

קונטרס אורה זו תורה

לקראת ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'אורה זו תורה' (ו) והוא ליקוט נפלא בענייני פורים ומגילת אסתר מתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

קונטרס זה מופיע במסגרת הקובץ השבועי 'לקראת שבת - עיונים בפרשת השבוע'.

בראש הקובץ הצבנו מאמר מקיף המבאר את מהותו של חג ע"פ עומק סוד תורת החסידות, ואחריו באו הביאורים במגילה ובענייני החג על הסדר.

וזאת למודעי, שבד"כ לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

. . .

ויה"ר שמגאולה זו דימי הפורים, הנה "מסמך גאולה לגאולה" ונזכה לגאולה האמיתית והש למה, ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות
פורים ה'תש"ע

A decorative swirl graphic in a light gray color, featuring elegant, flowing lines that curve around the text.

ימי הפורים

האלה

למהותו של יום

"עד דלא ידע": למעלה מהידיעה

היאך נקבע שם החג על שם הגזירה – "על שם הפור" שהפיל המן "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", ולא על שם הנס וההצלה? ♦ מדוע תקנו חכמים את השתייה באופן ד"עד דלא ידע", בשעה שבמצב זה אינו מפוקח, ואינו יכול להודות להשי"ת על הנס? ♦ איזה רמז יש בכך שהמן הכין את העץ בגובה "חמישים אמה" דווקא? ♦ מה השייכות בין יום היראה – יום הכיפורים ליום השמחה – יום הפורים, אליו מתכוון הזוהר במאמרו ש"פורים אתקריאת על שם יום-הכיפורים"? ♦ מהו הקשר בין מתן-תורה לחג הפורים דווקא, עד ש"קיימו מה שקיבלו במתן תורה" רק בפורים!? ♦ במאמר שלפנינו, 'בואר עניינו המיוחד של יום הפורים עפ"י ביאוריה של תורת החסידות, ועפ"י יתורצו אחת לאחת השאלות והתמיהות דלעיל.

מארץ מצרים וגו'; חנוכה (חג דרבנן) הוא על שם שחנו בכ"ה (אבודרהם סדר תפילות חנוכה). ולמה נשתנה פורים, שנקרא על שם הגזירה – הפור שהפיל המן, לדעת באיזה חודש "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", ובלשון המגילה (ט, כד) "הפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם"?

•

עוד תמיהה רבתי יש לתמוה על אחת ממצוות החג שתיקנו חכמים לזכר הנס – מצוות ה"משתה ושמחה":

בנוגע לדיני מצוות המשתה ידוע מאמר הגמרא (מגילה ז, ב. וראה שו"ע או"ח סי' תרצ"ה ס"ב) "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ועד, שחייב זה אינו חיוב צדדי, אלא הוא גדר המצווה, וכלשון הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) "כיצד חובת סעודה זו – שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה... ושותה יין עד שישתכר". ומובן, שהחיוב להשתכר הוא מעצם דין המשתה.

א. כל חג ומועד ממועדי ישראל, נקבע בתורתנו הק' או ע"י חכמינו ז"ל כאות וכזכר לעניין או מאורע שארע לאבותינו. וכשנרצה לעמוד על עניינו הפרטי והמיוחד של החג, נוכל להבין זאת ע"י התבוננות בשמו של החג, ובפרטי המצוות והמנהגים שנצטוונו לקיים במועד זה, אשר בהם בא לידי ביטוי תוכנו ועניינו המיוחד לו.

והנה, בנוגע לפורים, מוצאים דבר פלא הן בשמו של החג והן במצוותיו:

הטעם לשם 'פורים' הוא, ככתוב במגילה (ט, כו) "על-כן קראו לימים האלה פורים, על שם הפור" שהפיל המן. ולכאורה, אינו מובן: שמו של החג צריך לבטא ולהראות את הישועה וההצלה שאירעה בו, ולא את הגזירה שקדמה לישועה. כן היא הסברא הפשוטה, וכך אכן מוצאים אנו בשאר החגים: פסח נקרא (שמות יב, כז) על "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים וגו'"; סוכות נקרא על שם (ויקרא כג, מג) "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם

אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. . אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר". וכפירוש רש"י (על אתר) "בימי אחשורוש – מאהבת הנס שנעשה להם".

ומובן, ששייכות זו בין פורים למתן-תורה אינה רק מצד בני"ש שקיבלו עליהם את התורה ביתר שאת, אלא רמז יש בכך שאף מצד השי"ת ההתגלות דפורים היא כהמשך למתן-תורה. וצריך להבין, מהו אכן הקשר המיוחד שבין תוכן החג דפורים למתן-תורה יותר משאר חגי ישראל?

❖ 'גורל' - ביום הכיפורים ובפורים

ב. בתיקוני זוהר (תיקון כא, דף נז, ב) נאמר, ש"פורים אתקריאת על שם יום-הכיפורים", דהיינו שיום-הכיפורים ופורים שייכים זה לזה.

ומבואר בתורה-אור (לאדה"ז). דרושים למגילת אסתר דף צב, ב. ובהוספות דף קכא, א) שהקשר בין יום הכיפורים לפורים, הוא בזה שבשניהם מצינו את עניין הגורל: ביום הכיפורים נערך גורל על שני השעירים; וגזירת המן בפורים נקבעה באמצעות שימוש ב"פור הוא הגורל", ועל שמו נקרא חג הפורים כולו.

בכדי להבין את הקשר המהותי בין ימים נשגבים אלו, שבהשקפה ראשונה נראים הפכיים ומנוגדים זה לזה, זה בקו היראה וזה בקו השמחה – יש להקדים ולבאר את מהות עניינו של הגורל:

האדם משתמש ב'גורל' בשעה שמונחים לפניו שני דברים שווים, ובשכלו ומידותיו אין כל משיכה לאחד מהדברים יותר מלרעהו, דשניהם שווים ממש לפניו ואינו יודע במה לבחור – הנה אז מטיל הוא גורל ביניהם, וסומך רצונו שלפי מה שיעלה בגורל כן תהיה הנהגתו. אך באם הדברים שונים זה מזה, ובאחד יש מעלה על זולתו, לא שייך להפיל גורל, מכיוון שהשכל הישר מחייב לקחת את הטוב והיפה שביניהם (זו הסיבה גם לכך, שהלכה היא (רמב"ם הלכות עבודת יוהכ"פ פ"ה הי"ד) ששני השעירים של יום-הכיפורים,

[מצווה זו, מבחינה מסויימת, קשורה במהותו של החג יותר משאר מצוות היום, כי היא חלה על היום כולו. מצוות קריאת המגילה, למשל, אינה קשורה ליום כולו; החיוב הוא לקרוא את המגילה פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום. אפילו מצוות מתנות לאביונים, שכתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ז) שצריך להרבות בה, גם היא אינה קשורה לתוכנו של כל המעט-לעת. אולם חיוב המשתה הוא לא רק שבמשך היום ייערך משתה, אלא היום כולו נקרא 'יום משתה' – "ימי משתה" (לשון המגילה ט, כב). מזה מובן, שאף שבפועל מקיימים את המשתה רק במשך כמה שעות מהיום, קיום מצווה זו אינו קיום חד-פעמי, לאותה שעה בלבד, אלא היום כולו נהפך ליום משתה. – וממילא, מובן שגדרו של היום טמון הוא בעניינה של מצווה זו. ואם גדרו של המשתה הוא "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" כנ"ל, נמצא, שהעניין זה קשור הוא למהותו של החג כולו, שהרי החג כולו נקרא "ימי משתה ושמחה"].

ובזה מתעוררת תמיהה גדולה:

עניינן של המצוות והמנהגים שתיקנו בחגי ישראל הוא ליתן שבח והודיה לקב"ה על הניסים שעשה לאבותינו, כל חג ומועד במצוותיו הוא. ומובן, שאף עניינה של מצוות ה"משתה ושמחה" הוא (ככל מצוות היום), להודות לקב"ה על הנס הגדול בנפילתו של המן הרשע ובגדלותו של מרדכי, מתוך שמחה עצומה על כך ש"ארור המן וברוך מרדכי". אך בשעה שהאדם משתכר, ובפרט שנמצא במצב שאינו מבחין "בין ארור המן לברוך מרדכי" – הנה אז אין הוא זוכר כלל על הנס, ומובן שאינו שייך ליתן על כך שבח והודיה להקב"ה, ואין זו אלא שכרות גרידא. וא"כ מה הודיה יש בזה ומה הועילו חכמים בתקנתם?

•

עוד יש להבין בעניינו של החג:

ידועים דברי הגמ' (שבת פח, א) על הקשר המיוחד שבין פורים למתן תורה: "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם

(איכה רבה פרשה א, לג) על הפסוק "ועתה יגדל נא כח אדני-י" (במדבר יד, יז), שעל-ידי העבודה בקיום התורה והמצוות מוסיפים כוח בגבורה של מעלה. וכן לאידך, בעשיית חטאים ח"ו פוגמים, כביכול, למעלה. וכדברי חז"ל (איכה רבה שם) על הפסוק "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח), שעל-ידי החטאים ישראל מתישין כביכול כוח של מעלה. ובתורת הקבלה רבו גם רבו הטעמים והביאורים מה פועלת מצווה זו בספירות הקדושות, ומה מחריבה עבירה זו בעולמות העליונים וכו' וכו'.

ומאידך, ידוע מאמר המדרש (בראשית רבה פרשה מד בתחילתו) "וכי מה אכפת לו להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף? .. לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". ומשמע לכאורה בבידור, כי כל עניין המצוות הוא אך ורק "לצרף בהן את הבריות", ואילו לקב"ה מצד עצמו "מה איכפת לו".

וכן ידוע מאמר הכתוב (איוב לה, ו-ז): "אם חטאת מה תפעל בו, ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח". דמזה ברור לכאורה, שאין לו להקב"ה שום נפק"מ בין יקיימו בני" את המצוות בין לאו.

ויש להוסיף, שצד זה האחרון, לכאורה הוא מובן ומסתבר יותר. דהנה, מובן מאילו שיש הבדל גדול בין עבודת עבד לאדונו לעבודת איש יהודי את קונו. האדון, למרות מעלתו הגדולה כאדון, סוף-סוף יש דברים החסרים לו מצד עצמו, ותפקידו של העבד הוא בכדי למלאות חסרונות אלו להוסיף בשלמות אדונו. מה-שאינ-כן כאשר מדובר על הקב"ה, הרי פשוט וברור שבהיותו 'שלימותא דכולא' (לשון התיקוני-זוהר בהקדמה) לא שייך בו כל חיסרון ח"ו, ואם-כן מה צורך יש לו בעבודת האדם?

והביאור בכל זה:

בתורת החסידות נתבאר בארוכה (ראה מאמר ד"ה צאינה וראינה תרע"ז, ד"ה לא תהיה משכלה תשי"ב), על יסוד דברי בעל 'עבודת הקודש' (בהקדמתו. שם ח"ב פ"ג), שבאלוקות יש כביכול שתי דרגות בכללות:

אשר ביניהם מטילים את הגורל, צריכים להיות שווים האחד לרעהו).

מובן בפשטות, שעניין הגורל הוא לא רק בשעה ששני הדברים שווים בעצם אחד לשני, אלא גם בשעה שבפועל שונים הם זה מרעהו, אלא שכלפי האדם שווים הם לפניו (כגון שלגודל מעלתו אין חשיבות להחילוק שביניהם) – הנה גם במצב זה ייעשה הוא גורל ביניהם, דלדידו אין שום מעלה באחד על חברו.

והנה, כאשר נעמיד את כל חיזו דהאי עלמא כלפי הקב"ה, שהוא אין-סוף ומרומם לגמרי מכל ענייני העולם, הרי גם הדברים הנחשבים בעינינו כטוב וזרע, לגביו אין הם תופסים מקום כלל, עד שהטוב והרע שווים ממש, "כחשיכה כאורה". לגבי השי"ת אין שום יתרון לחכמה על הסכלות, שכן שניהם בטלים לגמרי לעומתו.

זוהי מדרגת ה'גורל' למעלה: הדרגה הנעלית באלקות היא בחי' רוממותו של הקב"ה, אשר לגבי כל העולמות כולם, על כל פרטיהם ומעלותיהם, הם חסרי ערך, וממילא – שווים ממש, עד שיש צורך, כביכול, להטיל 'גורל' כדי להכריע, שכן מצד עצמם אין מעלותיהם וחסרונותיהם תופסים מקום כלל.

❖ שני בחינות באלקות

ג. בכדי להבין בפרטות את בחינת ומדרגת ה'גורל' למעלה, אשר לגבה "הן ולאן שווים" אצלו, יש להקדים בחקירה יסודית בכל גדר וטעם ציווי הקב"ה עלינו לקיים את תרי"ג מצוותיו:

דיש לבאר מהו המכוון והמטרה של המצוות – האם עניינים הוא 'לצורך גבוה' – לשם תכלית אלוקית, או לתועלת הנבראים המקיימים אותם?

בסוגיה עיקרית זו מצינו כמה מאמרי חז"ל, שלפום ריהטא נראים דסתרי אהדי.

מחד מצאנו ראינו כמה וכמה מאמרי חז"ל שמהם עולה כי עבודת האדם (בלימוד התורה וקיום המצוות) היא 'צורך גבוה'. וכדברי חז"ל

כיוון שבדרגה נעלית זו כל מציאותה של הבריאה אינה תופסת מקום – מובן, שלגבה, אין כל הבדל בין הדברים ה'טובים' שבבריאה לדברים ה'רעים' שבה. הכל שווה ממש, "השווה ומשווה קטון כגדול". ופשוט הוא, שבדרגה זו גם מעשיהם של הנבראים אינם תופסים מקום; קיום מצווה הוא חסר כל ערך, וגם בעבירת עבירה היא כל משמעות לטוב ולמוטב. ונמצא, שבבחינה זו העברות והמצוות שוות ו"כחשיכה כאורה" (תהילים קלט, יב) – האור והחושך שווים ממש.

