



קובצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חט"ז פורים שיחה א'

סעיף י"א

א. ע"פ ביאור זה יש להסביר מחלוקת בבלי וירושלמי בטעם ע"ז שאין אומרים הלל בפורים 3



הערה 66

ב. ויש לבאר עפ"ז שאלת הגמרא "מאי חנוכה" שהקשה רק על הנס דפך השמן שהוא נס הרוחני. 5



סעיף יט

ג. ביאור הא שלאחר שגילה אדה"ז בתניא נעשה שוה לכל נפש 6



כללות השיחה

ד. כאן מבואר שענין אסתר הי' לפעול בדרך הטבע וצ"ע מהבואר בכ"מ (לקו"ש פורים ח"א ח"ו ועוד) שהטעם ע"ז שאסתר צם שלושה ימים הי' מפני שלא התחשב עם דרכי הטבע (שממעט ביופי' וכו')? 8



ה. ע"פ יסוד הכללי של השיחה אפשר ללמוד באו"א קצת ההפרש בין מרדכי לאסתר והחילוק בין חנוכה לפורים 10



ו. צ"ע א) לכאורה גם מצוות האחרים הם ענייני מעשה בפועל? ב) ולאידך קריאת
המגילה היא לכאוי ענין של זכרון הנס? ג) למה על קביעות "ימי הפורים" - ענין הרוחני
השטף גם אסתר? 14



ז. עפ"ז יש לבאר רשימה חוברת וא"ו (ענייני פורים) 16

להערות או לתירץ שלח בדוא"ל: PLShaoros@gmail.com

.א.

סאיף י"א

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תשצד

בטעם דלא תקנו אמירת הלל בפורים אף שתקנו לומר הלל בפסח, דלכאור' הרי"ז ק"ו "ומה מעבדות לחרות אמרינן ממיתה לחיים לא כל שכן", הנה בגמ' מגילה יד, א הובא ג' טעמים: א) דאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ (משנכנסו ישראל לארץ). ב) רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא (קריאת המגילה זו היא ההלל). ג) רבא אמר "הללו עבדי ה'" ולא עבדי אחשורוש, ואכתי עבדי אחשורוש אנן (דלא נגאלו אלא מן המיתה. רש"י).

והנה בירושלמי פסחים פ"י ה"ו מביא רק טעם הא' והג' ולא הטעם דרב נחמן דקריאת המגילה זו היא ההלל.

ואפשר לבאר מחלוקת זה בין הבבלי והירושלמי ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ו פורים (ב) בביאור סוגית הגמ' הנ"ל, דלכאורה צ"ב מהו תירוץ רבא ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן", הרי קושית הגמ' במקומה עומדת, "ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן"? ! וכי משום שאין המצב מתאים להפסוק "הללו עבדי ה'" ה"ז פוטר את האדם מלהלל לה' על גאולתו "ממיתה לחיים" - שגדולה יותר מגאולה ד"מעבדות לחרות"?

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם, דיש מקום לשקו"ט אם יש חיוב אמירת הלל בפורים כיון דנס פורים הי' נס המלוכש בטבע כמבואר בכ"מ, ולכן מצד הנס שבמאורע דפורים יתכן שיש חיוב באמירת הלל, ואילו מצד לבוש הטבע שבנס פורים יש לומר שפטורים מהלל. וע"ד העדר אמירת הלל בכל יום אף שאנו מודים לה' בכל יום בתפלה "ועל ניסיך שבכל יום עמנו", דמ"מ תקנת אמירת הלל היא

רק על נס שבגלוי, כלשון הירושלמי פסחים שם "כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה".

וג' טעמים הנ"ל שלא תקנו הלל בפורים יסודם בנקודה אחת. שזהו מצד היות נס פורים - נס המלוכש בטבע, ואין הנס בגלוי כ"כ. וזהו הביאור בטעם הא' דעל נס שבחוצה לארץ לא אמרינן הלל, דהשגחה האלקית אינה בגלוי כ"כ בחו"ל כמו בארץ, ואין החפצא דהנס זה בגלוי כ"כ כדי לחייבו באמירת הלל.

05.07.2018

וכן טעם הג' "אכתי עבדי אחרוש אנן", דיש חסרון מצד הגברא - שקשה לאדם להכיר הנס שבהנהגה זו, ולכן א"א לתקן ולחייב אמירת הלל ע"ז.

ורב נחמן דכתב שקריאת המגילה - זו היא ההלל, אין הכוונה שלא תקנו הלל בפורים משום דמגילה היא במקום הלל, ואין צורך באמירת הלל בפ"ע, אלא שכוונת רב נחמן היא שרק ע"י קריאת המגילה שהיא אחד מכ"ד כתבי הקודש, חלק מתורת אמת תורה אור, הרי בה ועל ידה יכול האדם להרגיש אמיתית הענין שזהו נס מאת הקב"ה (רק שנתלבש בלבושי הטבע), ורק אז יש הענין דאמירת הלל. (ועפ"ז מבאר דגם כשאין לו מגילה פטור מהלל, כמבואר בפוסקים דלא כמאירי שם).

ובאותה שם כתב דרב נחמן ס"ל "קרייתא זו הלילא" - שבכח התורה אפשר לאדם להמשיך התגלות אלקות גם בעניני הטבע, שגם בהם יורגש אור הקדושה, [דע"י קריאת המגילה נמשך ההרגשה ניסית גם בטבע האדם, ועי"ז יש הגדר דאמירת הלל גם בפורים].

ועפ"ז יש לבאר מדוע לא כתב בירושלמי הטעם דרב נחמן, דהרי ענין זה דבכח התורה יכול להמשיך התגלות אלקות גם בעניני הטבע, ובנדון זה להרגיש ע"י קריאת המגילה הנס גם בטבע הגוף - קשורה לתלמוד בבלי יותר מתלמוד ירושלמי, ולכן מובא טעם הב' דרב נחמן בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי.

