

שושנת יעקב צהלה ושמחה

קובץ דברי תורה על ימי פורים
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

1.....צריך לזכות להזדמנות לקיים מצוות.....

מורינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל

2.....קרייתא זו הלילא.....

אברכי כולל עבודת לוי

4.....בענין חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע.....

הרב מנחם מענדל שטערן

7.....מקרה יוצא מידי פשוטו.....

הרב אריה אלחנן פעלדשטיין

11.....מצות זכירת עמלק.....

הרב דוד ישרפור

14.....יין, ריח, ובנין בית המקדש.....

הרב יהודה ליב הלוי בירנבוים

17.....ביאורים במצות מחיית עמלק.....

הרב אריאל דוד הכהן סוסנה

19.....בענין אסתר ודין יהרג ואל יעבור.....

הרב אורי יוסף שלו' הכהן הימעלשטיין

מורינו ורבינו הרה"ג יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

צריך לזכות להזדמנות לקיים מצוות

טומאתנו לדבר מצוה למה תהיה גוררת עבירה, ור"ל שכלל הוא בידינו שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה (כדאיתא באבות פ"ד מ"ב), ומאחר שטומאתם היתה לדבר מצוה [וכמו שאמרו חז"ל (סוכה כ"ה א') שהיו עוסקים במת מצוה, ע"ש], א"כ איך שייך שאותה מצוה גרמה לעבירה שלא יכלו לקיים מצוות קרבן פסח.

ודבריו תמוהים, איך שייך לומר שיש כאן "עבירה", והלא אנוסים היו ואונס פטריה רחמנא, ואין כאן שום עבירה?

אולם לפי הנ"ל דברי הספורנו מבוארים היטב, שאותם אנשים שלא יכלו להקריב קרבן פסח הבינו שאם הקב"ה סיבב שלא יוכלו לקיים את המצוה סימן הוא שמן השמים יש פקפוק על מעשיהם, לכן טענו שכיון שנטמאו לדבר מצוה א"כ אין שום חסרון במעשיהם ולמה סיבב הקב"ה שלא יהיו יכולים להקריב קרבן פסח. משה רבינו השיב להם שבאמת הם צודקים, ויכולים להקריב את הקרבן בפסח שני.

מכל זה למדנו יסוד גדול שאנו צריכים לזכות לקיים את מצוות הקב"ה, ואם אחד אנוס מלקיים מצוה מסויימת יש אפשרות שזה הוא סימן מן השמים שיש חסרון במעשיו, והאדם צריך להתעורר מזה ולתקן את דרכיו. (שיחות עבודת לוי מאמר נו, ה)

הנה איתא במס' מגילה (ט"ז ב'), "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו" (אסתר י', ג'), לרוב אחיו ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין (לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה, רש"י). ומבואר שמקצת הסנהדרין פירשו ממרדכי הצדיק כיון שהיה מתבטל מלימוד התורה. ויעוין בט"ז (יו"ד סי' רנ"א ס"ק ו') שהקשה איך שייך לומר שזה נחשב ביטול תורה, והלא היה עוסק בצרכי ציבור והיה מצוה שאי אפשר להעשות ע"י אחרים וממילא פטור הוא ממצוות תלמוד תורה, וע"ש מה שתיירץ. והחתם סופר (בדרשות חת"ס עמ' קצ"ג א') תירץ, "ונראה לי להסביר דודאי פיקוח נפש דוחה תלמוד תורה, והיה מרדכי מחוייב לבטל משום פיקוח נפש, אך הקב"ה שהזמין מצוה זו למרדכי ולא לאחר, על כרחך משום שתורתו של אחרים היא חביבה יותר, ולא רצה הקב"ה שיתבטלו הם מתלמוד תורה, על כן הזמין למרדכי, ומשהבינו אנשי כנסת הגדולה כך הורידוהו מדרגה אחת".

למדנו מדברי החתם סופר שאם האדם הוכרח להתבטל מן המצוה סימן הוא שמן השמים אינם מחשיבים אותו כל כך, ולכן ממה שמרדכי הוכרח להתבטל מלימוד התורה סימן הוא שבשמים אינם מחשיבים את תורתו כל כך.

ונראה לבאר עפ"ז מה שכתב הספורנו (בהעלותך ט', ז') בענין פרשת פסח שני, "אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע, מאחר שהיתה

מורינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל

קרייתא זו הלילא

ונראה להסביר דבריו, שהמחייב של אמירת הלל הוא ראיית נסים ונפלאות שנעשו בעולם, ולכן כיון שאומות העולם יראו את הנסים ונפלאות ממילא יהיו חייבים בהלל, ולכן כתוב "הללו את ה' כל גוים". אמנם בבני ישראל אמירת ההלל כולל גם הודאה כיון שהם המקבלים את חסדי ה' על ידי הנסים ונפלאות. אמנם אם בני ישראל קבלו חסדי ה' שלא על ידי נסים ונפלאות, דהיינו ע"י נס נסתר בדרך הטבע, אז לא יהיה שייך לומר הלל כיון שעיקר המחייב של הלל הוא הנסים ונפלאות, אלא שקבלת חסדו של הקב"ה מגדיל ומחזק החיוב של הלל, ולכן ביאר הגמ' כל שכן שישאל מהללים להקב"ה על קבלת הטובה כיון שמלבד החיוב לומר הלל מצד הגבורות ונפלאות, יש להם עוד חיוב של הודאה, אבל מכל מקום יסוד החיוב של הלל הוא ראיית גבורותיו ונפלאותיו של הקב"ה.

ועדיין צריך ביאור מה כוונת הפסוק שאמרה "כי גבר עלינו חסדו", שמה הפירוש של "כי" לפי מה שפירש הגרי"ז.

ונראה להסביר על פי דברי הבית הלוי בפרשת ויגש (מ"ו, ג') שכ' וז"ל אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול וגו' ואנכי אעלך גם עלה. יש להבין כפל הדברים אעלך גם עלה וכו', גם עוד ביאור בכוונת הכתוב דכאן באה לו ההבטחה הגדולה שבכל ההבטחות, שיהיה נקרא שמו על ישראל, והכוונה בזה דלעולם לא יפרסם שם כבודו בעולם ע"י מעשה היוצא חוץ מדרך הטבע רק באמצעות צורך ישועתן של ישראל, וע"י ישועת ישראל יתפרסם שם כבודו בכל העולם. ובכל מעשה ובכל זמן שיהיו ישראל בשפלות חלילה ממילא יהיה גם כבודו בהסתר ובהעלם, וז"ש לו אנכי ארד עמך מצרימה, דכל זמן שאתה תהיה בירידה גם כבודי אינו נגלה בעולם, וזהו שנקרא בדרך משל שירד עמו למצרים, ע"ד מה שאמר הכתוב (תהלים צ"א ט"ו) עמו אנכי בצרה. ואנכי אעלך גם עלה, כשאחיה מעלה אותך אז ע"י עלייתך יתפרסם גם שמי בכל הגוים ויהיה עליה לכבודי עכ"ל. ומבואר מדברי הבית הלוי שהקב"ה אינו עושה נסים גלויים בעולם אלא כ"י צורך לישועתן של ישראל. ולכן אמר הקב"ה ליעקב שבזמן גלות מצרים שאינו עושה נסים גלויים בעולם יהיה ירידה גם בשביל כבוד שמים כיון שבני האדם לא יראו נפלאותיו של הקב"ה, אבל כשנגאלו ישראל ממצרים כיון שאז היו נסים גלויים בשביל ישועת ישראל, ממילא יתפרסם כבודו של הקב"ה בכל העולם, וכל הגוים יכירו גדולתו.

ולפי זה יש להסביר כוונת הפסוק של "הללו את ה' כל גוים וגו'", שכל הגוים יהללו את ה' כשרואים נפלאותיו של הקב"ה בעולם, אבל אימתו יראו נפלאותיו של הקב"ה, רק כאשר יגבר חסדו על ישראל, שרק בשביל ישועתן של ישראל עושה הקב"ה נפלאות בארץ וכמו שביאר הבית הלוי. [שהרי איתא במס' ר"ה (דף ג' א') ש"כ"י משמש בד' לשונות, ואחד מהם הוא "אי", ורש"י פירש שם דהיינו "כאשר", ע"ש היטב.]

מגילה י"ד א' - אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה, כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שעד שבאו לארץ ישראל היה שייך לומר הלל על נסים שנעשו בחו"ל, אבל משבאו לארץ ישראל נסתיימה תקופה זו, ועכשיו אומרים הלל רק על נסים שנעשו בארץ ישראל, ולכן לא שייך לומר הלל על הנס של פורים. ודברי הגמ' צריכים ביאור, שמה הטעם שלא שייך הלל על נס שאירע בחו"ל, ולמה יש חילוק בין קודם כניסתם לארץ ישראל ואחר כך.

ונראה להסביר על פי דברי הגמ' במס' פסחים (דף ק"ח ב') וז"ל מאי דכתיב "הללו את ה' כל גוים וכו' (כי גבר עלינו חסדו וכו') (תהלים קי"ז א'), אומות העולם מאי עבדיתייהו, הכי קאמר הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו עכ"ל. ויעוין שם בפירוש"י שמבואר מדבריו שכוונת הפסוק לפי מסקנת הגמ' הוא שאומות העולם מהללים את ה' על הגבורות והנפלאות שעושה הקב"ה עם בני ישראל, ואם כן כל שכן שראוי לנו להללו שהרי גבר עלינו חסדו, שאנו המקבלים את חסדו של הקב"ה על ידי גבורותיו ונפלאותיו. ואם כן לכאורה קשה, שהרי הגמ' הקשה "אומות העולם מאי עבדיתייהו" ור"ל למה הם מהללים להקב"ה על הטובה שנעשה לישראל, ואם כן צריך עיון איך יישב הגמ' את הקושיא.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (עמוד נ"ה) ביאר שיש ב' סוגי ברכות ותשבחות, יש תשבחות כמו ברכת הגומל לחייבים טובות וברכת שעשה לי נס שעיקר השבח הוא הודאה על קבלת הטובה, ויש עוד ברכות ותשבחות שנאמרו על גבורותיו של הקב"ה כמו ברכת עושה מעשה בראשית וברכת שכחו וגבורות מלא עולם, והם ברכות הראיה, שאם רואים גבורתו של הקב"ה יש לשבחו ולברכו על זה. והנה אם גאולתן של ישראל באה שלא בנסים ונפלאות אז היה שייך לברך רק בשביל קבלת הטובה והיתה הברכה שייכת רק לישראל לבד, ואומות העולם אין להם עסק בזה, אבל כיון דכתיב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ד' ט"ו), דנמצא חסד זה של ישראל תבא גם על ידי גבורות ונפלאות הנגלים לעין כל ממילא יש גם לאומות העולם לשבח ולברך על הגבורות שנעשה לעיניהם. וקושיית הגמ' היתה למה אומות העולם מהללים להקב"ה על טובתן של ישראל, והגמ' תירץ ש"כי גבר עלינו חסדו" כולל ב' בחינות, שבשבילנו הוא חסד, ולכל העולם יהיה גבורות ונפלאות וכל העולם יראו זאת לעיניהם, ולכן גם האומות יכולים לשבח להקב"ה על גבורותיו ונפלאותיו, וכל שכן ישראל שראויים לשבח להקב"ה מצד ב' בחינות, על הגבורות ונפלאות, וגם על קבלת הטובה עכ"ד וע"ש.

מחשבות גבורות ה' המה וליתן הודאה על זה במחשבתו אין אדם יוצא ידי חובתו כלל בקריאת המגילה כי אין הבדל בקריאתו בין מגילת אסתר למגילה אחרת עכ"ל.

והיוצא מדברי היסוד ושורש העבודה הוא שהקיום של הלל בקריאת המגילה נעשה על ידי התבוננות בדברי המגילה בשעת הקריאה, שמתבונן בדעתו על כל הנסים הנסתרים שיש במגילה, ועל ידי כך יתעורר בלבו מחשבות של הודאה ושבח להקב"ה. ולכאורה לפי זה יש לומר שאין כוונת רב נחמן לחלוק על התירוץ הראשון ולומר שבאמת יש חיוב הלל בפורים כמו בכל המועדים, שבאמת רב נחמן מודה שלא שייך קריאת הלל הרגילה, שהרי ההלל צריך לעורר מחשבות של הלל והודאה ולא שייך זה בנס נסתר, וכונת רב נחמן הוא שעל ידי התבוננות בדברי המגילה בכל הסיפור מתחילתה ועד סופה יתעורר למחשבות של הלל והודאה. ולכן סובר רב נחמן שאע"פ שלא שייך קריאת הלל הרגילה מכל מקום על ידי קריאת המגילה יהיה לנו אופן מיוחד של הלל המתאים לנס נסתר.

והנה בחידושי המאירי במס' מגילה (דף י"ד א') כתב וז"ל דבר ידוע הוא שאין אומרים הלל בפורים אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמ' והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלולא, ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגלה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו עכ"ל. והנה דברי המאירי הם חידוש גדול להלכה ולא קיימא לן כדבריו, אלא שצריך ביאור מה הטעם שהפוסקים לא הביאו דברי המאירי להלכה. [ועיין בשערי תשובה (סימן תרצ"ג ס"ק ב') מש"כ בזה].

אמנם לפי דברינו מובן היטיב טעם החולקים על המאירי, שאפילו רב נחמן שסובר שקריאת המגילה הוא קיום של מצות הלל מודה שקריאת הלל הרגילה אינו מתאים לנס של פורים שהרי הוא נס נסתר, אלא שרב נחמן חידש שעל ידי קריאת המגילה אפשר לקיים המושג של הלל כיון שהסיפורים של המגילה מעוררים מחשבות של הודאה למי שמתבונן בהם וכדברי היסוד ושורש העבודה שהבאנו לעיל.

ולפי זה יש לבאר את דברי הגמ' במס' מגילה, שכשמתרץ הגמ' שאין אומרים הלל על נסים שבחור"ל הכוונה הוא שהשגחת ה' על ידי נסים גלויים הוא רק בארץ ישראל ולא בחור"ל, שבחור"ל הכל נעשה על ידי נסים נסתרים ובדרך הטבע, שרק בא"י כתוב "עיני ה' אלקיך בה" (דברים י"א י"ב) ולא בחור"ל. וממילא אין אומרים הלל על נסים שבחור"ל כיון שאמירת ההלל הוא רק על ראיית הנסים ונפלאות ולא שייך בנסים נסתרים שנעשים בדרך הטבע. ועל זה הקשה הגמ' איך שייך לומר שבחור"ל כל הנסים הם על פי דרך הטבע, והלא הנסים של יציאת מצרים היו בחור"ל והם היו נסים גלויים שלא על פי דרך הטבע. ותי' הגמ' שהנהגה זו של גילוי פנים בחור"ל היה רק קודם שנכנסו בני ישראל לארץ ישראל, אבל אחר שנכנסו לארץ ישראל נשתנה ההנהגה, ועכשיו ההנהגה בחור"ל יהיה רק על פי דרך הטבע ובהסתר פנים. ולכן הנסים של חנוכה שהיו בארץ ישראל מחייב אמירת הלל כיון שהנסים היו גלויים, אבל הנסים של פורים שהיו בחור"ל אינם מחייבים אמירת הלל כיון שהנסים היו נסתרים על פי דרך הטבע, ואע"פ שהם מחייבים הודאה בלב אבל אין זה מחייב אמירת הלל בגלוי בפיו.¹

ועיין שם במס' מגילה שמובא שם תירוץ של רב נחמן [על מה שאין אומרים הלל בפורים] ש"קרייתא זו הלילא", דהיינו שעל ידי קריאת המגילה מקיימים את החיוב של אמירת הלל בפורים. וקשה שהרי המגילה הוא רק סיפור של מה שנעשה בימי מרדכי ואסתר ואין זה נחשב הלל.

וביסוד ושורש העבודה (שער שנים עשר פרק רביעי) ביאר בזה וז"ל והנה אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה בזו המגילה איפה הם ההודאות ליוצרנו ובוראנו ית"ש ויתעלה על הנסים ועל הישועות ולא תמצאנה כלל במגילת ספר כתוב הודאה ושבח על נפלאותיו אלינו, אך אין זה כי אם אחר כוונת הלב הן הן הדברים, כי יעלה על לבו כל מעשה תקפו וגבורתו של הנס ופרשת גדולת מרדכי אשר גדלו המלך מלכי המלכים הקב"ה ועוצם מפלת המן אשר עלה לשמים שיאו ומשם הורידו לתחתיות ארץ שלא בדרך הטבע יתן אל לבו הודאה גדולה ועצומה להמפליא לעשות... כי בודאי בלתי הודאה כלל במחשבתו לחשוב

1 וכעין זה כתב בספר עמק ברכה בענין הלל על הנס.

