

אורה זו תורה

עיונים וביאורים נפלאים
במגילת אסתר ובעניני ימי הפורים

פורים תשע"ג



פתח דבר

בעזה"ת.

בפרוס עלינו ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'אורה זו תורה'. והוא ליקוט נפלא בענייני פורים ומגילת אסתר מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, הגאון האדיר, מרן כקש"ת האדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

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

וזאת למודעי, שבדרך 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, ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

בברכת התורה,

מכון אור החסידות

ערב ימי הפורים, ה'תשע"ג

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[עי"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

נזכרים ונעשים

ביאורים ופניינים ובהם הוראות הטמונות במגילה לימינו.

איך אפשר לומר שגם זמן הילדות או זמן השינה אינם "לבטלה"?! / למה נוגע לנו שאחשורוש השתכר לשמונים ומאת יום רצופים?! / כאשר הקב"ה מזמין את ישראל לסעודתו – "אין אונס" / מסירת נפש גם בעת הרווחה / מבלי הבט על אופן הנהגתם הבלתי רצוי של בני הנה "להחליפם באומה אחרת איני יכול" / שנאת אומות העולם לעם ישראל מצד היותם 'תל' או 'חריץ' / ג' דרגות בבטחון הנלמדים מג' פסוקי 'אל תירא' / כל בכל ישראל היא בשווה גם באלו השייכים לעשר כחות של היצה"ר ר"ל / מרדכי ואסתר ידעו שעיקר הגזירה אינה מצד הטבע אלא מטעמים רוחניים / ע"י שיפול עליו פחד ה' – פחד היהודים, זה יביא שהנהגתו בענייני הגוף – עמי הארץ – תהי' כרבעי / מדוע נקרא היו"ט על שם הגורל שהוא לכאורה חלק מהגזירה?! / גם כשעוסק במסחר עם גוי המדבר לשון פרסי עליו לדעת שגם בדרכי הטבע עצמו ה"ה למעלה מן הטבע!

ונכתב בספר

עיונים בסוגיות ימי הפורים ודיניה

ביאור במעשה ד"קם רבה שחטי' לר' זירא"

יקשה על ביאורי המהרש"א והיעב"ץ שרצו לומר דרק חלה ונתעלף / יוכיח מדברי רבינו אפרים – דהמעשה הי' כפשוטו ולא רק משל / יבאר בדרך חדשה ע"פ מש"כ האוה"ח בענין בני אהרן, וע"פ דברי השל"ה גבי מנהג שתיית יין אצל קדושים אשר בארץ

כהא דאין חשש "שונא מתנות יחי"י" בקיום משלוח מנות.

יציע לתרץ ע"פ ביאור הפרישה והסמ"ע בטעם "שונא מתנות יחי"י", שהוא משום שתולה מבטחו באדם משא"כ הכא ד"מצוות לאו ליהנות ניתנו" / ידחה דשמא דברר שהגוף נהנה לא אמרינן "מצוות לאו ליהנות ניתנו" / יתרץ בדרך חדשה ע"פ דיוק בל' הרמב"ם דמצות משלוח מנות היא משום שמחה, וע"פ יסוד חדש בטעם "שונא מתנות יחי"י" – שהוא מצד בושת המקבל

זכור את אשר עשה לך עמלק

כשיהודי עושה מצוה בחמימות – עמלק "נשבר"

ביאור ענין קליפת 'עמלק' בעבודת האדם והעצה ליפטר מזה, ולמחות את הזכר מזה בנפשו

נזכרים ונעשים

ביאורים ופנינים ובהם הוראות הטמונות במגילה לימנינו אלה

פתיחה

איתא בגמ' (מגילה יז, א) "הקורא את המגילה למפרע לא יצא". ופירש הבעל שם טוב "הקורא את המגילה למפרע – פי' כי אז הי' הנס ולא עתה – לא יצא" (כח שם טוב בהוספות סי' ק, מדברי שלום פ' בא (לג, ג)). והיינו, דהקורא את המגילה למפרע, הוא מי שקורא את המגילה באופן שמחשיב את המאורעות דפורים כמאורעות שאירעו "למפרע", בעבר, לפני שנים רבות, ואינו מרגיש שייכותם אליו כהיום הזה, שאזי "לא יצא", כיון שצריכה קריאת המגילה להיות באופן שמורגש אצלו השייכות דעניני המגילה אליו בימינו אלו.

וביאור זה מתאים גם עם פירוש הפשוט של ענין זה ש'הקורא למפרע' פירושו שקורא את המגילה מסופה לתחילתה:

דהנה, ישנם ב' אופנים היאך נזכר האדם במאורעות שאירעו בעבר הרחוק, דמי שרק נזכר בדברים שקרו בעבר, הנה בתחילה ה"ה נזכר במה שקרה לבסוף, כי זכרון זה יותר קרוב אליו, ועי"ז יזכר מה גרם לסוף זה, וכך ילך ויבוא מכל מסובב לסיבתו, עד שיבוא לתחילת המעשה.

משא"כ באם הוא נזכר על המאורע באופן ש"חיי" את זה מחדש, הרי הוא "חיי" את המאורע כסדר התרחשותו מהחל עד כלה.

וזהו "הקורא את המגילה למפרע לא יצא", דמה הביאו לקרוא המגילה מגמירתה לתחילתה, זהו משום שעניני פורים אצלו הם באופן של "למפרע", עבר שאינו שייך אליו, וצריך לעמול בכדי להזכר בהם, וזהו הגורם שקורא את המגילה מסופה לתחילתה, "למפרע", ולא מתחילה ועד סוף (שיחות קודש השל"ו ע' 599 ואילך).

ונמצא, שעל האדם ליהרהר שלא יהי' המגילה אצלו כסיפור מאורעות מימים עברו, כ"א הוראה אליו בדרך עבודתו את הקב"ה, עד שיהי' המגילה דבר "חיי" המראה לו כיצד יעבוד את קונו בחייו היום יומיים.

ולכן מתוך מאות הביאורים במגילה שבתורת כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע ליקטנו כמה ביאורים המבארים את עניני המגילה באופן 'חיי' ו'מוחשי' ומראים לאדם את הדרך בה ילך בעבודת ה' והמעשה אשר עליו לעשות, כדי שעניני המגילה לא יהיו בבחי' "נזכרים" בלבד, כ"א גם "נעשים" בעבודת האדם בפועל.

וַיְהִי בַיּוֹם אֲחֻשׁוּרָשׁ (א, א)

איך אפשר לומר שגם זמן הילדות או זמן השינה אינם "לבטלה"?

איתא בזוהר הקדוש (ח"ג נג, ב) "תורה אמאי איקרי תורה? בגין דאורי", ש"תורה" היא מלשון "הוראה", שתכליתה להורות לבני ישראל את הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו.

ומכיון שבשם "תורה" נקראו כל מה שנכתב בספרים הקדושים, צריך לומר שבכל חלק וחלק מתורתנו הקדושה יש הוראות להאדם ובעבודתו לקונו. ואפילו הסיפורים הכתובים

בתורה יש בהם הוראות לחיי האדם, שהרי אין התורה "ספר סיפורים" ח"ו, וכמאמר הזוהר הקדוש (שם קנב, א) "ווי לאינון חייביא דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא סיפורא בעלמא", אלא באם התורה כותבת סיפור מסויים, ברור הדבר שהוראה יש בזה בעבודת האדם ובתכלית קיומו עלי אדמות.

והנה כאשר מעיינים במגילת אסתר ובפרט בתחילתו עולה תמיהה גדולה לכאורה. דבפרק הראשון מתואר באריכות נפלאה מלכותו של המלך אחשוורוש, שליטתו על "שבע ועשרים ומאה מדינה", גודל עשרו, המשתה שעשה לכל שריו ועבדיו, ואת רוב הפאר וההדר אשר הראה בעת המשתה.

ותמוה מאוד, מה נוגע לנו ואיזה הוראה יש בעבודת השי"ת מתיאור עשרו וגדולתו וסעודותיו של המלך אחשוורוש, עד שכל זה נכתב במגילה, וחוזרים על זה בכל שנה ושנה? ויש לבאר זה בהקדים תמיהה דומה בנוגע לחייו הפרטים של כל אדם.

דהנה אמרו חז"ל (שבת עז, ב) "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה", ומכיון שהקב"ה בורא ומחיי את האדם כל רגע ורגע, נמצא שבמשך כל ימי חייו של האדם אין רגע אחד "לבטלה", אלא מטרה מיוחדת יש בכל אחד מהם, וכמאמרם ז"ל (אבות בסופה) "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", ובמילא, אין רגע בחיי האדם שלא נברא "לכבודו" של הקב"ה.

אך כאשר יתבונן האדם במשך ימי חייו ובמה שעשה ופעל בהם עלול הוא להגיע למסקנא שזמן רב במשך חייו לא רק שלא נוצלו "לכבודו" של הקב"ה, אלא גם לא למען איזה תועלת ומטרה, ונראים כחיים שאין בהם תועלת.

דבתחילת ימי חיי האדם, הרי הוא עסוק רק באכילה ושתיה ושינה וכיו"ב – דברים שאין בהם חכמה, ולכאורה אין בהם שום תועלת לסביבתו, וודאי לא בשביל "לכבודו" של הקב"ה. וגם כאשר מתגדל וכבר עוסק הוא גם בענינים נעלים וכדומה, הנה ריבוי שעות במשך כל יום מוכרח האדם לנצל עבור אכילה ושתיה ושינה וכיו"ב.

וא"כ יוקשה לכאורה, למאי בורא הקב"ה שנים ורגעים אלו מימי חייו, והאם אפשר לומר שתכלית בריאתם היא כדי שיאכל "ארוחת צהריים" שתערב לחיכו, וישתה משקה טעים ומשובח, או כדי שישן שינה מתוקה ויחלום חלומות נעימים?...

