

יתרון האזר

דברי תורה בעניני פורים

אליהו מאיר פייבלזון

לתגובות והערות

0527644992

דוא"ל:

emfaivelzon@gmail.com

עמוד: 'פסקאות' 052-7139885

דוא"ל: 7139555@gmail.com

תוכן הענינים

| | |
|--|----------|
| הקדמה | א |
| מאמר א' מגילת אסתר – תורת הגלות..... | ג |
| מאמר ב' שלושה מבני אישיות במגילת אסתר..... | טו |
| מאמר ג' שלושה פירושים בשלוש מילים במגילת אסתר..... | כג |
| מאמר ד' קבלת התורה מאהבה בנס פורים..... | כט |
| מאמר ה' תקנת ימי הפורים..... | לג |
| מאמר ו' ולא יעבור..... | לט |
| מאמר ז' חייב איניש לבסומי..... | מב |
| מאמר ח' בעיקר תקנת פורים דמוקפין..... | מה |
| מאמר ט' בביאור המקראות בענין שני ימי הפורים, ובדין בן כרך מוציא בן עיר ידי חובתו .. | נב |
| מאמר י' בדין כרך המוקף חומה, לענין בתי ערי חומה ולענין פורים, ובדין סמוך ונראה... סא | סא |

הקדמה

אמנם מצוות הפורים נתפרשו בכתובי המגילה בעצמה, וכמה דיניה נדרשו מפסוקי המגילה, מכל מקום מובן שאין זהו סוף עניינה של מגילת אסתר, ללמדנו את מצוות אלה. שהרי, פורים וכל מצוותיו מתקיים אצלנו כתקנת אנשי כנסת הגדולה, כדאיתא בגמ' ריש מגילה. ובלשון הרמב"ם (בסוף המניין הקצר שבתחילת ספר הי"ד), הנביאים עם בי"ד תקנו וציוו לקרות המגילה בעונתה. ובשביל זה אין צורך בספר בכתבי הקודש, שנכתב ברוח הקודש ממש, וכולו דברי ד', כדרך שאנו מקיימים את תקנתם בברכות ותפילות, קדושות והבדלות. לא זו בלבד, אם היה ציווי של המגילה, ברוח הקודש, על ימי הפורים, היה זה ציווי ישיר של השי"ת, וזה לא יתכן, שהרי קיי"ל שאין הנביא רשאי לחדש מצוות. ולכן המגילה עצמה רק מספרת על תקנת מרדכי ואסתר, ועל קבלת העם לקיים את ימי הפורים.

ובהכרח, עניינה של המגילה הוא לגלות אור תורה, ממנו ניקח לעבוד את ד' בכל דרכי חיינו. כשם שספר איוב נכתב ברוח הקודש, ועניינו להדריך את ישראל במשעולי האמונה בסוגיית ההשגחה, וספר משלי מביא לנו את הדרכת הקב"ה להתמודדות מול היצר הרע, כך מגילת אסתר באה ללמדנו דרכי חיים לפני ד', וכמאמרם ז"ל עה"פ ליהודים היתה אורה ושמחה, וששון ויקר, אורה זו תורה, שמחה זה יו"ט, ששון זה מילה, ויקר אלו תפילין. וע"כ הכוונה שכל מצוות התורה קבלו תוספת עומק ויתר חיזוק מתוך גילוייה של שמחת פורים. כל זה נכלל, כנראה, במאמר רבותינו שפורים כולל בתוכו את קבלת התורה מאהבה, ופירש רש"י, מאהבת הנס.

מכאן יתד ופינה להורות על העיון בתורת הפורים, לא רק בהלכותיו, אלא בכל דרכי החיים היוצאים ממנו, כדרך שנהגו חז"ל במדרשיהם, וכדרך שעשו רבותינו חכמי הדורות בספריהם.

קונטרס קטן זה, מכיל בתוכו דברי תורה בענייני פורים, שזכיתי להם במשך השנים, וכוונתו לחבר את כל חלקי תורת הפורים, בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ, בהלכה ובאגדה, ולהראות איך כל ענייני תורת ד' הם מחוברים ויונקים אלו מאלו. הדפסת הדברים נועדה, כמובן, עבור חברים קרובים, כדי להרבות את הדיון בעניינים אלה, וכדי לשמוע את ביקורתם על הדברים, ומיני ומיניוהו רווחא שמעתתא ויתקלם עילאה.

בכל ענייני אני אסיר תודה לרבותי, אלו שנסתלקו כבר, ואלו החיים עמנו לאורך ימים, שלא חסכו פיתם ממני, ובלעדיהם לא היה לי שום פתחון פה בתורה. בתוכם עלי להזכיר בכבוד את מו"ר הגאון רבי ברוך ויסבקר שליט"א, ראש ישיבת בית מתתיהו, שפתח בפני בצעירותי את דרכי לימוד

הגמרא והראשונים, ולימדנו דרך ישרה בסברה ובעיון התורה, יתן ד' לו אריכות ימים בבריאות איתנה, וירבה גבולו בתלמידים. כמובן, קדושתם וכח תורתם של רבותי אינה חלה על דברי, ובסופו של דבר יש כאן דברים שנראו לעניות דעתי, וכך כמובן יראה אותם המעיין.

יהי ד' אלוקינו עמנו, כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו.
אליהו מאיר פייבלזון, ירושלים עיה"ק, אדר תש"פ.



מאמר א'

מגילת אסתר – תורת הגלות



א. מגילת אסתר היא הספר היחידי בין כתבי הקודש, העוסק בענינו של מועד ממועדי השנה, הוא יום הפורים. אבל אין לטעות בזה ולחשוב, שזהו התוכן וזוהי המגמה של הספר כולו. מצוות הפורים הם מצוות מדברי סופרים, והכתובים אינם נותנים להן את תוקפן, כמו שהארכנו בזה במאמר 'תקנת ימי הפורים', וממילא אין צורך בספר מספרי הקודש שילמדנו את תורת ימי הפורים.

התנ"ך, רובו ככולו עסוק בענין אחד בלבד, והוא הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל, שזהו האופן שבו מתגלה הקב"ה ומופיע בעולמו. בתוך כלל ספרי המקרא, באה המגילה לתאר איך נראה הקשר הזה במצב המיוחד של הגלות.

ויסוד הענין הוא ההשגחה האלוקית הנסתרת. התורה עצמה, וכן ספרי הנביאים והכתובים, מתארים איך נראה לעיניים הקשר הגלוי בין הקב"ה לכנסת ישראל. הנבואה, השראת השכינה במקדש וההנהגה הניסית, כולם הם ביטויים להופעה האלוקית בעולם, המאירה על עמו ישראל בכל דרכי חייהם.

כשחרב הבית בראשונה, ובטלה נבואה והשראת השכינה הגלויה, נשארה כנסת ישראל כצאן אשר אין להם רועה. וכשנגזרה עליהם גזירת כליה ע"י המן ואחשוורוש, והצלה ניסית לא היתה יכולה להיות, שהרי הם בגלות, ושוב אין ד' חפץ להראות עליהם, עמדה השאלה איך תוכל הכבשה לשרוד בין שבעים הזאבים. וזה מה שבאה מגילת אסתר ללמדנו, שגם בלי ניסים גלויים, ובלא גילוי שכינה יכול בורא העולם לדאוג להם ולהצילם מיד הצר הבא עליהם.

בתוך דרכי הטבע החשוך, במהלך אירועים טבעי לחלוטין, מתגלית יד ד' הנטויה עלינו, להוליכנו במשברי ים הגלות, ולהצילנו מצוררי היהודים.

זוהי, כפי הנראה, הסיבה שאין שם ד' נזכר במגילה, שהרי הקב"ה פעל בנס פורים בדרך נסתרת, כדברי ישעיהו בנבואתו (מ"ה ט"ו), **אכן אתה א-ל מסתתר, אלוקי ישראל מושיע**. גם כשהוא ית' מסתתר ואינו נראה, הוא הוא אלוקי ישראל, ומושיעם בעת צרה. הדברים הללו הם עומק דברי חז"ל (חולין קל"ט ע"ב), **אסתר מן התורה מנין**, (דברים ל"א י"ח) **ואנכי הסתר אסתיר**. להורות לנו וללמדנו, שמי שנתגלה באנכי (שמות כ' ב'), **אנכי ד' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים בכח גדול וביד חזקה**, מתגלה גם בתוך הסתר הפנים השורר בימי הגלות.

ואע"פ שאין מגמתנו כאן אלא לעמוד על עומק פשוטו של מקרא, לא אמנע מלכתוב כאן רמז נפלא שראיתי בספר 'ברית כהונת עולם' (מאת הגאון רבי יצחק אייזיק הכהן מקאריץ, יצא לאור לראשונה שנת תקס"ו), המלמד בדרך רמז את מה שעולה מתוך עומק הפשט.

המשנה בתחילת מסכת מגילה אמרה, מגילה נקראת, באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. והנה הימים שבהם נקראת המגילה, עולים בחשבונם שישים וחמש, כמניין שם אדנות. ואילו הימים הנרמזים בלא פחות ולא יותר, שהם עשרה ושישה עשר, עולים עשרים ושש, כמניין שם הוי"ה. הא למדת, שהמגילה באה לגלות ולהראות את הנהגת הקב"ה בשם אדנות, היא מידת מלכותו ית', המנהיגה את העולם בדרכי הטבע. ואילו הנהגת שם הוי"ה, שממנה באים הניסים הגלויים, אינה נראית במגילה, ואינה מתגלה בה.

אמנם, חוץ ממה שבאה המגילה ללמד על ההופעה האלוקית המאירה בזמן הגלות, באה גם ללמד את הנהגת ישראל ויחסם לבורא העולם במציאות הקשה של ימי הגלות.

ובאמת מגילת אסתר היא תורה שלימה של ההנהגה הנכונה והראויה לכלל ישראל במציאות המיוחדת של עם אחד, מפורד ומפורד בין העמים. וזו מגמתנו במאמר זה, לדלות מתוך המגילה את דרכי החיים הראויים לכנסת ישראל בשנות הגלות הקשה.



ב. המן הרשע, בדבריו לפני המלך אחשוורוש הציג את המציאות האמיתית של היהודי הגולה, המתגורר בתוך עם אחר, ומצפה לקבל ממנו את אפשרות הקיום שהמלכות נותנת לבני עמה, ויחד עם זה אינו רואה את עצמו כשייך לעם המארח, ואינו נאמן אליו בליבו וברגשותיו. וכה היו דבריו (ג' ח'):

ישנו עם אחד, מפורד ומפורד בין העמים, בכל מדינות מלכותך, ודתיים שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים, ולמלך אין שווה להניחם. הבה נעייץ מעט בדברי צוררנו הגדול, כדי להבין את המציאות המיוחדת בה מתקיים העם היהודי לאורך אלפי שנות גלות.

ישנו עם אחד. עם ישראל, למרות שהוא מפורד ומפורד בכל קצווי ארץ, הוא עם אחד. היהודי השוכן באר"ב של אמריקה, והיהודי המתגורר באיראן, תופסים את עצמם כבני עם אחד. כל המלחמות והמאבקים שיש בין עמי תבל, אינם נוגעים כלל ליחסו של יהודי בן מדינה אחת, לאחיו בן מדינה אחרת, הנלחמת עם הראשונה ומתנגדת לה.

הגע בעצמך, כשגרמניה וצרפת נלחמו זה עם זה במלחמת העולם הראשונה, ויהודים שרתו בצבאות שתי המדינות, כידוע. ונעלה על דעתנו שחייל יהודי גרמני נפגש בחייל יהודי צרפתי בשדה הקרב, כששניהם נמצאים לבדם. האם יהרוג אחד מהם את חברו? האם השנאה והמלחמה שיש בין שני העמים נוגעת ליחס שבין שני היהודים הללו? האם יהרוג אדם את אחיו, עצמו ובשרו, מפני מלחמה שאינה נוגעת לו כלל?

מפוזר ומפורד בין העמים. אם היו היהודים יושבים בארץ אחת, אזי הם ראויים להיחשב כאומה בין אומות העולם. זהו טבעו של עולם שיש בו כמה וכמה עמים. לפעמים שני עמים חיים בשלום זה עם זה, ולפעמים הם נלחמים זה עם זה. אבל היהודים מפוזרים בכל הארצות והמדינות, וכל מקום הם מנהלים קשר עם שכניהם. בכל עיר ועיר מבקשים היהודים לקבל את מה שהמלכות המקומית נותנת לאזרחיה, וזאת בלי להיות מזוהים עם המדינה, אלא עם בני עמם בכל מקומות מושבותיהם.

ודתיהם שונות מכל עם. משפט זה, הנכלל בתוך דברי ההסתה של המן, צריך ביאור. הרי בימים ההם כמעט לכל עם היתה דת בפני עצמה, ולכל דת היו חוקים ומנהגים שונים, ומהי המשמעות של השוני המיוחד בין דתי ישראל לדתי כל העמים?

ונראה שצריך להבין את הדברים כאדם האומר על אדם אחר שהוא שונה מכל בני האדם. הרי כל אדם שונה מחבירו, ומהי שונותו המיוחדת של אדם זה? על כרחנו הכוונה, שאדם זה שונה מכולם גם יחד. השוני שיש בין כל בני האדם, משאיר את כולם קרובים ודומים זה לזה, ביחס לאיש הזה, שהוא שונה מכולם. כך גם שונותו של עם ישראל מכל העמים. המן תופס שדתי כל עם ועם, למרות החילוקים הרבים שביניהם, עדיין הם נכללים באותה תפיסה, משא"כ עם דתי העם היהודי, שהם שונים באופן מהותי מכל עם אחר.

קשה לפרש מהו השוני המהותי כל כך, בין דתי ישראל לדתי כל עם ועם, אותו תפס המן הרשע, ואותו הציג בפני אחשוורוש. אבל, כאלפיים וחמש מאות שנה אחרי דברי המן, אנו יכולים לומר שעדיין כך תופסים שונאי ישראל שבכל הדורות, וגם הנחשלים שבישראל מודים לזה.

אפשר לנסות ולומר, שתפיסת העם של היהודי שונה במהותה מתפיסת העם בכל העמים כולם. כל עמי העולם תופסים את עצם קיומם כעובדה שאין לה טעם ולא סיבה. השתלשלות המאורעות ההיסטורית יצרה עמים, והם הלכו והתפתחו בדרך טבעית לחלוטין. העובדה הזו נותנת חוזק למציאות העמים, שכן אין היא תלויה בשום החלטה, אלא היא מציאות טבעית שאין עליה עוררין. עם ישראל, לעומת זאת, נוצר כתוצאה מהחלטה אלוקית (בראשית י"ב ב'), ואירועים בעלי משמעות מכוננים את קיומו עד היום הזה, כדברי משה נביאנו (דברים כ"ז ט'), הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם לד' אלוקיך. התכונה הזו, היא שגורמת לכך שאין עם ישראל יכול להיטמע ולהתבטל בין אומות העולם.

ואת דתי המלך אינם עושים. האשמה זו נראית על פניה כשקר גמור, שהרי כשיצאו ישראל לגלות נצטוו על ידי ירמיהו (כ"ט ז'), ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ד', כי בשלומה יהיה לכם שלום. גם מרדכי נאמן למלכו, והוא מסגיר את בגתן ותרש, אשר בקשו לשלוח יד במלך אחשוורוש. וכוויכוח ששמו חז"ל בפי נבוכדנצר עם חנניה, מישאל ועזריה (במדבר רבה ט"ו י"ד), אמר להם נבוכדנצר, לא כך אמר לכם הקב"ה, שתשמעו למלכות כל מה שהיא אומרת לכם, שנאמר (קהלת ח' ב'), אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלוקים.

אמרו לו, מלך אתה עלינו למסים ולארנונות, אבל לעבוד עבודת כוכבים, את וכלב שווים. הרי שאין דרכם של ישראל לעבור על דתי המלך.

אמנם, נראה שאין בדברי המן שקר גמור, שהרי אמרנו למעלה שיש בעיה מהותית בעצם ההזדהות של ישראל עם המלכות. וכפי הנראה לזה נתכוון המן בדבריו. ישראל אינם תופסים את עצמם כשייכים למלכות, ומחיצה של ברזל מפסיקה ביניהם לבין העם שבתוכו הם שוכנים. אין הם שמחים שמחה שלמה בשמחת המלכות, ובכאבה אין הם כואבים בלב שלם.

זהו כתב האשמה שכתב גדול צוררנו שבכל הדורות, וכמוהו חוזרים וטוענים כנגדנו אויבינו בכל הדורות. טענת היסוד האנטישמית כתובה ומבוארת בתוך ספר הספרים שלנו. ונשאלת השאלה, איזו תשובה עונה המגילה להאשמה הנוראה הזו? האם כתבי הקודש משאירים את דברי שונאינו בלא תגובה?



ג. לאמתו של דבר, המגילה עונה על הקטרוג הנורא של המן בשלוש דרכים. הדרך האחת, הפשוטה והגלויה, היא בסיפור הצלחתו של מרדכי בבית המלך, ושל מלכות אחשורוש בהנהגתו של מרדכי.

(י' א') וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים. סביר להניח, שלא בחינם זכה המן למעמדו ולחשיבותו בבית אחשורוש. הוא היה איש מוכשר ומוצלח, ותחת ניהולו שגשגה המלכות וגם עשתה פרי. בעקבות הגזירה הנוראה שגזר על היהודים נתלה המן, ומרדכי ירש את כיסאו. וכאן שואל קורא המגילה את עצמו, האם מלכות פרס ומדי יצאה נשכרת מחילופי השלטון האלה? ומשיבה המגילה, מרדכי לא היה פחות מוצלח מהמן. מלכות אחשורוש התפשטה והתרחבה, וגם הניהול הכספי של המדינה הענקית הצליח.

לאמר לך, איש השלטון והמלכות בכל מדינה ומדינה, היהודי המתגורר בארצך, אכן איננו מרגיש שייך ומזוהה עם מלכותך, אבל אם תשכיל לאפשר לו לקיים את חייו היהודיים והתורניים, הוא יהיה נאמן לך, ועשה ככל כוחותיו וכישרונותיו למען הצלחתך. ויש בידו כוחות גדולים ומוצלחים למטרה זו.

התשובה השנייה, העמוקה יותר, היא שההשגחה האלוקית מגינה על היהודי בכל ארצות פזוריו, ושומרת עליו מכל אויב ומתנקם.

לאמור לנו, בני ישראל הגולים ומארצם ומפוזרים בכל הארצות. אמת, הקיום היהודי בגלות הוא בעייתי במידה רבה. בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, אבל הקב"ה מצילנו מידם. החיים המשותפים עם האומות המארחות אותנו בשנות גלותנו, הם מורכבים ופתלתלים. אנחנו נאמנים למלכות, כציווי התורה, אבל איננו שייכים אליה, והדבר יכול להרגיז את העמים מדי פעם. אבל נצח ישראל לא ישקר, וההבטחה האלוקית עומדת לימינו. (ויקרא כ"ו מ"ד) ואף גם זאת, בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, להפר בריתי איתם, כי אני ד' אלוהיהם.

התשובה השלישית, והעמוקה ביותר, ניתנת לנו לאורך כל סיפור המגילה. והיא מלמדת אותנו את התשובה שלנו, יהודי הגלות להמן ולתלמידיו בכל הדורות. ביאור ענין זה יהיה מגמתנו מכאן והילך.



ד. חז"ל גילו לנו את אחת הסיבות לגזירה שנגזרה על ישראל שבאותו דור. (מגילה י"ב ע"א) מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. וצריכים אנו לבאר מהי חומרת הענין, שעליה היה ראוי לגזור כליה על ישראל. ואפשר להראות בדברי חז"ל, שלא היתה כאן שאלה של כשרות המאכלים, שהרי אמרו בגמ' (שם), לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא, לעשות כרצון מרדכי והמן, מרדכי דכתיב (ב' ה'), איש יהודי, המן (ז' ו'), איש צר ואויב. ובוודאי לא רצה מרדכי שיאכלו שם נבלות וטריפות.

וברור הדבר שהנידון ביחס לסעודת אחשורוש היה אחר לגמרי. ההנאה מסעודתו של אותו רשע יש בה ענין של הזדהות וחיבור עם מלכות פרס ומדי. אמנם אנחנו היהודים נאמנים למלכות בכל ענין שהמלכות תובעת מאיתנו, וממלאים אנו את דרישות המדינה ביחס לחוקים וסדרים, מסים וארנונות, אבל אין אנו יכולים להיות עימהם לעם אחד. בשמחתם אין אנו מתערבים, ובסעודתם אין אנו נוטלים חלק. ליהנות מסעודתו של אותו רשע, הרי זה ויתור על הזהות שלנו כיהודים. זהו העוון החמור שעליו נגזרה גזירת השמדה על ישראל.

והנה, בגמ' אמרו (שם), אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא (א' ד'), יקר תפארת גדולתו, וכתיב התם (שמות כ"ח ב'), לכבוד ולתפארת. ונראה שכוונתם להגדיל העוון, ולהראות את יסודו, שישאל היו צריכים להבין ששמחת העמים אינה שייכת לישראל, באשר כל המקודש לנו חול הוא אצלם. אבל אין הכוונה שזהו כל העוון, ובכל אופן אין אנחנו יכולים לומר לגויים, שלמים אנחנו אתכם, ונהיה לעם אחד.

דומה מאד לדברינו, ראיתי בספר יערות דבש (ח"א דרוש ג), וז"ל, וזהו כוונת מה שבא במדרש (אסתר רבה פ"ז ח') ובסליחות, מרע"ה שאל לאלהו באמרו לו, כי נחתם בימי המן גזירה על ישראל, ואמר אם נחתם בטיט או בדם. ודברים אלו לכאורה משוללי הכנה, מאי בעי בשמים טיט או דם? אבל הכוונה, אם הגזירה מחמת שאכלו ושתו, והשיגו לגופם חומרים אשר בעפר יסודם, כענין טיט וחומר, כזה בקל תהיה התפלה מועילה, אבל אם החטא על שבלבם שמחו עם אויבי ה', והם חוטאים במחשבה ובנפשם הרעה, כי הוא דם של אדם אשר בו תלוי המחשבה, ושמחה ויגון הכל תלוי בדם כי דם הוא הנפש, ובזה הגזירה קשה לבטלה. ומזה נלמד, אשר בעונותינו הרבים אף עכשיו כאשר ימי שמחה לרשעים על הצלחתם והצלחת דתם וכדומה, והכל נגד ישראל ואומתנו הקדושה, המוני עם להיות חפצם או מטרותם וכדומה, גם הם יעשו סעודת מרעים ואכלו ושתו, אוי לנו, טוב לנו לשבת אז בין תנור לכיריים, ראש בין ברכים, בוכה ומבכה על אריכות הגלות ושפלת הדת האמת לאמיתה והכל ע"י עונותינו, כי לולי חטאנו והרכינו לפשוע, כבר באה הגאולה מזמן ארוך ואנחנו מעכבים, וא"כ בימים האלו יש

לבכות, ובכל פעם שיש הצלחה לרשעים, יש לנו לקיים לך עמי בוא בחדריך, ולבכות בכי תמרורים על כבוד ה' ועל כבוד ישראל ותורתו המחולל בגויים.

והנה כל ענין הסעודה וההנאה ממנה לא נזכרו במגילה כלל, ואין להם ענין עם פשוטו של מקרא כלל. ומלאכתנו כאן היא לברר את עומק פשוטי המקראות שבאו להורות לנו דרכי חיים. אבל כלל זה נקוט בידינו תמיד, שגם דברי חז"ל הרחוקים וזרים לפשט המקרא, מכוונים להראות באצבע את עומק הפשט. והמלאכה המוטלת עלינו היא, להראות איך דברי המקרא המפורשים, גלויים לכל העמים, מורים את מה שלמדונו חז"ל בחכמתם וברוח קדשם.



ה. (ב' ו') אשר הגלה מירושלים, עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה, אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל. יש להתבונן מה בא פסוק זה ללמדנו, ומה תוסיף לנו הידיעה שמרדכי גלה בגלות יכניה, ולא בגלות צדקיהו? ונראה, שכוונת הכתוב לבאר שמרדכי הוא האיש שנשא אצלו את זיכרון ירושלים והמקדש, ואיך ישבו ישראל על אדמתם, כשהשכינה שורה ביניהם. את זיכרונות אלה שמרדכי עבור הדורות שנולדו בגלות, ולא ראו את ירושלים בתפארתה, כדי שיבנו את חייהם סביב הזיכרון הנפלא הזה. כל זה כדי שתשמר מעלת ישראל כעם ד', שהברית עם הקב"ה היא יסוד קיומם כעם.

(ב' י') לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה, כי מרדכי ציוה עליה אשר לא תגיד. צריך הדבר תלמוד, מה ראה מרדכי לצוות על אסתר כדבר הזה. הרי מן הסתם לחצו עליה אנשי המלך ואף המלך עצמו, שתאמר מאין באה, ואי מזה עם היא. ולהמרות פי המלך אין זה דבר קל, ושמה אף סכנה יש בדבר.

ונראה, שמרדכי חשש, שאם ייוודע שיש לישראל אחות בבית המלך, תיווצר הזדהות של עם ישראל עם בית המלכות. דבר זה הוא בניגוד לחובתנו להישאר כעם בפני עצמו, שאינו מתחבר בליבו עם המלכות שבתוכה אנו גולים.



ו. (ג' ב') ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה. הענין הזה, שהוא נקודת הראשית של מעשה הגזירה והנס, לא התבאר כראוי במקרא עצמו. והדבר צריך עיון, מדוע נמנע מרדכי להשתחוות, הרי דבר ברור ומפורסם במקרא שמותר להשתחוות לאדם, שהרי אברהם השתחוה לבני חת, יעקב השתחוה ליוסף ומשה השתחוה ליתרו. ומדוע לא כרע מרדכי ולא השתחוה? ובפרט שמן הסתם היה מרדכי יכול להעלות על דעתו שתוכל לצאת מזה סכנת נפשות. ובפרט אחרי שנגזרה גזירה, כתיב (ה' ט'), וכראות המן את מרדכי בשער המלך, ולא קם ולא זע ממנו. וכאן קשים הדברים שבעתים, שהרי כבר נודעה רשעתו של המן, ועדיין לא כלתה אליו הרעה מאת המן, כמו שבאמת אירע בהמשך, שבגלל הדבר הזה רצה המן לתלות את מרדכי מיד. ומדוע לא נכנע מרדכי בדבר הזה, שלכאורה אין בו איסור כלל?

ובגמ' אמרו על זה (סנהדרין ס"א ע"ב), תניא, לא תשתחוה להם, להם אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך, יכול אפילו נעבד כהמן? תלמוד לומר, ולא תעבדם. ופשטות הדברים נאמרה כאן הסיבה שלא השתחוה מרדכי להמן, שהיה בזה איסור עבודה זרה. ובאופן אחר נאמר במדרש (אסתר ו' ב'), לא יכרע ולא ישתחוה, וכי קנטרן היה, ועובר על גזירת המלך? אלא כשציוה אחשוורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וגם כאן נראים דברי חז"ל, שהיה איסור גמור של עבודה זרה בהשתחויה להמן, איסור שחייבים למסור נפש כדי לא לעבור עליו, ולכן נמנע מרדכי מזה, ואפילו במקום סכנה לו ולעם ישראל כולו.

ועיין באבן עזרא (ג' ד'), שכתב להקשות, והנה יש לשאול למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל, היה ראוי שידבר לאסתר ותסירנו משער המלך, ולא יכעיס את המן אחר שראה שהשעה משחקת לו, והתשובה, כי לא יוכל לסור משער המלך, כי אם יסור בלא מצות המלך דמו בראשו. ובספר אור חדש למהר"ל מפראג סירב לקבל את התשובה הזאת, וז"ל שם, ומה שלא הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך ולא יבא לידי סכנה, ויש מפרשים מפני כי היה יושב בשער המלך שהושיב אותו שם לשמור ולשרת את המלך, וא"כ יסולק עצמו ממה שהוא משרת את המלך, ויהיה גם כן מחייב עצמו בנפשו. ואין זה מספיק, מפני כי היה יכול לסלק עצמו משם, כאשר ראה את המן בא אליו מרחוק ולא עשה זה מרדכי, שהיה יכול לומר שהולך לעשות צרכיו או מה שצריך לו. ועוד כתב שם עה"פ (ה' ט'), ולא קם ולא זע ממנו, וז"ל, פירושו, לא קם כמו שדרך לקום מפני אדם חשוב, ולא זע, אף שלא היה רוצה לקום, מפני שגם הוא אדם חשוב, מ"מ היה לו להיות זע קצת, כאשר אינו רוצה לטרוח כל כך להיות קם לגמרי, דרך להיות זע שאינו כ"כ טורח, וגם זאת לא עשה.

