

זמן קריאת המגילה

החודש⁵: אף כי גם זה שהזמנים די"א י"ב וי"ג כשרים לקריאת המגילה הוא ענין של שעת הדחק ובדיעבד בזמן הזה.

[ויתירה מזו: אפילו זה שהכפרים מקדימין ליום הכניסה אינו אלא היתר, ש"נתנו להם חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה⁶, "הקילו על הכפרים כו"⁷, אבל מגילה בזמנה אינה אלא הקריאה בי"ד ובט"ו⁸].

אעפ"כ יש להקריאה די"א י"ב וי"ג יותר שייכות לימי הפורים, מאשר הקריאה דכל החודש, כדלקמן.

ב. ויובן זה בהקדים הביאור בהמשנה "מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו":

מאחר שקריאת המגילה בי"א בי"ב בי"ג אינה אלא קולא ותקנתא דרבנן, בזמנים מסויימים לאנשים מסויימים, למה מתחיל במשנה לבאר את זמני קריאת המגילה בי"א ולא בעיקר הזמן דקריאת המגילה – בי"ד ובט"ו?

(5) לשון השו"ע שם. ובפשטות ה"ז רק עד ט"ו, אבל לא אחר כך, דכתיב "ולא יעבור", כבירושלמי שם.

(6) לשון רש"י במשנה ריש מגילה ד"ה אלא. (7) מגילה שם. וש"נ. ופשיטא למסקנת הגמרא (ד, ב) מפני שמספיקין מים ומזון, כבפרש"י שם דשכר הוא להם, כדלקמן בפנים ס"ג.

(8) ראה מגילה ה, רע"א ובפרש"י שם ד"ה שלא בזמנה.

א. במשנה ריש מס' מגילה: מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו . . . שהכפרים מקדימין ליום הכניסה.

והנה, זה שי"א באדר הוא יום הראוי לקריאת המגילה, אי"ז רק "בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן" (שדוקא אז שייך הדין דכפרים מקדימין ליום הכניסה)¹, אלא גם "בזמן הזה² נפסק בשו"ע³ ש"המפרש בים והיוצא בשיירה ואינו מוצא מגילה להוליך עמו יקראנה בשלושה עשר או בשנים עשר או באחד עשר בלא ברכה".

והנה אע"פ שבדיעבד "כל החודש כשר לקריאת המגילה"⁴ (וכמו שפסק הרמ"א³ "והכי נהוג") – ישנו חילוק עיקרי בין קריאת המגילה בי"א בי"ב ובי"ג לבין קריאת המגילה "מתחילת

(1) מגילה שם. וברמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ט "בזמן שיש להם לישראל מלכות". ובפיה"מ להרמב"ם מגילה רפ"א: בזמן שהיתה ידינו (פשוטה ו - !? - ואינו בהעתקת קאפח. וכל' הרמב"ם בל' איס"ב ספ"ח (מכתובות כו, ב) ובכ"מ רק) תקיפה לקיים המצות בשלימותן.

(2) כ"ה בגמ' ורמב"ם שם (שבזמן הזה כו' אין קורין אותה אלא בזמנה). ובפיה"מ שם מפרש: רוצה לומר מיום שנתחבר הגמרא (בקאפח "התלמוד" - וכל' הרמב"ם בהקדמתו לס' היד - כמה פעמים) כו'. ולהעיר מספיקו דהראש יוסף אם קראו הכפרים בכניסה בזה"ז - נעתק לקמן בשוה"ג להערה 16.

(3) או"ח סי' תרפח ס"ז.

(4) ירושלמי מגילה פ"א ה"א.

כמ"ש בגמרא¹³ למסקנא "אלא אימא מפני שמספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכים" שזהו ענין של "שכר הוא להם"¹⁴ – אעפ"כ גם הקריאה המוקדמת הלזו (לבני הכפרים) היא בגדר ד(זמן קריאת המגילה).

[בסגנון אחר: קריאת המגילה בי"א וכו', אע"פ שסיבתה היא תקנה להגברא, אבל עי"ז נפעל גם בהחפצא (קריאת המגילה), שזה נעשה (בשייכות לבני הכפרים) זמן של קריאת המגילה¹⁵].

כשקורין את המגילה אז, הנה לא זו בלבד שבני הכפרים מקיימים מצוה (קריאת המגילה) המוטלת עליהם, אלא (גם) מגילה נקראת – קיום קריאת

אע"פ שזהו סדר הימים בחודש – אבל הרי במשנה מבאר את הלכות קיום המצוה – א"כ יותר היה לו להביא בתחילה את עיקר הקיום ואח"כ את הקולא וכו'.

ובפרט שהי' יכול לומר סדר הימים, אלא שמן המאוחר אל המוקדם: "מגילה נקראת בט"ו בי"ד בי"ג בי"ב בי"א" – והרי זהו באמת הסדר בהמשך המשנה, כשמפרש את הזמנים "כרכין המוקפין חומה כו' קורין בט"ו, כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד"⁹, ואח"כ מפרש¹⁰ במשנה מתי מקדימין ליום הכניסה.

גם צריך להבין – כמו שהקשו מפרשים¹¹: למה נקט הלשון "מגילה נקראת" – ולא כמ"ש בכ"מ "קורין את המגילה"?

ג. ויש לומר ההסברה בזה:

בהסדר בי"א וכו' גופא בא במשנה להדגיש, שאע"פ שהטעם שאפשר לקרות את המגילה בי"א ובי"ג הוא מפני ש"חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין", או יתירה מזו¹²,

(9) וראה הון עשיר למשנה שם. וברמב"ם שם ה"ד מתחיל מט"ו ואח"כ י"ד, ובהלכה ז מפרט הסדר דימי הכניסה בסדר אחר ממשנתנו.

(10) עי' בגמ' שם (ד, ב). אבל י"ל שעיקר הקושיא בגמ' היא בהסיפא דנקט סידורא דיומא (עיי"ש בר"ח ורש"י וריטב"א בתירוץ הגמ'), כי משנה מהסדר ברישא דנקט סידורא דירחא, וגם אינו בסדר ימי החודש לאחוריו. אבל מובן דגם בהרישא מצ"ע צריך לטעם והסברה על סדר זה.

(11) ריטב"א וטורי אבן ריש המס'. ועוד.
(12) דלהטעם כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים הי' עכ"פ צורך המצוה דפורים.

(13) ד, ב.

(14) פרש"י שם ד"ה אלא. ומשמע שהוא מפני שהם מספקין כל השנה מים ומזון כמ"ש במאירי שם (ראה פנ"י שם ב, א ד"ה מגלן). אבל לפי פי' הריטב"א דמספקין מים ומזון ביום הפורים הרי זה צורך פורים עכ"פ. וכן פי' הרשב"א (והר"ן כו') שהביא הריטב"א שם, שמספקין ביום הכניסה – הרי"ז גם לצורך פורים (אבל לא תקנתא דכרכים אלא דבני הכפרים שלא יתבטלו מסעודתם).

(15) להעיר מדיני סוכה – נסרים שרחבן ד' והפכך על צידהן שאין בהם ארבעה כו' דנעשו כשפודין של ברזל, אף שסיבת הפסול שלהם היא מחמת "גזירת תקרה" (סוכה יד, ב. רש"י שם. רמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ז). ראה צפע"נ לרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב. וראה עד"ז בכמה ענינים (לגבי קרבנות דיולדות ויו"ט שני דחגה"ש) – לקו"ש ח"ז ע' 134 ואילך. וש"נ. אלא שבנדוד' הוי יתירה מהנ"ל, כיון שאנשי כנה"ג תקנו מלכתחילה זמנים אלה, כדלקמן בפנים. וראה לקמן הערה 25.

וי"ג: קריאת המגילה בימים אלו הוא (לא רק ענין של "קורין את המגילה" – דין (והיתר) במעשה וקיום המצוה שמצד הגברא, אלא) "מגילה נקראת" (מבלי להזכיר את הקורא, הגברא) – זהו זמן קריאתה של המגילה.

יתירה מזו: ממ"ש בגמרא¹⁷ שאנשי כנסת הגדולה רמזו את הזמנים בהמגילה – "לקיים"²⁰ את ימי הפורים האלה בזמניהם – זמנים הרבה תיקנו להם²¹ נמצא, שלא זו בלבד שימי י"א וי"ב וי"ג הם זמנים של קריאת המגילה, אלא²² שהקריאה בזמנים אלה היא (בעיקרה) שווה לימי י"ד וט"ו²³ (הם נכללים כולם ביחד ב"זמניהם"), הם אינם זמן ע"ד זמן של תשלומין (או "זמנים אחרים"²⁴), אלא הם כמו עצם הזמן י"ד וט"ו²⁵.

(20) אסתר ט, לא.

(21) ועד"ז הוא לשון הרמב"ם שם פ"א ה"ד "איזהו זמן קריאתה זמנים הרבה תקנו לה חכמים שנאמר בזמניהם".

(22) אולי י"ל נפק"מ בין ב' אופנים אלו, אם זמן קיום מצות מתנות לאביונים בבני הכפרים הוא ביום קריאת המגילה – ראה בעל המאור בתחלת המס' בשם ר' אפרים. וראה רמב"ם הל' מגילה פ"ב ה"ד ובנ"כ שם. צפנת פענח שם.