ועל זה באה ההוראה מתחילת מגילת אסתר:

דהנה בהשקפה ראשונה אין קשר מיוחד בין הפרק הראשון של המגילה לנס הצלתם של ישראל, ולכאורה שני מאורעות שונים הם שאין להם שייכות זל"ז, דתחילה עשה אחשוורוש משתה לכל שריו ועבדיו עם כל הפאר וההדר, וכמה שנים לאח"ז התחילה מחשבת המן הרשע והגזירה האיומה על עם ישראל.

נזכרים ונעשים

ז

אך כשמעיינים במגילה רואים שסיפור גדולתו של אחשורוש קשור הדק היטב לסיפור הנס. דרך אחרי תיאור מלכותו ועשרו של אחשורוש אפשר להבין את גודל שליטתו על כל העולם כולו, ויתירה מזו, בתיאור המשתה שעשה לכל שריו ועבדיו רואים שהי' קשר מיוחד בין אחשורוש להאנשים שהיו בשליטתו, עד שהזמינם למשתה שעשה וסיפק רצונם "כרצון איש ואיש".

ומזה מובן גודל הסכנה שהיו ישראל שרויים בה בזמן ההוא, כאשר מלך אדיר כאחשורוש גזר "להשמיד להרוג ולאבד" את כל היהודים ר"ל.

דמכיון שכל העולם הי' בשליטתו, הנה כאשר גזר משהו הי' בזה גזירה על כל העולם כולו, ומכיון שכנ"ל, כולם כיבדוהו ורצו לקיים רצונותיו, לא הי' צריך להשתמש בכוח וגבורה שיקיימו האומות רצונו, אלא היו עושים כן מרצונם הטוב!

ועל אף גודל הסכנה שהיו ישראל שרויים בה ע"פ דרך הטבע, הנה ברחמיו המרובים הפליא הקב"ה והראה נסים ונפלאות, והצילנו מיד הקמים עלינו.

וזהו הקשר בין תיאור עושר וגדולת אחשורוש לנס פורים, כי דווקא ע"י תיאור גדולתו וקירבתו להאומות שתחת שליטתו מובן גודל הסכנה בו היו שרויים ישראל, וגודל הנס בזה שהצילנו הקב"ה והפך את הימים האלו לששון ולשמחה.

וכשם שבמגילת אסתר אף שבהשקפה ראשונה אין נראה קשר בין גדולתו של אחשורוש לנס הצלתם של ישראל, הנה אחרי העיון נראה שקשורים הם בקשר בל ינתק וכל פרט ופרט שבה הוא חלק מה"מגילה", כן הוא ב"מגילת" חיי האדם עלי אדמות.

דאף הרגעים שנראים לעין האדם שאין בהם תועלת ומטרה, הנה מכיון שבורא אותם הקב"ה, ברור הדבר שיש בהם תכלית ותועלת, וקשורים הם בקשר בל ינתק לתכלית בריאתו ומטרת קיומו, שהוא "לכבודו" של הקב"ה.

וכמו שבמגילה רואים שגם המאורעות שנראה שקרו בדרך מקרה, ולא היו קשורים לישראל, הנה האמת היא שקשורים היו לישראל ולסיפור הצלתם, כן הוא במשך חיי האדם, שאף אם הוא אינו רואה תכלית ומטרה במאורע מסויים מימי חייו, הנה הקב"ה הבורא את האדם רואה את הקשר בין מאורע זה למטרת בריאתו, וכל רגע רגע ה"ה מחיי" את האדם ומקיימו למען מטרה ותכלית זו, וא"א להאדם להגיע לתכלית שלימותו בלי כל הרגעים מימי חייו.

וזהו ההוראה שלמדים מפרק הראשון במגילת אסתר, שמרגע שנולד האדם עד שמשיב נשמתו לבוראו – הנה כל פרט ופרט שבו הוא חלק מ"מגילת" חייו ומביא אותו למטרת ושלימות קיומו עלי אדמות שהוא "לכבודו" של הקב"ה.

למה נוגע לנו שאחשורוש השתכר לשמונים ומאת יום רצופים?!

בתחילת המגילה מתואר בפירוט גדול המשתה שעשה אחשורוש ואשר הראה "עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו", ומפורטים סוגי המצעות והבגדים שהציע לבאי המשתה, ואשר תחילה עשה משתה לשמונים ומאת יום ואחרי זה לשבעה ימים, ובסוף, ביום השביעי, כטוב לבו ביין, קרא לושתי המלכה, וכתוצאה מזה נהרגה.

ולכאורה תמוה מאוד, הרי לסיפור הצלתם של עם ישראל נוגע רק שאחשורוש השתכר והרג את ושתי ולכן חיפשו מלכה, ועי"ז הגיעה אליו אסתר. אך מה נוגע לנו איך נראה המשתה שעשה אחשורוש, והאם השתמשו שם ב"חור" או "כרפס" או בסוג אחר, ומה נוגע לנו שאחשורוש ניצל את זמנו להתהולל ולהשתכר לשמונים ומאת יום ברציפות! ומדוע נכתבו כל דברים אלו במגילה?

ויש לומר, דהוראה חשובה ונחוצה יש כאן:

דהנה, המלך אחשורוש לא הסתפק בעשיית משתה רגיל לאנשי מדינתו, ולא אמר לעצמו: מדוע עלי להראות גם את החור ואת הכרפס והתכלת וכן שאר הדברים, הרי די יהי' לי בזה שאראה את עשרי רק בדבר אחד, אלא במקום לעשות כן הראה את כל עשרו וגדולתו וכספו וזהבו, וסיפק לכל אדם את הראוי לו "הראוי לגינה לגינה, והראוי לביתן לביתן" (מגילה יב, וכיו"ב).

וגם לא הסתפק בעשיית משתה לימים ספורים, אלא עשה משתה לשמונים ומאת יום רצופים. ורק במלאת ימים אלו, ואחרי עוד שבעת ימים של עוד משתה, כאשר ניצל את כל יכולתו אזי הי' "טוב לב המלך ביין", ועד אז, מכיון שהי' לו יכולת להראות עוד מעשרו ולהמשיך במשתה לא הי' מאושר בשלימות, ורק בסיום המשתה הוטב לבו.

ומזה יש ללמוד בעבודת האדם לקונו:

כאשר ניתנו לאדם יכולות וכשרונות עליו לנצלם במילואם, ואין עליו לומר: הרי פעלתי כבר יותר מאחרים וכבר יצאתי ידי חובתי במה שנעשה עד עכשיו, אלא על האדם לדעת שכל זמן שלא ניצל כוחותיו וכשרונותיו במילואם לא הגיע לשלימותו ולא מילא חובתו בעולמו.

ולדוגמא במצוות הצדקה, כאשר אדם יכול לתת סכום כסף גדול ביותר לצדקה, אין לו לומר: הרי השני נתן סכום פחות בהרבה ובזה יצא ידי חובתו, ומדוע עלי לתת יותר ממנו. דאין טענה זו נכונה. כי השני מכיון שהסכום הקטן הוא מה שיש ביכולתו לתת, הנה בזה יצא ידי חובתו, משא"כ כאשר יש לאדם יכולת לתת סכום גדול ולא נתן את הכל, אף שנתן הרבה יותר מהשני לא מילא חובתו כלל, כי לא ניצל כל יכולתו בשביל הקב"ה.

וכן הוא גם בלימוד התורה ושאר המצוות, שאין לאדם להסתכל על השני ולעשות כמותו, כ"א יש לנצל כל כישורונותיו, כוחותיו ויכולותיו בשביל הקב"ה, ואם יש פרט מסויים

נזכרים ונעשים

מ

בכוחותיו שלא ניצל לא יצא כלל ידי חובתו, ועליו להשתמש גם ב"חור" גם ב"כרפס" וגם ב"תכלת" ול"שמונים ומאת יום" רצופים – "לשמש את קונו".

■ וְהִשְׁתַּיְתָּה בְּדַת אֵין אַנְס כִּי בֵן יִסְדַּת הַמֶּלֶךְ . . . לַעֲשׂוֹת כְּרִצּוֹן אִישׁ וְאִישׁ (א, ה)

כאשר הקב"ה מזמין את ישראל לסעודתו - "אין אונס"

איתא בזוהר 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 פח, א) שבעת מתן תורה "כפה הקב"ה עליהם את ההר כנגיטת 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 אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

ונמצא, שהחידוש דימי הפורים הוא שאז קבלו 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.

■ אִישׁ יְהוּדִי תִּיהַ פְּשׁוּשׁן הַבִּירָה (ב, ה)

מסירת נפש גם בעת הרווחה

מורנו הבעש"ט ביאר במה שבנ"י נקראו במגילה בשם יהודים (דלכאורה, הרי השם "יהודי" הוא על שם יהודה, היינו שהבא משבט יהודה נקרא יהודי, ואילו שם היו בנ"י גם משאר שבטים), שיהודי הוא מלשון הודאה – הודאה באחדות ה' וכפירה בעבודה זרה. שזה מורה על מסירת נפשם של בנ"י בזמן המגילה שלא לכפור בה'.

אלא, שזה מבאר לנו מדוע בזמן הגזירה, כשהיו זקוקים למסירות נפש, נקראו יהודים, אולם, מה שנאמר כאן "איש יהודי" הוא הרי קודם הגזירה [ומרדכי הרי הי' משבט בנימין ("איש ימיני")] ואינו מובן מאי טעמא נקרא גם אז "יהודי"?

ובפרט, שזמן זה בו נאמר הפסוק, הי' מהזמנים הטובים ביותר שהיו לעם ישראל בזמן הגלות: המלך אחשורוש לקח את אסתר לאשה – ו"ותשא חן וחסד לפניו", ובדרך ממילא נעשתה אסתר מלכה על העולם כולו – שהרי אחשורוש הי' "מושל בכיפה", וגם מרדכי הי' אחד משרי המלך החשובים, וא"כ מתחזקת התמיהה – מדוע נקרא אז איש יהודי?

