

קונטרס

אורה 12 תורה

ביאורים ועיונים
בענייני המגילה וימי הפורים
מתורת
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

גליון ב (פב)





מעמו זראו כי מוזב הי'

הננו לבשר לקהל קוראינו כי ניתן להרשם
כמנויים על הקובץ ולקבלו מידי שבוע
באמצעות הדואר

בסך 10 ש"ח בלבד לחודש
(דמי טיפול ומשלוח)

למרטים נא למנות לטלפון 03-9604832
(ניתן להשאיר הודעה)



יוצא לאור על ידי
'אור החסידות'

מכון תורני להפצת תורת החסידות

ת.ד. 2033 כפר-חב"ד, 72915
טלפון: 03.9604832 פקס: 03.9607370

פתח דבר

"ליהודים היתה אורה ושמחה ושישון ויקר,
אמר רב יהודה אורה זו תורה וכן הוא אומר
כי נר מצוה ותורה אור"
(מגילה טז, ב)

לקראת ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'אורה זו תורה' (ב) 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'.

וזאת למודעי, שבד"כ לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבירו 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 ו"מסמך גאולה לגאולה" נזכה לגאולה האמיתית והשלמה, ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

ב"ה. ערש"ק פר' תצוה
ה'תשס"ו

מערכת לקראת שבת
שע"י מכון אור החסידות

תוכן הענינים

ונכתב בספר

הטעם שנתייעץ אחשורוש ב"חכמים יודעי העתים" האם צריך להרוג את ושתי, דלכאורה היתה מורדת במלכות ומה ספק יש בדבר; ביאור נפלא בלשון הכתוב "כי כן יסד המלך" דזה קאי על כללות הסעודה שיסודה היה לצורך "לעשות כרצון איש ואיש".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לו עמ' 161 ואילך)

ועל הניסים

ביאור דברי הגמ' דהסיבה לכך ש"נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה" היא מפני ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" - וכי על ההנאה לבד התחייבו במיתה? ; בהקדם ביאור דברי המדרש דישראל נמשלו ל"כבשה אחת בין שבעים זאבים" ו"גדול הרועה שמצילה ושומרה".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לא עמ' 170 ואילך)

כתבוני לדורות

ביאור נפלא בגדר מה שהמגילה יש בה זכירת מלחמת עמלק, דבגמרא גמרינן זה מן הכתוב "כתוב זאת זכרון בספר", דהיינו דיש בזה גדר מיוחד דכתיבה; עפ"ז מבאר החילוק בין הירושלמי והבבלי בזה, וההו"א ומסקנא דהגמרא בנוגע להיתר כתיבת המגילה; ביאור מה שמגילת אסתר אינה בטלה לעתיד לבוא.

(ע"פ ליקוטי שיחות חלק כו עמ' 219 ואילך)



ונכתב בספר

ביאורים
במגילת אסתר



”ורבים מעמי הארץ מתייהדים”

(אסתר ח, יז)

ויש לבאר את הפסוק ע”ד הרמז, שגם אלו שלפני פורים היו “עמי הארץ” – היינו שההתעסקות שלהם היתה רק בענינים ארציים וחומריים, “מתייהדים” - נעשו “יהודים”, וכדרשת רז”ל (מגילה יג, א) - “אמאי קרי ליה יהודי על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי”, דהפירוש הפנימי בזה הוא, דבכל דבר מוצאים את האלקות שבו (שהרי יש בכל דבר חיות אלקית המחיה אותו, ואם אומרים שיש “אתר פנוי מניה” – היינו שיש מקום שאין בו אלקות – נמצא שמחשיבים שישנה רשות שניה, והרי זה ענין של שתי רשויות ומעין עבודה זרה). וזהו “ורבים מעמי הארץ” – שההתעסקות שלהם היתה בענינים ארציים וחומריים, “מתייהדים” – שגם בהענינים הארציים מוצאים את האלקות שבהם.

(ע”פ לקוטי שיחות חלק לו עמ’ 762)

הטעם שנסתפק אחשורוש בדינה של ושת

הטעם שנתייעץ אחשורוש ב"חכמים יודעי העתים" האם צריך להרוג את ושת, דלכאורה היתה מורדת במלכות ומה ספק יש בדבר; ביאור נפלא בלשון הכתוב "כי כן יסד המלך" דזה קאי על כללות הסעודה שיסודה היה לצורך "לעשות כרצון איש ואיש"

א. בתחילת המגילה מסופר שביום השביעי של המשתה שעשה אחשורוש "לכל העם הנמצאים בשושן הבריה", צוה "להביא את ושת המלכה לפני המלך גו' ותמאן המלכה ושת לבוא גו' ויקצוף המלך מאד גו' ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים גו' כדת מה לעשות במלכה ושת על אשר לא עשתה את מאמר המלך גו'".

והטעם שהציע אחשורוש את הדבר לפני חכמיו הוא "כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין" (כי כן מנהג המלך בכל משפט לשום את הדבר לפני כל יודעי דת ודין. רש"י), ומשמע מזה, שהי' מסופק בדינה של ושת. ולכאורה תמוה: הנהגת ושת ("ש"לא עשתה את מאמר המלך") הרי היתה מרידה במלכות – ומהו הספק בדינה? והלא מי שאינו מקיים ציווי של מלך, בדיני ישראל ע"פ תורת חסד רשות למלך להרוגו (מדין מרידה במלכות) – ומובן שכן הוא אצל מלכי האומות, שהמורד במלכות "אחת דתו להמית".

וביותר תמוה מענהו של ממוכן – אחד ה"חכמים יודעי העתים" – "לא על המלך לבדו עותה ושת המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים גו' כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן גו'" – כלומר: הטעם לזה שהיא חייבת מיתה הוא לא מפני חטא מרידתה במלך אחשורוש, אלא לפי שעושה על "כל השרים . . כל העמים . . להבזות בעליהן בעיניהן"!

בכמה מפרשים עמדו על זה, ותירצו בכמה אופנים. ויש לעיין דהרי זו תמי' עצומה בפשוטם של כתובים, ולא באה ולא נרמזה אפילו בפרש"י על המגילה!

ב. ויש לבאר זה בהקדם הביאור במה שכתוב לפנ"ז (בנוגע למשתה זה) "והשתיה כדת אין אונס כי כן יסד המלך על כל רב ביתן לעשות כרצון איש ואיש", דלכאורה אינו מובן לשון הכתוב "כי כן יסד המלך", דמדוע אומר דווקא לשון "יסד" ולא נקט כלשון הרגיל "כי כו צוה המלך" (וכפירוש רש"י ע"כ - "לשון יסוד, כלומר כן תקן וצוה").