(23) להעיר מג' האופנים בהסברת גדר תוספת שבת (לקו"ש חט"ז ע' 233 ואילך), ובב' ההסברות גם להאופן שהוא בהחפצא דזמן התוספת גופא (ע"ש).

(24) ירושלמי כאן דעת ר' יונה "ליתן להם זמנים אחרים".

(25) וי"ל שזהו הנפק"מ בין הדרשה להבבלי "זמנים הרבה תקנו להם", לדעת ר' יונה בירושלמי שם "זמנים אחרים", שאי"ז כעצם זמן קריאה. ולדעת ר' יוסה בירושלמי שם "זמנים שקבעו

המגילה¹⁶ כדבעי. וכמובן גם ממ"ש בגמרא¹⁷ ש"אנשי כנה"ג" בימי מרדכי ואסתר¹⁸ שתיקנו את מצות קריאת המגילה, הם גופא תיקנו (ביחד עם זה) את כל הזמנים¹⁹.

וזהו הלשון "מגילה נקראת" – לא "קורין את המגילה" – ומתחיל מי"א י"ב

(16) ומה שבזמן הזה "אם נזדמן לו אח"כ מגילה חוזר וקורא אותה ביום י"ד אפי' קרא תחלה ביום י"ג ממ"מ קרא אותה שלא בזמנה" (רמ"א בשו"ע סי' תרפח ס"ז) – י"ל כיון דמעיקר הדין בזה"ז אין קורין אותה אלא בזמנה (בי"ד וט"ו).

אבל צ"ע דבכ"י לטור שם סד"ה שדרו (ועד"ז בכל בו הל' פורים) כתב שהוא כדין [מההשוואה בכ"י מוכח שגם בזה"ז קריאת המגילה בזמנים אלו, להיוצא בשיירא כו' הוא לא מנהג לזכרון בעלמא וכיו"ב, כ"א הוא בגדר מצות קריאה וזמן קריאה, וראה ריטב"א מגילה ה, א ד"ה ומגלה שלא בזמנה (כשמכריע כדעת בעל המאור) "וביחיד זה דליכא למיחש להא מוקימנא אדינני" שרוצה לפרוש בים או ליבשה אין לך בן כפר גדול מזה". ולהעיר מראש יוסף למגילה ב, ב בתחלתו "אם אירע שקראו הכפרים בכניסה (בזה"ז) אם יחזור ויקרא בזמנו בברכה דשמא מדינו יוצא כו""] בן כפר שהקדים ליום הכניסה שאם הי' בעיר בי"ד חוזר וקורא עמהם (מגילה יט, א, ראה פרש"י שם. [ולהעיר דבמאירי שם מפרש דלא קרא עדיין ביום הכניסה]. אבל ראה תוס' שם ד"ה בן כפר ד"נעשה כבני העיר". וי"ל שכן הי' עיקר התקנה דאנשי כנה"ג (וראה לשון הר"ח שם). וכן משמע מכל בו שכתב: אמנם אם נתעכב ונמלך ולא הלך חוזר וקורא בי"ד כו' כדין בן כפר כו' – שבוזה אגלאי מילתא שמעולם לא נכנס בגדר דמפרש ויוצא בשיירא.

(17) מגילה ב, א.

(18) פרש"י שם ד"ה מכדי.

(19) ולהעיר מרש"י מגילה ה, א ד"ה ערב שבת זמנם.

המגילה) לקיים עוד מצוה שזמנה ביום זה וכיו"ב – איזו ממצות הללו עליו להקדים: אם זהו בתחילת החודש, עליו להקדים את המצוה שזמנה אז, אבל אם המדובר הוא ב"א ב"ב ובי"ג יש מקום לומר שעליו להקדים את קריאת המגילה.

ה. זה שבקריאת המגילה מצינו ענין זה – שגם הימים, שבעצם (– בהמפורש בקרא) אינם זמן קריאה, נעשים לזמן של קריאת המגילה – יש לומר הטעם בזה, כי כל הענין של המגילה, בין כתיבתה ובין קריאתה, הוא באופן כזה: כתיבת המגילה לא היתה בדומה להכתיבה דשאר ספרי התורה שבכתב – נביאים וכתובים, ועאכו"כ חמשה חומשי תורה, שהכתיבה (ע"י משה רבינו וכו')²⁸ היתה מלכתחילה בציווי ה', משא"כ כתיבת המגילה היתה ע"י בקשת אסתר²⁹ "כתבוני לדורות", וכמ"ש בגמרא³⁰ החכמים, אנשי כנסת הגדולה הי' אצלם שקו"ט ודעות בזה וכו'.

[ועד"ז גם בנוגע לעצם היו"ט דפורים וקריאת המגילה, שגם זה בא ע"י בקשת אסתר "קבעוני לדורות"²⁹ ושקו"ט ודיעות של החכמים בזה]³⁰.

אולם לאחר כתיבת מגילת אסתר, נעשתה המגילה חלק מספרי קודש,

סד"ה הנ"ל. טורי אבן ריש מגילה. מראה פנים לירושלמי ריש מגילה. ובכ"מ). ועצ"ע. ואכ"מ.
(28) ב"ב (יד, סע"ב): משה כתב כו' יהושע כתב כו'.

(29) מגילה ז, א.

(30) מגילה שם. וראה פרש"י שם. וראה בארוכה בכל הנ"ל (והשקו"ט במחלוקת בבלי וירושלמי). וש"נ.

ד. עפ"ז מובן במה שונה הקריאה ב"א י"ב ובי"ג מזה שכל החודש כשר לקריאת המגילה (שג"ז נוגע להלכה בזמן הזה במפרש בים ויוצא בשיירה, כנ"ל):

זה שכל החודש כשר לקריאת המגילה למדין בירושלמי²⁶ מ"ו החודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו', זאת אומרת שבכל החודש יש האפשרות (והחיוב) להגברא לקיים את החיוב המוטל עליו בה"זמן" ד"מי הפורים האלה", אבל אי"ז שייך להחפצא דהזמן, שימי החודש ייעשו לזמן דקריאת המגילה.

ויש לומר נפק"מ להלכה²⁷: בשעה שישנו עליו חיוב (מחוץ לקריאת

להם חכמים" (ראה פנ"מ "שהכתוב ניתן לדרוש לחכמים"), לכאורה י"ל שהוא רק כזמן תשלומין וכיו"ב (וע"ד כל ימי החודש לדעת הירושלמי).

וע"פ כהנ"ל יש לבאר השייכות והקשר להתחלתה לסיום מס' מגילה בבבלי: "כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום ערום סלקא דעתך כו' אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה", שגם שם מדובר לא בעצם הס"ת כ"א במטפחת, והשקו"ט שבגמ' שם היא בשייכות המטפחת לס"ת, אם זהו דין בהגברא (בשביל אחיזת האדם), או שהוא דין בהחפצא (שמוסיף בכבוד ס"ת), והמסקנא היא שהוא חלק מעצם ס"ת וקדושתה (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 143 ואילך). וע"ד זמן קריאת מגילה ב"א כו', שאף שאינו זמן המפורש במגילה ועיקר הזמן, ה"ז זמן קריאת מגילה וכעצם הזמן (די"ד וט"ו).

(26) שם.

(27) ואולי י"ל דנפק"מ בין הזמנים די"א י"ב י"ג וכל החודש, אם אחר יכול לקרות לפניו (ראה פרמ"ג שם (א"א) סוסקי"א), וידועה השקו"ט בפרש"י (וחי' הר"ן) ריש מגילה ד"ה אלא ויצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר" (ריטב"א שם

חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה" או כמ"ש הראב"ד שזהו בשייכות לקריאה "אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תיבטל מלקרותה בציבור".

(משיחות ומאמר מוצאי

ש"פ תצוה תשל"ט)

בשווה עם כל ספרי הכתובים האחרים שבתנ"ך – ואדרבה, עם עילוי ויתרון, כמ"ש הרמב"ם³¹ "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח

(31) הל' מגילה ספ"ב.

מגילת אסתר

ועל מ"ש "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל" השיג הראב"ד: א"א דבר הדיוטות הוא זה, כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרותה בצבור.⁵ ובהגמ"י הביא מקור הדברים מירושלמי:⁶ "ר' יוחנן ורשב"ל ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל מה טעמא קול גדול ולא יסף,⁷ רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן³ וזכרם לא יסוף מזרעם, הלכות הליכות⁸ עולם לו".

ולכאורה שיטת הרמב"ם דורשת ביאור, דה"ז חידוש גדול לחלק בין מגילת אסתר לשאר כל ספרי הנביאים והכתובים בעצם קיומם בתורת כתבי קודש, ודברי הירושלמי מתפרשים על נכון גם כשיטת הראב"ד דנביאים וכתובים יבטלו מלקרות בהם משא"כ במגילה שלא יבטלו מלקרות בה בצבור. וכן יש לפרש הלימוד מהנאמר "קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם

עליו ולא תגרע ממנו אלא שבזמן ההוא תרבה הטובה והשמחה והמנוחה עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם כאילו נתבטלו המועדים". וראה שו"ת הרשב"א ח"א סצ"ג.

