

פתח דבר

בעזרה"ת.

בפרוס עלינו ימי הפורים הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'אורה זו תורה' (ז). והוא ליקוט נפלא בענייני פורים ומגילת אסתר מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק 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 בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאיות מי ביין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו במקומם), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

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

אדר שני ה'תשנ"א

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



יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

United States ארץ הקודש
1469 President st. ת.ד. 2033
Brooklyn, NY 11213 כפר חב"ד 72915
oh@chasidus.net טלפון: 03-738-3734
718-534-8673 הפצה: 03-960-4832

נדפס באדיבות

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

תוכן העניינים

ה. ונכתב בספר

הפסוקים שנתבארו:

ביום השביעי כטוב לב המלך ביין * איש יהודי הי' בשושן הבירה * כי הגידו לו את עם מרדכי * הפיל פור הוא הגורל * ביהודיים לאבדם * ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט . . כי אם החרש תחרישי . . ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות * לך כנוס את כל היהודים . . וצומו עלי . . גם אני ונערותי אצום כן * וצומו עלי . . שלשת ימים לילה ויום * ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי . . ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו * ותשם אסתר את מרדכי על בית המן * ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם * ומתנות לאביונים * על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור * הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול היהודים ורצוי לרוב אחיו.

ימי הפורים האלה. יט

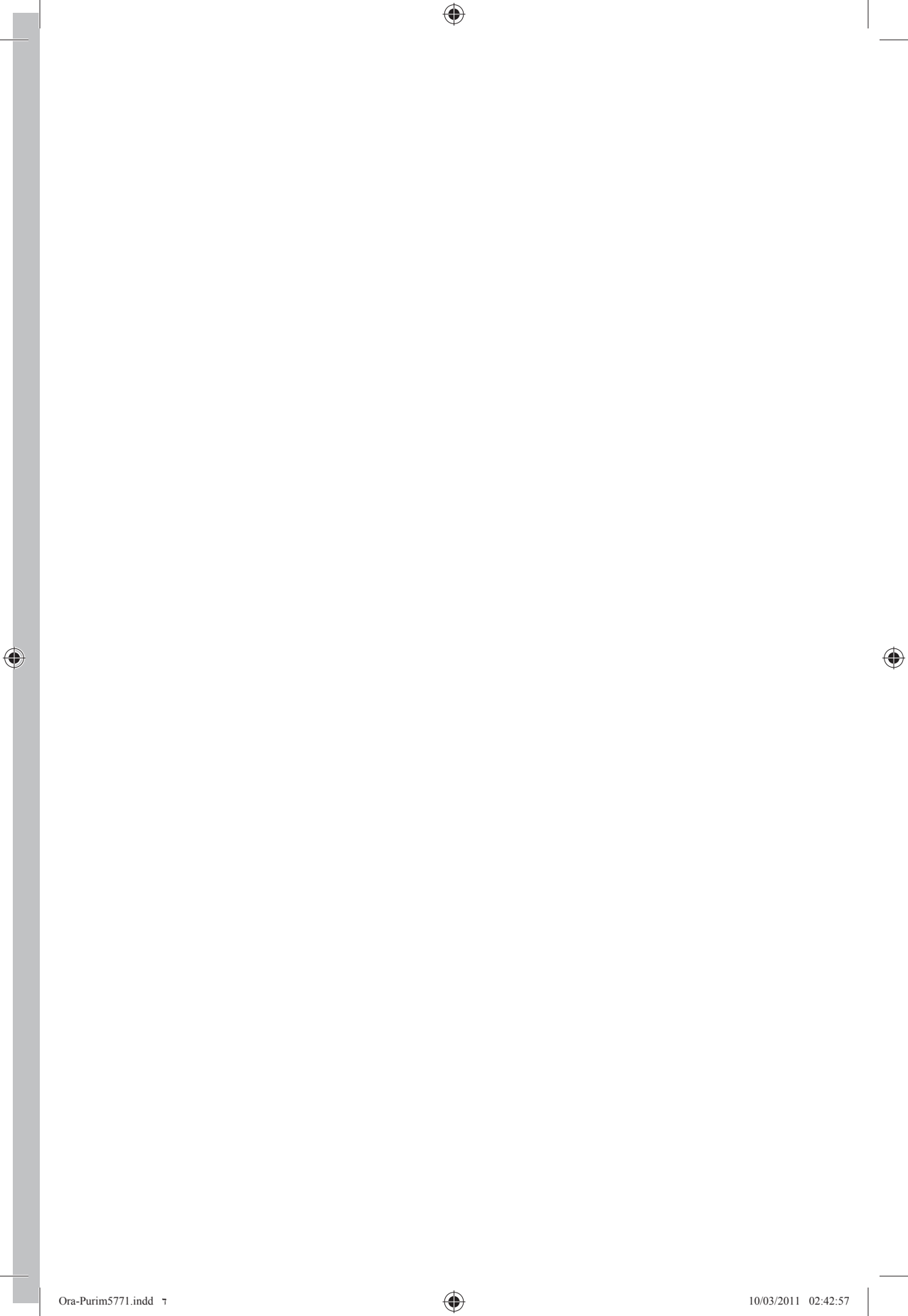
ד' האותיות המבדילים בין ישראל לעמים

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

כתבוני לדורות

ביאור החילוק בין גדר מגילת אסתר לבין שאר הנביאים וכתובים

ידייק בדברי הרמב"ם שהמגילה לא תיבטל לע"ל * ביאור הגמרא בשקו"ט דחכמים בבקשת אסתר "כתבוני לדורות" ותמיהת האחרונים בזה * ביאור הענין ד"משנה תורה משה מפי עצמו אמרו" * "שלישים ולא רבעים" בשלושה מקומות שונים בסוג התגלותן או בגדר כתיבתן * דין המגילה בעצם כתיבתה ולא בזכרון הדברים שעל ידה * המגילה "קיימת כחמשה חומשי תורה" שפעולתן נמשכת.



ונכתב בספר

הפסוקים שנתבארו:

ביום השביעי כטוב לב המלך בין * איש יהודי הי' בשושן הבירה * כי הגידו לו את עם מרדכי * הפיל פור הוא הגורל * ביהודיים לאבדם * ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט . . כי אם החרש תחרישי . . ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות * לך כנוס את כל היהודים . . וצומו עלי . . גם אני ונערותי אצום כן * וצומו עלי . . שלשת ימים לילה ויום * ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי . . ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו * ותשם אסתר את מרדכי על בית המן * ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם * ומתנות לאביונים * על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור * הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול היהודים ורצוי לרוב אחיו.



”ביום השביעי כטוב לב המלך ביין” (א, י)

ומקשינן בגמרא (מגילה יב:) אטו עד השתא – לא טב לביה בחמרא [=כלום עד יום השביעי לא הטיב לבו ביין]?

אמר רבא: יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות. אבל אומות העולם שאוכלין ושותין – אין מתחילין אלא בדברי תיפלות. וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים: מדיות נאות, והללו אומרים: פרסיות נאות וכו’.

יש לעיין בתירוצו של רבא, ומה בכך שישראל אוכלין ושותין בשבת דוקא, והרי קושית הגמרא היתה על אחשוורוש ששותה גם בימות השבוע כדרך הגוים, והדרא קושיא לדוכתא; כלום לא הטיב אחשוורוש לבו ביין כדרך גויי הארצות העוסקים בדברי תפלות גם בימות השבוע הקודמים?

ויש לבאר בזה: פסוק זה מופיע לאחר שנאמר ‘והשתיה כדת אין אונס . . לעשות כרצון איש ואיש’ – וכפירוש הגמרא (שם דף יב.) כרצון המן (איש צר ואויב המן הרעה זה) ומרדכי (איש יהודי היה בשושן הבירה), אמנם אין רצונותיהם שווים: רצונו של המן בשתיית יין ודברי תפלות במשך כל השבוע, ואילו מרדכי אינו נהנה כלל משתיה בסעודתו של אותו רשע – ואינו שותה יין (אין אונס) כמעשה הגויים, רק ביום השביעי היה היין כרצון מרדכי (יום השבת מצוה לענגו באכילה ושתיה [=בשר שמן ויין ישן. רמב”ם]) – וכמובן היה כרצון המן שנהנה לדבר גם בשבת דברי פריצות, וממילא התקיים חפץ אחשוורוש ‘לעשות כרצון איש ואיש’ – וטוב לב המלך ביין.

