

בית כנסת
ומרכז תורני
"אהל ארי"



חמדת ישראל

קובץ תורני מבית מדרש ארץ חמדה רעננה

ענייני פורים

רעננה, אדר תש"ע

תוכן העניינים

- 5..... ברכת ראש בית המדרש
- 10..... כיפורים כ-פורים / הרב רונן נויבירט שליט"א
- מגילה כשרה בפני כל אחד ואחד, ואמירת עשרת בני המן;**
- 29..... בגדרי שומע כעונה / הרב יצחק שטינברג שליט"א
- 52..... הכתב והלשון / ר' ישראל אלתר
- 56..... משלוח מנות שאינו כשר / ר' אמנון ברדוגו
- 59..... קריאת מגילה בלילה או ביום / ר' פתחיה דיאמנט
- 67..... עשייה ובטחון – ובטחון בעשייה / ר' דניאל וסטפריד
- 70..... יחודו של חג הפורים / ר' יוסף זנו
- 76..... "הדור קיבלוה בימי אחשורוש" / ר' משה טוביאנה
- 80..... מיחייב איניש לבסומי – במשנת הראי"ה / ר' שמעון יפרח
- 83..... מידת הביטחון / ר' אייל קנטרוביץ

ברכת ראש בית המדרש

"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" – אורה זו תורה.

מה נעים ומה נחמד להמשיך את מסורת כתיבת חידושי תורה לקראת ימים טובים ע"י חברי בית המדרש 'ארץ חמדה'-רעננה. נוסף עליהם, רבה של קהילת 'אהל ארי' – הקהילה הנפלאה שאנו זוכים להסתופף בצילה – הרב רונן נויבירט שליט"א. תודתנו נתונה לו מעומק הלב על השתתפותו בקובץ זה, ועל הנשיאה בעול הפצת תורה וקידוש השם ברחבי העיר והארץ מתוך שמחה וענווה. תודה שוב לר' נועם רוזנבלט, שלקח על עצמו את מלאכת העישוי והעשייה של חוברת זו, כמו קודמתה.

ישלם ה' לכל הכותבים והלומדים את שכרם הטוב מן השמים, בכך שדבריהם יתבדרו בקרב לומדי התורה והחפצים לשמוע לקחה.

באופן גלוי אין לפורים כל קשר לארץ ישראל. אדרבה, אחת משלוש הסיבות שהגמ' במגילה (יד, א) נותנת לאי-אמירת הלל בפורים היא: "לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ".

אך, כפי שכל אירועי המגילה וכל מהותו של יום הפורים הם נסתרים – כך גם עניין ארץ ישראל מסתתר עמוק בתוך האירועים והמשמעויות של נס זה.

ננסה להראות זאת בכמה דוגמאות, ותן לחכם ויחכם עוד.

ראשית, תקופת נס פורים קשורה בטבורה לארץ ישראל. היה זה בתווך שבין מתן הרשות ע"י כורש לחזור לארץ ולבנות את בית-המקדש, לבין הביצוע בפועל ע"י עזרא ונחמיה, זרובבל ויהושע כהן גדול. כך שאמנם הנס לא התרחש בא"י, אך הוא קרה בזמן

שהעם התכונן בצפייה גדולה לשוב אליה. על זמן דמדומים כזה, בהחלט ניתן לקרוא את הפסוק – "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה", וכפי שדרשוהו חז"ל (כתובות עה א) – 'אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה'. דהיינו שגם מי שמצפה לראותה יש לו בחינה של קישור וחיבור לארץ כמו מי שנולד בה. וכך התעורר הרצון של עם ישראל באותה העת של התרחשות נס פורים לשוב לארצו.

זאת ועוד, דמותו המופלאה של גיבור המגילה – מרדכי – קשורה בשרשה לארץ ישראל. הפסוק הראשון במגילה המזכיר את מרדכי מתאר את ייחוסו – "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני". מהו 'איש ימיני'? אומרים חז"ל שהיה משבט בנימין. מהי הייחודיות בבנימין, שורשו של מרדכי, שנתנה למרדכי את העוז והגבורה של 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה', הכריעה את המן והביאה לנס הגדול?

אפשרות אחת להסביר זאת, כמובא בחז"ל, היא שבנימין היה הבן היחיד של יעקב שעדיין לא נולד בעת הפגישה של יעקב ומשפחתו עם עשו, ממילא בנימין הוא הבן היחיד שלא השתחוה לעשו. מכאן ינק מרדכי, מבני בניו של בנימין, את כחו וזקיפות קומתו שלא להשתחוות להמן, מבני בניו של עשו.

אך ישנה גם אפשרות אחרת להסביר זאת, והיא מחמת שבנימין היה הבן היחיד של יעקב שנולד בארץ ישראל. כך מסביר רש"י את עצם קריאת השם – בראשית לה, יח – "ואביו קרא לו בנימין, נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב כשאדם בא מארם נהריים כמו שכתוב בנגב בארץ כנען הלוך ונסוע הנגבה, בנימין – בן ימין לשון צפון וימין אתה בראתם, לפיכך הוא מלא". מכאן ששמו של בנימין ניתן לו על-שם שנולד בארץ ישראל שהיא בדרום (=ימין).

בארץ ישראל עם ישראל חי חיי אומה בריאים ושלמים, מלאי עוז וגבורה, כראוי לעם היושב על אדמתו ומחובר לדרישת ה' אותה. לכן השיבה לארץ ישראל היא בסימן הבטחת "ואולך אתכם קוממיות", ומסביר זאת רש"י – בקומה זקופה, כי כך ראוי להיכנס אליה ולשכון בה.

נמצאנו למדים, שכל כח העמידה והגבורה שהיה במרדכי להישאר זקוף קומה, נבע וינק משורשו של מרדכי – בנימין, שקיבל את תכונתו המופלאה הזו מאוירא דארץ ישראל, בה נולד. א"כ ניתן לומר שמקורו של נס המגילה וכל עוצמתו יונקים מארץ ישראל, ומושרשים עמוק עמוק בתוכה.

מלבד כל זאת, עצמותו של הנס בפורים ואופיו מתאימים להפליא לאופייה של ארצנו הקדושה. **נס פורים מתייחד בכך שהיה כולו "נס נסתר", היינו נס בתוך מהלכי הטבע**, ללא התערבות גלויה וישירה של הקב"ה. כמובן שבסתר המדרגה היה הכל נתון לשליטתו ותכנונו של בורא עולם, והוא היה יוצר האור הגדול של ישועת עמו באותה עת. **זוהי בדיוק סגולתה של ארץ ישראל**: מצד אחד עם ישראל מצווה לחיות בקרבה חיים טבעיים ונורמליים, עם טכסיסי מלוכה, כלכלה, צבא וכו', מאידך כל קיומה של האומה בארצה היא פלאית, ומלווה בניסים ללא הרף של השגחה פרטית וישירה של בורא עולם, המשכין שכינתו בציון – "עיני ה' אלוֹקֵיךְ בֵּה מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה".

ניתן להסביר בכך את מצוות הסעודה והמשתה בפורים, שנועדו לשקף סגולה מיוחדת זו של ארץ ישראל: הטבע הקדוש. היינו שאנו מציינים בכך את אמונתנו בבורא עולם כמשדד כל המערכות, ומראים שגם האכילה והשתיה החומריים יש בהם מעלה של מצוה, והכל אנו עושים לכבודו יתברך. כל זאת **מכחה של ארץ ישראל**,

המלמדת אותנו דבקות מסוג זה, דרך הטבע החומרי והפשוט לראות ולהרגיש את ה' ואת שכינתו.

לאור כל זאת נבין נקודה נוספת: מדוע נקבע הקריטריון לשושן פורים עפ"י הערים המוקפות חומה בארץ ישראל מימות יהושע בן-נון, הרי הנס קרה בשושן אשר בפרס, ולא בעיר מוקפת חומה בארץ ישראל? חז"ל בירושלמי משיבים על כך, שזה נעשה לכבודה של ארץ ישראל. על-פי דברנו אלה ניתן להעמיק חקר בדברי חז"ל: לא כבוד חיצוני או מדומה יש כאן לארץ, רק כדי שלא תרגיש עלבון מחמת שלא היתה שייכת לחג זה. אלא עניין בסיסי ועמוק יש כאן, **ע"י קביעת היום הראוי לחגוג עפ"י ערים בארץ ישראל תובעים אנו את כבודה האמיתי והבסיסי של ארץ ישראל. מגלים אנו שבעומק האירועים הנסיים בפרס ניצבת ארץ ישראל, ורק מכחה פעלו כל הדברים. בכדי לגלות את ההסתר הזה שבמגילה, ניתנה לארץ ישראל הזכות לקביעת היום עצמו לדורי דורות.**

קהילתנו המיוחדת כאן ברעננה, מונה כמה מאות משפחות שהחליטו לעשות מהפך של ממש בחייהם בעודם בשיא כחם וגדולתם, ולעמוד בנסיון הגדול והקשה של אבי האומה: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". בעזבם את יקיריהם, מנעמיהם, תרבותם וכל המוכר להם בארץ נכר, ולעלות ארצה באומץ ובגבורה.

ההתמודדויות שלהם אינן קלות כלל, ואעפ"כ ולמרות הכל, אצל רובא דרובא מהם לא נשמעת ביקורת, וכ"ש לא חרטה על הצעד הכ"כ חשוב ונכון שעשו.

יתן ה' להם ולכל ההולך בעקבותם – כח ובינה להיאחז בארץ הקודש, ולהתערות באופן חיובי ומועיל בתוך מדינתנו; לידבק

בשכינה השורה בה, בשמחה ובטוב לבב, ולהוות מקור השראה
לאחינו בני ישראל שטרם השכילו לעשות כן.

שנזכה להמשך קיום חזון התורה והנביאים, לקיבוץ כל ישראל
לתוכה בשמחה, עם ביאת גואל צדק ובנין בית-המקדש במהרה
בימינו, אמן.

בברכת התורה, העם והארץ

יצחק שטינברג

כיפורים כ-פורים

הרב הונן נויבירט שליט"א

רב קהילת אהל ארי – רעננה

א. חשיבות הפורים במדרשי חז"ל

אופיו של חג הפורים ומשמעותו, היו מאז ומתמיד נושא המצריך עיון. במספר מדרשי חז"ל ניתנת חשיבות יתירה לחג הפורים, לכאורה, מעל ומעבר למצופה. במדרש שוחר טוב, משלי ט', נאמר: "כל המועדים בטלים, וימי הפורים לא יהיו בטלים שנאמר: וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". במדרש מקביל בירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) מובא רעיון דומה: "ר' יוחנן אמר: הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל... ר' שמעון בן לקיש אמר: אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל..."

במה זכה חג הפורים, אשר מצוותו מדרבנן, ואף אין בו איסור מלאכה, להעדפה על פני כל יתר חגי ישראל ובפרט על פני אלו שמצוותם מדאורייתא? (אמנם ישנה דעה נוספת במדרש שגם יוה"כ לא יתבטל לעת"ל, אולם אף לשיטה זו עומדת בעינה התימה לגבי יתר החגים). מדוע כל ספרי הנביאים המתנבאים ומכוונים לימות המשיח יהיו בטלים ורק מגילת אסתר, ששם ה' אף אינו מופיע בה, לא תתבטל?

אמנם, מרחיקת לכת יותר הינה המימרא הידועה: "כיפורים כ- פורים". מקורה של מימרא זו בדברי המקובלים ע"פ מה דאיתא

בתיקוני הזוהר¹ שיום הכפורים נקרא כן ע"ש הפורים, שכן עתיד יה"כ להתהפך ליום של עונג כפורים. ע"פ קביעה זו של הזוהר משמע שיום הכיפורים רק מתדמה, רק מתקרב במדרגתו לחג הפורים- היתכן?! כלום ניתן בכלל להשוות את רגעי שיא הרוחניות בשנה, בדקות האחרונות לפני נעילת השער, בהן מכריזה כנסת ישראל קבל עם ועולם "שמע ישראל, ה' אלקינו ה' אחד", "ה' הוא האלקים", לחג הפורים שאינו מקודש אף באיסור מלאכה?

קושיות אלו מתחדדות נוכח דברי שמואל (מגילה ז.), המבטאים, לכאורה, יחס הפוך למגילת אסתר: "אמר שמואל: אסתר אינה מטמאה את הידים. למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה, והאמר שמואל: אסתר ברוה"ק נאמרה? נאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב". כידוע, הגזירה על כתבי הקודש המטמאין את הידים מעידה על קדושתם, שהרי הגזירה נגזרה בעקבות המנהג להצניע תרומה עם כתבי הקודש, שהיו המצניעים סוברים - אלו קודש ואלו קודש וכך באה זילותא לכתבי הקודש אשר היו נפגעים ממזיקים הנמשכים לפירות. משום כך גזרו על הספרים החשובים, אשר רצו חכמים לשמור על קדושתם, שיטמאו את הידים, וכך תיטמא אף תרומה עמה יבואו הספרים במגע. אכן, בזכות הגזירה, נפסק המנהג להצניע ספרי קודש בסמוך לתרומה. אם כן, עצם העובדה שלא נגזרה הגזירה על מגילת אסתר מעידה, לכאורה, על מעמד נחות ביחס ליתר כתבי הקדש! הכיצד עומד הדבר בקנה מידה אחד עם יחסם המחשיב של חז"ל לפורים אשר הבאנו לעיל? גם קביעתו של שמואל: "נאמרה לקרות לא נאמרה ליכתוב" מצריכה עיון. מה משמעות הדבר? מדוע בכתובתה מאבדת המגילה מערכה?

¹ "פורים אתקריאת על שם יום הכפורים, דעתידין לאתענגא ביה, ולשנויי ליה מענוי לענג" (תקו"ז ח:).

ב. מגילת אסתר - גילוי ההסתר

דרשו חז"ל במסכת שבת (פ"ח): "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה עליהם הר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא (רש"י - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס). אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש, דכתיב: קיימו וקיבלו היהודים..."

היוצא מגמרא זו, שקבלת התורה נעשתה בכפיה כל עם ישראל. האמנם?! הרי בהמשך הגמרא גופא, מופיעים מדרשים המשבחים את ה"נעשה ונשמע" של בני ישראל, ואם אכן היתה הקבלה בכפיה, מה הרבותא בכך? הקביעה הנוספת של רבא מתמיהה אף יותר. הכיצד ניתן לומר שמעמד הר סיני, בו נתגלה הקב"ה לעם ישראל, אינו מחייבנו בקיום התורה והמצות וכי המעמד המחייב אותנו הוא דוקא ה"קיימו וקיבלו" של מגילת אסתר, בה שמו של הקב"ה אינו מוזכר כלל? איזו קבלת תורה היתה שם? אמנם, הביטוי "קיימו וקיבלו" מקביל ל"נעשה ונשמע" – (ראשית קבלה ולאחר מכן קיום), אך כיצד ניתן להשוות ביניהם?

בעל ה"משך חכמה"² מתרץ קושיה זו וז"ל: "פירוש: שהראה להם כבוד ה' בהקיץ ובהתגלות נפלאה, עד כי ממש בטלה בחירתם הטבעי, ויצאה נשמתם מהשגת כבוד ה' והיו מוכרחים כמלאכים בלא הבדל, וראו כי כל הנבראים תלוי רק בקבלת התורה". כלומר: משמעותה של כפיה הינה שלילת בחירתו החופשית של האדם. ענינה של הבחירה החופשית היא שיוון הסיכויים והאפשרויות לבחירת אחת מהדרכים החלופיות. הקב"ה אמנם לא כפה על ולו אחד מבנ"י את קיום התורה במובן הפשטני של כפיה. בני ישראל

² שמות יט ז.

אכן אמרו "נעשה ונשמע" וקבלו את התורה מרצונם. אך היתכן שבני ישראל ינהגו באופן שונה? הניתן לומר: "לא" לקב"ה הניצב עליך ומתגלה אליך פנים אל פנים? זוהי משמעותה של הכפיה במעמד הר סיני - אי היכולת לבחור באפשרות אחרת, בשל גודל המעמד.

דברי ה"משך חכמה" מסייעים בהבנת בעיה יסודית בכל התנהגותו של דור המדבר.

כיצד יכול עם, אשר ראה ארבעים יום קודם לכן את הקב"ה המתגלה אליו מתוך האש ואומר: "אנכי ה' אלוקיך", לומר על העגל: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך..."? רבו התשובות על שאלה זו, אמנם לפי דברינו, התשובה לכך היא פשוטה. בטבע האדם, אין אדם מפנים בקרבו כל שלא רכש בכוחו וברצונו. כל מעלה הבאה אל האדם בכפיה, אינה מושרשת בתוכו פנימה. כך אירע גם לדור המדבר. הם אמנם קיבלו תורה, אך קבלה זו היתה למעלה ממדריגתם. אין זה טבעי שעם של עובדי עבודה זרה, יעבור "קורס מזורז באמונה" האורך חמישים יום בלבד ומיד יקבל תורה. על כן דבר זה אינו מופנם בקרבם, ובהזדמנות הראשונה, מתפרצת מחדש המנטליות הקודמת של עובדי ע"ז. לכן, כל ענינה של הגאולה העתידית, שתהא גאולה הבאה מתוך הסתר פנים, גאולה איטית יותר "כי לא בחפזון תצאו"³, גאולה בה אנו בכוחנו נגלה את הקב"ה: "ומלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים"⁴. רק לאחר מכן יתגלה אלינו הקב"ה בבחינת - "שובו אלי ואשובה אליכם". כך ורק כך, יובטח שהגאולה תופנם בקרבנו ותשאר נצחית⁵.

³ ישעיה נב יב.

⁴ ישעיה יא ט.

⁵ עיין אורות הקדש ב תקכז "המוגבל והבלתי גבולי", לגבי ענינה של "שבירת הכלים" בבריאת העולם, שזהו יסוד מרכזי בכל תהליך הבריאה - התגלות גדולה של הקב"ה אשר אינה באה בכוחו של האדם, ונמצאת מעבר להשגתו. בגין

זהו אף ההסבר לדברי רבא בגמרא. אכן מעמד הר סיני לא מחייב, בשל הכפיה שהיתה בו. קבלת תורה באופן זה לא היתה מושלמת ועל כן גם לא החזיקה מעמד. אמנם, מודל לקבלת תורה מחייבת, הבאה מכוחנו ובבחירתנו - מעין זו שתהיה לעת"ל, הינו המודל של המגילה - "קיימו וקבלו היהודים". סיפור המגילה, הינו סיפור הרצוף בהשתלשלויות מקריות לכאורה; בו ברגע בו נכנס המלך - נופל המן על המטה. בדיוק כאשר מגיע המן לתלות את מרדכי - נדדה שנת המלך. הדוגמאות למקריות במגילה רבות הן וידועות, אך דבר אחד לא נמצא בה והוא - שם ה'. אכן, חז"ל במדרשיהם נסו למצוא מקומות בהם רמז שמו של הקב"ה, אך בודאי שבפשט המגילה שם ה' נסתר.

