פי שאותן שהיו נימולים בימי
אברהם לא מלו אותם ביציאת מצרים, מ"מ
מעיקרא כשמלו עצמן מלו ליכנס בברית
המקום וליבדל משאר אומות, וגם כי עתה
מבלו, עכ"ל.

ועי' ברמב"ם (פי"ג מהל' אסו"ב ה"ב) שהביא
מקרא דפרשת בא וכל ערל לא יאכל בו,
והוסיף דבמצרים לא מלו בני ישראל חוץ
משבט לוי, ולצורך קרבן פסח כולם נימולו. ועל

ברית מילה קודם קריאת המגילה

א) **איתא** בגמ' (מגילה דף טז:): "ליהודים
היתה אורה ושמחה וששון ויקר,
אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר
כי נר מצוה ותורה אור. שמחה - זה יום טוב,
וכן הוא אומר ושמחת בחגך, ששון - זו מילה,
וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך".

והנה בשו"ע (סי' תרצ"ג ד) כתב הרמ"א,
כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם
קריאת המגילה, והמקור הוא בדרכי משה
ממהרי"ל, ומצינו ב' טעמים לכך, וז"ל: "כתבו
מהרי"ל (שם סי' יא עמ' תכו) ומנהגים (שם
עמ' קסא ובהנהות אות י) אם חל מילה בפורים
מלין התינוק ואחר כך קורין המגילה, כדי
שיהיה גם כן בכלל יהודי ולומר 'ליהודים היתה
אורה' וגו'. ועוד דאורה זו תורה ושמחה זו
מילה שנאמר 'שש אנכי על אמרתך' וגו'
(מגילה טז:), והיינו שישמחו זו לזו, ודלא
כתשובת מהרא"י סימן רס"ו בכתביו דכתב
דימול אותו לאחר גמר התפלה כמו בשאר
ימים, עכ"ל.

והנה ענין זה צ"ב, דהן אמנם גר הבא להתגייר
נעשה ישראל על ידי הברית מילה, אולם
כל תינוק שנולד מאימו הישראלית הרי הוא
יהודי אפילו בלי הברית מילה, ורק דזהו אחד
מהאותות שמתווסף לו על ידי הברית מילה,
ובזה הוא נכלל בבריתו של אברהם אבינו, וא"כ
מהו הביאור שעושים הברית קודם קריאת

כרחק על ידי מילה זו יצאו מכלל גויים ועל כן לא נחשבו ערלים לענין קרבן פסח.

הרי מבואר מזה שהמילה שעשו בימי אברהם מצד להכניסו של אברהם אבינו, הייתה מילה מספקת בשביל הגירות, ולכאורה הדבר קשה, דאז היתה המילה הרי לא נעשתה לשם גירות, ואמאי מהני. אלא מבואר בדברי התוס' והרמב"ם דהכל אחד הוא, וכל החפצא של מילה הוא להיבדל מאומות העולם, וזהו כל ענין הגירות, ולכך סגי הך מילה שבימי אברהם שתהני לשם גירות.

הרי מצינו ג' מקורות שענין המילה הוא התבדלות מן האומות: מדברי התוס' והרמב"ם הנ"ל, ומדברי מהרי"ל במעם אמירת עלינו לשבח לאחר ברית מילה דאמרינן 'שלא שם חלקינו כהם', וכן מדברי הדרכי משה שעושים הברית קודם קריאת המגילה בכדי לסמוך אמירת 'ליהודים הייתה אורה' לברית המילה.

והנה בדברי התוס' יש לדון דאין הדבר כן בכל ברית מילה, ורק המילה שבימי אברהם הייתה בשביל ההתבדלות משאר האומות. אמנם מדברי הרמב"ם (פי"ג מאיסורי ביאה ה"א) משמע דבכל מילה נכלל ענין זה, עיי"ש במגיד משנה.

ברית מילה שהוא התבדלות מן הגויים היה התיקון לנהגו מסעודתו של אותו רשע

(ג) **ונראה** להביא עוד מקור לענין זה, ומיני' יש להוכיח דכן הוא הדבר בכל

ברית מילה, והוא מדברי התרגום שני עה"פ 'ישנו עם אחד', דכתו"ד איתא: "ובשמונה ימים כורתים את ערלת בניהם ואין מרחמים עליהם, ואומרים נהיה שונים מבני העמים". הרי להדיא שענין המילה הוא להתבדל משאר האומות ולהיות שונים, וזה היה הדבר אשר הפריע לו להמין הרשע בברית המילה שעשו ישראל.

ולפי האמור נפלא הדבר שיום הפורים מכוון נמי כנגד המילה כדרשת חז"ל 'ששון זו מילה', כיון שתכלית ענין הברית מילה הוא להיבדל מאומות העולם כפי שביארנו, וכל גזירת המן על ישראל בא מכוח שלא הקפידו על ההתבדלות מאומות העולם וישבו ונהנו מסעודתו של אחשוורוש בצוותא חדא, ולכך כאשר עשו ישראל תשובה תיקנו ענין זה וחזקו את ההבדלה ביניהם לבין אומות העולם, ולכך מכוון ענין ה'ששון' בפורים כנגד ברית מילה, דכאמור כל ענין הברית הוא ההתבדלות משאר האומות.

ולפי זה אפשר לבאר, שזהו העומק במה שקיבלו ישראל את התורה בפורים מאהבה, והדר קיבלוה בימי אחשוורוש, דבזה באו להורות שהתבדלותם מאומות העולם אינה משום שהכריחום וכפו עליהם את הדבר, אלא הראו שמתוך אהבת ה' ותורתו הרי הם מדעתם מתבדלים ומפרישים עצמם משאר האומות.

[**והנה** בכל ברית מילה הרי בפשוטו הרי הוא ישראל גמור ויש מצוה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, אמנם לפי האמור בכאן הרי מצות המילה משלים את ענין היהודי

שבתיונוק כפי שביארנו מכל המקורות הנ"ל, והרי בגירות צריך גם מבילה, ואם כי אי אפשר לטבול את הולד, אמנם האב שהוא המוסר את בנו בשביל הברית מילה, וחלק האב בברית מילה הוא גדול עד מאוד והוא המוסר את הבן לזה, עי' במק"א דנתבאר באריכות עבודת האב בבנו, וע"כ יש מקום לכך שאבי הבן ידקדק לפני הברית ללכת ג"כ למקוה, ובוה יתקיים במילת בנו קיום של מילת גירות דהיינו במילה ומבילה].



סימן עח

רבי עקיבא היה בחינת יום הפורים

ואף בדברים הרעים הוציא מהם רבי עקיבא לימוד לדברים טובים. ובהיות שזה שורשו של יום הפורים בו נתגלה שאף בגלות ובהסתר הפנים לא הסתיר הקב"ה חסדו מעימנו וגאל אותנו מגזירת המן הרשע, ולא זו בלבד אלא כל מה שהיה נדמה לנו כדבר רע הוברר למפרע שהוא היה לטובה והקב"ה הקדים רפואה למכה, הרי שרבי עקיבא שהיה מבני בניו של המן להך מ"ד, והוא חלק הטוב שיצא מהמן ביום הפורים כדכ' האר"ז"ל בביאור ענין עד דלא ידע שהוא להוציא את ניצוצות הקדושה שיש בהמן, ולכך בעיני להגיע למצב שא"א להבדיל בין מרכיבי להמן כיון שאף בהמן יש חלק טוב, על כן זו הייתה דרכו של רבי עקיבא לראות בכל רע את הטוב העתיד לבוא שהוא בחינת יום הפורים, וללמוד מכל דבר רע את הלימוד שיש ללמוד לזה לדברים טובים.

לימוד מעונש הרשעים לשכרם של הצדיקים

ונבוא בזה להראות מכמה וכמה מקומות שזו הייתה דרכו של רבי עקיבא. חדא, דמצינו שימת ר"ע במשנה במס' מכות (ה:): לענין עדים זוממין שגם השלישי נענש אפילו שלא היה צריך לעדותו: "רבי עקיבא אומר: לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו, ואם כן ענש הכתוב לנמפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה,

יום הפורים הוא בחינת לעתיד לבוא בו יתגלה שהכל היה לטובה כפי שנגלה מנס הפורים

(א) **הנה** ביארנו כבר בהרחבה ענין ההיתר המיוחד של שחוק בפורים שהוא משום שיום הפורים הוא בחינה של לעתיד לבוא בו יוברר למפרע שאף הדברים הרעים כל מותרתם היו לטובה ובעצם היו דברים טובים, וכדמצינו בכל סיפור המגילה שמה שהיה נראה כרע וכהסתר פנים, מיני' גופא צמחה הישועה, ולכך יש בו היתר של שחוק כיון שענין השחוק יהא מותר לעתיד לבוא כמאמר הכתוב 'אז ימלא שחוק פיני'.