(ע”פ שיחת פורים ה’תש”ל)

”איש יהודי הי’ בשושן הבירה” (ב, ה)

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 בני”ג גם משאר שבטים), שיהודי הוא מלשון הודאה –

■ ונכתב בספר

הודאה באחדות ה' וכפירה בעבודה זרה. שזה מורה על **מסירת נפשם** של בני' 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 ה' משבט בנימין ("איש ימיני")] ואינו מובן מאי טעמא נקרא גם אז "יהודי"?

ובפרט, שזמן זה בו נאמר הפסוק, ה' 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 ה' "מושל בכיפה", וגם מרדכי ה' אחד משרי המלך החשובים, וא"כ מתחזקת התמיהה – מדוע נקרא אז איש **יהודי**?

אלא הביאור בזה, דבזה באים להשיענו 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.

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ג)

"כי הגידו לו את עם מרדכי" (ג.ו)

גזירתו של המן היתה לאבד (היל"ת) את **כל עם ישראל**, כולל הטף. ולכאורה דורש זה ביאור – דהרי בפשטות סיבת הגזירה היתה מכיון שראה שמרדכי אינו "כורע ומשתחוה לו", וא"כ הו"ל לגזור רק על **מרדכי**, או גם על שאר חכמי ישראל, ומה לגזירה זו לכלל ישראל ולטף.

והביאור: הסיבה לכך שנמנע המן "לשלוח יד במרדכי לבדו", היתה משום ש"הגידו לו את עם מרדכי". כלומר, המן הבין שהסיבה לכך שמרדכי "לא יכרע ולא ישתחוה", אינה תוצאה מגדולתו של מרדכי (הבנתו בתורה וכיו"ב), דאז באמת אין סיבה לגזור כל' על שאר העם, אלא – הוא נובע מצד עצם היותו יהודי ("עם מרדכי") – דההתנגדות לע"ז ישנה אצל כל יהודי, מאחר ויש בו את נקודת היהדות, הקשורה בקשר עצמי עם ה' אחד, שהיא אינה מאפשרת לו ליפרד מה' בשום אופן, ועד שמוכן הוא למסור נפשו על זה. וא"כ, כשיגזור רק על מרדכי לא יועיל לו, דהרי נקודת היהדות ישנה בכל בני' בשווה. ולכן גזר המן על כל בני', ואפי' על הטף.

ומטעם זה גם השמחה דפורים היא בכל ישראל בשווה, אנשים נשים וטף - כשם שהגזירה היתה על כולם בשווה.

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ו)

הפיל פור הוא הגורל (ג, ז)

מגילה יג, ב: תנא: כיון שנפל פור בחדש אדר שמח שמחה גדולה, אמר: נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד.

ויש להבין שמחה זו מה היא עושה, והרי ישנם חודשים נוספים בשנה בהם אירעו מאורעות קשים לעם ישראל, ובפרט בחודשים תמוז ואב בהם התרחש חטא העגל עד לחורבן המקדש, ומדוע שמח שמחה גדולה מנפילת הפור דוקא בחודש אדר?

אלא שחידוש מצא המן במיתת משה, שאפילו תקט"ו תפילותיו של משה (כמנין ואתחנן) לא הועילו לו לביטול גזירת מיתתו ואי כניסתו לארץ-ישראל,

משא"כ במאורעות אחרים בהם מצינו שהועילה תפלה, ואפילו חטא העגל – עליו אמר הקב"ה 'סלחתי כדברך'.

ומכאן באה שמחתו של המן שחשב שבחודש אדר – גם אם יתפללו בני ישראל – לא יועילו בתפלתם לבטל גזירתו.

(ע"פ תורת מנחם חכ"ה עמ' 4-123)

"ביהודים לאבדם" (ז, ז)

אל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש נכנס פעם משכיל אפיקורס, ושאל בנוגע למגילת אסתר, מהו הטעם שכאשר מסופר במגילה אודות דברי מרדכי להתן להודיע לאסתר המלכה ע"ד גזירת המן, נאמר "ביהודים" בשני יו"דין, ואילו לאח"ז, בפסוק "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ת, 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 "ביהודים לאבדם" היתה על שני היו"דין בשוה, הן על היהודים השייכים לעשר כחות של היצ"ט ("יצ"ט-אידך"), והן על היהודים השייכים לעשר כחות של היצה"ר ("יצה"ר-אידך").

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

■ ונכתב בספר

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 ("עם האט דערנומען") בשווה בשני היו"ד, הן ביהודים של היצ"ט והן ביהודים של היצה"ר.

וסיים הצ"צ ואמר להמשיכיל 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 ידשו 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 (ולא 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 צז, 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 איה 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 שהשתחוו לצלם, טענה מדת הדין שיש מקום לענין של גזירה כו' – ואעפ"כ, בוחר הקב"ה בבני ישראל בבחירתו החפשית, ללא טעמים צדדיים בזה.

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

(ע"פ תורת מנחם – התוועדות חלק כז עמ' 426)

ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט . . כי אם החרש תחרישי . . ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות

(ד, יג-ב)

הנה מרדכי נזקק לשלושה טענות כדי לרצות את אסתר להכנס אל המלך: **א.** הצלת היהודים. **ב.** את ובית אביך תאבדו. **ג.** מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות.

ויש לדקדק מה מוסיפה טענה הג' על הב' הראשונות, ומה נוגע לאיזה טעם הגיעה אסתר למלכות, דאפילו יצויר שהגיעה למלכות לטעם אחר, כלום אין עליה לנצל את מעמדה ולקיים צוויו של מרדכי להציל את עם ישראל?

ויש לומר על פי ביאור התניא (אגה"ק סוס"ז) במאמר רז"ל (שבת קיח, ב): 'אבוך במאי הוה זהיר טפי' – שלכל נשמה ישנה מצוה מיוחדת שבשבילה ירדה נשמה זו למטה, וענין זה אינו על פי טעם ודעת אלא שכך עלה במחשבה לפניו יתברך . . בחינת הגורל ממש.

ועפי"ז יש-לומר: דלאחר שמרדכי צווה עליה לבוא אל המלך, השיבה לו אסתר שאינה רואה בכך תועלת להצלת בני", כיון שלא נקראה לבוא אל המלך שלושים יום – ומצד הדת של תורה אין עליה לילך אל המלך.

ולזאת השיב מרדכי דאמנם מצד ההגיון וההבנה אין מקום שתלך אל המלך אחשוורוש (ובפרט שרווח והצלה יעמוד להם ממקום אחר), אך יתכן שמצד דרגה שלמעלה מהגיון והבנה עליה לילך אל המלך, דמי יודע שמא תכלית ירידת נשמתה היא – להשתתף בעצמה בהצלת בני ישראל,

ועל כך היתה תשובת אסתר: ובכן אבוא אל המלך שלא כדת – אפילו שלא כדת של תורה (כפי שביארו במגלה עמוקות עה"ט ס"פ בהר, יערות דבש ח"ב דרוש ט).

(משיחת פורים ה'תשכ"ב)

"לך כנוס את כל היהודים . . וצומו עלי . . גם אני ונערותי אצום כן" (ד, זט)

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

ואעפ"כ, האופן בו החלו להתעסק מרדכי ואסתר בביטול הגזירה, לא ה' 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"א 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"א 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 לאחשורוש בשביל ביטול הגזירה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 189 ואילך)

"וצומו עלי. . שלשת ימים לילה ויום" (ד, טז)

הנה, במדרש (אסת"ד פ"ט, ד) איתא, שכינס מרדכי כ"ב אלף תינוקות של בית רבן ללמדן תורה, והיו יושבים בצום "והיו אמותיהם מביאות להם לחם ומים ואומרות להם בנינו אכלו ושתו קודם שתמותו. . היו מניחין ידיהם על ספריהם ונשבעים בחיי מרדכי רבינו לא נאכל ולא נשתה אלא מתוך תעניתנו נמות".

וצריך ביאור, דהרי לא מציינו בשאר צומות שטף מחויבים לצום, ומה נשתנה כאן. ומה שמצינו שמחנכים את התינוקות לזה, הרי זה רק אלו שהגיעו לגיל חינוך, וגם הם – רק לשעות, ואילו כאן צמו כל הטף, גם תינוקות, וג' ימים! ובפרט שדבר זה הי' סכנה עבורם.

