

# נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי פורים תשפ"ב

## משנכנס אדר מרבבים בשמחה

**Yeshivas Ner Yisroel**  
400 Mount Wilson Lane  
Baltimore, MD 21208  
410.484.7200  
alumni@nirc.edu

# נר למועזים

קובץ דברי תורה בעניני פורים לשנת תשפ"ב  
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

- 2 ..... מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצוק"ל  
משנכנס אדר מרבין בשמחה
- 3 ..... מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל  
ועד זקנה אני הוא
- 6 ..... מורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קראנגלאס זצוק"ל  
וזכרם לא יסוף מזרעם
- 10 ..... מורינו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א  
בענין בל תוסיף במקרא מגילה
- 12 ..... מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א  
השמחה בחודש אדר
- 14 ..... אברכי כולל עבודת לוי  
בענין תכריך בוך וארגמן בלבושי מלכות של מרדכי הצדיק  
הרב עזריאל הופטמן
- 19 ..... בענין חייב איניש לבסומי בפוריא : האם די לו לאדם לשותות מעט ולילך לישן ?  
הרב ישראל דוד רובין
- 22 ..... ויהי ערב ויהי בקר יום פורים  
הרב אריה אלחנן פעלדשטיין
- 27 ..... בענין חיים של שמחה ורננה  
הרב יחיאל לייב שרעק

מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצוק"ל

## משנכנס אדר מרבין בשמחה

מהמדרש תנחומא שקבלת התורה ברצון היתה רק על תורה שבכתב, והוצרכו לכפייה בשביל קבלת תורה שבעל פה.

ונראה לומר שכוונת התנחומא היא שתורה שבעל פה היא ארוכה מארץ מדה [שבאמת התורה שבעל פה שבידינו היא רק חלק קטן ממה שהיתה בשנים קדמוניות, כמבואר בב"מ (פ"ד א') שעל כל הלכה ששמע ריש לקיש מרבי יוחנן היה מקשה כ"ד קושיות, ורבי יוחנן היה משיב לו כ"ד תירוצים, וכעין זה איתא בשבת (ל"ג ב') ברבי שמעון בן יוחאי ורבי פינחס בן יאיר, ע"ש. עוד מצינו בעבודה זרה (י"ד ב') שמסכת עבודה זרה של אברהם אבינו היתה בו ד' מאות פרקים, ויש לנו רק חמש], ולכן היו יראים לקבל את עול תורה שבעל פה, והוצרכו לכפייה.

ג) קבלת התורה של פורים היא בלי אתערותא דלעילא ונראה ליישב את קושיית התוס' באופן אחר, שהנה בני ישראל שבאותו דור ראו את הנסים של עשר מכות וקריעת ים סוף וראו גם את השכינה שורה על הר סיני, ומרוב התפעלות קבלו את התורה. ונמצא שלא באו לאמונה בהקב"ה ולקבלת התורה ע"י עצמם וע"י שכלם, אלא ע"י אתערותא דלעילא, שהקב"ה הראה להם הרבה נסים גלויים ודברים נפלאים עד שלא היו יכולים לחשוב אחרת מרוב ההתפעלות. כמובן, אמונה כזו לא תתמיד, ודורות הבאים שלא ראו כל זה ולא הרגישו את ההתפעלות לא ימשיכו לקבל את התורה ברצון, ולכן הוצרכו לכפייה בשביל הדורות הבאים.

בזה נראה לבאר גם את המשך הגמ' בשבת, "אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב (אסתר ט', כ"ז) 'קימו וקבלו היהודים' קיימו מה שקיבלו כבר". ונראה שהביאור בזה הוא, שקבלת התורה של מעמד הר סיני היתה מתוך נסים גלויים וקיבלו את התורה מרוב ההתפעלות ולא מכח שכלם. אבל קבלת התורה של פורים היתה מחמת אתערותא דלתתא, שכלל ישראל הכירו מעצמם ע"י שכלם את גדלות הקב"ה מתוך הטבע. קבלה זו יש לה קיום, מאחר שבאו להכרה זו מעצמם. ולכן אמר רבא "הדור קבלוה בימי אחשורוש" ששוב אין צריך לכפיית הר כגיגית, שמעתה קבלת התורה תמשיך להיות ברצון גם לדורות הבאים.

### א) תמיחה על רש"י בתענית

איתא במס' תענית (כ"ט א'), "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה". ומבואר שיש שמחה מיוחדת בחודש אדר, והמזל של בני ישראל הוא חזק מאד בחודש זה, ולכן מי שיש לו דין עם נכרי ישתדל ללכת לערכאות לדון עם הנכרי בחודש אדר דוקא.

אולם יעוין ברש"י שכתב (בד"ה משנכנס אדר), "ימי נסים היו לישראל, פורים ופסח". ודבריו תמוהים, שאם הריבוי שמחה הוא בשביל שפורים ופסח הם ימי נסים, א"כ למה לא נאמר שיש ענין של "מרבין בשמחה" גם בחודש ניסן?

### ב) דברי התנחומא שכפיית הר כגיגית

#### היתה בשביל תורה שבע"פ

ונראה לבאר את דברי רש"י בהקדם ביאור דברי הגמ' בשבת (פ"ח א'), "ויתיצבו בתחתית ההר" (יתרו י"ט, י"ז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם". ופשטות דברי הגמ' היא שבני ישראל לא קבלו את התורה ברצון והוצרכו לכפייה ע"י שהקב"ה כפה עליהם את ההר כגיגית.

והקשו התוס' (בד"ה כפה) שכבר הקדימו נעשה לנשמע, וא"כ קבלת התורה היתה ברצון גמור ואיך אמרה הגמ' שקבלת התורה היתה בכפייה, וע"ש מה שתירצו.

ובאמת קושיא זו הוקשה ע"י המדרש תנחומא (נח סי' ג'), שכתב "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר', ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקדוש ברוך הוא לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה". ומבואר

עמל בחכמה ובדעת ובכשרון, ואחר רב יגיעותיו וכאשר חסו עליו מן השמים ונתגלו לו מעיינות החכמה רזין דרזין נסתרין דסתרין זו היה אצלו מתת אלקים, וזולת זה נפשו לא רצה במ, אף כי רצו למסור לו מן השמים בלא שום עמל ויגיעת בשר רזין וסתרין עליוני עליוני על ידי מגידים מארי דרזין ושרי התורה, לא נשא עיניו לזה, עמו היתה וריחקה".

ומבואר מדברי הגר"ח שהגר"א היה יכול לקבל סודות התורה על ידי מגידים מן השמים בלי שום עמל ויגיעה, ומיאן לקבלם כיון שהיה רוצה שתורתו תהיה מתוך יגיעת עצמו ועמלותו.

#### ח) הימים נפעלים כפי ענין התחלת בריאתם

והנה בכל שנה מתעוררת אותה השפעה של קבלת התורה שהיתה בימי מרדכי ואסתר, וכמו שכתב בשו"ת הרשב"א (חלק ג' סי' ר"צ), "שהימים נפעלים כפי ענין התחלת בריאתם". ולכן יש סגולה מיוחדת בחודש אדר לעלייה בתורה, והריבוי שמחה של אדר הוא טפל לעיקר מעלת חודש אדר שהיא קבלת התורה. ובודאי שבלי הכנה לא יזכה האדם לסגולות החודש ויום הפורים, אבל אם יכין את עצמו ע"י התחזקות בתורה אז יזכה לשמחה האמיתית של חודש אדר ויום הפורים.

ונראה שבזה יש לבאר את השמחה המיוחדת של פורים, שידוע הוא שהאדם מחבב את מה שמשיג בכחות עצמו יותר ממה שניתן לו מאחרים. ולכן כל מה שהשיגו ישראל ביציאת מצרים ומעמד הר סיני לא היה חביב להם כל כך, מאחר שהכל היה ע"י אתערותא דלעילא ולא מכחות עצמם כלל. אבל האמונה בהקב"ה וקבלת התורה שהשיגו ישראל בימי אחשורוש היתה מכח הכרת שכלם ולא ע"י אתערותא דלעילא, ולכן הוא חביב להם מאד, וגורם לשמחה מופלגת.

ועפ"ז נראה ליישב את קושייתנו למה מרבין בשמחה רק באדר ולא בניסן, והלא פסח הוא ימי נסים לישראל כמו פורים. אבל לפי מה שנתבאר מבואר ששמחת ימי הנסים של פסח אינה שלימה מאחר שהוא ע"י אתערותא דלעילא, אבל שמחת ימי הנסים של פורים היא שמחה יתירה שהיא מחמת מה שהשגנו מעצמנו, ולכן רק משנכנס אדר מרבין בשמחה.

#### ד) הגר"א לא קיבל מגידים מן השמים

והנה אנו מוצאים דוגמא ליסוד זה בדברי הגר"ח מוואלאזין בהקדמתו לביאור הגר"א לספרא דצניעותא, שכתב על הגר"א, "והעולה על כולם, הן הן גבורותיו ונוראותיו, כי לא הראה את נפשו טוב רק בעמלו אשר



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

## ועד זקנה אני הוא

ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל" (ישעיה ח, י), פתח השלישי ואמר "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט" (ישעיה מו, ד), כיון ששמע מרדכי כך שחק והיה שמח שמחה גדולה, אמר לו המן מה היא זאת השמחה ששמחת לדברי התינוקות הללו, אמר על בשורות טובות שבשרוני שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו, מיד כעס המן הרשע ואמר אין אני שולח ידי תחלה אלא באלו התינוקות עכ"ל.

אסתר רבה (פרשה ז' סי' יג) - ובשעה שנחתמו אותן האגרות ונתנו ביד המן, ויבא שמח הוא וכל בני חבורתו, ופגעו במרדכי שהוא הולך לפנייהם, וראה מרדכי שלשה תינוקות שהיו באים מבית הספר ורץ מרדכי אחריהם, וכשראה המן וכל חבורתו שהיה רץ מרדכי אחרי התינוקות הלכו אחרי מרדכי לדעת מה ישאל מרדכי מהם, כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך א"ל "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא" (משלי ג, כה), פתח השני ואמר אני קריתי היום ובוזה הפסוק עמדתי מבית הספר "עוצו עצה

ולכאורה משמע מדברי המדרש שבאמת יש מצב של זקנה אצל הקב"ה ח"ו, ויפה טען המן שכבר הוא זקן, אלא שטעה המן בזה שחשב שהקב"ה אינו יכול להציל את ישראל בתוך מצב של זקנה, ובאמת עדיין הוא יכול להצילם. וצריך ביאור איך שייך לומר שיש מושג של זקנה אצל הקב"ה.

ונראה לבאר שהחילוק בין זקן ובחור הוא שהזקן כבר תשש כחו, אבל הבחור הוא עדיין עומד בתוקף כחו, ולפי זה י"ל שכשהקב"ה עושה נסים גלויים לישראל שנראים כחותיו בגלוי אז נקרא "בחור", אבל כשמסתיר עצמו מבני ישראל ואינו עושה להם נסים אז נקרא "זקן" כיון שהנהגתו הוא כמו זקן שהרי אין רואים כחותיו. ויסוד לדבר זה הוא במס' חגיגה (דף יד.) שמובא שם וז"ל כתוב אחד אומר "לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא" (דניאל ז, ט), וכתוב "קוצותיו תלתלים שחרת כעורב" (שיר השירים ה' י"א) (דהיינו שפסוק אחד מתאר את הקב"ה בדרך משל כאילו יש לו שער לבן כמו זקן, ופסוק שני מתאר את הקב"ה כאילו יש לו שער שחור כבחור), לא קשיא כאן בישיבה כאן במלחמה, דאמר מר אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור עכ"ל. ומבואר מדברי הגמ' שבזמן שהקב"ה עושה מלחמה נקרא בחור, והיינו כמו שאמרנו שאז נראים כחותיו.

ויש לומר שזה הוא מה שאמר המן שהקב"ה הוא בבחינת זקן שהרי החריב נבוכדנצר את ישראל והגלה אותם מארצם וחשב המן בדעתו שבאמת נחלשו כחותיו של הקב"ה ח"ו, ועל זה קיבל מרדכי הפסוק של "ועד זקנה אני הוא", דהיינו שהקב"ה השיב להמן שאינו כן, שאפילו אם הוא נראה כמו זקן מכל מקום אין כחותיו נחלשים כלל וכלל, ואפילו במצב של זקנה, דהיינו במצב של הסתר פנים, עדיין הוא עושה נסים לישראל ומצילם מיד אויביהם.

ונראה לבאר שהמדה של עמלק הוא שהם כופרים ביכולתו של הקב"ה (עיין למעלה בענין "תמחה את זכר עמלק"), ולכן אף אחר הנסים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף באו להלחם בישראל, ואמרו שבמקרה ניצולו בני ישראל במצרים ובים סוף ואין זה מורה על כחותיו של הקב"ה, ולכן יכולים להלחם בהם. ובאמת זה הוא מקרא מפורש בתורה בסוף פרשת כי תצא שכתוב "אשר קרך בדרך וכו' ולא ירא אלקים", ופירש"י ש"קרך" הוא לשון מקרה, ורוצה לומר שאין לעמלק שום יראת אלקים כיון

והנה יש להבין מה החשיבות של שלשה פסוקים הללו, ולמה הם היו ה"נבואה קטנה" שקיבל מרדכי יותר משאר פסוקי גאולה שבתנ"ך. ובספר קול אליהו (אות קמ"א) מביא שהגר"א ביאר ששלשה פסוקים הללו הם כנגד הג' פעמים שבאו עמלק להלחם עם ישראל.

הפעם הראשון היה כשיצאו ישראל ממצרים, וזה היה "פחד פתאום", שהרי עמלק באו להלחם כנגדם בלא אזהרה בפתע פתאום כמו שאמר הכתוב (בסוף פרשת כי תצא) "אשר קרך בדרך", ר"ל שבאו עליך דרך פתאום דרך מקרה, ואתה לא הזמנת כנגדו ובכל זאת הצילנו הקב"ה אז מידם, ועל זה כתוב "אל תירא מפחד פתאום", ומזה הבין מרדכי שכמו שהצילנו אז כן יושיענו גם עכשיו מידם.

הפעם השני היה בסוף הארבעים שנה לפני כניסתם לארץ ישראל, שכתוב "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב וכו' וילחם בישראל וישב ממני שבי, ופירש"י שם וז"ל זה עמלק שנאמר "עמלק יושב בארץ הנגב" (במדבר יג, כט), ושינה את לשונו לדבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם והם אינם כנענים, ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם שנאמר "אם נתון תתן את העם הזה בידי" (במדבר כא, ב) עכ"ל. ונמצא שבפעם השני שבאו להלחם בישראל באו בעצה, שעשו עצמם כאילו הם כנענים כדי שהתפלות של ישראל לא יועילו כיון שהם יתפללו להצילם מכנען ולא מעמלק. ולכן הפסוק השני הוא "עוצו עצה ותופר וכו'", דהיינו שאפילו כשבאים עמלק בעצה ולא בפתאום אעפ"כ לא יועילו עצתם, ולכן גם עכשיו בזמן מרדכי יושיענו הקב"ה מידם.

הפעם השלישי היה בימי המן, שהנה איתא במדרש (אסתר רבה פרשה ז' ס"י יג) וז"ל מיד אמר לון המן, אלו-ה שטבע פרעה בים ועשה לישראל נסים וגבורות ששמעתם כבר הוא זקן ואינו יכול לעשות כלום, שכבר עלה נבוכדנצר והחריב ביתו ושרף את היכלו והגלה את ישראל ופזרן בין האומות, והיכן כחו וגבורתו שכבר הזקין עכ"ל. ומבואר מדברי המדרש שהמן טען לפני אחשורוש שהקב"ה אינו יכול להציל את בני ישראל כיון שכבר הוא זקן. ולכן הפסוק השלישי ששמע מרדכי מהתינוקות היתה "ועד זקנה אני הוא", שהפסוק הזה מורה שאפילו במצב של זקנה עדיין יש יכולת ביד הקב"ה להציל את ישראל עכ"ל ד הגר"א.

שחושבים שהכל הוא בדרך מקרה, וכופרים ביכולתו והשגחתו של הקב"ה.

וגם המן שהוא מזרע עמלק חשב כן, שהרי מה שאמר שהקב"ה "כבר הזקין" הוא כפירה ביכולתו של הקב"ה, והיינו שאף אם עשה נסים בזמנים שעברו מכל מקום כבר אבד כחו ועכשיו אין ביכולתו לעשות נסים לישראל. וכדי להוציא מדיעה כוזבת זו נעשה הנס בדרך הסתר פנים להראות שאפילו בזמן של "זקנה" יש ביכולתו של הקב"ה להציל את ישראל מיד אויביהם. וזהו היסוד של שמחת פורים, ששמחה גדולה היא לנו להשיג ידיעה זו שאפילו בזמן של הסתר פנים הקב"ה משגיח עלינו תמיד ולא נחלש יכולתו כלל.

וזהו גם ביאור דברי הגמ' במס' מגילה (דף יא.) וז"ל ושמואל אמר "לא מאסתים ולא געלתים לכלתם וכו'", "לא מאסתים" בימי יוונים, "ולא געלתים" בימי אספסיינוס, "לכלתם" בימי המן, "להפר בריתי אתם" בימי רומיים, "כי אני ה' אלקיהם" בימי גוג ומגוג עכ"ל. וכוונת הגמ' הוא כמו שכתבנו שאפילו בתקופה של גלות והסתר פנים הוא משגיח עלינו ומצילנו מאויבינו.

וזהו ג"כ ביאור דברי הגמ' במס' חולין (דף קלט:): שמובא שם וז"ל אסתר מן התורה מנין, "ואנכי הסתר אסתיר" (דברים לא, יח) עכ"ל, שלכאורה דברי הגמ' סתומים מאד. ועל פי הנ"ל יש לבאר שכוונת שאלת הגמ' היא מה המקור לענינה של אסתר, דהיינו איפה מצינו רמז בתורה שיש נסים שנעשים בדרך הסתר פנים כמו שנעשה בימי אסתר, ועל זה השיבה הגמ' שמהפסוק של "ואנכי הסתר אסתיר" למדים כן, שמבואר מאותו פסוק שיש זמנים שהנהגה של הקב"ה יהיה לגמרי בהסתר פנים ובדרך הטבע.

והנה הנסים שהם בדרך הסתר פנים אינם מוגבלים רק לנסים שנעשו לישראל, שהרי כל הטבע הוא נסים נסתרים של הקב"ה וכמו שאמר איוב "מבשרי אחזה אלוך" (איוב יט, כו), וכמו שאמר גם כן דוד המלך "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (תהלים לה, י), שכוונתם הוא שמהטבע שבגופם הם יכולים להגיע להתפעלות בכחו ויכולתו של הקב"ה, וכמו שאנו אומרים בתפלה "ועל נסיך שבכל יום עמנו".