(5) וראה גם מאירי מכות כג, ב.

(6) מגילה פ"א ה"ה.

(7) ואתחנן ה, יט.

(8) חבקוק ג, ו.

א. כתב הרמב"ם¹: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר² כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני ימי הפורים לא יבטלו שנאמר³ וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם.

הנה הרמב"ם נקט כאן שתי הלכות בפורים, חדא לענין מגילת אסתר, דמגילת אסתר שונה משאר נביאים וכתובים שהם עתידין ליבטל לימות המשיח, ומגילת אסתר קיימת לעולם. והב' דכל זכרון הצרות והתקנות שבאו עי"ז יבטלו לימות המשיח, אבל ימי הפורים לא יבטלו אף שגם הם נתקנו בשביל הצרות.⁴

(1) הל' מגילה ספ"ב.

(2) ישע' סה, טז.

(3) אסתר ט, כח.

(4) במדרש (מובא ביל"ש משלי ט) "כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלין לעולם". ובשו"ת הרדב"ז (מובא להלן בפנים) "ח"ו שיתבטלו המועדים דהא כתוב לא תוסף

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

מוכח, מאי קאמר "עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה".

גם צ"ב לשון הגמ' "ספר, מה שכתוב במגילה", דלכאורה בהמשך להלשון "מה שכתוב בנביאים" הול"ל "ספר, מה שכתוב בכתובים". ועוד דבירושלמי שם⁶ לפני"ז מובא כל הענין ושם הל' "ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים . . . זאת תורה . . . זכרון אלו הנביאים . . . בספר אלו הכתובים", ובודאי שהדברים מדויקים, וצ"ב במאי פליגי.

ג. ונראה לומר, דהנה בגמ' להלן¹⁷ מבואר דד' ספרים הראשונים חלוקים ממשנה תורה, דהד' ספרים "משה מפי הגבורה אמרן" וספר דברים "משה מפי עצמו" אמרו¹⁸. ובתוס' שם "משה מעצמו אמרם – וברוח הקדש", והיינו דודאי אין לפרש "מפי עצמו" כפשוטו, שהרי "האומר שאין תורה מעם ה' . . . אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו ה"ז כופר בתורה"¹⁹. ובגמ' מנחות²⁰ "עד כאן (שמונה פסוקים אחרונים של תורה) הקב"ה אומר ומשה כותב כו" (וברמב"ם הל' תפלה²¹ "שמונה פסוקים שבסוף התורה . . . אע"פ שהכל תורה היא

לא יסוף מזרעם", דהיינו לענין קריאתם וזכרם בציבור, ומה הכריח את הרמב"ם לפרש דמגילת אסתר שונה משאר כל הנביאים והכתובים בעצם תורת כתבי קודש וקיומה לנצח.

ב. ונראה בזה, דהנה במגילה⁹ איתא "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות"¹⁰, שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים¹¹, שלישים ולא רבעים (פרש"י: בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות¹² ובמשנה תורה¹³ ובספר שמואל¹⁴ וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו). עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה¹⁵ כתוב זאת זכרון בספר, כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה (פרש"י: דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד), זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה".

ותמהו אחרונים¹⁶, דמה מצאו החכמים בקרא ד"כתוב זאת", שהרי גם בו מוכח דמלחמת עמלק נזכרת רק שלש פעמים, ולא הוצרכו לראי' כ"א להוכיח דמה שכתוב "כאן" (בפ' בשלח) ומ"ש במשנה תורה נחשבים לאחת, ואיך נלמד זה מקרא ד"כתוב זאת". ואם מסברא הוא

(9) ז, א.

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

(11) משלי כב, כ.

(12) ס"פ בשלח.

(13) תצא כה, יז.

(14) א פט"ו.

(15) בשלח יז, יד.

(16) יעויין בטורי אבן, פני יהושע, שפת אמת,

ועוד.

(17) לא, ב.

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

(19) רמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ח), ע"פ סנהדרין צט, א. פיה"מ שם יסוד השמיני.

(20) ל, א.

(21) פ"ג ה"ו.

דספרים הראשונים נתגלו ע"י השי"ת, אלא שהי' באמצעותו של משה, שהשי"ת שם את הדברים בפיו, ומשה הי' מעתיקן בכתב. וא"כ לא התערבה דעתו של משה במסירות הדברים, אלא כולו "מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה". משא"כ במשנה תורה אף שגם הוא נאמר "מפי הגבורה", מ"מ התגלות הדברים היתה ע"י משה, דמשה הי' מדבר מעצמו את דברי ה' אשר השיג בדעתו ע"י נבואה – "כמו השליח המדבר כאשר צוה לו המשלח" (ובל' הרמב"ן²⁷ "משנה תורה . . מפי עצמו אמרו, הגבורה עשתה משה שליח בינה ובין כל ישראל")²⁸.

ויתבארו עפ"ז דברי הראב"ן²⁹ שפי' הא דקיי"ל ד"אפילו מאן דלא דריש סמוכים בעלמא במשנה תורה דריש³⁰ – "וטעמא

ומשה מפי הגבורה אמרם כו"). ובלשון הרמב"ן²² "זה אמת וברור שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזניו של משה"²³. וא"כ צ"ב כיון דגם משנה תורה נאמרה מפי הקב"ה (ברוה"ק), סוף סוף מהו החילוק בין משנה תורה לד' ספרים הראשונים, ואמאי חשיבא משנה תורה כנאמר "מפי עצמו".

ובביאור הדבר כתב המהר"ל²⁴, וז"ל: "אין הכוונה בזה ח"ו שיאמר משה דבר מפי עצמו אף אות אחת, רק ההפרש שיש בין המשנה התורה ובין שאר התורה, כי התורה שנתן השי"ת לישראל יש בה שני בחינות, הבחינה האחת מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה, הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה . . וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה. ולפיכך כל דבור שנאמר בתורה אף שמשה הי' מדבר אותו . . הי' השי"ת נותן הדבר בפיו וכמו שכתוב²⁵ בעשה"ד משה ידבר והאלקים יעננו בקול, וכך הי' בכל דבור שהי' מדבר משה . . אבל משנה תורה הי' מדבר משה מעצמו כמו השליח שמדבר כאשר צוה לו המשלח כו".

ומבואר²⁶ דשונה אופן התגלות הדברים במשנה תורה מד' ספרים הראשונים.

(22) בהקדמת פירושו על התורה.

(23) ועד"ז ברבינו בחיי ברכה לג, ד. ובארוכה בבית אלקים להמבי"ט שער היסודות פל"ד. וראה רש"י סנהדרין נו, ב ד"ה כאשר צוך.

(24) תפארת ישראל פרק מג.

(25) יתרו יט, יט.

(26) ראה לקו"ת שה"ש כ, ג. אוה"ת ריש דברים.

(27) בחוקותי כו, טז.

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

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

(29) בשו"ת סי' לד.

(30) ברכות כא, ב. יבמות ד, א.

מגילת אסתר, דכיון שנאמרה ברוח הקדש ולא בנבואה, א"כ אם היתה נכללת בתוך כתבי הקדש היתה שייכת לכתובים ולא לנביאים³⁴, והר"ז סוג אחר (רביעי) של תורה, ו"כתבתי לך שלישים . . . ולא רבעים".

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

וממשיך בגמ' "זכרון מה שכתוב בנביאים". ונראה דהכי פירושו, אחרי שנתברר דעיקר הקובע בהא ד"שלישים" ולא רבעים" אינו אופן התגלות הדברים, כ"א דינם אחרי שבאו בכתב, א"כ עיקר הדגשת החילוק בין תורה לנביאים לענין זה (אינו מה שחמשה חומשי תורה נתגלו ע"י נבואת משה שהיא סוג אחר של נבואה מזה של יתר נביאים, אלא) הוא בגדר נתינת בכתב. דהנה האברבנאל³⁵ כתב, דספרי הנביאים נכתבו עפ"י ציווי

משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להידרש³¹. וי"ל דכוונתו היא, שבד' ספרים הראשונים "שהי' השי"ת נותן הדבור בפיו" של משה, אין הכרח דאיכא איזה טעם וסיבה (הניתנת להשיג) בסמיכות הדברים, ולכן לא דריש סמוכין. משא"כ במשנה תורה שגוף הדברים וסדרן השיג משה בדעתו, ומעצמו הי' אומר את דברי ה' אשר השיג "כאשר צוה לו המשלח", א"כ בהכרח שסדר הדברים מובן ומושג, ואיכא למדרש סמוכין.

ד. ועפ"ז יש לבאר הקס"ד והמסקנא דהחכמים בימי אסתר. דהם סברו שמה שכתוב "שלישים" ("בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק"), אין הכוונה דצריך שיהא מוזכר שלש פעמים בתורה, כ"א דצריך להכתב בשלשה מקומות בתורה חלוקים ונפרדים בגדרן (ע"ד לשון הגמ' בכ"מ³² "דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים"). ומאחר שמשנה תורה נכתב ע"י אופן וסוג אחר של נבואה מזה של ד' הספרים להכי נחשב האמור בס' שמות ובס' משנה תורה שהם בשני מקומות חלוקין בגדרן. והנאמר בנביאים הוא סוג אחר של תורה שאינו דומה לחמשה חומשי תורה שנתגלו ע"י משה רבינו בסוג אחר של נבואה לגמרי³³. והרי יש כבר "שלישים", וא"א להוסיף

(31) ודלא כתוס' יבמות שם ד"ה וכי. רמב"ן וריטב"א שם.

