

ביאורי מגילה

עיונים וביאורים על
מגילת אסתר



קונטרס

ביאורי מגילה

- א -

עיונים וביאורים על
מגילת אסתר

מתורת

כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States ארץ הקודש
1469 President St. ת.ד. 2033
#BSMT כפר חב"ד 6084000
Brooklyn, NY 11213 03-738-3734
718-534-8673 הפצה: 08-9262674
www.likras.org • Likras@likras.org

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700



בעזה"ת.

בפרוס עלינו ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'ביאורי מגילה'. והוא ליקוט נפלא בענייני מגילת אסתר מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת כקש"ת האדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

בקונטרס זה הובאו רק חלק מביאורי רבינו על המגילה, ובעזה"י בשנים הבע"ל נוציא לאור עוד קונטרסים, עם ביאורים ועיונים על המגילה.

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

וזאת למודעי, שרבים מן הביאורים לא הוגהו גם במקורם ע"י רבינו, ובקונטרס זה בדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו ברשימת המקורות שבסוף הקונטרס), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

ויה"ר שמגאולה זו דימי הפורים, הנה "מסמך גאולה לגאולה" ונזכה לגאולה האמיתית והשלימה, שאז נשמע "תורה חדשה" מפיו של משיח, במהרה בימינו.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

ערב ימי הפורים, ה'תשע"ד

וְיִהְיֶה בַיָּמִי אַחְשָׁרוּשׁ הוּא אַחְשָׁרוּשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהוּדוּ וְעַד כּוֹשׁ שִׁבְעַת יְעִשָׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה (א,א)

מאנשי הבית שם בבית" משמע שבא הכתוב לבאר סוג המלאכה שבא יוסף לעשות, שהיא מלאכה כזו שכדי לעשותה דרוש ש"ואין איש מאנשי הבית שם בבית", וא"כ אין לפרש "מלאכתו" כפשוטו, כי לזה לא דרוש שלא יהיו אנשים בבית, ולכן מפרש ה"וחד אמר" ד"לעשות צרכיו נכנס".

וכן מצינו בעוד כו"כ פלוגתות ביניהם, שנחלקו באם יש לפרש הכתוב כפשוטו, או שיש לפרשו כפי המובן מהמשך הענין (הובאה כאן רק דוגמא אחת מפני קוצר היריעה, וראה בארוכה במקור הדברים, שם הובאו עוד כו"כ דוגמאות). ועפ"ז יש לומר, שכן הוא אף במחלוקת דידן, דאזלי לשיטתייהו:

ד"חד אמר" ס"ל שיש לפרש תיבות "מהודו ועד כוש" כפשוטו. ומכיון שתיבת "עד" מורה על ריחוק מקום, לכן מפרש ד"הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם". אך ה"וחד אמר" ס"ל שאין לפרש כן, כי בהמשך הכתוב מפרט "שבע ועשרים ומאה מדינה", וממילא כבר כולל את כל העולם כולו, ומה בא לחדש בתיבות "מהודו ועד כוש", אלא על כרחך יש להוציא גודל ותוקף מלכות אחשוורוש ד"כשם שמלך על הודו וכוש כל מלך מסוף העולם ועד סופו". וק"ל.

תורה שה"ש ו, ב. ועוד), שריחוקו של הודו מכוש אינו רק ריחוק במקום גשמי, אלא הם גם הפכים בתוכנם הרוחני. כי, "הודו" הוא מלשון "הוד והדר" המורה על יופי ואור, ו"כוש" הוא מלשון שחרות, המורה על היפך האור וכיו"ב.

וע"פ הידוע ששמו של הדבר מורה על תכונת הדבר

הודו ועד כוש - רחוקים או קרובים?

בפירוש פסוק זה איתא בגמ' (מגילה יא, א) "רב ושמואל, חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו".

ויש לבאר פלוגתתם, דהמחלוקת כאן היא בהתאם לשיטתם הכללית בפירוש הכתובים.

דהנה, מצינו בכמה מקומות שנחלקו רב ושמואל בפירוש הכתובים, ובכל אחד מהם יש לפרש שנחלקו אם יש לפרש את הכתובים לפי המשמעות המדויקת של התיבה, או לפי תוכן הכללי שבכתוב זה.

ולדוגמא:

על הפסוק בנוגע ליוסף ואשת פוטיפר "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" איתא בגמ' (שם) "רב ושמואל, חד אמר לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר לעשות צרכיו נכנס".

ויש לבאר פלוגתתם, דשיטת "חד אמר" היא שיש לפרש "לעשות מלאכתו" כפשוטו, דאזי יתפרש "לעשות מלאכתו ממש", אך "וחד אמר" סבירא ל' דאין לפרשו כפשוטו, כי מהמשך הכתוב "ואין איש

מה היו תכונותיהם של אנשי הודו וכוש?

יש לתמוה, לשם מה נכתב במגילה שאחשוורוש מלך על מדינות בשם "הודו" ו"כוש", דמה נוגע לסיפור הנס, שבין המדינות שעליהם מלך אחשוורוש היו גם "הודו" ו"כוש"?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בדרושי חסידות (לקוטי

ביאורי מגילה



דרוש ואגדה



ועי"ז מודגש גודל הסכנה שבגזירת המן. שהרי, כאשר מתקבלת ידיעה על גזירת המלך להשמיד עם שלם, הנה כאשר מדובר אודות אנשים בעלי תכונות טובות, מובן, שדבר כזה אינו לפי רוחם, ולא יתקבל אצלם. ולעומת זאת אנשים בעלי תכונות רעות ישמחו לקיים גזירה זו.

אמנם, בנידון דידן, מכיון שמלך אחשוורוש והתאים עצמו לכל סוגי התכונות של כאו"א, הרי מובן שהסכנה בגזירת אחשוורוש הייתה גדולה ביותר, כי, כאשר מגיעה גזירה מאחשוורוש, בודאי יחפצו כולם לקיים גזירתו, מבלי התחשב עם דעותיהם ותכונותיהם האישיות.

ולכן כתוב במגילה "מהודו ועד כוש" כדי להדגיש את גודל הסכנה בגזירה זו, ואת גודל הנס כאשר הושיענו השי"ת והצילנו מידי אויבינו.

ולמרות כל זה, נאמר מיד בשתי תיבות הראשונות של המגילה "ויהי בימי" – "לשון צער" ! ולכאורה ממה הצער ?

אלא, שהצער הוא מזה שנמצאים "בימי אחשוורוש" ולא בימי מלכות דוד ! ...

ומזה יש ללמוד לימינו אלה, דלמרות המצב הטוב שיכול להיות לישראל בגשמיות, כאשר לא חסר שום דבר הן בגשמיות והן ברוחניות, ועלול האדם לחשוב שטוב לו במצב זה, ולזה באה תחילת המגילה להורות לנו, שכל זמן שנמצאים אנו "בימי אחשוורוש" – היינו בזמן הגלות, אין לך צרה גדולה מזו, והרי זה "לשון צער", ויש להשתדל בכל עוז למהר ולזרו "מלכות בית דוד משיחך", במהרה בימינו.

(ראה אור תורה (להח"מ נ"ע) ס"פ בראשית ד, ב ואילך. שעהיה"א פ"א) כן י"ל בנידון דידן, שהשמות "הודו" ו"כוש" מורים גם על תכונות תושבי מדינות ההם, שחלוקים היו מן הקצה אל הקצה. דתכונות תושבי מדינת הודו היו בבחינת "הוד והדר", ואנשים אלו היו בעלי מדות טובות וישרות. משא"כ תושבי מדינת כוש היו תכונותיהם "שחורים" ואכזריים.

ובזה באה המגילה לבאר לנו שאחשוורוש מלך ושלט על כל התכונות והנטיות והדעות של כל האנשים שבכל העולם כולו, הן על אנשים בעלי תכונות טובות "הודו", והן על אנשים בעלי תכונות רעות "כוש". ולא רק שמלך ושלט עליהם, אלא גם התאים עצמו לתכונותו וטבעו של כאו"א, ועד כאשר ערך אחשוורוש סעודה התאים סעודה זו לפי תכונות כאו"א "כרצון איש ואיש", עד שאצל כולם נחשבה ההשתפות בסעודה זו לכבוד גדול.

"בימי אחשוורוש" ולא בימי "מלכות דוד"!

איתא בגמ' (מגילה ו, סע"ב) "כל מקום שנאמר . . ויהי בימי, אינו אלא לשון צער . . ויהי בימי אחשוורוש וכו'".

ויש ללמוד מזה הוראה נפלאה לימינו אלה :

בימים ההם היו ישראל במעמד ומצב הכי טוב שיכול להיות בגלות, שהרי "מרדכי יושב בשער המלך", והי' אחד השרים הראשונים במלכות, וכאשר אחשוורוש עשה משתה גדול לכל המדינות, הי' מרדכי אחד משני האנשים שהיו ממונים על המשתה, כדאיתא בגמ' (שם יב, א) בפירוש הכתוב "כרצון איש ואיש". וברור שאין מצב טוב יותר לישראל מזה שמרדכי היהודי ראש הסנהדרין, הוא אחד מאנשים הכי קרובים למלכות.

תורת
חיים



בְּשַׁנַּת שְׁלוֹשׁ לְמַלְכוֹ עֶשְׂרֵה מִשְׁתָּה לְכָל
שָׂרָיו וְעַבְדָּיו חֵיל פָּרַס וּמְרֵי הַפְּרָתָמִים
וּשְׂרֵי הַמְּדִינֹת לְפָנָיו (א, ג)

ביאורי
מגילה



איך הי' במשתה אחשורוש חטא של ע"ז?

איתא בגמ' (מגילה יב, א) "מפני מה נתחייבו שונאייהן של ישראל שבאותו הדור כלי'?. .. מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". .. א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו? .. מפני שהשתחוו לצלם".

ולכאורה תמוה, איך נתחייבו כלי' "מפני שהשתחוו לצלם" הרי מצינו דעשו תשובה ע"ז, כדאיתא בגמ' (סנהדרין צג, א) "בשעה שיצאו חנני' מישאל ועזרי' מכבשן האש, באו כל אומות העולם וטפחו לשונאייהן של ישראל על פניהם [שהשתחוו לצלם. רש"י], אמרו להם, יש לכם אלוקה כזה ואתם משתחווים לצלם? מיד פתחו ואמרו, לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים כיום הזה?"

ויש לבאר זה בהקדים מה שמצינו דאף שמפשוטות דברי הגמ' משמע שהטעם "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" נדחה לגמרי ונשארה רק הטעם ד"השתחוו לצלם", אך במדרש מפורש ש"מפני שנהנו ישראל מסעודתו של אחשורוש ובעבור זאת נגזרה עליהם גזירה לכלותם כו'" (אסת"ר פ"ז, יח. וכן הוא בתרגום למגילת אסתר ד, א). ומודגש בדברי רש"י, "בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים לכך לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר ושנהנו מסעודת אחשורוש" (אסתר א, ד). ונמצא, דגם למסקנת הגמ' נשאר הטעם ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע". ותרווייהו צריכי.