בדרגה זו אכן אמרו, שכל עניין המצוות הוא "לצרף בהן את הבריות" בלבד. כלפי בחינה זו, הקב"ה אינו 'זקוק' למצוות ואינו 'נפגם' ע"י החטאים, אך הוא נתן לנו מצוות והזהירנו מלעבור עברות, כדי לזכר אותנו.

דרגה עליונה זו היא היא 'דרגת ה'גורל' שנתבארה לעיל. הבחינה בה מאירה הרוממות של הקב"ה, אשר לגביו אין שום מעלה בנברא אחד לגבי חברו, הכל שווה אצלו ית' "כחשיכה כאורה", ועד שבכדי לבחור באחד מהשניים, נזקקים, כביכול, לעניין ה'גורל', כי על פי מידות השכל אין, ולא שייך בדרגה זו, שום מעלה בעניין אחד על משנהו.

וזהו סוד עניין ה'גורל' של יום-הכיפורים, יום מחילת העוון:

הטלת הגורל ביום הכיפורים, מורה ומסמלת, שביום זה מאירה דרגת הרוממות של הקב"ה, שלגביו שום דבר אינו תופס מקום והכל אצלו בהשוואה גמורה. ועל כן, למרות שהאדם חטא ועשה דבר רע, הרי כל הפגמים והרעבים שיכולים להיווצר כתוצאה מהעבירה – הם רק בדרגה הנמוכה, בה יש נתינת-מקום לעבודת הנבראים. אך לגבי דרגה נעלית זו, העברות אינן בבחינת 'חיסרון' כביכול, ומעולם לא פגמו בקשר שבין יהודי לקונו, וממילא מתכפר החטא והאדם נעשה חביב ומרוצה לפניו יתברך כקודם החטא.

ובאותיות פשוטות: בדרגה זו הקב"ה לא מוכרח ל"רצון" שלו שהיהודי יקיים תומ"צ; שם מאיר "בעל הרצון" עצמו, עוד קודם שהחליט על רצון

(א) יש דרגה שהקב"ה צמצם את עצמו כלפי הבריאה, ויצר את חוקי הטבע המסודרים והקבועים. בדרגה זו יש לבריאה ערך וחשיבות: הדברים הטובים שבבריאה נחשבים אכן כטובים, והדברים הרעים נחשבים לרעים. מכיוון שבדרגה זו, יש לברואים יחס ותפיסת מקום, ומובן מאליו שגם מעשיהם ופעולותיהם תופסים מקום ונחשבים לעשייה ממשית. היינו, שבעשיית מצווה – נעשה אכן 'דבר טוב', ומגיע שכר לעושיה, ואם עבר עברה ח"ו – החטיא לכוונה ופעל 'דבר רע', וראוי להיענש על כך.

יתירה מזו, מכיוון שבדרגה זו עבודת הנבראים תופסת מקום, לכן ביכולתם של מעשי האדם ותחבולותיו אף להוסיף או לפגום ח"ו (לא רק בהשפעות הקשורות לעולם, אלא גם) באלוקות עצמה כביכול. על דרגה זו אמרו חז"ל, שישאל, על-ידי קיום המצוות, מוסיפים כוח בגבורה של מעלה (בסגנון הקבלה והחסידות – על-ידי העבודה בתורה ומצוות ממשיכים תוספת אור רב בעולם האצילות; ולהיפך, על-ידי עברה נעשה פגם וחיסרון באור שבעולם האצילות);

(ב) אך יש דרגה בה הקב"ה הוא 'למעלה' מכפי שצמצם את עצמו כלפי הבריאה. בדרגה זו כל מציאות הבריאה היא "אין ואפס ממש", וכאילו אינה קיימת כלל (בסגנון הקבלה והחסידות – בחינת 'עתיק', מלשון שנעתק ומובדל מסדר ההשתלשלות שלאחרי הצמצום). ומובן שלא שייך לומר שעניין פלוני בבריאה הוא 'דבר טוב', ועניין אחר הוא 'דבר רע'. וכמבואר בארוכה בתורת החסידות, שכל מציאותם של הנבראים מתחילה רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול, ונתן מקום להתהוות העולמות, אך קודם הצמצום – אין שום נתינת מקום להתהוות הבריאה (זהו הפירוש בדברי ה'עץ-חיים' (שער א ענף ב) שלפני הצמצום היה אור-אין-סוף ממלא את מקום החלל ולא היה מקום לעמידת העולמות ורק על-ידי הצמצום נעשה חלל ומקום פנוי לעמידת העולמות. היינו – שקודם הצמצום לא רק שאין עולמות, כ"א אין גם נתינת מקום לעמידת העולמות).

אבל שרו של המן, בעולם רוחני יותר, התכוון לעורר בכך קטרוג על בני-ישראל].

אם-כן, כאשר המן חיפש דרכים להצלחת מזימתו אשר חשב לאבד את היהודיים, הרי גם שורשו הרוחני, שרו של המן למעלה, חיפש את כל התחבולות כיצד לפעול בשמים שאכן מזימתו תצלח.

וזהו מה שחישב המן בעשותו הגורל: גם בשעה שימצא את כל העילות והסיבות לקטרג על עם ישראל (עם אחד ש"מפוזר ומפורד", ואף פעמים ש"את דתי המלך (מלכו של עולם) אינם עושים") הנה, ככלות הכל, בשעה שהמן הרשע הוא זה שעומד כנגד היהודים, אזי אין שום אפשרות שיסייעו לו מן השמים במזימתו. זאת, אפילו אם הוא היה חסיד אומות העולם והיה מנסה לפגוע ביהודי הרשע ביותר. על-אחת-כמה-וכמה כאשר מדובר בהמן הרשע, שאין להשוותו כלל וכלל לבני ישראל.

ואם-כן, מאחר שרצונו היה שמן השמים יסייעהו, הבין שהדרך הראויה לפעול זאת היא על-ידי הטלת הגורל.

ההסבר בזה: נתבאר לעיל, שהגורל מסמל את הרוממות של הקב"ה, שלגביו הכול בהשוואה. רצונו של המן היה, שהטלת הגורל על-ידו תפעל את תוכן עניין הגורל גם למעלה. היינו, שההנהגה מן השמים תהיה מבחינת הגורל, בחי' הרוממות, אשר לגבי מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים הם, ואין כל מעלה וחשיבות לבני-ישראל על המן הרשע. הוא חשב, אשר מצד דרגה זו, בה אין שום יוקר ואהבה לבני ישראל יותר משאר האומות, יש נתינת-מקום ואפשריות שיוכל לנצחם ולהשמידם.

❖ עץ חמישים אמה דווקא

ה. זה גם ההסבר לכך שהעץ שהמן הכין למרדכי היה "גבוה חמישים אמה" (ראה במגילה פ"ה פס' יד), חמישים דווקא. כדאיתא בגמרא (ראש השנה כא, ב) ש"חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן

מסויים, ופשוט שביכולתו לא להתחשב ברצונו הוא.

[יש להבהיר ולהדגיש: אין הכוונה ח"ו שבדרגת הרוממות של הקב"ה כל עניין המצוות אינו נוגע. אדרבה, כמבואר בארוכה בתורת החסידות שבזה ניכרת גודל ערכן ומעלתן הרמה של המצוות. שעניינן הוא לא רק בדרגת ה'טוב' של הבריאה, אלא שהם רצונו העצמי של הקב"ה, כפי שהוא למעלה לגמרי מגדרי הבריאה. ואכ"מ].

❖ הגורל: סיבה להצלחת הרשע

ד. ע"פ כהנ"ל יובן גם מהו העניין שהמן הפיל פור, הוא הגורל.

ובהקדמה: כוונתנו בביאור העניין אינה להמן הרשע, כפי שהוא כאן למטה, בעולם הזה הגשמי, אלא לשורשו של המן למעלה, שרו של המן, בעולמות העליונים. הן אמת, אשר גם שם זה עניין של רוע ורשעות, אבל 'המן' שבדרגה זו יש לו 'הבנה' ו'השגה' בעניינים רוחניים.

[אגב, דוגמת נקודה זו אנו מוצאים בכמה וכמה מאמרי חז"ל, ובפרט בספרי האחרונים. לדוגמה: במגילה כתוב שהמן אמר לפני המלך אחשוורוש "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים... ואת דתי המלך אינם עושים" (פרק ג פסוק ח). ב'מנות הלוי' (לר"ש אלקבץ) מפרש (עה"פ ט, טז. כ. ועל-דרך-זה פירש ב'מגילת סתרים' לבעל ה'נתיבות'), שאמירתו זו של המן כוונתה לעורר קטרוג בשמים על בני-ישראל. וזו כוונת הפסוק: "ישנו עם אחד" - עם-ישראל הוא בעצם עם אחד, עם מאוחד, ובכל-זאת הרי עם אחד זה "מפוזר ומפורד בין העמים" - הם שרויים בבחינת פירוד, ויתרה מזו "את דתי המלך (מלכו של עולם) אינם עושים". וידוע גם מאמר המדרש (אסתר רבה פרשה ג, י) שבכל מקום שנזכר במגילה "המלך" סתם, קאי על הקב"ה.

אמנם כוונתו של המן הרשע כאן בעולם הגשמי היתה לדתי המלך אחשוורוש, כפשוטו של מקרא,

חופש הבחירה. במצב כזה הבחירה אינה נובעת מהאדם עצמו, מצד חופשיותו לבחור כרצונו, אלא מצד עניינו ומעלתו של החפץ.

ובדיוק כשם שאם יבוא מישהו מבחוץ ויכריחו בכוח לבחור בא' מהשניים, אין זו בחירה אלא הכרח, כן הוא בשעה שהשכל מכריח לבחור באופן מסוים – אין זה בבחירתו החופשית שלו, אלא ההבנה והסברה הישרה מחייבים כך.

ומובן א"כ, שבחירה אמיתית תיתכן רק כאשר לפני האדם מוצבים שני עניינים שווים (או שווים לגביו), שאז בבחירתו באחד מהם תהיה חופשית, מצד עצמו, בלא כל הכרח מצד הדבר הנבחר.

נמצינו למדים, שהן הגורל והן הבחירה, שייכים באמת רק במקום בו אין כל מעלה או עדיפות בבחירת עניין אחד לגבי חברו, שאז נזקקים או לעשיית גורל, או לבחירה חופשית של אחד משניהם.

אבל למרות הדמיון שבין ה'גורל' ל'בחירה', יש הפרש גדול ביניהם:

ה"גורל" מסמל את עניין הרוממות שבאדם, שמצד רוממותו אין ב' העניינים תופסים מקום אצלו ולא אכפת לי' כלל מי מהם יעלה בגורל. הגורל הוא רק אמצעי שעל-ידו יחליט האדם איזה דבר לקחת, אבל בנוגע לערכם, גם לאחר הגורל הם נשארים שווים לגבי האדם. לעומת זאת בבחירה חל שינוי מהותי: אמנם ב' העניינים מצד עצמם שווים לגבי רוממותו של האדם, אבל כל זה הוא לפני הבחירה ובלעדיה. אמנם לאחר שהאדם בחר באחד מהם, החפץ מקבל ערך מצד הבחירה. בחירתו של האדם בחפץ פועלת מצב חדש – אותו החפץ שמצד עצמו לא תפס מקום בעיני האדם, עכשיו לאחר הבחירה, הוא נעשה רצוי אצלו ומקבל חשיבות וערך לגביו. שהרי הוא עצמו זה שהחליט לבחור בו, ולא כמו ב'גורל' בה השאיר את הבחירה בידי המזל.

וזהו עומק העניין דבחירת הקב"ה בבני ישראל, "ובנו בחרת מכל עם ולשון":

ניתנו למשה, חסר אחת". היינו, שהשייכות של הנבראים היא רק למ"ט שער; ואילו שער הנו"ן הוא נעלה מהנבראים לגמרי, עד שאפילו משה רבנו לא היה יכול להשיגו.

ולכן, מצד מ"ט שערי בינה, שזו הבחינה שהקב"ה צמצם את עצמו כלפי הנבראים, ושם מעשה התחתונים תופס מקום, ודאי שמרדכי ינצח, שהרי בדרגא זו ישראל הם העם הנבחר, "עם קרובו", "בני בכורי ישראל". האפשרות היחידה שאולי יצליח המן לנצח היא, אם ההנהגה תהיה מבחינת שער הנו"ן, בה ישראל ואומות העולם שווים, כנ"ל. לכן שאף המן לעשות עץ גבוה חמישים אמה דווקא.

❖ בחירה אמיתית - למעלה מגורל

1. עד כאן נתבארה באריכות כוונתו הפנימית של המן בהפילו את הגורל. אך לפי"ז צריך ביאור לאידך גיסא: באם החישוב שלו היה נכון ואמיתי, מדוע בפועל נתבטלה מזימתו הרעה, לקבל מבחינת הרוממות, ועל ידה להשמיד ח"ו את היהודים?

והביאור בזה: זהו אכן החידוש העצום בהקשר והשייכות שבין בנ"י להקב"ה, שהתגלה בחג פורים: בהנצחון של פורים נתגלה, הקשר העמוק והמופלא שבין בני ישראל לאבינו שבשמים, אשר גם בדרגת ה'גורל', בחינת הרוממות של הקב"ה, בה לכאורה לא ייתכן כל הבדל וחילוק בין אחד לשני – גם מבחינה זו עצמה, נמשכה ההשפעה דווקא לצידם של בני ישראל.