ומכל זה אנו למדים שיש ב' הנהגות של הקב"ה. יש הנהגה של גילוי פנים, שבהנהגה זו הקב"ה עושה נסים גלויים בשביל ישראל כמו שעשה ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף. ויש גם כן הנהגה של הסתר פנים שהוא הנהגה של טבע, והוא הנהגה העיקרית בתקופת הגלות.

ולמדנו שאע"פ שנראים הם כב' הנהגות שהם מנגדות זו לזו, זה הוא רק למראית העין, אבל לעומקו של דבר שניהם שווים, שבשניהם אין גבול ליכולתו של הקב"ה והוא מציל את ישראל מאויביהם בזמנים של הסתר פנים כמו בזמנים של גילוי פנים ואין חילוק ביניהם כלל.

ויסוד זה מבואר גם מדברי הפסוק בשיר השירים (ב, ט) שכתוב "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים", שמבואר מפסוק זה שהשגחת ה' על ישראל הוא בב' בחינות, שיש השגחה דרך חלון ויש השגחה דרך חרך. והביאור בזה ידוע (משמיה דרב סעדיה גאון) שההבדל שבין חלון וחרך הוא שחלון הוא פתח גדול בכותל ולכן אם איש אחד מסתכל דרך חלון יכולים האנשים שבעבר השני לראותו, אבל חרך שהוא נקב קטן בכותל אם איש אחד מסתכל דרך החרך אי אפשר לראותו מצד השני, אבל מכל מקום אין הבדל כלל אצל האיש שעומד בתוך הבית שיכול לראות היטיב דרך חרך כמו בדרך חלון. ואם כן כוונת הפסוק הוא שהשגחת הקב"ה על ישראל לפעמים הוא דרך חלון דהיינו על ידי נסים גלויים שאז אפשר לראות יד ה' בגלוי כמו בחלון שאפשר לראות מצד השני, אבל לפעמים הוא דרך חרך דהיינו בהסתר פנים על ידי נסים נסתרים שאי אפשר לראותו מצד השני, אבל בשניהם הוא משגיח עלינו בשוב ומצילנו מאויבינו.

והנה בעולם הזה קשה לנו לראות יד ה' בתוך הטבע, אבל לעתיד לבוא נכיר איך שכל הטבע וכל מה שאירע לנו היה מאת הקב"ה ושהכל היה תחת השגחתו (עי' מה שנתבאר בענין "מחייב איניש לבסומי בפורי").

ובזה יבואר לנו את דברי חז"ל במדרש משלי (ט, ב) שמובא שם וז"ל שכל המועדים עתידים בטלים, וימי הפורים אינם בטלים לעולם, שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים" עכ"ל. ולכאורה קשה להבין למה ימי הפורים לא יהיו בטלים יותר משאר ימים טובים של כל השנה. אמנם לפי דברינו יבואר דברי המדרש כמין חומר, שכל שאר המועדים הם זכר ליציאת מצרים, דהיינו זכר לנסים גלויים שעשה הקב"ה לנו כשיצאנו ממצרים, שהרי בעולם הזה אי אפשר לנו להגיע להכרת יכולתו של הקב"ה ולהאמין בו היטב אלא על ידי נסים גלויים שאין אנו רואים יד ה' בתוך הטבע, ומטעם זה ניתנה לנו את המועדים שהם זכר ליציאת מצרים לקבוע בנו הכרת יכולתו ית' על ידי זכירת הנסים גלויים. אבל לעתיד לבוא כשיהיה ברור לנו שמלא כל הארץ כבודו ושגם הטבע הוא גילוי של הקב"ה בעולם אז לא נצטרך

ומטעם זה לא נזכר שם ה' במגילת אסתר כיון שהכל הוא בדרך הסתר פנים. וגם מובן הטעם שקיימא לן להלכה שצריך לקרות את כל המגילה (מס' מגילה דף יט., או"ח סימן תרצ סעיף ג'), שכדי לראות יד ה' בנס נסתר צריכים לראות את כל הפרטים מתחילתה עד סופה. וממילא זו היא עבודתינו ביום הפורים להתבונן בנסים של מגילת אסתר ולהגיע עד כמה שאפשר להכרה שהקב"ה משגיח עלינו בכל הזמנים ואפילו בתקופה של הסתר פנים אין תכלית ליכולתו.

ללימודים של יציאת מצרים כיון שיהיה לנו השגה שהוא למעלה מההשגה שבא על ידי יציאת מצרים, ואם כן יתבטל הצורך של מועדי השנה. אבל פורים אינו דומה לשאר מועדי השנה, שהרי פורים הוא יום שבו אנו זוכים להגיע להכרה ביכולתו והשגחתו של ה' על ידי נסים הנסתרים, דהיינו שבפורים אנו מכירים שגם הטבע הוא גילוי של הקב"ה בעולם, ובזה פורים הוא דומה להעתיד לבוא [אלא שבזמנינו הכרה זו שייך לנו רק בזעיר אנפין ויתקיים במלואו לעתיד לבוא], ואם כן לא שייך לימי הפורים להיות בטלים לעתיד לבוא שהרי הלימודים של ימי הפורים הם בעצמם הלימודים של העתיד לבוא.



מורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קראנגלאס זצוק"ל  
נלקט מספרו "שיחות חכמה ומוסר"

## וזכרם לא יסוף מזרעם

מכח הסברא שא"א לפרש כן שהרי אין ספר שאין בו לימוד, ואיך אפשר לומר שיבטלו ויגנוזו, בע"כ לפרש שביטול הנביאים והכתובים הוא רק מלקרוא בהם, אבל עצם ספרי הנביאים והכתובים ויגנוזו, והלא הם מלאים דעת ה', ואיך יתכן שלא נהיה נצרכים להם כלל לעתיד לבוא.

ב. מנהגו של עולם לעתיד לבוא  
אמר הכתוב בחזון אחרית הימים: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ ועגל וכפיר ומריא יחדו" (ישעיה יא, ו). וכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ" - משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי האומות המשוליים כזאב ונמר שנאמר "זאב ערבות ישדדם נמר שוקד על עריהם" (ירמיה ה, ו). ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר

א. ביטול ספרי הנביאים והכתובים לעתיד לבוא  
הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הי"ח פסק וז"ל כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר "כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני" (ישעיה ה, ז), ימי הפורים לא יבטלו שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (אסתר ט, כח), עכ"ל. ובהשגת הראב"ד וז"ל א"א דבר הדיוטות הוא זה, כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו לימוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגילה לא תבטל מלקרות אותה בציבור, עכ"ל.

והנה מקור הדין זה שספרי נביאים עתידיים ליבטל הוא מהירושלמי במס' מגילה (פ"א ה"ה), הביאו בהגהות מיימניות. אלא הרמב"ם הביא את הירושלמי כפשוטו שהנביאים והכתובים עתידיים ליבטל, והראב"ד פירש בדעת הרמב"ם שדעתו שבאותה העת יגנוזו ספרי הנביאים והכתובים, ונחלק עליו הראב"ד בזה, והכריח



בנחת עם ישראל. שנאמר: "ואריה כבקר יאכל תבן" (פסוק ז שם).

מנהגו של עולם קודם חטאו של אדה"ר אבל הרמב"ן כתב בפרשת בחקותי (כו, ו) כי הפסוק כפשוטו ואינו משל, ומה שהוקשה להרמב"ם הלא לא יהיו חידושים במעשה בראשית, כתב בזה הרמב"ן וז"ל:

כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצוות כאשר היה העולם מתחלתו קודם חטאו של אדם הראשון. אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו (ברכות לג.) "אין ערוד ממית אלא חטא ממית". וזה שאמר הכתוב: "ושעשע יונק על חור פתן" (ישעיה ה, ח), וכן "ופרה ודוב תרענה ואריה כבקר יאכל תבן", כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרף זו את זו כידוע... והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה דכתיב: "ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה" (בראשית א, ל), ואמר הכתוב "ויהי כן", כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואחר כך למדו הטרף מפני החטא הממית....

השלום והשלום לעתיד לבוא

אולם בזאת גם הרמב"ם מודה כי בימות המשיח ישררו שלום ושלום, ההיפך הגמור ממה שהעולם מתנהג עכשיו. כן מבואר בדבריו בהלכה האחרונה שב"יד החזקה":

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר (ישעיה יא, ט): "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

מחמת ההרגל לראות את העולם מתנהג בקנאה ותחרות ומלחמה, התרגלנו גם לראות את המצב הזה כאילו הוא טבע, ועל כן נראה בעינינו כי השלום והשלום שישוררו באחרית הימים יהיו למעלה מדרך הטבע. ובאמת זו טעות גמורה, אדרבה איפכא, בימות המשיח יחזור העולם לטבעו הראשון שבו נברא ושבו הוא ראוי לעמוד. דבר זה מוכרח מן הרמב"ם, כי הלא אנו רואים בדבריו כי אפילו דברים שנאמרו מפורש בפסוק, דורש אותם הרמב"ם בדרך משל רק מפני שלדעתו הם שינוי ממה שהיה במעשה בראשית. וגם הרמב"ן מודה לזה שלא

יהיו חידושים במעשה בראשית, רק שחולק על הרמב"ם וסובר כי במעשה בראשית היה טבע החיות שלא לטרוף רק לאכול עשב, ולהכי שפיר אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו. השלום ומנוחת הנפש שיהיו באחרית הימים אינם חידוש בבריאה, אלא חזרה לטבעה הראשון של הבריאה שבו נבראה ובו היא ראויה לעמוד. לעתיד לבוא כאשר יתקיימו בנו במהרה כל היעודים הנבואיים, יהיה המין האנושי כולו במהרה הרבה יותר גבוהה, וכל הברכות האמורות בישעיה (ב, ד): "וכתתו חרבותם לאתים וחמיתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה", גם אליבא דהרמב"ם עתידים להתקיים כפשוטם, וכמו שכתב מפורש כמו שהבאנו למעלה.

ג. במחשכים הושיבני – זה תלמודה של בבל איתא במסכת סנהדרין (כד.): "במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איכה ג, ו). אמר רבי ירמיה, זה תלמודה של בבל. היינו שבקינותיה של כנסת ישראל על גלותה ועל רוב צרותיה נכללת גם קינה על שנסתר ממנה האור והיא שרויה במחשכים, ומה הם המחשכים הללו? "תלמודה של בבל". דבר זה צריך ביאור כיצד ניתן הדבר להאמר, והלא התלמוד הבבלי הוא מאור עינינו ומשוש לבנו, בו תלויים כל שלטי הגבורים בידיעת התורה והבנתה, ואלולא הש"ס בבלי היינו מגששים כעיוור באפלה בלי לדעת שום מצוה על ברויה, ועליו אנחנו מתפללים ואומרים "כי הם חיינו ואורך ימינו", למה זה מצא רבי ירמיה את ה"מחשכים" בתלמוד בבלי דוקא.

הפגם שפוגם החטא בעומק הבנת התורה אמרו במסכת נדרים (כב:): "אמר רב אדא ברבי חנינא, אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד שערכה של ארץ ישראל הוא, מאי טעמא, כי ברוב חכמה רב כעס" (קהלת א' י"ח). פירש רש"י: "ולפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוב חכמה, שאר הספרים, להטריחן יותר". הכוונה בזה, כי אם לא היו ישראל חוטאין היו באים למדרגה רמה מאד עד שהיו יודעין התורה באופן נעלה מאד עד שלא היו צריכים לרמיזות הנביאים וגילוייהם מה שיהיה בעתיד ועוד גילויי דברי סודות, כי היו יודעים הכל בעצמם מהתורה, רק הכעס שכעס הקב"ה עלינו בשל חטאינו גרם לנפילה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא [עץ יוסף] ב'עין יעקב" (בנדרים שם). אמרו במסכת תענית (ט): "ותו אשכחיה רבי יוחנן לינוקיה דריש לקיש דיתיב ואומר "אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו" (משלי יט, ג), יתיב רבי

להבקיע את מעבה הענן שבו מסותרת תורתנו הקדושה בחטאינו.

הזכרון וההבנה של האומראים כטבע האדם בבריאת העולם שנינו בכתובות (נט:): "תניא, נדרה שלא להניק את בנה... בית הלל אומרים כופה ומניקתו, נתגרשה אינו כופה. ואם היה מכירה נותן לה שכרה וכופה ומניקתו מפני הסכנה. ובגמרא דנו עד כמה חדשים אית לן למימר שיודע להכירה מלינק מאשה אחרת. ובירושלמי (פ"ה ה"ו) איתא "כמה יהא לו ויהא מכירה, רבי ירמיה בשם רב שלשה חדשים, והוה רבי זעירא מסתכל ביה" (שהיה מתמיה על דבריו שבשלשה חדשים יהא התינוק מכירה). "אמר ליה: מה את מסתכל ביי? נימר לך מן ההיא דשמואל דאמר שמואל שלשה ימים" (יותר יש לך להתפלא על מאמר שמואל הסובר שבן שלשה ימים מכירה), "שמואל כדעתיה שמואל אמר חכים אנא לחייאתא דילדין לי" (שמואל לטעמא הולך שהיה אומר שהוא מכיר את המיילדת שלו שראה אותו בשעת לידתו). "רבי יהושע בן לוי אמר חכים אנא לגזורה דגזרין לי (ריב"ל היה מכיר וזוכר את המוהל שמל אותו בן שמונת ימים). "רבי יוחנן אמר חכים אנא לנשייא דצבתין עם אימא" (שהיה מכיר את הנשים שנקבצו ובאו אל אמו להיות אתה בעת לידתו).

הנה אנחנו חושבים שהמעשים האלה מעשי פלא הם למעלה מדרך הטבע. אולם צריכים אנחנו לדעת כי המחשבה הזאת אינה מחמת שאנו בקיאים ויודעים מה הוא הטבע ומה הוא פלא שלמעשה מדרך הטבע. רק ההרגל הוא השולט עלינו, ומה שאנחנו רגילים לראות מסביבנו נחשב אצלנו לטבע, ומה שעומד בדרגה אחרת נדמה לנו שהוא למעלה מדרך הטבע. אבל באמת אין הדברים כך. אנחנו הם אלה שנפלנו וירדנו מטבע האדם בעת בריאתו, ונחלש שכלנו מאד ואינו בא בתינוק עד שיעבור עליו זמן רב. אולם האמוראים הקדושים היו קרובים מאד לטבע האדם בבריאתו, שמיד בצאתו מרחם אמו כבר היתה בו דרגה מספיקה של שכל, שיוכל להכיר את הסובבים אותו ולזכור אותם בגדלותו.

נוכל עכשיו להבין את שיטת הרמב"ם שלעתיד לבוא לא יהיה צורך בשום לימוד מספרי הנביאים והכתובים כפשוטם. קטנות המוחות מעבר מזה, וריחוק התורה מאתנו מעבר מזה, שניהם דבר אחד, בחטאינו ובעוונותינו גרמנו למחיצה בינינו ובין התורה הקדושה, אנו נתרחקנו ממנה מעבר מזה ומנגד נתרחה התורה מאתנו. כרחוק מזרח ממערב ירחיק השי"ת מאתנו לעתיד

יוחנן וקא מתמה, אמר, מי איכא מידי שכתבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא?...". פירש רש"י: "ולא רמזה משה באורייתא שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". כתב הגר"א בפירושו לספרא דצניעותא (פ"ה): "והכלל, כי כל מה שהיה והוה ויהיה עד עולם הכל כלול בתורה... אפילו פרטיו של כל מין ומין ושל כל אדם בפרט...".

לעת"ל, כשיוסר המסך המבדיל יחזור שכלנו להיות כבריאתו הרמב"ם בסוף ה"ד החזקה" שהבאנו לעיל כתב: "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כבר הראינו לדעת למעלה כי מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו על מנוחת הנפש והשלוה שיהיו לעתיד לבוא שהם טבע גמור וכך היא צורתה של הבריאה מתחלתה. מעתה נוסף ונאמר כי גם סיפא דלישניה של הרמב"ם, בדבר היותם של ישראל לעתיד לבוא חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראים, אין זה חידוש בבריאה, אלא שישוב השכל להיות כטבעו וכבריאתו. הידיעה בדברים הסתומים וההשגה בדעת הבורא הם "כפי כח האדם". כשם שהאש טבעה לשרוף והמים לכבות האש, כך טבעו של השכל להשיג ולדעת כל חכמה, ולהגיע להבנה שלמה בתורה מכח חמשה חומשי תורה בלבד. הכעס שכעס עלינו הקב"ה בעוונותינו, היינו קליפות הטומאה שנבראו ע"י מעשינו הרעים, הם מסך מבדיל בין שכלנו לבין התורה הקדושה לעת הזאת, ועוד עתידים אנו להתחדש כנשר נעורינו להסיר המסכה שבין שכלנו לתורה, ולזכות להבנת התורה ולקרני אורה בתוך שכלנו, עד שנוכל להבין מתוך הפסוקים של הפרשה את כל דקדוקי הדינים של המצוה, עד שלא נצרך כלל לשום ספר חכמה נוסף. לדוגמא, אם נעסוק בארבעת הפסוקים העוסקים בגירושין שבפרשת כי תצא (כד, א-ד), נדע מתוכם את כל מסכת גיטין.

ירידת הדורות בהבנת עומק התורה

"במחשכים הושיבני" – זה תלמודה של בבל. עומק החשכה בה אנו שרויים מתברר לנו, מתוך עוצם הפלפול וריבוי הפירושים שאנחנו צריכים כדי לברר כל דין מדיני התורה. החשכה מאפילה והולכת בעוונותינו הרבים מדור לדור. הנה גם התלמוד בבלי חתום וסתום בעדנו מבלעדי פירוש רש"י, ופירוש רש"י כדי לרדת לתכליתו אנו צריכים להגיע לפירושי הראשונים. כך מדור לדור מתרבים הפירושים והפלפולים שאנו צריכים, כדי

שבים". מיהו עיקר הטעם ביום הכפורים שאינו בטל מבואר עפ"י הקבלה, ואין לנו להאריך בזה כאן.

#### ימי הפורים

מה שאין הפורים בטל, כתב הרשב"א שם: "שכל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים... אבל בימי הפורים הבטיח, דכתיב 'לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'... עשאוהו הבטחה לא אזהרה". אולם אין זה הפירוש הולך בשיטת הרמב"ם דמוכח להדיא מלשונו שהדרשה מדברת לענין ימי מועד שיתבטלו ומ"מ ימי הפורים לא יתבטלו.