ויובן זה ע"פ מה שיש לבאר בקושיא הידועה על טעמא ד"נהנו מסעודתו של אחשורוש", שבנוסף לקושיית הגמ' "א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו", קשה גם על אלו שבשושן גופא "איך יתכן שעל עון הנאת סעודת אחשורוש יענשו הריגת מות ואבדון" (כקושיית הרי"ף על הע"פ)?

ויש לומר בזה, שהטעם שנגזרה עליהם "הריגת מות ואבדון" מפני שנהנו מסעודת אחשורוש הוא מפני שבזה עברו על איסור ע"ז.

שהרי מצינו בגמ' ש"עכו"ם שעשה משתה לבנו וזימן את כל היהודים שבעירו, אע"פ שאוכלין משלהן . . מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים" ונקראין אלו שהשתתפו בסעודה זו "עובדי עבודת כוכבים בטהרה" (ע"ז ת, א. וכן נפסק ברמב"ם (הל' ע"ז פ"ט הט"ו) ובשר"ע (יו"ד סי' קנב ס"א)). ואף דשם הוא בסעודת חתונה דוקא, וסעודת אחשורוש לא הייתה סעודת חתונה, הנה טעם האיסור הוא מפני הרחקת ע"ז, כלשון הרמב"ם (שם) "כל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא", וא"כ הוא הדין בסעודה זו, שמפני שהייתה שמחה גדולה ביותר, שייך בה דין הרחקת ע"ז כבסעודת חתונה.

וי"ל שהאיסור בהשתתפות בסעודה זו לא הייתה רק מפני הרחקת ע"ז, אלא אף מפני שהיא הייתה סעודת יום חג שעשה בשביל ע"ז. וכדאיתא בגמ' דסעודת אחשורוש הייתה מאותו הטעם ובאותו אופן דסעודת בלשצר, שגם אחשורוש חשב (כמו בלשצר) ד"השתא ודאי תו לא מפרקי", וגם הוא "אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו" (מגילה יא ב). וא"כ, כשם שבסעודת בלשצר אמר דניאל "ועל מרי שמיא התרוממת גו' ולא לקי כספא ודהבא גו' שבחת גו'" (ה, כג), והיינו, שסעודתו היתה לשבח ל"אלקי כספא ודהבא", כך גם סעודת אחשורוש שהיתה מאותו הטעם, הייתה קשורה עם עבודה ושבח לע"ז שלו.

ועפ"ז לא קשה מה שנתחייבו כלי' על הנאה מסעודה זו כי הי' בזה חטא ע"ז.

(בכורות ל, א), וכ"ש בנדרו"ד דשני האיטורים (ההשתחוואה לצלם, וההנאה מסעודת אחשורוש) שניהם משום ע"ז נאסרו, וע"כ מזה שנהנו מסעודת אחשורוש משמע שחשודים היו נמי על השתחוואה לצלם.

ואף שרק אלו שבשושן נהנו מסעודה זו מ"מ כאשר נהנו מהסעודה גילו הם על שאר ישראל שגם הם חזרו לסורם או שלא הייתה תשובתם שלימה.

ונמצא, דשני הטעמים צריכי, כי זה שנתחייבו כלי' מפני שהשתחוו לצלם, הי' רק כאשר נהנו מסעודתו של אותו רשע.

רשע" גרם לגזירת כלי' – כי אינו בגדר עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם:

בנ"י הנמצאים בגלות תחת שליטת האומות צריכים לתת כבוד למלכות ו"דינא דמלכותא דינא", ו"דרשו את שלום העיר . . . והתפללו בעדה וגו'" (ירמי' כט, ז). 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 שהי' מולך בכיפה), כ"א אך ורק בידי הקב"ה; ועוד זאת, שקיומם של בני' הוא בגדר נס המלוּבש 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 הי' 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, שהי' רשע – אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם! ולכן הביאה האפשרות להשתתף בסעודתו להנאה ותענוג.

והנהגה זו שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה": כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה שמציאותו של רשע (אחשורוש) הייתה חשובה אצלם עד כדי כך – שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת

והשתא מוכן שפיר איך שני הטעמים צריכי זל"ז: דהנה, על הטעם ד"נהנו מסעודתו של אחשורוש" קשה כנ"ל "שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו", וע"כ צריך לטעם ד"השתחוו לצלם".

אך על הטעם ד"השתחוו לצלם" קשה כנ"ל, שהרי עשו תשובה ע"ז, וע"כ צריך להטעם ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע", דמזה שעברו ישראל עוה"פ על איסור ע"ז ה"ז מגלה שחזרו לסורם, או שגם לפני זה לא הייתה תשובתם שלמה. וע"ד מה שאמרו בגמ' בנוגע לשני איסורים שונים "מיגו דחשיד אהא חשיד נמי אאידיך"

מדוע נתחייבו ישראל מיתה מזה שנהנו ממשתה אחשורוש?

איתא בגמ': "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלי'. מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, א).

והנה, בגמ' הקשו על טעם זה "א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו", והיינו, שבנוגע לאלה של שושן עצמה מודים שהם ראויים לכלי'. והתמיהה מפורסמת "איך יתכן שעל עון הנאת סעודת אחשורוש יענשו הריגת מות ואבדון" (כקושיית הר"ף על הע"ז)?

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

ויש לבאר זה בהקדם מה שאמרו רז"ל שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה" (תנחומא תולדות ה. ועוד). והיינו שהימצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילם ושומרם 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 שיצילם וישמרם. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים 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

דרוש ואגדה



השולל את קיומה של ה"כבשה", כנ"ל. ונמצא שהגזירה לא הייתה בגדר עונש על מעשיהם, אלא הורידה את השמירה הקבועה על בני וממילא נגזרה גזירה על ישראל.

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 ראוי ל"ברכת ה'".

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

וזהו ההוראה שצריכים ללמוד מימי הפורים:

דאף שצריכים להתעסק בעניני הגוף והעסק – הרי העסק צ"ל לא באופן של "נהנו מסעודתו של אותו רשע", כי אין התעסקות זו אלא "לבוש" וטפל. וההנאה והתענוג של איש ישראל צ"ל בחיי נשמתו, לימוד התורה וקיום המצוות וכו', ואילו ההתעסקות בעניניו הגשמיים היא רק כדי שיהי' בריא ושלם ויוכל לעבוד את השם.

ובזאת ייבחן האדם אם עוסק בצרכי גופו לשם שמים, או לאו:

כאשר חיי נשמתו הם העיקר אצלו וחיי גופו תפלים לה, וגם זה – כדי שיהי' הגוף בריא ושלם לעבוד את השם, אזי כל חיותו והנאתו הם בלימוד התורה וקיום המצוות, והתעסקותו בעניני הגוף הוא מתוך הכרח, עכ"פ - בלי הנאה;

אבל כשעושה חיי גופו עיקר, הרי כאשר בא לעניני נשמתו הוא אומר "מה חובתי ואעשנה" (ל' חז"ל – סוטה כב, ב), ואילו כשהמדובר בנוגע לצרכי גופו, מושקע בהם ועוסק בזה מתוך תענוג – "נהנין" מעניני נפשו הבהמית.

וזהו הלימוד של ימי הפורים, שכל ההצלה של ימים ההם הייתה קשורה בזה, שהיהודים הכירו שההנאה מסעודתו של אותו רשע היא נגד עצם קיומו (טבעו האמיתי) של עם ישראל, ועי"ז זכו להצלה וגאולה.

– אלא עשו זאת מפני הנאתם מהזמנתם לסעודה זו. ומכיון שבני עצמם החשיבו את ה"שבעים) זאבים" ונהנו מהכבוד ש"קבלו" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא דחו את השמירה הנסית של "גדול) הרועה", והכניסו והורידו עצמם תחת שלטון הטבעי של ה"זאבים",

איך דומה העוסק במסחר למי שנהנה מסעודת אחשורוש?

איתא במס' מגילה: "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלי". מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. והתמיהה מפורסמת "איך יתכן שעל עון הנאת סעודת אחשורוש יענשו הריגת מות ואברון" (כקושיית הר"ף על הע"י)?

ונתבאר בזה (ראה לעיל במדור "דרוש ואגדה") דלא הי' גזירה זו בגדר עונש על חטא, אלא שזו הייתה תוצאה טבעית מהנהגתם, דמכיון שנהנו מזה שהוזמנו לסעודתו של אותו רשע, והחשיבו את אחשורוש עד כדי שחשבו שקיומם תלוי בחסדיו, בזה הפקיעו עצמם משמירתו של הקב"ה שכל קיומנו תלוי בכוחו ית', ש"גדול הרועה" שמציל ושומר אותנו בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

ויש ללמוד מזה גם בעבודת האדם לקונו בחיי היום יום, שגם בהם אפשר לבוא לידי טעות כזאת, וצריכים לישמר מזה.

דהנה, ידוע מה שאמרו חז"ל דאין סומכין על הנס (ראה שבת לב, א. ועוד), והתורה אמרה "וברכך ה"א בכל אשר תעשה" דוקא. דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר", 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 יבוא ויתלכש בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע – הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם מקורה ב"ברכת ה'".

תורת חיים



וְהִשְׁתִּיחַ כְּדַת אֵין אֲנִס כִּי כֵן יִסַּד הַמֶּלֶךְ עַל כָּל רַב בֵּיתוֹ לַעֲשׂוֹת כְּרִצּוֹן אִישׁ וְאִישׁ (א,ה)

ביאורי מגילה



קמ"ל הכתוב שכאן היתה באופן ד"אין אונס כי כן יסד המלך", שהמלך עצמו צוה שלא לאנוס, היפך הדת.

אבל יש לעיין בזה, שהרי הטעם של מנהג ב"דת" כזו (לכוף לשתות בכלי גדול) הוא, להראות גדולתו של בעל המשתה, שסעודתו היא בהרחבה, ולכן שותים כוס גדול דוקא. וא"כ בנדו"ד שהמדובר במשתה של מלך, איך יכולים לוותר על "דת" זו, והרי הנהגה כזו (לשנות ה"דת" ולא לכפות לשתות בכוס גדול), הוא היפך כבוד המלכות?

ושאלה זו מתורצת בדיוק לשון הכתוב "כי כן יסד המלך גו' לעשות כרצון איש ואיש" – ששאני סעודה זו, שכל יסודה ועיקרה מתחילתה תיקן שיהי' כרצון העם דוקא.

כלומר: יש סעודות שענינן הוא להרבות בכבוד עושה הסעודה, ובסעודה כזו כבוד המלכות מחייב לנהוג כ"דת", "לשתות כלי גדול" דוקא; אבל הסעודה שעשה אחשורוש "לכל העם הנמצאים בשושן הבירה" היתה למטרה אחרת – לא להראות גדלות המלך ולהרבות בכבודו, אלא שתהי' "כרצון איש ואיש", כרצון העם דוקא (כלשון רש"י "לעשות . . לכל אחד ואחד רצונו").