בכדי להבין זאת, יש להקדים בביאור משמעותה ועניינה של ה'בחירה':

המשמעות האמיתית של בחירה היא, שהיא חופשית לגמרי ובאה מהאדם עצמו, בלא שיש הכרח כלשהו לבחור באופן מסוים. כי הרי אם העניינים – שנדרש לבחור באחד מהם – שונים זה מזה, ולהאחד יתרון ומעלה על זולתו, אין זו בחירה חופשית, מכיוון שמעלתו של החפץ, מכריחה כביכול את האדם לבחור בו, ואין כאן

הנאהב – לא אוהבים את תכונותיו החיצוניים (דאין זה משנה מה מצבם) אלא אותו עצמו, וכן מצד האוהב – לא תכונותיו החיצוניים מחייבים את האהבה (שהרי היא חופשית) אלא הוא עצמו הוא זה שהחליט ובחר לאהוב.

יוצא א"כ, שההבדל בין ב' סוגי אהבות אלו, הוא הבדל שבאין-ערוך: זו אהבת הכוחות החיצוניים של האוהב את הכוחות החיצוניים של הנאהב, אך הוא עצמו לא אוהב והוא עצמו לא נאהב. וזו אהבת האוהב עצמו את הנאהב בעצמו].

❖ דווקא ב'פור' – מתגלית מעלת ישראל

ז. העולה מכל הנ"ל, שחידושו המיוחד של פורים הוא אשר גם בדרגת הגורל, אשר מצד רוממותו חשב המן שעל-ידה יוכל לנצח את ישראל – גם בדרגה זו נתגלתה הבחירה העצמית של הקב"ה בישראל, ועל אף שמצד עצם הדרגה הלא "אח עשוי ליעקב", מ"מ מצד בחירת השי"ת "ואהב את יעקב ואת עשוי שנאתי", וההשפעה היא לישראל דווקא.

על-פי כל זה יובן היטב מדוע פורים נקרא על שם הפור הוא הגורל, דלכאורה הוא על-שם הגזירה (הקושיא דס"א). – אלא, שעל-ידי נס פורים נתגלה אמיתת מהותו של ה'גורל' שלמעלה. שעניינו הוא, לא כפי הנראה בפשטות דכיון שהכל בהשוואה לגביו, "כולא קמיה כלא חשיב", על כן לגביו אין הפרש בין יהודי לגוי – אלא אדרבה, שגם שם בוחר הקב"ה דווקא בישראל. היינו שהקשר בין ישראל להקב"ה הוא כ"כ עמוק, עד שגם בדרגת הגורל – "בנים אתם להוי' אלקים".

על פי זה ניתן גם להבין את הקשר המיוחד בין חג פורים למתן תורה, המרויז בדברי הגמרא (שבת פח, א) שבעת הנצחון דפורים "קיימו מה שקיבלו במתן תורה":

אחד העניינים העיקריים שנפעלו בזמן מתן תורה הוא, שאז בחר הקב"ה בבחירתו החופשית בעם ישראל. וכפי שכתוב בפוסקים (מג"א

כשאומרים שהקב"ה בחר בישראל, מובן שהמדובר הוא באותה בח' עליונה שלגבה כל גדרי ומעשי הנבראים אין להם כל ערך, עד שישראל והאומות שווים – דרגת ה'גורל'. דרך שם שייכת הבחירה, מכיוון שרק בדרגה זו אפשר לומר שאין כל נטייה והכרח (כביכול) לבחור בישראל. ואילו בדרגה המצומצמת שבאלוקות, שבה מעלתם של ישראל תופסת מקום, הרי מעלה זו היא כביכול איזה הכרח לבחור בישראל, דבאמת ישראל נעלים מן האומות, ואין זו בחירה חופשית. ובשעה שגם בדרגה מרוממת זו בחר הקב"ה דווקא בישראל, הרי זה מורה שגם במקום שאין שום מעלה בישראל – בחר בהם הקב"ה בבחירתו החפשית (כביכול) ונעשו "עם קרובו" בעצם, גם כשלא ניכרת בהם כל מעלה או חשיבות.

זה הפירוש בדברי הנביא (מלאכי א, ב-ג) "הלוא אח עשוי ליעקב, ואוהב את יעקב ואת עשוי שנאתי": גם בדרגה זו ש"אח עשוי ליעקב", הבחינה שהכל בהשוואה לגביה ושם עשוי ויעקב מצד עצמם שווים, אף-על-פי-כן, באותה דרגה גופא, "ואוהב את יעקב ואת עשוי שנאתי" – מצד הבחירה העצמית.

[והנה, כשנדון בעומק הדברים נראה נכוחה כי אהבה זו שבאה מחמת בחירתו של הקב"ה בישראל בלי קשר למעלתם ועבודתם, נעלית ועמוקה היא לאין-ערוך מהאהבה שמצד מעלותיהם של ישראל שבבחינה הנמוכה יותר.

והביאור בזה: כאשר אוהבים אדם בגלל מעלותיו ותכונותיו – אין זה שאוהבים את עצמיותו, אלא את תכונותיו ומידותיו הטובות, היינו את חיצוניותו. וכנראה בחוש שכאשר תבוטל הסיבה תתבטל האהבה. וכן הוא גם מצד האוהב: באהבה זו שמצד מעלות הנאהב – אין זה שהאוהב בעצמיותו אוהב את הנאהב, אלא ששכלו ומידותיו של האוהב, מכירים במעלתם של כוחות הנאהב, וממילא 'מחייבים' הם לאוהבו. וכנ"ל, שאם יאבד שכלו ומידותיו – הרי תתבטל האהבה. אך מובן, שלא עצמיותו של האוהב אוהבת את הנאהב. משא"כ כאשר האהבה היא ללא כל הכרח שכלי, אלא מצד הבחירה החופשית, הנה, הן מצד

וזהו החידוש המיוחד באופן העבודה של פורים: בעת גילוי ה'בחירה' של הקב"ה בישראל עצמם (מבלי להתייחס למעמדם ומצבם) בחג הפורים – נתגלה גם 'מלמטה למעלה' אצל בני-ישראל, "כמים הפנים לפנים", הקשר העצמי שלהם עם הקב"ה. היינו, שגם כאשר אינו יודע ומבחין בין "ארור המן לברוך מרדכי", כלומר, גם כאשר הוא עומד בדרגת הנפש העצמית שאינה קשורה לידיעה והשגה – מתגלית ההתקשרות העצמית שלו עם הקב"ה שלמעלה מידיעה.

דרגא עמוקה זו בנפשו של היהודי יכולה לבוא לידי ביטוי דווקא ע"י שתי באופן ד"עד דלא ידע": שהרי, כל עוד הוא נמצא במצב מפוקח, וכוחות נפשו השכליים נרגשים, אין כל פלא בכך שמכיר בזה ש"ארור המן וברוך מרדכי", החידוש הגדול של פורים הוא שגם כאשר כוחותיו הגלויים בל עמו והוא שרוי ב"עד דלא ידע", היינו שגם כאשר על פי השכל והרגש אין הכרח ש"ארור המן וברוך מרדכי" – גם אז, זועקת ממנו ההכרה בין ארור המן לברוך מרדכי, דזה ייתכן רק מחמת שבצמיותו קשור הוא לאלקות והאמת היא חלק ממנו עצמו, בלי קשר לידיעתו והשגתו.

זה הפירוש בדברי חז"ל: "חייב איניש לבסומי, עד דלא ידע" – שחייב השת' בפורים הוא שישתה האדם עד שיגיע למצב של "לא ידע", היינו שמצד טבעו אינו יכול להבחין בין ארור המן וברוך מרדכי, וגם אז יהי' מונח אצלו, מצד עצם נפשו, הענין ד"בין ארור המן לברוך מרדכי".

ואזי מתגלה, שההנחה ד"ארור המן וברוך מרדכי" אינה מצד הידיעה והרגש בלבד, אלא היא חדורה אצלו עמוק בכל עצמיות נפשו, מצד עצם היותו יהודי.

מיוסד על מאמר ד"ה "על כן קראו לימים האלה פורים" תשי"ג (ספר המאמרים מלוקט אדר עמ' סה ואילך): מאמר ד"ה "חייב איניש לבסומי בפוריא" תשי"ז (תורת מנחם כרך יט עמוד 139).

סי' ס' סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ד), שכאשר אומרים בברכות קריאת שמע "ובנו בחרת מכל עם ולשון", יש לכוון למעמד הר סיני, שאז היה עניין הבחירה. ועפ"י הנ"ל מובן, שבחירה זו, אשר ראשיתה היה במתן תורה, נתגלתה בחילא יתיר בשעת ביטול הגזירה דחג פורים. כי בשעת מ"ת, היה יכול לעלות על הדעת כי הבחירה היא מחמת מעלותיהם של ישראל וכו'. רק בשעת הגזירה דפורים נתגלה שהבחירה היא עמוקה ונעלית הרבה יותר, בבחי' הגורל שלמעלה, כנ"ל בארוכה. גילוי נעלה זה גרם לבני-ישראל, 'מלמטה למעלה' לשוב ולקבל עליהם את התורה באופן עמוק ונעלה יותר, מצד עצם נפשם כנ"ל – "קיימו מה שקיבלו במתן תורה". היינו, שהגמר והשלימות של מתן תורה, היה בפורים.

❖ ארור המן – גם בדרגת 'לא ידע'

ח. על-פי-זה יובן גם-כן מה שתיקנו חכמים כזכר והודיה על הנס, את המשתה באופן ד"עד דלא ידע". וכפי שהוקשה לעיל, מה הודיה להשי"ת יש בזה שייצא האדם מגדרו והגבלותיו, ולא יידע כלל אודות הנס ומה ש"ארור המן וברוך מרדכי".

אלא, שעל פי אריכות הביאור דלעיל, יובן העניין בטוב:

דהנה, עבודת השי"ת נחלקת לשני תחומים – 'סור מרע' ו'עשה טוב'. העברות הן דבר מתועב אצל יהודי והמצוות דבר אהוב – "ארור המן וברוך מרדכי". אבל אפשר שכל זה יהיה מורגש רק בכוחותיו החיצוניים של האדם – בשכלו ומידותיו. היינו, מצד זה שהוא מבין ומרגיש את הטוב והעילוי שבמצוות, ואת הרוע והפחיתות שבעברות. באופן זה ה"ארור המן וברוך מרדכי", הוא בבחינת ידיעה בלבד, רק בכוחותיו החיצוניים של היהודי. אך בשעה שכוחות אלו לא יורגשו אצלו – מה לו ולקיום התורה והמצוות בשעה שאינו מבין הצורך לקיימם ואינו מרגיש העילוי שיש בהם.

ונכתב

בספר

ביאורים במגילת אסתר

תשועת ישראל

בדברי ג' התינוקות

ביאור נפלא בהמעשה דמרדכי וג' התינוקות ששאלם "פסוק לי פסוקיך", ביאור הא שלאחרי שמרדכי "הי' שמח שמחה גדולה" (מחמת תשובת התינוקות) הנה דוקא אז "ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר"

א. איתא במדרש (אסת"ר פ"ז, יז): שלשה תינוקות שהיו באים מבית הספר, כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך, א"ל אל תירא מפחד פתאם ומשואת רשעים כי תבוא. פתח השני ואמר אני קריתי היום ובזה הפסוק עמדתי מבית הספר, עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל. פתח השלישי ואמר ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסכול אני עשיתי ואני אשא ואני אסכול ואמלט.

וממשיך שם: . . שחק והי' שמח שמחה גדולה. אמר לו המן מה היא זאת השמחה ששמחת לדברי התינוקות הללו, אמר על בשורות טובות שבשרוני שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו.

ובפשטות הטעם ששמח מרדכי כששמע פסוקים הללו מהתינוקות הוא לפי שראה בזה כעין נבואה, וכדמצינו עד"ז בכ"מ בש"ס (ראה גטין סח, א. חולין צה, ב. ועוד).

אבל עפ"ז צריך להבין: מדברי המדרש משמע שמאורע זה הי' מיד לאחר שנתתמה הגזירה, ונמצא א"כ שכל אותו הענין המסופר במגילה, "ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר" וכו', הי' לאחר כן. ותמוה – למה הי' מרדכי שרוי באבל וצער כזה אחר שנבאו לו התינוקות שסוף הישועה לבוא!?

ב. וי"ל הביאור בזה, דהנה איתא בגמ' (מגילה יב, א) שטעם גזירת הכלי' הי' מפני שהשתחוו ישראל לצלם, והיינו שהאמונה בה' אחד נחלשה אצלם ר"ל. ואף שהי' המעשה בלא לב ולב כלל, וכדפרש"י שעשו כן מיראה, מ"מ הרי מי שהאמונה בהש"ת יוקדת בלבבו לא ישתחוה לע"ז לעולם, אף אם אינו מאמין בה כלל (ראה תניא ספי"ט). ומאחר שהאמונה לא היתה אצלם בתוקף, נגזרה עליהם כלי' ר"ל, כיון שכל מציאות וקיום איש ישראל הוא ע"י אמונתו בה'.

ועל זה היתה נתונה דאגת מרדכי הצדיק, וכדכתיב "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (אסתר ד, א ובפרש"י שם), והיינו שהבין את הסיבה שגרמה לגזירה נוראה זו, ולכן קרע את בגדיו ולבש שק ואפר כו', כדי לעורר את העם לשוב אל ה' בתשובה שלימה ולתקן את אשר חטאו.

וזהו שבשעה ששמע מרדכי מאותם תינוקות של בית רבן את הפסוקים שהיו קורין באותו היום, המדברים בענין אמונה ובטחון כו', שחק והי' שמח שמחה גדולה, כיון שהבין מזה שלב ישראל ער הוא וסוף כל סוף יעמדו ישראל בנסיון, וכדלקמן.

ומעתה מובן דמה שקרע את בגדיו ולבש שק ואפר כו' הי' לאחר ששמע בשורות טובות אלו, דדוקא לאחר שנתברר לו שלא אפסה תקוה ועדיין נשאר בלב ישראל ניצוץ האמונה, החל לפעול בכל כוחותיו להביא ניצוץ זה מן הכח אל הפועל ולהשיב את אחיו היהודים אל אביהם שבשמים.