תנן בסוף פ"ק דברכות (יב:): "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר: 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך', ימי חיך – הימים. כל ימי חיך – הלילות. וחכמים אומרים, ימי חיך – העולם הזה, כל ימי חיך – להביא לימות המשיח". נמצא דימות המשיח אם תהיה מצות זכירת יציאת מצרים נוהגת בהם, תלוי בפלוגתא דחכמים וכן זומא, אליבא דחכמים תיבת 'כל' באה לרבות שתאמר זכירת יציאת מצרים לימות המשיח, ולכן זומא תיבה זו מרבה זכירת יציאת מצרים בלילות, ואילו בימות המשיח לא תהא המצוה נוהגת. ובגמרא שם מייתי ברייתא: "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: 'וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר (ירמיה כג, ז-ח): 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'?" אמרו לו: 'לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו'...

ביטול המועדות לעתיד לבוא אינו ביטול גמור

על פי הדברים האלה ביאר רבי שלמה אלקביץ (בעל הפיוט "לכה דודי") בספרו "מנות הלוי" על מגלת אסתר, מה שאמרו חז"ל בדבר ביטול המועדות לעתיד לבוא, ז"ל:

ראשונה אומר שאין תיבת 'בטל' כמשמעותה אצל ההמון שהוא ההעדר הגמור... אבל בערך אל היות חשוב ממנו אמרנו עליו כאילו אינו. וכמו שאמרו חד בתרי בטיל, או בטיל בששים, או במאה ואחת, כי עם היות האיסור שם הוא, אחרי שהערכנו אותו עם הרוב אמרנו כאילו אינו. ומזה נדע אמרם כל המועדים בטלים, שאין הכוונה שנאכל חמץ בפסח... או שלא

לבוא את חטאינו, ומלאה הארץ דעה את ה', ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר.

בפרשת נצבים, על הנבואה העתידה לאחרית הימים "ומל ה' א-לקיך את לבבך ואת לבב זרעך" (ל, ו), כתב הרמב"ן בתוך דבריו:

וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה (לא, ל-לב): "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו'. כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה'. נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה". וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי. ולכך אמר עוד (שם לב-לג). "והייני להם לא-לקים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם".

ד. המועדים שאינם בטלים

מעתה חלה עלינו חובת ביאור, מה נשתנה מגילת אסתר משאר הכתובים, וימי הפורים משאר המועדים. מאיזה טעם אישתנו למעליותא שאין הם עתידים ליבטל.

איתא בילקוט שמעוני משלי (פ"ט רמז תתקמ"ד), על הפסוק "חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה" (משלי ט, א-ב):

"טבחה טבחה" – זו אסתר המלכה, שבשעה שהגיע צער לישראל התקינה סעודה לאחשוורוש ולהמן הרשע ושכרתו יין ביותר. וכסבור היה המן בעצמו שחלקה לו כבוד. והוא לא ידע בפרשה היא לו מצודה, שמתוך ששכרה אותו יין קנתה לה אומתה לעולם. "אף ערכה שלחנה" – בעולם הזה ובעולם הבא. אי זה? זה שם טוב שקנתה, שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים" (אסתר ט, כח). אמר רבי אלעזר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר (ויקרא טז, לד): "והיתה זאת לכם לחקת עולם".

#### יום הכפורים

והנה יום הכפורים שאמר רבי אלעזר כאן שלא יבטל לעולם, מפסוק אחר הוא נלמד, ואין הטעם וגדר אי-הביטול שלו דומים לפורים. הרשב"א בתשובה ח"א סי' צ"ג נראה שגירסתו היתה "אמר רבי", וכתב בביאורו: "והיתה זאת לכם" הבטחה שתהיה לחקת עולם שהיום יכפר, ואפילו לא ישמרוהו, ודעת רבי כאן כדעתו בגמרא דאמר יום הכפורים מכפר בין על השבים בין על שאינן

ההבחנה הזאת, שיש 'בטל' שאינו בטל לגמרי ממציאיותו, רק שכך קוראים חז"ל לדבר שהוא קיים במציאות קטנה, טפלה לעיקר הגדול והחשוב, הוא הביאור במה שאמרו חז"ל כי עתידים המועדים ליבטל. לא שהם עתידים להתבטל ממציאיותם לגמרי, אלא שהזכר ליציאת מצרים ישאר קטן וטפל אל הזכר לנפלאות הגדולות יותר ויותר שיהיו בימי אחרית הימים. אולם נס פורים שהיתה הגזירה על כל עם ישראל יחד להשמיד להרוג ולאבד, איזה נס יכול להיות יותר ממנו? ולפיכך ישאר הזכר לנס זה לעולם – גם בימי אחרית הימים.

הנס של פורים שהביא ל"הדר קבלוה בימי אחשוורוש", צריך להביא להתחזקות מחודשת, לקיים ולקבל מחדש בעוז ובגבורה ובחזקה להעמיק יותר ולהתמיד יותר בלימוד התורה, ו"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" – כן תהיה לנו במהרה בימינו.

נעשה סוכה, חלילה, אבל שיתחדשו בחוסן הישועות דברים נפלאים ימלא פיננו תהלתם עם היות הראשונות נשכחות לעיקר. כהא דאמרו לו חכמים לבן זומא: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו. הנה כי להיות דבר יציאת מצרים פרטית ממקום אחר, הנה היא טפלה לשעבוד מלכיות אשר הוא מממלכות רבות.

המיוחד שבנס פורים

האמנה ימי פורים אינם בטלים לעולם, כי חבלי משיח ושעבוד מלכיות גברו על צרת מצרים, ושורת הדין שיהיה זכרון ההצלה מהם כביר מזכרון יציאת מצרים אבל דבר פורים לא, מפני שלא יהיה עוד עם בני ישראל נמכרים כולם ביחד להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד כאשר היה אז, כל שכן שאי אפשר שיהיה גדול ממנו עד שיהיה זה בטל והאחת עיקר.



מורינו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א

## בענין בל תוסיף במקרא מגילה

שאלה המצות אשר צוה ה' את משה, אלו המצות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זזו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם וכו' (מזש"נ כתוב זאת זכרון בספר כמבואר בירושלמי שם). הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם (פי' לפני שמצאו מקור בתורה), א"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר ואלה המצוה אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה, ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן זו היא מצוה מן התורה ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה.

שיטת הרמב"ם בסוף רשימת המצוות שלפני היד שלו שאין איסור בל תוסיף על תקנות חכמים. אבל הרמב"ן חולק שבנימוקיו על התורה דברים ד', ב' על הפסוק "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" אחרי שביאר שאיסור בל תוסיף הוא להוסיף על מצוות התורה כגון לישון בסוכה בשמיני, כתב:

ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו, וכך אמרו לענין מקרא מגילה (מגילה יד.) מאה ושמונים (בס"ש הגירסא ארבעים ושמונה) נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וגו' ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר אמרו כתוב

וע"י ח"י הרמב"ן לפסחים ז: (ד"ה ובתקיעת) שמשמע כן, שייסד שם הרמב"ן שמצוה שאפשר לעשות ע"י שליח מברכים ב"על" כמו על נטילת ידים, ומצוה שאי אפשר על ידי שליח מברכים בלמד כמו להתעטף בציצית, ועפ"ז כתב שעל תקיעת שופר מברכים בלמד לשמוע קול שופר מפני שהשמיעה א"א ע"י שליח. ושוב הקשה וז"ל:

וזה שאנו מברכין על מקרא מגילה לפי שאינה דומה לשופר שכאן על קריאתה הן מברכין ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא וכיון שעל מקרא הוא מברך ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח לפיכך תקנו בה בעל.

לשון הרמב"ן כאן היא קצת משובש, אבל נראה שכוונתו שאע"פ שיש מצות שמיעה במגילה שהרי חרש אינו יוצא ידי קריאה, היה אפשר לומר שאין כאן אלא מצות שמיעה בלבד שצריכים לקרוא את המגילה כדי לשמוע את כל מעשה הנס, לזה בא הרמב"ן לחדש שעכצ"ל יש מצוה נוספת של קריאת המגילה שהרי אין יוצאים ידי המצוה אלא אם כן קוראים אותה מתוך כתב הכתוב בדיו על הקלף, וזה שאמר הרמב"ן "שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא" ומכיון שכן היא המצוה, ע"כ המקרא אינו רק משמיע את המגילה לשומע אלא הוא שלוחו לקרוא עבורו מתוך הכתב ולכן מברכים בעל, הרי להדיא ברמב"ן שחוץ ממצות שמיעת המגילה יש מצות קריאת המגילה, וכמו שנתבאר שאין רק מצות שמיעה מצד פירסומי ניסא אלא שיש גם מצות קריאה, והיינו כמו שבארנו שמקרא מגילה היא מצוה מחודשת.

ולפי הנתבאר תתפרש שיטת הבה"ג הובאה בתוס' מגילה ד. ומבואר ברא"ש סי' ד, שנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה, שדנו בה המפרשים דמנין לו זה, אבל לפי הנ"ל יש לומר שיש שתי מצוות במקרא מגילה, מצות שמיעה מצד פירסומי ניסא ובה גם נשים חייבות שאף הן היו באותו הנס, וחוץ מזה יש מצות קריאה וכמ"ש"נ שהיא מצוה מחודשת נוסף לפירסומא ניסא שיש בשמיעת מגילה, ובמצוה זו סובר הבה"ג שנשים פטורות כמו כל מצ"ע שהזמן גרמא וזה שאמר שנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה.

והנה צ"ע בדעת הרמב"ן שבכל מצוה דרבנן שאינה סייג עוברים על בל תוסיף, שא"כ למה אין בל תוסיף במצות נר חנוכה, דאיזה פסוק מצאו לה מן התורה שלא תהיה בה משום בל תוסיף. ובנפש החיים סוף שער א' התייחס

והנה לפי דעת הרמב"ן על פי הירושלמי תקנת חז"ל של מצות מקרא מגילה ראויה שיהיה בה איסור בל תוסיף לולי שמצאו החכמים מקור לה ממה שנאמר בתורה כתוב זאת זכרון בספר, ומה שלא הזכירו בירושלמי איסור בל תוסיף אלא איסור אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר פירש הרמב"ן שהוא משום שאיסור שנתוסף על ידי נביא אין איסורו משום בל תוסיף אלא משום אלה המצוות, אבל אם נתוספה מדרבנן אסורה מצד בל תוסיף.

והנה יש להקשות על הירושלמי דלמה הקשו רק על מקרא מגילה שיהיה בו משום אין נביא רשאי לחדש בו דבר ולא הקשו על מתנות לאביונים משלוח מנות וסעודת פורים, ונראה שהתשובה לזה פשוטה שבאלה אין כאן חידוש מצוה שהרי גם בלי תקנת מתנות לאביונים יש מצות צדקה וגם בלי תקנת משלוח מנות יש מצות אהבת רעים, וכן גם בלי תקנת סעודת פורים שהיא משום שמחה והודייה על הנס פשיטא שיש מצוה לשמוח ולהודות להקב"ה על כל הטובות שעושה לנו, נמצא שבכל המצוות שקבעו חכמים בפורים חוץ ממקרא מגילה לא שייך להקשות שיש בהם תוספת על התורה שאין בהן מצוות מחודשות, ורק על מקרא מגילה הקשו בירושלמי משום שהיא מצוה חדשה דאם משום שיש במקרא מגילה פרסומי ניסא הלא יכול לספר את סיפור הנס בע"פ גם מבלי לקרוא אותו מתוך ספר שנכתב בדיו ועל הקלף, ואם תיקנו חכמים לקרוא את המגילה מתוך הספר, בע"כ יש כאן מצוה חדשה של מקרא מגילה ולכן שפיר הקשו על מצוה חדשה זו שיהיה בה משום אין נביא רשאי לחדש דבר.

והראו לי שבביאור הגר"א על מגילת אסתר מוכח שמכל מצוות פורים מקרא מגילה היא היחידה שהיא מצוה חדשה, שארבע מצוות היום של פורים כתב הגר"א שהם נגד ארבע הגזירות להשמיד להרוג ולאבד ושללם לבוז, והגזירות היו נגד הגוף הרוח הנשמה והקנינים של ישראל ונגד כל אחת מהגזירות תיקנו מצוה בפורים, ע"ש איך שכל אחד מתאים לגזירה, שנגד גזירת להשמיד שהיא השמדת הנשמה ניתוספה מצוה חדשה של מקרא מגילה, הרי להדיא שמתנות לאביונים משלוח מנות וסעודה אינן מצוות חדשות ורק מקרא מגילה בלבד היא מצוה חדשה, והסברת הדברים נראה שהיא ע"פ מה שביארנו בעזה"י שמקרא מגילה מתוך הספר היא מצוה מחודשת.

לקושיא זו שאחרי שכתב שאסור לנביא לחדש מצוה בתורה אלא להוראת שעה, כתב:

אבל לא חלילה לחדש דבר לקבעו לדורות שהרי אסתר שהיתה אחת משבע נביאות עם כל זה כששלחה לחכמים כתבוני לדורות השיבוה הלא כתבתי לך שלישים עד שמצאו לה אחר כך סמך מן המקרא, וכן נרות חנוכה ודאי שמצאו להם גם כן סמך מהמקרא ועיין במדרש שהביא הרמב"ן ז"ל בפרשה בהעלותך משם רבנו נסים גאון ז"ל.

וכוונתו למה שהביא שם מגלת סתרים לרבנו נסים גאון בשם אגדה:

כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו' אמר לו הקב"ה למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו יש חנוכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנוכה שקרויה על שםם והיא חנוכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח.

הנה יש רמז בתורה למצות נר חנוכה ממה שהסמיכה תורה מצות מנורה לחנוכת המזבח וכוונת הנפה"ח שלכן אין בה משום בל תוסיף שכל דבר שמרומז בתורה אין בו משום בל תוסיף.

ישיבת נר ישראל

אבל לפיענ"ד תירוץ זה של הנפה"ח שאין בל תוסיף בחנוכה מפני המדרש הנ"ל אינו מספיק, דאע"פ שנסמכה פרשת מנורה לפרשת חנוכת המזבח אין זה אלא נבואה שעתידין ישראל לתקן מצות נרות חנוכה אבל אין כאן צווי בתורה לתקן נרות חנוכה דכתוב זאת זכרון בספר שהוא צווי לתקן מקרא מגילה. (וכנראה גם הנפה"ח הרגיש בחילוק זה ועיקר תירוצו הוא מה שכתב לפני זה שבנר חנוכה "ודאי שמצאו להם גם כן סמך מהמקרא" ולא הביא את המדרש שברמב"ן אלא כמראה מקום שאולי הוא הסמך למה שאמר, יעו"ש בלשונו.)

אולם לפי מה שנתבאר לעיל אין כאן קושיא למה אין בל תוסיף במצות חנוכה, משום דכל המצות של נר חנוכה על כל פרטיה ודקדוקיה הכל משום פירסומי ניסא, דוק ותשכח, ולכן מעולם אין קושיא לפי הרמב"ן למה אין בנר חנוכה משום בל תוסיף, שאין פירסומי ניסא הוספה על התורה שהרי נתחייבנו מן תורה להודות ולהלל לבורא עולם על כל הטובות שעשה לנו, וקושית הירושלמי היא רק ממצות מקרא מגילה שהיא מצוה מחדשת, וכמש"נ.



מוריני המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א

לעיני האשה החשובה מרת אביבה ע"ה בת מורנו ורבנו הגאון רבי שמואל יעקב זצוק"ל

## שיחת התחזקות לפורים וחודש אדר השמחה בחודש אדר

אדר מרבין בשמחה כמעט לא נתבאר שום הלכה או הנהגה הראוין לחודש זה.

ואיתא התם בגמרא, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה, לכאורה אין זו הלכה בעצם שעל ידה מרבין בשמחה, אלא תוצאה מהשמחה והמזל. ולקושטא דמילתא יל"ע בדברי רב פפא עצמו,

כמה הערות בחיוב להרבות בשמחה בחודש אדר מצינו בתענית (כט). אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, והנה יל"ע, דבשלמא משנכנס אב נתבאר במתני" ובפוסקים כל ההלכות הנוהגות, כל האיסורים ודיני אבלות, ממעטין במשא ובמתן ובבנין ונטיעה של שמחה וכהנה, אבל משנכנס

דהרי מצינו שנפל הפור הוא הגורל בחודש אדר, ובהכרח שבאיזה אופן ריע מזליה.

וברש"י התם פירש ימי נסים היו לישראל פורים ופסח, ומבואר ברש"י שהנסים של פורים ופסח מחייבים ריבוי השמחה משנכנס אדר, והדבר אומר דרשני, מה ענין הנסים של פסח לחודש אדר, ולמה הם מחייבים אותנו להרבות בשמחה בחודש שלפניו.

**שתי ישיבות לישראל שהיו מתקבצין בחודש אלול ואדר**  
ובמדרש תנחומא פ' נח (סי' ג') האריך מאד במעלת תורה שבעל פה, ואיתא התם ואף הקדוש ברוך הוא כרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבע"פ מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות שנא' ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיו לא ימושו וגו' ולא כתיב ממך אלא מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה ומביאין ראייה מן המקרא ומן המשנה ומן התלמוד כדי שלא יכשלו ישראל בד"ת, עכ"ל. הרי שהיתה מעלה מיוחדת בחודשי אלול ואדר, ועיי"ש בענף יוסף שכ' נראה דבימי אחשוורוש קראו תגר על תורה שבעל פה, וטענו מודעא היה דברינו, עד שנסתבב מזה שנהנו מסעודת אחשוורוש, ומתוך כך נגזרה עליהם גזרה קשה עד שחזרו בתשובה שלמה והדר קבלוה לתורה שבע"פ, ועיי"ש עוד שחודש אלול מכון נגד תורה שבכתב, שבו עלה משה לקבל לוחות שניות, וחודש אדר הוא כנגד קבלת תורה שבעל פה, ועל כן קבע להם הקב"ה שני חדשים אלו שבהם נתחדשה הברית של שני תורות האלו, ע"כ. ויש לבאר עומק דבריו, דכיון שהדר קבלו תורה שבע"פ מאהבה, על ידי זה נשתרש באותו זמן השפעה נשגבה להשגת תורה שבע"פ, ולכן נקבע חודש אדר להתקבץ מכל המקומות ולישא וליתן במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה.