לבני ישראל באותה תקופה, היתה אפשרות לפרש את כל האירועים באורח מקרי לחלוטין. לא היתה שום "כפיה" באיזו דרך לבחור. עם זאת, בחר העם, דוקא מתוך ההסתר, בקב"ה ובתורה. זוהי בדיוק קבלת תורה אמיתית - קבלה הבאה מתוך גילוי הקב"ה על אף ההסתר.

זוהי, כנראה, גם כוונת חז"ל במדרש התמוה לכאורה (חולין קלט:): *"אסתר מן התורה מנין? ואנכי הסתר אסתיר..."* . אין זה "משחק מילים" גרידא. כוונת הדרשן לברר היכן נרמז בתורה הרעיון של מגילת אסתר - גילוי הקב"ה מתוך ההסתר. התשובה לכך היא בפסוק: *"ואנכי הסתר אסתיר"*, כלומר: הקב"ה מגלה למשה שעתיד העם לחטוא, מכיוון שקבלת התורה עדיין אינה שלמה.

התגלות זו באה "השבירה" - נפילת האדם. אע"פ כן, התגלות זו נותנת לאדם פוטנציאל-תו תקן", להגיע לגילוי זה בכוחות עצמו בעתיד. כמו כן, המדרש במסכת נדה (דף ל:): על העובר ש"מלמדין אותו כל התורה כולה". התורה נמצאת מעבר לכוחו של העובר ולכן מיד עם צאתו לאויר העולם באה ה"שבירה": "בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו כל התורה כולה". ברם, קבלת תורה זו של העובר, נותנת לו את הכח להגיע לגילוי זה בכוחו: *"ואינו יוצא משם, עד שמשביעין אותו..."*

חטאי העם יובילו למצבים נוראיים של הסתר פנים, אולם לבסוף מתוך ההסתר יגלה העם את הקב"ה: "הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הצרות האלה". יתכן וזו גם הסיבה, שרגילים אנו לקרוא למגילה בשמה המלא בלבד - "מגילת אסתר", משא"כ בשאר מגילות שנקראות גם ללא מילת הסמיכות "מגילת" - קהלת, שיר השירים, איכה ורות. המילה "מגילה" הינה חלק מהותי משמה ומתוכנה של מגילת אסתר כי זה כל ענינה של המגילה - גילוי ההסתר.

יתכן וזו כוונת שמואל במדרש, שאסתר נאמרה לקרות ברוה"ק ולא נאמרה לכתוב. התורה שבכתב הינה התורה שניתנה לנו ב"כפיה", למעלה ממדרגתינו, וממילא אין לנו כל רשות להוסיף או להחסיר ממנה ולו תג בודד. לעומת זאת, התושב"ע הינה התורה שלנו, התורה אותה אנו מפתחים, התורה המורכבת מכל הגילויים שאנו מגלים בכוחנו, מכח התורה שבכתב. ממילא, מגילת אסתר, אף שהיא מן הכתובים, ניתנה דוקא לקרות, כלומר: מבחינה רעיונית היא שייכת יותר לתושב"ע כי היא מלמדת אותנו על קבלת תורה שבכוחנו.

באופן זה תתבאר גם חשיבות החג. המהר"ל⁶, מסביר מדוע רק פורים לא יתבטל לעת"ל וז"ל: "כי לעתיד יהיה שעבוד מלכויות עיקר, ויציאת מצרים טפל ולפיכך כל המועדים אשר הם זכר ליציאת מצרים בלבד והם טפלים לשעבוד מלכויות, שייך לומר שיהיה ביטול למועדים, כאשר אינם עיקר, אבל פורים אינו זכר ליציאת מצרים - דבר זה לא יהיה בטל".

כל המועדים, מהווים זכר ליציאת מצרים - לקבלת התורה "בכפיה", ולכן כאשר נגיע לקבלת תורה שלימה לעת"ל, לא יהיה עוד טעם לזכר הגאולה הראשונה אשר לא היתה שלימה. על כן יהיו כל

⁶ 'אור חדש', עמ' מח.

המועדים האלו בטלים. ברם פורים, אשר מייצג מודל של הגאולה העתידית - של קבלת התורה מתוך ההסתר, חג זה לא יהיה בטל. המסר שלו רלוונטי גם ובעיקר לתקופת הגאולה. זו גם הסיבה לביטול הנביאים והכתובים לעת"ל. אע"פ שמוליכים הם לקראת הגאולה, שיכים הנביאים והכתובים רק לדרך, הם משמשים כאמצעי לקידום הגאולה בלבד, וכפי שמסביר "קרבן העדה" בירושלמי: "כיוון שאינן אלא לתוכחות ישראל ולעתיד ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם...". אמנם מגילת אסתר, שהיא גופא מציאות של "מעין גאולת העתיד" לא תתבטל.

יתכן וזו גם משמעות המימרא - כיפורים כ-פורים. ביום כיפורים, כולנו מתעלים למדרגה רוחנית עליונה. אמנם, יש ביום זה סממן של קבלת התורה שבכתב: האם מסוגל אדם לחטוא ביום זה? הרי זהו יום שבו השטן אינו מקטרג⁷, יום שבו יצר הרע אינו שולט. זוהי אמנם גדולה להגיע מוכנים ליום זה, אך יש בו מעין מעמד של "כפיה" כפי שהיה בסיני. מדרגה גבוהה יותר, הינה היכולת להגיע להשגה רוחנית שקולה, אך לא כתוצאה ממעמד נורא כ"כ של יוה"כ בו כל אדם חש את הקדושה, אלא דוקא מתוך יום חולין, יום שבו אין איסור מלאכה ובו הקדושה נסתרת. אם זוכים להתעלות כך בפורים - זהו שיא החוויה הרוחנית אליה ניתן להגיע!

זהו מהלך ראשוני להבנת חשיבותו של פורים - הגילוי מתוך ההסתב. על בסיס מהלך זה, נוכל לגלות נדבך נוסף אשר יעמיק את כל התשובות הנ"ל.

⁷ יומא כ.

ג. משנכנס אדר מרבין בשמחה

מרגלא בפומא דאינשי לשיר "משנכנס אדר מרבין בשמחה". ברם, משפט זה הינו רק חלק ממימרא של ר' יהודה במסכת תענית: "אמר ר' יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה" (תענית כ"ט.). משמע מגמרא זו ששמחת חודש אדר, לא זו בלבד שאינה מנותקת מאבלו של חודש אב, אלא אף נובעת מאותו השורש - "כשם ש... כך מש...". ר' יהודה בא ללמדנו שהבנה עמוקה של שמחת הפורים, לא תתאפשר ללא הבנת שורש האבילות של חודש אב. דומה, שביורר הקשר התמוה בין חודש אדר - המבטא את שיא השמחה, לבין חודש אב - המבטא את שיא האבלות, יסייע במציאת עומק נוסף לשאלות בריש הדברים.

ד. שרש האבילות בחדש אב

"ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. אמר רבה א"ר יוחנן: אותו היום, ערב תשעה באב היה, אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכיה של חנם ואני קובע לכם בכיה לדורות" (תענית כ"ט.). ותמוה - הרי דור המדבר נענש באי כניסה לארץ בגין חטא המרגלים: "במדבר הזה יפלו פגריכם...". מדוע א"כ מתחייבים אף הדורות הבאים בריצוי העונש בשל חטא זה? יתרה מזאת, כיצד חוטא דור המדבר בחטא זה? כיצד דור שראה את מלחמת ה' במצרים וראה "מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי", מפחד ממלחמה על ארץ ישראל? כיצד גדולי ישראל שנתמנו כמרגלים, מאבדים את אמונתם?

ע"פ קו פרשנות אחד, בו נוקטים הרב קוק, ה"שפת אמת" ועוד, לא היה כאן מצב של אבדן אמונה, שהרי כולם חוו את הניסים, אלא

ההיפך הוא הנכון. עם ישראל יוצא ממצרים ברגע האחרון, שקוע במ"ט שערי טומאה. העם עובר מהפך אמוני במשך 50 יום החל מיציאת מצרים, דרך קריעת הים וכלה במתן תורה. זהו שינוי מהותי ומהיר מחיי טומאה לחיים שמימיים בהם נגלית השכינה בכל רגע: עמודי הענן והאש, לחם מן השמים, משכן וכו'. דור דעה השקוע בחיי הרוח ופנוי ללמוד תורה כל היום יכול לראות בחזרה לארץ, איום על מדרגתו וז"ל ה"שפת אמת"⁸: "בפסוק - והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה: סמיכות הפרשה (הפרשת חלה) למרגלים, כי ניחם אותם השי"ת בעבור כי תרעומתם היה שלא להיות נחותי דרגא, דמיעקרא דור המדבר היה בחינת משה רבינו ע"ה שהוריד להם תורה ומן לחם מן השמים. ובחינת א"י היה לחם מן הארץ. ואמר הכתוב כי באכלכם לחם מן הארץ ביותר יוכלו להרים תרומה... כי בודאי אמרו המרגלים אמת, כי בהיותם במדבר היה טוב להם ונראה להם שח"ו יהיה ירידה בכניסתם לארץ...". המרגלים לא פחדו מעמי הארץ החזקים ומיכולת ההתגברות עליהם, שהרי כולם ראו "את מצרים מת על שפת הים". המרגלים חששו מעצם הצורך להקים צבא בכניסה לארץ - דבר שיוביל לביטול תורה עצום! החשש מפני "ארץ זבת חלב ודבש" נבע מהציווי "כי תבואו אל הארץ ונטעתם..." - אם נתחיל לבנות מדינה עם חקלאות, צבא, כלכלה, משטרה - תורה מה תהא עליה? זוהי בדיוק עצת המרגלים: להשאר בגלות "למען כבוד התורה"...

זו גם משמעות הבכי לדורות. העם אכן נענש במדבר ובזה סיים "לרצות" את עונשו. חז"ל, עם זאת, באים ללמדנו ששורש הטעות בחטא המרגלים היתה - אי ההבנה של יכולת מציאת ההרמוניה בין עולם התורה והרוח לעולם המעשה והטבע בארץ ישראל. טעות זו - היא היא הבכיה לדורות של העם. בכל פעם שהעם יטעה ביסוד זה, באופן שאינו בר תיקון - יבוא חורבן...

⁸ שפת אמת שלח לך, תרמא ד"ה בפסוק, תרמא ד"ה בענין.

שורש הטעות של חטא המרגלים הינו שורש התיקון של חודש אדר. מגילת אסתר מלאה בתיאורים של משתאות, "תצוגות יופי", מלבושים תמרוקים ועוד. גם מצותיו של חג הפורים הינן, על פי רוב, מצוות גשמיות למדי: סעודה, יין, מתנות, מלבושים ועוד. אולם דוקא מתוך "העיסוק החומרני" אנו מתחברים לקב"ה, כפי שמתרחש במגילה - העם זוכה לישועה מתוך כל המציאות הגשמית המתוארת במגילה. בחג הפורים אנו מגלים שניתן להגיע למדרגה בה הגשמיות לא סותרת את הרוחניות. באופן דומה, מסביר הראי"ה קוק⁹ את הסיבה לכך שפורים לא נתקדש במלאכה: "וע"כ יש לומר, דהאי טעמא דמלאכה לא קבלו עלייהו בפורים, דכהיום אין הגשמי מתנגד לרוחני. ע"כ בכל יו"ט, שעיקר התכלית של כולם שיהיה מקרא קודש להתענג על ה', לא יתכן להיות עסוק במלאכות חול... משא"כ היום שנהפכה הקללה לברכה, ואפילו עסוק במלאכה שם הוא מוצא אור הקדושה... ע"כ האור מגולה ע"י המגילה". זהו גם ההסבר לחשיבותו של חג הפורים על פני שאר המועדות. היתר המלאכה בפורים מלמד דוקא על מדרגתו הגבוהה.

יתכן וזו גם הסיבה לכך שאסתר אינה מטמאה את הידים. אין הדבר מסמל את זילותה של המגילה, אלא להיפך. בסמוך למגילה מותר להצניע אוכל. המגילה, יותר מכל כתבי הקודש האחרים, מלמדת אותנו שכתבי הקודש אינם סותרים את הגשמיות, את האוכל. זהו שורש שמחת חודש אדר. היכולת למצוא את ההרמוניה בין עולם הקודש לעולם החול.

⁹ עולת ראי"ה א, תמ.

ה. "ביד בניה של רחל עשו נופל"

סגולתו של פורים, להתגבר על סתירות החול והקודש, תבאר לנו ענין נוסף הקשור בפורים. חז"ל במדרש רבה¹⁰ עמדו על כך, שישנו "מקצב" דומה בין מגילת אסתר לסיפורו של יוסף: "ויהי כדברה אל יוסף יום יום - ר' יודן בשם ר' בנימין אמר: בניה של רחל ניסן שוה וגדולתן שוה - נסו שוה: 'ויהי כדברה אל יוסף יום יום', 'ויהי באמרם אליו יום ויום'. וגדולתן שוה: 'ויסר פרעה את טבעתו', 'ויסר המלך את טבעתו' - 'ויתן אותה על יד יוסף', 'ויתנה למרדכי' - 'וילבש אותו בגדי שש', 'ונתון הלבוש'... 'וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו', 'והרכיבוהו על הסוס ברחוב העיר'...". האם זהו דמיון מקרי, או שמא יש כאן קישור מכוון של המספר המקראי בקודש, בין שני הסיפורים?

מדרש נוסף, בילקוט שמעוני- בשלח, מביא קישור דומה: "ויאמר משה אל יהושע - ולמה אמר ליהושע? מפני שבא משבטו של יוסף. כתיב: 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. תצא להבה מבית יוסף ותאכל קש של בית עשו - זה יהושע שהרג עמלק. ר' פנחס בשם ר' שמואל בר נחמן - מסורת אגדה היא ביד בניה של רחל, עשו נופל...". מהו א"כ כוחם של בני רחל? מדוע הם ורק הם יכולים לנצח את עשו?

כאשר בוחנים את דמותו של יוסף, מגלים אנו את כל הניגודים שיוסף כלל בתוכו. יוסף, מחד, היה נער מוחצן, יפה תואר ה"מתקן בשערו, ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה"¹¹. הוא מסתבר וכמעט נופל בגלל תכונה זו. מאידך, יוסף מתגלה לנו כמאמין גדול, אשר למרות כל העובר עליו, אינו נוטש את אמונתו, ואפילו כאשר מקבל הזדמנות חד פעמית להנצל מיסוריו, הוא אינו נרתע מלומר

¹⁰ בראשית, פרשה טו.

¹¹ רש"י, ריש פ' וישב.

בבית עבודה זרה של פרעה, הרואה עצמו בתור אלהים: "בלעדי, אלקים יענה את שלום פרעה". אמנם, מיד אח"כ, נותן לפרעה תוכנית כלכלית מדויקת, של שר אוצר מדופלם. פרעה נפעם מיוסף. הוא הכיר שרים רבים שהתעסקו בעניני העולם, שרי משקים, שרי אופים. הוא הכיר גם חרטומים, שהיו מנותקים מן העולם. אמנם בדמויות מסוגו של יוסף, הוא לא נתקל מעולם. "הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו". פרעה אינו מכיר מודל של אדם שהוא גם איש- "מנטש", עם ראיה מציאותית, עם חזות "חילונית" קמעא, אבל מאידך רוח אלקים מפעמת בקרבו. לכן סיפורו של יוסף מקושר, עם מגילת אסתר. המסר של הסיפורים הוא דומה - מודלים של יכולת שילוב עולם הקודש והחול.

תכונה זו באה לידי ביטוי גם בדמותו של יהושע. חז"ל בילקוט שמעוני - פנחס, מתארים את הסיבות, בזכותן נבחר יהושע להנהיג: "ויאמר ה' אל משה קח לך - מה שבלבך, קח לך - מה שבדוק לך, את יהושע בן נון - אתה יודע שהרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד, שהוא היה משכים ומעריב בבית הועד שלך, מסדר הספסלים, ופורס את המחצלאות". האם העובדה שיהושע היה "שמש" טוב היא סיבה המצדיקה מינויו למנהיג העתיד להכניס את עם ישראל לארץ, דבר שאפילו משה לא זכה לו?!

יהושע הבין את מה שלא הבינו המרגלים, ולכן גם לא נפל בחטאם. יהושע הבין, שבבית המדרש חשובים האמצעים ללימוד - ספסלים ומחצלאות - לא פחות מאשר לימוד התורה שבו. כך גם בארץ ישראל. לא פחות מאשר לימוד התורה בארץ, ישנה חשיבות גם לפיתוח הכלים שיאפשרו את לימוד התורה: צבא, כלכלה משטרה וכו'. לכן זוכה יהושע להכניס את העם לארץ. יתכן וזו גם אחת מהסיבות, בזכותן זכה יהושע להיקשר גם הוא לפורים, ע"י ההלכה שעיר נחשבת מוקפת חומה דוקא אם החומה היא מימות יהושע בן נון...

סגולתם זו של בני רחל מתבטאת במדרש הנ"ל בילקו"ש. בית יעקב הוא אש ובית יוסף הינו להבה. מהו ההבדל בין אש ללהבה? אש זהו פוטנציאל הבעירה - הקודש, תורת יעקב. להבה הינה הביטוי הנגלה של האש. להבה אינה חומר, לא ניתן לאחוז בה באופן ממשי, אך למרות זאת היא נראית לעין. אמנם, הלהבה יכולה להראות רק כאשר האש נאחזת בחומר. הלהבה הינה הביטוי המוצלח ביותר מעולם הטבע, המבטא מציאות הכוללת בתוכה דבר מוחשי עם דבר מופשט, דבר נראה עם דבר בלתי ניתן לאחיזה - המחוברים זה בזה. זהו, כאמור, כוחם של בניה של רחל - שלוב הרוח הבאה מבית יעקב, עם כוחות עולם החומר. אמנם מנין יקח יוסף את כוחות החומר? מעשו. לכן לא נאמר - תצא להבה ותשרוף את בית עשו, אלא - ותאכל את בית עשו. פעולת השריפה לא משאירה שום זכר. לעומת זאת, פעולת האכילה, משאירה בגוף את הטוב ומחזקת אותו, אך גורמת לגוף לפלוט את פסולת האכילה. זהו כוחו של יוסף. הוא יודע לנצל את חומריותו של עשו, אך עם זאת לבודד ולפלוט את הרע שבה. הוא מקבל מיעקב את "בגדי עשו החמודות" והופכם ל"כתונת פסים"¹². לכן יוסף נקרא "שטנו של עשו"¹³. הוא שולל מעשו את זכות קיומו בעולם, בלוקחו ממנו את הדברים החיוביים הקיימים בו.

ו. קודש הקודשים

שרש השמחה בחודש אדר, המתבטאת ביכולת יישוב סתירות הקודש והחול, מסביר כאמור את חשיבותו היחסית של פורים כלפי המועדים האחרים. ע"פ יסוד זה, ניתן יהיה לברר את עדיפותו של פורים ע"פ יום הכיפורים.

¹² תרגום ירושלמי, בראשית מח כב.

¹³ מדרש רבה בראשית עג ז, רש"י בראשית כח לה.

יום הכיפורים הראשון של העם, הוא היום בו נמחל לעם על חטא העגל ובו קיבל העם את הלוחות השניים. במובן זה, יום כיפורים הוא תיקון לחטא העגל, כפי שפורים הוא תיקון לחטא המרגלים. כיצד, אם כן, מתבטא התיקון לעגל ביום הכיפורים?

