

אורה זו תורה





פתח דבר

לקראת ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'אורה זו תורה' (ה) 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 שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שמגאולה זו דימי הפורים ו"מסמך גאולה לגאולה" נזכה לגאולה האמיתית והשלמה, ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

פורים ה'תשס"ט

קונטרס

אורה זו תורה

תוכן הענינים

"תורתם משתמרת" או "מתברכת"

על הפסוק "ורצוי לרוב אחיו" אומרים חז"ל שחלקו עליו מקצת סנהדרין" בשיחה זו מבאר רבינו מה היתה סברת החולקים ומדוע "רוב אחיו" כן הסכימו איתו, זעפ"ז מיושבות תמיהות רבות בסוגיית הגמרא בזה. ג
(ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 373 ואילך)

"טוב לב המלך ביין" - ביום השבת דוקא

ביאור דברי הגמ' דהא ש"טוב לב המלך ביין" היה ביום השביעי, הוא מפני שאותו היום "שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה" - דלכאורה מה ענין אכילת ישראל ל"טוב לב המלך ביין" ו
(ע"פ שיחת פורים ה'תש"ל)

ד' האותיות המבדילים בין ישראל לעמים

"ליהודים היתה אורה כו" - "אורה זו תורה, שמחה זו יום-טוב, ששון זו מילה ויקר אלו תפילין"; ביאור ד' עניינים אלו, דהא מהוים האותיות להבדלת ישראל מן העמים גם בהדברים שנראה שהם שווים בהם ט
(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 916 ואילך)

"קם רבה שחטיה לר' זירא" - היתכן?

יבאר דענין זה הגם שהיה זה כפשוטו, אין הכוונה שרבה נכשל בשפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה - פעל בר' זירא ענין נעלה ביותר יג
(ע"פ לקו"ש חל"א עמ' 177 ואילך)

"תורתם משתמרת" או "מתברכת"

על הפסוק "ורצוי לרוב אחיו" אומרים חז"ל שחלקו עליו מקצת סנהדרין" בשיחה זו מבאר רבינו מה היתה סברת החולקים ומדוע "רוב אחיו" כן הסכימו איתו, זעפ"ז מיושבות תמיהות רבות בסוגיית הגמרא בזה

הסנהדרין, שכל מעשיהם הם פסק הלכה לפי התורה, וכיצד חסרה כאן ההוכחה לכך ש"משמים הסכימו"?

ב. בענין זה ישנם קשיים נוספים:

א) אם אכן "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות", מדוע הוצב שמו של מרדכי (אשר "בטל מתלמוד תורה") בסדר השמות במקום הנמוך רק בדרגה אחת מן הסדר שלפני-כן, והרי לכאורה, אין למנותו כלל בין חברי הסנהדרין, אשר כל מהותם היא פסיקת דיני התורה?

ב) מן הפסוק מובן, שכהונתו של מרדכי כ"משנה למלך" נמשכה תקופה מסוימת, שבה הוא הי' "רצוי (רק) לרוב אחיו", וממה נפשך: או שמרדכי צריך הי' להוכיח להם מיד שהתנהגותו היא על-פי התורה, ואם הוא אכן לא ע"פ התורה, הי' עליו לעזוב את ה"שררה", ולשוב להיות רצוי לכל אחיו.

ג. ההסבר לכך יובן ע"י שימת לב לדיוק לשון המגילה ודברי חז"ל: "רצוי לרוב אחיו" - "פירשו ממנו מקצת סנהדרין" (בלבד), כלומר, רוב "אחיו" בסנהדרין אכן הסכימו להתנהגותו.

מכך מובן בפשטות, שמהעובדה ש"פירשו ממנו מקצת סנהדרין" אין ניתן כלל להוכיח שתלמוד תורה גדול מהצלת נפשות. ואדרבה, מכאן ניתן להסיק להיפך שאם לרוב הסנהדרין הוא הי' רצוי, זאת אומרת, שהם הסכימו לדעתו,

בכך מובן גם מדוע 'ירד' שמו בדרגה אחת בלבד, מפני שרוב חברי הסנהדרין הסכימו עם מעשהו.

אך לפי זה קשה לאידך גיסא:

א. על הנאמר בסוף המגילה - "כי מרדכי היהודי וגו' ורצוי לרוב אחיו וגו'", אומרים חז"ל בגמרא (מגילה טז, ב): "לרוב אחיו, ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין" (כי "אחיו" הם "חבריו שהיו מכלל אנשי כנסת הגדולה" (מהרש"א שם)). ומבאר רש"י שהסיבה לכך שמקצת סנהדרין פרשו ממרדכי היא, "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה".

לאחר מכן ממשיכה הגמרא: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, דמעיקרא חשיב לי' למרדכי בתר ד' ולבסוף בתר חמשה", דבפסוק בספר עזרא (ב, ב), נזכר מרדכי כחמישי, ובפסוק מאוחר יותר, בספר נחמ' (ז, ז), הוא מוזכר שישי, וזאת "לפי שנעשה מרדכי שר בינתיים, ירד מחשיבותו אצל חכמים" (רש"י מגילה שם).

ולכאורה אינו מובן: מדוע לא למדו חז"ל את הכלל ש"גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות" מפשטות הפסוקים במגילה עצמה: "לרוב אחיו... מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין", והרי "פירשו" ממנו מפני ש"בטל מדברי תורה" לצורך הצלת נפשות. ומדוע צריך להרחיק וללמוד זאת משינוי של סדר, מפסוק שאין כאן מקומו, ומשני פסוקים הלקוחים משני ספרים שונים בתנ"ך, בעוד שאפשר ללמוד זאת מפשטות הכתובים במגילה?

יש המפרשים, שמלשון המגילה ניתן להסיק שרק לדעתם של הסנהדרין חשוב תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, אך אין זו הוכחה שגם מן השמים הסכימו לכך, ולכן, מוכיחה הגמרא בדרך אחרת, שהתורה עצמה רמזה לכלל זה על-ידי שינוי הסדר בפסוקים.

אך תירוץ זה איננו "חלק" בדרך הפשט, שהרי אלה ש"פירשו ממנו" לא היו אנשים רגילים, אלא "אחיו" - חברי

אורה זו תורה

יחסר לו בידיעת התורה. אך כיוון שההלכה היא כבבלי ש"תורתם משתמרת" בלבד, הרי תחסר לו ההוספה בלימוד וידיעת התורה גם בזמנים אלו, ועל כך אין הוא יכול לוותר.

ה. והנה בביאור מחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי, יש לומר, שזה כרוך בהבדל שבין דרכי לימודם:

אופן הלימוד בתלמוד הבבלי הוא ריבוי של שקלא וטריא וכו', כדברי הגמרא (סנהדרין כד, א) "במחשכים הושיבני . . . זה תלמודה של בבל": דרך הלימוד היא כאדם המחפש בחשיכה - יש להרבות בחיפוש ויגיעה, לשאול קושיות ולערוך הבחנות וכו' עד שמגיעים למסקנה האמיתית; לעומת זאת, לימוד בתלמוד הירושלמי הוא באופן ישר - מוצאים מיד את התירוץ האמיתי וכו', כאדם הרואה דבר-מה באור.

לפיכך יוצא, שלשיטת הבבלי, אפשרי רק הענין ד"תורתם משתמרת" - שהם לא ישכחו את לימודם, אך לא באופן של "ברכה ניתנת בתורתן", "להבין ולהשכיל מיד", דהרי זהו דבר שאיננו מתאים לסדר הלימוד של ה"בבלי".

אך לפי שיטת ה"ירושלמי", יכול לימודם לגרום גם לכך ש"ברכה ניתנת בתורתן" - "הצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו שוהין", בהתאם לאופן הלימוד ה"ישר", שבו מגיעים מיד לאמיתתו של הענין.

ו. לפי האמור לעיל, יש לומר, שההבדל בין שיטת מרדכי (הרצויה לרוב הסנהדרין) לבין שיטתם של "מקצת סנהדרין" תלוי במחלוקת הנ"ל בין הבבלי לירושלמי:

שיטתם של הסנהדרין הגדולה (שנבחרו מן הסנהדרין הקטנה, שמקומה היה בירושלים, או לפחות בארץ הקודש), מתאימה, כפי שנראה לומר, לדרך הלימוד של הירושלמי, במיוחד בתקופת המשנה ואנשי כנסת הגדולה.