(32) מגילה לא, א. ע"ז יט, ב. וראה גם ב"ק צב, ב.

(33) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו.

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

(35) בהקדמת פירושו לנביאים ראשונים.

וכתובים ע"ג נביאים³⁸). אלא שמגילת אסתר שונה מנביאים משום שנאמר בה דין מסויים של כתיבה ב"ספר". ונמצא לפ"ז דנוסף על היות המגילה חלק מן הכתובים מאחר שנאמרה ברוח הקדש, יש בה עוד דין מסוים של ספר, שענינו הוא עצם קיום הדברים בכתב³⁹.

(38) רמ"א יו"ד סו"ס רפב – ע"פ ר"ן מגילה כז, א. תוס' ב"ב יג, א. וראה גם ריטב"א ר"ה לב, א. ומש"כ המאירי והאבודרהם (נסמן לעיל הערה 34) דנביאים קדושתן למעלה מכתובים, היינו לענין קדושת הדברים עצמן, ולענין סדר קדימת אמירתן. אבל קדושת הספרים דנו"כ שווין, וכמש"כ החת"ס בהגהותיו לאו"ח סי' קנג (ומביאו בשו"ת שלו יו"ד סי' רעט) לישוב קושית המג"א בסתירת דברי הר"ן.

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

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

נמצא דאיכא ג' סוגי כתיבה: מגילה לדעת שמואל, דכל דין כתיבתה הוא רק כדי שלא

ה' (וזהו אחד מהחילוקים בין נביאים לכתובים, דבכתובים לא בא עליהם ציווי אלקי לחברם). ומ"מ מדרשת הגמ' "זכרון אלו נביאים" נראה דתורה ונביאים הם שני סוגי כתיבה נפרדים, דספרי נביאים (ועד"ז כתובים – דלענין זה לא מצינו שהוא שונה מנביאים) נכתבו רק למען יהיו הדברים נזכרים, והמכוון בהם הוא לא עצם קיומם בכתב, אלא שהכתב הוא כעין הכשר שעל ידן המה נקראים ונזכרים ("נבואה"³⁶ שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה"³⁷). משא"כ בה' חומשי תורה המכוון הוא (גם) בעצם הכתיבה, ונתינתם בכתב הוא ענין בפ"ע, ולא רק אמצעי לקריאתם וזכירתם.

ומסיים הגמ' "בספר מה שכתוב במגילה". ור"ל דנאמר בזה דין מיוחד שיכתבו הדברים ויתקיימו בתורת ספר, והיינו דהמכוון הוא בעצם הכתיבה בספר, ולא רק כדי שיהיו נקראים ונזכרים כשאר נביאים וכתובים. והא דנתקיימה ע"י מגילת אסתר הזכרת מעשה עמלק ב"שלישים" (שפירושו כנ"ל שלשה מקומות בתורה חלוקים בדין כתיבתם), אינו מחמת היותה חלק מכתובים השונה מנביאים באופן התגלותה (ברוה"ק ולא בנבואה), דהרי לענין קדושתם ודינים בכתיבתם שווים הם (דהרי מניחים נביאים ע"ג כתובים

(36) מגילה יד, א.

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

מקור בתורה לכתובת המגילה בין הכתובים, אבל אין שום הכרח לחדש דאיכא בי' דין מסוים של "ספר" נוסף על היותו חלק מן הכתובים.

ומדויק לפ"ז מה דממשיך שם מיד לאח"ז "המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני" ומפרש בצפנת פענח⁴¹ "ור"ל הכתיבה", והיינו דבא להוסיף על הנאמר לפנ"ז דהוי רק חלק מהכתובים, וע"ז מוסיף דנאמר עוד דין כתיבה מיוחד של מגילה (לבד ממה שנתקיים על ידה הדין בכתובים שיהי' כתוב בהם מעשה עמלק). ונמצא דלמסקנא שיטת הבבלי והירושלמי בגדר מגילת אסתר מתאימים.

וי"ל דזהו יסוד שיטת הרמב"ם ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר".

דהנה בשו"ת הרדב"ז⁴² ביאר מאמר הירושלמי דהנביאים והכתובים עתידין ליבטל – "כי לימות המשיח הלמוד יהי' מפי הגבורה כאשר הי' בימי משה רבינו ע"ה ולא יהיו שם ספיקות והויות אלא כך אמר פלוני משם פלוני עד מפי הגבורה שנאמר⁴³ וכל בניך לימודי ה' ולא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים אלא הכל יהי' מבואר בחמשה סדרי תורה ולא יהי' דבר נלמד משום

הא ד"שלישים ולא רבעים" כלל ב"צערם" של חכמים.

(41) פ"א מהל' מגילה ה"א.

(42) ח"ב סי' תרסו.

(43) ישעי' נד, יג.

וזהו דיוק לשון הגמ' "בספר מה שכתוב במגילה", ולא "בכתובים", להדגיש דמגילת אסתר שונה ויש בה הוספה על יתר הכתובים בזה שנאמר בה דין כתיבה בעצם, וממילא היא נעשית ספר נפרד ("מגילה"), ובזה נגמר הקיום של "הלא כתבתי לך שלישים" (הזכרת מלחמת עמלק בשלשה מקומות בתורה שונים ונפרדים בגדרם בכתב): בתורה, ש(עיקר) ענינה הוא עצם התיבות והאותיות: בנביאים, ש(עיקר) ענינה הוא תוכן הדברים; ובמגילה ש(עיקר) ענינה הוא עצם מציאות הדברים בספר.

ה. והנה מובא לעיל ס"ב דבירושלמי באה מימרא זאת בלשון "בספר אלו הכתובים", והיינו דס"ל דאין ללמוד מ"בספר" דאיכא דין כתיבה נפרדת ומסוימת של מגילה, אלא שהיא רק חלק משאר הכתובים. והיינו משום דלא נזכר שם כלל מה דשלחו החכמים "הלא כתבתי לך שלישים", וכל סיבת התנגדותם לפי הירושלמי היא משום – "אלה המצות . . . אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר". וא"כ לא הוצרכו אלא⁴⁰ למצוא

תהא כקורא בע"פ; נביאים, דאיכא דין כתיבה בעצם, אלא שהמכוון הוא בשביל זכרון הדברים; חמשה חומשי תורה ומגילה לדין דניתנה לכתוב, שהמכוון הוא בעצם הכתיבה כשלעצמה.

(40) זהו גם טעם השינוי בהתחלת הלשון בין הבבלי לירושלמי, דבבבלי איתא "כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה", ובירושלמי "מה שכתוב בתורה". דעיקר החידוש בבבלי הוא דמש"כ "כאן ובמשנה תורה" חשוב כאחד (ועדיין לא נגמר "שלישים"). משא"כ בירושלמי דלא נזכר

ו. והנה בגמ' שם⁴⁷ "דברי שלום ואמת"⁴⁸. . מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (ובפרש"י "כספר תורה עצמו"). וצ"ב דהרי כל כתבי הקדש אין כותבין אותן אלא בשרטוט⁴⁹, ואמאי מדמה מגילה לספר תורה דוקא, וגם מהו לשון אמיתה של תורה.

וי"ל, דהנה מצינו במשנה פרה⁵⁰ "המים המכזבים פסולין (למי חטאת) אלו הם המים המכזבים, המכזבים אחד בשבוע". ובפ"י הרע"ב "מים המכזבין, הפוסקין כמו אשר⁵¹ לא יכזבו מימיו פסולין, דמים חיים בעינין". והיינו דכיון שזרימת המים אינו מתקיימת תקופה שלימה א"כ גם בעת זרימת הנהר אינו נקרא מים חיים אמיתיים אלא מכזבין (מלשון שקר וכזב), דאמת צריכה להיות מוחלטת⁵², ולא רק ביחס לזמן מסויים.

ויתכן דזהו דיוק הלשון "אמיתה של תורה", היינו ענין הקיים לנצח, וזה שייך רק לתורה ולא לנביאים וכתובים, כנ"ל.

התורה מתבטלת גם מה שצותה לכתוב לא יתבטל, משא"כ בכל ספרי נביאים וכתובים שלא צייתה התורה לכותבם". ובמראה הפנים לירושלמי שם הקשה דא"כ גם ספר שמואל לא יתבטל דמאותו קרא גופא נלמד זכירת מלחמת עמלק בספר שמואל. ולהמבואר בפנים ע"ש.

(47) טז, ב.

(48) אסתר ט, ל.

(49) רמב"ם הל' ס"ת ספ"ז.

(50) פ"ח מ"ט.

(51) ישעי' נח, יא.

(52) וראה יד המלך על הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ד בביאור לשון הרמב"ם שם "הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו".

ספר כאשר הי' קודם שנתנו וזהו שאמר ר' יוחנן הנביאים והכתובים עתידין ליבטל שלא ילמדו מהם דבר זולת תורה שבכתב שממנה נלמד הכל וכל דקדוקי' מפי הגבורה⁴⁴.