וכיון ש"כן יסד המלך" סעודה זו מלכתחילה, מובן שאין סעודה זו בכלל אותן הסעודות (כדיוק לשון רש"י "לפי שיש סעודות שכופין כו", שאין זה בכל סעודה) שכופין לשתות כוס גדול דוקא, כי זהו היפך מטרת סעודה זו.

וזהו גם הטעם שהכתוב מדייק לספר ע"ד "והשת"י כדת אין אונס", שבזה מודגש עד כמה הייתה סעודה זו "לעשות כרצון איש ואיש" (רצון והנאת העם דוקא),

כאשר מדובר אודות "השת"י" – מאי בעי הכי "שר האופים"?

על התיבות "על כל רב ביתו" מפרש רש"י "על כל שרי הסעודה שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים". ולכאורה תמוה, הרי הכתוב בא לתת טעם ל"השת"י כדת אין אונס", דע"ז אומר "כי כן וגו'", וא"כ "שר האופים ושר הטבחים" מאי בעי הכא?

ואף שמשלשון הכתוב "על כל רב ביתו" משמע שצוה כן ליותר משר אחד – הרי אין זה מכריח שכוונת הכתוב לכלול גם את שר האופים ובפרט שר הטבחים, כי מסתבר לפרש בפשטות שהכוונה לכל המשרתים והמפקחים בהסעודה שעליהם לפקח שהשת"י תהי' באופן ד"אין אונס" אלא "כרצון איש ואיש", אבל "שר האופים ושר הטבחים" מאן דכר שמייהו?!

ויובן זה בהקדים ביאור לשון הכתוב "והשת"י כדת אין אונס", ופרש"י: "כדת – לפי שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול ויש שאינו יכול לשתותו כי אם בקושי, אבל כאן אין אונס".

והכרחו של רש"י לפרש כן, מובן בפשטות – הן מצד תוכן הכתוב, דלכאורה, למה יעלה על הדעת שיאנסו לשתות עד שהוצרך להיות ציווי מיוחד ש"השת"י. . אין אונס"? והן מלשון הכתוב, דתיבת "כדת" מאי פירושה, והול"ל "והשת"י אין אונס"?

ולזה פרש"י "לפי שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול" – וכיון שישנן סעודות ש"דתן" (מנהגן) מחייבת לכוף על השת"י, הי' מסתבר לומר, שבמשתה של מלך, בנדו"ד, שכולה היתה "כיד המלך", הרי ודאי ש"דת" זו היתה שוררת בה; ולכן

ולכן מפרש רש"י "על כל רב ביתו" – "על כל שרי הסעודה, שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים", כי תקנת המלך לא היתה רק בנוגע לשתי' אלא בנוגע לכל פרטי הסעודה – שתהי' "כרצון איש ואיש", הכוללת כל מיני מאכל ומשקה; ומזה, ש"כל רב ביתו" כאן כולל "כל שרי הסעודה", שהם "שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים".

ישראל את התורה על עצמם, לא מתוך אונס, אלא מרצונם הטוב ובבחירתם החפשית.

וזהו מה שנרמז בפסוק דידן:

דכאשר "עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה גו' משתה" (שם, ה) אזי "השתי' כדת, אין אונס".

ד"המלך" זה הקב"ה, כנ"ל, ו"העם הנמצאים בשושן הבירה" הם ישראל עם קרובו הנמצאים בבירתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, וה"משתה" של ישראל הם התורה והמצוות, שהם סעודתם והנאתם של ישראל.

וכאשר הקב"ה מזמין את ישראל ל'סעודה' זו, הנה "יסד המלך" ש"אין אונס", שלא יקבלו ישראל את התורה עליהם מתוך אונס, כ"א ישתתפו בסעודה – "כרצון איש ואיש" – מרצונם הטוב ובבחירתם החפשית.

מ"מ אין לעשות את זה באופן בולט לעין כל, אלא יש להסתיר את הדבר באופן שלא יודע לכל.

וע"ז באה ההוראה מסיפור המגילה, שאין הדבר כן, וגם אחשוורוש המלך סיפק מאכלים כשרים ליהודים, וממילא אין להתבייש בהיותו יהודי. והעושה כן, דומה לאדם שמתבייש בזה שהוא אדם, ומנסה להסתיר את זה. דהמנסה להסתיר מום שבו, ה"ז דבר רגיל, שהרי רוצה אדם להיראות כאדם שלם, וה"ה מתבייש במום שבו. אך המתבייש בזה שהוא אדם, ומסתיר את זה אין לך מום גדול מזה...

וכן הוא בנדו"ד, שאין להתבייש כלל בזה שהוא יהודי, והמתבייש בזה הרי הוא "בעל מום" גדול ביותר...

ואדרבה, הדרך להצליח "בשער המלך" הוא דווקא כאשר הוא מראה את יהדותו לכל, שאז רואים עליו שאדם אמיתי הוא ואינו מסתיר את דעותיו, שאזי יתחשבו בו ויאמינו לדבריו.

עד שמצד זה היו יכולים לבטל את "השתי' כדת" (היפך כבוד המלכות), כיון שמטרת סעודה זו הי' "לעשות כרצון איש ואיש" כנ"ל.

ומכל זה יובן, שזה דהשתי' היתה באופן ד"כדת) אין אונס" לא הי' ציווי פרטי מהמלך בנוגע לשתי', אלא תוצאה מזה שהמלך "יסד" ותיקן כללות סעודה זו שיהי' כפי רצון העם, ו"כרצון איש ואיש".

אין אונס - כי יש בחירה חפשית

איתא בזהר הקדוש (ח"ג - רע"מ - קט, רע"א) בנוגע למגילת אסתר "המלך סתם דא קוב"ה".

ועפ"ז יש לפרש גם הפסוק דידן שבפסוק זה נרמזת הנהגתו של הקב"ה עם עמו ישראל.

דהנה אמרו חז"ל (שבת פה, א) שבעת מתן תורה "כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית כו', מכאן מודעה רבה לאורייתא (שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס. רש"י) כו', הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

ונמצא, שהחידוש דימי הפורים הוא שאז קבלו

איך יהודי צריך להתנהג כאשר הוא נמצא "בשער המלך"?

איתא בגמ' "לעשות כרצון איש ואיש אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן" (מגילה יב, א), ובמדרש (אסתר עה"פ) איתא "והשתי' כדת אין אונס" – "אין אונס ביין נסך", וממאמרי חז"ל אלו משמע שבסעודה שעשה אחשוורוש היו מאכלים כשרים. דלמרות גדלו של אחשוורוש "המולך מהודו ועד כוש", מ"מ דאג לספק מזון כשר עבור אלו מישראל שהוזמנו לסעודתו.

ומזה יש ללמוד הוראה לימינו אלו בדרך הנהגה עם אומות העולם:

יהודי יכול לחשוב שבהיותו ב"שער המלך" אין לו להראות בגלוי ולהבליט את יהדותו, אלא עליו להסתיר את זה. דרק לאחרי ביאת משיח צדקנו, כאשר תהי' יד ישראל תקיפה, אזי לא תיחשב הבלטת יהדותו ל"התגרות באומות העולם", אך בזמן הזה, הנה אף שברור הדבר שגם אם יוזמן לסעודת המלך, יאכל רק מאכלים כשרים,

דרוש

ואגדה



תורת

חיים



וְנִשְׁלַח סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים אֶל כָּל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ
 לְהַשְׁמִיד לְהַרְג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְהוּדִים מִנְעַר וְעַד
 זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ
 שְׁנַיִם עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אָדָר וּשְׁלָלָם לְבוֹז (ג, יג)

אלא שבסדר זה מדגיש הכתוב שעיקר גזירת המן הייתה על הנוער, והגזירה על ה"זקן טף ונשים" באה רק כתוצאה ואחרי הגזירה על הנוער. כי ידע המן ש"אם אין גדיים אין תיישים", ולכן עיקר התנגדותו הייתה לילדי ישראל, "מנער", והם אלו שרצה לכלותם ר"ל.

וממחשבת המן הרשע יש ללמוד גם בנוגע אלינו שעיקר ההשתדלות צריכה להיות בחינוך נערי ישראל, ואין להמתין עד שיתבגרו בכדי לחנכם, אלא יש לחנך מיד בנערו, ואזי "גם כי יזקין לא יסור ממנה".

ההשתדלות שצריכה להיות בחינוך הנוער

סדר הכתוב "מנער ועד זקן טף ונשים" צריך ביאור לכאורה, דממה-נפשך, באם סדר הכתוב הוא מלמעלה למטה, הול"ל "מזקן ועד נער, טף ונשים", וע"ד לשון הכתוב בר"פ נצבים "זקניכם גו' טפכם נשיכם", ואם הסדר הוא מלמעלה למטה, הול"ל "נשים וטף מנער ועד זקן" וכיו"ב, אך הסדר כפי שהוא בכתוב הוא לא כזה ולא כזה?

תורת

חיים



לֶךְ כְּנוֹס אֶת כָּל הַיְהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשָׁן וְצוּמוֹ עָלַי
 וְאֵל תֹּאכְלוּ וְאֵל תִּשְׁתּוּ וְאֵל תִּשְׁלַת יָמִים לַיְלָה וַיּוֹם גַּם אָנִי
 וְנִעַרְתִּי אֶצְוֶם כֵּן וּבִכֵּן אָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כֹדֶת
 וְכֹאֲשֶׁר אֲבַדְתִּי אֲבַדְתִּי: (ד, זט)

ולכאורה תמוה, דבאם כן, מדוע נקרא התענית "תענית אסתר", הרי אין התענית לזכר מה שצמח אסתר אלא על מה ש"נקהלו להתענות"?

ואין זה דומה למה שהמגילה נקראת בשם מגילת "אסתר", כי זהו מפני שהיא זאת שבקשה "כתבוני לדורות" (מגילה ז, א), מה שלא מצינו זה בנוגע לתענית אסתר.

מי התענה בתענית אסתר?

כתב האבודרהם "עוד מתעניין בי"ג אדר . . . וכתב אבן הירחי שאינו לשם זכר תענית אסתר שהרי אין אנו מתעניין ג' ימים לילה ויום, ועוד שאותם בפסח היו . . . ואין התענית אלא על שם ויקהלו היהודים אשר בשושן בי"ג בו . . . ונקהלו להתענות" (סדר תפלות תעניות ופי').

ביאורי

מגילה



דרוש ואגדה



תורת חיים



ויש לבאר בפשטות:

באלו ש"נקהלו" לעמוד על נפשם ב"ג אדר נכללו כל ישראל, שהרי גזירת המן היתה על כולם "מנער ועד זקן טף ונשים", והרי כל הצריכים לעמוד על נפשם אין רשאים להתענות כדי שלא לשבר כוחם (תוספתא תענית

איך צמה אסתר כאשר הייתה צריכה לשאת חן בעיני אחשורוש?