בענין חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע

הרב מנחם מענדל שטערן

בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' כ"ב) דיוצא בפורים לכתחילה בשכר, והוסיף בסו"ד דיתכן דגם יין שרף בכלל זה. ולמעשה נחלקו בזה הפוסקים, וע' בפסקי הגר"ש קמנצקי שליט"א (שם) שכ' דלכתחילה יקיים המצוה ביין, אבל בדיעבד יוצא בכל משקה המשכר, וכע"ז פסק הרב הארפענעס שליט"א (מקדש ישראל פורים סי' שכ"ח) וז"ל, יוצא גם בשאר משקין המשכרים, אבל יהדר אחר יין קצת עכ"ל.

חיוב שתיית יין משום מצות משתה ושמחה

ובאמת יש לדון דאפי' ס"ל כאידך פוסקים דיוצא האי חיוב דבסומי ע"י שאר משקים המשכרים, אכתי איכא מעלה בשתיית יין בתוך הסעודה. דהנה מצות פורים הוא משתה ושמחה, ויש לחקור האם מימרא דרבא הוא פירוש וגדר במצות משתה, א"ד מצוה אחרת היא, ותרתי מילי נינהו, מצות משתה ושמחה, ועוד מצוה להשתכר עד דלא ידע כו'. והנה ז"ל הרמב"ם (שם), כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות עכ"ל. ומשמע להדיא דמצוה זו היא חלק ממצות סעודת פורים, ואינו מצוה בפני עצמה.

וכן יש לדקדק מדברי השאלות (שאלתא ס"ז) שכ' וז"ל, ואמר רבא מיחייב אינש למיכל ומישתי ואיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו' עכ"ל. ודייק הנצי"ב בהעמק שאילה (שם), דמשמע שצריך לשתות דוקא בתוך הסעודה, דלכן הוסיף על לשונו של רבא וכ' דחייב למיכל ולמישתי ולאבסומי, דהיינו תחילה למיכל ולמישתי, והדר לאבסומי, וכן הביא מדברי הרד"ל וז"ל, וקמ"ל דהשתיה יהיה בתוך הסעודה, ויין שבתוך הסעודה אינו משכר במהרה עכ"ל.

וזהו נמי פשוט לשון הטור (שם) וז"ל, מצוה להרבות בסעודת פורים, וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואם אכל בלילה לא יצא כו' עכ"ל. הרי שהבליע דין זה בתוך שאר דיני הסעודה, ומשמע דמצוה זו היא ג"כ חלק ממצות סעודת פורים.

ובלשון המטה משה (שם) יש להסתפק שכ' וז"ל, מצוה להרבות בסעודת פורים, וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, מימרא דרבא בפ"ק דמגלה (דף ז:): כו' עכ"ל. הרי שהביא לשון הטור, דלכאורה משמע דמצוה זו הוא ג"כ חלק מהריבוי בסעודת פורים, וא"כ מצותו תוך הסעודה דוקא. אמנם הרי בסי' הקודם כבר פסק עיקר דיני הסעודה, וכאן הוסיף עוד דינים, חדא דיש להרבות בו, ועוד דין דיש להשתכר, אבל לאו דוקא שצריך לעשות כן בתוך הסעודה, וצ"ע.]

ונראה שהוכיחו המפרשים שיטתם מהמשך דברי הגמ', דאחר מימרא דרבא מביא הש"ס מעשה דרבה ור"ז דעבדו סעודת פורים בהדי הדדי ואיבסום, ומשמע דקימו הך דינא דרבא בתוך הסעודה, ומזה הוכיח השאלות והרמב"ם דמצותה תוך הסעודה דוקא. והדברים מבוארים

יין או שאר משקים המשכרים

מגילה דף ז: אמר רבא מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ע"כ. רש"י פי' (בד"ה לאבסומי) וז"ל להשתכר ביין עכ"ל, ובפשטות נראה מכוונתו דעיקר החיוב הוא לשתות יין דוקא, ולא סגי בשאר משקים המשכרים. והאחרונים מביאים דכן הוא לשון הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו), ורוקח (סי' רל"ז), ורדב"ז (ח"א סי' תס"ב), שכולם הזכירו שתיית יין בדבריהם, ומשמע דעיקר החיוב הוא בשתיית יין דוקא.

ובביאור הענין כתב המטה משה (סי' תתרי"ב) וז"ל, וא"ת האיך יחייבו חכמים להשתכר בפורים, והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות כמו נח ולוט. וי"ל מפני שכל הנסים לישראל בימי אשורוש היו ע"י משתה, כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות ע"י משתה היין, שנאמר (אסתר א, י) ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא ושתי וגומר. אסתר תחתיה ע"י משתה, שנאמר (שם ב, יח) ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וגומר. וכן ענין המן ומפלתו ע"י משתה היין היה. לכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה יין שעשתה אסתר, ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין עכ"ל.

ובעוד כמה אחרונים ג"כ ביארו הענין כעין דברי המטה משה, ע' באליה רבה (סי' תרצ"ה ס"ק א') הובאו דבריו גם בביה"ל (שם ס"ב), ובחיי אדם (כלל קנ"ה ס"ל), וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קמ"ב ס"ו). וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג או"ח סי' תצ"א אות ב') וז"ל, ואולי י"ל הטעם דחטאם היה ששתו סתם יינם כדאיתא במדרש, והגזרה היתה ע"ז ככתוב אסתר (ג', ט"ו) והמלך והמן ישבו לשתות, והנס נעשה ג"כ במשתה היין וכדכתיב שם (ז', ז') והמלך קם בחמתו ממשתה היין, לכן אנו שותין יין זכר לנס ולחטא, ולעשות תשובה באותו דבר עצמו, ולכן שבים בתשובה באותו דבר, ותחת יינם שותין ומשתכרין ביין כשר זכר לנס עכ"ל.

אמנם בנימוקי או"ח (סי' תרצ"ה ס"ב) כ' דלשון רש"י לאו דוקא וז"ל, הגם דלדברי רש"י וז"ל כנזכר לעיל המצוה להשתכר ביין, מכל מקום י"ל דנקט בהוה, וכיון דלא אישתמיט בש"ס למימר דביין דוקא ישתכר ויתבסם, י"ל דבכל מילי ומשקאות שיתבסם בהם, ולא דוקא יין עכ"ל. ובקובץ הלכות (פורים פט"ז ס"ט הע' י"א) בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א כ' להוכיח כדבריו מדברי הגמ' בברכות (דף כט:), דאמרי' שם לא תרוי ולא תחטי ע"כ, ופירש"י וז"ל לא תשתכר ביין עכ"ל, והרי התם ע"כ דגם להשתכר בשאר דברים המשכרים הוא מגונה, ומוכח דדיבר רש"י בהווה, ולא נקט יין דוקא.

ובגליוני הש"ס (פסחים דף קז). הוכיח הגר"י ענגיל דגם שכר משמח כמו יין, והביא ראיה מהא דאמרי' בב"מ (דף סו:): אשכחיה דקא שתי שכרא קני כו', אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא דלמא לפכוחי פחדיה קא שתי ע"כ. ופירש"י וז"ל, להפיג דאגתו שדואג על המעות, דכתיב (תהלים ק"ד) ויין ישמח עכ"ל. הרי דנקט רש"י דגם שכר נכלל בהאי קרא דיין ישמח, ומוכח דשכר שוה ליין לענין מצות שמחה. ועפ"ז פסק

היטב² לפי מש"כ האחרונים (הבאנו לעיל) בטעם הך מצוה, שהוא זכר לנס שנעשה ע"י משתה היין, והרי התם לא היה שתיית יין בלבד, אלא סעודה שיש בו יין, ולכן אף אנן שותים יין בתוך הסעודה לזכור הנס שנעשה ע"י סעודת יין.

אמנם לענ"ד מסתימת לשון שאר הפוסקים לא משמע כן. הרי רש"י סתם דבריו דחייב להשתכר ביין, ולא הוסיף כלל שמצותו בתוך הסעודה דוקא. ולשון השו"ע ג"כ משמע שהוא דין בפני עצמו, דאע"פ שכותרת הסימן הוא דיני סעודת פורים, הרי הביא שם (ס"ד) ג"כ מצות משלוח מנות, והרי פשיטא לכו"ע דיכול לקיים מצוה זו גם שלא בתוך הסעודה, וא"כ ה"נ אע"פ שיתכן דעיקר זמן המצוה הוא בתוך הסעודה, דאז יש לו פנאי לישב ולהשתכר, מ"מ א"ז מעיקר גדר המצוה, להשתכר בתוך הסעודה דוקא. [וכ"נ לענ"ד מדברי השבלי הלקט (סי' ר"א), שהביא מימרא זו בתוך דיני הסעודה, אבל משמע שהוא מצוה בפנ"ע, כמו מצות משלוח מנות שהובא שם ג"כ.]

וכן משמע להדיא מדברי החי אדם (כלל קנ"ה ס"ל) והקיצור שו"ע (סי' קמ"ב ס"ו), שהביאו חיוב זה כמימרא בפני עצמה, ולא כללוהו בתוך מצות סעודת פורים. ובס' קובץ הלכות (שם ס"ו הע' ז') דייק הגר"ש קמנצקי שליט"א מדברי הפוסקים שחששו שמה ע"י שתייתו יבוא לזלזל ח"ו במצות נטילת ידים וברכה [הבאנו דבריהם לקמן], א"כ משמע דישתה וישתכר קודם הסעודה, דאז חיישי' שיבוא לזלזל בנט"י, וע"כ שאין מצותה לשתות בתוך הסעודה דוקא.³

והנה אם ננקוט דתרתילי מילי ניהוה, דאיכא מצות סעודה, ועוד איכא מצוה לבסומי, א"כ לכאורה איכא עוד מצוה לשתות יין בתוך הסעודה, והיינו כדי לקיים מצות משתה ושמחה. דהא בפשטות מצות משתה ושמחה מחייב שתיית יין, וכמו דמצינו לענין יו"ט דמצות שמחה כולל שתיית יין, וא"כ ה"ה כאן. וכן משמע מלשון הכף החיים (אות ט"ז) וז"ל, ומ"מ אף מי שאינו יכול להשתכר יעשה סעודה, ובתוך הסעודה ישתה איזה כוס של יין כדי לקיים ימי משתה ושמחה עכ"ל. הרי דס"ל דמצות משתה ושמחה עצמו מחייב שתיית יין. וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (שם אות א'), דאיכא שתי מצות בפורים, חדא לשתות יין בתוך הסעודה, ועוד מצוה להשתכר אחר הסעודה ע"ש.

ומהאי טעמא פסק הגר"ש קמנצקי שליט"א (שם ס"י) דחייבות נשים בשתיית רביעית יין בפורים, דהא אף הן חייבות בכל מצות היום, ונמצא שחייבות גם במצות משתה ושמחה.⁴ אלא דפשיטא דאסורים להשתכר, דשכרות בזיון גדול הוא לאשה. וכן אסר בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' י"ח אות ב') לנשים לקיים מצות עד דלא ידע, וציין לסוגיית הגמ' בכתובות (דף סה.) האוסר נתינת יין לאשה. [ועע"ש שחידש דיוצא יד"ח ביין מגתו, וע"כ כוונתו דכיון דמקרי יין, הרי מקרא מפורש הוא דייך ישמח לבב אנוש, וא"כ גם יין מגתו מקרי יין המשמח. ומ"מ עיקר הדבר מחודש טובא דיש שמחה בשתיית יין מגתו, וצ"ע.]

ולפ"ז אע"פ דיוצא המצוה לבסומי בכל משקים המשכרים, מ"מ מצות שמחה מיהא לא קיים בלא יין. וכיון דקשה לאדם לשתות עירוב של יין וי"ש, נמצא דלכו"ע עיקר המצוה הוא בשתיית יין. [אלא דלפי מה

שחידש הגר"ש שליט"א, אפשר לשתות מיין ענבים לצאת מצות משתה ושמחה, וגם לשתות י"ש כדי להשתכר, ויקיים בזה שתי המצוות לדעת הפוסקים הנ"ל דא"צ יין דוקא לקיום מצות עד דלא ידע.]

גדר מצות עד דלא ידע

ולענין גדר המצוה. הנה ידוע דיש הרבה ראשונים ואחרונים שפירשוהו כפשוטו, דחייב להשתכר הרבה מאד עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכ"פ הב"ח (סי' תרצ"ה). ובפשטות זהו שיטת רש"י הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) והטור (או"ח סי' תרצ"ה), שכולם נקטו לשון להשתכר, דבפשטות המצוה הוא שכרות ממש.

אמנם לענ"ד פשיטא דלא קי"ל הכי, דמצותה להשתכר הרבה, אלא המצוה להתבסם מעט ולא יותר. דהנה כמעט כל הפוסקים נו"כ הטור והשו"ע אשר מימיהם אנו שותים, רובם ככולם פסקו דא"צ להשתכר כ"כ. ראש המדברים הרי הוא מרן בעל השו"ע, שהביא בספרו ב"י דברי הר"ן (מגילה דף ג': בדפי הרי"ף) בשם רבינו אפרים, דאחר מעשה דקם רבה ושחטיה לר' זירא, נתבטל מצות חייב אינש לבסומי כו'. וסיים בזה"ל, כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות ל"ח) חייב אינש לבסומי בפוריא, לא שישתכר שהשיכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט עכ"ל. הרי דס"ל למרן דליכא מצוה להשתכר.

[איברא דיש לדון קצת בדעתו, שהרי בשלחנו הטהור סתם הדברים ופסק (שם ס"ב) וז"ל, חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי עכ"ל, והרי פשטות לשון הזה משמע דצריך להשתכר. וכן משמע מדברי הט"ז (ס"ק א'), שביאר הכוונה ב"עד דלא ידע", שישתכר עד שלא ידע ההפרש בין מעלתינו מצד מפלת המן, ובין מעלתינו מצד גדולת מרדכי ע"ש, דמשמע שצריך להשתכר ממש. אמנם אכתי מידי ספיקא לא נפקא, דהא סו"ס בב"י כ' להדיא דא"צ להשתכר, ועוד דהרי שינה לשון הרמב"ם והטור והשמיט תיבת להשתכר, דמשמע דסמך על מה שכ' בספרו בית יוסף, וצ"ע.]

ודעת הרמ"א ג"כ כוותיה דפסק בשו"ע (שם ס"ב) וז"ל, וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו) וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. (מהרי"ל). ואחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוין לבו לשמים עכ"ל. ובשיירי כנסת הגדולה (שם בהגה' ב"י) פסק כהרמ"א כנגד הב"ח והוסיף בזה"ל, וכן מוכח לישנא דמיבעי ליה לבסומי בפוריא, ולא קאמר להשתכר. ואף על פי שרש"י (מגילה דף ז': ע"ה ד"ה לאבסומי) והרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) ורבינו בעל הטורים ז"ל פירשו להשתכר, למה ששותה יותר מלימודו קראו הם ז"ל להשתכר עכ"ל.⁵

הפר"ח דחה ראית רבינו אפרים ממעשה דרבה, אבל מ"מ מסיק ג"כ דאין להשתכר מפני הקלוקלים העלולים לבוא מזה, אלא ישתה יותר מלימודו וירדם, וכן מסיק הפמ"ג להלכה (שם מש"ז ס"ק ב') דכן ראוי לעשות כדברי הרמ"א, וכ"פ המשנ"ב (שם ס"ק ה'). וע"ש בביאור הלכה שהביא דברי המאירי, דאין כוונת חז"ל שישתכר האדם, דזהו הוללות ושתות,

נשים היא בבגדי צבעונים ולא בבשר ויין, מ"מ הכא דכ' ימי משתה ושמחה, ע"כ שיעקר חיוב שמחה הוא ע"י המשחה, ולא סגי בשמחת בגדי צבעונים.
5 ואע"פ שהביא עוד ממעשה דרבה ור' זירא דמשמע דכוונת המימרא להשתכר, מ"מ מסיק דהנכון שלא ישתה יותר מדי.

2 כן העיר ר' מנחם זומבר נ"י.
3 אלא דלכאורה יש לדחוק בזה, דהזהירו על מציאות הדברים, אע"פ דמעיקר הדין היה ראוי לשתות בתוך הסעודה דוקא, וצ"ע.
4 ועע"ש (הע' י"ב) דאע"פ דלענין שמחת יו"ט קי"ל (סי' תקכ"ט ס"ב) דשמחת

אלא ישתה באופן שישמח שמחה של מצוה.