ג. וביאור הענין בפרטיות:

הפסוק "אל תירא מפחד פתאם ומשואת רשעים כי תבוא" מדבר אודות צרה שבאה בפועל, ומלמדנו שאין לירא ממנה, מבלי לבאר לנו טעם הדבר; הפסוק השני, "עוצו עצה ותופר" אינו עוסק בפורענות שכבר נתרגשה ובאה כ"א ב"עצה" בלבד, ומלמד שעצה זו לא תתקיים, ומוסיף לזה טעם – "כי עמנו א-ל"; והפסוק השלישי, "ועד זקנה אני הוא", אינו מדבר כלל בצרה ומצוק וכיו"ב כ"א בשינויים טבעיים – "זקנה" ו"שיבה" – ומלמד שאף הם אינם מתרחשים מעצמם ח"ו, כיון שהקב"ה הוא בורא העולם ומנהיגו – "אני עשיתי ואני אשא".

והן הם ג' דרגות באמונה ובטחון:

"אל תירא מפחד פתאם ומשואת רשעים כי תבוא" – היא אמונה בדרגא הפשוטה ביותר: האדם רואה שמתרגשות עליו צרות ל"ע, וע"פ טבע נופל עליו פחד ומורא מזה, אלא שמאמין הוא באמונה פשוטה שאין לו לירא מזה כלל, אף שאינו משיג טעם הדבר.

"עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל" – כאן האמונה היא בדרגא גבוהה יותר: מלכתחילה אין אצל האדם המאמין כל קס"ד ונתינת מקום למורא, כיון שמבין הוא אשר "עמנו א-ל", וממילא יודע בוודאות שכל ענין בלתי רצוי העתיד להתרחש "לא יקום", שהרי השי"ת נמצא עמו.

"ועד זקנה אני הוא גו' אני עשיתי ואני אשא" – זוהי הדרגא הנעלית ביותר: כל עניני הטבע אין להתפעל מהם כלל מלכתחילה, כיון שאין להם כל מציאות מצ"ע. ולזאת צריך הסברה נוספת – לא זו בלבד ש"עמנו א-ל", אלא "אני עשיתי" וממילא "אני אשא ואני אסבול ואמלט". דמכיון שמציאות העולם תלוי' לגמרי בקב"ה, דהוא בראה ("אני עשיתי"), לכן אין צורך להתפעל מעניני הטבע כלל, אלא "אני אשא כו".

[ובזה מתבאר מה שדייק במדרש להביא הפסוקים בסדר זה דוקא, ולא כסדר שבאים בנ"ך. דהרי שני הפסוקים האחרונים כתובים בספר ישעי' (ח, יו"ד. ד, ו), ואילו הפסוק "אל תירא" מקורו במשלי (ג, כה) – דבאמת הוא לפי סדר מעלתם, כנ"ל].

ד. ואלו הן ג' מדריגות, זו למעלה מזו, בחינוך תינוקות של בית רבן בבית הספר:

לימודו של התינוק הראשון הוא באופן של "פסוק לי פסוקיך": אין ביכלתו עדיין להעמיק ולהשכיל; אין הוא משיג שום "דרגות גבוהות"; עוד קודם שנעשה שיך להבין בשכלו איזה דבר – יודע הוא בפשטות ובפסקנות: "אל תירא מפחד פתאם ומשואת רשעים כי תבוא".

ומוסיף ע"ז התינוק השני – "אני קריתי היום ובזה הפסוק עמדתי": הוא יודע כבר ללמוד בעצמו; יש לו בינה להבין ולהשכיל, וממילא חינוכו עומד על יסוד עמוק יותר באמונה – "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום" (דמלכתחילה סמוך ובטוח שלא תבוא כל רעה), וטעם הדבר – "כי עמנו א-ל".

ובזה גופא מוסיף עוד יותר התינוק השלישי, שהוא בעל דעה רחבה וחינוכו מיוסד על הדרגא הנעלית ביותר: אין להתפעל כלל וכלל אפי' מהנהגת חוקי הטבע, כיון שהכל מכוון מאת השי"ת.

ה. ובשעה ששמע מרדכי את כל הדברים האלה ונוכח לראות את אופן חינוכם התקיף והאמיץ של תינוקות של בית רבן שבדורו, "שחק והי' שמח שמחה גדולה", דכל הפסוקים הללו שקרו התינוקות היו ראי' ניצחת שניצוץ האמונה נמצא בשלימות בלב כל אחד ואחד מישראל, איש איש לפי דרגתו ומעלתו, ומעתה אין עוד טעם לגזירת הכלי' ומובטח הדבר שתבטל מחשבתו הרעה של המן.

והדיוק בזה – שמעשה זה הי' בעת "שהיו באים מבית הספר": אילו היו התינוקות קורין פסוקים אלו רק בתוך בית הספר עצמו, הי' מקום לחשוש שניצוץ זה לא יתגלה ויתפשט בקרב כלל ישראל; אבל מכיון שהתינוקות אינם "משאירים" את אמונתם ובטחונם בהבורא ית' בבית הספר, אלא נושאים אותה עמם גם ביציאתם ממנו בדרכם לביתם, ובכל משך היום כולו, הרי ברור שסוכ"ס יצליחו לעורר אמונה זו בלב כאו"א מישראל.

וזהו דיוק הלשון "על בשורות טובות שבשרוני", דע"פ כהנ"ל מוכן שלא הי' זה שייך כלל לנבואה על העתיד, לא מיני' ולא מקצתי', כ"א דברי התינוקות עצמם הם ה"בשורות טובות שבשרוני" – שניצוץ האמונה ונקודת היהדות שרירין וקיימין בלבו של כל איש ישראל, ועי"ז מתבטלת גזירת המן – "שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו".

(לקו"ש חכ"א ע' 206)



נהנו מסעודתו של אותו רשע

יתרץ הקושיא הידועה מדוע נתחייבו כלי' רק משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ועפ"ז יבאר מעלתו המיוחדת של הנס דפורים שהי' בהתלבשות בדרכי הטבע דווקא

א. איתא במס' מגילה (יב, א): שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. . מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. . א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו. . מפני שהשתחויו לצלם.

והנה, בפשטות החטא ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע" הוא אכילת מאכלות אסורות, וכדאיתא במדרש (שהש"ר פ"ז, ח) שבנ"י "באו. . בספק (בסכנה). . על שאכלו מתבשיל הגוים". והתמי' מפורסמת: וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה יתחייבו כליה היל"ת!?

[ובגמ' הקשו על טעם זה רק למה יהרגו "שבכל העולם כולו", היינו שבנוגע לאלה של שושן עצמה מודים שהם ראויים לכליה].

גם יש לדייק בלשון הגמרא "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", דמשמע שהחטא אינה האכילה אלא ההנאה מסעודת אחשורוש.

[גם לכאורה דוחק (קצת) לפרש הכוונה לאכילת מאכלות אסורות – דהרי אמחז"ל (מגילה שם) שהמשתה היה "כרצון איש ואיש – כרצון מרדכי והמן", וכן מפורש במדרש עה"פ "והשתיה כדת אין אונס" – "אין אונס ביין נסך", הרי שבהסעודה היו (גם) מאכלים כשרים; ואם כוונת הגמ' היא שבכ"ז אכלו בני' מאכלות אסורות, לא הו"ל לסתום אלא לפרש].

ב. יש מפרשים (הרי"ף לע"י), דמכיון שמשתה זה עשה אחשורוש על ביטול בנין המקדש (כדאיתא בגמ' (מגילה יא, ב) שלפי חשבוננו של אחשורוש מלאו השבעים שנה דגלות בבל ובנ"י לא נגאלו – "אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי" והוציא את כלי המקדש להשתמש בהם כו'), א"כ "כל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן המקדש".

אבל לכאורה אין הענין מובן, שהרי המדובר כאן הוא אודות גזירת כליה ר"ל הכוללת גם את הטף (שאינם בני חיובא), וכמפורש במגילת אסתר שגזירת המן היתה על העם כולו, "מנער ועד זקן טף

ונשים". וא"כ, בשלמא אם נתחייבו כליה "מפני שהשתחוו לצלם" ניחא, כמ"ש במפרשים (עיון יעקב לע"י) ד"בע"ז שייך שפיר כליה כמו בעגל דכתיב ואכלה אותם כרגע". אבל איך אפ"ל שעבור זה שנהנו כו' והראו שהם שמחים על חורבן ביהמ"ק – תהיה גזירת כליה גם על אלה (הטף) שלא חטאו בזה?

ג. ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל (תנחומא תולדות ה) שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שמצד הטבע אין מקום לקיומה, אלא בחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם – כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילים וישמרים. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים – הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע.

ועפ"ז יש לבאר זה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כליה – כי אינו בגדר עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם:

מעמדם ומצבם הטבעי של בנ"י לאחר ש"גדל המלך . . את המן . . וינשאהו . . מעל כל השרים גו" היה בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שמצד הטבע אין מקום לקיומה; וע"י כך ש"נהנו מסעודתו" של אחשורוש (אף שזה היה קודם ל"גדל המלך . . את המן") הוכיחו כי הם מחשיבים את אחשורוש ואת כוחו, ובדרך ממילא שלל זה מהם את השמירה הנסית ד"גדול הרועה".

כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה שמציאותו של אותו רשע (אחשורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ – שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת (מצד שהיו מחוייבים בכבוד מלכות) – אלא עשו זאת מפני הנאתם מ(הזמנתם ל)סעודה זו. ומכיון שבנ"י עצמם החשיבו את ה"זאבים" ונהנו מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את השמירה הנסית של "הרועה", ומכניסים ומורידים עצמם תחת שלטון (הטבעי) של ה"זאבים", השולל את קיומה של ה"כבשה", כנ"ל.

ד. ליתר ביאור – ובהקדמה:

ידוע מה שאמרו חז"ל (ראה שבת לב, א) דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה (ראה טו, יח) "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה" דוקא – דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב), מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל", אלא מוטלת עליו החובה "לעשות" דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית 'כלי', דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק 'כלי' לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו. כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו. אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל.

ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראו ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) – אלא עוד זאת, ועיקר – שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניניהם של בני"ה בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע.

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו (שבה הוא מנהיג את בני ישראל) תעבור על ידי הטבע, ולכן הליש הנהגה נסית זו בלבושי הטבע – דמזונו של האדם יגיע ע"י עשיה בדרכי הטבע – "בכל אשר תעשה". אבל עשיה זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שאינה מוגבלת בהגבלות הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' הוא תעשיר" – למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...].

ה. ומכל זה יובן גם במצבם של ישראל בימי אחשורוש:

בני"ה הנמצאים בגלות תחת שליטת האומות צריכים לתת כבוד למלכות ודינא דמלכותא דינא, ו"דרשו את שלום העיר... והתפללו בעדה וגו'" ולכן, כאשר אחשורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף (כפשוט – כרצון איש זה מרדכי, באופן המותר, במאכלים כשרים וכו').

אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, שקיומו של עם ישראל אינו תלוי כלל באחשורוש ח"ו (אע"פ שהיה מולך בכיפה), כ"א אך ורק בידי הקב"ה; ועוד זאת, שקיומם של בני"ה הוא בגדר נס המלווה בטבע, ולפעמים נס גלוי – ככבשה אחת בין שבעים זאבים (כנ"ל), ד"גדול הרועה" ששומר את בני ישראל בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

וזהו התוכן (הפנימי) במה שאמרו שחטאם של בני ישראל היה בזה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בסעודה זו לא היתה מפני כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחשורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי בחסדו של (המלך אחשורוש) רשע – היינו אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם! ולכן הביאה האפשרות להשתתף בסעודתו להנאה ותענוג.

ו. על פי הנ"ל בגדר חטאם של ישראל בימי גזירת המן, יבואר היטב גם אופנו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים, שבו נשתנה מנס ההצלה בימי חנוכה – שההצלה דימי חנוכה היתה ע"י נסים גלויים שלמעלה מן הטבע (מסרת גבורים ביד חלשים כו'), משא"כ ההצלה דימי פורים באה על ידי נס המלווה בטבע (שהרי "לא היה דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע") –

דיש לומר, שזהו בהתאם לסיבת הגזירה בימים ההם [שבני ישראל הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע, עד להנהגה של אותו רשע (אחשורוש), ועד "שנהנו מסעודתו של אותו רשע"]:

נס המלוכש בטבע מלמדנו, שההנהגה הנסית דלמעלה אינה מוגבלת ב"למעלה מן-הטבע", והיינו, שפעולתה בעולם אינה מוכרחת להיות באופן של שידוד מערכות הטבע, אלא יכולה להתלבש גם בתוך לבושי הטבע עצמו ולפעול בהם.

החידוש בנס פורים, נס המלוכש בטבע, שהוא נס כמו נס גלוי, שלכן מברכים הברכה "שעשה נסים" הן בחנוכה (נס שאינו מלוכש בטבע) והן בפורים (נס מלוכש בטבע), והיינו דמה שהציל הקב"ה את בני בימי הפורים לא היה באופן של הנהגה טבעית, אלא בהנהגה נסית – ואעפ"כ הנס התלבש בלבושי הטבע, כי גם ה"טבע" דבני הוא בעצם "נס" שלמעלה מהטבע (כנ"ל).