אלא הביאור בזה, דבזה באים להשמיענו הוראה – דענין המס"נ שייך ונצרך הוא בכל עת, גם בעת הרווחה: מס"נ היא לא רק בעת שישנם הפרעות וגזירות, דאזי צריך לעמוד חזק במס"נ, אלא הוא יסוד בכללות קיום התורה והמצוות – שצריך להיות באופן שלמעלה ממדידה והגבלה.

כלומר, לא רק כפי תפיסת והשגת האדם כיצד צריך לקיים המצוה, אלא באופן שהוא מוסר לזה את כל עצמותו ('מסירות-נפש'), ומשקיע את כל כוחות נפשו, בקיום רצון הבורא ברוך הוא, דאזי עושה הוא כל שביכלתו בכדי לקיים את רצונו ית'.

ומה שעניין המס"נ הודגש דוקא בזמן המגילה, אף שענין המס"נ קיים אצל בני" בכל הדורות ובכל המצבים – הוא משום שאז דוקא בא כח המס"נ שבבני" לידי ביטוי בפועל, אבל בעצם הענין – קיים הוא בכל עת.

■ וַיִּבְקֹשׂ הַמֶּן לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְהוּדִים (ג, י)

מבלי הבט על אופן הנהגתם הבלתי רצוי של בני", הנה "להחליפם באומה אחרת איני יכול"

אודות גזירת המן ומחשבתו, איתא במדרש (אסת"ר פ"ז, י"ד), וז"ל: "משל דהמן רשיעא למה הוא דומה, לעוף שעשה קן על שפת הים, ושטף הים את קנו, ואמר, איני זו משם עד שנעשה ים יבשה ויבשה ים, מה עשה, נוטל מים מן הים בפיו ושופך ליבשה".

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

ויש לבאר, דבמשל זה טמון ביאור בכללות הענין דגזירת המן על בני":

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

והביאור:

נזכרים ונעשים

יא

כיון שבנ"י "נהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, א) (על אף שבסעודה זו לא הי' דבר האסור לאכילה, שהרי סעודה זו היתה "כרצון איש ואיש", "כרצון מרדכי והמן" (מגילה שם)), הנה "הנאה" זו (ככל תענוגי עוה"ז ותאוות עוה"ז), ובפרט הנאה מ"סעודתו של אותו רשע", מפרעת היא לאהבת ה'.

וכמ"ש בחובת הלבבות (ש"ח פ"ג אופן כה) שכאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העוה"ז ואהבת העוה"ב. וכן בתניא קדישא (פ"ז) – שאם האכילה היא כדי למלאות תאוות גופו, הרי זהו ענין של 'קליפה', והיפך הענין של אהבת ה', שלא תשכון בלב אחד עם אהבת העולם [ורק שזהו קליפת נוגה, ששייך להעלותה לקדושה ע"י תשובה].

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

וזהו תוכן המשל דנטילת מי הים ושפיכתם ליבשה, ובהקדים:

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

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

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

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

וזהו החידוש:

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

והסיבה לכך:

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

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

ומזה הוראה אלינו בעבודת השי"ת:

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

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

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

וְעֲשֶׂתָּ אֲלֵפִים כְּבָר־בְּסֶף . . . לְהַבִּיא אֶל גְּנוּי הַמְּלָךְ:
הַבְּסֶף נָתַן לָךְ וְהָעַם לַעֲשׂוֹת בּוֹ כַּמּוֹז בְּעֵינֶיךָ (ג, ט"א)

שנאת אומות העולם לעם ישראל מצד היותם 'תל' או 'חריץ'

איתא בגמ' (מגילה יד, א): "משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם לאחד הי' לו תל בתוך שדהו ולאחד הי' לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה זה בדמים, בעל התל אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים, לימים נדווגו זה אצל זה אמר לו בעל חריץ

נזכרים ונעשים

יג

לבעל התל מכור לי תילך אמר לו טול אותה בחנם והלואי".

ולכאורה אינו מובן מהו הצורך במשל שמביאה הגמ', והרי "לא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו", אלא "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" (בל' נוסח ההגדה), וצוררי ישראל מעולם לא נזקקו לקבלת כסף בכדי לרצות לכלותינו; וא"כ, מה צורך יש במשל בכדי לבאר דברי אחשוורוש "הכסף נתון לך, והעם לעשות בו כטוב בעיניך"?

כמו"כ נדרש ביאור בגוף המשל – דהנה, כיון שהתורה היא "תורת אמת", ומובן שכן הוא גם בנוגע למשלים שבה, שמדויקים המה (לא רק בכללותם, כ"א) גם בפרטיהם – צריך לומר, דנוסף לכך שכללות תוכן המשל מדויק הוא, הנה גם הדוגמאות שנקטו בו, אף הם מדויקים. וממילא דרוש ביאור:

בשלמא הא דאחשוורוש הוא 'בעל התל' (ש"הי' לו תל בתוך שדהו") שאינו חפץ בתלו, מובן בנמשל – דאחשוורוש לא חפץ בבנ"י המפוזרים בקכ"ז מדינות מלכותו, ורצונו הי' לסלקם – לכלותם.

אולם בחלק האחר דהמשל – הא דבעל החריץ חפץ בתל בכדי למלאות חריצו, לכאור' אי"ז בדומה משל דאחשוורוש והמן – בעל התל' ובעל החריץ' למחשבת המן: שהרי בכדי למלאות חריץ יש צורך בעפר התל שהוא מציאות, ואילו כלפי המן לא היו נחשבים בנ"י למציאות שחפץ בה, ואדרבה רצונו הי' לכלותם.

והביאור בזה, ובהקדים:

מצינו דע"פ תורה, ישנו הציווי ד"לפני עור לא תתן מכשול" גם כלפי גוי (ראה קידושין לג, א. הל' ת"ת להרמב"ם פ"ו ה"ט), וכמו"כ גניבת וגזילת הגוי אסורה.

אך מאידך, נאמר בגמ' אודות אוה"ע (ב"ב י, ב) "חסד לאומים חטאת". דהגם שיהודי, מצדו, אינו מזיק ומיצר ואף מסייע לגוי, אעפ"כ "חסד לאומים חטאת" – אוה"ע בעצם אינם גומלים חסד עם בנ"י.

ויש לבאר הטעם לזה:

דהנה, אצל אוה"ע ישנם שני שיטות בשנאתם לישראל – השיטה הראשונה היא מצד הגוף, שגוי אינו חפץ שיהי' גוף יהודי בעולם. ובמשל הנ"ל, זהו כבעל השדה שאינו חפץ ב'תל'. ושיטה נוספת היא מצד הנשמה כביכול, היינו שצר לגוי מה שחסר לו הנשמה האלקית שישנה אצל בנ"י, שהיא חלק אלקה ממעל ממש. והיינו ע"ד החריץ' – שחללו (חסרון מילוי) מפריע לבעל השדה. וכדלקמן.

השנאה בשיטה הא', היא מפני שמציאותם של בנ"י הי' כ'תל' לגבם: 'תל' פירושו – דבר זר התופס מקום, ומפריע לבעל השדה. והיינו, דההפרעה היא לא מפני תוכן התל, שהוא מדברים המזיקים (אבנים, קוצים וכיו"ב), אלא מעצם מציאותו של דבר זר ומיותר בשדהו. ולכן, כאשר חושב הוא ששדה זו היא בבעלותו, אזי לא ישאיר את התל במקומו, ויאבדהו.

וכמו"כ אצל סוג זה באוה"ע, שעצם מציאות היהודי מפריעה לגוי, ולכן, גם כאשר ינסה להתדמות לגוי, ויאכל יחד עמו – "נהנו מסעודתו של אותו רשע" – גם אז יחפוץ הגוי לאבדו.

שיטה נוספת ישנה, והיא ה'חריץ': 'חריץ' פירושו מקום ריק, שאינו מלא, ובעל החריץ אינו רוצה שיישאר החלל כ"א מיצר הוא על כך, וברצונו למלאותו. כמו"כ, ישנם מאוה"ע המרגישים שחסר אצלם מה שיש לעם ישראל, וכמ"ש בגמ' (שבת פט, א) בנוגע להר סיני שנק' "סיני" כיון שבמתן תורה "ירדה שנאה לאוה"ע"; דכשישראל קיבלו את התורה, הרגישו אוה"ע שנעשה אצלם 'חריץ' – שחסר להם מעלת התורה ונזאת, על אף ש"החזירה הקב"ה (את התורה) על כל אומה ולשון", ולא רצו לקבלה (ע"ז ב, ב) – דמה שלא רצו לקבל זהו ההגבלות שבתורה, אך את הטוב והמעלה שבא לישראל ע"י התורה – בזה חפצים הם].

והנה, על אף שביכולת הגוי שהחסרון לא יפריע לו, ע"י שיגבי' את עצמו למעלה ממציאותו (שאינה רוצה לקבל את ההגבלות דהתורה), וימלא הציווי ד"לא תרצח" ו"לא תנאף" וכו' (ימלא חריצו בעפר) – אמנם הוא אינו רוצה לקבל על עצמו דרך זו.

ו'כבר הי' לעולמים' – כשהקב"ה החזירה על כל אומה ולשון ולא רצו לקבלה; ולכן, יש לו דרך אחרת – 'גם לי גם לך לא יהי': דע"י שיאבד את בני', אזי לא ירגיש אצלו 'חריץ'. ד'חריץ' שייך רק כשלזולת אין חריץ, ואילו כשיאבדו ישראל (ח"ו), הנה אז לא תהי' מציאות אחרת, ולא ייצר לו.

וב' שיטות אלו באוה"ע, ה"ה בעצם שיטה אחת:

דזה שעצם מציאותו של יהודי מפריעה לגוי (– תל), ה"ז נובע מכך שכל עוד שמציאותו של היהודי ישנה בעולם, נרגש אצל הגוי מקום ריק – חריץ.