הרי לנו שאין די במה שפירשו לנו רז"ל שהמן עשה עצמו אלוה, או שהיתה עבודה זרה חקוקה על בגדיו, שהרי עכ"פ קשה מדוע התיישב מרדכי בשער המלך, והביא את עצמו להיפגש עם המן דבר יום ביומו? והרי הלכה פשוטה היא, שהאדם מצווה לברוח מסכנת נפשות, ואם לא עשה כן, נתחייב בנפשו. וק"ו הם הדברים כשהמדובר היה בסכנה חמורה לעם כולו. ואפילו אם נקבל את דברי ראב"ע, שהיתה לו מלאכת המלך שם, ולא היה יכול להימלט ממנה, עדיין צ"ע במה שהקשה המהר"ל, הרי היה יכול להשמט באותם הרגעים שעבר שם המן הרשע. ויותר נראה שמרדכי היה חפץ לעמוד שם, ולא לקום ולא לזוע ממנו, כדי להורות את הדרך לבית ישראל כולם.

ומלבד זאת, עצם ההנחה שהניחו חז"ל, שההשתחויה להמן היה בה צד של איסור עבודה זרה, היא קשה להבין. מה שאמרו במדרש שהיתה עבו"ז חקוקה על בגדו, הוא ממש רחוק מצורת הכתובים, שהרי כל סיפור המגילה מלמד שהמן היה מבקש כבוד עצמו, ולא כבוד עבודה זרה כלשהי, וכיצד לקח המן את הכבוד שציוה לו המלך, והעבירו לאליל שהיה חקוק על בגדו? גם מה שנאמר בגמ' שהמן היה נעבד בעצמו, או כלשון רש"י, שעשה עצמו אלוה, הוא צריך עיון. וההבנה הפשוטה, בפשוטי הכתובים, שלא היתה כאן דת ועבודה בפני עצמה,

כי אם כבוד בעלמא. ובכלל, קשה מאד לקבל, שעיקר הטעם בענין שהוא מרכזי ומהותי בסיפור מעשה הנס, לא יהיה מבואר בכתוב עצמו.

מכל זה נראה, שאין דברי חז"ל אלו מכוונים לפרש פשט המקרא. ועיקר עומק הפשט, שהמן היה נכבד מאד במלכות פרס ומדי, והכבוד שציוה לו המלך היה מפני שהוא בעצמו היה איש חשוב מאד, וראוי היה הדבר לפי רוח המלכות שיכבדוהו, כדרך שיש לכל עם ועם אנשים מכובדים וחשובים. ומרדכי סירב לכבדו משום זה עצמו, משום שאנו היהודים איננו יכולים לכבד אדם שכבודו שייך לעם אחר. ואנחנו עם בפני עצמו, הנאמן לברית שכרתנו עם בורא העולם, והמכובדים אצלנו הם אנשי התורה והיראה. וראה מרדכי ששאלה זו היא שאלה עקרונית בתפיסת עם ישראל. ולכן זימן את עצמו לגבולו של המן, כדי ללמד בני יהודה קשת, שענין זה ראוי שנמסור נפשנו עליו. כי אין הברית עם הקב"ה מתייחסת לבני אדם פרטיים, כי אם לאומה שלימה. ואם נתבטל לאומות שסביבנו, נשמח בשמחתם ונתכבד בכבודם, אבדנו כולנו אבדנו, ולא יהיה מקום לברית ולעם.

ומה שאמרו חז"ל שהיה כאן ענין של עבו"ז, אין כוונתם לומר שמרדכי נמנע בזאת מאיסור תורה של עבו"ז, אלא באו לומר שהיה כאן ענין הנוגע לעיקר הדת, וכמוהו כאיסור אלוהים אחרים. ובאמת כן הוא אף לדינא, שבשעת השמד צריך למסור נפש אף על ערקתא דמסאני (ע"ז ע"ד ע"א). והכוונה היא, שבשעה שהיהדות עומדת בסכנה, הרי אפילו דבר קטן, הופך להיות משמעותי עד כדי שחייבים למסור עליו נפש.

וחידושו של מרדכי בענין זה היה, שהשמירה על נקודת הזהות התורנית, בכל הנוגע לענייני שמחה וכבוד, הוא עיקר בדת, וראוי למסור עליו נפש. אין קיום לתורת ישראל כמצוות פרטיות בלבד, אם אין היהודי הפרטי עומד כחלק מכנסת ישראל וכעם בפני עצמו.

ועוד אפשר לבאר את דברי הגמ', שהמן עשה עצמו אלוה, שכוונת הדברים שגאוותו של המן היתה גדולה כל כך, שלא היה בו שום כפיפות לשום כח אחר, וכאילו הוא בפני עצמו אלוהות. ונראה שזוהי הכוונה בכל מי שאמרו עליו חז"ל שעשה עצמו אלוה. ועכ"פ מניעת ההשתחויה להמן, לא היתה אלא מפני שישראל צריכים להכריז על אמונתם בראש חוצות, ולשים מחיצה ביניהם לאומות העולם. ודבר זה הוא עיקר בדת, וצריכים למסור נפש על זה.



ז. הנה אחד היסודות של מגילת אסתר, הוא ענין השגחה הנסתרת. והדבר נפלא להתבונן איך כמה פעמים סיבב הקב"ה שיקרו המאורעות בדיוק ברגע המתאים, כדי שתצא לפועל מגמת ההשגחה. באופן הזה שמע מרדכי את דברי בגתן ותרש. ואילו היה מרדכי מגיע לאותו מקום שעה קלה לפני או אחרי שדברו בגתן ותרש על תוכניתם, לא היה מתרחש הנס. וכן מה שבא המן לחצר המלך החיצונה בדיוק בשעה שקראו לפני המלך בספר הזיכרונות על מעשה מרדכי. ואילו היה מגיע שעה אחת קודם לכן, מסתבר שהיה מרדכי נתלה על העץ אשר עשה המן למרדכי.

ולפי העיקרון הזה, היה ראוי שברגע שהגיעה לאסתר הבשורה הנוראה על גזירת המן, ובקשת מרדכי שתלך לפני המלך, היה מגיע שליח מאת המלך, המבקש לקרוא לאסתר המלכה. אמנם במציאות לא היה כן, אלא נאלצה אסתר ללכת במסירות נפש.

ודבר גדול למדנו כאן, שאע"פ שהישועה כולה היא מעשה השי"ת, המנהיג את עולמו כרצונו, ומי יאמר לו מה תעשה, מכל מקום אין הגאולה יוצאת אל הפועל בלי נקודה אחת, לפחות, של מעשה אדם. ואסתר, היתה כאן הנציגה והשליחה של עם ישראל כולו, להצטרף למעשה ד', ולהיות שותף להקב"ה בגאולה הגדולה.

והכתובים מבארים מה היתה המשמעות של מעשה אסתר, כדברי מרדכי אליה (ד' י"ג-י"ד), אל תדמי בנפשך להימלט בית המלך מכל היהודים. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת, רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר, ואת ובית אביך תאבדו, ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות. והנה, אסתר עצמה לא אמרה מילה אחת שמשמעותה התחמקות ממילוי תפקידה, ורק הביעה את הספק הגדול, אם לא תגיע ממעשה זה לידי מיתה, ואז, כמובן, לא תצא מזה שום ישועה לכלל ישראל. אבל מרדכי מדבר אליה דברי נזיפה, ומעמיד אותה על חובתה לעמה. ויש בדברי מרדכי אלו עומק גדול ונורא, ומתגלה כאן סוד נפלא, שכמעט אין הדעת הפשוטה מסוגלת לקבלו. העולה מן הדברים, שמרדכי מציג את הענין כאילו הוא מציע טובה לאסתר, לזכות לקחת חלק בהצלת ישראל, שהרי רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר. וכאילו אין שום סכנה אמיתית נשקפת ליהודים, ורק אסתר נמצאת בסכנה, את ובית אביך תאבדו. ואף על פי שאין זו אמת פשוטה, שהרי כל השמחה שאנו שמחים בפורים מיוסדת על ההצלה מגזירת המן, מ"מ כך צריכים להיות פני הדברים בעיני היהודי האחד, שעליו מוטלת המשימה להושיע את ישראל. מבחינתו אין לו עצמו שום קיום, מלבד שייכותו אל נצח ישראל. אל תדמי בנפשך להימלט בית המלך מכל היהודים. אין ליהודי שום מקום בעולם, ואפילו בית המלך אינו מקום מפלט, ורק בתוכה של כנסת ישראל יש עבורו מקום חיים.

ונראה לדרוש ולרמוז, ע"פ מה שאמרו חז"ל עה"פ (ו' א'), בלילה ההוא נדדה שנת המלך. ואמרו ע"ז בגמ' (מגילה ט"ו ע"ב), אמר רבי תנחום נדדה שנת מלכו של עולם. ולפ"ז אפשר לומר, שמאמר מרדכי אל תדמי בנפשך להימלט בית המלך מכל היהודים, מתייחס גם למלכו של עולם. אל יעלה בדעתך, אסתר המלכה, להימלט בתפילה ובביטחון אצל מלכו של עולם, כמו שאת, לבדך. נכון הדבר, הקב"ה הוא שומע תפילה ורב להושיע, אבל אתה, אין מקומך אלא בתוך כנסת ישראל, בין כל אחיך היהודים. רק כך תתקבלי לפני מלכו של עולם באהבה גדולה. המסר הזה, הוא מה שבאה מגילת אסתר ללמדנו, וזוהי תורת ישראל בגלותם. בלעדיה, אין שום קיום לעם ולתורה.



ח. וכשקיבלה אסתר את דברי מרדכי, והסכימה בדעתה לבוא אל המלך אשר לא כדת, ציוותה על מרדכי ציווי מיוחד. (ד' ט"ז) לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום. ואין כוונתה כאן לזרז את מרדכי על ענין

התפילה. ובוודאי כבר עסקו ישראל בצום ובתפילה לפני ד' להעביר את רוע הגזירה. תפילה כזאת לא היתה צריכה להיות ציווי אסתר, אלא ציווי מרדכי. כונתה היא להשלים את האמת הגדולה שלמדה כעת ממרדכי. אם אני נעשית שליחה של העם היהודי כולו, הרי מחויב הדבר שהעם כולו יעמוד מאחורי בתפילה ובתחנונים. נקודת הדגש היא וצומו עלי. אין אסתר נכנסת לבדה לפני המלך אחשוורוש. נמצאים עימה כל היהודים, ובכוחם היא פועלת.



ט. גם בדבריה לפני המלך אחשוורוש היא מציגה את האמת הגדולה הזו, שכפי הנראה לא היה אחשוורוש יכול להבינה. (ד' ג') תינתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי. אל תרגיע, אדוני המלך, את רוחי הסוערת בשימת פדות, גבול ומחיצה, ביני לבין עמי. נפשי ועמי אחד הם. אינני יכולה לראות את עצמי כמציאות מבודדת.

אין כאן מקום לטקטיקה. יש כאן עיקרון קדוש שכל קיומנו תלוי בו. אין להסתירו ואין להעלימו, ויש להציגו בבהירות גם בדברינו עם מלכי עמים ושרי המדינות. עם אחד אנחנו, ואין אפשרות להטיל בינינו פירוד.



י. (ט' כ"ז) קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם, ועל כל הנלווים עליהם, ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה, ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. (ט' כ"ח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם. כשנותנים את הדעת על משמעות הפסוק הזה, יש בו דבר נפלא עד מאד. היהודים שבאותו דור, כשניצלו מגזירת ההשמדה בנס פורים, עמדו וקבלו על עצמם להיות עושים את שני ימי הפורים. זה לבדו דבר מסתבר ומוכן, הנס הגדול, וההשגחה הנפלאה הביאו אותם להכרה בצורך לציין את המועד הזה בימי משתה ושמחה והודאה לד'. אבל לא היה די להם בזה. הם ראו צורך לקיים ולקבל את הדבר גם על זרעם אחריהם, לדורות עולם. והוסיפו ואמרו, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם. רצונם היה, שקבלה זו תחייב את היהודים שבכל הדורות הבאים. וזו כבר תופעה מיוחדת. בנוהג שבעולם אדם משתדל להעביר לבניו את תפיסתו וערכיו. אבל שיראה אדם צורך לחייב את כל צאצאיו, לדורות עולם, זה אינו מאורע שכית. מה ראו היהודים על ככה, ומה הגיע אליהם שראו זאת לנכון?

וגם בזה לא נתקררה דעתם, שהרי הוסיפו ואמרו, ועל כל הנלווים עליהם, והכוונה היא כמובן לגרים. גם זאת רצו בני אותו דור, שגם המצטרפים אל עם ישראל בכל הדורות, יתחייבו בניהוג ימי הפורים. וגר שנתגייר בזמן הזה, לבד שהוא מחויב בכל מצוות התורה ובמצוות שמדברי סופרים, עוד נתחייב לקבל על עצמו את קבלת אותו הדור, לנהוג ימי פורים ולשמח בהם. ועל כל זאת אנו שואלים, מהו הענין הגדול הזה, שראו לקבלו על כל הדורות כולם, ועל הגרים לדורות עולם? הדעת נותנת שיש כאן משהו יותר מקיום של שמחה והודאה על הניסים ההם.



י"א. ובאמת שיש להעיר הערה נוספת על שמחת הפורים. הנה הסיבה שהביאה לצרה הגדולה ולגזירה הנוראה היתה המציאות המורכבת והמסובכת של חיי הגלות שנקנסו עלינו. ואם אמנם הצילנו השי"ת מיד המן באותו הדור, הרי ברור שאין הצלה זו אלא לפי שעה. ובכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, ובכל דור ודור אנו עומדים בסכנה זו. וכמו שאנו, אחרי כאלפיים שנות גלות, יכולים לספר על הצרות שפקדונו בעבור הענין הזה, עד האחרון הכביד, מותם של שש מאות ריבוא יהודים בידי תלמידו של המן הרשע בשנות השמדת יהדות אירופה. ומה מקום לשמחה זו? אין זה דומה אלא לאדם שיש לו מחלה מסוכנת, שמפעם לפעם תוקפת אותו בחומרה, ומסכנת את חייו. האם יעשה ביום שניצל שמחה גדולה? הרי החרב עדיין מונפת כנגדו, אלא שלפי שעה איננה על צווארו! ומהי השמחה הגדולה שקבעו בני אותו הדור?

ועל כרחנו מתורצות שתי השאלות אחת בחברתה. ישראל שבאותו הדור הגיעו להבנה שהיהדות, על המציאות הקשה שלה בימי הגלות, אינה גזירה עלינו, אלא אנו שמחים ובוחרים בה בעצמנו.

וכך אנו משיבים להמן בן המדתא צורר כל היהודים. דע לך, שלא זו בלבד שלא הצלחת במגמתך להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים, ועדיין אנו קיימים. אלא גם זאת אנו חפצים לומר לך, עדיין אנו חפצים, בוחרים ושמחים ביהדותנו. היהדות, שנאות נפשך, פורחת ושמחה בעצמה. אוהבים אנחנו את אלוקינו, את תורתנו ואת עמנו. שמחים וצוהלים במציאות המסובכת שהטילה עלינו היהדות, ונחושים לקיים את תורת הגלות הזו, ולשמור על זהותנו בכל המצוקות שהביאו עלינו תלמידך ויורשיך.

זהו התוכן של הקבלה החמורה שקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם, ולא יעבור.



י"ב. וכשנתבונן במצוות הפורים נראה שכולם נושאים אופי של אהבת היהדות והיהודים. מקרא מגילה, כדי לספר וללמד את תורת הגלות שלנו. משתה ושמחה, כדי לגלות את שמחתנו בהיותנו יהודים. מתנות לאביונים, כדי שכל יהודי ויהודי, יהיה מצבו הכלכלי כאשר יהיה, ישמח שמחה גדולה ביום הזה. ומשלוח מנות איש לרעהו, להרבות ולהראות את האהבה שאנו אוהבים איש את רעהו. כולנו בני איש אחד נחנו, כולנו נאמנים לברית אבותינו. אין אנחנו מקבלים שום הגדרה אחרת עלינו, אין אנחנו אלא יהודים.

ואחר כל הדברים האלה, טועמים אנחנו טעם חדש ונפלא בדברי רבותינו, שאמרו בגמ' (שבת פ"ח ע"א), הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב (ט' כ"ז), קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר. ואין לך קבלת התורה מאהבה יותר מזה. מימי אחשורוש והלאה אין אנו רואים את התורה כמציאות בעלמא, בבחינת כך היה מעשה שקבלנו תורה בסיני, שיש בזה טעם של כפיית הר כגיגית. מאותו יום והלאה אנחנו שמחים ביהדות ובוחרים בה מעצמנו.

ונתבאר בסוגיית הגמ' (מגילה ל' ע"א) שקיום ימי הפורים יש בו צד של עשייה במחיית עמלק, שהרי אמרו שצריכים להקדים פרשת זכור לפורים, כדי שתקדם זכירה לעשייה. ולא נתבאר

הדבר לגמרי, איזו עשייה של מחיית עמלק יש בשמחת הפורים. ולפי הדברים והאמת הללו, יכולים אנו להבין. מגמת עמלק היא להחליש ולבטל את עם ד', ובשמחת הפורים אנו מנצחים אותו ואומרים לו, לא תהיה תפארתך על הדרך הזה. קיימים אנחנו ושמחים בקיומנו. וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם.



מאמר ב'

שלושה מבני אישיות במגילת אסתר



א. עשרים וארבעה כתבי הקודש באו כולם כדי ללמדנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, שהרי כולם יחד נכנסים תחת השם 'תורה שבכתב', ואת כולם קבלנו מאת ד' מן השמים, כדי להדריכנו באורחות יושר. ובפרשת המלך אמרה תורה (דברים י"ז ח-י"ט), והיה כשבתו על כסא ממלכתו, וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר, והיתה עמו, וקרא בו כל ימי חייו, למען ילמד ליראה את ד' אלוהיו, לשמור את כל דברי התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. הא למדת, שכוונת התורה בכל פרשה ופרשה, להדריכנו במעגלי יושר. ועיין בספר מורה הנבוכים (ח"א פ"ב), שכינה את התורה בכינוי, ספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים.

ומגילת אסתר באה ללמדנו את השגחת ד' על ישראל, גם בהיותם בארץ אויביהם, שזה עבורנו כיום, יסוד אמונתנו ועיקר תורתנו. וכתבנו למעלה, שהמגילה הזו באה גם להורות לנו את דרכי התנהגות עם ישראל, בהיותו מפורד ומפורד בין העמים. איזו היא הדרך בה נוכל לשמור על דבקותנו באלוקינו ובתורתו, בשנות הגלות הארוכות והקשות, שלא נאבד את מעלתנו, מעלת עם סגולה להשי"ת.

אבל מלבד כל זאת, אפשר לראות את הספר הזה, כספר מוסר הבא ללמד את הדרך הישרה שיבור לו האדם מצד המידות הנכונות והראויות.

ויש בזה ענין גדול ויסודי בדרכי התורה, שראוי להתבונן בו, כדי לדעת איך לשאוב דרכי חיים מספרי הקודש.

והוא, שהמבנה העיקרי של רוב ככל ספרי המקרא, הוא סיפור תולדות ישראל, המשקפים בכל מאורעותיהם את הברית שנכרתה בין ישראל לאביהם שבשמים. שניים מתוך כ"ד כתבי הקודש בלבד, משלי וקהלת, עוסקים במוסר ובדרכי התנהגות ראויים לאדם בעולמו. ספרים אלה הם היחידים שאין בהם סיפור דברים כלל, וכולם הם דברי חכמה העוסקים בעולמו של האדם. אין דרך המקרא לספר סיפורים העוסקים באנשים פרטיים, כדי ללמוד מהם מוסר השכל. הספר היחידי העוסק באדם פרטי, שאין לו משמעות היסטורית בתולדות העם, הוא ספר איוב. וזהו שאמרו בגמ' (בבא בתרא ט"ו ע"א), יתיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר, איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. ואפילו לחולקים על דעה זו, וחפשו את זמנו של איוב ואת מאורעות חייו, גם הם מודים שלא בא הספר ללמדנו מה אירע עם איש זה,

שהרי אין לנו ערך וחשיבות בתולדות חייו, אלא בדיון שהתעורר בין חברי איוב בסוגיית צדיק ורע לו.

יחד עם זאת, ברור הדבר שגם בספרי התולדות שבמקרא, אין הכוונה רק לספר את גופי הדברים שאירעו, עם כל חשיבותם. הכוונה היא גם להציג בפנינו את אנשי המקרא, הטובים והרעים, איש איש ומידותיו, איש איש ודרכי חייו, כדי שנראה בעינינו את דרך הישר ויפיייה, ואת הפחיתות שבדרכי הרוע והעיוות. בכל ספר וספר וסיפור שבמקרא עלינו להשתדל להעמיק בגופי העובדות המסופרים, ולהשתדל לחדור אל עומק האישיות העומדת מאחורי המעשים, ואל דרכי בני אדם, מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר. בכל מעשה ומעשה המסופר במקרא, עלינו לחפש בדברי הכתובים את יחס התורה אל המעשה, אם בא הכתוב לשבח, או לגנותו. כך נוכל למצוא אוצרות אין סוף של מוסר וחכמה, היכולים להאיר את חיינו באור תורה.



ב. בהתבוננות פשוטה במגילת אסתר, אנו מוצאים בה שלושה סוגי בני אדם, השונים זה מזה במציאות חייהם, במטרותיהם ובדרכי התנהגותם, אחשוורוש, המן ואסתר. סיפור המגילה נותן לנו מבט אל מבנה אישיותם של אנשים אלה, ומציג לנו, בעצם, שלושה מבטים על החיים. כל זה מלמד אותנו שני טיפוסים שליליים, וטיפוס אחד חיובי, כדי שנראה בעינינו את רוע דרכם של השניים, ואת היופי והטובה הגנוזים בדרך הישרה והמתוקנת.

אחשוורוש, מלך פרס ומדי, הוא סמל ודוגמה לאדם שמרכז חייו הם תענוגות עולם הזה. המגילה מאריכה מאד לתאר את חיי התענוגות של המלך הגדול, המושל בכיפה. תחילה התיאור המפורט של המשתה העצום שעשה. המגילה אינה מקמצת במילותיה כדי לבאר לנו את הפאר וההדר שהיה במשתה, את החירות שהנהיג אחשוורוש כדי לאפשר לכל אחד ואחד ליהנות כפי רצונו והרגליו, ואת הנושאים המדוברים בפי יושבי הסעודה בתוך המשתה, עד שהגיעו מזה לרעיון המוזר להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות, להראות העמים והשרים את יופייה. אח"כ ממשיכה המגילה לספר על תהליך בחירת המלכה החדשה. ששה חדשים בשמן המור וששה חדשים בבשמים ובתמרוקי הנשים, וכל זה מלבד מה שכל נערה ונערה בקשה עבור עצמה. התהליך הזה נמשך לא יום ולא יומיים, כארבע שנים שלימות "עמל" המלך במלאכת בחירת הנשים. הכל כמו שאמרו חז"ל (מגילה י"א ע"א), אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב ומסורבלין בשר כדוב ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב, ע"כ.

המן הרשע אינו אדם המבקש תענוגות גשמיות. כשהמן יושב בביתו עם אוהביו אין הוא שותה יין, ושתית היין עם המלך היא חלק מתאוות הכבוד שלו. הגאווה ותאוות הכבוד שהובילו אותו בכל ענייניו, הם כמעט למעלה מן הטבע האנושי. תחילה החוק שכל עבדי המלך יכרעו וישתחוו לו, שבודאי בא כיוזמה של המן עצמו. אח"כ, כאשר מרדכי פוגע בכבודו, ואינו כורע ומשתחוה לו, (ג' ו') ויבו בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשוורוש עם מרדכי. ובשביל הבזו הזה מבקש המן

להשמיד עם שלם. אמנם גם אחרי שמתמלאת בקשתו, אין הענין שווה לו, אף על פי שתאריך הריגת מרדכי כבר ידוע. אין המן יכול להמתין, עוד באותו יום הוא מבקש לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו. הכל כמו שכתוב בנביא על זקנו עשיו (עובדיה א' ד'), אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאם ד'.

כנגד שני אלו מציבה המגילה את אסתר המלכה. מזדמנת לפניה האפשרות להיות מלכה למאה עשרים ושבע מדינות. היחס שלה לאפשרות הזו הוא נפלא מאד. מצד אחד אין היא פועלת לביטול הענין. כפי הנראה סברו מרדכי ואסתר שבמקרה זה יש לתת להשגחה העליונה לפעול כרצונה, בלי להכריע בעצמם לאן צריכים הדברים ללכת. מצד שני, (ב' ט"ו) לא בקשה דבר, כי אם את אשר יאמר הגי סריס המלך שומר הנשים. אין אסתר רואה שום ענין בתוצאה מסוימת, אלא היא מעמידה את עצמה ככלי גמור לבצע את הרצון העליון. גם כאשר נעשתה אסתר לאשה הנכבדה ביותר בעולם, עדיין היא, בעיני עצמה, בתו הקטנה של מרדכי ועומדת ברשותו, (ב' כ') ואת מאמר מרדכי אסתר עושה כאשר היתה באמנה איתו. גם מסירות הנפש שמגלה אסתר בבואה לפני המלך אשר לא כדת, כדי להציל את ישראל מיד הצר הבא עליהם, מעידה כמאה עדים על נפשה האצילה.

אלו דברים העולים מההבנה הפשוטה של מקראות המגילה.



ג. אבל, כשנתבונן יותר בדברים, נראה כאן שלוש תפיסות שונות של המציאות.

תחילה עלינו להתבונן באישיותו של אחשוורוש. אין לראות בו רודף תענוגות בעלמא. הוא העמיד מלכות גדולה, המציגה את התענוגות כשיטה וכדרך חיים. בכלל, מלכות פרס ומדי, כפי שהמגילה מתארת אותה, היא מלכות של חוק ושל סדר. שבעת שרי פרס ומדי, רואי פני המלך, היושבים ראשונה במלכות, הם החכמים יודעי העיתים, כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין. שאלות של חוק ושל סדר, של דת ושל דין, אינם דבר נדיר במחיצתו של אחשוורוש. המבנה החוקתי של המדינה, בולט לאורך כל סיפור המגילה. הצירוף של רדיפת התענוגות יחד עם המרכזיות של החוק והסדר, מורים שיש כאן מגמה להציב את העונג כשיטה וכאידיאולוגיה. גם המילים (א ח'), כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש, אינם מכוונים לסדרי המשתה, אלא לעיקרון על, המדריך את חיי המדינה והעם כולו. הגשמת רצונותיהם של כל איש ואיש, היא ייעוד חיי האדם עלי אדמות, לפי תפיסת העולם הפרסית.

וכשעלתה בפני המועצה העליונה הזו הבעיה הקשה של ושת, שאיננה מצייתת לפקודת המלך, הם מעלים את הענין לכלל בעיה עקרונית, הנוגעת לכל העמים והמדינות. מיד כותבים ספרים ומריצים אותם לכל מרחבי הממלכה האדירה, להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו.

חז"ל העירו כבר על האווילות שבאיגרות אלו. בגמ' אמרו (מגילה י"ב ע"ב), אמר רבא, אלמלא אגרות הראשונות לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט, אמרי מאי האי דשדיר לן להיות כל איש שורר בביתו, פשיטא, אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי. וברש"י על אתר,

לא נשתייר משונאי ישראל שריד ופליט, שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתנים ליום המועד. אמרי מאי האי דשדר לן, אומרים האומות, מה זה ששלח לומר לנו להיות כל איש שורר בביתו, שאף הגרדן שורר בביתו. פרדשכא, פקיד ונגיד. ובכלל, מהו ההיגיון לנסות לעצב ע"י חוק את מערכות החיים המשפחתיות, הפועלות לפי מבנה האישיות של בני כל משפחה?

לדעתנו אין זו שטות מקרית בעלמא, כי אם מגמה עקרונית, שהביאה אותם לידי הטיפשות הזו. פעלה כאן המגמה לעסוק בבניית תפיסת חיים. אין להעביר מקרה כזה, כסירובה של המלכה ושתי, כמקרה פרטי ומקומי, ויש לחפש בו את העיקרון הפילוסופי, המוסרי והכללי. כך ראוי ומתאים למי שמנסה לעצב אידיאולוגיה של חיי תענוגות.