**ביאור שמחת המן כשנפל הפור בחודש אדר,**

**וענין התחפכות סגולת החודש**

ועפ"ז יש לפרש עומק הענין, דכשדנין על החדשים, באמת נראה שיש מעלה להחדשים כפי סדר קדימתן, שחודש ניסן שהוא תחילת מנין החדשים, החודש הזה לכם ראש חדשים, ובה היתה לידת כלל ישראל, הוא החשוב במעלה, ומסוגל ביותר במזל של ישראל. ולפי זה חודש אדר שהוא החודש האחרון ובו מסיים מעגל

ישיבת נר ישראל

השנה, הוא החודש הפחות למזל של ישראל. ובוה יש לבאר הא דאיתא במגילה (יג'): תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח [המן] שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, בהבנת המן חודש זה הוא החודש האחרון, אחרון לחדשי השנה, אחרון לחיי משה, חודש שבו נפסקה מסירת התורה.

אמנם כלל ישראל, בשעה שהם דבוקים בקוב"ה ושכינתיה, אין מסיימים עבודתם בחודש זה, אלא אדרבה ואדרבה, באחד באדר משמיעין על השקלים, באחד באדר מזכירין החובה להתחדש לקראת ניסן, באחד באדר מתחילים להכין עצמינו לקראת ההתחדשות שבחודש ניסן, אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, אכן בחודש זה מת משה, אכן בחודש זה סיים משה לבאר את התורה הזאת, אבל בחודש זה הדר קיבלוה לתורה שבעל פה באהבה, בחודש זה התחיל תקופה חדשה בהיחס בין ישראל להקב"ה, בהיחס בין ישראל להתורה, קימו וקיבלו עליהם ועל זרעם. ונהפוך הוא, שחודש הזה שבעצם ריע מזלו, נתהפך מחודש של אבל לחודש של יו"ט, שנתהפך על ידם לחודש שמכינים עצמם לקראת התחדשות של ניסן.

ולפי"ז מובן שפיר כוונת רש"י שמשנכנס אדר מרבים בשמחה, "ימי נסים היו לישראל פורים ופסח", דמשנכנס אדר מתחיל מחדש תקופת ההתחדשות של ימי ניסן, שהרי עבודת סוף השנה הוא להכין עצמינו לקראת ההתחדשות של מעגל החדש, וממילא אדר וניסן חשובים כתקופה אחת, ויש לשמוח על הנסים של תקופה זו, "פורים ופסח".

**ביאור ענין חשמחה בחודש אדר**

ומשנכנס אדר מרבים בשמחה, והקשינו שבחודש אב מתבאר היטב האופנים אשר בהם ממעטים בשמחה, ובחודש אדר לא נתבאר איך מרבים בשמחה, אמנם לפי הנ"ל אין צורך לבאר, שנתבאר כבר במקום אחר, שהרי שמחת חודש אדר היא לשמוח בנסים דימי פורים ופסח, ויסוד שמחת נס פורים ובריאת מזליה דחודש אדר הוא מפני קבלת תורה שבעל פה בשמחה ובאהבה, שבזה נתהפך לחודש שמכינים עצמינו לקראת חודש ניסן, ליציאת מצרים ולהבטחת בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, למורא גדול זה גילוי שכינה, ולהתקרב להר סיני לקבלת התורה, וממילא עיקר מקור השמחה היא פקודי ה' ישרים משמחי לב. ובענין

משמחי לב, להצליח בהבנת תורה שבעל פה, וממילא אין לנו לאבד אפילו רגע קט ממנו, ואדרבה, זה דוקא הזמן להתחזק בלימוד ויגיעת התורה ובקבלת עולה. ולזכות להשמחה היתירה השייכת אך רק לעמלי תורה, שמחה העולה על כל טרדות, ובזה נזכה לשלום רב לאוהבי תורתך, ונזכה שלא ניכשל חלילה בשום דבר, ואין למו מכשול, בשלום אמיתי ושמחה אמיתית.

זה מצינו שתקנו עבודת הזמן בחודש זה להרבות בלימוד התורה המשמח את הלב, ומתקבצים מכל המקומות לישא וליתן במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה.

היוצא מדברינו שדוקא חודש זה מסוגל לשמחה ולתורה, חודש זה מסוגל להתרומם בו ולהרגיש שפקודי ה' ישרים



## הרב עזריאל הופטמן

### בענין תכריך בוץ וארגמן בלבושי מלכות של מרדכי הצדיק

הפסוק מדבר בשני בגדים נפרדים היה לו לכתוב "תכריכי בוץ וארגמן" בלשון רבים].

והנה בוץ הוא פשתן, וכמבואר במס' זבחים (בדף יח:)<sup>2</sup>, וארגמן היינו צמר שצבוע בארגמן כמבואר ברמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ח הל' יג)<sup>3</sup>. וממילא יוצא מזה שמרדכי הצדיק היה לובש טלית שהיה מורכב מצמר ופשתים, והיינו בגד שעטנו. והדברים תמוהים, איך שייך שמרדכי הצדיק היה עובר על איסור דאורייתא של כלאי בגדים<sup>4</sup>.

תמיחה על מה שמבואר מפשוטו של מקרא שמרדכי הצדיק היה לובש בגדי שעטנו

(א) כתוב במגילה (ח, טו), "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה", ופירש רש"י וז"ל ותכריך בוץ, מעטה בוץ, טלית העשוי להתעטף<sup>1</sup> עכ"ל. ונמצא שמבואר מדברי רש"י ש"תכריך" היינו טלית, והנה בפסוק כתוב "תכריך בוץ וארגמן", וא"כ משמע שאותו טלית היה מורכב מבוץ וארגמן [שהרי אם

כמין לשון וצבוע ארגמן עכ"ל. וכן כתב רש"י עה"ת (שמות כה, ד) וז"ל וארגמן, צמר צבוע, מין צבע ששמו ארגמן עכ"ל. ומקור דבר זה הוא מהגמ' ביבמות (ד: דאיתא התם וז"ל וממאי דתכלת עמרא הוא, מדשש כיתנא תכלת עמרא הוא עכ"ל. וכוונת הגמ' היא שמכיון שאנו יודעים שישש"י הוא פשתים, על כרחך תכלת הוא צמר [הצבוע בתכלת], ופירש רש"י שם וז"ל תכלת עמרא, וכן שאר צבעים האמורים בבגדי כהונה ארגמן ותולעת שני, שאין בגדי כהונה אלא מצמר ופשתים, דכתיב בספר יחזקאל (פרק מד) ביוה"כ בגדי פשתים ילבשו ולא יעלה עליהם צמר, ש"מ שעבודות החיצונות יש בהם צמר עם פשתן ולא מין אחר, ומדמפרש קרא שש באחד מן המינין שמע מינה שאר המינין צמר היו עכ"ל.

<sup>4</sup> ויעוין בספר מראה יחזקאל (מר' יחזקאל פאנעט אב"ד קארלסבורג) פרשת תרומה שביאר על דרך קבלה איך היה מותר למרדכי ללבוש שעטנו, יעו"ש היטב. והדברים תמוהים, איך שייך להתיר איסור דאורייתא על דרך זה.

<sup>1</sup> במגילת "תורת חיים" ממוסד הרב קוק העירו שסוף דברי רש"י ["טלית העשוי להתעטף"] הוא הוספה ברש"י הנדפס, ואילו בכתבי יד של רש"י על המגילה כתוב רק "מעטה בוץ". ולכאורה אין זה נוגע כל כך לענייננו, שהרי "מעטה" הוא מלשון עטיפה, וכמו שכתב המצודות ציון בישיעה (ס"א, ג'), וא"כ ההוספה בנדפס הוא מדברי חכם אחד שכתב פירוש של "מעטה" שהוא טלית העשוי להתעטף.

<sup>2</sup> איתא בגמ' שם וז"ל תנו רבנן, בד שיהו של בוץ, בד שיהו חדשים, בד שיהו שזורים, בד שיהו חוטן כפול ששה, בד שלא ילבש של חול עמהן, א"ל אביי לרב יוסף בשלמא שיהו של בוץ הא קמ"ל בוץ אין מידי אחרינא לא וכו', ממאי דהאי בד כתנא הוא וכו' עכ"ל. ומבואר מדברי הגמ' ש"בד" במקרא היינו "בוץ", ועוד מבואר בגמ' ש"בד" היינו "כתנא", דהיינו פשתן, ונמצא שמבואר בגמ' להדיא שבוץ היינו פשתן.

<sup>3</sup> לשון הרמב"ם: וכל מקום שנאמר בתורה שש או בד הוא הפשתים, והוא הבוץ וכו', הארגמן הוא הצמר הצבוע אדום עכ"ל. וכן כתב רש"י בב"מ (דף כא. ד"ה ולשון) וז"ל ולשון של ארגמן, צמר סרוק ומשוך



האחים, ועל כרחך טעם אחר יש בזה, והיינו שהוא נתן לו חמש חליפות שמלות לרמז לו שמדרכי הצדיק שהיה משבט בנימין עתיד לצאת מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות.

אלא שצריך ביאור, מה הם חמשה הבגדים בפסוק זה. ועל זה כתב המהרי"ל דיסקין וז"ל הגם דלבוש מלכות הוא שם התואר על כולם, מכל מקום איכא חמשה, דתכריך בוך וארגמן על כרחך תרי תכריכי הווי, דבוץ כינתא וארגמן צמרא, והוי שעטנו עכ"ל. וכוונתו לומר ש"לבוש מלכות" אינו בגד בפני עצמו, אלא הוא שם כולל, שכל הבגדים הם לבושי מלכות, ואז הפסוק מפרט את חמשת הבגדים, א-לבוש תכלת, ב-לבוש חור, ג-עטרת זהב גדולה, ד-תכריך בוך, ה-תכריך ארגמן. ונמצא שמהגמ' במגילה מוכח שהיו שני בגדים נפרדים, וממילא לא היה בהם שעטנו כלל.

ויעוין בשו"ת הרי בשמים (ח"ה סי' טו) שגם כן כתב דקושיא מעיקרא ליתא, כיון שמהגמ' במגילה מוכח שהיו כאן שני בגדים נפרדים, וכמו שכתב המהרי"ל דיסקין.

ויעוין ג"כ במהר"ל בספרו "אור חדש" על מגילת אסתר על פסוק זה, שכתב וז"ל הכתוב מספר חמשה בגדים בלבוש מלכות, תכלת אחד, וחור שנים, עטרת זהב שלשה, ותכריך בוך ארבעה, וארגמן חמשה, שראוי אל מלבוש כבוד חמשה, כי המלבוש הוא כיסוי לכל ארבע צדדין של אדם, ועטרה על ראשו וכו' עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו כדברי המהרי"ל דיסקין שתכריך בוך וארגמן הם שני בגדים נפרדים.

ויש להעיר, שגם מדברי רש"י על המגילה משמע קצת כדברי המהרי"ל דיסקין, שהרי רש"י כתב "ותכריך בוך, מעטה בוך", ומשמע שהיה בגד נפרד של בוך.

#### לא היה רק איסור דרבנן ולכן מותר משום כבוד מלכות

ד) והנה בשו"ת הרי בשמים (ח"ה סי' טו) כתב ליישב באופן אחר על פי דברי הגמ' בב"ק (דף פג.) וז"ל המספר קומי [לפנים במצח, רש"י] הרי זה מדרכי האמורי [שמספרים מלפניהם ומשיירין בלורית מאחריהן, רש"י], אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות עכ"ל. ומוכח מזה שאיסור דרבנן הותר

#### הרמ"א סובר ש"תכריך" אינו טלית אלא מלשון

#### כרוכים שתבוץ והארגמן כרוכים זה על זה

(ב) והנה הרמ"א בפירושו "מחיר יין" על מגילת אסתר פירש בזה שלא היה שם איסור שעטנו כלל, שכתב וז"ל וראה מה נפלא באמרו תכריך בוך וארגמן, ולא אמר אחוז בוך וארגמן כמו שאמר ריש המגילה, כי ידוע שמדרכי הצדיק לא היה לבוש כלאים ושעטנו שיהא בוך וארגמן אחוזים זו בזו, רק תכריך ואינו שעטנו בלא קשירה עכ"ל. ומבואר מדברי הרמ"א שהפירוש של "תכריך בוך וארגמן" הוא שהבוץ והארגמן היו כרוכים זה על זה, ולא היו קשורים זה לזה כלל, וממילא אין בזה משום איסור שעטנו.

ויש להעיר, שרש"י בפירושו על המגילה לא פירש כן, שרש"י כתב שתכריך הוא מעטה העשוי להתעטף, וממילא מבואר מרש"י שנקרא "תכריך" מכיון שהוא כרוך על גוף האדם ולא משום שהבוץ והארגמן היו כרוכים זה על זה<sup>5</sup>. וא"כ לרש"י הקושיא במקומה עומדת, איך שייך שמדרכי הצדיק היה עובר על האיסור של כלאי בגדים.

#### המהרי"ל דיסקין מוכיח מגמ' במגילה שהיו שני

#### בגדים נפרדים, אחד של בוך ואחד של ארגמן

ג) והנה לעיל כתבנו ש"תכריך בוך וארגמן" הוא בגד אחד שהוא מורכב מצמר ופשתים, ולכן הקשינו שיש בזה איסור שעטנו. אולם, המהרי"ל דיסקין (בפירושו "אהלים" על מס' מגילה) מכריח מדברי הגמ' במס' מגילה שתכריך בוך וארגמן הם שני בגדים שונים, תכריך אחד של בוך, ותכריך שני של ארגמן, שהנה איתא במס' מגילה (טז-טז): וז"ל לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות, אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו, דאמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, בשביל משקל שני סלעים מילת שהוסיף יעקב ליוסף משאר אחיו נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, אמר רבי בנימין בר יפת, רמז רמז לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר ומדרכי יצא בלבוש מלכות תכלת וגו' עכ"ל. וכוונת הגמ' היא שמה שיוסף הצדיק הוסיף לבנימין הצדיק חליפות שמלות יתירות לא שייך לומר שהוא מטעם חיבתו לבנימין שאז היה גורם בזה קנאה בין האחים, והרי כל מכירתו של יוסף היתה בגלל קנאת

<sup>5</sup> וכן כתב הרד"ק בספר השרשים בשורש "כרך" וז"ל ותכריך בוך וארגמן, טלית של פשתן, ונקרא תכריך על שם שהאדם כרוך עצמו ומתעטף בו, ובדברי רבותינו תכריכי המת עכ"ל. ומפורש בדבריו

והנה העיר הרד"ק שגם בדברי חז"ל מבואר כן, אלא שבדברי חז"ל תכריך הוא רק גוף אדם שמת, ואילו במגילת אסתר הוא על גוף אדם חי.

הבינו שהוא זמן של שמחה שמותר אז ללבוש כלאים דרבנן, וממילא שושנת יעקב צהלה ושמחה רק משום שראו תכלת מרדכי ביחד עם שאר בגדיו.

#### מותר משום פיקוח נפש

ה) ועוד תירץ בשו"ת הרי בשמים שהיה מותר למרדכי הצדיק ללבוש כלאים דאורייתא משום פיקוח נפש, שמכיון שאחשוורוש רצה שמרדכי ילבש בגדים אלו [כדי להראות לכל שהמלך חפץ ביקרון] לכן אם היה מרדכי ממאן ללבושם היה מורד במלכות והיה חייב מיתה למלך, וכן היה צריך לעשות כן לצורך הצלת כלל ישראל שהוא ג"כ ענין של פיקוח נפש.

#### מותר כיון שרק העלה אותם על גופו ולא היתה לו הנאת לבישה

ו) בספר מלא העומר תירץ וז"ל אפשר לפי שאותו צדיק נזהר לבל ילבש מלבוש מעורב עם בוץ וארגמן לזה לא לבשו בדרך לבישה רק תכריך בוץ וארגמן עכ"ל. ולכאורה משמע שכוונת מלא העומר היא שמרדכי הצדיק לא לבש אותם ממש אלא רק העלה את הבגד על גופו, והלשון של "תכריך" מורה על שלא היה דרך לבישה אלא רק כרוך על גופו.

וקשה טובא, שהרי מקרא מלא כתוב בתורה, "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך", ואיתא במס' יבמות (דף ד:) וז"ל ואי כתב רחמנא לא תלבש הוה אמינא דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא, כתב רחמנא לא יעלה עליך עכ"ל, הרי דמכאן ילפינן שגם דרך העלאה אסור מן התורה ולא רק לבישה ממש, וא"כ מה הועיל מה שמרדכי הצדיק עשה רק העלאה ולא לבישה ממש.

ויעוין בספר דברות יוסף שתירץ על פי מה שביאר הבית הלוי בדעת הרמב"ם, שהנה הרמב"ם כתב בהל' כלאים (פרק י' הל' יח) וז"ל לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום ואפילו להבריא את המכס, ואם לבש כן לוקה עכ"ל. ומשמע שהרמב"ם פסק ששעטנו אסור מן התורה ואפילו באופן שאינו מתכוון להנאת לבישה כלל. וקשה טובא, שהרמב"ם בעצמו פסק בהל' ט"ז וז"ל מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיצל להם הכלאים שעל כתפן מן החמה ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו עכ"ל. ומזה מבואר שאם אינו מתכוון להנאת לבישה מותר ללבוש כלאים, וא"כ דברי הרמב"ם סתרי אהדדי.

במי שהוא קרוב למלכות וצריך לעשות כן משום כבוד המלכות, וא"כ יש לומר שהתכריך של בוץ וארגמן לא היה אריג, ואע"פ שמבואר במס' נדה (סא:) שאעפ"כ אסור מדרבנן<sup>6</sup>, מכל מקום כיון שמרדכי הצדיק היה קרוב למלכות היה מותר לו ללבוש שעטנו דרבנן.

והנה לעיל הבאנו שהמהרי"ל דיסקין תירץ שלבש שני מלבושים, אחד של פשתים ואחד של צמר. אלא שלכאורה עדיין יש בזה איסור דרבנן לפי שיטת הרמ"א (יו"ד סימן ש' סעיף ד') שסובר שמה שמותר ללבוש מלבוש אחד של צמר ומלבוש אחד של פשתן הוא רק באופן שאפשר לפשוט התחתונה בלא העליונה, אבל בלא"ה אסור מדרבנן, וא"כ לכאורה צריך לומר שבחמשת לבושים של מרדכי הצדיק ג"כ מיירי באופן שהיה אפשר לפשוט את התחתונה בלא העליונה.

אלא שלפי מה שנתבאר יש לומר שיש להתיר איסור דרבנן משום כבוד מלכות, וממילא יש לומר דמיירי אפילו באופן שלא היה אפשר לפשוט את התחתונה בלא העליונה.