אחד משרשי חטא העגל, מקביל הוא לזה של חטא המרגלים. נסיונו של העם בחטא העגל, ע"פ הכוזרי¹⁴, היה ליצור מודל, מעין זה שהיה בקודש הקודשים - הכרובים. חטאתם של העם היתה בכך שעשו זאת "בלי שבאה על כך מצות האלוק"¹⁵. מה היה ענינם של הכרובים אותו ניסו לחקות בחטא העגל?

מקום משכנם של הכרובים היה, כאמור, בקודש הקודשים מעל ארון העדות. מהי משמעות המושג "קודש הקודשים"? המושגים "קודש" ו"חול" ניתנים להגדרה באופן פשוט למדי. הקודש הינו כל דבר המובדל ומופרש מעניני החומר, ומקושר בקב"ה, ומאיך החול הינו כל דבר אשר אינו מחובר לקב"ה. מהו א"כ קודש הקודשים? הרב, באורות הקדש¹⁶ מגדיר את המושג בהאי לישנא: "יש עולם של חול, ועולם של קודש... העולמים סותרים זה את זה. כמובן, הסתירה היא סובייקטיבית. האדם בהשגתו המצומצמת אינו יכול לפשר בין עולם החול ועולם הקודש, ואינו יכול להשוות את סתירותיהן, והן אמנם מיושבות ברום עולם, במכון קודש הקודשים". כלומר: קודש הקודשים הוא חיבור עולם הקודש והחול, היכולת להתעלות מעל סתירות העולם ולגלות שהקודש והחול אינם סותרים זה את זה, אלא מביאים, בחיבורם העמוק והטהור, לשלמות הגדולה ביותר.

¹⁴ כוזרי, מאמר א, צז.

¹⁵ שם.

¹⁶ אורות הקדש ב, שיא.

כזה היה גם מקומן של הכרובים. ע"פ חז"ל, הכרובים היו בדמות של תינוק ותינוקת¹⁷, אשר היו מעורים זה בזה¹⁸, כלומר: מדובקים ומחוברים בצורת הזיווג. אכן, "בשעה שנכנסו נכרים להיכל, ראו כרובין המעורים זה בזה, הוציאו לשוק ואמרו: ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו?! מיד הזילום, שנאמר: כל מכבדיה הזילוה, ראו ערותה" (יומא נד:) במבט פשטני, מקומן של הכרובים לא יכירנו בבית המקדש, ובודאי שלא בבית קודשי הקודשים, לשם היה נכנס הכהן הגדול אחת בשנה בלבד. אמנם, זהו שיא עומקה של היהדות. התפיסה, בה אפילו קשר ברית בין זכר ונקבה, כאשר הוא מופיע בצורה הטהורה והקדושה, הינו חלק מעולם הקודש שלנו, ומקומו ביחד עם ארון הברית, בקודש הקודשים, ועל כך מרמזין דמות תינוק ותינוקת שעדיין לא טעמו טעם עבירה. התורה בחרה דוקא בחיבור זה של הכרובים, לסמל את קשר האהבה הנצחי והטהור בין כנסת ישראל לקב"ה. באופן דומה, מלמדנו שלמה המלך על אהבה זו שבין הקב"ה לכנסת ישראל באמצעות תיאורי האהבה הגשמיים ביותר. "אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא...שָׂאִין כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ כְּדָאֵי כְּיוֹם שְׁנֵתָן בּוֹ שִׁיר הַשִּׁירִים לְיִשְׂרָאֵל, שְׁכָל הַכְּתוּבִים קִדְשׁ, וְשִׁיר הַשִּׁירִים קִדְשִׁים"¹⁹. זהו קודש הקודשים גופא, יכולת החיבור בין אהבה טהורה ובין זהב וכסף לארון העדות. חיבור זה בא לידי ביטוי גם בעבודת הקטורת (קטר=קשר) בקודש הקודשים, המערבת סממנים שריחם טוב עם סממנים שריחם רע – קודש וחול.

מאחר וקודש הקודשים הינו יסוד הקשה לתפיסה, בשל השגתינו המצומצמת, לכן רק הכהן הגדול, שהיה גדול מאחיו, לא רק ברוחניות, אלא אף בנוי, בעושר ובכח²⁰, יכול היה להכנס לשם. הוא

¹⁷ רש"י, שמות כה יח. ספורנו, שמות כה כ.

¹⁸ יומא נד. ורש"י שם.

¹⁹ משנה מסכת ידים ג ה.

²⁰ יומא יח.

היחיד שהיה לו הכח האמיתי להבין וליישם את קודש הקודשים, ע"פ דמותו ותכונותיו הרוחניות והגשמיות.

בני ישראל, רצו גם הם לעבוד ולהדבק בקב"ה מתוך עולם החומר. לכן בקשו את עגל הזהב, שיהיה כמו הכרובים, אמצעי חומרי להדבק בקב"ה. העם מנסה דרך הזהב, דרך האכילה והשתיה לדבוק בשכינה, לאחר שמנהיגם, משה, נעלם: *"וישכימו ממחרת ויעלו עולות ויגישו שלמים וישב העם לאכול ושתו..."*²¹. אמנם, נפילת העם במקרה זה היתה ברגע בו הופר האיזון הדק, בין חיבור הקודש והחול: *"...ויקומו לצחק"*. מהו לצחק? מסביר רש"י ע"פ המדרש²²: *"לשון ע"ז... ד"א לשון עריות... ד"א לשון רציחה..."* העם נופל ושוקע בעולם החומר עד כדי ביצוע שלוש העבירות החמורות ביותר.

במהלך ההיסטוריה עובר העם תהליכים המקבילים לאלו שעבר בחטא העגל ובחטא המרגלים. בימי הבית ראשון, לא מצליח העם למצוא את האיזון בין החיים הארציים, לבין חיי הקודש ונופל בדיוק בנפילה של חטא העגל: שפיכות דמים, גילוי עריות, ועבודה זרה. בימי הבית השני, נופל העם בשורש הטעות של חטא המרגלים: העם אמנם עוסק בדבקות בתורה, אך הוא שכח דבר אחד בסיסי - *"דרך ארץ"* - החבור לחיים הארציים הפשוטים, המצוות ה"פשוטות" שבין אדם לחבירו, הנורמליות של החיים. כך נופל העם שנית, ע"י הפרת האיזון, אלא שבפעם הזו, ההפרה נגרמת דוקא מרוב חיבורו לתורה, בדיוק כמו בחטא המרגלים. זוהי משמעות הבכיה לדורות. שרש החטאים במדבר, אי מציאת האיזון העדין בין עולם הקודש והחול, הוא גם שרש החורבנות של בתי המקדש.

²¹ שמות לב ו.

²² רש"י, בראשית כא ט, על הפס' "מצחק את יצחק".

יום כיפורים הוא התיקון לסטייה מהדרך אשר נעשתה בחטא העגל. יום זה הינו תשובת המשקל לחטא העגל. כתיקון לאכילה ולשתייה בחטא העגל, איננו אוכלים ואיננו שותים. כנגד הציחוק של חטא העגל, אנו לא מצחקים - איסור תשמיש המיטה. כנגד ההתפרקות של "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב", אנו נכנסים ליום הרציני וה"ממוסד" ביותר אשר אינו מאפשר כל התפרקות. יום הכיפורים, הינו יום של התנתקות מן העולם הזה. ברם, בפורים אנו מגיעים למדרגת תיקון גבוהה יותר. אנו לוקחים את האכילה והשתייה והופכים אותם לעיקר מצוות היום. מול האכילה של חטא העגל, אנו מקיימים מצות סעודת פורים. מול השתייה של החטא, אנו מקיימים מצות שתייה של: "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע..."²³. מול ה"עגל מסכה" אנו לובשים מסכות ומגלים דרכן את הקב"ה. מול ההתפרקות של חטא העגל אנו לא מתנתקים מהעולם אלא חווים התפרקות של קדושה. אם ביום הכיפורים, רק כהן גדול, בפעם היחידה בשנה, נכנס לבית קדשי הקודשים, בפורים כל אחד מסוגל להגיע למדרגת קודש הקודשים. ביום זה ניתנת לכולנו הרשות להכנס אל "חצר בית המלך הפנימית, נוכח בית המלך --- אשר לא כדת".

זוהי גדולתו של פורים, אשר עולה במדרגתו אף על גדולתו של יום הכיפורים. בפורים מונח השרש לתיקון החטאים הקשים ביותר של העם: חטא העגל וחטא המרגלים.

ז. מדרגת תחיית המתים

שני המהלכים בהבנת סודו של פורים אשר נידונו לעיל, מתמזגים למעשה, לנתיב אחד, עמוק ומשולב. אחד מיסודותיה של תורת

²³ מגילה ז:

החסידות הוא יסוד ההעלם והגילוי. הארץ נקראת "עולם" מלשון העלם. בעולמנו נסתרים כל המושגים הרוחניים. איננו יכולים לחזות במחשבות בני האדם וברגשותיהם. שיא ההעלם מצוי ביחס שבין האדם לקב"ה. אין באפשרות האדם לראות את הקב"ה בחייו בעולם הזה: "כי לא יראני האדם וחי"²⁴. הדרך היחידה של האדם לראות את רבש"ע הינה "לצאת מן העולם" לעולם הבא שבו - "צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה"²⁵. אמנם, תכלית האנושות היא לגלות את הקב"ה כאן בעולם - להסיר את ההעלם מן העולם. להגיע למצב של "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"²⁶, "והיה ה' למלך על כל הארץ"²⁷, "וכל בני בשר יקראו בשמך...". ההסתרה הגדולה ביותר של האדם, כאמור, היא גופו ובשרו. אם כן, מה תהיה מדרגת עולם התיקון? האם יהיה זה עולם רוח בלבד, ללא גוף?

את מדרגת עולם התיקון, מבאר הרב חרל"פ ב"אורי וישעי"²⁸. העולם הזה והעולם הבא הינם שני עולמות המתקיימים במקביל. הדבר החוצץ בינם הוא המוות. ברגע בו מתנתק האדם מגופו הוא עובר לעולם הבא, ונשמתו חוזה בזיו השכינה. "אולם, התכלית המבוקש הוא שלא רק הנשמות יהנו מהאור הנפלא הלזה, כ"א גם פה בעולם הזה לא תהיה שום חציצה בפני עולם הנבדל - עולם הבא. שלא רק הנשמה תחזה כ"א גם 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר'²⁹, ושיתאחדו יחד כל העולמים כולם, להיות 'ה' אחד ושמו אחד"³⁰. מדרגת תחיית המתים תהיה מדרגה בה ניתן יהיה לראות את הקב"ה כאן בעולם, דרך הבשר, וממילא אז יתקיים

²⁴ שמות לג ב.

²⁵ ברכות יז.

²⁶ ישעיה יא ט.

²⁷ זכריה יד.

²⁸ אורי וישעי, מאמר ו.

²⁹ ישעיה מ.

³⁰ זכריה יד.

בנו המקרא "בלע המות לנצח"³¹ - לא תהיה עוד מטרה למוות, שהרי ניתן לראות את הקב"ה כאן בעולם. מחיצת המוות המפרידה בין העולם הזה, לעולם הבא ולגילוי הקב"ה - תעלם. זוהי מדרגה בה יתגלה העולם הבא הנצחי, בתוך העולם הזה, וזוהי כאמור פסגת תפקידה של האנושות.

בפורים מגיעים אנו למדרגת "מעין תחיית המתים". בזכות מציאת השילוב בין הגוף לרוח מגלים אנו את הקב"ה מתוך ההסתר. בפורים הגוף אינו מתנגד לנשמה, ולכן מסוגלים אנו לגלות את הקב"ה מתוך גופנו, ללא כל צורך בהתנתקות מהעולם הזה, כפי שחויבנו לעשות ביום הכיפורים. פורים, הינו החג המקרבנו יותר מכל להבנת מציאות העולם העתידי - עולם התחייה. זוהי חשיבותו. יתכן וזוהי גם משמעות מדרש חז"ל³² על רבה שהשתכר בפורים, שחט את ר' זירא ולמחרת החייהו. חז"ל רמזו לנו במדרש על עיצומו של יום זה – תחית המתים. על כן כיפורים הינו רק כ-פורים, ולכן רק פורים לא יתבטל לעתיד לבא, כי הוא גופא חלק ממציאות העתיד. לעת"ל יהיה "כל יום פורים"...

יהי רצון, שנזכה להגיע בפורים לחווית מדרגה זו של עולם התיקון, שנזכה להשכיל ולהעזר בסגולתו של יום חשוב זה על מנת "להסיר תחפושותינו" ולגלות את ה"אני" האמיתי שלנו, ובזכות עוצמתו של יום זה, נקבל הכח ב"ה, לרומם את כל העם ואת כל העולם, לקראת המציאות של ימות המשיח ותחיית המתים, בב"א.

³¹ ישעיה כה ח.

³² מגילה ז.

מגילה כשרה בפני כל אחד ואחד,

ואמירת עשרת בני המן; בגדרי שומע כעונה

הרב יצחק שטינברג שליט"א

ראש בית המדרש ארץ חמדה – רעננה

א. מקור דין "שומע כעונה"

הרמב"ם פותח את הל' מגילה (פ"א ה"א) במילים אלו: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים, **והכל חייבים בקריאתה** אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים" וכו'. אם כך, מדוע לא כל אחד ואחד קורא את המגילה בעצמו, כמו שכל אחד מניח תפילין בעצמו ונוטל לולב בעצמו? לזאת באה ההלכה הבאה ברמב"ם (שם ה"ב): "**אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו**, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא".

מאיזה דין יצא השומע ידי מצות הקריאה? וכי הרואה אדם שמניח תפילין או נוטל לולב – יוצא ידי חובתו כאילו עשה המצוה בעצמו?

אלא חודש כאן דין של "שומע כעונה"¹. במצוות התלויות בדיבור – השומע מבר-חיובא את דיבור המצוה וכיוונו שניהם לצאת ולהוציא – יצא השומע ידי המצוה כמו המדבר עצמו.

במאמר זה ננסה לרדת לעומקם של דברים בגדר דין "שומע כעונה", ונראה בזה דעות שונות של גדולי האחרונים עם נפק"מ למעשה.

מקור דין שומע כעונה נמצא **במסכת סוכה** (לח ע"ב) – "הלכתא גבירתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא (רש"י: ממה שאנו רואים שנוהגין עכשיו בימינו בבתי כנסיות כדמפרש ואזיל וכו')... הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה (רש"י: ובברוך הבא סומכין עליו ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הללויה, מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אע"פ שלא ענה יצא)... אתמר נמי אר"ש בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע כעונה? דכתיב 'את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה' (מלכים ב כב, טז) וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן, דכתיב 'ויקראהו שפן לפני המלך' (שם שם, י)? אלא מכאן לשומע כעונה".

למדנו מכאן שישנם שני מקורות לשומע כעונה: א. הפסוק בספר מלכים; ב. מנהג קריאת ההלל.

¹ מעניין לציין שאין בכל היד החזקה לרמב"ם שום איזכור של המושג "שומע כעונה", אע"פ שנראה לקמן שזהו מושג המופיע מפורש בש"ס. אבל נראה ברור ממספר הלכות במשנה תורה, שהן מבוססות על דין זה, כדוגמת ההלכה המוזכרת כאן מהל' מגילה. וכן ראה בהל' ברכות פ"א הי"א – "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך". והסביר הכס"מ שם – "ובפרק לולב הגזול (סוכה ל"ח) אסיקנא דשומע כעונה א"כ כיון ששמע הברכה מתחלה ועד סוף יוצא י"ח". היינו שגם הלכה זו ברמב"ם נסמכת על דין זה.

נחלקו האחרונים בהגדרת דין זה ובאופן פעולתו – כיצד עובד הדבר שהשומע מפי אחר נחשב כאילו הוא עצמו אמרו?

ב. שומע כעונה בברכת כהנים – שיטת ה"בית הלוי": שמיעה היא אופן של דיבור

ה"בית הלוי" על התורה (לאחר החידושים לחנוכה) דן במקרה מעניין: "מה שאמר חכם אחד בברכות כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה". יוצא ה"בית הלוי" לדון בפסק זה, אם נכון הוא.

בתחילה מחזק ה"בית הלוי" את הפסק בעזרת דיוק ממשנה במגילה. אך לבסוף מסיק, לפי אופן הבנתו מושג זה, שאין הפסק נכון, ואין כהן יכול לצאת בברכת כהנים ע"י דין שומע כעונה (והמשנה במגילה תוסבר באופן אחר).

החיזוק של "בית הלוי" לפסקו של אותו חכם אחד: "הנה אם היה מקום לומר כן, בודאי דהיינו מרויחין בזה לפרש לשון המשנה במסכת מגילה (פ"ד מ"ה) – "המפטיר בנביא הוא פורס על שמע וכו' והוא נושא את כפיו", דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות דהא כל כהן נושא כפיו?² ולפ"ז ניחא דהוא יאמר הפסוקים להוציא שארי הכהנים"³.

² מפרשי המשנה שם כתבו כמה אופנים (אחרים) להסביר משפט זה: התויו"ט כתב – "משום סיפא נקט לה דאילו קטן לא. אי נמי שהוא מתחיל כאילו הוא הגדול שבהם". ובתפארת ישראל (אות לח) כתב כעין הפירוש השני של התויו"ט – "אם הוא כהן. דאחד מהכהנים מתחיל, ואחריו מתחילין כולן, וכן כשמסיים הוא, מסיימין כולם". וברעק"א על הגליון שם הביא בשם הטורי אבן "די"ל למאי דקיי"ל בש"ע סימן קכח סעיף כה הוא מסוגיא דסוטה דף לח. דבהכ"נ שכולה

אך מיד דוחה ה"בית הלוי" אפשרות כזו של ברכת כהנים מדין שומע כעונה (את המשנה במגילה ניתן לבאר כאחד הפירושים המופיעים בהערה 2): "אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא. אבל ברכות כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו, וכמו דנפקא לן בסוטה (לח ע"א) מקרא ד'אמור להם', ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא. ועיין במג"א סי' קכח סקי"ז שכתב בשם מהרי"ט דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני הטירוף, וזה לא קאי רק על הברכה שמקודם דבה מהני שומע, אבל הפסוקים ודאי נראה דלא מהני".

ה"קהלות יעקב" (ברכות סי' יא) מזהה את הבנת ה"בית הלוי" עם צד אחד בחקירה שנביא לקמן בשם החזו"א (או"ח סי' כט אות ג) בהסבר גדר "שומע כעונה" – "השמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור". כך משמע מלשון ה"בית הלוי" – "ענייתו של הכהן השומע". וכך יוצא גם מעצם הדין שהוא מלמד אותנו – "אבל ברכות כהנים דצריך קול רם... ובזה לא שייך שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא". השמיעה היא אחד ממיני הדיבור (כפי שאכן קורה במציאות, שישנו קול פנימי בתוך האדם, כאילו הוא מדבר בתוך הווייתו), היינו

כהנים אם אין שם אלא יו"ד כולם עולים לדוכן, יש שם יותר מעשרה היתירים מעשרה יעלו לדוכן והעשרה עונים אחריהם אמן עיי"ש. ולזה קמ"ל במתני' היכי דאין כולן עולים – המפטיר בנביא הוא מן העולים".
³ אחד ממפרשי המשנה – ה"בית דוד", כותב בדיוק כך על משנה זו במגילה – "קורא המפטיר נשאל כפיו, היינו שהוא המברך בקול רם, והאחרים העומדים עמו על הדוכן מברכים בלחש, וכך מנהגם של הרבה קהילות עתיקות שבמלכות אבויא בערי פיימנטי, ומשנתנו מקור למנהגם".