כדי להבין את הדברים ביתר עומק, צריך להבין זאת כך. האדם בעצם הוויתו, אינו יכול לחיות בלי תכלית ובלי ייעוד. מוגבלות האדם והמוות הממתין לו מאחורי הקיר, מטרידים את האדם בכל עת, ומציבים בפניו את השאלה, אם כן למה זה אנכי. איזו משמעות יש לקיומי הרופף והשברירי? האדם אינו מסוגל לקבל את חייו כמקרה זמני, אשר בן לילה היה ובן לילה אבד, וממילא הוא חסר משמעות. התווה וההבל שבחיי האדם מכה אותו בכל רגע מחדש, ומערער את תחושת הערך של קיומו.

אחד האופנים לפתור את הבעייה הקיומית הזו, היא חיפוש התענוגות. העונג והגירוי המתחדשים בכל רגע, מצליחים ליצור תחושה שמשוה גדול קורה. הם נותנים תחושה של ערך. כך מקבל האדם תשובה כלשהי לשאלת האני. החוויות והריגושים נותנים אפשרות להסיח דעת מהקיום המעורער של האני. כך רואה האדם את תאוותיו כהגדרה לזהותו.

כך צומחת תפיסת עולם שלימה, הרואה במילוי התאוה ערך מוסרי. הרצון, במובן של החשק העולה בכל רגע בליבו של האדם, הופך להיות אלוהים עבור האדם והחברה, כמילותיו הנפלאות של בעל חובת הלבבות (שער הפרישות פ"ב), עושים בטנם אלוהיהם, ותורתם מלבושיהם, ומוסרם חיזוק משכניהם.



ד. המגילה מלמדת אותנו גם את המחיר שתפיסת העולם הזו גובה מחיי היחיד והחברה. ההשקפה הפרסית מביאה את האדם למרוץ בלתי פוסק אחרי גירויים חדשים בכל רגע. ההנאה והעונג נחוצים לאיש אלוהי התענוגות, לא רק כדי ליהנות ולהתענג, אלא גם כדי לספק לו שכרון חושים הנותן תחושת ערך לקיומו. לשם זאת צריך האדם להפעיל את החוש היצירתי שלו, כדי להוליד בכל רגע משהו חדש ומסעיר. אחרי מאה שמונים ושבע ימי משתה ותענוגות, עם כל ההישגים העצומים אליהם הגיעה הממלכה הפרסית, הצריכו שיא חדש שייתן טעם כלשהו ליום השביעי והאחרון של המשתה השני.

ביום השביעי, כטוב לב המלך ביין, אמר למהומן, בוצא, חרבונא, בגתא ואבגתא, זתר וכרכס, שבעת הסריסים המשרתים את פני המלך אחשורוש, להביא את ושתי המלכה לפני המלך

בכתר מלכות, להראות העמים והשרים את יופייה, כי טובת מראה היא. שלא נדבר על מה שהוסיפו חז"ל (מגילה י"ב ע"ב) לסיפור הכתוב במגילה, שהדרישה היתה להביאה ערומה לפני המלך והשרים. חז"ל גם הוסיפו ואמרו, שהדרישה הזו לא באה מן המלך, כי אם מההמון הזולל והסובא. פחות מזה לא היה מעורר ריגוש משמעותי מספיק לציבור השבע והמותש מתענוגות.



ה. חברת התענוגות מפתחת אדישות קיצונית למציאות. החוויות המסעירות שחווה החברה הזו, שכולן מצטמצמות בהנאות חושיות ורגעיות, אוטמות את החושים המוסריים והחברתיים. יש בחברה הזו יסוד של שיתוף פעולה ושל חיי ציבור, אבל אין שם מקום ליחס אמיתי לזולת. כשאנו קוראים במגילה את תגובתו של המלך אחשוורוש לצעקתה של אסתר המלכה במשתה היין (ד' ה'), מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, אנחנו מבינים לראשונה איך מתייחס המלך לגזירת ההשמדה שיצאה מתחת ידו על עם שלם. הוא פשוט איננו זוכר במה דברים אמורים! כאילו היה מדובר באיזה חוק פורמאלי וחסר משמעות.

גם התגובה של הציבור הרחב במלכות אחשוורוש לגזירת ההשמדה, לא היתה נסערת במיוחד. שלוש מילים, בלתי ברורות במשמעותן, תורמת לנו המגילה כדי לתאר את תגובת הציבור הכללי לפתרון הסופי של הבעיה היהודית. והעיר שושן נבוכה. מבוכה. לא צער או כאב, ובוודאי לא זעם. מבחינת הציבור היה במצב משהו לא ברור, משהו מביך.

וראוי שניתן דעתנו לענין. היהודים היו מפוזרים בכל מרחבי הממלכה. רבים מהם היו ידידים של שכניהם הנכרים, ואולי היה להם גם יחסים עמוקים עימם. וכל זה איננו ראוי לתגובה! החיים ממשיכים לזרום. תפיסת העולם הנהנתנית יוצרת חיץ בין האדם לבין עומק מציאותו של הזולת. האני המוצא את ביטוי בהתענוגות, איננו בר-שיח עם האחר.



ו. המן הרשע מייצג דמות שונה לחלוטין. כמו שכתבנו, הוא אינו רואה בתשוקה ובעונג את מרכז חייו. הוא מכון את מבטו לנקודה אחת בלבד, האני בעצמו.

התשובה שנותן המן לשאלת האני המעורער, היא גידול וניפוח של נקודת האני. הוא כובש ומדחיק את תחושת החולשה ע"י העצמת האני. הוא בעצמו ידאג לגידול וחיזוק האני ע"י כיבושם של מוקדי כח והשפעה. הערצת ההמונים נותנת לו כח ועוצמה, עד שלא נשאר בו מקום למחשבה על גבולות הקיום שלו.

קל מאוד למצוא את המחיר הנורא של תפיסת העולם הזו. הרצח, וגם הרצח ההמוני, כדרך לפתור בעיות, מגיע מהגישה הזו. האני המורחב והמוגדל באופן מלאכותי, איננו יכול לקבל התנגדות כלשהי להתפשטותו, והוא גם אינו משאיר מקום כלשהו לאחר, כך שההרג הוא פיתרון זמין. בכלל, האדם הלזה מכיר ומבין את שפת הכח, והכח הוא המקור לצדק. אם אני חזק ממך, אין סיבה בעולם שלא אהרוג אותך.

המגילה גם מראה לנו את חולשתו של האדם החזק הזה. (ה' י"ג) וכל זה איננו שווה לי, בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך. די באדם אחד, עם ביטחון עצמי, שאיננו מתכופף בפני עוצמתו של המן, כדי לבטל את כל תחושת הערך שיש לו מכבודו וממעמדו.

מעניין לראות גם את המבנה של קשריו החברתיים. יש לו להמן חבר אוהבים, היושבים איתו בביתו כדי לתת לו עצה פוליטית נכונה לכל מצב מזדמן, כמו שכתוב (ה' י), וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו. אבל, ברגע שמתגלה הסדק הראשון בגדלותו, הם כבר אינם אוהבים אותו. (ו' י"ג) ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו. לאני נוסח המן, אין אתה.



ז. סוגיה מעניינת בפני עצמה, היא נקודת הצירוף של שתי הגישות, גישת האני הנהנתן וגישת האני המוגדל. האם הצירוף של המן ואחשורוש, וההשפעה של המן על המדינה הנהנתנית הוא מקרי? קשה לקבל זאת.

האדם הנהנתן כמו שהוא, איננו איש רע. הוא מסוגל להבין ולרצות את הקשר עם הזולת כמכשיר טוב ומתאים להשגת עוד חוויות ועוד הנאות. אבל מה שחסר לו זו יכולת ניהול. אדי האלכוהול, וסערות הריגושים, מטשטשים את מוחו, ומאבדים יכולתו לתכנן מהלכים ארוכי טווח. כאן מגיע לעזרתו איש הכח. המן הוא אדם יעיל למדי, וקשה להסיט את מבטו ממטרתו. הוא מייצג את הפוליטיקאי הקלאסי. הוא רווה נחת מהאפשרות של ניהול הזולת והפעלת קסמי הכח על האחר, ויכולת זו מפותחת אצלו די הצורך.

כל זה גורם לאיש התענוגות לפתח תלות של ממש באיש הכח. אחשורוש שומע לעצת המן בעיניים עוורות, בלי להטות אוזן לדבריו עד תום. אולי זו הסיבה שאחשורוש איננו זוכר את הגזירה שגזר על היהודים. הוא פשוט הסכים לה בלי לתת את דעתו למשמעותה.

כך הופכת לה ממלכת התענוגות, למציאות של השפלה, דיכוי ורצח. בעוד שבסודה אין החברה המתענגת נוטה לפשעים מסוג זה. היא כשלעצמה קוראת את קריאת החופש. כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש. אבל, משנזקקה לשירותיו של איש הכח, אין בה מה שיעמוד מול השנאה, הדיכוי והרצח.



ח. כנגד שתי התפיסות הללו, מעמידה המגילה את תפיסת החיים של מרדכי ואסתר, המיוסדת על אמונה.

בדרך שבה הלכנו, עלינו להתבונן איזה פיתרון מעמידה האמונה לבעיית חולשת האני. האדם הלא מאמין, עומד ערום מול גבולות הקיום וחולשתו. המוות, גבולות הידיעה והעתיד הלא ידוע, לועגים ליומרתו של האדם. כל פעולה שפועל האדם, מאבדת את ערכה כשאנו מביאים בחשבון שהאדם הפועל נמצא כאן היום, אבל מי יודע היכן יהיה מחר. האדם פועל

גם אם מרחב מצומצם מאד של נתונים, והוא לא באמת יודע אם פעולתו תביא לתוצאות המקוות, או שמא הכל ייהפך לתוהו ואין בו ממש.

האדם המאמין, יודע שיש ערך מהותי לקיומו, שהרי הוא חי ופועל ברצונו הנצחי של הבורא. הוא גם מבין שהאופק הניתן לו נבחר ע"י הבורא, כדי שהוא יפעל לפי הידע שברשותו. מה שמעבר לידיעתו אינו מטריד אותו, מפני שהוא אינו נדרש לדעתו.

האמונה נותנת תוקף לערכיו של האדם, שהרי לדידו של המאמין, העולם כולו פועל לפי ערכים אלה, כדברי שלמה (משלי ג' י"ט-כ'), 'ד' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה. בדעתו תהומות נבקעו, ושחקים ירעפו טל. החכמה, התבונה והדעת הנזכרים בפסוק הזה, אין כוונתם לנפלאות הבריאה כי אם לחכמה המוסרית, כמו שנראה מהשימוש במושגי החכמה בכל ספר משלי. לכן מזהיר הכתוב בהמשך את האדם, שילך בדרכי החכמה, שבהם נברא העולם, ככתוב (שם שם כ"א), בני אל ילוזו מעיניך, נצור תושייה ומזימה. הערכים של אמת, צדקה ומשפט, שהם נקודות האמת שבנפשו של כל אדם, מקבלים חיזוק עצום ע"י האמונה.

האמונה נותנת לאדם דרך לקבל ולהסכים עם גבולות הקיום שלו. ההבנה שגבולות אלה נוצרו ע"י הבורא, כחלק מתוכנית ההטבה העליונה שלו, נותנת לו אפשרות להתפייס עם המציאות, ולחיות איתה כפי שהיא. האני המאמין אינו צריך לנפח את עצמו באופן מלאכותי, וגם לא לברוח מהעומת עם שאלה זו. האני החלש, הוא בשבילו חזק דיו.



ט. המגילה מראה לנו ארבע נקודות בהם באה לידי ביטוי עוצמת האני של האדם המאמין.

שייכות. ההכרה בגבולותיו של האדם, פותחת פתח ליצירת קשר עם הזולת. הוא פשוט מסוגל לצמצם את מקומו שלו, ולתת מקום למציאותו של אדם אחר. האני המאמין יכול לפנות אל הזולת, ולקרוא לו אתה. דרך זה, מגיע האדם לתחושת שייכות, שעל ידה הוא מעצים את האני בהיזון חוזר. האני של מרדכי ואסתר נשען על תפיסת שייכות. הם רואים את עצמם כבניו של עם, וכל מעשיהם מתרחשים בתוך המרחב הזה. השייכות לעם נשענת על ההכרה בכך שהאני הבודד, כשהוא לבדו, אין לו קיום של אמת. מרדכי איננו כורע ומשתחוה להמן באשר הוא יהודי, וגם אסתר נעמדת על מחויבותה לעמה, והולכת למסור את נפשה עבורו.

חובה. מרדכי ואסתר, כל אחד מהם ברגעים המתאימים, מבינים את חובתם ומעמידים את עצמם מוכנים למלא אותה.

חשוב להבין נכון. האדם בוודאי זקוק לעונג, ובלעדיו לא יוכל לחיות, אבל מה שנותן לאדם כבוד פנימי ואושר זוהי החובה. תפיסת המחויבות מייחסת ערך אמיתי לחיי האדם. הוא נועד לפעול משהו אמיתי וגדול. האדם, בהיענותו לחובה שמטיל עליו הבורא, יוצר לעצמו אני בעל משמעות. האני שלו נעשה קיים ובעל ערך ברמה הנצחית.

הצניעות. עמידתה של אסתר מול האפשרות שתזכה בכתר מלכות, ונכונותה לקבל את הכרעתה של ההשגחה העליונה, היא הצניעות במיטבה. יש כאן הכרה בעובדה שדעתה שלה

איננה יכולה להקיף את כל צדדי הענין, שהרי השכל האנושי מוגבל בעצם הווייתו, ולכן היא נכונה לתפקיד שיוטל עליה מן השמים.

קהלת, החכם מכל האדם, מגדיר את הצניעות הזו במילים האלה (ה' א'), אל תבחל על פיך, ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלוקים, כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים. השמים הם הגבול ששם בורא העולם לאדם, האדם המודע לגבולותיו, משתמש בכלי החשיבה שלו מתוך תחושה שזה תפקידו, אבל אין הוא מייחס לעצמו וודאות שהוא, אכן, הגיע לאמת השלימה.

חרות. המודעות לערך האין-סופי שיש לאדם מבחינה מוסרית, מקנה לו עוז ואומץ לעמוד מול דעת קהל חזקה, ואפילו מול סכנה. (ג' ב') ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה. אין הוא ירא מאיש, משום שאיש אינו יכול לפגוע בערכו הפנימי.

במילים אחרות, האדם אינו יכול ואינו צריך לבטל את האני שלו. האמונה מציעה לאדם יחס נכון לאני, המאפשרת לו להתמודד עם גבולות המציאות בצורה נכונה.



מאמר ג'

שלושה פירושים בשלוש מילים במגילת אסתר



א. בסוף מגילת אסתר כתוב (ט' ל"א), וישלח ספרים אל כל היהודים, אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש, דברי שלום ואמת. לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה, וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם, דברי הצומות וזעקתם.

שלושת מילים האחרונות של פסוק זה, אינם מובנים במבט ראשון. על איזה צומות מדובר כאן? הרי הנושא המדובר הוא תקנת ימי הפורים ושמחתם, ואיך נכנסים לכאן דברי הצומות וזעקתם?

רבי אברהם אבן עזרא, בפירושו למגילה, עסק בביאור מילים אלה, ואלו דבריו:

וטעם דברי הצומות, על הנזכרים בספר זכריה, שהן בתמוז ואב ותשרי וטבת. והטעם, כי קיימו היהודים על נפשם לשמוח בימי הפורים, כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם להתענות בימי אבלם, כאשר הובקעה העיר ונשרף הבית. כי הנביא לא ציווה שיתענו, כאשר אפרש במקומו, ואנחנו חייבים, שלא נשיג גבול ראשונים.

ראב"ע נותן לפסוק הזה פירוש הלכתי. ברור הדבר שלא יתכן שמצוות הפורים יחשבו למצוות גמורות מן התורה, שהרי הלכה פסוקה היא שאין הנביאים יכולים לחדש מצוות, כנאמר בגמרא (שבת ק"ד ע"א), על הפסוק (ויקרא כ"ז ל"ד), אלה המצוות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. ויעוין בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, ובהלכות יסודי התורה (פ"ט הל"א), שנביא שבא לחדש בנבואתו מצווה חדשה, שאינה כתובה בתורה, הרי זה הוכחה שהוא נביא שקר, ומיתתו בחנק. ומבואר, א"כ, שלא יתכן שכותבי המגילה ברוח הקודש יצוונו מצווה לדורות בשם הקב"ה, שהרי אם ציווה הקב"ה את הנביא על מצווה חדשה, הרי זו תוספת מצווה על תרי"ג מצוות התורה. אבל עדיין צריכים אנו להבין, הרי עכ"פ המגילה נכתבה ברוח הקודש, וכולה הוא דבר ד' מפי חסידיו, וכתובים בה מצוות הפורים, ומדוע אין זה נקרא מצווה שציוונו השי"ת?

ועל זה מפרש ראב"ע, שהמגילה עצמה מלמדת אותנו על כך, שאין חיוב המצווה מפני ציווי הנביא, אלא מחמת שהעם כולו קיבל את חובת הפורים על עצמו. הנביאים ובעלי רוח קודש רק סיפרו לנו בנבואתם וברוח קדשם על קבלת העם. לפי פירוש זה, המגילה עצמה מביאה ראיה לתוקף החיוב שבקבלת ישראל לשמוח בשמחת הפורים, מזה שבדורות קודמים קבלו

ישראל על עצמם להתענות בתעניות על החורבן. גם התעניות הללו מוזכרות בדברי הנביא, בסוף נבואת זכריה, אבל אין חיובם נובע מציווי הנביא, אלא מקבלת העם. פירוש הכתוב לפי זה הוא, שהעם קיבל על עצמו את ימי הפורים, כמו שקבלו ישראל על נפשם ועל זרעם את דברי הצומות וזעקתם. פירוש זה של ראב"ע נמצא גם בדברי הר"ן בתענית (ז' ע"א מדפי הרי"ף).

הרעיון הזה בכללותו, מפורש בדברי הגמ' במסכת מגילה (ז' ע"א). שם דורשת הגמרא את הפסוק (אסתר ט' כ"ז), קיימו וקבלו היהודים, קיימו למעלה מה שקיבלו למטה. ומבואר כאן שהבסיס לחיוב הפורים הוא הקבלה למטה, אלא שזה עצמו נכתב במגילה ברוח הקודש, כדי למדנו שמן השמים הסכימו עם תקנה זו.

הקושי בפירוש זה הוא מטעמי המקרא. לפי דברי ראב"ע והר"ן, צריך הפסוק להתחלק לשנים אחרי המילים, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה. ומשם והלאה הוא החלק השני של הפסוק. אמנם הטעם אתנחתא נמצא תחת המילה 'וזרעם', וזה אינו מתאים להבנה זאת בדברי הפסוק.



ב. פירוש נוסף מביא ראב"ע למילים, דברי הצומות וזעקתם, לפיו הצומות הללו הם תענית אסתר. גם הריטב"א בחידושו למסכת מגילה (ב' ע"א), הביא את הפסוק הזה ופירשו כך.

גם בגישה זו טמון חידוש הלכתי. בדרך כלל מקובל בדברי הפוסקים שתענית אסתר אינה אלא מנהג. עיין במשנה ברורה, סימן תרפ"ו ס"ק ב', ובשער הציון, ס"ק י"ג, שדעתו נוטה שבעל ברית וחתן אינם מתענים בתענית אסתר משום שאינה אלא מנהג.

מובן מאליו, שלפי הפירוש הזה בפסוק אין תענית אסתר פחותה בחומרתה מהתעניות על החורבן, שהרי היא נזכרת בדברי קבלה, והיא ודאי חובה גמורה.

מפליאה ביותר היא שיטת הרמב"ם. הוא כותב בלשון שאינה משתמעת לשני פנים שתענית אסתר אינה אלא מנהג, ויחד עם זה הוא שומר ומדגיש את הקשר בין המילים, 'דברי הצומות וזעקתם' לתענית אסתר. ואלו דבריו (פ"ה מהלכות תעניות הל"ה):

נהגו כל ישראל בזמנים אלו, להתענות בשלשה עשר באדר, זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר, דברי הצומות וזעקתם.

מפורש בדבריו שתענית אסתר אינה אלא מנהג, ונראה שלדעתו אין זה מנהג עתיק, ומן הסתם לא נהגו בו בזמן התנ"ך והתלמוד, שהרי הרמב"ם הדגיש שזהו מנהג שנהגו כל ישראל בזמנים אלו. יחד עם זה שומר הרמב"ם על הקשר בין תענית אסתר לבין שלושת המילים, 'דברי הצומות וזעקתם'. אנחנו מתענים בתענית אסתר זכר לתענית שהתענו בימי המן, וזו כתובה בפסוק במגילת אסתר.



ג. עלה בידנו פירוש שלישי לכתוב. הצומות הכתובים בפסוק אינם תעניות החורבן הכתובים בספר זכריה, וגם לא התענית שאנו מתענים בשלושה עשר באדר, אלא התעניות שהתענו ישראל בזמן גזירת המן.

אמנם יש בפירוש זה קושי גדול. הפסוק הזה במגילת אסתר נאמר אחר כל הדברים, ובתוך הפסוקים המדברים על קבלת הפורים לדורות, ואיך נכנסו שם התעניות שנהגו באותו הדור, ואין להם מקום לדורות כלל? גם לא ברור מהי משמעות המילים, 'כאשר קבלו על נפשם ועל זרעם', הרי לא היתה זו קבלה לדורות?

הבנתו של הרמב"ם בפסוק היא, כנראה, שעם ישראל קיבל על עצמו לקיים את ימי הפורים לדורות עולם, ולזכור בזאת את דברי הצומות וזעקתם. במילים אלה מבוטא התוכן הפנימי של שמחת הפורים. פורים אינו רק יום הודאה ושבח להקב"ה על הניסים שעשה לנו. הוא גם לא רק יום שמחה על ההישרדות הנצחית של עמינו. חלק מרכזי ממהותו של יום הפורים הוא השמחה והאמונה בכוחה של תפילה. אנחנו שמחים בפורים בגלל שנקלענו באותם ימים לצרה, צמנו והתפללנו לבוראנו, והוא שמע את תפילתנו והושיענו.

דברים אלו נתבארו בדברי הרמב"ם במקום נוסף. בסוף מנין המצוות שבתחילת ספר משנה תורה, כתב הרמב"ם, ואלו דבריו:

הנביאים עם ב"ד תקנו וציוו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד' ז'), כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, כד' אלוקיננו בכל קראנו אליו.

למדנו מדבריו, ששמחת הפורים באה ללמדנו ולהודיע לדורות הבאים, שעם ישראל נשען על כח התפילה, ועל רחמיו של בורא העולם ואהבתו לישראל. הוא יתברך, שומע תפילת עמו ישראל ברחמים. זהו כל כח קיומנו בשנות גלותנו, עליו אנו נשענים ובו אנו בוטחים.

ענין הבטחון בד' מודגש גם בפיוט שושנת יעקב שאומרים האשכנזים אחר קריאת מגילה, להודיע שכל קוויך לא יבשו, ולא ייכלמו לנצח כל החוסים בך.



ד. ונראה להוסיף עוד עומק בהבנת דברי הרמב"ם. ונקדים את דברי הרמב"ם בענין איסור הוספה על מצוות התורה, ואלו דבריו (פ"ב מהלכות ממרים הל"ט):

הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר, ויעמוד איסורו לדורות, מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו? כיצד? הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב, הרי זה גורע. ואם יאסור בשר העוף, ויאמר שהוא בכלל הגדי, והוא אסור מן התורה, הרי זה מוסיף. אבל אם אמר

בשר העוף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו, ונודיע לעם שהוא גזירה, אין זה מוסיף, אלא עושה סייג לתורה, וכן כל כיוצא בזה.

פירוש הדברים, שחייבים בית דין הגוזר גזירה על הציבור, להודיע לעם כולו שאין זה איסור תורה, אלא גזירה. ואם לא יעשו כן, אלא יציגו הדבר כאיסור גמור מדאורייתא, יעברו בזה על איסור בל תוסיף.

ממש כדברים הם דברי הרמב"ם שהבאנו למעלה בסוף מנין המצוות, ואעתיק כאן את לשונו הזהב:

כל אלו המצוות שנתחדשו, חייבים אנו לקבלם ולשמרם, שנאמר, לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך, ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסף ולא תגרע, שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר, ולומר שהקב"ה ציווהו במצווה זו. אבל אם הוסיפו בית דין, עם נביא שיהיה באותו הזמן, מצווה, דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה, אין זו תוספת, שהרי לא אמרו שהקב"ה ציווה לעשות עירוב או לקרות מגילה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה. אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם ב"ד תקנו וציוו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד' ז'), כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, כד' אלוקיני בכל קראנו אליו.

וקצת נראה מדבריו, שכמו שאסור לבית דין לתקן תקנה ולגזור גזירה, ולהציגם בפני העם כמצווה מדאורייתא, כך אסור להם לתקן תקנה שאין בה משום חיזוק גדרי התורה ומצוותיה. ולכן הוסיף בלשונו בהלכות ממרים, שאיסור עוף בחלב הוא סייג לאיסור בשר בהמה בחלב, ולכן גם הוסיף שקריאת המגילה היא כדי להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד' ז'), כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, כד' אלוקיני בכל קראנו אליו.



ה. ולפי דברים אלו, מבואר מאד תוכן המנהג שנהגו ישראל להתענות בשלושה עשר לחודש אדר, זכר לתענית שהתענו ישראל בשעת הגזירה. התענית הזו באה לצרף את דברי הצומות וזעקתם לשמחת הפורים. ויש בנותן טעם לציין כאן, שהסליחות לתענית אסתר, כמנהג האשכנזים, פותחים בפסוק (תהילים מ' ב'), קווה קיוותי ד', ויט אלי וישמע שועתי. והיינו, שהתענית באה ללמדנו ולהזכירנו, שהתקווה לישועת ד', היא שתושיענו.

אבל, יש כאן עדיין ענין הצריך ביאור. הרי גדר התענית בכלל, היא לתשובה ולתפילה. וכדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות תעניות ה"ד):

כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו, או על חלומו, בין שהיה מתענה עם הצבור על צרתם, הרי זה לא ינהוג עידונין בעצמו, ולא יקל ראשו, ולא יהיה שמח וטוב לב, אלא דואג ואונן, כענין שנאמר (איכה ג' ל"ט), מה יתאונן אדם חי, גבר על חטאיו.

ומשמעות הדברים שזהו תיאור של מהות התענית, ומן הסתם גם תענית אסתר בכלל. וכן נוהגים בכל ישראל, לומר סליחות בתענית אסתר, ולקרוא בפרשת י"ג מידות של רחמים, ולהפטיר דרשו ד' בהימצאו, שעניינה קריאה לתשובה. וכל זה איננו מתאים, לכאורה לתענית שכולה זכר לצרה שעברה. ואין שייך שיתענה אדם, ויזעק לד', אם אינו נמצא בצרה. ואנחנו אומרים בתענית אסתר בתפילה, עננו ד' עננו, כי בצרה גדולה אנחנו, וכל זה צריך ביאור. גם יש להעיר מדוע הביא הרמב"ם את המנהג להתענות ב"ג אדר בהלכות תעניות, ולא בהלכות מגילה, ומזה משמע קצת שאין תענית אסתר חלק מהנהגות הפורים, אלא חלק מהלכות תעניות.

ומה שנראה בזה, שבדאי אין אנו מתענים בתענית אסתר רק כדי לזכור ולהזכיר את התענית והתפילה שהיו בימים ההם. אלא מפני שאכתי עבדי אחשוורוש אנן, ואנו נמצאים עדיין בגלות הקשה הזו, ומצפים לישועה. ברור הדבר, שכאשר נגאל בעזרת ד' בקרוב, ויבוא הכל לתיקונו, לא נתענה כלל, שהרי התענית היא אופן של תפילה ותשובה, ואם אין צרה אין מקום לתענית.



ו. ותוכן התענית הוא כדלהלן. הנה אנו נתונים בגלות ארוכה זה כמה שנים, ומן הראוי היה שנתאבל כל ימינו על החורבן. ובדאי היה נכון שנעמוד כל ימינו בתפילה על הגאולה, ובאמת תקנו לנו חז"ל להתפלל כמה בקשות בכל יום על הגאולה, בין שאר הבקשות שבתפילה, שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן (רמב"ם פ"א מהלכות תפלה הל"ד). אבל ליחד ימים שלימים לתענית ולתפילה על החורבן, זה איננו עושים אלא בימים המיוחדים לכך, שבהם אירעו מאורעות החורבן הגדולים.