ויעוין בשו"ע (או"ח סימן תרצו סעיף ח') שכתב הרמ"א וז"ל ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן, וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה עכ"ל. הרי מבואר מדברי הרמ"א שהמנהג להקל ללבוש כלאים דרבנן בשמחת פורים, וכתב בספר נפש חיה (להרב ראובן מרגליות) וז"ל זכר לפסוק ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ותכריך בוץ וארגמן, ויעוין בורה דעה סימן ש' סעיף ד' עכ"ל. ולכאורה כוונתו לומר שהטעם שמקילין בשמחת פורים ללבוש שעטנו דרבנן הוא זכר למרדכי הצדיק שגם כן לבש שעטנו דרבנן בזמן שמחת הנס.

ויעוין בספר שערים מצוינים (עמוד קסא) שמביא מהרב מטשעבין זצ"ל [בעל ה"דובב מישרים"] שהיה רגיל להזכיר מה ששמע מבחור אחד שנהרג בסיביר הי"ד, שלפי זה מבואר דברי הפיוט "שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי", שיש לומר שכוונת הפיוט היא שכשראו היהודים שמרדכי היה לובש לבוש התכלת שהיה של צמר ב"יחד" עם שאר המלבושים אז

<sup>6</sup> וזה לשון הגמ', מדאורייתא שעטנו כתיב עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה.

**תכריכים של פשתן לזכור יום המיתח**

(ז) ואולי יש להוסיף (על דרך דרוש) שיש לומר ש"תכריך" קאי רק על בוץ ולא על ארגמן, וכוונת הפסוק היא שמרדכי היה לבוש תכריך של בוץ ועוד בגד נוסף של ארגמן, והטעם לזה הוא שבדברי חז"ל תכריכים הם בגדי מתים, והמנהג הוא שהתכריכים צריכים להיות של פשתן, ומקור מנהג זה הוא מדברי הגמ' בכתובות (ח:): "וז"ל בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו עד שהיו מניחים אותו ובורחין, עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו והוציאוהו בכלי פשתן, ונהגו כל העם אחריו להוציא בכלי פשתן עכ"ל. וטעם מנהג זה ביאר הצ"ח במס' ברכות (בדף יח: ד"ה שאני קבורה) וז"ל כל זמן שבשר הגוף קיים אין הנפש יכולה להפרד ממנו עד שיכלה בשר הגוף לגמרי, ואז עולה הרוח למעלה, ולכך המצוה לקבור בקרקע כמבואר בסנהדרין דף מ"ו כדי שירקב הגוף מהרה, ולכך התכריך הם של פשתן הכלים ונרקבים מהרה שלא יעכבו רקיבת הגוף עכ"ל. ומבואר מדברי הצ"ח שקבורה בבגד של פשתן הוא לתועלת המת.

ולפי זה יש לומר שגם "תכריך" בפסוק זה הוא בגד של מתים, ומרדכי הצדיק היה ירא שמא תגיס דעתו עליו מחמת כל הכבוד שקיבל מאחשוורוש, ולכן כדי שירגיש שפלות האדם לבש תכריך של פשתן לזכור יום המיתח.

**שעטנו במצעות של משתח אחשוורוש**

(ח) והנה יש מקום נוסף במגילה שאנו מוצאים אפשרות של איסור שעטנו, שהנה כתוב בפרק א' (פסוק ו'), "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן וגו'", ופירש רש"י וז"ל חור כרפס ותכלת, מיני בגדים צבעונין פרס להם למצעות, אחוז בחבלי בוץ וארגמן, מרוקמים בפתילי בוץ וארגמן עכ"ל, ומבואר מדברי רש"י שהמצעות היו תפורים בחוטים של בוץ וארגמן, דהיינו של צמר ופשתים, ונמצא שאחשוורוש הציע להם בסעודתו מצעות של שעטנו<sup>7</sup>.

ויעוין בפירוש מגילת סתרים [מבעל הנתיות המשפט] שכתב על זה וז"ל צורך סיפור הנס זה להורות עוצם מחשבתו היה רק להחטיאם, ועל כן עשה מקום ישיבתם מבוץ וארגמן שהוא משעטנו עכ"ל. וחזינן מדברי המגילת סתרים שבאמת המצעות היו שעטנו וישיבה על

ויעוין בכסף משנה (בהל' יח) שעמד על סתירה זו וכתב ליישב וז"ל ונראה שטעמו משום דס"ל דאפילו רבי שמעון מודה בהא, דכיון שהוא לובש ממש הרי עבר על לא תלבש שעטנו, אבל מוכרי כסות ותופרי כסות שאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם מותר אם אינו מתכוין עכ"ל. ומבואר מדברי הכסף משנה שיש חילוק בין איסור לבישה ואיסור העלאה, שאיסור לבישה שייך בכל אופן ואפילו אם אינו מתכוון להנאת לבישה, אבל איסור העלאה שייך רק באופן שהוא מתכוון להנאת לבישה. וצריך ביאור, מה החילוק בין העלאה ולבישה בענין זה. ותירץ בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' א' אות ו') שהרמב"ם סובר שבלבישה עצם הלבישה אסורה גם בלא צירוף הנאה, שאפילו אם אינו נהנה עדיין נקרא מעשה לבישה, משא"כ בהעלאה, דהתם ילפינן מגזירת הכתוב שאסורה רק באופן שיש לו הנאת לבישה מההעלאה, ולכן בהעלאה שייך לומר שהוא מותר באופן שאינו מתכוון להנאה [ועיין שם איך ילפינן דבר זה מגזירת הכתוב].

ובזה יישב הדברות יוסף את ביאורו של המלא העומר, שיש לומר שמרדכי הצדיק לא נתכוון להנאת לבישה כלל, שהרי הוא לבש בגדים אלו לכבוד המלכות, ולכן לא היה מותר אם היה ממש לובש את הבגדים לדעת הרמב"ם שבלבישה עצמה אין חילוק בין אם יש לו הנאת לבישה או לא, ולכן אנו צריכים לומר שרק העלה בגדים אלו על עצמו (בדרך "תכריך") ולא לבשם ממש, ומעתה יש לומר שהיה מותר כיון שהעלאה אסורה רק באופן שיש לו הנאת לבישה.

אולם, יעוין בשו"ע יו"ד (סימן שא סעיף ו') שהרמ"א שם פסק על פי הרא"ש שאין חילוק בין לבישה והעלאה, ואפילו בלבישה יש להתיר באופן שאין לו הנאת לבישה. ולכן לדעת הרא"ש שייך לומר ש"תכריך" הוא טלית וכמו שפירש רש"י, ומרדכי הצדיק לבש את הטלית שהיה שעטנו ממש, ואעפ"כ היה מותר לו לעשות כן כיון שלא היתה לו שום הנאת לבישה כיון שהיה רק לכבוד המלכות ודומה למוכרי כסות שהרא"ש סובר שמותר אפילו דרך לבישה.

<sup>7</sup> וז"ל חור כרפס ותכלת, מאי חור, רב אמר חרי חרי, ושמואל אמר מילת לבנה הציע להם עכ"ל, ומכיון דנקט לשון "הציע" משמע דמיירי במצעות.

<sup>7</sup> אלא שאין זה מוסכם בין הראשונים, דיעוין בפירוש רשב"ם שפירש שחור כרפס ותכלת היו יריעות שהיו פרוסות סביב החצר, וממילא אין כאן איסור שעטנו כלל, וכן מוכח מפירוש המלבי"ם, ע"ש. אלא שמדברי הגמ' במגילה (י"ב א') משמע דמיירי במצעות, דאיתא בגמ'

כיון שהיו על מטות שהם כרים וכסתות רכים שנכרכים סביב הבשר כמבואר בפוסקים היה שעטנו דאורייתא עכ"ל. ומבואר מדבריו שמכיון שהמצעות היו על כרים וכסתות שהם רכים מאד, ממילא כשהיו שוכבים על המצעות בודאי שהמצעות היו נכרכות על בשרם, ובאופן זה הרי עובר על איסור דאורייתא של שעטנו [וכמבואר בגמ' הנ"ל שהאיסור דרבנן הוא משום שמא תיכרך נימא על בשרו, וממילא כשבדאי נכרכים על בשרו עובר בזה על איסור דאורייתא].

### גילה ברעדה

(ט) והנה בסוף סימן תרצ"ו כתב הרמ"א וז"ל אבל טוב להחמיר ולעבוד ה' בשמחה ולהיות גילה ברעדה עכ"ל, וכוונתו לומר שאע"פ שיש שנהגו להקל באיסורים מסויימים בפורים (וכגון שעטנו דרבנן), מכל מקום אין זה הדרך הנכונה, אלא ששמחת הפורים תהיה מעורבת עם יראת ה', ובזה יקיים להיות גילה ברעדה. והקב"ה יזכנו להראות לנו נפלאות מתורתו ונזכה לקיים שמחת פורים באופן של גילה ברעדה.

מצעות אלו היה בזה משום איסור שעטנו, וכוונת אחשורוש היתה להחטיאם באיסור שעטנו.

אלא שיש להעיר מה הוא תוקף האיסור בישיבה על מצעות של שעטנו. והנה איתא במס' יומא (דף טו.) וז"ל וכי תימא כלאים בלבישה והעלאה הוא דאסור בהצעה שרי, והתניא, לא יעלה עליך, אבל אתה מותר להציעו תחתך, אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תיכרך נימא אחת על בשרו, וכ"ת דמפסיק ליה מידי ביני ביני, והאמר ר"ש בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר רבי משום קהלא קדישא שבירושלים אפי' עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהן עכ"ל, ומבואר מדברי הגמ' שאם אינו לובש או מעלה את השעטנו על עצמו אין בזה איסור דאורייתא, אבל עכ"פ יש בזה איסור דרבנן<sup>8</sup>. ולפ"ז על כרחך כוונת המגילת סתרים היא שכוונת אחשורוש היתה להכשילם באיסור דרבנן<sup>9</sup>.

אלא דיעוין בפירוש "מלא העומר" שלפי דבריו באמת היה בזה איסור דאורייתא, שכתב וז"ל חור כרפס ותכלת, ירמוז שהכלים היו בשעטנו תכלת בוץ, על מטות, לומר אף שהיו בדרך הצעה ואין איסור מן התורה, מכל מקום



<sup>8</sup> ויעוין ב"קונטרס היתר מפורש בקרא" מהג"ר דוד קאהן שליט"א שיש לומר שבאמת היה מותר ליהודים לישב על המצעות שיש לומר דרבנן עדיין לא גזרו איסור זה וממילא לא היה אסור אפילו מדרבנן באותה שעה. אלא שהעיר על זה מחידושו המפורסם של הטי"ז (או"ח תקפח סק"ה, יו"ד קיז סק"א, ובח"מ בסימן ב') שדבר שמפורש היתרו בקרא לא יגזרו על זה איסור דרבנן, וא"כ האיך שייך לומר שעדיין לא גזרו, והלא מאחר שמפורש בקרא שהיהודים ישבו על מצעות של שעטנו וא"כ היתרו מפורש בקרא ולא שייך שיגזרו על זה איסור דרבנן, ומסיק בצריך עיון. ואולי יש לומר לפי דרכו שאע"פ שמפורש בקרא שהיהודים ישבו על מצעות של שעטנו אין זה מפורש בקרא שדבר זה הוא מותר, שיש לומר שישבו עליהם באיסור, וא"כ לא נחשב דבר שמפורש היתרו בקרא.

<sup>9</sup> ויש להעיר שלדעת הגר"א ליכא בזה אפילו איסור דרבנן, דיעוין בשנות אליהו על מס' כלאים (משנה ב') שמדייק מדברי הגמ' ביומא [וגם בביצה (יד:)] שיש באמת שני טעמים לאיסור ישיבה על שעטנו, חדא שמא תיכרך לו נימא על בשרו, ועוד טעם גזירה שמא ילבש את השעטנו, ויש נפקא מינה בין שני הטעמים, שהטעם הראשון שייך רק אם יושב על השעטנו בלי שום דבר שמפסיק בין בשרו לשעטנו, והטעם השני שייך רק בדבר שדרך ללבושו, והנה אנו מחמירים כשני הטעמים, אבל אם שני הטעמים לא שייכים אז לא יהיה בזה איסור כלל. ומטעם זה כתב הגר"א שאם שיש דבר שמפסיק בין בשרו להשעטנו והשעטנו הוא דבר שאין הדרך ללבושו אז היה מותר אפילו לכתחילה. והנה אין הדרך ללבוש מצעות, וממילא אם לובש בגדים ויושב על מצעות ליכא בזה איסור שעטנו כלל, שהרי בגדיו מפסיקים בין בשרו להשעטנו, ואין הדרך ללבוש מצעות. אלא שסתירת הפוסקים אינו כדברי הגר"א.

## בענין חייב איניש לבסומי בפוריא האם די לו לאדם לשתות מעט ולילך לישן?

(דיני פורים ס"ז סק"ו) על אביו בעל החכם צבי ז"ל שבבחרותו היה נוהג כן לפי שאין הדבר יוצא מידי פשוטו וצפון בו יסוד גנוז ליודעי חן. אולם אף לדעה זו כת' היעב"ץ (סק"ז) דהמשתטה ביינו ואין בו מדעת קונו אינו בכלל מצוה זו, וכ"כ בביאור הלכה (שם ד"ה עד) בשם המאירי ז"ל שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת השי"ת והודאה על הנסים שעשה לנו. והביא עוד בשם החיי אדם שהיודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות או שינהג קלות ראש מוטב שלא ישתכר.

אמנם לעומת דעה זו כת' בבעל המאור דהרב רבינו אפרים ז"ל כתב דמההוא עובדא דקם רבה שחטיה לר' זירא לשנה א"ל תא נעביד וכו' אידחי ליה מימרא דרבה [לפנינו בגמ' :רבא] ולית הלכתא כוותיה ולא שפיר דמי למעבד הכי, עכ"ל. כלומר, דמדדחי ר"ז לרבה נשמע דתו אין מצוה כלל לבסומי בפוריא. גם הר"ן ושכלי הלקט (סי' ר"א) וס' אהל מועד (שער מו"ק דרך ב') כולם העתיקו דברי ר"א ומשמע דהכי ס"ל לדינא. אבל עיין בספר האשכול (מהד' אורבך הל' חנוכה ופורים אות ח') להרב אב"ד [חמיו של הראב"ד השלישי בר פלוגתיה דהרמב"ם] שהביא דברי רבינו אפרים והשיג עליו בזה"ל ולי הכותב נראה דמכאן ראייה דצריך לבסומי, דאי לא, הוה ליה למימר נעביד סעודה בהדדי ולא נבסם, עכ"ל. פירוש, דהו"ל לר' זירא למימר לרבה נעביד סעודה בהדדי אך לא נשתכר בה, ולמה ליה לאשתמוטי מיניה לגמרי. ועי' בפרי חדש (סי' תרצ"ה) שג"כ הק' קושיא זו מדעת עצמו על ר"א.

אמנם נראה ליישב דבאמת גם רבינו אפרים מודה דאכתי איכא מצוה לשתות יין בסעודה זו אלא דס"ל דהשכרות הוא דנאסר מזמן רבה ור"ז ואילך, וכ"כ הב"ח ז"ל (תרצ"ה ס"ב) להדיא וז"ל והנכון מש"כ הרב רבינו אפרים וכו' ומיהו דוקא לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא דדחינן לה אבל מיהו צריך לשתות הרבה מלימודו שייטב לכו במשתה ויהא שתוי או אפילו שיכור

שגורה בפי כל איש ואיש מישראל דעת ה"ש אומרים" המובאת ברמ"א סוף הלכות פורים (תרצ"ה ס"ב) דס"ל שאין אדם צריך להשתכר כל כך לקיים מה שאמרו רבותינו ז"ל דמיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו', אלא ישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי ושפיר מקיים מצותו בזה. וסוברים ההמון דכוונת הרמ"א היא שאם לדוגמא אדם רגיל לשתות רביעית יין או רובע רביעית יין שרף בכל שבת באמצע סעודתו הרי נקבע לימודו בשיעור זה וממילא ישתה עתה בסעודת פורים קצת יותר מזה וילך לישן ודי לו בכך. אמנם כד נידק בספרים אשר מהם שאב הרמ"א את דינו נראה דלא לכך נתכוין הרמ"א כל עיקר וההמון עם הם שהסיעו את דבריו לכוונה הנזכרת, אך נציע תחילה סוגיית הגמ' והמסתעף מינה בראשונים ואחרונים עד שנגיע לעיקרן של דברים.

הנה איתא בפרק קמא דמגילה (ז:) אמר רבא מיחייב איניש לבסומי [להשתכר ביין – רש"י] בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה נתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי. אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, ע"כ. וקודם שנגיע לתמצית הסוגיא ראוי כאן לציין דזה שאמר רבא מיחייב איניש וכו' אין זה חיוב גמור ולעיקובא כי רק למצוה בעלמא קאמר, כ"כ הראב"ה ז"ל (סי' תקס"ד) ומהרי"ל ז"ל אחריו, והכי פסק האליה רבה והובא בביאור הלכה (תרצ"ה ס"ב ד"ה חייב), ועי' בערוך השלחן (שם ס"ד). וכל שכן למי שהוא חלוש והיין מזיק לו אינו צריך לשתות כמ"ש הגאון יעב"ץ ז"ל בסידורו (דיני פורים ס"ז סק"ז).

ועתה נחזור אל המכוון. הנה הרי"ף (ג:) והרא"ש (ס"ה) ועוד כמה ראשונים ז"ל העתיקו דינא דרבא כצורתה ומשמע דהכי ס"ל להלכה שצריך האדם לשתות בפורים ולהשתכר ממש<sup>10</sup>. וכבר העיד הגאון יעב"ץ ז"ל בסידורו

היה. ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין, עכ"ל האבודרהם, וכע"ז איתא באליה רבה והובא בביאור הלכה ר"ס תרצ"ה.

<sup>10</sup> ואם תאמר האיך חייבו חכמים להשתכר בפורים והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות כמו נח ולוט. ויש לומר מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה כי בתחילה נטרדה ושתי מן המלכות ע"י משתה היין וכו' ובאה אסתר תחתיה ע"י משתה וכו' וכן ענין המן ומפלתו ע"י משתה היין

מרובה דהא עד ולא עד בכלל קאמר רבא, והשכרות לבד הוא דנאסר.

