

מחשבה קצרה על מסכת מגילה

דף ב

הקדמה למסכת מגילה

מגילה נקראת ב"א, ב"ב, ב"ג, ב"ד, ב"ו, לא פחות ולא יותר.

ויש כאן רמז נפלא שהוא מפתח להבין את כל ענין מגילת אסתר ונס הפורים.

מבואר בספרים שהענין המיוחד בנס הפורים הוא שהנס לא היה בנגלה, והכל היה על דרך הטבע. הגילוי של פורים הוא שהקב"ה מתגלה גם בתוך ההסתר, גם במקום שלא ניכר בצורה גלויה.

ובמהר"ל (אור חדש סוף פ"ב) מבאר ששם הוי"ה לא נזכר כלל במגילה, כי הקב"ה מסתתר. והגר"א בתחילת פירושו על דרך הפשט כתב שזה הביאור בגמ' ששואלת "אסתר מן התורה מנין", ומה פשר שאלה זו, וכי כל צדיק וצדיק צריכים לשאול היכן הוא מופיע בתורה. אלא שבתורה יש לנו גילויים של הקב"ה באופן גלוי, והשאלה היא מניין לנו שהקב"ה מתגלה גם בהסתר. והתשובה היא "ואנכי הסתר אסתיר פני", הרי שיש מהלך של פעולה בהסתר.

מגילת אסתר - גילוי בהסתר.

ולאורך המסכת נראה בע"ה כמה נקודות הנובעות מרעיון זה.

ודבר זה רמוז מייד בתחילת המסכת במנין התאריכים לקריאת המגילה, שיש כאן רמז שכתבו הקדמונים: בספר מעין גנים לרמ"ע מפאנו מוזכר חלק מהרמז, וכן בספר ניצוצי שמשון למהר"ש מאוסטרופול, וכן בספר לחם תרומה בשם הגר"א. אמנם הרמז בשלימותו מובא בספר ברית כהונת עולם למגיד ממזריטש. והגר"ד כהן בספר ימי הפורים מביא שבכתב יד מוסקבה מופיע הרמז בשם הגר"א.

וכן הוא הרמז: הגמ' בפסחים (דף נ) מייסדת שאסור להזכיר את שם הוי"ה בעולם, ורק באמצעות הזכרת שם אדנות. זהו הרמז כאן: הגימטריא של "א, ב, ג, י"ד, ט"ו עולה - ס"ה, שהוא גימטריא של שם אדנות. היינו מגילה נקראת באופן מקביל להזכרת שם אדנות, שמגלה את ההסתר.

ובברית כהונת עולם נותן רמז גם בהמשך: "לא פחות ולא יותר", הכוונה לימים י' באדר וט"ז באדר שהגימטריא שלהם עולה כ"ו כמנין שם הוי"ה. ורוצה לומר, שמגילה נקראת רק בימים שמשותווים למספר ס"ה, ואינה נקראת בימים שמשותווים למספר כ"ו, כי המגילה שייכת לבחינת אדנות ולא לשם הוי"ה.

וכפי שהבאנו, אין זה מיעוט בגילוי כבודו, אלא אדרבה הגילוי נכבד הרבה יותר, שגם במצב של הסתר וחושך יש חיבור וגילוי להקב"ה.

ויש לצרף לכאן מה שמו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל היה אמר: הגמ' ביומא (כט, א) דורשת על הפסוק "למנצח על אילת השחר" למה נמשלה אסתר לאילת השחר, מה אילת השחר סוף הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים. ולכאורה תמוה, דאם אסתר נמשלה לסוף הניסים, מפני מה נמשלה לשחר, הרי כאשר הניסים כלים לכאורה הוא זמן של חשיכה, אתמהה. אלא הביאור הוא כנ"ל, שאחרי שאסתר הגיעה התברר שאפשר להתחבר להקב"ה גם ללא נס גלוי, וזה אור גדול שדומה לשחר, שאפשר למצוא את ה' גם בתוך הטבע וגם בתוך החושך וההסתרות. [וראויים הדברים למי שאמרם, מו"ר זצ"ל, שהיה עמל וטורח ללמד כיצד בכל ההסתרים שבתוך דברי תורה, יש גילוי גדול, וכיצד תמיד ניתן למצוא את שם הוי"ה המסתתר בתוך חשכה והעלמה. העם ההולכים בחושך ראו אור גדול.]

דף ג

שכחום וחזרו ויסודם

מנצפ"ך צופים אמרום. ומקשינן דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. ומסקינן "שכחום וחזרו ויסודם". מקשה הטורי אבן הכיצד שכחו אותיות לשוה"ק, ניתי ספר תורה וניחזי.

התירוץ על קושיא זו מבואר בדברי הראשונים ע"פ מה שאמרו בגמ' סנהדרין (כא, ב) דעזרא הסופר שינה את הכתב של הס"ת, שעד אותו זמן הס"ת נכתב בכתב עברי (ליבנואה) ובזמן עזרא השתנה לכתב אשורי. ומקשה הריטב"א כאן איך ניתן לומר שהכתב השתנה רק בזמן עזרא, הרי מהגמ' דידן עולה שכבר בלוחות הברית שניתנו בסיני היה כתב אשורי. ומייסד הריטב"א שבאמת בלוחות תמיד היה כתב אשורית, גם קודם

עזרא. ורק בספרי התורה היה כתב עברי עד תקופת עזרא.

ויש לידע מה הביאור בכל זה.

המהר"ל (חידושי אגדות סנהדרין כא, ב) מבאר כך: בזמן ביהמ"ק הראשון היו לעם ישראל נביאים. היה דיבור עם הקב"ה. במצב של שיח ודיבור ישיר לא צריכים 'כתב', על כן לא הוצרכו להשתמש בכתב העיקרי של התורה (אשורית). אבל מתקופת עזרא שבטלה הנבואה, האופן בו עם ישראל מתחבר להקב"ה הוא דרך הכתיבה, ומעתה צריכים שהדברים יהיו כתובים בכתב העיקרי שזהו אשורי שבו יש את התגין והרמזים.

ויש להוסיף לפי דבריו שזהו הביאור בריטב"א שבלוחות הברית היה כתב אשורי מאז ומעולם. משום שבעשרת הדברות לא הצליחו לשמוע את דבר ה' באופן ישיר (חוץ מאנכי ולא יהיה לך), על כן עיקר ההבעה היתה בכתיבה. וק"ו בלוחות שניות שבאו ללא דיבור כלל. משום כך, הכתב של הלוחות הוא דרך ההבעה העיקרית, ודין הוא שייכתבו בכתב המאושר - כתב אשורית.

קריאת המגילה ביום ובלילה

חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום. וכפי שמבואר בראשונים בלילה הוא מדרבנן ובבוקר הוא מדברי קבלה.

מבאר המהר"ל באור חדש (הקדמה עמ' נו) שהקריאה בלילה והקריאה ביום נתקנו כהודאה על שני ענינים נפרדים.

א) כלל ישראל היו שפלים מפוזרים ומשועבדים בין האומות, והיו צריכים נס כדי לצאת משפלות זו. ב) היה להמן כוח וגדולה, וכאן היה צריך נס בפני עצמו שגדולת המן תעבור למרדכי. נמצא שלא זו בלבד שיצאו מהשפלות, אלא אף עלו לגדולה.

הלילה הוא זמן של חשיכה, והקריאה בלילה מציינת שיצאנו מחשיכה לאורה. הקריאה של היום באה לשבח את הנס השני, שזכינו לעלות לגדולה.

השם משמואל (פורים תרפ"א) מוסיף על המהר"ל: יש שני סוגי ניסים בעולם. האחד הוא נס שמתגבר על הטבע וכובש אותו, כגון קריעת ים סוף שהמים שהיו אמורים להטביע את כלל ישראל, לא עשו כן. השני הוא נס שבו הטבע משנה את דרכו ובעצמו מצטרף לגילוי הקב"ה. הדוגמה היא מה שאברהם נזרק לתוך כבשן האש ולא נשרף. הטבע עצמו משתעבד לרצון ה'.

מביא השם משמואל מהגמ' פסחים (ק"ה, א) שכאשר נבוכדנצר השליך את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש, בא יורקמו שר הברד ורצה לרדת ולקרר את הכבשן. אמר לו גבריאל: אין גבורתו של הקב"ה בכך, שכן הכל יודעים שמים מכבים את האש. אלא אני שר של אש, ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ, ואעשה נס בתוך נס. מה הפשט? גבריאל מבקש לעשות נס יותר גבוה - שהטבע עצמו משתעבד לרצון ה', ולא רק שעושים תחבולה לעצור אותו.

לעתיד לבוא לא יהיו את הניסים מהסוג הראשון, אלא הטבע כולו ישתעבד לרצון ה'. וכמו שאמר ישעיה "כי תעבור במים איתך אני, ובנהרות לא ישטפוך, כי תלך במו אש לא תיכווה, ולהבה לא תבער בך", הטבע עצמו לא יתנגד אליך. הכל ישתעבד לכלל ישראל.

מבאר השם משמואל: בפורים היו שני סוגי ניסים, היו ניסים כדוגמת הרביט שהתארך וידה של אסתר שזזה, שאלו הם ניסים של התגברות על הטבע. אבל הנס העיקרי של פורים הוא שתוך כדי המהלכים הרגילים של הטבע, שם היה הגילוי הגדול של מגילת אסתר, שבתוככי הארמון וארועיו, היה מהלך אלוהי.

הקריאה של הלילה היא כנגד הנס של כבישת הטבע שכביכול ישן בזמנים אלה. הקריאה של היום היא כנגד נס שהטבע עצמו מאיר ולוקח חלק בגילוי רצון ה'.

המבין בין שהביאור של השם משמואל, הוא נדבך נוסף על הביאור של המהר"ל.

קריאת המגילה בשבת

אין קוראים מגילה בשבת שמא יטלטלנו ד"א ברה"ר, והיינו טעמא דשופר ולולב. התוס' מקשים מדוע לא נקטו שמא יוציא מרה"ר לרה"ר. ועוד מקשים הראשונים מאי שנא מצוות אלו, ולמה לא גזרו גם במילה וקריאת התורה בשבת.

ליישוב נביא את השאלה שמובאת בתורה לשמה (סי' תלו) לבעל הבן איש חי. היאך אפשר שלא לתקוע בשופר ברה"ר, והרי השופר גורם להקב"ה לעבור מכסא דין לכסא רחמים, וכיצד אפשר לוותר על כך. וכן נטילת הלולב ממשיכה את החסדים דבר יום ביומו, והיאך בטלו חכמים את ההשפעה הזו.

מבאר הבן איש חי שבוודאי אין הפירוש שבשבת אין לנו את השפעת המצוות הללו, אלא שהשבת פועלת את הפעולות שהמצוות הללו באות לעשות. הבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ט) מבאר על דרך זו, ומאריך להסביר כיצד השבת פועלת במקום שופר, במקום לולב, וכן במקום מגילה. ונתמקד בענין המגילה.

מבאר הבני יששכר שהמגילה באה לבטל את קליפת המן, עמלק. אין מתגברים על עמלק? ע"י גילוי מדת המלכות. וכפי שהבאנו בתחילת המסכת שהגימטריא העולה מתאריכי קריאת המגילה הוא שם אדנות שהוא אותיות "דינא" דמלכותא. בשבת אין צריכים לכל זה, דהמלכות מתגלית ב'שבת מלכתא'. ואפשר להוסיף על כך, שבוודאי קורין את המגילה ביום ו' משום פרסום הנס הפשוט, אבל הפעולה הרוחנית של המגילה נפעלת בשבת ע"י השבת עצמה.

ומוסיף רמז נפלא. "ויבא יעקב שלם עיר שכם", שלם הוא ראשי תיבות 'שופר, לולב, מגילה'. שכם הוא ראשי תיבות 'שבת, כלה, מלכתא' (ועי"ש שביאר דשבת כנגד שבת, כלה כנגד שופר ומלכתא כנגד מגילה כנ"ל). והיינו דכשיש 'שכם' אין צריך את 'שלם'.

ומיושב היטב מה הטעם שבשאר מצוות לא גזרו, לפי ששם אין השבת פועלת את תיקון המצוה.

וי"ל מה שנקטו ד' אמות ברשות הרבים, דכידוע רה"ר מסמל את החול, ורה"י מסמל את יחידו של עולם ועולה עד לרקיע, לעליונים. ונרמז אפוא דבמה שהזכירו 'רשות הרבים' היינו דמצוות אלה נצרכות רק בזמנים של רשות הרבים, אבל כשמגיעה שבת, התיקונים נעשים ממילא.

איסור מלאכה בפורים

אמרינן בסוגיין שבתחילה תיקנו 'שמחה ומשתה ויום טוב' שמשמעותו איסור מלאכה בפורים, אך לא קיבלו עליהו, ולכן בסוף המגילה לא הוזכר 'יום טוב'. והדבר צריך ביאור.

מבאר בעל התניא בספר 'תורה אור' על מגילת אסתר (דף צט-ק), דנס פורים הוא נס נסתר. ופירוש הדבר הוא, שהנס מגיע ממקום יותר

יוצאים ממצרים בפסח, ומקבלים את התורה בשבועות, ואח"כ מאבדים את זה (אם לא נבנה בית המקדש) בבין המצרים, אח"כ בא זמן התשובה באלול שמוליך אותנו עד סוכות זמן שמחתינו ששם התשובה מתקבלת. בכל חנוכה זוכים לתורה שבע"פ מחדש, ובפורים חוזרים חזרה לנס של פורים. והיינו שבכל שנה כשמגיעים לפורים אנו חווים את הגזירה של "להשמיד להרוג ולאבד", ועומק הדבר הוא שהרי המלך אמר שגזירה זו אינה יכולה להביטל דכתב שנכתב בכתב המלך אין להשיב, אלא צריך לכתוב ספרים חדשים לבטל את הגזירה. וא"כ בכל שנה ושנה עבודתנו היא להפוך את הגזירה, "ונהפוך הוא". וזהו ענינו של חודש אדר ומצוותיה, להפוך את החודש ממיתה לחיים. ולכן ד' פרשיות הוא המהלך המביא לחיים חדשים. ועפ"י הגר"א מתברר שמהלך הפרשיות הוא ללכת מעוה"ז עד תחיית המתים, להביא לחיים חדשים שיתנו לנו את האפשרות להיוולד מחדש.