ואי אפשר לבאר, דהיות שהגזירה היתה על כל בני-ישראל, אנשים, נשים וטף, לכן גם הצום, שענינו לבטל הגזירה, הי' ע"י כל ישראל (כולל גם טף) – דהרי בנוגע לחיובי חג הפסח, הנה עם היות שגם הטף נגאלו ממצרים, ואדרבה, קושי השיעבוד והגזירות הי' בנוגע לטף (זריקתם ליאור, נתינתם באבני הבנין וכו') – מ"מ הקטנים אינם מחויבים במצוות הפסח; ועד"ז בכמה מצוות, שהגם שסיבתם קשורה גם עם הטף, בכל-זאת הם אינם מחויבים בקיומם.

אלא הביאור בזה:

החילוק בין טף לגדולים, הוא בענין השכל, ד"קטן אין בו דעת". אמנם, בנדו"ד, שביטול

הגזירה ה' מצד זכות עמידתם במסירות נפש, דמסירות נפש היא מצד עצם הנפש, שלמעלה משכל וטעם ודעת (ראה לעיל עמ' ד) – הנה כאן אינו נוגע כלל ענין השכל וההבנה והשגה, וממילא שייך זה גם לקטנים. ויתירה מזו – גם מהגדולים נדרש אז שיעוררו בחינת ה'טף' – למעלה מטעם ודעת) שבהם.

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ח)

"ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי . . ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (ו, יא)

איתא בגמ' (מגילה טז, א) שלאחר שהרכיב המן את מרדכי ברחוב העיר וקרא לפניו כל' (תחילת מפלתו של המן), הנה "מרדכי שב לשקו ולתעניתו".
ואין מובן:

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

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

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ו)

ותשם אסתר את מרדכי על בית המן (ח, ב)

כיצד יכול מרדכי לקבל את בית המן שהיה מזרעו של עמלק, עליו נאמר: 'והחרמתם את כל אשר לו' (עיין מהר"י פערלא בסהמ"צ רס"ג ח"א ע' 523)?

אלא שישנו חילוק יסודי בגדר מחיית זכר עמלק בבעלי חיים אותם מחוייבים לבער מן העולם (שמואל א טו, ג) – משום שאין ביכולתנו לפעול בהם שינוי שיגרום לשכחת בעליהם – (אפילו לא על ידי הטלת מום שאינו חוזר לברייתו – האסור מצד צער בעלי חיים), ומובן שאין די בשינוי בעלותם בכדי להשכיח מן

העולם את בעליהם הקודמים,

משא"כ בחפצי דומם שהיו בבעלות עמלקי, כיון שביכלתנו לפעול בהם שינוי שלא יזכירו יותר את מציאותו של עמלק (עד שאנשים לא יאמרו 'זו משל עמלק היתה') – יש לומר שנשתנה גדרם וגם כשלא פועלים בהם שינוי כזה – בטל מהם טבע אנשים לומר 'זו של זה היתה', ודי בשינוי הרשות בלבד כדי להפקיע מהם את שייכותם לעמלק.

ואדרבה: אמירת אחשוורוש 'הנה בית המן נתתי לאסתר' – היא פעולה נוספת במחיית זכר עמלק שהנהגה גם הבית שנקרא 'בית המן' משנה כעת את בעלותו באופן שנאבד זכר הבעלים הראשונים.

(ע"פ לקו"ש ח"ד עמ' 91-88)

"ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז)

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 ד'ישראל, שהוא דומה בחומריותו לגופי אומות העולם (הביאור בזה ראה להלן עמ' כ). ומאחר אשר גוף היהודי שוה הוא לעיני בשר לגופי אוה"ע, הרי צרכי גוף היהודי הם אותם הצרכים דגופי אוה"ע, אכילה שתי' 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 מתייהדים", 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 גופו), 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 "מתייהדים" – דזה פועל ומשפיע עליו בפנימיות.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ד עמ' 1282)

ומתנות לאביונים (ט, כב)

אף שבכמה מקומות מצינו הלשון 'צדקה לעניים' וכיו"ב, מכל מקום נקט כאן 'מתנות' בדווקא ולא 'צדקה', 'לאביונים' ולא 'לעניים'.

אביון חלוק בגדרו מעני, שבעוד שלאביון אין כל, ועליו אמרו 'שתאב לכל דבר', הנה העני ייתכן שיש לו מעט ואעפ"כ נקרא עני, ועד שלפעמים נקרא עני רק מצד שחסר לו פרט מסויים (ע"ד 'אין עני אלא בדעת') – ובנוגע לענין פרטי זה נקרא עני.

וכשנותנים מתנה לעני ייתכן שיקבל על זה טובת הנאה בענין אחר שייגמול לו העני.

אמנם כשנותן לאביון אין לו טובת הנאה כלל מנתינתו – דהאביון אין לו כלום,

וע"ז מרמז לשון מתנה, לומר לך; שגם בנתינתו לאביון עליו ליתן זאת בהנאה ובנחת רוח כאילו גמל טובה לעצמו, שהרי על מתנה אמרו: 'אי לאו דעביד נייחא לנפשי' – לא הוה יהיב לי מתנתא'.

והנאה זו ע"ד שמצינו בדיני קידושין שאף שבדרך כלל צריך להיות 'נתן הוא' דוקא, מכל מקום באדם חשוב מקודשת גם באומרת 'הילך מנה ואקדש אני לך' – דבהיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה.

נקודה זו מודגשת בפרט בפורים בו אוחזים בדרגה של 'עד דלא ידע' שלמעלה מעשיית חשבונות וכו', ולכן נרגשת בו יותר השמחה שבנתינה לזולת.

(ע"פ תורת מנחם חי"א עמ' 4-143)

"על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור" (ט, כו)

הנה, ע"פ הידוע ששמו של כל דבר מורה על ענינו (תניא קדישא, שער היחוד והאמונה ספ"א), מובן, דזה ש"קראו לימים האלה פורים על שם הפור" הוא לפי שיעקר 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 ולאבדם", 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 באדר מת ובשבעה באדר 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 ה**נס** ה' 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 התנומ"צ [ואפילו אלו שהם היפך מצדיקים ה"ה "מלאים מצוות כרמון" (חגיגה 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 פשעין מה תעשה לו" (איוב לה, ו-ז), ומצד דרגא זו (שמעשה הנבראים אינו תופס מקום), הרי יכול להיות מצב ש"הלוא אח עשיו ליעקב" (מלאכי א, ד) שישאל 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 ה**גורל** (ששם ישראל וא"ה שווים) הוא יוכל לגזור כלי"ו על עם ישראל, דהרי שם אין ניכרת מעלתם.

ובזה ה' 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"ו 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 ה**עצמי** 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 ה**עצמי** של הקב"ה עם בני"י ש"להחליפם באומה אחרת איני יכול" (פתיחתא דרות רבה ג).

ועפ"ז מובן 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 בבנ"י, ומצד זה לא ה' מקום לגזירת המן.

(ע"פ ספר המאמרים מלוקט ח"ג (אדר-סיון) עמ' 65 ואילך)

"הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו (י, ב-ג)

ויש לעיין איזה נתינת טעם יש בכך שמרדכי היהודי גדול ליהודים וכו' לזה שנכתב בספר דברי הימים למלך (שלכן נכתב בלשון כ"י)?

ויש לומר: ובהקדים דלכאורה למאי נפקא מינה הא דגדולת מרדכי נכתבה בספר דברי ימי מלכי מדי ופרס, ומדוע מספרת זאת לנו המגילה?

אלא שבא ללמד שגדולת מרדכי לא היתה רק בנוגע לבני ישראל, אלא אפילו בנוגע לעניני העולם (דברי ימי מדי ופרס) – ואפילו בזמן הגלות – בהם נמצאים בני ישראל תחת שליטת האומות, מכל מקום כל עניני מדי ופרס מונהגים בפועל רק על ידי ישראל.

ואם תאמר: וכיצד זה היה בכחו של יהודי לשלוט על העולם כולו בה בשעה שנתון למרותם של מלכי מדי ופרס?