כמו כן צריכה ביאור אריכות לשון הכתוב "כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש", דלכאורה הול"ל בקיצור "והשתיה כדת אין אונס כי כן צוה המלך"?

וי"ל, ששאלות אלו מבאר רש"י בפירושו על התיבות "על כל רב ביתו", דמפרש "על כל שרי הסעודה שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים" – דלכאורה, הרי הכתוב בא לתת טעם ל"השתיה כדת וגו'", וא"כ "שר האופים ושר הטבחים" מאי בעי הכא?

אלא, דמכורה שאלות הנ"ל למד רש"י, שזה שהשתיה היתה באופן ד" (כדת) אין אונס" לא היה ציווי פרטי מהמלך בנוגע לשתייה, אלא תוצאה מזה שהמלך "יסד" ותקן כללות סעודה זו באופן מיוחד – כלומר, שכל שרי הסעודה נצטוו מהמלך "לעשות כרצון איש ואיש".

ולכן מפרש רש"י "על כל רב ביתו" – "על כל שרי הסעודה, שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים", שתקנת המלך היתה בנוגע לכל פרטי הסעודה (שתהיה "כרצון איש ואיש"), הכוללת כל מיני מאכל ומשקה; וממילא מובן, ש"כל רב ביתו" כאן כולל "כל שרי הסעודה", שהם "שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים".

ועפ"ז מדוייק לשון הכתוב "לעשות כרצון איש ואיש", שמשמעו לא (רק) שלילת האונס, אלא גם עשייה (חיוב) – כי עיקר תקנת וציווי המלך המלך (גם בנוגע לשתיית יין) לא היה (רק) ענין של שלילה ("אין אונס"), אלא ענין חיובי ("לעשות כרצון איש ואיש"), ששרי הסעודה סידרו אותה באופן שכאו"א מהמסובים אכל ושתה כפי רצונו. וזוהי אריכות לשון הכתוב, דזה ש"השתיה כדת אין אונס" הוא "כי כן יסד המלך גו' לעשות כרצון איש ואיש", שהיא תוצאה מענין כללי שיסד ותקן המלך בסעודה זו.

ג. ועדיין צ"ע: כיון שעיקר החידוש בסעודה זו הי' ש"יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש" – למה נאמר זה כנתינת טעם על הא ד"השתי' כדת אין אונס", ולא כענין בפני עצמו? ועוד: מאי קמ"ל הכתוב בזה שמקדים "והשתי'". אין אונס" – דבר המשתמע בדרך ממילא מזה שממשיך מיד "כי כן יסד מלך". לעשות כרצון איש ואיש? אם "על כל רב ביתו" למלאות רצון כאו"א בכל השייך לסעודה זו, פשיטא שאין אונס בה, אין לאונס ולהכריח לשתות!

וגם דיוק לשון הכתוב "כן יסד המלך" עדיין אינו מתיישב כל צרכו – דאף שזה שייך לכללות הסעודה, מ"מ הי' מספיק, לכאורה, לומר "כי כן צוה המלך על כל רב ביתו" ("על כל שרי הסעודה") לעשות כרצון איש ואיש".

ויש לומר, כי בזה שהענין ד"כן יסד המלך גו' לעשות כרצון איש ואיש" בא כנתינת טעם על "השתי' כדת אין אונס", מודגש יותר החידוש בסעודה זו, שהיתה "כרצון איש ואיש".

ד. ביאור הענין:

"והשתי' כדת אין אונס פרש"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 (בפשוטו של כתוב) לפרש כן, מובן בפשטות – הן מצד תוכן הכתוב, דלכאורה, למה יעלה על הדעת שיאנסו לשתות עד שהוצרך להיות ציווי מיוחד (ומהמלך עצמו – "כן יסד המלך") ש"השתי". . אין אונס? והן מלשון הכתוב, דתיבת "כדת" מאי פירושה, והול"ל "והשתי" אין אונס?

ולזה פרש"י "לפי שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול" – וכיון שישנן סעודות ש"דתן" (מנהגן) מחייבת לכוף על השתי, הי' מסתבר לומר, שבמשתה של מלך, בנדוד, שכולה היתה "כיד המלך" (בכל פרטי, ובפרט בנוגע ליין, שמפורש בו "ויין מלכות רב כיד המלך"), הרי ודאי ש"דת זו היתה שורת בה; ולכן 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 בנדוד 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 מחילתה תיקן שיהי' כרצון העם דוקא. כלומר: יש סעודות שענינן הוא להרבות בכבוד עושה הסעודה, וע"ד המשתה הראשון שעשה אחשורוש "לכל שריו ועבדיו גו' בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו" – ובסעודה כזו כבוד המלכות מחייב לנהוג כ"דת", "לשתות כלי גדול" דוקא; אבל הסעודה שעשה אחשורוש אח"כ "לכל העם הנמצאים בשושן הבירה" היתה למטרה אחרת – לא להראות גדולת 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 "והשתי" כדת אין אונס", שבזה מודגש עד כמה הי' סעודה זו "לעשות כרצון איש ואיש" (רצון והנאת העם דוקא), עד שמצד זה היו יכולים לבטל את "השתי" כדת" (היפך כבוד המלכות), כיון שמטרת סעודה זו הי' "לעשות כרצון איש ואיש" כנ"ל.

ה. ע"פ הנ"ל מיושבת בפשטות התמי' הנ"ל (סעיף א) בנוגע לושתי (עד שאין רש"י צריך לבארה בפירושו):

כיון שכל סעודה זו הי' לעשות כרצון כל אחד ואחד, ופשיטא ש"אין אונס" בכל הקשור לסעודה זו (כיון שכן יסד המלך וזהו כבודו) – הרי יש מקום לומר שאין ושתי חייבת לבוא "לפני המלך גו' להראות העמים והשרים את יפיה" באונס (ומיאונה אינו מרידה במלכות, אלא אדרבה בהתאם לרצון המלך, "לעשות כרצון איש ואיש").

אבל מובן שיש מקום לומר גם להיפך [ומפני כמה טעמים: 1] י"ל שהבאת ושתי לפני השרים

אינה פרט וחלק מהסעודה ולא חל ע"ז הציווי ד"לעשות כרצון איש ואיש". (2) הציווי "לעשות כרצון איש ואיש" הוא בכלל, אבל כאן הרי יש ציווי מפורש של המלך. (3) לעשות כרצון איש ואיש" הי' בנוגע ל"העם הנמצאים בשושן הבירה", שאחשורוש רצה להנאותם כו', ואין המלכה בכלל] – ולכן התייעץ אחשורוש עם "החכמים יודעי העתים" האם יש כאן ענין של מרידה במלכות או לאו, ובכדי להרגה, נזקקו לבוא לטעם הנוסף ד"לא על המלך לבדו גו".