וא"כ עבודה זו שייכת במסוים לעבודת חודש אדר, שהיא המביאה ממיתה לחיים, וגם אם אדר היה בקיץ היתה העבודה הזו קיימת.

דף ז-א

קיימו וקיבלו

הגמ' מביאה הרבה שיטות מניין יודעים אנו שאסתר ברוה"ק נאמרה. ושמואל למדו מהפסוק "קיימו וקבלו" - קיימו למעלה מה שקבלו למטה. ומסקינן "לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל".

והקשו התוס' דלכאו' יש פירכא לשמואל, דהגמ' בשבת דף פ"ח דורשת ענין אחר מפסוק זה - דבשעת מתן תורה הקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית, ואעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר "קיימו וקיבלו" - קיימו מה שקיבלו כבר. וא"כ הפסוק כבר משמש לדרשה אחרת. ותיצו שהגמ' סוברת שאפשר ללמוד שתי דרשות מפסוק זה.

והחשק שלמה הביא יישוב נפלא בשם הגר"א. דבפסוק זה יש קרי וכתיב. הכתיב הוא "וקיבל", והקרי הוא "וקיבלו". ומעתה, הדרשה בגמ' בשבת מבוססת על הכתיב - שקיימו בזמן אחשורוש מה שקיבל משה רבינו, וכפי שמבואר בספרים שהיה אדם אחד שלא נכפה עליו הר כגיגית, והוא משה רבינו שלא היה תחת ההר אלא על ההר, נמצא שמשה רבינו קיבל את התורה ברצון. ובא הפסוק לומר שכלל ישראל קיימו בפורים את מה שמשה קיבל ברצונו במתן תורה (ואצלם לא היה רצון). אבל הדרשה במסכת מגילה מבוססת על הקרי, קיימו וקבלו, קיימו למעלה מה שקבלו למטה.

ונמצא שיש כאן ב' דרשות, הדרשה של הגמ' בשבת היא מהכתיב, והדרשה במסכת מגילה היא מהקרי. ומדייק כן נפלא בלשון גמ', שאצלנו במגילה איתא "שנאמר קיימו וקיבלו", לשון אמירה - קרי. ואילו בגמ' בשבת איתא "דכתיב קיימו וקיבלו", הדיוק הוא מהכתיב ולא מהקרי.

גבוה מנס נגלה. נס שמתגלה בפועל מגיע ממקום נמוך יותר, ואילו נס שמתגלה ממקום גבוה, אין לו גילוי ניכר. ומכיון שפורים מגיע ממקום כה גבוה, אין הוא מתגלה על פני השטח. ומביא לכך דוגמה, שבאריז"ל כתוב שקדושת בגד הטלית גדולה מאד, הרבה יותר מחוטי הציצית. אמנם בעוה"ז אין לבגד קדושה ואפשר לזרוקו אפילו בבזיון. והיינו שמפאת הקדושה הגבוהה של הבגד אין חשים בה בפועל וא"א להתחבר אליה.

איסור מלאכה הפירוש הוא שמרגישים את הקדושה. ועל כן ביו"ט שקדושתו נמוכה יותר, אפשר לאסור במלאכה. ומעיקרא רצה מרדכי שיחוש את קדושת הפורים ע"י שיאסורו במלאכה. אבל אנשי כנה"ג לא קבלו עליהו, דראו ברוח קדשם שקדושת הפורים גבוהה למעלה למעלה, וא"א לאסור במלאכה.

ומתחברים הדברים למש"כ בספר הלשם, על דברי חז"ל שכל המועדים יתבטלו חוץ מפורים (וי"ג גם יוה"כ). ומבאר הלשם שהמועדים האחרים קדושתם יותר תחתונה, ועל כן כשנגיע לעתיד לבוא כל יום ויום יהיה לנו את המועדים, נחיה אותם גם בימי החול, ואין צריך לחגוג אותם בתאריך מסוים. אבל פורים כיון שקדושתו עליונה, גם לעתיד לבא עדיין יהיה זה חג ומועד שחווים אותו רק פעם בשנה.

דף י

ד' פרשיות באדר הראשון

הגמ' מביאה כמה שיטות אימתי קורין את המגילה וד' פרשיות בשנת העיבור. ר"א בר' יוסי סובר שעיקר המצוה באדר א', ובו קורין את המגילה וד' פרשיות. וביאור שיטתו הוא, שאדר א' הוא האדר העיקרי. אך קשה, דבשלמא פורים שייך לחודש אדר, אבל בד' פרשיות, שלוש פרשיות באות כהקדמה לחודש ניסן - פרשת שקלים, פרה והחודש. א"כ מה הטעם לקרוא אותן באדר הראשון הרחוק מניסן.

ומקושיא זו הוכיח מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שבאמת קריאת ד' פרשיות אינה דין בחודש ניסן, אלא דין בחודש אדר. וגם אם חודש אדר היה נופל בחדשי הקיץ היינו קוראים אז את ד' פרשיות.

וצורה אחת לבאר זאת היא ע"פ הגר"א באדרת אליהו פרשת כי תשא (שמות ל, יג), שארבע הפרשיות הן כנגד ד' לשונות שאומרים בשבת בברכת יוצר (ונביא בקצרה ואכמ"ל):

אין כערכך ה' אלקינו בעוה"ז - שקלים. שהכסף שייך לעוה"ז.

ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב - זכור. שמחית עמלק מביאה לתיקון השלם.

אפס בלתך מלכנו לימות המשיח - פרה. שטהרת ישראל שייכת למשיח שיטהר את ישראל.

ואין דומה לך מושיענו לתחית המתים - החודש. שכמו שעם ישראל התחדש ביצ"מ, כך בתחית המתים העולם יתחדש.

וביאור מו"ר כך: הרמח"ל מבאר דכל המועדים כולם אינם ימי זיכרון על דברים שארעו בעבר, אלא בכל שנה ושנה המועד חל שוב, בכל שנה

חייב איניש לבסומי בפוריא

"חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". והגמ' מביאה מעשה שרבה השתכר בפורים ושחט את ר' זירא. יש ראשונים שלומדים שהמעשה הזה הובא כדי לסתור את החיוב להשתכר שהובא קודם לכן, שהרי רואים איזו תקלה יצאה מכך. אך הרבה ראשונים הסכימו שעדיין יש חיוב לבסומי, וכן מופיע בשו"ע. וע"פ המובא בספרי הקבלה, המחשבה והחסידות, אותו 'לבסומי' הוא עיקר ענינו של יום, ונביא בזה שני מהלכים עיקריים.

המהר"ל באור חדש (סוף פ"ט) מסביר, שכל ענין פורים הוא שהאדם מוסר את עצמו להקב"ה. שכן פורים הוא גילוי הקב"ה בתוך הטבע, וכיצד גם במערכת ההסתור יש גילוי כבודו. הצורה שהאדם מתחבר לגילוי כבודו של הקב"ה, הוא ע"י שמוסר את עצמו להשי"ת ללא שיוור. וכשאדם משתכר מסיר מעצמו את כוח הדעת, נשאר בגוף לבד שאין לו שום ישועה, ומסור לגמרי להקב"ה.

מהלך דומה מובא ברבי צדוק הכהן (פרי צדיק פורים אות ג), שכאשר עם ישראל מתבסמים בפורים, אז מתגלית קדושת ישראל במלוא עוזו. שגם במצבים כאלה הם עדיין מחוברים להקב"ה.

באריז"ל בשער הכוונות (ענין פורים דרוש א) מבואר שבכל דבר בעולם יש ניצוץ של קדושה שמחיה אותו. אפילו בדברים טמאים, חייב להיות איזה חיבור לקדושה. וזה שאומרים "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", שבפורים יש בחינה של "ברוך המן", שגם בהמן יש נקודה של קדושה. ומתבארים הדברים בספרי חסידות בהרחבה, שבפורים אנו עולים למקום גבוה מאד, עד שרואים את בחינת הטוב שברע. והבאנו לעיל בשם בעל התניא בתורה אור, שאור הפורים הוא גבוה מאד, ובמקום כה גבוה אין רע וטוב, הכל שווה. הדרך היחידה להגיע למקום כזה הוא בסומי בפוריא, בהסרת הדעת.

השפת אמת (פורים תר"מ) מביא בשם זקנו החידושי הרי"מ, שבעוה"ז יש "עץ הדעת טוב ורע", יש טוב ויש רע. אבל בפורים עולים למקום גבוה שנקרא "עץ החיים", שהכל חיים. שורש האחדות. כל כולו קודש. זהו ענין הפורים שהכל "הקב"ה דיג".

והכל מביא למקום אחד: חייב איניש לבסומי בפוריא מבטא את עומק קדושת היום המיוחד הזה.

ויש להוסיף על כך מה ששמעתי לרמוז בעובדא שרבה שחט את רבי זירא. שהשחיטה היא במקום חיבור המוח לגוף, וכל ענין הפורים הוא הסרת הדעת, וזה מה שעשה רבה לרבי זירא - ניתק את הראש מהגוף.

כתב אשורית

אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפילין ומזוזות אין נכתבות אלא אשורית.

נמצא שיש כתב שנקרא "אשורית". הגמ' בסנהדרין (כב, א) מסבירה שמכנים את הכתב הזה "אשורית" לפי שעלה עמהם מאשור, והכוונה שכשעלו מבבל הביאו איתם את הכתב. ביאור נוסף איתא שם שהכתב הוא "המאושר שבכתב".

מדוע אשור זכה שהכתב של הס"ת, ומה שהיה בלוחות הברית, מתייחס לאשור. במה הוא זכה?

המהרש"א מציין לעיין בפסקי תוס' (החיד"א מציין שיש מקומות שאין הפסקי תוס' מקביל לתוס' שלנו, שהיו בידו קבצים נוספים של תוס') אות כג. וכך איתא שם: בתחילה כל האומות דיברו לשוה"ק, והדבר השתנה בדור הפלגה, שנענשו שהקב"ה בלבד את שפתם והתפזרו בכל הארץ עם שפות אחרות. ונאמר בפרשת נח "מן הארץ היא יצא אשור ויבן את נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח", והובא ברש"י שם שאשור לא רצה להשתתף עם דור הפלגה שמרדו בה', ויצא משם. ובמדרש ותרגום יונתן איתא שבשכר שפרש מהם, זכה לבנות את הערים המפורטות בפסוק. והפסקי תוס' מוסיף שזכה גם לשפה האשורית שנעשתה לשפת התורה.

בדרשות בית ישי לגר"ש פישר זצ"ל (ס' ח - הערות) כתב שבאמת הדבר מובן מעצמו, שמאחר ואשור הוא היחיד שלא חטא בדור הפלגה, ממילא הוא נשאר במצב הקודם שדיברו בלשון הקודש. וזכה שכתב התורה נקרא על שמו.

תרגום התורה ליוונית

תלמי המלך אסף שבעים ושנים זקנים והושיב אותם בבתי נפרדים כדי שיתרגמו את התורה ליוונית. וכולם כיוונו לשינויים זהים. סיפור זה מובא גם במגילת תענית פרק אחרון, ובמסכת סופרים פרק א. בשני המקומות הנ"ל כתוב שכאשר תרגמו את התורה ליוונית ירד חושך לעולם שלשה ימים.

ובמסכת סופרים יש תוספת לשון, שהיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל. וכן מובא בשו"ע סוף הל' תענית, שבתאריך ח' טבת ירד חושך לעולם במשך ג' ימים. וכן מוזכר הענין בסליחות של י' בטבת.

נמצא שתרגום התורה ליוונית הוא מאורע נורא ואיום.

ביערות דבש (ח"א דרוש ב) מקשה מה החסרון הגדול בכך. הרי אנו יודעים שבכניסת בני ישראל לא"י כתבו את התורה בשבעים לשון, והיתה טענה על הגויים שלא באו ללמוד מהכתב הזה. מה החסרון אפוא בתרגום התורה ליוונית.

עוד הקשה השפת אמת (חנוכה תרמ"א), דהנה הגמ' כאן מבארת את שיטת רשב"ג שאפשר לתרגם את התורה רק ליוונית, שהדבר נובע מפני הסיפור של תלמי המלך. אבל לכאורה אדרבה, אם התרגום הזה היה כ"כ חמור ונורא, הרי כיום כשאין תלמי המלך חי עמנו, היה עלינו לאסור את תרגום התורה ליוונית. אתמהה.

ונביא מה שאמר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, בענינו של עשרה בטבת. בסליחות מבואר שהיו שלשה ארועים שקרו: בח' בטבת היה התרגום

ליוונית, בט' בטבת נפטר עזרא הסופר, ובי' בטבת החל המצור על ירושלים. מה השייכות בין הדברים?

ביאר רבי משה זצ"ל: עם ישראל נושא את הקשר בין העוה"ז לעולם העליון. מה שהיוונים באו לעשות, הוא להכחיש חיבור זה. היוונים הכחישו כל מה שאינו מוחש, כמ"ש הרמב"ן. תרגום התורה ליוונית אינו תרגום בעלמא, אלא שבכך הורידו את התורה לדרגה של יוון; למקום שאין בו חיבור לעליונים. בתרגום זה אין את העוצמה של תורה. וכן איתא ביערות דבש שבתרגום התורה איבדנו את השלימות בחלקי התורה.

עזרא הסופר, הוא מלאכי כמ"ש לקמן, וכאשר נפטר עזרא הסופר כבר אין חיבור מוחשי לעליונים, שנתבטלה הנבואה.