ובזה נבוא לבאר, ששורש עניינו של רבי עקיבא היה טמון בענין הפורים, ולכך מצינו בו כסדר בדברי חז"ל שהיה מצחק, שהרי רבי עקיבא היה בן גרים, ולחד מ"ד היה מבני בניו של המן ולכך הייתה דרכו בעבודת ה' נגזרת מכל ענין נס הפורים, ונבוא לבאר דבר זה.

הסתכלותו של רבי עקיבא הייתה תמיד על הטובה העתידה לבוא

(ב) **הנה** מצינו שדרכו של רבי עקיבא הייתה לראות בכל דבר שנראה כרע את סופו הטוב, אשר הוא בבחינת סותר על מנת לבנות, והוא החרישה שקודם הזריעה והקצירה.

על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנמפל לעושי מצוה כעושי מצוה". והיינו דלא סגי לי' לר"ע לדרוש שאף הנמפל לעוברי עבירה נענש כעוברי עבירה, אלא המשיך והוציא מזה לימוד לענין הטוב, ועל אחת כמה וכמה שישלם הקב"ה שכרו של הנמפל לעושי מצוה כעושי המצוה ממש.

'התחילו הן בוכים ורבי עקיבא מצחק'

ג) עוד מצינו ענין זה בסוף מסכת מכות (כד:), והכי איתא שם: "וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק וכו', אמר להן: לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה".

ובהמשך דברי הגמ' שם: "כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק וכו', אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: 'ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הבהן ואת זכריה בן יברכיהו', וכי מה ענין אוריה אצל זכריה וכו', עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו".

הרי שלא התמקד רבי עקיבא בחורבן הגדול והנורא שהיה שם, ולא בכה על כך

כשאר התנאים, אלא דרכו הייתה לראות את העתיד לבוא, ולכך בראותו את החורבן הגדול ואת הביזיון הנורא שהיה שועל יוצא מבית קדשי הקדשים התחיל מצחק, כיון שראייתו הייתה תמיד לדבר הטוב העתיד לצאת מכך, ובכך בחר לראות את הגאולה העתידה וללמוד מנבואת אוריה לנבואת זכריה שעוד יישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים. ובוה הודו לו חבריו ואמרו לו 'עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו', ואף הם למדו לראות בכל החורבן את הגאולה העתידה לבוא.

וכן מצינו בדברי הגמ' (גדרים נ.) באשת מורנוסרופוס שבאה לפני ר"ע בכדי להכשילו וצחק רבי עקיבא משום שעתידיה היא להתגייר. ואף בהו הסתכלותו של רבי עקיבא לא הייתה על המצב עכשיו אלא על מה שעתידי להיות.

המצב העכשווי והעתיד לבוא הינם שתי צדדים של אותו המטבע

ד) **ובזה** מבואר ששתי הסתכלויות אלו אינם ב' דברים נפרדים, אלא שתי צדדים של אותו המטבע, וממה שעתידי להיות אנו למדים על עכשיו, וממה שהוא עכשיו אנו למדים על לעתיד לבוא. וזהו מה שאמר רבי עקיבא כשראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים, ששתי הנבואות הינם שני צדדים של דבר אחד, ומנבואת אוריה יש ללמוד לנבואת זכריה.

וכן מצינו כמה שאמר רבי עקיבא במסכת אבות: הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה

הולך וכו', דאין אלו דברים נפרדים, אלא מאין ובאת ולאן אתה הולך הם שני דברים שהינם אחד, המצב העכשווי ומה שעתיד להיות, ובוה הכל אחד.

ושנה, והניסים והנפלאות שעשה לנו הקב"ה בימי מרדכי ואסתר מתגלים שוב בכל שנה בזמן הזה.

הקורא את מגילה למפרע שהניסים היו רק בעבר ואינם בכל דור ודור לא יצא ידי חובתו

ובזה מצינו רמז לדבר בספרים (מאור ושמש רמזי פורים) שכ' וז"ל: "זוה רמזו הקורא את המגילה למפרע לא יצא, פירש בו האור המאיר, שאם קורא את המגילה כדרך סיפורי מעשיות, שאז למפרע נעשו נסים, ואינו מעלה על לבו אשר השי"ת עושה לנו נסים ונפלאות בכל דור ודור בזכות הקריאה לא יצא", עכ"ל. והיינו כהנ"ל דהשפעת הגאולה והישועה שהייתה בימים ההם מתחדשת בכל שנה בזמן הזה א.

ה) **הנה** כל ענין זה הוא יסוד העבודה ביום הפורים, ללמוד ממה שהיה בימים ההם למה שיהיה בזמן הזה, ולמה שיהיה לעתיד לבוא, והשפעת סגולת יום הפורים של הימים ההם מתעוררת מחדש בכל שנה



א. והנה איתא במדרש במשלי (וכן הובא הדברים באור זרוע בהקדמתו) דמיתת ר"ע (גמ' ברכות דף ס"א) היתה ביוה"כ. ומשום הכי כתב האור זרוע שאומרים הפסוק 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה' בליל יוה"כ, שהוא ראשי תיבות ר' עקיבא. והרי נתבאר בכמה מקומות מה שהובא בזוהר להשוות יוה"כ לפורים, ועכ"פ יוה"כ הוא שייך לנשמתו של ר"ע כמבואר כאן, ולפי האמור מצינו עוד השוואה בין יוה"כ לפורים.

סימן עט

ביאור הרמז אסתר מן התורה מנין

שלאחר הפסוק הנ"ל בו נרמז ההסתר של הקב"ה והגאולה ע"י אסתר כתיב: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", ונחלקו הראשונים בפירוש השירה הזאת, ולדעת כמה ראשונים הפירוש בשירה כאן הוא על כל דברי התורה (עי' תוס' מגילה ג.). הרי מצינו שנקראת התורה כאן שירה.

והנראה שמרמזו בזה מה שהדר קבלוה בימי אחשורוש, ושבימי הפורים קיבלו עליהם כלל ישראל את התורה מאהבה, והיינו דלאחר ישועת הפורים בו נתגלה שאפילו במקום ההסתר הגדול ביותר הקב"ה נמצא איתנו אף שם, מכח זה הדר קבלוה מאהבה, ולכך נקראת התורה כאן שירה שהוא ענין של שמחה, והוא המשך להעבודה של פורים.

והנה בהמשך הפרשה כתיב: "והיה כי תמצאנה צרות רבות וגו' וענתה השירה הזאת לעד", והיינו שבפורים נתגלה שאפילו אם יראו ישראל רעות רבות וצרות, מ"מ בזה "ענתה השירה הזאת לעד", הרי התורה הזאת שהיא שירה תתקיים ביד ישראל, כיון שאף בתוך הרעות והצרות שבהסתר הפנים ראו ישראל את היד הגדולה שעה ה' עימם בהצלתם מגזירת המן ואחשורוש.

המשך הפסוק נדרש על רשב"י והקשר בין פורים לל"ג בעומר

ג) **והנה** המשך הפסוק שם הוא "כי לא תשכח מפי זרעו", והז"ל בגמ' שבת (קלח:)

הטעם שנרמזה אסתר דווקא בפסוק העוסק בחשכת הגלות

א) **איתא** בגמ' (חולין קל"ט:): "אסתר מן התורה מנין, שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני מהם". והנה כבר עמדו רבים על התמיהה שבדבר, שבפסוק העוסק בימי החושך ואפילת הצרות הקשים ביותר, דווקא בו תרמוזו התורה את אסתר המלכה שעל ידה בא הישועה הגדולה לישראל.

ובביאור הענין כתב המהר"ל בחדושי אגדות שם, וז"ל: "ביאור דבר זה, כי הכתוב שאמר ואנכי הסתר אסתיר הלשון מורה על צרה הגדולה, כי היו ישראל בגלות קודם, ואח"כ הגיע להם צרה על צרה הוא המן. וזהו ואנכי הסתר אסתיר, דהיינו הסתר בתוך הסתר. ולכך בכל המגילה לא תמצא הזכרת השם בפ"י, כי לא נגלה הש"י בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה, לכך נקראת אסתר כי על ידה היתה הגאולה שהוא בהסתר פנים, ודבר זה בודאי מעלה יתירה, שאם היו ישראל בהסתר פנים גאלם השם יתברך על ידי אסתר", עכ"ל.