פנינים

"ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורושי"

(אסתר א, א)

"הוא אחשורוש - הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו"

(יש"י)

לכאורה כוונתו של רש"י היא לתרץ קושיא המתעוררת בפשוטו של מקרא, דלכאורה הול"ל "ויהי בימי אחשורוש המלך..." ולשם מה נכתבו התיבות "הוא אחשורוש".

וע"כ מתרץ רש"י שהפסוק מלמדנו ש"הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו".

וצריך להבין, דהרי מצינו בכמה מקומות שהפסוק משתמש בלשון כהנ"ל וכמו "הוא משה ואהרן" (שמות ו, כז) ומה מכריח את רש"י כאן בפשוטו של מקרא לומר ש"הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו"?

וי"ל בזה ובהקדים דיוק נוסף: דהנה, בסיום המגילה כתוב "כי מרדכי היהודי . . . ורצוי לרוב אחיו . . . " ופרש"י "לרוב אחיו – ולא לכל אחיו מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין לפי שנעשה קרוב למלכות והי' בטל מלימודו".

וצריך להבין, דלכאורה לאחר הנס של פורים הוה ליה למרדכי לחזור ללימודיו, דבשלמא קודם הנס דפורים היה צריך מרדכי לעמוד בשער המלך ולהיות קרוב למלכות בכדי לבטל הגזירה. אבל לאחרי שכבר "נפל פחד היהודים עליהם" לשם מה היה צריך מרדכי (גדול הסנהדרין) להמשיל ליבטל מלימודו ולהישאר קרוב למלכות?

ושאלה זו בא רש"י לתרץ בפירושו בתחילת המגילה: דהנה, מכיון ש"הוא ברשעו מתחלתו

ועד סופו" מובן שגם לאחרי הנס דפורים וגם לאחרי שהרגו את המן, היה אחשוורוש עדיין רשע, וזה שהוא ביטל את הגזירה היה רק מצד זה שהיה מוכרח לבטל אותה, אבל אחשוורוש מצד עצמו עמד עדיין ברשעו.

ובכדי לשלול שלא תהיה גזירה נוספת על היהודים, היה צריך מרדכי להישאר קרוב למלכות ולהשגיח שלא יגזרו גזירות רעות.

(ע"פ שיחת פורים ה'תשל"ג)

"ידיה בימי אחשוורוש"

(אסתר א, א)

בהפסוקים הראשונים של המגילה, המגילה מספרת על המשתה שעשה אחשוורוש להשרים ולאח"ז "לכל העם הנמצאים בשושן הבירה..." והמגילה מתארת את גודל המשתה שהיה "בחצר גנת בתן המלך" וכו' "כרפס ותכלת... מיטות זהב וכסף וכו'".

וצריך להבין מה הצורך לתאר את משתה אחשוורוש בפרטיות ובאריכות, הלא כוונת המגילה בהסיפור של המשתה הוא רק בכדי לספר ש"כטוב לב המלך ביין אמר... להביא את ושתי המלכה" ולאח"ז כש"ותמאן... ושתי לבוא" הרג המלך את ושתי. ולכאורה אריכות הסיפור בענין המשתה אינה נוגעת כלל לענין זה?

וי"ל שבא ללמדינו שכשם שאחשוורוש לא הסתפק בעשיית משתה גדול בערך השרים והעם שבשושן, אלא עשה המשתה "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו" עם כל הפרטים המנויים במגילה – כך צריכים כל אחד ואחת להתנהג בלימוד התורה ובקיום המצוות, דאם ביכולתו ללמוד שעות רבות ולקיים ריבוי מצוות, אין מספיק שהוא לומד ומקיים מצות יותר מהרגיל אצל אחרים, אלא מכיון שבאפשרותו ללמוד יותר ולקיים יותר מצוות צריך הוא להתנהג באופן של "בכל מאודך" "מאד שלך", כפי היכולת שיש לו, ולא להסתפק בכך שלימודו וכו' הוא יותר מאחרים.

(ע"פ שיחת פורים תשל"ג)

"ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפזר ומפרד בין העמים"

בכל מדינות מלכותך... ואת דתי המלך אינם עושים"

(אסתר ג, ח)

ויש לבאר טענת המן לאחשוורוש ע"ד הסוד:

דהנה בספר מאורי אור (ע' א' אות קכ"ב בשם המדרש) איתא ד"אחשוורוש" קאי על הקב"ה ש"אחרית וראשית שלו". והמן הוא המקטרג למעלה, והוא מקטרג על עם ישראל, ואלו דבריו:

"ישנו עם אחד" – ישנו עם שמהותם "אחד", היינו, שביכולתם לפעול שבכל מקום יהיה ניכר שזהו "אחד", שאין זה נפרד מאחדותו ית', ועד שיכולים לפעול בארץ הגשמית שתהיה "דירה לו

יתברך". ואעפ"כ הם "מפזר ומפרד בין העמים" – שבמקום לנצל כוחותיהם הנעלים (ישנו "עם אחד") הם מתפעלים מהעמים, ובמילא "ואת דתי המלך – מלכו של עולם (יל"ש אסתר רמז תתרנז בתחילתו)) – אינם עושים".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 651)

"זינבור מרדכי"

(אסתר ד, יז)

"זינבור מרדכי - על דת, להתענות ביו"ט ראשון של פסח.
שהתענה י"ד בניסן ומי"ז ומי"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 ב"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 לאחרי זה ש"ומרדכי ידע" "ויקרע..." 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 בי"ד.

(ע"פ שיחת ליל ב' דחה"פ ה'תשכ"ה)





ועל הניסים

סיבת הגזירה
וגדר הנס דפורים



”נהנו מסעודתו של אותו רשע”

ביאור דברי הגמ' דהסיבה לכך ש"נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה" היא מפני ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" – וכי על ההנאה לבד התחייבו במיתה?; בהקדם ביאור דברי המדרש דישראל נמשלו ל"כבשה אחת בין שבעים זאבים" ו"גדול הרועה שמצילה ושומרה"

”שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם”
(מגילה יב, א)

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 שהשתחוו 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 אחשוורוש.

[גם לכאורה דוחק (קצת) לפרש הכוונה לאכילת מאכלות אסורות – דהרי אמחו"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 לפרשן.