אך היו אז גם תנאים שהגיעו מבבל, וכפי שידוע שמאוחר יותר הלל עלה מבבל, רבי נתן הבבלי, ועוד. ובפרט שכבר עברו יותר משבעים שנה מן התקופה שבה הלכו "החרש והמסגר" מירושלים "עם הגולה אשר הגלתה עם יכני" לבבל, ואנשי כנסת הגדולה היו משבי הגולה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל לבבל (וישובו לירושלים ויהודה - בשנת אחת לכורש, לאחר שהיו חמשים ושתיים שנה בבבל), אך גם מבין "החרש והמסגר", אשר עוד בירושלים היו כבר ידועים במעלתם זו, ובאופן הלימוד הזה.

לפיכך סבר מרדכי (ורוב הסנהדרין) שעליו להיות משנה למלך לצורך הצלת נפשות, כי עם זאת, הוא יכול להשאר בין הסנהדרין ואנשי כנסת הגדולה שכל ענינם הוא לימוד התורה,

א) אם מעשהו של מרדכי ה' בהסכמת רוב חברי הסנהדרין, ה' על דעה זו להכריע את דעת המיעוט ש"פירשו ממנו", ותמיהה, מדוע לא בטלו המיעוט את דעתם מפני דעת הרוב?

ב) לפי האמור לעיל יוצא, ששני מאמרי חז"ל המובאים בגמרא זה בהמשכו של זה ("פירשו ממנו מקצת סנהדרין ו"גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות") סותרים זה את זה.

ד. כדי להבין זאת, יש להקדים ולהבין תחילה דיוק נוסף במאמר חז"ל זה:

דהנה כוונת הביטוי "פירשו ממנו" (ולא "חלקו עליו" או "אין רוח מקצת חכמים נוחה הימנו", וכדומה), איננה שחלקו עליו מפני שלפי דעתם לא ה' מעשהו של מרדכי לפי התורה, אלא שהם הבדילו עצמם ממנו, דלהם היתה שיטה אחרת כיצד צריכה להיות התנהגות חברי הסנהדרין ותלמידי-חכמים. אך גם הם הסכימו שמעשהו של מרדכי מתאים לדרך התורה.

ההסבר לכך יובן מדברי הגאון הרוגוצ'ובי כשנקרא להשתתף בוועדה שתפעל למען יהודי רוסיה, ואמר אז שהשתתפותו תלויה במחלוקת בין תלמוד בבלי לירושלמי.

איתא במסכת ברכות (לב, ב) ש"חסידים הראשונים היו שוהים . . . תשע שעות ביום בתפלה". ושואלת ע"כ הגמרא. אם כן, "תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית? אלא מתוך שחסידים הם, תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת".

בתלמוד ירושלמי (פ"ה ה"א) מובא ענין זה בשינוי: במקום "תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת" נאמר: "על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן וברכה ניתנת במלאכתן".

ההבדל בין "תורתם משתמרת" לבין "ברכה ניתנת בתורתן" מובן: בביטוי "משתמרת" הכוונה היא (רק) "שאינן תלמודם משתכח" (רש"י ברכות שם), אך עם זאת אין כל תוספת חדשה לתורתן (רק מה שביכולתם ללמוד בזמן המועט שבו אינם עוסקים בתפילה).

ואילו ב"ברכה ניתנת בתורתן" הכוונה היא "שהצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו שוהין" (פני משה לירושלמי שם). כלומר, בנוסף לכך שאינן הם שוכחים את תלמודם, יש גם חיוזק ותוספת להבנת התורה וידיעתה בזמן המועט שבו הם לומדים, שהם מצליחים "להבין ולהשכיל מיד", מה שעל-פי טבעם ה' נדרש להם זמן רב הרבה יותר בלימוד התורה.

וכך הוא, סיים הרוגוצ'ובי, גם בעניננו: השתתפותו בוועדה תגרום לביטול חלק מזמנו בלימוד התורה. לפי הירושלמי, ש"על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן" - לא

ח. לכאורה, עדיין לא הכל מובן: אמנם לא נפגמה אצל מרדכי אפילו התוספת בידיעת התורה, מפני ש"ברכה ניתנת בתורתן", ואמנם, יש יתרון ב"הצלת נפשות" אשר לשמה היתה הירידה מ"תורתו אומנותו", אך כיצד הוא נשאר, בכל זאת, גם אחר כך אחד מן הסנהדרין, אשר, לכאורה, כל תפקידם הוא רק לימוד התורה והוראתה?

ובסגנון אחר: כיצד ייתכן שעל חברי הסנהדרין עצמם תחול החובה לוותר על "תורתם אומנותם" למען "הצלת נפשות"?

ההסבר לכך הוא: בתנא דבי אליהו (רבה פ"א) נאמר: "הי' להם (לסנהדרי גדולה) לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם, ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכובותיהן ויחזרו בכל עיירות ישראל כו' וילמדו את ישראל כו'".

דהיינו, שהגם שע"ז ש"יחזרו בכל עיירות ישראל" תהיה ירידה בכח הסנהדרין, דהרי ההלכה היא, שכאשר גולה הסנהדרין ממקומה בלשכת הגזית, אין באפשרותה לדון דיני נפשות, בכל זאת "הי' להם" (הם חייבים) "לילך כו' בכל עיירות ישראל כו'".

מכך ניתן להבין, שתפקידה העיקרי של הסנהדרין הוא הוראה לרבים (וע"ז הצלת רבים), וכדי לזכות את הרבים, יש צורך לודת מתוקפם כסנהדרין.

בדומה לכך הוא ההסבר בעניננו: למרות, שע"י כך שמרדכי נעשה משנה למלך חלה ירידה בחשיבותו כחבר סנהדרין ממדרגה של "בתר ד" ל"בתר חמשה", וחסרה לו המעלה של "תורתם אומנותם", בכל זאת כדאית הירידה, אפילו מצד עצם תפקידו כחבר סנהדרין, מפני שזה לצורך טובת הרבים.

כי "על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן", וכך הוא יצליח, לא רק באופן ש"תורתם משתמרת" אלא "להבין ולהשכיל מיד" - הוא יוכל להתברך ולהתעלות בלימוד, יותר ממה שאפשר לפי הזמן שנותר לו ללימוד התורה.

אך היו בין חברי הסנהדרין גם "מקצת" שאופן לימודם הי' כאופן הלימוד של הבבלי, כדלעיל. ולכן סברו שמתקיים הענין של "תורתם משתמרת" בלבד, שעקב התמסרות לעניני עסקנות ו"הצלת נפשות" תחסר להם התוספת בידיעת התורה הנדרשת מחברי הסנהדרין. ולכן "פירשו ממנו מקצת", דאצלים לא יכלה להיות דרך העבודה של מרדכי והם 'נבדלו' ממנו בשיטתם השונה.

ז. בכל זאת, הגם שלפי שיטת הירושלמי הרי "ברכה ניתנת בתורתן", ולפיכך היתה למרדכי הברכה והתוספת בידיעת התורה, "ירד מחשיבותו אצל חכמים" מפני ש"בטל מדברי תורה ונכנס לשררה".

והטעם לכך הוא, דיש מעלה מיוחדת בדרך של "תורתם אומנותם", שלא להתבטל מן הלימוד מפני שום סיבה, ואף כאשר לא תיפגם ההוספה בידיעת התורה עקב הענין של "ברכה ניתנת בתורתן".

וזוהי כוונת חז"ל במאמרם "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות": דישנה "גדלות" מיוחדת בהתמסרות המוחלטת ללימוד התורה. וכיון שאצל מרדכי הוסרה גדלות זו, פחתה חשיבותו "אצל חכמים", ובמקום להימנות "בתר ד" הוא נזכר "בתר חמשה".

אך למרות כל זאת סברו מרדכי ורוב הסנהדרין שהי' עליו להיעשות משנה למלך, ואף אם על ידי כך תחסר לו ה"גדלות" של "גדול תלמוד תורה", דכדאי הדבר לצורך "הצלת נפשות", לצורך היותו "דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו".

"טוב לב המלך ביין" - ביום השבת דוקא

ביאור דברי הגמ' דהא ש"טוב לב המלך ביין" היה ביום השביעי, הוא מפני שאותו היום "שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה" - דלכאורה מה ענין אכילת ישראל ל"טוב לב המלך ביין"

א. על הפסוק (אסתר א, י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איתא בגמ' (מגילה יב, ב): "אטו עד השתא לא טב לבי בחמרא? אמר רבא יום השביעי שבת הי', שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות אבל עובדי כוכבים שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תיפלות".

א. על הפסוק (אסתר א, י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איתא בגמ' (מגילה יב, ב): "אטו עד השתא לא טב לבי בחמרא? אמר רבא יום השביעי שבת הי', שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות אבל עובדי כוכבים שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תיפלות".