בימי הפורים קיבלו ישראל את התורה מאהבה והייתה אצלם כשירה

ב) **והנה** הכלל הוא, דאפילו למאן דלא דריש סמוכין בעלמא, כמשנה תורה דריש (עי' יבמות ד.), ונראה לדרוש סמוכין בזה,

דרשו מקרא זה על רשב"י שאמר חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל, עיי"ש. ובמק"א הרחבנו לבאר הקשר בין ל"ג בעומר ופורים ששניהם נופלים באותו יום כרכ' הטור, להראות ששני ימים אלו משלימים זה את זה, והאש בקבלת התורה שהיה אש של דין (עי' תוס' שבת פח. שהקב"ה הוצרך לכפות עליהם הר כניגית דשמא יחזרו בהם כשיראו את האש הגדולה), הרי בפורים נהפכה לרחמים, הרי באותו אש גופא שהיינו מפחדים ממנה אפשר לקבלה בשמחה, ולזכר זה מצינו בפורים שהיו עושים מדורה (עי' סנהדרין נד.) וכמו"כ גם בל"ג בעומר עושין מדורה כידוע מנהג ישראל בזה, ונאמרו בזה כמה מעמים, ולדברינו אפשר לומר דהמדורה בזה הוא אש של רחמים לזכר כל הסודות שנתגלו לו לרשב"י, וע"כ האש של מתן תורה שהייתה בחינת דין נהפכה להיות לאש של אהבה ורחמים, וקיבלו ישראל ביום הפורים את התורה מאהבה.

חיוב תלמוד תורה בלילה שהוא ענין הגלות נלמד דווקא מפסוק הנאמר על החורבן

ד) והנה בחיוב תלמוד תורה כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות תלמוד תורה הי"ג) וז"ל: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רינה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה", עכ"ל. הרי שלמד הרמב"ם מן הפסוק באיכה 'קומי רוני בלילה' למחייב של תלמוד

תורה אפילו בלילה. ולהנ"ל אם לומד תורה בלילה, הרי זה לימוד של גלות, וכדרשו חז"ל על גלות בבל את הפסוק 'במחשכים הושביני כמתי עולם' דהיינו שהחושך הוא גלות. ולכך, האדם העוסק בתורה בלילה דהיינו אפי' מתוך החושך והגלות, זהו הסימן שהתורה הינה אצלו כשירה.

ועי' בנמ' מגילה (ג.) שבעת שהיה יהושע ביריחו: "וירא והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו וילך יהושע אליו ויאמר לו הלנו אתה אם לצרינו", וכיארנו בנמ' ששאלו יהושע האם בא בעבור שביטלו קרבן תמיד של בין הערביים או על שביטלו תלמוד תורה, ופירשו בתוס' ששאל אותו האם בא על לימוד התורה דכתיב בהו 'תורה צוה לנו משה', או לצרינו שהוא בעבור הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו. ועל כך השיב לו המלאך: "עתה באתי", ופירשו בתוס' שבא על התורה דכתיב בהו 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'.

ולהנ"ל יש לפרש שבפסוק הנ"ל מבואר המחייב ללמוד בלילה, שבוה שהתורה הוא שירה לכך לומד בלילה ואינו מפסיד אפילו לילה אחד, וזהו דכתיב בהמשך הפסוק שם: "מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק" מלמד שלן בעומקו של הלכה, והיינו שלמד דייקא בלילה, ובוה תיקן את ביטול תורה הנ"ל של התורה שהוא שירה בלילה.

דוד המלך היה עוסק בתורה דווקא בזמן שבאו עליו רוחות וצרות

ה) ועי' עוד בנמ' ברכות (ג.): "כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון

את כל הניסים אשר עשה ה' לאבותינו, ומשבחים לשמו הגדול אשר בכל דור ודור מפליא חסדו עמנו, ושמחים בתלמוד תורה, כמו שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. וקודם כל השמחה, מטיילים בשמחת לימוד תורה כדררשינן (מגילה מז.) 'ליהודים היתה אורה' זו תורה, 'ושמחה', כלומר אחר כך שמחה, עכ"ל.

ונראה לדרקק מלשונו שכתב דלא רק שלמדו תורה, אלא שהיו 'מטיילים' בשמחת לימוד התורה, וזהו שנדרש בגמ' שאורה זו תורה, וענין זה צריך ביאור מהו המחייב במיוחד בשמחה בתורה באופן של 'מטיילים' בשמחת לימוד התורה.

והנה איתא בלבוש (סי' מז) ע"ד חז"ל בגמ' נדרים (פא.) על מה אברה הארץ על שלא ברכו בתורה בתחילה, וביאר הלבוש וז"ל: "קודם שיתחיל ללמוד או לומר דברי תורה יברך ברכת התורה. ומאד מאד צריך האדם לזוהר בה, להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו, ואם אינו מברך עליה אינו זוכה לכן תלמיד חכם, שזה עונשו מידה במידה וכו', ונראה שפירושו הלכו מלשון טיול ושעשוע כמו 'והתהלכתי בתוככם', כלומר שלא חשבו לימודה לטיול והנאה רק לאומנות ושלא לשמה, מפני שלא היתה חשובה בעיניהם רק עסקו בה כאומנות בעלמא ושלא לשמה", עכ"ל.

ולפי"ז נראה דזה נכלל בהדר קבלה בפורים שהייתה התורה להם הנאה, וזהו הדרגה שנתחדשה בפורים שתורה הוא אורה,

שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר, וז"ל העומק בדבר זה, שהרי אמר דוד המלך בתהלים (מב, ט) "ובלילה שירו עימי", דאף בלילה ובמצב של צרה וגלות הייתי עוסק בתורה כיון שהיא שירה אצלי וחביבה עלי, וכל הרוחות והצרות שבאו אליו לא גרמו להפסיק מעסק התורה, ואדרבה, ודווקא כאשר היו הרוחות מנשבות היה דוד המלך ניעור משנתו לעסוק בתורה.

והנה כתב החס"ת (דרושים ואגדות חתם סופר) וז"ל: "קבלתי מרבי הרב מהו מענדלי מליליג זצ"ל שהיה רב בבה"מ דק"ק פפד"מ שקיבל מהגאון בעל שב יעקב זצ"ל, שכל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא, מובטח לו שהוא בן העולם הבא. כך קבלתי סתם ומעמא לא ידענא", עכ"ל. ולפי דברינו יש לבאר עוד ענין בלימוד בלילה, והוא בין המגילה דלילה למגילה דיומא, להראות את ענין השירה שבתורה שנתגלה בימי פורים על ידי מה שהדר קבלה, ושמעלת התורה לאחר "ואנכי אסתיר אסתיר פני" שהוא רמז לישועת ה' אף בהסתר פנים הוא "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", והיא חביבה על ישראל כשירה.

יום הפורים הוא המחייב לעסוק בתורה מתוך הנאה ושעשוע

(ו) **כתב** השל"ה (מסכת מגילה אות טו) בענין סדר הנהגת סעודת הפורים ולימוד התורה בסעודה, וז"ל: "והיו הולכים לבתיהם והיו אוכלין ושותין ומדקדקים בנמילת ידים ובברכת המוציא ובברכת המזון, שמחים בזכרם

והוא הדרגה של 'הלכו בה', והרי גם יום פורים בא לתקן איבוד הארץ, כדאיתא בשפ"א (תרל"ד) שכ' וז"ל: "נראה כי נס דפורים היה הכנה לבית שני כי הי' צריך להיות כח ועוז לבני ישראל, וע"י הנס נגבה לבם ויכלו לחזור לבית המקדש", עכ"ל. הרי שגם יום הפורים בא לתקן אותו חטא של איבוד הארץ, שהרי מישועת פורים התחיל בנין בית המקדש, ובוה התיקון הוא לקיים דברי התורה כשעשוע וכטיוול, וזהו הדרגה המיוחדת של עסק התורה שנתחדש ביום הפורים, שהתורה היא שירה, והיא הנאה ושעשוע.