ב. יש מפרשים, דמכיון שמשתה זה עשה אחשוורוש על ביטול בנין המקדש (כדאייתא בגמ' מגילה יא, ב) שלפי חשבוננו של אחשוורוש מלאו השבעים שנה דגלות בכל 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 שמת 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" ניהא, 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") 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 (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 בני" לאחרי 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 אחשוורוש (אף שזה היה קודם ל"גדל המלך . . את המן") הוכיחו כי הם מחשיבים את אחשוורוש 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 (אחשוורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ – שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. דהשתתפותם 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"שבעים) זאבים" ונהנו מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את השמירה הנסית של "גדול) 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"י 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 הלביש 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"י הנמצאים בגלות תחת שליטת האומות צריכים לתת כבוד למלכות ודינא דמלכותא דינא, ו"דרשו את שלום העיר. . . והתפללו בעדה וגו'", כו'. 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 ישראל 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 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 החשורוש) 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 המלוּבש 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 המלוּבש 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 המלוּבש בטבע, שהוא נס כמו נס גלוי, שלכן מברכים הברכה "שעשה נסים" הן בחנוכה (נס שאינו מלוּבש בטבע) והן בפורים (נס מלוּבש בטבע), והיינו דמה שהציל הקב"ה את בני ישראל בימי הפורים לא היה באופן של הנהגה טבעית, אלא בהנהגה נסית – ואעפ"כ הנס התלבש בלבושי הטבע, כי גם ה"טבע" דבני ישראל הוא בעצם "נס" שלמעלה מהטבע (כנ"ל).

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

יחד עם זה צמה "שלושת 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 לאחשורוש 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 לאחשורוש (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.

ח. אחת מההוראות שיש ללמוד מזה בעבודת כאו"א:

בנ"י נבראו נשמות בגופים, באופן שמוכרחים להתעסק בצרכי הגוף. ומכיון שהקב"ה בראם באופן זה, בודאי זהו רצונו יתברך, שיתעסקו בצרכי הגוף.

ובאה ההוראה מימי הפורים, דאף שצריכים להתעסק בעניני הגוף – הרי העסק צ"ל לא באופן של "הנאה", כי אין התעסקות זו אלא "לבוש" וטפל לעיקר תפקידו בעלמא דין; ההנאה והתענוג של איש ישראל צ"ל בחיי נשמתו, לימוד התורה וקיום המצות וכו', ואילו ההתעסקות בעניניו הגשמיים היא רק כדי שיהיה 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 הם טפל, וג"ז – כדי שיהיה 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", 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 היתה קשורה בזה, שהיהודים הכירו שההנאה מ"סעודתו של אותו רשע" היא נגד עצם קיומו (טבעו האמיתי) של עם ישראל, ועי"ז זכו להצלה וגאולה,

ומיסמך גאולה לגאולה, גאולת פורים לגאולת פסח – ועד וכולל יציאה אמיתית ממצרי והגבלות הגוף

– וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

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 המלחמה 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".



כתבוני לדורות

גדר זכירת מלחמת
עמלק במגילה



”בספר – מה שכתוב במגילה”

ביאור נפלא בגדר מה שהמגילה יש בה זכירת מלחמת עמלק, דבגמרא גמרינן זה מן הכתוב “כתוב זאת זכרון בספר”, דהיינו דיש בזה גדר מיוחד דכתיבה; עפ”ז מבאר החילוק בין הירושלמי והבבלי בזה, וההו”א ומסקנא דהגמרא בנוגע להיתר כתיבת המגילה; ביאור מה שמגילת אסתר אינה בטלה לעתיד לבוא

”שלאה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה לא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה”
(מגילה ז, א)

המעלה בכלל הזה אינה רק מה שמחיית עמלק מוזכרת כמה פעמים בתורה, אלא בעובדה שהדבר נמצא בכל חלקי התורה. ובלשון הירושלמי⁷ – שהיא “כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים” (וכפי שמוצאים בכמה ענינים שהגמ’ מדגישה אודותם ש”דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים”⁸).

הדבר מביא עוד יותר לידי ביטוי כיצד מלחמת עמלק היא ענין הכי כללי, ועד שהדבר נוגע בכל חלק (מדריגה) בתורה.

א. ענין זכירת מלחמת עמלק¹ מופיע מספר פעמים בתנ”ך, וכפי שהגמ’² לומדת זאת מהפסוק³ “כתב זאת זכרון בספר – כתב זאת מה שכתוב כאן (בפ’ בשלח) ובמשנה תורה (בפ’ תצא)⁴, זכרון מה שכתוב בנביאים בספר שמואל⁵, בספר מה שכתוב במגילה” – דהמגילה אף היא ענין של “זכירת מחיית עמלק”⁶.

- (1) כ”ה בפרש”י מגילה ז, א ד”ה כשלשה “להזכיר מלחמת עמלק”.
- (2) מגילה שם.
- (3) בשלח יז, יד.
- (4) כה, יז ואילך.
- (5) א פרק טו.

בחוקותי בפ’ זכור שתייה שונה בפין זכרון עמלק – הלכות מגילה. ורה אנציקלופדי’ תלמודית ערך זכירתה עמלק (עמ’ ריט ואילך). וש”נ.

- (7) מגילה פ”א ה”ה. וכ”ה ברות רבה פ”ד, ה.
- (8) מגילה לא, א. ע”ז יט, ב. וראה גם ב”ק צב, ב.

(6) ראה רמב”ן תצא שם, יז: ויהי סמך למקרא מגילה מן התורה, ולהעיר מפ’ הראב”ד והר”ש משאנן לתו”כ ר”פ

ויש לומר שבכך מודגש בכבלי, שהעילוי שבזה אינו רק מה שנמצא כתוב בכל חלקי התורה, אלא גם בזה שבכל חלק מתוסף תוקף וחומר מיוחד.

ולפיכך משנה הכבלי ואומר (לא "בכתובים" אלא) "בספר מה שכתוב במגילה": דהנה בנוגע ל"נביאים" מובן התוקף שמתוסף ביחס ל"תורה". אף שתורה היא למעלה מנבואה ונביאים¹⁵ – מ"מ ישנו חומר בדברי נביאים, שהעובר על דברי הנביא חייב מיתה, משא"כ העובר על דברי תורה [ואע"פ שהעונש דעובר על דברי הנביא הוא דוקא אם שמע מפי הנבואה ובעת הנבואה¹⁶, מ"מ זה גופא הוכחה, שישנו תוקף בדברי הנביאים בכלל, אפילו כאשר הוא רק "כתוב בנביאים" (ואינו קשור בפועל בעונש הנ"ל)].