דהנה מבואר בלקו"ש חט"ז פורים (א) בארוכה הטעם דבתלמוד בבלי כתב דשלחה להם אסתר - קבעוני ... כתבוני לדורות. ובתלמוד ירושלמי כתב דשניהם מרדכי ואסתר בקשו רק זכרון פורים.

ובאות יא שם כתב דמצד מרדכי שהוא ענין האור - הדגשה דנס פורים אינה בזיכוך הטבע אלא בהתגלות האור, ולכן מספיק זכרון הנס ולא נוגע שיבא לידי מעשה. ולכן מובא זה בירושלמי - משום שבתורה גופא הנה תלמוד ירושלמי היא ענין האור - שאין בה שקו"ט, ורואים מיד התירוץ כמו שאחד רואה דבר באור.

משא"כ אסתר שהיא ענין הכלים - "הסתר אסתיר" - עיקר ההדגשה דנס פורים הוא להפך ההסתר וחושך הטבע, ולכן נוגע שיבא זכרון הנס לידי מעשה קריאה וכו' כדי שהטבע עצמו יאיר. ולכן מובא ענין זה בתלמוד בבלי - ד"במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל", שענינה בירור החושך.

ועד"ז אפשר לקשר במחלוקת זו, דלפי הבבלי שענינו להפוך את הטבע שיאיר - מובא הטעם דרב נחמן ד"קריאה זו הלל", שע"י הקריאה בתורה נמשך באדם ההרגשה שיש כאן נס רק שנתלבש בטבע.

משא"כ לפי הירושלמי - ענינה של תורה היא האור עצמה, ולא זיכוך הטבע, ואין הקריאה בתורה מגלה באדם הנס המלוכש בטבע, ולכן לא הובא טעם "קריאתה זו ההלל" בירושלמי.



נס חנוכה ונס פורים

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

עיינן תורת מנחם, התוועדויות שנת תשמ"ה ח"ב ע' 728 שמביא דברי חז"ל (יומא כ"ט, א') אודות הנס דפורים שאמרו "אסתר סוף כל הנסים", ואעפ"כ בתקופה שלאח"ז היתה הוספה בענין הנסים – נס חנוכה. וי"ל שזהו גם הפי' בשאלת הגמ' (שבת כ"א, א') "מאי חנוכה?" (נוסף על הפי' הפשוט שמפרש רש"י: על איזה נס קבעוה?) – דמכיון שאסתר סוף כל הנסים, וכל שאר הענינים שלאח"ז לא ניתנו להכתב בתושב"כ, לכן נשאלת השאלה "מאי חנוכה?", כלומר מה מקום להוספה זו? עכ"ל השיחה.

ועיי' בלקו"ש ח"י ע' צא וז"ל שם: ויובן זה בהקדים הקושיא הידועה, הרי עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה רבים ביד מעטים גבורים ביד חלשים כו', ולמה אמרו בגמ' (שבת הנ"ל) שימי החנוכה הוקבעו (לא) מפני הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, כי אם) מצד הנס דפך אחד של שמן כו'. דלכאורה איך עשו מן הטפל עיקר כו'? עכ"ל בלקו"ש הנ"ל.

ולכאורה לפי מה שנת' בשיחת תשמ"ה, דבשאלת הגמ' "מאי חנוכה" נכללת גם השאלה דמכיון שאסתר סוף כל הנסים א"כ מה מקום יש להוספה זו של נס חנוכה, מתורצת בפשיטות הקושיא הידועה שמביא בלקו"ש הנ"ל. דהנה עיי' בלקו"ש חט"ז ע' 360 שמסביר הא דנס פורים דוקא נכתב כחלק מן תושב"כ, משא"כ נס חנוכה (עיי"ש הע' 66), שהוא משום שהנס בחנוכה שייך בעיקר לנשמה ורוחניות משא"כ הנס דפורים (עיי"ש שמציין לדברי הלבוש והט"ז בשו"ע או"ח סי' עת"ר), ולכן רק נס שהוא בגשמיות צריך לבא בבחי' מעשה רבא בכתיבה בדיו גשמי על קלף גשמי, משא"כ נס רוחני כמו חנוכה.

ומובן לפי"ז שההוספה שבנס חנוכה לגבי הנס דפורים הוא בזה גופא שהיתה הצלה רוחנית וגילוי השייך בעיקר לעניני הנשמה. וא"כ זהו התשובה על מה ששאלו בגמ' שבת "מאי חנוכה" – שפירושו איזה ענין ניתוסף בחנוכה לגבי נס פורים שהיה מאות שנים לפני"ז, כנ"ל משיחת תשמ"ה – ופשוט שהתשובה היא בנוגע להחלק של הנסים הקשור עם הרוחניות של כלל ישראל דוקא, דהיינו הנס דשמן, אבל לא החלק הקשור עם ההצלה גשמית, דהיינו נצחון המלחמה, כיון דגם בפורים כבר היתה הצלה כזאת וא"כ אין בזה כ"כ חידוש והוספה. ודו"ק.

אוצר החכמה



.ג.

סעיף יט

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון ריט (תשד"מ) על ליקוט בשלח

מבאר בסוף, דהמהדו"ק נכתב עפ"י הכרעת הגמ' ופוסקים ולכן מבאר כטעם לאמירת פ' המן (בכל יום) הוא כדי שנאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה" משא"כ במהדו"ת שמכריע כהמקובלים, כותב כטעם לפ' המן הוא כדי "לבטח בה' נותן לחם דבר יום ביומו" דרגא יותר נעלה.