ומה שהחל אז המצור על ירושלים, פירוש הדבר, שכל ענינה של ירושלים הוא "עיר שחבורה לה יחדיו", שמחברת עליונים ותחתונים, ועתה באה במצור ובמצוק.

המשותף לכל המאורעות הללו, הוא כניסת הכוח של יוון לתוך עם ישראל.

ומיושבת קושיית היערות דבש, שכאשר אנו בעצמנו מתרגמים את התורה לכל הלשונויות אין בכך פגם, אך כאן היוונים הם אלה שכפו את התרגום וניהלו אותו, ויש בכך דריסת רגל להם בתורה.

והשפת אמת מיישב את קושייתנו, דכאשר הגיע המועד דחנוכה והתגברנו על יוון, שוב התהפכה הקערה, וכבר אין פגם בתרגום ליוונית, ואדרבה השפה היחידה שמתרגמים היא יוונית. וכפי שביאר הגרמ"ש שאנו לוקחים את היוונית ומשעבדים אותה לתורה. וכמו שכתב הרמב"ם שכל חשבונות לוח השנה מבוססים על חכמת יוון, הרי שלקחנו את חכמת יוון וחיברנו אותה לתורה. זה החידוש של התגברות החשמונאים על היוונים, ומכאן ואילך אין פגם בתרגום ליוונית, אלא אדרבה זהו יפיפותו של יפת.

וזה הטעם שחנוכה הוא מועד ששייך בעצם לכסליו, אך חודר אל תוך טבת. לאמור שהכוח של החשמונאים נותן לנו כוח להתמודד עם הצרות של חודש טבת.

דף י

קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא

הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה) כתב שקדושת בהמ"ק לא בטלה, קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. אבל דוקא קדושת ביהמ"ק: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, והשכינה אינה בטלה, הרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם אמרו חכמים אע"פ שהם שוממין, בקדושתם הם עומדים".

היעב"ץ מבאר שהרמב"ם הולך לשיטתו. שכן בפ"ד מהל' בית הבחירה כתב שארון הברית נגנז במחילות שתחת המקדש. ובגמ' יש מחלוקת אם נגנז או גלה לבבל, והרמב"ם פוסק שנגנז. ויש להעיר מאי נפק"מ בדברים אלה שכתב הרמב"ם, מה הנפקותא מהידיעה היכן הארון.

ומבאר היעב"ץ, שקדושת בהמ"ק תלויה בארון. היכן שנמצא הארון שם יש השראת השכינה, נמצא שהטעם שקדושת המקדש לא בטלה, מחמת הארון שנמצא שם. אילו הארון היה גולה, גם השכינה היתה גולה. השכינה נמצאת היכן שנמצא הארון.

וכן הוא ברמב"ן ריש פרשת תרומה, שעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון. ולכן הקדים הארון לכל שאר הכלים, שכן הוא עיקר המשכן. ואע"פ שהרמב"ם חולק על הרמב"ן, מסכים הוא שהקדושה נובעת מהשכינה שנמצאת על הארון.

ודבר זה מתבאר ע"פ הגמ' כאן (עמ' ב) שמקום ארון אינו מן המידה. ומה הפשט בזה, הרי כל דבר בעולם תופס מקום. ומבארים רבותינו שהרי הבחינה של זמן ומקום שייכת רק בעוה"ז. בעולם העליון אין בחינה של זמן ומקום. כיון שהארון הוא מקום השראת השכינה, יש בו בחינה של גילוי שהוא שייך למקום עליון. כשם שלמעלה בעליונים אין בחינה של מקום, כך בתחתונים במקום השראת השכינה, אין בחינה של מקום. הארון שהוא כביכול כסא לכבודו, לא תופס מקום כטבעו של העולם העליון.

דף יא

דרשות המגילה

הגמ' בפרקין דורשת את פסוקי המגילה, כסדר. בנוסף לכך, מובאים שיעורי הפתיחה שהאמוראים דרשו כשהתחילו לדרוש את המגילה ("פתח לה פיתחא להאי פרשתא"). במדרש מצינו דרשות ופתיחות רבות, אבל בסדר הש"ס הגמ' לא סתם דורשת פסוקים מהתנ"ך אלא בהקשר לסוגיא. וכאן דורשים את הפסוקים כדרך המדרש.

מבאר המהר"ל שכל הענין של נס פורים הוא ההסתרה. בנס נסתר יש מעלה גדולה יותר. וכבר הבאנו לעיל בשם הבעל התניא שנס פורים מגיע ממקום עליון מאד. והבאנו בשם הגר"א שזה שדרשה הגמ' בחולין "אסתר מן התורה מנין", דהיינו מנא לן שנס נסתר, שגם זה נחשב נס לגבי דינו.

ודברי המהר"ל והגר"א מתאימים לרמב"ן סוף פרשת בא, שכל הניסים הגלויים באים ללמד אותנו שכל דבר בעולם הוא נס. וכלשונו הנודע: "מן הניסים הגדולים והמפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו, עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו כולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם".

נמצא שהחידוש הגדול במגילת אסתר הוא שכל פרט ופרט, אפילו הפשוט ביותר, הוא חלק מהנס, שהרי נס נסתר הוא שהמאורעות הרגילים מקבלים היבט של נס. ובכך מבארים המהר"ל והגר"א שזה הטעם שכל חלק מהמגילה יש לזה חשיבות ביותר, שכל פרט ופרט הוא חלק מהנס. על כן טורחת הגמ' לדרוש את הפסוקים כסדר, וכן לערוך פתיחות לדרשות כדי לבאר מה מטרת הנס - מה הענין הכללי המתגלה בכל אותם הפסוקים.

הגר"א מוסיף שזו הסיבה שמתחילים לקרוא את המגילה מ"ויהי בימי אחשורוש", אע"פ שאין זה חלק מהנס עצמו, משום שגם זה חלק

דף יג

פור בחודש אדר

כשנפל הפור על חודש אדר, המן שמח שמחה גדולה, שנפל הפור על חודש שמת בו משה. ולא היה יודע שבז' באדר מת ובז' באדר נולד.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל עמד לבאר את הגמ'. מה הכוונה "שלא ידע שנולד", וכי באמת ידע את סיפור חיי משה, ורק פרט זה במקרה היה חסר לו? לא זה מה שנאמר כאן. אלא שהמן לא תפס את המשמעות של לידת ומיתת משה רבינו. והכוונה היא כך:

הגמ' סנהדרין צ"א אומרת שמין אחד התנוכח עם גביהה בן פסיסא וטען שא"א להאמין בתחיית המתים, שהרי אם אלו שכבר חיו בעוה"ז, מתו, איך יתכן שהמתים יחיו. והשיב לו גביהה, דאדרבה, אם מי שעדיין לא היה בעולם, נולד וקיבל חיות, כ"ש שמי שכבר היה בעולם, יחזור לחיות.

הויכוח ביניהם היה מה עיקר החיים בעולם. ההוא מינא מסתכל בעוה"ז ומבחין שיש כאלה שכבר יצאו מהעולם, ושוב אינם בעיקר המציאות. אבל חכמים רואים את העולם הזה כפרוזדור לטרקלין, ונמצא שהמיתה הוא רק זמן הפסק בין העוה"ז לעוה"ב, ואין המות פוגע בעיקר החיים. לכן משיב לו שמי שנולד לחיי העוה"ז, ודאי שייוולד שוב לחיי העוה"ב.

המן רואה את הפטירה של משה רבינו כסיום מהלך, לכן חודש אדר הוא חודש שאפשר להרע בו לעם ישראל. אבל אנחנו יודעים שהמיתה אינה הפסק בחיות, אלא אדרבה יש בכך התחלה של חיות יותר גבוהה. וכמו שכתב רש"י 'כדאי הלידה שתכפר על המיתה', הלידה היא העיקר, ואף המיתה מצטרפת ללידה להיות חלק מהמהלך הגדול של חיי נצח דמשה רבינו.

וזה העומק שבחודש אדר קיבלנו את התורה מחדש, משה רבינו נתן לנו את התורה בחייו, ואחרי פטירתו אנו זוכים בחודש שבו הסתלק לשלב מחודש ועליון בקבלת התורה.

דף יד

מ"ח נביאים ופורים

גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו להם לישראל, שכולם לא החזירו למוטב, והסרת טבעת החזירתם למוטב.

כתוב בספר הזוהר שמ"ח נביאים יונקים ממ"ח טיפי חכמה שיוורדים מגן עדן. כל טיפה היא שורש לנביא אחר. והדברים עמוקים בקבלה, אבל הרעיון שעומד מאחורי הדברים הוא שיש מ"ח חלקים שקשורים לחכמה ומשם שורש הנביאים.

הגרמ"מ משקלוב כותב בשם הגר"א (וכן איתא בעוד ספרים) שאותם מ"ח טיפים הם כנגד מ"ח קנינים שהתורה נקנית בהם. כלומר כל אותם טיפים מצטרפים לחכמה השלימה. וכל נביא יש לו חלק מסוים בתוך אותו מבנה כללי של חכמה.

מי שהוא ראש לכל הנביאים הוא משה רבינו, ואף שרש"י מזכיר את משה רבינו בכלל מ"ח הנביאים, מ"מ הוא הראש שבכולם. וביותר הוא

מהמהלך שהוביל אל הנס. כל פרט ופרט שמביא לידי התכלית הזו, הוא חלק מסיפור הנס. ממש כמו "כל דברינו ומקרינו כולם ניסים". וכן דרש האריז"ל ש'מגילה' מלשון גילוי. שיש גילוי חדש היוצא מכל פסוק ופסוק. כל דברינו ומקרינו כולם ניסים.

דף יב

קובל אני על כורש

הגמ' עוסקת בסתירה, מתי תהיה גאולה מגלות בבל. מצד אחד כתוב "למלאות לבבל שבעים שנה", ומצד שני כתוב "לחורבות ירושלים". רבא מיישב שהחשבון המוקדם יותר הוא 'לפקידה בעלמא', ולא היתה גאולה שלימה. בנין בהמ"ק בפועל הגיע יותר מאוחר.

ובהמשך: דרש ר' נבר רב חסדא מאי דכתיב "כה אמר ה' למשיחו לכורש אשר החזקתי בימיני", וכי כורש משיח הוא, אלא הקב"ה קובל בפני המשיח על כורש, אני אמרתי יבנה ביתי ויקבץ גלויותי, והוא אמר 'מי בכם מכל עמו ויעל', כלומר עשה גאולה חלקית.

וצ"ב כיצד מתאימה דרשה זו עם הנאמר לעיל שמעיקרא נועד כורש לפקידה בעלמא, וא"כ מה הטענה עליו.

הרשב"א בפירושי האגדות מסביר שלכורש היתה הזדמנות להביא את עם ישראל לא"י, ואם היה נעשה כך, היינו זוכים לגאולה השלימה. ובבן יהוידע מוסיף שבנבואת חגי כתיב "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", הרי שמכנים את בית שני "האחרון", כי היה אמור להיות שהבית השני יהיה האחרון, אבל כיון שכורש לא פעל כפי שציפו ממנו, הוחמצה ההזדמנות הזו.

[ומוסיף הבן יהוידע שהטעם שדוקא בנין בהמ"ק ע"י כורש היה עשוי להיות הבית האחרון, משום שבהמ"ק אמור להיבנות ע"י הקב"ה, ועל כורש היתה נבואה ונחשב כשלוח מאת ה', ואילו זה שבנה בפועל את בהמ"ק - דריווש - לא היתה עליו נבואה, ועל כן לא היה הבית הזה במדרגה השלימה].

ומבואר כאן חידוש, שכאשר כורש נתן רשות להעלות את עם ישראל, היתה זו הזדמנות עצומה לגאולה השלימה.

וממילא יש ליישב קושייתנו כך: הנה בסנהדרין דף צ"ח למדנו שאם זכו "אחישנה", ואם לא זכו "בעיתה". וכפי שמבאר הגר"א בספד"צ ומסוכם היטב באפיקי ים לגרי"א חבר עמ"ס סנהדרין שם, שישנו תאריך שהוא הקץ לגאולה ובו ייגאלו בכל מצב שהוא, וחוקי מזה יש אפשרות להיגאל קודם התאריך, אם יעשו תשובה. ומלבד זאת יש תאריכים מסוימים (שנקראים "קיצים") שמסוגלים לגאולה ופקידה.

מעתה, כשכורש מביא את כלל ישראל לא"י, זהו זמן מסוגל להגיע ל"אחישנה", ומיושבים דברי הגמרא. שאם מדובר על "בעיתה", המהלך של כורש הוא פקידה בעלמא. אבל יש טענה על כורש מצד אחר, שאם היה עושה כהוגן את ההשתדלות שלו, היינו זוכים לגאולה השלימה בגדר "אחישנה".

לפי גירסת הגר"א שאין מונים את משה רבינו בכלל המ"ח.

ובאמת על משה רבינו נאמר "ותחסרהו מעט מאלקים", שזכה למ"ט שערי חכמה. המהר"ל מבאר שהשער המ"ט הוא הכלל של המ"ח. משה רבינו כולל את כל הנביאים שטפלים אליו.

ולפי"ז מתבאר דבר נפלא בגמ' כאן. כפי שהבאנו בשיעורים קודמים נס פורים מגיע ממקום גבוה מאד, וכפי שהבאנו מבעל התניא והשפת אמת. ואותו מקום גבוה מאחד גם את הרע אל הקדושה. ולכן המן בנה עץ גבוה חמישים אמה, משום שכל ענין פורים הוא גילוי החמישים. והחמישים דקדושה התגבר על החמישים של המן.

והדברים נרמזים נפלא בגמ' כאן, שהמ"ח נביאים כולל משה רבינו לא הצליחו להשיב את ישראל למוטב. ואילו הסרת הטבעת, נס פורים, הצליח במשימה זו, לפי שהוא במקום יותר גבוה - בשער החמישים.

דף טו

האומר דבר בשם אומרו מביא נאולה לעולם

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי.