והיינו, אשר בנוסף לפירוש הפשוט ד"יום השביעי" הוא יום השביעי ל"משתה שבעת ימים" שעשה אחשוורוש, מוסיפה הגמ' שהי' זה ביום השבת. והטעם לזה (כפי שממשתה הגמ' לאח"ז), דזה הי' במדה כנגד מדה ע"כ ש"היתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל. ועושה בהן מלאכה בשבת", ולכן נענשה אף היא ביום השבת.

והנה, בדברי הגמ' אלו כבר תמהו, מה ענין התירוץ אל השאלה. דהרי בכדי ליישב השאלה "אטו עד השתא לא טב לבי בחמרא" מעמידים שהי' זה בשבת, והא דהי' זה בשבת (אינו שייך למה ד"עובדי כוכבים שאוכלין ושותין. . בדברי תיפלות", דהרי בפשטות זהו לאו דוקא בשבת - אלא הוא) שייך להא ד"ישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה כו",

[דלימוד התורה שייך ביחוד ביום השבת (שאז אין עסוקין בעניני הפרנסה וכו'), וכדאיתא במדרש עה"פ (ר"פ ויקהל) "ויקהל משה": "מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד, אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם ברבים הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת, ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה כו' (יל"ש עה"פ)]

ב. והנראה לבאר בזה, ובפשטות:

דהנה, בפירוש הכתוב (אסתר שם, ה) "השתי כדת אין אונס, כי כן יסד המלך לעשות כרצון איש ואיש" (דבמשתה זה קאי הכתוב "ביום בשביעי כטוב לב המלך ביין") איתא בגמ' (מגילה שם, א), ד"לעשות כרצון איש ואיש" הוא "לעשות כרצון מרדכי והמן, מרדכי דכתיב איש יהודי, המן (דכתיב) איש צר ואויב". והיינו, דהמאכלים והיין כו' דסעודת אחשוורוש היו מותאמים הן לרצון מרדכי (מאכלים כשרים וכו') והן לרצון המן.

אמנם, הגם שבכל שבעת ימי המשתה היו המאכלים והיין "כרצון איש ואיש", מ"מ, בנוגע לששת הימים הראשונים הי' עדיין חילוק בין "רצון המן" ו"רצון מרדכי":

הנאת המן מן המשתה היתה הנאה שלמה, דהרי המשתה הי' כדרך העכו"ם - ש"אוכלין ושותין ופותחין בדברי תיפלות". משא"כ בנוגע למרדכי, הנה אף שהיין והמאכלים היו כשרים בתכלית, לא הי' זה יכול למלאות רצונו בתכלית - דהרי מצד רצון מרדכי, מה להם לישראל לאכול עם הגויים ולהשתתף בסעודתו של אותו רשע, ילכו ויעסקו בעניני תורה ומצוות!

אמנם, בבוא היום השביעי למשתה (שהי' ביום השבת), הנה אז היתה הסעודה מתאמת אף לרצון מרדכי - דהרי מצוה לענג את השבת באכילה ושתי' (וכדברי הרמב"ם "איזה הוא

שלא הושלמה כוונתו זו, לא היתה שמחתו שמחה שלמה. ולכן, בששת הימים הראשונים לא הי' "טוב לב המלך ביין" – דהרי הסעודה לא היתה כרצון מרדכי עדיין (כנ"ל). אבל ביום השביעי ש"שבת הי'", דאז "ישראל אוכלין ושותין (ו) מתחילין בדברי תורה" – דאפשר שתהי' הסעודה גם כרצון ישראל (רצון מרדכי), אזי דוקא הי' "טוב לב המלך ביין", דאז הושלמה כוונתו "לעשות כרצון איש ואיש".

עינוג . . תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם"), וממילא אפשרי (אף שלפועל ג"ז לא הי' לרצונו, כפשוט) שתהי' הסעודה אף כפי רצון מרדכי – דהרי עי"ז הי' אפשר לענג את השבת בבשר שמן ו"משקה מבושם" כדבעי.

עפ"ז מתבארים בפשטות דברי הגמ' דידן:

דהנה, מכיון שכוונת אחשורוש ("כי כן יסד המלך") במשנה זה היתה, שיהי' "כרצון איש ואיש", הנה כל זמן

שמחת פורים - למעלה משמחת המועדים

במעלת שמחת פורים על שמחת שלש רגלים, אנו מוצאים דהיא באופן ד"לא ידע", שזהו דבר שאינו קיים בשמחת יו"ט אחר שמצותו בשמחה. ואדרבה, נפסק להלכה שביום טוב לא ימשיך ביין ובשמחה וכו'. והענין בזה הוא:

הגמרא שואלת מדוע לא אומרים הלל בפורים, ואחד התירושים שהגמרא עונה בזה הוא "אכתי עבדי דאחשורוש אנן".

בפשטות, התירוץ הוא שנס פורים היה מלובש בטבע, דהיה צריך לבקש ולפעול אצל אחשורוש שיאות להסיר את הגזירה, וגם לאחרי ביטול הגזירה נשאר ישראל עדיין עבדי אחשורוש, לפיכך אין אומרים הלל בפורים.

והנה, אף שמחד גיסא העובדה שהנס היה מלובש בטבע, הוא חסרון, ולכן אין אומרים הלל, עכ"ז, מאידך גיסא יש בכך גם מעלה, שהאור האלוקי היה כה נעלה - עד שחדר את הטבע גופא ופעל בו את הנס. וזהו הטעם ששמחת פורים גדולה מזו של שאר יו"ט, מכיון שבפורים האיר אור נעלה כזה, שהנס היה בטבע גופא.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ב עמ' 492)

פנינים עיונים וכיאוורים קצרים

"להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד" (ג, ג)

עיקר חטאם של בני ישראל היה – שנהנו מסעודתו של אותו רשע. השתתפותם בסעודת אחשוורוש הייתה בגלל שהחשיבו את אחשוורוש עד כדי כך שתלו את כל קיומם בחסדו של "אותו רשע" – אחשוורוש, וזו הסיבה לכך שהשתתפותם בסעודתו גרמה להם הנאה ותענוג.

ההוראה מכך בעבודתו של כל אחד מישראל היא:

בני ישראל נבראו באופן שנשמותיהם מלובשות בגופים, ולכן הם צריכים להתעסק גם בצרכי הגוף. אך גם בעת התעסקות בעניינים אלה, ההתעסקות לא צריכה להיות באופן של הנאה ותענוג מענייני הגוף. משום שעיסוק זה אינו אלא לבוש חיצוני לתפקידו העיקרי של היהודי בעולם הזה – העיסוק בחיי הנשמה, שהם לימוד התורה וקיום המצוות, ומהם צריך היהודי לקבל הנאה ותענוג. ואילו ההתעסקות בענייני הגשמיים היא כדי שיהא גופו בריא ושלם ויוכל לעבוד את ה'.

וכאשר חיי הנשמה הם העיקר אצל היהודי, הרי כל חיותו והנאתו אינם בעת התעסקותו בצרכי הגוף אלא בעת לימוד התורה וקיום המצוות. ואז, גם התעסקותו בענייני הגוף היא עבודה לשם שמים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לא עמ' 175)



"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 בעניינים ארציים וחומריים, "מתייהדים" – נעשו "יהודים", וכדרשת רז"ל (מגילה ג, 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" – שהתעסקות שלהם היתה בעניינים ארציים וחומריים, "מתייהדים" – שגם בהעניינים הארציים מוצאים את האלקות שבהם.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לו עמ' 762)



"ויעבור מרדכי" (אסתר ד, יז)
"ויעבור מרדכי - על דת, להתענות כיו"ט ראשון של פסח. שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים" (רש"י)

בענין הזמן דצום זה ("ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים") מצינו פלוגתא באלו ימים התענו. ברש"י נקט שהתענו ב"י"ד בניסן וט"ו וט"ז, ובמדרשים

איתא (ראה אסתר רבה פרשה ח) שצמו 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). וכפשוטו הכתובים שמיד לאחר 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 ב"ד.

(ע"פ שיחת ליל ב' דחה"פ ה'תשכ"ה)



ד' האותיות המבדילים בין ישראל לעמים

"ליהודים היתה אורה כו" – "אורה זו תורה, שמחה זו יום-טוב, ששון זו מילה ויקר אלו תפילין"; ביאור ד' עניינים אלו, דהא מהוים האותיות להבדלת ישראל מן העמים גם בהדברים שנראה שהם שווים בהם

תפילין כדי להראות שהם שייכים להקב"ה (כדאיתה בגמרא (ברכות ו, א) שע"י הנחת תפילין רואים "כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" (תבוא כה, יו"ד)), כך נוהגות אומות שונות, להבדיל, לשאת על עצמם סימן ידוע, כדי שיכירו לאיזו אומה או שבט שייכים הם.