אמנם, כאשר אנו עומדים בפתח ימי שמחת הפורים, וזוכרים אנחנו את שארע בימי מרדכי ואסתר, שגזר עליהם המן הרשע את גזירתו האיומה, ונתכנסו כל היהודים, וצמו וזעקו לפני המקום, ותפילתם נענתה ונושעו ישועה גדולה, אנו מקווים שגם תפילתנו ביום הזה תיענה ותתקבל לפני ד'. לכן אנו קובעים יום תפילה ותענית בערב פורים, ומבקשים אנו לפניו שיושיענו ויגאלנו מן הגלות.

ואין דברים אלה עומדים בניגוד למהלך הקודם שכתבנו, שתענית אסתר באה לצרף את דברי הצומות וזעקתם אל שמחת הפורים. שתי בחינות הן, ושתייהן אמת. אם לא היה מקום מצד שמחת הפורים עצמה, לצרף לפורים תענית וזעקה, לא היו עושים כן מצד החורבן לבדו. אבל גם מצד המגמה לחבר תענית וזעקה לפורים, לא היו גוזרים תענית אם לא היינו שרויים עדיין בגלות ובצרה גדולה, שהרי אין שייך לזעוק לפני ד' כזכר בעלמא, ללא צרה אמיתית.



ז. ועוד אפשר להוסיף ולומר, שהזעקה על הגלות איננה ענין צדדי, ויש לה קשר ושייכות לענין הפורים. שהרי מה שכתב הרמב"ם שמצוות הפורים באו 'כדי להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד' ז'), כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, כד' אלוקיני בכל קראנו אליו', הוא צריך תוספת ביאור. וכי אין די בחג המצות שכולו בא על

הישועה והגאולה שנגאלנו מכח זעקת בני ישראל (עיין שמות כ"ג כ"ה)? ועל כרחנו, שמצות קריאת המגילה ושמחת הפורים באו ללמדנו דבר מיוחד. גם בזמן גלות, שאין גילוי שכינה, ואין השגחתו יתברך גלויה על ישראל, עדיין מתקבלת תפילת ישראל. ונאמר בגמרא (ברכות ל"ב ע"ב), אמר רבי אלעזר, מיום שחרב בית המקדש, ננעלו שערי תפלה, שנאמר (איכה ג' ח'), גם כי אזעק ואשווע שתם תפילתי. ונס פורים ומצוותיו בא ללמדנו, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים (פסחים פ"ה ע"ב). גם בזמן הגלות לא הופרה הברית בין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מקום לתפילה שתיענה.

ולפי זה הזעקה ליציאה מן הגלות היא מעיקר הלימוד והתועלת משמחת הפורים. ויכולים אנו לומר, על משקלם של דברי הרמב"ם, שנצטוינו במקרא מגילה כדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה (ויקרא כ"ו מ"ד-מ"ה) ואף גם זאת, בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתים ולא געלתים, לכלותם, להפר בריתי איתם, כי אני ד' אלוקיהם. וזכרתי להם ברית ראשונים, אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים, להיות להם לאלוקים, אני ד'.

ומבואר, שמכלל ההבטחה הזו, שיחזור השי"ת לגאלנו ולהיות לנו לאלוקים כדרך שהיה בברית ראשונים. וממילא התפילה והזעקה על הגאולה השלימה היא מעיקר הלימוד מנס פורים, וזוהי תפילתנו ביום תענית אסתר. מי שענה למרדכי ואסתר בשושן הבירה, הוא יעננו היום הזה.



מאמר ד'

קבלת התורה מאהבה בנס פורים



א. אמרו בגמ' (שבת פ"ח ע"א), עה"פ (שמות י"ט י"ז), ויתייצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב, קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר, ע"כ. וכבר האריכו רבותינו בביאור סוגיה זו, ועיין במהר"ל בהקדמתו לספר אור חדש, שליקט כעמיר גורנה דבריהם והוסיף עליהם משלו. ואנו חפצים כאן לעיין בסוגיא זו מתוך פירושו של הרמב"ן, בחידושו למסכת שבת שם.

וז"ל, והא דאמרינן בענין אגדה, הא מודעא רבא לאורייתא, ומתריץ, כבר קבלוה בימי אחשורוש. קשה לי, וכי מה קבלה זו עושה מסופו של עולם לתחילתו, אם קודם אחשורוש לא היו מצווים, למה נענשו? ואם נאמר, מפני שעברו על גזירת מלכם, א"כ בטלת מודעא זו, ועוד, למה הצריכם לקבלה וברית? ונראה לי לומר, דמתחלה אע"פ שהיה להם מודעא, מכל מקום לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה, כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות, וכתוב (תהלים ק"ה מ"ד-מ"ה) ייתן להם ארצות גויים, ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו, והם עצמן מתחלה לא עכבו בדבר כלל ולא אמרו במודעא כלום, אלא ברצון נפשם מעצמם אמרו (שמות כ"ד ז'), כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ, משגלו מסרו מודעא על הדבר מדכתיב (יחזקאל כ' ל"ב), והעולה על רוחכם היה לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגויים וכמשפחות האדמה לשרת עץ ואבן, וכדאמרינן באגדה (סנהדרין ק"ה א') רבינו יחזקאל עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו וכו', לפיכך כשבאו לארץ בביאה שנייה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים, עכ"ל.



ב. ונפרש קצת את דברי הרמב"ן כצורתם, ואח"כ נכנס מעט לעומק העניינים.

הרמב"ן הקשה שני קושיות בהבנת דברי הגמ'. האחת, איך אפשר לומר שהיה לישראל טענת מודעא עד ימי אחשורוש? הרי נענשו בחורבן בית ראשון בעונשים חמורים וקשים, ואם אינם מחויבים באמת בתורה, שהרי קבלוה בעל כרחם, כיצד נענשו? ומוסיף הרמב"ן בקושייתו, שאין לומר שגם בלי הסכמתם היו מחויבים בתורה, מצד ציווי האדון ברוך הוא,

שהרי מבואר בתורה שלא תבע הקב"ה את קבלת התורה מצד אדנותו, אלא כרת עימהם ברית, וציפה להסכמתם לבוא בברית ברצונם ובשמחתם. ועוד, שאם אכן חיוב התורה הוא מצד הציווי בלבד, מאי משמע מודעא, הרי מודעא אינה שייכת אלא בענין התלוי בדעת וברצון? וקושיה נוספת, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב שקבלו ישראל את התורה מרצונם, ומדוע נצרכה כפית ההר כגיגית?

וחובה עלינו להדגיש ולהוציא טעות מן הלב, שעכ"פ ברור הדבר לכו"ע, שלא באו חז"ל לומר בדרשתם, שעם ישראל לא קיבל את התורה ועמד בברית מרצונו, אלא מתוך כפית הר כגיגית, שהרי אמירת (שמות י"ט ח'), כל אשר דבר ד' נעשה, תחת כפיה, אינה אלא צחוק ומראית עין, ח"ו. והנה הפסוק שעליו אמרו חז"ל את דרשתם, ויתייצבו בתחתית ההר, כתוב אחר אמירת כל אשר דבר ד' נעשה, ומבואר שבתחילה הסכימו ברצונם, ורק אח"כ היתה הכפייה, וזוהי קושיית הרמב"ן, מדוע נצרכה הכפייה, הרי כבר הסכימו קודם לכן?

ובאמת שיש להתבונן מדוע באמת העמיד בורא העולם את התורה על הברית, ולא על הציווי? הרי אין שום ספק שבריאאת העולם ויציאת מצרים יש בהם כדי לתת בידי הבורא זכות שלימה לצוות את הנבראים. ותדע שכך הוא, שהרי אומות העולם מחויבים בשבע מצוות בני נח בלי שום ברית והסכמה, ומדוע לא נתן הקב"ה את התורה לישראל מצד אדנותו?



ג. ומבאר הרמב"ן, שבאמת לא היתה שום כפיה במתן תורה, והברית נכרתה ברצון שני הצדדים ובשמחתם. אלא שכל הברית היתה על דעת שיהיו בארץ ישראל, ככתוב (תהילים ק"ה מ"ד), ייתן להם ארצות גויים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקי ותורותי ינצורו, ומשגלו מן הארץ בעוונותם, מסרו מודעא על קבלת התורה, לומר שלא על דעת הגלות קבלו את התורה. ובנס פורים קבלוה מחדש גם על דעת הגלות.

ודברי הרמב"ן צריכים ביאור מכמה בחינות, ועל כולם יש להקשות, איך שייך לומר שלא קבלו את התורה אלא על דעת שישבו בארץ ישראל, הרי ענין הגלות כתוב בתורה עצמה במפורש, ואיך לא העלו זאת על דעתם? ועוד, הרי לא גלו אלא בחטאיהם, ואיך חשבו שהגלות תפטור אותם מחיוב שמירת התורה?

ועוד צ"ע, הרי הרמב"ן מביא שדורו של יחזקאל הם שסברו שבטל מעליהם חיוב התורה, ואמרו (סנהדרין ק"ה ע"א), עבד שמכרו רבו, ואשה שגירשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום (זהו הנוסח הכתוב לפנינו בגמ', והרמב"ן הביא הדברים בנוסח שונה במקצת)? ויחזקאל הנביא השיב להם ככתוב (כ' ל"ב-ג'), והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגויים, כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאם ד' אלוקים, אם לא ביד חזקה, ובזרוע נטויה, ובחמה שפוכה אמלוך עליכם, ע"כ. ומבואר שהנביא לא הסכים עם דבריהם כלל, ואיה כאן המודעה, שלדברי הרמב"ן היתה בתוקף עד נס פורים?

ועל כרחנו אין כוונת הרמב"ן שישראל נפטרו מחיוב שמירת התורה גם כשגלו מן הארץ, אלא שיש צדק בטענתם שאין דרך לשמור ולקיים את התורה בגלות, וע"ז השיבם הנביא שהקב"ה יחדש את הברית ואת האפשרות לקיומה, גם בחימה שפוכה ובזרוע נטויה.



ד. ונבאר הדברים. הנה המעיין בתורה שבכתב כולה, ימצא שכולה בנויה על מהלך של קשר ישיר וגלוי בין ישראל לבוראם. בית המקדש עומד בירושלים, והוא בית תפילה לישראל. שם הם מבקשים בקשותיהם, והוא ית' שומע מן השמים וממלא משאלותיהם. כל ספק וכל שאלה מקבלת תשובה מן השמים, ע"י נבואה, אורים ותומים, או ע"י השופט אשר יהיה בימים ההם. אהבת הקב"ה לישראל גלויה ונראית לעין כל. ואין זה רק תוספת מעלה וגדולה לישראל, אלא זהו כל ענין הקשר בין כנסת ישראל לדודה.

ומצאנו בתורה כמה אופנים לתאר את הקשר בין ישראל להקב"ה. יש מקראות הממשילים קשר זה ליחס בין עבד לאדון, ככתוב (ויקרא כ"ה מ"ב), כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. במקומות אחדים מתואר הקשר כאהבה שבין אב לבנו, ככתוב (דברים י"ד א'), בנים אתם לד', אלוקיכם. מקראות אחרים נוקטים משל של אהבה שבין איש לרעייתו, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.

ופשוטן של דברים, אין משלים אלה נוגדים זה לזה, אלא משלימים זה את זה, וכולן אמת. אמת נכון הדבר שעם ישראל הם עבדי ד', והם מחויבים לעובדו. אמת היא שיש בין ישראל להקב"ה קשר ודו-שיח קבועים של אהבה וידידות, כדרך שיש בין איש לאשתו. ואמת היא שהקשר בינינו לבין השי"ת הוא בלתי ניתן להפרה ולביטול, כדרך שקשר בין אב ובנו אינו ניתן לביטול.

אבל, אם נשאל האם יתכן להחזיק את היהדות בלי אחד מאופני הקשר, התשובה היא ברורה לגמרי. ודאי שלא. עצם התורה היא ברית, והיא ניתנה לישראל כדרך כורתי ברית (עיי' במקראות בסוף פרשת משפטים). הברית הזו היא ברית של אהבה ונישואין, ואין לה שום קיום בלי קשר ודו-שיח, כדרך שאין שייך שנישואין יתקיימו בלי קשר קבוע בין האיש לאשתו.



ה. וזו היתה טענת דורו של יחזקאל, עבד שמכרו רבו, ואשה שגירשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום? אמנם המחויבות קיימת גם קיימת. אבל אין שום אפשרות לקיים את התורה בלי שום דיבור עם בורא העולם. והגלות והחורבן, אע"פ שבאו על ישראל בצדק ובמשפט, מפני חטאיהם, מ"מ יש בהם ביטול גמור של הדיבור והקשר בין ישראל להקב"ה, ובמצב כזה אין באמת מקום ליהדות.

זו היתה מסירת המודעא שמסרו ישראל לאחר החורבן. התורה ניתנה באופן מסוים, באופן של ברית, וכשאין הברית מתקיימת בפועל, אין די במחויבות. התורה בטילה מאליה לגמרי. עבד שמכרו רבו, ואשה שגירשה בעלה, אין להם זה על זה כלום.

ויחזקאל הנביא, לא השיב להם שהמחויבות עדיין קיימת. הוא גם לא השיב להם את התשובה שאנחנו היינו משיבים להם. הרי (אבות ב' י"ד), נאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, ומדוע שלא ישמרו את התורה כדי לזכות לעולם הבא? יחזקאל הסכים עימם שאין מקום לתורה וליהדות בלי דו-שיח מתמיד בין ישראל להקב"ה. אלא שהוא חלק עליהם לגמרי בהבנת הגלות. הגלות אינה גירושין. יחזקאל מזכיר להם את דברי ישעיהו (נ' א'), כה אמר ד', אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה, או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו. בחימה שפוכה וביד חזקה ימצא הקב"ה את הדרך לחדש את הדו-שיח בין כנסת ישראל לדודה.



ו. דבר זה התרחש בנס פורים. אז זכו ישראל לראות איך גם בחשכת הגלות, כשניסים גלויים והשגחה ניסית אינם מן האפשר, גם אז מוצא הקב"ה דרך לדבר עמם.

זה דברו של נס פורים. אמנם כן, אין הופעה אלוקית בגלות, אבל אם חפצים ישראל להתבונן במאורעות העולם, תמיד יוכלו לראות ולשמוע את קול ד' מדבר עמם. אמת, אין דבר ד' ברור בגלות. פעמים רבות אין אנו מבינים את מגמת הקב"ה בהנהגת הבריאה. אבל תמיד יכולים אנו לראות שאין דין ישראל כדין אומות העולם. איתם מדבר הקב"ה בכל עת. אם דרך השגחתו הפרטית, ואם דרך הייסורים והסבל. עוד ידו נטויה עלינו (עיין ישעיהו ה' כ"ה, חגיגה ה' ע"ב).



ז. ומה שתלה הרמב"ן את הענין בארץ ישראל, נראה לומר, שארץ ישראל היא השורש ליחס המתמיד בין ישראל להקב"ה. שהרי בשבחה של הארץ נאמר (דברים י"א י"ב), ארץ אשר ד' אלוקיך דורש אותה, תמיד עיני ד' אלוקיך בה, מרשית השנה ועד אחרית שנה.



מאמר ה'

תקנת ימי הפורים



א. הנה מצוות הפורים הן בכלל המצוות מדברי סופרים. והדבר צריך תלמוד, הרי המגילה נכתבה ברוח הקודש, והכוונה שהיא ניתנה מאת הקב"ה, ולא מדעת החכמים. ואם כן המצוות הכתובות במגילה הם דברי ד', ומדוע הן נקראות מדברי סופרים?

והנה, ברור הדבר שלא יתכן שמצוות הפורים יחשבו למצוות גמורות מן התורה, שהרי קיי"ל שאין הנביאים יכולים לחדש מצוות, כדאמרינן בגמ' (שבת ק"ד ע"א), עה"פ (ויקרא כ"ז ל"ד), אלה המצוות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. ויעוין בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, ובהלכות יסודי התורה (פ"ט הל"א), שנביא שבא לחדש בנבואתו מצווה חדשה, שאינה כתובה בתורה, הרי זה הוכחה שהוא נביא שקר, ומיתתו בחנק. ומבואר, א"כ, שלא יתכן שכותבי המגילה ברוח הקודש יצוונו מצווה לדורות בשם הקב"ה. אבל עדיין צ"ב, שהרי עכ"פ המגילה נכתבה ברוח הקודש, וכתובים בה מצוות הפורים, ומדוע אין זה נקרא מצות השי"ת?

ותשובת שאלה זו באה בפירוש במגילה עצמה. וכך כתוב (ט' כ"ז), קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם, ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. ובהמשך (ט' ל"א), וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. וביאור הדברים, שאין המגילה, מצד דברי הקב"ה שבאו ברוח הקודש, מצווה על מצוות הפורים, אלא מספרת לנו שעם ישראל קיבל על עצמו לקיים את ימי הפורים לדורות. ואין חיובינו במצוות אלה מצד דברי הקב"ה, אלא מצד קבלת העם.



ב. עוד כתוב במגילה (ט' ל"א), לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה, וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם, דברי הצומות וזעקתם. ובפירוש ראב"ע (פסוק ל') כתב, וז"ל, וטעם דברי הצומות, על הנזכרים בספר זכריה, שהן בתמוז ואב ותשרי וטבת. והטעם, כי קיימו היהודים על נפשם לשמוח בימי הפורים, כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם להתענות בימי אבלם, כאשר הובקעה העיר ונשרף הבית. כי הנביא לא ציוס שיתענו, כאשר אפשר במקומו, ואנחנו חייבים, שלא נשיג גבול ראשונים. ועומק דברי ראב"ע הוא כדברינו, שאין שייך שהנביא יצווה בשם ד' מצווה לדורות, ורק קבלת העם היא שמחייבת אותנו לקיים אלו המצוות. והנביא סיפר לנו בנבואתו וברוח הקודש את קבלת העם. והמגילה עצמה מביאה ראיה לתוקף החיוב שבקבלת ישראל לשמוח בשמחת הפורים, מזה שבדורות

שקדמו קבלו ישראל להתענות בתעניות על החורבן, כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם, דברי הצומות וזעקתם. וכפירוש ראב"ע בפסוק כן הוא בדברי הר"ן בתענית (ז' ע"א מדפי הרי"ף).

והא שברוח הקודש ובנבואה למדנו את קבלת העם וחובת קיומה, אפשר לפרש שאין זה רק גילוי מילתא בעלמא וסיפור דברים, אלא יש כאן לימוד שמשמים הסכימו עם קבלת ישראל. ובזה תתפרש כמין חומר דרשת חז"ל בגמ' (מגילה ד' ע"א), עה"פ (אסתר ט' כ"ז), קיימו וקבלו, קיימו למעלה מה שקיבלו למטה. והיינו, שברוח הקודש נאמר שדעת הקב"ה הסכימה לדעת ישראל. אמנם עצם החיוב לקיים מצוות אלו, אינו נוגע לרוח הקודש כלל, והוא נובע מתקנת וקבלת העם.



ג. אמנם אין בכל זה די, שהרי שורש החיוב של תקנות חכמים הוא מקרא דלא תסור (לדעת הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה ובפ"א מהלכות ממרים הל"ב), ופירוש מצווה זו הוא, שאנו חייבים לשמוע בקול החכמים ולעשות כמצוותם. וא"כ, אין שורש החיוב לקיים את מצוות הפורים מכח קבלת העם, אלא מכח ציווי החכמים, ומדוע המגילה מדגישה כל כך את קבלת העם והסכמתו?

ובאמת במגילה עצמה מצאנו גם את ציווי חכמי הדור, הם מרדכי ואסתר, על קיום מצות הפורים, כמו שכתוב (ט' ל"א), לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה. ובגמ' (מגילה ב' ע"א) איתא שפורים הוא תקנת אנשי כנסת הגדולה. וקשה, מדוע חוזר ענין קבלת העם במגילה עצמה כמה פעמים, הרי לא זהו שורש החיוב לקיים את ימי הפורים?



ד. ונראה ליישב הענין בשני דרכים. האחד, שבכל תקנת חכמים נוהג הכלל שאין ביד גוזרין גזירה על הציבור, אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה, כמאמר הגמ' (עבודה זרה ל"ו ע"א), אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, דאמר רב אדא בר אבהו, מאי קרא (מלאכי ג' ט'), במארה אתם נארים, ואותי אתם קובעים, הגוי כולו. אי איכא גוי כולו, אין, אי לא, לא. ובירושלמי (שבת פ"א הל"ד) אמרו, מקובל אני, שכל גזירה שב"ד גוזרין על הציבור, ולא קיבלו רוב הציבור עליהן, אינה גזירה. וכך נפסקו הלכות אלו ברמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים הל"ה), וז"ל, בית דין שנראה להן לגזור גזירה, או לתקן תקנה, או להנהיג מנהג, צריכין להתיישב בדבר, ולידע תחלה אם רוב הציבור יכולין לעמוד בהן, או אם אין יכולין לעמוד, ולעולם אין גוזרין גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה. ובהל"ו שם, הרי שגזרו בית דין גזירה, ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרוה, פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל, הרי זו בטלה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה.

וגדר הדברים, שהתורה ניתנה לישראל כדי שינהגו בה על פי הכרעת העם. ומה שהחכמים הם שקובעים דינים ומתקנים התקנות, הרי זה מפני שראוי הדבר שיהיה העם הולך בדרך

שיורו לו חכמי התורה. אבל סמכות החכמים לתקן אינה אלא מפני שהעם שומע בקול החכמים ומקבל תקנותיהם. ויעוין בהקדמת הרמב"ם לספר משנה תורה, שהאריך לבאר ולפרש את סמכותם של חכמי התלמוד לפסוק הלכות ולתקן תקנות, והזכיר שם שני עניינים. האחד, שחכמי התלמוד היו רוב חכמי ישראל או כולם, והשני שפשטה הכרעתם בכל ישראל. והיינו כדברינו, שחכמי ישראל מורים הלכה, והעם מקבלים אותה.

ולבאר קצת את עומק הדברים, נראה לומר, שגדר תורה שבע"פ הוא שהתורה ניתנה לעם ישראל כולו, והעם קובע את אופני קיום התורה. וכבר נודע מה שאמרו חכמי האמת, שכנסת ישראל היא סוד תורה שבעל פה. לכן אין מקום לתקנות ולמנהגות אא"כ כנסת ישראל קבלה אותם. תורה שבכתב היא האהבה שאוהב הקב"ה את כנסת ישראל, ותורה שבעל פה, היא מה שכנסת ישראל משיבה אהבה לדודה.



ה. האופן השני, שמצאנו בפסוקי המגילה, שקודם שתקנו מרדכי ואסתר את מצוות הפורים, כבר נהגו העם בזה. וכן הוא מפורש בכתוב (אסתר ט' י"ט-כ"ג, בדילוג), על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר, שמחה ומשתה ויום טוב, ומשלוח מנות איש לרעהו. ויכתב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש, הקרובים והרחוקים. לקיים עליהם, להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר, ואת יום חמשה עשר בו, בכל שנה ושנה. וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ואת אשר כתב מרדכי אליהם. ומפורש, שבתחילה החלו העם לנהוג במנהגי הפורים, ורק אח"כ כתב מרדכי לצוות עליהם לנהוג כך, וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי עליהם. ועיין בחידושי הרמב"ן, תחילת מסכת מגילה, שפירש כן את הפסוקים. אלא שמגמתו שם להראות את ההבדלים בין המנהג שנהגו, לבין תקנת מרדכי ואסתר.

ועכ"פ למדנו שבתקנת הפורים היה ענין מיוחד, שתחילתם היא במנהג ובקבלת העם, ורק אח"כ היתה בזה תקנת חכמים. ומוסיפה המגילה, שגם לאחר התקנה, עדיין יש שני חיובים בענין הפורים. האחד הוא מתקנת החכמים, ככל מצוות ותקנות דרבנן, והשני הוא מצד קבלת העם.

ויש בזה משמעות מיוחדת, שמצוות הפורים יש בהם גם הסכמת העם, ולא רק תקנת חכמים. וכדי לבאר הדברים עלינו להתבונן מעט בכללות מעשה הנס.



ו. מעשה הפורים היה בין חורבן הבית הראשון לבנינו של הבית השני. היתה זו הפעם הראשונה שהיו ישראל בגלות. נתעוררה אז, לראשונה, שאלת קיום העם בין הגויים, שהרי כל האופנים של קיום העם, שהיו נוהגים בזמן הבית, כבר נתבטלו. וכביכול, אין הקב"ה מקיים יחס ישיר עם ישראל. עם ישראל מפוזר ומפורד בין העמים, ואין הנהגה תורנית אחת, המאחדת את העם כולו ומחזיקה אותו בתורתו. הדבר היחידי הפועל בגלות, הוא רצונו של העם לדבוק

בהקב"ה ובתורתו, ולהישאר עם אחד, הנאמן להשי"ת. לכן שמחת הפורים, עיקרה ותחילתה ברצון העם כולו, בקבלתו ובהסכמתו. רק אח"כ מגיעה סמכות החכמים המצווה וגזורת על הפורים, ואחרי זה מגיע דבר ד' ברוח הקודש, לאשר ולחזק את התקנה. כל זה ההיפך הגמור מהשתלשלות דברי תורה מדאורייתא. תחילה דבר ד', המגיע אל הנביא, ואח"כ קבלת העם לקיים את דברי התורה.



ז. למעלה הבאנו את דברי הגמ', שפורים ומקרא מגילה הם מתקנת אנשי כנסת הגדולה.

אנשי כנסת הגדולה, לא נתבאר לנו כראוי עניינם ותפקידם. הרי בי"ד הגדול, שהם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל (כלשון הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים), מנינם הוא שבעים ואחד זקנים, ואילו אנשי כנסת הגדולה היו מאה ועשרים זקנים, כמבואר בהקדמת הרמב"ם. ולא נתברר שם אם הכוונה היא שהיה מספר מסוים של חכמים היושבים בכנסת הגדולה, והוא מאה ועשרים, או שלא היה מספר קבוע כלל למספר חברי כנסת הגדולה, ומאה ועשרים הוא מספר היושבים שם במשך הדורות שבהם נהגה כנסת הגדולה. ועכ"פ ברור שכנסת הגדולה הוא מוסד נוסף ונפרד מהסנהדרין, ומספר חבריו שונה ממספר חברי הסנהדרין. לא ברור, א"כ, מה היה תפקידו של מוסד זה, ולשם מה הוקם באותה התקופה? מתי בטל הצורך בו, ונפסק קיומו?

ובנוגע לפורים, מה ענין אנשי כנסת גדולה אצל מצוות אלו? הרי במגילה כתוב שמרדכי ואסתר תקנוה, ומדוע נצרכו חז"ל לומר שאנשי כנסת הגדולה תקנוה? ובדברי הרמב"ם בהקדמה מבואר שמרדכי עצמו היה מאנכה"ג, אמנם עדיין צריכים אנו לדעת אם מרדכי תקן תקנה זו עצמה לבדו, או שזו תקנת כנסת הגדולה כולה. וכפי הנראה, שייכת תקנה הפורים מעצם מהותה לתפקידם ועניינם של אנשי כנסת הגדולה. וחפצים אנו להבין הענין.



ח. מיסודי התורה כולה, שהקב"ה כרת ברית עם העם כולו, ולא עם יחידים. עם ישראל כולו, כאיש אחד בלב אחד, עמדו למרגלות הר סיני, שמעו את קול ד', ונכנסו בברית. אין שום מקום ליחידים בתוך הברית. כל אחד מישראל שייך לברית רק מפני שהוא שייך לעם ישראל. דבר זה הובא להלכה ברמב"ם (פ"ג מהלכות תשובה ה"א), וז"ל, הפורש מדרכי צבור, ואף על פי שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצות בכללן, ולא נכנס בצורתן, ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ, וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא, עכ"ל. וכבר רמזו רומזי רמזים ענין זה במה שנאמר בהגדה של פסח בבן הרשע, לפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר.

זהו הטעם שאנו פותחים תפילת שמונה עשרה בהזכרת הקשר בין הקב"ה לאבות. כל טובנו ותוקפנו לפני המקום, הוא בזכות האבות. אנו עומדים בתפילה לפני הקב"ה כבני האבות, ולא כאנשים פרטיים.