שמו של המן לא נרמז בעצם חטא עץ הדעת אלא בתוכחתו של הקב"ה לאחר מכן

ז) עוד איתא שם בגמ' חולין (קלט:): "המן מן התורה מנין, שנאמר המן העץ", והיינו הפסוק שאמר הקב"ה לאדם הראשון לאחר חטא עץ הדעת: "ויאמר מי הנגיד לך כי עירום אתה המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת". ויש לבאר עומק הלימוד באיזה חלק מרומז המן בחטא העץ הדעת, שהרי אין שמו של המן מרומז בעצם החטא של עץ הדעת אלא במה שלאחר החטא שאלו הקב"ה אם אכל מהעץ שנצטווה שלא לאכול ממנו. (אמנם במהר"ל בחדושי אגדות מבואר להדיא דהמן מרומז על עצם הדבר שהסית את אדם לאכול מעץ הדעת).

מכשולו של עמלק הוא להחליש את האדם אחר החטא ולהכניס בו ייאוש והנראה בזה, דעננינו של עמלק אינו להכשיל את ישראל בעצם מעשה החטא,

וכדכתבנו בכמ"ד, אלא תכליתו הוא להכניס את הקרירות אצל האדם לאחר החטא, לאחר שהוא מרגיש בושה ושפלות מחמת מכשולו, להיות 'אשר קרד' דווקא בדרך, ולאחר החטא למצוא את מקום החולשה של האדם ולהתמקד שם ולנתק את הקשר של האדם עם השי"ת. כדרשת חז"ל שעמלק דומה לזכוב והוא מחפש המקום שיש חלל, ולכך לא נרמז שמו של המן בעיקר חטא עץ הדעת, וכן במגילה המן לא היה מי שהכשיל את ישראל במה שהשתחוו לצלם ובמה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, אלא כל כוחו היה להיכנס לאחר מעשה החטא ושם לקטרג וליצור הבדלה בין ישראל לאביהם שבשמים, לביישם ולהשפילם ולעורר קיטרוג למעלה על החטאים של ישראל, כדאמרו בגמ' (יג.) ליכא דידע לישנא בישא כהמן'.

ולאחר כל הקיטרוג של עמלק על ישראל הוא מנסה להכניס יאוש אצל ישראל, ובוה הוא חמור מן החטא, כיון שהמתייאר אינו סבור שיוכל לעשות תשובה ולכפר על מעשיו. ולכך אמר לו הקב"ה לאדם הראשון: מי הנגיד לך כי עירום אתה אשר לכך הינך מרגיש ערום ושפל, הרי דיבורים הללו הם דיבורים של המן שהוא עמלק בכדי להכניס ייאוש אל תוך ליבו של האדם. ואכן חטא חטאת ועברת על מה שנצטווה, אולם בזה אינך מנותק מן הקב"ה ח"ו, אלא אפשר לעשות תשובה ולהתקרב שוב אל הקב"ה. ולכך דווקא לאחר החטא בו מרגיש האדם בושה וחולשה ושפלות מחמת מכשולו, אשר שם הוא המקום בו שוכן עמלק, דווקא שם נרמז שמו של המן בתורה - 'המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו'.

הגילוי ביום הפורים שאין להיות בשפלות
ובבושה מחמת החטא אלא להתחזק
בעבודת ה'

(ח) ולזה יש לפרש המשך דברי הגמ': "אסתר
מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר
פני מהם", והיינו שאסתר גילתה שאפילו באופן
שנראה שהקב"ה מסתיר את פניו לגמרי מכלל
ישראל אין הדבר כן, וע"כ אין מקום להיות
בשפלות ובבושה. וזהו היו"ט של פורים להאיר
שאין יאוש בעולם, ולעולם אין צריך להרגיש
מבויש ומושפל. ולפי"ז יש לפרש עוד מנהג
ישראל בלבישת פרצופין ביום הפורים, ובמק"א
ביארנו הרבה מהלכים בענין זה, ולפי הג"ל

הרי כל ענין מלבושים בא מכח המן שעורר
את השפלות שלנו וגרם לנו להרגיש שאנו
צריכים לכסות את עצמינו, אמנם ביום מפלתו
חוזר הדבר לאיזה דרגה של ירידה בצורך
לבגדים, ואין לנו את הבושה של כל השנה,
וכולם פושטים יד, וכן אוכלין בשוק וכמה
הנהגות שבכל השנה היינו מתביישים לעשות
הנהגות אלו, אמנם ביום הפורים בטל הרעותא
שהמן עורר 'מי הגיך לך' וגו' שהאדם מושפל
ומבויש, שהרי המן העץ זהו המן, ובל יחשוב
על דבר זה כלל וכלל. וזהו קצת מענין הביטול
בבגדים ביומא דפורים והורדת דרגת הבושה
ביום זה.



סימן פ

מעלת יום הפורים באחדותם של ישראל

המן סבר שיוכל לישראל משום שבי"ג אדר מתו פושעי ישראל במכת חושך

שיוכל להם, אולם לא ידע מקרא מלא שלבני ישראל היה אור במושבותם.

(א) הנה מצינו בכל מצוות יום הפורים שעניינם הוא להרבות אחוה ורעות בין איש לרעהו, והם כנגד מה שקיטרג המן על ישראל ואמר 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד', ולכך ביום זה מרבים האחדות בישראל ע"י משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, וכן מצות הסעודה הוא לאכול ולשמוח עם אחרים להרבות רעים.

האיך יאמרו מצרים אף הן לוקין כמונו הרי הם לא מתו

(ב) והנה במכת חושך כתיב "ויהי חשך אפלה שלשת ימים", ופי' רש"י וז"ל: "חשך של אופל שלא ראו איש את אחיו אותן שלשת ימים. ועוד שלשת ימים אחרים חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו. יושב אין יכול לעמוד, ועומד אין יכול לישב. ולמה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפלה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הן לוקין כמונו", עכ"ל.

והנה איתא באליה רבה (סי' תרצ"ג): "בספר אמרכל מצאתי (וכן הוא בעוד מדרשים), דגזירת המן בי"ג אדר היה, שהמן היה סבור באדר היה ג' ימים באפילה שמתו פושעי ישראל, א"כ אוכל להם, ולא חשב "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם" (שמות י, כג), לכך גרם ליהודים היתה אורה ושמחה וששון"א.

ויש להעיר, אמאי יאמרו אף הם לוקין כמונו, הרי הם לא מתו ואלו מתו, והוא מכה אחרת לגמרי. ובפשוטו היינו שיאמרו עכ"פ יש בהם איזה מכה, אבל עדיין צ"ב דמשמע דאותה מכת מיתה של הרשעים מישך שייך למכת חושך שהיה במצרים, ודבר זה אומר דרשני.

ויש לעיין האיך ידע המן מענין פושעי ישראל שמתו בג' ימי אפילה אשר לכך חשב

א. והנה איתא במשנ"ב תרצ"ה סק"ג, "כתבו האחרונים וימצא בביתו נרות דולקות ושלחן ערוך ומטה מוצעת". ובפשוטו דין זה הוא המשך לדין הראשון שהוזכר שם במשנ"ב ללבוש בגדי שבת בפורים, אמנם לפי הנ"ל יש ליתן טעם חדש לענין הנרות, שהוא זכר שיש לעשות פורים למה שהיה לישראל אור במושבתם ולכך לא יכל להם המן.

נפלא הידוע לכל מבין דבר זה, דהכח שיש לו לאדם לקום ממטתו ולהתחזק ולפעול הוא מזה שיודע שיש לו חברים ובני חבורה שדואגים לו ואכפת להם ממנו. ובדומה לזה פירש הר"י מוורקא, דהלשון 'ראו' הוא מלשון 'רואה אני את דברי אדמו"ן' דהיינו שהוא מחשיב דברי אדמו"ן, דראייה היינו שהוא מחשיבו והוא מייקר את אותו אדם, וע"כ בדומה לזה יש לפרש דברי החדושי הרי"ם, דאם רואה ומכיר ומייקר את חברו, זה נתן לאדם הכח להיות קם מתחתיו.

'חושך' - מניעה ועצירה

ד) **ונראה** לבאר, דענין זה אינו רק לימוד טוב שנרמז במכת חושך, אלא הוא שייך לעצם מכת חושך גופא, ואבאר (ולשורש הדברים נתעוררתי ע"י הגר"י קפלן שליט"א). דהנה סדר המכות היו מן הקל אל הכבד, תחילה במימיהם ובמוונם אח"כ בבהמתם עד מכת בכורות שבו מתו המצריים. והנה מכת חושך הוא המכה שלפני מכת בכורות דהיינו לפני המכה הגדולה ביותר, ויש לבאר אמאי החושך היה מכה כה קשה.