וצ"ב מה השייכות בין אמירת דבר בשם אומרו, לגאולה. וכן מדוע נרמז ענין זה דוקא במגילת אסתר.

המהר"ל באור חדש (ב, כב) וכן בדרך החיים (פ"ו סוף ברייתא ז), מבאר שכל ענין הגאולה הוא לגלות את הקב"ה בעולם, וכפי שהקב"ה אומר לפרעה ולכלל ישראל "למען ספר שמי", "למען תספר באזני בנך", וכיו"ב. מבאר המהר"ל שהמיוחד בפורים הוא, שהגאולה נסתרת, ואפילו חנוכה שהיה מאוחר לנס פורים, היה בו נס גלוי בפך השמן שדלק שמונה ימים. ורק בפורים הנס לא היה נגלה. וכמו"כ הנס של פורים לא היה מושלם, ד"אכתי עבדי דאחשורוש אנן". וממילא יש לבעל דין מקום לומר שגאולה זו לא הגיעה מהקב"ה, וכאן היה המבחן הגדול האם עם ישראל יכיר בכך שגאולת פורים הגיעה מהקב"ה. כשאסתר באה וסיפרה לאחשורוש על מזימת בגתן ותרש, זה שאמרה את הדברים בשם מרדכי, מראה, שצריך להראות את מקור הדברים. להחזיר אותם לשרשם. ומוסיף המהר"ל אם לגבי בשר ודם הקפידה אסתר לחבר הדברים לשרשם, בודאי שכלפי הקב"ה יש הכרה שהגאולה באה מלמעלה.

ומכאן הלימוד לכל מי שאומר דבר בשם אומרו, שהוא מחבר את הדבר לשורשו, ובכך שמשגל תכונה זו, גם את הגאולה הוא יחבר לשורשה, ובזכות זאת אכן תבוא הגאולה (שכל ענינה הוא הגילוי). וזהו: מביא גאולה לעולם.

דף טז

אורה ושמחה וששון ויקר

ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אורה זו תורה וכו' שמחה זה יום טוב וכו' ששון זו מילה וכו' ויקר אלו תפלין.

רבי צדוק הכהן מבאר בכמה מקומות (פר"צ פורים ז, ישראל קדושים ח) ענין נפלא. לעם ישראל יש שלוש קדושות כמו"ש "והתקדישתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה'".

והתקדישתם - הכוונה לקדושה שיש לעם ישראל מצד מעשיהם, שמקיימים התורה והמצוות.

והייתם קדושים - היינו הקדושה העצמית של כלל ישראל שקיבלו בירושה מהאבות.

כי קדוש אני ה' - היינו הקדושה שמגיעה מלמעלה, בהשפעה עליונה. וג' קדושות אלו הן כנגד "קוב"ה אורייתא וישראל":

ישראל - הוא מה שמקבלים מהאבות.

אורייתא - הקדושה שנובעת מקיום התורה.

קוב"ה - הקדושה שנושפת מלמעלה.

וכנגד אלו יש לנו ג' מצוות:

לימוד התורה - הקדושה שמגיעה מצידנו.

ברית מילה - הקדושה שירשנו מאבותינו. תינוק בן שמונה ימים קשור לקדושת ישראל.

שבת - הקדושה שמגיעה מלמעלה. שבת קביעא וקיימא.

מבאר רבי צדוק הכהן שעמלק בא להלחם בג' קדושות אלה. וזו היתה טענתו של המן בבואו לפני המלך, "ישנו עם אחד" - ישן הוא מן המצוות, דאינם מקיימים המצוות. זה מצד קדושת מעשיהם. ומצד קדושת האבות אמר "ואת דתי המלך אינם עושים" - דמפקי להו לכולי שתא בשה"י פה"י (-שבת היום פסח היום), דהיינו שאין להם קשר אמיתי עם מה שקיבלו מהאבות, ואינם משתמשים במורשתם אלא כתירוץ להיפטר מעבודה. וכנגד הקב"ה היינו מה שהמן אמר לאחשורוש שהקב"ה אינו יכול להושיעם.

וכנגד זה איתא במסכת אבות דיש ג' כתרין וכתר שם טוב עולה על גביהם.

כתר תורה - מה שהאדם פועל. כתר כהונה - מה שיורשים מהאבות. כתר מלכות - קדושת ישראל שמקבלים מלמעלה, כל ישראל בני מלכים. וכתר שם טוב שעולה על גביהם הוא זה שמאחד אותם לענין כללי.

וזה מה שנאמר בסופו של דבר כשמגיעים לגאולת פורים "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר". אורה זו תורה - כנגד המעשים של ישראל. ששון זו מילה - כנגד ירושת האבות. שמחה זה יו"ט - כנגד קדושת השבת, שיש לנו מלמעלה. ואע"פ שישראל מקדשים את הימים טובים, הפירוש הוא שמושכים את קדושת השבת לימים נוספים.

ומה שכולל את הכל יחד בבחינת 'כתר שם טוב' הוא "ויקר" - אלו תפלין שבראש. שכל עמי הארץ רואים את התפלין ויראים מכלל ישראל, כאן יש את החיבור של כל סוגי הקדושות יחד. נמצא שבפורים זכינו מחדש בכל הקדושות שיש בכלל ישראל.

למה נמנו שנותיו של ישמעאל

הגמ' מקשה למה נמנו שנותיו של ישמעאל, ומיישבת כדי לייחס את שנותיו של יעקב. וצ"ב מדמזע למדים את שנותיו של יעקב דוקא מתוך שנותיו של ישמעאל.

ובביאור קושיית הגמ', כתב רש"י שאין למנות שנותיו של רשע.

מקשה המהרש"א שהרי הגמ' בפ"ק דב"ב (טז, ב) מלמדנו שישמעאל עשה תשובה בסוף ימיו. ומיישב המהרש"א דמ"מ כיון שהיה רשע מעיקרא, אין ראוי למנות שנותיו בתורה.

החיד"א בפתח עינים מוסיף, דמבואר בגמ' סוף יומא שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכויות. והשב מיראה זדונות נעשות לו כשגגות. ישמעאל אמנם עשה תשובה, אך מיראה, ועל כן לא התהפכו שנותיו הראשונות לטובה, ואין ראוי למנותן. וכתב שכנראה זו כוונת המהרש"א.

רבי צדוק הכהן ב'דברי סופרים' (אות לח) מוסיף שאצל הגויים לא ניתן כלל לעשות תשובה מאהבה המתקנת הכל למפרע. רק אצל עם ישראל שייך מהלך זה.

והנה הגמ' ממשיכה לבאר שכשמחשבים את מות ישמעאל רואים שזה ארע כשבאה בתו להנשא לעשיו, וכשמת ישמעאל השיאה נבית אחיה. ומה הענין שעשיו בא להתחתן בישמעאל, מבאר הגר"א בספד"צ (פ"ד): אברהם הוא מידת החסד, יצחק מידת הגבורה, ויעקב משלב את שתי המידות והוא הבחיר שבאבות. כנגד זה בצד הרשע, ישמעאל הוא פסולת מידת החסד, עשיו נחשב פסולת מידת הדין, ומה שעשיו רצה ליצור הוא דבר שעומד כנגד יעקב, המשלב את ישמעאל ועשיו יחד ומהווה את שיא הרשע. ואומר הגר"א שכדי למנוע יצירה זו של מידתו של יעקב בצד הטומאה, ישמעאל מת וכך החיבור ביניהם הוכה. והדברים עמוקים ומבהילים.

והנה יש על כך תמיהה גדולה, דהרי כשעשיו בא לישא את בת ישמעאל, ישמעאל עשה תשובה. אלא כפי האמור לעיל, גם אחרי ששב, לא תיקן את החיים שלו, ועדיין היו בה חלקי רשעות, ואותם חלקים ביקש עשיו לקלוט אל תוכו ולשלבם בו. ואולי יש לומר על דרך האפשר שתשובת ישמעאל הועילה שלכן מת ולא ניתן לעשיו להתחבר אליו לגמרי.

וכפי שמבואר בסוגיין, אנו לומדים משנותיו של ישמעאל כיצד יעקב נטמן בבית שם ועבר, והגביר עד למאד את כוחו בקדושה, ועי"ז זכה להתגבר על כל המתנגדים. נמצא שמכח מיתת ישמעאל יעקב אבינו זכה לחלק קדושה שאין כנגדו בצד הרע, וממילא שפיר למדים את שנותיו של יעקב אבינו מתוך שנותיו של ישמעאל.

רפואה בשמינית

בסדר ברכות שמו"ע, אמרו: "מה ראו לומר רפואה בשמינית, אמר רב אחא מתוך שניתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה, לפיכך קבעה

בשמינית". והדברים צ"ב שהרי ודאי ברכת רפאנו באה על מחלות וכיו"ב שרפואתם קשה יותר מהמילה.

וביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, דהמילה באה להסיר את הערלה שמהווה כיסוי רוחני המונע כניסה של הברית בין הקב"ה לישראל. ע"י הסרת הערלה ניתנת האפשרות להגעת החיים דרך החיבור אל העליונים.

מחלה היא ענין שמגיע מבחוץ, ומכסה על חיותו התקינה. הרפואה היא זו שמסירה את הכיסוי שמחפה על בריאות האדם. כשם שמילה היא הסרת כיסוי רוחני, כך הרפואה מסירה כיסוי גשמי. זה הביאור של השוואת רפואה למילה. מילה היא עצמה תהליך של רפואה, ברובד הרוחני. ועל כן תקנו ברכת רפואה בשמיני.

ציון וירושלים

ברכת ירושלים קודמת לצמח דוד, שכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם". מבואר אפוא שיש ברכה על ירושלים וברכה על דוד. אך יש להעיר דגם בברכת ירושלים אנו מזכירים את דוד "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין".

הגר"ז עה"ת (תהלים) מבאר שא"א לבנות את ירושלים ללא מלכות בית דוד, ומביא על כך כמה ראיות. וזה הפשט בברכתנו, שמזכירים את כסא דוד בתוך בנין ירושלים. ועדיין צ"ב מדוע נצרכת ברכה נוספת שמתייחדת לדוד (ובאמת שלדעת הירושלמי בברכות ברכת את צמח דוד כלולה בברכת ירושלים ואינה ברכה לעצמה). ויתירה מזו, מתבאר מדברי הגר"ז שכדי לבנות את ירושלים צריכים את כסא דוד קודם לכן, וכן מדייק המהרש"א מהמשך הגמ', "כיון שבאה דוד באתה תפילה", רואים מכאן שמלכות בית דוד קודמת לבנין בהמ"ק, וכפי שמבואר בסנהדרין שקודם ממנים מלך ואח"כ בונים את בהמ"ק. וא"כ קשה על הנוסח של ברכת ירושלים "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין" משמע שדוד בא אחרי ירושלים, וכן ברכת 'את צמח דוד' באה אחרי ירושלים. וכן בירושלמי (מע"ש ה, ב) כתוב להדיא שבהמ"ק ייבנה קודם מלכות בית דוד. ועוד קשה, מדוע יש ברכת 'בונה ירושלים' וגם 'המחזיר שכינתו לציון' שנראה שמבקשים פעמיים על בנין ירושלים.

בזוהר (בשלה נה:): ע"פ ביאור הגר"א מבואר שציון וירושלים הם שני ענינים נפרדים. ציון היא שורש ההשפעה מלמעלה כמו שנאמר "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", וביומא איתא שציון היא אבן השתייה שממנה הושתת העולם. מציון יוצא שפע לירושלים ולעולם כולו. ציון היא הנקודה שמעולם לא נחרבה. ירושלים הוא המבנה החיצוני, היא המעטפת של נקודת ציון, ושם ייך חורבן. כשבאים להתפלל בכותל המערבי הרי עסקינן בקדושת ציון שקביעא וקיימא. כשמדברים על החורבן עוסקים ב"חורבן ירושלים". בזוהר שם איתא שכשנחרבה ירושלים הקב"ה עלה עם ציון ובכה עמה. וכשירושלים חוזרת ונבנית הקב"ה מביא חזרה את ציון, וכמו שנאמר "בשוב ה' ציון", ולמה לא נאמר "לציון", אלא שציון עצמה חוזרת ועולה ומתגלה.

בקניות לת"ב אנו אומרים "ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך", כי ציון

נמצאת כאן עדיין, והיא מחפשת את בניה. ירושלים חרבה, אך ציון עדיין כאן. ציון היא בחינת המשפיע, וירושלים היא המקבל.

לפי"ז מבוארים היטב הדברים. ברכת 'ולירושלים עירך' עוסקת בבנין החיצוני (גם הרוחניות החיצונית) והוא יכול להיבנות קודם מלכות בית דוד. אחרי כן מוסיפים "את צמח דוד וכו'", שמדובר פה על הגדלה של מלכות בית דוד בשיא השלימות, ואז המעטפת של ירושלים מתחברת לנקודת ציון שתמיד נמצאת שם, ועתה היא עולה ומבצבצת ומתחברת. וע"ז אנו אומרים "המחזיר שכינתו לציון".

השלב הראשון הוא בנין ירושלים, שמגיע קודם לכסא דוד. אח"כ יש את בנין דוד המלך, ואז חיבור ציון הפנימי לירושלים החיצוני. נגענו בענין עמוק זה בקצה המטה.

דף יח-ב

לא הווי ידעי רבנן – השלך על ה' יהבך

רבנן לא ידעו פירושן של כמה מילים, עד שלמדו מתוך לשונות גויים.

ומבאר בחידושי המלבי"ם על הש"ס, שבתחילה כל העולם דיבר בלשון ק. וכשחטאו בחטא הפלגה התפזרו והתחלקו ללשונות שונים. ועדיין נותרו בשפתם מילים מתוך לשון ק. וכן אמרין במנחות שהמילה 'טטפות' היא ע"ש טט ופת באפריקי וכתפי, והכוונה שאותן מילים הן מה שנשתתיר מלשון ק בשפות זרות.