ומקשה בהערה 63 "ועצ"ע שהרי סוג זה מיעוט הוא (והרבה עשו כר' ישמעאל דוקא). ע"כ. ולכאורה צלה"כ מהו הצ"ע, דהרי בלקו"ש חט"ז פורים (א) מבאר חילוק אחר בין מהדו"ק ומהדו"ת, שבנוגע לקום בכוקר כותב במהדו"ת שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש אעירה שחר, אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדת בינוניות, משא"כ במהדו"ק רק מביא ענין "שיהא הוא מעורר השחר", ומבאר שם דמש"כ במהדו"ת

ענין יותר נעלה וזהו משום שהמדו"ת נכתב ע"פ הכרעת המקובלי ואף שענין הנ"ל ("ואין השחר מעיר אותי") הוא עבודה של בינוני של תניא (שלא שייך לעבירה), אבל "דאס גופא שטעלט אריין דער אלטער רבי אין שו"ע שלו אלס א פסק דין וואס איז שוה לכל נפש" - ווייל נאכדעם ווי דער אלטער רבי האט מגלה געווען אין תניא די אמיתית ענין הבינוני, איז דאך דאס געווארן מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה".

א"כ, הרי מש"כ במהדו"ת שייך לכאורה לכאו"א.

אלא דצ"ל, דאף שדרגא זו שייך לכאו"א להגיע ע"י קיום ס' התניא, אבל בפועל מיעוט הם שמגיעים לדרגא זו (ואף אלו שהגיעו לדרגא זו, הרי זהו לאחר עבודה של משך זמן), א"כ, מכיון שהלכה הנ"ל (לבטח בה' נותן לחם וכו') קשור עם איסור של לבקש צרכיו בשבת, כי דרגא היותר נעלה של בטחון כנ"ל הוא ענין קשה מאד, א"כ צ"ע, איך קבעו אמירת פ' המן באופן של "בטחון" כנ"ל, שקאי על בקשת צרכיו אם לכאורה רק מיעוט שייכים להתפלל באופן של ר' ייסא סבא.

ויש להעיר על כל זה, מיחידות כללי של אור ליום יג שבט ש.ז. (ב"טיפ"), שביאר כ"ק אד"ש ביאור בתיבות "אין גאד ווי טראסט" שמודפס על כסף האמריקאי, שהוא ביאור ע"ד הנ"ל בענין היותר נעלה בענין הבטחון, ומשמע שזה כו שייך לכאו"א.

(ויש להעיר מהתוועדות די"ט כסלו תשמ"א, שביאר תיבת "וואנט" מהשיר "ווי וואנט משיח נאו" שקאי על ענין של חסרון, א"כ זה שמבקשים (או שרים) ענין זה אף בשבת י"ל, דבענין זה עיקר רצוננו הוא לכנין בהמ"ק, גילוי הוי' וכו' שהם ענינים שכן מותר לאמרם בשבת, ולא קאי על ענינים גשמי



כללות השיחה

קובץ הערות התמימים ואנ"ש סיאטעל גליון לה (תשמ"ה)

א. בלקוטי שיחות חלק ו פורים איתא בזה"ל:
 "...און אויך אסתר האט זיך געפירט אין די זעלבן
 סדר: בשעת זי האט געדארפט גיין אל המלך, האט
 זי צום אלעס ערשטן איבערגעגעבן צו מרדכי - "לך
 כנוס את כל היהודים וגו' וצומו עלי ואל תאכלו
 ואל חשתו שלשת ימים לילה ויום", און דערמיט האט
 זי זיך נאך ניט באגנוגענט, נאר זי האט מוסיף
 געווען "גם אני גו' אצום כן".

ולכאורה: זי האט דאך דאן געדארפט אנקומען
 צו מציאת חן בעיני אחשורוש...היינט ווי איז ביי
 רעכט געווען צו פאסטן דריי מעל"ע נאכאנאנד, א
 זאך וואס ברענגט (ע"פ טבע) צו פארלירן דעם חן?

נאר דער ביאור איז דא בפשטות: מרדכי ואסתר
 האבן געוואוסט קלאר, איז די גזירה אויף אידן
 איז ניט "ממנהג העולם נקרה לנו וצרה זו נקרה
 נקריח", נאר בגלל מעשיהם הרעים הורע להן", און
 היות ווי דאס איז א דבר פשוט, אז מען קען ניט
 באמת מבטל זיין דעם מסובב (די גזירה) כל זמן
 מען נעמט ניט אראפ די סיבה (די מעשים הרעים) -
 איז זיין ערשטע פעולה געווען - רופן אידן צו
 חשובה און גוזר זיין הענית

...און ווייל דער גיין צו אחשורוש'ן איז
 געווען ניט מער ווי א לבוש (בכדי די הצלה
מלמעלה זאל האבן אן אחיזה אין טבע), ...איז
 שוין פארשטאנדיק, אז דעם עיקר אכט האט מען
 געלייגט ניט אופן לבוש נאר אויפן סיבה. "עכ"ל.

ולהעיר מלקו"ש חט"ז פורים (א) וז"ל: "דער
 חילוק בפשטות צווישן מרדכי און אסתר אין
 זייער אופטאן אין דעם מבטל זיין גזירת המן:
 מרדכי האט זיך (בעיקר) פארנומען מיט מעורר
 זיין אידן חשובה צו טאן אויף די עבירות וואס
 האבן דערפירט צו גזירת המן; אויך דער "כנוס
 את כל היהודים גו' וצומו גו'" - כאטש אז אסתר
 האט עס אים געבעטן טאן, איז אבער מרדכי געווען

דער וואס האט דאס דורכגעפירט בפועל ;

דאקעגן אסתר... האט זיך משתדל געווען און געטאן כמה פעולות בדרך הטבע אז אחשורוש זאל מבטל זיין גזירת המן: זי איז געקומען צו אחשו-רוש'ן ניט גערופענעהייט, האט צוגעגוייט די סעודות... אין אנדערס ווערטער: מרדכי האט געטאן (בעיקר)... אויפטאן דער ביטול הגזירה למעלה... אסתר האט געטאן (בעיקר) אין השתדלות אין דרכי הטבע... "עכ"ל.