ויש לפרש, דשורש המילה 'חושך' בכאן הוא מעין הלשון שנאמר בעקידה 'ולא חשכת את בנך' שהוא לשון מניעה ועצירה. ובעומק הענין נראה, דבעת הלילה, בזמן החושך, האדם מרגיש שהוא מנוע ועצור מלעשות שום דבר כיון שאין ביכולתו לראות את סביבתו. וזהו העומק בזמן הגלות שהוא דומה ללילה בו האדם מרגיש שאין לו את הכוחות ואת היכולות להתקדם ולהצליח במעשיו והוא מנוע מלהתקדם. ובשעה שאין האדם מרגיש שהוא

מיתת פושעי ישראל יודע למצריים לאחר מכת חושך ואמאי לא יאמרו אז שלוקין כמונו

ובעיקר הדבר יל"ע, דמאי יהני שלא יראו המצריים את קבורת רשעי ישראל, הרי לאחר שתסתיים מכת חושך הרי יראו שד' חלקים מבני ישראל אינם נמצאים שם, וא"כ הרי ידעו שמתו ונקברו, ומאי אהני בכך שלא יראו את קבורתם בפועל. ואם תאמר דבעצם מה שמתו לא יאמרו מצריים אף הם לוקים כמונו, א"כ אמאי אם ימותו דווקא בעת מכת חושך כן יאמרו המצרים כן.

עוד יש להעיר, דמצינו בדברי הוזהר שבכל מכה שבאה על המצריים באה לישראל רפואה באותו ענין, מלבד במכת חושך דנהי שאף בו היו ב' דברים דהיינו מכת חושך במצרים וקבורת הרשעים אצל ישראל, אולם לא מצינו שהיה הדבר רפואה לישראל ונראה שהיה רק היכ"ת להרוג את רשעי ישראל מבלי שיאמרו המצריים אף הם לוקין כמונו. ויל"ע מה הביאור בזה, ואמאי הוזמן הראוי ביותר לכך היה במכת חושך, ומהו הקשר בין מכת חושך למיתת פושעי ישראל.

טעם מכת חושך היתה משום ש'לא ראו איש את אחיו'

ג) **והנראה** בזה, דהנה בחדושי הרי"ם ביאר מאי דכתיב "ולא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו" דאם אין האדם רואה את חברו ואינו דואג לו, לא יהיה לו אפשרות לקום ולהתחזק כנגד הדברים המונעים ממנו להתקדם ולהצליח. והוא לימוד

חשוב אצל אחרים ולא אכפת להם ממנו והם אינם 'רואים' אותו, בכך הוא מרגיש מנוע ואין בו הכוח להתחזק ולהתקדם.

ולכך, כיון שכך הייתה הנהגת המצריים והיו הם את כל חייהם בחושך ולא ראו איש את אחיו ולא היה אכפת להם מאנשים אחרים ולא החשיבו אותם, לכך הביא עליהם הקב"ה את מכת חושך בכדי שירגישו את המניעה בפועל שלא יוכלו לזוז מקומם, אבל כל זה הייתה כתוצאה מהחושך בהם חיו את כל חייהם.

'רואין איש את אחיו' - תנאי ליציאה ממצרים ולקבלת התורה

(ה) **ולאור** דבר זה יש לכאר המשך הפסוק במאי דכתיב בישראל "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם", דהפירוש הוא דאצל כלל"י היה הדבר בהיפך, והם ראו איש אחד אחיו, והחשיבו וייקרו את חבריהם, ולכך היה להם אור במושבתם.

והנה כל טעם יציאת ישראל ממצרים היה בשביל מעמד הר סיני וקבלת התורה, כמו אמר הקב"ה למושה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה",

ואין התורה יכולה להינתן אלא בזמן שישראל הינם באחדות, כדחוינן מקרא ד'יוחן שם ישראל נגד ההר' ודרשו חז"ל כאיש אחד בלב אחד. נמצא שהאחדות בישראל הייתה מחוייבת והיא תנאי הכרחי לגאולת ישראל ממצרים. וא"כ י"ל דהני רשעי ישראל שמתו בג' ימי האפילה לא היה בהם ענין זה של 'רואים איש את אחיו' ולא היו מחשיבים ומייקרים את חבריהם, ולכך לא היה להם זכות וסיבה לצאת ממצרים, ומשו"ה מתו דווקא במכת חושך כיון דכאמור זה היה כל שורש המכה הזאת אצל המצריים.

ולכך, אם היו רשעים אלו מתים בזמן אחר לא היו מצרים אומרים אף הם לוקים כמונו, ורק אם היו מתים מכה מכת חושך ומסיבת מכת חושך היו המצרים אומרים שאף בישראל יש פגם זה של חיסרון באחדות, ואף הם לוקים מאותו הטעם שאנו לוקים ב'. ולפי האמור לא היה כאן ב' דברים נפרדים שנודמנו לזמן אחד, דהיינו מכת חושך ומיתת רשעי ישראל, אלא שורשם וסיבתם היה אחד, ואף בזה שני הדברים היו מכות דבר אחד.

ויש להוסיף בזה ע"פ דברי הגמ' בכרכות (יח.): "קשה רמה למת כמחט בבשר החי, אמרי בצערא דידהו ידעי בצערא דאחרינא לא ידעי", דהמת מכיר בצער עצמו אולם אינו

ב. והנה ידוע להקשות באיזה זכות זכו דתן ואבירם שהיו רשעים לצאת ממצרים. ובמהרי"ל דיסקין (פ' שמות) תירץ ע"פ המדרש שדתן ואבירם היו שוטרי ישראל והם לא הלכו את אחיהם ולכך קיבלו במקומם הכאות משוטרי מצרים, ואין הקב"ה מקפח שכר כל מצוה ומצוה ומשום הכי זכו לצאת ממצרים. אמנם הדבר פלא, שהרי בודאי ד' חלקים של כלל ישראל שמתו שהיו רובן של כלל ישראל היו להם ג"כ זכויות, ומ"מ לא עמדה להם זכותם ומתו, וא"כ צ"ב אמאי עמדה לדתן ואבירם דווקא זכות זה. אמנם לפי"ד הוא מבואר להפליא, שהרי רשעי ישראל מתו משום ש'לא ראו איש את אחיו' ולא דאגו האחד לחבירו, ודבר זה הוא תנאי הכרחי ליציאה ממצרים ולכך מתו, אולם בדתן ואבירם הייתה מידה זו של ראייה איש את אחיו, ומשו"ה זכו לצאת ממצרים אע"פ שהיו רשעים.

דברי המדרש (שוחר טוב תהלים ב) שדרשו עה"פ "יציצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו' וגו', יושב בשמים ישחק" וגו': "אמר רבי ברכיה בשם רבי לוי, ארורים הם הרשעים שהם מקיימין עצה על ישראל, וכל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אמר: שוטה היה קין שהרג הבל בחיי אביו, ולא היה יודע שאביו פרה ורבה, אני איני עושה כן, אלא 'קרבנו ימי אבל אבי'. פרעה אמר: שוטה היה עשו שאמר כן, ולא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו, אבל אני איני עושה כן, אלא עד דיהון דקיקין תחות פורסייא דאמהון אנא מחינא להון, הדא הוא דכתיב 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו'. המן הרשע אמר: פרעה היה שוטה שאמר כן, ולא היה יודע שהבנות נישאות לאנשים והן פרות ורבנות, אני איני עושה כן, אלא 'להשמיד להרג ולאבד' כו'. עכ"ל המדרש.

וכתב השל"ה: "הרשעים הגדולים הנזכרים לעיל, אף על פי שהיו רשעים גדולים, מכל מקום היו חכמים גדולים, אבל היו חכמים להרע ולא להטיב, והם ידעו דבקות ישראל לאביהם שבשמים, וכל מנמתם להפריד הדבקות, ועל מרכז זה יסוב המאמר". יעו"ש שביאר באריכות כל אחד קין ופרעה, ועל המן כתב זו"ל: "המן אמר שוטה היה, כי ישאו אנשים וגוי הבא על בת ישראל הולד ישראל, הן למאן דאמר הולד ממזר הן למאן דאמר הולד כשר, תרוייהו מודו דישאל הוה. על כן גזר להשמיד כולם. ולא עוד, כי בזה יתבטל נוסף על גזירתו עמוד גמילות חסדים שעליו העולם עומד, כי בהתבטל ישראל נתבטל החסד חס ושלום, כמו שאמרו רבותינו ז"ל

מכיר בצער חבירו, וזהו ההבדל בין חי למת, דהמת אף שהוא מכיר בצער עצמו אבל אין הוא מכיר בצער חבירו, ורק מי שיכול להרגיש בצער חבירו הוא נקרא 'ח'.