עפ"ז יובן הצורך במשל ובפרטיו:

הנה בהשקפה ראשונה נראה שגזירת המן ע"י אחשוורוש היתה ע"פ דרכי הטבע בלבד. והיינו, שאחשוורוש הי' מלך טיפש, וכיוון שהמן נתן לו עשרת אלפים ככר כסף, הסכים לגזירה להשמיד את בני'. ואילו היו מביאים היהודים לאחשוורוש סכום גדול יותר, לא היתה חלה הגזירה מלכתחילה;

וכמו"כ בנוגע להמן – דבפשטות נראה שבאם הי' אי-מי משדלו בדברים ומפייסו על כך שמדרכי לא כרע ולא השתחווה לו, הי' מתפייס, ומלכתחילה היתה נמנעת הגזירה.

ולזה בא המשל לומר, שגזירה זו אינה גזירה ע"פ דרכי הטבע (אשר ע"כ הי' אפשר גם לבטלה בדרכי הטבע), כ"א סיבתה היתה מה שמציאותם של בני' הפריעה הן לאחשוורוש והן להמן, ודרכי הטבע (כיצד פעל המן את הגזירה) היוו רק לבושים למהות הענין.

ופרטי המשל – התל והחריץ – באים ללמד, שרצונו של המן לאבד את היהודים שנבע מכך שהרגיש שחסר אצלו את התומ"צ שקיבלו בני' במ"ת ('חריץ'), ורצונו של אחשוורוש לאבד את ה'תל' שבשדהו – את מציאותם של בני' שבק"ז מדינותיו – אינם ב' שיטות, כ"א

שניהם הינם שיטה אחת, והיא – לאבד את עצם מציאותם של בני"י (תל) מחמת שמעלותיהם גורמות לחלל ומקום ריק אצל אוה"ע ('חריץ', כנ"ל).

■ וַיֵּצֵא פְתוּךְ הַעֵיר (ה, א)

ג' דרגות בבטחון הנלמדים מג' פסוקי 'אל תירא'

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

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

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

אבל עפ"ז צריך להבין: מדברי המדרש משמע שמאורע זה הי' מיד לאחרי שנחתמה הגזירה, ונמצא א"כ שכל אותו הענין המסופר במגילה, ו"יקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר" וכו', הי' לאחרי כן.

ותמוה – למה הי' מרדכי שרוי באבל וצער כזה אחר שנבאו לו התינוקות שסוף הישועה לבוא?!

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

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

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

ומעתה מובן דמה שקרע את בגדיו ולבש שק ואפר כו' הי' לאחרי ששמע בשורות טובות

אלו, דדוקא לאחרי שנתברר לו שלא אפסה תקוה ועדיין נשאר בלב ישראל ניצוץ האמונה, החל לפעול בכל כוחותיו להביא ניצוץ זה מן הכח אל הפועל ולהשיב את אחיו היהודים אל אביהם שבשמים.

וביאור הענין בפרטיות:

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

והן הם ג' דרגות באמונה ובטחון:

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

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

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

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

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

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

ומוסיף ע"ז התינוק השני – "אני קריתי היום ובוה הפסוק עמדותי": הוא יודע כבר ללמוד בעצמו; יש לו בינה להבין ולהשכיל, וממילא חינוכו עומד על יסוד עמוק יותר באמונה –

"עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום" (דמלכתחילה סמוך ובטוח שלא תבוא כל רעה), וטעם הדבר – "כי עמנו א-ל".

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

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

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

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

■ בִּיהוּדִיִּים לְאַבְדָם (ה, ז)

בכל בכל ישראל היא בשווה גם באלו השייכים לעשר כחות של היצה"ר ר"ל

אל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש נכנס פעם משכיל אפיקורס, ושאל בנוגע למגילת אסתר, מהו הטעם שכאשר מסופר במגילה אודות דברי מרדכי להתך להודיע לאסתר המלכה ע"ד גזירת המן, נאמר "ביהודיים" בשני יו"דין, ואילו לאח"ז, בפסוק "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, טו), נאמר "יהודים" ביו"ד אחד?

והשיב הצ"צ: יו"ד מורה על עשר כחות הנפש. וכיון שאצל יהודי יש נפש הבהמית וגם נפש האלקית, ישנם שני יו"דין, דהיינו, עשר כחות של יצ"ט ועשר כחות של יצה"ר, וגזירת המן "ביהודיים לאבדם" היתה על שני היו"דין בשוה, הן על היהודים השייכים לעשר כחות של היצ"ט ("יצ"ט-אידן"), והן על היהודים השייכים לעשר כחות של היצה"ר ("יצה"ר-אידן").

והוסיף הלה לשאול: א"כ, מדוע נאמר גם "ויקהלו היהודיים אשר בשושן" (ט, טו) בשני יו"דין?

והשיב הצ"צ: אלו שהיו בשושן, בסמיכות מקום, ראו והרגישו בעצמם כל מה שנעשה, הן חומר הגזירה והן הנס דביטול הגזירה, באופן גלוי לעין כל, ולכן הרי זה פעל וחדר ("עס האָט דערנומען") בשווה בשני היו"דין, הן ביהודים של היצ"ט והן ביהודים של היצה"ר.

וסיים הצ"צ ואמר להמשכיל הנ"ל: כך יהי' גם אצלך, כאשר יהיו לך יסורים, ל"ע, אזי תשתנה! וכך הוה, שנעשה חולה במשך שלשה חדשים, ל"ע, ואח"כ נהפך לאיש אחר, שנעשה ירא-שמים.

ביאור הענין מה שגזירת המן, ושנאת האומות לישראל בכלל, היא גם כנגד יהודים כאלו ששייכים ל"יו"ד" של היצה"ר, ואפי' כאלו שמנסים להראות שכביכול אין להם שייכות ליהדות (וכפי שראינו, ל"ע, בגזירות והשמדות בדורות האחרונים):

הסיבה לכך שעשו שונא ליעקב היא – לפי שמרגיש שיעקב שונה ממנו, וכן הוא האמת, כדבר המשנה (סנהדרין י, א) "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי גו", והיינו, לפי ש"אתה בחרתנו מכל העמים", והקב"ה הודיע זאת בעולם, כך, שאף אחד אינו יכול להסתיר זאת ולומר שעם ישראל הוא ככל העמים, אלא בכל אחד מישראל, יהי' מי שיהי', ישנה תמיד נקודת היהדות, שאף אחד אינו יכול להשמידה ח"ו.

וזהו הטעם שעשו מרגיש את מציאותו של היהודי, אפילו כאשר היהודי חושב שכבר כמה דורות שיצא מכלל ישראל – כיון שהאמת היא ש"ישראל אע"פ שחטא (ללא נפק"מ במשך כמה דורות) ישראל הוא" (סנהדרין מד, רע"א), שיש בו "חלק אלקה ממעל ממש" (תניא רפ"ב), שזהו העצם שלו, וזהו צור מחצבתו, באופן נצחי.

אלא מאי, מצד נפש הבהמית, ומצד סיבות וענינים צדדיים, יתכן שיהי' נדמה לו שאין בו ה"חלק אלקה", או שאינו יכול לפעול פעולתו; הנה על זה באה ההתעוררות עי"ז ש"הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב" (שם צו, ב), "ומיד הן נגאלין".

הסברת הדברים, מאי טעמא אמרינן שאף יהודי שרחוק כו' "ישראל הוא" ונכלל ב"עמך כולם צדיקים" – הוא מפני ששייכותם של ישראל לקב"ה היא באופן של בחירה – "אתה בחרתנו":

דהנה, כיון שענין זה נקרא בתורה בשם "בחירה" (ולא באופן של הכרח ח"ו מצד איזה ענין שיהי'), מובן, שאין זה קשור עם מעלה מסויימת שיש בפרט זה שמשום זה בוחרים בו, שכן, באופן כזה אין זו בחירה אמיתית, כיון ששני הצדדים, שני הפרטים, אינם בשווה;

ענין הבחירה שלמעלה – "יבחר לנו את נחלתנו" (תהלים מז, ה) – הוא באופן שאע"פ שלכאורה מצד מדות שבלב, מצד שכל שבמות, ועד למחשבה דיבור ומעשה, יש מקום לשאלה במי לבחור, אם בצד הטוב או בצד הלעומת-זה – וע"ד שהי' בזמן גזירת המן, שכיון שהשתחוהו לצלם, טענה מדת הדין שיש מקום לענין של גזירה כו' – ואעפ"כ, בוחר הקב"ה

ונכתב בספר

יט

בבני ישראל בבחירתו החפשית, ללא טעמים צדדיים בזה.

ומזה מובן, שבבחירה זו אין חילוק בין שני היו"דין שבתבת "יהודיים"; הבחירה בשניהם היא בשווה.

■ וְלֹךְ פְּנוּם אֶת כָּל הַיְהוּדִים . . . וְצוּמוּ עָלַי . . . גַּם אֲנִי וְנִעַרְתִּי אֶצּוּם כֵּן (ד, טז)

מרדכי ואסתר ידעו שיעקר הגזירה אינה מצד הטבע אלא מטעמים רוחניים

הנה בשעת גזירת המן, מרדכי הי' "יושב בשער המלך" ואף הציל את חיי אחשוורוש; ואסתר היתה המלכה, ובפרט ש"ותשא חן וחסד לפניו".

ואעפ"כ, האופן בו החלו להתעסק מרדכי ואסתר בביטול הגזירה, לא הי' ע"י קשריהם עם חצר המלך, כ"א ע"י שלבש מרדכי "שק ואפר ויצא בתוך העיר", ע"י שהתעורר, ועורר את בני" בתשובה. ורק לאחמ"כ שלח את אסתר "לבוא אל המלך ולהתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה";

וכמו"כ עשתה אסתר, שבשעה שהיתה צריכה לילך למלך, שלחה תחילה למרדכי "לך כנוס את כל היהודים גו' וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום . . . גם אני גו' אצום כן".