כל זמן שבית המקדש הראשון עמד על מכונו, וישראל היו שרויים על אדמתם, היה העם כולו חונה סביב לשכינת ד' שבמקדש. שלוש פעמים בשנה היו עולים לראות וליראות את פני האדון ד'. השופט אשר היה בימים ההם, ענה לכל שאלותיהם, ככתוב (ישעיהו ב' ג'), כי מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלים. כך היה עם ישראל כולו, כיחידה אחת, עומד לפני ד' בכל עניינו.

אבל כשחרב הבית הראשון, וישראל נתפזרו פיזור אחר פיזור, וגם כשנבנה הבית השני, לא התאספו רוב העם לעלות לארץ ישראל. רק חלק קטן עלו עם עזרא ונחמיה לארץ. נתברר איפה שבנין בית המקדש השני לא ביטל את הגולה. עם ישראל נשאר מפוזר ומפורד בין העמים, ובית המקדש והסנהדרין אינם יכולים לשמש מרכז רוחני עבור העם כולו, שהיה רחוק מרחק רב ממקומות הקדושה. כאן נפתחה סכנה גדולה, שהעם היהודי יהפוך לכמה עמים, והתורה תיהפך לכמה וכמה תורות, והתורה אמרה (שמות י"ב מ"ט), תורה אחת יהיה, לאזרח ולגר הגר בתוכם.



ט. אנשי כנסת הגדולה נתכנסו יחדיו כדי להעמיד את הבסיס לחיים יהודיים בגלות. לכאורה נראה שמוסד זה הוקם בעיקר כדי לייסד את דרכי ישראל ועבודתם, לשנות הגלות. הם תקנו סדר תפילות קבוע, שמתפללים אותו כל ישראל, בכל מקומות מושבותיהם. בכל מקום ומקום תקנו לייסד בית מקדש מעט, שבו יתאספו ציבור יראי ד', לעבוד את ד' כאחד. כל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין ל"ט ע"א), ובהצטרפות עשרה מישראל, הריהם מצטרפים עם כנסת ישראל כולה.

הם חתמו את מקראי הקודש, וקבעו איזה ספרים יהיו נכללים בתנ"ך, ואיזה לא. הם גם כתבו כמה מספרי המקרא, כמאמר הברייתא (בבא בתרא ט"ו ע"א), אנשי כנסת הגדולה כתבו, יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר. בזה קבעו את מקורות היהדות לדורות הבאים. הם גם פזרו את הספיקות שהיו בהבנת הכתובים, כנאמר באבות דרבי נתן (פ"א), בראשונה היו אומרים, משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו, שהם היו אומרים, משלות הן, ואינן מן הכתובים, ועמדו וגנוזו אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה, ופירשו אותם.

כחלק מתפקידם, דאגו שירבו סופרים בישראל שיכתבו את כתבי הקודש, כמאמר רז"ל בגמ' (פסחים נ' ע"ב), אמר רבי יהושע בן לוי, עשרים וארבע תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות, שלא יתעשרו, שאלמלי מתעשרין אין כותבין.

המשנה במסכת אבות (פ"א מ"א), מביאה לנו שלוש הדרכות שהיו אנכ"ג אומרים, הו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה. אפשר לראות בשלוש הוראות אלו את הדרכת כנסת הגדולה לדורות, בענין התורה שבע"פ. בעוד שבימי הבית הראשון היה ב"ד הגדול שבירושלים מקור ההוראה לכל בית ישראל, כשגלו ישראל שוב אין הם יכולים להיות מחוברים למרכז התורה שבארץ ישראל. חשוב להזהיר את החכמים להיות מתונים בדין, משום שהם רחוקים ממרכזי התורה והעבודה שבירושלים. יש לחשוש שהמרחק הגשמי מירושלים ימנע את הסנהדרין מלתקן את הטעויות. זהו הזמן המתאים גם לצוות על החכמים, 'העמידו תלמידים הרבה'. כדי שיהיה די תלמידי חכמים בכל מקום לשם יגלו ויתפזרו. 'ועשו סייג

לתורה'. הניתוק ממקור התורה יכול לגרום לטעויות ושיבושים, והכרחי לגדור גדרות ולהעמיד סייגים לתורה. התורה כולה עומדת, מכאן ולהבא, על חכמת החכמים שבכל דור ודור ובכל מקום ומקום, ואנכה"ג הם שסללו את הדרך לפני אופן זה של קיום התורה.



י. עוד אמרו בגמ' (יומא ס"ט ע"ב), אמר רבי יהושע בן לוי, למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר (דברים י"ז), הא-ל הגדול הגיבור והנורא. אתא ירמיהו ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא (ל"ב י"ח). אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בכניו, איה גבורותיו? לא אמר גיבור (ט' ד'). אתו אינהו ואמרו (נחמיה ט' ל"ב), אדרבה זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן אך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות, ע"כ.

היחס של אדם מישראל להקב"ה, הוגדר ע"י משה רבינו. הוא אמר בתפילתו 'הא-ל הגדול הגיבור והנורא'. משחרב הבית בראשונה, וניתנו ישראל תחת האומות, אי אפשר היה להמשיך לומר תארים אלה, משום שהם באמת לא היו מתאימים לגלות. רק אנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה. הם מצאו במציאות הגלות איך אנו יכולים לראות את גבורתו של הקב"ה ונוראותיו. הרי לנו שתפקידם של אנשי כנסת הגדולה היה להעמיד את היהדות בעבור שנות הגלות.

ברור, אם כן, שתקנת הפורים, שכולה נוסדה על קיום עם ישראל בגלות, והיא שבאה להורות דרך לחיים של אמונה, בטחון ותורה בהסתר שבגלות, היא מכלל העבודה והתפקיד של אנשי כנסת הגדולה.



מאמר ו' ולא יעבור



אמרו בגמ' (מגילה ב' ע"א), ואימא שיתסר ושיבסר? ולא יעבור כתיב, ע"כ. ותוכן הדברים, שנתבאר במשנה ריש מסכתא, דמגילה נקראת, מלבד בי"ד ובט"ו אדר, גם בי"א, י"ב וי"ג אדר. ובגמ' דרשו מקראי דמגילת אסתר, שיש לרבות עוד שני ימים לקריאת המגילה, וי"ג עצמו, זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויהי. וברש"י, זמן קהילה לכל היא, הכל נקהלו להנקם מאויביהם, בין בשושן בין בשאר מקומות, כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבויהי שיהא ראויה לקרייה, דעיקר הנס בו היה. ומקשינן בגמ', מדוע לא נרבה שמגילה תקרא גם בט"ז וי"ז באדר, במקום י"א וי"ב, ומתרצינן, דקרא כתיב, ולא יעבור.

והנה הפסוק בשלמותו עוסק בחיוב קיום מצוות הפורים לדורות, וזה לשון הכתוב (אסתר ט' כ"ז), קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם, ועל כל הגלוים עליהם, ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם, בכל שנה ושנה. ולפי פשט הכתוב, פירוש המילים ולא יעבור הוא, שחיוב קיום ימי הפורים לא יתבטל לעולם, כמו שכתוב עוד במגילה (ט' כ"ח), וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. וכעין זה מצאנו עוד במגילה עצמה (א' י"ט), אם על המלך טוב, יצא דבר מלכות מלפניו, ויכתב בדתי פרס ומדי, ולא יעבור, אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשוורוש, ע"כ. והכוונה לכאורה, שגזירה זו לא תתבטל בשום אופן. ובפשטות כך גם הכוונה במילים ולא יעבור הכתובות ביחס לניהוג ימי הפורים, שתקנת הפורים מחייבת לדורות ואין רשות לבטלה לעולם. אמנם חז"ל, לכאורה, פרשו את המילים הללו בדרך דרשה, כמו (שמואל ב' י"ח כ"ג), וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי, שקריאת המגילה לא תעבור את חמישה עשר באדר. וצריכים אנו להתבונן מנין לקחו חכמים לפרש הכתוב שלא כפשוטו.

עוד צריך עיון, דבמשנה ריש מגילה למדנו, שארבעה עשר שחל בשבת, עיירות מקדימים ליום הכניסה, הוא יום ה' הקודם, י"ב אדר, ואינם דוחים את הקריאה למחרתו לקרות עם המוקפין. והנה הסברא הפשוטה היתה לצרפם יחד, משום שי"ד וט"ו הם ימי פורים, יותר מי"א י"ב י"ג, כשם שבחמישה עשר שחל בשבת קורין בי"ד עם הפרזות, ולא ביום הכניסה. ולכאורה י"ל שגם זה נכלל בדרשה דולא יעבור, שלא לדחות הקריאה מיומה הראוי. וצ"ע, שהרי פשטות הדרשה היא שלא תעבור הקריאה לאחר חמישה עשר באדר, ומנין למדו שאין לעבור גם את יום י"ד?

ועוד יל"ע, שהרי למדנו בשו"ע (סי' תרפ"ח סעיף ו'), שפורים דמוקפין שחל להיות בשבת, קורין את המגילה בערב שבת (כמו שנתבאר במשנה), ובשבת קוראים בתורה בפרשת ויבוא עמלק ואומרים על הניסים בתפילה ובברכת המזון, ואין עושים סעודה עד יום א'. וצ"ע טובא, מדוע לא נדרוש קרא דולא יעבור גם על סעודת פורים, הרי הפסוק עוסק בכל מצוות הפורים, ומן הסתם ולא יעבור כתיב על כולן.

ובספר משך חכמה על מגילת אסתר, כתב שבפורים דמוקפין שחל להיות בשבת, עושים את הסעודה במוצאי שבת, ובזה הרוויח שקרא דולא יעבור מתקיים גם על הסעודה, משום דבגזירת המן הלילה הולך אחר היום, ומוצאי שבת הוא חמישה עשר באדר.

ומלבד שדבריו מנוגדים לדברי הפוסקים ולמנהג, וגם מחודשים ותמוהים, שהרי בוודאי דיני פורים מיוסדים על יומה של תורה, שהיום הולך בה אחר הלילה, הרי הם מנוגדים גם לדין המתבאר בגמ' (מגילה ד' ע"ב), סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב.

וכפי הנראה אין כוונתו לומר ע"פ הלכה דמוצאי פורים נחשב עדיין פורים לגבי ולא יעבור, שהרי בוודאי לא היה עולה על דעתו שהאוכל סעודת פורים במוצאי פורים יצא ידי חובתו, ופשוט שפורים, כמו כל מועדי התורה מסתיימים בשקיעת החמה. ועיקר דבריו הם דברי דרוש וחריפות.

אמנם לזה נתכוון בוודאי למעשה, שבפורים המשולש אוכלים סעודת פורים במוצאי שבת. וסברתו בזה כפי הנראה, שזמן חיוב הסעודה הוא ביום, כדדרשין מקרא, אמנם אחר שחל כבר זמן החיוב, אפשר לקיימו גם בלילה. אמנם יותר נראה שדין זה אינו שזמן החיוב הוא ביום ולא בלילה, אלא שצורת הקיום היא באופן של ימי משתה ושמחה. וגם בתשלומין אין שייך לקיים הסעודה בלילה.

ולפני שנבאר את הענין בכללותו, נעיין קצת בדין פורים שחל להיות בשבת. והיינו, שאף שאין מקיימים בשבת שום אחת ממצוות היום, מ"מ עיקר המועד דפורים חל בזמנו. וזהו שכתב השו"ע דקריאת התורה והזכרת היום בתפילה נוהגת בו ביום. וכן אמרו בגמ' (מגילה ד' ע"א), אמר רבי יהושע בן לוי, פורים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשין בענינו של יום. והוא כדי שיהיה ניכר ענין היום, כמוש"כ במשנ"ב (תרפ"ח ס"ק ט"ז), וז"ל, ושואלין ודורשין בו ביום בהלכות פורים, כדי שיזכרו ענין היום. וכשחל בחול יוצאין ע"י קריאת המגילה, עכ"ל. מכל זה מבואר שעיצומו של יום נשאר בזמנו, ורק את מצוות היום יש לעשות בערב שבת או ביום א'.

ומה שעושים הסעודה והשמחה ביום א', ולא לפני השבת (ואין עסקנו כאן בטעם שאין עושים הסעודה בשבת עצמה), בפשטות הוא לפי הדין הכללי, שאין עושין תשלומין לפני שנתחייבו במצווה, וביום הפורים עצמו אנו מתחייבין בסעודה, ומשלמין אותה לאחר השבת. וכמו שאמרו במשנה (מגילה ה' ע"א), באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין, אבל זמן עצי כהנים, ותשעה באב, חגיגה והקהל, מאחרין ולא מקדימין, ע"כ. ובגמ' שם בארו הטעם, משום דאכתי

לא מטא זמן חיובייהו. וכן הוא כאן בענין סעודת פורים. ובאמת הוא פשוט יותר, שאין שייך לעשות סעודה ולשמוח קודם המאורע, וזמנו של המאורע הוא בפורים עצמו.

והא דאין טעם זה שייך לגבי קריאת המגילה, נראה לומר, שגדר קריאת המגילה היא הזכרת היום ומהותו, ואם נדחה את הקריאה לאחר היום, נמצא שבפורים עצמו עדיין לא הזכרנו את הנס ואת עיצומו של יום, וכאילו לא היה זה פורים. וראה, שבגמ' (ב' ע"ב), דרשו את עצם חיוב קריאת המגילה מקרא דכתיב (ט' כ"ח), והימים האלה נזכרים ונעשים, והזכירה היא הקריאה. ופשוט שאין שייך להזכיר את היום אלא בו עצמו או לפניו, אבל לא לאחריו.

ונראה שזה מה שדרשו מקרא דולא יעבור. שימי הפורים לא יתבטלו לעולם, ואף בשנה שאין לקרוא את המגילה ולהזכיר בו ביום את מהותו, אין לוותר על הזכרת היום, וצריך לקרוא לפניו. וזה מתייחס בין לי"ד ובן לט"ו. ופשוט שאין דרשה זו שייכת לעשיית הפורים בסעודה ומשלוח מנות, אלא רק לזכירה ולקריאת המגילה.

ועיין במשנ"ב (תרפ"ח ס"ק כ"ג), במי שלא היתה לו מגילה בי"ד יקרא בט"ו בלא ברכה, והוסיף המשנ"ב, שלאחר ט"ו לא יקרא, דכתיב ולא יעבור. ולדברינו אין לזה כל כך טעם, שהרי אין כוונת הדרשה הזו שיש איזה חסרון בקריאה לאחר ט"ו, אלא שאין קריאה לאחר הפורים מועילה. ומי שלא קרא בזמנה, איזה הפסד יהיה אם יקרא בט"ז? ואפ"ל שזו גם כוונת המשנ"ב, שאין שום תועלת בקריאה זו, ואכתי צ"ע.



מאמר ז'

חייב איניש לבסומי



א. אמרו בגמ' (מגילה ז' ע"ב), אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ע"כ. וכל חקרי לב המה ראו כן תמהו, איך יתכן שיצוו עלינו חז"ל הקדושים לשתות לשכרה, שכמה מידות ומעשים רעים באים מן השיכרות. ומה עוד שפשטות לשון חז"ל נראה ששיעור השכרות המחויבת עד שישכח האדם מהותו של יום, ולא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי. והדבר תמוה, איזה ענין יש בזה שישכח אדם את עיקרו של יום.

ועיין בדברי המאירי בפירוש הסוגיא, שכתב בזה"ל, חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה, ובאכילה ובשתייה, עד שלא יחסר שום דבר. ומכל מקום, אין אנו מצווין להשתכר, ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נצטוונו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג, שנגיע מתוכה לאהבת השם, והודאה על הנסים שעשה לנו. ומה שאמר כאן, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כבר פירשו קצת גאונים, שממה שהזכיר אחריו, קם רבא שחטיה לרבי זירא, נדחו כל אותם הדברים, עכ"ל. וכוונתו, ששם בגמ' אחרי מימריה דרבא איתא בגמ', רבה (בדברי המאירי גרס רבא) ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום. קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, לשנה אמר ליה, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, ע"כ. וס"ל להמאירי, דכוונת הגמ' במעשה נורא זה, ללמד שאין הלכה כרבא בהא דחייב איניש לבסומי, מדחזינן איזה דבר מר נתגלגל מענין זה. וכן כתב הר"ן בחידושו, בשם רבינו אפרים.

וחייבים אנו לגלות ליבנו, שמתוך מהלך הגמ' גופא יש לראות, לכאורה, שאין במעשה זה כדי לבטל דברי רבא מהלכתא, דהא מפורש בגמ' דלשנה אחרת אמר רבה לרבי זירא, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, ורבי זירא מיאן, משום דלא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. ועכ"פ מבואר דגם אחר המעשה הנורא, היה פשיטא לה דגם לשנה אחרת יתבסם רבה ביינו, ולא חיישו לא לאיסורא ולא לסכנתא, אלא דרבי זירא חייש לנפשיה, ולא רצה לסעוד בהדיה דרבא.



ב. וכמה וכמה ביאורים נאמרו במאמר זה, כדי להסיר הקושי הזה, וברובם נגלה הדוחק לכל רואה. ובחסד ד' עלי זכיתי להבנה חדשה במאמר הגמ', שיש בה כדי לבאר הדברים כל הצורך, לענ"ד. והנה, דברי בזה הולכים לדרך אחרת מכל שקדמוני, וביניהם גדולי הראשונים

ז"ל, ויש מקום לבעל דין לטעון, מי יבוא אחר המלך את אשר כבר עשוהו. אבל, כיון שרבותינו הראשונים והאחרונים הלכו כל אחד בדרך אחרת, ואין להם בזה משנה סדורה, יש גם לי מקום להוסיף ביאור חדש.

כל מי שהתבונן בשיכורים ביום הפורים, יראה שאין שייך במציאות להגיע לשיעור שאמרו חז"ל, וכל שותי יין בשמחת פורים יודעים גם יודעים מהו נושא השמחה ובודאי שלא יטעו בין ארור המן לברוך מרדכי. וצ"ע איך קבעו חז"ל שיעור למצווה זו שאינו יכול להתקיים במציאות. והנה הרמב"ם הרגיש, כפי הנראה, בהערה זו, ולכן כתב (פ"ב מהלכות מגילה הט"ו), ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות, עכ"ל. וכוונתו כנראה שרק בשעת שינה שייך לומר שאין האדם יודע בין ארור המן וברוך מרדכי. אבל, עדיין צריכים הדברים ביאור. חדא, דאין מובן כלל מה ענין שינה באמצע שמחת פורים, ושנית, שהישן אינו יודע דבר, ואין שייך לקרוא עליו דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.



ג. ולענ"ד מוכח מזה, שחז"ל נקטו בדווקא שיעור שאינו שייך במציאות, כדי ללמדנו בינה, שבאמת אין שיעור לשתייה זו, ולעולם לא יוכל האדם לומר לעצמו שיצא ידי חובת שתייה.

ואבאר דברי. הנה לכל מצווה ומצווה קבעו חז"ל בתורתם שיעורים קבועים ומוגדרים. וכשהגיע אדם לשיעור המצווה, יצא ידי חובתו, ושוב אין מוטלת עליו המצווה. ומצאנו גם במצוות אחרות של שתיית יין, שקבעו בהן חז"ל שיעורים ברורים ומוגדרים. בליל חג המצות נצטוונו לשתות ארבע כוסות. בכל כוס של ברכה השיעור הוא מלוא לוגמיו. אמנם במצות שתיית יין בפורים אמרו חז"ל, שאין לשתייה זו שיעור כלל. ולעולם אין יכול האדם לומר לעצמו, כיליתי והשלמתי מצווה זו, ואיני צריך לשתות יותר. וטעם הדבר משום שהשמחה בפורים באמת אין לה גבול כלל, וכל שלא נסתיים המועד דפורים, מחויב האדם לשמוח ולשתות.

ומה שנתקשו הראשונים, מכל הדברים הרעים והקלקולים העלולים לצאת מן השכרות, פשוט לגמרי שאין כוונת חז"ל שיעבור האדם איסור כלשהו כתוצאה משתיית היין. וברירא מילתא, דאם חושש האדם שבשכרותו יבטל מצווה, או יעבור איסור, חלילה, בודאי אסור לו לשתות. ועיין בביאור הלכה (סי' תרצ"ה ד"ה עד), שהעתיק את דברי החיי אדם, וז"ל, ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצווה מן המצוות, בנט"י, וברכה, ובהמ"ז, או שלא יתפלל מנחה או מעריב, או שינהוג קלו ראש, מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיו לשם שמים, עכ"ל.

ומה שכתבתי בביאור דברי הגמ', שאין שיעור לחובת השמחה והשתייה בפורים, אין הכוונה שפטור האדם מלשקול את תוצאות מעשיו. ובודאי יש הרבה סיבות שיפטור האדם מחובת השתייה, ואף ייאסר עליו לשתות. וזה באופן שיכולים לצאת קלקולים מן השתייה, אם מבחינה גופנית, ואם מבחינת עבירות שיוכל לעשות. וכמו כן אדם שהשתייה מצערתו, או נוטלת דעתו, שבודאי אין שום טעם שישתה, שהרי כל חובת השתייה היא משום שמחה, ובכה"ג אין בה שמחת פורים כלל. ואלו דברים שאין צריך לאומרם, והם פשוטים וברורים.

אבל חז"ל באו להגדיר את חובת השמחה מצד עצמה, ואמרו ששיעורה הוא עד דלא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי, והיינו שאין לה שיעור כלל.



ד. ועיין עוד שם בדברי החיי אדם, שהובאו בביאור הלכה, וז"ל, כיון שכל הנס היה ע"י יין, לכן חייבו חכמים להשתכר, ולפחות לשתות יותר מהרגל, כדי לזכור הנס הגדול, עכ"ל. ונראים דבריו שבדברי רבא יש דין חדש, לעשות זיכרון לנס פורים שנעשה ע"י יין, וזה מלבד עצם מצות השמחה ביום זה. אמנם, פשוטן של דברים יש כאן שיעור במצווה המפורשת בכתובים, והוא, ששיעור המשתה והשמחה הוא לבסומי ולהשתכר כל כך. וכן הוא בעלמא, שהיין והשכרות באים מן השמחה. ולכן פשיטא לך, שמי שהיין מביאו לצערו או לאיבוד דעת, פטור מזה לגמרי.

ועומק דברי חז"ל, שנס פורים היה גילוי לנצחיות הקיום של עם ישראל, אף בזמן גלות, ואף כנגד כוחו הרב של עמלק, ומכאן שקיומנו מובטח לעד. גם נתגלתה בנס פורים עוצם נקודת הדבקות שבין הקב"ה לכנסת ישראל. ושמחה זו ראויה היא שתעלה על גדותיה עד בלי די.



ה. ומצאנו הלכה נוספת הדומה בצורתה להלכה זו, והוא הדין הנזכר בשו"ע (או"ח סי' תפ"א סעיף ב'), חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ומקורו בטור שם, ובתוספתא (פסחים פ"י הלי"א).

וגדרה של הלכה זו צ"ב, שהרי בוודאי אין כאן דין אונס, שמשחטפנו שינה שוב אינו יכול להמשיך בסיפור, ולכן נפטור, וכמה תצדקי יכול האדם לעשות כדי להישאר ניעור, ובכל זה אינו מחויב. ומאידך גיסא כל שהוא ניעור מעצמו הוא מחויב להמשיך בסיפור, ואינו רשאי לעסוק בדברים אחרים.

ונראה שגם כאן באו רבותינו ללמדנו שאין שיעור לסיפור יציאת מצרים. והיינו שגאולת מצרים היא השורש לכל מעלת ישראל, ומלילה זה זכינו לכל מעלותינו. וממילא אין שייך שיאמר אדם לעצמו שכבר סיים את הסיפור ויצא ידי חובתו, וכל שהזמן ראוי לזה, שעדיין לא נסתיים הלילה, הוא מחויב להמשיך בסיפור.

ובהגדה של פסח הביאו מעשה בגדולי התנאים שסיפרו כל הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. ובא זה ללמדנו היאך היא צורת הסיפור הנכונה והראויה, שיהיה אדם שקוע ומתענג בסיפורו, עד שלא יחוש בזמן העובר, כאדם המספר סיפור הנוגע לעיקר חייו.

ועכ"פ בוודאי אין הכוונה שיספר הסיפור כאדם העושה חובתו, אלא מתוך שמחה והתרוממות הרוח, ולכן מי שחטפתו שינה, ואין הסיפור לו אלא צער, פטור מזה לגמרי.



מאמר ח'

בעיקר תקנת פורים דמוקפין



א. הנה המושכל הראשון בטעם תקנת שני ימי פורים, אחד לפרזים ואחד למוקפים, הוא כנגד ימי השמחה שנהגו בשושן ובשאר מקומות בשנת הנס.

הרמב"ן בתחילת חידושו למסכת מגילה, הביא דברים אלה, ולא היה הטעם הזה מתוק וטוב בעיניו הקדושות. הוא מאריך מאד בעניין תקנת פרזים ומוקפין, מה ראו חכמים על ככה, לחלק את ימי הפורים לפי המקומות, ולקבוע פורים של מוקפין ביום ט"ו, ופורים של פרזים ביום י"ד, הרי עיקר הפורים נקבע על הצלת ישראל מגזירת המן, וזו הייתה בכל המקומות ביום י"ג באדר, ולכאורה היה ראוי שכל ישראל ישמחו שמחת פורים בי"ד, שביום זה שמחו ישראל בדור ההוא על נס ההצלה מגזירת המן. ובפרט שלא מצאנו חילוק כזה בשום דין מדיני התורה.

וכדי לפרש הענין הקדים הרמב"ן דבר מחודש. והוא, שבזמן הגזירה והנס כבר היו רוב ישראל בארץ ישראל, שעלו בהוראת כורש מלך פרס קודם שעלה עזרא הסופר. ויושבי הכרכים שבא"י לא היו בסכנה גדולה כיושבי הפרזים, שהרי היו עריהם מוקפות חומה ומוגנות מן האויבים. ולפיכך, לאחר הנס נהגו היהודים הפרזים מעצמם לחגוג ביום י"ד, לגודל הנס שארע להם. ואילו יושבי הכרכים לא חגגו כלל, שלא היו בסכנה גדולה כיושבי הפרזות.

ולאחר זמן, כשהאיר הקב"ה עיניהם, ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים, שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות, וקבעו אותו על כל ישראל, שכולן היו בספק. ואז תקנו מרדכי ואסתר תקנה קבועה לכל ישראל, לעשות פורים, והשאינו פורים של פרזים ביום י"ד, ופורים דמוקפין קבעו לט"ו.

והראה לנו הרמב"ן, שפשוטי המקראות במגילת אסתר מורים כן, ככתוב (אסתר ט' י"ט), על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר, שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. ואילו בני הכרכים המוקפים חומה לא עשו בתחילה פורים כלל.

ואח"כ, תקנו מרדכי ובית דינו פורים לכל ישראל, כמו שכתוב במגילה (שם כ"ג-כ"ד), וכתוב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש, הקרובים והרחוקים. לקיים עליהם, להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו, בכל שנה ושנה. כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם, והחודש אשר נהפך

להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ואת אשר כתב מרדכי אליהם. ונתבאר בכתובים, שנתן הכתוב טעם (שם כ"ד), כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים, חשב על היהודים לאבדם, והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם. הוסיף בכאן מלת 'כל', שהיה הנס לכולם, אפילו למוקפים.

והמשיך הרמב"ן לבאר ולומר, וז"ל, וראו להקדים פרזים למוקפים, מפני שהיה ניסם גדול, ושהם התחילו במצווה תחלה לעשות להם לבדם יו"ט, לפיכך קבעו יו"ט של פרזים ביום, ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן, עכ"ל.

והיינו, שראו חכמים לשמר מעלת הפרזים, מפני גדול ניסם, ומפני שהם התחילו במצווה ראשונים, ולכן קבעו פורים דמוקפין ביום חמישה עשר באדר. וכל זה כדי שלא ישתוו המוקפים לפרזים.

והוסיף הרמב"ן לבאר את הפסוקים, וז"ל, ועם כל זה היו בישראל מתייראים לנהוג זה בפרהסיא, עד שחזר מרדכי ושלח להם חותם המלכה, שציוותה לעשות כן, ושוב לא נתייראו שהיו אומרים מצות המלכה אנו עושים, זהו שכתוב (שם כ"ט), ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף, לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית, עכ"ל.

והמשיך הרמב"ן לדון ע"פ דברים אלה בכמה פרטים בדיון מוקפים ופרזים, וגם אנחנו נעסוק בזה בהמשך דברינו. ועכ"פ למדנו מדברי הרמב"ן, שיסוד לפרטי ההלכות הוא עיקר טעם הדין, וזה צריך להילמד מן המקראות.