הגר"א מוסיף שבדאי שרבנן לא ידעו כלל מה הכוונה במילה, אלא היה להם ספק מסוים, שאותו פשוט מהשפות האחרות.

והגר"א (משלי ג, ה) מבאר את המובא כאן שרבנן לא ידעו מה הכוונה "יהבך" עד שרבב"ח שמע ישמעאלי שאומר "שקול יהבך ושדי אגמלי", ומזה למדנו ש'יהב' הוא משא. מבאר הגר"א שהספק של רבנן לא היה בפירוש הפשוט של המילה, אלא שהסתפקו עד כמה אדם צריך לבטוח בהקב"ה, האם לצרף השתדלות לבטחון, או שאין לו לעשות אפילו השתדלות והקב"ה יעשה עבורו הכל. מה שהתברר במעשה הנ"ל הוא שאותו ישמעאלי הציע מעצמו לרבב"ח להשליך את המשא, מבלי שרבב"ח ביקש כלל, ומכאן למדנו שאפשר להשליך על הקב"ה הכל, אפילו את ההשתדלות.

בספר מועדים וזמנים (ח"ד סי' ש בהערה) מציין שזה חידוש עצום של הגר"א, ובחובות הלבבות אין משמע כן, וגם בחזו"א (אמונה ובטחון) לא כתב כן. ומסיק שהגר"א מדבר על מדרגה מיוחדת שאינה נחלת אדם רגיל. ומביא ששמע מהרב מברסקי זצ"ל בשם הגר"א את המשל הבא: ראובן נושא את שמעון על כתיפו. יחד עמו נושא על כתיפו גם משא. אומר שמעון לראובן, כיון שאתה נושא אותי, אעזור לך ואשא על כתפיי את המשא. צוחק ראובן ומשיב, כיון שהכל רובץ עליי, אין נפק"מ אם אתה תקח את המשא על כתפך, שכן אתה עצמך יושב עלי. הנמשל הוא שאדם פונה להקב"ה ואומר, אעשה השתדלות ובכך אסייע לך בפרנסה. אך ההשתדלות של האדם גם היא מגיעה מהקב"ה ואין בכך שום סיוע...

נמצא לפי הגר"א שהמעלה הגבוהה של בטחון היא "השלך על ה' יהבך", להשליך עליו גם את ההשתדלות.

דף יט

כי לא יראני האדם וחי

מימרא א' שהובאה כאן: אלמלא נשתתיר במערה של משה ואליהו כמלא נקב מחט סידקית, לא היו יכולים לעמוד מפני האורה, שנאמר כי לא יראני האדם וחי.

מימרא ב' שהובאה לאחמ"כ: ועליהם ככל הדברים אשר דבר משה בהר, מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש, ומאי ניהו מקרא מגילה. שגם מקרא מגילה נכלל בתוך הלוחות הראשונות.

לכאורה יש כאן ב' מימרות שאינן קשורות. אמנם ע"פ ביאור רבי צדוק הכהן (פרי צדיק מטות ח) יש כאן קשר נפלא.

מבאר רבי צדוק שכוונת הגמ' במימרא הראשונה שאפילו משה ואליהו לא יכלו לעמוד בגילוי המלא. משה רבינו לא מת באופן הפשוט, 'ולא ידע איש את קבורתו' וכמו שאמר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל - שמשה רבינו לא הוסיף טומאת מת בעולם. אליהו הנביא עלה בסערה השמימה. א"כ החידוש הוא שאפילו משה ואליהו שהיו בדרגת חיים גבוהה מאד, גם הם לא יכולים להתחבר עם גילוי השכינה המלא, ואם היו רואים זאת היו מתים.

ומוסיף רבי צדוק בשם מהר"י בירבי, שדורש את הפסוק "היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת", מדובר כאן בזמן לוחות ראשונות שעם ישראל מפחד לשמוע את קול ה' שיגרום להם למיתה. אומר הר"י בירבי שהפירוש בטענתם הוא כך: אם כל הסיבה שאדם מת ועוזב את העולם היא כדי להתקרב ולהתחבר להקב"ה, הרי שאם אנחנו יכולים לשמוע את הקב"ה בעוה"ז באופן ישיר, אין שום סיבה למות. וזה שאמרו "ועתה למה נמות", היינו שכבר אין סיבה למות, שאפשר להשאיר בתוך הגוף הגשמי ולשמוע את דבר ה'. וממשיכים: "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' ומתנו", כלומר שאם נבוא לקבל דרגה יותר גבוהה, ולא נוכל להשאיר בגוף, אזי אכן "ומתנו", מובן שנצטרך למות. אבל לפי המצב הנוכחי אין סיבה למות.

הרי שהמיתה באה לאפשר חיבור רוחני יותר גבוה. ומבואר בחז"ל שבזמן לוחות ראשונות כלל ישראל הגיעו למצב שחיים לעולם, נתבטל מהם מיתה, ומשום שהגיעו לדרגה גבוהה שהיא מעבר לגבולים הגשמיים ויכולים להתחבר לה' גם בזה העולם. אבל אחרי שחטאו בחטא העגל, אפילו משה ואליהו כבר לא יכולים להתחבר באופן מלא בעודם בעוה"ז. וזה המימרא כאן בגמ'.

לפי"ז מובן היטב המשך הגמ'. על הלוחות נאמר שעליהם היה גם מקרא מגילה. מבאר האמרי אמת (פורים תרס"ט) שכתוב כאן שע"י מקרא מגילה חוזרים ללוחות ראשונות. וכמובן קשורים הדברים לגמ' בשבת פ"ח שהדר קבלוה בימי אחשוורוש. כפי שדיברנו בשיעורים קודמים, יש

דף כא

קריאת התורה – מתן תורה

לפינן שהקורא בתורה צריך לעמוד, שנאמר 'ואתה פה עמוד עמדי', ואמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו, כביכול הקב"ה בעמידה. ואמר ר' אבהו מניין שהרב לא ישב על המיטה ותלמידו ע"ג קרקע, שנאמר 'ואתה פה עמוד עמדי'.

הגמ' בשבת (פז, א) מביאה מאותו פסוק ללמד שמשו רבינו פרש מן האשה והקב"ה הסכים על ידו, ולמדוהו מהפסוק 'ואתה פה עמוד עמדי'. וצ"ב מה ההטעם שאותו פסוק מלמדנו שצריך לעמוד בקריה"ת וגם שמשו רבינו פרש מן האשה?

בירושלמי בפרקין (שהוא פרק ד שם), איתא שצריך לעמוד בקריה"ת משום שכשם שניתנה באימה ויראה כך צריך לנהוג באימה ויראה. וכן צריך שיעמוד אדם אחד ליד הקורא, שכשם שניתנה ע"י סרסור כך אנו צריכים לנהוג בה ע"י סרסור. הרי שמבאר הירושלמי שמתן תורה מתגלה מחדש בכל קריאת התורה, והוא כמו מעמד הר סיני זוטא. ובלבוש (אור"ח סי' קמא) כתב בטעם מנהגנו שיש ג' אנשים שעומדים ליד הבימה (בעל הקורא, העולה, והשמש (הגבאי) הקורא אנשים לעלות) - הקורא הוא כנגד משה רבינו שהוא הסרסור העומד בין הנותן והמקבל, העולה הוא כנגד עם ישראל מקבלי התורה, והשמש הוא כנגד הקב"ה.

לפי"ז מתבאר יותר שהנהגה כל ענינו של מעמד הר סיני הוא שהקב"ה ועם ישראל היו כביכול שוים זה לעומת זה. ובבן יהוידע כתב על מה שנאמר בסוגיין שהרב והתלמיד יהיו באותו גובה - משום שכך היה במעמד ה"ס, שהקב"ה היה יחד עם משה רבינו, הרי שצורת המתן תורה היא הדדיות. מתן תורה הוא "יום חתונתו" בין הקב"ה לישראל, ונישואין נעשים בין "שוים".

וכן האריך בזה מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שענין מתן תורה הוא להביא את עם ישראל לדרגה של מקבלי התורה, העומדים בשוויון מול נותן התורה. וכן מבואר ברש"י שיה"ש (פ"ד פ"ה) שיש לנו שתי לוחות הברית, הלוח האחד הוא כנגד נותן התורה - בין אדם למקום. והלוח השני הוא כנגד מקבלי התורה - בין אדם לחברו. ורש"י מבאר שכל דיברה שעומדת בלוח אחד היא כנגד דיברה שמולה בלוח השני. אנכי ה' אלקיך כנגד לא תרצח, שהאדם נושא בו צלם אלוקים. וכו'. הרי שיש כאן מידה מסוימת של שוויון בין הנותן למקבל. צורת קבלת התורה היא הנותן והמקבלים זה מול זה.

ולכן מכאן המקור שצריך לעמוד, כמו הקב"ה 'ואתה פה עמוד עמדי'. ולפי"ז מבואר מה שאיתא בחז"ל שמשו רבינו היה צריך לפרוש מן האשה, שמכאן ואילך אינו יכול להיות נשוי לאשה בעוה"ז, כי הוא כביכול נשוי כלפי מעלה. כאן יש את הגילוי הגבוה ביותר של הנישואין של עם ישראל כלפי מעלה, כפי שהדבר מתגלה אצל משה.

נקודה במגילת אסתר שמגיעה ממקום גבוה מאד. וזה עומק מה שנאמר שמגילה היא "ממיתה לחיים", ובפשטות הכוונה שניצלו מגזירת המן, אבל בעומק הדברים אנו יוצאים מהמקום ששולט בו המוות, אל מקום שהוא מעבר לדרגה זו, ושולט שם רק חיים.

וזה הקשר בין המימרות, דאחר חטא העגל אפילו משה ואליהו צריכים את המערה הסגורה כדי להתחבר לגילוי ה'. אבל אם אפשר לחזור ללוחות ראשונות ניתן להתחבר ללא הגבלה, וזה ע"י מקרא מגילה שמחזיר אותנו ללוחות ראשונות.

דף כ

אין מביאין ראיה מן הקטן

רבי יהודה מכשיר בקטן. ובברייתא איתא: אמר רבי יהודה קטן הייתי וקראתיה למעלה מרבי טרפון וזקנים בלוד. אמרו לו אין מביאין ראיה מן הקטן. החיד"א בברכי יוסף (הו"מ לה, ב) מביא קושיא ששמע מרבי אברהם ישראל, מדוע אין הקטן נאמן הרי מגילה מדברי סופרים, ובדרבנן נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן כמבואר בפרק שני דכתובות.

וכבר הקשה כן בתוס' ר"ד, ותירץ דמקרא מגילה נחשב מן התורה, שהרי מצאו לה רמז מן התורה.

והברכי יוסף מתרץ באופן אחר. סומכים על קטן לגבי עובדות שמשמעותן ברורה. אם הקטן אומר שאדם פלוני אכל בתרומה, ברור מכך שהוא כהן. אבל קטן שמספר שקרא את המגילה בפני אנשים, אין הוכחה מכך שהם יצאו ידי חובה, שהרי יתכן שלא באו לצאת ידי חובה. הפרשנות של המעשה היא של הקטן, ובזה אינו נאמן.

בספר נפש חיה עמ"ס מגילה תירץ באופן דומה לברכ"י, שסומכים על קטן לגבי עובדות אבל לא לגבי הלכה. על כן כשרוצים לדעת על פלוני אם הוא כהן, סומכים על קטן. אך כאן באים לקבוע הלכה ע"פ דברי הקטן, ובזה אין סומכין עליו. אך סיים שאין הוא סומך על תירוץ זה מפני שלא ראה שתירצו כן.

וע"פ דרך המחשבה: מה שחסר לקטן הוא ה'דעת'. ישנם שלשה רבדים של חכמה: חכמה בינה ודעת. חכמה היא מה שאדם לומד מרבו, היינו התפיסה הבסיסית. בינה היא להבין דבר מתוך דבר. דעת, מסביר רש"י בחומש - רוח הקודש. ובמקומות אחרים רואים שדעת היא חיבור כמ"ש והאדם ידע, ופירוש הדבר שע"י הדעת האדם מחבר את מה שיש לו במחשבה ובינה אל עצמו. ובמובן של חכמה הפירוש הוא שהאדם מתחבר לחכמה ונעשית חלק ממנו. זו "רוח הקודש", כאשר החכמה נהפכת לחלק ממנו, הרי הוא עצמו מתקדש.

קטן יכול להיות חכם גדול, ולהבין היטב, אך אינו יכול לחבר את החכמה להיות חלק ממנו. הוא לא מסוגל לתפיסה עצמית וחיה של המציאות. והן הן דברי החיד"א, שא"א לסמוך על קטן לענין הגדרות אלא רק לענין מציאות פשוטה.

איסור מלאכה בראש חודש

ימים שאין בהם ביטול מלאכה לעם כחולו של מועד ור"ח, קוראין ד'. ובפשטות הפירוש שכיון שאין העם עסוקין במלאכה, יש להם יותר זמן לשהות בבהכ"נ, ועל כן מוסיפים עלייה.

ומה הפירוש שבראש חודש לא עושים מלאכה? כתב רש"י שאין הנשים עושות מלאכה מפני שלא חטאו בעגל.

ומקשה הטורי אבן מה השייכות של אי עשיית מלאכה של נשים, לקריאת התורה. הרי הנשים נמצאים בבהכ"ס והם כן עושים מלאכה. ועל כן רוצה הטו"א לפרש שבזמן בהמ"ק לא עשו מלאכה מפני קרבן מוסף, ושוב נשאר שמעלים לתורה ד' קרואים, אף בזמן שחרב בהמ"ק.

וליישב את דברי רש"י נקדים את המבואר בספרי חסידות ומחשבה, שהמושג של יום שיש בו "ביטול מלאכה", הוא שביום כזה יש התגלות קדושה בעולם, ככל שהיום יותר קדוש ויותר מוחשי בקדושתו, כך יש יותר איסור מלאכה (והבאנו זאת לעיל כדי לבאר שמתחילה רצו לאסור את פורים במלאכה אך ביטלו זאת מפני שקדושתו נסתרת ונעלמת).