כדיבור עצמי של השומע, אלא שהוא בלחש, ולכן לא מהני לברכת כהנים.

ג. שיטת החזו"א – ב"שומע כעונה" יוצאים ידי חובה גם במצוות הדורשות תנאים נלווים

החזו"א בהל' ברכת המזון (או"ח סי' כט) מעלה חקירה בהבנת דין שומע כעונה – "הא דאמרינן שומע כעונה, אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד, או שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע, ע"י שמיעה, ויוצא יד"ח בשיתוף, השמיעה, והדיבור של חברו".

הצד הראשון של החקירה הוא כהבנת ה"בית הלוי" דלעיל, כפי שהוסבר עד כה.

החזו"א מצדד כהצד השני בחקירתו, בהביאו לכך מספר ראיות חזקות. לקמן נרחיב בהבנת עצם הצד השני של החזו"א, אך ראשית נפרט את ראיותיו, שהן מהוות קושיות נגד האפשרות הראשונה:

1. בברכת המצוות הכלל הוא שאע"פ שיצא מוציא, וסיבת הדבר היא משום שכל ישראל ערביין זה לזה. לכאורה מדוע צריכין לטעם זה, הרי אם שומע כעונה הוא כהצד הראשון לעיל, שהשמיעה עצמה היא כדיבור, אזי מספיק ששומע את הברכה כדי שייחשב כאילו הוא אומר, גם ללא דין ערבות. ואפילו אם אין המשמיע מתכוון להוציאו, או שאינו בר חיובא כלל – לכאורה יכול השומע לצאת מחמת שהוא שומע את המילים ומתכוון לשם מצוה – והרי זה כמין ממיני הדיבור!

2. ישנה רשימה של מצוות בדיבור, שיש להן תנאים נלווים, וברור הדבר שיוצאים בהם ידי חובה ע"י "שומע כעונה":

א. ישנה דעה הסוברת, שבמצוות התלויות בדיבור, אם לא השמיע לאוזנו לא יצא⁴. פשוט שגם לפי דעה זו קיים הדין העקרוני של שומע כעונה, ויוצא השומע בצורה זו אע"פ שלא השמיע לאוזנו. אם היינו אומרים שבשומע כעונה, השמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אזי לא מובן כיצד לפי מ"ד זה יוצאים בהכי, הרי זה כדיבור חלש שלא השמיע לאוזנו?

ב. מגילה שקראה ע"פ לא יצא, א"כ כיצד השומע יוצא בקריאת מגילה ע"י שומע כעונה, אם הפירוש הוא שהשמיעה כדיבור, אכתי הוי ע"פ?

ג. התוס' בפסחים צט ע"ב ד"ה לא יפחות הסתפקו אם בקידוש צריך כוס לכל השומעים, והיינו שעל הצד שהפי' בשומע כעונה הוא שהשמיעה הוי כדיבור, חסר התנאי שיהיה על הכוס. אך להלכה קיימ"ל שאין צריך כוס לכל אחד, ואם נכון הדבר כהבנה זו בשומע כעונה – חסר לשומע את האמירה על הכוס?

לאור כל זאת מסביר החזו"א את המושג "שומע כעונה" בדרך השניה שהובאו לעיל: השומע יוצא בשיתוף עם דיבור המשמיע המתייחס אליו.

ממילא בעיני דיבור של מצוה מצד המשמיע, כי הוא מהווה חלק מקיום המצוה של השומע. לכן אילולא דין ערבות, במצות קריאת שמע למשל, היה נחשב הדבר מצד המשמיע כקורא בתורה

⁴ דעת ר' יוסי – ברכות טו ע"א. ומוכח בגמרא שם, וכן במגילה יט ע"ב, שזו דעתו לא רק בק"ש שנאמר בה "שמע", אלא גם בשאר מצוות הדיבור כגון ברהמ"ז, מגילה ותרומה. ועי' בתוס' בשני המקומות, שדנו מנין הגמ' ידעה זאת.

בעלמא (במקרה שהמשמיע כבר יצא ידי חובתו), ולא כדיבור של מצוה. רק מצד הערבות יוצא שהמשמיע אומר דיבור של מצוה, כי הוא מוציא את השומע. יוצא שרק מחמת שחידשה תורה דין שומע כעונה, ומחמת הערבות, וכוונת שני הצדדים לצאת ולהוציא – **"מתאחדים השומע והמשמיע, ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה"** (-כלשון החזו"א שם). והלכך צריך דעת השומע (לצאת ידי חובה) והמשמיע (להוציא את השומע ידי חובה), משום שבלא דעתם אין משתתפים הדיבור והשמיעה, ואין הדיבור של מצוה, ולא השמיעה שמיעת קריאה של מצוה. ולכן צריך שהמשמיע יהיה מחוייב בדבר, כי רק בזה שייך צירוף השומע למשמיע סביב דיבור של מצוה, דאחרת יהיה זה רק דברי רשות שהשומע מתחבר אליהם, ובכך לא יוצאים ידי מצוה.

גם ענין התנאים הנלווים למצוה מלבד עצם הדיבור, ומועילים גם כלפי השומע – מובן לפי דרכו זו של החזו"א. וכך הוא כותב – "כיוון שענין שומע כעונה הוא **התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע**, לכן אף במצוות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ"מ יוצא בשמיעה". היינו שהדיבור – על כל מרכיביו – מיוחס לשומע וחל עליו.

לכן – א. מובן שאפילו למ"ד שצריך להשמיע לאוזנו – יצא השומע, כי המדבר השמיע לאוזנו, וזה מתייחס גם לשומע; ב. קריאת המשמיע את המגילה הוי כדידיה של השומע, ולכן יצא, כי המשמיע קורא מתוך הכתב; ג. דיבור המשמיע הנשלם בכל תנאי המצוה – שאומר קידוש על הכוס – כדידיה דמי (ומוסיף החזו"א שכן נמצא בשו"ת בית שלמה סי' יז).

מתוך כך, יוצא החזו"א לדון נגד דבריו של ה"בית הלוי", הפוסל ברכת כהנים ע"י שומע כעונה, משום דבעינן קול רם, ומרכיב זה איננו מתקיים בשומע. אך דוחה זאת החזו"א לאור דבריו, שכן ענין זה של קול רם אינו שונה מכל תנאי נלווה לשאר מצוות, כמו כוס ומגילה. עצם מצות ברכת כהנים מתקיימת בדיבור, ומתלווה אליה תנאי נוסף שיהיה בקול רם. א"כ כמו שמצינו בשאר מצוות שקיום התנאי ע"י המשמיע מתייחס לשומע, ויוצא השומע בהכי, ה"ה לברכת כהנים, שיכול כהן שומע לצאת בברכת כהן משמיע שאומרה בקול רם, כיוון שנשלמו תנאי המצוה אצל המשמיע, וסגי בהכי גם לגבי השומע. ומסיים החזו"א בצ"ע.

ד. הבנת ה"קהלות יעקב" את שיטות ה"בית הלוי" והחזו"א – מחלוקת קיצונית

ה"קהלות יעקב" (שם) מביא מח' אחרונים זו בגדר דין שומע כעונה. בתחילה מביא את דעת ה"בית הלוי", ומבארו מצד שהשמיעה היא כאחד ממיני הדיבור, ויוצא י"ח בשמיעה עצמה. אח"כ מביא את ראיות החזו"א לצד השני – שדיבור המשמיע מתייחס לשומע, ולכן מועיל גם להוציאו ידי חובת כל תנאי המצוה. [תוך כדי הבאת ראיות החזו"א, מנסה ה"קהלות יעקב" ליישבם אליבא דה"בית הלוי" אחת לאחת (ראה שם)].

מהי הבנת ה"קהלות יעקב" בשיטת החזו"א?

באות ג שם, מביא ה"קהלות יעקב" ראייה ("גדולה לכאורה", כלשונו שם) משלו, כדברי החזו"א (אנו לא נביא כאן את עצם הראיה, אלא

רק נדלה ממנה את הבנת ה"קהלות יעקב" בשיטת החזו"א) – "דדין שומע כעונה הוא **שיוצא במעשה חבירו**, ולא שהשמיעה עצמה מחשבא כקריאה". ובהמשך שם כותב ה"קהלות יעקב" בתה"ד – "וכל זה מסתבר אי נימא דענין שומע כעונה הוא דמעשה חבירו שעושה בעדו פוטרנו **כעין ענין שליחות**..."

לשון כזו מופיעה פעם נוספת בהמשך ה"קהלות יעקב" (אות ד), כאשר הוא מביא עוד ראייה לכיוונו של החזו"א – "אבל אם נאמר דענין שומע כעונה הוא שמעשה המשמיע מתחשב גם לגבי השומע כקריאה **וכעין ענין שליחות**..."

כמו-כן בהמשך (בסוף האות הנ"ל) מופיע ביטוי דומה – "ומשמע קצת מלשון זה דמה שיוצא בקריאת חבירו הוא **מענין סוג שליחות, דמעשה הקורא הוא כאילו קראו הוא**, וזהו כדברי החזו"א..."

מכל זה רואים שה"קהלות יעקב" הבין את דעת החזו"א, בהבנת דין שומע כעונה, כעין שליחות. היינו שהמצוה כולה נעשית ע"י המשמיע, אלא שהיא מתייחסת לשומע בעזרת מושג השליחות, שנעשה המשמיע כשלוחו של השומע בקיום המצוה, וכך יוצא השומע ידי חובת המצוה.

ממילא, לפי הבנתו, יש כאן מחלוקת קיצונית בין ה"בית הלוי" לחזו"א: **"ל"בית הלוי"** כל המצוה נעשית ע"י השומע, והוא הדמות המרכזית בביצועה (כאשר המשמיע מהווה רק עזר צדדי ליצירת מציאות של שמיעה). ואילו **לחזו"א** כל המצוה נעשית ע"י המשמיע, תוך קיום כל תנאי המצוה על-ידו, והוא הדמות המרכזית בענין (אלא שבעזרת מושג השליחות מתייחס הדבר לשומע).

ישנם מספר קשיים להבין את מושג שומע כעונה מדין שליחות, כפי שהבין ה"קהלות יעקב" את שיטת החזו"א⁵.

נמנה את הקשיים אחת לאחת:

1. אם שומע כעונה פועל מדין שליחות, מדוע יש צורך להיות שומע, היינו להיות נוכח בעת הדיבור, הרי באופן רגיל לא צריך המשלח להיות נוכח בעת קיום המצוה ע"י שלוחו, ויוצא בכל-זאת ידי המצוה, כי היא מיוחסת אליו.

2. מדוע יש כלל צורך במושג חדש של שומע כעונה, אם זה פועל מדין שליחות, מספיק להשתמש בדין הקיים.

3. הביטוי "שומע כעונה" עצמו מורה יותר על מרכזיות השומע, שהמצוה מתבצעת ע"י השמיעה (יותר לכיוון ה"בית הלוי"), הנחשבת כדיבור, ולא בכיוון שהמצוה מתבצעת ע"י המשמיע ורק מתייחסת לשומע מדין שליחות.

4. החזו"א עצמו לא הזכיר אף לא פעם, לכל אורך הסימן הדין בנושא זה, את מושג השליחות. ולכאורה הדבר מתבקש, לפי הבנת ה"קהלות יעקב" את שיטתו.

5. המג"א (או"ח סי' פה סק"ב) מביא דין בשם הט"ז והש"ך ביו"ד סי' א סע' י, שכשהוא ערום וחבירו מברך אסור לכונן לשמוע הברכות לצאת בברכתו, דליכא למימר ביה שומע כעונה דהא אסור לענות. עכ"ד. והרי אם שומע כעונה פועל מדין שליחות, אכתי היה

⁵ אמנם ה"קהלות יעקב" מדגיש לאורך כל הסימן, שזהו כעין ענין שליחות, משמע שאין כוונתו להשוותם ממש. אך הביטוי המופיע בסוף – דמעשה הקורא הוא כאילו קראו הוא, מורה שאכתי פועל ממש כדין שליחות, וה"מעין" בא לאפוקי מדינים צדדיים בדיני שליחות, שאינם קיימים כאן. אך אכתי לגבי צורת הפעולה, שומע כעונה דומה לגמרי לשליחות, לדעת ה"קהלות יעקב". והדברים יתבהרו בעז"ה בהמשך.

אפשר לצאת ידי חובה כשהאחר מברך, אפילו אם השומע ערום, כי הברכה מתבצעת כולה ע"י המברך (השליח), ומיוחסת לשומע, ומה איכפת לן שהשומע אינו יכול לברך באותו רגע, הרי אין צורך שיהיה באפשרותו לעשות הדבר בזמן ששליחו מוציא. (כעין מקרה ששלח שליח לקדשו לאשה פלונית, שאין צורך שיהיה המשלח ער בזמן הקידושין, אע"פ שישן אינו יכול לקדש, אך העיקר שהשליח יבצע את הקידושין כראוי, והדבר יתייחס למשלחו באשר הוא. ראה גיטין ריש פ' שביעי). מכאן שהשומע נחשב עושה הפעולה ממש, ולכן בעיני שיוכל לעשותו בפועל ממש.

אי לכך, ברצוני להציע, בעזה"י, הסבר אחר בשיטת החזו"א.

ה. הסבר אחר בשיטת החזו"א – השומע מתאחד עם המשמיע (בשונה מהרהור)

נקדים שאלה גדולה בנושא שלנו: מה ההבדל בין שומע כעונה (שיוצא ידי המצוה) לבין הרהור לאו כדיבור דמי (-לפי רב חסדא בברכות כ ע"ב, וכפי שנפסק בשו"ע)? הרי בשני המקרים אינו מוציא את המילים בפיו, אלא רק עוברים במחשבתו, א"כ מדוע יש לשמיעה מעלה על הרהור?

התשובה ברורה. בהרהור לא יצא קול לאויר העולם כלל, ואילו בשמיעה ישנו קול דברים בעולם, אלא שאינו הקול של האדם השומע אלא של אחר המשמיע. כיצד הופך קולו של המשמיע למעליותא לגבי השומע, כך שלא ייחשב אצלו כהרהור בעלמא? דבר זה קורה ע"י חיבור והתאחדות ביניהם, היוצרים מצב

שהשומע מהרהר במילים מדוברות, לעומת המצב בהרהור גרידא, שבו האדם מהרהר במילים שמקורם במחשבה בלבד.⁶

א"כ יוצא, שהפיכה זו מהרהור (שלאו כדיבור דמי) לשומע (שהוי כעונה) מתחוללת עקב המדבר, שהוא המקנה לשומע את המעמד שלו, המוציאו ממצב הרהור ומכניסו למצב שמיעה. לפי זה ניתן לומר, ששומע כעונה פירושו שלעולם המצוה עצמה מתבצעת ע"י השומע, אלא שהיא מוגדרת ע"י המשמיע. היות והמשמיע הוא הנותן לשומע את כל תקפו, ממילא הוא גם המגדיר שמיעה זו מהי, ומה כלול בה. אין כאן שייכות לשליחות כלל, אלא זוהי "פעולת שמיעה", המוגדרת מצירוף שני אנשים, שומע ומשמיע, יחדיו.⁷ ואולי ניתן להוסיף ולומר, שהשומע מתמזג עם הקול שהשמיע המשמיע, כביכול נהפכו לגוף אחד שהקול יצא מביניהם. כל זאת

⁶ רעיון זה רמוז בתוס' בברכות כ ע"ב ד"ה כדאשכחן.

⁷ לאור חילוק זה בין הרהור לבין שמיעה – ניתן להבין היטב את נימוקיו של הגרש"ז אוירבך צ"ל להלכה שפסק בדבר אדם שאיחר לביהכ"ס בבקרו של יום הפורים, והגיע בדיוק כשעמדו לקרוא את המגילה, אלא שהוא טרם הספיק לומר ברכות התורה, ואין לו מנין אחר לשמוע בו את המגילה מאוחר יותר. שפסק הגרש"ז א בזה, שלא יאמר ברכות התורה, כדי שלא להפסיד את קריאת המגילה בציבור (מובא ב"הלכות שלמה" על המועדים, פורים, פרק תשעה עשר, סע' ח. נימוקיו לפסק זה (כמובא בדבר הלכה אות יג, ובארחות הלכה הערה 26 שם): א. בשעת הדחק מותר בתלמוד תורה אף קודם ברכה, לפי שאין זה דנין ברכות הנהנין; ב. בכה"ג יש לסמוך על השיטות שקריאת מגילה איננה נחשבת כת"ת גמור, אלא כקיום מצוה, וממילא אינה חייבת בברכת התורה. ע"ש. ולכאורה היה מקום להקשות – מדוע לא נימק זאת הגרש"ז בנימוק פשוט ביותר: להלכה נפסק השו"ע שהרהור לאו כדיבור דמי, ולכן התיר להרהר בדברי תורה קודם ברכת התורה (בניגוד לשיטת הגר"א הסבור שנקטינן הרהור כדיבור דמי, ולכן לשיטתו אסור אפ"י להרהר בדברי תורה קודם הברכה). לכן יכול לשמוע מקרא מגילה גם קודם ברכת התורה, כי זה הרהור בעלמא? אלא הסיבה היא פשוטה וברורה – השומע מקרא מגילה איננו בגדר מהרהר, אלא בגדר שומע כעונה, ונחשב כקורא בעצמו, ולא כמהרהר גרידא. לכן לא יכול היה הגרש"ז להשתמש בנימוק זה לדין הנ"ל שפסק. ודו"ק.

מחמת קבלתו את הדברים, וכוונת שני הצדדים לצאת ולהוציא. (מעין המיזוג של איש ואשה – משפיע ומקבל – לגוף אחד)⁸.

מעתה נחזור לדברי החזו"א, ולראיותיו, ובדוק אם כל זה יכול להוות הסבר טוב לשיטתו.