ב. והר"ן, בחיבורו על הרי"ף בתחילת מסכת מגילה, הביא את דברי הרמב"ן, וחלק עליו.

ותחילת דבריו עסק בחידוש שחידש הרמב"ן, שבאותה שעה כבר עלו רוב ישראל לארץ ישראל. וצריכים אנו להבין שבנקודה זו תלויים כל דברי הרמב"ן, שהרי בחו"ל אין הבדל בענין זה בין מוקפים לפרזים, שהרי ישראל ואויביהם נמצאים כולם בתוך הערים, ואין החומה מעלה או מורידה בענין זה. ודייק הרמב"ן לכתוב, שבעליה ראשונה זו עלו רוב ישראל, שאם היינו אומרים שבא"י היו אז קבוצה קטנה של יהודים, אין מסתבר שקבעו את צורת פורים לדורות בגלל מצבם של מעט יהודים.

וכתב הר"ן שדברי הרמב"ן אלו קשים מאד להבנה. שהרי בספר עזרא נמנים בשמותיהם המשפחות שעלו בעלייה ההיא, בציוויו של כורש, ובסוף הרשימה הארוכה הזו הזכיר הכתוב סיכום כולל של מספר כל העולים, וז"ל הכתוב שם (עזרא ב' ס"ד), כל הקהל כאחד ארבע רבוא, אלפיים שלש מאות ששים. ולמרות שאין בידינו את מספרו של העם היהודי כולו בעת ההיא, קשה מאד לעלות על הדעת שארבעים אלף איש הם רוב ישראל.

וגם לאחר מכן, כשעלה עזרא מבבל, לא עלו עימו אלא קבוצה קטנה של עולים, והם מגויים בספר עזרא (ח' א'-י"ד), כך שקשה להבין את דברי הרמב"ן.

ולִי נראה שדברי הרמב"ן קשים מבחינה נוספת, שהרי אם ליישוב היהודי בארץ ישראל היה מקום מרכזי ומשמעותי בנס פורים, היה מן הראוי שענין זה יוזכר, ולפחות ברמז, במגילת אסתר. והרושם העולה מן המגילה הוא, שכולה עוסקת בקיום ישראל בגלות ובין הגויים, ואין בה זכר לארץ ישראל כלל.

עוד הקשה הר"ן ממה שנאמר בירושלמי, שהטעם שתלו דין מוקפין בימות יהושע בן נון, הוא כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל. וכוונת הירושלמי שבאותן הימים הייתה א"י חריבה ולא היו בה ערים מוקפות חומה. ואם כדברי הרמב"ן, שרוב ישראל היו בא"י, והיו בהם יושבי כרכים שלא יראו מן הגזירה, למה היו צריכים לתלות הדברים בביב"ן, ולא בימי אחשורוש. אלו הן הנקודות שהעמיד הר"ן כנגד דברי הרמב"ן.

ואנו יש לנו להתבונן גם בעיקר חידושו של הרמב"ן הנוגע לדיני פורים, והוא, שפורים דמוקפין הוא פחות במעלה מפורים דפרזים. ולדעתו, הטעם שתקנו פורים מיוחד לכרכים, הוא רק כדי לשמר את פורים דפרזים במעלתו.

ועצם סברת הרמב"ן שמהטעם הזה לבדו קבעו פורים דמוקפין, הוא צ"ע. שהרי אין סברא זו נראית כל כך אלימא וברורה כדי להפקיע את יושבי הכרכים מעיקר המועד דפורים.

גם יל"ע בסברת הרמב"ן שדין פורים דמוקפין בט"ו חסרון הוא להם, ויותר נראה שמעלה ושבח הוא למוקפין שעושים פורים בט"ו. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א (מגילה ג' ע"ב), וז"ל, דמוקפין לא משום קלקול אתה נותן להם ט"ו אלא שבח הוא להן.

ולכאורה יש להביא ראיה לזה, שפורים דמוקפין חשיבות ומעלה יש בו, שהרי אמרו בגמ' (מגילה ג' ע"ב), אמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, נדון ככרך, ע"כ. והרי בוודאי הסמוך והנראה לכרך, מצד עצמו נידון כפרזים, אלא שיש לו צד לשייכו לכרך, ומדוע ראו חכמים לצרפו לכרך ולהורידו ממעלת הפרזים? ובפרט, שמצד הסברו של הרמב"ן, שהמוקפים היו מוגנים יותר, לכאורה העיירות הסמוכות והנראות לכרך היו מבחינת הסכנה והנס כפרזים, ולא כמוקפים.

ובאמת מצאנו מי שיישב הדברים ע"פ סברת הרמב"ן, והוא הריטב"א בחידושו (ב' ע"א), וז"ל, דכיון דסמוך לדרך מוקף, ומגנו בתוכו בעת צרה, ובהדי הדדי קיימי ומשתתפי, דינא היא דליקרי בהדי הדדי, עכ"ל. אלא שיש לשאול לפי סברא זו, מדוע קורין בחמישה עשר בנראה, אע"פ שאינו סמוך, ובפרט להנהו רבוותא דסברי דבנראה אין דין מיל כלל, ומאי שיאטיה דנראה לסברא דמגנו בתוך הכרך בעת צרה.



ג. ואף שאין אנו כדאים להכריע בין האריות, ובפרט כנגד דעת אביהן של ישראל הרמב"ן, מ"מ אין להכחיש שהסברא הפשוטה אומרת כדברי הר"ן, שכרכים המוקפים קורים בחמישה עשר משום שהם דומים לשושן, שבשנת הנס נחו בה ושמחו בחמישה עשר באדר. כך נתבאר בדברי כמה מרבותינו, וכך מורה לשון המקרא, שאחר שמספר הפסוק מה שארע בשושן ובשאר

מדינות המלך, נאמר (ט' י"ט), על כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר. ומשמעות הדברים שזהו הנימוק לחלוקה בין פרזים למוקפים.

אלא שעדיין צריכים אנו תוספת ביאור, שהרי הרמב"ן דחה את פשטות הדברים, משום שלא ראה סברא לחלק לדורות בין פרזים למוקפים. ובאמת לא נתברר מהו הענין המיוחד שהיה בשושן שצריך להזכירו לדורות.

והנראה בזה, כמו שמתבאר בסיפור המגילה, וכתבנו זאת במקום אחר בקונטרס זה, שהכתב אשר כתבו מרדכי ואסתר בשם המלך וחתמו בטבעת המלך, היה שיוכלו היהודים להגן על עצמם ביום שלושה עשר לחודש אדר, ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ולהרגם. וכל חמישה ושבעים אלף ההרוגים ביום זה בין שונאי ישראל, לא נהרגו אלא כהגנה עצמית, שהגנו היהודי על עצמם כנגד המשחיתים בהם. ובכל זה עדיין לא נהפך הגלגל לגמרי, וחילוק גדול היה עדיין בין אויבי ישראל לישראל עצמם, שישאל לא קבלו רשות מאת המלך אלא להגן על עצמם, ואילו הרשעים קבלו רשות והורמנא, ואפילו ציווי המלך, להרוג את היהודים. וכל ענין המגילה מתבטא בהיפוך הדברים לגמרי, שמה שנעשה ביהודים מצד הגזירה, נעשה באויביהם. ולכן היה צורך בבקשת אסתר המלכה לעשות את י"ד באדר בשושן ליום הריגה בשונאי ישראל.

ומצד האמת כל מה שנכתב באגרות השניות, להתיר לישראל להקהל ולעמוד על נפשם, הוא דבר בטל לגמרי, שהרי אם נגזר על האדם למות ולהיהרג, אין שום מקום להתיר או לאסור עליו להגן על עצמו, ושום חוק בעולם אינו נדרש בשביל זה, ועור בעד עור, וכל אשר לאיש, ייתן בעד נפשו. ורק ביום ארבעה עשר, שניתנה דת בשושן לעשות כדת יום י"ג בשאר מדינות המלך, בזה יצא לגילוי העיקרון שאין דמם של ישראל הפקר. ובזה נתבטלה מחשבת המן בן המדתא לגמרי.

כל זאת מלבד הענין המיוחד שיש במחיית עמלק, כפי שקבלו חז"ל שהוא מעיקרי הנס בפורים, ובוודאי שרק ביום י"ד בא ענין זה לידי ביטוי, כשיצאו ישראל ממצרים ומחפצם להרוג בהם, ולא כשהגנו על עצמם מהצרים הבאים עליהם.

וכדי לבטא ולהזכיר מעלה זו של יום חמישה עשר, תקנו אנשי כנסת הגדולה ומרדכי ואסתר לדורות שיהיה זכר למה שהיה ביום זה בשושן הבירה, בכרכים המוקפים חומה, שהם דומים בזה לשושן.

ויעויין בבית יוסף (סימן תרפ"ח), שהביא את ההבנה הפשוטה בענין החילוק בין י"ד לט"ו, שהיא מיוסדת על ההבדל בין שושן לשאר מדינות המלך, והקשה על הבנה זו מדברי הגמ' (מגילה ב' ע"ב), אלא שושן דעבדא כמאן, לא כפרזים ולא כמוקפין, אמר רבא, ואמרי לה כדי, שאני שושן הואיל ונעשה בה נס, ע"כ. והוכיח הבית יוסף מתוך דברי הגמ', שהיתה אפשרות שכל הכרכים המוקפים מימות יהושע ינהגו פורים בחמישה עשר, ואילו בשושן ינהגו ב"ד. וזו הוכחה גמורה, לדעתו, שאין החילוק בין כרכים למוקפין מיוסד על ההבדל בין שושן לכל העולם.

ובב"ח שם דחה דבריו, וביאר שבוודאי לא היתה הו"א שבשושן לא ינהגו פורים בט"ו, אלא שהגמ' מקשה על ההגדרה, האם הדבר תלוי בימות יהושע בן נון, או בימי אחשורוש, ואם הדין תלוי בזמן יב"ן, איך שושן נכנסת בהגדרה זו. וע"ז השיבו, ששושן מיוחדת בדינה, הואיל ונעשה בה נס. ולענ"ד יש כאן הוכחה לאידך גיסא, שהרי אם טעמא דמוקפין אינו שייך לשושן איזה נס אירע בשושן שצריכים לנהוג בה פורים בחמישה עשר?



ד. והנה הר"ן חתם דבריו בביאור הפסוק שעליו ייסד הרמב"ן את דבריו, וכתב שאין פירוש הפסוק כמו שכתב הרמב"ן, שבתחילה נהגו יושבי הפרזות מעצמם לעשות פורים ב"ד, אלא אחר התקנה הוא מדבר, ובא הפסוק לבאר את החילוק בין פרזים למוקפים.

אלא שבזה חייבים אנו לומר שדברי הרמב"ן קרובים יותר לפשט המקרא, שהרי להדיא מבואר בכתוב שעשיית פורים ע"י הפרזים הייתה קודם שכתב מרדכי אגרות לכל היהודים, הקרובים והרחוקים. גם מה שנאמר בהמשך, וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ואת אשר כתב מרדכי אליהם, מורה להדיא שהיה מנהג שהתחילו לנהוג בו קודם התקנה.

וראיה נוספת, שהרי בפסוק המתאר את מנהג הפרזים, נזכרו משתה ושמחה ומשלוח מנות, ובאגרת מרדכי נזכר גם מתנות לאביונים, וכן מסתבר, שכשנהגו מעצמם פורים, נהגו רק מנהגי שמחה, ורק מצד תקנת חכמי התורה הוסיפו גם מצות מתנות לאביונים.

וזה מקשה עלינו ללכת בדרכנו. שהרי הראה לנו הרמב"ן באצבע, שבשנים הראשונות לאחר נס פורים, נהגו הפרזים מעצמן לעשות יום משתה ושמחה ביום ארבעה עשר, וכל זה קודם שתקנו מרדכי ואסתר פורים. וזה שלא נהגו פורים אלא ב"ד בלבד, אין בזה קושי כלל, אבל זה שלא נהגו פורים זה אלא בפרזים, הוא צ"ע, ומדוע לא ראו יושבי הכרכים לעשות פורים, כמו הפרזים? ומזה הוכיח הרמב"ן שהפרזים היו שייכים יותר אל הנס, אבל אם נרצה לפרש בדרך אחרת כדברינו, נצטרך למצוא ביאור אחר לפסוק.

והנראה בזה, ושורש לדברים נמצא בדברי הרמב"ן עצמו שהעתקנו למעלה, וז"ל, ועם כל זה היו בישראל מתייראים לנהוג זה בפרהסיא, עד שחזר מרדכי ושלח להם חותם המלכה, שציוותה לעשות כן, ושוב לא נתייראו שהיו אומרים מצות המלכה אנו עושין, זהו שכתוב (שם כ"ט), ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף, לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית, עכ"ל.



ה. אלא שיש לנו דברים להוסיף כאן כדי שיתבארו הדברים היטב.

הנה עיקר הסיפור של גזירת המן וההצלה ממנו, היה נסוב מסביב לענין אחד, והוא מעמדם והתנהגותם של יהודים בארצות הגולה, תחת שלטונם של מלכים נכרים. זה היה, כפי הנראה, סוד ההימנעות של מרדכי להשתחוות להמן, אע"ג שבסתם אין איסור להשתחוות לאדם (ובגמ',

סנהדרין ס"א ע"ב, אמרו שהמן עשה עצמו אלוה, ולפ"ז היה כאן איסור עבודה זרה כפשוטו. אמנם אין נראה שדברי הגמ' מכוונים לפרש את עיקר פשוטו של מקרא, ובמקום אחר נבאר את כוונתם (בענין זה). ואנו רואים שלא זו בלבד שמרדכי לא השתחוה, אלא קבע מושבו בשער המלך, ולא קם ולא זע ממנו. וצריך לומר, שהייתה כאן שאלה של תפיסה. מרדכי רצה להעביר לעם ישראל כולו את המסר. אין אנו שותפים לענייני הכבוד של העם הנכרי. וענין זה, אע"ג שאין בו שאלה של איסור, מ"מ יש בו דין יהרג ואל יעבור, משום כל היהדות תלויה בענין הזה. אם אין אנו היהודים עומדים כמציאות בפני עצמה, וכעם שיש לו ערכי כבוד מיוחדים לו, ע"פ התורה, אין קיום לכל היהדות כולה.

חז"ל בחכמתם ביארו את הענין בדבריהם אודות סעודתו של אותו רשע. ומבואר בגמ' (מגילה י"ב ע"א), עה"פ, לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן, ומן הסתם כוונתם שהכל היה מסודר שם ע"פ דיני הכשרות. ואעפ"כ היה בזה עוון פלילי, ועל זה היו ראויים לגזירת המן. והכוונה היא, בוודאי, כמו שכתבנו, שאין ישראל יכולים להתחבר עם העמים בשמחתם, ועליהם לשמור את עצמם כמציאות בפני עצמם, שכל עולמם הפנימי הוא רק הרבקות בקב"ה ובכנסת ישראל.

וזה הייתה טענת המן למלך אחשוורוש (ג' ח'), ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים, בכל מדינות מלכותך, ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שווה להניחם. וכוונתו היא שהאיש הישראלי, אף שהוא שומר בשלמות את חוקי המדינה, מ"מ אינו מרגיש את עצמו שייך באמת למלכות. ודברי אמת דיבר אותו רשע, שכן התורה מעמידה את האדם מישראל כשייך לחלוטין לעמו, וכל עולמו הוא החיים בתוך כנסת ישראל, ואין אפשרות שיהיה מזוהה עם שום עם או מלכות אחרת. ושמעתי מדורשי רשומות שדרשו על מאמר רבא בגמ' (י"ג ע"ב), ליכא ידיע לישנא בישא כהמן. והרי ידוע שלשון הרע מיקרי הדובר דברי גנות אמיתיים על חברו, והאומר דברי שקר על חברו נקרא מוציא שם רע, והמן לא הוציא שם רע על ישראל, אלא דיבר עליהם לשון הרע. וכשעשה לנו הקב"ה נס, ונתבטלה גזירת המן, הרי השמחה שאנו שמחים על הנס היא כהצהרה על החיבור המוחלט והבלעדי שלנו עם כנסת ישראל.

ואין כוונתי לומר, שזה הוא התוכן הפנימי של שמחת פורים, שזה הוא דבר פשוט, ולב כל יהודי השמח בפורים מעיד על הענין הזה. אלא באתי לומר כאן, שזוהי המשמעות של שמחת פורים כלפי אומות העולם. ומסיבה זו חששו בני הכרכים לעשות פורים, כדי שהגויים השוכנים איתם לא יקפידו ויכעסו על הענין הזה. ורק יושבי הפרזים מצאו עוז בעצמם לעשות פורים, אף קודם שנצטוו.

ולאחר מכן קבעו מרדכי ובית דינו כתקנה קבועה ומחויבת לעשות פורים בכל מקום, שכל ישראל, אף הנמצאים בגולה, מחויבים להדבק בכל ליבם בכנסת ישראל. ואף שנצטוונו ע"י ירמיהו (כ"ט ז'), דרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ד', כי בשלומה יהיה לכם שלום, מ"מ אין אנו שייכים אליה ולא מזוהים עימה, ובתוכה אנו חיים כעם

וכמציאות בפני עצמה. ולכן כל ישראל חייבים בשמחת הפורים, ואין טענת הכרכים שהם יראים להכריז בתוך ערי הממלכה על שייכותם לעם ישראל, פוטרם מחובה זו, שהרי עצם היהדות תלויה בדבר זה.

ולא זו בלבד, שחייבו את יושבי הכרכים לעשות פורים כיושבי הפרזות, אלא חייבו אותם לעשות פורים ביום חמישה עשר דייקא. שיום זה בא להזכיר לא רק את ההצלה שניצלו ישראל, אלא גם את הנקמה שנעשתה באויבי ישראל, ולגלות ולפרסם שאנו בוחרים להשתייך לכנסת ישראל, ואין בעולמנו אלא היא. יום זה מכריז ואומר שהעם היהודי הוא עם בפני עצמו, הדבק בברית עם בורא העולם, שהיא בלבד יסוד קיומו כעם, ואין זכות ויכולת לאיש להתיר את דמו.



מאמר ט'

בביאור המקראות בענין שני ימי הפורים, ובדין בן כרך מוציא בן עיר ידי חובתו



א. מתוך דברי הרמב"ן שהבאנו בסימן הקודם, באנו לקושיא נוספת. שהרי הרמב"ן הראה לנו באצבע שהפסוק במגילת אסתר המזכיר את הפרזים העושים פורים בארבעה עשר, אינו מדבר בתקנת מרדכי ואנשי כנסת הגדולה, אלא במנהג שנהגו יושבי הפרזות מעצמן. וכשנעיין בפסוקים העוסקים בתקנת מרדכי על ימי הפורים, נמצא שלא נזכר שם כלל שיש חילוק בין פרזים למוקפים. וכך צווח המקרא ואומר, ויכתוב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש, הקרובים והרחוקים. לקיים עליהם, להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמישה עשר בו בכל שנה ושנה. כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ע"כ. ומשמעות פסוקים אלה לכאורה, שכל היהודים בכל מדינות המלך, הקרובים והרחוקים, יעשו את שני הימים האלה כאחד ימי משתה ושמחה, ומנין למדו חז"ל על החילוק בין פרזים למוקפים?

ובסוגית הגמ' (ב' ע"ב) נראה, שהמקור העיקרי לחלוקה הזו הוא מקרא דעל כן היהודים הפרזים, היושבים בערי הפרזות, עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר, שמשם למדנו שיש חילוק בין פרזים למוקפים, ואם הפרזים עושים ב"ד, נמצא שהכרכים עושים בט"ו. אבל, כפי שהראה הרמב"ן, פסוק זה אינו מדבר בתקנת הפורים, אלא במנהג שנהגו הפרזים מעצמם. ואין הקושיא רק, מנין לנו שבתקנה יש חילוק, ואולי באמת צריכים כל ישראל לעשות שני ימי פורים, על זה היינו משיבים שמסורת הייתה ביד החכמים שכן הוא הדין. אלא הקושיא העצומה כאן היא, שמשמעות הכתובים שונה מן הדין לגמרי, ודין מרכזי כל כך בדיני פורים אינו כתוב במגילה.



ב. ולכאורה אפשר ליישב, שבאמת עיקר דין הפורים הוא כימים של מגילת תענית, שאסורין בהספד ובתענית, ובוזה שני הימים שווים בכל המקומות, כנאמר בגמ' (ה' ע"ב), לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה. ושם מבואר דסד"א דגם לגבי איסור מלאכה הדין כן, שאסורים שני הימים במלאכה בכל המקומות. ורק שאיסור מלאכה בפורים אינו מדין כלל, אלא ממנהגא, ולכן אינו נוהג אלא יום אחד, אבל אם היה איסור מלאכה נוהג בפורים מצד עצם היום, היה

נוהג בשניהם, משום ששני הימים הם ימי פורים בכרכים ובפרזים כאחד. וכל דיני קדושת היום בפורים נוהגים בשני הימים בכל מקום, כפשטא דקרא. ומה שנאמר בגמ' (פסחים ס"ח ע"ב), מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא, ופוריא, ומעלי יומא דכיפורי, נאמר ע"ז בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא ס"ו), שהכוונה לשני ימי הפורים. ובגמ' דריש ע"ז קרא דימי משתה ושמחה, ומשמע מדברי רב אחאי, דפסוק זה נאמר על שני הימים בכל המקומות. והיינו כדאמרין, שכל דיני היום דפורים נוהגים בשני הימים בשווה, כמשמעות הכתוב, ששני ימי פורים תקנו לכל ישראל בכל המקומות. ורק המצוות המסוימות, כקריאת המגילה, משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, שמעיקרא אינם מצוות החלות על היום, אלא צריכים הם להיעשות בתוך הפורים. ואין צריכים לעשותם אלא פעם אחת בכל מקרה. וחזינן בפורים שחל להיות בשבת שקוראים מגילה לפניו, ועושים משתה ושמחה לאחריו, מה שאינו שייך בשום שבת ויום טוב, שנשלים מצוותיו בזמן אחר. ועל כרחנו אין אלה מצוות היום, אלא שהיום מחייב שיעשו, ולכן שייך בהם תשלומים. במצוות אלה נאמרה ההלכה שהפרזים יעשו ביום י"ד והכרכים בט"ו. ודבר זה נלמד ממנהג הפרזים לפני התקנה, שממנו אנו רואים שיותר שייכים הפרזים ביום י"ד והכרכים בט"ו. וגם ההשוואה לשושן ולשאר מדינות המלך מלמדת חילוק זה.

ובגמ' אמרו (מגילה ב' ע"ב), ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר, כדכתיב להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה, אי הוה כתב את יום ארבעה עשר וחמשה עשר כדקאמרת, השתא דכתיב את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר, אתא את ופסיק, הני בארבעה עשר והני בחמשה עשר, ע"כ.

ומה שאמרו, ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר, ונראים הדברים שהייתה אפשרות ללמוד שהפרזים ינהגו פורים בי"ד, והמוקפים ינהגו שני ימים. אבל באמת דבר זה הוא בלתי אפשרי, שהרי הפסוק המדבר על פורים דפרזים ביום י"ד, אינו מדבר על תקנת הפורים, אלא על המנהג שנהגו קודם התקנה. ובפסוק המדבר על שני ימי הפורים, אין מוזכרים לא מוקפים ולא פרזים.

ובהמשך הגמ' הוכיחו שאין הכוונה לשני ימים הנוהגים באותו מקום, מדכתיב ואת יום חמישה עשר, אתא את ופסיק, ומריהטת הלשון נראה, שהגמ' יורדת לביאור פשטא דקרא, ומוכיחה שהכוונה לשני ימים החלוקים לשני מקומות. אמנם, ע"פ חוקי הלשון צריך לכתוב ואת גם אם הכוונה לשני ימים הנוהגים באותו מקום, כדכתיב (בראשית ב' כ"ד), על כן יעזוב איש את אביו ואת אימו. וכן (בראשית ה' ל"ב), ויולד נח את שם את חם ואת יפת.

ולדברינו כל דברי הגמ' צריכים עיון, שהרי באמת כוונת הכתוב לשני ימי פורים הנוהגים בכל המקומות כאחד, ומדוע עמילה הגמ' להוכיח שכוונת הפסוק לשני ימים הנוהגים כל אחד בפני עצמו?

וההבנה בדברי הגמ' היא, שאין הכוונה כאן לפרש את פשט המקרא, והפשט ניתן להתפרש כדברינו. אמנם דרך הגמ' להוציא את כל פרטי הדינים מתוך הפסוקים בדרך דרשה, וזו דרך

מיוחדת, שאינה שייכת לפשוטו של מקרא כלל. אבל גם בדרך הפשט אנו מנסים לתת פשר ופירוש לדברי המקרא, וזה נעשה לפי הגישה המיוחדת לדרך הדרש.



ג. אמנם למרות שהדברים שכתבנו ניתנים להיאמר, ואין בהם סתירה לדינים הכתובים בש"ס, מ"מ לאחר העיון והמחשבה אין הדברים נראים. שהרי לדינא, איסור הספד ותענית הנוהג ב"ד במוקפין ובט"ו בפרזים, אינו חובת שמחה ממש, אלא רק מעשים ההפוכים ממשחה ושמחה אסורים, ואילו בקרא כתיב על שני הימים 'ימי משחה ושמחה', ונמצא שאין ההלכה מקיימת את הכתוב במגילה, וזה אינו מסתבר.

ואחר שהצטערתי בסוגיא זו, זכיתי בסייעתא דשמיא לגלות את ההבנה הנכונה של הדברים, והיא, שפשטא דקרא הוא שיעשו ישראל את שני הימים, כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם. והכוונה היא, כמו שעשו באותה שנה, שבשושן נחו ביום חמישה עשר, ובשאר מקומות נחו ביום ארבעה עשר, כן יעשו לדורות. ואע"ג שאין בפסוק הזה הכרח ללמוד כך את הפשט, מ"מ אפשר להוכיח כן מדברי האיגרת שכתבה אסתר המלכה (ט' ל"א), לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם. ומילה זו מוכיחה שיש שני זמנים לימי הפורים. ואם הייתה הכוונה שינהגו שני ימים בכל המקומות היה צריך להיות כתוב בזמנם, שאז היה הפירוש בזמן של שני הימים. ולשני ימים רצופים הנוהגים כאחד, אין שני זמנים, אלא זמן אחד בלבד. ודקדוק זה נתפרש בגמ', שהרי ממילת בזמניהם דרשו (מגילה ב' ע"ב), זמנו של זה, לא זמנו של זה.

אלא שפשט המקרא יכול להתפרש שרק בשושן ינהג פורים בט"ו, וקבלו חז"ל לנהוג דין שושן בכל הערים המוקפות. ודרשו זאת מקרא דעל כן היהודים הפרזים וגו'. ואע"ג דפסוק זה מדבר במנהג שנהגו מעצמם, מ"מ אפשר ללמוד ממנו שמה שעומד כנגד שושן הוא רק הפרזים, וממילא נכללו כל הערים המוקפות בדין שושן. וכל זה נראה נכון בע"ה.

אלא שעדיין צריכים אנו לפרש את לשונות הכתובים שמשמעם ששני הימים נעשים כאחת. ולכאורה הייתה המגילה צריכה לפרש יותר, שאין במציאות שני ימים פורים, אלא שהמקומות חלוקים בזמנו של פורים האחד. ונראה לענ"ד לומר בזה, שיש בפסוקים אלה דבר גדול, והוא, שעם ישראל בכלל נהג את שני ימי הפורים, באופן שבפרזות נוהגים ב"ד, ובמוקפים בט"ו. והיינו, כיוון שיש חידוש בפורים דמוקפין שאינו בפורים דפרזים, כמו שביארנו במאמר הקודם, וכל ישראל צריכים לשמוח ולבטא את שתי הבחינות של פורים, ולכן מדבר הפסוק בלשון כזה, שמשמעו שכולם נוהגים שני ימי פורים. ודבר זה מתקיים למעשה במה שאמרו חז"ל, ששניהם אסורים בהספד ובתענית.



ד. והנה בירושלמי אמרו (פ"ב הל"ג), בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו, ייבא כהדא, כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו,

ויעבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, או ייבא כהיא דאמר ר' חלבו רב חונה בשם ר' חייא רבה, הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה, ע"כ.