והטעם לכך:

מרדכי ואסתר ידעו בבירור, שהגזירה על בני" אינה "ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית", אלא "בגלל מעשיהם הרעים הורע להן", ודבר פשוט הוא שבכדי לבטל את ה"מסובב" (הגזירה) יש לבטל קודם את ה"סיבה" שהביאה לגזירה (מעשיהם הרעים). ולכן תומ"י עוררו את בני" בתשובה וגזרו עליהם תענית.

רק לאחמ"כ, כש"סיבת" הגזירה הוסרה, החלו לפעול ג"כ בדרכי הטבע (שהרי הקב"ה חפץ בהעבודה ד"בכל אשר תעשה"), לילך לאחשוורוש בשביל ביטול הגזירה.

וזהו גם הטעם למה דאיתא בגמ' (מגילה טז, א) שלאחר שהרכיב המן את מרדכי ברחוב העיר וקרא לפניו כו' (תחילת מפתחו של המן), הנה "מרדכי שב לשקו ולתעניתו".

דלכאורה אינו מובן:

לאחר שמרדכי (שהי' משרי המלוכה, וידע מטכסיסי המלוכה) ראה שהמלך אחשוורוש מנשא אותו ומשפיל את המן, הרי הי' צריך להיות בטוח שינצח את המן, ומדוע, א"כ, "שב לשקו ותעניתו".

אלא שלפי האמור לעיל יובן:

דהנה הטעם האמיתי והיחיד לגזירת המן הוא (לא שע"י שאחשוורוש חתם על גזירת המן – נגזרה הגזירה, שהרי עם ישראל נקראו "בנים למקום" ו"כל הנוגע בהם כנוגע בבבת עינו" (גיטין

נ, א), וכשם שאין שייך ענין של גזירה בנוגע להקב"ה כך אין שייך בנוגע לעם ישראל, אלא –) כיון שבנ"י חטאו להקב"ה, ובכדי לבטל את הגזירה יש לתקן את הנהגת בני"י כלפי הקב"ה.

ולכן, כל עוד ומרדכי לא ראה שינוי בהנהגת בני"י אל הקב"ה, אזי הגם שלפועל בדרכי הטבע התחילה מפלתו של המן, עכ"ז אין זה קשור עם הגזירה על עם ישראל, שכן עיקר הגזירה נשארה, ולכן "שב לשקו ותעניתו".

■ וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מְתִיבֵיהֶם כִּי נָפַל פַּחַד הַיְהוּדִים עֲלֵיהֶם (ח, יז)

ע"י שיפול עליו פחד ה' - "פחד היהודים",
זה יביא שהנהגתו בעניני הגוף - "עמי הארץ" - תהי' כדבעי

יש לבאר זה על דרך הרמז:

דהנה איתא (תניא קדישא פמ"ט) ד"ובנו בחרת מכל עם ולשון", קאי על בחירת הקב"ה בגוף החומרי דישאל, שהוא דומה בחומריותו לגופי אומות העולם. ומאחר אשר גוף היהודי שוה הוא לעיני בשר לגופי אוה"ע, הרי צרכי גוף היהודי הם אותם הצרכים דגופי אוה"ע, אכילה שת"י וכו'.

ועפ"ז יש לפרש, ד"עמי הארץ" קאי על הגוף וצרכי הגוף של היהודי. דאלו ענינים השייכים בעצם ל"עמי הארץ". וזהו "ורבים מעמי הארץ מתיהדים", אשר בכל עניני צרכי גופו יהיה ניכר שהוא יהודי – שיתנהג בהם באופן של "כל מעשיך לשם שמים" (אבות פ"ב מי"ב) ו"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו).

ולפעול זה הוא ע"י "כי נפל פחד היהודים עליהם" – דצריך הוא להתבונן בכך אשר ה' ניצב עליו ומביט עליו תמיד בכל מקום שנמצא (תניא רפמ"א), שע"ז יפול עליו פחד ה' ("פחד היהודים"), וזה יביא שהנהגתו בעניני הגוף ("עמי הארץ") תהי' כדבעי.

וכאשר יהי' "פחד היהודים" על עמו הארץ (הם עניני גופן), יהי' גם פחד היהודים, כפשוטו, על עמי הארץ כפשוטו. כי כאשר נכרי רואה אשר יהודי לומד תורה ומתפלל ושומר שבת וכו', הנה הגם שזה פועל עליו שיתבטל, עדיין אין זה 'לוקח' אותו באופן פנימי, כי לענינים אלו (דקדושה) אינו שייך. אבל כאשר רואה איך שיהודי אוכל ושותה, דאלו ענינים השייכים גם אליו, וגם בזה פחד ה' עליו – הרי זה 'לוקח' אותו באופן פנימי, ונופל פחד היהודי (כפשוטו) על עמי הארץ כפשוטו, עד אשר "מתיהדים" – דזה פועל ומשפיע עליו בפנימיות.

■ עַל בֶּן קְרָאוּ לְיָמִים הָאֵלֶּה פּוֹרִים עַל שֵׁם הַפּוֹר (ט, כז)

מדוע נקרא היו"ט על שם הגורל שהוא לכאורה חלק מהגזירה?!

הנה, ע"פ הידוע ששמו של כל דבר מורה על ענינו (תניא קדישא, שער היחוד והאמונה ספ"א),

נזכרים ונעשים

כא

מובן, דזה ש"קראו לימים האלה פורים על שם הפור" הוא לפי שעיקר ענין היו"ט דפורים הוא הגורל ("פור הוא הגורל").

ולכאורה דורש זה ביאור, דהרי ענין הפור שהפיל המן הי' חלק מן הגזירה – "הפיל פור הוא הגורל להומם ולאברם", וכיצד אפשר לומר שעל שם פור זה קבעו את היו"ט דפורים, והוא הוא עיקר היום?

אמנם, לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ מה שאיתא בגמרא (מגילה יג, ב) דכשנפל הפור בחודש אדר "שמח (המן) שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא הי' יודע שבשבעה בדרך מת ובשבעה בדרך נולד". ועפ"ז הי' אפשר לומר, דזה שימים האלה נקראים על שם הפור הוא לפי שהנס דפורים הי' זה שנפל הפור בחודש אדר, החודש שבו נולד משה מושיען של ישראל, דבזכות זו נגאלו.

אך ביאור זה צ"ע, כי מכך שהיו"ט נקרא פורים על שם הפור, משמע, שהשייכות דהנס להפור היא (לא רק לזה שנפל הפור בחודש אדר, אלא גם) לענין הפור לכשעצמו. והדרא קושיא לדוכתא.

ויש לבאר, דבאמת עיקר הנס הי' מצד ה"פור הוא הגורל", דגורל הוא ענין נעלה ביותר, שמזה נמשך הנס, וכדלקמן.

דהנה, הגם שע"ד הרגיל עיקר ההשפעה ממנו ית' היא לישראל, דהם המקיימים רצונו ית' בקיום התומ"צ [ואפילו אלו שהם היפך מצדיקים ה"ה "מלאים מצוות כרמון" (תגיגה בסופה)], משא"כ באומות העולם – הנה כ"ז הוא לגבי דרגא באלקותו ית' בה יש תפיסת מקום למעשה הנבראים, ולכן נחשב שם מעשה הנבראים בקיום המצוות כמעלה וכסיבה להשפעה.

אבל לגבי הקב"ה כפי שהוא מרומם ושלא בערך לגבי העולמות ומעשיהם – הנה שם "כחשיכה כאורה" (תהלים קלט, יב), ולכן "אם חטאת מה תפעול בו ורבו פשעיך מה תעשה לו" (איוב לה, רז), ומצד דרגא זו (שמעשה הנבראים אינו תופס מקום), הרי יכול להיות מצב ש"הלוא אח עשיו ליעקב" (מלאכי א, ד) שישראל ואומות העולם שווים.

וזאת היתה מחשבת המן בהפלת הפור – גורל, דהרי ענין הגורל הוא במקום שמצד השכל הוא אינו יודע במה לבחור, והוא בוחר במה שנפל עליו הגורל, והיינו, שזו דרגא שלמעלה מהשכל. ויתירה מזו – אף למעלה גם מהרצון, שהרי הוא מחליט שכפי בחירת הגורל כן יהי' רצונו. וכמו"כ למעלה – 'גורל' מורה על דרגת האלקות שלמעלה מן העולם, ששם אין העולמות ומעשה הנבראים תופסים מקום, וממילא שם הוא "כחשיכה כאורה" – לא ניכר החילוק בין ה"חשיכה" וה"אורה". ומצד זה חשב המן שבדרגת הגורל (ששם ישראל ואו"ה שווים) הוא יוכל לגזור כלי' ח"ו על עם ישראל, דהרי שם אין ניכרת מעלתם.

ובזה הי' הנס דפורים, שנתגלה שגם בדרגת ה'גורל' שבה "אח עשו ליעקב" (היינו, שמצד מעשיהם ופעולותיהם הם שווים) – מ"מ "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" (כהמשך הכתוב). דזהו מצד האהבה העצמית של הקב"ה לבנ"י, דאהבה זו אינה מצד מעשיהם וכדו',

אלא אהבה עצמית (ע"ד אהבת האב לבנו, שאין זה מצד מעשי הבן ומעלותיו, אלא הוא אוהבו מצ"ע – בכל מעמד ומצב) – ולכן, גם בדרגא זו ד"גורל" אין הקב"ה מאפשר שיגזרו ח"ו כלי' על בניו אהוביו.

וענין זה (שגם בדרגא זו דגורל מתגלה ש"ואוהב את יעקב") נתגלה ע"י עמידתם של ישראל בזמן הגזירה במסירות נפש שלא לכפור בקב"ה, שתנועה זו נובעת מהקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה, שלכן "אינו רוצה ואינו יכול ליפרד מאלקות" (פתגם רבינו בעל התניא. ראה לוח "היום יום" כא סיון, כה תמוז), ומוסר נפשו עבור הקב"ה – וזה עורר גם מלמעלה את הקשר העצמי של הקב"ה עם בני"ש"להחליפם באומה אחרת איני יכול" (פתיחתא דרות רבה ג).