והנה אף דדייקו בעיקר לכאורה עדיין אינו מובן כ"כ - שהרי אם עיקר תפקידה של אסתר היחה לפעול בדי הטבע, לכאורה פשוט שאם התענית יפעול ענין המנגד להשתדלות בדרך הטבע - אין לה להחע-נוח, שהפעולות ברוחניות אינם תפקידה העקרי. ואף לפי המפרשים שענין התענית אצלה היה לכפרת חטאים שלה (א. שתאכל ממאכליו ב. עד עכשיו היחה כניסתה באונס ועכשיו ברצון ג. שעל ידה נהרג החך - מעם לועז) - הרי עדיין הדבר הכי חשוב (לה) הוא - פעולה בדרך הטבע.

והנה בהערה 40 בלקו"ש ח"ו שם כתב וז"ל: "ואף שכנ"ל עיר שקיפוח עכו"ם "אינם רשאים להח-ענות שלא לשבר כוחם" - י"ל, דשאני בנדו"ד שהמדובר ביחיד (אסתר) - כיון שכל היהודים שכשושן צמו שלשה ימים, אין ליחיד לפרוש מהם. ועצ"ע. "עכ"ל. ולא הבנתי מה מתרץ בזה הא' תפקידה היחה לפעול בדרך הטבע, וכנ"ל בארוכה.

[ואולי י"ל בדוחק עכ"פ, שכיון שההוראה באה ממנה אם היא היחה פורשת מן הציבור, היה נעשה חלישות בענין הצום ולא היה מתקבל על כולם, וכיון שהרי עיקר הישועה היחה למעלה כמבואר בחט"ז שם, הרי לכל לראש היה צריך להיות הסרת הסיבה ע"י החשובה, ורק אח"כ היחה יכולה להמשיך הישועה בדרכי הטבע.]

מנחם מענדל קלמנסון

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תתצח

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפורים מבאר כ"ק אדמו"ר שתקנת קריאת המגילה וכתיבתה באה על ידי הצעת אסתר דוקא, שלא כמו תקנת ימי הפורים בכלל שהציעו מרדכי ואסתר יחד:

ומבאר טעם הדבר, ע"פ החילוק בין מרדכי ואסתר בכלל, ובפרט בענין זה של ביטול הגזירה – מרדכי עסק בעיקר בצד הרוחני של נס פורים, ואילו אסתר היא זו שפעלה את הנס בדרך הטבע. מרדכי ביטל את הגזירה למעלה, ואסתר הביאה לכך שהגזירה תבטל מצד למטה, מצד דרך הטבע וגדרי המלכות וכו'.

ובהתאם לכך, אצל מרדכי מודגש עצם היו"ט הרוחני של פורים, שמעורר זכרון הנס וההצלה כו' וההודאה לה', ואילו אסתר מדגישה את הבאת הנס באופן גשמי, על ידי דיבור וכתיבה, "דער נס ווערט פארשריבן בדיו גשמי אויף קלף גשמי וכו'. און דעריבער: ביי מרדכי, וואס די הדגשת הנס איז ביי אים דער נצחון רוחני, איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע בעיקר דער זכרון במחשבה (רוחניות פון מענטשן); דאקעגן ביי אסתר, וואס די הדגשת הנס איז די הצלה כפשוטה – הצלת הגוף גשמי, איז דעריבער ניט גענוג אז דער זכרון הנס זאל זיין אין מחשבה, נאר ער דארף בעיקר אראפקומען אין "עשי" (אין "מעשה זוטא" און דערנאך אין "מעשה רבא").

ובשיחה מאריך בכ"ז, עיי"ש היטב, וממשיך שזהו האויפטו של נס פורים שהתלבש גם בדרכי הטבע, "מצד אסתר איז דער עיקר הדגשה אין נס פורים דאס וואס דורך דעם ווערט איבערגעמאכט דער הסתר און חושך פון טבע; דערפאר איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע, אז עס זאל אראפקומען אין (עולם ה)עשי' – אין קריאה וכתיבה, ווארום דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון דעם נס, אז טבע גופא זאל מאיר זיין".

ובהערה 66 מוסיף, שלפ"ז – שכתבת המגילה היא ענין של 'מעשה', מתאים לכללות הנס דפורים שהיה בהתלבשות בדרכי הטבע, בעולם העשי' התחתון כו' – מובן ההבדל בין פורים לחנוכה לענין כתיבת מגילה: "וי"ל שזהו הטעם שנס חנוכה לא נכתב – כי נס חנוכה שייך (בעיקר) לנשמה ורוחניות". ועיי"ש בשיחה כולה.

ב. ולכאורה ע"פ היסוד הכללי של השיחה – יש להוסיף ולבאר את ההבדל בין מרדכי ואסתר לענין תקנת קריאת המגילה וכתיבתה, וכן ההבדל בין חנוכה לפורים – שבפורים נכתבה מגילה ובחנוכה לא, באופן נוסף על המבואר בשיחה, אבל משתלב היטב עם כללות המהלך.

דהנה, בשיחה מבאר שזה שהנס נכתב במגילה, הוא ענין של עשייה בפועל – ובזה היא שונה מיתר המצוות דפורים, שלמרות שהם מצוות

מעשיות, בכל זאת "ענינם בפשטות אז דורך זיי זאלן אידן במחשבתם בנפשם קומען צום זכרון הנס"; וזה הוא החידוש של כתיבת המגילה, שעל ידי זה "ווערט דער זכרון הנס אראפגעטראגן אין "מעשה רבא".