וע"פ המבואר נראה דהרמב"ם הוסיף עוד, דכיון דכל גדר כתיבת נביאים וכתובים הוא למען יהיו הדברים נקראים ונזכרים ("זכרון אלו הנביאים"), א"כ כשלא יהי' צורך בזכירתם, כי נבין מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים⁴⁵, ע"כ ממילא יתבטלו. משא"כ במגילה שנאמר בה דין נוסף ומיוחד לענין עצם קיומה בכתב ומציאותה בספר, לא שייך בה שום ביטול, כיון דאין תכליתה של הכתיבה כאמצעי לזכירה כ"א בעצם ענין הכתיבה⁴⁶.

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

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

(46) ראה בפירוש האלשיך למג"א (ט, כח) שביאר ג"כ דהמקור להא דמגילת אסתר אינה עתידה ליבטל הוא הלימוד מ"כתוב זאת וגו'", ובלשונו: "ע"כ ראו רז"ל לומר שלא יתבטל הספר הזה, כי מצות התורה היא לכותבו וע"כ כאשר אין

"זכרון מה שכתוב במשנה תורה", והוא כך, דע' בת"כ פ' בחקתי פ"ב פ"ח דאמר שם דשם זכירה לא שייך רק על דבר שאינו לפנינו ולכך ביצחק לא שייך זכירה רק ראוי' [בת"כ עה"פ⁵⁶ וזכרתי את בריתי יעקב וגו' "ולמה נאמר באברהם ויעקב זכירה וביצחק לא נאמר זכירה, אלא רואין את אפרו כאילו הוא צבור ע"ג המזבח"] וכמבואר ברכות דף ס"ב ע"ב מה ראה ["ובהשחית ראה ה' וינחם⁵⁷, מאי ראה . . אפרו של יצחק ראה"] וע' זבחים דף ס"ב ע"א גבי מקום המזבח ["מזבח מנא ידעי (אנשי כנה"ג מקומו היכא) אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום"] ולכן ס"ל דשל תורה הוא דבר הנמשך ופועל תמיד ולכך לא שייך בזה גדר זכירה. ובה א"ש מה דמבואר בנדריים דף י' דיכול להתפיס בשבועה שנשבע משה ע"ש בירוש' [במשנה שם "שבותה שקוקה נודר במוהי הרי אלו כינויין לשבועה" ובירושלמי קאמר "נדר נדר במוהי במומי, נדר משה ויואל משה"⁵⁸, ומפרש הצפע"נ דר"ל שהתפיס נדרו בשבועת משה⁵⁹], ואף דהא מבואר שם דף ס"ד ע"ב דהתירו לו ["משה רבינו לא ה' נשבע אלא מתוך שה' ירא מדתן ואבירם ולפיכך פתח לו הקב"ה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך"⁶⁰], וא"כ במה מתפיס. וע"כ כיון דכתיב בתורה הוי דבר נמשך ופועל תמיד⁶¹.

(56) בחוקותי כו, מב.

(57) דה"א כא, טו.

(58) שמות ב, כא.

(59) ויעו"ש (בר"ו ובפי' הרא"ש).

(60) לשון הר"ן שם.

(61) ובמק"א (צפנת פענח מהדו"ת סה, א)

ובגמ' להלן⁵³ "מאי דכתיב⁵⁴ ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה . . ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה". ופי' המהרש"א (בחדא"ג) "מיתורא דכ' הדמיון דרשו . . מקרא מגילה דמדמה לה לגופה של תורה כדאמרי' פרק קמא שלום ואמת כאמיתה של תורה". הרי דהך לימוד דהיא "כאמיתה של תורה" אינו רק ביחס לדין כתיבה בשרטוט, כ"א דממנה נלמד דעצם הדברים הכתובים במגילה דינם וגדרם כדברי תורה.

ז. והנה ברמב"ם שם לאחרי שכתב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל . . חוץ ממגילת אסתר", ממשך "והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה . . שאינן בטלין לעולם". ויש לדייק בזה, דלכאורה לפי המשך סגנון לשונו הול"ל בלשון דשלילה "חוץ ממגילת אסתר שלא תתבטל כחמשה חומשי תורה . . שאינן בטלין לעולם". וגם אמאי כותב "והרי היא קיימת" בלשון הווה ולא "ותתקיים" וכיו"ב.

וי"ל בזה עפמ"ש"כ בצפנת פענח⁵⁵ וז"ל: באמת זה תליא במה דפליגי במגילה דף ז' ע"א דת"ק ס"ל דזכרון לא שייך רק אנביאים ור"י ס"ל דגם אמשנה תורה [ר"ל דר"א המודעי וסתמא דתלמודא דריש "זכרון מה שכתוב בנביאים", דעל מש"כ בתורה ל"ש זכרון, משא"כ לר"י דדריש

(53) יט, ב.

(54) עקב ט, י.

(55) בהשמטות להל' תרומות ע' 120.

לנצח (והיינו שאם כי הדברים נאמרו בשעתן, וכבר כלתה אמירתם והתגלותם, מ"מ לעולם לא יגרע מחשיבות הדברים ותוקף הציווים וההוראות שנאמרו בהם), אלא עוד זאת, שגוף אמירתם והתגלותם לא פסקו ולא יסופו, וממילא דלא שייך בהם שום ביטול, אלא הדברים עצמן חיים וקיימים בהתחדשות תמידית לעד ולעולמי עולמים⁶³.

(מתורגם ומעובד ע"פ לקו"ש חכ"ו ע' 219 ואילך)

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

וא"ש משה"ק שם בירוש' למה אינו מביא גם משאול [ר' יונה בעי ולמה לינן אמרין במומי דנדר שאול, ויואל⁶² שאול", ובפני משה: "ולמה אין אנו אומרים דאם אמר בשבועה שנדר שאול נמי כינוי שבועה היא דהא ג"כ כתיב גבי' ויואל שאול. ולא חש הש"ס לתרץ הקושיא וכו'". והצפ"ע"נ מפרש דל"ש להתפיס כ"א בשבועה הכתובה בתורה משא"כ בנביאים] עכ"ל.

ועפ"י דבריו יתכן דזהו מה שרצה הרמב"ם להדגיש במש"כ "והרי היא קיימת", דהיינו לא רק דחמשה חומשי תורה ומגלת אסתר לא יתבטלו לעולם, כי נאמרו לכתחילה באופן שיתקיימו

כתב: כיון דהשבועה כתובה בתורה הוי דבר נמשך וכאילו השבועה ישנה תמיד.

62) ש"א יד, כד.

משלוח מנות, מתנות לאביונים ועד דלא ידע

נימא דטעם מצות משלוח מנות הוא כדי לספק לאחר לקיים סעודתו, מ"מ הר"ז חיוב נפרד מהחיוב סעודה המוטל עליו, והי' צריך להופיע בהלכה בפני עצמה.

ולהלן⁷ כתב הרמב"ם "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים. שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר⁸ להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ומלשון הלכה זו משמע דיסוד חיוב מתנות לאביונים הוא לא משום מצות צדקה, דהיינו למלאות מה שחסר העני, "די מחסורו אשר יחסר לו"⁹ (ורק שבפורים ניתוסף החיוב לחפש ולמצוא עניים כדי לקיים מצות צדקה)¹⁰, וגם לא למען שיהי' לעניים כדי לקיים סעודת פורים¹¹, אלא דהחיוב הוא לשמחם ע"י נתינתו.

א. כתב הרמב"ם¹: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר² ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד".

והנה מדהביא הרמב"ם החיוב דמשלוח מנות בהמשך לחיוב סעודה בהלכה אחת³ משמע דשני החיובים שייכי אהדדי. ואולי ס"ל בטעם מצות משלוח מנות כמ"ש בתרומת הדשן⁴ שהוא "כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כדמשמע בגמ' בפ"ק⁵ דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי ונפקו בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא"⁶.

אבל לכאורה אין זה מספיק דאף אי

(1) ה'ל' מגילה פ"ב ה"טו.

(2) אסתר ט, כב.

(3) כ"ה בדפוסי רמב"ם לפנינו, ובספרי תימן הוא בהלכה בפנ"ע (כמצוין במהדורת פרענקל).

(4) סי' קיא.

(5) מגילה ז, ב.

(6) בשו"ת חת"ס (או"ח סקצ"ו) מביא טעם אחר

מס' מנות הלוי על המגילה, דהוא למען הרבות שלום וריעות, וכתב דנפק"מ לדינא בין הנך שני טעמים, ע"ש. וכד' תרומת הדשן משמע בכמה ראשונים – ראה מאירי למגילה ה, א דבחל בשבת מאחרין סעודת פורים משום דבמשלוח מנות נדחה, הרי דתלויים זב"ז [ובהערות המהדיר דכ"ה במכתם, באורחות חיים ובכלכו], ובמג"א סי'

תרפח ס"ק יו"ד מרלב"ח "שהסעודה היא בשבת . . . וגם משלוח מנות בשבת כי המנות הם מהסעודה".

וראה ק"נ על הרא"ש מגילה שם ס"ז אות ד.

(7) הלכה יז.

(8) ישעי' נז, טו.