וביאור דברי הירושלמי, לכאורה, דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, משום שחמישה עשר אינו זמן חיובו של בן עיר, ומיקרי אינו בן חיובא בהאי קריאה. אבל לגבי בן כרך מסתפקים חכמי הירושלמי, אם יכול להוציא בן עיר בארבעה עשר, כיון שבן כרך שקרא ב"ד יצא, וממילא הוא בן חיובא בקריאה זו. ולא נתברר מהו הספק בזה, הרי זהו דין וודאי אצל הירושלמי, שבן כרך יוצא ב"ד, כדאיתא בפשיטות בריש מכילתין (פ"א הל"א), ומהו הצד שאינו נקרא בן חיובא ב"ד.

ולכאורה נראה שהירושלמי מסתפק בבן כרך שקרא ב"ד, ויצא ידי חובתו, הכוונה היא שקריאתו ב"ד היא כתשלומין לט"ו, שהרי סעודה ומשלוח מנות וודאי אינו יכול לקיים ב"ד, ופורים ידידה הוא בחמישה עשר. ובזה נסתפק הירושלמי אם קריאה זו יכולה להוציא את בן העיר, שעיקר פורים ידידה הוא בארבעה עשר.

ועכ"פ, העולה מתוך דברי הירושלמי, ששני ימי הפורים הם כשני ימים טובים שונים. וחייב קריאת המגילה בשניהם, לכרכים ולפרזים, הם שני חיובים שונים. דאל"כ, איך נבין את הדין שבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, הרי בעלמא הדין הוא דכל שהוא מחויב בדבר מוציא את חבירו אע"פ שכבר יצא ידי חובתו, כדאמרינן בגמ' (ראש השנה כ"ט ע"ב), בהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא. וטעם הדין נתבאר ברש"י (שם ע"א), שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות. וא"כ מדוע שבן עיר לא יוציא בן כרך בט"ו?

ובפרט במה שכתבנו לבאר, שנסתפק הירושלמי בבן כרך שקרא ב"ד, אם יכול להוציא בן עיר ידי חובתו, וזה אע"ג שהוא עצמו בוודאי יצא ידי חובתו. ועל כרחנו ביאור הדין הוא שקריאת בן הכרך ב"ד עולה לו לחובת פורים דמוקפין, ולכן יש צד לומר שאינו מוציא את בן העיר ידי חובת י"ד. וחזינן שוב ששני ימי הפורים נחשבים לשני ימים טובים.

וכדברינו מצאתי בספר קהילות יעקב (מגילה סי' א'), שהקשה מדברי הירושלמי על שיטת רש"י (ריש מכילתין), שבני הכפרים הקוראים ביום הכניסה, יוצאים ידי חובתם מאחד מבני העיר, אע"ג שהוא אינו בן חיובא ביום הכניסה. וכתב ליישב, שבני הכפרים ובני העיר שניהם חל פורים שלהם בארבעה עשר, אלא שהקלו על הכפרים לקרוא קודם לכן מהטעם המבואר בגמ'. וקריאת הכפרים אינה אלא תשלומין ל"ד, ולכן בן העיר נחשב בן חיובא בקריאה זו. אבל בן כרך ובן עיר יש להם שני ימים טובים שונים, זה ב"ד וזה בט"ו, ופורים דכרכים אינו פורים כלל אצל בן העיר, ולכן אינו יכול להוציא בן כרך ידי חובתו. והיינו ממש כדברינו.

ומהבנה זו, יצא חידוש לדינא, שבפורים דמוקפין החל בשבת, שאז קוראים כולם ב"ד החל בערב שבת, לא יוכל בן כרך לצאת ידי חובתו מקריאת בן עיר, שהרי זה קורא לחובת היום, וזה שומע לתשלומי מחר, והן שני מועדים שונים ונפרדים זה מזה.

וכל דברים אלו אפשריים רק אם נימא כמו שהסקנו למעלה, שפשטא דקרא הוא שפורים הוא רק יום אחד, והוא חל לפרזים ולמוקפים בזמנים אחרים. אבל לפי ההבנה הראשונה

שהצענו, שעיקר תקנת הפורים מחייבת שני ימי פורים בכל מקום ומקום, ורק זמן קיום המצוות משתנה, לפי הבנה זו אין שום מקום לומר שפורים דפרזים הוא יו"ט אחר מפורים דמוקפים.

ויותר מתבארים הדברים, לפי מה שכתבנו למעלה, שבאמת יש משמעות נוספת בפורים דמוקפים, שאין בפורים דפרזים. פורים דפרזים הוא יום שמחה על הצלת ישראל מיד הצר העמלקי הבא עליהם, ואילו פורים דמוקפים הוא יום שמחה על הנקמה ועונש הנעשה בצרי ישראל, ועל מחיית עמלק. ולכן ראוי לומר שהם שני מועדים השונים זה מזה.

וזהו גם הטעם, שבן כרך שקרא בי"ד יצא, ואילו בן עיר שקרא בט"ו, לא עשה ולא כלום. שהרי, בוודאי עיקר הפורים הוא שמחת ההצלה מגזירת המן, וגם בני הכרכים העושים פורים בט"ו, עיקר שמחתם היא שמחת ההצלה, רק שיש להם תוספת בהזכרת הנקמה והעונש שנעשו בשושן ביום י"ד, שהשמחה על כך היא בט"ו. ולכן בן כרך שקרא בי"ד יצא, משום שזהו יום הראוי מעיקר ענינו לעיקר השמחה על ההצלה. וזה פירוש דברי הירושלמי בטעם הדין שקריאת י"ד יוצא בה בן כרך, שהיא זמן קריאתה, והכוונה, שזהו הזמן הראוי לכל ישראל לקריאת מגילה.

ולפ"ז אפשר לבאר כראוי את ספיקו של הירושלמי בדין בן כרך אם יכול להוציא בן עיר בי"ד. והוא, שאע"ג שפורים דמוקפים הוא בוודאי בחמישה עשר, מ"מ יש מקום לומר שקריאת י"ד אינה רק כתשלומין למחר, אלא שיום י"ד הוא יום קריאה לכל ישראל מצד עצמו, ולכן יתכן שהוא יכול להוציא בן עיר. ואידך גיסא, שעכ"פ פורים דידיה הוא למחר, והא דיוצא בי"ד, הוא עכ"פ תשלומין ליום אחר, ולכן אינו יכול להוציא בן עיר.



ה. אמנם, יש אופן אחר להבין את כל הענין. ונקדים לזה מחשבה אחת בענין יסודי מאד בתפיסת המצוות כולן.

הנה מפורסם בעולם הישיבות בשם מרן הגר"ח מבריסק, באדם שיש לו שני אתרוגים, האחד וודאי כשר אבל אינו מהודר, והשני הוא פאר בהידורו, אבל הוא ספק מורכב, שהמליץ הגר"ח בזה שייקח תחילה את הספק, ואח"כ ייקח את השני. זאת משום שאחר שייקח את האתרוג הוודאי, ובזה יצא ידי חובתו בוודאות, שוב אין שום משמעות ללקיחת האחר. ודברים אלה נשענים על ההבנה שכל המשמעות של מעשה המצווה, היא דווקא בזה שהאדם ממלא בו את חובתו. וכשכבר יצא האדם ידי חובתו, שוב אין שום טעם במעשה המצווה.

ולפי הבנה זו, הדין שאדם יכול להוציא את חבירו במצווה, אע"פ שהוא עצמו כבר קיים המצווה, יכול להתבאר רק באופן אחד. והוא, שהתחדש דין שאדם יכול לקיים מצווה, אע"פ שהוא כבר אינו מחויב בה, כדי להוציא את חבירו. וזהו שצריך להגיע לדין ערבות, כדי להוציא את חבירו אע"ג שיצא כבר, שרק מפני שאדם מישראל ערב לקיום המצוות ע"י חבירו, הוא יכול לקיים מצווה שאינו מחויב בה מצד עצמו. ולפי זה, הטעם שרק בר חיובא יכול להוציא את חבירו, הוא מפני שרק על המצוות שאדם מחויב בהם, הוא ערב לחבירו.

אלא שיש להעיר על הבנה זו, דהנה מצאנו כמה מצוות דאורייתא, שתקנו חכמים הקדמונים לעשותם באופן מסוים, כדי להשלים את התוכן הפנימי של המצווה. לדוגמא, תקיעת שופר, תקנו לנו חז"ל לתקוע שלוש תרועות על סדר הברכות של מלכויות, זיכרונות ושופרות. ובדברי המשנה מבואר, שלא היו תוקעין קודם מוסף כלל. אמנם בגמ' (ראש השנה ט"ז ע"א), למדנו שתוקעים תקיעות דמיושב לפי תפילת מוסף. והשתא יש לנו לשאול, כיון דמדאורייתא בוודאי יוצאין בתקיעות דמיושב, ונמצא א"כ שאבדנו את תקנת המשנה לתקוע על סדר הברכות.

וכמו כן יש לומר במצוות קידוש של שבת, שקיי"ל שהוא מצוות עשה דאורייתא. ותקנו חז"ל שיקיימו מצוות קידוש על היין, כמו שאמרו בגמ' (פסחים ק"ו ע"א), זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין. ולמעשה אנו מתפללים ערבית קודם הקידוש, ובוה יצאנו ידי חובת קידוש דאורייתא, ואיננו מקיימים על היין קידוש דאורייתא, אלא דרבנן בלבד.

ושמעתי בזה דברים יקרים מגיסי הרה"ג רבי מרדכי וולך שליט"א, והוא, שההנחה שאחר שיצא אדם ידי חובתו שוב אינו יכול לעשות את מעשה המצווה, אינה מוכרחת כלל. והנחה זו נשענת על התפיסה שכל המשמעות של מעשה המצווה היא שהאדם מקיים מצוות קונו. אבל אפשר להבין שכל מצווה שציוותה תורה, הרי המעשה עצמו הוא מעשה נכון וראוי ע"פ התורה, וגם אם האדם עושה המצווה כמה פעמים, עדיין יש משמעות למעשה מצד תוכן המצווה.

ולפ"ז אפ"ל דהתקוע תקיעות דמיושב, והמקדש את השבת בתפילתו, יוצא ידי חובת המצווה מדאורייתא, ואעפ"כ יש משמעות לתקיעות שהוא תוקע על סדר הברכות, ולקידוש שהוא מקדש על היין, מצד התוכן של המצווה. ולכן אין שום הפסד בזה שאנו מקיימים המצווה קודם לכן.

ודוגמה לכך שיש משמעות למצווה גם בלי חיוב, אנו יכולים לראות בנשים במצוות עשה שהזמן גרמא, שיש להם קיבול שכר אף שאינן חייבות כלל. ומבואר שיש משמעות למעשהיהן כמעשה מצווה, מצד תוכן המצווה, ולא מצד הציווי.



ו. ואם ניגש לדין אע"פ שיצא מוציא ע"פ הבנה זו, נוכל לומר שאין די בערכות כדי לתת למעשה האדם שם מעשה מצווה, אלא תחילה צריך להיות למעשה משמעות מצד תוכן המצווה, ואח"כ, כדי לתת למעשה תוקף של חיוב, צריך להגיע לדין ערכות, כמו שכתב רש"י בפירושו הגמ' הנ"ל. וכמו שאישה במצוות עשה שהזמן גרמא, יש לעצם המעשה תורת מעשה מצווה, ואינה יכולה להוציא את האיש, משום שאינה מחויבת במצווה. כך גם מי שיצא כבר ידי חובתו, אינו יכול להוציא את חבירו בלי דין ערכות.

ועכשיו נבחן את פרטי הדינים לפי הבנה זו.

בן עיר הקורא קודם הפורים, בוודאי יכול להוציא את בני הכפרים ידי חובתן, שהרי התבאר בסוגיית הגמ', ריש מגילה, שמצד עיקר התקנה נקבעו כל הימים, מי"א אדר והלאה, כראויים

למקרא מגילה. ובדין זה לא נזכרו בני הכפרים כלל, וכל יושבי הפרוות שווים בדין זה, מצד עיקר התקנה. אלא שחכמים האחרונים ראו לתת אפשרות זו דווקא לבני הכפרים, ולא ליושבי העיר. וממילא כשבן העיר קורא מגילה בימים אלה, בוודאי שיש משמעות לקריאתו, ולכן מועיל דין ערבות להחשיבו כמחויב בקריאה זו, והוא יכול להוציא את בני הכפרים ידי חובתו.

אבל בן עיר, שפורים ידיה הוא בארבעה עשר באדר, ובט"ו אינו שייך בקריאת מגילה כלל, בוודאי אינו יכול להוציא את בן הכרך. אע"ג שהוא בן חיובא בעיקר חובת מגילה, וגם חל עליו דין ערבות, מ"מ אין לקריאתו משמעות של קריאת מגילה כלל, ולכן אינו יכול להוציא את חבריו ידי חובה.

ובן כרך הקורא ב"ד, שהוא יוצא בקריאה זו, יכול להוציא את בן העיר, משום שקריאתו נחשבת קריאת מגילה ראויה.

אלא שלפי הבנה זו, לא נתבאר כראוי מהו ספק שנסתפק הירושלמי, שהרי בן כרך יוצא ידי חובה בקריאתו ב"ד, ומהו הצד שאינו יכול להוציא את בן העיר.

ובפורים דמוקפין שחל להיות בשבת, שהכל קוראים אז ב"ד, לפי הבנה זו אין שום בית מיחוש, ובוודאי יכולים הפרושים והמוקפין להוציא זה את זה.



ז. ובירושלמי מגילה (פ"ב הל"א) אמרו, יודע אשורית ויודע לעז, מהו שיוציא ידי אחרים בלעז, ייבא כהדא, כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, ע"כ. וביאור דברים אלו לכאורה, שלא הקילו חכמים להכשיר קריאה בלשון לעז, אלא למי שאינו יודע אשורית. ונשאלה השאלה, האם מי שיודע גם אשורית וגם לשון לעז, האם יכול להוציא את מי שאינו יודע אלא לשון לעז. והוכרעה השאלה, שאינו יכול להוציא, משום שהוא נקרא אינו בר חיובא בקריאה זו.

ולבאר דין זה, אי אפשר אלא א"כ נתפוס שהבעיה היא שקריאה זו אינו נחשבת עבורו קריאה ראויה, ולכן אינו מוציא. אבל אין שייך לומר שאין היודע אשורית שייך בדין ערבות לגבי קריאה בלשון לעז, שהרי בוודאי אין כאן חיובים שונים, ובוודאי היודע אשורית ערב לחבריו שייצא ידי חובת קריאה, ומדוע לא יוכל להוציא את חבריו.

והא שאין קריאה בלשון לעז נקראת קיום של קריאת מגילה לגבי היודע אשורית, צ"ל שמגילה בלשון לעז אינה המגילה שנצטוונו לקרות, ורק קולא היא שהקלו חכמים במי שאינו יודע אשורית, שיקרא עכ"פ בלשון אחרת. אבל היודע אשורית אין קריאתו בלשון לעז נחשבת כלום, ואכתי צ"ע.



ח. ובגמ' (ראש השנה כ"ט ע"א), תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. בעי רבא,

ברכת הלחם של מצה, וברכת היין של קידוש היום, מהו? כיון דחובה הוא מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא. תא שמע, דאמר רב אשי, כי הוינן בי רב פפי, הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו, ע"כ.

והביאור הפשוט בדברי הגמ', שבברכות הנהנין אין האדם יכול להוציא את חברו, א"כ לא בירך בעצמו, שאין היא ברכת חובה, ואין שייך כאן ערבות. ורבא נסתפק איך בברכת היין של קידוש היום, ובברכת המוציא של מצה, שבברכות אלו, ע"ג שאינן אלא ברכות הנהנין, מ"מ כיון שהאכילה והשתיה הן חובה גמורה, וכדי לאכול הוא חייב לברך, נמצא ששייך ערבות גם על ברכות אלו. ומסקנת הגמ' שאדם יכול להוציא את חברו בברכות אלו, אע"פ שיצא כבר.

והשתא, אם אנו צריכים שתהיה משמעות לברכה בפני עצמה, לפני שאנו דנים אם הוא נקרא מחויב בדבר מצד ערבות, לכאורה אין שייך שיוציא בברכות אלו, א"כ הוא אוכל פת ושותה יין. אז אפ"ל שיש משמעות לברכתו, אע"פ שכבר בירך לעצמו ויצא ידי חובתו, והרי זה דומה למי שכבר קיים את המצווה, אבל עדיין הוא שייך בתורת המצווה. אבל באופן שהמברך אינו שותה כלל, לכאורה אין מקום להחשיב את ברכתו כברכה ראויה, ולא יוכל לברך ולהוציא את חברו.

אמנם נתבאר הדברים בדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות הל"ז), וז"ל, אבל ברכת ההנייה שיש בה מצווה, כגון אכילת מצה בלילי הפסחים, וקידוש היום, הרי זה מברך לאחרים, ואוכלין ושותים אף על פי שאינו אוכל ושותה עמהן, עכ"ל. וכן בשו"ע (או"ח סי' תקנ"ט סעיף ז') לגבי מילה בתשעה באב, וז"ל, אם היולדת מצויה במקום המילה, יברך על הכוס ותשתה ממנו היולדת, והוא שתשמע הברכה, ולא תפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס, ואם אינה שם, יברך על הכוס ויטעים לתינוקות, עכ"ל.

ומבואר להדיא שגם אם אין המברך אוכל כלל, יכול לברך כדי להוציא את חברו. ומשמע לכאורה שדי בדין ערבות כדי לתת לברכתו תורת ברכה, וזה אינו כהבנה השנייה שהזכרנו.

ושמא י"ל שברכה כברכת הנהנין נחשבת ברכה ראויה אף אם אינו אוכל, משום שהשבח שהוא משבח לקב"ה הוא שבח אמיתי, ורק שאסרו חכמים לברך אם אינו מחויב, ולזה מועיל דין ערבות, וצ"ע.



ט. בשולי כל הדיבורים הללו, יש לנו להעיר הערה נוספת.

הנה הבאנו בתוך הדברים את שיטת רש"י, שבני הכפרים היוצאים ידי קריאת המגילה בימים שקודם הפורים, שומעים את המגילה מאחד מבני העיר. וביארנו הדברים, דעצם האפשרות לקרוא את המגילה בימים הנ"ל, נלמדת בגמ' מקראי, ואינה שייכת דווקא לבני הכפרים. אלא שחכמים ראו לנכון לתת אפשרות זו דווקא לבני הכפרים, מהטעם שנתבאר

בגמ', ולא לכל ישראל. לכן יכול בן העיר להוציאם ידי חובתם, משום שבעיקר הדבר גם הוא שייך בקריאה זו.

ולכאורה, עיקר הדין שאפשר לקרוא מגילה מי"א אדר ואילך, נאמר לכל ישראל, וגם לבני הכרכים, כמשמעות הפשוטה של סוגיית הגמ'. והשתא איך נבין את הצד שבן כרך אינו יכול להוציא את בן העיר בי"ד, הרי לכאורה גם קודם י"ד הוא יכול לקרוא ולהוציא אחרים? וגם לפי הצד שבן כרך יכול להוציא את בן העיר בי"ד, משמעות דברי הירושלמי בזה, שהוא דווקא בי"ד, משום שהוא זמן קריאתה, ולא קודם לכן. והדבר צ"ב, ומדוע יגרע חלקו של בן כרך לקרוא בימים שקודם לפורים?

ובאמת לפי הצד שבן כרך אינו יכול להוציא בן עיר בי"ד, אפשר לבאר שתקנת פורים דמוקפין באה להפקיע את האפשרות לקרוא קודם לכן, כדי שתישמר המיוחדות של בני הכרכים. אבל אם אמרינן שבי"ד הוא יכול לקרוא ולהוציא, צריך תלמוד מדוע אינו יכול להוציא בן כפר בי"א, י"ב וי"ג, וצ"ע.



מאמר י'

בדין כרך המוקף חומה, לענין בתי ערי חומה ולענין פורים, ובדין סמוך ונראה



א. סתמא דמתניתין ריש מסכתא, וכן הלכה, דדין הקפת חומה תלוי בזמן יהושע בן נון, ובגמ' אמרו ע"ז (מגילה ב' ע"ב), ותנא דידן (התולה את הדבר בזמן יב"ן) מאי טעמא, יליף פרוזי פרוזי, כתיב הכא על כן היהודים הפרזים, וכתיב התם (דברים ג' ה'), לבד מערי הפרזי הרבה מאד, מה להלן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אף כאן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ע"כ.

ובהשקפה ראשונה נראה שתלו הדבר בדין ערים המוקפות חומה, שיש בהם קדושה יתירה, כדתנן (כלים פ"א מ"ז), עיירות המקפות חומה מקודשות ממנה, שמשלחין מתוכן את המצורעים, ומסבבין לתוכן מת עד שירצו. יצא, אין מחזירין אותו. ויש בהם דינים מיוחדים לגבי מכירת בתים, כמפורש בכתוב (ויקרא כ"ה כ"ט-ל').

אמנם, רבותינו הראשונים כולם, הראו לנו באצבע שלגבי כמה דינים אין דין ערים מוקפות חומה לגבי פורים שווה לדין היקף חומה לגבי דיני התורה.



ב. הדין הראשון הוא חוץ לארץ, שפשוט שאין שייך בה דין קדושת ערים מוקפות חומה, ואעפ"כ עושים בהן פורים בחמישה עשר. דין זה לא נתבאר בפירוש בגמ', אבל הוא יוצא ממה שנתבאר בגמ' שבשושן עושים פורים בט"ו. גם ממה שנאמר בגמ' (ה' ע"ב), רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא, אי לא, ע"כ. ויעויין בדברי הרמב"ן בתחילת מגילה, שהביא דברי רבותינו הצרפתים שהבינו שהוצל היא בכבל, והוכיחו שגם בחו"ל נוהג דין פורים דמוקפין. ועיי"ש בדברי הרמב"ן, שלדעתו לא יצאנו בזה מכלל ספק, שהרי גם בארץ ישראל יש עיר בשם הוצל, ושמה עליה דיבר רב אסי. אבל גם לדעתו כן הוא הדין, משום שעכ"פ בשעה שקבעו את תקנת הפורים לא הייתה קדושה בערים המוקפות חומה, שהרי קדושה ראשונה בטלה בשעת החורבן, ועדיין לא נתקדשה א"י קדושה שנייה.

הדין השני הוא מה שנתבאר בגמ' לגבי טבריה (ה' ע"ב), חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא, ומי מספקא ליה מלתא דטבריא, והכתיב (יהושע י"ט ל"ה), וערי מבצר הצדים, צר וחמת, רקת וכנרת, וקיימא לן רקת זו

טבריא. היינו טעמא דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הות, אי הכי אמאי מספקא ליה? ודאי לאו חומה היא, דתניא אשר לו חומה, ולא שור איגר, סביב, פרט לטבריא שימה חומתה. לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה לענין מקרא מגילה, מאי פרזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו, והא נמי מיגליא, או דלמא משום דהני מיגנו והני לא מיגנו, והא נמי מיגניא, משום הכי מספקא ליה, ע"כ.

כאן נתבאר בגמ' שפשיטא ליה לחזקיה שדין מוקפים לגבי פורים אינו שווה לדין ערים המוקפות חומה לדין קדושתן, וספיקו היה מהו גדר מוקפין לגבי פורים. ובירושלמי ביארו הענין באופן אחר במקצת, וז"ל (ירושלמי מגילה פ"א הל"א), חזקיה קרי לה בארבעה עשר ובט"ו בו, חשש להיא דתני רשב"י, ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, פרט לטיבריא שהים חומה לה. רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא, ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא, ולא חשש להדא דתני רשב"י, קל הקילו בקריאתה, דתנינן תמן, כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה, ותני כן, הסמוך לכרך והנראה עמו, הרי הוא כיוצא בו, ע"כ. ולפי הירושלמי חזקיה נסתפק בזה גופא, אם דין מוקפין לגבי פורים שווה לדין מוקפין לגבי קדושת המקום, ורבי יוחנן פשיטא ליה שאין דינם שווה, משום שקל הקלו בקריאתה, כדחזינו בדין סמוך ונראה.



ג. ועוד בגמ' (ג' ע"ב), אמר רבי יהושע בן לוי, כרך שישב ולבסוף הוקף, נדון ככפר. מאי טעמא, דכתיב ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, שהוקף ולבסוף ישב, ולא שישב ולבסוף הוקף, ע"כ. וברש"י שם, שישב ולבסוף הוקף, שנתיישב תחילה בבתיים ולבסוף הוקף חומה, נידון ככפר לענין בתי ערי חומה. והיינו שלדעתו ז"ל אין דין זה נוהג בהלכות פורים, אלא רק בדין בתי ערי חומה לענין דינים דאורייתא. אמנם רבותינו הראשונים הקשו על רש"י כמה קושיות, האחת, שהלשון נידון ככפר אינו שייך לגבי בתי ערי חומה, אלא היה צריך לכתוב, נידון כבתי החצרים, והשנייה, שאם כדברי רש"י, לא היה דין זה אמור להיכתב במסכת מגילה, אלא במסכת ערכין, עם שאר דיני בתי ערי חומה.

ולדעת הראשונים דין זה נאמר לגבי פורים. אבל כיון שהוא נלמד מקרא הכתוב בדין בתי ערי חומה, משמע שמקור הדין הזה הוא בדין תורה לגבי בתי ערי חומה, אלא שבדין זה אין חילוק בין הלכות פורים להלכות קדושת הערים, וגם לגבי פורים הדין כן.

וחפצים אנו לדעת מהו הכלל בזה, באיזה מן העניינים אנו משווים בין שני הדינים, ובאיזה אנו מחלקים ביניהם.

ובחידושי הריטב"א (ג' ע"ב), כתב דטעמא דערים המוקפות לגבי פורים הוא משום דמיגנו, ולכן טבריה נחשבת כמוקפת חומה לגבי מקרא מגילה, וכן כל הסמוך והנראה לכרך, דמגנו ומכסו בתוך העיר בשעת מלחמה, הרי הן כאנשי כרך עצמן ועם אחד הם, והרי הם כאלו הם בעצמן בתוך החומה מוקפת מיב"ן. ובאמת לפי סברא זו היה ראוי להיות שכרך שישב ולבסוף הוקף יקראו בו מגילה בט"ו, שהרי הוא מוגן מאויבים ממש ככרך שהוקף ולבסוף ישב. והטעם שאין קוראים בו בט"ו, היא משום שעלולים לטעות ולחשוב שהוא כרך גם לגבי דינים

דאורייתא, ולא רצו חכמים שיבואו לטעות בזה. אבל בסמוך ונראה, וכן בטבריה, פשוט הדבר לכל שאינם נחשבים מוקפות חומה לדיני תורה, ולא יבוא בזה לטעות, אלו דברי הריטב"א.

והנה, סברת הריטב"א שגדר מוקף חומה לענין פורים הוא תלוי בהגנה, מתאימה לסברת הרמב"ן שהבאנו במאמר ח', שכל החלוקה בין פרוזים למוקפים היא משום שבני הכרכים היו מוגנים מפני רודפיהם בשעת הגזירה. ועיין בדברינו שם שהבאנו שיש חולקים על סברת הרמב"ן, ופשוט הדברים כוותייהו. וצריכים אנו ביאור לשיטה הזו, מהו גדר מוקף לגבי פורים. וגם בעצם דברי הריטב"א צ"ע, מהי השייכות בין נראה להגנה, ומדוע הכפרים הנראים לכרך נכנסים אליו בשעת מלחמה להתגונן מפני האויבים, יותר מן הכפרים שאינם נראים.

ומה שכתב הריטב"א, שבכרך שישב ולבסוף הוקף לא תקנו פורים בט"ו, הוא כדי שלא יבואו לטעות לגבי דינים דאורייתא, לענ"ד הוא צ"ב. וסמוך ונראה, אפשר להבין שאין עלולים לטעות בו, כיון שבפסוקי התורה נזכרו דווקא הבתים שבתוך החומה. אבל מדוע פשוט טפי לכולי עלמא דטבריה אינה מוקפת חומה לגבי דיני התורה, יותר מכרך שישב ולבסוף הוקף. וכל סברא זו של הריטב"א, שחששו שיבואו העם לידי טעות, היא סברא רחוקה שאין לה מקור וסמך בדברי התלמוד.