על זה באה הנתינת טעם: כי מרדכי היהודי – היינו שתוקף גדולתו לא באה מצד התבטלותו והנהגתו כאומות העולם, אלא דוקא בזכות הנהגתו כיהודי (כופר בע"ז),

ויתירה מכך גדולתו אצל עם ישראל (גדול ליהודים) היא זו שהביאתו לגדולה זו גם אצל האומות, ומה עוד שגם לאחר שנבחר למשנה למלך – מתעסק בעיקר בטובת עם ישראל (דורש טוב לכל עמו).

(ע"פ שיחת פורים ה'תשכ"ה)





ימי הפורים האלה

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, דהם מהוים
האותיות להבדלת ישראל מן העמים גם
בהדברים שנראה שהם שווים בהם.



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**

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 דישראל עם הקב"ה (ראה חדא"ג מהרש"א שם), והמן הרשע גזר שבנ"י לא יקיימו ארבעה עניינים אלו, כיון שלא רצה ולא הלי' 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 בנ"י מכל שאר האומות בחילוק יסודי ועצמי, הרי זה צריך להיות ע"י עניינים שישנם רק אצל בנ"י. 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, 1) "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

■ ימי הפורים האלה

שמלים את עצמם (מצד בריאות); וכן בנוגע לתפילין – כשם שיהודים מניחים תפילין כדי להראות שהם שייכים להקב"ה (כדאיתיה בגמרא (ברכות ו, א) שע"י הנחת תפילין רואים "כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" (תבוא כח, י"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"מכל האומות – ה"ל לו לבחור במצוות וענינים שאומות העולם אין להם שייכות אליהם, ולא בארבעת הענינים 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 דישראל מנשמות שאר האומות, כי מצד הנשמה אין מלכתחילה שום דמיון בין יהודי לגוי (כמבואר בספר תניא קדישא בתחילתו). 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 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"מ הם באופן אחר לגמרי. אצל בני"מ גם 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" אור, 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 מאליו שהגישה לתורה שבכתב היא לא מתוך חקירות ופלפולים 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 בפירושו, 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"ג גם 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).

גישתם של ישראל לתורה שבעל-פה היא – אמונה ויראת שמים, כמארז"ל (אבות פ"ג מ"ט): כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו 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"ג הרי זה באופן אחר לגמרי; אצל בני"ג יום-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"ג לאינם-יהודים, להבדיל: אצל אינם-יהודים מביאים ענינים אלו להוללות וכו', אבל אצל בני"ג 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 שם) רא"י 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 (ישעי' יב, ג) "ושאבתם מים בששון" (ועיין סוכה מו, 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?

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

עולם הזה עם ריבוי התענוגים והתאוות שבו, נקרא "עולם הקליפות" (תניא פ"ו י"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 כלקיחת 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"ה 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, בר-דעת, יקיף את ראשו ברצועה של בהמה, וישעבד את מוחו ולבו לעור בהמה של הבתים והפרשיות? אלא מאי – על עור הפרשיות 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 א"ח רס"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 בר-דעת – 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"נאוה" (שה"ש א, ה))?

אלא כיון שבתפילין נכתב "שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד" (ואתתנו, 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". וכו', כי כן צוה המלך.

ז. ארבעה דברים אלו – תורה, יום-טוב, מילה ותפילין – הם האותות המציניים 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"ה 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, ג).

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.

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 "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".

ע"פ לקו"ש ח"ג שיחה לפורים



כתבוני לדורות

ביאור החילוק בין גדר מגילת אסתר לבין שאר הנביאים וכתובים

ידייק בדברי הרמב"ם שהמגילה לא תיבטל
לע"ל * ביאור הגמרא בשקו"ט דחכמים
בבקשת אסתר "כתבוני לדורות" ותמיהת
האחרונים בזה * ביאור הענין ד"משנה
תורה משה מפי עצמו אמרו" * "שלישים
ולא רבעים" בשלושה מקומות שונים בסוג
התגלותן או בגדר כתיבתן * דין המגילה
בעצם כתיבתה ולא בזכרון הדברים שעל
ידה * המגילה "קיימת כחמשה חומשי
תורה" שפעולתן נמשכת.



”כתבוני לדורות”

ביאור החילוק בין גדר מגילת אסתר לבין שאר הנביאים וכתובים

דייק בדברי הרמב”ם שהמגילה לא תיבטל לע”ל

ברמב”ם הל’ מגילה וחנוכה ספ”ב: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבע”פ שאינן בטלין לעולם. ואע”פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעי’ סה, טז) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני ימי הפורים לא יבטלו שנאמר (אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם.

הנה הרמב”ם נקט כאן שתי הלכות בפורים, חדא בענין עצם מגילת אסתר, דמגילת אסתר שונה משאר נביאים וכתובים שהם עתידין ליבטל לימות המשיח, ומגילת אסתר קיימת לעולם. והב’ דכל זכרון הצרות והתקנות שבאו עי”ז יבטלו לימות המשיח, אבל ימי הפורים לא יבטלו אף שגם הם נתקנו בשביל הצרות¹. ועל מ”ש ”כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל” השיג הראב”ד: א”א דבר הדיוטות הוא זה, כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילתם לא תבטל מלקרותה בצבור, (וראה גם מאיירי מכות כג, ב). ובהגמ”י הביא מקור הדברים מירושלמי (מגילה פ”א ה”ה): ”ר’ יוחנן ורשב”ל ר’ יוחנן

(1) במדרש (מובא ביל”ש משלי ט) ”כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלין לעולם”*. ובשור”ת הרדב”ז (מובא להלן בפנים) ח”ו שיתבטלו המועדים דהא כתוב לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו אלא שבזמן ההוא תרבה הטובה והשמחה והמנוחה עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם כאילו נתבטלו המועדים”. וראה שור”ת הרשב”א ח”א סצ”ג.

* ולהעיר שבמדרש שם הובא דאף יום הכפורים לא יבטל (וכ”ה בפדר”א פמ”ו, ע”ש ברד”ל אוח מ”ח). והרמב”ם לא הזכיר אלא פורים, משום שלשי’ הא ד”המועדים עתידין ליבטל” היינו רק המועדים שנתקנו ל”זכרון (הישועה מ)הצרות”.

■ כתבוני לדורות

אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל מה טעמא קול גדול ולא יסף (ואתחנן ה, יט), רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן (אסתר שם) וזכרם לא יסוף מזרעם, הלכות הליכות עולם לו (חבקוק ג, ו). ולכאורה שיטת הרמב"ם דורשת ביאור, דהר"ז חידוש גדול לחלק בין מגילת אסתר לשאר כל ספרי הנביאים והכתובים בעצם קיומם בתורת כתבי קודש, ודברי הירושלמי מתפרשים על נכון גם כשיטת הראב"ד דנביאים וכתובים יבטלו **מלקרות** בהם משא"כ במגילה שלא יבטלו מלקרות בה בצבור. וכן יש לפרש הלימוד מהנאמר "**קול** גדול ולא יסף ונאמר להלן **וזכרם** לא יסוף מזרעם", דהיינו לענין קריאתם וזכרם בצבור, ומה הכריח את הרמב"ם לפרש דמגילת אסתר שונה משאר כל הנביאים והכתובים בעצם תורת כתבי קודש וקיומה לנצח.

ביאור הגמרא בשקו"ט דחכמים בבקשת אסתר כתבוני לדורות ותמיהת האחרונים בזה

ונראה בזה, דהנה במגילה (ז, א) איתא "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות"² שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים (משלי כב, כ) שלישים ולא רבעים (פרש"י: בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות (ס"פ בשלח) ובמשנה תורה (תצא כה, ז) ובספר שמואל (א פט"ו) וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו). עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה (בשלח ז, יד) כתוב זאת זכרון בספר, כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה (פרש"י: דבל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד), זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה". ותמהו אחרונים³, דמה מצאו החכמים בקרא ד"כתוב זאת", שהרי גם בו מוכח דמלחמת עמלק נזכרת רק שלש פעמים, ולא הוצרכו לראי' כ"א להוכיח דמה שכתוב "כאן" (בפ' בשלח) ומ"ש במשנה תורה נחשבים לאחת, ואיך נלמד זה מקרא ד"כתוב זאת". ואם מסברא הוא מוכח, מאי קאמר "עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה". גם צ"ב לשון הגמ' "בספר, מה שכתוב במגילה" דלכאורה בהמשך להלשון "מה שכתוב בנביאים" הול"ל "בספר מה שכתוב בכתובים". ועוד דבירושלמי שם לעיל מובא כל הענין ושם הל' "ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים" . . זאת תורה . . זכרון אלו הנביאים . . בספר אלו הכתובים", ובודאי שהדברים מדויקים, וצ"ב במאי פליגי⁴.