ראשית, הביטויים עצמם של החזו"א, בהגדרו דין זה, נראים כתואמים להפליא להגדרה זו: **"שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע, ע"י שמיעה, ויוצא יד"ח בשיתוף, השמיעה, והדיבור של חברו"**. אמנם היה אפשר להבין כדעת ה"קהלות יעקב" שהביטוי "מתייחס אליו" מורה על דין שליחות. אך לפי דברינו ניתן להסבירו אחרת, שהדיבור של המשמיע מיוחס לשומע בבחינת הפיכתו לפעולת שמיעה בניגוד להרהור בעלמא, וממילא נוצרת שותפות – התמזגות – בין שניהם. היינו שאין זו התייחסות דינית גרידא (כמו בשליחות), אלא זו התייחסות מציאותית יוצרת, המובילה בעקבות כך להשלכות דיניות מהמשמיע לשומע, בתור מגדיר השמיעה. הבנה זו מתחזקת מהמשך המשפט בחזו"א – **"ע"י שמיעה"**, דהיינו שזו התייחסות מציאותית, בעקבות מעשה השמיעה יש כאן התייחסות של הדיבור לשומע (ולא בעקבות דין השליחות, שאז היה החזו"א צריך לומר **"ע"י שליחות"**, שהיא העיקר, ולא עצם השמיעה). ולכן מובן גם ההמשך, בדבר היציאה ידי חובה **"בשיתוף השמיעה והדיבור"**, שלפי דברינו מדויקים הדברים, שזוהי אכן יצירה משותפת של דיבור ושמיעה ביחד המובילים לדין שומע כעונה (דלא כמו בשליחות, שהעיקר הוא

⁸ רמז קל לכיוון זה יש לראות בהסברו של המהר"ל לדינו של המקבל לשון הרע, בנתיבות עולם ח"ב נתיב הלשון פרק ז – "וכן המקבל לשון הרע ג"כ דינו ומשפטו כך, כי המקבל יש לו משפט האומר בכל דבר, שכן אמרו (סוכה לח ע"ב) כי השומע הוא כמו העונה, ובפרט כאשר השומע שייך אל הדבר כמו העונה... ומפני כך שניהם יש להם משפט אחד...".

מעשה השליח המתייחס אח"כ למשלח, ולא נוצר כאן שיתוף הדדי (מהותי).

גם הביטויים של החזו"א בהמשך – **"מתאחדים השומע והמשמיע, ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה"**, או **"שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע"**, מורים על יצירה משותפת שוות-ערך בין השומע והמשמיע, שרק בהתאחדם יחד נוצר דין שומע כעונה. ובעקבות כך "מתייחס גם הדיבור למצות השומע", היינו שהמצוה נעשית ע"י השומע, אלא שהדיבור מיוחס לשמיעה בהפיכתו אותה לכזו. ועקב כך יש בכחו של הדיבור על כל מרכיביו להגדיר את השמיעה ככוללת את כל המרכיבים הנלווים, כדברי החזו"א מיד בהמשך לציטוט השני דלעיל – "לכן אף במצוות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ"מ יוצא בשמיעה".

מכאן נצא להבין את ראיותיו של החזו"א לשיטתו, לאור הסברנו בדעתו:

א. לגבי הצורך בכוונת שומע ומשמיע לצאת ולהוציא (כדי לקשר ביניהם), וכן שיהיה המשמיע מחוייב בדבר (כדי שזה יהיה דיבור של מצוה) – מובנים מאוד הדברים. הרי אמרנו שלולא התאחדות שומע ומשמיע, היה זה נחשב כהרהור בעלמא. לכן נצרכת הכוונה לצאת ולהוציא, כדי שאכן יהיה חיבור בין הדיבור של המשמיע לבין שמיעת השומע, דאחרת ייחשב הדבר אצל השומע כהרהור בלבד. הכח של דיבור המשמיע להפוך את השני לשומע את דיבורו ולא רק למהרהר בו, ובעבות כך להתאחד ביניהם על הקול שהושמע – נובע מהרצון שלהם להתחבר יחד, והיינו ע"י כוונה משותפת לעשות המצוה, האחד בעזרת השני. ולכן גם בעיני המשמיע יהיה

מחוייב בדבר, כי הדיבור הוא המגדיר את השמיעה. ואם אין זה דיבור של מצוה, כי המשמיע אינו מחוייב בדבר, אזי גם השמיעה איננה כזו. ומה שהשומע מתכווין לצאת בכך ידי מצוה, עליית מדרגה נוספת זו הרי היא בגדר הרהור בעלמא, שכן אין היא מחוברת לדיבור באיכות כזאת שיצא לאויר העולם.

ב. כל שלוש הראיות של החזו"א בהמשך, מכך שגם תנאים נלווים לדיבור נזקפים לטובת השומע (השמיע לאוזנו, קריאת מגילה מתוך הכתב, קידוש על הכוס) ג"כ מסתדרים יפה. דהיות והדיבור הוא הוא היוצר את השמיעה, אזי הוא ג"כ המגדירה. והם נעשים שותפים יחדיו על דיבור זה. לכן כאשר הדיבור הוא באיכות כזאת הכוללת את התנאים הנלווים למצוה (השמעה לאוזניים לר' יוסי, מגילה, כוס) – זוהי גם דרגת השמיעה של השומע, ששומע דיבור באיכות כזאת ומתחבר אליו, ונחשב הדבר שמקיים מצוותו בצורה מושלמת.

כמובן, שבדרך זו בהבנת החזו"א, מסתלקות מאליהן כל הקושיות שהקשינו לעיל על ה"קהלות יעקב", לפי הבנתו את שיטת החזו"א. דוק ותשכח.

ו. מקור להבנה זו מהפסוק

מצאתי קישור נפלא להסבר זה, מגוף המקור בתנ"ך לשומע כעונה. בשו"ת הר צבי (חלק או"ח סי' נז) מביא את דברי ה"טורי אבן" (מגילה יט ע"ב) שג"כ עומד על החילוק שבין הרהור לשמיעה: שאפילו למ"ד הרהור כדיבור דמי, לעולם נחשב הדבר כדיבור בע"פ, לכן ביחס לקריאת מגילה – השומעים, שלא מונחת מגילה כתובה לפנייהם – אינם יכולים לצאת ידי חובה ע"י ההרהור במילים ששומעים מהקורא. לעומת זאת מטעם שומע כעונה שפיר יוצאים

ידי חובה בהכי, כי הם שומעים את קריאת הקורא שהוא קורא מתוך הכתב. (אין הגדרה מדויקת בטו"א באשר לצורת התרחשות הדברים, אך ההסבר שלנו לעיל מתאים היטב לדבריו). מוסיף על כך ה"הר צבי", שענין זה שהשומע בעל-קורא הקורא מתוך הספר נחשב כעונה מתוך הספר בעצמו, אנו למדים מהכתוב בספר מלכים ב (כב, טז), שהוא המקור לדין שומע כעונה – "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", היינו שהמלך קרא בספר. ובאמת הרי המלך לא קרא אלא שמע, וגם מה ששמע לא שמע מתוך ספר אלא שמע בע"פ משפן שקרא מתוך הספר. מכאן ששומע כעונה פירושו שהשמיעה מוגדרת ע"י המשמיע לכל דבר וענין, כולל הקריאה מתוך ספר, ולא רק בע"פ⁹.

ז. צמצום מחלוקתם של ה"בית הלוי" והחזו"א – שחלקו רק בנוגע לברכת כהנים

לאור כל זאת, ניתן אולי לצמצם מאוד את מחלוקת ה"בית הלוי" והחזו"א בהבנת דין שומע כעונה (ולהרוויח בכך דאפושי פלוגתא לא מפשינן). אמנם ה"בית הלוי" הזכיר בדבריו את ההגדרה – "ענייתו של הכהן השומע", שמזה הבין ה"קהלות יעקב" שאליבא דה"בית הלוי" הכל נעשה ע"י השמיעה, כאחד ממיני הדיבור, ואין תפקיד הלכתי למשמיע כלל (וכך יצא לו גם מגוף פסקו של ה"בית הלוי", שאין דין שומע כעונה בברכת כהנים בגלל התנאי של קול רם). אך הבנה זו בשיטתו קשה מאוד, וזאת מחמת שלל הראיות

⁹ בדרך זו מיישב ה"הר צבי" את קושיית החת"ס בח"ו סי' יט, שהקשה על הגמ' בסוכה לח ע"ב – מנין ידע ר' יהושע בן לוי שהפסוק הזה במלכים מהווה מקור לכך ששומע כעונה, דילמא פירוש הכתוב הוא משום הרהור כדיבור? וע"ש מה שתיריך. אולם ה"הר צבי" מיישב זאת בשופי, לאור דבריו. שכן אילו היה פירוש הכתוב משום שהרהור כדיבור דמי, לא היה מוסבר מדוע נחשב הדבר שהמלך קרא מתוך הספר. רק מטעם שומע כעונה מובן הדבר. ודפח"ח.

של החזו"א לשיטתו, שהן קושיות חמורות נגד ההבנה השניה; וכן תוספת הראיות של ה"קהלות יעקב" לשיטת החזו"א. ואמנם ה"קהלות יעקב" עצמו מנסה ליישב את ה"בית הלוי" נקודתית, לגבי כל ראייה וראייה, אך עקב כך נוצר סרבול, וחוסר פשטות בשיטת ה"בית הלוי".

אי לכך, נלע"ד שגם ה"בית הלוי" מודה ומסכים להגדרה של החזו"א, ממש כפי שהוסבר בשיטתו עד כה. וגם לפי זה מתאים לומר "עניינתו של הכהן השומע", כי עיקר הענין נעשה ע"י השמיעה, אלא שהיא מוגדרת ע"י הדיבור של המשמיע¹⁰.

רק ענין דק אחד מפריד ביניהם: במקום שלא מדובר על תנאי חיצוני הנלווה לאמירה (כגון כתב או כוס וכדו'), אלא מדובר על דין השייך באמירה עצמה, כגון קול רם בברכת כוהנים – בזה נחלקו אחרונים אלו. החזו"א מדגיש בדבריו, שגם בכה"ג נחשב הדבר כתנאי חיצוני לדיבור, ולכן גם בזה מועיל דיבור המשמיע להגדיר את השמיעה כשמיעת קול רם, וממילא יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה קול רם. וכך הוא טורח להסביר: "ולפי האמור יש לעיין במה שכתב בספר "בית הלוי" להגרי"ד זצ"ל הגאב"ד בריסק, שאין דין שומע כעונה בברכת כוהנים משום דצריך קול רם. ולפי האמור כיון שנשלמו תנאי הדיבור במשמיע סגי ליה לשומע, ונראה דברכת הכהנים עיקרה, הדיבור, שהוא שוה בגדרו בין בקול נמוך ובין

¹⁰ יש לציין, שה"קהלות יעקב" השתמש באפשרות כזאת, בדעת ה"בית הלוי", כדי לתרצו מפני הראייה של החזו"א ממגילה (שנחשב לשומע כמתוך הכתב, ולא כבע"פ). וז"ל: "ולדעת ה"בית הלוי" יש לצדד דכיוון דהשומע שומע קריאה שבכתב מחשב גם השמיעה שמיעה שמתוך הספר ולא כקורא בע"פ, ויש לפלפל". זהו בדיוק ההסבר שכתבנו בדעת החזו"א. וברצוננו לטעון שלא זו בלבד שזוהי ההבנה הברורה יותר בחזו"א עצמו, אלא שאף ה"בית הלוי" ג"כ מסכים לזאת, ולא רק לגבי הראייה המסוימת הזאת, כי אם לגבי כל שיטתו וכל הראיות כולם.

בקול רם, וכשהוא בקול רם אינו אלא כמוסיף עליו תנאי שהוא חוץ ממנו כתנאי הכוס והמגילה וצ"ע".

ייתכן, שרק בנוגע לנקודה מסוימת זו חולק ה"בית הלוי". לדעתו, קביעת התורה את הדיבור בברכת כהנים כדיבור מיוחד – בקול רם, מוציאה מצוה זו מהדין של שומע כעונה. אין ה"בית הלוי" רואה זאת כשני שלבים: עיקר הדבר = דיבור רגיל, ותנאי נלווה = קול רם (כמו החזו"א), אלא זוהי מקשה אחת: דיבור קול רם; שהוא שונה משאר מצוות הדיבור בתורה. ממילא סובר ה"בית הלוי" שאין כל אפשרות לכהן השומע לצאת ידי חובה ע"י שומע כעונה בברכת כהנים, אע"פ שדיבור הכהן המשמיע מיוחס לשומע ומגדיר את שמיעתו, אך כאן גזרה תורה שבעיני דוקא **קול רם ממש**, ולא רק כתנאי נוסף לדיבור הרגיל. ולעולם שמיעה איננה ממלאת דרישה זו של קול רם¹¹.

אפשרות זו, של צמצום המחלוקת בין שני הרים גדולים אלו, מקבלת תוספת חיזוק מכך שהחזו"א עצמו איננו מזכיר את דעת ה"בית הלוי" לאורך כל הסימן, מלבד בנקודה זו של ברכת כהנים. וגם שם אין הוא קובע שה"בית הלוי" סובר כמו הצד הראשון בחקירה שלו בראש הסימן, אותו צד שדוחה החזו"א מכח כמה וכמה ראיות חזקות. לכן נראה, שהחזו"א עצמו לא טפל ל"בית

¹¹ אמנם ניתן להקשות על יסוד זה, מהדין של ר' יוסי המחייב להשמיע לאוזנו, כיצד פועל לפיו דין שומע כעונה לשיטת ה"בית הלוי" כפי שהסברנו אותה. שהרי גם כאן ישנה דרישה בדיבור עצמו שלא יהיה חלש מדי, ולא כתנאי חיצוני. א"כ לכאורה בכה"ג לא אמרינן שומע כעונה? יש ליישב זאת עפ"י ההסבר העמוק של ה"קהלות יעקב" בתרצו את ה"בית הלוי" (לפי הבנתו) מדעת ר' יוסי זו. ה"קהלות יעקב" אומר, שאולי אין דרישתו של ר' יוסי, שצריך להשמיע לאוזנו, דרישה של חיזוק הקול, אלא זו דרישה ביחס לחוש השמיעה, שגם הוא חייב להיות שותף למעשה המצוה כדי שהאדם יצא ידי חובתו בה. ממילא כאן בשומע כעונה, שהשמיעה עצמה היא קיום המצוה, בודאי שחוש השמיעה שותף בקיומה. לכן גם לפי ר' יוסי יוצא מדין שומע כעונה, אע"פ שדורש שישמיע לאוזנו, כי אין זו דרישה הנוגעת להגדרת הקול, אלא זו דרישת שיתוף השמיעה במצוה.

הלוי" את הצד הראשון בחקירה, אלא רק הקשה מקומית – מדוע שונה ברכת כהנים משאר מצוות הדיבור, שגם תנאים נלווים כלולים בדין שומע כעונה¹².

לאחר כתבי כל זאת נהניתי מאוד למצוא שיעור של ר' שמואל רוזובסקי, המודפס בספר שלמי יוסף עמ"ס ברכות (בהוצאת כולל פונביז') – הדין בהגדרת שומע כעונה – ומסיק דההסבר לדין זה הוא בדיוק כדכתבתי, וברוך שכוונתי לדעתו העמוקה. (הוא איננו דן בדבריהם של ה"בית הלוי" והחזו"א, אך לגופם של דברים, מוכיח שזוהי ההגדרה הנכונה לדין זה, ע"ש).

ח. שיטת ה"קהלות יעקב" עצמו: אין דין "שומע כעונה" במצוות שבין אדם לחבירו

יש להוסיף, שה"קהלות יעקב" בסוף הסימן הנזכר (באות ה) מעלה סברה חדשה, נפלאה וחזקה ביחס לדין שומע כעונה, ומתוך כך מגיע ה"קהלות יעקב" להסבר מחודש מדוע אין אפשרות להשתמש בדין זה בברכת כהנים, אפילו לפי הגדרת החזו"א.

לדעתו, לא נאמר דין זה במצוות שבין אדם לחבירו, אלא רק במצוות שבין אדם למקום¹³.

¹² כל זאת בניגוד למשתמע ב"קהלות יעקב", לאורך כל הסימן בברכות, דדעתו להסביר את ה"בית הלוי" כמו הצד הראשון בחקירה של החזו"א. ע"ש. ועי' בהערה הבאה, דרך אחרת של שו"ת הר צבי לצמצם את חידושו של ה"בית הלוי".

דוגמאות לדבר:

1. מביא ה"קהלות יעקב" את דין שמיטת כספים. אם הלווה בא להחזיר את הלוואתו לאחר שנת השמיטה, מצווה על המלוה לומר משמט אני. לא מצינו שאם ישנם כמה מלווים, שמספיק שאחד מהם יאמר משמט אני בשביל כולם, וכל השאר יתכוונו לצאת באמירתו. כי במה שהצריכה התורה להגיד לחבירו, בעיני לכאורה שהוא עצמו יגיד.

2. דוגמא נוספת מביא ה"קהלות יעקב" ממצוות תוכחה, שגם בה לא שמענו שיועיל דין שומע כעונה, היינו שיהא אחד מוכיח ומוציא את הרבים ידי חובה.

3. ניתן להוסיף דוגמא שלישית לעקרון זה, ממצוות צדקה. חז"ל למדונו (ב"ב ט ע"ב) – "ואמר ר' יצחק כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך בי"א דברים". וכי יעלה על הדעת, שבתוך קבוצה של אנשים העומדים יחד בקרבתו של עני, יהיה מספיק שאחד מבני החבורה יפייס את העני בדברים, וכל השאר יצאו ידי חובה מדין שומע כעונה, ללא פיוס אישי מכל אחד ואחד בנפרד. כיצד מעשה זה מסייע להרגשתו הטובה של העני?!

¹³ בשו"ת הר צבי חאו"ח סי' נז ד"ה אולם לענין ג"כ כתב מעין חידוש זה, ששומע כעונה לא נאמר אלא לגבי נפשו היכי שהוא בעצמו צריך לצאת בדיבורו, אבל במקום שהמצוה היא שיאמר לאחרים – לא שייך שומע כעונה, כי סוף סוף אין האחר שומע את עניינתו. וע"ש (עד סוף הסימן) שמביא כמה ראיות ליסוד זה. ובסוף הפסקה הנ"ל מעלה ה"הר צבי" אפשרות לומר, שזו היתה כוונתו של ה"בית הלוי", שברכת כהנים צריכה להיות ב"קול רם", היינו שהיא צריכה להיאמר לאחרים, וזה א"א ע"י שומע כעונה. חזינן מדבריו, שגם ה"הר צבי" מנסה לצמצם את חידושו של ה"בית הלוי", כך שלא יתנגש עם הראיות המוכיחות ששומע כעונה מועיל גם לגבי קיום תנאים נלווים למצוה. (ראה לעיל ליד הערה 11, דרך אחרת לצמצם את דבריו).

מסביר ה"קהלות יעקב" את הסברא לכך, שאין דין שומע כעונה במצוות שבין אדם לחבירו: "כי חבירו האדם יראה לעינים, ולא נחשב אמירה לחבירו ע"י מה שהלה שומע האמירה מאיש אחר, ומתכוין לצאת באמירת חבירו".

מסיים ה"קהלות יעקב", שמטעם זה י"ל שאפילו לפי הגדרת החזו"א ב"שומע כעונה", שבאופן עקרוני היה שייך לצאת ידי ברכת כהנים על-פיה, אך היות ויסוד מצוה זו הוא שיאמר הברכה לישראל השומעים, ממילא בכל כה"ג לא שייך הדין דשומע כעונה. ומסיים ה"קהלות יעקב" בצ"ע.

ט. מגילה כשרה בפני כל אחד, ואמירת עשרת בני המן – הלכה למעשה

לאור האמור עד כה, יש לברר הלכה למעשה ביחס להנהגות הראויות בעת קריאת המגילה, בדבר מגילה כשרה לפני כל אחד, ואמירת עשרת בני המן ע"י כל אחד בעצמו.