הנהגת אסתר לצום ג' ימים לפני שהלכה אל המלך דורשת ביאור לכאורה, דלכאורה ה"ז דבר והיפוכו:

מחד גיסא הלכה אל אחשורוש "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 הי' ש"לא כדת" וסכנת נפשות ממש ("אחת דתו להמית"), וא"כ בודאי שהיתה זקוקה לנשיאת חן מיוחדת.

ויחד עם זה צמה "שלשת ימים לילה ויום", שע"פ טבע גורם להעדר נשיאת החן.

ולכאורה ממה-נפשך: באם ההצלה היתה צריכה לבוא על ידי השתדלות בדרכי הטבע, איך צמה אסתר, הרי ע"ז החלישה את האפשרות למצוא חן בעיני המלך? ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות שלה לא הייתה בדרך הטבע כ"א רק בזה שהתפללה להקב"ה מתוך תענית, א"כ מדוע נכנסה אל המלך כל עיקר?

ויובן זה ע"פ מה שנתבאר לעיל (ראה בביאורים על הפסוק "בשנת שלש למלכו"), דיסוד טעותם של ישראל בזה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע", הסיבה להגזירה, הייתה בזה שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי "הממשלה" לחוקי הטבע

מהו הקשר בין זריעה באדמה לאמונה בה'?

לכאורה, הנהגת אסתר בתענית ג' ימים ולילות תמוהה היא ביותר, דהרי חשיבותה של אסתר בעיני אחשורוש היא ש"ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות", ומובן בפשטות, שע"י תענית של ג' מעת-לעת, לא יוגדל ה"חן" שלה, אלא אדרבה, יתמעט. וכיון שכן, כיצד עלה על דעתה של אסתר להתענות בעצמה?

פ"ב, יא, שו"ע או"ח סו"ס תקע"א). וא"כ כל ישראל לא היו רשאים להתענות.

ורק אסתר שלא הייתה צריכה לעמוד על נפשה, רק לה הותר להתענות. ולכן נקרא התענית ב"ג אדר על שמה, כי רק היא הייתה רשאית להתענות ביום ההוא.

וחיי ישראל תלויים בהם.

אך האמת היא שאין להתנהג כן, אלא הגם ש"אין סומכין על הנס" ויש לעשות ולהשתדל ע"פ דרכי הטבע, מ"מ צריכים להכיר בזה שהטבע שבחיי ישראל הוא רק "לבוש" וכלי לישועת ה' ולהנהיגה הניסית שמלמעלה.

ובמילא עיקר ההשתדלות צריכה להיות בדרך בה יהיו כלים ראויים לברכת ה' ולישועתו, וההשתדלות בדרכי הטבע היא רק "לבוש" להצלה מלמעלה.

וענין זה מודגש בהנהגת אסתר בביטול הגזירה:

כי בהנהגתה של אסתר הראתה לישראל, שהליכתה לאחשורוש הייתה רק באופן של "לבוש" להצלה הבאה מלמעלה באופן של נס למעלה מן הטבע. ולכן לכל לראש השתדלה בתפלה ובתענית כדי להיות ראוי לנס זה; אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהי' לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עלי' מרדכי ללכת לאחשורוש.

אך מכיון שסוף סוף העיקר הוא ההשתדלות בתפילה ותענית, במילא אין מקום להתחשב כ"כ בה"לבוש", אם הוא בהתאם לגמרי עם כל הדרוש על פי דרכי הטבע, כי העיקר אינו ה"לבוש" שבו באה ההצלה, כ"א סיבת ההצלה, שהוא הישועה מלמעלה, ובמילא ע"ז הי' עיקר ההשתדלות. וההליכה לאחשורוש היתה רק ה"לבוש" וה"כלי" בדרך הטבע להצלה הנסית דלמעלה.

אלא, שכשם שהגזירה לא היתה ע"פ טבע, כך גם הישועה לא באה מצד הטבע. הישועה באה ע"י תשובה, ומכיון שא' מעניני התשובה הוא תענית לכן "גם אני ונערותי אצום כן". ואף שע"י יתמעט החן, ו"לא סמכין אנסיא", ויש צורך לפעול גם בלבושי הטבע, מ"מ, כיון שהעשי' בדרך הטבע אינה אלא לבוש, ולא סיבת ההצלה, לא נוגע כ"כ הלבוש. שהרי אם הסיבה – חיוזק בקיום התורה ומצוות – תהי' מספיקה די', הרי גם על ידי לבוש

ולכאורה אינו מובן: הרי אפילו כופרים, להבדיל, שאינם מאמינים בהקב"ה, גם זורעים, כיון שמטבע הדברים שע"י זריעה באה צמיחה, ומה שייך לכאן ענין האמונה?

אלא שהיא הנותנת, שהחידוש באמונה של יהודי הוא שאפילו כשמדובר אודות זריעה – דבר כזה שאינו קשור, לכאורה, עם אמונה ובטחון בהקב"ה, יודע הוא, שבתור יהודי, שונה הוא מכל העולם, שכן, גם יחיד מישראל (כמו כלל ישראל) אינו נתון תחת חוקי הטבע, ולכן יודע הוא, שאפילו כאשר ישנו ענין הצמיחה בכל העולם מצד חוקי הטבע, הרי אצלו, נעשה ענין הצמיחה רק ע"י אמונתו ובטחונו בהקב"ה.

יהודי שזורע את שדהו מידי שנה בשנה, הנה בכואו לזרוע את שדהו מחדש, ליקח זרעים ו"לזרוק אותם" באדמה – אינו עושה זאת בגלל "חוקי הטבע", אלא אך ורק בגלל "שמאמין בחי העולמים" שישלח את ברכתו שתהי' הצמיחה.

דהגם צריך להיות "בכל אשר תעשה", ובעשי' זו מתלבשת ה"וברכך ה' אלקיך", מ"מ, העשי' אינה אלא לבוש, ואילו העיקר הוא – ברכתו של הקב"ה, הבאה ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. וכאשר ישנו העיקר – באה גם ההצלחה באיזה לבוש שלא יהי'.

וכשם שהדברים אמורים אצל בעלי עסק בנוגע לענינים גשמיים – כך הוא גם אצל יושבי אוהל:

ההצלחה האמיתית בתורה אינה נעשית ע"י כשרונות טובים וכיו"ב, אלא ע"י סייעתא דשמיא, שבאה ע"י יראת שמים, ואם חסר העיקר – לא יועילו הכשרונות והיגיעה, כיון שזהו חכמתו של הקב"ה. ולאידך גיסא, כאשר ישנו העיקר – יתן לו הקב"ה הצלחה שלמעלה מהטבע.

חלש יושיט המלך לאסתר את שרכיט הזהב, ותתבטל הגזירה (כמו שנתבאר לעיל במדור "דרוש" ואגדה).

ומזה יש ללמוד כיצד צריכה להיות הנהגתם של בני" בכל מקום ובכל זמן:

ישנם הטוענים שהאמצעי העיקרי לקיומו של עם ישראל בזמן הגלות הוא דרכים דיפלומטיות ושאר דרכים טבעיות. אך האמת היא שקיומם של בני" מעולם לא הי' תלוי בדרכי הטבע, ומעולם לא היתה לגויים דעה ובעלות על יהודים. הבעה"ב היחידי על יהודים הוא הקב"ה, כמ"ש "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם", "ולא עבדים לעבדים".

ובמילא הדרך היחידה לקיומם של בני" אינה בדרכים טבעיות ופעולות שע"פ שכל אנושי, אלא הדרך שניתנה ע"י הקב"ה – דרך המלך, מלכו של עולם – דרך התורה ומצוות. וכאשר הולכים בדרך זו, הנה, גם כאשר עושים בדרך הטבע איזו פעולה שתהי' בלבד, מהפכים את הגזירה מן הקצה אל הקצה.

ולכן, כאשר מגיעה ר"ל עת צרה או גזירה, אין אנו צריכים לסמוך על השתדלות אצל אומות העולם, כיון שלא עי"ז הוא הקיום שלנו. אלא יש לפשפש במעשינו, לתקן את החסר ולהתחזק בקיום התומ"צ, ואזי עוזרת גם ההשתדלות שע"פ טבע, גם במצב שבדרך הטבע אין סיכוי להחליץ ממנו.

והוראה זו – שבנ"י אינם נתונים תחת הטבע – היא לא רק בנוגע לכלל ישראל, אלא גם בנוגע לכל יחיד. שיש לזכור תמיד שכל הענינים שיש לו, תלויים ובאים מהקב"ה בעצמו, שאינו מוגבל ח"ו בחוקי הטבע.

דהנה, איתא בירושלמי "שמאמין בחי העולמים וזורע" (הובא בתורה אמונת שבת לא, א), והיינו, שהוא "זורע" לפי "שמאמין" וסומך על הקב"ה שתהי' הצמיחה.

**בַּיּוֹם הַהוּא נִרְתַּן הַמֶּלֶךְ אַחֲשֹׁרוּשׁ לְאַסְתֵּר
הַמְּלִכָה אֶת בֵּית הַמֶּן צָרַר הַיְהוּדִים וּמֶרְדֵּכִי בָּא
לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ כִּי הִגִּידָה אֶסְתֵּר מַה הוּא לָהּ (א, ח)**

**ביאורי
מגילה**



**איך הותר לקחת את בית המן, הרי מזרע
עמלק הי'?**

הקשה הגאון מהר"י פערלא (סהמ"צ רס"ג ח"א עמ' 523) "קשה טובא אצלי, דמאחר דהמן מזרע עמלק הי', וכל אשר לו משור עד חמור בכלל המצוה למחות זכרו, כמבואר בקרא ובמכילתא . . א"כ, היאך לקחו להם את בית המן שחייבין מן התורה לנתצו ולאבדו ואסור בהנאה?"

ויש לתרץ זה ע"פ מה שיש לדייק בפירוש רש"י על התורה בפירושו על "תמחה את זכר עמלק", דפירש "מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה".

ולכאורה יוקשה, הרי "שמו של עמלק" נזכר לא רק על בעלי חיים, אלא גם על בתים, שדות וכרמים וכיו"ב, וא"כ מדוע הביא רש"י רק בעלי חיים, ולא הזכיר שאר נכסי עמלק?

אלא שבהמשך דבריו תירץ רש"י קושיא זו, דמגדיר את הציווי למחות זכר עמלק שלא יאמרו על הדבר "זו משל עמלק היתה". והיינו, שאין מחיית זכר עמלק כבעיר הנדחת, ששם הציווי הוא לאבד ולהשמיד את כל מה שבעיר ההוא. אך במחיית עמלק הציווי היא רק שלא יהי

שם עמלק נזכר על הנכסים, ואם נשתנה החפץ באופן ששם עמלק אינו נזכר עלי' כבר אין ציווי להשמידו.