תוספת העלייה שיש היא ככל שהקדושה יותר מוחשית, וכפי שמבארת הגמ' שהימים שאסורים במלאכה מתחלקים לדרגות: בראש חודש וחוה"מ שיש מוסף קורין ד'. ביו"ט שיש גם איסור גמור במלאכה קורין ה'. ביוה"כ שיש כרת קורין ו'. בשבת שענשה בסקילה קורין ז'. הרי שככל שהקדושה יותר מוחשית נוספות עליות. והיינו שכנגד הקדושה המתרבה, צריכים גם להרבות בתורה, ויש יותר בחינות בתורה שמתגלות.

ובזה נבוא לבאר את ענין ראש חודש. בטור (או"ח סי' תיז) מביא את הפרקי דר"א שנשים קיבלו את היו"ט של ראש חודש. וכתב הטור שפסח כנגד אברהם שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב. וכנגד השבטים יש את י"ב ראשי חדשים. כשחטאו ישראל בעגל, איבדו את היו"ט של ראש חודש. נשים שלא חטאו בעגל נשמר אצלן היו"ט דמעיקרא. אי"ז יום טוב חדש, אלא הן הצליחו לשמור על הקדושה המקורית של ראש חודש.

ואיתא בנועם מגדים (מספרי החסידות החשובים. פרשת אמור) שלפי דברי הטור ראש חודש הוא זמן של גילוי קדושה. ועל כן יש בו תוספת עלייה לתורה. וביאור דברי הגמ' כאן הוא, דהאיסור במלאכה הוא רק סימן שיש כאן קדושה. ועל כן הגם שאיסור המלאכה הוא רק לנשים ולא לאנשים, עדיין יש בכך סימן לקדושת היום שמביאה לתוספת עלייה, שהרי האיסור מלאכה של הנשים מראה באצבע על קדושת היום שנותר אצל הנשים (ולא שניתן להם דבר חדש), וע"כ מצריכה תוספת של תורה.

הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי

כנגד מה תיקנו ג' ה' וז' קרואים, נאמרו בגמ' שני טעמים: א) כנגד מנין המילים בשלושת הפסוקים של ברכת כהנים. ב) כנגד שלשה שומרי הסף; חמשה מרואי פני המלך (החשובים שברואי פני המלך); שבעת רואי פני המלך.

המלבי"ם על הש"ס מבאר, שהפסוק הראשון של ברכת כהנים עוסק בברכה גשמית. הפסוק השני מדבר בשפע רוחני והארת פני ה'. הפסוק השלישי מדבר אודות חיבור הנשמה והגוף וקידוש החומר שמביא לידי נשיאת פנים דהיינו מחילת עוונות.

ולפי"ז מתבאר, כנגד פסוק ראשון נתקנו ג' העולים של יום חול. כנגד פסוק שני נתקנו ה' העולים של יום טוב, שאז עוסקים בענינים רוחניים. וכנגד פסוק שלישי נתקנו שבעת העולים בשבת, שהוא זמן של מעין עוה"ב שהגוף והנשמה מתחברים בקדושה.

ממשיך המלבי"ם ומבאר את הטעם השני. שומרי הסף עוסקים בחיצוניות, שנמשלה לחומריות. חמשה מרואי פני המלך הם הקרובים למלך, כנגד הרוחניות הטהורה. שבעת רואי פני המלך כנגד השבת שיש בו קידוש החומר.

ובזה מיושב מה שיש להעיר, שלכאורה שבעת הרואים פחות חשובים מהחמשה הקודמים, ומפני מה הסדר הוא חמשה ואח"כ שבעה. אלא שאמנם החמשה יותר קדושים, אבל התכלית היא להגיע לשבת שגם החומר מתקדש.

סוגיה מקבילה יש בסנהדרין (דף י, ב) לענין מספר הדיינים בעיבור השנה. ג' דיינים ואח"כ ה' ואח"כ ז'. וביארו שם את שני הטעמים שהוזכרו כאן.

מבאר שם המהר"ל, שכשיש נקודה אחת, היא מתחילה להתפשט באופן שנוצר קו, ואח"כ שטח, ואח"כ נפח (קוביה). הנקודה היא כנגד הקב"ה, שורש הכל. ובתחילת ההתפשטות עוברים למספר שלש, שכן קו נצרך ג' נקודות. לאחר מכן עוברים למספר חמש שהוא שטח (ארבע צדדים ונקודה אמצעית), ולאחר מכן כדי ליצור קוביית נפח עוברים למספר שבע, כי יש לקובייה ששה צדדים ואמצע.

וביאורו מתיישב היטב עם המלבי"ם, שכאשר מדברים על ימות החול, יש התפשטות מועטה של רוחניות ולכן המספר הוא שלש. ביו"ט יש התפשטות יותר, והמספר הוא חמש. ובשבת הרוחניות מתפשטת לכל מקום ואין נסתר ממנה, ועל כן המספר הוא שבע.

דף כג-ב

ונקדשתי בתוך בני ישראל

מנין שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, וילפינן תוך תוך מעדת קורח והמרגלים.

ולמדו מכאן הפוסקים שמניין יהודים יכול לכלול בתוכם רשעים, וכן הם דברי השו"ע (סי' נה) "עברין שעבר על גזירת הציבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו, מצטרף למנין עשרה" [ואין הדבר כולל מי שעבר להכעיס].

ואלו הם דברי הגמרא בכריתות (ו, ב) "כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת". ודרשוהו מהנאמר "אגודתו על ארץ יסדה" היינו חיבור ואגודה של צדיקים ורשעים. ובראשונים שם מבואר שאין הכוונה רק לתענית, אלא בכל ענין שהציבור מתפלל יחד, יש לצרף את הרשעים.

בירושלמי הובאה דרשה אחרת לכך ש'תוך' הוא עשרה - 'ויבואו בני

דף כה

ליצנותא דעבודה זרה

כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודה זרה. ומובאת לכך דוגמה מהפסוק "כרע בל קרס נבו" וכתוב "קרסו כרעו יחדיו לא יכלו מלט משא" ועוד פסוקים. ומבאר רש"י שמדובר על כובד משא של רעי. כביכול העבודה זרה לא מצליחה לשאת את כובד משא הצואה שבתוכה.

מה ביאור הדימוי הזה. הנפה"ח (שער ב) מבאר כך: על הקב"ה נאמר "אני אסבול ואמלט", היינו שהוא נושא וסובל את כל הכוחות שבעולם, כולל את כוחות הטומאה והרע, והוא ממלט את העולם מהם. כשאדם מחזק את כוחות הרע והטומאה, כל רצונם ותאוותם להשמיד את העולם, ומה שעומד ושומר הוא הקב"ה שסובל וסוחב את הכוחות הללו ולא נותן להם דרוו. כשיש צורך בעונשין ודינים, הם נעשים בדרך מסודרת ולא באיבוד שליטה והרס העולם.

הקב"ה מתגלה בעולם בצורת אדם, והיינו שאינו נותן לכוחות הרעי להרוס את המציאות, אלא נותן להם יציאה בדרך מסודרת.

ואילו עבודה זרה אינה כך. כל ע"ז היא כוח מסוים בעולם. הכוח הזה מתרבה ומתרבה עד שהורס את עצמו. לכל ע"ז יש כוחות רע והם הורסים אותה בעצמה. הע"ז לא יכולה לסבול את הרע שמיצור בתוכה.

ושמעתי מפי מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שהביא את דברי הנפה"ח על הגמ' הזו. והוסיף לבאר מה הפירוש "ליצנותא", כל דבר שקשור לליצנות הוא שדבר אמור להתגלות בצורה מסויימת ובפועל הוא מתגלה באופן אחר לגמרי, זו ליצנות. והביא דוגמה לכך מאדם נכבד, הדור פנים, הלבוש בגדי יקר ומהלך עקב בצד אגודל, והנה לפתע הוא מחליק על קליפת בננה ומשתטח אפיים ארצה. כל מי שרואה מחזה זה, מיד נתקף בצחוק. ומה מצחיק? משום שאותו אדם מתגלה בבזיון שסותר את ההופעה הרגילה שלו.

כך עבודה זרה יש לה כוחות, והע"ז נראית כדבר חשוב ויקר, אלא שהכוחות הללו עצמם הורסים אותה. זה הצחוק, והליצנותא, שהכוחות שלהם עצמם הורסים אותם.

ועוד צריכה סוגיא זו ליבון, אך אלו הדברים ששמעתי מפי מו"ר.

דף כו

חלוקת ירושלים לשבטים

למ"ד שירושלים נתחלקה לשבטים, לבנימין ניתן החלק של קה"ק ההיכל והאולם, וליהודה ניתן החלק של הרב הבית והעזרות ושאר החלקים החיצוניים.

מה הביאור שדוקא שני שבטים אלה מקבלים את ירושלים, ומה פשר החלוקה הפנימית ביניהם.

והדברים מתבארים ע"פ מה שכתב המהר"ל על הגמ' לעיל יב, ב. שם הגמ' דנה מאיזה שבט הגיע מרדכי, אם מיהודה או בנימין. ומבאר המהר"ל שיש בנס פורים שתי בחינות, הא' שניצל עם ישראל מגזירת

ישראל לשבור בר בתוך הבאים", והשבטים שם היו עשרה. והיינו דהירושלמי מיאן ללמוד זאת מהרשעים.

החת"ס מעיר שיש גם דוחק בדרשת הירושלמי, שכן "בתוך הבאים" מתייחס לכנענים שבאו למצרים שהם לא היו ישראלים. וכותב שבדרך הלצה יש לפרש את הפסוק "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" כך: כשמשה רבינו קיבל בהר סיני את הגז"ש של "תוך תוך", לא היה מוגדר המקומות שנכתב 'תוך'. ואילו לא חטאו קורח והמרגלים, בודאי לא היה נכתב בתורה 'הבדלו מתוך העדה הרעה', אלא היה נכתב ענין טוב כגון 'התחברו לתוך עדה הטובה' וכיו"ב, ואז שפיר היינו לומדים קידוש השי"ת מתוך תוך של ישראל ולא ממה שנאמר על הכנעניים שבאו למצריים. וזהו שאמר הכתוב "ולא תחללו את שם קדשי" - בחטאי קורח והמרגלים, ואז "ונקדשתי בתוך בני ישראל", לא נזדקק ללמוד מהפסוק של השבטים אלא נוכל ללמוד מפסוק שמדבר על בני ישראל.

דף כד

עור באפילה

"והיית ממשש בצהריים כאשר ימשש העור באפילה, וכי מה אכפת ליה לעוור בין אפילה לאורה. אמר רבי יוסי מעשה בא לידי שהייתי מהלך באישון לילה ואפלה, וראיתי סומא שמהלך ואבוקה בידו. אמרתי לו, בני אבוקה זו למה לך. אמר לי, כל זמן שאבוקה ביד, בני אדם רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתים מן הקוצים ומן הברקנים".

בספרי החסידות והמוסר לומדים מכאן את הרעיון, כיצד אדם יכול להאיר לעצמו אף שהוא לא נהנה מן האור באופן ישיר.

בספר בעש"ט עה"ת פרשת בראשית מובא שהבעש"ט אמר שהחכמים נקראים 'עני העדה'. מי שאינו לומד תורה נחשב סומא, אך כשהוא אוחד את האור, יכול גם הוא ליהנות מעיני העדה. ולא ביאר עוד.

בהערות 'מקור חיים' ביאר, שמדובר על תמכין דאורייתא שמחזיקים את התורה ונותנים לה אור. ויש כאן חידוש, שכאשר הסומא הולך ואבוקה בידו, אין הוא רק מועיל לעצמו, אלא גם לאחרים. מי שהוא תמכין דאורייתא נותן אור וסיוע לכל הת"ח שסביבו, ואז יכולים להאיר לו בחזרה ולהורות לו את דרך האמת.

הנמשל כאן הוא 'עני העדה' שנהנים מהאור שמפיצה האבוקה שבידי הסומא.

כע"ז אמר הפני מנחם, שאדם שנפל מהמדרגות הרוחניות שלו, כיצד יוכל להנצל מהפחתים? יתחבר לרבו, ולחבר טוב, והם יאירו לו את הדרך. ולהנ"ל מתפרש שכאשר יתחבר אליהם ויאיר להם ע"י סיוע ותמיכה, הם יאירו לו בחזרה.

זה ביאור הפסוק "והיית ממשש בצהריים כאשר ימשש העור באפילה", כפי שכתב הפנים יפות, שכאשר אדם אינו מקבל תוכחה, הרי הוא כעוור באפילה, ולא כמו עוור שמהלך עם אבוקה בידו, שיכול לקבל הדרכה מאחרים, כאשר הוא מאיר להם, אלא הוא עומד לעצמו.

המיתה. הב' שעם ישראל עלה לחשיבות גדולה, והתנשא מעל הגויים. (והבאנו לעיל שזה הטעם שקוראים מגילה בלילה וביום).

ומבאר המהר"ל שההבדל בין שבטי בנימין ויהודה טמון בכך, שבנימין ענינו הוא שמירת קיומו של עם ישראל, ואילו שבט יהודה הוא המלכות וההתגברות על האויבים. ויש להוסיף על דברי המהר"ל את דברי רש"י על הפסוק "בנימין זאב יטרף בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל" ופירש רש"י שמדובר על ראשית וסוף ממלכת ישראל. תחילת המלכות בעם ישראל היה אצל שאול, וכן אחרי המלך האחרון מגיע מרדכי הצדיק שהנהיג את ישראל. והביאור, שמלכות שמים מתגלה בעולם דרך מלכות יהודה, הבאת המלכות והחזרת המלכות חזרה לשמים מגיעה דרך בנימין. הוא זה שמסדר ושומר את המלכות ביציאתה וחזרתה.