וא"כ אינו מובן: כשרצה הקב"ה לעשות אותות שיבדילו את בני"מ מכל האומות – הי' לו לבחור במצוות ועניינים שאומות העולם אין להם שייכות אליהם, ולא בארבעת העניינים הנזכרים לעיל, שדוגמתם יש גם אצל אומות-העולם?

ב. הביאור בזה:

מתי יש צורך באות כדי להבדיל אחד מזולתו – דוקא בשעה שיש בין שניהם דמיון כלשהו; אז יש צורך בסימן כדי להבדיל ביניהם. אבל אם אין ביניהם שום דמיון, אין צורך באות.

כלומר, האותות שענינם להבדיל "בין ישראל לעמים", אינם כדי להבדיל את הנשמה דישאל מנשמות שאר האומות, כי מצד הנשמה אין מלכתחילה שום דמיון בין יהודי לגוי (כמבואר בספר תניא קדישא בתחלתו). ענינם של האותות הוא כדי להבדיל את הגוף היהודי מגופות אומות-העולם; בחיצוניות הרי גוף דומה לגופים של אינם-יהודים, שהרי גם הגוף של היהודי הוא גשמי, ובחיצוניות לא נראה חילוק בין גוף של יהודי וגוף של אינו-יהודי. וזהו ענינם של האותות, להורות שגם הגוף הגשמי של יהודי שונה לגמרי מכל שאר הגופים – הגוף היהודי הוא קדוש (תניא פמ"ט).

וכיון שענינם של האותות הוא לציין את קדושתו של הגוף היהודי, לכן גם הם כאלה, שבחיצוניות ישנם גם באומות-העולם, ואעפ"כ בישראל הם באופן אחר לגמרי. ענין זה מורה

א. כאשר המגילה מספרת אודות התוצאות וסך-הכל של הנס שהי' בפורים, אומרת זאת המגילה בתיבות קצרות אחדות: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (אסתר ח, טז).

ואיתא על זה בגמרא (מגילה טז, ב): אורה זו תורה, שמחה זו יום-טוב, ששון זו מילה, ויקר אלו תפילין".

ארבעה עניינים אלו הם אותות המורים על ההתקשרות דישאל עם הקב"ה (ראה חדא"ג מהרש"א שם), והמן הרשע גזר שבנ"י לא יקיימו ארבעה עניינים אלו, כיון שלא רצה ולא הי' יכול לסבול שבנ"י מצויינים מכל האומות, ע"י התקשרותם עם הקב"ה. וכשאירע הנס דפורים, ונפטרו מהמן וגזירותיו – אזי "ליהודים היתה אורה זו תורה, שמחה זו יום-טוב, ששון זו מילה, ויקר אלו תפילין".

כאשר עושים "אות", צריך ה"אות" להיות רק בדבר זה ולא בדבר השני, שמראה זה על ההבדל שבין ב' הדברים. דהרי אם יהי' האות בשניהם – לא יהי' זה סימן להבדלה אמיתית, כי לא יוכלו להכיר חילוק יסודי בין דבר זה לדבר השני.

וכמו"כ כשמדובר אודות אות שענינו להבדיל את בני"מ מכל שאר האומות בחילוק יסודי ועצמי, הרי זה צריך להיות ע"י עניינים שישנם רק אצל בני"מ. אבל לפועל רואים שכל ארבעה עניינים אלו – תורה, יום-טוב, מילה ותפילין – ישנם גם אצל אומות אחרות (אף שבאופן אחר):

תורה – גם הגויים מכירים ולומדים באופן שהם יודעים את גודל השכל שישנו בתורה, כמ"ש (ואתחנן ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", שגם "לעיני העמים" התורה היא חכמה גדולה; יום טוב – גם לגויים ישנם ימים טובים של חירות וכיו"ב; וכן מילה – ישנם גויים רבים שמלים את עצמם (מצד בריאות); וכן בנוגע לתפילין – כשם שיהודים מניחים

אורה זו תורה

לחכמתו חכמתו מתקיימת". ודאי שצריך ומוכרח להיות "חכמתו", שהרי זהו ענינה של תורה שבעל-פה, חכמה ושכל; אבל מתי "חכמתו מתקיימת", מתי יכול להיות להחכמה קיום – בשעה ש"יראת חטאו קודמת לחכמתו", כאשר יראת-החטא היא אצלו לפני והקדמה להחכמה.

דוקא תורה שבעל-פה ("אורה", לשון נקבה), הוא ה"אות" המבדיל את ישראל מאומות-העולם: אפילו בתורה שבעל-פה, שהיא מלובשת בשכל, נרגשת אצל בני ישראל קדושה; גם בה העיקר אצלם הוא – אמונה, שלמעלה משכל.

ב. "שמחה זה יום טוב"

ד. וכמו"כ בנוגע להאות השני – "שמחה זה יום טוב":

כאמור לעיל, גם לגויים ישנם ימים טובים משלהם, אבל אצל בני"הרי זה באופן אחר לגמרי; אצל בני"היום-טוב הוא קדושה.

בבוא "שמחה זה יום-טוב", מתאספים בני-אדם יחד ומשמחים את עצמם, אוכלים בשר ושותים יין וכו', שאינם ענינים רוחניים. אבל בזה ניכר החילוק בין בני"האינם-יהודים, להבדיל: אצל אינם-יהודים מביאים ענינים אלו להוללות וכו', אבל אצל בני"היום-טוב הוא באופן אחר לגמרי. גם הם משמחים את עצמם ושותים וכו', אבל אין זה מביא אותם לידי הוללות ח"ו, אלא אדרבה – הדבר מביא אותם לידי יראת-שמים; ואפילו בשמחת פורים, כשישנה מצוה לשתות "עד דלא ידע" (מגילה ז, ב. שו"ע או"ח סתרצ"ה ס"ב), הרי גם אז השמחה מוסיפה יראת-שמים וקדושה.

ג. "ששון זו מילה"

ה. כמו"כ בנוגע ל"ששון זו מילה":

גם גויים מלים את עצמם, אבל אצל בני"המילה היא באופן אחר לגמרי.

על "ששון זו מילה", מביאה הגמרא (מגילה ס"ט) ראי' מהפסוק (תהילים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", שאמר דוד המלך בנוגע למצות מילה. מכאן רואים שתי דברים: א) שבמצות מילה ישנה שמחה מיוחדת, "ששון" ("ששון" מורה על שמחה גדולה יותר מאשר "שמחה", שלכן בשמחת בית השואבה שהיתה שמחה גדולה ביותר, נאמר (ישע"י יב, ג) "ושאבתם מים בששון" (ועיין סוכה מח, ב). ב) שמצות מילה היא כמו נטילת שלל רב משונא.

ויש להבין, מהו גודל השמחה כל-כך במיוחד במצות מילה, ומיהו השונא שממנו נוטלים שלל רב ע"י מצות מילה?

גם שהפעולות הגשמיות הקשורות עם גוף יהודי, אף שאותן פעולות נעשות גם ע"י אומות-העולם (יהודי אוכל ולהבדיל גוי אוכל, יהודי ישן ולהבדיל גוי ישן, יהודי עוסק במסחר ולהבדיל גוי עוסק במסחר וכדומה), הרי אצל בני"הם באופן אחר לגמרי. אצל בני"הגם הענינים הגשמיים קדושים הם – "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו).

כי, לא זו בלבד שיהודי מכיל קדושה בתוכו, כדבר נוסף על מהותו, אלא עצם מהותו של יהודי הוא קדושה. ולכן תובעים מיהודי שכל עניניו (גם אלו שהם אותם הענינים כמו באומות-העולם) יהיו קדושים.

א. "אורה זו תורה"

ג. בנוגע לאות הראשון "אורה זו תורה":

על פירוש הגמרא "אורה זו תורה", שואלים: התורה נקראת תמיד בשם "תורה" או "אורה", לשון זכר, ומדוע נאמר כאן "אורה", לשון נקבה?

ומתרץ אדמו"ר הזקן (אורה"ת מג"א ע' קנט ואילך), ש"תורה" כאן קאי על תורה שבעל-פה, שהיא מקבלת מתורה שבכתב, ולכן נאמר כאן "אורה" לשון נקבה (דנקבה ענינה 'מקבל').

החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה הוא: תורה שבכתב היא למעלה מענין של שכל. הכל יודעים, שתורה שבכתב נתן הקב"ה למשה רבינו בהר סיני, ומובן מאליה שהגישה לתורה שבכתב היא לא מתוך חקירות ופולפולים של שכל, אלא מתוך אמונה.