ועפ"ז מוכן היטב הטעם שנקרא היו"ט בשם 'פורים' ע"ש הפור – דבאמת זה מורה על עיקר הנס, דגם בדרגא זו דגורל ("פור") נתגלתה הבחירה של הקב"ה בבני, ומצד זה לא הי' מקום לגזירת המן.

■ **עַל בֶּן קְרָאוֹ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוֹרִים עַל שֵׁם הַפּוֹר (מ, כו)**

גם כשעוסקים במסחר עם גוי המדבר לשון פרסי, יש לדעת שגם בדרכי הטבע עצמו ה"ה למעלה מן הטבע!

הנה המילה "פור" מקורה אינו מלשון-הקודש, כ"א מל' פרסי (שלכן כשנאמר "הפיל פור" (בל' פרסית) ניתוסף פירושו בלה"ק – "הוא הגורל").

ודורש זה ביאור: כשם ששאר היו"ט שמם הוא בלשון הקודש (כחנוכה עד"מ), כמו"כ בנוגע ליו"ט דפורים, דהי' צ"ל שמו (לא "פורים" – "על שם הפור", בל' פרסית, כ"א) "גורלות" – "על שם הגורל", בלשון-הקודש.

ובגופו של ענין יש לתמוה: שמו של החג מבטא את הנס וההצלה וכיו"ב (וכבשאר הימים טובים), ומדוע א"כ, נקרא הוא ע"ש "פורים", המורה על היפך הנס; על גזירת המן "להפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם" ח"ו ר"ל.

גם יש לתמוה דבכל המגילה – שהיא אחד מכ"ד כתבי קודש, לא הוזכר שמו של הקב"ה ולו פעם אחת?

ביאור הדברים, יובן בהקדים הוראה (מני רבות) העולה מכללות סיפור המגילה: הנה בפורים רואים אנו דבר מיוחד משאר המועדים, דהנס דפורים אירע כשבני, היו בזמן הגלות, במצב של מפוזר ומפורד בין העמים, וגם לאחרי שקרה הנס, הרי "אכתי עברי דאחשורוש אנן".

ובזה ישנו חידוש בפורים על שאר המועדים: שאפשר הי' לחשוב, דמה שיהודי הוא למעלה מהטבע, הרי זה דווקא כשנמצאים בזמן שבו מאיר אלקות בגילוי וכמו בזמן הבית. אמנם כשנמצאים בזמן הגלות, כשישנו חושך כפול ומכופל, הנה בזמן זה, עם ישראל כן נמצא תחת שליטת הטבע.

נזכרים ונעשים

כג

לזה בא פורים ומלמדנו – שגם בזמן הגלות, כשישנו חושך כפול ומכופל, הנה גם בעת כזו ההנהגה עם בני"י היא למעלה מהטבע, וכמו שהי' אז (בזמן גזירת המן) שהצלת בני"י נפעלה דוקא ע"י "צומו עלי גו' שלשת ימים" – ע"י שנתקרב לקב"ה.

ובזה יובן מה שהיו"ט נקרא בשם פורים (לשון פרסית, ושמורה על הגזירה), ומה שבמגילה לא נזכר שם ה':

דבזה ישנה הוראה – דמה שיהודי הוא למעלה מהגבלת הטבע הוא לא רק בעת שעוסק ב'מילי דשמיא', בענינים הרוחניים, אלא גם כשעוסק בעניני העולם וכמו במסחר, ובזה גופא – לא רק עם יהודי ש"לא שינו את לשונם", אלא גם עם גוי, שמוכרח לדבר עימו בלשון פרסי, והיות ש"עשו שונא יעקב", הרי הוא יכול גם לטכס כנגדו עצות ותחבולות, "הפיל פור" – הנה יכול הוא לחשוב, שהיות שההנהגה עם הגוי הא בדרך הטבע הנה כמו"כ תהי' ההנהגה עמו, ע"כ באה ההוראה מ"פורים" בלשון פרסי, שגם כשעיסוקו ב"לשון פרסית", ובענינים שלא נזכר בהם שם ה', עליו לדעת שגם בדרכי הטבע עצמו ה"ה למעלה מן הטבע.

וזה נרמז ב"פור – הוא הגורל", ש"גורל" מורה על ענין שלמעלה מטעם ודעת, דענין הגורל הוא כשמצד השכל אינו יודע במה לבחור, ובזה משתמש עם הגורל שלמעלה מהגבלות השכל. ובעולמות ענינו – למעלה מהשתלשלות וטבע. דזה מורה להאדם שגם ה"פור" – ל' פרסי, המורה על התלבשותו בדרכי הטבע, "הוא הגורל" – למעלה לגמרי מן הטבע.



ביאור במעשה ד"קם רבה שחטי' לר' זירא"

יקשה על ביאורי המהרש"א והיעב"ץ שרצו לומר דרק חלה ונתעלף / יוכיח מדברי רבינו אפרים - הדמעשה
ה' כפשוטו ולא רק משל / יבאר בדרך חדשה ע"פ מש"כ האוה"ח בענין בני אהרן, וע"פ דברי השל"ה גבי
מנהג שתיית יין אצל קדושים אשר בארץ

כפשוטו), אלא "כעין שחטי", דאגברי' חמרא
וכפיי' לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה
למות". וכעין זה ביאר גם בהגהות יעב"ץ כאן
– "שלא שחטו ממש . . (אלא) באחיזת עינים
. . (רק) שהרואים היו סבורים ששחטו באמת .
. אף ר' זירא נתפעל מהם לבש חרדה ונתעלף
מרוב דאגה כו'". איברא, דעפ"ז אינו מובן
פשטות כל הסיפור, ובפרט סיומו "למחר בעי
רחמי ואחיי". ותו, דתירוצים הללו עדיין
אינם מיישבים כהוגן הנהגתו של רבה, דסוף
סוף הזיק הדבר לבריאותו של ר' זירא (ועד
ש'נטה למות"), שזהו איסור של תורה לחבול
בחבירו באיזה אופן שהוא ובפרט – כנ"ל.

ובתשובות החת"ס (חאו"ח סקפ"ה. סקצ"ו)
כתב לקשר זה ששחטי' רבה לר' זירא עם
דברי הש"ס (שבת קנו, א) "האי מאן דבמאדים
יהי גבר אשיד דמא (שופך דמים) . . אמר רבה
אנא במאדים כו'". מיהו, יעויין ביעב"ץ כאן
שכתב "אבל דם ודאי לא שפך רבה, אף אם

א.

גרסינן במגילה (ז, ב): "אמר רבא מיחייב
איניש לבסומי (להשתכר בין. רש"י) בפוריא
עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"
(והכי איפסיק לדינא ברמב"ם (הל' מגילה פ"ב
הט"ו) ובטוש"ע (אר"ח סתרצ"ה ס"ב)). וממשיך
הש"ס: "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים
בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו. רש"י), קם רבה
שחטי' לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי".
לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת
פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא
ושעתא מתרחיש ניסא". והקושיא זועקת,
דסיפור זה לפי פשוטו דורש ביאור והסברה
טובא, איך אפ"ל שרבה נכשל בענין של
(אפילו אביזרייהו דאביזרייהו ד) שפיכות
דמים, רחמנא לישזבן.

ובאמת כבר עמד ע"ז המהרש"א, וביאר
דלא הי' כאן ענין של מיתה ממש (שחטי'

היתה מיתה זו (ומעשה רבה) באופן כזה שאין בה שום סרך אפילו של שפיכות דמים או בכלל איזה ענין בלתי רצוי, ועד כדי כך – שגם לשנה הבאה רצה רבה לחזור שוב על אותה הנהגה.

ובהקדם מ"ש באוה"ח הקדוש ר"פ אחרי, גבי נדב ואביהוא, שמתו מפני גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, ש"לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות נשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם". ובלשון הכתוב שם "בקרבתם לפני ה' וימותו", היינו, שסיבת מיתתם היא "קרבתם לפני ה'". וכבר נת' במק"א איך עפ"ז מתורצת תמיהה רבה, דחז"ל (פרש"י שמיני י, ב (מייק"ר פי"ב, א. ועוד)) אמרו שמתו מפני ש"שתויי יין נכנסו למקדש", היינו שמיתה זו היתה קשורה (תוצאה) משתיית יין יותר מדאי; והלא מפורש בכתוב שמשא אמר לאהרן "הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש" (שמיני י, ג), ובפרש"י "עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך" – וכיצד יתכן שיהי' אצלם דבר בלתי-רצוי ובפרט עד כ"כ שיכנסו למקדש "שתויי יין". אבל כיון שלדברי האוה"ח מוכן דאדרבה "קרבתם לפני ה'" היתה כאן, הרי שוב י"ל דזהו גם הפירוש ד"שתויי יין נכנסו למקדש", שבאו לידי עליו בתורה וקדושה, והיינו כדברי הש"ס (סנהדרין לח, רע"א) אגברו חמרא שעיי"ז יתוסף בלימוד התורה וכו' (ואינו נגד הדין כי הדבר הי' קודם שניתנה הלכה בקרא לאסור שתיית יין קודם לכניסה למקדש (למשכן)). ובאמת יש לומר דבעומק הדבר תרמוז "שתיית יין" לגילוי רזי תורה, עד כדי כלות הנפש מן הגוף (וזהו שהיו "שתויי יין" – שכלתה נפשם מרוב יינה של תורה, כמשל ה"שכרות" וביטול החושים),

הי' במאדים", ולכאורה אין לומר שהי' אצל רבה ענין של שפיכות דמים, ח"ו. וכמבואר ברמב"ם וכו' (שמונה פרקים פ"ח. הל' תשובה פ"ה ה"ד ובלח"מ שם), שזה שאדם נולד בטבע (כולל מזל מאדים) מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית, ואדרבה, ובודאי ניתנו לו הכחות להתגבר על נטיותיו הטבעיות, ובודאי שכן הי' אצל רבה.