ולכאורה אפשר להוסיף בהבדל זה שבין כתיבת המגילה לבין יתר המצוות דפורים – באופן פשוט והגיוני (אף שאינו מבואר בשיחה להדיא):

המצוות האחרות של פורים, מלבד המגילה, מדגישות את כללות הנס של פורים, שבנ"י ניצלו מהריגה ומודים לה' על הנס ועושים יו"ט לזכר הנס וכו'; ומוסיף עליהם קריאת המגילה וכתיבתה, שהם מדגישים את כל הפרטים והשתלשלות המאורעות שהביאו להנס. וכפשוטו: כאשר שולחים מנות או נותנים מתנות לאביונים – מרגישים שמחה כללית מבלי הדגשה של פרטים מסויימים, ואילו כאשר קוראים את המגילה – מבחינים שהנס אינו רק נקודה כללית אחת, אלא שהוא מורכב מפרטים שונים ורבים, השתלשלות שלימה של אחשוורוש וושתי והמן וכו' ועם תאריכים ופרטי פרטים.

וכמו שרואים במוחש ההבדל בין חנוכה לפורים, שבענין פורים יודעים הכל לא רק את כללות הנס וההצלה אלא גם את הפרטים, יודעים מי עשה את הגזירה ומי פעל להצלה וכו', כיון שמכירים את הסיפור על כל פרטיו מהמגילה ששומעים בכל שנה – ואילו בחנוכה יודעים רק את הנס הכללי של נצחון המלחמה, וכן את הנס של פך השמן, אבל רובא דעלמא, ואפילו ת"ח, אינם יודעים כלל פרטים בכל מלחמת החשמונאים, מי בדיוק עמד בראש המלחמה וכמה זמן נמשכה וכו', ובכלל לא ברור מי הוא ה'גיבור' הראשי של המלחמה, אם מתתיהו או יוחנן או יהודה וכו', וגם בצד שכנגד לא נכנסים

לפרטים של האויב אלא רק מזכירים באופן כללי 'מלכות יון הרשעה', והרי זה שונה לגמרי מפורים שבו כל אחד יודע במדויק שיש אחשוורוש והמן, מרדכי ואסתר. והסיבה לזה בפשטות הוא לפי שבחנוכה אין מגילה שקוראים בה בכל שנה ומפרטים כל הפרטים, [שהרי מגילת אנטיוכוס אינה מפורסמת כלל לפ"ע], והדלקת נ"ח מזכירה רק את הנס הכללי כמובן.

וההסבר לזה מובן היטב לפי החילוק הכללי בין חנוכה לפורים לענין ההתלבשות בדרכי הטבע:

מעיקרי הנס דפורים הוא שהוא חודר בדרכי הטבע, וההדגשה היא לא רק על הנס הכללי שעמד ה' והושיענו – אלא על פרטי הישועה, באיזה אופן היה הנס, וכיצד נעשה הנס גם מצד גדרי הטבע עצמם, כך שכל פרטי המאורעות וכו' הובילו להנס; משא"כ חנוכה, שהוא נס שלמעלה מהטבע, ואין בו (כ"כ) התלבשות בדרכי הטבע, הרי לא נוגע כל הפרטים שהיו לפני הנס עצמו, מי נלחם וכמה זמן נלחם וכו', ומה שנוגע רק הוא הסך הכל הסופי, ש"עמדת להם בעת צרתם", וניצחו את היונים "והדליקו נרות בחצרות קדשך".

ובהתאם לזה:

בפורים נכתבה מגילה המפרטת את כל פרטי השתלשלות המאורעות, כי כולם הם חלק מהנס, וכולם נוגעים הם להמטרה הכללית של פורים, כי בסופו של דבר מתברר למפרע שגם כל הפרטים ה'טבעיים' הם חלק בלתי נפרד מהנס;

משא"כ בחנוכה לא נכתבה מגילה, ויודעים רק מהנס בכללות – משום שאין כ"כ נפק"מ מהפרטים, שהרי הם לא חלק מהנס, וכל הנס מתחיל רק בנצחון המלחמה בפועל ובנס פך השמן.

וכד דייקת שפיר, הרי שזה מודגש גם בהשמות "פורים" ו"חנוכה":

השם פורים הוא אינו ע"ש הנס עצמו של הנצחון, אלא אדרבה, על שם הפור של המן הרשע, וזה בא להדגיש כי גם הפור של המן הוא בעצם חלק מהנס וכו', וכמבואר בהשיחות;

משא"כ השם חנוכה הוא בדיוק להיפך, שהוא על שם שחנו בכ"ה בכסלו (חנו כ"ה), ושם זה מדגיש כי היו"ט אינו על שם כל מה שהיה

לפני כ"ה כסלו, אלא רק ע"ש מה שהיה בכ"ה בכסלו ואילך, שאז היה הנס בפועל. וכל המלחמה וכו' שלפני כן – אינה חלק מהיום טוב.

ג. ועפ"ז יובן היטב הטעם שדוקא אסתר היא זו שתיקנה קריאת המגילה וכתיבתה:

מצד מרדכי, שענינו הוא ברוחניות הענינים של הנס, אין חשיבות כ"כ לזכור את כל הפרטים שהובילו להנס, העיקר הוא שיזכרו את עצם הנס וכללותו – וע"ד חנוכה – שגזרו גזירה להשמיד להרוג ולאבד וניצלו מזה, ולשם מה צריך לזכור שאחשורוש הרג את ושתי וכו' וכו'? מה זה מוסיף בזכרון הנס ובהודאה לה'? וכשם שבחנוכה מתעוררים ומודים לה' גם מבלי לדעת את כל הפרטים המדוייקים – כך בפורים

אפשר להודות לה' גם מבלי לדעת כיצד בדיוק התרחש הנס ומי היה אחושרוש וכו'.