(2) בדק"ס מביא מכמה מקומות וכת"י הגירסא "כתבוני בספר".

(3) יעוין בטורי אבן, פנ"י, שפת אמת, ועוד.

(4) בירושלמי שם בתחילת הסוגיא משמע דקאי בעיקר התקנה דימי משתה ושמחה ("מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה"), וכן ברמב"ן ריש מגילה משמע שפירש כן דברי הירושלמי (כמש"כ בתשב"ץ ח"ג סרצ"ז, אבני נזר סתקט"ז אות כה), אבל פזה שהמענה דהחכמים על בקשת מרדכי ואסתר בירושלמי הוא אותו המענה שבבבלי על בקשת אסתר "קבעונוי" ועד"ז מענה מרדכי ואסתר שבירושלמי הוא אותו המענה דאסתר

ביאור הענין ד"משנה תורה משה מפי עצמו אמרו"

ונראה לומר דהנה בגמ' להלן (לא, ב) מבואר דד' ספרים הראשונים חלוקים ממשנה תורה, דהד' ספרים "משה מפי הגבורה אמרו" וספר דברים "משה מפי עצמו" אמרו.⁵ ובתוס' שם "משה מעצמו אמרו - וברוח הקדש" והיינו דודאי אין לפרש "מפי עצמו" כפשוטו, שהרי "האומר שאין תורה מעם ה' אפילו **תיבה אחת**, אם אמר משה אמרו **מפי עצמו** ה"ז כופר בתורה" - רמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ח) עפ"י סנהדרין (צט, א); פיה"מ שם יסוד השמיני. ובגמ' מנחות (ל, א) "עד כאן (שמונה פסוקים אחרונים של תורה) הקב"ה אומר ומשה כותב כו" (וברמב"ם הל' תפלה (פ"ג ה"ו)) "שמונה פסוקים שבסוף התורה. . . אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרו כו" ("). ובלשון הרמב"ן בהקדמת פירושו על התורה "זה אמת וברור שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעני כל ישראל הגיע מפי של הקב"ה לאזניו של משה⁶. וא"כ צ"ב כיון דגם משנה תורה נאמרה מפי הקב"ה (ברוה"ק), סוף סוף מהו החילוק בין משנה תורה לד' ספרים הראשונים, ואמאי חשיבא משנה תורה כנאמר "מפי עצמו".

ובביאור הדבר כתב המהר"ל (תפארת ישראל פרק מג), וז"ל "אין הכוונה בזה ח"ו שיאמר משה דבר מפי עצמו אף אות אחת, רק ההפרש שיש בין המשנה התורה ובין שאר התורה, כי התורה שנתן השי"ת לישראל יש בה שני בחינות, הבחינה האחת מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה, הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה. . . וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה. ולפיכך כל דבור שנאמר בתורה אף שמשה ה' מדבר אותו. . . ה' השי"ת נותן הדבר בפיו וכמו

בבבלי משמע שנכלל בבקשתם גם ע"ד המגילה. וכן משמע במדרש (רות רבה פ"ד, ה) דקאמר "שלשה דברים גזרו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה ואלו הן לשאול שלום בשם, ומגילת אסתר ומעשרות. . . **מגילת אסתר** מנין רבי ירמיה בשם רב שמואל בר יצחק וכו'" ומובא שם כל הענין ע"ד סוגית הירושלמי. וראה ברכ"י או"ח סתרפ"ח סק"א.

ועפ"ז יש לפרש אמאי נזכר בהבקשה בירושלמי **מרדכי** ואסתר, ובבבלי רק אסתר. [וצ"ע שיחלקו במציאות ובפרט שלכמה גרסאות (יל"ש עה"פ במג"א ט, כט. עין יעקב מגילה שם. וראה דקדוקי סופרים שם) בעל המאמר "קבעוני" בבבלי הוא אותו בעל המאמר שבירושלמי שם]. דהירושלמי מייירי גם בעצם התקנה דקביעת ימי פורים וגם ביקשו שניהם, אבל הבבלי קאי רק בתקנת קריאת וכתובת המגילה וזהו בקשת אסתר לבדה.

ואולי זהו דיוק לשון הכתובים בהמגילה (ט, לא-ב) "לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה ג', ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר". דהכתוב הראשון מדבר על התקנה דימי פורים ולהכי נזכרים מרדכי ואסתר. ובכתוב השני מדובר בתקנת קריאת המגילה ("דברי הפורים") וכתובתה ("ונכתב בספר") ע"ש בפרש"י, ולכן נאמר "ומאמר אסתר" דהוא בקשת אסתר לבדה. וראה מגילת סתרים (שם, כט). מרגינתא טבא לספהמ"צ להרמב"ם שורש א אות ח.

5) בגמ' איתה "**קללות** שבמשנה תורה" (ועיי"ש בפרש"י ד"ה משה. פרש"י תבוא כח כג) אבל בזהר ח"ג (רסא, א) האי דאקרי משנה תורה משה מפי עצמו אמרו. וכן מוכח בראב"ן ובמהר"ל - מובאים להלן בפנים, ועוד.

6) ועד"ז ברבינו בחיי דברים לג, ד. ובארוכה בבית אלקים להמבי"ט שער היסודות פל"ד. וראה רש"י סנהדרין נ, ב ד"ה כאשר צוך.

שכתוב בעשה"ד משה ידבר והאלקים יעננו בקול, וכך ה' בכל דבור שהי' מדבר משה . . אבל משנה תורה הי' מדבר משה מעצמו כמו השליח שמדבר כאשר צוה לו המשלח כו". ומבואר⁷ דשונה אופן התגלות הדברים במשנה תורה מד' ספרים הראשונים. דספרים הראשונים נתגלו ע"י השי"ת אלא שהי' באמצעותו של משה שהשי"ת שם את הדברים בפיו, ומשה הי' מעתיק בכתב. וא"כ לא התערבה דעתו של משה במסירות הדברים, אלא כולו "מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה". משא"כ במשנה תורה אף שגם הוא נאמר "מפי הגבורה", מ"מ התגלות הדברים היתה ע"י משה, דמשה הי' מדבר מעצמו את דברי ה' אשר השיג בדעתו ע"י נבואה – כמו השליח המדבר כאשר צוה לו המשלח". (ובל' הרמב"ן בחקותי כו, טז "משנה תורה . . מפי עצמו אמרן, הגבורה עשתה משה שליח בינה ובין כל ישראל")⁸.

ויתבאר עפ"ז דברי הראב"ן (בשו"ת סי' לד) שפ' הא דקיי"ל ד"אפילו מאן דלא דריש סמוכים בעלמא במשנה תורה דריש" (ברכות כא, ב. יבמות ד, א) – "וטעמא משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להידרש" (ודלא כנוס' יבמות שם ד"ח וכי. רמב"ן וריטב"א שם) וי"ל דכוונתו היא, שבד' ספרים הראשונים "שהי' השי"ת נותן הדבור בפיו" של משה, אין הכרח דאיכא איזה טעם וסיבה (הניתנת להשיג בסמיכות הדברים, ולכן לא דריש סמוכין. משא"כ במשנה תורה שגוף הדברים וסדרן השיג משה בדעתו ומעצמו הי' אומר את דברי ה' אשר השיג "כאשר צוה לו המשלח", א"כ בהכרח שסדר הדברים מובן ומושג ואיכא למדרש סמוכין.

7) ראה בלקוטי תורה לאדמו"ר הזקן שיר השיירים כ, ג. אור התורה לאדמו"ר הצמח צדק ריש דברים.