והנה אפילו אם ננקוט כדעת הפוסקים דפירוש המימרא היא כפשוטו, מ"מ נראה פשוט מדברי הפוסקים דלהלכה אסור לאדם להשתכר כדרך העולם, שהרי עינינו רואות שרוב המשתכרים מזלזלים במצות ועוברים עבירות רבות, ואם לא שיודע האדם בעצמו שאפשר לו להזהר פשיטא שאסור להשתכר. ואלו דברי הפוסקים בזה.

האליה רבה (ס"ק ב') כבר הזהיר ע"ז וז"ל, ועיין במעגלי צדק (מג ע"א) ומטה משה (סי' תתריב) עוד מזה, ומה שמזהירין שלא לנהוג בפורים קלות ראש, אלא לשמוח בשמחת מצוה ודקדוק בנטילת ידים והמוציא וברכת המזון עי"ש באריכות עכ"ל. והחיי אדם (שם) כ' וז"ל, ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות, בנטילת ידים וברכה וברכת המזון, או שלא יתפלל מנחה או מעריב או שינהג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיו לשם שמים עכ"ל. וכ"כ הקיצור שו"ע (שם) וז"ל, ואולם מי שהוא חלוש בטבעו, וכן מי שיודע בעצמו שעל ידי כן יזלזל חס ושלום באיזה מצוה, בברכה או בתפלה או שיבא חס ושלום לקלות ראש, מוטב שלא להשתכר וכל מעשיו יהיו לשם שמים עכ"ל. ובערוך השלחן (שם ס"ה), אחר שהאריך בביאור האי מימרא דרבא סיים וז"ל, ולמעשה יש להתרחק מן השכרות, ובפרט שתיית י"ש שבשכרותו יתמלא קיא צואה, ורק לשנות מעט יותר מלימודו ולישן קצת עכ"ל. גם בשערי תשובה (שם ס"ק ב') הביא ג"כ שאם חושש שיבא ע"י שכרותו לידי מעשה או דברים שלא כהוגן שלא ישתכר, וכן במשנ"ב (ס"ק ד') הזהיר ליהזר במצות אפי' אם ירצה לשנות הרבה. וכ"פ הכף החיים (אות י"ז).

ומלבד כל זאת, הרבה פוסקים הביאו דברי מהרי"ל (תשו' סי' נ"ז), דמימרא זו דרבא הוא רק מצוה ולא לעיכובא. הדרכי משה הביא כן מדברי הגה' מיימוניות (שם אות ב'), וגם הב"ח הביאו, וכ"פ בכנסת הגדולה (הגה' הטור). ודברים אלו הובאו ג"כ בס' עולת שבת (שו"ע שם), וכ"פ האליה רבה, הובאו דבריו בביאור הלכה, וכ"פ הכף החיים (אות ט"ו).

היוצא מכל זה הוא דלמעשה פשיטא דאסור להשתכר לגמרי, דהא כמה פוסקים נקטו דמצוה זו אינו אלא לשנות כדי להתבסס ולשמוח, אבל לא להשתכר כלל. ועוד הרבה פוסקים הזהירו דאסור להשתכר אם יבוא לידי זלזול באיזה מצוה. ויש לצרף עוד הרבה פוסקים דנקטו שאינו אלא למצוה בעלמא, ופשיטא דחששא דזלזול במצוות חמיר טובא, ואסור לקיים מצוה מן המובחר על חשבון הזלזול בענינים חשובים. וא"כ ודאי צריכים אנו לסמוך על הני פוסקים המפרשים המצוה לשנות מעט יותר מהרגלו, או אפי' לשנות כדי לשמוח, אבל ליהזר הרבה מאד שלא

להשתכר.

פירוש המימרא דעד דלא ידע

הנה ידועים דברי העמק ברכה (בענין סעודת פורים עמ' קכ"ו) וז"ל, שמעתי בשם הגאון מרן ר' ישראל סלנטר ז"ל שאמר, הא דחייב לבסומי עד דלא ידע וכו', אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשנות יין ולהתבסס, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסס אלא מחויב עוד לחזור ולשתות, וככה נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו', שאז נפטר ממצוה זו כדין שכור ושוטה שפטר ממצוה עכ"ל. וכך הם דברי השפת אמת על מימרא זו (מגילה דף ז:): וז"ל, נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע, אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו, לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפי' קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל עכ"ל.

ובפשטות מבינים מדברי הגרי"ס דחייב לשנות עוד ועוד, וממילא פשיטא שישתכר, אלא דאין חפצא של המצוה להשתכר, רק לשנות עוד, ואם יגיע למצב של שכרותו של לוט יפטר. וכן אמרו שהיה מקיים בעצמו מצוה זו כפשוטו, עד שהיה שכור גמור כשכרותו של לוט. אמנם מלשון השפת אמת נראה קצת להיפך, דאין המצוה שיעשה שכור כלל, ויוצא יד"ח לגמרי בכיסום בעלמא, רק שאם יזדמן לו ששתה כ"כ הרבה עד דלא ידע אז פטור. ומ"מ עיקר כוונת המימרא שיהיה שמח כל היום מחמת היין. והדברים יתבארו היטב ע"פ דברי היד אפרים בגליון השו"ע (שם), ואלו דבריו:

ולי הצעיר נתפרש בחזיון לילה שהכוונה הוא, שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב [תהילים קד, טו] ויין ישמח לבב אנוש, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה' מעוזו, ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב, ועל דרך שאמרו [סנהדרין לח, א] אגברו חמרא אדרדקי כו', ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וזהו שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו', הך עד הוא ולא עד בכלל, ור"ל שגדר חיוב השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע כו', שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כוונת חיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור המן כו' פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. ואתבונן אליו בבוקר וראיתי כי נכון הוא עכ"ל היד אפרים.

מקרה יוצא מידי פשוטו

הרב אריה אלחנן פעלדשטיין

הקודש⁷. וכן עבודת המקדש היתה מחולקת ע"י גורל, וע"ז אומרים [קנינות לט' באב קינה יב] "אהלי אשר הכנת להשליך בו לפניו גורל פה", הרי שזה מידה שראוי לקונן עליה והוזכרה בתוך שאר מידות הנעלות של ביהמ"ק (כדכתיב שם "אהלי אשר תאבת עד לא בראשית עם כסא כבוד לצרפו וכו' אהלי אשר כוונת מול מכוון לשבתך וכו'"), דמשמע שהיה זה ממעלת ביהמ"ק שהטילו גורלות מי יזכה בעבודה, ולא היה זה היכי תמצא בעלמא כדי שלא יהיה ריב בין הכהנים, אלא מעלה גדולה יש כאן. וממילא פשוט דבחירת הנשיאים בפרשת בהעלתך שהיה ג"כ ע"פ גורל מתפרש נמי על דרך זה, וכן הוראת בחירת שאול למלך שהיתה ע"י גורל [רש"י שמואל א' יבא], וגם ידוע ענין גורל הגר"א⁸ שעל פיה ראו גדולי הדורות סימן מן השמים להנהגה הראויה, כל זה מראה באצבע על גודל חשיבות הגורל האף שלכאו' נראה בעליל כחלייה בשום דבר.

ואכן הגורל מוליד את המקרה, אבל בענין מקרה טמון סוד גדול. דהנה ביאר הג"ר שמשון דוד פינקוס זצ"ל [תפארת תורה פרשת חיי שרה] שהשגחה פירושה שיוצאת הכרזה בשמים ושוב הולכת מעולם לעולם וממלאך למלאך עד שמגיעה למלאך הקרוב לעולמינו והוא מקיים גזירה זו, אבל דבר הנעשית במקרה היינו בלי הכרזה וממילא אפילו מלאך ליכא שיוודע שדבר זה צריך שיקרה אלא מציאות הטבע מסובבת שיקרה כך, ומהי מציאות הטבע, השי"ת המהווה את כל ההיות. ונמצא שמקרה הוא ההנהגה של השי"ת כשהוא בבחינה של בכבודו ובעצמו, ועפ"ז הסביר ר' פינקוס את לשון אליעזר [בראשית כד, יב] "הקרה נא לפני היום ועשה חסד אם אדוני אברהם וכו'", שבדוקא ביקש למצוא אשה ליצחק בדרך מקרה, כי על דרך זה אין שיהוי כלל ולכן אין מקום להשטן לבא לקטרג ולעכב⁹, וכן פ"י הקרא אצל רות [בג, ג] "ויקר מקרה חלקת השדה לבועז,"

במקרה.⁷ ומעוניין לציין דחלוקת הארץ ע"פ גורל מצינו להבדיל גם אצל הנכרים, ע"י ספר המכבים א' [ג, לו] שאנטיוכוס שלח לחילו להשמיד עוזי ישראל ושארית ירושלים ולחלק בגורל את ארצם.⁸ אשר באמת השתמשו בכע"ז גם קודם הגר"א, כמו שהביא החיד"א [שו"ת ברכה י"ד סי' קעט אות י, וכן בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' לח אות מא] מהמהריק"ש דלכו"ע מותר "לפתוח בתורה לראות הפסוק העולה, כי היא חיינו, וכמו שמצינו ביאשיהו [יומא ב, ב] שעשה מעשה על שמצא ספר תורה גלול באותו פסוק, וכן עמא דבר." והחיד"א ממשך להביא סמך לזה מהילקוט [משלי סי' ריט] "אם בקשת ליטול עצה מן התורה הוי נוטל, וכן בדוד הוא אומר בפקודך אשיחה," משמע דאפשר בפועל ליטול עצה מן התורה ומסתמא היינו ע"י שיפתחנה לראות פסוק המזדמן, ואין זה בכלל מאי דאיתא בספרי עה"פ תמים תהיה עם ה' אלוקיך שאין שואלין בגורלות [אגב, ספרי זו הובא בתו"ס שבת קנו: ובב"י יו"ד ר"ס קעט, אך לפנינו בספרי ליתא כמש"כ התורה תמימה דברים יח, ג]. וכתב החיד"א עוד שמצאתי קונטרס כתיבת יד להרב מהר"ר אליהו הכהן בעל שבט מוסר שכתב וז"ל, "קבלתי מרבתי כשהיו רוצים לעשות איזה דבר והיו מסופקים אם לעשותו אם לאו, היו נוטלים חומש או כ"ד [תנ"ך], והיו פותחים אותו ורואים בראש הדף מה פסוק היה מוצא, וכפי מה שמראה היו עושים, ונמצא שהיו מתעצבים עם התורה כדת מה לעשות בכל עניניהם, וזה עצמו רומז מאמרם ז"ל ליטול עצה מן התורה, דמורה התר לעשות כך, ואין זה בכלל משתמש בתורה." עכ"ל. וע"ע ספר גורל הקודש להגר"ח ויטאל, ואכמ"ל.⁹ וזאת אע"פ שאברהם אמר "ה' אלוקי השמים וכו' הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם" [בד, יח], ואילו אליעזר שהיה עבד נאמן המחכים את רבו הבין שכאן צריך עוד יותר ממה שביקש משלחו, ואין להסתפק במלאך אלא ביקש הנהגה של מקרה דהיינו בכבודו ובעצמו של הקב"ה. ועוד פ"י ר' פינקוס בזה מאי דאמר הגר"י דמה שמוזכר בפרשת אליעזר

ידוע לכל שאחד מן היסודות הגדולות ביו"ט של פורים הוא שאין דבר במקרה, וכפי שמרגלא בפומייהו של הדרשנים שמהותו של עמלק הוא שתולה את הכל במקרה באמרו שאין משגיח עלינו, ואילו אנן מאמינים בני מאמינים מסתכלין על המעשה פורים כסיפור נפלא על הרבה פרטים נפרדים שלפום ריהטא אינן מקושרין אהדדי אך לבסוף כל דבר יבא על מקומו בשלום וניכר היטב איך שכל פרט ופרט היה חלק מתחבולה גדולה שהנהיג הכל יכול לטובתנו.

אולם כשנדקדק היטב בעומק הדברים יתגלה סוד הענין ויתבאר בפנים חדשות דבאמת נהפוך הוא ואכן – הכל מקרה. ואבאר את שיחתי.

דהנה המן הבא מגזעו של עמלק החזיק במידת אבותיו במעשה הפלת הפור לקבוע יום הגזירה כנגד כלל ישראל, דכמובן עשיית גורל היא התלייה הכי אפשר במקרה.⁶ אבל כמעט ניבא ולא ידע מה ניבא, שאמנם בדעתו פירוש ענין "מקרה" הוא דבר הנעשית בלי שום טעם וסיבה, וכאילו מעצמו אירע הדבר, אולם איש צר ואויב הזה לא ידע כלל שלא מחשבותי מחשבותיכם ובאמת במסורת כלל ישראל עשיית גורל הוא מהדרכים הנשגבים לגלות מה שכבר גזר התמים דיעות בחשבון גדול, ההיפך ממש ממבט העולם על ענין מקרה.

שהרי בכמה דוכתי מצינו שענין גורל מיוחד לדברים שהם בשיא הקדושה. בפרשת פינחס [במדבר כו, גה] נצטיינו על חלוקת הארץ ע"פ גורל, ובסוגיא דבבא בתרא [קבב.] מבואר דהיה זה ע"פ רוח"ק כשאלעזר מלובש באורים ותומים וכו', ובודאי זוהי ממעלת הארץ וכדפי' הספורנו בפ' מטות [שם לד, ב] דמאי דכתיב "זאת הארץ אשר תיפול לכם בנחלה וכו'" היינו ארץ הזאת ארץ כנען לאפוקי חו"ל וארץ סיחון ועוג כי אלו אין בהם קדושה ולכן "לא היתה ראויה לגורל אשר ענינו ברוח

ידעתי גם ידעתי שבענין זה כבר נתחבטו מפרשי המגילה, דהמהר"ל [אור חדש ג, ג] והגר"א [שם] פירשו שהיה הגורל ע"פ משפטי הכוכבים והשעות הראויות ע"פ מזל, וכן מבואר במדרש [אסת"ר ז, יא] שחיפש המן אחר חודש ומזל שאין בהם זכות לשראל [ועיי"ש בפ"י הגר"א שהוסיף שזה היה חלק מהנס להפוך המזלות ולשדד המערכות כדי להציל את ישראל נגד המזל הזה שהיה כנגדם]. אמנם באבן עזרא [שם] מסיק דהנכון "שכן יצא בגורלו כי מהשם משפטו," ומשמע דאכן היה תלייה במקרה, ונראה שבאמת כן משמע בגמ' [מגילה יג, ג] דקאמר "כיוון שנפל פור בחדש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה וכו'," דמשמע דרק אחר הפלת הפור הכיר שהזמן שנפל בה הוא זמן מסוגל ע"פ המזלות (ודלא כפשט השני שבאבן עזרא שיי"א שבתר להשמיד את ישראל בחודש אדר כי בו נאסף מרע"ה אל עמו). ודברינו כאן אזלי כפי שיטה זו.

ועוד מהלך ראיתי בדברי ר' צדוק הכהן [ריס"י לילה את נח] שכתב שהגורל של המן לא היה דבר ריק וז"ל, "וכל האומות גם כן האמינו בגורלות אלא שכל העמים ילכו איש בשם אלהיו הם שרי האומות המנהיגים אותם שכל פעולותיהם נמשך מהם," ומשמע שבאמת היה המן תולה הדבר בכח אלוהו. וכיסודו לכאו' כן משמע בריש ספר יונה כשהאניה חשבה להשבר וייראו המלחים ויזעקו איש אל אלהיו ורב החובל מצא יונה וא"ל קום קרא אל אלקיך וכו' ואח"כ ויאמרו איש אל רעהו לכו ונפילה גורלות ונדעה בשלמי הרעה הזאת – הרי שתלו את הסערה על אלוהיהם (וכדפירשו המפרשים ע"פ פרקי דר"א שהיו רואים ספינות הולכות בים בשלום ושלהם משתברת) ולפיכך הפילו גורלות לידע מי הוא המתחייב בעיני אלהיו. אמנם יש לדחות ובאמת אדרבה הוי ראייה לדברינו, ע"פ מה שפירשו שם המצודות דוד והמלבי"ם דלכך הפילו גורלות לשון רבים כי לא רצו לסמוך על גורל אחד כי פן במקרה נפל על זה, אבל כשיפול פעמים מרובות על אחד יהיה נראה שאין זה מקרה. וא"כ נמצא שהמן שהפיל רק גורל אחד אכן תלה זאת

שהזדמנותה של רות לשדה בועז היתה ג"כ על דרך "מקרה", שמכיון שעל מעשה זה תלוי כל עתידו של מלך המשיח רצה השי"ת למנוע חשש שהשטן יקטרג, ובכן סיבכו שיהיה בהנהגה נעלמת ונסתרת בכבודו ובעצמו.