שמחת המן במיתת רשעי ישראל בג' ימי האפילה היה משום חיסרון האחדות שבישראל

(ו) **ולפי"ז** יבוארו היטב דברי האליה רבה ששמח המן על כך שבחודש אדר מתו ישראל בשלושת ימי האפילה ולכך סבר שיוכל להם, כיון שכל קיטרוגו של המן היתה על חיסרון האחדות בישראל, ועל כך שהם עם מפוזר ומפורד, אולם לא ידע המן שזה היה רק אצל אותם רשעים שמתו בשלושת ימי האפילה, אולם לכל שאר בני ישראל היה אור במושבם והיתה בהם מידת האחדות אשר לכך זכו לצאת ממצרים. ולפי האמור מבואר למה כל מצות של פורים הוא מצות בענין אחדותן של ישראל, הן שמחת המשתה והן שמחת משלוח מנות ומתנות לאביונים שישועתינו באה מכח זה שאנו רואין איש את חבירו, ואנו מחשיבים האחד את חבירו ומקריין כל אחד ואחד.

גזירת המן על ישראל הייתה בכדי לעקור את עמוד החסד בעולם

(ז) **ובענין** זה שסבר המן שיש חיסרון באחדותם של ישראל ולכן יוכל להם, יש בנותן טעם להביא דברי השל"ה (בהקדמתו לשובבי"ם) שביאר דאף בעיקר הגזירה הייתה כוונתו לבטל את עמוד החסד בעולם המתקיים ע"י ישראל. ובתחילה הביא

שלשה סימנים באומה זו, גומלי חסדים ביישנים רחמנים, וכולם נכללים בחסד. והסימן 'כי גבר עלינו חסדו', 'גבר' ראשי תיבות גומלים חסדים ביישנים רחמנים", עכ"ל.

ולפי דבריו הרי יש לנו חידוש גדול בפורים, דהא איכ"ל שאין השמחה שלמה בפורים כיון שאף לאחר הישועה הרי אסתר עדיין בביתו של אחשוורוש, אמנם לפי דברי השל"ה אדרבה זה היה טעותו של המן, דהרי

ההלכה היא שעכו"ם הבא על בת ישראל הולך כשר או ממזר, ואינו מבטל שם ישראל על ידי זה, וע"כ דיקא ישועת פורים בא באופן של גילוי זה. ולענין מה שכתב דהמן רצה לבטל את ישראל בעבור ענין החסד שבהם שהעולם עומד עליו, מבואר הענין במיוחד בפורים במצות משלוח מנות ומתנות לאביונים שעניינם להיות עוסקים בחסד לעומת מה שרצה המן לבטל את כלל ישראל בזה.



סימן פא

משל הגר"א והחילוק בין שנאת אחשורוש את ישראל
לשנאת המן

כדאיתא בגמ' מגילה (יא.) "ארי נוהם ודוב שוקק מושל רשע על עם דל, 'ארי נוהם' זה נבוכדנצר הרשע דכתיב ביה 'עלה אריה מסוככו', 'דוב שוקק' זה אחשורוש דכתיב ביה 'וארו חייה אחרי תניינה דמיה לדוב', ותני רב יוסף אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין בשר כדוב, ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב". הרי שנמשל אחשורוש לדוב.

אמנם המן, מבואר בהמשך דברי הגמ' שם שנמשל לאדם: "מושל רשע זה המן, על עם דל אלו ישראל, שהם דלים מן המצות", הרי מבואר שהמן לא נמשל לאריה או לדוב כנבוכדנצר וכאחשורוש, אלא נמשל למושל רע, וקיימג על ישראל שהם דלים מן המצות, כדרשו שם עה"פ "ישנו עם אחד" שישנו ישראל מן המצות.

ובזה מבואר המשל שהביא הגר"א, שקמו על בן המלך דוב ואחד משרי המלך, והיינו שקמו על ישראל, שהם בניו של מלך מלכי המלכים, אחשורוש הנמשל לדוב והמן הנמשל למושל רע.

שר המלך בא על בן המלך מחמת שנאתו אליו

ג) **עוד** נראה להעמיק בדברי המשל, שהרי הדוב שבא על בן המלך לא היה מסיבת היותו בן המלך, שהרי אין הדוב יודע

משל לבן מלך שבאו עליו הדוב ושר המלך להורגו

א) **בביאור** הגר"א למגילת אסתר הביא: "משל למלך שהיה לו בן יחיד

והיו השרים מתקנאים בו מחמת שראו גודל אהבת המלך עליו, לימים חטא הבן לאביו וגירש אותו ליער, וסבר הבן שאביו עזב אותו ושכח אותו, אבל אביו ברחמיו על בנו היה מתירא שמא יפגעו בו חיות רעות שביער או שריו השונאים אותו, מה עשה, שלח את עבדיו המשרתים אותו לתוך היער, אך אמר להם שאל ידע בנו מזה, כדי שיחזור מחטאיו אשר עשה. לימים בא עליו דוב ובא אחד מעבדי אביו והצילו, וסבר הבן שהוא מקרה, אח"כ בא שר אחד משונאיו ועמד אחד מעבדי אביו והצילו מידיו, והבין הבן כי איך אפשר שיהיה מקרה כל כך תכיפה תמיד, והבין שזאת עשה אביו ונתקעה אהבת אביו בלבו, וחזר בתשובה שלימה. כך הקב"ה שלח אותנו בגלות, והיה מתירא שמא יפגעו בנו הדוכים הקשים, שלח איתנו עבדיו המשרתים ועושה לנו נסים על ידיהם, אך הוא בהסתר פנים, אך שמרדכי ואסתר ודורו ראו והבינו שזאת הוא מן השמים, וקבלו עליהם את התורה באהבה רבה".

אחשורוש נמשל לדוב והמן למושל רע

ב) **ונראה** להטעים במשל זה, שהרי אמרו חז"ל על אחשורוש שהוא נמשל לדוב,

דבר זה, משא"כ השר שבא על בן המלך בא עליו מכוח היותו בן המלך ושנאתו אליו. ובוה הנמשל מבואר מאוד, שהרי שנאת אחשוורוש לישראל היתה דוגמת בעל התל, וכדביארנו בארוכה במק"א שלא היה לו שנאה אל התל אלא היה חפץ שלא יהא שם התל כיון שהוא מפריע לו בשדהו, אולם שנאתו של המן היתה דוגמת בעל החריץ שכל רצונו וחפצו היה להשמיד את ישראל ולקוברם באדמה. ולכך

הדוב שנמשל לאחשוורוש לא בא על בן המלך מחמת היותו בן המלך אלא מחמת שראה בהם הפרעה למלכותו, אולם המן שנמשל לשר בא על בן המלך מרוב שנאתו אליו ומרצונו לאבדו. ולכך, כאשר גילתה אסתר לאחשוורוש את עמה ואת מולדתה שוב לא ראה אחשוורוש בישראל דבר המפריע למלכותו אלא אדרבה, אולם המן שנאתו לישראל היתה בעצם, ומשנאת עמלק לישראל רצה לאבדם ולהשמידם.



סימן פב

מה נתחדש בהדר קבלוה בימי אחשורוש

דב"ב (מח.) דכופין אדם לגרש את אשתו, דאף אי נימא דתליוהו וגירש אינו גירושין, אעפ"כ בזה ניחא ליה משום דמצוה לשמוע דברי חכמים. וכן איתא בקידושין (ג.) דאף אם נימא דדברים שבלב הוו דברים, עכ"ז לא חיישינן שאינו רוצה לגרש וממעם הנ"ל דכ' הרמב"ם שכל אחד רוצה להיות מישראל, ורוצה לקיים את כל המצוות ולשמוע אל דברי חכמים.

ומעתה קשה דנימא הכי ג"כ על עיקר קבלת התורה, דכיון שרצונו של כל אחד להיות מישראל, ואך שיצרו הוא שתקפו, א"כ הכפייה היא כדיון, ולמה אמרו דמכאן מודעה רבה לאורייתא שיש להם תשובה שהיו אנוסים.

ענין זה נתחדש רק לאחר קבלת התורה

ג) **ובחתם** סופר (תשובות או"ח סימן קפה ובמסכת ב"ב מז.) תירין, דכל הדין של כופין על המצוות ודברי הרמב"ם דחשיב רצון ולא אונס, זהו רק לאחר שנעשו עם ישראל ויש להם רצון לקיים התורה, וכדברי הרמב"ם שכ' "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות", וזה היה רק לאחר מתן תורה שנעשו עם ישראל, אבל קודם מתן תורה שעדיין לא נעשו עם ישראל לא אמרינן דנחשב קבלת ברצון, עיי"ש.