8) ובזהר ח"ג רסה, א (ועד"ז שם ז, א) "תנינן קללות שבת"כ משה מפי הגבורה אמרן, ושבת משנה תורה משה מפי עצמו אמרן, מאי מפי עצמו וכי ס"ד דאפי' את זעירא באורייתא משה אמר לי' מגרמי' אלא שפיר הוא והא אתערנא מעצמו לא תנינן. אלא מפי עצמו ומאי איהו ההוא קול דאיהו אחיד בי' וע"ד הללו מפי הגבורה והללו מפי עצמו מפי ההוא דרגא דאתקשר בי' על שאר נביאי מהימני".

ובר"ן על הרי"ף מגילה שם "משה מפי עצמו אמרן, ואע"פ שהסכים הקב"ה שיכתב בתורה, לא חשיבי פורעניות כולי האי", ראה עד"ז באברבנאל ריש דברים בארוכה, וכבר נתקשו בלשון האוה"ח ריש דברים (ושם ה, יט) ובל' הש"ך עה"ת יתרו כ, ח. ופירשו כוונתם ע"ד המהר"ל המובא בפנים או האברבנאל הנ"ל

[ובספר אהל יעקב (להמגיד מדובנא) ריש דברים מביא ששאל את פי הגר"א "מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה ואמר לי (הגר"א) כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל וא"כ בעת אשר דבר הנביא אל העם כבר הי' נעתק ממנו הדבור האלקי כן הי' ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משרע"ה בעצמו" הערת העורך].

”שלישים ולא רבעים” בשלושה מקומות שונים בסוג התגלותן או בגדר כתיבתן

ועפ”ז יש לבאר הקס”ד והמסקנא דהחכמים בימי אסתר. דהם סברו שמה שכתוב ”שלישים” (”בשלושה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק”) אין הכוונה דצריך שיהא מוזכר שלש פעמים בתורה כ”א דצריך להכתב בשלושה מקומות בתורה חלוקים ונפרדים בגדרן, (ע”ד לשון הגמ’ בכ”מ ”דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים”⁹). ומאחר שמשנה תורה נכתב ע”י אופן וסוג אחר של נבואה מזה של ד’ הספרים להכי נחשב האמור בס’ שמות ובס’ משנה תורה שנאמר בשני מקומות חלוקין בגדרן. והנאמר בנביאים הוא סוג אחר של תורה שאינו דומה לחמשה חומשי תורה שנתגלו ע”י משה רבינו בסוג אחר של נבואה לגמרי (ראה רמב”ם הל’ יסוה”ת פ”ז ה”ו). והרי יש כבר ”שלישים”, וא”א להוסיף מגילת אסתר, דכיון שנאמרה ברוח הקדש ולא בנבואה, א”כ אם היתה נכללת בתוך כתבי הקדש היתה שייכת לכתובים ולא לנביאים¹⁰, והר”ז סוג אחר (רביעי) של תורה, ו”כתבתי לך שלישים . . ולא רבעים”.

אבל לאחרי שמצאו כתוב ”כתוב זאת וגו’” נתברר להם שאינו תלוי באופן אמירת והתגלות הדברים (ע”י נבואה או רוה”ק), כ”א בגדר הדברים ודינם לאחרי שבאים בכתב. ובזה אין שום חילוק בין ספר שמות למשנה תורה, דתרוייהו גדר וסוג אחד של תורה הם, וקדושתם בכתב אחת היא. וא”כ מש”כ ”כאן” ובמשנה תורה נחשב כאחד.

וממשיך בגמ’ ”זכרון מה שכתוב בנביאים”. ונראה דהכי פירושו, אחרי שנתברר דעיקר הקובע בהא ד”שלישים ולא רבעים” אינו אופן התגלות הדברים כ”א דינם אחרי שבאו בכתב, א”כ עיקר הדגשת החילוק בין תורה לנביאים לענין זה, (אינו מה שחומשי תורה נתגלו ע”י נבואת משה שהיא סוג אחר של נבואה מזה של יתר נביאים, אלא) הוא בגדר נתינתן בכתב. והנה האברבנאל בהקדמת פירושו לנביאים ראשונים כתב, דספרי הנביאים נכתבו עפ”י ציווי ה’, (וזהו אחד מהחילוקים בין נביאים לכתובים, דבכתובים לא בא עליהם ציווי אלקי לחברם). ומ”מ מדרשת הגמ’ ”זכרון אלו נביאים” נראה דתורה ונביאים הם שני סוגי כתיבה נפרדים, דספרי נביאים (ועד”ז כתובים - דלענין זה לא מצינו שהוא שונה מנביאים) נכתבו רק למען יהיו הדברים נזכרים, והמכוון בהם הוא לא עצם קיומם בכתב, אלא שהכתב הוא כעין הכשר שעל ידן המה נקראים ונזכרים, ”נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה”, מגילה יד, א¹¹.

(9) מגילה לא, א. ע”ז יט, ב. וראה גם ב”ק צב, ב.

(10) וכמש”כ במו”נ ח”ב פמ”ה דזהו החילוק בין נביאים לכתובים. וראה גם רד”ק בהקדמתו לתהלים. אבודרהם מוסף של ר”ה (מלכיות). פי’ האברבנאל למו”נ שם, ובפירושו לדניאל (מעניי הישועה מעיין ג תמר ב). והמאירי בהקדמת פירושו לתהלים כ’ דעיקר החילוק הוא דבנביאים ה’ הנביא נשלח לעם משא”כ בכתובים ע”ש.

(11) וברש”י חולין קלז, א. תורת משה קרוי תורה לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה.

משא"כ בה' חומשי תורה המכוון הוא (גם) בעצם הכתיבה, ונתינתם בכתב הוא ענין בפ"ע, ולא רק אמצעי לקריאתם וזכירתם.

ומסיים הגמ' "בספר מה שכתוב במגילה". ור"ל דנאמר בזה דין מיוחד שיכתבו הדברים ויתקיימו בתורת ספר, והיינו דהמכוון הוא בעצם הכתיבה בספר, ולא רק כדי שיהיו נקראים ונזכרים כשאר נביאים וכתובים. והא דנתקיימה ע"י מגילת אסתר הזכרת מעשה עמלק ב"שלישים" (שפירושו כנ"ל שלשה מקומות בתורה חלוקים בדין כתיבתם), אינו מחמת היותה חלק מכתובים השונה מנביאים באופן התגלותה (ברוה"ק ולא בנבואה), דהרי לענין קדושתם ודינים **בכתיבתם** שווים הם (דהרי מניחים נביאים ע"ג כתובים וכתובים ע"ג נביאים - רמ"א יו"ד סו"ס רפ"ב¹²). אלא שמגילת אסתר שונה מנביאים משום שנאמר בה דין מסויים של כתיבה ב"ספר". ונמצא לפ"ז דנוסף על היות המגילה חלק מן הכתובים מאחר שנאמרה ברוח הקדש, יש בה עוד דין מסוים של **ספר**, שענינו הוא עצם קיום הדברים בכתב¹³. וזהו דיוק לשון הגמ' "בספר מה שכתוב במגילה" ולא "בכתובים", להדגיש דמגילת אסתר שונה ובהוספה על יתר הכתובים בזה שנאמר בה דין כתיבה בעצם, וממילא היא נעשית ספר נפרד, ("מגילה"), ובה נגמר הקיום של "הלא כתבתי לך שלישים" (הזכרת מלחמת עמלק בשלשה מקומות בתורה שונים ונפרדים בגדרם בכתב): בתורה, (שעיקר) ענינה הוא עצם התיבות והאותיות; בנביאים, ש(עיקר) ענינה הוא **תוכן** הדברים; ובמגילה ש(עיקר) ענינה הוא עצם מציאות הדברים בספר.

והנה מובא לעיל דבירושלמי באה מימרא זאת בלשון "בספר אלו הכתובים", והיינו דס"ל דאין ללמוד מ"בספר" דאיכא דין כתיבה נפרדת ומסוימת של מגילה, אלא שהיא רק חלק משאר

12) ע"פ ר"ן מגילה כז, א. תוס' ב"ב יג, א. וראה גם ריטב"א ר"ה לב, א.

ומש"כ המאירי והאבודרהם (נסמן לעיל הערה 10) דנביאים קדושתן למעלה מכתובים, היינו לענין קדושת הדברים עצמן, ולענין סדר קדימת אמירתן. אבל קדושת ה**ספרים** דנו"כ שווין, וכמש"כ החת"ס בהגהותיו לאור"ח ס' קנ"ג (ומביאו בשו"ת שלו יו"ד ס' רעט) לישב קושית המג"א בסתירת דברי הר"ן.