ז. שני קצוות אלו שמבקשים ודורשים מכאו"א מישאל – מחד גיסא אין סומכין על הנס ועליו לעשות בדרך הטבע דוקא, וביחד עם זה עליו להכיר שכל הטבע שבחייו הוא רק "לבוש" וכל עניניו באים מההנהגה הנסית דלמעלה – באו לידי ביטוי בהשתדלותה של אסתר בביטול הגזירה:

מחד גיסא הלכה אל אחשוורוש (בשליחותו של מרדכי) "להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה", שבשביל כך היתה צריכה למצוא חן בעיניו, ובפרט אשר (א) לא נקראה למלך "זה שלשים יום", (ב) בואה אל חצר המלך הפנימית היה ש"לא כדת" וסכנת נפשות ממש ("אחת דתו להמית"), וא"כ בודאי שהיתה זקוקה לנשיאת חן מיוחדת.

ויחד עם זה צמה "שלוש ימים לילה ויום" – תענית ועינוי – שע"פ טבע גורם להעדר נשיאת החן.

ולכאורה – ממנ"פ: באם ההצלה היתה צריכה לבוא על ידי השתדלות בדרכי הטבע – הרי התענית מחלישה את האפשרות למצוא חן בעיני המלך? ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות היא (רק) בזה שמתפללים להקב"ה (מתוך תענית שמדרכי התשובה היא) – איך נכנסה לסכנת נפשות ממש ללכת אל המלך?

וע"פ הנ"ל מובן, כי דוקא הנהגה כזו היא המבטלת ומתקנת החטא "שנהנו מסעודתו כו":

יסוד הטעות שגרם ל"הנאה" מסעודתו של אותו רשע היה בכך שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי "הממשלה" לחוקי הטבע ותלויים בהם – ובהנהגתה של אסתר הראתה להם בעליל, שהליכתה לאחשוורוש היא באופן של רק "לבוש" להצלה הבאה מלמעלה, באופן של נס למעלה מן הטבע. ולכן לכל לראש זקוקים לתפלה ותענית כדי להיות ראויים לנס זה; אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהיה לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עליה מרדכי בדבר ה' – ללכת לאחשוורוש (ואף שסכנה בדבר).

ובמילא מובן שאין מקום להתחשב כ"כ בה"לבוש" (אם אינו בהתאם לגמרי עם כל הדרוש על פי דרכי הטבע) – כי העיקר אינו הלבוש שבו באה ההצלה, כ"א סיבת ההצלה.

(לקו"ש חל"א ע' 170)



מחשבת המן

ביאור דברי המדרש שהמשיל מחשבת המן לעוף שביקש להפוך הים ליבשה, דע"פ משל זה יובן איך חשב המן שיוכל לעמוד נגד בנ"י, ועפ"ז יבאר גם תשובת הקב"ה "סוף סוף במה את יכול" כו'.

א. אודות גזירת המן ומחשבתו, איתא במדרש (אסת"ר פ"ז, יו"ד), וז"ל:

"משל דהמן רשיעא למה הוא דומה, לעוף שעשה קן על שפת הים, ושטף הים את קנו, ואמר, איני זו משם עד שנעשה ים יבשה ויבשה ים, מה עשה, נוטל מים מן הים בפיו ושופך ליבשה".

וצריך להבין: ענינו של משל הוא – שעל ידו ניתוסף ביאור והבנה בדבר שלא הי' מובן ללא המשל, ואילו בנדר"ד אינו מובן – מה מוסיף המשל מהעוף שהי' נוטל מים מן הים בפיו ושופך ליבשה, שזהו דבר בלתי אפשרי – בהבנת הנמשל שהמן לא יוכל לפעול מאומה ע"י גזירתו?

ויש לבאר, בדמשל זה טמון ביאור בכללות הענין דגזירת המן על בנ"י:

ידוע בדברי ימי בנ"י מתחילת היותם לעם, שכל אלו שרצו לעמוד נגדם לא הצליחו במחשבתם הרעה. וא"כ, כיון שהמן ידע זאת (ובפרט ע"פ המבואר במדרש (אסת"ר פ"ז, יא) שכאשר המן הפיל פור על חדשי השנה, לא נחה דעתו כשנפל הפור על חודש ניסן, וכן על חודש אייר וכו' – שמזה מוכח, שידע דברי ימי בנ"י וכו') מאיזה טעם ניסה גם הוא לאבד את היהודים.

והביאור:

כיון שבנ"י "נהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, א) (על אף שבסעודה זו לא הי' דבר האסור לאכילה, שהרי סעודה זו היתה "כרצון איש ואיש", "כרצון מרדכי והמן" (מגילה שם)), הנה "הנאה" זו (ככל תענוגי עוה"ז ותאוות עוה"ז), ובפרט הנאה מ"סעודתו של אותו רשע", מפרעת היא לאהבת ה'. וכמ"ש בחובת הלבבות (ש"ח פ"ג אופן כה) שכאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העוה"ז ואהבת העוה"ב. וכן בתניא קדישא (פ"ז) – שאם האכילה היא כדי למלאות תאוות גופו, הרי זהו ענין של 'קליפה', והיפך הענין של אהבת ה', שלא תשכון בלב אחד עם אהבת העולם [ורק שזהו קליפת נוגה, ששייך להעלותה לקדושה ע"י תשובה].

ובכן: המן ראה את שבתחילה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע"; ואח"כ ראה שכאשר ניתנה פקודה שכולם יהיו "כורעים ומשתחוים להמן", להיותו שר המלך, הנה רק מרדכי לבדו "לא יכרע ולא ישתחוה". א"כ עלה בדעתו שיוכל לגזור עליהם גזירה.

ב. וזהו תוכן המשל דנטילת מי הים ושפיכתם ליבשה, ובהקדים:

איתא בגמ' מסכתא ברכות (סא, ב) אודות רבי עקיבא, "שהי' מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה", גם כאשר "גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה", באמרו, "משל למה הדבר דומה, לשועל שהי' מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם, מפני מה אתם בורחים, אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם, אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה אלא טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתייראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימיו, כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה על אחת כמה וכמה".

וזו היתה טעותו של המן, שחשב שיוכל לפעול על בני", שנמצאים בים, להוציאם מן הים אל היבשה:

המן ידע שאם ינסה לפגוע בבני" בהיותם במעמד ומצב ש"אתם הדבקים בה' אלקיכם", "במקום חיותם", "מי הים" – לא יעלה הדבר בידו, ואדרבה. ולכן ניסה לגשת אל הים, וליטול מים מן הים ולשפוך ליבשה, ולראות אם המים אינם חוזרים אל הים, אלא נספגים ביבשה – בדוגמת השועל שהציע לדגים לפרוש מן הים, ממקום חיותם, שאז, יש נתינת מקום שתוכל לחול ח"ו גזירת המן.

ג. וממשיך המדרש לאחמ"כ (במשל הציפור): "בא חבירו . . ואמר לו . . סוף סוף במה את יכיל, כך אמר לו הקב"ה להמן הרשע, שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית, ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד, חייך וכו'".

וזהו החידוש:

מבלי הבט על אופן הנהגתם (הבלתי רצוי) של בני", הנה "להחליפם באומה אחרת איני יכול" (פתיחתא דרות רבה ג), וע"ד מ"ש "שמתי חול גבול לים" (ירמ' ה, כב), והים נשאר תמיד במקומו. והסיבה לכך:

בני" (אינם כעבד שסרח על אדוניו, שביכולת האדון להיפטר ממנו, כ"א) הם "בנים למקום", "ברא כרעא דאבוה". ויתירה מזה: כפי שמבאר אדה"ז בתניא (פ"ב), שבאב ובן למטה, הנה הבן נלקח אמנם ממוח האב אבל אח"כ נפרד ממנו ונעשה מהות בפ"ע, ולכן אינו מחוייב ע"פ דין (ואדרבה: אסור) למסור נפשו בשביל אהבת אביו, כי "חייך קודמין"; משא"כ בנוגע לנשמה, "בנים אתם לה' אלקיכם", הרי זה באופן שכולא חד, ואינה נפרדת ממנו ית' כלל.

ומזה מובן בנוגע למשל העוף ש"נוטל מן הים בפיו ושופך ליבשה" – שתוכן מענה הקב"ה הוא, שאפילו המים שנטל בפיו (במקורו) ושפך ליבשה, לא יחשוב שהם שייכים אליו (להמן) ח"ו; גם המים האלו נשארים במעמד ומצב ד"הדבקים בה' אלקיכם", אלא, שלפי שעה "יצרו הרע אנסו", אבל אח"כ הנה "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (רמב"ם הל' גירושין, ספ"ב), והיינו שמתגלית מציאותו האמיתית כפי שהיא בנפשו פנימה.

ד. וההוראה מהנ"ל:

אין להתפעל מרצונו של המן, כיון שהקב"ה מבטיח שכשם ש"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", "כן תהי' לנו".

אלא, שרצונו של הקב"ה שענין זה לא יהי' באופן של לחם חנינם – "נהמא דכיסופא", אלא שכל אחד מישראל יסייע בזה. ולכן, צריך להיות הענין ד"קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם" כל פרטי הענינים ד"אורה ושמחה וששון ויקר" ע"פ דרשת חז"ל: "אורה זו תורה כו' ויקר אלו תפילין", דהיינו לימוד התורה באופן של "אורה", וקיום המצוות באופן של "יקר".

ואז רואים כל אלו שהם בבחי' "המן" שאינם יכולים להביא לידי פועל את מחשבתם הרעה, אלא "ונהפוך הוא", שיהי' "שמחה ויום טוב", ובאופן ש"לא יסוף מזרעם".

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ד)



פנינים

הוא ברשעו מתחלה ועד סוף

"ויעבור מרדכי" (אסתר ד, יז) "ויעבור מרדכי - על דת, להתענות ביו"ט ראשון של פסח. שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים" (רש"י) בענין הזמן דצום זה ("ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים") מצינו פלוגתא באלו ימים התענו. ברש"י נקט שהתענו ב"י"ד בניסן וט"ו וט"ז, ובמדרשים איתא (ראה אסתר רבה פרשה ח) שצמו בי"ג, י"ד וט"ו בניסן.

וי"ל בביאור פלוגתתם דזה תלוי בפלוגתא אחרת בענין זה:

דהנה, עה"פ "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (אסתר ד, א) פרש"י "בעל החלומות אמר לו". ואילו במדרשים ובתרגום איתא ש"אליהו הנביא הודיעו" (או שידע ברוה"ק).

ונראה לומר דלהשיטה ש"אליהו הנביא הודיעו", הנה "ומרדכי ידע" היה בו ביום (ביום י"ג שבו נכתבו הספרים. ומכיון שהיה זה בו ביום, הלך מיד להגיד לאסתר אודות הגזירה. וממילא נמצא שכל הדו"ד שהיה ביניהם וכן גזירת התענית היה ביום זה (י"ג). וכפשטות הכתובים שמיד לאחר זה ש"ומרדכי ידע" "ויקרא..." הגיד לאסתר וגזרו מיד תענית [ולא חיכו למחר בכדי שלא לעכב גאולתם של ישראל]. ולכן נקטו במדרש שהתענית החלה ביום י"ג.

משא"כ לפרש"י ש"בעל החלומות אמר לו", לכאורה צריך לומר שמה ש"מרדכי ידע" היה זה בלילה [בזמן השינה] - בליל י"ד, וממילא

נמצא שגזירת התענית היתה רק למחר. וזהו היסוד לשיטת רש"י דהתענית החלה ב"ד.

(ע"פ שיחת ליל ב' דחה"פ ה'תשכ"ה)

הטעם שנקרא הצום 'תענית אסתר'

לכאורה יש לעיין במה שנקראת התענית בשם 'תענית אסתר', דהרי תענית זו אינה לזכר מה שבקשה אסתר 'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו', דהרי זה היה 'שלשת ימים לילה ויום' ובי"ד (או י"ג) בניסן, - אלא לפי שביום זה נקהלו היהודים לעמוד על נפשם ולהנקם מאויביהם, והיו צריכים לבקש רחמים מאת הקב"ה שיעזרם. וכמו שמצינו שבשעת במלחמה היו מתענים שיעזרם ה'. ומסתבר לומר, שגם אז התענו ביום י"ג באדר. ולזכר תענית זו גם אנו מתענים ביום זה. וממילא אינו מובן מדוע נקראת תענית זו 'תענית אסתר'?

[ואין לומר שזהו ע"ד מה שהמגילה נקראת ע"ש אסתר, דהרי מה שנקראת המגילה על שמה הוא מפני שנכתבה ע"פ בקשתה - "כתבוני לדורות" (מגילה ז, א)].

ונראה לומר בזה, דמכיון שתענית זו היתה בשעת המלחמה ש"נקהלו לעמוד על נפשם", הרי כל הצריכים לעמוד על נפשם ("מנער ועד זקן טף ונשים") אין רשאים להתענות (בו ביום) שלא לשבר כחם (שו"ע או"ח תקע"א ס"ג). וממילא נמצא שרק אסתר (שרק היא לא היתה בין אלו שנקהלו "לעמוד על נפשם") התענתה. ולכן נקראת התענית על שמה - "תענית אסתר".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 371-2 בהערות)

The title is centered and surrounded by elegant, light gray decorative swirls that frame the text.

ימי משתה ושמחה

בגדר חיוב המצוות דפורים
לשיטת הרמב"ם

גדר מצוות היום לשיטת הרמב"ם

יעמיד דגדר החיוב דכל מצוות היום הוא מצד חיוב השמחה; יקדים לבאר דברי הרמב"ם דמצוות סעודה היא "עד שישתכר וירדם בשכרותו"; יבאר דשורש מצוות היום הוא בהא דאיתא בגמ' בנוגע לקבלת התורה "הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר"

א.

יעמיד דגדר החיוב דמצוות היום לשי' הרמב"ם הוא מצד חיוב השמחה

כתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו): "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 (אסתר ט, כב) ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד."