והשתא ניחא מה שלא הביא רש"י כ"א בע"ח. כי בבהמה א"א לעשות שינוי גמור באופן שלא יהי ניכר כלל מציאותה הקודמת. ולכן, גם כאשר תצא הבהמה לרשות בעלים חדשים יישאר עלי' רושם מהבעלים הראשונים. ולכן גם כאשר תעבור בהמת עמלק לרשות ישראל מכיון שא"א לשנותה שינוי גמור, עדיין יאמרו עלי' "זו משל עמלק היתה".

אך בנכסים אחרים, מאחר שאפשר הדבר שכאשר יעברו לרשות אחרת יעשו בהם הבעלים החדשים שינוי גמור, לכן תיכף כאשר עוברים רשות אין בטבע האדם לומר עליהם "זו של אדם אחר הי'", כי בשינוי רשות כבר אפשר שישתנו לגמרי, ולא יישאר עליהם רושם מהבעלים הראשונים. ולכן בנכסים אחרים, כאשר עוברים לרשות אחרת, אין נזכר שמו של עמלק עליהם, ואין ציווי להשמידם.

ועפ"ז יתורץ מה שלא הי' איסור בלקיחת בית המן, כי רק בעת נתינת הבית עדיין הי' שמו של המן נזכר על עלי', אך כאשר נכנס לרשות אסתר כבר לא נקרא עוד "בית המן" כ"א "בית אסתר", ולא אמרו עליו "בית זה של המן הי'". וק"ל.

ומבואר בזה, שהמן הי' לו דין של הרוגי מלכות (שהרי המלך אחשורוש צוה לתלות את המן) שנכסיהם למלכות, ונמצא, שלאחרי שתלו את המן, נעשה בית המן נכסי אחשורוש, ואז הי' מרדכי יכול לקבל את בית המן. וע"ד ש"עמון ומואב טיהרו בסיוחן", שע"ז שטיהרו בסיוחן היו יכולים ישראל לכבשם, ועד"ז בנדוד"ד, שמרדכי הי' יכול לקבל את נכסי המן ע"ז

מתי מותר להשתמש במדת הגאווה?

בנוגע לנתינת בית המן לאסתר, ידועה השאלה, דכיון שהחיוב ד"תמחה את זכר עמלק" הוא כמ"ש "והחרמתם את כל אשר לו", שלא יישאר שום דבר שיהי שם עמלק נזכר עליו – כיצד היו יכולים לקבל את בית המן, שהוא מזרעו של עמלק (ראה במדור "ביאורי מגילה", רש"י)?

**דרוש
ואגדה**



נתן כך וכך לצדקה. ואעפ"כ אומרת התורה ש"מצוה לפרסם עושי מצוה". ולכאורה איך אפשר להשתמש בגאווה, הרי זה היפך הקדושה?

אלא, שזהו ע"ד הענין ש"טיהרו באחשורוש":

אחשורוש – זה הקב"ה שאחרית וראשית שלו (מדרש, הובא במא"א א, קפב). וכאשר הקב"ה לוקח על עצמו את ענין הגאווה עי"ז שפוסק בתורה ש"מצוה לפרסם עושי מצוה", הרי זה נטהר, ולכן, מכניס יהודי את עצמו למצב כזה שיתכן שיכשל ברגש של גאווה, כיון שזהו דבר ברור שתבוא מזה תועלת בקדושה.

וא"כ, אין מקום להתיירא מלהדר במצוות כי אולי יבוא מזה לידי גאווה, כי ע"ז באה ההוראה מנתינת "בית המן" למרדכי, יש בכח הקב"ה לקחת ענין שהי' תחילה "בית המן", ולטהרו באמצעות "אחשורוש" שאחרית וראשית שלו" עד שיוכלו להשתמש בענין זה ולנצל להפצת והגדלת התורה, ולקיום המצוות בהידור.

ש"טיהרו באחשורוש", היינו, שבאמצע נעשו נכסי אחשורוש, מצד זה שהרוגי מלכות נכסיהם למלכות (ראה בזה מ"ש מהר"י פערלא, הנסמן במדור "ביאורי מגילה").

ויש לבאר ענין זה בעבודת האדם לקונו:

ישנם ענינים כאלה שלכאורה אין להם מקום כלל בקדושה, להיותם היפך הקדושה. ואעפ"כ רואים שמזמן לזמן משתמשים בהם, בהסכם גדולי ישראל. ומה לנו דבר גדול יותר מגאווה וישות, שלפעמים משתמשים בזה, כדברי הרשב"א ש"מצוה לפרסם עושי מצוה" (שו"ת הרשב"א ח"א סתקפ"א).

דלכאורה, הרי העושה את המצוה יודע הוא שעשה את המצוה, וא"כ, מהי תועלת הפירסום? – אלא, שכאשר גם אחרים ידעו, אזי יתוסף אצל העושה חשק גדול יותר, ויתכן גם שאחרים יתקנאו בו ויעשו כמותו – קנאה כזו שמרבה חכמה.

אמנם, כיון שיש עסק עם אנשים בשר ודם, קרוצים מחומר, הרי עלול ביותר שהפירסום יגרום לכך שתהי' לו פני' הקשורה עם ישות וגאווה, שכולם ידעו שהוא

פְּיָמִים אֲשֶׁר נָחַו בָּהֶם הַיְהוּדִים מֵאֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר
נֶהְפֶּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת
אוֹתָם יְמֵי מְשָׁנָה וְשִׂמְחָה וּמְשִׁלּוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ
וּמִתְנֹת לְאֲבִיוָנִים (ט, כב)

ביאורי
מגילה



היאך תקנו "משלוח מנות"
הרי "שונא מתנות יחי"?

מקשין העולם, היאך תיקנו חכמים דין משלוח מנות בפורים שהוא לכאור' נגד סברת התורה ד"שונא מתנות יחי" (משלי טו, כז), שנפסקה גם להלכתא (טושו"ע חו"מ סי' רמט ס"ה. וראה רמב"ם הל' זכי' ומתנה פי"ב הי"ז).

ונראה לבאר בזה, דהנה, הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ז)

אחר שמנה יחדיו המצוות הנוהגות בפורים, משתה סעודה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, כתב לענין קדימה ד"מוטב להרבות במתנות עניים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים הללו דומה לשכינה כו".

ומדקדוק לשון הרמב"ם משמע דיסוד מצות

דהאוכל חנינם מחבירו בוש הוא מלהסתכל בפניו והופך פניו לצד אחר. וזהו שונא מתנות יחי', דהמקבל מתנה הוא בוש ונחלשת דעתו, משא"כ השונא מתנה חיותו חזקה ואין בו עצבות ובושה.

ומעתה נמצא מבואר דבפורים דקבלת המתנות גורמת דוקא לידי שמחה אצל המקבל, ושוללת עצבות, כנ"ל מהרמב"ם, הרי שפיר שאני פורים מסתם מתנה, דפורים כיון שהודיעתנו התורה דבודאי מתחזק ושמח מקבל המתנה – שוב ליכא לחששא דאיסור "שונא מתנות יחי'" שהוא רק היכא שגורם לבושה והיפך השמחה.

ובגוף טעם הדבר שאין כאן בושה, אף שמתנת חנינם היא זו – מובן שפיר, דכיון שהכא הנתינה היא לזכרון הנס שניצלו חיי עמו ולא נתינה סתם, שפיר חיים ושמחה יש כאן בקבלתה.

יתחברו בני ישראל ויתקשרו עם הקב"ה בעצמו, כמבואר בארוכה בספרי חסידות.

ונמצא, דענין עיקרי במצוות הוא שע"י מתקשר האדם עם הקב"ה, ועוד עיקר, שתנאי לקבלת התורה הוא שיהי' "כולנו כאחד" ויהיו ישראל באחדות זל"ז. ומכיון שפורים הוא קיום וגמר קבלת התומ"צ צ"ל נרמזים בו שני ענינים אלו, הקשר עם הקב"ה, והתנאי שבזה שיהיו כולנו כאחד.

ועפ"ז יובנו שני המצוות, משלוח מנות, ומתנות לאביונים, דבמשלוח מנות נרמז הקשר עם הקב"ה שע"י המצוות, ובמתנות לאביונים התנאי שיהיו "כולנו כאחד".

דהנה, מצינו שנאמר על התורה והמצוות לשון אכילה ושת' (ראה מדרש רבה קהלת ב, כד "כל אכ"ש שנאמר במגילה הזאת בתורה ובמע"ט הכתוב מדבר", ועוד), ומבואר בזה שהוא רמז לזה שע"י התורה והמצוות מתקשרים עם הקב"ה (ראה לקוטי תורה לאדה"ז במדבר ע' פג, ועוד).

דישנם מצוות שנקראו בשם "זהב וכסף", שהם מצוות אהבה ויראה (ראה תורה אור לאדמו"ר הזקן דרושי וישב), אך מצוות המעשיות נקראו בשם אכילה ושת'. ומבואר בזה שהמצוות שנקראים בשם "זהב וכסף" הוא משום שהמצוות האלו הם מסייעים להתקשרות האדם עם הקב"ה, אך אין האדם מתקשר להקב"ה במצוות אלו לבדן, ולכן נקראו זהב וכסף, כמו שהמעות אין בהם תכלית לעצמם, כ"א על ידם קונים עניני אכילה ושת'.

משלוח מנות אף הוא מדין שמחה, דאילו במצות סעודה ומשלוח מנות לא היתה מעלת השמחה, הי' לו לומר רק "שאינן שם שמחה (סמ) אלא לשמח לב עניים כו", אלא בזה מדגיש הרמב"ם, דאף שגם החיובים דסעודה ומשלוח מנות עניינם שמחה, מ"מ מתנות לאביונים קודמת שהיא סוג שמחה מיוחד יותר, שמחה גדולה ומפוארה יותר. פירוש, דתלה הרמב"ם קדימותה דוקא בזה שהיא סוג שמחה המיוחדת יותר מסתם שמחה, והיינו כיון שס"ל להרמב"ם דאף מצות משלוח מנות מגדר שמחה היא שע"י נתינתה מתוסף בשמחת החג (ורק שאינה "שמחה גדולה ומפוארה").

והנה, ביסוד הענין ד"שונא מתנות יחי" יש לומר, שהוא לפי דוקא מי שאינו מקבל מתנה חיותו גדולה יותר, והוא ע"פ דברי הירושלמי (ערלה פ"א ה"ג) "דאכיל מן חברי' בהית מסתכל ביי", פירוש, כמ"ש הפני משה

מדוע משלוח מנות הוא באוכל ומתנות לאביונים בכסף?

מצות היום דפורים היא משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ואמרו רז"ל (מגילה ז, א וכן הובא בפוסקים) שצריך לשלוח שני מיני אוכלין לרעהו ושתי מתנות – או מעות או מיני אוכלין – לשני אביונים.