(9) פ' ראה טו, ח.

(10) בשו"ת כת"ס (או"ח סקל"ט) כתב דהכי

ס"ל למהרי"ל המובא במג"א ר"ס תרצד.

(11) במג"א סתרצ"ה סקי"ג כתב דמתנות

לאביונים לא יתן בליל י"ד, ובלבושי שרד: דדילמא אכיל להו בלילה ולא מקיים סעודת פורים, וכ"ה

מוטב להרבות בה מלהרבות בקיום מצות שמחה ע"י סעודתו ומשלוח מנות לרעיו.

וצריך ביאור, דלכאורה החיוב להיות שמח (ע"י סעודה ומשתה) והחיוב לשמח אחרים (ע"י מנות ומתנות) שני ענינים נפרדים המה, דהראשון מתקיים ע"י רגש של שמחה בלבו של המקיים, והשני ע"י גרימת שמחה לזולתו, ואמאי עירבם הרמב"ם יחד.

ובהל' יו"ט¹⁶ בענין מצות שמחת יו"ט כתב הרמב"ם: "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניינים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו כו". הרי דגם מצות שמחת יו"ט כוללת החיוב לשמח עניים ואומללים.

אולם התם הכי פירושו: מי שעושה פעולה זו לשלול שמחת יו"ט מעניים, ונועל דלתותיו, הרי מוכיח שכל שמחתו אינה לשם מצוה כ"א למלאות תאוותו. אבל אין עצם החיוב שמחה המוטל עליו מחייבו לשמח אומללים.

אבל הכא מבואר מלשון הרמב"ם שחיוב שמחת פורים של עצמו אחד הוא עם חיובו לשמח רעיו ולשמח נדכאים, וצריך הסבר.

עוד יש לעיין אמאי הביא הרמב"ם כאן "שהשמח לב האומללים האלו דומה

והכי מפורש בריטב"א¹² בפירוש הברייתא¹³ דמגבית פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר, וז"ל: "פירשו בירושלמי¹⁴ שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות"¹⁵.

ומדויק מה שהוסיף הרמב"ם בהל' זו "יתומים ואלמנות וגרים" בהמשך ל"עניים", דלכאורה אם המה נצרכים הרי הם כלולים במש"כ "עניים", ואי אינם נצרכים איך יקיים בהם מצות מתנות לאביונים. אלא שלשיטתו גדר מצות מתנות לאביונים הוא לשמחם, ולהכי מונה בפ"ע סוגי האומללים שיש להם סיבה נוספת שהם צריכים לשמחה, לא רק מחמת עניותם.

ב. אכן מדברי הרמב"ם בהל' זו משמע עוד יותר (לא רק שמצות מתנות לאביונים בעיקרה היא כדי לגרום שמחה לנצרכי שמחה, אלא) שכל שלשת החיובים – הסעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, ביסודם אינם אלא חיוב אחד של שמחה. וכיון שהשמחה הכי גדולה ומפוארה הוי עי"ז שמשמח לב אומללים, להכי

בפרמ"ג שם. וע' ב"מ עח, ב ובפרש"י שם. ובצפ"נ הל' מגילה פ"ב הט"ז דלא יצא עד שיאכל העני סעודת פורים.

(12) למגילה ז, א.

(13) תוספתא מגילה פ"א ה"ה, מובא בב"מ עח,

ב.

(14) מגילה פ"א ה"ד.

(15) ועי' גם רמב"ן ב"מ שם.

(16) פ"ו הי"ח.

דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי²⁵,
(דלא כשיטת רבינו אפרים המובא
במאור²⁶ שדינו של רבא נדחה מהא
ד"קם²⁴ רבה ושחטי' לר' זירא²⁷).

ובביאור השיעור של "עד דלא ידע"
נאמר הרבה²⁸, והרמב"ם פירש ש"ירדם
בשכרותו", ור"ל דכשהוא משוקע
בתרדמה הרי אינו יודע וכו'.²⁹ וכבר
תמהו בזה איך שייך חיוב להשתכר,
ובל' הארחות חיים³⁰ "וחייב אדם לבסומי
בפוריא, לא שישתכר, שהשכרות איסור
גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא
גורם לגילוי עריות ושפיכת דמים וכמה
עבירות זולתו, אך שישתה יותר מלימודו
מעט כדי שירבה לשמוח וכו'". והרמב"ם
גופא בהל' יו"ט³¹ כותב "כשאדם אוכל
ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין . .
שהשכרות . . אינה שמחה אלא הוללות
וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות

לשכינה", דהרי בהל' מתנות עניים¹⁷
מביא כמה מעלות גדולות בנוגע למצות
צדקה בכלל, ואילו הא ד"דומה לשכינה"
אינו מובא שם (אף שהכתוב "להחיות
רוח שפלים וגו'" הובא שם¹⁸ לענין אחר),
ומשמע דענין זה שייך במיוחד למתנות
לאביונים בפורים. וצ"ב דלכאורה שייך
בכל אופן ובכל זמן שמקיים מצות צדקה.
כן צ"ב לשיטתו דכל שלשת החיובים –
סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים,
צמודים ומאוחדים במצות שמחה כנ"ל,
אמאי כולל סעודה ומשלוח מנות בהלכה
אחת¹⁹, ואילו מתנות לאביונים כתב
בהלכה בפני עצמה²⁰.

ג. והנראה בכ"ז ובהקדים, דהנה
הרמב"ם שם¹⁹ כתב "כיצד חובת סעודה זו
שיאכל בשר²¹ . . ושותה יין²² עד שישתכר
וירדם בשכרותו²³". והיינו שפסק כהא
דרבא²⁴ "חייב איניש לבסומי בפוריא עד

(17) פ"י.

(18) ה"ה.

(19) הט"ו.

(20) הט"ז.

(21) מקורו צריך בירור, וראה לענין שמחת
יו"ט ביש"ש ביצה פ"ב ס"ה. שו"ע אדמו"ר הזקן
סתקכ"ט ס"ז. בנוגע לפורים ראה מג"א סתרצ"ו
סקט"ו. וראה נימוקי או"ח (לבעמח"ס מנח"א)
סתרצ"ה סק"ב.

(22) משמע דצריך דוקא יין וכדמשמע בפרש"י
(מגילה ז, ב) שפי' ד"לבסומי" היינו "להשתכר
ביין", וראה בגליוני הש"ס להר"י ענגיל שם.

(23) מוכח דהחיוב לבסומי מחובת הסעודה
הוא (וכן בגמ' במעשה דרבה ור"ז נאמר דאיבסומי
מתוך סעודת פורים). וראה העמק שאלה
לשאילתא סז אות יב.

(24) מגילה שם.

(25) כמ"ש במ"מ והגמ"י שם, והוא כדעת
הרי"ף ודעימי'.

(26) ועי' מאירי מגילה שם.

(27) ראה בארוכה לקו"ש חל"א ע' 177 ואילך.

(28) עי' ב"י וב"ח וט"ז סי' תרצה. ועוד.

(29) הרמ"א כתב עד"ז (בשם המהרי"ל) "וי"א
דא"צ להשתכר אלא שישתה יותר מלימודו וישן
ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך
מרדכי". אבל לכאורה אי"ז שיטת הרמב"ם,
דהרמ"א מקדים "דא"צ להשתכר" והרמב"ם כתב
"שישתכר", וכן להרמב"ם צריך שירדם מתוך
השכרות, וברמ"א משמע ששותה יין ושוב הולך
לישון.

ולהעיר מנמוקי יוסף (מכת"י) בגמ' שם בשם
הרמב"ם. וראה ערוך השולחן שם.

(30) הובא בב"י שם.

(31) פ"ו ה"כ.

יו"ט דפורים זכרון לדורות למאורע כה נעלה וחשוב של "הדר קבלוה". ובבה"ג הל' מגילה³⁷ "ועדיף יומא דפורים כיום שנתנה בו תורה", ומ"מ לא מצינו אפילו רמז לכ"ז בכל מצוות ועניני היום³⁸.

ד. ולפיכך נראה שאדרבה, עיקר חובת השמחה בפורים הוא מחמת שהוא זמן קבלת התורה מרצונם. ודוקא משום הכי חובת השמחה גדולה ומפלגת כ"כ "עד דלא ידע"³⁹, וכך הוא ביאור הדברים:

בתורה שבכתב, ומצות קריאתה היא הוספה (כיון שיש בה ריבוי דינים ופרטים) על מצות הלל (כר"נ במגילה יד, א, וכמו שפסק הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו, וכ"ה בבה"ג הל' מגילה בסופו. וראה שו"ת חת"ס יו"ד סו"ס רלג), משלוח מנות הוא קיום והידור במצות "ואהבת לרעך כמוך" (לשיטת המנות הלוי ודעימי), ומתנות לאבינונים הוא הידור והוספה במצות צדקה (להסוברים דזהו גדרו) דפורים נוסף החיוב לחפש אחר עניים. וכל זה מראה על קבלת התורה ברצון שהי' בימי פורים (לעומת הכפי' בשעת מ"ת). דאדם העושה דבר ברצון ובחשק אינו עושה רק הנצרך לצאת ידי חובתו, אלא הוא מוסיף ומהדר בעשייתו מאחר שזהו חפצו האמיתי. ולכן ה"הדר קבלוה בימי אחשורוש" מתבטא דוקא ע"י קיום מצוות של תורה אבל בתוספת ובהידור.