משא"כ אסתר, כיון שענינה הוא להביא הנס בתוך הגשמיות, שהנס לא יבוא רק מלמעלה גרידא, אלא יהיה מצד דרכי הטבע גופא, הרי מצידה נוגע וחשוב ביותר לא רק שיזכרו את כללות הנס, אלא גם שיכנסו לפרטים ופרטי פרטים, וידעו בדיוק כיצד היה הנס, באופן טבעי וכו'.

ולכאורה ביאור זה מתיישב היטב גם עם יתר הפרטים המבוארים בשיחה: ההבדל בין בבלי וירושלמי, וההבדל בין אורות וכלים וכו'. ועיין היטב כי לכאו' הוא ביאור נכון, ויש להאריך בזה הרבה, ותן לחכם ויחכם עוד.



קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תתלה

בקשר למצוות פורים איתא בגמ' מגילה (ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות . . כתבוני לדורות", ובירושלמי מגילה פ"א ה"ה איתא: "מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבנותינו שכן אמרו להם מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה וכו'".

והיינו שבקשר למצוות פורים ישנו חילוק, דמצוות קריאת וכתובת המגילה נקבעה רק ע"י בקשת אסתר המלכה, ומצוות "ימי פורים" (משלוח מנות, מתנות לאביונים ומשתה וכו'), נקבעו ע"י בקשת מרדכי ואסתר יחדיו.

ובטעם לחילוק הנ"ל, מבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז שיחת פורים א' (עמ' 352 ואילך), דבנוגע לנס פורים מצינו שהי' בזה שני שלבים; השלב הרוחני, ע"י התעוררות היהודים לחזור בתשובה וכו', והשלב הגשמי ע"י השתדלות וכו' עם המלך אחשוורוש. ובקשר לזה רואים אנו שמרדכי התעסק עם השלב הרוחני, שהרי הוא זה שעשה את "כנוס את כל היהודים", וככל הפרטים הכתובים במדרש ע"ז, ואסתר "התעסקה" עם השלב הגשמי, שהרי היא זו שהלכה למלך אחשוורוש לפעול את ביטול הגזירה.

ולכן בנוגע לזכרון הנס, מצינו שהי' בזה גם שני סוגי בקשות, בקשר לזכרון הנס הבקשה של "מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו" (הקשורה עם משלוח מנות וכו') שעניינם ותכליתם הוא לעורר במחשבה זכרון הנס, ע"כ בקשה זו באה ממרדכי ואסתר יחדיו, משא"כ הבקשה של "קבעוני", ו"כתבוני" הקשורה עם מעשה בפועל - לכתוב הנס בדיו גשמי על קלף גשמי, באה רק מאסתר המלכה, שהרי אסתר היא זו שהתעסקה עם השלב הגשמי של הנס.

והנה, יש לעיין בהנ"ל ובשתיים: (א) דלכאורה בקשת מרדכי "מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו". הגם שתכליתה היא לעורר

במחשבה את זכרון הנס, הנה מ"מ קשורה היא עם המעשה בפועל - לשלוח מנות וכו', וא"כ, לכאורה יותר מתאים שמרדכי שהתעסק עם השלב הרוחני של הנס, יבקש לקובעו ב"כתבוני", שענין קריאת המגילה ה"ה קשורה בעיקרה עם זכרון הנס במחשבה.

מהתורה 2018/07/06
(ב) גם יש להבין, דע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הבקשה של "מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו", קשורה עם החלק הרוחני של מצוות פורים, וא"כ בקשה זו היתה צריכה לבוא רק ממרדכי, ולמה הבקשה עצמה באה ממרדכי ואסתר יחדיו.

ואולי יש לומר בזה (עכ"פ בדא"פ), שבבקשת "מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו" גופא, יש שני חלקים - 'החלק הגשמי' שהם המצוות מעשיות של משלוח מנות, מתנות לאביונים ומשתה, ו'החלק הרוחני' שהרי תכליתם של מצוות מעשיות אלו, הוא בשביל לעורר במחשבה את זכרון הנס.

ועפ"ז יש לומר, שזהו מה שבקשה זו באה ממרדכי ואסתר ביחד, ש'החלק הגשמי' של "ימים הללו" קשור עם אסתר המלכה, ו'החלק הרוחני' לעורר במחשבה את זכרון הנס קשור עם מרדכי.



הערות וביאורים ב"רשימות" דעטרויט גליון ה הע' ג

בחוברת ר' (עניני פורים) ע' 8 איתא, וז"ל כ"ק אדמו"ר: "מה שהקשה בחא"ג חולין (קלט:) שכ' שמג"א נכתבה ע"י הפרסיים, חס ל' מכגון דא והדומה. ומפורש בדברי רז"ל (ב"ב טו.) אנשי כנה"ג כתבו מג"א. ובמגילה (ז.) אסתר ברוה"ק נאמרה. ואפ"ל דברי המהרש"א שכשנכתבה ידעו שיעתיקה הפרסיים (במגלה שם ^{אוצר החכמה} כבר כתובה אני על דה"י. ובמ"ר רות ע"פ והנה בועז ה"ה כתובה בין הכרכים. וכמדומה שכן הוא בירוש') ושם יעתיקו ע"ש אליל הפרסיים, ולכן נמנעו מלהזכיר השם שלא לגרום כו'. וע"ד שאמרו (סנה' סג:) ולא יגרום לאחרים כו' אסור לאדם שיעשה שותפות עם העכו"ם כו'. ובפרט שבנדו"ד הי' מתייקר שם כו'. ומפורש כן בהקדמת הראב"ע למג"א שעליו סמך המהרש"א."