לעומת זאת, התורה שבעל-פה ענינה לבאר בסברות של שכל את הענינים שנאמרו בקיצור בתורה שבכתב, וכן ללמוד ממנה דינים שלא נאמרו בתורה שבכתב בפירוש, ע"י השוואות וראיות שכליות: שכיון שבתורה שבכתב נאמר דין כך וכך, הרי מזה מובן שגם במקרה אחר צריך להיות אותו הדין (היקש, קל וחומר וכדומה).

ונמצא, שהתורה שבעל-פה היא ענין שניתן לשכל, ואעפ"כ, גישתם של בני"הגם לתורה שבעל-פה היא מתוך אמונה; ואין פוסקים כפי המתקבל בשכל הפרטי, אפילו אם יש לכך ראיות חזקות שונות – אם יש סתירה לכך מהפוסקים, ראשונים ואחרונים, שפסק ההלכה שלהם נתקבל בתפוצות ישראל. ועד שאפילו בזמן המשנה, אצל התנאים, פסק-הדין הוא: "אם הלכה היא נקבל (אע"פ ש) לדין יש תשובה" (יבמות ע"ב, ב).

גישתם של ישראל לתורה שבעל-פה היא – אמונה ויראת שמים, כמארז"ל (אבות פ"ג מ"ט): כל שיראת חטאו קודמת

נכתב "שמע", "והי' אם שמוע", "קדש", "והי' כי יביאך"? הרי ענינים אלו "כתובים" כבר במוחו ובלבו (לפחות בשעה שמניח תפילין, שהם אסורים בהיסח הדעת (טושו"ע ואדה"ז אר"ח רסכ"ח)), והחילוק הוא רק שבתפילין הם על עור בהמה.

אילו הי' מדובר בילד קטן, שאין לו שכל – אזי לא היתה הקושיא גדולה כ"כ. אבל הדין הוא שקטן פטור מתפילין, ורק כשנעשה אדם בן י"ג שנה, ונעשה ברדעת – דוקא אז מוטל עליו חיוב לשעבד עצמו לתפילין הנעשים מעור בהמה; בבהמה גופא – מהעור שלה, שהוא החלק התחתון והגס ביותר של הבהמה, ודוקא – שחורות (היפך מ"ונאוה" שה"ש א.ה.)?

אלא כיון שבתפילין נכתב "שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד" (ואתחנן ו, ד) וכו', הרי הוא משעבד את עצמו, מוחו ולבו, אל הנכתב בתפילין, כי כן צוה המלך.

וזהו ההבדל בין האותות בגויים ובין, להבדיל, תפילין: האותות של אינם-יהודים – מתגאה ומתפאר האדם בהם, אם הוא מרגיש בהם רוממות ודקות, הוא רואה יופי וכו'. לעומת זאת, זה שיהודי מתפאר בתפילין – הרי זה דוקא כשהם עור של בהמה, ושחורות דוקא. בהם נכתב ומתקבל במסירות-נפש: "שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד". וכנ"ל, כי כן צוה המלך.

ז. ארבעה דברים אלו – תורה, יום-טוב, מילה ותפילין – הם האותות המציינים ומבדילים גם את גוף היהודי מכל שאר הגופים, ולכן עמד לנגדם המן הרשע בחוזק כל-כך. להמן הרשע לא נגע כל-כך קדושתו של יהודי בשעה שהוא עוסק בעניניו הרוחניים, עניני נשמה; אבל כשמדובר בענינים "גשמיים" (כמו ארבעת הענינים הנ"ל), השייכים להגוף, הרי בענינים אלו – טען המן – אל תבדיל עצמך, אלא הי' שוה להגוי ח"ו.

מגזירה זו, שגזר המן הרשע לבטל את ה"אותות" – הקדושה שישנה אצל בני גם בענינים שבהם שוים הם בחיצוניות לאינם-יהודים – ממנה נמשכת הגזירה למנוע ר"ל אפילו עניני יהדות שגם בחיצוניות שונים הם מאינם-יהודים, עד שבאה הגזירה – היל"ת – "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (אסתר ג, יג).

כי, כאמור לעיל: עצם מהותו של יהודי היא קדושה, ולכן, בשעה שרוצים להבדילו מקדושה (אף שמסכימים שבזמנים מסויימים, ענינים מסויימים יהיו קדושים אצלו), נוטלים ממנו את כל מהותו.

ויובן זה מדברי הרמב"ם (מור"נ ח"ג פל"ה ופמ"ט) שהמילה מחלישה אצל הנימול את תאוות עולם הזה.

עולם הזה עם ריבוי התענוגים והתאוות שבו, נקרא "עולם הקליפות" (תניא פ"ו יו"ד, ב) בשם הע"ח שער מ"ב ספ"ד), שהם השונא הגדול ביותר של יהודי. וכאשר יהודי מחליש את תאוות עולם הזה, ויתירה מזו, שנוטל את כל תענוגי עולם הזה ומנצל אותם לקדושה (כמ"ש (ויקרא ג, טז) "כל חלב לה'"), דהיינו שהשמן והטוב ביותר מכל דבר יש ליתנו להקב"ה) – עי"ז נוטל הוא מהשונא שלל רב, ומהטוב ביותר, ונותנו לקדושה, ולכן שמח היהודי שמחה גדולה.

ובענין זה הוא החילוק בין מילה בישראל למילה בגויים, להבדיל:

ענין המילה אצל גוי פועל אצלו צער וכאב בלבד; כתוצאה מכך יש לו כאב בגשמיות (ובפרט שעי"ז נחלשים תאוותיו – שעבורו זהו צער וכאב נוסף, דהרי תענוגי ותאוות עולם הזה גורמים לו עונג בעולם הזה בחייו, וכנוטלים ממנו ענינים אלו, הרי זה עבורו צער גדול ביותר), ופעולת המילה אצלם אינה אלא בלית ברירה, כדי להינצל מצער גדול עוד יותר.

לעומת זאת, אצל יהודי, גורמת המילה אצלו "שש אנכי", דהיינו שהוא שמח בכך. ההבדלה מתענוגי עולם הזה מהוה שמחה אצלו, כיון שפנימיות מהותו של יהודי אינה התענוג מהעולם הזה, אלא התענוג באלוקות; יתירה מזו – עולם הזה הוא (כנ"ל) השונא הגדול ביותר, והמילה היא כלקחת שלל מהשונא. וזה פועל אצל היהודי שמחה גדולה ביותר ("ששון", כנ"ל).

ד. "ויקר אלו תפילין"

ו. וכמו"כ הוא בנוגע ל"ויקר אלו תפילין":

כאמור לעיל, התפילין הם סימן על מי שמניחם, שהוא שייך להקב"ה – "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך". אף שגם באומות-העולם ישנם אותות שונים המורים לאיזה עם ושבת הם שייכים, מ"מ, אצל בני" הרי זה באופן אחר לגמרי.

תפילין כוללים: פרשיות, בתים ורצועות, וכולם נעשים מעור בהמה; את התפילין מניחים על יד שמאל ועל הראש, ועי"ז משעבדים את הלב והראש, והם נעשים "כלי" לתפילין.

לכאורה, איזה מקום יש לזה בשכל, שאדם, ברדעת, יקיף את ראשו ברצועה של בהמה, וישעבד את מוחו ולבו לעור בהמה של הבתים והפרשיות? אלא מאי – על עור הפרשיות

"ברוך", דכיון שהתקשרותו עם הקב"ה אינה דבר נוסף עליו, אלא זוהי כל מהותו, לכן מרגיש הוא – לא רק מצד ידיעה בשכל, אלא גם בשעה ש"לא ידע" – מצד מהותו, ש"ארור המן" ו"ברוך מרדכי".

ולכן, כשנפטרו מהמן וגזירותיו, תיקנו את היום-טוב דפורים, שהוא יום שבו עורכים סעודה גשמית, אוכלים ושותים, עד "לבסומי כו' עד דלא ידע", ובשעת מעשה – בה"לא ידע", מונח אצל היהודי ש"ארור המן" ו"ברוך מרדכי", עניני רע (המן) מופרכים אצלו, "ארור", ועניני טוב (מרדכי) הם אצלו

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 ולהנמם מאויביהם, והיו צריכים לבקש רחמים מאת הקב"ה שיעזרם. וכמו שמצינו שבשעת במלחמה היו מתענים שיעזרם ה'. ומסתבר לומר, שגם אז התענו ביום י"ג באדר. ולזכר תענית זו גם אנו מתענים ביום זה. וממילא אינו מובן מדוע נקראת תענית זו 'תענית אסתר'?