(37) קרוב לסופן. וכ"ה בשאלות ויקהל שאילתא סז, ע"ש בהעמק שאלה.

(38) להעיר מפי' מגילת סתרים על המגילה (ט, יט), ושם: "דמרדכי הי' סובר כמ"ד קיימו מה שקבלו כבר ועיקר הנס הי' מה שקבלו התורה ברצון וראוי להיות יו"ט כמו בשבועות כו".

(39) עד"ז כתב בשו"ת כת"ס או"ח סקמ"א. ולהעיר דבגמ' (פסחים סח, ב) באים בחדא מחתא "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה" ["שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה

והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל . . ואי אפשר לעבוד את השם . . מתוך שכרות". הרי דשכרות אינה שמחה כלל אלא הוללות וסכלות, וא"כ איך פסק הרמב"ם³² דחייב לקיים מצות שמחה בפורים דוקא ע"י שכרות.

עוד יש לעיין, דהנה בגמ' שבת³³: "ויתצבו בתחתית ההר"³⁴, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא (פירש"י: שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס). אמר רבה אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב³⁵ קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר".

ולכאורה תמוה ביותר, דודאי קבלת התורה מדעתם ומרצונם בימים ההם (בימי הפורים) הוא ענין עיקרי ויסודי בתולדות עם ישראל, וא"כ אמאי לא מצינו שום זכר וביטוי לזה במצוות היום דפורים³⁶. ולמה לא קבעו חז"ל בקיום

(32) וכ"ה פשטות משמעות הטור ושו"ע שם.

(33) פח, א.

(34) יתרו יט, יז.

(35) אסתר ט, כז.

(36) בפשטות י"ל שכל המצוות המיוחדות של פורים – קריאת המגילה, משלוח מנות ומתנות לאבינונים (שאר המצוות – קריאת התורה, הזכרת על הניסים והסעודה – נוהגים בכל יו"ט) מבטאים הענין של "קיימו וקבלו", שכולם הם הוספת קיום, חיזוק והידור על מה שקבלו כבר (מצוות של תורה): כתיבת המגילה היא הוספה

ברמב"ם הל' יסודי התורה⁴⁰ כתב לענין התגלות הנבואה לנביאים "וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה . . . וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות כו".

וטעם הדבר פשוט, כי ההכרה וההבנה האנושית ה"ה מוגבלת ומגושמת ואין ביכולתה לתפוס ולהשיג גילוי דבר ה' ורצונו הבלתי מוגבל (דהרי "הבורא יתברך, הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד . . . הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד"⁴¹). לכן לפני שיוכל הנביא לקבל דבר ה' דרוש לשקט ולשכך כח המחשבה (ע"י תרדמה) בכדי ששכלו המוגבל לא יחוץ ויעכב השפעת הנבואה. ובעת הנבואה כשל כח הגוף ומתטרף כח המחשבה מפני עוצם הגילוי האלקי שהוא למעלה מיכולת הכחות האנושיים הטבעיים (ורק משה רבינו "מתנבא והוא ער ועומד וכו"⁴²).

ובפיה"מ⁴³ ביאר שמשה רבינו התעלה מעל מין האנושי ונכלל במעלת המלאכים, דהיינו שגופו ושכלו היו זכים וטהורים ולא היו חוצצים מפני השפעת הנבואה).

תורה בו" – פרש"י שם ד"ה דבעינן. שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתצ"ד סי"ח], "הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה".

(40) פ"ז ה"ב.

(41) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"י.

(42) רמב"ם שם פ"ז ה"ו.

(43) בהקדמה לפ' חלק. ועי' גם שמונה פרקים

פ"ז.

ויעויין בטור או"ח⁴⁴ שחסידים ואנשי מעשה "היו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות . . . קרוב למעלת הנבואה", והוא ג"כ מהאי טעמא, דא"א להגיע לדביקות בהקב"ה ע"י תפלה כל זמן שהכחות הגשמיים בתקפם, כ"א ע"י התעלות מעל השפעת הגוף – התפשטות הגשמיות⁴⁵.

ועל דרך זה מתפרש הא דאיתא בגמ' שבת⁴⁶ שעל כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה בשעת מתן תורה יצתה נשמתן של ישראל, והוא מפני שבמ"ת התגלה אור ה' בלי הסתר פנים כלל ("כי באור פניך נתת לנו תורת חיים"), ובן אדם נברא ומוגבל אינו יכול לסבול התגלות כזאת, ולכן היו בטלים במציאות ופרחה נשמתן⁴⁷.

וזהו גם פירוש ענין הכפי' שהי' בעת מ"ת כמובא לעיל, ר"ל דרצונם של בני"י לקבל התורה לא הי' עצמאי, ולא בא מצידם ובכחירתם, אלא מחמת שהקב"ה

(44) סי' צח. ומובא גם בשו"ע שם ס"א.

(45) להעיר משו"ע אדמו"ר הזקן הל' ת"ת פ"ד ס"ה: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שלימה בכל תפלת י"ח משלש תפלות (מג' תפלות) שבכל יום ושעה אחת שלימה קודם כל תפלה ושעה א' שלימה אחר כל תפלה ונמצא שוהין ט' שעות ביום (ספר חרדים ושל"ה סי' מ' תעניות) ולא היו חוששין לביטול תורה אף שת"ת כנגד כולם מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית (טוא"ח סי' צ"ח) עד שהיו מגיעי' להתפשטות הגשמיות, ומצות (ספר חרדים ושל"ה שם) הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'.

(46) פת, ב.

(47) עי' תניא פל"ו.

ומרצונם העצמי בלי עזר וסיוע מלמעלה, וזהו "הדר קבלוה בימי אחשורוש".

ה. והנה כשנקבע יו"ט של פורים לדורי דורות וקיימו למעלה מה שקבלו למטה, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא בכל שנה ושנה חוזר ומתחדש הענין והתיקון שנעשה בפעם הראשונה. וכמו שהאריז"ל⁵¹ פי' הכתוב⁵² "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור גו'", שע"י זכירת היום (בקיום מצוות היום) חוזרים ונעשים כל הענינים כמו בפעם הראשונה (וכן הוא בכל מועדי השנה, שאינם רק זכרון בעלמא למאורעות מסוימים, כמו פסח ליציאת מצרים, שבועות למתן תורה וכו', כ"א שע"י קיום היו"ט ועשייתו חוזרות ונמשכות אותן ההשפעות שבסיבתן נקבעו).

ולכן בכדי שבנ"י יהיו ראויים ומוכנים לקבלת וקליטת אור התורה שזכו לה בימי אחשורוש קבעו חז"ל מצות היום בשמחה. והיינו טעמא, דתכונת השמחה היא שמעלה את האדם מעל לחושיו והרגשותיו שהורגל בהם או שהוטבעו בנפשו בתולדתו. וכמו שהאריך בזה אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע⁵³ ומביא כמה דוגמאות לזה, כמו "מי שהוא קמצן וכילי ביותר שממונו חביב עליו יותר מגופו ומפקיר נפשו על פרוטה א' ומעולם לא יתן משלו לאחרים. . . אך כאשר הכילי הזה עושה סעודת משתה לבנו ביום

התגלה אליהם וראו בראי' חושיית "כי ה' הוא האלקים"⁴⁸, ולכן "הוכרחו" לקבל מלכותו וגזירותיו. והר"ז נחשב כמו שנאנסו בקבלת התורה מאחר שלא מעצמם בא הרצון כ"א מצד התגלות מלמעלה.

משא"כ בזמן דפורים הרי אדרבה ה' אז זמן של הסתר פנים נורא עד שנגזרה גזירה איומה להשמיד ולהרוג ח"ו, ואעפ"כ עמדו בני"י בתוקף אמונתם במסירת נפש ממש. וכמו שביאר אדמו"ר הזקן בתורה אור⁴⁹ דאילו היו בני"י כופרים ביהדותם ח"ו היו מפקיעים עצמן מן הגזירה והמן לא ה' עושה להם כלום. אבל לא עלתה להם מחשבת כפירה כלל, והיו מוכנים ליהרג על קידוש השם עבור אמונתם ויהדותם⁵⁰. וע"י שהפקירו את חייהם וביטלו עצמן לה' זכו אז לקבלת וקליטת האורות והגילויים של מ"ת (וכנ"ל שקבלת אור ה' וקדושתו באה דוקא ע"י ביטול כוחות הגשמיים המגבילים וחוצצים, וכ"ש כשמבטלים את עצם החיים ממש לה'). וקבלה זו באה מצדם

(48) ואתחנן ד, לה.

(49) צז, א ובכ"מ.