והנה מדהביא הרמב"ם החיוב דמשלוח מנות בהמשך לחיוב סעודה בהלכה אחת¹, משמע דשני החיובים שייכי אהדדי. ואולי ס"ל בטעם מצות משלוח מנות כמ"ש בתרומת הדשן (סי' קיא), שהוא "כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כדמשמע בגמ' בפ"ק (מגילה ז, ב) דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי ונפקו בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה אחת היא"². אבל לכאורה אין זה מספיק, דאף אי נימא דטעם מצות משלוח מנות הוא כדי לספק לאחר לקיים סעודתו, מ"מ הר"ז חיוב נפרד מהחיוב סעודה המוטל עליו, והו"ל לכתוב זה בהלכה בפני עצמה.

ראה מאירי למגילה ה, א דבחל בשבת מאחרין סעודת פורים משום דמשלוח מנות נדחה. הרי דתלויים זב"ז [ובהערות המהדיר דכ"ה במכתם. באורחות חיים ובכלבו], ובמג"א סי' תרפח ס"ק יו"ד מרלב"ח "שהסעודה היא בשבת . . וגם משלוח מנות בשבת כי המנות הם מהסעודה".

(1) כ"ה בדפוס רמב"ם לפנינו. ובספרי תימן הוא בהלכה בפ"ע (כמצוין במהדורת פרענקל).

(2) בשו"ת חת"ס (או"ח סקצ"ו) מביא טעם אחר מס' מנות הלוי על המגילה, שהוא למען הרבות שלום ורעות, וכתב דנפק"מ לדינא בין הנך שני טעמים. ע"ש. וכד' תרומת הדשן משמע בכמה ראשונים -

ולהלן (הלכה יז) כתב הרמב"ם "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 (ישעי' נז, טו) להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ומלשון הלכה זו משמע דיסוד חיוב מתנות לאביונים אינו משום מצות צדקה, דהיינו למלאות מה שחסר העני, "די מחסורו אשר יחסר לו" (ראה טו, ח) (ורק שבפורים ניתוסף החיוב לחפש ולמצוא עניים כדי לקיים מצות צדקה)³, וגם לא למען יהי' לעניים כדי לקיים סעודת פורים⁴ – אלא דהחיוב הוא לשמחם ע"י נתינתו.

והכי מפורש בריטב"א (למגילה ז, א) בפירוש הברייתא (תוספתא מגילה פ"א ה"ה, מובא בב"מ ע"ח, ב) ד"מגבית פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר", וז"ל: "פירשו בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות"⁵.

ומדויק מה שהוסיף הרמב"ם בהל' זו "יתומים ואלמנות וגרים" בהמשך ל"עניים". דלכאורה אם המה נצרכים הרי הם כלולים במש"כ "עניים", ואי אינם נצרכים איך יקיים בהם מצות מתנות לאביונים. אלא שלשיטתו גדר מצות מתנות לאביונים הוא לשמחם, ולהכי מונה בפ"ע סוגי האומללים שיש להם סיבה נוספת שהם צריכים לשמחה, לא רק מחמת עניותם.

ב.

אכן מדברי הרמב"ם בהל' זו משמע עוד יותר (לא רק שמצות מתנות לאביונים בעיקרה היא כדי לגרום שמחה לנצרכי שמחה, אלא) שכל שלשת החיובים – הסעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, ביסודם אינם אלא חיוב אחד של שמחה. וכיון שהשמחה הכי גדולה ומפוארה הוי עי"ז שמשמח לב אומללים, להכי מוטב להרבות בה מלהרבות בקיום מצות שמחה ע"י סעודתו משלוח מנות לרעיו.

וצריך ביאור, דלכאורה החיוב להיות שמח (ע"י סעודה ומשתה) והחיוב לשמח אחרים (ע"י מנות ומתנות) שני ענינים נפרדים המה, דהראשון מתקיים ע"י רגש של שמחה בלבו של המקיים, והשני ע"י גרימת שמחה לזולתו, ואמאי עירבם הרמב"ם יחד.

אמנם, בענין מצות שמחת יו"ט כתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ח) בדומה לזה: "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו כו". הרי דגם מצות שמחת יו"ט כוללת החיוב לשמח עניים ואומללים.

ולא מקיים סעודת פורים, וכ"ה בפרמ"ג שם. וע' ב"מ ע"ח, ב ובפרש"י שם. ובצפ"ע הל' מגילה פ"ב ה"ז דלא יצא עד שיאכל העני סעודת פורים.

(5) ועי' גם רמב"ן ב"מ שם.

(3) בשו"ת כת"ס (או"ח סקל"ט) כתב דהכי ס"ל למהרי"ל המובא במג"א ר"ס תרצד.

(4) במג"א סתרצ"ה סקי"ג כתב דמתנות לאביונים לא יתן בליל י"ד. ובלבושי שרד: דדילמא אכיל להו בלילה

אולם התם הכי פירושו: מי שעושה פעולה זו לשלול שמחת יו"ט מעניים, ונועל דלתותיו, הרי מוכיח שכל שמחתו אינה לשם מצוה כ"א למלאות תאוותו. אבל אין עצם החיוב שמחה המוטל עליו מחייבו לשמח אומללים. אבל הכא מבואר מלשון הרמב"ם שחיוב שמחת פורים של עצמו אחד הוא עם חיובו לשמח רעיו ולשמח נדכאים, וצריך ביאור.

עוד יש לעיין אמאי הביא הרמב"ם כאן "שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה", דהרי בהל' מתנות עניים (פ"י) מביא כמה מעלות גדולות בנוגע למצות צדקה בכלל, ואילו הא ד"דומה לשכינה" אינו מובא שם (אף שהכתוב "להחיות רוח שפלים וכו'" הובא שם (ה"ה) לענין אחר), ומשמע דענין זה שייך במיוחד למתנות לאביונים בפורים. וצריך ביאור דלכאורה שייך בכל אופן ובכל זמן דמקיים מצות צדקה.

כן צריך ביאור לשיטתו דכל שלשת החיובים – סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, צמודים ומאוחדים במצות שמחה כנ"ל, אמאי כולל סעודה ומשלוח מנות בהלכה אחת (הט"ו). ואילו מתנות לאביונים כתב בהלכה בפני עצמה (הט"ז).

ג.

יקדים קושיא בדברי הרמב"ם דישינו חיוב לבוא לשכרות, וכן יקשה מ"ט לא עבידנן זכר להא ד"הדר וקבלוהו כו"

והנראה בכ"ז ובהקדים, דהנה הרמב"ם שם (הט"ו) כתב "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר". ושוותה יין⁷ עד שישתכר וירדם בשכרותו⁸. והיינו שפסק כהא דרבא (מגילה שם) "חייב איניש לבסומי בפורי' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"⁹ (דלא כשיטת רבינו אפרים המובא במאור¹⁰ שדינו של רבא נדחה מהא ד"קם¹¹ רבה ושחטי' לר' זירא¹²). ובביאור השיעור של "עד דלא ידע" נאמר הרבה¹³, אמנם הרמב"ם פירש ש"ירדם בשכרותו", ור"ל דכשהוא משוקע בתרדמה הרי אינו יודע וכו'¹⁴.

(11) ראה בזה בארוכה לקו"ש חל"א עמ' 177 ואילך.

(12) עיי' ב"י וב"ח וט"ז סי' תרצה. ועוד.

(13) הרמ"א כתב עד"ז (בשם המהרי"ל) "וי"א דא"צ להשתכר אלא שישתה יותר לימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי". אבל לכאורה אי"ז שיטת הרמב"ם. דהרמ"א מקדים "דא"צ להשתכר" והרמב"ם כתב "שישתכר". וכן להרמב"ם צריך שירדם מתוך השכרות, וברמ"א משמע ששוותה יין ושוב הולך לישון.

ולהעיר מנמוקי יוסף (מכת"י) בגמ' שם בשם הרמב"ם. וראה ערוך השולחן שם.

(14) וכ"ה בפשטות משמעות הטור ושו"ע שם.

(6) מקורו צריך בירור, וראה לענין שמחת יו"ט ביש"ש ביצה פ"ב ס"ה. שו"ע אדמו"ר הזקן סתקכ"ט ס"ז. בנוגע לפורים ראה מג"א סתרצ"ו סקט"ו. וראה ניומקי א"ח (לבעמח"ס מנח"א) סתרצ"ה סק"ב.

(7) משמע דצריך דוקא יין וכדמשמע בפרש"י (מגילה ז, ב) שפי' ד"לבסומי" היינו "להשתכר ביין". וראה בגליוני הש"ס להר"י ענגיל.

(8) מוכח דהחיוב לבסומי מחובת הסעודה הוא (וכן בגמ' במעשה דרבה ור"ז נאמר דאיבסומי מתוך סעודת פורים). וראה העמק שאלה לשאילתא סז אות יב.

(9) כמ"ש במ"מ והגמ"י שם, והוא כדעת הרי"ף ודעימי'.

(10) ועי' מאירי מגילה שם.

וכבר תמהו בזה איך שייך חיוב להשתכר, ובל' הארחות חיים (הובא בב"י שם) "וחייב אדם לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכת דמים וכמה עבירות זולתו, אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח וכו'". והרמב"ם גופא בהל' יו"ט (פ"ו ה"כ) כותב "כשאדם אוכל ושותה ושמוח ברגל לא ימשך ביין . . שהשכרות . . אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל . . ואי אפשר לעבוד את השם . . מתוך שכרות". הרי דשכרות אינה שמחה כלל אלא הוללות וסכלות, וא"כ איך פסק הרמב"ם דחייב לקיים מצות שמחה בפורים דוקא ע"י שכרות.

עוד יש לעיין, דהנה בגמ' שבת (פח, א): "ויתיצבו בתחתית ההר (יתרו יט, יז), א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא (פירש"י: שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס). אמר רבה אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב (אסתר ט, כז) קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר".

ולכאורה תמוה ביותר, דודאי קבלת התורה מדעתם ומרצונם בימים ההם (בימי הפורים) הוא ענין עיקרי ויסודי בתולדות עם ישראל, וא"כ אמאי לא מצינו שום זכר וביטוי לזה במצוות היום דפורים¹⁵.

ולמה לא קבעו חז"ל בקיום יו"ט דפורים זכרון לדורות למאורע כה נעלה וחשוב של "הדר וקבלוה". ובה"ג הל' מגילה (קרוב לסופן¹⁶) "ועדיף יומא דפורים כיום שננתנה בו תורה", ומ"מ לא מצינו אפילו רמז לכ"ז בכל מצוות ועניני היום¹⁷.

אחר עניים. וכל זה מראה על קבלת התורה ברצון שהי' בימי פורים (לעומת הכפ' בשעת מ"ת). דאדם העושה דבר ברצון ובחשק אינו עושה רק הנצרך לצאת ידי חובתו, אלא הוא מוסיף ומהדר בעשייתו מאחר שזהו חפצו האמיתי. ולכן ה"הדר קבלוה בימי אחשורוש" מתבטא דוקא ע"י קיום מצוות של תורה אבל בתוספת ובהידור.

(16) וכ"ה בשאלות ויקהל ושאלתא סז, ע"ש בהעמק שאלה.

(17) להעיר מפ' מגילת סתרים על המגילה (ט, יט), ושם: "דמרדכי ה' סובר כמ"ד קיימו מה שקבלו כבר ועיקר הנס ה' מה שקבלו התורה ברצון וראוי להיות יו"ט כמו בשבועות כו".

15 בפשטות י"ל שכל המצוות המיוחדות דפורים (קריאת המגילה, משלוח מנות ומתנות לאביונים) שאר המצוות – קריאת התורה, הזכרת על הניסים והסעודה – נוהגים בכל יו"ט) מבטאים הענין של "קיימו וקבלו", שכולם הם הוספת קיום, חיזוק והידור על מה שקבלו כבר (מצוות של תורה): כתיבת המגילה היא הוספה בתורה שבכתב, ומצות קריאתה היא הוספה (כיון שיש בה ריבוי דינים ופרטים) על מצות הלל (כר"נ במגילה יד, א, וכמו שפסק הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו. וכ"ה בבה"ג הל' מגילה בסופו. וראה שו"ת חת"ס יו"ד סו"ס רלג): משלוח מנות הוא קיום והידור במצות "ואהבת לרעך כמוך" (לשיטת המנות הלוי ודעימי); ומתנות לאביונים הוא הידור והוספה במצות צדקה (להסוברים דזהו גדרו) דפורים נוסף החיוב לחפש

ד.

ביאר הא דדוקא בימי הפורים היתה קבלת התורה ברצון

ולפיכך נראה שאדרבה, עיקר חובת השמחה בפורים הוא מחמת שהוא זמן קבלת התורה מרצונם. ודוקא משום הכי חובת השמחה גדולה ומופלגת כ"כ "עד דלא ידע"¹⁸, וכך הוא ביאור הדברים:

ברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ז ה"ב) כתב לענין התגלות הנבואה לנביאים "וכלן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה. . וכולן שמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות כו".

וטעם הדבר פשוט, כי ההכרה וההבנה האנושית ה"ה מוגבלת ומגושמת ואין ביכולתה לתפוס ולהשיג גילוי דבר ה' ורצונו הבלתי מוגבל (דהרי "הבורא יתברך, הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. . הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד" (רמב"ם הל' יסודי ת"פ ה"י)). לכן לפני שיוכל הנביא לקבל דבר ה' דרוש לשקט ולשכך כח המחשבה (ע"י תרדמה), בכדי ששכלו המוגבל לא יחוץ ויעכב השפעת הנבואה. ובעת הנבואה כשל כח הגוף ומתטרף כח המחשבה מפני עוצם הגילוי האלקי שהוא למעלה מיכולת הכחות האנושיים הטבעיים (ורק משה רבינו "מתנבא והוא ער ועומד וכו'" (רמב"ם שם פ"ז ה"ו)). ובפיה"מ (בהקדמה לפ' חלק. ועי' גם שמונה פרקים פ"ז) ביאר שמונה רבינו התעלה מעל מין האנושי ונכלל במעלת המלאכים, דהיינו שגופו ושכלו היו זכים וטהורים ולא היו חוצצים מפני השפעת הנבואה). ויעויין בטור או"ח (סי' צח. ומובא גם בשו"ע שם) שחסידים ואנשי מעשה "היו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות. . קרוב למעלת הנבואה", והוא ג"כ מהאי טעמא, דא"א להגיע לדביקות בהקב"ה ע"י תפלה כל זמן שהכחות הגשמיים בתקפם. כ"א ע"י התעלות מעל השפעת הגוף – התפשטות הגשמיות¹⁹.