אבל בנוגע לכך ש"כתובה . . . בכתובים" לא מתוסף לכאורה כל חומר. ולפיכך אומר הכבלי "בספר מה שכתוב במגילה", כדלקמן.

מקדים הביאור בסוגיית הגמרא שם

ג. הדבר יובן ע"פ ביאור הגמרא שם במגילה², וז"ל: "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות¹⁷ שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים¹⁸ שלישים ולא רבעים" ("בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות ובמשנה תורה ובספר שמואל, וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו" – רש"י), עד שמצאו לו מקרא כתוב

15) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ח וט' (וראה לקו"ש חי"ט ע' 177 ואילך. וש"נ). וראה פרש"י חולין קלז, א ד"ה תורה משה.

16) האריך בזה בצפ"נ בכ"מ (הובא בלקו"ש ש"ש ע' 181. וש"נ).

17) בע"י כאן (וראה בדק"ס מכ"י וכ"מ) הגי' "כתבוני בספר". וראה לקמן בפנים.

18) משלי כב, כ.

ע"ד שבנוגע לזמן, אומרים ביחס למלחמת עמלק – "מלחמה לה' בעמלק מדור דור"⁹, כך הוא גם בנוגע לתורה, שמלחמת עמלק מפורשת בכל חלקי התורה¹⁰.

עפ"ז יובן מה שבכבלי מפרט יותר¹¹ ומוסיף "מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" – מכיון שבתורה גופא, משנה תורה הוא סוג בפני עצמו, וכפי שהגמ'¹² מחלקת שד' ספרים הראשונים "משה מפי הגבורה אמרן" ואילו משנה תורה "משה מפני עצמו אמר", "וברוח הקודש"¹³.

"מה שכתוב במגילה" ולא "בכתובים"

ב. ויש לומר, שלשיטת הכבלי מתוסף כאן עוד עילוי, ובהקדים הדיוק בלשון הכבלי: "כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה" – דלכאורה, בהמשך ללשון "מה שכתוב בנביאים" הי' עליו לומר "בספר מה שכתוב בכתובים"¹⁴ ?

יתירה מכך: בירושלמי כתוב אכן, כנ"ל "ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים . . . זאת תורה . . . זכרון אלו הנביאים . . . בספר אלו הכתובים" !

9) ס"פ בשלח. וראה תיב"ע ות"י שם. וראה אוה"ח שם יז, יד.

10) וכל הפרטים של מלחמת ומחיית עמלק נכתבו ונעשו חלק מהתורה.

11) כמדובר כמ"פ בהחילוק דכבלי וירושלמי דכבלי הוי בתראי לגבי ירושלמי ולכן מפרט יותר (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 168 ואילך. וש"נ).

12) מגילה לא, ב.

13) תוד"ה משה שם.

14) התחלת הלשון בכבלי "כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה", ולא "תורה" (כבירושלמי) – מוכרח, שהרי זהו עיקר החידוש בכבלי על מה "ששלחו לה" מתחלה "הלא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רבעים", בשמות ובמשנה תורה. משא"כ בירושלמי שם שלא נזכר זה כלל ב"צערם" (של חכמים).

הירושלמי מגילה שם בהמשך הסוגיא²²: ר' יוחנן ורשב"ל ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל מה טעמא קול גדול ולא יסף²³, רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל כו'.

האלשיך בפירושו על מגילת אסתר²⁴, מבאר את המקור למאמר רז"ל שמגילת אסתר אינה עתידה ליבטל, מהלימוד הנ"ל²⁵ שמצאו בתורה כתב זאת זכרון בספר, ולומדים ש"בספר" קאי על המגילה, "ע"כ ראו רז"ל לומר שלא יתבטל הספר הזה כי מצות התורה היא לכותבו וע"כ כאשר אין התורה מתבטלת גם מה שצותה לכתוב לא יתבטל משא"כ בכל ספרי נביאים וכתובים שלא צייתה התורה לכותבם".

ויש לומר שכך היא גם דעת הרמב"ם, שלומד זאת (גם) מהגמרא הנ"ל "בספר מה שכתוב במגילה". ולפי"ז פסק הרמב"ם אינו רק עפ"י הירושלמי²⁶ אלא מיוסד גם על הבללי.

בתורה כתב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה". ופירש רש"י על "זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" – "דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד".

וצריך להבין (וכפי ששואלים המפרשים¹⁹): מה הועיל הענין ד"מצאו לו מקרא כתוב בתורה?"

הרי הדורש ראי' הוא רק שזהו "כתב אחד" – מכיון שהיתר "שלישים" הי' ידוע גם לפני כן (ללא הפסוק "כתב וגו'"), אלא שלמדו ש"כאן" (באלה שמות) ובמשנה תורה נחשבים בתור שניים (ובנביאים הוא כבר "שלישים"); ולאידך – גם מהפסוק "כתב זאת זכרון בספר" מוכח שאסור לכתוב "רבעים" אלא רק "שלישים" – וא"כ מה נתחדש ("עד שמצאו לו מקרא") עקב הפסוק "כתב זאת גו'?" בפסוק זה לא כתוב לכאורה ש"כאן" ובמשנה תורה נחשבים כתב אחד!

ואם הדבר מוכרח מצד הסברא א"כ (א) מעיקרא מאי קסבר, (ב) מה מועיל כאן הפסוק²⁰?

הטעם לכך שהמגילה לא תתבטל לעת"ל

ד. ענין נוסף הדורש ביאור: הרמב"ם פוסק²¹ "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם".

בהגהות מ"י מביא כמקור לדברים, את

(19) ראה טורי אבן, פני הושע, שפת אמת ומפרשי הע"י.

(20) ועיי"ש מה שתירצו.

(21) הלי' מגילה ספ"ב.

(22) כ"ה הלשון בירושלמי (ובהגהתי – בכמה שינויי לשון).

(23) ואתחנן ה, יט.

(24) משאת משה למג"א ט, כח (הובא גם במראה הפנים לירושלמי שם. ע"ש ולקמן בפנים).

(25) ועיי"ש שמבאר לפני"ז כי בימות המשיח שתמלא הארץ דיעה נבין לאשורו מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים וע"כ יתבטלו כי לא יהי' לנו צורך אליהם. וראה יפה מראה ומראה הפנים לירושלמי מגילה שם. קה"ע שם. רב"ז שבסוף הערה הבאה. ועוד.