והנה יש מן הקדמונים שביארו בדרך הדרוש והסוד איך שסיפור זה ש"איבסום קם רבה שחטי' לר' זירא" מרמז לענינים רוחניים. ולפי זה הי' אפ"ל שאינו אלא משל בלבד, וע"ד שמצינו הענין ד"מיבסמי" בעובדא דרבה בר בר חנה (ב"ב עג, טע"ב) – שאינו אלא משל (וע"ד כמה מהסיפורים שבסוגיא דרבה בר בר חנה, שהם משלים ורמזים על ענינים רוחניים, ולא שאירעו בפועל בגשמיות). איברא, דיש להוכיח מדברי רבותינו, דאין לפרש כן בענינו (שסיפור דרבה ור' זירא הוא רק משל ורמז על ענין רוחני) – והוא ממש"כ הר"ן ובעל המאור (הובא גם בב"י לטווא"ח רסתרצ"ה. ב"ח שם. ט"ז סק"ב. פר"ח סק"ב. יד אפרים) שהביאו הא ד"כתב ה"ר אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטי' לר' זירא . . . אידחי לי' מימרא דרבא, ולית הלכתא כוותי', ולאו שפיר דמי למעבד הכי". ומוכח מזה דדעתם בפשטות שהסיפור דרבה ור' זירא הוא כפשוטו – ונגרם היזק (מיתה) לר' זירא, כי בלאה"כ אין מקום לומר שמשום כך יבטל החיוב לבסומי בפוריא כו'.

ב.

ולהכי נראה לבאר בדרך מחודשת איך מחד גיסא סיפור זה הי' כפשוטו, שכתוצאה ממצב של "איבסום" נגרמה (ע"י רבה) מיתה כפשוטו לר' זירא, ומאיך גיסא

לכוונה כנ"ל בשל"ה, שמתוך משתה היין יתגלה אצלם יינה של תורה, ומ"ש "שחטי" היינו (כמ"ש המהרש"א) "דאגברי" חמרא . לשתות יותר מדאי", ו"חלה ונטה למות" (לא ע"י היין הגשמי, אלא) היינו התגלות סודות התורה עד כדי כלות הנפש מן הגוף ע"י רוב "שתי" (גילוי) של "יין" שבתורה (שהוא הוא סודות התורה). ומ"מ אין זה מוציא הענין מידי פשוטו – שהיתה שתיית יין כפשוטה (ע"ד הנ"ל בנדב ואביהוא); וגם מיתת ר' זירא היתה כפשוטה, פירוד הנשמה מן הגוף ממש (לא רק התעלפות) – ולכן ס"ל לר' אפרים שמפני העובדא דרבה ור' זירא בטל החיוב דלבסומי. ולפי זה מוכן היטב שאין כאן אביזרייהו של שפיכות דמים ח"ו כלל, שהרי המיתה היתה כלות הנפש בלימוד סודות התורה של ר' זירא (ועיי"ע בלקו"ש חל"א, שיחה ב' לפורים – איך לפ"ז מתבארים כפתור ופרח כל פרטי המעשה ודקדוקי הלשונות שבש"ס כאן, וכן מה שהי' לשנה אחרת).

ולהלכה נפסק בשו"ע (או"ח סתרצ"ה ס"ב) דשפיר יש חיוב לבסומי בפורים עד דלא ידע (היינו דלא כדעת רבינו אפרים). ומזה מוכן גם בנוגע לתוכן הרוחני של שתיית יין "עד דלא ידע" – דהיינו ללמוד באופן דבאהבתה תשגה (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ג) סודות ("יין") התורה, עד שמגיע למצב של "שכרות" וביטול מציאותו, ע"ד לשון הטור (או"ח סצ"ח) בנוגע לחסידים הראשונים, "שהיו מגיעים (בתפלתם) להתפשטות הגשמיות". ובמק"א (לקו"ש חט"ז ע' 371) נתבאר בארוכה שי"ל דמ"ש הרמב"ם גבי חיוב לבסומי בפוריא (הל' מגילה פ"ב ה"ט"ו) "שישתכר וירדם בשכרותו" – הוא עדמ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב) ש"אין רואין מראה הנבואה אלא . . . שתפול עליהן

וכמאמר (עירובין סה, סע"א. סנהדרין שם) "נכנס יין יצא סוד" והיינו יינה של תורה וסודותיה. וכן איתא בשל"ה שהובא לקמן, ד"יצא סוד" היינו דברי תורה הנקראים "סוד".

ונמצא שלא באנו להוציא הענין והקרא מידי פשוטו, ששתיית יין היתה כאן (שהרי מפורש בכתוב (כנ"ל), שלאחרי זה הזהירה תורה "יין ושכר אל תשת" (שמיני שם, ט), האיסור לשתות "יין דרך שכרותו" (פרש"י שם) כפשוטו. וא"כ עכצ"ל, שגם אצל נדב ואביהוא הי' ענין של שתיית יין (גם) בגשמיות), אלא שאצל נדב ואביהוא היתה שתיית היין כפשוטה דבר המביא גם לידי גילוי "יין" שבתורה (סודות ורזין דתורה). והוא כמבואר בשל"ה (שער האותיות פד, ב), דזה שמצינו אצל "קדושים אשר בארץ . . . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות . . . היתה כוונתם בזה לש"ש כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא ומתוך כך אומרים ד"ת על השלחן הרבה מאד וכפליים לתושי" . . . דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה . . . כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש ואז הוא יותר מוכן לגלות תעלומות חכמה . . . נכנס יין יצא סוד . . . שע"י משתה היין יצאו ד"ת הנקראת סוד כו", ומביא שם הא דסנה' (שם) דאגברו חמרא אדרדקי, ומשבת (סו, ב) דרע"ק עשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס כו'. ועוד. ושוב נאמר דכן הי' אצל נדב ואביהוא, שהיו "קדושים" ביותר וביותר – "בקרוכי אקדש" כנ"ל, שע"י "ששתו . . . הרבה יותר מדאי" נגלו אצלם רזי תורה עד שהגיעו לכולות הנפש.

ג.

ומעתה י"ל שזו היתה גם סיבת מיתת ר' זירא – שהיתה ע"ד מיתת נדב ואביהוא, כי שתיית היין דרבה ור' זירא (כפשוטה) היתה

תרדמה". ולית הלכתא כרבינו אפרים, כי מובטחים אנו בכח פסק דין התורה ששוב אין לחשוש עוד שיסתעף מזה סכנה וכלות הנפש הנ"ל, וכמו מי שנכנס לפרדס בשלום ויצא בשלום (חגיגה יד, סע"ב).

בהא דאין חשש "שונא מתנות יחי" בקיום משלוח מנות

ציעי לתרץ ע"פ ביאור הפרישה והסמ"ע בטעם "שונא מתנות יחי", שהוא משום שתולה מבטחו באדם משא"כ הכא ד"מצוות לאו ליהנות ניתנו" / ידחה דשמא בדבר שהגוף נהנה לא אמרינן "מצוות לאו ליהנות ניתנו" / יתרץ בדרך חדשה ע"פ דיוק בל' הרמב"ם דמצוות משלוח מנות היא משום שמחה, וע"פ יסוד חדש בטעם "שונא מתנות יחי" - שהוא מצד בושת המקבל

ע"מ שיהנה רק לשם קיום המצוה והחיוב, ומצוות לאו ליהנות ניתנו (ר"ה כח, א. וש"נ), שוב אין כאן הנאה של המקבל מן הנותן וסר כל החסרון דשונא מתנות יחי'.

וסימוכין לזה מהא דבש"ס (חולין מד, ב) אמרו לענין שונא מתנות יחי', דר' אלעזר כי הוו משדרי לי' מתנות מבי נשיאה לא הוה שקיל וכי הוו מזמני לי' לאכול אצלם לא הוה אזיל והי' אומר להם וכי לא ניחא לכו דאחי' דכתיב שונא מתנות יחי', משא"כ ר' זירא כי הוו מזמני לי' אזיל ואמר "אתייקורי אתייקורי הוא דמתקירי בי", ופרש"י "נכבדין הם במה שאני סועד אצלם והנאתם היא ואינה מתנה" (וכעין זה מצינו בדיני קידושין דבאדם חשוב שקיבל מאשה חשיב כאילו "נתן הוא" - דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה (הנאה שיש בה שוה פרוטה) גמרה ומקניא לי' נפשה" (קידושין ז, א. ושם: "וכן לענין ממונא", וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ סק"צ ס"ו)). שעד"ז י"ל בנדוד'ד, דהכא שכל הנתינה מצוה היא אין המקבל מתנהה מן

א.

מקשינן 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 פ"ב הי"ז).

והנראה בזה, דהנה ע"פ המבואר בפוסקים (שם) כל מה שאמרו לנהוג במידת חסידות ד"שונא מתנות יחי'" הוא לענין שלא יתלה אדם מבטחו ופרנסתו בבנ"א. ובהסברת עומק הדבר אמאי שייכא ל"חיים", האריך בפרישה (לטור שם) ובסמ"ע (לשו"ע שם סק"ד), דענין מידת חסידות זו היא לומר שחיי האדם ("יחי") אינו ע"י מתנת בו"ד אלא מן השמים, ועוד, שהמקבל מתנה נעשה עי"ז משוחד והוא כעין חניפות אליו ושוב יצדיק אף אדם הרשע באם קיבל מתנה מאיתו "ובזה ודאי גורם מיתה" (ל' הפרישה). וא"כ נמצא לביאורים אלו, דעיקר החסרון הוא דוקא מה שהמקבל מרוויח מן הנותן איזה הנאה. וא"כ היכא שכל הנתינה אינה

הנותן, ולא שייך שונא מתנות יחי'.