ועד"ז מש"כ הרמב"ן (ר"ה שם) עפ"י מסכת סופרים (פי"ח ה"ג) דכתובים קודמין לנביאים, היינו רק לענין אמירתן.

13) הא דאיכא דין כתיבה מיוחד ונפרד של מגילה לבד מדין כתיבה כא' מכ"ד ספרי קודש - מוכח ממש"כ הריטב"א בסוגיא שם, דלשמואל דנאמר לקרות ולא נאמר לכתוב, היינו להכתב תוך כתיב הקודש, אבל מ"מ ניתנה לכתוב שלא תהא כקורא על פה (ויעו"ש בתוס' ובתו"י יומא כט, א), הרי דאיכא דין כתיבת מגילה שאינה שייכת לכתבת ספרי קודש (וראה גם קדושת לוי, קדושה ראשונה ד"ה לתרין). וכמש"כ בצפנת פענח (הל' מגילה פ"א ה"א): "בכתיבתה יש שני דברים אחד מה שנכתבה בכלל כל הכתובים, וגם בפני עצמה ולכך נקראת מגילה". וראה בארוכה בחי' יו"ז הלוי על הרמב"ם שם פ"ב ה"ט. והחידוש שבפנים הוא דדין כתיבתה בתורת מגילה **מוסיף** על דין כתיבתו בתוך חלק מן הכתובים, מאחר דהמכוון הוא בהכתיבה מצד עצמה ולא רק כאמצעי לקריאה וזכירה, (כשאר נביאים וכתובים).

נמצא דאיכא ג' סוגי כתיבה: מגילה לדעת שמואל, דכל דין כתיבתה הוא רק כדי שלא תהא כקורא בע"פ; נביאים, דאיכא דין כתיבה בעצם, אלא **שהמכוון** הוא בשביל זכרון הדברים; חמשה חומשי תורה ומגילה לדין דניתנה לכתוב, שהמכוון הוא בעצם הכתיבה כשלעצמה.

הכתובים. והיינו משום דלא נזכר שם כלל מה דשלחו החכמים "הלא כתבתי לך שלישים", וכל סיבת התנגדותם לפי הירושלמי היא משום – "אלה המצוות... אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר"¹⁴. וא"כ לא הוצרכו אלא למצוא מקור בתורה לכתבת המגילה בין הכתובים, אבל אין שום הכרח לחדש דאיכא ב' דין מסוים של "ספר" נוסף על היותו חלק מן הכתובים. ומדויק לפ"ז מה דממשיך שם מיד לאח"ז "המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני" ומפרש בצפנת פענח (פ"א מהל' מגילה ה"א) "ור"ל הכתיבה", והיינו דבא להוסיף על הנאמר לפנ"ז דהוי רק חלק מהכתובים, וע"ז מוסיף דנאמר עוד דין כתיבה מיוחד של מגילה (לבד ממה שנתקיים על ידה הדין בכתובים שיהי' כתוב בהם מעשה עמלק). ונמצא דלמסקנא שיטת הבבלי והירושלמי בגדר מגילת אסתר מתאימים.

דין המגילה בעצם כתיבתה ולא בזכרון הדברים שעל ידה

וי"ל דזהו יסוד שיטת הרמב"ם ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר". דהנה בשו"ת הרדב"ז ח"ב ס' תרסו ביאר מאמר הירושלמי דהנביאים והכתובים עתידין ליבטל – "כי לימות המשיח הלמוד יהי' מפי הגבורה כאשר הי' בימי משה רבינו ע"ה ולא יהיו שם ספיקות והויות אלא כך אמר פלוני משם פלוני עד מפי הגבורה שנאמר וכל בניך לימודי ה' ולא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים אלא הכל יהי' מבואר בחמשה סדרי תורה ולא יהי' דבר נלמד משום ספר כאשר הי' קודם שנתנו וזהו שאמר ר' יוחנן הנביאים והכתובים עתידין ליבטל שלא ילמדו מהם דבר זולת תורה שבכתב שממנה נלמד הכל וכל דקדוקי מפי הגבורה"¹⁵. ועפ"י המבואר נראה דהרמב"ם הוסיף עוד, דכיון דכל גדר כתיבת נביאים וכתובים הוא למען יהיו הדברים נקראים ונזכרים ("זכרון אלו הנביאים") א"כ כשלא יהי' צורך בזכירתם, כי נבין מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים¹⁶, ע"כ ממילא יתבטלו. משא"כ במגילה שנאמר בה דין נוסף ומיוחד לענין עצם קיומה בכתב ומציאותה בספר, לא שייך בה שום ביטול, כיון דאין תכליתה של הכתיבה **כאמצעי** לזכירה כ"א

14) זהו גם טעם השינוי בהתחלת הלשון בין הבבלי לירושלמי, דבבבלי איתא "כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשינה תורה", ובירושלמי "מה שכתוב בתורה". דעיקר החידוש בבבלי הוא דמש"כ "כאן ובמשינה תורה" חשוב כאחד (ועדיין לא נגמר "שלישים"). משא"כ בירושלמי דלק נזכר הא ד"שלישים ולא רביעים" כלל ב"צערם" של חכמים.

15) בתורה אור לאדמו"ר הזקן (מג"א צב, א): אמרו רז"ל הנביאים עתידיים להבטל, כביטול זיו השמש, שהגם שהזיו מאיר ויש לו אור רב מ"מ במקורו הוא בטל שאינו נראה ונרגש כלל. כך הנביאים... יהיו בטלים שלא יהיו נראים ונגלים למעלה יתירה וגדולה בהגלות נגלות אוא"ס ממש ונגלה כבוד ה' ממש וראו כל בשר כו'.

16) ובתענית ט, א "מי איכא מידי דכתיבא בכתובי דלא רמתי באורייתא". ובמדרש (במדב"ד פ"י ו) "ללמדך שאין לך דבר כתוב בנביאים וכתובים שלא רמזו משה בתורה". וביומא לח, ב "מנא הא מילתא דאמור רבנן זכר צדיק לברכה, א"ל דהא כתיב (משלי י"ד, ז) זכר צדיק לברכה, מדאורייתא מנא לן כו".

בעצם ענין הכתיבה¹⁷.

ובגמ' שם (טז, ב) "דברי שלום ואמת (אסתר ט, ל) . . מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (ובפרש"י "כספר תורה עצמו"). וצ"ב דהרי כל כתבי הקדש אין כותבין אותן אלא בשרטוט (רמב"ם הל' ס"ת ספ"ז), ואמאי מדמה מגילה לספר תורה דוקא, וגם מהו לשון **אמיתה** של תורה. וי"ל, דהנה מצינו במשנה פרה (פ"ח מ"ט) "המים המכזבים פסולין (למי חטאת) אלו הם המים המכזבים, המכזבים אחד בשבוע", ובפ"י הרע"ב "מים המכזבין הפוסקין כמו אשר לא יכזבו מימיו (ישע"י נח, יא). פסולין, דמים חיים בעינן". והיינו דכיון שזרימת המים אינו מתקיימת תקופה שלימה א"כ גם בעת זרימת הנהר אינו נקרא מים חיים אמיתיים אלא מכזבין (מלשון שקר וכזב), דאמת צריכה להיות **מוחלטת**¹⁸, ולא רק ביחס לזמן מסויים¹⁹. ויתכן דזהו דיוק הלשון "**אמיתה** של תורה", היינו ענין הקיים לנצח, וזה שייך רק לתורה ולא לנביאים וכתובים, כנ"ל. ובגמ' להלן (יט, א) "מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר (דברים ט, י"ד) מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה . . ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה". ופ"י המהרש"א בחדא"ג "מיתורא דכ" הדמיון דרשו . . מקרא מגילה דמדמה לה לגופה של תורה כדאמר'י פרק קמא שלום ואמת כאמיתה של תורה"²⁰. הרי דהך לימוד ד"הרי היא כאמיתה של תורה" אינו

17 ראה בפירוש האלשיך למג"א (ט, כח) שביאר ג"כ דהמקור להא דמגילת אסתר אינה עתידה ליבטל הוא הלימוד מ"כתוב זאת וגו'", ובלשונו: "ע"כ ראו רז"ל לומר שלא יתבטל הספר הזה, כי מצות התורה היא לכותבו וע"כ כאשר אין התורה מתבטלת גם מה שצותה לכתוב לא יתבטל, משא"כ בכל ספרי נביאים וכתובים שלא צייתה התורה לכותבם". ובמראה הפנים לירושלמי שם הקשה דא"כ גם ספר שמואל לא יתבטל דמאותו קרא גופא נלמד זכירת מלחמת עמלק בספר שמואל. ולהמבואר בפנים א"ש.