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

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

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

"קם רבה שחטיה לרב זירא" - היתכן?

כאר דענין זה הגם שהיה זה כפשוטו, אין הכוונה שרבה נכשל בשפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה - פעל בר' זירא ענין נעלה ביותר

(ועד ש"נטה למות"), שזהו איסור של תורה לחבול בחבירו באיזה אופן שהוא ובפרט - כנ"ל?

בתשובות החת"ס⁷ מקשר זה ששחטי' רבה לר' זירא עם דברי הגמרא⁸ "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא (שופך דמים) . . אמר רבה אנא במאדים כו".

אבל ראה יעב"ץ¹ שכותב "אבל דם ודאי לא שפך רבה, אף אם הי' במאדים", ולכאורה אין לומר שהי' אצל רבה ענין של שפיכות דמים, ח"ו. וכמבואר ברמב"ם וכו'⁹, שזה שאדם נולד בטבע מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית, ואדרבה, בודאי ניתנו לו הכחות להתגבר על נטיותיו הטבעיות¹⁰, ובודאי שכן הי' אצל רבה.

וביותר תמוה:

בהמשך הסיפור מפורש (כנ"ל) "לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי" - כלומר: לא זו בלבד שלא מצינו בגמרא שרבה יעשה תשובה על מעשה זה, אלא עוד זאת, שלשנה הבאה שוב הזמין את ר' זירא לחגוג וכו' עמו סעודת פורים (למרות שידוע שעלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה)!

א. איתא בגמרא¹: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי (להשתכר ביינך) בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"³. ובהמשך לזה: "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו), 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".

ולכאורה סיפור זה לפי פשוטו דורש ביאור והסברה, דאיך אפ"ל שרבה נכשל בענין של (אפילו אביזריהו דאביזריהו ד) שפ"ד ר"ל⁴?

בחדא"ג מהרש"א¹ מבאר שלא הי' כאן ענין של מיתה ממש (שחטי' כפשוטו), אלא "כעין שחטי', דאגברי' חמרא וכפיי' לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות". וכעין זה⁵ ביאר גם בהגהות יעב"ץ¹ - "שלא שחטו ממש . . (אלא) כאחיזת עינים . . (רק) שהרואים היו סבורים ששחטו באמת . . אף ר' זירא נתפעל מהם לבש חרדה ונתעלה מרוב דאגה כו".

אבל נוסף ע"ז שפשטות הסיפור ובפרט סיומו "למחר בעי רחמי ואחיי"⁶ אינו מובן עפ"ז, הרי עדיין אין זה מיישב הנהגתו של רבה, דסוף סוף הזיק הדבר לבריאותו של ר' זירא

(1) מגילה ז, ב.

(2) פרש"י שם.

(3) וכן הובא להלכה ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו. טושו"ע אור"ח סתרצ"ה ס"ב. וראה נ"כ שם. לקמן סוס"ב.

(4) ואף ש"איבסום" - הרי אדם מועד לעולם כו'. ובכל אופן פשוט שלא נכשל רבה כזה אפילו בשוגג או כאונס. ולהעיר שרבה אמר (ברכות סא, ב - ראה על הגליון שם שכ"ה הגירסא הנכונה) "כגון אנא בינוני".

וראה תניא פ"א. שם פ"ג (יט, א).

(5) וראה גם מאירי מגילה שם "שחטי' - מלשון שחטה ר"ל שימעכו, ואחיי' מלשון החלימיני והחייני" (וראה גם חדא"ג שם).

(6) אבל ראה הערה הקודמת.

(7) חאו"ח סקפ"ה. סקצ"ו. וראה גם עין יוסף לע"י שבת קנו, א.

(8) שבת שם.

(9) ראה שמונה פרקים פ"ח. הל' תשובה פ"ה ה"ד ובלח"מ שם. וראה לקו"ש חט"ו ע' 9 ואילך.

(10) נוסף על זה שיכול לנצל טבע זה עצמו בטוב וקדושה, כהמשך

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'.

ג. ולכן נראה לומר, שסיפור זה הי' כפשוטו, שכתוצאה ממצב של "איבסום" נגרמה (ע"י רבה) מיתה כפשוטו לר' זירא - ומ"מ היתה מיתה זו (ומעשה רבה) באופן כזה שאין בה שום סרך אפילו של שפ"ד או בכלל איזה ענין בלתי רצוי, ועד כדי כך - שגם לשנה הבאה רצה רבה לחזור שוב על אותה הנהגה.

וי"ל בזה בהקדם המבואר בענין מיתת נדב ואביהוא¹⁶ - שכמאמר חז"ל¹⁷ מתו מפני ש"שתויי יין נכנסו למקדש", שמיתה זו היתה קשורה (תוצאה) משתיית יין יותר מדאי.

וידועה התמי': מפורש בכתוב שמשא אמר לאהרן "הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש"¹⁸, ובפרש"י "עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך" - וכיצד יתכן שיהי' אצלם דבר בלתי רצוי ובפרט עד כ"כ שיכנסו למקדש "שתויי יין"?

ומבואר בזה¹⁹ ע"פ מ"ש באוה"ח הקדוש²⁰, שנדב ואביהוא מתו מפני גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, ש"לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות נשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם". ובלשון הכתוב²⁰ "בקרבתם לפני ה' וימותו", היינו, שסיבת מיתתם היא "קרבתם לפני ה'".²¹

וזהו גם הפירוש ד"שתויי יין נכנסו למקדש": הכוונה ב"יין" היא²² לסודות ופנימיות התורה, כמאמר²³ "נכנס יין יצא סוד", דכמו שיין גשמי מגלה את הטמון בלבו של אדם²⁴, כן

זאת ועוד: הסיבה שר' זירא לא נענה להזמנתו של רבה היתה רק מפני ש"לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", היינו, שבעצם הי' מוכן גם השנה לחגוג סעודת פורים ביחד עם רבה, אף שיתכן שרבה יעשה מה שעשה בשנה שעברה¹¹, והטעם שלא הסכים הי' רק מפני שלא הי' בטוח שגם הפעם יקרה הנס שרבה יחי' אותו אחרי פורים!

ההכרח שהסיפור הי' כפשוטו

ב. והנה מצינו ביאורים¹² ע"ד הדרוש והסוד, שסיפור זה ש"איבסום קם רבה שחטי" לר' זירא" מרמז לענינים רוחניים. ולפי זה אפ"ל שאינו אלא משל בלבד, וע"ד שמצינו הענין ד"מיבסומי" בעובדא דרבה בר בר חנה¹³ - שאינו אלא משל (וע"ד כמה מהסיפורים שבסוגיא דרבה בר בר חנה, שהם משלים ורמזים על ענינים רוחניים¹⁴, ולא שאירעו בפועל בגשמיות).

אבל אין לפרש כן בענינו (שהסיפור דרבה ור' זירא הוא רק משל ורמז על ענין רוחני) - שהרי סיפור זה הובא בהמשך (ובתור סיוע חיזוק ודוגמא) לפסק הלכה שבגמרא, "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע", שרבה ור' זירא קיימו את החיוב "לבסומי" . . . עד דלא ידע" בפועל ממש: ומכיון שמדובר בענין של הלכה, על כרחך צריך לפרש, שסיפור זה הי' כפשוטו, ולא (רק) ברוחניות הענינים [משא"כ סיפורי רבה בר בר חנה הנ"ל, שהובאו בחלק האגדה שבגמרא].

וכן מוכח מדברי הר"ן ובעל המאור¹⁵ שהביאו הא ד"כתב הר"ר אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטי" לר' זירא . . . אידחי לי' מימרא דרבה, ולית הלכתא כוותי', ולא שפיר דמי

(19) ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 22-121. וראה לקו"ש ח"ב ע' 55. וש"נ.

(20) ר"פ אחרי.

(21) ראה בארוכה ד"ה אחרי מות תרמ"ט (בסה"מ תרמ"ט), תשכ"ב. לקו"ש ח"ג ע' 987 ואילך.

ומ"ש "ויקריבו גו' אש זרה גו'" (שמיני שם, א) - אין הכוונה ל"זרה" ביחס לענין הקדושה ח"ו, כי אם ביחס לענין המשכן, שתכליתו וכוונתו - השכנת והמשכת אלקות בתוכם למטה (כדלקמן בפנים). וראה לקו"ש חל"ב עמ' 98.

(22) וי"ל - נוסף על הענין כפשוטו, כמרו"ל (סנהדרין לח, רע"א) אגברו חמרא שעיי"ז יתוסף בלימוד התורה וכו'. וראה לקמן בפנים. - וה"ז הי' קודם שניתנה הלכה נקרא לאסור שתיית יין קודם לכניסה למקדש (למשכן).