ולכאורה צריך ביאור:

א. מפני מה לרעהו מחויב לשלוח ב' דברים, משא"כ לאביון מספיק דבר אחד. ב. מפני מה לרעהו מחויב לשלוח דבר מאכל דוקא ולאביון הוא כרצונו אם מעות או מאכל.

ויש לומר הביאור בזה:

הנה בפורים קיימו מה שקבלו כבר, היינו שבזמן ההוא הי' גמר וקיום קבלת התורה והמצוות. ואדרבה דוקא אז הי' מדעת עצמם, משא"כ במתן תורה והתחלת קבלת התורה יש "מודעה רבה לאורייתא" (שבת פח, א). וכמו שבמ"ת נאמר ויחן שם ישראל לשון יחיד, כאיש אחד, כמו"כ גם בנס פורים נאמר וקבל היהודים ל' יחיד, וגם בעבודה עתה תנאי עיקרי הוא שצ"ל "כולנו כאחד" דוקא.

והנה, אמרו רז"ל (שמ"ר ר"פ יתרו ורש"י ד"ה דעלך שבת לא, א) "רעך ורע אביך אל תעזוב זה הקב"ה", ולכאורה איזה ריעות וחבור שייך בין ברי' שפלה להשם יתברך? אלא שכך עלה ברצונו ית' שע"י התורה והמצוות

דרוש
ואגדה



והשתא מוכן מה שבמצוה זו אפשר לתת גם מעות, כי הדרך לעורר את חבירו אינן שוין בכאור"א. דיש מתפעל ומתחיל להניח תפילין - לדוגמא - ע"י שרואה אחר מניח תפילין ויש מתפעל ומתחיל להניח תפילין ע"י שאחר מסביר לו ענין אהבת השם ויראתו, ולכן ה"מתנות" אפשר שיהיו מעות או אוכלין, כי אין תפקידם שהם עצמו יקשרו את האדם להקב"ה, כ"א להיות סיבה שהאביון יתעורר, וזה אפשר להיות גם ע"י "אוכלין" וגם ע"י "מעות".

ועד"ז מוכן מדוע במתנות לאביונים מספיקה רק מתנה אחת. דהוסבר לעיל, שהחסרון ב"נתינה אחת", הוא שכשמקיים סוג אחד של מצוות, א"א לידע אם כוונתו לשמיים, כיון שמקיים רק סוג המצוות שלפי טבעו ורגילותו. אך כיון שבהשפעה על האביון, הנה כנ"ל, העיקר הוא התוצאה, מה שהאביון יקיים התומ"צ, לכן אין זה נוגע כלל אם הנותן עושה זאת מצד שכ"ה טבעו ורגילותו, כי באם הצליח לגרום לו שיקיים תומ"צ, אין מפריעה כלל הכוונה של הנותן, כיון שהתוצאה היא בשלימות.

[ועיין במקור הדברים הטעם לכך שבמתנות לאביונים צ"ל ב' אביונים, דהם ב' ענינים בעבודה הצריכים התעוררות ע"י אחר שיסייע בידי האביון, עבודת נפש האלוקית ועבודת נפש הבהמית, עיי"ש בארוכה, ומפני קוצר היריעה לא הבאנו זה כאן].

אך המצוות המעשיות הם עצמם מקשרים את האדם להקב"ה, ולכן נק' "מאכל".

והשתא יובן ענין מצות משלוח מנות, דבזה מרומז הדרך להתקשר עם הקב"ה. ש"משלוח מנות" צריך להיות מ"איש - זה בני"י - ל"רעהו - זה הקב"ה". שזה מרמז על הקשר בין ישראל להקב"ה, ומכיון שכנ"ל קשר זה הוא אינו ע"י מצוות שנק' "זהב וכסף" אלא ע"י מצוות מעשיות, שנאמר עליהם לשון "מאכל", לכן במשלוח מנות יש לשלוח אוכל דווקא.

וזה שצ"ל נתינת ב' מנות דייקא בזה מרמז שבנתינת המנות להקב"ה (רעהו), צ"ל ב' סוגי מצוות, וכגון שבאם האדם הוא איש המעשה, הנה לא די שיהי' שקוע רק במצוות המעשיות, וכן להיפוך אם האדם הוא איש הרגש, לא די שיהי' שקוע רק במצוות שברגש. שבאם מקיים סוג א' של מצוות, יש מקום לחשש שעושה כן לא עבור הקב"ה, כ"א מחמת שכ"ה טבעו ורגילותו לקיים ענין זה, ורק כשמקיים ב' סוגים שונים של מצוות, ב' מנות, גם מצוות כאלו שאינם לפי טבעו ורגילותו, אזי מוכחא מילתא שעושה זה לשם שמיים, ולא מחמת רגילותו וטבעו, היינו ששולח המנות לרעהו זה הקב"ה.

ובמצוות מתנות לאביונים מרומז ענין השני, שצ"ל "כולנו אחד". והוא שצריך להשתדל ולהוכיח את חברו האביון ועני בדעת שגם הוא יעסוק בתומ"צ.

וְקַבַּל הַיְהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הֵחֵלוּ לַעֲשׂוֹת
וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מֶרְדֳּכַי אֲלֵיהֶם (ט, כג)

אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה הגמורה, וקבל היהודים (וע"ד מאמר חז"ל על הפסוק "קיימו וקבלו היהודים", ש"קיימו מה שקבלו כבר" (שבת פח, א)).

ומבאר בזה, דאף שבזמן מתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה ובשפל המצב, שהיתה הגזירה להשמיד להרוג

איך הוי המסירות נפש דפורים נעלית יותר
מהמסירת נפש דחנוכה?

כ"ק מו"ח אדמו"ר (מוהרי"ץ) נ"ע ביאר פסוק זה שפירושו שבזמן פורים קבלו ישראל מה שהחלו בהזמן דמתן תורה. דזה שאמרו נעשה ונשמע היתה רק ההתחלה דקבלת התורה (החלו לעשות), ובימי

ביאורי
מגילה



ומבאר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע "דאונס דבישראל שרי זהו כשמאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה, כי אם שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות, והיא מעצמה מתרצית כדי להציל עצמה, אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כי אם ברצון" (חידושים על הש"ס לכתובות שם. וש"ג).

ועפ"ז יש לבאר את טעם החילוק בין "אונסין" ל"חלאים", דזה שאין מלקין את העובר באונס הוא רק כאשר האונס הוא על העבירה עצמה (שאומרים לו עבור או תהרג), משא"כ בהמתרפא בא' מהן, כיון שהאונס אינו על העבירה עצמה (שהרי האונס הוא סכנת החולי), ואילו העבירה עצמה נעשית ברצון (כדי להנצל מסכנת החולי), עונשין אותו.

ועד"ז יש לומר גם בנוגע לחנוכה ופורים:

בחנוכה – כיון שהגזירה היתה על מצוות התורה, ש"בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות" (ל' הרמב"ם בהל' חנוכה), הרי, אף שהיו חייבים למסור נפשם ולא לעבור על מצוות התורה, ולא רק בנוגע לג' עבירות, אלא גם בנוגע לכל המצוות, שהרי "בשעת הגזירה . . . יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות" (רמב"ם הל' יסודי התורה שם), מ"מ, אילו היו עוברים ולא נהרגים, לא היו נענשים, מפני שהיו אנוסים על העבירה עצמה.

משא"כ בפורים – כיון שהגזירה היתה (לא על מצוות התורה, כי אם) על הגוף, "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", אלא שאילו היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, הרי, עשיית העבירה כדי להנצל מהגזירה דינה כהמתרפא באיסורין שבתורה, ובמילא, היו נענשין על זה, כיון שהאונס אינו על מעשה העבירה עצמה, שעושה אותה ברצון כדי להציל את עצמו.

ומזה מובן החילוק בין המס"נ דחנוכה להמס"נ דפורים – שהמס"נ דחנוכה היא במדידה והגבלה, שהרי היו יכולים לעבור ולא ליהרג, ולא היו מקבלים עונש על זה; ואילו המס"נ דפורים היא אמיתת ושלימות ענין המס"נ, ללא הגבלות כלל, שאין שום אפשרות לעבור ח"ו על מצוות התורה, שהרי אם היו עוברים היו נענשים על זה, וע"כ דווקא ממסירת נפש דפורים הייתה ה"קבלה" – "וקבל היהודים".

ולאבד ח"ו את כל היהודים, מ"מ דווקא אז קבלו מה שהחלו במתן תורה, כי בזמן ההוא הי' קיום התומ"צ שלהם במסירות נפש. וכמבואר בתורה אור (צא, ב, ובכ"מ), דהמס"נ שלהם שהיתה אז היא שבאם היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו.

וע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים (ראה בכ"ז ספר המאמרים תרפ"ז ע' קי ואילך).

והנה ידוע שבשני זמנים היתה מס"נ בפועל של כלל ישראל על תומ"צ, בחנוכה (בזמן גזירת יון) ובפורים (בזמן גזירת המן). וכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר, דזה שהענין דוקבל היהודים הי' דוקא ע"י המס"נ דפורים, הוא לא רק מפני שהמס"נ דפורים היתה לפני המס"נ דחנוכה, אלא גם מפני שהמס"נ דפורים נעלית יותר.

ויש לומר הביאור בזה:

דהנה, בנוגע להחייב דמסירת נפש כתב הרמב"ם דבג' העבירות "אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור". ו"כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים" ש"מתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן". אך יש חילוק בין "אונסין" ו"חלאים" ש"כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג . . . מפני שעבר באונס אין מלקין אותו", ואילו בחלאים, "אם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו" (כ"ז בהל' יסודי התורה פ"ה).

ולכאורה צריך להבין טעם החילוק ביניהם, דלכאורה, חולה שיש בו סכנה שעבר ונתרפא בא' מג' האיסורים, אנוס הוא, ולמה עונשים אותו?

ויובן זה ע"פ מה שמצינו בדין נוסף – "האשה שנחבשה בידי עכו"ם . . . על ידי נפשות אסורה לבעלה" (כתובות כו, ב), ולכמה דעות (רש"י ע"ז כג, א) ותוס' (כתובות שם) אסורה אפילו לבעלה ישראל, כיון שחוששין שמא נתרצית להיבעל כדי להציל את עצמה שלא יהרגה. ולכאורה, נתרצית להיבעל כדי שלא יהרגה – אנוסה היא, ואנוסה מותרת לבעלה ישראל (וכקושיית הרמב"ן (הובא בשט"מ ק כתובות שם)?)

וכמבואר בספר התניא (רפמ"ב) שמשנה רבינו, רעי' מהימנא, ממשיך ומשפיע מכחו בנפש כל אחד מישראל, ומובן, שהמשיך בכל ישראל גם שיהי' בהם הענין המיוחד שבו הצטיין. שאצל משה מצינו מעלה מיוחדת שנק' "עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא". שענין ה"עבד" הוא שבטל לגמרי לאדונו.