ועל דרך זה מתפרש הא דאיתא בגמ' שבת (פח, ב) שעל כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה בשעת מתן תורה יצתה נשמתן של ישראל, והוא מפני שבמ"ת התגלה אור ה' בלי הסתר פנים כלל ("כי באור פניך נתת לנו תורת חיים" (נוסח התפילה)). ובן אדם נברא ומוגבל אינו יכול לסבול התגלות כזאת, ולכן היו בטלים במציאות ופרחה נשמתן (עי' תניא פל"ו). וזהו גם פירוש

תפלת י"ח משלש תפלות (מג' תפלות) שבכל יום ושעה אחת שלימה קודם כל תפלה ושעה א' שלימה אחר כל תפלה ונמצא שוהין ט' שעות ביום (ספר חרדים ושל"ה סי' מ' תעניות) ולא היו חוששים לביטול תורה אף שת"ת כנגד כולם מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית (טואו"ח סי' צח) עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, ומצות (ספר חרדים ושל"ה שם) הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גודלה ממצות ת"ת וקודמת אלי' כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'.

18) עד"ז כתב בשו"ת כת"ס או"ח סקמ"א. ולהעיר דבגמ' (פסחים סח, ב) באים בחדא מחתא "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה" [שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו" (פרש"י שם ד"ה דבעינן. שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתצ"ד סי"ח)], "הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב ב"י".

19) להעיר משו"ע אדמו"ר הזקן הל' ת"ת פ"ד ס"ה: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שלימה בכל

ענין הכפי' שהי' בעת מ"ת כמובא לעיל, ר"ל דרצונם של בני' לקבל התורה לא הי' מצ"ע, ולא בא מצידם ובבחירתם, אלא מחמת שהקב"ה התגלה אליהם וראו בראי' חושיית "כי ה' הוא האלקים" (ואתחנן ד, לה), ולכן "הוכרחו" לקבל מלכותו וגזירותיו. והר"ז נחשב כמו שנאנסו בקבלת התורה מאחר שלא מעצמם בא הרצון כ"א מצד התגלות מלמעלה.

משא"כ בזמן דפורים הרי אדרבה הי' אז זמן של הסתר פנים נורא עד שנגזרה גזירה איומה להשמיד ולהרוג ח"ו, ואעפ"כ עמדו בני' בתוקף אמונתם במסירת נפש ממש. וכמו שמבאר רבינו הזקן בתורה אור (צז, א ובכ"מ) דאילו היו בני' כופרים ביהדותם ח"ו היו מפקיעים עצמן מן הגזירה ולא היו עושים להם כלום, ואעפ"כ לא עלתה להם מחשבת כפירה כלל, והיו מוכנים ליהרג על קידוש השם עבור אמונתם ויהדותם²⁰. וע"י שהפקירו את חייהם וביטלו עצמן לה' זכו אז לקבלת וקליטת האורות והגילויים של מ"ת (וכנ"ל שקבלת אור ה' וקדושתו באה דוקא ע"י ביטול כוחות הגשמיים המגבילים וחוצצים, וכ"ש כשמבטלים את עצם החיים ממש לה'). וקבלה זו באה מצדם ומרצונם העצמי בלי עזר וסיוע מלמעלה, וזהו "הדר וקבלוה בימי אחשוורוש".

ה.

יפרש דחיוב השמחה הוא מצד ענין זה ד"הדר וקבלוה"

והנה כשנקבע יו"ט של פורים לדורי דורות וקיימו למעלה מה שקבלו למטה, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא בכל שנה ושנה חוזר ומתחדש הענין והתיקון שנעשה בפעם הראשונה. וכמו שפי' האריז"ל (הובא בספר לב דוד להחיד"א פכ"ט) הכתוב (אסתר ט, כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור גו'", שע"י זכירת היום (בקיום מצוות היום) חוזרים ונעשים כל הענינים כמו בפעם הראשונה (וכן הוא בכל מועד השנה, שאינם רק זכרון בעלמא למאורעות מסוימים, כמו פסח ליציאת מצרים, שבועות למתן תורה וכו', כ"א שע"י קיום היו"ט ועשייתו חוזרות ונמשכות אותן ההשפעות שבסיבתן נקבעו).

ולכן בכדי שבנ"י יהיו ראויים ומוכנים לקבלת וקליטת אור התורה שזכו לה בימי אחשוורוש קבעו חז"ל מצות היום בשמחה. והיינו טעמא, דתכונת השמחה היא שמעלה את האדם מעל לחושיו והרגשותיו שהורגל בהם או שהוטבעו בנפשו בתולדתו. וכמו שהאריך בזה אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך)) ומביא כמה דוגמאות לזה, כמו "מי שהוא קמץ וכלי ביותר שממונו חביב עליו יותר מגופו ומפקיר נפשו על פרוטה א'

ליהרג כולם לא ימירו דתם בשום אופן גם אם ייהרגו כולם ויאבדם לגמרי לא עלה מחשבת חוץ בלבם ח"ו וא"כ הרי כולם היו מזומנים ומוכנים להריגה על קדה"ש בפועל ממש. . . וידוע בענין מס"נ בפועל ממש ששרשו מגיע למעלה מעלה מאד נעלה כו".

20) ובשערי אורה לאדמו"ר האמצעי דרוש ב' לפורים פ"ח: "כידוע שבימי אחשוורוש הי' לבנ"י מס"נ ממש כל אותה השנה בגזירת המן צורר היהודים שבקש לאבדם שנעשה הסכם אצל כולם למגדול עד קטן נשים וטף והוחלט אצלם שהגם שהם נתונים מדת גזרת המלך

ומעולם לא יתן מנפשו לאחרים. . . אך כאשר הכילי הזה עושה סעודת משתה לבנו ביום חתונתו ושמח ביותר אזי יתהפך ללבו לגמרי מטבעו הקדום, ונעשה פזרן וחסדן גדול. . . וירצה ויחפוץ מעומק נפשו שיהנו הכל מטובו. . . וכן אנו רואים שמי שהוא גבה רוח בטבעו בהתנשאות גדולה ישפיל את עצמו בעת שמחתו לבזות את עצמו כאחד השפלים. . . וכן גם במלכם גדולים שכל ענין המלוכה הוא במדת ההתנשאות. . . מכל מקום בעת השמחה יהי' בענוה יתירה כמו הדיוט ממשו כו", ע"ש עוד.

ולפי המבואר לעיל שא"א לאדם לקבל התגלות אלקית כל זמן שקשור ושקוע בהגבלת הגוף וחושיו, לכן בכדי שבנ"י יהיו מוכנים וראויים בכל שנה ושנה בימי הפורים לקבלת אור התורה מחדש כמו בפורים הראשון תקנו מצות היום בשמחה, שתכונתה להעלות האדם מעל כוחותיו הטבעיים והגבולותיהם. וזהו ענין השיעור של "עד דלא ידע"²¹ שפירושו לדעת הרמב"ם הוא עד שישקע בתרדמה, והוא הוא אותו המצב שבו יכול הנביא לקבל נבואתו, אלא שהנביא בא לזה ע"י הכנות רבות – התבוננות והתבודדות²², ובפורים ניתנה היכולת להגיע לזה ע"י שמחה רבה ועצומה²³.

1.

עפ"ז יבאר כיצד הוא במשלוח מנות ובמתנות לאביונים, ויישב ל' הרמב"ם

והנה טבע האדם הוא לדאוג לצרכי עצמו (ובני ביתו) יותר מצרכי זולתו, וטבע זה הוא מצד חומרו וגשמיותו, היות שבגופו הרי הוא מובדל ומחולק מזולתו. וככל שיתעלה האדם ממעל להגבלת הגוף וחושיו יותר יהי' רגיש יותר לצרכי הזולת.

וכיון שכוונת חז"ל בתיקון מצות שמחה בפורים היא כדי שע"י השמחה יתעלה האדם מעל להגבלת טבעו, להכי תקנו שחייבים ג"כ לבטא רגשי שמחתו ע"י מעשיו, ושני אופנים בזה: משלוח מנות לרעיו – היינו שירצה בשמחתם של חבריו (השייכים לו ושום אליו) כמו שרוצה בשמחתו עצמו, והר"ז שינוי ממצבו הטבעי של בנ"א שצרכי הזולת (אפי' חברים) אינם נוגעים לו כשל עצמו. ומ"מ אין זו יציאה גמורה ממצבו הרגיל כיון שדואג רק לאלו השייכים לו. והשנית, מתנות לאביונים, דהיינו שנוגע לו שמחתם של אלו שאינם שייכים לו ואינם בדרגתו

21) להעיר מאור חדש להמהר"ל (אסתר ט, לב).

22) עי' רמב"ם הל' יסוה"ת שם ה"א.

23) ובתורה אור לאדמו"ר הזקן (צה, ד): "והנה פורים ויוה"כ הוא בחינה אחת (יום כפורים פירושו כמו פורים). . . שכמו שיוה"כ הוא בחי' תשובה עילאה לפני ה' תטהרו כך בפורים זכו ישראל לתשובה עילאה על ידי דברי הצומות וזעקתם במסירת נפש ממש ע"י קידוש השם שהרי המן לא ביקש אלא לאבד

את היהודים ואם היו כופרים ח"ו לא הי' עושה להם כלום. וכמארז"ל שבימי אחשורוש קבלו את התורה ברצון ועי"ז הי' נשיאת נפשם למקור חוצצם הגבוה למעלה בבחי' עלה במחשבה ותשובה קדמה לעולם. והנה גילוי בחי' זו בנפש ביום הכפורים אין בו אכילה ושת' אבל בפורים שהוא בזמן הגלות הוא ע"י שתיית היין דוקא שהוא בחי' יין המשכר דהיינו ביטול הדעת והשגה כו".

כלל – עניים ואומללים, ועי"ז מראה האדם שהתעלה לגמרי מטבעו הגשמי והגבלות הגוף על ששמחתם של אלו חשובה לו יותר משמחת עצמו²⁴. וזהו שכתב הרמב"ם שמוטב להרבות במתנות לאביונים יותר מסעודתו ומשלוח מנות "שאינן שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים כו", כי דוקא ע"י מתנות לאביונים מראה האדם ומבטא ע"י מעשיו שמחה רבה ועצומה עד כדי התעלות לגמרי מעל רגשותיו הטבעיים, וזהו עיקר המכוון במצות שמחת פורים²⁵.

וזהו שממשיך הרמב"ם "שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה", שהוא ענין שנאמר רק ביחס לפורים – דבאמת נתינת צדקה בשאר ימות השנה אינו שייך לדרגה של "דומה לשכינה" כיון שאין בעשייתו סתירה וניגוד לטבע בנ"א. ורק בקיומה של מצות מתנות לאביונים מתוך שמחת פורים, דהיינו שהגיע ע"י שמחה למדרגה שנוגעת לו שמחתם של עניים יותר משל עצמו, בזה הוא "דומה לשכינה". דבשר ודם אינו שייך לרגש זה, דכיון שאדם קרוב אצל עצמו (יבמות כה, ב) א"א לו להרגיש שמחת זולתו כמו שמחת עצמו. ומי שאכן הגיע למדרגה זו אינו אלא מחמת שהוא "דומה לשכינה". כי נשמת כל יהודי היא "חלק אלוהים ממעל ממש" (תניא פ"ב. וראה גם של"ה בית חכמה בסופו ועוד). ולהכי בכחו וביכולתו להתעלות לגמרי מעל טבעו הגשמי ולהדמות לשכינה.

כל היום* (דזהו גדר "היום – יום משתה ושמחה". כמו ששבת היא "יום מנוחה". וממילא שהחייב הוא כל היום), אלא שזה מתקיים ע"י הג' מצוות המוזכרים בקרא. ועפ"ז אולי יש לבאר אמאי נקט הרמב"ם בהי"ד "שמחה ומשתה" כסדרן בפסוק יט, והרי בפסוק זה לא נאמר התקנה והחייבים דימי הפורים, שהרי נזכר שם יו"ט ולא נאמר שם מתנות לאביונים, והול"ל "משתה ושמחה" כסדרן בהכתוב (שם, כב) "ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" שבו נאמרו (וממנו למדין) החייבים דימי הפורים (וראה מנות הלוי ומגילת סתרים שם, יט) – כי בזה מודגש שהתחלת החייב היא "שמחה", ומזה מסתעף החייב דמשתה וכן משלוח מנות ומתנות כו'.

ולהעיר מצפנת פענח (קונטרס ההשלמה ע' 30) שפ' הכתוב "להיות עושים את יום ארבעה עשר גו". דר"ל דהיו"ט לא נקבע בגוף היום. ד"החייב על האדם ולא על היום". ע"ש באריכות.

24) וי"ל שלהכי מביא הרמב"ם חיוב משלוח מנות יחד עם החיוב סעודה בהלכה אחת, כיון דע"י שניהם מתקיים אותו הסוג של שמחה. משא"כ מתנות לאביונים שמבטא ענין של שמחה עד כדי יציאה גמורה ממצבו הטבעי, בא בהלכה בפ"ע. ולהעיר שעד"ז הוא בשו"ע שדין מעות פורים לעניים הוא סי' בפ"ע, משא"כ החיוב ופרטי הדינים דמשלוח מנות הוא בהסי' ד"דיני סעודת פורים".