וכדברי המאורות כתב עוד גדול אחד מחכמי פרובנציא והוא רבינו אהרן הכהן ז"ל בעל הארחות חיים (הל' פורים אות ל"ח), וז"ל וחייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח אביונים וינחם אותם וידבר על לבם וזאת היא השמחה השלימה, עכ"ל. הרי דגם הוא תפס דברי רבא לדינא ורק מיעט שלא ישתה אלא יותר מלימודו כדי שירבה לשמוח וכו'. וכדברי הא"ח ממש כ' גם הכל בו (הל' פורים סי' מ"ה) כדרכו בקודש. ועי' בבית יוסף (ר"ס תרצ"ה) שהעתיק רק תחילת דברי הא"ח וסיים בתיבות "שישתה יותר מלימודו מעט", ולא הביא המשך דבריו. ואפשר דהא אטעיה להפרי חדש שכתב בדעת ר' אפרים "שלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביום טוב", דלפי מה שלמדנו מסיום דברי הא"ח מבואר דשיעור זה שכתב הפר"ח אינו מספיק אלא צריך לשתות עד שיוכל לדבר על לב האביון וישמחו וינחמו, ואפשר דלזה יצטרך לשתות הרבה יותר ממה שהוא מורגל ביו"ט.

ונראה ד"יותר מלימודו" דנקט הא"ח והכל בו פירושו הוא יותר ממה שגופו ושכלו יכולים לסבול עד שיצאו ממצבם הרגיל, כלומר שישתה כ"כ עד ששכלו יאבד שליטתו קצת על גופו ויפעל וידבר שלא כהרגלו מחמת חוזה היין לפי שאין שכלו מלומד בשיעור יין כזה ומ"מ דעתו עדיין מיושבת עליו ויש בו מדעת קונו. ולפיכך כתב הא"ח דצריך לשתות עד שיוכל לדבר על לבם של האביונים ולשמחם שהוא דבר שאינו בא בנקל להרבה בני אדם. ולפ"ז יתכן שימצאו תרי גברי דרגילי לשתות רביעית יין בכל שבת ויו"ט ומ"מ שיעור שתייתם למצות פורים לא יהיה כשורה לפי שיש אנשים שמחמת מזגם יכולים לשתות יין רב ולא יתבסמו כ"כ עד שישתו עוד הרבה יותר מזה ויש אחרים שאפי' במעט יין מתבסמין ומרגישין בחוזה.

וראיתי בהערות נחל אשכול על ס' האשכול שם שכתב דדעת הרמב"ם ז"ל היא כדעת ר' אפרים מדלא הביא הך דרבא. ולכאור' יש לתמוה עליו דהילך לשון הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ד-ט"ו): מצות יום י"ד וכו' להיותן יום שמחה ומשתה וכו' כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה וכו' ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו,

שאינו יכול לדבר לפני המלך רק שתהא דעתו עליו, עכ"ל. ומאחר שכן הוא לק"מ קו' האשכול והפר"ח דלהכי לא קאמר ר"ז לרבה שנעביד סעודה ולא נבסם כיון שרצו לקיים המצוה עכ"פ בשתיית יין יותר מלימודם, וכדעת הב"ח אליבא דר"א, ולכן חשש ר"ז פן יטעו וישתו יותר מדי ויבואו לידי מכשול כדאשתקד.

והילך לשון רבינו מאיר המעילי ז"ל [אחד מחכמי פרובנציא שחי בזמן הרמב"ן ז"ל] בספרו המאורות: ומיחייב וכו' והוא דידע בין ברוך וכו' והאי דאמרינן בגמ' עד דלא ידע וכו' עד ולא עד בכלל. אי נמי לאו דוקא הוא אלא לשון הבאי כדאמרינן בעלמא (תולין ד:) דברו חכמים בל' הבאי. אבל השכרות הוא איסור חמור ואין לך עבירה גדולה ממנו שהוא הגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים ולכמה איסורין ואף לע"ז ולכפירה בעיקר. ואין זו השמחה הכתובה במקרא כי זה הוא נקרא שחוק והתול וקלות ראש. והשמחה היא לשמוח בשם יתברך שגאלנו והצילנו וקרבנו לעבודתו להיות לו לעם סגולה ולשמח העניים והאביונים ודוי הלב ולדבר על לבם דברי תנחומין ושמחה ומשלוח מנות ומתנות. וכן דעת ה"ר אפרים. עכ"ל. הרי שפסק בעל המאורות לדינא כדעת ר"א אבל לא כפירושו בגמ', דהא ר"א דחה דברי רבא מההלכה ואילו בעל המאורות העתיק דבריו לדינא אלא שפי' דרבא לא נתכוין לשכרות ממש שהרי אין לך עבירה גדולה מזו. ולפי דבריו צ"ל דהא דאיבסום רבה ור"ז שלא בכוונה היתה ויובן עפ"ד האבודרהם ז"ל (תפילה פורים) שכתב בשם ס' המנהגות דלא היו האמוראים רגילין לשתות יין כ"כ ולפיכך היו מתבסמין ומרגישין אפילו במעט יין וכדאמרינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) רבי יונה שתי ארבע כסי וחזיק רישיה מדפסחא ועד עצרתא, רבי יהודה בר רבי אלעאי שתי ארבע כסי וחזיק רישיה עד בי חגא, וע"ש איך שפי' מימרא דרבא עפ"ז. ומעתה י"ל דלעולם לא שתו רבה ור"ז כי אם מעט יין בלבד ואעפ"כ נשתכרו מחמת אי רגילותם בו. שו"ר בקרבן נתנאל (פ"ק דמגילה ס"ח סק"י) שכתב מדעת עצמו כדברי המאורות דרבא עד ולא עד בכלל קאמר ודייק הכי מדנקט רבא ל' לבסומי ולא לרוי כלשון התרגום של וישכר (נח ט, כ"א), וכתב דלפ"ז צ"ל דהא דרבה שחטיה לר"ז היינו מפני דרבה עני הוה כדחזינן במו"ק (כ"ח.) ולא היה רגיל לשתות יין בכלול שתא ונתפתה ביינו עד שהגיע לשכרותו של לוט, ע"ש וזה כדברינו. ונפקא לן מיהא דגם בעל המאורות נקט לדינא שיש עכ"פ מצוה לשתות יין אף אליבא דר' אפרים ואפי' בשיעור

הרמב"ם, למה לו להביא לחמו מדברי המהרי"ל [כתב כן לפי מה שנדפס בשו"ע בתוך סוגריים "מהרי"ל" ליד דברי הרמ"א, אבל ט"ס הוא וצ"ל "מהרי"ב" דהיינו מהרי"ב בורנא כמו שנזכר בדרכי משה. שו"ר שכבר נתקן כן בשו"ע מכון ירושלים]. ותו' וז"ל באמת לק"מ דהרמ"א הוסיף "דאין צריך להשתכר" ודי בשתיה יותר מלמודו שעי"ז ירדם אבל להרמב"ם "צריך להשתכר" אלא שמדת ההשתכרות א"צ להיות כ"כ מרובה שיבוא לידי עד דלא ידע מתוך השכרות אלא שירדם מתוך השכרות וכו', ע"ש. ובמכת"ה טעה בזה טעות מוחלטת, דמלבד שההבדל שנתן בין הרמב"ם והרמ"א אינה מובנת כלל שהרי לדעת שניהם כת' דצריך לשתות כשיעור שעל ידו ירדם, ומה זה החילוק בין שישתכר או לא, עוד יותר מזה טעה במה שכת' דהרמ"א אינו מצריך שום שכרות, דזה ניחא אם היה מעתיק לשון הרמ"א בצדק אבל לא כן עשה אלא השמיט שתי תיבות חשובות מסיום דבריו שכת' "דא"צ להשתכר כל כך", דודאי כוונת הרמ"א היא שישתה הרבה עכ"פ אלא שלא ישתה כ"כ. והכי מבואר להדיא בדברי המהרי"ב שהעתיק בד"מ שכת' "וישתכר ויישן", הרי לפניך דאין המהרי"ב חולק על הרמב"ם בזה ולשניהם צריך האדם להשתכר במעט עכ"פ. ומה שהק' בהררי קודש דא"כ למה העתיק הרמ"א את דינו בשם מהרי"ל [וצ"ל מהרי"ב כנ"ל] ולא בשם הרמב"ם, אינו רואה בזה סרך קושיא דהרי הרמ"א אתא לאשמעינן דגם ע"י שינה יקיים מה שאמר רבא עד דלא ידע וכו' ודבר זה אינו מפורש בדברי הרמב"ם אלא בדברי מהרי"ב, ולהכי דקדק הרמ"א וכת' בד"מ לאחר שהביא דברי המהרי"ב "וכן משמע במיימוני", לפי שאינו מפורש שם.

בהכי נחיתנא ובהכי סליקנא דאין אדם מקיים מצותו בפורים ע"י שתיית מעט יין יותר ממה שרגיל לשתות בשבת ויו"ט אלא צריך לשתות עד שישתכר ממש לדעת הרי"ף והרא"ש ודעמייהו או עכ"פ עד שישתכר קצת ויוכל לדבר על לבם של האביונים ותפול עליו תרדמה מחמת כובד היין לדעת רבינו אפרים ודעמיה, וכתב הפרי מגדים (תרצ"ה מש"ז סק"ב) דכדעה זו ראוי לעשות והעתיקו במשנה ברורה (שם סק"ה) להלכה.

ולסיומא דמילתא ראוי לציין דבשפת אמת (מגילה ז' ד"ה מחיים) פי' דלא נתכוין רבא אלא לומר דחייב אדם לשתות כל היום עד דלא ידע וכו' דהיינו שאם הגיע לזה השיעור אזי נפטר מחיובו אבל ודאי יוצא אדם יד"ח אם עוסק במשתה כל היום אע"פ שלא הגיע לשיעור דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. וכפי' זה מצאתי גם בעמק ברכה

עכ"ל. הרי דשפיר העתיק הרמב"ם דינא דרבא דחייב אדם לשתות יין עד שישתכר, וכ"כ הרב המגיד והגה"מ דהרמב"ם למד כן מדברי רבא שם בגמ'. אולם יש לדקדק בל' הרמב"ם שכת' "וירדם בשכרותו", דהיכן רמיזא מילתא דא בגמ'. ואכן כבר עמדו ע"ז האחרונים ז"ל, עי' בסדר היום (ערך פורים) שפי' דכך הביין הרמב"ם הא דקאמר רבא עד דלא ידע וכו' דהיינו שישתה עד שירדם וישן מחמת שכרותו וממילא לא ידע לחלק בין ברוך מרדכי לארור המן. אלא דהק' עליו דא"כ למה האריך רבא בלשונו לומר עד דלא ידע וכו' לימא בקיצור עד שירדם. ומחמת קו' זו פי' הסה"י את הגמ' כפשטה דחייב אדם להשתכר ממש. גם בערוך השלחן (שם ס"ב-ג) פי' מתחילה את דברי הרמב"ם כן והק' עליו כקו' הסה"י, אך הוא ז"ל תירץ דנראה לו שהרמב"ם ס"ל לדינא כר' אפרים דנדחו דברי רבא מההלכה ואין עוד חיוב להשתכר בפורים, ע"ש. ובזה קמו וגם נצבו גם דברי הנחל אשכול הנ"ל דשפיר סובר הרמב"ם כדעת ר"א. ועכ"פ יצא לנו מזה דגם לדעת הרמב"ם אכתי איכא מצוה לשתות יין הרבה וודאי לא סגי ליה לאיניש אם ישתה מעט יותר מהרגלו וילך לישן אלא צריך לשתות עד שיתבסס ותפול עליו תרדימה מחמת כובד השכרות.

ועתה נחזור לדברי הרמ"א שהתחלנו בהם וז"ל ויש אומרים דא"צ להשתכר כל כך אלא שישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי ושפיר מקיים מצותו בזה, עכ"ל. והשתא לאור דברינו נראה ברור דזה שכת' וישן וכו' אין כוונתו אלא כדברי הרמב"ם שישתכר וירדם בשכרותו, והכי מבואר בדבריו בדרכי משה שכת' וז"ל ומהרי"ב ברונא כתב דרוצה לומר שישתכר ויישן ולא ידע בין ארור המן וכן משמע במיימוני, עכ"ל. הרי מפורש יצא מפי הרמ"א עצמו דזה שכת' בשו"ע שישתה וישן אינו אלא כמו שכת' הרמב"ם שישתכר וירדם בשכרותו ואין זה שכרות ממש. שו"ר שכבר עמד הגרצ"פ פרנק ז"ל (מקראי קודש, פורים סי' מ"ד) על טעות אלו המפרשים בדברי הרמ"א דכוונתו לתרי ענינים נפרדים דהיינו שתיה יותר מלימודו ושינה על מטתו, וכת' הגאון ז"ל דזה אינו אלא כוונת הרמ"א היא כמ"ש הרמב"ם ועל הדרך שכתבנו גם אנחנו דאין כאן אלא ענין אחד שירדם מתוך השתיה כנ"ל, וכ"כ בערה"ש (שם ס"ב).

והנה ראיתי בהערות "הררי קודש" לנכד הגרצ"פ ז"ל שנדפסו בשולי הדף שם בס' מקראי קודש שהק' ע"ד זקנו דאם כנים הדברים שהרמ"א שאב את דינו מדברי

אינו מוכרח]. אך כבר הראת לדעת דלא כן הבינו כל הראשונים ז"ל שהבאנו למעלה ולדבריהם שומעים.

בשם הג"ר ישראל סלנטר ז"ל, וע"ש שהעמיס פי' זה בתוך דברי הרמב"ם דנקט ל' שותה בל' הווה ולא כתב וישתה כמ"ש אצל אכילה [אמנם לענ"ד דיוק זה



הרב אריה אלחנן פעלדשטיין

## ויהי ערב ויהי בקר יום פורים

והכה את עמלק ובזו את כל אשר להם, ולערב יחלק שלל זה מרדכי ואסתר שעמדו להם לישראל בגלותם שהוא דומה לערב וחלקו שלל של המן שנמשל לזאב וכו'.<sup>11</sup> (ופי' הכלי יקר [סו"פ בשלח] עפ"י את הפסוק במלחמת עמלק "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" למימר שעמדו זכותו של משה רבינו גם "עד בא השמש" דהיינו בימי מרדכי, וכדדרשו בגמ' [מגילה יג:] שהמן כשהפיל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה כי נפל בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד). וגם איתא במדרש [שמו"ר טו, ו] "אתה מוצא בלילה אם אין הלבנה נראית ברקיע החושך בעולם ואין אדם יכול להלך אפי' תוך המדינה, כיון שהלבנה נראית ברקיע הכל שמחין ומהלכין בדרך, כך בימי אחשורוש שגזרו על ישראל להשמיד להרוג ולאבד ובאה אסתר והאירה לישראל וכו'". הרי שהישועה של יו"ט זו דוקא נמשלה לזריחת השמש לאחר הלילה.

ואכן ענין לילה וחושך בכלל הוא סימן לזמן של הסתר, לעומת יום שהוא זמן הארה וגילוי. שהרי מצינו זימנין טובא שענין "אור" מרמז להרבה דברים, כגון חכמה,<sup>11</sup>

מצות קריאת המגילה מיוחדת היא מאד. משאר מצוות היום רק היא נוהגת בין ביום ובין בלילה, וכן משאר המגילות לא מצינו שקורין אותן ב' פעמים אלא זו, ובאמת מכל המצוות כולן לא מצינו כ"כ דבר כזה שעושים את המצוה בין ביום ובין בלילה. והן אחז"ל [מגילה ד.] שחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום ואסמכוה אקרא, דריב"ל הביא מדכתיב [תהלים כב, ג] "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי", ואילו ר' חלבו הביא בשם עולא ביראה מדכתיב [תהלים ל, יג] "למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלקי לעולם אודך", אבל צ"ב בטעם הדבר מה נשתנה המצוה הזו שמחוייבין אנו לקיימה בין ביום ובין בלילה.

ואפשר לבאר את הדבר ע"פ הא דמצינו כמה פעמים שהמעשה פורים מקושר עם ענין הלילה. דשנינו ביומא [כ"ט.] "אמר רב אסי למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים", הרי שהנס בא דוקא לאחר תקופה שהיא כנגד לילה, וכן במדרש [אסת"ר י, יג ומובא ברש"י פ' ויחי מט, כז] דורש הקרא "בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד, זה שאול שהיה בקרן של ישראל שהיה תחלה למלכים והיה משבט בנימין

מורגש" כמו אש בחושך, ו"אור חכמה" שהוא האור שבו נברא הכל. וכ"כ גם המהר"ל [נתיב יראת שמים פ"ג] "והבל היופי' הוא החכמה שנקרא

<sup>11</sup> חכמה – כדכתיב בקהלת [א, ח] "חכמת אדם תאיר פניו", ולעיל שם [ב, ג] "וראייתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך", וכן עיי' רבינו בחיי סו"פ כי תשא [נד, ט] שיש ב' מיני אור, "אור



ושאר מצוות ליל הסדר, לעומת מצוות אחרות כגון ד' מינים שהן דוקא ביום (אך פשיטא דלק"מ ממצות ספירת העומר שהיא בלילה משום דבעי תחילת היום כמש"כ רש"י פ' אמור [כג, טו] דרק ע"ז הוי תמימות), ואכן כך פי' הגר"א [בהגדה של פסח שבסידור הגר"א] את השאלה 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות' דמכיון שרוב המצוות כולן הן ביום דוקא ולא בלילה למה בפסח המצוות הן דוקא בלילה ולא ביום.<sup>17</sup> ולקמן שם [לגבי 'יכול מראש חודש'] ביאר הגר"א את התירוץ, משום דכתיב "והגדת לבנך ביום ההוא" הרי שהכתוב קורא את הלילה הזה יום ולכן

תורה,<sup>12</sup> גאולה,<sup>13</sup> שמחה,<sup>14</sup> ועוה"ב<sup>15</sup> – וכולן ענין אחד להם, והוא ברירות ההשגה<sup>16</sup> (שזה נמי היסוד של שמחה אמיתית כמש"כ הסבא מקלם [חכמה ומוסר ח"ב מאמר טז] שהאדם שמח על הטבה ועל הכרת אמת), וממילא מובן מאליהו הא דמקרי זמן מעשה פורים בשם לילה, כי היה זמן של הסתר פנים אשר בו היה קשה מאד להשיג את יד ה' בתוך הצרות.

ואפשר להטעים עפ"י מה שמצוות חג הפסח מיוחדות הן במה שנוהגין רק בלילה, כגון אכילת פסח מצה ומרור

יופי, משום שהיופי מאיר והחכמה מאירה. וידוע ענין המנורה שמאירה והיא מרמזת לחכמה כדאיתא בב"ב [כח:].