(26) ובפרט שבירושלמי הלשון "הנביאים והכתובים כו'". שיש לפרש שיבטלו מלקרות בהם. משא"כ במגילה שלא יבטלו מלקרות בה בצבור (כמ"ש בהשגות הראב"ד לרמב"ם שם. מאירי מכות כג, ב*). וכן משמע מהלימוד בירושלמי בזה שלא תבטל שנאמר "קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסוף מזרעם", וכמ"ש בקה"ע שם ד"ה אף מגילת אסתר "כיום קריאתה". וראה גם יפה מראה שם. אבל ברמב"ם "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים". חוץ ממגילת אסתר" הרי מפרט "ספרי נביאים", ומג"א עצמה, אם יהיו קיימים בתורת כתבי קודש.

ובנביאים ובכתובים", ומכיון שמוצאים זאת רק בתורה ובנביאים, ולא בכתובים, מובן שזהו המקור לכתובת המגילה בכדי שתהי' זכירת מעשה עמלק גם בין הכתובים, "ובספר אלו הכתובים"²⁹. ולכן אין מפרטים את המגילה כענין בפ"ע, דאין זה דין (פרט) בכתובת המגילה, אלא דין (פרט) בכתובים, שמזכירים מחיית עמלק גם בכתובים.

לאידך, שיטת הבבלי היא - "בספר מה שכתוב במגילה", והיינו, שהיא כתיבה מיוחדת של מגילה, לא בדומה ל(כתובת) שאר הכתובים, וגם לא ככתובת מלחמת עמלק מה שכתוב בנביאים, שהיא רק בגדר הכשר של "זכרון"³⁰. משא"כ במגילה נחדש דין של "בספר"³¹, הציווי הוא על מעשה הכתיבה³²,

הירושלמי קאי על עצם התקנה דימי משתה ושמחה (ראה לעיל סימן נא. ובהערה 15 שם. ו"נ). אבל גם לפירושים י"ל דבהלימוד נכלל (עכ"פ) גם לכותבו בין הכתובים. משא"כ להבבלי דשליחות זו השני' דאסתר ה' רק ע"ז ד"כתבוני לדורות" – ראה לעיל שם. וראה מרגניאטא טבא לספר המצוות להרמב"ם שורש א אות ח.

(29) ראה חדא"ג ופנ"י בבבלי כאן.

(30) באברבנאל בהקדמתו לפי' לנביאים הראשונים ד"ה ואומר שהיתה ד"ה ואומר בתשובת, שבנביאים ה' ציווי ה' לנביא שיכתוב כל ספר (ועיי"ש שכתב שזהו א' מהחילוקים בין נביאים וכתובים, דבכתובים לא בא אליהם ציווי אלקי לחברו). אבל אעפ"כ י"ל שתוכנו ענין כתיבה (בשביל) זכרון (ולהעיר מירושלמי שם: זכרון אלו הנביאים ויכתב בספר זכרון לפניו ליראי ה' וגו'). ולא כמגילה שתוכנה – כתיבת ספר, ככפנים.

(31) להעיר מצפצ"נ לרמב"ם ה' מגילה פ"א ה"א שלאחרי שמבאר ש(מלבד מצות קריאת מגילה . . צריך כדן ספר דאל"כ הוה ע"פ . .) יש בה מצות כתיבה ולכך ס"ל דמטמא את הידים (ע"ש). ומהמשך הגמרא מוכח דכ"ה לדיעה זו דררשי בספר מה שכתוב במגילה, עיי"ש ברש"י ד"ה הוא דאמר. ריטב"א שם. ועוד) כתב להלן "אך עוד נ"מ שנתנה לכתוב בפ"ע . . וא"כ גם בכתובתה יש שני דברים אחד מה שנתנה בכלל כל הכתובים וגם בפני עצמה ולכך נקראת מגילה".

(32) ע"פ ה"ל בהחילוק דבבלי וירושלמי יומתק המשך המאמר בירושלמי "המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני"

אולם גם על ביאור האלשיך מקשים המפרשים²⁷: דהרי זכירת מלחמת עמלק שנכתבה בספר שמואל נלמדת גם היא מאותו הפסוק "כתב זאת זכרון בספר", והיינו, שגם על (ספר שמואל) חל הענין ד"מצות התורה לכותבה". ומכך שנאמר שהנביאים וכתובים עתידין להבטל (סתם), משמע שגם ספר שמואל נכלל בזה?

"זכרון" בנביאים, "בספר" במגילה

ה. וי"ל הביאור בזה:

החילוק בין זכירת מלחמת עמלק שבנביאים (ספר שמואל) ולבין זו שבמגילת אסתר, מובן מלשון הגמרא גופא: בנוגע לנביאים לומדת זאת הגמרא מהתיבה "זכרון", מה שכתוב בנביאים, ובנוגע למגילה לומדים זאת מתיבת "בספר", מה שכתוב במגילה. והיינו, החיוב ד"כתוב בנביאים" הוא (רק) בגדר "זכרון", דהציווי בזה אינו (כל כך) הכתיבה מצד עצמה, אלא מה שע"י הכתיבה בנביאים יהיה ה"זכרון",

משא"כ במגילה הציווי בזה הוא "בספר", שנוסף על "ושים באזני יהושע" ע"י דיבור, תהי' כתיבה בספר, "בספר" – מה שכתוב במגילה".

ויש לומר שזהו גם החילוק בין הירושלמי לבבלי:

בירושלמי באים ללמוד שזכירת מעשה עמלק צריכה להיות כתובה²⁸ "בתורה

ובנוגע שאר הענינים דפורים – כולל דין קריאת המגילה, כתב הרמב"ם כענין בפ"ע (בהמשך ההלכה) "ימי הפורים לא יבטלו כו'". וראה שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרסו. אלשיך שם. וראה בהנסמך בהערה הבאה.

(27) מראה הפנים לירושלמי שם (וראה מה שמתרץ שם).

(28) כ"ה בפ"י קה"ע שם ד"ה היו מצטערין וד"ה ומצאו אותה. אבל להרמב"ם ריש מגילה (וכמה מפרשים) סוגיית

ניתן להוסיף את רוח הקודש שבימי אסתר שהוא סוג אחר לגמרי – לאחר הזמן של נביאים ונבואה (אחרונים, זמן הכתובים)³⁵, מכיון ש"כתבתי לך שלישים . . ולא רבעים".

אך לאח"ז "מצאו לו מקרא כתוב בתורה", לכן לומדים בפסוק "כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה"; דהחילוק הנ"ל בין ד' ספרים הראשונים למשנה תורה הוא באופן האמירה, אבל בגדר ודין כתיבה, "כתב זאת", הנה "מה שכתוב כאן ובמשנה תרה" יש להם את אותו הגדר³⁶.