18 וראה יד המלך על הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ד בביאור לשון הרמב"ם שם "הוא לעדו האמת ואין לאחור אמת כאמתתו".

19 הטעם שכשנפסקין "לשנים רבות יותר משבע" אינם מים "מכזבים" (רמב"ם הל' פרה פ"ו ה"ב, וראה תויו"ט במשנה שם) - י"ל:

מכיון שכל מציאות העולם היא "כזב" (שהרי קיומו רק שית אלפי שנים), בהכרח לומר שכוונת הכתוב ב"מים חיים" היא ל"חיים" שבערך הבריאה גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ"ע (ראה מפרשי התורה ר"פ בהר בטעם דאפקעתא דמלכא היא אחת לז' שנים), לכן ההפסק "לשנים רבות יותר משבע" אינו נקרא "כזב" בערך הקיים שבהבריא. [ועד"ז י"ל להפירוש (רע"ב, ר"ש ורא"ש במשנה שם) שכשנפסקין אחת **ביובל** אז מיקרו מים חיים, שהרי יובל הוא "לעולם" (וכדד"ז"ל עה פ ועבדו לעולם - משפטים כא, ו. קידושין טו, סע"א פרש"י עה"פ)].

20 ראה בחי' רי"ז הלוי על הרמב"ם, שדייק מלשון הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ט) שכתב "אין כותבין המגילה אלא בדין על הגויל או על הקלף כספר תורה . . וצריכה שרטוט כתורה עצמה . . (ובהל' יא) ואינה נתפרת אלא בגידין כספר תורה". הרי דלענין הדינים דאינה נכתבת אלא על הגויל כו' ואינה נתפרת כו' נקט "**כספר** תורה", ואילו לענין הדין דצריכה שרטוט כתב "**כתורה** עצמה". וביאר. דדין שרטוט אינו מהדינים של **ספר** תורה, אלא דין **בדברי** תורה, דתורה אינה נכתבת אלא בשרטוט. ומקרא ד"דברי שלום ואמת" נלמד דהדברים הכתובים במגילה דינם כדברי תורה לענין זה. (ומה שגוף המגילה דינו כספר תורה

רק ביחס לדין כתיבה בשרטוט, כ"א דממנה נלמד דעצם הדברים הכתובים במגילה דינים וגדרם כדברי תורה.

המגילה "קיימת כחמשה חומשי תורה" שפעולתן נמשכת

והנה ברמב"ם שם לאחר שכתב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל . . חוץ ממגילת אסתר", ממשיך "והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה . . שאינן בטלין לעולם". ויש לדייק בזה, דלכאורה לפי המשך סגנון לשונו הול"ל בלשון דשליה "חוץ ממגילת אסתר שלא תתבטל כחמשה חומשי תורה . . שאינן בטלין לעולם", וגם אמאי כותב "והרי היא קיימת" בלשון הווה ולא "ותתקיים" וכיו"ב. וי"ל בזה עפ"מ ש"כ בצפנת פענח בהשמטות להל' תרומות (ע"ז 120): באמת זה תליא במה דפליגי במגילה דף ז' ע"א דת"ק ס"ל דזכרון לא שייך רק אנביאים ור"י ס"ל דגם אמשנה תורה. [ר"ל דר"א המודעי וסתמא דתלמודא דריש "זכרון מה שכתוב בנביאים", דעל מש"כ בתורה ל"ש זכרון, משא"כ לר"י דדריש "זכרון מה שכתוב במשנה תורה"] והוא כך דע' בת"כ פ' בחוקתי פ"ב פ"ח דאמר שם דשם זכירה לא שייך רק על דבר שאינו לפנינו ולכך ביצחק לא שייך זכירה רק ראי' [בת"כ עה"פ וזכרתי את בריתי יעקב וגו' (שם כו, מב) "ולמה נאמר באברהם ויעקב זכירה וביצחק לא נאמר זכירה, אלא רואין את אפרו כאילו הוא צבור ע"ג המזבח"] וכמבואר ברכות דף ס"ב ע"ב מה ראה [ו"בהשחית ראה ה' וינחם (דה"א כא טו) מאי ראה . אפרו של יצחק ראה"] וע' זבחים דף ס"ב ע"א גבי מקום המזבח ["מזבח מנא ידעי (אנשי כנה"ג מקומו היכא) אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום"] ולכן ס"ל דשל תורה הוא דבר הנמשך ופועל תמיד ולכך לא שייך בזה גדר זכירה. ובזה א"ש מה דמבואר בנדרים דף י' דיכול להתפיס בשבועה שנשבע משה ע"ש בירוש' [במשנה שם "שבועה שקוקה נודר במוהי הרי אלו כינויין לשבועה" ובירושלמי קאמר "נדר דנדר במוהי במומי דנדר משה, ויאל משה (שמות ב, כא) ומפרש בעל צ"פ דר"ל שהתפיס נדרו בשבועת משה, ויעו"ש בר"ן ובפ"י הרא"ש] ואף דהא מבואר שם דף ס"ד ע"ב דהתירו לו ["משה רבינו לא הי' נשבע אלא מתוך שהי' ירא מדתן ואבירם ולפיכך פתח לו הקב"ה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", לשון הר"ן שם] וא"כ במה מתפיס. וע"כ כיון דכתיב בתורה הוי דבר נמשך ופועל תמיד²¹. וא"ש משה"ק שם בירוש' למה אינו מביא גם משאול ["ר' יונה בעי ולמה לינן אמרין במומי דנדר שאול, ויאל שאול (ש"א יד, כד)", ובפני

נלמד מקרא אחרנא במגילה יט, א "מגילה נקראת ספר". והוכיח כן מירושלמי מגילה פ"א ה"א נאמר כאן דברי שלום ואמת . . כאמיתה של תורה, מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט, מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש", הרי מפורש דהא דהרי היא כאמיתה של תורה נאמר על הדברים עצמן הכתובים במגילה ולא על גוף המגילה, ע"ש.

21) ובמק"א (צפנת פענח מהדו"ת סה, א) כתב: כיון דהשבועה כתובה בתורה הוי דבר נמשך וכאילו השבועה ישנה תמיד.

■ כתבוני לדורות

משה: "ולמה אין אנו אומרין דאם אמר בשבועה שנדר שאול נמי כינוי שבועה היא דהא ג"כ כתיב גבי' ויאל שאול. ולא חש הש"ס לתרץ הקושיא וכו'". והגאון מפרש דל"ש להתפיס כ"א בשבועה הכתובה בתורה משא"כ בנביאים].

ועפ"י דבריו יתכן דזהו מה שרצה הרמב"ם להדגיש במש"כ "והרי היא קיימת", דהיינו לא רק דחמשה חומשי תורה ומגלת אסתר לא יתבטלו לעולם, כי נאמרו לכתחילה באופן שיתקיימו לנצח, (והיינו שאם כי הדברים נאמרו בשעתן, וכבר כלתה אמירתם והתגלותם, מ"מ לעולם לא יגרע מחשיבות הדברים ותוקף הציוויים וההוראות שנאמרו בהם), אלא עוד זאת, שגוף **אמירתם** **והתגלותם** לא פסקו ולא יסופו, וממילא דלא שייך בהם שום ביטול, אלא **הדברים עצמן** חיים וקיימים בהתחדשות תמידית לעד ולעולמי עולמים²².

(המאור קונטרס שב)



22) להעיר משער היחוד והאמונה (לאדמו"ר הזקן) בתחלתו, שפירוש "ודבר אלקינו יקום לעולם (ישעי' מ, ח), "ודבריו חיים וקיימים" (ברכות ק"ש) הוא שהתיבות והאותיות (של הדבור) **עצמן** נצבות ועומדות לעולם". ובתניא פכ"ה הובאו פסוקים אלו לענין "גילוי רצונו שבדיבורו שהוא התורה".