**תורה** – כדכתיב [תהלים קט, קה] "נר לרגלי דברך ואור לנתיבותי, וכן כתיב [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור, וכן דרשינן [מגילה טו:] ליהודים היתה אורה וכי' זו תורה (ועי' מה שפי' בזה המכתב מאלהו [ח"יב עמ' 133]). ועיין לשון החובות הלבבות [שער עבודת ה' פי"ב סוד"ה והאופן השני] דע"י התורה מתגברת כח השכל להתגבר על תאוות עוה"ז "ויהיה לאדם בהם אור בעוה"ז ולעוה"ב." (ומלבד שאורה היא תורה, ה"ה מצוות, כדכתיב [תהלים יט, טו] "מצות ה' ברה מאירת עינים, וכי"כ הרד"ק שם "כי העם שהם בלא מצוות הולכים בחושך, כי המצות יאירו הלב." אמנם מצינו הרבה שמדייקים בהקרא דמשלי ופי' בדוקא התורה נמשלה לאור ואילו המצוות נמשלן לנר דהיינו כלי המחזיק את האור, ויל"ע ואכמ"ל).

**גאולה** – כן פירש"י להדיא עה"פ [תהלים צב, ג] להגיד בבוקר חסדך וכי' דר"ל בעת הגאולה, וכי"כ הראב"ע [שם קיב, ד] "הצרות דומות לחשך כמו העם ההולכים בחשך והישועה לאור, וכע"ז במהרש"א [יומא כט. בח"א ד"ה א] "דהצרות נמשלו בכל מקום ללילה והגאולה ליום, וכן כללא הוא בכל מקרא וכמש"כ הרד"ק [תהלים יח, ת] "וכן תמצא במקרא בהרבה מקומות על הצרה: חושך ואפלה, ענן וערפל וכי'." וכן מתפללין תמיד שהמקום ירחם על אחינו הנתונים בצרה ויוציאם "מאפליה לאורה", וכמו"כ בברכת אשר גאלנו בליל הסדר אמרינן שהקב"ה הוציאנו "מאפליה לאור גדול."

**שמחה** – כדכתיב [משלי יג, טו] "אור צדיקים ישמח" והיא לכאן המקור לשם הספר "אור שמח" וכמש"כ המשך חכמה להדיא [ר"פ תצוה] "אין אורה אלא שמחה." וכן פי' ההעמק דבר פי' בא עה"פ [שמות יב, ג] ולכל בניי היה אור במושבותם, שענין אור יכול להיות פירושו כמו שמחה וכדו'. וכי"כ רש"י סו"פ משפטים [כד, יא] דמשגאלו בניי ממצרים "היה אור וחדוה לפניו" ית'. (ועי' כד הקמח ערך נר חנוכה שכתב "דרך הכתוב לכנות כלל כל הטובות שבעולם בלשון אור וכי'").

**עוה"ב** – דבהרבה מקומות דרשו חז"ל על עוה"ב שהוא דומה ליום ועוה"ז דומה ללילה, כדאיתא בחגיגה [יב:]. "כל העוסק בתורה בעוה"ז שהוא דומה ללילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד לעוה"ב שהוא דומה ליום, וכע"ז בפסחים [ג:]. "העוה"ז הוא דומה ללילה, וכן בב"מ [פג:]. "תשת חושך ויהי לילה, זה העוה"ז שדומה ללילה, וגי"כ איתא בתנחומא [פרשת בשלח סי' יז] "כי שמחתני, מי גרם לנו לשמחה זו אמנה שהאמינו אבותינו בעוה"ז שכולו לילות כדכתיב ואמונתך בלילות." וביבאיור הענין ידועין דברי המס"י [פ"ג] שחושך אפשר לגרום או שלא יראה האדם מה שלפניו כלל, או שיטעה אותו עד שיראה עמוד כאילו הוא אדם ואדם כאילו הוא עמוד וכי'. ועי' רבינו בחיי [ר"פ תזריע] שאדם הולך מטוב אל טוב, דעולם היצירה שהוא עוה"ז הוא חושך כי הוא מתנהג ע"פ שני המאורות, ועוה"ב הוא רק אור, עיי"ש. וכן המהר"ל בכמה דוכתי [נתיב התורה פי"א, בח"א לבי"מ הנ"ל, ועוד] פי' שעוה"ז הוא עולם החושך מצד שהוא גשמי, עיי"ש. ושמעתי מנהג שבשבת אין

<sup>17</sup> וכתב הגר"א דהפטור דלילה היא כמו שאשה פטורה מרוב המצוות משא"כ יום הוא כאיש שנתחייב בכולן, וביאר דלכך הלשון הוא "הלילה הזה" דלילה' היא לשון נקבה אבל נהפכה להיות 'זהה' בלשון זכר משום המצוות דבעלמא שייכין רק ביום. והנה ע"פ דרך זה דלילה היא בעלמא לשון נקבה ביאר הנצי"ב [העמק שאלה פי' יתרו שאילתא נד אות א:] את דרשת המכילתא "כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת, יכול אין לי אלא עונש על מלאכת היום ומנין עונש על מלאכת הלילה, תי"ל מחלליה מות יומת," דביאור הריבוי הוא משום דתיבת "מחלליה" היא לשון נקבה ולכך קאי על הלילה, אמנם עיין תורה תמימה פי' כי תשא [פלי"א אות טט] שכתב "וליי קשה להאמין כי יצא דבר זה מפי הגר"א, יען כי במקומות רבים בתנ"ך בא השם לילה בלשון זכר, ועיי"ש שהביא הרבה ראיות לדבר, ולכ"פ הדרשה הנ"ל דמכיון שתיבת "מחלליה" מוסב על שבת והשבת כולל מעל"ע שלם לילה ויום, ממילא נכלל בזה גם הלילה כיון דגם הוא בכלל שם שבת. ובעיקר הענין דיום הוא כנגד זכר ולילה היא כנגד נקבה כ"כ המהר"ל [גבורות ה' פי"ב] "כי היום נקרא זכר והלילה נקבה, כי בלילה שולט המאור הקטן וביום המאור הגדול, וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה, והשמש כח הפועל, ובדומה לזה פי' במקו"א [ריש דה"ח, גבי ימסרה ליהושע] ע"פ מה שהלכנה השולטת בלילה מקבלת אורה מהחמה, דוגמת אשה שמקבלת מזכר, עיי"ש.

שעלינו לייחד את שמו ית' בין בזמן הנהגה של יום ובין בזמן הנהגה של לילה, וע"פ האמור הינם ביסודם זמן של הסתר פנים וזמן של הארת פנים, וניתן לבאר שבלי"ז לא היא קבלת עול מלכו"ש גמורה אי רק בזמן השמחה מקבלה אבל לא בזמן הצרה.

ומעתה ע"פ כל זה נראה, שהמעשה פורים היה בתקופה של בחינת לילה (היינו מצד עצם הגלות כאמור, וכמו"כ מציינו שמכת חושך במצרים היתה באדר לפי כמה דיעות,<sup>21</sup> הרי שחודש זה בדוקא מוכן לחושך), אמנם נהפך להיחשב כיום כשהשיגו בבירור יד ה' מתוך הצרה, וממילא כשם שבפסח מקיימין את מצוות היום בלילה דוקא ואף אומרים את ההלל בלילה (בסדר ובבהכנ"ס להנהגין כן<sup>22</sup>), ה"ה במקרא מגילה דקריאתה זוהי הלולא ושייך לקרותה בלילה. וביותר, בדוקא יש לקרותה לא רק בלילה אלא גם ביום מכיון ש'הלל' זה היא על ההצלה מעמלק וידוע שתפקידו של עמלק היה לבטל קבלת עול מלכות שמים (ואיתא במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתנ"ו ד"ה ותאמר ורש] שהמן רצה לתלות מרדכי דוקא בזמן קר"ש, והלא דבר הוא<sup>23</sup>), וי"ל שלכן תקנוה כעין

הלילה נתחייב במצוות "כי אין לה בחינת לילה כלל, עכ"ל. ונראה שהענין מתבאר היטב עפ"מ"כ הזוהר פ' בא [ח"ב סוף דף לח.] "ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקוב"ה, הדא הוא דכתיב [תהלים קלט, יב] ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה", דהיינו שבשעת יציא"מ אותו לילה היה כיום יאיר כחצות היום (ואולי זהו כוונת ברכת אשר גאלנו שהקב"ה הוציאנו "מאפילה לאור גדול" דייקא), וע"פ הנ"ל אית לנו קצת הבנה בזה שבשעת יציא"מ לא היה הלילה זמן הסתר אלא הוה אתחלתא דגאולה שהוא זמן הארה נוראה.<sup>18</sup>

והנה כאמור ספורות הן המצוות (ר"ל מ"ע שהזמ"ג) הנהגות ביום ובלילה, ומהן ליכא אלא חדא שהיא מדאורייתא והיא מצות קר"ש שחייבין לקיימה בבא זמנים אלו.<sup>19</sup> וענין זה פי' הרמח"ל [דרך ה' ח"ד פ"ה] בזה"ל, "והנה כלל ההנהגה של העולם הזה מתחלקת להנהגת היום והנהגת הלילה וכו', ובכל בוקר ובכל ערב מתחדשים הסדרים ומשמרות המלאכים לתפקידם כפי סדר ההנהגה, ואולם אנחנו בני ישראל נתחייבנו להעיד על אמיתת יחודו יתברך בכל הבחינות וכו'".<sup>20</sup> הרי

<sup>21</sup> כדמשמע במש"כ הרמב"ן [שמות י"א, ד] שהתראת מכת בכורות היתה "קודם ראש חדש ניסן." (ולפי מה שהוכיח הרמב"ן לעיל [שם י, ד] שמכת ברד היתה בחודש אדר דרק אז איכא היזק ממה שהשעורה אביב והחטה אפילה, נמצא שמכות ברד ארבה וחושך כולם היו בחודש אחד, ודלא כב' הדיעות במדרש [שמו"ר ט, יב] אי כל התראה היתה כ"ד ימים והמכה ז' ימים, או איפכא דכל התראה היתה ז' ימים וכל מכה כ"ד ימים, וגם אינו כדעת המדרש הגדול [ז, כה] שכל מכה היה ל' יום). ואגב, איתא בברכות [ד, ג] "רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי, וה"ק משה לישראל אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים," ומשמע דהתראת מכת בכורות היתה מיד סמוך להמכה והיינו בניסן, אך כבר פי' הנצי"ב [הרחב דבר שמות י"א, ד] דזה מיירי רק בהאמירה לכלל ישראל ולא בהתראת לפרעה. (אמנם רבינו בחיי [שם י, ה] לא ניח"ל בפי' הרמב"ן אלא פי' באופן שימי עמידת המכות וימי הרווחה היו בזמנים שונים, ולפי חשבונו נמצא שמכת חושך היתה בניסן).

<sup>22</sup> במנהג לומר הלל בביהכנ"ס פי' הר"ן [פסחים כו. בדפי הר"ן] שהיא "הלל שעל עשיית מצוה" (ולכאוי' ר"ל מצוות הסדר), אבל ע"פ דרכנו יש לבאר ע"פ הזוהר הנ"ל. ועיין עוד במדרש [מצאתי באוצר המדרשים (אייזנשטיין) אסתר עמוד 61] "בלילה ההוא נדה שנת המלך, אין מלך אלא מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאותו הלילה עמדה להם זכות אכילת קרבן פסחים," ולכאוי' תמוה מילתא מה ענין שמיטה אצל הר סיני, ואולי יש לבאר את הענין ע"פ הנ"ל, דביציא"מ הגיעו בניי לדרגת לילה כיום יאיר, דהיינו שבשעת אכילת הפסחים בלילה היה נחשב הלילה כמו יום, וה"ה כאן במעשה פורים נהפך תקופת לילה ההוא, ר"ל העת צרה, לאור גדול ליהודים.

<sup>23</sup> יש לצרף כאן מה שעלתה במחשבתי לבאר מה שלכאוי' תמוה מאד דכתיב במגילה [סופ"ה] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אהביו יעשו עץ גבה חמשים אמה ובבקר אמר למלך ויתלו את מרדכי עליו ובא עם המלך אל המשתה שמח וייטב הדבר לפני המן ויעש העץ" (ועיי' גר"א ומלבי"ם שפי' למה פירטו שיש לילך בבוקר, מפני שאז אין נמצאים

<sup>18</sup> ויש לציין עוד דבר פלא מענין לענין דע"פ כח קושיית הגר"א הנ"ל דאיך קאמר הקרא "והגדת לבנך ביום ההוא" ואעפ"כ דרשינן "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" שהוא בלילה, כתב האור החיים [שמות יב, ל, יג.] דקמ"ל שצריך להגיד לבנך גם הנס שהלילה נעשה יום שגם זה בכלל מצות ההגדה.

ואגב יש עוד נפק"מ לדינא מענין זה, דבשו"ת יד אליהו [סי' נא] כתב דישי ללמוד מהמילה במצרים דהיה משה מוהל ואהרן פורע [כדאיתא במדב"ר י"א, ג.] אע"ג דהוה ביו"ט, אלמא כהרמ"א בסוף הל' מילה דמותר לשני מוהלים למול בשבת ודלא כהמחבר שאוסר, דאע"פ שהיה בלילה ואנן קי"ל דאין מלין בלילה ולכן לכאוי' ליכא למילף מזה כלום, זה אינה קושיא, ואחד מטעמיו הוא משום שאותו לילה כיום יאיר והו"ל כמו יום לכל הדינים שבתורה.

<sup>19</sup> דלענין קידוש בשבת הרי מדאורייתא נוהגת רק בלילה (משום דבעינן לקדשה בכניסתה) אך מדרבנן הוסיפו לקדש גם ביום, ובזה פי' הר"ן [פסחים כב. בדפי הר"ן] דמשום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש והיינו בורא פרי הגפן ותו לא שהוא התחלת קידוש של לילה – הרי שאינו בעצם משום זמן לילה ויום. ולענין ישיבת סוכה פשיטא דאין החיוב בא מחמת זמן יום וזמן לילה אלא מחמת חובת דירה שממילא כוללת כל הזמנים בשוה, וכמו"ז נראה בחיוב סעודה בשבת ויו"ט שאינו משום זמן לילה ויום אלא משום שמחה ועונג דממילא שייכי בזמני סעודה.

<sup>20</sup> ולפי"ז מוסבר היטב מה שמזכירין בברכות קר"ש (עכ"פ בשחרית) התשבחות שאומרים המלאכים, וכן מה שמזכירין שהקב"ה בורא יום ולילה וכנגד המינים כדפי' ר' יונה [ברכות ה. בדפי הר"ן] על הא דקאמר הגמ' [שם י"א:] שצריכין להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, דילי"פ דר"ל שמכירין שהקב"ה יש לו ב' הנהגות אלו שכך הוא כל ענין מצות קר"ש דזהו יחוד שמו. (ואגב, בענין הך יחוד כתב השל"ה [מס' חולין, פרק דרך חיים תוכחות מוסר אות קנב] שזה מרומז בבריאת שקיעת החמה שנעשית אדומה ומאירה כדי שיהיה החושך כלול מהאור, עיי"ש).

נטר אגגי וכתב ספרים בלילה כו",<sup>25</sup> ומדוייק בדבריו שהנסיים רק התחילו בלילה, ובכך מצירוף הדברים למדנו שדרכו של הקב"ה להביא את האתחלתא דגאולה בלילה – והיינו באמצעותה דוקא בשעת תוקף הצרה – ולהוציאה לפועל ביום. ובאמת כך איתא להדיא בברכות לענין יציא"מ [ט]. "תניא נמי הכי, הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה, וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני" ביד רמה, אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב." ודבר זה נרגש מאד כפרט לגבי פורים ש"בלילה ההוא" היתה שעת זריעת הגאולה ורק ביום עינינו רואות את עצם הישועה. ועפ"ז מובן היטב המשך דברי המהרש"א שם שפי' דלכך אסתר מקרי "סוף כל הלילה" ולא "סוף כל היום" אע"פ שהנסיים נמשלו ליום, דר"ל מפני שעיניך הנס דפורים היה בלילה, רק שלא היה ניכר לעין עד יום המחרת.<sup>26</sup>

ונראה ללמוד יסוד גדול מזה, דאף בשעת לילה שחושך הגלות והצרות שולט, נדע שהיא באמת שעת זריעת הגאולה. וזו היא מידה בסיסית בהנהגת כלל ישראל, דהנה אחד מחוקי הטבע הוא הסדר של יום ולילה (ואכן בכמה דוכתי מצינו שזהו הדוגמא לכל דברים הקבועין בעולם<sup>27</sup>), אמנם בתוך מציאות הזו ישנם מהלכים שונים לישראל ולהעמים, דהגויים מונים יום ואח"כ לילה, וישראל איפכא – ונראה דזה מראה על מהותם (אשר לכן

קר"ש שהיא קבלת עול מלכו"ש. וראה זה פלא דבסוגיא הנ"ל דלפי חד מ"ד ילפינן חיוב מגילה ביום ובלילה מדכתיב "למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלקי לעולם אורך", הנה ע"ז פירש"י "והאי קרא במזמור ארוממך ה' כי דליתני דרשינן בפסיקתא במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש וכו", והמעיינן שם בפסיקתא [פיסקא ח' סוף אות ד', וכן הוא בויק"ר כח, 1] יראה דשם דרשינן מפסוק זה שבשעה שהרכיב המן את מרדכי על הסוס היה מרדכי עוסק בקר"ש (כי דרשו כל הך פרק על מעשה פורים), הרי מבואר שענין של מקרא מגילה ושל קר"ש ביום ובלילה ענינם אחד הוא דלכך מרומזים בחד קרא, והשתא א"ש דבדוקא הכא שההלל הוא על ההצלה מעמלק והוי מעין קבלת עול מלכות שמים לכן אומרים אותו כעין קריאת שמע בלילה וביום.<sup>24</sup>



הנה דבר נפלא מצינו בענין הנהגת יום והנהגת לילה, דמצד אחד כתב רבינו בחיי פ' בא [י, יג] "שפורענות הרשעים בבוקר", דלכך כתיב לגבי מכת ארבה "הבקר היה" וכן במעשה דקרח "בוקר ויודע וכו'" ועוד כמה דוגמאות, ואעפ"כ כתב המהרש"א [יומא כט. בח"א ד"ה אף] "דהנסיים המפורסמים בעוה"ז התחילו בחצות לילה כמו שייסד הפייט (ר"ל בפיוט "ויהי בחצי הלילה" של ליל הסדר) אז רוב נסים הפלאת בלילה כו' ומסיים בו שראה

מפוזר ומפורד וכו"י) ובפרט דהוה בחצות, אך ע"פ דברי המהרש"א יש ליישב קצת דמכיון שכך היא הנהגתו של הקב"ה להתחיל הפורענות בחצי הלילה מסתמא בזמן זה אירע המעשה. (ויצוין דבדומה קצת לדברי המהרש"א כ"כ הבעל הטורים פ' בא [יב, כח] "שהקב"ה עושה נס לצדיקים בחצי הלילה", ולא הזכיר שרק התחלת הנסים הן בחצות. ועכ"פ באמת בכלל לא הבנתי דבריו, שכתב כן ע"פ המעשה דשמשון בעזה [שופטים רפ"ז] שאנשי עזה ארבו לו כל הלילה וסגרו את שערי העיר אבל בחצי הלילה קם שמשון ועקרו את הדלתות ממקומם, וקשה מה היה הנס בזה הלא כך היתה גבורתו של שמשון שניתנה לו בטבע, וצ"ע.)