לגבי מגילה כשרה לכל אחד – כבר ראינו את דברי החזו"א, שעפ"י הסברו את מושג "שומע כעונה" – אין צורך שלכל אחד תהיה מגילה כשרה של עצמו, אלא יוצאים ידי קריאה בספר ע"י שמיעת בעל הקורא, הקורא מתוך מגילה כשרה. והסקנו שגם ה"בית הלוי" יסכים לדין זה (וחולק רק מקומית ביחס לברכת כהנים).

לגבי אמירת עשרת בני המן ע"י השומעים בעצמם – ידוע הסברו של הרוגצ'ובר¹⁴ למנהג של חלק מהקהילות, שהשומעים אומרים

¹⁴ מובא במקראי קודש, לגרצ"פ פרנק, פורים, סי' יג, כעדות מפי הגרש"י זווין. ואכן מופיעים הדברים בספרו של הרב זווין – המועדים בהלכה, עמ' רא.

בעצמם את עשרת בני המן, והקורא חוזר אחריהם – שזאת מחמת ההלכה המופיעה בשו"ע (סי' תרצ סע' טו), שצריך לומר את כל העשרה בנשימה אחת, וזאת אין יוצאים בשמיעה, כי מדין "שומע כעונה" ניתן לצאת רק ידי הקריאה עצמה, אך לא ה"נשימה אחת".

שיטת הרוגצ'ובר מתאימה לדרך הראשונה שהובאה לעיל בהבנת דעתו של ה"בית הלוי", וכפי שהבינו ה"קהלות יעקב", שב"שומע כעונה" יוצאים רק ידי חובת האמירה, אך לא ידי חובת תנאים הנלווים לאמירה, כמו קול רם בברכת כהנים. אך לפי מסקנתנו לעיל – אין צורך להחמיר בדבר זה, אלא יכולים כולם לצאת ידי קריאת עשרת בני המן מפי בעל הקורא, כולל הדרישה שיהיה זה בנשימה אחת, כי "שומע כעונה" כולל גם את כל התנאים הנלווים לאמירה, וכדלעיל. ובאמת ה"חיי אדם" (סי' קנה סע' כב) מערער על מנהג זה, וכותב – "מה שנוהגים במקצת מקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן, אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד, והשאר ישמעו כמו כל המגילה". והמ"ב מצדד כמותו, ראה סי' תרצ סקנ"ב¹⁵.

והנה, לאור הנאמר עד כאן, יוצא ששני העניינים הללו – מגילה כשרה בפני כל אחד, ואמירת עשרת בני המן ע"י כל אחד – תלויים זה בזה, ולכאורה נוצרת בעיה קשה בשיטתו של הרוגצ'ובר. שהרי אם נסבור ש"שומע כעונה" חל על האמירה בלבד, ללא התנאים הנלווים אליה, ולכן נצריך אמירת עשרת בני המן ע"י כל אחד, לצאת ידי ה'נשימה אחת', א"כ גם דרישת ה'ספר' איננה מקויימת

¹⁵ עי' בהמשך הסי' במקראי קודש שם, שמביא דוגמאות נוספות, ודעות לכאן ולכאן בהבנת דין "שומע כעונה". וראה גם בספרו הנוסף של הגרצ"פ פרנק, שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סי' נז, שהרחיב בנושא זה. כמו כן יעויין בספר הגיוני הלכה לרב מירסקי, על המועדים, "שומע כעונה בספירת העומר", עמ' 109-115, שמעלה נפקא-מינות נוספות לחקירה זו.

ע"י שמיעה לחוד, ונצטרך שתהיה לכל אחד מגילה כשרה בעת שמיעתו את הקורא. וא"כ המנהג של חלק מהקהילות, שכל יחיד אומר בעצמו את עשרת בני המן גורע מהדין של קריאה מתוך ספר – לכל אחד הקורא שלא מתוך מגילה כשרה¹⁶.

רק אם נאמר ש"שומע כעונה" כולל את התנאים הנלווים לאמירה, כמו קריאה מתוך ספר – מועיל לצאת ידי חובה גם ללא מגילה כשרה לפניו, אלא שאז גם אין צורך שכל יחיד יאמר בעצמו את עשרת בני המן בנשימה אחת, כי גם ענין הנשימה כלול בשמיעת השומע. ואדרבה, רצוי להמנע מכך, כי בזה שהיחיד אומר בעצמו, הרי שהוא מתכוון לצאת בזה מקריאת עצמו, ואם אין לו מגילה כשרה לפניו יוצא שמפסיד בזה את דין קריאה מתוך ספר.

ואכן מצאתי הוראה חשובה בענין זה מהגרש"ז אורבך זצ"ל (בהליכות שלמה, פורים, פרק תשעה עשר סע' ד): "הפסוקים שנהגו לאומרם כל הקהל בקול, אם אינו קורא ממגילה כשרה, לכתחילה יכוון בקריאתם בפירוש שלא לצאת אלא בשמיעתן מפי הקורא". והסביר בדבר הלכה שם אות ו – "שהרי מה שהחזן חוזר וקוראן לאחר שסיימו הקהל, הוא משום דלכתחילה מצוה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב... ואם לא יכוין שלא לצאת באמירתו, י"ל דיצא כבר בע"פ, ותו לא יהי שמיעתו שנית מפי הקורא". (ועי' בארחות הלכה שם הערה 11, שמאריכים בזה).

¹⁶ היה מקום ליישב שיטה זו ע"י שיטתו של ה"חסד לאברהם" (סי' ח), מובא במקראי קודש שם, שמוכיח מתוך קושי זה של יציאת השומעים ידי חובה גם ללא מגילה כשרה לפניהם, שמצות מגילה היא בשמיעה לא בקריאה (כמו שופר). אך כבר דחו הפוסקים שיטה זו, ראה במקראי קודש שם.

הכתב והלשון

ר' ישראל אלטר

במגילת אסתר ישנה תופעה מאוד מעניינת - כתיבה. השורש כ.ת.ב חוזר כמה עשרות פעמים במגילה. ישנו פתשגן הכתב (אגרת המלך), ספר הזיכרונות של המלך, כתיבה בדתי פרס ומדי ועוד. מדוע הכתיבה תופסת מקום כל כך מרכזי במגילה?

אנו רואים שמגילת אסתר איננה היחידה ששמה דגש על הכתיבה, גם ספרי עזרא ונחמיה מאופיינים בכך. עזרא הוא עזרא הסופר אשר העלה מיהודי בבל לארץ ישראל. מבין המאורעות המרכזיים בספרים אלו היו כתב השטנה ששלחו אויבי היהודים אל ארתחששתא מלך פרס שבספר עזרא, הקריאה בספר התורה על ידי עזרא הסופר המתוארת בספר נחמיה ועוד. עזרא ונחמיה חיו באותה תקופה של סיפור המגילה (אחשוורוש מלך בשנים 465 - 485 לפני הספירה ועזרא עלה לארץ ישראל בשנת 457 לפני הספירה למניינם), עובדה המגלה לנו כי הדגש על השימוש בכתב במגילת אסתר איננו מקרי.

הגמרא¹ כותבת: "תניא רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה וכו' ואע"פ שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב וכו'. תניא רבי אומר: בתחילה ניתנה תורה לישראל כיוון שחטאו נהפך להן לרועץ כיוון שחזרו בהן החזירו להן שנאמר שובו לבצרון אסירי התקווה". כלומר, לפי דעת

¹ מסכת סנהדרין דף כא ע"ב.

ר' יוסי התורה ניתנה בכתב העברי הקדום ובימי עזרא נשתנה הכתב בו השתמשו ישראל לכתב האשורי (הכתב בו אנו משתמשים כיום)² ולפי דעת רבי, הכתב אשר על ידו קיבלנו את התורה היה הכתב האשורי, כאשר חטאו עם ישראל הוא נשתנה וכאשר חזרו בתשובה הוא חזר לקדמותו. שואל המהר"ל³: לשיטת ר' יוסי, למה לא ניתנה התורה בכתב האשורי והרי הוא הכתב החשוב יותר?

על מנת לענות על השאלה מלמד אותנו המהר"ל כלל חשוב: יש הבדל בין הכתב לבין הלשון (דיבור). הכתב הוא "ציור שכלי" והלשון היא "הוצאה לפועל הדיבור". לצורך הנושא בו אנו עוסקים לא נעמיק במשמעות הביטוי "ציור שכלי" אך נסביר שכאן המשמעות שלו היא: דבר שאינו צריך הסבר, אלא כפי שהוא מצוי לפנינו כך אנו קולטים אותו, לדוגמא: כאשר אנו קוראים ספר, אין אנו צריכים להסביר לעצמינו בקול מה אנו קוראים אלא משמעות המילים מצטיירת לנו בראש. הציור הוא ה"מה". הלשון היא הוצאת הדבר מן הכוח אל הפועל, הפיכת "הציור השכלי" לדבר ממשי. לדוגמא: קראנו בספר רעיון חכם, בשעת הקריאה נוצר לנו בראש "ציור שכלי" של העניין. הדרך בה אנו מיישמים את הרעיון הזה ומוציאים אותו לפועל זה הדיבור.

בזמן מתן תורה עם ישראל היה ברמה רוחנית כל כך גבוהה עד שהיו מסוגלים לשמוע את הקול הא-לוקי באופן ישיר ולהבין כיצד הוא בא לידי ביטוי בחיים, ולכן משה רבנו היה יכול לתת להם את התורה בקול, "משה ידבר והא-לוקים יעננו בקול"⁴. לא היתה משמעות באיזה כתב נכתבו הלוחות כיוון שהכתב היה תפל לעומת

² הכתב האשורי איננו הכתב בו השתמשו האשורים אלא הכתב שעלה איתנו מאשור, כלומר שהשימוש בו החל להתפשט כאשר היינו באשור.

³ חידושי אגדות ג עמ' קמא, ירושלים תשל"ב.

⁴ שמות פרק יט פס' יט.

הדיבור. לעומת זאת, בזמן עזרא הסופר עם ישראל היה לאחר גלות של שבעים שנה בבבל. לא כולם עלו ארצה והיהודים שעלו היו בני המעמד הנמוך. הקשר לתורה היה ברמה נמוכה יותר, פחות חי, ולכן התורה "ניתנה" בכתב⁵. בזמן עזרא ונחמיה ואסתר האדם היה צריך להכין את עצמו יותר, להתאמץ יותר בלימוד והבנה, על מנת שיוכל להיפגש עם דבר ה' ולהבין כיצד ה' מדבר אלינו ביום יום, "מה ה' א-לקיך שואל מעמך"⁶. זו המשמעות של מה שכתבה הגמרא שנשתנה הכתב על ידי עזרא: הכתב האשורי, הכתב שמאפיין באמת את לשון הקודש היה ידוע למעטים, בא עזרא הסופר והפיצו על פני כל העם. העם החל להתחבר לתורה באופן של לימוד דבר ה' שהוא יותר חיצוני מאשר שמיעת דבר ה'. שמיעת דבר ה' נובעת מתוך חייו של האדם בניגוד ללימוד.

זו משמעות המעמד המיוחד אותו מקבל הכתב במגילת אסתר. הכל כתוב, אין קשר חי בין המלך לעם, אם זה בין אחשוורוש לנתיניו ואם זה באופן עמוק יותר בין הקב"ה לבין עמו. לכן אין שמו של הקב"ה מופיע במגילה אלא רק נרמז בה. בתקופה זו עם ישראל מתחיל תהליך של שינוי בחייו, שינוי שיתרחש בימי בית שני וילווה אותו לאורך הגלות הארוכה שתבוא אחריו, המעבר מן שמיעת קול ה' בחיי היום יום אל שמיעת קול ה' דרך הלימוד שהוא רמה נמוכה יותר של התקשרות להקב"ה. רק אותם יחידי סגולה (תנאים, אמוראים ושאר גדולי עולם במהלך הדורות) יזכו לשומעו דרך החיים המעשיים אך גם הם לא יהיו באותה רמה כמו זו שהיתה לנביאים, שאר העם יזכו לשומעו איש כפי חיבורו והתאמצותו בתורה.

⁵ התורה לא ניתנה מחדש כמובן אלא שהיה מעמד של חזרה בתשובה של העם השוכן בציון.

⁶ דברים פרק י' פס' יב.

עם זאת, המגילה מסיימת בפסוק הבא: "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו דרש טוב לעמו **ודובר שלום לכל זרעו**", אומר התרגום: "הוא מרדכי דמי לכוכב נוגהא דמזהר ביני כוכביא ודמי לשפרפרא די נפק בעדן צפרא" [תרגום: הוא מרדכי הדומה לכוכב נוגה הזוהר בין הכוכבים ודומה לשחר בזמן הבוקר]. מרדכי מלמד אותנו, את זרעו, אלו שיבואו בעתיד, שמצב זה לא לנצח ימשך אלא שכיגיע היום, שיעלה אור השחר אנו נחזור ונדבר עם הקב"ה. ולכן התרגום משווה את מרדכי לכוכב הנוגה בעלות השחר. השעה הכי חשוכה של הלילה היא לפני שהשחר עולה, ובשעה זו מאיר עלינו מרדכי היהודי, כוכב נוגה שלנו, ואומר: בוא יבוא יום והקשר החי אל הקב"ה יתחדש.

יהי רצון שנזכה לגאולה שלימה במהרה בימינו אמן.

משלוח מנות שאינו כשר

ר' אמנון ברדוגו*

שאלה: אדם שלח לחברו משלוח מנות עם מוצרים שאינם כשרים, האם יצא ידי חובה?

תשובה: בסימן תרצה הרמ"א כותב שאדם ששלח לחברו משלוח מנות, והלה לא רצה לקבלו או שמחל לו – יצא. על פי זה אפשר לומר, שגם בנידון דידן אדם ששלח משלוח מנות שאינו כשר, גם כן יצא, שהרי זה עדיף מאשר לא קיבל כלל.

ניתן לומר, שהרמ"א נקט כאחד מטעמי מצוות משלוח מנות, שכן ישנה מחלוקת בעניין. דעת 'תרומת הדשן' היא, שהטעם למנהג הוא, שיהיה לכל יהודי מישראל מספיק אוכל לצורך קיום סעודת פורים כהלכתה. הטעם השני הוא דעת 'מנות הלוי', בשביל להרבות אהבה, שלום ורעות בתוך עם ישראל, להפך ממה שזמם המן לעשות. המן אמר "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים", ובמצות משלוח המנות אנו מבטאים את ההיפך מכך, את האחדות בין איש לחברו בעם ישראל.

לכאורה ניתן לומר, שהרמ"א סובר כדעת 'מנות הלוי', ולכן פסק שאף אם לא קיבל יצא, כיוון שסוף סוף הירבה שלום ורעות, שהרי חברו יודע שהוא רצה לתת לו משלוח מנות.

* תודה רבה לאריה קרוניץ שסייע בהכנת המאמר.

ה'באר היטב' מביא הסתפקות של ה'יד אהרון', בעניין מי ששלח לחברו משלוח מנות, ולאחר שאכל את המשלוח נמצא טריפה, האם יצא ידי חובתו. ולא הכריע את הספק. גם בעל ה'חכמת שלמה' מביא הסתפקות דומה – אדם ששלח לחברו משלוח מנות שהוא טריפה, אלא שלמקבל יש היתר לאכול את הטריפה, מכיון שהוא חולה והוא זקוק לאכול בשר על מנת להחלים. ופושט את הספק, בכך שהוא דורש את הפסוק "משלוח מנות איש לרעהו", שלכאורה המילה "איש" מיותרת, אלא באה ללמדנו שכל מה שראוי ל"איש" [=הנותן] צריך להיות ראוי לרעהו [=המקבל]. ולכן במקרה בו אנו דנים, יש לומר שכיון שהמשלוח אינו ראוי לנותן, ממילא אינו ראוי גם למקבל.

ה'חכמת שלמה' מביא הסתפקות נוספת: מה יהיה הדין כאשר שניהם חולים, ולנותן יש בבית בשר טריפה ובשר כשר, ואילו למקבל אין כלום. במקרה כזה, איזה בשר יתן לחברו – את הבשר הכשר, או שמא יכול לתת אפילו את הבשר הטרף? הנה מצד הדין, בכל מקום אמרינן 'חייך קודמים'. כלומר, כשיש הסתפקות לאדם מי קודם הוא או חברו, יעדיף תמיד את עצמו. ולכן גם בנידון דידן ייתן לחברו את בשר הטריפה, ולעצמו ישאיר את הבשר הכשר. אלא שאם ייתן לחברו את הטריפה, הרי בעצם לו עצמו אסור היה לאכול אותה כיון שהיה לו גם בשר כשר, וממילא יוצא שיש כאן את החיסרון של "רעהו", שהרי טריפה לא ראויה לנותן וממילא לא ראויה גם למקבל. ולכן ייתן לו את הבשר הכשר וישאיר לעצמו את הטריפה. ומכל מקום, נשאר בצריך עיון.

בספר 'מקראי קודש' של הרב משה הררי מביא תשובה של הרב מרדכי אליהו שליט"א, שנשאל לגבי אשכנזי ששלח לספרדי במשלוח המנות בשר שאינו חלק, האם יצא ידי חובתו? וענה, שלא יצא הנותן ידי חובה. וטעמו, שאמנם קיים את המצוה בכך שנתן "להרבות שלום ורעות" (לטעם 'מנות הלוי'), אך לא קיים עזרה

בסעודת החג (לטעם ה'תרומת הדשן'), שהרי הספרדי לא יכול לאכול את הבשר שאינו חלק. עוד הוסיף הרב, גם אם ספרדי ישלח לאשכנזי בשר שאינו חלק לא יצא ידי חובתו (!), כיון שגם אם קיים בכך עזרה לסעודת החג, מכל מקום לא קיים בכך "להרבות אהבה ורעות". שהרי האשכנזי יאמר: "הוא נתן לי בשר שאינו חלק, בגלל שלא היה לו מה לעשות עם הבשר, והפך אותי למעין גוי של שבת..."

בספר 'פסקי תשובות' מופיעים מספר חילוקים בנידון. וכתב, שיש שהכריעו ספק זה לחומרא במידה והמאכל האסור הוא אסור מן התורה, אך אם הוא אסור רק מדרבנן – יצא. מכל מקום, כל זה רק אם נודע שהבשר טריפה לאחר שכבר אכל, אבל אם טרם אכל את משלוח המנות, ונודע לו שהבשר טרפה – לא יצא. ובמקרה שהמקבל חולה ומותר לו לטעום מן האיסור – יצא (על פי ההגהות על 'חכמת שלמה').

ויש שכתבו חילוק נוסף, שאם המאכל אסור רק באכילה, אך מותר בהנאה – יצא, שכן סוף סוף הוא יכול להנות ממנו. אך אם המאכל אסור גם בהנאה, לא יצא. ומוסיף ב'פסקי תשובות', שעל כל פנים אם המאכל הוא כשר, אלא שהמקבל אינו אוכל את הכשרות הזו, ודאי שיצא הנותן מכיון שזו חומרא בעלמא של המקבל.

לסיום נציין, שבילקוט יוסף נפסק, שאדם ששלח לחברו תרנגולת ואח"כ נמצאה טריפה – לא יצא.

פורים כשר ושמח!