נמצא שענין מקרה הוא היפך מאיך שחושבין העם, דאינו דבר שנעשה מאליו ובלי טעם אלא אדרבה הוא ענין של הגרמה באופן ישיר מאד.¹⁰ אבל השגה זו במהלך הטבע משתייך דוקא לעם הנבחר, וכמו שהעיר ר' פינקוס עוד שכשסיפר אליעזר ללבן את קורותיו לא סיפר שביקש "הקרה לפני היום", "אלא אמר (כד, מב) "ואבוא היום אל העין ואומר ה' אלקי אדני אברהם אם ישך נא מצליח דרכי אשר אנוכי הולך עליה", והטעם ששינה לשון תפילתו הוא משום שהם לא יבינו על מה הוא שח, שזה מעלת צדיקים לדעת מה זה "מקרה", אבל אצל הגויים ערלי לב המשמעות של מקרה הוא הפוך, בלי השגחת השי"ת, ולכן סיפר להם רק שאברהם אמר שהשי"ת ישלח מלאך ולא יותר. עכתו"ד.

ועפ"י זו נראה לפרש כמה דוכתי שלשון מקרה משתמש בב' גוונים הפוכים. דיעקב אבינו בשעה שבא לפני אביו מלוכש כעשיו ותמה יצחק מה זה מהרת למצוא בני, א"ל יעקב "כי הקרה ה' אלקיך לפני" [בראשית כז, כ], ונראה שבדוקא נקט לשון זה של "הקרה" המתפרש בב' אופנים, וכדרך שאר כל דבריו באותה פרשה כגון מה שאמר "אנוכי עשיו בכורך" וכדפירש"י אנוכי הוא המביא לך ועשיו הוא בכורך, וכן בכל המשך הפרשה, וכן בלשון זה שהקרה ה' לפני דקדק יעקב אבינו לומר לשון זה שיפרש יצחק כאילו שמעו מעשיו והכוונה שהדברים הוסדרו מאליהם, האף שבפנימיות הכוונה היתה כפי מדרגת יעקב שמאת ה' היתה זאת בהשגחה נפלאה. וכמו"כ י"ל כמה שצוה הקב"ה למשה רבינו [שמות ג, יח] לומר לפרעה "ה' אלקי העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה נא דרך שלושת ימים וגו'", דהאף שבעיני פרעה היתה המשמעות כדרך אי-קביעות וכמו שפירש"י דנקרה היינו לשון מקרה וכדכתיב אצל בלעם "ויקר אלקים" [במדבר כג, ד] "ואני אקרה כה" [שם טו], זהו רק משום שאיש בער לא ידע

וכסיל לא יבין את זאת שבאמיתות הדברים מעלת כלל ישראל היא שזוכין להוראת פני השכינה באופן מיוחד וישיר.

וחילוק זה מצינו במגילה עצמה. דהנה אחר שנגזרה גזירת המן כתיב [רפ"ד] "ויקרא מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויצעק זעקה גדולה ומרה וכו', ותתחלחל המלכה מאד ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קיבל." [ובהך שו"ט פי' הבני יששכר [בפירושו] מים גנים' על ספר אור החיים למוהר"ר יוסף יעב"ץ, בפתחה אות ה'] שאסתר סברה שכיון שגזירה זו באה ע"י אדם בעל בחירה לכן א"צ לתשובה כ"כ ע"י לבישת שק וכו' אלא ראוי טפי להשתדל בדרך הטבע ולפייס את המלשין, אך לזה כתיב תשובת מרדכי ע"י התך "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף וכו'", וכוונתו לומר שאע"פ שאכן נעשה הדבר ע"י בן אדם מ"מ אינו מקרה טבעית ועל כן אין לבקש הצלה בדרך הטבע אלא ע"י בקשה מאת ה', ולכן צוה לאסתר לבא אל המלך להתחנן לו ולכוון לבה בתפילה למלך מלכי המלכים. וחזינן מאן שכוונת מרדכי בלשון זה "אשר קרהו" לומר שצריכין להתעמק במקרה זו ולהכיר שמאת ה' היתה זאת בדקדוק ובחשבון אשר ממילא מחייב תשובה. ובא וראה שזה ההיפך מכוונת המן במאי דקאמר באותו לשון [ויג' וי] "ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו", ופי' הגר"א והמלבי"ם דאתא למימר דמה שגזר אחשוורוש להרכיב את מרדכי על סוס המלך וכו' היה מקרה בעלמא ואין בה מה לחוש. הרי שמרדכי ידע את עומק הענין דמקרה, משא"כ המן כששימש בלשון זה כוון בה לדבר הנעשה בלי שום טעם – אך בני ביתו כבר הכירו סוד הדבר שאם מזרע היהודים הוא לא תוכל לו, וכמו שביארו עוד הגר"א והמלבי"ם שהשיבו לו דמה שנראית לנו כמקרה הוא לדידהו השגחה עלינוה.

וע"פ האמור מובן מאליו החשיבות של הפלת הפור של המן אשר נקראת ה"יו"ט על שמה, שהמן עשה גורל בחשבו שזהו האופן לקבוע בלי שום נטייה, "מקרה" לדעתו, אך מה' יצא הדבר שבאמת זהו גופא אופן ההתגלות של רצונו ית' באופן הנראה כטבע, "מקרה" לדעתנו. ובאמת קרא כתיב בהדיא [משלי טז, לג] "בחקיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו,"

למדריגת "קריאה" משא"כ אומה"ע שייכין רק לבחינת "מקרה", וכמו שהביא רש"י שם ממדרש אחר [ויקרא א, ג, וכמו"כ בביר נב, ה] דלכל הדברות ואמירות וצוויים קדמה קריאה לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו שנאמר וקרא זה אל זה ואמר, אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומומה שנאמר ויקר אלוקים אל בלעם. [ויסוד הדבר דקריאה היינו לשון חיבה פי' שם הגוי"א דכאשר יקרא אותו בשמו הוא הוראה על שחפץ בנקרא וידוע אליו, אבל כשמדבר עמו בלא קריאה זה מורה כי אין מכירו וידעו בשמו].

¹⁰ ונראה להוסיף דלכן אצל צדיקים מצינו כמה זימני שכשאמרו לשון מקרה לא היתה הכוונה לדבר הנעשית מאליה אלא כוונתו בדוקא לסיבה ומסובב, כגון מה דלא שלח יעקב אבינו את בנימין עם אחיו למצרים "כי אמר פן יקראנו אסון" [בראשית מב, ד], והביא רש"י מחז"ל "מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", הרי שכוונת יעקב לומר דמכיון שהן יוצאין לדרך שהיא שעת סכנה [כדפי הרד"ק שם כי אריא וגנבי מצויים בדרך ולא בעיר] לכן יש לחוש לאסון שיגרים עי"ז, וכמו"כ הרמב"ן להלן [שם מד, כט] פי' "שיקרנו כן מפני היותו נער ורך ולא נסה ללכת בדרך", הרי שזה נמין נותן טעם לפחדו של יעקב אבינו, שחשש **מלגרום** את מיתת בנו. וכמו"כ מצינו במגילה דכתיב לגבי התך [ר, ד] "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול וכו'", וכפשוטו לא ברור כלל הכוונה בזה כי לא נעשה למרדכי לכולם, וביאר שם המלבי"ם ד"את כל אשר קרהו" ר"ל שהגיד לו הסיבה, דהיינו שהוא היה המסבב לכל זה ע"י שלא השתחוה להמן.

מהירות וזריזות גדולים ("וירץ העבד לקראתה", וכן כמה פעמים כתיב "ותמהר") היינו משום שאמר אליעזר "הקרה לפני היום", ר"ל שהסימן יהיה באותו יום, והוא הרי הגיע שם לעת ערב, ובכן בתוך זמן קצר מאד צריך היה לקרות כל הענין, והוסיף ר' פינקוס דנראה שהטעם שהתנה אליעזר כך הוא כמשנ"ת שרצה לסלק חשש קטרוג השטן וממילא ביקש בדרך מקרה שנעשית מיד, ואכן מצינו דכתיב "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת", דהיינו שעוד לפני גמר תפילתו כבר היתה רבקה יוצאת, ומשום שבמקרה יצאה וכבר היתה שם עומדת לפניו, שמעשה השי"ת אין לה שהייה של זמן. והנה, האף שדברי ר' פינקוס לכאוי הויין חידוש עצום, אמנם נראה דעכ"פ מקצת הדבר מפורש בעיקר הפסוק דעמלק, דכתיב [דברים כה, יח] אשר קרד בדרך ופירש"י בפ"י ראשון "לשון מקרה", וכפשוטו הדבר טעון הסבר איך שייך כלל לשון מקרה דנהי שזוהי מידת עמלק אבל מה ענין זה לכאן בעובדא דמעשה עמלק, אלא הכוונה שהם באו עליך בפתאום ובלי הכרזה. ותו יש להוסיף, דמאחר שמקרה היינו פתאום בלי הכרזה, נמצא שהוא באמת ההיפך מתיבת "מקרא" באל"ף, דקריאה היינו הזמנה גופא. וכך יוצא מלשון המדרש [הובא בפ"י הראש"י ובע"ה"ט ר"פ ויקרא וכן בתורת המנחה סוף דרשה לה] שביאר דהטעם שבר"פ ויקרא נכתב האל"ף זעירא היינו לפי שמשם היה גדול ועניו ולא רצה לכתוב אלא "ויקר" לשון מקרה, כאילו לא דיבר הקב"ה עמו אלא בחלום, כדרך שנאמר בבלעם [במדבר כג, ד] "ויקר אלוקים אל בלעם", כאילו לא נראה לו השם אלא במקרה, אבל אמר לו הקב"ה לכתוב גם האל"ף, ושוב אמר לו משה מחמת רוב ענוותנותו שלא יכתבנה אלא קטנה יותר משאר אלפיי"ן שבתורה, וכתבה קטנה, ע"כ. הרי שרק כלל ישראל זוכין

וביאררו המפרשים [ע"י מצודת דוד ומלבי"ם] שכשדאם מטיל גורל (כמנהגם ליתן פתקין בחיקו מקום נסתר ומשם לוקחים ומניחים על המנות לדעת איזה חלק מגיע למי) והוא חושב שאין סדר לדבר, באמת כבר נגזר משפט הדבר מה' בהשגחה.¹¹ ואפשר לפרש עפ"י פשיטות את מה שחזר הפסוק למימר "הפיל פור הוא הגורל", מה שתמוה שהקרא מפרשת את עצמה, אמנם לפי דרכינו מאיר כאן אור חדש שהכוונה לומר דאע"פ שבדעת המן היה רק "פור" בעלמא, דהיינו לשון פרסי (כמש"כ הראב"ע) שבדאי משמעותו לאין סדר כלל, באמת "הוא הגורל" ובהשגחה ה' הוא.¹² זהו מהות ה"יו"ט, שבדוקא במעשים כאלו נגלית יד ה', וניחא מאד שזכה לקריאת השם הזה.¹³

ולמהשיך את הקו הלאה, הנה ידוע הרמז של האריז"ל דיום הכיפורים הוא יום דהוי כפורים [ובאמת יסודו בתקו"ז תיקון כ"א פורים איתקריאת על שם יוה"כ], ונאמר בזה פשטים עד אין מספר. וע"פ דברינו אפשר להוסיף עוד נופך משלנו, דהנה רק ביוה"כ מכל המועדים מצינו עבודה מיוחדת שנקבעת ע"י גורל (היינו מלבד עבודות הכהנים), והוא עבודת שני השעירים. וידוע מה שביאר הרמב"ן [ויקרא טז, ח] שהשעיר לעזאזל הוא שוחד לסמאל ואינו קרבן אליו חלילה, אלא הוי כמי שעשה סעודה לאדון וצוה האדון את בעל הסעודה תן מנה אחת לעבדי פלוני, שאין העושה את הסעודה נותן מעצמו כלום לעבד ההוא ולא לכבודו יעשה עמו, רק הכל נתן לאדון והאדון נותן פרס לעבדו, ושמר זה מצותו ועשה לכבוד האדון כל אשר צוהו. ועפ"י ביאר הרמב"ן שזהו טעם הגורלות בשני השעירים, כי אילו היה הכהן מקדיש אותם בפה "לה' ולעזאזל" היה כעובד אליו ח"ו, אלא "היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד, כי שניהם מתנה לה' והוא נתן מהם לעבדו החלק אשר יבא לו מאת השם וכו'". הרי גם כאן מצינו שענין גורל הוא דרך השי"ת להתעסק בדבר

¹¹ ואולי יל"פ בזה הא דמצינו דלשון גורל קאי בין על הפתקא שניתנה עם האחרים שכתובים עליהם שמות החלקים או אנשים וכדו' (כמו "ויפילו גורלות" דיונה, ועוד), וכן קאי מצד האיש המקבל את חלק ההוא ("נפל בגורלו"), דגם זה לכאוי מראה על יסוד הענין, שעשיית מעשה ההחלטה רק מגלה מה שהיה נגזר מכבר לאיש ההוא (ולהבדיל כך הוא גם באנגלית בתיבת "lot", "דו"ק).
¹² ובאמת יש רמז לזה בסתימת הקרא "הפיל פור הוא הגורל לפני המן" ואינו מפרש מי הפילו (וכמו שהרגיש רש"י שכתב שמקרא קצר הוא), ופי' המלבי"ם דאתי לרמז "שהגורל הזה היה מוכן לפני המן למפלתו", דהיינו שבשעה ההוא לא היה אפשרות ליפול לאיזה יום שהוא כדסבר המן, אלא הכל נגזר. ומצאתי שבינתר פירש הבני יששכר [מאמרי חודש אדר מאמר ד' אות א', ועיי"ש כל המשך המאמר] דבאמת כללא הוא זה בכתובים, וז"ל, "ולפי דברינו יונח על פי דברי הזהר, אמרו שם [ח"ב סי' ע"ב], כל מקום שנאמר איזה דבר הנעשה ולא פירש מי הוא הפועל והעושה, כגון ואל משה אמר עלה אל ה' וכו' [שמות כד, א], הכוונה הוא על ההוא דסתים המסבב סיבות נעלם ונסתר, ממילא תפרש גם בכאן, הפיל פור הוא הגורל לפני המן ולא פירש מי הוא המפיל הפור, הנה הכוונה הוא, המסבב סיבות והפועל ישועות המגיד מראשית אחרית הוא פעל ועשה להפיל הגורל דייקא על חדש אדר וכו'".
¹³ ולפי דרכינו ק"ק למה נקראת היו"ט פורים ולא גורלות, אך לזה נביא מש"כ ר' צדוק הכהן [רס"ס לילה ריש אות נח] שפור הוא לשון פרסי והיה נקרא כן בפי בני ישראל אז, כדמשמע מדכתיב "על כן קראו וגו'" ולא פירש מי, דרצה לומר המון בני ישראל קראו כן שכך הוא מפורסם שם ימים הללו אז. (ומה שלא נקראת היו"ט "פור", הנה כתב השפ"א [שנת תרל"ה] שהגורל היה סימן שכך היה ראוי מכל צדדי הטבע ותגבורת כח הסט"א ע"י עוונותינו, ורק בחסדו השי"ת הצילנו, ובמקו"א [שנת תרל"א] מפרש על דרך זה מה שנקראת פורים בלשון רבים, שגם גורל ישראל היה האף שהם לא הפילו פור, "שכשהגורל שלהם להשמיד לאבד כל היהודים, וזה א"א, ממילא נהפך לטוב", ונמצא דב' גורלות היו, וביאר בזה את לשון הפיוט אשר הניא "פור המן נהפך לפורינו", עיי"ש.)
¹⁴ וש"מ שקשר זה בין פורים ויוה"כ מצד הגורלות כבר העיר המראה

בישירות, בכבודו ובעצמו, וכמו בנס פורים. ובא וראה שהגאולה דשניהם נשתרבה דוקא מנקודה זו, דהא עיקר הכפרה של יוה"כ תלוי על השעיר לעזאזל וכדאיתא בפרקי דר"א [פרק מ"ו, הובא ברמב"ן שם] דכשהיו נותנין שוחד לסמאל ביוה"כ היה רואה בישראל שאין בהם חטא ואמר לפני הקב"ה יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת שבשמים והקב"ה שומע עדותן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר עליהם וכו', הרי שכאן נמי כמו לגבי פורים תכלית היו"ט מתבטאת ע"י האמצעי של גורל שהיא גילוי יד ה' בפומבי האף שנראה כנסתר וכתלייה במקרה בעלמא, ואם כן עיצומו של יום הכיפורים הוא ממש כעיצומו של יום הפורים.¹⁴