25) עפ"י המבואר בפנים מובן איך שכל שלשת החייבים הנ"ל ביסודם אינם אלא מצוה אחת של שמחה, אלא דיש שלשה דרגות בענין השמחה גופא הבאים לידי ביטוי ע"י שלשה אופנים: הסעודה היא שמחת עצמו. משלוח מנות היא דרגה יותר גבוהה בשמחה, שמרגיש שמחת חבריו כשמחתו הוא. והשמחה הכי גדולה מתבטאת ע"י מתנות לאביונים, ששמח בשמחתם של אלו שאינם שייכים לו כלל, כבפנים.

ויש להוסיף דמלשון המגילה (ט, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" משמע דעצם החייב הוא לשמח

(*) ובמג"א סי' תרצו ס"ק יח הקשה איך הותר לישא אשה בפורים והרי אין מערבין שמחה ובשמחה. ומשמע דס"ל דחובת שמחה בפורים היא כל היום. דבלא"ה אין מקום לקשייתו.

פנינים

חור כרפס ותכלת

בסיפור המשתה שעשה אחשורוש, מתארת המגילה באריכות שהמשתה הי' "בחצר גנת ביתן המלך" ב"חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש, מטות זהב וכסף על רצפת בהט ושש ודר וסחרת" גו'.

ויש לעיין מה ראתה המגילה לספר בפרטיות ובאריכות כ"כ את פרטי המשתה, דהרי הכוונה היא רק לתאר השתלשלות הדברים דהריגת ושתי עי"ז ש"טוב לב המלך ביין" ולכן צווה להביאה לפניו, ואח"כ סיבוב הדברים דלקיחת אסתר לחצר המלך ועד שנתמנתה למלכה, ומה ענין לזה תיאור המשתה ופרטיו?

וי"ל דמזה הוראה לכאו"א, דכשם שאחשורוש דמלך רשע וטפש הי', הנה לא הסתפק בעשיית "משתה גדול" בערך לשרים והעם שבשושן, אלא עשה את המשתה באופן שהראה "את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו" עם כל הפרטים המנויים במגילה, וכל זאת כדי להראות לעין כל את יכולתו ולהגדיל כבודו ותפארתו.

הנה כן ויתר על כן צריך כל איש ישראל לנהוג בלימוד התורה וקיום מצוותי', דאם נתנה לו היכולת ללמוד משך זמן רב ובעיון, אל לו להביט סביבו וללמוד יתר על רגילותו והנהוג אצל אחרים, אלא עליו לנצל כל יכולותיו וכשרונותיו אשר חננו בהם השי"ת ולהביאם לידי פועל. וכן הוא בקיום המצוות ובמתן הצדקה איש איש כפי ענינו ושליחותו בעולם.

(ע"פ שיחת פורים תשל"ג)

את כל אשר קרהו

מרדכי עצמו לא הי' צריך לחשוש מגזירת המן, שנגזרה רק על שאר בני ישראל ולא על מרדכי. שכן, בהיותו "יושב בשער המלך" וודאי שהי' יכול להינצל, מה גם שהיה דוד אסתר המלכה.

ואף על פי כן, סיפר מרדכי להתך "את כל אשר קרהו", שהרגיש שגם דבר שקורה עם יהודי אחר הי' כדבר שמתרחש אתו בעצמו.

ומזה יש ללמוד הוראה דזה פשוט שכאשר פוגשים ביהודי אחר שחסר לו דבר מה הרי צריכים לסייע לו ולהשלים חסרונו, אבל מ"מ ישנו חשש שלא יעשה זאת בשלמות ובחיות, משא"כ כאשר מרגיש שחסרונו של הזולת הוא צערו האישי אזי עושה זאת בשמחה כאילו מדובר בעשיית טובה לעצמו.

(ע"פ התועדויות תשמ"ה עמ' 1418)

דרכי החסידות

שיחות קודש

מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע

דרכי החסידות

לקט שיחות קודש מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע,
ובו יבואר הפירוש החסידי הפנימי ב"עד דלא ידע", ובענייני המגילה.

"מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע"

(מגילה ז, ב)

על-ידי ה"לא ידע" השגנו את "ידע" האמיתי

לאחר הפורים הראשון בו שהה אדמו"ר הזקן במעזריטש, הגה כשחזר משם כבר התאספו סביבו אברכים לומדים מופלגים. והם שאלו אותו מה שמע שם, ואמר להם:

הרבי ביאר את ה"ידע" והגענו ל"לא ידע", וע"י ה"לא ידע" השגנו את ה"ידע" האמיתי.

(ספר השיחות תש"ו-תש"י ע' 23)

לדעת את ה"לא"

בפורים הראשון אחרי חתונתו אמר הוד כ"ק רבנו הזקן בשקלוב: "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" – הבושם של פורים הוא שה"לא" יהיה "ידע", שידעו את ה"לא", שידעו את מה שאסור. את ה"הן" הרי יודע כל אחד איך שהוא צריך להיות, צריכה להיות ההבנה בכל הפרטים כדי לקיים הכל כראוי, אלא שב"לא" צריך להיות ה"ידע", שידעו להיזהר בזהירות יתירה. שכן, השכל של הנפש הבהמית הרי בא על ידי הנפש השכלית בהיתרים שונים; אל בר-דעת הרי לא יבוא השכל של הנפש הבהמית מעצמו, הוא מוכרח להזדקק לנפש השכלית, במילא צריכה להיות העבודה שה"לא" יהיה בלי פסולת. ולשם כך יסד הוד כ"ק רבנו הזקן חסידות חב"ד.

פעם היו חסידים שרים: "מה שאסור הרי אסור, ומה שמותר – גם כן אסור". אלא שבאמת זה שגוי במקצת והנוסח האמיתי הוא: "מה שאסור הרי אסור, הרי אסור, ומה שמותר, אין הוא מן הצורך".

(ספר השיחות תש"ה ע' סט)

להגיע למעלה מכל הענין של ברוך וארור

עבודת היום היא "עד דלא ידע". עד דלא ידעי בין ארור המן לברוך מרדכי. דבר ידוע ומוחלט על פי תורה שהמן הוא ארור ומרדכי – ברוך. העבודה של פורים היא "לבסומי בפוריא עד דלא ידעי בין ארור המן לברוך מרדכי", כלומר, להגיע למעלה מכל הענין של ברוך וארור, וזאת – על ידי שמחת פורים.

העבודה של פורים היא "דלא ידע". העבודה של כל השנה היא בידיעה והשגה. העבודה באמת היא בבירור ותיקון המדות, אך היגיעה היא בידיעה והשגה. היגיעה במוחין היא כפולה, יגיעה על הבנה, שכן הבנה היא הרי מה שמבינים את המושכל כפי שהוא באמת, לא כפי שהוא תופס את המושכל בשכלו, וזה בא על ידי יגיעה רבה. והיגיעה שהבנה תשפיע על המדות בפועל.

(לקוטי דבורים ח"ה ע' 1045)

"היהודיים"

(אסתר ח, א; ח, יג; ט, טו)

עשר כחות של נפש אלקית, ועשר כוחות של נפש הטבעית

המן הרשע רצה לאבד את כל היהודים, היל"ת. במגילה נקראים בני ישראל בשם יהודים, לא בשם "בני יעקב", "בני ישראל", כי אם – יהודים.

שש פעמים נזכרת המלה יהודים במגילת אסתר בשני יודי"ן. א. "אשר המן לשקול על גזי המלך ביהודיים". ב. "בית המן צורר היהודיים". ג. "אשר שלח ידו ביהודיים". ד. ולהיות היהודיים עתידים ליום הזה". ה. "ויקהלו היהודיים אשר בשושן". ו. "והיהודיים אשר בשושן".

טעמו של דבר מדוע כתוב "יהודיים" בשתי יודי"ן, הוא, כפי שמוסבר בענין "עשרים גרה השקל", שהם כנגד עשרת כוחות הנפש האלקית ועשרת כוחות הנפש הטבעית. יהודי גם מצד נפשו הטבעית הוא כלי לאלקות ומאמין באלקות וביכולתו לקיים המצוות עד מסירות נפש. כל זה הוא מצד הנפש הטבעית. ישנה אבל העבודה מצד הנפש האלקית, והן שתי היודי"ן. המן הרשע רצה לאבד את היהודיים, שתי היודי"ן, כי יודע שבשמד בלבד לא יפעל שום דבר.

(סה"ש תש"ג-תש"ד ע' מט)

תורת הבעל-שם-טוב, חג הפורים ה'תק"ה

בפורים השתא מלאו מאתיים שנה מאז דיבר הבעל שם טוב בסעודת פורים ביחס לנשמתו של הוד כ"ק רבנו הזקן. הר' ברוך – אביו של הוד כ"ק רבנו הזקן – הרי ה' יהודי של הבעל שם טוב.

את הסיפור סיפר הר' ישכר דוב קאבילניקער, שהיה באותו מעמד אצל הבעל שם טוב, לחסיד ר' משה ווילנער והר' משה חזר וסיפר אותו לדודי זקני הרב"ש. כפי הידוע היה הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" קורא לרב"ש: הבעל שמועה שלי. אצל הרב"ש היו שואלים מכח ענינים של הנהגה וסיפורים.

בתורה שאמר הבעל שם טוב באותו פורים – תק"ה – דיבר אודות מה שבמגילה נקראים בני ישראל בשם יהודים, ושש פעמים כתוב במגילה יהודיים בשני יודי"ן. בתורה הם נקראים "בני ישראל" ואילו במגילה – "יהודים". ידוע שהשם "יהודים" הוא בגלל ענין המסירות נפש שישנה בבני ישראל, ומה שהם נקראים "בני ישראל", בן של יש ששים רבוא אותיות לתורה, זה שנותן להם הכוח למסירות נפש. שני היודי"ן שבשם יהודיים, מורה על עשר כוחות הנפש האלקית ועשר כוחות הנפש הטבעית.

אלא שבענין המסירות נפש על תורה ועבודה יש לכל אחד עבודה משלו על מסירות נפש, כפי המבואר בענין עבודה זרה, עבודה שהיא זרה לכם, כפי שהיא זרה לכל אחד לפי אופנו.

שנת תק"ה היתה שנה מעוברת, והבעל שם טוב אמר אז: כעת נמצא העולם בעיבור.

אחרי פורים קרא הבעל שם טוב להר' ישכר דוב קאבילניקער, שהיה יהודי של הבעל שם טוב, ולאדם נוסף, שהיה מלמד, ואמר להם שילכו לאחוזתו של הר' ברוך בליאזנא ויברכו את אשתו רבקה, שהיתה אז בחודש הרביעי להריונה עם הוד כ"ק רבנו הזקן.

(סה"ש תש"ד-תש"ה ע' סח)

כשתהיה לך קדחת – תשתנה

פעם בא משכיל אפיקורס אל הסבא אדמו"ר ה"צמח צדק",

ושאל את ה"צמח צדק", מדוע מוצאים אנו במגילת אסתר כשמרדכי שלח למסור את הגזירה לאסתר על ידי התך, כתוב שם, "ב"יהודיים" בשני יו"דין, ואחר כך בפסוק "ליהודים היתה אורה" כתוב "ליהודים" ביו"ד אחד?

ענה לו ה"צמח צדק":

שני היו"דין הם כנגד היצר טוב והיצר הרע, משום שבשניהם ישנם עשר כוחות הנפש. ישנם שני סוגי יהודים, יהודי של יצר טוב ויהודי של יצר הרע. גזירתו של המן היתה לאו דוקא על יהודים יראי אלקים, יהודים של יצר טוב, כי אם גם על יהודים חפשיים המתנהגים על פי היצר הרע, שגם עליהם היתה גזירת המן להשמידם.

המשיך המשכיל ושאל – הוא היה בעל דקדוק ולא הרפה – מדוע בפסוק שלאחר מכן כתוב "ויקהלו היהודיים אשר בשושן" בשני יו"דין. ענה לו ה"צמח צדק": בשושן ראו היהודים והרגישו בפועל ממש את הנס וזה פעל גם על היהודים החפשיים שיהפכו לטוב. וה"צמח צדק" סיים: אותו דבר ביחס אליך, – הוא אמר זאת למשכיל – כשתהיה לך קדחת – תשתנה. וה"צמח צדק" כיבד אותו בחולי קדחת, ולאחר מכן נהפך המשכיל לאיש ירא שמים.

על סיפור זה נזכרתי השנה בשעת קריאת המגילה.

(סה"ש תש"ב-תש"ג עמ' עט)

"איש יהודי"

(אסתר ב. ה)

איש יהודי – א הארציגער איד

המן חפץ בפור – ב'עצם'. המן הי' תלמיד אמיתי של נחש הקדמוני, הוא רצה שהשתחוו אליו מצד עבודה-זרה, לא שהשתחוו לעבודה-זרה מצדו.

מהי הסגולה לזה? כיצד הביסו אותו? – ע"י איש יהודי, לא ע"י מרדכי הצדיק, דוקא איש יהודי, יהודי לבבי ("א הארציגער איד").

ישנו איש, איש יהודי, וצדיק. צדיק זהו מצד המוחין, הוא יודע את כל העניינים שישנם בנשמה, וישנו בעל-לב, א הארציגער, הוא לגמרי ברוגז על המוחין, עבור מה יש צורך במוחין.

להיפטר מהמן זהו דוקא ע"י איש-יהודי, יהודי פשוט, עם מסירות-נפש, ע"י פרק תהלים; ע"י אמירת פרק תהלים של יהודי פשוט וכפרי מתפטרים מהמן.

על כן הוקבע ענין אמירת תהלים, בכדי לשבור את המן שבכל דור ודור.

ישנם הרבה המנים, וה'שוברם' הוא האיש יהודי עם פרק תהלים לבבי, לא בחרב ולא בחנית כי אם ברוחי – ע"י פרק תהלים לבבי.

(סה"ש תש"ו-תש"י עמ' 8-307)