עד ימי אחשורוש הייתה מודעה רבה

א) **איתא** כגמ' (שבת פח.) "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כנגיית ואמר להם: אם אתם מקבלין התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בא יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא, (ופי' רש"י, שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס). אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב 'קימו וקיבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר", ע"כ.

מדוע איכא מודעה רבא הרי כ' הרמב"ם שעומק רצונו של האדם הוא לקיים את מצוות השי"ת

ב) **ובחמדת** שלמה (חומ"מ סי' יג) הקשה איזו מודעה רבה יש בזה, הרי כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"כ) וז"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בי"ד מכין אותו עד שיאמר רוצה אני וכו', ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס, שמאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ד. ומקור דברי הרמב"ם הוא בשמעתתא

קשה דחזינן שנקראו עמו של הקב"ה אף קודם מעמד הר סיני

ד) **אמנם** עדיין יש לעיין בזה, דלכאורה כבר נבחרו להיות עם ישראל ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף, וכדקבעו אנשי כנסת הגדולה במטבע תפילת ערבית: "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם, המעביר בניו בין גזרי ים סוף וכו', וראו בניו גבורתו שיבחו והודו לשמו, ומלכותו ברצון קבלו עליהם משה ובני ישראל לך ענו שירה" וכו', דמבואר שכבר נקראו עמו ישראל ובני ישראל ובניו של מקום משעת יציאת מצרים וקריעת ים סוף. וכן מצינו שקיבלו כלל ישראל כמה מצוות במרה, ואלו המצוות לא שייכי לבני נח, וא"כ בהכרח שכבר היה עליהם שם ישראל עוד קודם קבלת התורה.

וראיתי עוד מקשים, דכל תירוצם אינו מכוון אלא כלפי קבלת התורה בהר סיני, דעל עצם הקבלה גופא אין לומר את דברי הרמב"ם דרוצה להיות מישראל, אך עדיין קשה דהלא כבר קיבלו כל ישראל עליהם את כל התורה והמצוות אחרי מעמד הר סיני בעוד ב' מקומות, כמבואר בסוטה (לו:): שקיבלו את התורה בסיני באהל מועד, בערבות מואב, ובהר גריזים ובהר עיבל, כל חד כדאית ליה, יעו"ש. וכבר תמהו התוס' בשבת שם (ד"ה מודעה) למה יש מודעה רבה לאוריתא, והרי קיבלו את התורה שוב בהר גריזים ובהר עיבל, ותירץ ר"ת דע"פ הדיבור היה והרי כבעל כרחם, עכ"ד. אמנם לדבריהם הדרא קושיא לדוכתי, דמאחר שכבר קיבלו את התורה בסיני, מעתה הם ישראל וממילא הקבלה דערבות מואב והר הגריזים חיילא כדין בלא דין מודעה.

מה טעם ההכאה אם עומק רצונו הוא לקיים מצוות השי"ת

ה) **עוד** יש להעיר בעצם חידושו של הרמב"ם דכפייה על המצוות נחשב רצון ולא אונס, דממנ"פ אם באמת רצון כל איש מישראל לעשות טוב ורק יצרו הרע הוא המעכב, א"כ למה צריך לכפותו עד שיאמר רוצה אני, הרי בלא"ה אני יודעים שבאמת הוא רוצה אפילו אם לא אמר רוצה אני. ועל כרחק צריך לומר דאעפ"כ יש לאדם כח הבחירה, וכיון שהוא אינו רוצה בכך הרי הוא נחשב אונס, וא"כ מה יועיל שיאמר רוצה אני אחרי שמכין אותו, הרי מצד ההכאה נחשב אונס ואיך מהני מה שאומר רוצה אני מכח ההכאה, ומהו הצירוף של הכאה יחד עם אמירת רוצה אני, וצ"ב.

וגם צריך ביאור במה שאמרו בגמ' דהדר קבלוהו בימי אחשורוש, וזה צ"ב גדול, היכן מצינו בפורים שהיה לבני ישראל קבלה חדשה על התורה, וכבר עמדו בזה באחרונים וכתבו כמה מהלכים.

ועיין עוד בתוס' שהקשו, האיך דרש רבא הפסוק דקיימו וקבלו לענין דהדר קבלוהו בימי אחשורוש, הרי בגמ' מגילה (י:). דרשו הפסוק לענין אחר, דקיימו למעלה מה שקיבלו למטה, עיי"ש.

כפיית ההר היה בעבור תורה שבע"פ

ו) **והנראה** בזה, בהקדם קושיית תוס' כאן, אמאי הוצרך הקב"ה לכפות עליהם ההר כגזיית ולהכריחם לקבל את התורה, הרי כבר הקדימו בני ישראל נעשה

לנשמע והיו חפצים לקבל את התורה, וא"כ היה הכל ברצון ואין צריך להכריחם.

ובאמת מצינו במדרש תנחומא (נח פרק ג) ליישב הקושיא: "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כנגיית שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר' ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקב"ה לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעמ, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאורו, עכ"ל. והיינו דהכפייה היתה רק על תורה שבע"פ שצריך בה יגיעה עצומה, אבל את תורה שבכתב קיבלו ברצון.

והנראה לומר עוד בזה, דבבריאת האדם נאמר (בראשית ב, ז): "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י: "ויצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים וכו'. ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים". והיינו שהאדם נברא מב'

יצירות, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים, וב' היצירות קיימות באדם.

הכפייה הייתה על חלק הגוף שהיה בו התנגדות לקבלת התורה

ונראה דבשעת מתן תורה נתחלקו ב' היצירות של הנשמה מן העליונים והגוף מן התחתונים, שבחלק הנשמה קיבלו בני ישראל ברצון את התורה ואמרו נעשה ונשמע, שהקבלה היתה מצד דעתם ושכלם שהכירו את ה' והיו רוצים לקבל את התורה, אבל מצד גופם בעצם הייתה התנגדות לקבלת התורה, ובשביל הגוף היה צריך כפייה, דעדיין הגוף היה מעכב. ויתכן דזהו כוונת התנחומא בחילוק שבין תורה שבכתב ותורה שבע"פ א.

ז) ובזה נבוא לבאר מה שהדר קיבלוהו ברצון בימי אחשורוש, דהנה איתא במגילה (יב.): "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים".

א. דבעומק הענין לימוד התורה שבכתב שייך לנשמה, ולימוד התורה שבע"פ שייך לגוף, וכן עיקר המצות שצריך לעשות בתורה שבע"פ כמבואר במדרש תנחומא שטענתם הייתה על ריבוי המצוות שיש בתורה שבע"פ הם באיברי הגוף, וע"כ תורה שבכתב ותורה שבע"פ הם הגוף והנשמה, בדומה למה דמצינו בלוחות שני חלקים הקלף והאותיות התורה, ועיין בבית הלוי (דרוש י"ח).

ולכאורה הדברים צ"ב, דבפשוטו נראה דלא היה באמת עונש כלל והכל היה רק כלפי חוץ שיהיה נראה כאילו יש כאן גזירה. וזה תמוה, דאם מעיקרא הייתה סיבה לגזירת המן, ואע"פ שעשו ישראל את העבירה מחמת יראה והיה זה מבחון מ"מ מגיע להם עונש על זה, א"כ מה הטעם שנתבטלה הגזירה אח"כ, וצ"ב.

ועל כן נתחדש כאן בביטול הגזירה בפורים, שדנים את האדם לפי שורש נשמתו ולא דנין האדם לפי מעשיו שהוא עושה מבחון, וכימי הפורים נתגלה חידושו של הרמב"ם שבכל אחד ואחד באמת היה רצון לקיים את התורה בשורש נשמתו, ורק הגוף החיצוני הוא המעכבו, וזהו הצירוף בדברי הרמב"ם דצריך הכפייה ועינוי הגוף בכדי לכבול את הגוף, וממילא נשמת האדם אומרת רוצה אני.