ובהערה 20 פירשו המערכת הכוונה בזה שהיביא כ"ק אדמו"ר בסוגרים הג' מקורות (ממגילה, מ"ר רות, וירושלמי) לזה שסיפור המגילה נכתב כבר אצל הפרסיים, "וכוונת רבינו, שממקומות אלה משמע שלפני שנכתבה ע"י חכמים, ידעו חכמים שכבר כתובה היא אצל הפרסיים, דלא כנ"ל, שכשנכתבה ע"י חכמים ידעו שיעתיקה הפרסיים (וראה שם לקו"ש ח"ו ע' 190 הערה 9)."

וכנראה נסמכו בפירושם על הערה זו בלקו"ש, וזלה"ק שם "אבל מזה ששלחה אסתר "כבר כתובה אני על דה"י למלכי מדי ופרס" (מגילה ז, א) מבואר, שהסיפור דמרדכי ואסתר וכו' הי' כתוב בדה"י של מלכיהם לפני כתיבת המגילה וכ"מ גם בדרך הפשוט, שהרי "על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" כתובים "כל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי" (אסתר י, ב) — גם מה שלא נכתב במגילה, ובמילא א"א לומר שהפרסיים העתיקו זה מהמגילה."

ב. אלא דיותר נראה שמקורות אלו הובאו לחזק החשד שהפרסיים יעתיקוהו ללשונם ובשינוי השם להאליל שלהם, מכיון

שכבר כתבוהו. ז.א., שמכיון שראו שהם החשיבו סיפור זה עד שכתבוהו בדברי ימיהם, ידעו אנכה"ג שבאם יראו הפרסיים המגילה איך שנכתבה ע"י היהודים יעתיקוה ג"כ ללשונם.

וקושיית כ"ק אדמו"ר בההערה בלקו"ש הוא על דברי הראב"ע, דמשמע מלשונו שמפרש שהעתקת הפרסיים היא היא מה שכתוב במגילה "על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" ("והעתיקוה הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם"). אבל אין סתירה מזה שיעתיקו גם מגילת היהודים (לאח"ז).

ג. ולהבין דברי הראב"ע (שעליו מיוסד דברי המהרש"א), יש לפרש תחילה מחלוקת רש"י וראב"ע בפירוש הפסוקים במגילת אסתר פרק ט' שמדובר בהם אודות כתיבתה.

על פסוק כ' "ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים גו'", בפירש"י איתא "היא המגילה הזאת כמות שהיא". ובפי' הראב"ע "לברו לקיים בשנה הבאה וככה כל השנים שמחת ימי פורים". ז.א. שלדעת הראב"ע לא קאי על כתיבת המגילה.

על פסוק כ"ו "על כל דברי האגרת הזאת" מפרש רש"י "נקבעו הימים האלה ולכך נכתבה לדעת דורות הבאים", שמדובר אודות כתיבת מגילה זו. ועל הפסוק שלאח"ז בראב"ע בסופו "והנה עתה הזכיר מה שקיימו היהודים כאשר כתב מרדכי לקיים עליהם". ובסוף הפסוק שלאחריה (כח') "והנה זאת הפרשה הגידה ששמרו ישראל זאת המצוה ואח"כ נטשוה על כן הוצרך מרדכי שתכתוב אסתר בעבור היותה מלכה".

ובפסוק כ"ט "ותכתב אסתר גו' לקים את אגרת הפרים הזאת השנית", מפרש רש"י "לשנה השנייה חזרו ושלחו ספרים שיעשו פורים". ז.א. שרק עכשיו שלחו על עשיית חג הפורים. ובראב"ע "וטעם השנית. בעבור אגרת מרדכי שכתב בראשונה", וא"כ למכתב זה אותו התוכן של האגרת הראשונה.

ובפסוק ל"ב "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב כבספר", מפרש רש"י "אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקבעה ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים וזהו ונכתב בספר" (והוא סוגיית

הגמ' במגילה ז.). ובראב"ע "כפתחו' הבי"ת הוא הידוע בימיהם
ואבד הספר כאשר לא מצאנו מדרש שדו וכו'".

והמורם מכל הנ"ל דלרש"י פרק יו"ד פסוק ב' "הלוא הם
כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" היה זה לאחרי
כתיבתה ע"י מרדכי ואסתר ולאחרי שנעשה חלק מכ"ד ספרי קודש.
משא"כ הראב"ע מפרש הפסוקים אלו על ענינים אחרים (לקיים חג
הפורים וספר שנאבד), וא"כ ספר דברי הימים להפרסיים (כמוזכר
בפרק יו"ד במגילה) נכתב לפני כתיבת המגילה (שאינו מרומז
בכלל בהסוגיא, ובפשטות ה' אח"כ), ולכן חשו אכנה"ג שיעתיקו
המגילה ג"כ. משא"כ לרש"י כשכתבו המגילה לא ידעו אכנה"ג
שיעתיקוה הפרסיים, ולא זה הטעם למה שם ה' אינו מוזכר במגילת
אסתר.

וחילוק זה נראה גם בחולין קלט: המן מן התורה מנין (למעשה
המן — פרש"י) שנא' כו', אסתר מן התורה מנין (למעשה אסתר —
פרש"י) שנא' כו', מרדכי מן התורה מנין (גדולת מרדכי — פרש"י)
שנא' כו', וא"כ לפי דעתו אין הכוונה על שמותם, ושמותם אכן
שמות יהודיים הם. משא"כ המהרש"א (שהובא ברשימה שם) "המן
ומרדכי ואסתר נראה כי שמות פרסיים הם כי המגילה נכתבה ע"י
הפרסיים שע"כ לא הוזכר שם הקב"ה במגילה לדעת הראב"ע".