וכן מבואר באריז"ל שאליהו הנביא נחלקו עליו בגמ' מאיזה שבט מגיע, וביאר האר"י שיש לאליהו כמה נשמות, ומה שמגיע אליהו קודם ביאת המשיח הוא מניצוץ בנימין. נמצא שבנימין הוא השומר של הקיים. הוא הצדיק ששומר את הקיים, והוא מאפשר את הגילוי הגדול של יהודה. כדי להגיע לגאולה השלימה, צריכים את שמירת הקיים.

בשיעורים הקודמים דיברנו על ציון וירושלים. ציון היא נקודת הקדושה, וירושלים היא ההתפשטות בחוץ. ומבואר בדברי הגר"א שהמקומות שזכה בהם בנימין - קה"ק, ההיכל והאולם - הם כל מה ששייך לבחינת ציון. ומה שיהודה זכה בו, הוא בחינת ירושלים שהוא ההתפשטות לצדדים. ועפ"י מה שהזכרנו לעיל ביאור הדבר הוא שציון הוא הנקודה הקיימת שלעולם לא נחרבת, עצם הלז של כלל ישראל, וזה שייך לבנימין, וההתפשטות של ירושלים הוא גילוי ההוד של ירושלים בחוץ וזה שייך ליהודה. נפלא.

דף כז

במה הארכת ימים

היעב"ץ בהגהות למסכת, מעיר, שהטעם ששואלים "במה הארכת ימים" הוא משום שאנו יודעים "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא", ועל כן השאלה היא במה הארכת ימים. ולא ביאר מה א"כ התשובה.

ורבי צדוק הכהן מבאר (פרי צדיק חנוכה ג), שהכלל "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" הוא שמה שאדם מחוייב לעשות, ע"ז יש כלל "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", כך הוא סדר הדברים לפי מידת הדין. וכידוע עוה"ב הוא זמן מידת הדין, השכר המגיע לפי דין. אולם אדם שעושה לפנים משורת הדין, הרי הוא זוכה בשכר גם בעוה"ז, משום שאין זה לפי הכללים הרגילים של "היום לעשותם", שהרי עושה מעבר למה שצריך.

ומוסיף רבי צדוק שזה הענין באריכות ימים דייקא, דאמרינן חסידות מביאה לרוה"ק, ורוה"ק מביאה לתחיית המתים. נמצא דחסידות שייכא לחיים. על כן החסיד זוכה לתוספת חיים. מידה כנגד מידה - הוא עשה יותר ממה שצריך, ומקבל שכר יותר ממה שמגיע לו כרגיל.

כל התשובות שהשיבו בסוגיין, הוא ענינים של חסידות, שמעניקים חיים בעוה"ז, מעל ומעבר למה שמגיע באופן רגיל.

דף כח

כל השונה הלכות

הגמ' מביאה את הדין של עולא וריש לקיש בדבר השתמשות בת"ח. וכשהלך ריש לקיש במים בא אדם אחד והרכיב אות על הכתפיים. לאחר מכן ראה ר"ל שאותו אדם הוא ת"ח, ורצה להמנע מלהשתמש בו, וכשהתעקש אותו אדם לשמש אותו, אמר לו ר"ל שלפחות ילמד ממנו משהו - בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות שבעה נקיים. ולאחר מכן מסיימת הגמ': תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב וכו'.

ויש כאן כמה הערות. חדא מה מהני שמלמד אותו איזו הלכה. ועוד, מדוע לימד אותו דוק את הענין של טיפת דם כחרדל. ומה השייכות לכאן של מאמר "תנא דבי אליהו וכו'".

ונצרך כאן כמה מדברי רבותינו. המהר"ל מבאר מה הפשט שכל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עוה"ב. וביאר כך: עוה"ב נחשב ה"אמצע". הוא לא שייך לקצוות, כלומר אינו שייך לצד מסויים אלא כולל הכל, וזה ענין עוה"ב. וכן 'הלכה' תמיד היא דרך האמצע בין הדעות השונות, אשר מוליך אותנו בה. חיים הם דבר שלא נוטה לקצוות. והיינו שענין החיים הוא חיבור בין הגוף לנשמה, האמצע שלהם יחד הוא החיים, והוא ענין העוה"ב. הנוטה לקצוות מאבד את יסוד החיים.

הבני יששכר ב'אגרא דכלה' מבאר שה'הלכה' היא הסרת הספיקות והמניעות. סילוק חוסר הברור וסלילת דרך ברורה. כן גם עוה"ב, הוא מקום שאין בו את המפריעים והמניעות של העוה"ז. על כן הלכה מביאה לידי עוה"ב.

והנה לגבי ההלכה של "בנות ישראל החמירו על עצמן וכו'", בברכות דף לא, א הובא דין זה בתור "הלכה פסוקה" ומפרש רש"י שאין על דין זה ספיקות ועיונים. ורבי צדוק הכהן מוסיף, שבנות ישראל רצו טהרה גמורה והסירו מעצמן כל חושך וכל טומאה בעולם.

ומה שרצה ריש לקיש ללמדו הלכה, מבאר המהרש"א שעי"ז יהיה אותו אדם תלמיד של ר"ל. וביאור הדבר כמו שכתוב בגמ' ב"מ שהגדרת 'רב' הוא מי שמביאו לחיי עוה"ב. לכן הרב יכול להשתמש בתלמידו, כי ע"י השתמשות זו התלמיד מתחבר לרב, ובכך יבוא עמו לחיי עוה"ב.

נמצא שכל המאמרים כאן מתחברים יחד. ר"ל אומר שאסור להשתמש בת"ח, אך אם הוא תלמיד והרב מביאו לחיי עוה"ב, הרב יכול להשתמש בו שבכך מביאו לחיי עוה"ב. איזו הלכה ר"ל מלמד אותו? את דינא דרבי זירא שהוא הלכה ברורה, אשר מביאה לחיי עוה"ב, וכמו שאמר תנא דבי אליהו. ע"י הלכה המביאה לחיי עוה"ב, מצרף ריש לקיש את אותו האדם אליו, להיות כמו רבו שמביאו לחיי עוה"ב.

דף כט-א

כל מקום שגלו שכינה עמהם

"בוא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהם... ואף כשהם עתידים להגאל שכינה עמהם, שנאמר ושב ה'

אלקיך את שבותך, השיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקב"ה שם עמהם מבין הגלויות".

הריטב"א בעין יעקב כתב, שלכאוף מה החידוש שהקב"ה נמצא עמנו בגאולה, הלא אם הוא עמנו בגלות ק"ו שהוא עמנו בגאולה. ומיישב שבאמת עיקר הכוונה הוא להוכיח שהוא עמנו בגלות, שכן אם הוא שב עמנו בגאולה, סימן שעד עתה הוא היה בגלות, עמנו.

המהר"ל בנצח ישראל (פ"י) מביא שאלה זו, ומבאר שמה שהקב"ה נמצא עם כלל ישראל בזמן הגלות, אין זה חידוש גדול, שהרי הקב"ה שרוי עם השפלים הזקוקים לעזרה, וכדוגמת החולה ששכינה למעלה מראשותיו. אבל בכך שהוא שב עמהם בזמן הגאולה, הוא חידוש נוסף, שהייתי סבור לומר שבעת הגאולה כלל ישראל עומד על רגליו, קמ"ל שבכל מקום שהם נמצאים, שכינה עמהם. שהחיבור של עם ישראל להקב"ה הוא בכל מצב.

ובבעל התניא (אגרת הקודש דף קה:): מוסיף שמכך שכל מקום שגלו שכינה עמהם, רואים את הכוח העצום שיש לאדם, שאם יכול להוריד את השכינה למקום שמשפיעה לכוחות הטומאה ולחיצונים, כך יש בידו גם להעלות השכינה למעלה, למקום קודש ועלייה. זה כוח האדם.

דף כט-ב

ארבע פרשיות (ב)

רש"י מביא את קושיית הירושלמי מדוע פרשת קודמת לפרשת החודש, הרי הפרה נעשתה לאחר שכבר נתקדש חודש ניסן - בתאריך ב' בניסן, היום השני להקמת המשכן. ומתרץ הירושלמי כדי להקדים את טהרתן של ישראל. וקשה מה בכך, הרי גם בזמן המשכן היה זה טהרת ישראל ובכל אופן עשאוה רק בב' ניסן. ועוד, דא"כ תיקדום לכל הפרשיות. ונביא כאן מה שהבאנו לעיל (דף ו) בשם הגר"א (אדרת אליהו שמות ל, יג):

אין כערכך ה' אלקינו בעוה"ז - פרשת שקלים. שהכסף שייך לעוה"ז.

ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב - פרשת זכור. שמחייט עמלק מביאה לתיקון השלם.

אפס בלתך מלכנו לימות המשיח - פרשת פרה. שטהרת ישראל שייכת למשיח שיטהר את ישראל.

ואין דומה לך מושיענו לתחית המתים - פרשת החודש. שכמו שעם ישראל התחדש ביצ"מ, כך בתחית המתים העולם יתחדש.

ושאל מו"ר הגרמ"ש זצ"ל, מה הביאור שכל הד' פרשיות מוליכות לקראת תחיית המתים. והביא דברי הרמח"ל שכל המועדים שיש לנו במשך השנה, אינם זכר בעלמא, אלא שאנו חווים מחדש את המועדים. בכל פסח אנו יוצאים ממצרים, ובכל ו' סיון אנו מקבלים התורה מחדש, ובכל תשעה באב כאילו נחרב בימיו, וכו'.

בחודש אדר נגזר "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", ולא ניתן לבטל את הגזירה, "כי כתב אשר נחתם בטבעת המלך אין להשיב", אלא שאנו בכל שנה פועלים 'ונהפוך הוא' והופכים את הגזירה. ומיד עוברים לחודש ניסן וללידה מחדש. נמצא שבכל שנה עם ישראל הולך דרך

התהליך של לידה בחג הפסח, ולקראת סוף השנה גזירת מיתה, ושוב תחיית המתים ולידה חדשה. וחוזר חלילה בכל שנה.

זו עבודת חודש אדר, להביא לתחיית המתים. ולפי"ז מתבאר שסדר עבודה זה מקביל למה שהוזכר בברכת יוצר אור ביחס לעוה"ז המביא לידי עוה"ב.

זה לכאורה הביאור בדברי הירושלמי שמקדימים את פרשת פרה משום טהרתן של ישראל, שבכל שנה אנו חווים את המועד ואת התהליך השלם שקורה בחודש אדר, ולא ניתן להגיע לתחיית המתים צריך לעבור דרך ימות המשיח שיש בהם את טהרת הפרה. ועוד נבאר בזה בע"ה בשיעורים הבאים.

דף כט-ג

קריאת התורה דבני מערבא

מבואר בסוגיין שבני מערבא היו מסיימים את התורה פעם בשלש שנים, ועל כן פרשת פנחס יכולה לצאת בחודש אדר.

ויש כמה קושיות על מנהג זה. במג"א (תחילת סי' רפב) מביא את דברי הזהר שכל פרשה ופרשה יש לה ייחודיות לאותו שבוע שהיא נקראת, לכל פרשה יש את ה'מרכבה' שלה ואח"כ כולן מתחברות בכסא הכבוד. ועל כן אין לקרוא בשבת זו פרשה של שבוע אחר. צורת החלוקה של הפרשות היא בדווקא. ולפי"ז קשה על מנהגם של בני מערבא שכל שבוע קראו רק שליש. וצ"ל בדוחק שבני מערבא לא סברו כדברי הזהר בזה.

ועוד מקשים דבסוף מסכתין איתא דעזרא תיקן לישראל שיקראו פרשת בחוקותי קודם שבועות ופרשת כי תבא קודם ר"ה, וכיצד מסתדר הדבר למנהג בני מערבא. וצ"ל בדוחק שבאותם זמנים הם עצרו את הסדר הרגיל שלהם וקראו את הפרשות הנ"ל (וכן מביא רבי צדוק).

עוד קשה מה שהובא במדרש שפרשת ויחי נקראת פרשה סתומה כי אינה מתחילה בפרשה חדשה. ולמנהג בני מערבא אין הדבר מסתדר. וי"ל בדוחק.

אלא שמצאנו מציאה נפלאה שמיישבת הכל. ישנו ספר קדמון שנקרא "תקנת הארצות" או "תוספתא חילוקי דינים שבין בני בבל לבני א"י". רבי אברהם בן הגר"א כתב שחיבור זה נכתב ע"י תנאים, ורבי גרשון לייער כתב שנכתב ע"י סבוראי. ועכ"פ מדובר בספר קדום. ומהרש"ל הדפיס את הספר בתוך ים של שלמה סוף מס' ב"ק. ולאחרונה יצא במהדורה מפוארת ע"י מכון משנת רבי אהרן.

בספר זה מופיעים חמישים חילוקי דינים בין בני א"י לבני בבל. בחלוקה המ"ז נאמר כך: "בני בבל קורא הש"ץ הפרשה והעם יעמדו וישמעו מילה במילה". אך עוד נאמר שם: "בני א"י קוראים העם הפרשה והש"ץ סדרים". יש כאן חלוקה בין הציבור לש"ץ. בפירוש המושג "סדרים" כתב רבי עזרא אלטשולר, שהכוונה למה שבני א"י היו מסיימים התורה פעם בשלש שנים. ומי שהיה עושה כן הוא הבעל קורא, אבל הקהילה והעם היו קוראים את הפרשה כמו שבני בבל עשו. רק הבעל קורא קרא פחות. ובזמן שהבע"ק היה קורא את חלקו, היו הם קוראים את חלקם.

לפי"ז מיושב היטב שגם בני מערבא מסכימים לחלוקת הפרשות כפי שהוא לדין.