וענין זה המשיך משה בכל אחד מישראל, שגם הם יוכלו להתבטל לגמרי אל הקב"ה, ולכן עושה רק מה שבהתאם לרצון הקב"ה, וח"ו לא הפכו.

ונמצא, שכח הביטול להקב"ה עד כדי מסירת נפש, בא לכל ישראל מכחו של משה רבינו. ונמצא ששני הפירושים ב"וקבל היהודים" אם קאי על ישראל, כפירוש הפשוט, או על משה, תלויים זה בזה. כי, קבלת ישראל מכחו של משה הי'.

וענין זה הוא מפני שכאשר האדם בא לידי ניסיון מתגלה אצלו נשמתו הקדושה, וזה נותן לו הכח לעמוד נגד הגזירות. אך כאשר נגמר הניסיון, ונשמתם כבר לא מאירה בגלוי, אפשר להיות שיחזור האדם למצבו הקודם לפני הניסיון.

וזוהי ענין ה"קבלה" של ישראל לאחרי הנס דפורים, שגם לאחרי הנס, שכבר לא הי' אצלם נסיונות, היו שבורים ונדכאים מזה שנשאר בגלות, וכלשון הגמ' "אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד, א), ובקשו והתפללו שייגאלו ממצב זה.

ועי"ז הראו, שה"קבלה" והמסירת נפש שלהם לא היתה רק בזמן הגזירה והנסיון, אלא גם לאחרי זה "קבלו" את התורה, עד כדי שהיו שבורים מזה שנשאר בגלות.

ומזה יש ללמוד גם בימינו אלה, שאין לאדם להסתפק בזה שיש הרחבה בגשמיות וברוחניות, אלא זה שנמצאים אנו בגלות ו"אכתי עבדי דאחשורוש אנן" צריך להביא רגש של "נשבר ונדכא", ויש לקוות ולהתחנן לזה ש"תחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים" במהרה בימינו.

וקבל משה - וקבל היהודים - היינו הך!

איתא בזוהר הקדוש (ח"ב קצא, ב) "וקבל היהודים, וקבלו היהודים מבעי' לי, מאי וקבל, דא משה, דאיהו היהודים, כללא דיהודאי".

ולכאורה צריך ביאור, איך יתאים פירוש הזוהר עם הפירוש הפשוט בפסוק, שקאי על הקבלה שקבלו בני ישראל שבאותו הדור?

ויש לומר הביאור בזה:

הסיבה שבני ישראל שבאותו הדור היו יכולים לעמוד בנסיון, ולמסור נפשם (כמבואר במדור "ביאורי מגילה" בארוכה) הרי זה ע"י שנתעורר אצלם הענין ד"וקבל". דא משה", שבכל אחד מישראל בפנימיות נפשו.

קבלת התורה דווקא בעת הרווחה

ביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר (מוהרי"ץ) נ"ע שכתוב זה קאי על מסירת נפשם של ישראל בזמן גזירת המן, שע"ז גמרו את קבלת התורה שהחלו בזמן מתן תורה (כמבואר במדור "ביאורי מגילה" בארוכה, וש"ג).

ולכאורה צריך ביאור, הרי לפי פשוטו, בכתוב זה מדובר אודות הזמן שלאחרי הנס דפורים, שבזמן ההוא כבר "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", וא"כ, איך רואים מכאן גודל מסירות נפשם של ישראל?

אלא, שיש לומר, שאדרבה, בזה מרומז שגם לאחרי הנס דפורים, הייתה "קבלה" של התורה, שבמידה מסויימת גדלה מעלתה גם על המסירות נפש שבזמן הגזירה.

דהנה, אנו רואים שישנם כאלו שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תורה ומצוות, הייתה להם מסירת נפש במשך כמה וכמה שנים, אך כשבאו אח"כ למדינות הרווחה ולמקומות ששם אפשר לעסוק בתורה ובמצוות מתוך הרחבה, לא הי' ניכר בהם המסירת נפש שהי' להם מקודם.

דרוש ואגדה



תורת חיים



כִּי מְרַדְכֵי הַיְהוּדִי מִשְׁנֵה לַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוֹשׁ וְגִדּוֹל
 לַיְהוּדִים וְרִצּוֹי לְרֹב אַחִיו רִרְשׁ טוֹב לְעֵמוּ וְדִבֵּר
 שְׁלוֹם לְכָל זֶרְעוֹ (י, ג)

ביאורי
מגילה



מדוע נותר מרדכי משנה למלך גם אחר הנס?
 על הפסוק "ורצוי לרוב אחיו" פירש רש"י "שפירשו
 ממנו מקצת סנהדרין לפי שנעשה קרוב למלכות, והי'
 בטל מתלמודו".

ולכאורה דורש ביאור, איך יתכן שמרדכי היהודי
 נשאר "קרוב למלכות" אם עי"ז "הי' בטל מתלמודו"?
 דבשלמא בעת גזירת המן, הי' צריך להיות קרוב
 למלכות כדי להציל את ישראל, אך כאשר כבר בטלה
 הגזירה, מדוע לא הפסיק את היותו "משנה למלך" כדי
 לא ליבטל מתלמודו?

ויש לבאר זה ע"פ מה שכתב רש"י בתחילת
 המגילה על הפסוק "הוא אחשורוש" שפירש "הוא
 ברשעו מתחלתו ועד סופו". והיינו, שעד סוף ימיו הי'
 אחשורוש רשע.

ועפ"ז מובן בפשטות מה שנשאר מרדכי "קרוב
 למלכות", כי מצד היות אחשורוש "רשע" ישנו החשש
 תמיד שיחדש את הגזירה. ולכן גם אחרי הנס נשאר
 מרדכי "משנה למלך", כדי להישמר מכל צרה שלא
 תבוא מאחשורוש הרשע.

סברת המחלוקת בין הסנהדרין באם הי'
מרדכי צריך להישאר משנה למלך

איתא בגמ' (מגילה טז, ב) "לרוב אחיו, ולא לכל
 אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין", ומפרש
 רש"י "לפי שבטל מתלמוד תורה ונכנס לשררה",
 וממשיך בגמ' "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת
 נפשות, דמעיקרא חשיב ל' למרדכי בתר ד' ולבסוף
 בתר חמשה", דבתחילה נחשב מרדכי ה"חמישי"
 ואחרי "שנעשה מרדכי שר בינתיים ירד חשיבותו אצל
 חכמים" (רש"י שם) ונחשב רק ה"שישי".

ולכאורה צריך ביאור:

מזה ש"פירשו ממנו" רק "מקצת סנהדרין" ולא כולם
 משמע דרוב הסנהדרין הסכימו עם מרדכי. וצריך ביאור
 מה הי' תוכן החילוק בין "רוב" הסנהדרין ל"מקצתו",
 שרובם הסכימו עם מרדכי, ומקצתם "פירשו ממנו".

דרוש
ואגדה



וי"ל דתלוי בפלוגתת הבבלי וירושלמי (רפ"ה
 דברכות) גבי "חסידים הראשונים היו שוהין . . ט'
 שעות ביום בתפילה". דמקשה בגמ' (לב, ב) "תורתן
 היאך משתמרת", ומשני "מתוך שחסידים הם תורתם
 משתמרת". אולם בירושלמי שם הגירסא "על ידי שהיו
 חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן".

הרי לפנינו פלוגתא, דלהבבלי תורתו רק משתמרת,
 דפירושו "שאינ תלמודם משתכח" מהם (רש"י ברכות שם),
 אבל מ"מ לא יתוסף אצלם, רק כפי זמנם הפנוי נשאר
 להם לת"ת, משא"כ להירושלמי ניתנה לחסידים ברכה
 מיוחדת בלימודם "שהצליחו להביין ולהשכיל מיד ולא
 היו שוהין" (פני משה שם) וא"כ לא רק שלא שכחו את מה
 שלמדו עד אז, אלא ניתוספו להם ידיעות בתורה כמו
 אלו שתורתם אומנתם.

והנה איתמר משמ"י דהגאון בעל צפנת פענח
 מראגאטשאוו, דפלוגתא זו היא גם לגבי ת"ח העוסק

בתורתו כאשר עוסק בצרכי ציבור, וא"כ, מדוע נחשב מרדכי כ"שישי" בלבד אצלם?

אלא שלמרות גודל המעלה בהצלת נפשות, עדיין "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות", כי ישנה מעלה מיוחדת ו"גדלות" באלו ש"תורתם אומנתם" ואינם מבטלים תורתם לשום דבר, גם על אלו שמצילים נפשות, וש"ברכה ניתנת בתורתן". ומכיון שמרדכי "בטל מדברי תורה" לכן ירד מחשיבותו אצל החכמים.

ומ"מ, הגם שירד מגדלותו ומחשיבותו, מ"מ סברו מרדכי ורוב הסנהדרין שהי' עליו לישאר בתפקידו כ"משנה למלך", כי כדאי "לרדת" ב"גדלות" וחשיבות אם עי"ז אפשר להציל נפשות מישראל, ולהיות "דורש טוב לעמו".

ובפרט, שמרדכי הי' בבחינת "תורתו אומנתו", והפסיק מתלמודו בשביל תועלת הרבים, אך אלו שמבטלים תורתם בלאו הכי בשביל ענינים אחרים כ"ש וק"ו שעליהם להתעסק ב"הצלת נפשות" ותועלת הרבים.

ואם יש להשתדל בהצלת ה"גופים" והגשמיות של ישראל כ"ש וק"ו שיש להשתדל ביותר וביותר בהצלת "הנשמות" והרוחניות של ישראל, שיש לוותר על התועלת הפרטית ולהתמסר לגמרי להציל את אלו ש"נשמתם" ויהדותם שרויים בסכנה, ולקרובם לתורה ויהדות.

בצרכי ציבור, דלשיטת הבבלי תורתו רק משתמרת, ולשיטת הירושלמי ברכה ניתנת בתורתו.

ועפ"זי"ל דהיא היא פלוגתת מרדכי ודעימי' רוב חברי הסנהדרין, ומקצת אחיו שפירשו ממנו. דמרדכי (אשר הגלה מירושלים) ורוב הסנהדרין ס"ל כשיטת הירושלמי, ומאחר שנכנס לשורה לשם הצלת נפשות (כדאי' בגמ' שם) ניתנה ברכה בתורתו ויכול להשאר בסנהדרין, משא"כ מיעוטא דסנהדרין אזלי בשיטת הבבלי, דתורתו רק משתמרת, ובמילא שוב אינו ראוי להשאר בסנהדרין שענינו רק לימוד התורה, ולפיכך פירשו ממנו.

אך לפי זה צריך ביאור, מדוע "ירד מחשיבותו אצל חכמים", הרי לשיטת רוב הסנהדרין ברכה ניתנת

לוותר על התועלת האישית בשביל הצלת נפשות!