(23) עירובין סה, סע"א. סנהדרין שם. תנחומא שמיני ה. זח"ג שמיני לט, א.

(24) וכן היין עצמו מובלע תחילה בענבים (ראה פסחים לג, ב) ואח"כ יוצא מן ההעלם אל הגילוי (ראה לקו"ת שה"ש ב, סע"א. ובכ"מ).

הגמ' שם: אי אומנא . . . טבחה . . . מוהלא. וכדברי אב"י שם בנוגע לרבה - "מר נמי עניש וקטיל", ובפרש"י "בנ"א העוברין על דבריו" (וראה עץ יוסף לע"י שם. ולהעיר מהמשך תער"ב ח"ג ע' א'רצ).

(11) והרי אסור לאדם לעמוד במקום סכנה (שבת לב, א).

(12) ראה סד"ה אמר רבא חייב איניש תש"ח (סה"מ תש"ח ע' 125). לקוטי לוי"צ על מחז"ל ע' קעת. ובארוכה - לקו"י צ' אגרות ע' ש"ב. וראה צפע"נ עה"ת ויחי מט, כב.

(13) ב"ב עג, סע"ב.

(14) לדוגמא: ראה זח"ג רכג. כ. ועוד.

(15) הובא גם בב"י לטאו"ח ריש סימן תרצ"ה. ב"ח שם. ט"ז סק"ב. פר"ת סק"ב. יד אפרים.

(16) ולהעיר, שבכמה קביעות דשנים מעוברות - חל פורים בפ' שמיני, שבה מסופר ע"ד מיתת נדב ואביהוא.

(17) פרש"י שמיני י, כ (מויק"ר פ"ב. ועוד).

(18) שמיני י, ג.

ועפ"ז י"ל שזו היתה גם סיבת מיתת ר' זירא - שהיתה ע"ד מיתת נדב ואביהוא, דמ"ש "שחטי" היינו (כמ"ש המהרש"א) "דאגברי חמרא . . לשנות יותר מדאי", ו"חלה ונטה למות" (לא ע"י היין הגשמי, אלא) היינו כלות הנפש ע"י רוב "שתי" (גילוי) של "יין" שבתורה (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 מובן היטב שאין כאן אביזרייהו של שפיכות דמים ח"ו כלל, שהרי המיתה היתה כלות הנפש בלימוד סודות התורה של ר' זירא.

ובזה מבוארת גם הדגשת הגמרא "איבסום" - "נשתכרו" (לשון רבים), היינו, שרבה ור' זירא שניהם נשתכרו, ומשמע ששכרות שניהם גרמה ל"קם רבה שחטי" לר' זירא - כי (לא רק מעשהו של רבה, אלא) גם מיתת ר' זירא היתה מפני שהגיע למצב של שכרות המביא ל"כלות הנפש" של האדם כנ"ל, אלא שזה נעשה בו ע"י רבה, "קם רבה שחטי" לר' זירא", כדלקמן סעיף 1.

שתיית היין היתה לצורך סודות התורה.

ה. וזהו תוכנו של הסיפור ש"רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום (נשתכרו)":

שתיית היין שלהם (כפשוטה) היתה לכוונה כנ"ל בשל"ה, שמתוך משתה היין יתגלה אצלם יין שבתורה, רזי תורה²⁶. וכן הי', שע"י שתייתם בסעודה זו נגלו אצלם סודות ורזי תורה נעלים ביותר, עד לתכלית העילוי ד"ע דלא ידע³⁴.

אבל אף ששניהם נשתכרו, מ"מ רק אצל ר' זירא בא מזה כלות הנפש ממש. והטעם - כי רבה הי' לו שכל רב יותר ("מוחין דגדלות"), ולכן הי' יכול לקבל עוצם הגילוי של רזי

הוא ברוחניות, ש"יינה של תורה" היינו גילוי סודות התורה²⁵; ו"שתיי יין" מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה²⁶, עד למצב של "כלות הנפש" [דכמו ב"שתיי יין" כפשוטו הרי היין גורם לביטול החושים, כך גודלו של גילוי זה והשתוקקות זו גרמו אצלם ביטול החושים, ועד לכלות הנפש].

ולכן לאחרי מאורע זה הזהירה התורה "יין ושכר אל תשת"²⁷, שאסור לשתות "יין דרך שכרותו"²⁸, שבזה נרמז, דכאשר "שותים" יין שבתורה, סודות ורזין דתורה, צריכים להזהר שלא לבוא למצב של "שכרות" של "כלות הנפש", וצ"ל באופן של "נכנס בשלום ויצא בשלום"²⁹, כידוע הפירוש בזה³⁰, שהכניסה ל"פרדס" צריכה להיות "בשלום", באופן כזה שבודאי תהי' היציאה "בשלום" - נשמות בגופים³¹.

ע"י משתה היין יוצאים סודות התורה

ד. והנה פשוט, שביאור זה ב"שתיי יין נכנסו למקדש" לא בא להוציא הענין והקרא מידי פשוטו - שהרי מפורש בכתוב (כנ"ל), שלאחרי זה הזהירה תורה "יין ושכר אל תשת", האיסור לשתות "יין דרך שכרותו" כפשוטו. וא"כ עכצ"ל, שגם אצל נדב ואביהוא הי' ענין של שתיית יין (גם) בגשמיות.

וי"ל פירוש הדבר, שאצל נדב ואביהוא היתה שתיית היין כפשוטה קשורה עם גילוי "יין" שבתורה (סודות ורזין דתורה). וכמבואר בשל"ה³², 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"³³. וכן הי' אצל נדב ואביהוא, שהיו "קדושים" ביותר וביותר - "בקרובי אקדש" כנ"ל, שע"י "ששתו . . הרבה יותר מדאי" נגלו אצלם רזי תורה עד שהגיעו לכלות הנפש.

25 ראה של"ה (שהובא לקמן ס"ד) "יצאו ד"ת הנקראת סוד". וראה בארוכה אמרי בינה שער הק"ש ספנ"ג ואילך (ובכ"מ) שיינה של תורה הוא רזין דאורייתא.

26 ראה גם סד"ה חייב אינש לבסומי עטר"ת (וכן דשנת תרנ"ו), ד"לבסומי בפורי' הוא תענוג הנפש בפנימיות התורה". וראה הנסמן בהערה 19.

27 שמיני שם, ט.

28 פרש"י שם.

29 חגיגה יד, סע"ב. טו סע"ב (ע"פ גירסת הע"י). ירושלמי חגיגה פ"ב הי"א.

30 ד"ה אחרי מות הנ"ל. לקר"ש ח"ג שם ע' 990 ובכ"מ.

31 אכל לפני הציווי ד"יין ושכר אל תשת" - הי' יכול להיות הענין ד"שתיי יין", עד למצב של "כלות הנפש" ממש, ולכן, גם לאחרי זה אמר משה שעליהם נאמר "בקרובי אקדש", "הם גדולים ממני וממך", כי זה הי' לפני הציווי.

32 שער האותיות (פד, ב).

33 ומביא שם מסנה' (לח, רע"א) אגברו חמרא אדרדקי: שבת (סז, ב) רע"ק עשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס כו'. ועוד.

34 וראה בארוכה לקר"ש חט"ז (ע' 371), שי"ל דמ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) "ששתכר ויודם בשכרותו" הוא ע"ד מ"ש הרמב"ם

וי"ל הביאור בזה: קימה מורה על עלייתו של רבה לדרגה נעלית ביותר (ויקם - תקומה היתה לו³⁹), "לבסומי עד דלא ידע". אלא שבנוגע לרבה עצמו, מכיון שהיו לו כלים ד"רבה", הרי גם כשהי' במצב של "קם" (עלי' גדולה ביותר גם לגבי דרגתו של רבה), לא הכריח כלות הנפש. משא"כ בנוגע לר' זירא, וכאשר רבה גילה לו את הענינים שהשיג אז (במצב ד"קם"), עי"ז כלתה נפשו, "שחטי' לר' זירא", ממשיך.

ולכאורה איך יביא רבה את ר' זירא לכלות הנפש, היפך הכוונה שצ"ל "לשבת יצרה"⁴⁰, נשמות בגופים דוקא - כי רבה אמד והעריך את ר' זירא שהוא בערך דרבה ולא יבוא לכלות הנפש.