נס הפורים מזדה לנו שבביטול הגוף לגמרי להשי"ת זוכים לישועה

הקשר בין יום הפורים ל"ג בעומר

(ח) **ויש** להוסיף בזה, דהנה כתב השו"ע (סי' תכ"ח א), דלעולם ביום שחל בו פורים יהיה נופל ל"ג בעומר באותה השנה, וסימנו פלג (דהינו פ' פורים ל"ג בעומר). והנה ל"ג בעומר הוא ענין רבי שמעון בר יוחאי כידוע, ונמצא לפי"ז דישועת פורים ג"כ שייכת לרשב"י, ולפי האמור יש לכאר דבר נפלא, דדוקא ר"ש בן יוחאי הוא המגלה חידוש זה, כיון דרשב"י הוא יסוד תורת הנסתר של פנימיות התורה, והוא יסוד שימת רשב"י בכל התורה כולה דויל בתר כוונה, דהיינו שמתייחס

ונראה הביאור בזה, דישועת הפורים ע"י עצת אסתר וכל התענית של ג' ימים ותשובת כלל ישראל היה בכדי לגלות שאפילו במקום ההסתר הגדול ביותר בהנהגת השי"ת^ב, מ"מ אם כל הגוף יתבטל לרצון ה' על ידי התענית, יהיה הקב"ה דן את האדם לא כפי הגוף החיצוני אלא כפי הנשמה הפנימית, וידון את ישראל לא כפי מעשיהם הנגלים בחוץ, אלא רק כפי מה שהם מבפנים, (וזהו אחד מן הטעמים למנהג לבישת הפרצופין בפורים, דישועת הפורים בא מביטול החיצוניות של האדם).

ב. דיסוד דכל הפורים הוא הסתר כדברי הגמ' (חולין קלט:) "אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר", ואסתר בבית אשורוש היתה בהסתר גדול.

ג. והנה לא אמנע טוב מבעליו להביא מה דאיתא בכמה ספרים (לב העברי חלק א' ובחקר ועיון) שהרמ"א נפטר בהיותו בן ל"ג שנים, והלך לעולמו ביום ל"ג בעומר, בשנת של"ג, וחיבר ג' ספרים, והספדן הספידו ל"ב שבחים, והיה מצטער למצוא עוד שבה להשלים מנין ל"ג, עד שבא זקן ואמר שמנהג הרמ"א היה בכל פורים ללבוש פרצוף ולהתנכר בבגדים אחרים והלך מדלת לדלת להזכיר לבוא לתפילת ערבית, וזה היה שבח הל"ג שלו. וליכא מידי דלא רמיזא של"ג בעומר מקושר עם יו"ט דפורים, והרמ"א שהיה שייך דווקא לענין ל"ג בעומר כאמור, ע"כ נשלם שבח ל"ג בענין הפורים והוא משלים מעלת ל"ג בעומר.

האדם בטר נשמתו שהוא מחשבתו, ולא בטר מעשיו כשימת ר"י.

ממילא יש ביטול המודעא רבא לאורייתא, כיון דהוא תלוי הא בהא.

ולפי האמור יתבאר הכל כמין חומר, דנתחדש בימי הפורים ביטול המודעא רבא לאורייתא על ידי שבפורים נתגלה החידוש של הרמב"ם שכל איש מישראל באמת רוצה בשורש נשמתו לקיים את התורה, ורק צריך כפייה של עינוי הגוף בכדי לבטל את הגוף, וממילא נשמת האדם אומרת רוצה אני.

ומטעם זה גם אנו מתעניין בכל שנה ושנה בתענית אסתר אע"פ שאין לנו צרה, וזהו בכדי שלמחרת ביום הפורים יהיה נחשב שהגוף מוכרח, וממילא בפנימיות הנשמה יאמר רוצה אני, ועי"ז באה ישועת פורים.

ולפי"ז מיושבת קושיית התוס', דבהדר קבלוה לא היה כאן קבלה מחדש ממש, אלא במה שכלל ישראל ניצלו בפורים על ידי ההכאה של הגוף והגילוי דרוצה אני,

ביום הפורים הוקדם האורה לתורה
 (10) **והנה** איתא בגמ' (מגילה טז:): "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה אורה זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור", ונראה דכאן בפורים נתחדש דהתורה הוי אורה, דהנה בפסוק דמייתי בגמ' "כי נר מצוה ותורה אור" מבואר חילוק בין מצוה לתורה, דאצל המצוה הנר הוא קודם המצוה, ואילו אצל התורה האור הוא רק לאחר התורה. והחילוק בזה יוכן ע"פ המדרש תנחומא הנ"ל, דתורה שבע"פ הוא "במחשכים הושיבני" ומחייב עמל ויגיעה עצומה, ועל כן מתחילה אין אור ורק לבסוף יש אורה, אבל בפורים ע"י הדר קבלוה היתה התורה שבע"פ שווה כמו התורה שבכתב, ומיד הרגישו את מתיקות התורה בתורה שבע"פ, והתורה היתה אורה מיד בדומה למצוה.



סימן פג

מה טעם לא תיקנו בה"ב לאחר הפורים

עיקר תקנת בה"ב הוא משום המכשול
ביין ובעריות

(א) הנה נפסק להלכה תקנת בה"ב להתענות
אחר פסח ושבועות, והטעם בזה עי'
בסוף קידושין שהוא משום שכרות של שתיית
היין ביום טוב, עי' בתוס' שם. ועוד טעם,
שבאין כולם לבית הכנסת ויש חשש מכשול
בענין עריות.

ובין כך ובין כך נראה להעיר, הרי בפורים
במיוחד יש ריבוי יין ושכרות, ועוד שהרי
הנשים באות ג"כ לבית הכנסת לשמוע
המגילה, וכיון שכן למה לא מצינו תקנה
לתענית בה"ב אחר פורים.

ובדומה לזה יש להעיר, ממה דמצינו
ברמב"ם הלכות יו"ט (פ"ו) שהיו
מעמידים שוטרים בימים טובים ללכת לבתים
לשמור לענין שתיית היין, וא"כ מה הטעם שלא
תיקנו דבר זה נמי בפורים. [אמנם באמת מצינו
שהמגיד אמר לב"י דמשום הכי נתקן ענין של
תענית אסתר, אמנם משמע שם שזה אינו מצד
השכרות, אלא לתקן האכילה שיהיה זה לשם
מצוה, עיי"ש].

מה טעם לא תיקנו בה"ב לאחר חג
השבועות

(ב) והנה מצינו בשבועות ג"כ שלא תיקנו
תענית בה"ב, וי"ל הטעם בזה
משום דשבועות הוא רק ליום ולכן לא

צריך לתקן, ולפי"ז יהיה קצת מיושב שגם פורים
הוא יום אחד ולכן לא תיקנו, אמנם עדיין צ"ע
שהרי שתיית היין בפורים זהו חיוב גדול יותר
משבועות, וממילא בפורים אפשר לקלקל אפילו
ביום אחד.

ואכן בפרי צדיק כתב שהטעם שלא תיקנו
לענין שבועות הוא משום שעיקר
הקלקול הוא בחול המועד, אבל ביו"ט משום
קדושת היום אין בו קילקול. אמנם לפי"ז עדיין
אינו מתישב לענין פורים שהוא יום חול.

בפורים ושבועות ובשבת הכל מודים
דבעינן לכם ולכך לא חיישינן למכשול

(ג) והנראה בזה, דאיתא בגמ' פסחים (סח):
"אמר רבי אלעזר הכל מודים
בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי מעמא יום
שניתנה בו תורה הוא. אמר רבה הכל מודים
בשבת דבעינן נמי לכם, מאי מעמא וקראת
לשבת ענג. אמר רב יוסף הכל מודים בפורים
דבעינן נמי לכם, מאי מעמא ימי משתה ושמחה
כתיב ביה", ע"כ.

ולפי"ז הרי בשבועות וכן בפורים הכל מודים
דבעינן נמי לכם, ונמצא שגם החלק
של לכם של הסעודה ושתיית היין הוא כולו
מצוה, ונתקדש ואין בו מכשול, וחובת הסעודה
לפי ר"א בפורים ובשבועות אינו נובע מצד
שמחת 'ושמחת בחגך' דלענין זה אפשר לקיים
על ידי כולו לה', אלא עצם היו"ט מחייב דבר
זה. העולה מזה הוא, שבשבועות וכן בפורים

הוא גם לה', וכיון שכן אין מכשול דהרי כל
הלכם הוא כולו לה'.
ולפי האמור יתבאר ג"כ למה בכל שבת אין
דין זה של תענית בה"ב, ממעם דעצם
השבת מחייב הדין לכם, משא"כ בפסח וסוכות
דמצד היו"ט אין מחייב הדין לכם, ורק מכח
ושמחת בהגיד או משום דכתיב לכם, אבל
עצם היו"ט אינו מצד זה, ולכן חסר השמירה
וצריך לשמור ע"י התענית.