מצינו, שהגם שע"י שנעשה מרדכי "משנה למלך" "ירד מחשיבותו אצל חכמים", ו"פירשו ממנו מקצת סנהדרין", מ"מ לא שינה מרדכי הנהגתו והמשיך בתפקידו, כי בזה הי' אפשר לו להציל נפשות מישראל, וסבר מרדכי שכדאי "לרדת" בחשיבות בשביל תועלת הרבים (ראה במדור "דרוש ואגדה" הביאור בזה באריכות).

ומזה הוראה לכל אחד ואחד, שיש להשתדל בהצלת ישראל, למרות שע"ז יכול להיות "שירד" בחשיבותו, ויהי' חסרון בשלימותו הפרטית, כי יש לוותר על התועלת הפרטית בשביל תועלת וטובת הרבים.

תורת חיים



- הוספה ררכי החסידות -

מלחמה נגד 'קליפת עמלק'

ב.

העזה וחוצפה שלא על-פי טעם ודעת

וזהו שעמלק בגימטריא ספק, שעושה ספיקות ואומר מי יאמר שהוא כך, זוהי הדרך של עמלק, שכאשר באים לענין אלקי, וכן בענין הנסים והדומה מטיל הוא ספקות ושואל – מי אמר שזה אכן כך? הגם שהוא עצמו יודע שהאמת כן הוא, שהרי זה בענינים שכליים ומובן על-פי השכל ממש אמיתית הענין, ומכל-מקום הוא מטיל ספיקות שבזה מקרר את הענין.

וזה רק בדרך העזה וחוצפה לא על-פי טעם ודעת רק בדרך חוצפה בלבד, ואינו דומה לז' מדות דקליפה, דמה שאוהב ונמשך אחרי הדברים הגשמיים והחומרים שזהו להנאתן וטובתן, אבל בעמלק הוא רק בדרך העזה וחוצפה ולא להנאתו ולהתגברות התאוה ולהשיג תאוותו כ-אם רק לנגד [ל]אלקות.

וכמו החצוף שענינו רק להעזי ולא לתועלת עצמו כ-אם להעזי נגד זולתו, וזה גופא מה שהוא עז-פנים וחצוף זהו מהותו וחיותו, והוא בעצמו יודע שהוא לא כלום, יודע מעלת זולתו ומעזי בו, ובזה הוא כל קיום מהותו.

[נראה במוחש בטבעי העזי פנים, דכל מי שהוא פחות וגרוע יותר עד שאינו כלל שום מציאות אנושי וכבהמה ממש בכל עניניו הנה עזותו וחוצפתו ביותר לגבי רם המעלה ביותר (שבאמת ענין זה יכול למצוא בנפשו כל אחד בחלקי העבודה, דבשעה שממלא תאוותו באיזה ענין דאכילה ושתיה והדומה אז עולים במוחו קרירות בענינים הנעלים יותר כו', פירוש בענינים פנימיים, כמו בהידורי מצוה, או ענינים שהם

א.

יודע ומשיג אלקות - ומכוון למרוד בו

קליפת עמלק אינה דומה לשארי הקליפות, דכל הקליפות המה מנגדים אל הקדושה, אבל כל היותם הוא מצד העלם והסתר האור, אבל כשמאיר גילוי אור אלקי הם מתבטלים, אבל קליפת עמלק הוא שעומד נגד גילוי אלקות, והיינו גם כשיש גילוי אור אלקי, והוא שמתכוון בשכלו ויודע אלקות במוח ומכל-מקום לא יתפעל בלבו כלל מזה, אלא עוד אדרבה מנגד בהעזה וחוצפה גדולה נגד גילוי אלקות, וכמו שאומרים "יודע את רבונו ומכוון למרוד בו" (ראה תורה-אור תצוה פג, סע"ד ובכ"מ), שיודע ומשיג אלקות.

...והוא על-ידי הקרירות, "אשר קרן בדרך", שהוא מקרר ב"דרך הוי", היפך מדריגת אברהם אבינו ע"ה, דכתיב ביה "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמר דרך הוי' כו'" (וירא יח, יט), דיש דרכים ונתיבות שבהם מאיר הגילוי דשם הוי', נרגש ה"למעלה מדרך הטבע", והוא הנקרא "חמימות יהודית" (די אידישע ווארעמקייט), ועמלק הוא המקרר בדרך הוי'.

וקרירות הלזו אין זה קרירות דהעדר עבודה, כ-אם שמקרר את הענין שלא יתפעל ממנו, שגם מה שמשגי ומבין היטב את הענין האלקי ומכל-מקום אינו מתפעל מזה בלבו, ויש בזה אופן שהוא בדרך הסכס, שזה כמו הסכס בנפשו לבלי התפעל משום ענין אלקי, [באמרו:]: זהו רק ענין אלקי, ואין צריך להתפעל מכך, וזה עוד גרוע יותר כידוע.

מוחלטת, כשמקיימים מצוות בתוקף ובחיות ללא התחשבות במנגד], כשעמלק רואה שיהודי עושה מצוה בחמימות הרי-זה שובר אותו...

ד.

עיקר העצה למחות את עמלק היא הזכירה

הזכירה גופא מבטלת את עמלק, והזכירה היא הן זכירת ה', והן הזכירה שיש 'קליפה' קשה ועמלק שמה, דהעיקר הוא הקבלת-עול, ולכן העיקר הוא הזכירה, דכאשר זוכר על הוי' ואין הענין נשכח אצלו כלל במילא אזי יבוטל עמלק. ועוד דענין הזכירה הוא מה שיזכור שישנו קליפה קשה כזו ויהיה רע בעיניו מפני מה נמצא כזה, ובזה גופא הרי-הוא שובר קליפת עמלק.

וזהו "זכור את אשר עשה לך עמלק" (תצא כה, יז) . . [ש]העצה לזה [= למחיית עמלק] הוא הזכירה, שרע בעיניו שנמצא קליפה קשה כזו וזוכר את ה' תמיד שאין הענין נשכח אצלו כלל, ובמילא הרי-הוא מקיים את המצות בקבלת-עול-מלכות-שמים שעל-ידי-זה נשבר קליפת עמלק, דכל אחד מישראל העושה מצות בתוקף וחובה, הנה על-ידי-זה שובר קליפת עמלק, ולכן עיקר העצה למחות את עמלק הוא הזכירה.

דעל-ידי הזכירה שזוכר את ה', וזכירה אינה ענין שבלב שכבר אמור, וכן אינו ענין העיון, כי-אם זכירה בפה דיקא שהוא הלימוד באותיות התורה, דכל אחד ואחד מישראל הקובע עתים לתורה בקריאת אותיות התורה, הנה על-ידי-זה הוא שובר ודוחה קליפת עמלק.

(קטעים מספר המאמרים תרפ"ה עמ' רו ואילך; עמ' קצא ואילך)

על-פי קבלה והדומה), וכמו-כן הוא בקליפת עמלק דכל ענינו הוא העזות, שכל מהותו – העדר (קטע זה מספר המאמרים תר"פ עמ' יא).

וכמו-כן קליפת עמלק הוא רק לנגד [ל]אלקות, והוא לא קליפה המסתרת על הפרי כי-אם קליפה המנגדת על הפרי. וזהו דעמלק מלשון "ומלק את ראשו ממול ערפו" (ויקרא ה, ח), דידוע שהצואר הוא הממוצע להמשיך מהמוח אל הלב על-ידי קנה ושט ורידין וכמו שנתבאר במקום-אחר, ועמלק הוא שעומד בעורף ואינו מניח גילוי המוחין שיאיר בלב.

ג.

להיות לבבו חם בחיות אלקי בקיום המצות

...עמלק בירוורו הוא בדרך שבירה ודחיה דוקא . . למחות את עמלק ולבטלו בשבירה ודחיה, והביטול אינו על-ידי גילויים כי-אם בדרך קבלת עול דוקא, והוא על-ידי ההשתדלות וההתעסקות בקיום המצות שיהיה המצוה חביב ויקר לו לעשותה בהתעוררות ובחיות ובתוקף ההסכם שבא מצד רצון העצמי דוקא, וזה יהיה כל עבודת האדם להיות לבבו חם בחיות אלקי בקיום המצות ולא רק לפי שעה אלא יהיה תמיד כן, ויעשה את המצוה בחיות רבה, וכל עשיותיו יהיו בדרך נצחון, גם כשמצד הענין אין זה נדרש ממנו, ומכל-מקום יעשה זאת בחיבה וזריזות.

וזהו מה ששובר את עמלק, דקליפת עמלק אינו בדרך בירור כמו בחכמה ובינה [=השכלה והתבוננות] וגילוי אור, כי-אם בדרך נצחון דקדושה [שבירת קליפת עמלק] אינה בדרך של התעסקות עמו, אלא בדרך של התעלמות



רשימת המקורות

ביאורי מגילה

ע"פ בימי אחשורוש	ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 2 ואילך
בשנת שלש למלכו	ע"פ רשימת "פורים, ש"ת" נדפסה ברשימות חוברות ו, לג
והשתיה כדת אין אונס	ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 162 ואילך
וצומו עלי גו' שלשת ימים	ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 371 ואילך
ביום ההוא נתן גו' בית המן	יעויין בארוכה לקוטי שיחות ח"ד עמ' 86 ואילך
משלוח מנות . . ומתנות לאביונים	יעויין בארוכה שיחת פורים תשל"א (וראה לקו"ש חט"ז עמ' 365 ואילך)
וקבל היהודים	ע"פ שיחת פורים תשי"א
כי מרדכי היהודי	ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 377 הע' 27

דרוש ואגדה

ויהי בימי אחשורוש	ע"פ שיחת פורים תשד"מ
בשנת שלש למלכו	ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 170 ואילך
והשתיה כדת אין אונס	ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 165
וצומו עלי גו' שלשת ימים	ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 174 ואילך
ביום ההוא נתן גו' בית המן	ע"פ שיחת פורים תשט"ו
משלוח מנות . . ומתנות לאביונים	ע"פ אגרות קודש ח"א עמ' רנה ואילך
וקבל היהודים	ע"פ שיחת פורים תשכ"א
כי מרדכי היהודי	ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 373 ואילך

תורת חיים

ויהי בימי אחשורוש	ע"פ שיחת פורים תשכ"ט
בשנת שלש למלכו	ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 172 ואילך
והשתיה כדת אין אונס	ע"פ שיחת פורים תשמ"ב
מנער ועד זקן	ע"פ שיחת ש"פ תרומה תשמ"ג
וצומו עלי גו' שלשת ימים	ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 214 ואילך
ביום ההוא נתן גו' בית המן	ע"פ שיחת פורים תשט"ו
משלוח מנות . . ומתנות לאביונים	ע"פ אגרות קודש ח"א עמ' רנה ואילך
וקבל היהודים	ע"פ "תורת מנחם – סה"מ מלוקט על חדשי השנה" ח"ג עמ' לט ואילך
כי מרדכי היהודי	ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 378 ואילך