ובעומק יותר י"ל: כיון שרבה הי' בכחו לפעול "ואחיי"⁴¹ - להחזיר נשמת ר"ז לגופו, לכן לא הי' זה בסתירה להכוונה דנשמות בגופים דוקא, כי כלות הנפש אצל ר' זירא הי' רק ענין עראי - במשך יום הפורים (שאו ישנו החיוב "לבסומי" . עד דלא ידע³⁴) - משא"כ "למחר" (לאחרי הפורים⁴², שאין חיוב "לבסומי" . עד דלא ידע", ואדרבא) - "בעי רחמי ואחיי"⁴³, בהתאם לכוונה העליונה - נשמות בגופים דוקא, ע"ד "נכנס בשלום (למשך זמן, ואח"כ) יצא בשלום".

ז. ע"פ כהנ"ל אתי שפיר גם המשך סיפור הגמרא - "לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא":

לא זו בלבד שרבה לא הצטער על מה שאירע בסעודת פורים הקודמת, אלא אדרבה - הוא הזמין את ר' זירא לערוך סעודת הפורים יחדיו גם בשנה זו, מתוך כוונה שגם בשנה זו יפעל אצל ר' זירא. עילוי גדול כזה עד לכלות הנפש. וכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים הרי לאחרי פורים יחזור ויחייהו (כפי שהי' מעשה רב בשנה שעברה), ויהיו בר' זירא ב' המעלות: העילוי דכלות הנפש והעילוי דמילוי הכוונה של נשמות בגופים.

42 עפ"ז יומתק הדיוק שרק "למחר" ביקש עליו רחמים ולא תיכף בו ביום [אף שבפשטות י"ל שעדיין הי' כמצב של שכרות (וכן מפורש בגירסת הע"י: למחר כי פכת מיני' חמרא) - הרי לכאורה לאחר ששחטי' הי' זה גופא צריך לבטל השכרות, וכפתגם הצ"צ בכי"ו"ב "יין קשה פחד מפיגו" (לכא"ו) צע"ק מב"ב (י, א) "פחד קשה יין מפיגו", ומשמע שיין קשה יותר מפחד. אבל אינו קושיא כי אית פחד ואית פחד כו' - ראה לקו"ש חכ"ה ע' 499. וש"נ].

43 אלא שמ"מ הי' זקוק לבקשת רחמים דוקא, "בעי רחמי ואחיי" - כי לאחרי שהנשמה נפרדה מן הגוף ועלתה למעלה, קשה לפעול עלי' שתסכים לרדת שוב למטה, במכש"כ מבע"כ אתה חי (אבות פ"ד מכ"ב) לפני הירידה, והי"ז בגדר נט, כהמשך הסיפור שא"ל "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

תורה, משא"כ ר' זירא לא הי' יכול להכיל גילוי זה נוכחמרומו גם בשמותיהם³⁵: "רבה" מורה על גדלות, ו"זירא" מורה על קטנות, מלשון זעירא³⁶].

ולכן אצל ר' זירא בא עי"ז כלות הנפש ממש, עד שנפרדה נשמתו מגופו כפשוטו; משא"כ רבה (מצד עצמו), לא בא לכלות הנפש.

"שחטיה" לר"ז - העלתו לדרגה של כלות הנפש.

ו. עפ"ז י"ל הפירוש ד"קם רבה שחטי' לר' זירא" [דלכאורה הול"ל "קטלי" וכיו"ב]:

איתא בגמרא³⁷ "אין ושחט אלא ומשך", היינו שתוכן ענין השחיטה הוא - (משיכה ו) העלאה, שכן, ע"י השחיטה מכשירים את הבהמה לאכילת אדם, ועי"ז מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר (שנעשית דם ובשר כבשרו - דהמדבר), וכמבואר בכ"מ³⁸, שמטעם זה הותרה השחיטה למרות הענין דצער בעלי חיים - מכיון שע"ז מעלים את הנשחט לדרגה נעלית יותר.

ובענינו: הפירוש ד"רבה שחטי' לר' זירא" ("כפיי' לשותות יותר מדאי") הוא - שרבה משך (שחט) והעלה את ר' זירא לדרגה נעלית שלא בערך (ע"י שגילה לו סודות ורזין דתורה עמוקים ביותר ("יותר מדאי")) בערך לימודו הרגיל לפי דרגתו, ודבר זה הביאו לכלות הנפש כפשוטו ממש, וכמו בנדב ואביהוא.

ושני הענינים ישנם - שהכוונה ב"שחטי" היא לכלות ופירוד הנשמה מן הגוף ממש (לא רק התעלפות), וביחד עם זה - אין זה ענין של שפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה, ענין נעלה ביותר - כלות הנפש (בדוגמת נדב ואביהוא).

[וזהו גם דיוק הלשון "קם רבה שחטי' לר' זירא" - דלכאורה, הול"ל "שחטי' רבה לר"ז" ומהו קם רבה?]

(ה' יסוה"ת פ"ז ה"ב) ש"אין רואין מראה הנבואה אלא . . שתפול עליהן תרדמה".

35 ראה גם לקוטי לוי"צ שם.

36 ראה חדא"ג מהרש"א ב"מ פה, א ד"ה וקרו (מס' יוחסין).

37 חולין ל, ב.

38 ראה לקו"ש ח"ד ע' 1112. ח"ט ע' 206. וש"נ.

39 רש"י ח"ש כג, יז.

40 ישע"י מה, יח.

41 ראה לקו"ת תזריע (ככ, ג) ועוד שהתנאים והאמוראים היו יכולים לעשות מופתים עצומים בכת תורתם. ע"ש. ולהעיר מסנהדרין סה, ב (גירסת הרמ"ה שם) "רבה ברא גברא".

ומזה מובן גם בנוגע לתוכן הרוחני של שתיית יין "עד דלא ידע" - דהיינו ללמוד באופן דבאהבתה תשגה⁴⁷ סודות ("יין") התורה, עד שמגיע למצב של "שכרות" וביטול מציאותו⁴⁸.

שבפורים ניתן הכח לכאו"א מישראל, כל חד וחד בכל מאדך (שלך) בערך שיעורא דילי, לקיים "שתי" זו ולהגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו, מבלי חשש שמעבודה זו יבוא לידי הנהגה של התבודדות ופרישות מן העולם, היפך הכוונה של "לשבת יצרה", אלא אדרבה, ע"י קיום חיוב זה ביום הפורים, יתוסף לו חיות בעבודת השם במשך כל השנה כולה, בעשיית דירה לו ית' בתחתונים - "נכנס בשלום ויצא בשלום".

[או באופן אחר קצת: רבה חשב שבמשך השנה התעלה ר' זירא למדריגה עליונה יותר, וכבר ביכלתו להשיג סודות ורוזין דאורייתא עמוקים ביותר באופן שלא יבוא לידי כלות הנפש בפועל, פירוד הנפש מן הגוף].

וע"ז ענה לו ר' זירא - "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא": הוא חפץ ומשתוקק לעילוי דכלות הנפש [ע"ד "מת" יבוא לידי ואקיימנו"⁴⁴], ומשום זה הי' רוצה לערוך סעודת פורים ביחד עם רבה גם השנה; אבל אעפ"כ, מכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים, חושש הוא שלאחרי שיגיע לכלות הנפש שוב לא תרצה נשמתו לרדת ולהתלבש בגופו, ומי יודע אם גם בפעם הזו יצליח רבה לפעול "נס" כזה שנשמת ר"ז תרצה לירד ולהתלבש עוה"פ בגופו - "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא"⁴⁵.

"עד דלא ידע" לימוד התורה עד לביטול מציאות

ח. והנה להלכה נפסק בשו"ע⁴⁶ שיש חיוב לבסומי בפורים עד דלא ידע, ואין חוששים שיסתעף מזה שום דבר בלתי רצוי כו'.

47 ראה רמב"ם הל' תשובה (פ"י ה"ג).

48 ע"ד לשון הטור או"ח סימן צ"ח (הובא בשו"ע (וראדמו"ר הזקן) שם. הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"ד ס"ה) בנוגע לחסידים הראשונים "שהיו מגיעים (בתפלתם) להתפשטות הגשמיות". וראה לקו"ש חט"ז שבהערה 34.

44 ברכות סא, ב.

45 לאופן הב' הנ"ל (בפנים) - ענהו ר' זירא, שעדיין הוא במצב של "זירא", שגילוי סודות התורה "יותר מדאי" עלולים לפעול בו פירוד הנפש מן הגוף ויצטרך לנס של תחיית המתים (ראה לעיל הערה 43) - ו"לא ככל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

46 או"ח סתרצ"ה ס"ב.



לעילוי נשמת
הילדה
חיה שרה רחל ע"ה
בת הרה"ת ר' ישראל שוי' צירקינד

*

בקשר עם יום היארצייט השישי שלה
י"ב אדר ה'תשס"ט
ת.נ.צ.ב.ה.