מיוחד יותר, שמחה גדולה ומפוארה (ודו"ק היטב, דאילו במצות סעודה ומשלוח מנות לא היתה מעלת השמחה, הי' לו לומר רק "שאינן שם שמחה (סתם) אלא לשמח לב עניים כו"). פירוש, דתלה הרמב"ם קדימותה דוקא במה שהיא סוג שמחה המיוחד 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 לחדש, שהוא לפי דדוקא מי שאינו מקבל מתנה חיתו גדולה יותר, והוא ע"פ דברי הירושלמי הידועים (ערלה פ"א ה"ג) "דאכיל מן חברי' בהית מסתכל בי", פירוש, כמ"ש הפנ"מ דהאוכל חנם מחבירו בוש הוא מלהסתכל בפניו והופך פניו לצד אחר. וזהו שונא מתנות יחי', דהמקבל מתנה הוא בוש ונחלשת דעתו, משא"כ השונא מתנה חיתו חזקה ואין בו עצבות ובושה.

ומעתה נמצא מבואר דכפורים שנתחדש לנו מן הרמב"ם דקבלת המנות גורמת דוקא לידי שמחה אצל המקבל, ושוללת עצבות, 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 חנם היא זו – מובן שפיר, דכיון שהכא הנתינה היא לזכרון הנס שניצל חיי עמו ולא נתינה סתם, שפיר חיים ושמחה יש כאן בקבלתה.

איברא, דיש לדחות ביאור זה, כי כיון שהכל מיוסד על הא דמצות לאו ליהנות ניתנו, שוב תלויים הדברים בהשקו"ט הידועה (ראה ר"ן ורשב"א נדרים טו, ב. מאירי עירובין יד, ב. ועוד) אי בדבר שהגוף נהנה בו כאכילה וכיו"ב אמרי' נמי מצות לאו ליהנות ניתנו, דשמא בכה"ג שנא וחשיב הנאה אף במצוה (ובדוגמת הא דגבי איסורי תורה לא אמרינן הפטור ד"מתעסק" היכא שהוא דבר שהגוף נהנה הימנו, דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה (סנהדרין סב, ב. וש"נ)). והכא נמי במשלוח מנות הוא דבר שהגוף נהנה בו.

ב.

ונראה לתרץ באופן אחר, ע"פ דרך מחודשת בטעם הא דשונא מתנות יחי', וגדר מחודש בדין משלוח מנות.

דהנה, הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ז) אחר שמנה יחדיו המצוות הנהוגות כפורים, 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". והמתבונן היטב ידקדק מלשון זו של הרמב"ם דודאי יסוד כל מצות משלוח מנות אף הוא מדין שמחה, כי זהו שרצה הרמב"ם להדגיש לנו, דאף שגם החיובים דסעודה ומשלוח מנות עניינם שמחה, מ"מ מתנות לאביונים קודמת שהיא סוג שמחה



זכור את אשר עשה לך עמלק

מאמר קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע

כשעושים מצוה בחמימות - עמלק "נשבר"

קליפת עמלק אינו בדרך בירור כמו בחכמה ובינה [השגה והתבוננות] וגילוי אור, כי-אם בדרך נצחון דקדושה, כשעמלק רואה שיהודי עושה מצוה בחמימות הרי-זה שובר אותו

יודע את רבונו - 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 וחרוצפה גדולה נגד גילוי אלקות, וכמו שא' "יודע את רבונו ומכוון למרוד בו", שיודע ומשיג אלקות,

וכמו בבלעם דכתיב "ויודע דעת עליון", דבלעם ידע שיש מדריגת "דעת עליון", דבלעם הוא מנגדו של משה, וכמאמר רז"ל ע"פ ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, "בישראל לא קם אבל באומות-העולם קם, ומנו, בלעם", לפי שבלעם הוא המנגד דמשה, ומשה נקרא עיני העדה דוירא ראשית לו שהוא בחי' ראי' דחכמה כו', ובלעם הוא שתום-עין, אבל עם זה הוא יודע שיש בחינת ומדריגת "דעת עליון" ויודע דבלעם ועמלק הם ענין אחד, וכמ"ש הרמ"ז שם שהי' יודע אלקות ומכוון למרוד בו שלא יפעול בנפש,

עושה הסכם בנפשו לבלי התפעל משום ענין אלקי

והוא ע"י הקרירות, "אשר קרן בדרך", שהוא מקרר ב"דרך הוי", היפך מדריגת אברהם אבינו ע"ה, דכתיב ב' כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחרייו ושמרו דרך הוי'

כו', דיש דרכים ונתיבות שבהם מאיר הגילוי דשם הוי', נרגש ה"למעלה מדרך הטבע", והוא הנק' "חמימות יהודית" ("די אידישע ווארעמקייט"), ועמלק הוא המקרר בדרך הוי', וקרירות הלזו אין זה קרירות דהעדר עבודה, כי-אם שמקרר את הענין שלא יתפעל ממנו, שגם מה שמשגי ומבין היטב את הענין האלקי ומכל-מקום אינו מתפעל מזה בלבד, 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.

העזה וחוצפה לא על-פי טעם ודעת

וזהו שעמלק בגימטריא ספק, שעושה ספיקות ואומר מי יאמר שהוא כך, זוהי הדרך של עמלק, כשאשר 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 ע"פ 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 תאותו כי-אם רק לנגד אלקות.

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

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

להיות לבבו חם בחיות אלקי בקיום המצות

...עמלק בירורו הוא בדרך שבירה ודחי' דוקא... למחות את עמלק ולבטלו בשבירה ודחי',

והביטול אינו על-ידי גילויים כי-אם בדרך קבלת עול דוקא, והוא על-ידי ההשתדלות וההתעסקות בקיום המצות שיהי' קיום המצוה חביב ויקר לו לעשותה בהתעוררות ובחיות ובתוקף ההסכס שבא מצד רצון העצמי דוקא, וזה יהי' כל עבודת האדם להיות לבבו חם בחיות אלקי בקיום המצות ולא רק לפי שעה אלא יהי' תמיד כן, ויעשה את המצוה בחיות רב, וכל עשיותיו יהיו בדרך נצחון, גם כשמצד הענין אין זה נדרש ממנו, ומכל-מקום יעשה זאת בחבה וזריזות,

וזהו מה ששובר את עמלק, דקליפת עמלק אינו בדרך בירור כמו בחכמה ובינה [השגה

והתבוננות] וגילוי אור, כִּי־אם בדרך נצחון דקדושה, כשעמלק רואה שיהודי עושה מצוה בחמימות הרי־זה שובר אותו...

עיקר העצה למחות את עמלק הוא הזכירה

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 ויהי' רע בעיניו מפני מה נמצא כזה, ובוה גופא הרי־הוא שובר קליפת עמלק.

וזהו "זכור את אשר עשה לך עמלק". . [ש]העצה לזה [=לעמלק] 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 וחיבה, 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, כִּי־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.



רשימת המקורות

נזכרים ונעשים - ביאורים ופנינים המראים את ההוראות הטמונים במגילה לימינו אלה

איך אפשר לומר שגם זמן הילדות או זמן השינה אינם "לבטלה"? – התוועדויות תשד"מ ח"ב עמ' 7321 ואילך* / למה נוגע לנו שאחשורוש השתכר לשמונים ומאת יום רצופים?! – שיחת פורים תשל"ג* / כאשר הקב"ה מזמין את ישראל לסעודתו – "אין אונס" – לקוטי שיחות חל"ו עמ' 561 / מסירת נפש גם בעת הרווחה – תורת מנחם חל"ו עמ' 202 ואילך* / מבלי הבט על אופן הנהגתם הבלתי רצוי של בניי הנה "להחליפם באומה אחרת איני יכול" – תורת מנחם חל"ט עמ' 341 ואילך* / שנאת אומות העולם לעם ישראל מצד היותם 'תל' או 'חריץ' – שיחת פורים ה'תשכ"ה* / ג' דרגות בבטחון הנלמדים מג' פסוקי 'אל תירא' – לקוטי שיחות חכ"א עמ' 602 ואילך / בכל ישראל היא בשווה גם באלו השייכים לעשר כחות של היצה"ר ר"ל – תורת מנחם חכ"ז עמ' 624 ואילך* / מרדכי ואסתר ידעו שעיקר הגזירה אינה מצד הטבע אלא מטעמים רוחניים – לקוטי שיחות ח"ו עמ' 981 ואילך. שיחת פורים ה'תשכ"ו* / ע"י שיפול עליו פחד ה' – פחד היהודים, זה יביא שהנהגתו בענייני הגוף – עמי הארץ – תהי' כדבעי – לקוטי שיחות ח"ד עמ' 2821 ואילך / מדוע נקרא היו"ט על שם הגורל שהוא לכאורה חלק מהגזירה?! – ספר המאמרים מלוקט ח"ג (אדר-סיון) עמ' 56 ואילך / גם כשעוסק במסחר עם גוי המדבר לשון פרסי עליו לדעת שגם בדרכי הטבע עצמו ה"ה למעלה מן הטבע! – לקוטי שיחות ח"ו עמ' 981 ואילך

ונכתב בספר - עיונים בסוגיות ימי הפורים ודיניהם

ביאור במעשה ד"קם רבה שחטי' לר' זירא" – לקוטי שיחות חל"א עמ' 771 ואילך / בהא דאין חשש שונא מתנות יחי"י בקיום משלוח מנות – שיחת פורים ה'תשל"א*

זכור את אשר עשה לך עמלק

כשיהודי עושה מצוה בחמימות – עמלק "נשבר" – ספר המאמרים תרפ"ה לכ"ק אדמו"ר מוהרריי"ץ מליובאוויטש נ"ע עמ' רז ואילך, עמ' קצא ואילך

וזאת למודעי:

מקומות שנסמנו בסימן כזה * פירושו שהמקור לא הוגה ע"י רבינו, ונרשם ע"פ זכרון שומעים בלבד.