נמצינו למדים, שבדרך כלל השגחת השי"ת משפיעה עלינו בדרך 'מקרה', רק כשהוא רוצה לגלות רצונו מתוך מעשי ידי אדם הוא בוחר בדרך גורל, ומה נפלא הדבר שהמן נתכוון לדעת קונו שמתוך תלייתו במקרה הוא באמת גילה השגחת ה' המדוייקת בכל מעשה דפורים. ולא זו בלבד שהמן לא ידע רז זה שגורל הוא המידה לגלות עומקו של מקרה, אלא באמת לא רחוק לומר שבדבר זה טמון עיקר ההבדל שבין ישראל והאומות, ושורשו הוא איך הם מפרשים ענין "מקרה". שעבודת כלל ישראל היא בדוקא לראות סיבה ומסובב בתוך הטבע,¹⁵ ובזה חלוקין מאומות העולם שתולין הכל במקרה ולדידהו הכוונה לאי-סדר, ומאחר שהשיגו כלל ישראל את הכרה הזו ממילא שייך אצלם המושג דלקבוע הנהגה הראויה ע"פ גורל,¹⁶ כי זוכין להשתמש בסוד נשגב כזו לגלות

יחזקאל [להג"ר יחזקאל ב"ר יוסף פנט, תלמיד של ר' מנחם מנדל מרימנוב ומקורב להחת"ס] בספרו עה"ת פ' ויקרא, וז"ל, "דמצינו בספרים שפורים יש לו שייכות עם יום כפורים ומה שמתקנין ביוה"כ בצום צריכין לתקן בפורים באכילה כדלקמן, וזהו ג"כ ענין הגורלות שהפיל הכהן גדול, לפי שהישראל נתונין בדין עם האומות העולם וצריך להיות הגורל של ה' עולה בימין מדת החסד ומדת הדין יחול על האוה"ע, כמו"כ היה ענין הגורל שהפיל המן, וע"כ נקרא פור כי פ"ו גמטריא אלקים ור' הוא אחוריים דאלקיים, והמן רצה להפיל פור על ישראל, אבל המקרא צווח הוא הגורל, גור"ל גמטריא עמלי"ק עה"כ, שנפלו הדינים על עמלק והוא הגורל האמור ביום כפורים." ועיי"ש שהלך בדרכו הרחוקה ממני.

¹⁵ וכמה מדוייקים לפי"ז דברי הרמב"ן המפורסמים בסו"פ בא' ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם," הרי בדוקא נקט לשון מקרה לגבי הכרת מעשי בעל הבירה הנראין כטבע.

¹⁶ דהיינו מלבד הגורלות שהזכרנו עד כה גם מצינו אצל שאול [שמואל א' יד, מב] שאמר הפילו גורל ביני ובין יונתן בני, וכן ע"י ליקוטי מהר"ל [בראשית לב, ד] שפי' את הפסוק "ויקח מן הבא בידו" שיעקב אבינו ידע איזה מהבהמות יש לשלוח לעשו כי עשה ע"פ גורל הבא בידו (והוסיף שתיבת 'עולה' בגמטריא גור"ל). וכן מצינו במדרש אלה אזכרה לגבי עשרה הרוגי מלכות שנכנס הקיסר ואמר לרשב"ג ור' ישמעאל כהן גדול מי יהרג תחילה וענה רשב"ג אני נשיא בן נשיא מזרעו של דוד מלך ישראל ע"ה אני אהרג תחילה, ענה ר' ישמעאל כהן גדול ואמר אני כהן גדול בן כ"ג מזרעו של אהרן הכהן אני אהרג תחילה ואל אראה במיתת חבירי, אמר הקיסר וכו' א"כ הפילו גורלות ביניהם, ויפול הגורל על רשב"ג וכו'. (ושם אפשר לפרש, שהיה חולקין בדין מי ימות תחילה, שר' ישמעאל כיון שהוא כהן לא רצה ליטמאות ואילו רשב"ג סבר דכיון שהוא נשיא יש לו זכות קדימה במצוה למות על קידוש השם ושוב מה שר' ישמעאל יטמא הו"ל אונס בעלמא, וא"כ נמצא שהסכימו לפסק חלכה ע"פ גורל). ועכ"פ כן מצינו כמה דוכתי בשו"ע חו"מ [סי' קנט ס"ג]

רצון ה'. וזוה מתפרש מש"כ בתשובות הגאונים [סי' ס'] "שהעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות," שקבלה בידנו שהיא מראה לנו את הדרך אשר נלך בה כאילו יצא מפי הגבורה וכמו התורה עצמה, ותרויהו סגולת עם ישראל בלבד.



וכל זה מצד הנהגת ה' אתנו בגילוי רצונו והשגחתו, אמנם באמת שייך מושג זה ג"כ לגבי עבודתנו אליו ית'. דהנה בתוכחת בחוקותי נזחרנו שבאים הקלות "אם תלכו עמי קרי," וכפשוטו הוא לשון אקראי בלי תמידות כמש"כ הראשונים. אך ביאר הט"ז בהל' ברכהמ"ז [סו"ס קצא] שבכלל קרא זו אם אדם מברך או עושה איזה מצוה והוא עוסק בדבר אחר, וכן כתב האלף המגן [על מטה אפרים ר"ס תקצז] לענין אלו שמתקנים כליהם באמצע 'אנעים זמירות' כדי שיהיו יכולין לרוץ מיד מביהכנ"ס דגם זה נחשב הליכה בקרי, ובכך חזינן שלשון 'קרי' קאי ג"כ על עשייה בלי דעת ודרך מצות אנשים מלומדה. וידוע שהוא ג"כ לשון טומאה, וע"פ האמור אפשר לקשר הדברים דכמו שטומאת קרי באה בשעה

שהאיש נתעורר בתאוה כ"כ עד שמוכרח שהטומאה יוצאת מגופו, כמו"כ שייך ענין זה בעבודת ה' אם האדם מלומד כ"כ עד שעושה את המצוות מיד מתוך ההרגל וכמידי דממילא, וזהו מה שהזהירה תורה שעלינו להקפיד שמעשינו בעבודת ה' אינם נעשים בחפזון [וע"י מזה בחי"א ח"א סוף כלל סח] ומאליהן, דרך מקרה, כי כך אין לבוא לפני שער המלך.

אלא בעבודתנו צריכין לתפוס דרך הגורל, דבר שהוסדר מראש, וכמשנ"ת לעיל שענין הגורל הוא הוראת דבר הנבחר דהיינו שהדעת ניתנה עליו מקודם,¹⁷ וכן מצינו דקאי לשון זה על קבלתנו לקיים רצון ה' כדכתיב [תהלים טז, ה] "ה' מנת חלקי וכוסי, אתה תומיך גורלי" ופי' המפרשים [עיי"ש ברד"ק, ובספרי פ' ראה פרשה נ"ג הובא ברש"י סו"פ נצבים] שהקב"ה מסייע לנו לבחור בטוב. הרי דכשבוחרים לעבוד ה' מרצון נחשבת עבודתנו ה'גורל' שלנו, דבר שנקבע בנו ע"י דעת, וכן נראה ביאור נוסח הפיוט דימים נוראים "אנו נחלתך ואתה גורלנו" שאנו בוחרים בו ית' מדעת להיות משרתיו. וממילא, כי היכי שהקב"ה בחר בנו מכל העמים שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם, כן עלינו לבחור בפועל בעבודתו ית' מתוך הכנה וכוונה הראויה, וע"י כך נזכה להשגחה בגילוי פנים ולהכיר באמת מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו.

אך להפיס בין שני ענינים לידע אם שייך לזה או לזה בודאי מותר. ועי' בשו"ת וישב היס להג"ר יעקב הלל שליט"א [חי"א סי' יג].¹⁷ וכן עפ"י מתפרש מה שמצינו הלשון שדבר אחד "עלה בגורלו" של איזה אדם, עיין לדוגמא במדרש תנחומא פרשת ויצא [אות יב] שלא כששמעה על מעשי עשו אשר היתה מיועדת לו [ועיי"ש דבר פלא שרבה ולבן שלחו אגרות זל"ז והתנו כך ביניהן] היתה בוכה בכל שעה לומר "כך עלה גורלי לרשע הזה." וכן מצינו בגמ' ע"ז [יח] שכשומר ר' יוסי בן קיסמא לר' חנינא בן תרדיון שמעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים א"ל "א"כ מחלקך יהי חלקך ומגורלך יהי גורלי." (ובביאור החילוק עיין מלבים [תהלים טז, ה] שחלק הוא מה שהאדם יש לו ממילא, ואילו גורל הוא מה שהקב"ה חנן לו ביותר). ובכל אלו וכיוצ"ב פשיטא שהכוונה בתיבת "גורל" היא דבר שנקבע ע"י בחירת ה' שייגע דוקא לאדם זה, ועל דרך משנ"ת.

ד, סי' קעד סי"א-ב, ורמ"א סי' רפט סי"א] שמטילין גורלות במקום ספק. ויש להוסיף קצת לענין מעשה, דכבר כתב בספר החסידים [סי' תשא] דבזה"ז אסור לסמוך על הגורל לפי שאין אנו יודעים באיזה ענין להטיל הגורל, והאף שבוזה סותר את מש"כ לעיל [סי' תרעט] דמותר לסמוך עלה, כתבו כמה אחי שחזר בו מההיא ותפוס לשון אחרון. ועיין מזה בשו"ת יב"א [חי"ו חו"מ סי' ד] שדן באריכות בענין לסמוך על גורל (שנשאל על בחירת רב הקהל כשהציבור היה נחלק בשוה את מי לבחור) והסיק דאפי' בדיני ממונות אסור דאסמכתא הוי ולא קניא וכ"ש בדיני נפשות (וכן אוסר בנידון דידיה), ורק בעניני מצוות סמכינן עלייהו וכמש"כ המג"א [סי' קלב סק"ב] בענין הטלת גורל לומר קדיש, וטעם ההיתר פי' הגר"ש קולגר [שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' סב] דהאיסור לשאול בגורלות הוא רק כדי לדעת מה יהיה להבא, כגון אם יחיה החולה או אם ימצא האבידה וכיוצ"ב, שע"ז אסר הספרי מדכתיב תמים תהיה עם ה'א,

מצות זכירת עמלק

הרב דוד ישרפור

יכול לבחור לבא לבית הכנסת בשבת לפני הפורים לשמוע פרשת זכור או בפורים לשמוע המגילה, יותר טוב לבא בפורים כיון שגם קוראים פרשת ויבוא עמלק ביום פורים ובוה ודאי יוצא ידי חובת זכירת עמלק (אף לפי דעת הרא"ש) מדאורייתא, הואל ואין הזמן דאורייתא ע"ש. מבואר שאין קריאת שבת זכור אלא הזמן שקבעו חז"ל לקיים מצות זכור, אבל מדאורייתא יכול לצאת מצות זכירת עמלק בכל יום ובכל זמן.

ב. מתוך הספר

ותנן במגילה (יז). דהקורא את המגילה בעל פה לא יצא ובגמ' (יח). למד דין זה ממצות זכירת עמלק וז"ל הגמ' מגלן אמר רבא אתיא זכירה זכירה כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר מה להלן בספר אף כאן בספר וממאי דהאי זכרון קריאה היא דלמא עינן בעלמא לא סלקא דעתך דתניא זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה עכ"ל הגמ'. ולפנינו שבא הפסוק ללמד ונמצא למד, דלכאורה משמע מהגמ' דזכירת עמלק צריך להיות כמקרא מגילה, מהספר, ולא יצא ידי זכירתו בעל פה בלבד. וכן דייק שם הראש יוסף (ד"ה אתיא זכירה וכו') שמבואר מהגמ' הנ"ל שמצות זכירת עמלק צריך להיות מספר תורה ובזכירת הפה. ולכן הקשה על דברי המג"א או"ח (סימן ס"ק א) שהביא מהארי ז"ל דבשעה שמתפלל ברכות ק"ש ומגיע למילים "וקרבנתו מלכינו לשמך הגדול" יכוון למעשה עמלק שאין שמו של הקב"ה שלם עד מחיית זכרו של עמלק ע"ש, והקשה הראש יוסף דאיך יצא בזה מצות זכירת עמלק, והלא אין כאן קיום "בספר" שצריך להיות דוקא מתוך ספר תורה. ועוד לא זכר בפה מעשה עמלק אלא רק כיון דעתו לזה, וא"כ איך יצא זכירה בפה. והניח בצ"ע²².

כתוב בתורה (כי תצא פרק כה פסוק טז) זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים מכאן ציותה התורה לזכור ולא תשכח את מעשה עמלק, מה שהלחם בנו כשהיינו חלשים בצאתנו ממצרים. וזה מצוה מבוארת ומנו אותו כל מוני המצות עיין ספר המצות להרמב"ם (מצות עשה קפט ומצות לא תעשה נט) ובחינוך (מצוה תרג ומצות תרה) ובסמ"ג (עשאיין קטז ולאויין קטז). ומנו בזה מצות עשה דזכור ומצות לא תעשה דלא תשכח. אבל מה שצריכים לעיין הוא בגדר מצוה זו, איך הוא קיומו ומה הוא צורתו. ונראה שיש לבאר יסוד נפלאה בענין מצוה זו דזכירת עמלק.

א. זמן

תיקנו חז"ל בכל שנה בשבת לפני פורים לקראת בפרשת זכור כדאיתא במגילה (כט). וענין זה הוא לסמוך זכירת עמלק לסיפור של פורים, שרצה המן הרשע (שהיה מזרעו של עמלק) להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים¹⁸. ופשיטא דדין זה הוא רק תקנה דרבנן להזכירו באותו הזמן, אבל באמת יכול לצאת מצות עשה של זכירת עמלק בכל יום ובכל זמן, חדא דלא כתוב בקרא שום זמן ועוד דקודם מעשה פורים אימתי היו יוצאין מצות זכור, אלא ודאי מצות זכור הוא מצות תמידי רק תיקנו חז"ל להזכירו בעיתו המיוחד לו¹⁹. וכל זה כדי לעורר הלבבות תמיד לשנאת האויב להשמידם ולמחות זכרם וכמו שכתבו הרמב"ם וחינוך (הנ"ל)²⁰.

וכן מבואר מהמג"א (ריש סימן תרפה) שמצות זכירת עמלק אינו מיוחד לשבת זכור, שהביא דברי התרומת הדשן (סימן קח) שסבר שעדיף לשמוע פרשת זכור בעשרה בשבת לפני פורים מלשמוע קריאת המגילה בעשרה הואיל וקריאת פרשת זכור בעשרה הוא מדין תורה כדאיתא ברא"ש (ברכות פרק ז סימן כ)²¹. וכתב על זה המג"א שנראה לו שאם

החייב לזכור לזמנים כדי שלא תשכח, וכמבואר מלשון החינוך "אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח וכו'" וכן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל. וכל זה שלא כדעת הראש יוסף מגילה (יח). שכתב שיש חיוב בכל יום לזכרו מעשה עמלק ותמה דאין אנו מקיימים דין זה ע"ש. והובא דבריו בסמוך. ועיין מהר"ם שיק (מצוה תרה) שרוצה לחדש שיש חיוב דאורייתא לזכרו בכל י"ב חודש, דהשכחה תלויה ביי"ב חודש כדמציינו בברכות (נח): גבי שכחת המת ובבבא מציא (כח) גבי שכחת אבידה ע"ש. וכן מצאתי בתורה תמימה (סוף פרש' כי תצא אות ר') שגם כן תלה מצות זכור ביי"ב חודש. והוסיף שם שאינו מקיים מצות עשה אם זוכרהו בתוך י"ב חודש (אבל צע"ק לשון הרמב"ם הנ"ל שמבואר דבכל עת ועת יש קיום מצות עשה דזכור. והיה נראה לומר שהחיוב לזכרו יכול להיות בתוך י"ב חודש כדי שלא יעבור אלא דלא תשכח, כמו שכתב המהר"ם שיק, אבל ודאי מקיים מצחת עשה בכל עת שזכור מעשה עמלק).

3. ועוד עיין ברמב"ן (סוף פרשת כי תצא) שביאר שדין זכור הוא כדי שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותם ע"ש.