קריאת מגילה בלילה או ביום

ר' פתחיה דיאמנט

א. הצגת השאלה

שאלה: מי שיכול לשמוע קריאת מגילה רק פעם אחת – בערב או בבוקר, איזו קריאה עליו להעדיף?

שאלה זו אמנם לא נראית כ"כ מציאותית בחיי אדם רגיל מהיישוב. בדרך כלל אין סיבה שלא יוכל אדם לשמוע קריאת מגילה או לקרוא מגילה בעצמו, ואם ישנה סיבה כזאת – אזי אין לו יכולת לבחור מתי לשמוע את המגילה ומתי לא. אבל התלבטות זו קיימת במציאות כיום אצל חיילים, הנדרשים לצאת לפעילות מבצעית בתורנות, ויכולים לבחור האם לצאת לפעילות בערב או בבוקר, וכן בתורנות רופאים ואחיות וכדומה¹. כמובן שיכול להיווצר מצב של שאלה כזו גם לאזרח הפשוט.

על מנת לענות על שאלה זו עלינו לבחון שני צדדים שונים:

¹ יש לציין, שכמובן הדיון פה אינו מדבר על מצב בו האדם רוצה לזכות במצוה גדולה יותר על חשבון חבריו, כגון חייל או רופא ה"מסדר" לעצמו תורנות בזמן מסויים כדי לזכות בקיום מצוה חשובה יותר, ובכך גורם לחבריו לקיים את המצוה המהודרת פחות בעל כורחם. אלא כל הדיון נסוב סביב מצב בו הדבר לא בא על חשבון האחרים, כגון שהרופא או החייל השני אינו יהודי, או שהוא יהודי שאינו מקיים מצוות לצערנו, ועל כן בכל מקרה לא ישמע קריאת מגילה, ואין לו שום השלכה בשאלה זו האם יקבל את תורנות הלילה או היום.

א. איזו קריאה חשובה יותר, של הלילה או של היום.
 ב. האם למרות שקריאה אחת חשובה יותר, עלינו להעדיף את השניה בגלל שיקולים הלכתיים אחרים.

ב. הקריאה החשובה יותר

בגמרא במסכת מגילה נאמר²:

אמר ר' יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום.

וכתבו שם התוספות³:

עיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן, דכתיב: "ולילה ולא דומיה לי" ... והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה... והכי נמי משמע מדכתיב: "נזכרים ונעשים" ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן.

כוונתו לפסוק "והימים האלו מזכרים ונעשים" – דווקא הימים.

וכן מופיע בראשונים נוספים, וכן כתב במפורש בשו"ת נודע ביהודה⁴:

קריאת הלילה לאו מצות עשה דדברי הקבלה, רק קריאת היום, דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות... ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר.

² ד, א.

³ ד"ה 'חייב'.

⁴ מהדו"ק, או"ח סי' מא.

לכאורה, לאור הדברים האלו, יש לפשוט את שאלתנו, ולענות שקריאת היום ודאי חשובה יותר מקריאת המגילה בלילה, ויש להעדיף לשמוע את הקריאה ביום על פני הקריאה בלילה. אלא שכאן יש מקום להכנסת שיקולים הלכתיים נוספים.

ג. 'אין מעבירין על המצוות'

כלל נקוט בידינו, ש'אין מעבירין על המצוות'. כלומר, אדם שמזדמנת לפניו מצוה אחת, לא יעזבנה בשביל לקיים מצוה אחרת, וק"ו שלא יעזבנה סתם בלי לקיימנה. לדוגמא: אדם הניגש לתפילת שחרית, ובטעות הוציא מהנרתיק את התפילין לפני הטלית – לא יעזבם כדי להתעטף בטלית, אלא כיון שהתפילין כבר בידו אם לא יניחם יעבור על הכלל 'אין מעבירין על המצוות', ועל כן עליו להניח תפילין ורק לאחר מכן להתעטף בטלית.⁵

אמנם, במקרים מסויימים ישנן סיבות הגוברות על הכלל הזה, ולכן אם כשבא להניח תפילין הוציא את התפילין של ראש לפני התפילין של יד – לא יניחם, אלא יעביר על המצוה ויניח את התפילין של יד ראשונה גם במקרה הזה. וזאת מכיון שתפילין של ידו נכתבו בפסוק במפורש לפני תפילין של ראש, על כן גם במצב כזה יניח של יד קודם, ואין משגיחין בכלל 'אין מעבירין על המצוות' במקום שיש פסוק מפורש.⁶

מקור הכלל הזה מופיע בכמה מקומות בגמרא. המשנה במסכת מנחות⁷ אומרת, שיש להביא את העומר לבית המקדש דווקא

⁵ שו"ע או"ח, סי' כה סעיף א.

⁶ משנ"ב סי' כה סק"ג.

⁷ טד, ב.

ממקום הקרוב לבית המקדש, ומסבירה הגמרא את הטעם, משום דאין מעבירין על המצוות.

וכן במסכת יומא⁸ אומרת הגמרא שמעיקר הדין היה צריך הכהן הגדול המגיע לזריקת הדם על המזבח, לזרוק קודם כל על הקרן הקרובה אליו ביותר, משום דאין מעבירין על המצוות.

ד. שיטת הרדב"ז

מעשה ביהודי שהיה אסור בבית הכלא אצל הגויים, ולאחר תחנונים רבים התיר לו השר הממונה על בית הסוהר לצאת יום אחד בלבד מבית הכלא על מנת להתפלל בציבור, באיזה יום שירצה על פי בחירתו. הרדב"ז⁹ נשאל באיזה יום עליו להעדיף לבחור.

לכאורה, היינו חושבים שעליו לבחור ביום בו התפילה בציבור משמעותית ביותר וחשובה ביותר, כגון יום כיפור, או שבת 'זכור' – שהרי שמיעת פרשת 'זכור' היא מצוה מדאורייתא לדעת חלק מן הפוסקים.

הרדב"ז אכן הביא דעת של אחד מגדולי דורו שהתלבט בשאלה זו, האם להעדיף את יום כיפור, או קריאת מגילה בפורים, וכדומה. אמנם, הרדב"ז עצמו לא הלך בדרך זו ולא חיפש את התפילה החשובה ביותר, אלא כתב שהשיקול כאן הוא שונה לחלוטין. כאן נכנס הכלל 'אין מעבירין על המצוות'.

מכוח הכלל 'אין מעבירין על המצוות', פסק הרדב"ז שאין לו לאסיר הזה לחכות עד ליום מסויים, אלא ברגע שניתנה לו הרשות לצאת

⁸ נח, ב.
⁹ חלק ד סי' יג.

לתפילה בציבור – עליו לצאת בהזדמנות הראשונה האפשרית, משום ש'אין מעבירין על המצוות'. מצוה הבאה לפניך עליך לקדמה מיד ולא לדחותה על מנת לקיים מצוה אחרת, גם אם השניה חשובה יותר. וסיים:

ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה שאי יודע מתן שכרן של מצות. וזה פשוט מאד אצלי.

ה. שיטת החכם צבי

אמנם, בשו"ת חכם צבי¹⁰ הביא את דברי הרדב"ז, הקשה עליהם, וחלק עליו בפסק ההלכה. החכם צבי הוכיח מכמה מקומות, שבמציאות בה מוטלות על האדם כמה מצוות לקיים ואחת כרגע כבר נמצאת לפניו, אם יש עליו חיוב לקיים מצוה אחרת החשובה יותר, תדחה המצוה שלפניו מפני המצוה החשובה, ואין אומרים 'אין מעבירין על המצוות' במקום שאחת מהמצוות חשובה יותר מהשניה.

במסקנתו, לאחר דיונים ובירורים שונים, כתב החכם צבי שאם עומדות לפנינו שתי מצוות שונות, אכן אין לדחות את הראשונה מפני השניה החשובה יותר, כדברי הרדב"ז. אך במקרה שדחיית המצוה למועד אחר אינה בשביל לקיים מצוה אחרת אלא בשביל לקיים את המצוה הזו ביותר הידור, במצב כזה לא נאמר 'אין מעבירין על המצוות', אלא ימתין מלקיים את המצוה עד לקיומה המובחר יותר. אם כן גם במסקנתו סובר החכם צבי שיש לאסור

¹⁰ סי' קו.

להתפלל בציבור ביום בו יש תפילה חשובה יותר, ושלא כדברי הרדב"ז.

ומ"מ, מסיים החכם צבי שמסיבה טכנית יש לנהוג בפועל כדברי הרדב"ז, שהרי איננו יכולים לסמוך שהשר הגוי יקיים מחר את הבטחתו היום לשחרר את האסיר לתפילה. על כן עליו לצאת מיד בהזדמנות הראשונה, שמא יחכה ויחזור בו השר מהבטחתו, ונמצא האסיר קרח מכאן ומכאן.

ו. פסיקת השולחן ערוך

הלכה למעשה, לכאורה מצינו בדעת השולחן ערוך שפסק כדבריו האחרונים של החכם צבי.

בהלכות קידוש לבנה¹¹ כתב השולחן ערוך:

אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם ובגדיו נאים.

עולה מדבריו, שאפילו במקרה שאפשר לברך את הלבנה כבר באמצע השבוע הקודם, בכל זאת נמתין עד מוצאי שבת, על מנת לקיים את המצוה בהידור. לכאורה קשה – והרי 'אין מעבירין על המצוות'? אלא כאן נכנס העיקרון שחידש החכם צבי. השולחן ערוך סובר גם הוא, שאם עומדת לפנינו מצוה לקיום ודחייתה למועד מאוחר יותר תגרום לקיומה בהידור רב יותר – תדחה המצוה למועד האחר, ואין אומרים במציאות כזו 'אין מעבירין על המצוות'.

¹¹ או"ח סי' תכו סעי' ב.

ז. 'אין מעבירין על המצוות' בקריאת מגילה

על פי הדברים שראינו לעיל עולה, שגם שאלתנו עומדת במחלוקת בין הרדב"ז לחכם צבי. ההתלבטות האם לשמוע קריאת מגילה בערב, שהיא הקריאה הפחות מובחרת כמו שראינו, או לשמוע את הקריאה בבוקר, גם היא שאלה של דחיית מצוה מסויימת למועד אחר על מנת לקיים את אותה המצוה עצמה ביותר הידור.

וכפי שראינו, לדעת הרדב"ז במציאות כזו אומרים 'אין מעבירין על המצוות' ועליו לשמוע את קריאת המגילה בערב, אך החכם צבי יחלוק עליו במקרה זה כיון שמדובר באותה מצוה עצמה, ויאמר שעל האדם לשמוע את קריאת המגילה דווקא בבוקר ולדחות את קריאת הערב, כיון שהקריאה בבוקר מובחרת יותר, והיא עיקר תקנת מקרא מגילה.

אמנם, במציאות של חיילים המתלבטים בשאלה זו, יתכן שאף לדעת החכם צבי יש להעדיף את הקריאה בערב. שהרי בסוף דבריו כתב, שאם יש חשש שיחזור בו השר מהבטחתו לשחרר את האסיר, אזי ודאי שיש לקפוץ על ההזדמנות הראשונה לצאת לתפילה בציבור. ובדרך כלל עינינו הרואות שזוהי גם המציאות הצבאית – חייל יודע שכרגע הוא משוחרר ללכת לשמוע את קריאת המגילה, אך מי ערב לו שגם מחר יוכל לשמוע את הקריאה, על כן ודאי שעליו ללכת לקריאת המגילה בהזדמנות הראשונה המתאפשרת לו, ולא לסמוך על כך שלמחרת יוכל לשמוע את הקריאה ביותר הידור.

אך במקרה של אדם מהיישוב המתלבט בשאלה זו – הדבר עדיין תלוי ועומד במחלוקת הפוסקים.

ח. הלכה למעשה

להלכה, כתב ערוך השולחן¹² שיש לשמוע את הקריאה בלילה משום ש'אין מעבירין על המצוות', וכן הורה הרב שלמה זלמן אויירבך זצ"ל¹³, וכן פסקה הרבנות הצבאית לחיילי צה"ל¹⁴.

¹² או"ח סי' תרפז סעי' ג.

¹³ ועלהו לא יבול, עמ' רמב.

¹⁴ הלכה כסדרה בצה"ל - פורים, תשובה 25.

עשייה ובטחון – ובטחון בעשייה

ר' דניאל וסטפריד

החזון איש בספרו אמונה וביטחון (פרק ב') מגדיר את המושג בטחון בה' שאין משמעותו, כפי שמפורסם אצל אנשים, שבכל מקרה שקורה לאדם שמעמידו לקראת עתיד בלתי מוכרע יש חובה להאמין כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על צד ההיפוך הרי הוא מחוסר בטחון. אלא עניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם וכל מה שנעשה, בין הטוב ובין המוטב הכל מאת ה'.

"וממדת הביטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים ושיהיה לבו ער כי לא המקרה פגעתו, שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו יתברך" (אמונה וביטחון פ"ב אות א').

"כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום" (אסתר ד', י"א).

מול גזירת השמד לכלל ישראל נתקלת אסתר המלכה במבוי סתום אשר באופן טבעי לא משאיר עוד תקווה. מה נכון יותר ברגעים מעין אלה, מאשר לחזור על דברי החזון איש ולהתחזק במידת הביטחון שהכל מאיתו יתברך בין לטוב ובין למוטב?!

"ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט 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" (אסתר ד', י"ג-י"ד).

את התשובה של מרדכי לאסתר מסביר הרלב"ג, (ד"ה "ומי יודע"): "רוצה לומר, ומי יודע אם בעבור עת כזאת, שהוא עת צרה לישראל, הגעת למלכות- כדי שתגיע להם ההצלה על ידיך, וסיבב ה' יתברך זה להשגחה על ישראל".

אותה מידה גדולה של בטחון בה', כשאיננה פועלת בצורתה הנכונה, יכולה לגרום לאדם 'לשבת בחיבוק ידיים' ולתלות את העתיד בגורמים הסובבים אותו, למרות שהאמת היא שהקב"ה נתן לו את ההזדמנות להיות השליח להובלת המציאות.

מדרש רבה אסתר (פרשה ח', ו') "כי אם החרש תחרישי"- "אם תשתקי עכשיו שלא ללמד סנגוריא על אומתך סופך לשתוק לעתיד לבוא ואין לך פתחון פה, למה, שאת יכולה לעשות טובה בימיך לא עשית. ומה את סבורה שהקדוש ברוך הוא מניח את ישראל, מכל מקום מעמיד להם גואל, הדא הוא דכתיב (זה הוא שכתוב) רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר".

ומסביר האלשיך הקדוש את דברי המדרש (ד"ה "ומה את סבורה"): "ומה את סבורה במה שאת נמנעת להשתדל בהצלת ישראל, מפני שידעת שהיא גזירת הקב"ה ואת סבורה שהקב"ה מניח את ישראל ואת לא תצליחי נגד כוונת הקב"ה.- זאת לא תחשבי, דודאי ה' לא עשה אלא לפנים (כלומר, כלפי חוץ בלבד) וסופו להעמיד גואל... שהוא (הקב"ה) לא ימתין לך עד יקראך המלך ונמצאת ההצלה באה ולא מצדך..."

מדברי המדרש למדנו מספר תובנות. למדנו שאדם אשר עלה במדרגת הביטחון עד כדי שתולה את המציאות ואת עתידה בהשגחת הקב"ה עלול לבוא לידי טעות, ולומר, שלא ייתכן לפעול ולעשות נגד רצון הבורא. טיעון זה לא ייתכן כאשר מונחת על כף המאזניים סכנת כלייה לכלל ישראל, מאחר ואינה אלא הסתרת פנים מאת ה' שמטרתה לעורר אותנו בתשובה, לשוב אל ה', וממילא לשנות בפועל את הגזירה. עוד למדנו מהמדרש, שחוסר ניצול ההזדמנות להשפיע על המציאות לטובה הינה חטא- "סופך לשתוק לעתיד לבוא".

לסיכום, נמצינו למדים שהגדרת הביטחון איננה האמונה שהעתיד יהיה ורוד אלא האמונה שהעתיד מושגח, בין לטוב ובין למוטב. נדרשת מהאדם הסתכלות מעמיקה יותר ורחבה יותר אשר באמצעותה יוכל לפעמים ליראות את עצמו כמי שמכוון מאת ההשגחה לשנות את המציאות. יש להיזהר מלטעות, ולא לחשוב שהקב"ה זקוק דווקא לנו להשגחת העולם שהרבה שלוחים הם למקום, אך מאידך, כאשר רואה את יד ההשגחה שנתנה לו אפשרות להשפיע, חטא הוא להימנע מעשיית הפעולה הזאת, ואפי' לא להתמהמה בעשייתה שהקב"ה לא ממתין לך עד שתפעל. ועם כל זאת דבר אחד לעולם נזכור שעתיד כלל ישראל ימשיך להתמיד מדור לדור.

יחודו של חג הפורים¹

ר' יוסף זנו

ענינו של חג הפורים משונה במקצת בהשוואה לחגי ישראל האחרים:

א. במועד.

ב. בספר.

ג. בסיפור.

ד. במצווה.

א. שינוי במועד כיצד? לחג נקבעו שני ימים לפי מקומות שונים, למרות שחגי ישראל משותפים בזמנם עם כל ישראל החוגגים אותם באותו יום.

והנה דווקא חג הפורים, ישנם החוגגים אותו ב"ד, וישנם בט"ו באדר.

¹ עפ"י ספרו של הרב דוד חי כהן "שיחות לחודש אדר". בחרתי מאמר זה לכתוב מתוך הספר בלי שום שינוי מכיון שבזכותו אפשר להבין היטב כל מיני שאלות שעולות לנו מידי שנה ואנו לא מגיעים לתשובות מסופקות וכן כדי להבין היטב את תפקידי הגיבורים במגילה והסמלים שאותם הם מייצגים ובעיקר את גודל הנס.

גם הטעם לחגיגה כפולה זו אינו ברור- החלוקה נעשית עפ"י מצב הערים בימי יהושע בן נון, כשהנס התרחש למעלה מ-900 שנים אחרי יהושע ותקופתו.

דבר נוסף, הנס התחרש ברובו בחוץ לארץ, וזמן חגיגתו נקבע עפ"י מצב הערים בארץ ישראל.

ב. שינוי בספר – מהו? ספרו של חג הפורים הוא מגילת אסתר. זהו ספר קדוש שהרי הוא בכלל כתבי הקודש של התנ"ך, ובכל זאת אין בו אפילו פעם אחת התייחסות לשמו של הקב"ה.

ג. שינוי בסיפור – מהו? סיפור הנס. לכאורה לא אירע שום דבר היוצא מגדר הרגיל. שכן, הסיפור עוסק במלך רודף תענוגות שאשתו המלכה השפיעה לשנות את מידניות הפנים שלו. התרחשות שכזו נדושה מאוד בספרי ההיסטוריה העוסקים בשליטים ורודנים מאז ועד היום.

אין שום דמיון בין ניסי יציאת מצרים או אפילו נס פך השמן בחנוכה, לעומת המהלך הרגיל של סדר המאורעות במגילה.

ד. שינוי במצווה – כיצד? ציוונו חז"ל לאכול ולשתות עד דלא ידע. גם זוהי מצווה לא אופיינית לתורתנו, הן שבכתב והן שבע"פ.