עפ"י מובן ההמשך, החילוק בין נביאים ומגילה, שזהו לא רק שלמדים שהכתיבה צריכה להיות עוד שתי פעמים, אלא שהם שני סוגי כתיבה נפרדים: בנביאים הוא רק "הכשר" ל"זכרון"³⁷, משא"כ "מה שכתוב במגילה" הנלמד ב"בספר", הוא דין כתיבה "בספר".

מעלות הן". ובה"ו שם "כל הדברים כו' חוץ ממה רבינו רבן של כל הנביאים כו'".

(35) ראה אברבנאל שם בהחילוק דתורה נביאים וכתובים באופן כתיבתם. וראה לקמן בפנים.

(36) ראה אברבנאל בהקדמתו לספר דברים ד"ה ענין הספר (ואילך).

(37) והיינו לא כמגילה שלדעת ר"י ושמואל שם ניתנה לכתוב שלא תהא ע"פ (ראה הערה 33 ובהנסמן שם), שלדיעה זו אינה בכלל כתבי הקודש שמתמא את הידים, משא"כ נביאים שפשוט לכו"ע שכולם הוו מכתבי הקודש שמתמאים את הידים.

כי במגילה לדיעות הנ"ל כל גדרה של הכתיבה הוא רק הכשר להקריאה. משא"כ בכתיבת נביאים (בכתבי קודש) שיש בהם דין ומצות כתיבה (לא (רק) בשבין קריאתה שלא יהא כקורא ע"פ כמגילה), אלא שתוכנה – גדר זכרון כו', כתיבת ספר זכרון (ולהעיר מלעיל סימן נא סעיף כ ואילך)*.

(* להעיר מחילוקי הסוגים בהכשר מצוה: הכשר הקרוב ממש להמצוה, הכשר דהכשר, ועוד. ראה שבת קל, א: במקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל לעשות איזמל – ואח"כ המצוה מילה, ולהעיר מלקו"ש חט"ו ע' 454 ואילך. התו' תשד"מ ח"ב ע' 1259-64

שיהי' ספר. בסגנון אחר: אין זה (רק) דין (פרט) בכתובים, שמלחמת עמלק תוזכר בכתובים, אלא דין במלחמת עמלק (הרביעי), שצריך להיות "בספר".

עפ"י מבאר ההו"א ומסקנא דהגמרא

ו. עפ"י יובן גם חילוק הסברות דההו"א ש"מתחלה שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים ולא רבעים", והמסקנא ד"מצאו לו מקרא כתוב בתורה":

בתחילה למדו שחלוקי המקומות שנוכרה בהם מלחמת עמלק קשורה בחילוקי הדרגות ברוח הקודש [דזהו מה שמחיל על הדבר גדר של חלק מכתבי הקודש, אם "ברוח הקודש נאמרה"³³ (כפי שהגמרא ממושיכה)]. ובמילא יש למנות את שכאן ובמשנה-תורה כשני מקומות נפרדים, שהרי ישנו הבדל בין ד' הספרים הראשונים ומשנה תורה (כנ"ל סעיף א), ועד"ז זו שנאמרה בשמואל ע"י נביאים היא סוג (ודין) נפרד – נבואה³⁴. ובמילא לא

דמפרש בצפע"נ שם "ור"ל הכתיבה" (וראה גם מרגניתא טבא לסהמ"צ שם). והיינו דבאו להוסיף על הנאמר לפנ"ו, "ומצאו אותה כתובה כו' בכתובים כו' בספר אלא הכתובים", דהוי רק חלק ופרט מהכתובים, וע"ז מוסיפים דנאמר בזה דין כתיבה בפ"ע בנוגע להמגילה (לא רק דין בכתובים שיהי' כתיב בהם מעשה עמלק), ובצפע"נ ממשין שם "ולכן מבואר שם דאין עתידה להבטל" (ראה לקמן בפנים).

(33) אלא דלשמואל מה ש"ברוה"ק נאמרה", נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב" (היינו רק כתיבה לצורך קריאתה ולא דין כתיבה בפ"ע ונפק"מ – לטמא את הידים (ראה בפרטיות בריטב"א שם. ובהנסמן לעיל סימן נא הערה 5). והוא כדעת ר"י דרד"ש "כתב זאת מה שכתבו כאן זכרון מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב במשנה תורה בספר מה שכתוב בנביאים", דגם לדידי' ניתנה לכתוב לצורך קריאתה – ראה תוס' וריטב"א שם. אבל לדעת ר"א המורעי, תמא דתלמודא כאן ד"בספר מה שכתוב במגילה", וברוה"ק נאמרה היינו ג"ז שנאמרה לכתוב (בפ"ע). וראה המשך הגמרא "תניא ר' אליעזר אומר כו'".

(34) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב "הנביאים מעלות

התורה נצחית בכללה ובפרטה⁴⁵ (שבזה נכללים בפשטות גם דברי הנביאים)⁴⁶: דעניני תורה בכלל, נצחיותם מתבטאת בכך שהציווים וההוראות אינם מתחלפים ובהם לא יהי לעולם שינוי גרעון ותוספת⁴⁷ ותמיד צריך לקיימם (וכפי שחז"ל אומרים⁴⁸ בנוגע לנביאים – "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרה לא נכתבה").

ואילו הנצחיות דחמשה חומשי תורה היא באופן שהציווי עצמו ישנו תמיד⁴⁹. מכיון שחמשה חומשי תורה ענינם – כתב (משא"כ ה"כתב" דנביאים אינו בתור דין כתיבה בפ"ע, אלא בתור הכשר ל"זכרון"⁵⁰ כנ"ל).

וזהו גם החידוש דמגילה, הנלמדת מ"בספר מה שכתוב במגילה", שנצחיותה היא גם כן כאופן הנצחיות דחמשה חומשי תורה, דברים שבכתב⁵¹ – ספר, הם "אומרים" תמיד את

כלומר, המגילה היא ע"ד "מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" – חמשה חומשי תורה³⁸ – שעליהם נאמר במפורש "כתב זאת"³⁹.

מבאר דזוהי בקשת אסתר "כתבוני"

ז. ויש לומר שזהו גופא הפירוש בבקשת אסתר (כמבואר בבבלי) "כתבוני לדורות": היא ביקשה שהדבר יכתב לא רק כחלק מ"כתובים" ותו לא, אלא "כתבוני לדורות"⁴⁰ – כתיבה שחל עלי' דין וחיוב כתב (דהתורה), שאז אינו מתבטל, אלא הוא לדורות.