4. ובעז"ה יבואר עוד שיטת הרא"ש בסמוך.

5. ועיין ביוסף אומץ (סימן כג) שכתב דאף באמירת אמן יהא שמיה רבה וכו' יש לכוון לזכירת עמלק. והביא קושית הראש יוסף על המג"א הנ"ל וביאר שאין כוונת המג"א לומר שיש בזה קיום מצות עשה דזכירת עמלק אלא ענין הוא לכוון לזה על פי סוד הדברים ע"ש. (ולפע"ד גם יש בזה זהירות מלעבור על הלאו דלא תשכח). וכן עיין בשדי חמד (מערכת זיין כלל יג) שדחה דברי הראש יוסף והביא דברי הפרי מגדים עצמו (אשל אברהם סימן ס' ס"ק ב') שדייק מדברי החינוך שאין צריך לזכור זכירת עמלק בכל יום, אלא אפילו פעם א' בחייו די.

1. כן כתב רש"י מגילה (כט). ד"ה ומפסיקין וכו' והחינוך (מצוה) וכן עיין במג"א (ריש סימן תרפה) ופשוט הוא.

2. וכפשטיה המצוה לזכור עמלק הוא בכל רגע ורגע ואין בו זמן מוגבל שצריך לקיימו אלא כל שזכרו פעם אחת בחייו קיים מצות זכירת עמלק, ואם זכרו פעמים רבות בכל פעם ופעם שזכרו כדי שלא תשכח מעשה עמלק קיים מצות זכור (וכמו מצות זכירת מעשה מרים וכדומה). ולכן כתב החיד"א בספרו יוסף אומץ (סימן כג) שיש לזכור בכל יום אחר תפילת שחרית מעשה עמלק ע"ש. וכן מבואר בספר החינוך (מצוה תרג) שמצוה זו אין לא זמן קבוע וז"ל ואל הזכירה הזאת בלב ובפה לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה והטעם כי בזכירה ההיא עיקר הדת וכו' אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו ודי לנו לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי פעמים ושלש והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר תורה בשנה אחת או שתיים או שלש לכל הפחות והנה הם יוצאים במצוה זו ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא ומפני מצוה זו היא שקבעו כן והוא שבת שלפני פורים לעולם וכו' ועובר על זה ולא זכר בלבו וקרא בפיו מעולם מה שעשה עמלק לישראל ביטל עשה זה וגם עבר על לאו הבא על זה שהוא לא תשכח עכ"ל. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה קפט) שכתב וז"ל והמצוה הקפ"ט היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ולזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן עכ"ל. וכן מבואר בהלכות מלכים (פרק ה הלכה ה) שכתב וז"ל ומצות עשה לזכור תמיד מעשה הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו עכ"ל. ולכאורה אין הכוונה שיש חיוב בכל עת לזכור בפיו מעשה עמלק דאלי"כ אין לדבר סוף, אלא

וצריכים לעיין לפי שיטת הרא"ש ודעמיה, מה הוא הטעם שצריכים לזכור מעשה עמלק דוקא בעשרה מתוך ספר תורה, למה לא יספיק לזכור אפי' בינו לבין עצמו.

ג. נשים

וכדי לישב יש להביא עוד ענין שמצינו בדין זכור, והוא ענין חיוב הנשים במצוה זו. דהנה כתב החינוך (מצוה תרג) וז"ל ונוהגת מצוה זו (זכירת עמלק) בכל מקום בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב לא לנשים עכ"ל. מבואר מדבריו שמצות זכור הוא תלוי במצות מחיית עמלק, ולכן נשים שפטורים ממצות מחיית עמלק, כיון דלאו בנות מלחמה הנה, גם כן פטורים ממצות זכירת עמלק. ועיין במנחת חינוך (שם ס"ק ג) שטען ב' טענות כנגד החינוך וז"ל ומה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים באמת מלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו כלה מחופתה כמבואר בש"ס סוטה (מד:) וברמב"ם מלכים פרק ז הלכה ד. גם מי עמד בסוד ד' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה דאפשר גזירת הכתוב שזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם מ"מ הזכירה יהיה תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו. עכ"ל²⁴. מבואר שחולק המנחת חינוך על החינוך על ב' דברים, הא' הוא על עצם הנחת החינוך שנשים פטורות ממלחמת מצוה, דהנה משנה מפורשת היא דאף הנשים חייבות במלחמת מצוה דאמרו בסוטה (שם) במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. וא"כ איך פטר החינוך נשים ממלחמת עמלק. ולהוסיף על קושיית המנח"ח יש לציין דברי החינוך עצמו שלכאורה סותר דבריו, דהנה במצות הריגת ז' עממין (מצוה תכה) כתב החינוך שמצות הריגת ז' עממין הוא נהגת בזכרים ובנקבות, ושם ציין המנח"ח מקור דברי החינוך מהמשנה סוטה הנ"ל. וא"כ אתמהא, איך פסק החינוך במצות מחיית עמלק שנשים פטורות.

וקושיא ב' של המנחת חינוך הוא דאפילו אם תאמר דנשים פטורות ממחיית עמלק אבל מהיכי תיתי לפוטרו ממצות זכירת עמלק, שאין ליתן טעם במצות ד' לפטור אז הנשים.

וצריכים להבין איך יתרץ החינוך קושיית אל²⁵.

לבא להבית כנסת לשמוע פרשת זכור כי כל כבוד בת מלך פנימה ואע"פ שדעת הרא"ש הוא שצריך להיות הקריאה בספר עם עשרה, אבל דעת החינוך והרמב"ן הוא שבזכירה בעלמא יוצא מדאורייתא, ולכן אין להן להחמיר כדעת הרא"ש, דחומרא הבא לידי קולא היא. 8. וראיתי בזה דברי האבני נזר (או"ח סימן תקט) שתיירך דמצות מחיית עמלק הוי מצות עשה שהזמן גרמא, הואל ואין הריגת עמלקי דוחה את השבת, מידי דהוי אהריגת בית דין דאינו דוחה את השבת, ואע"פ שהמלחמה דוחה את השבת כדאיתא בשבת (יט.), אין לאשה דין מלחמה, ולכן אינן חייבות כלל. משא"כ מצות הריגת ז' עממין שהוא כדי ש"לא ילמדו אתכם לעשות", הוי הריגתם כהריגת המזיקים דמותר (שבת קכא.) הואל ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא, ע"ש. אבל עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ח' סי' נו) שהביא כמה אחרונים שהוכיחו שאין זה נחשב מצות עשה שהזמן גרמא, דהואל ובעצם חייבות בהמצוה, רק שיש דבר אחר המונע אותה לעשותו, כאיסור שבת דרביע עליה, שפיר הוי מצות עשה שלא הזמן גרמא. וכן דייק הגאון רע"א בתשובותיו (מהדורא תליתאה סי' יז) מהתוס' קדושין (כט.) ד"ה אותו וכו' שהקשה דלמה הוצרך הגמ' למצוא דרשה להוציא אשה מדין ברית מילה, והלא מצות עשה שהזמן גרמא הוא, דאין מלין אלא ביום ולא בלילה, ותיירך תוס' שהגמ' שם אזיל למייד דמילה שלא בזמנה נהגת בין ביום ובין בלילה, ע"ש. ודייק הגרע"א דעדין יש להקשות, דאין מלין מילה שלא בזמנה בשבת, וא"כ עדין היא מצות עשה שהזמן גרמא. ותיירך דאין זה קושיא כלל, דודאי החיוב למול הוא בכל יום, ובעצם

ומה שדייק הראש יוסף לומר שצריך לקרוא זכירת עמלק דוקא מתוך הספר נראה שהוא באמת מחל' ראשונים. דהנה כתב הרא"ש ברכות (פרק ז סימן כ) וז"ל ת"ר מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה והיכי עביד הכי והאמר רבי יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל וכו' ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו וכו' דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין איירי וכו' עכ"ל. הנה נראה מבואר שדין לזכור זכירת עמלק בעשרה מתוך ספר תורה הוא דאורייתא. וכן נראה דעת התוס' מגילה (יז:) ד"ה כל התורה וכו', דהנה הגמ' דייק שם דלפי שיטת החכמים שסוברים דק"ש יכול לקראתו בכל לשון שאתה שומע, שאר כל התורה צריך להיות דוקא בלשון הקודש (דאל"כ למה הוצרך התורה בק"ש שיכול להיות בכל לשון). וביאר רש"י (שם) שכונת הגמ' הוא דלפי החכמים קריאת התורה צריך להיות בלשון הקודש ע"ש. והקשה עליו תוס' (שם) דאי איירי בקריאת התורה איך אמרו "כל התורה בכל לשון נאמרה", והלא קריאת התורה אינה אלא מדברבנן, ורק פרשת זכור בלבד הוא מן התורה, ע"ש. מבואר שתוס' (ורש"י) סוברים דמצות זכור הוא בדיני קריאת התורה וצריך לקרותו מתוך ספר בעשרה מדאורייתא וכשאר קריאת התורה שצריכים כן. אבל נראה מבואר מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה הלכה ה) ובספר המצות שלו (מצות עשה קפט) וגם מספר החינוך (מצוה תרה) שכל דזכר מעשה עמלק בפיו אפילו לא קראו מהכתב יצא על ידי זה מצות זכירת עמלק, שלא כתבו תנאי זה כלל ע"ש. וכן משמע מהרמב"ן (סוף פרש' כי תצא) שכתב וז"ל ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור ונמצאינו למדין מן התורה בשניה (שבת לפני פורים) זכור ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה, והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו עכ"ל²³.

6. אבל צ"ע על הרמב"ם חינוך ורמב"ן, דלכארה מוכח מהגמ' מגילה הנ"ל שמקרא מגילה ופרשת זכור צריכים להיות דוקא מן הספר, ואיך לא הורגשו הראשונים הנ"ל בגמ' מגילה הנ"ל. וראיתי בפני יהושע מגילה (יח.) שכתב שאין כונת הגמ' שם לומר שפרשת זכור צריך להיות מתוך הספר, רק שמגילה צריך להיות קריאתו מתוך המגילה. ואע"פ שהביא הגמ' פסוק כתוב זאת זכרון בספר, כבר אמרו בגמ' מגילה (ז.) שפסוק זה "בספר" הוא רמז למגילה, שנתנה לכתב לדורות. וע"ש עוד בדבריו איך רוצה להוכיח כדבריו מדברי הגמ' הנ"ל. אבל עיין בשפת אמת מגילה (יח.) שחולק על הפניי וכתב דמוכח מהגמ' דמצות זכירת עמלק צריך להיות דוקא מתוך הספר, דהא קושיית הגמ' שמביא אח"כ דשמא עיון בעלמא הוא ולא זכירה בפה מבואר שהוא על מצות זכור דשמא יוצא בעיון בעלמא, ותיירצו מלא תשכח וזכור, וא"כ מה שאמרו שצריך להיות בספר ג"כ איירי לענין מצות זכירת עמלק, ע"ש. ועל פי זה י"ל דהרמב"ם ודעמיה סברי כהפני יהושע. ועיין עוד בקרן אורה (בחידושו דף ה' ברכות) שהקשה על דעת הרא"ש, דהא אמרו בהגמ' מגילה (שם) דס"ד שיכול לצאת מצות זכור בעיון בעלמא, ואין זה שייך במצוה התלויה על הציבור, שאין עיונו של חבירו מועיל לו, וא"כ מוכח שמצות זכור הוא אפילו ביחיד, ע"ש.

7. וכן נראה דעת הרמב"ם להתחייב נשים במצות זכירת עמלק, דהא לא כתב בשום מקום פטור לנשים. וכן עיין בשדי חמד (מערכת זיין כלל יג) שהביא קושיא זו של המנחת חינוך, וכן הקשה התורה תמימה ולא תירצו. ולכן כתב השדי חמד דודאי יש להתחייב הנשים במצות זכור, אבל אין להן

ד. פקוח נפש

עוד עיין שם בחינוך (סוף מצוה תכה) לענין מצות הריגת ז' עממין שכתב וז"ל ועובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להרגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זה וכו' עכ"ל. מבואר שדעת החינוך הוא שדין הריגת ז' עממין הוא נכלל עדיין בדין "וחי בהן", ואין צריך להסתכן כדי לקיים מצוה זו, כמו שאר דיני התורה (חוץ מג' חמורות). אבל עיין שם במנחת חינוך (ס"ק ג) שכתב וז"ל וצ"ע דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה מ"מ מצוה זו התורה ציוותה ללחום עמהם, וידוע שהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן (במדבר פרק ה פסוק כ) ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת המלחמה א"כ חזינן שהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה וא"כ דחוייה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן וצ"ע. עכ"ל. הנה המנחת חינוך הקשה, דאין שייך לפטור המחוייב במצות הריגת ז' עממין מדין פקוח נפש, והלא עצם המצוה כולל סכנה בעשייתו. ויש לציין עוד דברי המנחת חינוך (מצוה תרד ס"ק ג) שדייק בדין מחיית עמלק שלא פטר החינוך שם במקום סכנה וכתב וז"ל כתבתי לעיל (מצוה תכה) דנראה דאף במקום סכנה מחוייבים וכו' עכ"ל.

והניחא לשיטת המנחת חינוך דאזיל לשיטתו, דאין פיקוח נפש פוטר בין בדין הריגת ז' עממין בין במחיית עמלק, אבל מה יתרון כאן החינוך, דלמה לא כתב גם בדין מחיית עמלק פטור במקום סכנה ולכאורה נראה שסותר דבריו בענין זה.

ה. היסוד

נשארנו כאן עם ב' פסקים שפסק החינוך שצריכים ישוב, למה פסק במחיית עמלק שנשים פטורות אם מבואר מהגמ' סוטה (מד:): שנשים חייבות במלחמת מצוה, וגם הוא עצמו כתה במצות הריגת ז' עממין שנשים חייבות. ועוד, איך פסק שבהריגת ז' עממין פטור אם יסתכן מדין פקוח נפש, והלא הוא לא אמר כן בדין מחיית עמלק. ומצינו מפתח לדין זה ממה שכתב הגרי"ז בחידושו (הפטרה פרשת בשלח) שכתב וז"ל מה שכתב החינוך במצוה תכה דמצות החרם תחרימם נדחית מפני סכנת נפשות והמנ"ח הקשה על זה דהרי כל מלחמה אית ביה סכנת נפשות ומ"מ מצוה להלחם עמהם ובע"כ דמצוה זו שאני עיי"ש בדבריו, וכתבתי על זה דזה שאין משגיחין במלחמה על סכנת נפשות זהו מדיני מלחמה דהרי יוצאין למלחמת הרשות אף שאין שם מצוה כלל אבל המצוה היא ככל מצות שבתורה שנדחים מפני סכנת נפשות והחינוך הרי מיירי במי שבא לידו אחד מז' עממין שלא במלחמה וזה שפיר נדחה מפני סכנת נפשות. עכ"ל. מבואר מדבריו שמצות הריגת ז' עממין יש לו ב' דרכים לקיימו או ביחידות, שהורג הכנעני בינו לבין עצמו, ואז הוא בגדר כל מצוה, שאינו חייב להסתכן עליו. או שיבאו העם למלחמה עליהם להורגם, ואז אע"פ שאינו חייב מדיני המצוה להסתכן אבל מדיני מלחמה אין אנו משגיחים בסכנה זו, וכמו שאין משגיחים בסכנה אפילו למלחמת רשות.²⁶

אבל עדיין מידי ספיקא לא נפקא, שעודינו בקושינו, דמאי שנא מצות מחיית עמלק, למה לא כתב החינוך אף שם שיש פטור פיקוח נפש כשפגע בעמלקי שלא בעת המלחמה. ונראה מזה, שסבר החינוך שדין מחיית עמלק הוא אך ורק בעת המלחמה, אבל כשפגע בעמלקי סתם ובידו להורגו, אין חיוב להרגו. ולכן לא שייך לפטור אותו מדיני פקוח נפש, וכמו שהבאנו מהגרי"ז הנ"ל, שמדיני מלחמה אין פטור פקוח נפש, ובינו לבין עצמו אין צריך לפוטרו משום סכנה דהא מתחילה לא היה חייב בהריגתו. ויש לציין כאן דברי הרמב"ם בספר המצות (סוף מצות עשה) שבא לכלל השינויים שיש במיני מצות עשה, וז"ל וכשתשתכל כל אלו המצות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצות שהם חובה על הציבור לא לכל איש ואיש כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרת זרעו של עמלק ומהם חובה לאיש מיוחד וכו' עכ"ל. הרי מבואר מדברי הרמב"ם שמצות מחיית עמלק הוא רק על הציבור ולא על איש פרטי.