מפתח להסברת הדברים נראה להביא מדברי הגמרא במסכת חולין² ועל פי פירוש המהר"ל למגילת אסתר, בספרו "אור חדש". בגמרא מובאות במרוכז שאלות משונות ותשובות לא פחות מוזרות:

"המן מן התורה מניין?" ולכאורה, מה איכפת לנו אם המן נמצא בתורה או לא?! עונה הגמרא שם: מפסוק המופיע בחטאו של אדם הראשון, כנאמר³ "המן העץ אשר צייתך".

"אסתר מן התורה מניין? שנאמר⁴: ואנכי הסתר אסתר פני מהם". המילה אסתיר הכתובה ללא האות יוד, רומזת ונראית כמילה אסתר.

שאלה שלישית: "מרדכי מן התורה מניין?" בהקשר לזה לא נמצא צירוף אותיות, לכן התשובה היא על פי מה שנאמר⁵: "קח לך בשמים ראש מר דרור". מתרגם אונקלוס את המילים "מר דרור" - מירא דכיא, שבהם ישנם אותיות מרדכי.

מה פירושן של שאלות ותשובות אלו? ייתכן לומר שחז"ל באו לבאר לנו שסיפור המגילה הינו עמוק מאוד ואין להתייחס אליו כאל מאורע בעל ערך לתקופתו בלבד, אלא הינו מערכה אחת בתוך דפי ההיסטוריה הבאה להורות על מהלך ההיסטוריה כולה.

המן – אין להבין את רשעותו של המן כאילו היא מתחילה ונגמרת באישיותו המרושעת של אותו צורר. שכן, אדם שמסוגל בגלל שנאה פרטית לתכנן השמדה של עם שלם: אנשים, נשים, זקנים וטף, הוא

² דף קלט ע"ב.

³ בראשית ג, יא.

⁴ דברים לא, יח.

⁵ שמות ל, כג.

לא אדם רגיל . כוח הרע שבו הינו גדול ומקיף מכדי להיות פרטי. על אותו אדם בלייעל באו חז"ל ללמדנו, ששורשו נעוץ בחטא הראשון בעולם, אותו חטא שהביא לגזירת מר המוות על האדם ותולדותיו.

מכוח שלילי כזה צמח, ברבות הימים, הקוץ המכאיב בדמות אדם שנקרא: "המן".

אסת – כיצד יתכן להבין את השפל שהגיעה אליו האומה הישראלית הקדושה, אשר בה בחר ה" מכל העמים, בהיותה בזויה ושפלה בין העמים, עד שכאשר בא איש משחית לכלות בה את ארסו, לא קם אדם בעולם להגן עליה או למחות נגד הרשע המתוכנן? אפילו כשבר סוף סוף בא הנס הוא לא מגיע ע"י צדיק או מנהיג ישראלי בולט בהנהגתו, אלא דווקא ע"י אישה וקסמה הגופני, שבא לידי ביטוי במשתה המלך השיכור בעל התאוות.

האם מצב כזה גם הוא קשור להשגחתו של הבורא, האם בתורה הנתונה מפיו היה גלוי וצפוי רגע כזה?

והנה באה התשובה: "הסתר אסת" – הסתרה כפולה, כאשר אפילו היוד הרומזת להשגחתו של הבורא נעלמת בכתיבה ומורגשת רק בקריאה. לאמור: השגחה נפלאה בתוך עומק הסתר פנים נורא.

מרדכי – בראייתו המיוחדת תופס ומבין את גודל השעה הן מצד הסכנה והן מצד ההזדמנות, ובפעילותו המיוחדת מאחורי הקלעים מצליח להדביר את רשעותו של המן.

מהיכן צמח כוח זה? בתוך המקדש הייתה עבודה נסתרת והיא עבודת הקטורת. הקטורת, העוצרת את המגיפה, כללה בין

הסממנים המיוחדים שבה, בעלי הריח המבשם, גם סממן אחד בעל ריח רע בלתי נסבל ואותה הקטורת מבסמת גם אותו בריחה הטוב. זהו סוד כוחו של מרדכי: מתוך עדינות הקודש של הקטורת בכוח נשמתו היוצא משם לעצור ולעדן את קושי השעה, עד שהוא מתקנה ומבסמה, ובהנהגתו נהפך החושך לאור, והאפילה לאור גדול.

כעת, לאחר שהגמרא פתחה לנו את האשנב, נוכל להתבונן ולראות את התמונה כולה. מאז חטאו של האדם מתנהל מאבק איתנים בין הטוב שבאדם, השואף לחזור לעברו שבגן עדן ולטהר את העולם מקללתו הנוראה, לבין טומאת הנחש האיומה השואפת להטביע את העולם כולו בדם ואש. מאבק זה חדר לתוך המין האנושי והתרכז בשני מוקדים, שבהם ועל ידם נמשך מאבק איתנים של הטוב והרע ישראל ועמלק.

מאז יציאת ישראל ממצרים והתהוותו לעם, ברגע בו קיבל כוח הטוב ביסוס ציבורי, בא עמלק לזנב בנחשלים ולפגוע בישראל.

עמלק, נכדו של עשיו שנאמר בו "ועל חרבך תחיה"⁶ הוא זה שעומד בראש המאבק נגד ישראל מאז ועד היום. המן הרשע הוא צאצאו של אגג מלך עמלק שנלחם עם שאול המלך, שהיה המלך הראשון של ישראל.

מלחמת האומות שהייתה ביציאת מצרים ובמלכות ישראל בארצו, היא זאת שנמשכה בגלות, בין מרדכי ואסתר מחד, להמן וזרש וכל אוהביו מאידך.

⁶ בראשית כז, מ.

מלחמתו של המן היא רק המשך, ולא התחלה. ההתחלה הייתה בזמן משה רבינו, כאשר בראש הלוחמים היה תלמידו הנאמן של משה רבינו יהושע בן נון. הוא התלמיד המגשים את תורת משה הנתונה מפי ה' ומכניס את ישראל לארץ, והוא המכניע את עמלק.

על כן בחג זה, המלמד על הניצחון הנפלא של הטוב על הרע, ניצחון שהיה במצב הקשה ביותר שניתן לתאר בו את עם ישראל: עם ישראל השרוי בגלות בלי הנהגה, כאשר בעולם שולט מלך שיכור המוכר את העם לרודף נפשם בחינם. דווקא בחג יש להזכיר ולציין את יהושע בן נון הלוחם בעמלק ובונה ומיישב את ישראל בארץ.

מכאן, שתכלית המלחמה ברע היא לבסס ולחזק את הטוב על כל מדרגותיו הפרוזות והמוקפות. העובדה שהמגילה נכתבה בלי אזכרת השם, והסיפור נראה טבעי, הוא עומק מחשבת ה' ושמירתו על ישראל גם במקום שהעין לא רואה אותו בכלל. גם חגיגתו של החג הנעשית ע"י השתכרות, שפירושה העלמת השכל וההכרה, מתאימה לעניינו של החג המעיד על שליטת ה' גם במצבים בהם אין לנו הכרה כלל.

בימינו אלה, בהם נבנית ומשתכללת מלכות ישראל, אנו עומדים מול המשך המאבק עם זרע עמלק המנסה בעזרת כל הגויים לעצור את המשך הבניין, ומי שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם, הוא יצילנו ויצעידנו מחיל אל חיל גם היום הזה, ומעתה ועד עולם, הן בניסים הנגלים והן באלו הנסתרים.

"הדור קיבלוה בימי אחשורוש"

ר' משה טוביאנה

חז"ל קבעו שחג הפורים הוא הזמן שעם-ישראל קיבל את התורה מחדש. קבלת תורה מרצון ולא על-ידי כפייה כנעשה במעמד הר סיני.

במה מיוחד חג הפורים? מה הנקודה שהתחדשה אצל עם-ישראל שגרמה לו לקבל את התורה מרצונו הפנימי?

יום טוב הוא זמן של ניסים גלויים, זמן שהקב"ה מתגלה אלינו ללא מחיצות! הדוגמא העיקרית היא יציאת מצרים, עם-ישראל יוצא על-ידי עשרת המכות אשר כל מכה היא בעצמה נס לא טבעי. בנוסף בתקופת שהות עם ישראל במדבר נכללים המון ניסים שמבטאים חיבור גלוי בין הקב"ה לעם כגון:

1. קריעת ים סוף ולקייחת השלל מהמצרים שטבעו.
2. ירידת המן (בזכות משה רבנו).
3. ענני הכבוד (בזכות אהרון בכהן).
4. באר המים (בזכות מרים).
5. מלחמת עמלק, ועוד.

שלושת הרגלים פסח, שבועות וסוכות הם חגים שהם זכר לניסים הנ"ל והם זמנים שבו הקב"ה מתגלה אלינו ללא מחיצות. התגלות שהיא מלמעלה למטה.

אמנם בחג הפורים המציאות היא הפוכה! ימי הפורים הם זמנים של הסתר פנים מוחלט. כששואלת הגמרא במסכת חולין קלט: "אסתר מן התורה מניין? עונה הגמרא רמז מהפסוק "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" כל מקור חג הפורים מהתורה הוא בהסתר פנים של הבורא יתברך.

שואל האדמו"ר מסלונים, בספרו "נתיבות שלום", מדוע יש כפילות בפסוק: "הסתר אסתיר" ועונה שהיה באותה תקופה הסתר כפול מהקב"ה: הסתר מהרוחניות והסתר מהגשמיות. בתקופה של פורים רק חזרה בתשובה מרצון וביטול גזרת השמד יכולים לגרום לנו לקבל את התורה מרצון ומאהבה.

גזרת השמד, בעקבות החטא של עם ישראל שנהנה מסעודתו של אחשורוש, גרמה להתעוררות בקרב העם אשר הביאה אותו לבירור פנימי עמוק על-ידי מנהיגיו (מרדכי ואסתר) בנושא זהות עם ישראל. בירור זה הוביל לתשובה ע"י צום, תפילות וכדומה עד לביטול הגזרה הנוראית. ביטול הגזרה גרמה לשמחה גדולה בקרב היהודים עד כדי כך שחודש שלם אנו שמחים, "משנכנס אדר מרבין בשמחה".

בפורים קיבלנו את התורה מרצון, אחרי שקיבלנו אותה בסיני בכפייה. האיום הנורא על גורל עם ישראל, הפחד ממה שעלול לקרות והנס של הישועה אחר-כך, כל אלה עוררו את אהבתנו לתורה. התבגרנו, התנוצץ בנו הטבע הפנימי שלנו. הרגשנו שהתורה היא אנחנו וריבונו של עולם הוא אנחנו.

חז"ל התבטאו: "חייב איניש לבסומי בפוריא..." חייב אדם להתבשם בחג הפורים, לא כתוב להשתכר אלא להתבשם. מה ענין ההתבשמות?

הגמרא במסכת שבת פח. כותבת שבמעמד הר סיני נתמלא העולם בשמים מכל דיבור שיצא מפי הקב"ה, התורה היא בושם! התורה בוקעת מתוכיותו של עם-ישראל. התורה היא טבעו הפנימי של כל אחד ואחד.

עם-ישראל לעולם מחובר מטבעו אל התורה רק שלפעמים לא רואים זאת. לפעמים הדור נהנה מכל מיני סעודות ולא בדיוק מקיים את דבר ה' אמנם בימים אלו של חג הפורים בוקעת ועולה הטבעיות הפנימית.

בתקופה הזו יש כח לכל אדם לבצע מהפכה ולהתחבר שוב אל טבעו!

הרשב"א מסביר שזהו הטעם למה לעתיד לבוא יתבטלו החגים לעומת חג הפורים שלא יתבטל. פורים מובטח לנו שלא יתבטל על-פי הפסוק במגילה: "בימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים זכרם לא יסוף מזרעם" (אסתר ט, כח). כוחו של חג הפורים הוא לעורר את הפנימיות הטבעית הנצחית של עם-ישראל ולכן הוא לעולם לא יתבטל (שו"ת הרשב"א חלק א' צג').

בכל שנה ושנה בימי חג הפורים חוזר אותו כח הפנימי ומתגלה. לכן אנו שותים יין כי יש בסגולת היום שמירה שמתוך היין יצא סוד הפנימיות הטהורה שלנו.

יהי רצון שנזכה להתחבר לטבענו הפנימי ונצליח לקבל את התורה
מרצון ע"י חיבור לקב"ה ומתוך כך נזכה לגאולה שלימה בקרוב*.

* ע"פ דברי הרב אבינר, הרב שלמה זיין.

מיחייב איניש לבסומי בפוריא – במשנת הראי"ה

ר' שמעון יפרח

ידועים דברי הגמרא במגילה דף ז עמוד ב: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

רש"י מפרש לבסומי: להשתכר בין .

וכך נפסק ברמב"ם בהלכות מגילה פרק ב: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו".

וכן נפסק בשו"ע סימן תרצה סעיף ב.

לכאורה היינו צריכים לתמוה על ציווי זה שהרי במשך כל השנה אנחנו מתרחקים מהשתכרות?

ואם לכאורה יש עניין בהשתכרות של מצווה למה שלא נשתכר בחג הסוכות למשל או כל חג אחר? מה היחודיות של חג הפורים מכל חג אחר?

ועוד שאלה קשה, מה יעשה אדם שהשתכר בפורים האם הוא יכול להתפלל? לכאורה לא, שהרי חז"ל קבעו ששתוי אל יתפלל.

על כל השאלות הללו עונה הרב קוק בספרו עולת ראייה ח"א עמוד תל-תמא במהלך אחד שחורז את כל השאלות.

בכל ימות השנה בענייני הרשות (אכילה, שתיה) אנו מצווים להשמר שלא לעבור את הגבול ולכן כל השנה ההשתכרות אסורה לנו, אבל בפורים הדבר שונה מכיון שהארת, השפעת היום בעיקרה על הגוף הישראלי מכיון שפורים הוא השלמת תהליך קבלת התורה שהתחיל בהר סיני שהיה רק על נפשות עם ישראל – כדברי הגמרא שה' כפה עליהם הר כגיגית. הכפיה הייתה על הגוף, לכן גם הגוף היה צריך לקבל את התורה כאן בא פורים והשלים את התמונה קיימו וקבלו ברצון בפורים על הגוף מה שקבלו באונס בהר סיני (איך זה בעצם התרחש? מכיון שהמן רצה לשלוט בגופם, דהיינו להרוג את עם ישראל, אבל עצתו לא התממשה בעקבות שה' הציל אותם ממנו, אז בעקבות אותה הצלה שהתרחשה גם על הגופות חלה קבלת התורה).

הרב מסביר ששכור בכל ימות השנה אל יתפלל מכון שהגוף של האדם הוא לא מספיק מתוקן, ראוי לקבל שמחה גדולה ובנוסף ע"י השתיה הכוח הרוחני של האדם סר ממנו, אבל בפורים לאור האמור לעיל שעניינו הקדושה שמופיעה על הגוף, הגוף שלנו בגלל הקדושה שיורדת עליו בגלל החג ראוי לקבל שמחה גדולה וגם אם הכח הנשמתי של האדם יסתלק בגלל השכרות - הכוחות הגופניים של האדם בגלל ענינו המיוחד של היום קדושים והם שומרים את האדם ביום זה מכל דבר רע.

הרב רוצה לחדש שאף שכל השנה שכור אל יתפלל (מכיון שתפילה היא כמו העלאת קרבן לקב"ה, האדם בתפילתו מעלה את כל הרגשותיו אל ה', ואם הוא שכור אז יש בתפילתו, בקרבנו פגם).

אבל בפורים מכון שהקדושה שורה על הגוף שלנו בכל מצב שבו נהיה(שכורים, פקחים) לכן גם במצב של שכרות יכולים להתפלל.

הרב מבאר לאור הסברו על משמעות היום מדוע בפורים לא קבלו עם ישראל איסור מלאכה כמו ביו"ט?

ביו"ט מכון שכל מטרתו להתענג על ה' ואם נעסוק במלאכה נחמיץ את המטרה לכן חכמים אסרו לנו לט אבות מלאכה כדי שהגשמי, החומרי לא יתנגד לרוחני, אבל בפורים גם במלאכה, בגשמיות אנו מוצאים קדושה ושופע עליהם קדושה לכן המלאכה לא נאסרה בפורים.

לאור מהלך זה אפשר להבין את דברי המדרש בשוחר טוב, משלי ט: "כל המועדים בטלים, וימי הפורים לא יהיו בטלים שנאמר: וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", שבעצם כל העתיד לבוא הוא שהחומריות לא תתנגד לרוחניות והקדושה תשרה גם על הגוף וגם על הנשמה באותה מידה.

מידת הביטחון

ר' אייל קנטרוביץ

מה הקשר בין חג פורים למידת הביטחון?

האדמו"ר מסלונים שואל על הפסוק: "וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחיים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (אסתר פרק ג פסוק ב).

1. למה כתוב בלשון עתיד ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ולא ומרדכי לא כורע ולא משתחוה בלשון הווה כמו הרישא של הפסוק כורעים ומשתחיים בלשון הווה?

2. אינו מובן איך מרדכי לא כרע ולא השתחוה והעמיד בסכנה את כלל ישראל?

עונה האדמו"ר מסלונים כי מרדכי נהג כן מגודל האמונה והביטחון שלו שהיה בטוח בוודאות שלא תתכן בשום פנים גזירה כזו של השמדת כלל ישראל.

ולכן כתוב בלשון עתיד לא יכרע ולא ישתחוה היינו בהחלטה ברורה שלא יכרע ולא ישתחוה לעולם מגודל האמונה והביטחון שלו בקב"ה.

וכן ענה לאסתר בביטחון ש"רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", ואפילו הצומות היו רק בעצת אסתר אבל מרדכי בעצמו היה

בטוח בביטחון מוחלט שהקב"ה יעזור אפילו בלי תעניות ולכן כתוב: "ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר ציותה עליו אסתר" (פרק ד פסוק יז).

בהגדרת המושג ביטחון ישנן 2 גישות:

1. שיטת בעלי המוסר (שיטת נוברהדוק) – ביטחון פירושו שאם יאמין אדם בלב שלם כי הקב"ה יעשה כך וכך אז יתגשם הדבר באמת.

לדוגמא: אם האדם רוצה להגיע למקום פלוני ואין תחבורה מצויה לאותו מקום הרי שאם יבטח ב-ה' באמת, יזמין לו הבורא את הדרך לבוא לאותו מקום.

2. החזון איש (בספרו אמונה וביטחון) אומר "שעניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך".

כנגד כל אשר יקרה לאדם יתגבר האדם "להשרות בקרבו את האמת הידועה כי אין שום פגע רע מיד המקרה רק הכל מאתו יתברך" – ענין זה יקראוהו מידת הביטחון*.

לפי דעתי מרדכי שילב בין שתי הגישות שהיה לו את האמונה שהכל מאתו יתברך ואין רע בעולם אלא הכל מהקב"ה (כמו השיטה השניה), וכן את האמונה שהקב"ה יציל את עם ישראל כמו שאמר לאסתר: "רווח והצלה יעמוד ליהודים" (כמו השיטה הראשונה).

* שיחות הרב נבנצל על התורה, פרשת בשלח.