ד. ובאמת שכל האי דינא דכרך שישב ולבסוף הוקף, שאינו נחשב מוקף חומה, הוא צ"ע. שהרי כל הערים הידועות לנו שהן מוקפות חומה מימות יב"ן, הן בחזקת שהוקפו ולבסוף ישבו, או לפחות שישבו על דעת להקיפם, כדברי הר"ן (הובא בשו"ע או"ח תרפ"ח סעיף א). ורחוק הדבר שהייתה בימי חז"ל עיר שידעו עליה שישבה ולבסוף הוקפה, קודם ימי יב"ן, כדי שידונו עליה אם דינה כמוקפת חומה או לא. ומה ראו חז"ל לעסוק בשאלה שאין בה שום נפ"מ לדינא. ואם לגבי דיני התורה בעיר מוקפת חומה, אפשר להבין שהתורה רמזה הדין שהיה נוגע בזמן הכניסה לארץ, וחז"ל דרשו הפסוקים כדי לפרש התורה לאמיתה, אבל הא דהוזכר הדין הזה בסוגיא זו לגבי פורים, כמו שכתבו הראשונים, הוא ממש צ"ע, הרי בזמן הנס כבר לא היו ערים ידועות בספק זה, ולא יזיה צורך עסקו בזה חז"ל?

ולבאר ענין זה, נראה שחז"ל באו בדין זה, שאין בו נפ"מ למעשה, לגלות וללמד על שורש הדין של ערים המוקפות חומה, לגבי דיני תורה ולגבי פורים.

והוא, שערים המוקפות חומה הם ערים חשובות, שתחילת בנייתם הייתה על מנת להקיפם בחומה, ולכן נתנה להן התורה דינים מיוחדים. ובקרא דספר יהושע מצאנו כתוב (י' ב'), כי עיר גדולה גבעון כאחת ערי הממלכה, והכוונה שהיא עיר חשובה ומרכזית, ומסתמא כל עיר המוקפת חומה היא עיר חשובה, וזהו יסוד הדינים המיוחדים לעיר כזאת, הן לגבי דיני התורה והן לגבי פורים. ודבר זה מתברר מההלכה שנלמדה מן הפסוק, שדווקא עיר שנבנתה על דעת להיות עיר חשובה כזאת שמקיפים אותה בחומה, יש בה דינים מיוחדים. ולפי דברים אלה יוצא, שדרשה זו באה לומר, שאין דין עיר מוקפת חומה תלוי בהגנה, לא לגבי קדושת העיר, ולא

לגבי פורים, שהרי מצד ההגנה גם עיר שישבה ולבסוף הוקפה צריכה להיחשב עיר מוקפת חומה, ובאו חז"ל ללמוד מן הכתוב שרק חשיבות העיר היא הקובעת, ולא ההגנה מן האויבים.



ה. ובביאור הלכה (תרפ"ח, ד"ה על), כתב וז"ל, על דעת שלא להקיפו, היינו דלא נבנו בה בתים חדשים לאחר שהוקפה, אבל אם נבנו בה, דל בתים שקדמו להקיפן מכאן, ונידונית כדרך ע"י בתים הללו שלאחר הקיפן. ונראה לי דאזלינן בתר רובא, דאם רוב בתים שבעיר קדמו להקיפן, קורין בי"ד, ואם איפכא, איפכא, ומחצה על מחצה, צ"ע, עכ"ל (ומקורו בספר טורי אבן). ובחזו"א (או"ח סי' קנ"ג ס"ק ה'), כתב וז"ל, ואמנם י"ל כיון דהחומה נבנתה להגן על הפרזית, אין זו חומה, ולא מהני הוספת הבתים. גם י"ל כיון דקדם כאן שם פרזית, כל הנבנה אח"כ בטל לראשונה, עכ"ל. ונקט בזה שתי סברות, האחת דהוא דין בחומה, שהחומה שנבנתה להגן על עיר פרוזה אינה נקראת חומה, והשנייה, שעיר פרוזה אינה נהפכת לעיר מוקפת.

ולענ"ד הדין עם החזו"א, אבל אין צריך להגדרותיו. שזהו עיקר הדין הנלמד מהפסוק, שרק עיר שתחילתה בחשיבות של היקף חומה, נידונית כעיר מוקפת. ובלא זה, אין צריך בתים חדשים, שההיקף חומה עצמו, בא להחשיב את העיר, והבתים הישנים נהפכו לחשובים. אבל התורה רמזה, שרק עיר שתחילתה בחשיבות זו נחשבת עיר מוקפת. ונראה שגם החזו"א התכוון לסברתנו, ואל"כ אין מובן לנידון על החומה אם נקראת חומה אם לאו, וגם לא לסברא שאין עיר פרוזה נהפכת למוקפת.



ו. ועכשיו נבאר לפי דרכנו את החילוקים שמנינו בין דיני פורים לדיני עיר מוקפת חומה.

הנה הזכרנו למעלה שלושה חילוקים בין דיני פורים לדיני עיר מוקפת חומה. שניים מהם הזכירו במפורש בגמ', טבריה וסמוך ונראה, והאחד בדברי הראשונים, והוא דין ערי חוץ לארץ המוקפות חומה מימות יב"ן.

והנה בירושלמי שהבאנו למעלה, נזכר טעם לחלוקה בשני הדינים הראשונים, בזה"ל, קל הקילו בקריאתה. והריטב"א הבין את הדברים שחז"ל לא חשו בדינים אלה לטעות בדיני התורה, וכבר כתבנו שקשה לנו לקבל דברים אלה.

ובאמת לשון קולא שהזכירו בירושלמי צריך ביאור, וכי קולא היא לקרוא בט"ו יותר מאשר בי"ד? ולנו נראה לפרש כדלהלן.

הנה בכל דין מדיני התורה מונח רעיון מאחורי הדין. אבל צורת התורה והלכותיה, שאין אנו בונים את הדין לכל פרטיו על פי הרעיון והטעם, אלא יש הגדרה לדין, שנלמדת בדרכי התורה שבע"פ, והדין נקבע ע"פ ההגדרה. ויש אופנים, שע"פ הטעם היה ראוי שיחול הדין, ואעפ"כ אינו חל, מפני שהגדרת הדין אינה חלה על האופן ההוא. וכן להיפך, יש אופנים שהטעם אינו שייך בהם, ואעפ"כ הדין חל בהם, לפי גדר הדין.

ובזה הוא שאמרו, שאע"פ שלגבי דין התורה, רק הבתים שבתוך החומה מתקדשים בקדושת בתי ערי חומה, לענין פורים, קל הקילו בקריאתה, וכל הסמוך לכרך, או הנראה לו, נידון ככרך. והטעם, שראוי הדבר בדינים דרבנן להקל בגדר הדין, וללכת אחר הטעם, משא"כ בדינים דאורייתא. והוא הדין ביחס לטבריה, שמצד הרעיון, בוודאי ראויה טבריה להיחשב ככרך, שהרי בנו לה חומה, מפני חשיבותה. אבל לגבי דינים דאורייתא אין הדין כן, משום שצורת החומה שדברה עליה תורה, היא חומה שלימה, מכל רוחות העיר. אבל לגבי פורים, שהוא דין דרבנן, קל הקילו בקריאתה, ויש מקום להחשיבה ככרך.

וערי חוץ לארץ המוקפות חומה, טעם החילוק בהם הוא אחר. לגבי דיני התורה בערים מוקפות חומה, בוודאי אינם שייכים אלא בא"י, שהרי דין קדושה שנו בהם, וזו אינה שייכת אלא באדמה המקודשת בקדושת א"י. וגם דיני גאולת בתים שנאמרה בערים מוקפות חומה, שייכת לדין חלוקת הארץ לשבטים, וגם זו אינה יכולה להיאמר בחוץ לארץ. אבל לגבי פורים, אין שום סיבה לקשור הענין לא"י דווקא. ובפרט לפי ההבנה שכתבנו במאמר ח', בערי חו"ל יש יותר סיבה לקרוא בהם בט"ו.

ועכ"פ, בשורש הדין גדר ערים המוקפות חומה שווה לשני העניינים, ובשניהם הכוונה לערים חשובות ומרכזיות. והחומה בעצמה אינה הסיבה לדינים המיוחדים לערים אלה, כי אם סימן ואות שהן ערים חשובות. ומן הסתם לא בנו חומה אלא לערים חשובות. אלא שלגבי דיני התורה תלוי הדבר בחומה בפועל, וכל שאין החומה שלימה, כטבריה, או הבתים שמחוץ לחומה, אין בהם דין מוקף חומה. אבל לגבי פורים, כיון שהוא דין דרבנן, קל הוא שהקילו בקריאתה, וכל שהער היא חשובה לבנות לה חומה, היא וכל סביבותיה נחשבות מוקפות חומה.



ז. בלוח א"י להרב ר' מיכל טוקצינסקי זצ"ל, כתב שדין סמוך ונראה לכרך לגבי פורים, הוא דווקא בריחוק מיל מהכרך עצמו. ולדעתו, אפילו באמצע העיר, כשכלה שיעור מיל, כלה הכרך, ומשם והלאה קורין בי"ד. ועיי"ש שמדד הגבולות בתוך ירושלים החדשה, היכן כלה מיל מהחומה, ומשם והלאה אינו נידון ככרך.

ותחילה עלינו לומר, שאם היה האמת כדבריו, היינו צריכים לקבוע השיעור מהחומה שעמדה בזמן יב"ן, ולא מחומת העיר בזמן בית ראשון או בית שני. וקשה לדעת את מקום החומה שהייתה בזמן יהושע.

אבל עיקר דבריו אינם נכונים. שהרי בגמ' קבעו דין סמוך לשיעור מיל, ופשטות הדברים הכוונה למרחק שבין החומה לעיר הסמוכה. ואם המרחק הזה הוא פחות ממיל, כל העיר הסמוכה נידונית ככרך. וכן מבואר בגמ', שאמרו (ב' ע"ב), עד כמה, אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייא בר אבא, כמחמתן לטבריא מיל. ולימא מיל, הא קא משמע לן, דשיעורא דמיל כמה הוי, כמחמתן לטבריא, ע"כ. וברש"י, עד כמה, חשיב לה סמוך. ולשון הגמ' מוכיח שזהו גדר סמוך, כמרחק בין חמתן לטבריה, וכמו כן בכל עיר סמוכה, שמודדים את המרחק בין שני הערים, ואם הוא פחות ממיל, כל העיר הסמוכה נידונית ככרך.

זאת ועוד אחרת, דבר תמוה הוא לומר שיתקנו חז"ל שער אחת תתחלק לשני מקומות, שדינם חלוק לגבי זמן הפורים. ולכן פשיטא שאין האמת עם דבריו ז"ל.



ח. ובענין השכונות החדשות, שנבנו בסמוך לירושלים החדשה, ואינן בנויות ברציפות עם העיר כולה, רבו הדיונים בשנים האחרונות, ונאמרו סברות רבות לדונם ככרך. אלו רוצים לצרפם משום שהם מוקפים בעירוב אחד עם העיר כולה. ואלו רצו לדונם ככרך משום שהעיר העתיקה נראית מהן, ועוד סברות מרובות. ואין אני חפץ להיכנס לסברות אלו, ובכולן יש מקום לפקפק ולדון.

אבל תחילת כל הדיון הגדול הזה, היא בהבנה שאין די שיהיו השכונות הללו סמוכות ונראות לירושלים החדשה, אלא צריך לצרפם לירושלים העתיקה, המוקפת חומה מימות יב"ן. ובהנחה זו אני חפץ לדון כאן, וזה החלי בס"ד.

הנה הדין שנאמר בגמ' שסמוך ונראה דינו ככרך, פשוט כביעתא בכותחא שאין אומרים בזה סמוך לסמוך. ואם היינו אומרים כן, היינו יכולים לעשות את כל א"י ככרך. אמנם בזה יש לנו לדון, בבתים הבנויים סמוך לחומת הכרך, ואין ביניהם לבתי הכרך קמ"א אמה, שזהו השיעור להפסק בין עיר לעיר לענין תחומין. בזה אנו דנים, אם בתים אלה עושים פורים בט"ו כדין סמוך ונראה, או שהם נחשבים כהעיר עצמה, והסמוך והנראה להם נידון ככרך.

וירושלים עצמה, הרי מפורש בכתובים שהר הבית היה מחוץ לעיר בזמן יהושע, ודוד המלך קנה השטח מארונה היבוסי (עיין שמואל ב' כ"ד י"ח), ורק אח"כ צרפו המקום לירושלים. ובכלל, כפי המקובל, לא הייתה ירושלים בימי יב"ן, כי אם בעמק סילוואן. ולפ"ז יוצא, שעיקר העיר ירושלים, והר הבית בוודאי, אינה נידונית ככרך אלא מדין סמוך ונראה, וזה קצת תימא.

ונראה לומר, שכיון שגדר ערים מוקפות חומה, הוא שהערים החשובות בזמן יב"ן, ניתנו להן דינים מיוחדים, לכן כל שהעיר התרחבה וגדלה, ונבנו בה בתים ברצף אחד, כולה נקראת ע"ש העיר המקורית, וכולה נידונית ככרך, ולא כסמוכה לכרך. ואע"ג שלגבי דיני התורה אין הדין כן, כמפורש במשנה (ערכין ל"ב ע"א), כל שהוא לפניו מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה. בית הבנוי בחומה, ר' יהודה אומר, אינו כבתי ערי חומה, ר"ש אומר, כותל החיצון היא חומתו, ע"כ. היינו מפני שלגבי דינים דאורייתא תלוי הדבר בקדושת המקום, וזו אינה יכולה להתפשט. אבל לגבי פורים הכל תלוי בחשיבות העיר, ובזה הדעת נותנת שכל שהוא אותו העיר, הכל נידון ככרך.

ולפ"ז צריכים לדון על השכונות החדשות אם הן סמוכות או נראות לעיר החדשה, ואין צריך לצרפם לעיר העתיקה.



ט. למעלה הבאנו את דברי הירושלמי, רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא, ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא. ויל"ע בזה, הרי בטבריה היו קורין בט"ו לשיטת רבי יוחנן, ועל

כרחק הייתה טבריה של אותן הימים סמוכה לעיקר טבריא קדמייתא. וא"כ בכנישתא דכיפרא צריכים לקרוא בט"ו אפילו אם אינו עיקר טבריא קדמייתא, שהרי הוא סמוך לטבריה המפורסמת והידועה.

ויעויין בדברי החזו"א (או"ח קנ"ג ס"ק ב'), וז"ל, בירושלמי אמרו ר"י קרי בכנישתא דכיפרא, ואמר הדא היא עיקר טבריא קדמייתא, ואין זה טעם אהא דקרי בט"ו, שאף אם אין זה עיקר טבריה, הרי הוא סמוך לטבריה (והיינו שהוקשה לו כדברינו), אלא משום חביבות ארץ ישראל ועיר טבריה, ששם עתידה של סנהדרין קודם הגאולה, כדאיתא ר"ה ל"א, בר"מ פ"ד מהלכות סנהדרין הלי"ב, הודיע להם רבי יוחנן ששם עיקר טבריה, עכ"ל. ואין ספק שזהו תירוץ דחוק, אלא שהקושיה גדולה ומכריחה לתרץ בדוחק.

ולולי שיראנו לחדש חידושים גדולים, היינו אומרים שכל שנבנה על דעת העיר הישנה, אף אם אינו מחובר לעיר, נידון ככרך, שיש לו את החשיבות שהייתה לעיר הישנה. ולפ"ז אפ"ל, שכנישתא דכיפרא לא היה סמוך לטבריה, ואעפ"כ קורין בטבריה בט"ו משום שהיא נוספת ומצטרפת לעיר הישנה, וקורין בכנישתא דכיפרא משום שהוא עיקר טבריא קדמייתא.

וכל זה בוודאי דווקא אם העיר הישנה בנויה בזמנינו, והעיר החדשה היא תוספת לה. אבל אם בנו עיר בשם העיר הישנה במקום אחר, לכאורה אין מקום לקרות בה בט"ו, שאל"כ לא היה מקום ספק בערים המוזכרות בכתוב, אם לקרוא בהם ב"ד או בט"ו.

ולפי דברים אלו, שהם באמת חידוש גדול, כל השכונות החדשות בירושלים, קורין בהם בט"ו, לא מדין סמוך ונראה, אלא משום שהן נחשבות כהרחבת העיר ירושלים, ומצטרפות לה.



י. אבל באמת יותר נראה לפרש את דברי רבי יוחנן בירושלמי באופן אחר, והוא, שציבור יושבי המקום באותו הזמן היו סבורים שטבריה של זמנם היא במקום שעמדה בו טבריה בזמן יב"ן, וגם בכנישתא דכיפרא היו קוראים בט"ו, משום שהיא סמוכה או נראית לטבריה. ורבי יוחנן בא ללמד שההיפך הוא הנכון, וכנישתא דכיפרא היא עיקר טבריא קדמייתא, ובטבריה קוראים משום שהיא סמוכה או נראית לכנישתא דכיפרא שהיא עיקר טבריא קדמייתא.

ולפ"ז, אע"פ שר"י לא בא באמירה זו לחדש חידוש לדינא, מ"מ יש באמירתו בנותן טעם, שכנישתא דכיפרא עיקר, וטבריה טפילה לה.

ובאמת יש בזה גם נפ"מ לדינא, שהרי אם תבנה עיר שהיא סמוכה לטבריה, לדעת אנשי העיר היינו קוראים בה בט"ו, כדין סמוך ונראה, שהרי טבריה היא עיקר טבריא קדמייתא. ובא רבי יוחנן לומר שטבריה עצמה אין קוראים בה בחמישה עשר אלא מפני שהיא סמוכה לכנישתא דכיפרא, והסמוך לטבריה ודאי קוראים בה ב"ד, שהרי פשיטא שאין אומרים סמוך לסמוך. וזה פשוט, וא"צ להגיע לדוחק שנדחק בזה החזו"א.



י"א. על מה שנאמר בגמ' (מגילה ה' ע"ב), חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא, כתב בחזו"א (או"ח סי' קנ"ג ס"ק א'), וז"ל, ויש כאן שאלה בהא דחזקיה קרא בי"ד ובט"ו משום מספקא ליה בטבריה דימה חומתה, תיפוק ליה משום דטבריה סמוכה לחמתה מיל, וכדאמר בירושלמי ובגמ' דידן שם (ב' ע"ב, בסוגיה דסמוך ונראה), וכשם שבחמתה ראוי לקרות בט"ו משום שהיא מוכה לטבריה, הכי נמי ראוי לקרותה בטבריה בט"ו, משום שהיא סמוכה לחמתה, עכ"ל.

ותורף קושיה זו, שהרי מבואר בקרא (יהושע י"ט ל"ה), שחמת היתה מוקפת חומה בזמן יב"ן, ככתוב, וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת. ובגמ' (מגילה ה' ע"ב) הוכיחו מפסוק זה שטבריה היתה מוקפת בזמן יב"ן, וז"ל, ומי מספקא ליה מלתא דטבריא והכתיב וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת וקיימא לן רקת זו טבריא, ע"כ. ובוודאי אפשר ללמוד מהפסוק שגם חמת היתה מוקפת. וא"כ, מדוע היה חזקיה קורא בטבריה בשני הימים, משום הספק דימה של טבריה חומתה, הרי בלא זה היא נידונית כסמוכה לכרך, משום שאין יותר ממיל בין שניהם.

וכתב החזו"א ליישב הקושיה, וז"ל, ונראה דחומת חמתה הישנה רחוקה מחומת טבריה ג' אלפים, רק בזמן חזקיה נתווספו בתים בחמתה לצד טבריה, ואז היה בין חמתה ובין חומת טבריה מיל, והיינו דאתנח ביה סימנא, מיל, עכ"ל.

ובדברים אלה מתברר שפשיטא ליה להחזו"א דלא כדברינו, ובתים הנוספים לעיר מחוץ לחומה אינם נחשבים לחלק ממנה, ואינם עושים סמוך ונראה. וכבר כתבתי דעתי בזה, ואין לי עוד להוסיף, והמעייין יבחר.



י"ב. אמנם ליישוב קושיית החזו"א נראה לחדש חידוש גדול, אבל הוא מילתא דמסתברא.

גדר דין סמוך ונראה לכרך שנידון ככרך, הוא משום שהכרך היא העיר החשובה, והעיירות הסמוכות לה בטלות אליה. ולכן נראה, שאם יש עיר גדולה וחשובה בפני עצמה, הסמוכה לכרך שהיה מוקף בזמן יב"ן, אבל האידנא הוא מקום קטן ואין בו חשיבות, עד כדי שהכל אומרים שהכרך סמוך לעיר, בכה"ג לא יהיה דין סמוך ונראה. ולכן אין לנו לדון את חמתה בדין סמוך לטבריה, אלא שתיהן עומדות כל אחת לעצמה.

ומטו משמיה דהחזו"א דבתל אביב קורין בשני הימים משום שהיא סמוכה ליפו, שהיא בעצמה מוחזקת אצלנו כספק מוקפת חומה. ולדברינו אין הדין כן, שהרי תל אביב גדולה וחשובה הרבה יותר מיפו, ואין שום מקום לומר שתל אביב סמוכה ליפו, אלא להיפך, יפו סמוכה לתל אביב. ולכן נראה שבתל אביב קורין בי"ד בלי לחשוש לספק של יפו.



י"ג. ובביאור הלכה (סימן תרפ"ח ד"ה או), כתב וז"ל, אם בכרך קראו בי"ד וט"ו מספק, הכפרים הנראים וסמוכים קורין בי"ד (ברכי יוסף), עכ"ל.

ובחזו"א (קנ"ג ס"ק ג') הביא דברי הבה"ל, וכתב ע"ז, וז"ל, ותימא, דסמוך ילפינן לה מקרא, ואותו הספק שבכרך הוא ספק בסמוך שלו, וי"ל כיוון דבן כרך יוצא בי"ד, אלא בשביל שלא ייעקר זמן כרכים בידיים התקינו חכמים לקרות בט"ו, וזה לא שייך כל כך בסמוך, אבל אין לנו לחלק בין כרך לסמוך לו בלי מקור, וסתמא שווין הן, עכ"ל.

ונראה לקיים קצת דברי הברכ"י והמשנ"ב, דדין סמוך אינו שהעיררה הסמוכה נתפסת כחלק מן הכרך, וממילא הדין לקרות בה בט"ו, שאם זהו גדר הדין, הצדק עם החזו"א לגמרי, ואין לנו מקום לדון בזה. אלא י"ל, שהעיררות הסמוכות מצטרפות לפורים הנעשה בכרך, וקוראים עימהם (כלשון המשנה בענין אחר, י"ט ע"א). וכשבני הכרך עצמם עושים פורים גם בי"ד, ואין זה ספק פורים, שהרי מברכים בי"ד, הרי יצאו כבר בני העיררות והסמוכות, ואין להם טעם לקרוא בחמישה עשר.

ובהשקפה ראשונה סברא זו סותרת את מה שכתבנו בגדר סמוך, שהסמוך והנראה בטל לכרך, ולכן אמרנו שאין עיר גדולה בטלה לכרך קטן, וכאן אנו אומרים שהסמוך מצטרף רק בעשיית פורים, ולא בעצם הווייתו. אמנם נראה שאין זו סתירה, שמפני התבטלות העיררה הסמוכה לכרך, ראוי שיצטרפו עליהם בעשיית פורים. אבל אין נעשה עיקר דינם ככרך.



י"ד. ראיתי כותבים על כמה ערים חדשות בארץ ישראל, שיש לחוש לקרוא בהם בט"ו, מפני שמצאו בחפירות בתים ישנים וקדמונים, ושמה הם מעיר מוקפת חומה מימות יב"ן.

ולי נראה שאין דין מוקף חומה מימות יב"ן נשאר לדורות, אלא כשהעיר החדשה נבנתה כהמשך לעיר הישנה, ושם הישנה קרוי עליה. אבל כשבנו עיר חדשה בפני עצמה, ונודע שבמקום הזה היתה עיר ישנה, אין העיר החדשה נקראת על שם הישנה, ואינה המשך לה, וקוראים בה בי"ד.

ויש מקום לדון בזה, מה דאמרו בגמ' (סנהדרין קי"ג ע"א), תניא, לא יריחו על שם עיר אחרת, ולא עיר אחרת על שם יריחו, ע"כ. ומשמעות הדברים, שבשני האופנים האלה נתפסת העיר החדשה כהמשך ליריחו שהיא בחרם. אם שם יריחו נקרא עליה, ואז נחשבת ליריחו הישנה אפילו אם היא במקום אחר, והוא הדין אם היא באותו מקום, ואז אין צריך ששמה יהיה יריחו. ויש מקום לומר שהוא הדין לענין היקף חומה, שכל שהיא באותו מקום, נקראת המשך לעיר ההיא, וקורין בה בט"ו.

ושמא י"ל שאין זו הבנת הגמ', ובאמת עיר אחרת הנבנית במקומה של יריחו אינה נחשבת כהמשך ליריחו הישנה, אלא שהמקום שעמדה בה יריחו נתפס בדין חרם, ואסור להשתמש בו, ולבנות בו. אבל לענין היקף חומה, כל שאין שם העיר נקרא עליה, קורין בה בי"ד.

ומשמעות הלשון בגמ' נראה קצת, שמשום שם יריחו אתינן עלה, ולהיפך, כל שזהו המקום שעמדה בו יריחו, העיר הבנויה שם נחשבת כיריחו, ולא כעיר אחרת. ומ"מ לענין פורים, נראה שרק עיר המיוחסת לעיר הישנה נמצאת עדיין בחשיבותה, וקורין בה בט"ו.



ט"ו. לפני כמה שנים, הייתי בבית הגאון רבי יעקב בלוי שליט"א, רבה של שכונת סנהדריה בירושלים, בליל פורים דפרזים. תוך כדי הדיבור עימי, התקשר אליו בטלפון יהודי, הנמצא במסגרת שירותו הצבאי ביריחו, ושאל אימתי נוהג פורים ביריחו. הגאון הנ"ל הרהר כמעט רגע, והשיב בקצרה, ביי"ד. לאחר שהסתיימה השיחה הטלפונית, ביאר לי את תשובתו. כשקבעו חכמים את דין ערים המוקפות חומה בזמן יב"ן, לא התכוונו אלא לשעת כניסתם לכל עיר ועיר מערי א", וכשנכנסו ישראל ליריחו, כבר חרבה החומה, כמבואר בקראי דספר יהושע, ולכן אינה נידונית כעיר מוקפת, וכל זה, כמובן, בלי להיכנס לשאלת מיקומה המדויק של יריחו קדמייתא.

ולעניות דעתי, יש מקום לפקפק בסברא זו, שהרי מבואר בכתובים שחלק מא"י לא נכבש בימי יהושע כלל, וירושלים עצמה נכבשה בימי דוד, וכי נאמר שערים שהיו מוקפות חומה בזמן כיבושם בימי השופטים, ידונו כמוקפות חומה? זו לא שמענו.

ולפיכך צריכים אנו לחפש רגע מסוים בחיי יהושע שהוא הקובע לענין זה. ואין סברא לומר שיהיה הדבר תלוי בסוף הכיבושים שנעשו בימי יהושע, שהרי לא היה זה סיום הכיבוש כולו, וקרא כתיב (יהושע י"ג א'), הארץ נשארה הרבה מאד לרשתה.

וא"כ, צריכים אנו ללכת אחרי שעת כניסת ישראל לארץ ומעבר הירדן, ובאותה שעה יריחו עדיין הייתה מוקפת חומה. ולפ"ז יהיה דין יריחו כמוקפת חומה בזמן יב"ן.

ואפשר לנו לומר, שאע"ג שהארץ נשארה הרבה מאד לרשתה, מ"מ היה שלב שבו סיים יהושע את כיבושיו, וחלקו ישראל את הארץ לשבטים, כמפורסם בתלמוד בכמה מקומות (למשל, זבחים ק"ח ע"ב), שבע שכיבשו ושבע שחילקו. ובשעה זו נחשב שהתיישבו ישראל בארץ, והיא השעה הקובעת לענין ערים המוקפות חומה. ולפ"ז ביריחו קוראים ביי"ד, וכדברי הגאון הנ"ל שליט"א, וכן נראה.

ועוד יש בליבי בענין זה, שאפילו אם נימא שהשעה הקובעת היא שעת כניסתם לארץ, מ"מ ליריחו יש דין אחר בסוגיה זו. שהרי כשהחריבו את העיר יריחו, והחרימו אותה, קבלו עליהם שלא לבנותה עוד לעולם. ובזה ביטלו את חשיבות העיר, והכריזו בזה שלא תהיה לעיר הזו המשך עוד. ולכן אין לה יותר דין מוקפת חומה בזמן יב"ן.

ואחר העיון אין סברא זו נראית, שהרי כשחזרה יריחו ונבנית ע"י חיאל בית האלי (מלכים א' ט"ז ל"ד), נענש על זה, משום שחזר ובנה את אותה יריחו שנחרבה ע"י יהושע. ומשמעות הדברים שהבניין שבנה היה המשך ליריחו העתיקה, וצ"ע בזה.