ובזה גם יתישב למה החינוך פסק במצות מחיית עמלק דנשים פטורות משא"כ במצות הריגת ז' עממין כתב שהן חייבות, וכדמוכח מהמשנה סוטה (מד:): דמצות מחיית עמלק הוא מצוה על הציבור להלחם בעמלק, ונשים אינן בנות מלחמה כמו שכתב החינוך (מצוה תרד)²⁷, אבל מצות הריגת ז' עממין אינו דין מלחמה אלא דין להרוג אותם, אפילו שלא על ידי מלחמה, ולכן שפיר אשה חייבת בזה. ואפילו אם עם ישראל רוצה לקיים המצוה של הריגת ז' עממין בצורת מלחמה, אין זה מפיקע מצות האשה, ועדיין היא חייבת לעשות חלקה.

ועל פי כל הנ"ל יש לפרש הטעם שלפי הרא"ש דין זכירת עמלק הוא דוקא על ידי זכירה בעשרה. שכל דין מחיית עמלק הוא רק דין על הציבור, ולא על היחיד, וא"כ הסברא נותנת שגם הזכירה יהיה להציבור ולא ליחיד בעלמא (וכמו שכתב החינוך לענין פטור נשים במצות זכור)²⁸. וכן מבואר מדברי המהר"ם שיק (מצוה תרה) שכתב וז"ל ומזה נבין למה עיקר מצוה בציבור כיון דהזכירה תכלית הוא המחיה והמלחמה עם עמלק וכשם שמצות המלחמה עיקרו על הציבור כמש"כ החינוך וברמב"ם סוף מנין עשה לכך גם הזכירה עיקר מצוה בציבור וכו' ובזה מיושב דברי הרא"ש בברכות דפרשת זכור בעינין עשרה עכ"ל. וכן מצינו כעין זה בקרן אורה ברכות (דף ה' בחידושו ברכות) שבא לברר למה בשאר הזכירות (שבת, מעשה מרים וכו') לא מצאנו חיוב לקרותן בספר ובעשרה, וכתב וז"ל הרמב"ם ז"ל לא מנה במנין המצות אלא זכירה דיום השבת וזכירה דמעשה עמלק ולא ביאר בדבריו אימתי הוא זמן זכירת מעשה עמלק ויש מהראשונים ז"ל שאמרו דהמצוה לזכור בכל יום ויש אומרים דעיקר המצוה לקראתה בציבור ולדעה זו יש להבין דמ"ש זכירה זו דמצותה בציבור משאר הזכירות וצ"ל דכיון דכוונת הזכירה היא לנקום נקמת ה' מאת החטאים האלה וזה דבר המוטל על הציבור הוא עכ"ל.

לפטור נשים. אבל אחר העיון נראה שזה לא יתן לאמר, דהרמב"ם עצמו (מצוה קפט) תלה דין הזכירה בדין מחיית עמלק. ונראה שדעת הרמב"ם הוא, דאע"פ שדין מחיית עמלק הוא על הציבור, גם הנשים חייבות בזה, ואע"פ שאין דרכן לצאת למלחמה, למלחמת מצוה מחוייבות לצאת הואל וצוה התורה, וסבר שכן מוכח מההיא דסוטה (מה:).
11. ואע"פ"כ יש לומר דאף לפי הרא"ש יש תועלת לזכור בכל יום זכירת עמלק בינו לבין עצמו, כדי שלא תעבור על הלא תעשה ד"לא תשכח", דשמא רק מצות זכירה הוא על הציבור, אבל לא תשכח הוא על היחידים וצ"ע.

יין, ריח, ובנין בית המקדש הרב יהודה ליב הלוי בירנבוים

א. פורים, ארץ ישראל, ובנין בית המקדש

בין כל הימים טובים בשנה, יש דבר משונה בפורים, במה שיש ימים שונים ליו"ט זה. כל עיר שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון יש להם יו"ט, לא ביום י"ד אדר, אלא ביום מחר. וכתוב ברמב"ם בהלכות מגילה (א, ה) שזה בכדי לחלוק כבוד לארץ ישראל מפני שהיתה חרבה באותה זמן, וע"י נס הזה יהיה זיכרון לארץ ישראל. המשמעות היא, שדווקא הגבול של שושן, היינו החומה, פועל זכירה זו של א"י, עד שזה היה כעין בנין הארץ. עכ"פ, אנו רואים איזה קשר בין נס של פורים ותחילת בנין ארץ ישראל, אבל כמוכן, הדברים מאוד סתומים.

והביא רש"י על מגילת אסתר (ט, י) מסדר עולם שעשרת בני המן היו אלה שכתבו שטנה על יהודה וירושלים, שהעולים מן הגולה כבר התחילו לבנות את הבית, וכשמלך אחשורוש והתנשא המן דאג שלא יעסקו אותן בירושלים בבנין, ושלחו בשם אחשורוש לבטלן. וא"כ, שוב מבואר שאחד ממהלכים של פורים הוא הביטול ובנין של בית המקדש, אבל כאן יש הוספה, שזה דווקא ע"י הנצחון על המן ובניו שהיו מעמלק. וכתב הרמב"ם בריש הל' מלכים (א, א-ב) שיש ג' מצוות שנצטוו כלל ישראל בכניסתם לארץ, מינוי מלך, מחיית עמלק, ובנין המקדש. וממה שאמר שם שדוד עסק בבנין הבית רק אחר שה' הניח לאויביו מסביב, שזה מקביל למחיית עמלק, משמע שבלי הקדמה זו, אין מקום לבנין הבית. באופן שבכל זמן שיש שליטה לעמלק בעולם, אז בעצם יש הפקעה בזה מבנין המקדש. ובוודאי שקשר זה בין בנין המקדש והנצחון על עמלק בפורים הוא ענין מאוד יסודי.

ב. מקום המזבח הוא מקום החוטם של העולם

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה (ב, א-ב), שמקום המזבח היה מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם. גם אדם הראשון נברא במקום זה, ואמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא.

ונפלא להתבונן במה שמזבח היא המקום שמעלים ריח ניחוח לה', וריח נקלט דווקא דרך ה'אף'. ובריאת האדם היה ע"י מעשה של יופח באפיו נשמת חיים'. עד שנראה שמקום זה מקביל למקום ה'אף' של העולם. ולא עוד, אלא שמבואר במשנה (סוכה מח.) שהיו שני ספלים במזבח שהיו מנוקבין כמין שני חוטמין דקין, ששם היו שופכין ניסוך המים וניסוך היין. ונראה כנ"ל שמקום ה'אף' של אדם מקביל למקום ה'אף' של העולם, שהיא המקום היותר ראוי לבנות מזבח.

ג. בנין יסודות המקדש, אמירת שיר המעלות, ומחיית עמלק

והנה דוד בנה יסודות של בית המקדש, ובמס' סוכה (נג.) מבואר שעבודה זו נקראת כריית שיתין. ושיתין אלו היו תחת המזבח, וירדו עד התהום. הנסכים היו הולכים דרך החוטמין דקין במזבח עד שירדו בשיתין אלו. ולכאורה ענין זה טעון ביאור גדול, שכרגיל, אדם בונה יסודות בכדי לחזק הבנין, אבל כאן, השיתין ירדו דווקא עד התהום, והתהום בעי למשטפא עלמא וזה ענין הפוך מיסודות הרגילים, שעל ידם הבנין נמצא מבוסס וקבוע על קרקע חזק שיכול לסמוך עליה.

וע"י בגמ' (שם) שמהלך זה היה מקביל לאמירת ט"ו שיר המעלות, וכמו שם שאמר דוד בשעת כריית השיתין. ובזה פרשת תולדות (קלד.) כתוב, שבזמן שיעקב בא לקבל הברכות תחת עשו, שהוא אמר שיר המעלות הראשון. 'ה' הצילה נפשי משפת שקר מלשון רמייה'. וזה משום שעשו נחשב ה'שפת שקר' של הבריאה. ובכדי לנצח אותו שפת שקר הצריך לומר שיר המעלות. והדבר אומר דורשני.

אבל כפי הנראה, הדברים מקבילים. יעקב אמר שיר המעלות בכדי להתגבר על אותו איש שחי חיי השטח- השפת שקר של העולם. ודוד אמר שיר המעלות בכריית השיתין של המקדש שהיו החיבור בין מזבח שעל הארץ, ובין תהומות שהיו תחתיה. בכדי לבנות מזבח באופן נכון על שטח הארץ, צריך לייסד אותו בעומק העולם, בתהום. וממילא משמע שיש עבודה מקבילה לזה שיעקב צריך להעלות איזה ענין מעומק נפשו שלו, דרך השיר המעלות, בכדי לנצח השפת שקר של עשו.

ד. הארץ, התהום, ודיבור

בכדי להבין היחס בין הארץ והתהום, צריכים אנו לעמוד על ראשית ההבדלה בין מים עליונים ומים תחתונים. כתוב ברבינו בחיי (ויקרא ב, יג) בשם המדרש, שמים תחתונים נקראים מים בוכים, שהיו בוכים על שנעשו כל כך מרוחקים מבוארם, כי עכשיו היו סגורים בתוך עולם מוגבל וחומרי, ורצו להיות 'קמי מלכא'. מים אלו, שמקודם היו למעלה מכל גבול, מצאו את עצמם בתוך מערכה של גבולות, אבל עדיין תפסו את מהותם כמים שהם למעלה מכל גבול, ומטעם זה היו בוכים. נמצא שהגבולות לא פעלו שינוי מהותי על המים, אלא רק צמצמו מה שהיה למעלה מן הגבול, לתוך מערכה חדשה של גבולות.

וברבינו בחיי שם כתב עוד שתשוקת מים תחתונים היה כל כך גדול, עד שבקעו תהומות ובקשו לעלות מעבר לגבול עד שגער בהם הקב"ה. והוא ית' אמר להם שמפני שעשו לכבודו, אין רשות למים עליונים לומר שירה עד שיטלו רשות מהם. והיינו, שענין השירה הוא נתינת כבוד להקב"ה, וכבוד נמצא דווקא באלו שעומדים מחוצה לנכבד. מטעם זה השירה של 'אדיר במרום ה'' עולה ממצאיות של מים תחתונים, ורק דרך זה יש הכרה של עליונים. כי מערכת הגבול הוא זה שהשליך מים אלו החוצה והעמיד אותם במצב שהם משתוקקים להיות עוד קמי מלכא, ורק זה מאפשר מציאות של כבוד.

אבנם, מבואר במדרש במקום אחר (בראשית רבה ה, א) שבמים לבד, היה העולם דומה לעולם של אילמים, והקב"ה רצה הכבוד מאלו שיכולים לדבר, ולזה ברא הארץ. והביאור הוא, שאע"פ שחידוש של גבולות ביום ב' היה התחדשות של מציאות של כבוד, אבל כבוד זה לא היה בכל התוקף שלה. בעוד שמים תחתונים היו נמצאים 'מחוץ' להקב"ה כביכול, ומפני זה היו יכולים להכיר אותו וליתן כבוד, אבל היה חסר בהכרת עצמם, ומשום כך היו בגדר אילמים. שהרי דיבור הוא ביטוי של הפנים לתוך עולם החוץ, וממילא שזה מחייב מערכת של 'חוץ', ומערכת של 'פנים'. והיינו, שבדיבור, המדבר מבטא את עצמו. ממילא צריך לעשות עולם באופן שכל פרט ופרט יכול לתפוס עצמו כיחיד. ולזה

חידש הקב"ה עולם אשר מה שנראה לעין הוא ריבוי גדול של דברים, עולם של גבולות, אשר כל אחד ואחד נמצא בפני עצמו, וע"ז זה, יכול כל דבר ודבר לבטא נקודתו, והיינו פנימיות עצמיותו, לתוך סביבותיו. אמנם, מצד שורש הדברים, אין זה אלא תפיסה של השפת שקר של העולם.

והנה בריאת הארץ ביום ג' היה המשך של הכנסת הגבול לתוך בריאה שמצד עצמה היא למעלה מן הגבול. רוקע הארץ על המים. אע"פ שע"י ההבדלה של יום ב' היו מים התחתונים נמצאים בתוך מערכת הגבולי, אבל גבולות אלו היו יותר ככח מבפועל, שהרי מצד העולם, עדיין היה כולו מים. ביום ג', אף בתוך עולם החומרי, היה כניסת הגבולות לתוך המים עצמם- יקוו המים- וכל זה בכדי לברוא עולם של גבולות.

והנה, מעולם לא רצה הקב"ה שירה שונה משירת המים- אדיר במרום ה'- אלא שרצה את שירה זו ממי שהוא יכול לדבר, ולא מאילם. וממילא שיצירת השטח של גבולות על גבי יסוד המים, הוא מה שהכניס כח הדיבור לתוך העולם עצמה. כמו שכל דיבור הוא ביטוי עצמי של המדבר, וגילוי של פנימיות מהותו כלפי חוץ, כן היה הדבר מצד הבריאה עצמה. ה'שפה' של הארץ מכניס מערכת של גבולות לעולם, וממילא מאפשר תפיסה של עצמיות להבריאה עצמה. אפשר לתפוס העולם כריבוי גדול, אשר כל דבר ודבר נמצא לעצמו. והעבודה היא לגלות פנימיות שורש העולם שמבטא הכרה אמיתית של עצמיות הבריאה, וזוהי שירת מים התחתונים, אדיר במרום ה'. ולזה, הקב"ה מפייס מים תחתונים עם שני דברים, אשר הצד השווה שבהם הוא, ההצטרפות למזבח וכל המהלך של עבודת אדם בעולמו, ניסוך המים ומלח ע"ג המזבח. שהרי האדם הוא המדבר בבריאה, והוא צריך להצטרף בכיית מים התחתונים לעבודתו, שעל ידי זה הוא מאפשר העולם עצמו לדבר ג"כ. וזהו תפקידו עם כח הדיבור שלו, לגלות דיבור האמיתי של הבריאה.

ה. ריח ניחות, וניסוך היין

אותו שורש פנימי שמאפשר כח הדיבור באדם, הנשמת חיים שלו, הכניס הקב"ה אל מעמקי קומתו ע"י שנפח באפיו. ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה. ובתרגום נתפרש שהוא נעשה לרוח ממללא. ולא במקרה שאותו מקום בשטח העולם שנפח בו הקב"ה את נשמת חיים זה לתוך אדם נעשה מקום המזבח, אשר שם מעלים ריח ניחות לה' עם הקרבנות. הריח היא דבר שרק הנשמה נהנית ממנה (ברכות מג:), ויוצא ומתחזק מדבר דווקא עם שבירת וכתישת צורה החיצונית שלה. וגם מסגולת הריח היא מתפשטת מעבר מכל גבול. והיינו, שריח נמצא בשורש פנימי של עולם החומר שלנו, בעוד שהיא אינה שייכת כל כך למערכת הזו. הריח מגלה איך שכל הגבולות נובעים משורש בלתי מוגבלת. החוטם הוא ה'כלי' שנמצא בתוך אותו מערכת הגבול שכחו יפה לקלוט ריח זה, ולחבר כל החוץ עם הפנים, והיינו כל הגבולות עם השורש ומקור שנמצא מעבר למערכת הגבול.

ומזה הטעם שדווקא במקום שהקב"ה נפח נשמת חיים באדם, יש לעולם ג"כ 'אף' שמקביל לזה. שני הספלים כמין שני חוטמין, ויורדין דרך השיתין עד התהום. והיינו, כמו שחוטם, על אף שהיא מאיברי גוף החומרי, יכול לקלוט ריח שרק הנשמה נהנית ממנה, המזבח היא מקום

החיבור של שטח העולם עם שרשה בתהום ומים תחתונים. החוטם היא מקום שה'חוץ' של העולם, נתחבר עם שורש פנימי שלה. כל עבודת הקרבנות היא לגלות איך שכל הריבוי בשטח העולם, אינו מציאות בפני עצמו. אין זה אלא תפיסה של השפת שקר של העולם. עבודת הקרבנות מגלה איך שכל ריבוי זה בגדר דיבורים שמבטאים את השורש פנימי של שירת התהום של אדיר במרום ה'. וזה הריח ניחות שעולה מן הקרבנות.