ובפרט לפי ביאור הגאון הרגצ'ובי⁴¹ שמאריך בנוגע ל"דבר הכתוב בתורה", ש"הוי דבר נמשך ופועל תמיד"⁴², שלכן המתפיס נדר בשבועת משה⁴³ חלה השבועה אף שמשה התיר את שבועתו – "כיון דהשבועה כתובה בתורה הוי דבר הנמשך וכאילו השבועה ישנה תמיד"⁴⁴.

וזהו העילוי שבנצחיות דחמשה חומשי תורה, עליהם נאמר שלא יבטלו, אף ש"כל

(45) תניא קר"א ד"ה ולהבין פרטי ההלכות (קס, א).

(46) אבל י"ל דגם בקו"א שם מדובר בהלכות דוקא, וכברמב"ם כאן שגם ע"ז אומרים דלא תבטל כחמשה חומשי תורה.

(47) רמב"ם הל' סוה"ת רפ"ט. יסוד התשיעי ב"ג עיקרים (פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק). ובכ"מ.

(48) מגילה יד, א.

(49) ראה לקו"ש ח"ה ע' 240. ח"ח ע' 151.

(50) ולכן שייך בהם ביטול לעת"ל כמ"ש ברמב"ם כאן (היינו שיבטל דין "כתב" שבהם – אף שההוראות כו' שבהם ה"ה נצחיים, ככפנים).

(51) עפ"ז יש לבאר (ע"ד הרמז עכ"פ) לימוד הנ"ל הערה 38 "דברי שלום ואמת". מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (אף שכל כתבי הקודש אין כותבין אותן אלא בשרטוט – רמב"ם הל' ס"פ ס"ז. שו"ע י"ד ס"פ ס"א) – כי החידוש והעילוי דמג"א הוא דהוי כאמיתה של תורה – אמת שלא תבטל (נצחיות). כאמיתה של תורה, חמשה חומשי תורה.

[וימה שממשך הרמב"ם "וכהלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלן לעולם" – כי גם ההלכות של תורה שבע"פ הן נצחיים כחמשה חומשי תורה, אף שאינם בכתב (משא"כ מג"א, אם לא היתה "כתב דתורה" – לא היתה בה נצחיות (זו)].

(38) להעיר ממגילה טז, ב: דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה (ובפרש"י שם "כספר תורה עצמו"). וראה גם חז"ל ג' מהרש"א שם יט, ב ד"ה מ"ד.

(39) אלא ש"ל שנתוסף במה שכתוב במגילה, כי בזכירת מעשה עמלק הנאמר בתורה" "כאן ובמשנת תורה" לא נאמר ל' "ספר". דנעשה ספר בפ"ע, אלא נאמר בלשון "כתב" – זאת, דמ"זאת" למדין כאן ובמשנה תורה (ראה פרש"י מגילה שם), משא"כ במגילה דחל שם על התפצא "בספר". וראה מגילה יט, א.

(40) וכן יש לפרש גם להגירסא (הנ"ל הערה 17) "כתבוני בספר".

(41) ראה מפענח צפונות פ"ה ס"ב. וש"נ. צפענ"ח ע"ה ת"ת בראשית ד, ה.

(42) צפענ"ה הל' תרומות בהשמטות ע' 120.

(43) נדרים י, א (במשנה). שם, ב. ובר"ן שם מירושלמי.

וראה פ"י הרא"ש שם הטעם ש"נקט לשון נדר".

(44) הצפענ"ה האריך וכתב ע"ז בנוגע לכתב בכלל, בנוגע לשטר וכיו"ב מפענצ"פ פ"ה ס"ב. ואכ"מ.

חומשי תורה": "והרי היא קיימת" – (בלשון הווה). והיינו, דאין זו מציאות שנאמרה וניתנה פעם בעבר ותוכנה לא יתבטל (גם) לאחר זמן, הוראות שלא יתבטלו – אלא זוהי מציאות שהיא עצמה קיימת לעולם, ובמילא לא שייך שתתבטל.

משא"כ "ספרי הנביאים וכל הכתובים", אף שהם הוראות לדורות, "נצרכה לדורות", הרי הם אבל ענין של "זכרון",

[וי"ל שאדרבה - דלשון "זכרון" שייך רק על דבר שאינו לפנינו⁵³, שאינו בגדר "כתב" ו"ספר", דהדברים – (דיבורים) עצמם אינם נמשכים תמיד⁵⁴].

53) ראה צפע"נ להל' תרומות שם שמבאר שם המחלוקת שבגמ' כאן דת"ק ס"ל דזכרון לא שייך רק אנביאים ור"י ס"ל דגם אמשנה תורה.

54) ע"ד החסידות ביאור מרז"ל דנביאים וכתובים יתבטלו חוץ ממג"א והלכות – ראה תו"א צב, א. שם קיט, א ואולך. ועוד.

לצוות". וראה מפרשים שנשמנו בפנים ההערה.

** כ"ה בפרש"י לפנינו. וליתא ברפוס ראשון ובלשון רש"י שהועתק ברמב"ן, וכן בתו"כ ושאר מקומות שנשמנו בפנים ההערה.

הענינים⁵².

מבאר דיוק לשון הרמב"ם "כחמשה חומשי תורה"

ח. עפ"ז יובן ויומתק דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגלת אסתר (וממשיך וכותב) והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה – דלכאורה: לפי המשך סגנון הלשון ("כל כו' עתידין ליבטל כו' חוץ ממגילת אסתר") ה' עליו לומר "שלא תתבטל – כחמשה חומשי תורה כו' שאינן בטלין לעולם?"

אלא שבזה מבאר הרמב"ם את הגדר והטעם לכך שמגילת אסתר אינה בטילה – "כחמשה

52) עפ"ז תומתק השייכות דפורים לפ' צו (דבשנה שחל פורים במוצש"ק פ' צו) * - ש"אין צו אלא (לשון**) זירוז מיד ולדורות" (תו"כ ופרש"י ר"פ צו. וראה קידושין כט, א. תו"כ אמור כד, א. ספרי ר"פ נשא). ועוד להעיר אשר מפשטות הלשון מוכן, שה"צו" לדורות הוא כמו ה"צו" מיד, כלומר: אין זו תוצאה בדרך ממילא מה"צו" . . מיד ", כ"א שגם "לדורות" – בכל דור הוא ציווי (וראה מפרשי התו"כ ורש"י ר"פ צו).

* כאשר חל פורים במוצש"ק פ' תצוה – שג"כ לשון ציווי, אבל אינו דומה ל"צו" שפירושו "זירוז מיד ולדורות". ובפרט ע"פ פרש"י (אמור כד, ב) דתצווה – "משמע סופך