(50) ובשערי אורה לאדמו"ר האמצעי דרוש ב לפורים פ"ח: "כידוע שבימי אחשורוש הי' לבנ"י מס"נ ממש כל אותה השנה בגזרת המן צורר היהודים שבקש לאבדם שנעשה הסכם אצל כלם למגדול עד קטן נשים וטף והוחלט אצלם שהגם שהם נתונים מדת גזרת המלך ליהרג כלם לא ימירו דתם בשום אופן גם אם יהרגו כלם ויאבדם לגמרי לא עלה מחשבת חוץ בלבם ח"ו וא"כ הרי כלם היו מזומנים ומוכנים להריגה על קדה"ש בפועל ממש. . . וידוע בענין מס"נ בפועל ממש ששרשו מגיע למעלה מעלה מאד נעלה כו".

(51) מובא בספר לב דוד להחיד"א פכ"ט.

(52) אסתר ט, כח.

(53) ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע'

רכג ואילך).

ו. והנה טבע האדם הוא לדאוג לצרכי עצמו (ובני ביתו) יותר מצרכי זולתו, וטבע זה הוא מצד חומרו וגשמיותו, היות שבגופו הרי הוא מובדל ומחולק מזולתו. וככל שיתעלה האדם ממעל להגבלת הגוף וחושיו יותר יהי רגיש לצרכי הזולת. וכיון שכוונת חז"ל בתיקון מצות שמחה בפורים היא כדי שע"י השמחה יתעלה האדם מעל להגבלת טבעו, להכי תקנו שחייבים ג"כ לבטא רגשי שמחתו ע"י מעשיו, ושני אופנים בזה: משלוח מנות לרעיו – היינו שירצה בשמחתם של חבריו (השייכים לו ושויים אליו) כמו שרוצה בשמחתו עצמו, והר"ז שינוי ממצבו הטבעי של בנ"א שצרכי הזולת (אפי' חברים) אינם נוגעים לו כשל עצמו. ומ"מ אין זו יציאה גמורה ממצבו הרגיל כיון שדואג רק לאלו השייכים לו. והשנית, מתנות לאביונים, דהיינו שנוגע לו שמחתם של אלו שאינם שייכים לו ואינם בדרגתו כלל – עניים ואומללים, ועי"ז מראה האדם שהתעלה לגמרי מטבעו הגשמי והגבלות הגוף עד ששמחתם של אלו חשובה לו יותר משמחת עצמו.⁵⁷

חתונתו ושמח ביותר אזי יתהפך לבבו לגמרי מטבעו הקדום, ונעשה פזרן וחסדן גדול. . וירצה ויחפוץ מעומק נפשו שיהנו הכל מטובו. . וכן אנו רואים שמי שהוא גבה רוח בטבעו בהתנשאות גדולה ישפיל את עצמו בעת שמחתו לבזות את עצמו כאחד השפלים. . וכן גם במלכים גדולים שכל ענין המלוכה הוא במדת ההתנשאות. . מכל מקום בעת השמחה יהי בענוה יתירה כמו הדיוט ממש וכו", ע"ש עוד.

ולפי המבואר לעיל שא"א לאדם לקבל התגלות אלקית כל זמן שקשור ושקוע בהגבלת הגוף וחושיו, לכן בכדי שבנ"י יהיו מוכנים וראויים בכל שנה ושנה בימי הפורים לקבלת אור התורה מחדש כמו בפורים הראשון תקנו מצות היום בשמחה, שתכונתה להעלות האדם מעל כוחותיו הטבעיים והגבלותיהם. וזהו ענין השיעור של "עד דלא ידע"⁵⁴ שפירושו לדעת הרמב"ם הוא עד שישקע בתרדמה, והוא הוא אותו המצב שבו יכול הנביא לקבל נבואתו, אלא שהנביא בא לזה ע"י הכנות רבות – התבוננות והתבודדות⁵⁵, ובפורים ניתנה היכולת להגיע לזה ע"י שמחה רבה ועצומה⁵⁶.

עושה להם כלום. וכמארז"ל שבימי אחשורוש קבלו את התורה ברצון ועי"ז היה נשיאת נפשם למקור חוצבם הגבה למעלה בבחי' עלה במחשבה ותשובה קדמה לעולם. והנה גלוי בחי' זו בנפש ביום הכפורים אין בו אכילה ושתייה אבל בפורים שהוא בזמן הגלות הוא ע"י שתיית היין דוקא שהוא בחי' יין המשכר דהיינו בטול הדעת והשגה כו".

(57) וי"ל שלהכי מביא הרמב"ם חיוב משלוח מנות יחד עם החיוב סעודה בהלכה אחת, כיון דע"י שניהם מתקיים אותו הסוג של שמחה.

(54) להעיר מאור חדש למהר"ל (אסתר ט, לב).

(55) עי' רמב"ם הל' יסוה"ת שם ה"א.

(56) ובתורה אור (צה, ד): "והנה פורים ויוה"כ הוא בחינה אחת (יום כפורים פירושו כמו פורים). . שכמו שיוה"כ הוא בחי' תשובה עלאה לפני ה' תטהרו כך בפורים זכו ישראל לתשובה עלאה על ידי דברי הצומות וזעקתם במסירת נפש ממש ע"י קדוש השם שהרי המן לא ביקש אלא לאבד את היהודים ואם היו כופרים ח"ו לא היה

וזהו שממשיך הרמב"ם "שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה", דענין זה נאמר רק ביחס לפורים, דנתינת צדקה בשאר ימות השנה אינו שייך לדרגה של "דומה לשכינה" כיון שאין בעשייתו סתירה וניגוד לטבע בנ"א. ורק בקיומה של מצות מתנות לאביונים מתוך שמחת פורים, דהיינו שהגיע ע"י שמחה למדריגה שנוגעת לו שמחתם של עניים יותר משל עצמו, בזה הרי הוא "דומה לשכינה". דבשר ודם אינו שייך לרגש זה, דכיון שאדם קרוב אצל עצמו⁵⁹ א"א לו להרגיש שמחת זולתו כמו שמחת עצמו. ומי שאכן הגיע למדרגה זו אינו אלא מחמת שהוא "דומה לשכינה". כי נשמת כל יהודי היא "חלק אלוקה ממעל ממש"⁶⁰, ולהכי בכחו וביכולתו להתעלות לגמרי מעל טבעו הגשמי ולהדמות לשכינה.

(מתורגם ומועבד ע"פ לקו"ש חט"ז ע' 365 ואילך)

נאמר התקנה והחייבים דימי הפורים, שהרי נזכר שם יו"ט ולא נאמר שם מתנות לאביונים, והול"ל "משתה ושמחה" כסדרן בהכתוב (שם, כב) "ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" שבו נאמרו (וממנו למדין) החייבים דימי הפורים (וראה מנות הלוי ומגלת סתרים שם, יט) – כי בזה מודגש שהתחלת החיוב היא "שמחה", ומזה מסתעף החיוב דמשתה וכן משלוח מנות ומתנות כו'.

ולהעיר מצפ"ע (קונטרס ההשלמה ע' 30) שפי' הכתוב "להיות עושים את יום ארבעה עשר גו", דר"ל דהיו"ט לא נקבע בגוף היום, ד"החיוב על האדם ולא על היום", ע"ש באריכות.

(59) יבמות כה, ב.

(60) תניא פ"ב. וראה גם של"ה בית חכמה

בסופו ועוד.

וזהו שכתב הרמב"ם שמוטב להרבות במתנות לאביונים יותר מסעודתו ומשלוח מנות "שאינן שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים כו", כי דוקא ע"י מתנות לאביונים מראה האדם ומבטא ע"י מעשיו שמחה רבה ועצומה עד כדי התעלות לגמרי מעל רגשותיו הטבעיים, וזהו עיקר המכוון במצות שמחה של פורים⁵⁸.

משא"כ מתנות לאביונים שמבטא ענין של שמחה עד כדי יציאה גמורה ממצבו הטבעי, בא בהלכה בפ"ע. ולהעיר שעד"ז הוא בשו"ע שדין מעות פורים לעניים הוא סי' בפ"ע, משא"כ החיוב ופרטי הדינים דמשלוח מנות הוא בהסי' ד"דיני סעודת פורים".

(58) עפ"י המבואר בפנים מובן איך שכל שלשת החייבים הנ"ל ביסודם אינם אלא מצוה אחת של שמחה, אלא דיש שלשה דרגות בענין השמחה גופא הבאים לידי ביטוי ע"י שלשה אופנים: הסעודה היא שמחת עצמו. משלוח מנות היא דרגה יותר גבוהה בשמחה, שמרגיש שמחת חבריו כשמחתו הוא. והשמחה הכי גדולה מתבטאת ע"י מתנות לאביונים, ששמח בשמחתם של אלו שאינם שייכים לו כלל, כבפנים.

ויש להוסיף דמלשון המגילה (ט, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" משמע דעצם החיוב הוא לשמוח כל היום* (דזהו גדר היום – "יום משתה ושמחה", כמו ששבת היא "יום מנוחה", וממילא שהחיוב הוא כל היום), אלא שזה מתקיים ע"י הג' מצוות המוזכרים בקרא. ועפ"ז אולי יש לבאר אמאי נקט הרמב"ם בהי"ד "שמחה ומשתה" כסדרן בפסוק יט, והרי בפסוק זה לא

(* ובמג"א סי' תרצו ס"ק יח הקשה איך הותר לישא אשה בפורים והרי אין מערבין שמחה בשמחה. ומשמע דס"ל דחובת שמחה בפורים היא כל היום, דבלא"ה אין מקום לקושייתו.