<sup>26</sup> ובאמת ע"פ דרך זה פיי המהרש"א במגילה [ד. בח"א ד"ה חייב] בפשיטות את הענין הנ"ל למה קוראין את המגילה בלילה ויום, כי התחילה הגאולה בלילה ואילו ביום הוא עיקר זמן הלל. אך לכאוי קשה מדברי עצמו ביומא שגם שאר הנסיים התחילו בלילה וא"כ בסוכות נמי ליהוי חיוב לקרוא את ההלל בלילה, וע"פ דבריו ניחא דרק בפורים ופסח שייך לקרוא את ההלל בלילה כיון שנעשה כיום.

<sup>27</sup> כדכתיב בירמיה [לא, לד-לה] "כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו, אם ימשו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים." וכ"כ רש"י בפרשת קרח עה"פ "בוקר ויודע" [טז, ה] ובפ' נצבים עה"פ "למען הקים אתך היום לוי" [כט, יג] ועה"פ "העדותי בכס היום את השמים ואת הארץ" [כ, יט].

כ"כ בני"א אצל המלך ולכן אין לחוש שמא יהיה שם אוהבו של מרדכי) אמנם בפסוק שלאחר זה (ויש פ"ו) כתיב "בלילה ההוא וגו'", וצ"ב למה האזין להם המן בכלל העצה לבא אל אחשורוש אבל לא הקפיד על פרט זה שיש לילך שם דוקא בבוקר. וחשבתי לבאר ע"פ המדרש דלעיל שרצה המן לתלות את מרדכי בזמן קר"ש (ובהכרח דר"ל קר"ש של שחרית דאי בלילה לא יראהו כ"כ), ותנן בברכות [ט] מאימתי קורין את שמע בשחרית וכו' ר' יהושע אומר עד שעה ג' שכן דרכן של מלכים לעמוד בשעה שלישית, וממילא הוצרך המן להזדרז ולבא בלילה קודם שאחשורוש ילך לישון, דלאחר שנופל בתרדמה שוב לא היה קם עד לאחר זמן קר"ש ונמצא שנתבטלה מחשבתו של המן לתלות את מרדכי דוקא בזמן קר"ש, הלכך זירז את עצמו לבא בעוד לילה.

<sup>24</sup> ויש להוסיף, דבאמת לפי דברינו שיש קשר בין מצות מקרא מגילה למצות קר"ש יש לדון בנפק"מ לדינא לענין זמן מצות מקרא מגילה. דהנה כתב הט"ז [ס"י תרפ"ח סק"י] דאפשר ששיעור קריאת הלילה בשעת הדחק הוא כל הלילה עד הנץ החמה כמו בקר"ש, והמג"א [ר"י תרפ"ח] חולק וכתב דאין לקרות הקריאה דלילה אחר עמוד השחר דבשלמא ק"ש תלוי בזמן שכיבה ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא, אבל הכא תלוי בלילה וכיון שעלה עמוד השחר מקרי יום. ולכאוי צ"ב בשיטת הט"ז היכי מדמה מקרא מגילה לקר"ש, וע"פ דבריו ניחא קצת דאי נימא שבאמת כל תקנת מקרא מגילה נתקנה כעין קר"ש שפיר יש ללמוד הגדרים מהתם.

<sup>25</sup> באמת הוקשה לי זה כמה שנים מנליה להפייטן שהיה זה בלילה כלל (דרק כשבא המן להגיד לאחשורוש על רצונו לתלות מרדכי כתיב "בלילה ההוא", אבל לא כשהלשין על כלל ישראל כולם) יישנו עם אחד

ירח לא ידע מבואו [כמו שדרשו ב"ה כה.], והיינו שצריך חכמה להשיג את מהלך הלבנה ובכך היא סימן לחסרון ברירות לעומת השמש, וכאמור זהו הסמל של מעלת כלל ישראל.

ליהוי פורים בנין אב דבכל תקופת חושך יש גם אור, ר"ל יד ה' מציץ מתוך הסתר פנים, ובזכות האמונה בלילות כשאין רואין אותו בבירור נזכה להארת חסדו בבוקר של הגאולה כציפייתנו, וכלשון המהר"ם מרוטנברג [קנינת לט' באב קינה מא] "הולכים חשכים ואין נוגה, וקוים לאור יומם אשר יזרח עליהם ועליך", וכשם שבמעשה פורים ליהודים היתה אורה, ר"ל השגה ברורה למפרע על זריעת אור הישועה בתוך חושך הצרה והגלות, כן תהיה לנו.

התחילו כלל ישראל בכך רק מזמן מתן תורה<sup>28</sup>, שישראל מכירים בשעת הצרה שעתידי אור הגאולה להאיר ומתוך כך מתחזקים בעבודה כדי לקרבה, ושבתוך כל קשויי העולם נאמן בעל מלאכתך לשלם שכר ביום שכולו טוב, משא"כ אומה"ע מרננים בשלותן בשעת "האור" שלהם ותופסין זה לעיקר, ואינן מכירין שעתידין ליפול לחושך ואפילה.<sup>29</sup> ואפשר להוסיף, דגם מה שישראל מונין לימות הלבנה ואילו אומה"ע מונין לימות החמה זה ג"כ מרמז על הבדל גדול בין ישראל לעמים (ואפשר דלכך הוה קידוש החודש מצוה הראשונה), דיעויין במהרש"א [סוכה כט. בח"א ד"ה מפני] שהביא מהמדרש כמה רמזים בזה וע"פ דברינו אפשר להוסיף עוד דמה שבנ"י מונין לימי הלבנה אולי זה דוקא משום שרק השמש הוא ידע מבואו ואילו



שמחה גדולה כי נפל בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד ע"כ, ופי' המשך חכמה דבאמת ידע המן שנולד מרע"ה בליל ז' באדר אבל מכיון שלאומות העולם הלילה הולך אחר היום לכך חשב שנחשב יום הוולדו בו' אדר, לכן חשב שנולד בששה באדר ומת בשבעה ולכן חודש אדר הוא סימן רע לישראל כיון שלמושיען לא השלים הקב"ה את שנותיו. אבל אליבא דאמת נולד נמי בז' אדר ושפיר השלים הקב"ה את שנותיו ולכן החודש הוא סימן טוב לישראל. (ופי' עוד שגזירת המן היה ביום י"ג ובלילה שלאחריו, כדרכו של אומות העולם, ולכך אחר הישועה הוצרכו לשלוח ספרים "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם" ר"ל של יהודים שהלילה הולך אחר היום ולכן שמחים בליל י"ד וביום שלאחריו, ולא בי"ד ובלילה שאחריו כפי מנין אומות העולם אע"פ שהנס היה לפי סדר זה).

<sup>28</sup> כמש"כ הגר"י קמנצקי זצ"ל [הובא באמת ליעקב פרשת בא יב, לובהרה 29 שם ציין שכי"כ גם ההפלאה בכמה דוכתי, וכן איתא בעוד כמה ספרים] שבזמן מ"ת נשתכללה הבריאה ולכן רק מאז התחילו סדר הימים לפי סדר הבריאה של ויהי ערב ויהי בקר, אך מקודם היה היום הולך קודם הלילה וכדרך בריאתו של אדה"ר שנברא בשעה חמישית [סנהדרין לח.]. ובכן מצא את היום תחילה, וע"ע שם אריכות גדולה בזה עם כמה נפק"מ. (וזה לכאוי דלא כמש"כ האבן עזרא פ' בשלח [טז, כה] ש"היום" במקרא מתחיל מהלילה, ושם מיירי קודם מ"ת).

<sup>29</sup> ומה נעמו לפי כ"ז דברי המשך חכמה [סוף מגילת אסתר] שמשום חילוק זה גופא בין ישראל לעמים נפל המן, דעיי"ש שביאר ע"פ מה שאחז"ל [סוטה יב.] דכשנולד משה רבינו נתמלא הבית אורה, הרי בהכרח שנולד בלילה, וכשמת כתיב להדיא [דברים לב, מח] שהיה "בעצם היום הזה", והנה עוד איתא בגמ' [מגילה יג.] שהמן כשהפיל פור בחודש אדר שמח

## בענין חיים של שמחה ורננה

ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. והסביר מורינו הרה"י שמילת כורעים כנגד רוח האדם ומילת ומשתחוים כנגד הנפש ומילת ומודים כנגד הנשמה. דהיינו שאנו מבטלים עצמינו בשלימות ג' חלקי האדם אצל הקדוש ברוך הוא. רוח הוא צד הרגש של האדם, וכריעה מבטא שפלותו נגד קונו. נפש הוא חלק גוף האדם, והשתחויה מבטא הכנעתו נגדו. ונשמה הוא חלק השכל שאנו כופפים אליו בהודאת פה, כמו שכתוב וז"ל באו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עשנו (תהלים צה, ו).

בזה אפשר לנו להציע ביאור בענין של באו לפני ברננה שיש בה נקודה יותר גבוה מענין עבודת ה' בשמחה שכתבנו לעיל. כבר אמרנו שכל הפעולות ומעשי האדם הם עבודות לה' יתברך. לדוגמא, אדם אוכל להיות בריא לעבוד ה' וכדי שיהיה לו כח לעשות רצונו בעולם. וגם ישן כדי שיכול לעשות כל העבודות למחר. אפילו קשירת שרוך נעלים, שאנו קושרים אותם בסדר מדוקדק, היא בכלל עבודת ה'. הרי, כל היום כולו אדם עושה כל מעשיו בבחינת עבודת ה' יתברך ואז הוא בכלל מאמר הכתוב "עבדו את ה' וצריך לעשותו" בשמחה" כדלעיל.

אבל יש פעמים שאדם לא סתם עושה מעשים בעבודת הבורא ברוך הוא, אלא הוא בא לפני בוראו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. דהיינו כשאדם רוצה לבוא לפני ולפנים לדבר עם קונו בתפילה, אז צריך להיות במדרגה גבוה יותר, דהיינו ברננה ולא סתם בשמחה.

אולי יש להציע רמז במילת "ברננה" ממה שכתבנו ממרן ראש הישיבה שליט"א לעיל. כשאדם בא לפני ה' יתברך כמו בראש השנה שכולנו עוברין לפניו כבני מרון<sup>31</sup>, וגם ביום הכיפורים כביאת הכהן גדול לפני ולפנים לעשות העבודה, צריך לבא לפניו "ברננה" ושורשיו ר-נ-נ שהוא כנגד הרוח הנפש והנשמה. צריכים לבוא לפני ה' יתברך בכל החלקים שלנו – רוח, נפש, ונשמה. במדרגה זו יכולים לבוא לפניו כראוי לעבדו.

סמך לזה נמצא במוסף של ראש השנה כשאומרים סדר מלכויות כדי להמליך הקב"ה עלינו, וחלק עיקרי מאותו סדר הוא תפילת עלינו לשבח. ואומרים שמה "ואנחנו

איתא במס' תענית כט. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה, ע"כ.

ויש לדקדק לשון "מרבין" ו"ממעטין", דמשמע שבכל השנה בסתם צריך אדם להיות בשמחה וחו"ל אומרים שבאב צריך למעט אותה ובאדר צריך להרבות.

וכן אמר דוד המלך ע"ה (תהלים ק, ב) וז"ל עבדו את ה' בשמחה, ע"כ. ובאמת כבר כתוב ענין זה בתוכחה שבמשנה תורה (דברים כח, מז) וז"ל תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה, ע"כ. וכתב על זה רבינו בחיי וז"ל יאשימנו הכתוב בעבדו השי"ת ולא היתה העבודה בשמחה, לפי שחייב האדם על השמחה בהתעסקו במצות, והשמחה במעשה המצוה מצוה בפני עצמה, מלבד השכר שיש לו על המצוה יש לו שכר על השמחה, ועל כן יעניש בכאן למי שעובד עבודת המצוה כשלא עשאה בשמחה, ולכן צריך שיעשה אדם המצות בשמחה ובכוונה שלימה, ע"כ. הרי שכל מעשי מצוה של אדם צריכים נקודת שמחה. ולכאורה כיון שכל מעשים שעושה האדם הם לעבודת הבורא, אפשר שיש יסוד גדול בחיי אדם שצריך להיות בשמחה תמיד בכל עבודתו בקודש.

אכן יש להסביר המשך הפסוק מתהלים שכתבנו לעיל וז"ל עבדו את ה' בשמחה באו לפני ברננה, ע"כ. אי נימא דרישא מדבר על עבודת ה' שבכל זמן ובכל עת, מה מוסיף הסיפא ב-"באו לפניו"? לכאורה, כל רגע וכל מקום שמוצא אדם עצמו, הוא עומד ועובד לפני הקב"ה, ומה הבנה במלים באו לפניו? ועוד, אם עובד את ה' "בשמחה", מה ההבנה דבעי דוקא הרגשת "ברננה" בזמן שבא לפניו לפני הקב"ה?

אפשר לנו להסביר הענין בסיוע מיסוד נווה ששמעתי ממרן ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א פעם אחת לפני כמה שנים בשיחה לפני ראש השנה<sup>30</sup>. בתפילת עלינו לשבח שאומרים בסוף כל תפילה אומרים

<sup>31</sup> עיין מס' ראש השנה טז :

<sup>30</sup> ועיין בספרו החדש "שעה נביי" על תפילה עמ' 123.

ע"כ. ורש"י מפרש ה"בקר" בתחלתה הוא הגאולה ו"לילות" שבסופה מדבר על הגלות. ולפי מה שכתבנו מבינים יפה- בשעבוד גלויות איננו רואים החשבונות של הרבוננו של עולם וסומכים על מידת האמונה בהבטחת הקב"ה שיש אור בקר אחר חשיכת הלילה, אבל בזמן הגאולה, הבא עלינו במהרה, יכולים לראות האמת של השגחתו הפרטית בעולם בכל מעשיו בבירור כשמש זורח.]

ואולי בזה יש לפרש הפסוק רננו צדיקים בה' לישירים נאווה תהלה (תהלים לג, א). דהנה כתב הרמ"א בסעיף הראשון שבכל השולחן ערוך וז"ל שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות צדיקים אשר הולכים לפני האלקים, ע"כ. ומסביר המשנה ברורה (סק"ד) וז"ל דהיינו שיציר בנפשו תמיד איך הוא עומד לפני השם יתברך, כי הקב"ה מלא הארץ כבודו, ע"כ. הרי צדיקים בכל זמן ובכל עת משימים ה' לפני עיניהם והם כאילו באים לפניו תמיד. אולי בזה נבין למה כתוב "רננו צדיקים לה", " מפני שהם באים לפני השם יתברך בכל עת ובכל שעה, והם עומדים לפניו בכל רוח בכל נפש ובכל נשמה שלהם.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנזכה להשיג מדרגה זו לעמוד לפניו בכל עת ובכל שעה כמו שכתוב "שויתי ה' לנגדי תמיד" ובזה נזכה לעלות ג"כ למדרגה שכתב הרמ"א בסוף הלכות מגילה, והוא "טוב לב משתה תמיד".<sup>33</sup>

כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה" וזה מדבר על הגודל ועמקות המדה שאנו מתבטלים לגמרי לה' יתברך ומקבלים עול מלכותו. וגם נמצא בסדר העבודה של יוה"כ שמתפללים תפילה זו, והוא מקום עיקרי בגלל קבלת עול מלכות שמים ע"י אמירת שם המפורש.

ולפי דרכנו נראה להסביר עוד מקרא שמבחינן בין "שמחה" ל-"רננה". בתהלים (צב, ה) כתוב וז"ל כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידיך ארנן, ע"כ. ומסביר המלבי"ם וז"ל יש הבדל בין פעולה ובין מעשה, הדבר הנגמר ונשלם נקרא מעשה והעסק שעודו מתעסק בו יקרא פעולה, ע"כ. ואולי י"ל שבעולם הזה האדם בחייו רואה כל הפעולות ה' יתברך שמסבבו בחייו ויודע שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד. וע"י אמונה זו, אדם משמח בחלקו ומצבו וגם עובד ה' בשמחה אפ' במיעוט הבנתו את חשבונות של הקב"ה. אבל אחרי מאה ועשרים שנה כשעולה לשמים ועומד לפני כסא הכבוד, אז רואה כל העמקות של מעשי ה' וכל הפרטים ודקדוקים שלא השיג בשכלו בחייו. ואז מבין האמת שמשגיח השם יתברך את העולם ובפרט העולם של האדם עצמו, וזה מביא אותו לידי הכרה שה"פעולות" שראה בחייו היו באמת "מעשים", כמו שכתבנו לעיל מן המלבי"ם. הרי בפסוק זה ראינו אותו חילוק בין "רננה" ל-"שמחה", ש"רננה" מדרגה גבוהה מ"שמחה" כמו שאמרנו לגבי עבודת ה'.<sup>32</sup>

[גם הפסוק שבא לפני זה בתהלים פרק צב הולך בכיוון זה. בפסוק ג' כתוב להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות,



<sup>33</sup> ומדרגות אלו הם ההתחלה והגמר של הרמ"א בחלק אורח חיים

<sup>32</sup> עוד בענין מילת רינה, יש לעיין בפירוש הגר"א על סי' שמואל א' א, ב; בסי' ישעיה ה, יב; ובסי' משלי יא, א.

# ימא טבא לרבנן

הגדה של פסח עם פירוש

**מגיד לאדם**

ממורנו המשגיח הרה"ג

**רבי בעריל ויסבורד  
שליט"א**

ונלוה אליו פירוש

**נחלת אבות**

ליקוט מתורתם של

מורנו ורבנו ראש הישיבה הגאון הגדול  
**הר"ר יעקב יצחק רודרמן**  
זצוק"ל

ומורנו ורבנו ראש הישיבה הגאון הגדול  
**הר"ר שמואל יעקב וינברג**  
זצוק"ל



*Available at your  
local Seforim stores  
after Purim!*

# א פריילעכן פורים

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoachim  
Please email [alumni@nirc.edu](mailto:alumni@nirc.edu)