דף ל

להקדים זכירה לעשייה

נחלקו בגמ' בפורים שחל בשבת, מתי קוראין פרשת זכור. ויסוד המחלוקת הוא שאי אפשר להקדים עשייה לזכירה, ולכן מוכרח להיות שפרשת זכור תקדם לפורים. וכתב באבני נזר (או"ח סי' תקיא) שמבואר אפוא שבפרשת זכור מקיימים "זכירה", ובקריאת המגילה מקיימים "עשייה" דהיינו שזו מחייה בפועל. [וזה הטעם בשיטת הראשונים שחיוב נשים במגילה הוא שונה מחיוב אנשים, שחיבות רק בשמיעה ולא בקריאה, משום שהן אינן מחויבות במחיית עמלק].

ומוסיף האבנ"ז, שזה הביאור בירושלמי (מגילה פ"א) שמביא את הפסוק "כתוב זאת זכרון בספר" כראיה לכך שיש מצוה לקרוא את המגילה. וכן הבין הרמב"ן. והר"ן בתחילת המסכת שואל שבבבלי מהפסוק הנ"ל למדנו רק שיש לכתוב את המגילה, אבל לא שמענו משם שיש לקרוא אותה. ומבאר האבנ"ז שהירושלמי למד שהקריאה עצמה מצטרפת למעשה מחיית עמלק.

אך הדבר צ"ב מה באמת ההבדל בין קריאת המגילה שנחשבת 'עשייה', ובין קריאת פרשת זכור שנחשבת רק 'זכירה'.

ואולי י"ל באופן אחר: לעיל (דף ב, ב) רצו להביא ראיה שיש יומיים לפורים, מדכתיב "להיות עושים את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר", והקשו, אשכחן עשייה, זכירה מנלן. ופירש רש"י שעשייה היינו משתה ויום טוב, וזכירה היינו קריאת המגילה. לפי"ז יש להסביר גם כאן בדרך זו. דכשאמרו שיש להקדים זכירה לעשייה, אין הכוונה למגילה אלא למשתה וי"ט, זה מה שמכונה 'עשייה'.

וביאור הדבר הוא כמו שביארו בספרים וכפי שהארכנו לעיל, שכל עניינו של פורים הוא גילוי הקב"ה בתחתונים ולהראות שכל מעשינו ומקרינו הם כולם ניסים. פירוש שכל ענייני החומריות של העולם מתחברים לקדושה. ולכן יום זה בא ממקור קדוש עליון (כפי שהבאנו לעיל בשם בעל התניא), שמתגלה הקדושה ללא גבולות. וממילא י"ל שהמשתה והשמחה בפורים היא העלאת החומריות לקדושה. והנה עמלק עניינו שבא לבטל גילוי הקב"ה מהתחתונים, ולכן אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שיימחה זרעו של עמלק, ולכן עמלק כל ענינו הוא חושך, ועמלק בגימט' ספק. וא"כ נמצא נפלא שע"י המשתה והשמחה שאנו מביאים קדושה לגילוי, אנו מתגברים על עמלק. ולכן סעודת פורים היא העשייה של מחיית עמלק.

דף לא-א

קללות דפרשת בחוקותי וקללות דפרשת כי תבוא

בקללות שבתו"כ אין להפסיק, אך בקללות דמשנה תורה מותר להפסיק, שכן הללו (בתו"כ) בלשון רבים נאמרו, והללו (במשנה תורה) בלשון יחיד נאמרו.

בפשטות הכוונה, דכשמדברים בלשון רבים מתייחסים לכולם ללא יוצא מן הכלל, ובלשון יחיד מתייחסים לבודדים, וממילא כל אחד יכול לומר שלא התכוונו אליו.

אבל הגר"א באדרת אליהו פרשת נצבים מבאר באופן אחר: כשכתוב לשון רבים מתכוונים לכל יחיד, וכשכתוב לשון יחיד מתייחסים לכלל ישראל כגוף אחד. וא"כ הקללות שבתו"כ מכוונות ליחידים, וזה חמיר טפי, אבל אלו שבמשנה תורה פחות חמורות משום שכאשר מקללים את כל עם ישראל ביחד, איש את רעהו יעזורו ויש לכלל ישראל הבטחה ונצחיות.

והגר"א ממשיך שזהו הביאור בפרשת נצבים, ונקדים לדבריו את התוס' בסוגיין, שמקשים על הגמ' שיש לקרוא פרשת כי תבוא קודם ר"ה, וקשה מדוע אנו קוראים גם פרשת נצבים קודם ר"ה, ובביאור הראשון בשם רבנו נסים כתבו שגם בנצבים יש קללות, ורוצים לסיים גם את הקללות הללו קודם ר"ה. וכן מבואר ברמב"ם (סוף הל' מילה) שכתב שיש ג' בריתות שנכרתו עם כלל ישראל ובכל אחת יש קללות, ומונה את הברית של בחוקותי, כי תבוא, ונצבים. הרי שנצבים היא ברית בפני עצמה.

ומבאר הגר"א מה נוסף בברית דנצבים, דהנה בפרשת כי תבוא נאמרו קללות לעם ישראל כ'עם' ולאחמ"כ נאמר "אתם נצבים היום כולכם" ואומר רש"י שמישה אומר לעם ישראל הרבה הכעסתם לפני המקום ולא הביא עליכם כליה. וכבר הקשה הכלי יקר דהוי שטר ושוברו בצדו, מה הועילו הקללות א"כ? וביאר הגר"א שיש כאן הבטחה שאע"פ שיש קללות מ"מ יש את נצח ישראל, שכלל ישראל כעם לעולם צלא יימחה. אך פרשת נצבים עוסקת במי שפורש מן הכלל "פן יש בכם שורש פורה... שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך... לא יאבה ה' סלוח לו וגו'", וזה הענין של פרשת נצבים, שהפורש מן הציבור יש עליו קללות מיוחדות שלא יזכה להבטחה של הכלל.

ולהוסיף על כך נקודה אחת: לפי"ז מתבארים דברי הגמ' להלן, שפרשת בחוקותי קוראים קודם עצרת, וכי תבוא קוראים קודם ר"ה, ולאור דברי הגר"א יומתקו הדברים. מתן תורה שייך לכל יחיד ויחיד באופן עצמי, כל אחד לומד תורה בתפיסתו והבנתו. אבל כשמגיעים לר"ה זהו הזמן של 'ציבור', כל העבודה היא ענינים של ציבור, תפילה ותקיעות, וי"ג מידות של רחמים שנאמרות בציבור. ומובן אפוא שלפני שבועות קוראים את הקללות דבחוקותי שמדברות על היחיד, ולפני ר"ה קוראים את הקללות דכי תבוא שעוסקות בציבור.

דף לא-ב

משה מפי עצמו אמרן

בחילוק השני שבין קללות דתו"כ לקללות דמשנה תורה, נאמר בגמ' דבקללות דתו"כ משה מפי הגבורה אמרן, וקללות דמשנה תורה משה מפי עצמו אמרו. והמהר"ל (תפארת ישראל פמ"ג) מסביר שזה עצם ההבדל בין ארבעת החומשים הראשונים שנאמרו מפי ה' - "וידבר ה' אל משה לאמר", ואילו חומש דברים הוא הדיבור של משה רבינו לעם ישראל.

ומדגיש המהר"ל שבוודאי משה לא אומר שום דבר מעצמו, א"כ מה החילוק בין החומשים?

ערום מלמד אותנו על הרבדים השונים שיש בתורה, חיצון ופנימי. והנאמר על צורת הגיליה, מלמדנו על אופן הלימוד של אותם רבדים. והכל עולה למקום אחד.

דף לב-ב

סיום מסכת מגילה

המילים האחרונות של המשנה במסכת, הן: וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. והגמ' מוסיפה על כך ששואלין ודורשין בענינו של חג. ומבואר במהרש"א שזה ענין נוסף על דין קריאת התורה.

ויש להבין מדוע מסתיימת מסכתין בענין קריאת התורה דמועדים.

וגם צ"ב מפני מה נקבעו דיני קריאת התורה במסכת מגילה.

הזכרנו בתחילת המסכת וכן במשך השיעורים, את דברי רבותינו אודות החידוש הגדול של פורים, שהוא הנקודה שהקב"ה מתגלה דרך הטבע. לא רק מתגלה דרך ניסים גלויים, אלא גם דרך המהלך הטבעי של העולם. גם שם ניתן לראות את יד ה' ונוכחותו. הזכרנו את הגר"א על הגמ' "אסתר מן התורה מנין", שהכוונה בשאלה זו למצוא מקור שיש גילוי ה' גם בתוך ההסתר, ולזה צריכים מקור מן התורה.

ומובן מדוע דוקא במסכת זו מופיעה המימרא (לעיל כ"ט) שכל מקום שגלו ישראל, שכינה עמהם, כי זה עיקר היסוד של פורים, שהיכן שעם ישראל נמצא, הקב"ה נמצא איתם. זה הגילוי והחידוש במסכתין.

הזכרנו בפרק שלישי את דברי הלבוש שבכל פעם שקוראים בתורה יש מתן תורה חדש. עוד הזכרנו לעיל את דברי הרמח"ל שכל מועד אינו יום זכרון בעלמא, אלא חיים מחדש את מה שארע בעבר. כשמצרפים את כל הנ"ל יחד, עולה בידינו דבר נפלא. בכל מועד ומועד אנו מקבלים מחדש תורה ששייכת למועד של השנה הזו, דוקא משום היסוד שהקב"ה נמצא איתנו בכל מצב.

ומובן מדוע עניני קריה"ת בכלל, ושל מועדים בפרט, שייכים למסכת זו. משום שהיה מקום לשאול על דברי הרמח"ל שבכל המועדים מתחדש שוב ענין המועד, שהרי אנו בגלות והיאך תבוא השפעה זו? אלא שלאור הרעיון של פורים, התירוף הוא ברור, דאף במצב של הגלות והריחוק הקב"ה נמצא עמנו, ושוב ניתנת להתקיים ההשפעה המחודשת שבכל שנה במועד המיוחד, באמצעות קריאת התורה המיוחדת של כל מועד.

ולא רק תורה שבכתב מתחדשת, אלא גם תורה שבע"פ שדורשים ושואלים, גם זה מתחדש בכל חג. ואלו הם המימרות שבסוף המסכת, קריאת התורה בשביל תורה שבכתב, ושואלים ודורשים בשביל תורה שבע"פ.

מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. זה ענינה של מסכת מגילה, החיבור של הקדשוה העליונה בתוך ההסתרה.

הדרן עלך מסכת מגילה בס"ד

אלא, התורה ניתנת מאת נותן התורה אל מקבלי התורה, וצריך להיות שהתורה יהיה לה בחינה של הנותן וגם של המקבל. והם ב' הצדדים שבלוחות, שצד אחד הוא היחס אל נותן התורה, וצד השני הוא היחס אל מקבלי התורה.

וכך גם בחומשים: הד' הראשונים הם מצד הנותן, והאחרון הוא מצד המקבל. כי התורה עצמה יש בה את החיבור והשילוב של הנותן והמקבל, שנחשבים כשותפים במתן תורה.

המגיד מדובנא שאל את הגר"א (אהל יעקב פרשת דברים) מה ההבדל בין החומשים, והשיב לו, שהחומשים הראשונים הם בגדר 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה', והחומש האחרון הוא בדוגמת דברי הנביאים שהנביא מקבל את הדברים, ולאחר מכן מעביר אותם בלשונו לציבור. כך חומש דברים, משה מקבל דיבורים, ולאחר מכן מעביר אותם לישראל דרכו.

דף לב-א

האוחז ספר תורה ערום

האוחז ס"ת ערום נקבר ערום. ערום ס"ד? אלא בלא מצוות. בלא מצוות ס"ד? אלא בלא אותה מצוה. היינו שמאבד את מצוות אחיזת ס"ת.

וכמה מדברי רבותינו מצטרפים יחד למהלך אחד.

השל"ה (ווי העמודים פ"א אות יא) מביא בשם הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות חיקור דין ח"ג פ"ח) שיש כאן דוגמה לכך שההוה-אמינא של הגמרא הוא המשפט שנשאר למסקנא, אלא שהגמ' מבארת מה היתה הכוונה במשפט זה.

כשמסקינן "ערום בלא אותה מצוה", זה בעצם פירוש ל"בלא מצוות", כי המצוות נעשות לבושים לנשמה וכאשר יש לאדם חסרון במצוות, הרי זה נחשב שהוא ערום מאותם לבושים. ואף שמדובר במצוה אחת של ס"ת, כיון שזו מצוה כללית, ע"י שמזלזל בה, נעשה לו חסרון בכל המצוות, ושפיר נקבר ערום בלא מצוות.

וביתר ביאור איתא במהר"ל (תפארת ישראל פי"ג), דמה טעם האיסור לגעת בס"ת בלא חציצה, מפני שהתורה יש לה עומק לפני מעומק, אך היא מתגלה בעולמנו בצורה של סיפורים פשוטים. אלו הם הלבושים החיצוניים של התורה, המכסים על עומק גדול. וזהו האיסור לגעת בס"ת בלא דבר אמצעי, דהאופן שהתורה מתגלית בעולם הוא רק ע"י לבושים.

ונצרך את דברי החת"ס דהאוחז ס"ת ערום פירושו שסובר שהתורה היא כפשוטה מבלי לבוש, ונקבר ערום, "כי הכל סודות התורה, רק הוא מלובש".

ומבאר גם מה שאמרו "מוטב תיגלל המטפחת ולא תיגלל הס"ת", והיינו שכאשר מדברים על חלקי התורה, אזי בפשט רמז ודרש שהם חלקים יותר חיצוניים, שם אדם יכול להוסיף מדיליה בבחינת 'גלגולים והוספות', אך בחלק הסוד, שם אין יכול האדם להוסיף מעצמו על מה שקיבל מרבותיו. וזה הרמז: מוטב תיגלל המטפחת - שהיא החלק החיצוני, שם אפשר לגלגל ולהוסיף. ולא תיגלל הס"ת - החלק הפנימי.

נמצא ששתי המימרות מתקשרות זו לזו, שהנאמר על האוחז ס"ת