ד. אלא דכל זה אינו נראה. דהא בהקדמת האבן עזרא (שמזכיר
כ"ק אדמו"ר בהרשימה) כ' "זאת המגלה כתבה מרדכי וזה טעם
וישלח ספרים". ולפי פירוש הנ"ל הפירוש בוישלח ספרים שהוא
בפסוק כ"ף, הרי להראב"ע הוא אגרת על קיום ימי הפורים ולא על
כתיבת המגילה כדמשמע בהקדמתו. ועוד זאת מצד הסברא, דגם
לרש"י שהפיי בוישלח ספרים הוא כתיבת המגילה איך כ' מרדכי כל
המגילה הנמצא בידינו אם עדיין לא היה כל הסיפור דברים מפסוק
כ' עד סוף המגילה.

וא"כ בהכרח לומר דאין מח' בעצם כתיבת המגילה בין רש"י
להראב"ע, רק האם כתיבת האגרת השנית היתה הבקשה קבעונית
וכתבונית לדורות או ספר שנאבד. ולדברי שניהם, שלח מרדכי בשנה
הראשונה המגילה עד פרק ט' פסוק כ' לכל היהודים, שידעו סיפור

המעשה ויחוגו ימי הפורים. ורק אח"כ שלחיה לאנשי כנה"ג שיקבעוה לקרייה ולכתיבה.

וכל זה נראה מלקו"ש חט"ז פורים שיחה א' (ע' 352 ואילך). דשם מבאר כ"ק אדמו"ר השינויי לשונות בין הבבלי והירושלמי בהבקשה קבעוני כתבוני (בבבלי) לקבלת שני ימי הפורים (בירושלמי), דהבקשה על ימי הפורים היתה ע"י מרדכי ואסתר ביחד, וכיחד עם זה בקשת אסתר לבדה קבעוני לדורות, ולאח"ז בקשתה הב' כתבוני לדורות. ובנוגע לענינינו נלמד:

1. בנוגע למח' רש"י והראב"ע, בשוה"ג להערה 12 "ולהעיר מפירש"י שם, כ. אבל י"ל שאי"ז ענין כתיבת המגילה בין הכתובים, וגם לא תיקן אז קריאת המגילה", אבל נכתבה מגילה ע"י מרדכי. ועוד יותר בספר מנות הלוי שמביא בהערה 16 "דאגרת הב' היא היא אגרת הא' (דלעיל פסוק כ'). ודלא כדלעיל הערה 12 (ע"פ המגילת סתרים)". כשיטה (שלפי דברנו לעיל הוא שיטת הראב"ע) דאגרת הא' של מרדכי לא היה כתיבת המגילה, הוא לפי שיטת המגילת סתרים ד"מרדכי. . לא צוה רק על עשיית השמחה בימי הפורים".

2. באותו שוה"ג, "פסוקים הנ"ל (מפסוק כג' ואילך) אינם מהאגרת".

וכן משמע גם מזה שהמהרש"א עצמו, שמביא בחדא"ג לחולין דעת הראב"ע, ובמגילה על כתבוני לדורות "פי' שבקשה אסתר שתהיה המגילה מכלל הכתובים וכשפירש"י וכו'", ומביא פירש"י לפסוק לב'. וא"כ נראה מזה שהביא ב' הדיעות, דלדעתו אין מח' בין רש"י לראב"ע באם נזכר בהמגילה עצמו על כתיבתו, רק על פרטים אחרים בהם סומך על הראב"ע.

ולפי"ז יש לפרש הג' מקורות שמביא בהרשימה שכבר כתבו סיפור המגילה, אכן כתובה — בין הזמן שמרדכי כתב המגילה והזמן שאכנה"ג קבלוה. ולכן ידעו אכנה"ג שיעתיקו המגילה, מכיון שכבר כתבוה בדה"י שלהם.

ה. אלא דלאחרי כל הנ"ל, עדיין צ"ע בתי' כ"ק אדמו"ר ברשימות לפי פירוש זה. שאכנה"ג ידעו שיעתיקוה הפרסיים. הרי

לפי זה אין ראוי לדברי המהרש"א שמרדכי ואסתר שמות פרסיים הם הרי. שאין סברא לומר שבגלל שידעו שיעתיקוה הפרסיים כתבו שמות מרדכי ואסתר בלשון פרסי.

ה'תשפ"ח/21.08

ואולי הפירוש הוא, (בד"א עכ"פ) לא שאח"כ יתרגמוהו הפרסיים לדברי ימיהם, אלא שאנכה"ג חששו שמרדכי יצוה לפרסיים שיעתיקו המגילה עצמה כדי לשלחה לכל היהודים (וכדיוק הל' יעתיקוה), וכשיעתיקו יחליפו שם ה' בשם אלילם ח"ו. ולכן כשאכן העתיקו פרסיים אלו המגילה, כתבו שמות מרדכי ואסתר הפרסיים.

ועוד יש לדייק בהראי' שמביא כ"ק אדמו"ר לזה שאין הכוונה שהפרסיים ממש כתבו המגילה, דהרי מגילה נכתבה ע"י אכנה"ג, והרי לפי שיטת רש"י והראב"ע נכתבה ע"י מרדכי לבדו (משא"כ לדעת המגילת סתרים). ואולי מכיון שנקבע לקרייה ונכתב בכ"ד ספרי קודש על ידם, נחשב כאילו הם כתבוהו. (ואולי אכן כתבו הם החלק שניתוסף לאח"ז, מפסוק כג' ואילך).

וגם הא דאסתר ברוה"ק נאמרה (מגילה ז.), שמביא כ"ק אדמו"ר כראי' שהפרסיים לא כתבו המגילה, הרי במגילה שם איתא בהדיא נאמרה לקרות ולא לכתוב, ז.א. שהכתיבה לאו דוקא היתה ברוה"ק. י"ל דאפילו נימא הכי, לא היה ציווי לקרות דבר ברוה"ק שנכתב ע"י הפרסיים.