והנה, שבמקום החוטם הזה במזבח, שופכים ניסוך המים והיין. וכבר הבאנו מדברי רבינו בחיי שניסוך המים הוא אחד מן האופנים שמצטרפים מים התחתונים לעבודת אדם. וממילא מובן מה ששופכים אותם דווקא למקום חיבור של הארץ עם התהום. אבל מה השייכות של ניסוך היין לכאן? אמנם, הביאור הוא שיחד עם הקרבן, אנו מביאים לחם ויין, היינו המנחות ונסכים. ונראה בביאור זה, וכעין זה כתוב בשפת אמת בפרשת שלח (תרמ"ו), שהקרבן עומד במקום האדם, והיינו, כפי שהוא תופס את עצמו בדעת שלו. אבל כל עוד שהאדם סובר שהוא מוגדר לגמרי ע"י הדעת שלו, אז כל סוגיא של ריח נתפס באופן לא נכון. שהרי כמו שאדם כזה סובר שהוא תופס עצמו לגמרי בדעתו, הוא ג"כ תופס הבהמה על דרך זה, עד שכל מעשה הקרבן נמצא לגמרי בתוך מערכת הגבול. כל זמן שהכל נמצא תחת תפיסת הדעת של האדם, גם הריח סגור במערכת הגבול.

ולזה מביאים ג"כ מנחות ונסכים. לחם כנגד כח החיים של האדם, שאינו מוגדר בתוך מערכת הדעת. והיינו, שאנו מכירים שלעולם יש חלק באדם שאינו נכלל בתפיסת דעתו לבד. וגם מביאים יין, כי בזה רואים את כל מערכת הדעת באור חדש. יין מגלה שגם הדעת עצמה, שהיא מגדיר ומגביל הכל, גם זה מבוסס על יסודות שהם למעלה מן הגבול, והחוש מעיד על זה כשגבולות הדעת מתרחבים ע"י שתיית היין. ולזה שופכים הנסכים דווקא למקום החוטם, כי ע"י זה מכניסים תכונה של ריח בתוך העולם, וממילא גם באדם עצמו. בגילוי הזה שגם גבולות דעת האדם הם מיוסדים על ביסוס בלתי מוגבל, זה מחדש אצלו בחינה של ריח שנמצא בשורש דעתו ג"כ. וזה מגלה שאין הריח דבר שנמצא תחת שלטון הדעת, אלא להיפוך, הדעת שייך יותר למערכת הגבול, והיסוד הבלתי מוגבל היא למעלה הימנה.

והביאור הוא, שכח הדעת היא לחבר כל מערכת הגבול ליסוד הזה. ככל שאנו מבינים יותר, אנו מעלים עולם הריבוי קרוב יותר לשורש אחד שלה, אבל זה מהלך שהיא ג"כ בלי גבול. אין סוף לגילוי האחדות שנתבטא דרך שטח הגבול של העולם. וע"י ניסוך היין, הקרבן נתפס כמהלך להעלות הדעת, ולא כמעשה בפני עצמו. כשאנו מעלים הריח, אנו מקרבים כל מערכת הגבול לשורש שלה שהיא עמוק יותר ממערכת הגבול.

היין מגלה שגם האופן שאנו מסתכלים על שטח העולם עם כל גבולותיה, היינו כח הדעת שלנו, היא שייך ג"כ לשורש פנימי הזה שמקביל לתהום. וממילא אנו מבינים שעבודת הקרבנות אינו נמצא בתוך מערכת הדעת לבד, אלא שתפקידה היא להעלות הדעת עצמה, ולקרוב אותה יותר לשורש שלה.

ו. מיחייב איניש לבסומי בפוריא

והנה, מי שחי רק בתוך מערכת הגבול, בתוך השפת שקר של העולם, היין פועל עליו ביטול הדעת, ויוצא מזה חורבן. וזה, כי אצלו כל העולם מובן ונתפס לגמרי בתוך גבולות וגדרים, והיין פועל גילוי תהום ש'בעי למשטפא עלמא'. שורש זה של התהום לגמרי נעלמת מחייו, וממילא שגילוי שלה מאוד מסוכן לו. לדעתו, הוא ודעתו הם אחד לגמרי, וממילא שביטול הדעת הוא ג'כ ביטול שלו.

אמנם, כמו שביארנו כל עבודת ניסוך היין היה לגלות השורש הפנימי של מהות האדם שיש מה שהיא למעלה מן הדעת, אשר זה דווקא נתגלה בביטול גבולות הדעת. ובכדי לגלות את זה, היין נשפך דווקא דרך חוטם העולם, ובוזה נתגלה שורש של ריח בתוך העולם עצמו. בכדי להעלות ריח הניחוח, צריך משהו לקלוט את ריח זה. ורק עד כמה שאנו מכירים שגבולות העולם נובעים משורש הבלתי מוגבל, יכולים אנו לקרב אותו שטח העולם אל שורש שלה.

ובזה יש להבין מה שמבואר בכתבי האריז"ל (הובא בכני יששכר מאמרי חודש אדר מאמר א') שחדשי השנה מקבילים לאיברי הראש, וחדש אדר בפרט מקביל לחוטם. ולזה שני הגואלים בנס של פורים היו מרדכי ואסתר, אשר שמות שלהם שייכים לריח. מרדכי הוא מרי דכי, התרגום של מר דרור, ואסתר נקראת הדסה. הם היו אנשי ריח. ומסגולת חודש אדר לגלות שירת התהום, של 'אדיר במרום ה', ודווקא ע"י אלו שמכירים עצמם כאנשי ריח. החוטם הוא המעבר שמחבר את שטח העולם עם שורש פנימי שלה, ורק במהלך הזה מגלים פנימיות השיר, הדיבור האמיתי המבוקש מן הבריאה.

ועל דרך זה יש להבין עבודת יו"ט של פורים. עיקר זרעו של עשו הוא עמלק (עי' ספר המצוות מצוה קפח), וכל שליטתו הוא רק בשפת שקר של הבריאה. כל זמן שמערכת הגבולות, חיי השטח, נתפס ככל המציאות, יש מקום שליטה לעמלק. והדרך היחידה לנצח תפיסה זו, הוא רק במהלך של שיר המעלות שכבר דרכו בה יעקב אבינו ודוד המלך. השיר שאנו מעלים היא השיר שמקביל לשירת התהום. דיבור אמיתי נמצא כשאמיתת פנימיות הבריאה נתגלה דרך חיצוניות העולם, במקום שהשיר של אדיר במרום ה' בוקעת ועולה מתוך מעמקי העולם וריחה מתפשטת בכל חיי השטח. ומזה הטעם שכריית השיתין מקביל לעשיית חוטם לעולם. חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע. חז"ל השתמשו דווקא בלשון בשמים ולא בלשון שכרות. היינו, שעבודת היום הוא להיות אנשי ריח. שתיית היין זה מקביל לכריית שיתין, ודרכה צריכים אנו להסתכל על כח הדעת שלנו בהארה חדשה. הדעת הוא זה שמחבר את כל עולם הריבוי, כל מערכת הגבול, עם שורש פנימי שלה. בעצם שאין סוף לגילוי האחדות הזה, אבל יכולים אנו לעמוד על זה רק עד כמה שיש לנו חוטם עם כל כח הקליטה שלה.

וממילא מבינים יותר, מה שדווקא יו"ט של פורים הוא זה שמשמש להתחלת בנין בית המקדש. כי בעצם, ביטולו של עמלק, וכריית שיתין מקבילים זה לזה. עצם מציאות של חוטם בעולם מפקיע את כל כוחה של עמלק, כי אין דעת שלהם יכול לסבול העובדה שיש לעולם שורש של ריח.

ובזה ג'כ נתפרש מה שדווקא יו"ט זה יש לה פירוד יתירה במה שיש הבדל בין מקומות שונות. ובוזה יש דגש על הענין של הגבלה וגבולות. חילוק מקומות שייך למערכת הריבוי, וגם זמנים שונים שייכים למערכת זה. ולא עוד, אלא ההבדל נתבטא דווקא במקומות אלו שיש להם הגבלה יתירה של חומה. ולכאורה קשה איך דבר זה עולה בקנה אחד עם דברינו. אלא שבאמת הם הם הדברים. יעקב אבינו הוא הסמל של כח הדעת של כלל ישראל. בפרשת ויצא הוא הגיע לאותו מקום של המקדש, מקום החוטם, והגביל מקומו עם חומה של אבנים. בתוך חלומו, כל האבנים רצו להיות תחת ראשו, והקב"ה הפך אותם להיות אבן אחד. גם כל ארץ ישראל קיפלה תחתיו. באופן שכל מערכת של מקומות שונות, של גבולות, נתגלה שאינם מגבילים בעצם, אלא שמתחברים יחד דרך כח הדעת של יעקב. ולא עוד אלא שהיה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, עד שניכר שכל מערכת הגבולות נובע ממקור אחד למעלה, ודווקא דרך יעקב, שהיא דעת ישראל.

והיינו, שדעת יעקב הוא זה שתופס עצמו כמחבר של שטח העולם, עם פנימיות שורשה למעלה. ע"י שנתגלה השורש אחד של כל גבולות הארץ דרך יעקב למטה, בזה נתחבר העולם עם שורש שלה למעלה. ודווקא גבולות של ארץ ישראל קיפלה תחתיו, כי הם אלו שמבטאים ענין זה. השורש היא מקום המזבח, אבל הגבולות שנובעים ממקום הזה שייכים לכל גבולות ארץ ישראל.

ומזה יש להבין מה שבנצחון זה על עמלק, היום מחר בשושן היה דווקא במקום שהגבול שלה מודגש ע"י חומה, אבל גבולות אלו מבטאים את סגולת גבולות הארץ. הנצחון על עמלק נמצא דווקא ביום מחר, כי בזה אנו לוקחים עולם הריבוי, ומגלים איך שכל מערכת הזה שייך לשורש פנימי, ודלא כשיטתם. הם מוגבלים במה שיכולים הם לתפוס בדעתם, וזה רק מה שנמצא לפנייהם. המחר היא לעולם מעבר למה שנמצא לפנינו, וממילא שבהתכללות היום מחר, מגלים שורש עמוק יותר שמאחד הבריאה למעלה מתפיסתנו. ובנצחון הזה נמצא ראשית הבנין של גבולות הארץ, כי בזה בונים העולם במערכת של גבולות שניכר מה שהם נובעים ממעמקי התהום. ומטעם זה ממשיכים את היו"ט מעבר לגבולות היום, עד יום מחר, וכוללים כל חלקי העולם בשמחה המתפשטת על כל גבול. ודווקא אותם גבולות שמזכירים ארץ ישראל הם אלו ששייכים לאותו שמחה של יום מחר. חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ביאורים במצות מחיית עמלק

הרב אריאל דוד הכהן סוסנה

ויהודאי אינון עמא דמרדכי ובעא המן לשיצאה ית כל יהודאי – ומבואר דשנאת המן לישראל היתה משום שיעקב לקח הברכות והבכורה מעשו, ועוד עיי' בילקו"ש תתרנו דנתבאר שם שהזעקה גדולה שזעק מרדכי היה כנגד הזעקה שזעק עשו אחר שהבין שיעקב לקח ברכתו.

וענין הברכה שיעקב לקח מעשו נתפרש בדברי הרמב"ן (פ' תולדות כז, ד) וז"ל "היה בדעתו לברך אותו שיזכה הוא בברכת אברהם לנחול את הארץ ולהיות הוא בעל הברית לאלקים כי הוא הבכור" ע"כ – ומבואר שהיה בדעת יצחק ליתן ברכת אברהם לעשו, וברכת אברהם היינו שהוא 'בעל ברית לאלקים', והברית אשר כרת ה' עם אברהם היה "והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך: ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלקים" (לך לך יז, ו-ח) ופ' הרמב"ן (טו, יח) "והוסיף 'והייתי להם לאלקים' שהוא בכבודו ינהיג אותם ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה" – ומבואר מהנ"ל שברכת יצחק היה שמי שמקבל הברכות יהיה הבעל ברית לאלקים ויהיה תחת השגחת ה' לבדו בכבודו ובעצמו ולא ע"י אמצעי, ולא ככל הגוים אשר השגחת ה' עליהם הוי ע"י אמצעי, והך מדרגה של השגחת ה' מורה על היחס המיוחד בין ישראל לה' שאנחנו ברשות הקב"ה בלבד ולא תחת אומה או כח אחרת, משא"כ בגוים שיש הבדל בין ישראל לעמים במה שאנחנו חלקת ה' שהוא ית' משגיח עלינו ונהיה אנחנו עמו והוא יהיה לנו לאלקים (וכל זה מפורש בהרחבה ברמב"ן פ' אחרי יח, כה, עיי"ש בלשונו הזהב, ועוד עיי' בס' החינוך מצוה תקי).

ונמצא ששנאת המן היה על מה שיעקב אבינו לקח הברכה שיש עמו ההשגחת ה' שמורה שיש הבדל בין ישראל לעמים ושנאתנו העם ה' ולנו ה' לאלקים, וזהו מה שרצה המן לעקור מן הבריא.

ואחר שנתבאר שאנחנו עם ה' מובן היטב ההתנגדות שהיה להמן ושנאתו, שהוא מזרע עמלק, שיצא מזרע עשו, ומהות עמלק הוי מהות של התנגדות לה' כמש"כ הרמב"ן (בשלח יז, טז) וז"ל "וטעם העונש שנענש עמלק יותר מכל העמים, כי כל העמים שמעו וירגזו ופלטת אדם ומואב ויושבי כנען נמוגו מפני פחד ה' ומהדר גאונו ועמלק בא ממרחק כמתגבר על ה' ולכך אמר בו 'ולא ירא אלקים' ועוד כי הוא ניין עשו וקרוב לנו עובר מתעבר על ריב לא לו" ע"כ – ומבואר מדבריו שמהות עמלק היה שבאו ללחום עם ה' ולהסיר הפחד שהיה על העמים מה', ועוד עיי' במהרש"א (ברכות נח. סוף ד"ה זה מעשה בראשית) שכתב שעמלק בא בפרט כנגד מלכות ה' וז"ל "ובמדת מלכות דהיינו לך ה' הממלכה היתה מלחמת עמלק וגו' שנא' כי יד על כס יד-ה' הכסא מורה על המלכות ולא יהיה שלם עד שיכירית זרעו של עמלק לעתיד וכו'".

ולעומת ברכת יעקב שהיה 'בעל ברית לאלקים', ברכת עשו הי' "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך" (תולדות כז, מ) ופרש"י שם "כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה

(א) בסוף פ' תצא (כה, יז-יט) כתיב "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים: אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים: והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח" ופרש"י שם "אשר קרך בדרך – לשון מקרה, ד"א לשון קרי וטמא וכו' ד"א לשון קור וחום וכו' שהיו האומות יראים להלחם בכס וכו' בא בן בליעל קפץ וירד בתוכה וכו' ולא ירא עמלק אלקים מלהרע לך, תמחה את זכר עמלק מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפי' על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה" ע"כ – ומבואר שיש ציווי לזכור מה שעשה לנו עמלק במדבר, ועלינו להרוג ולאבד שם עמלק מן העולם עד שאין שום זכרון מהם ושם עמלק נשכח מן העולם לגמרי מחמת שלא יראו אלקים ולחמו בבני וע"י זה נתמעט יראת ישראל בעיני העמים, וזהו מש"כ בסוף פ' בשלח (יז, טז) "כי יד על כס יד-ה' מלחמה לה' בעמלק" ופרש"י שם "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כלו וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם", ומצוה זו הובא בספר החינוך מצוה תרד, וביאר שרש המצוה במצוה תרג וז"ל "משרשי המצוה לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאו לפני ה' ב"ה וכי לפי רעתו וערמת רב נזקו תהיה מפלתו ורעתו כמו שאתה מוצא בעמלק כי מפני שעשה רעה גדולה לישראל שהתחיל הוא להזיקם צונו ב"ה לאבד זכרו מני ארץ ולשרש אחריו עד כלה".

ואע"פ שהחינוך מבאר א' משרשי המצוה, עדיין צריך ביאור דמשמע מן הפוסקים שמחייב עמלק הוי מצוה לקום ולהרוג אותם בידיים, וגם משמע מדברי רש"י בבשלח ששמו של הקב"ה לא יהיה שלם עד שזכר עמלק נשכח לגמרי ועלינו להשכיח זכרונו, ויש לבאר אמאי צוה הכורא להשכיח זכרונו דוקא בהריגת עמלק ע"י החרב ומלחמה ולא סגי רק בתפילה שה' ימחה שמם כמו דא" בתהלים פ"כ "אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלקינו נזכיר", ועוד מצינו בפ' ויחי (מח, כב) שאמר יעקב אבינו אל יוסף שלקח שכס מיד האמרי "בחרבי ובקשתי" – בצלותי ובבעותי (תרגום) ומצינו שהכלי מלחמה של ישראל היינו התפילה וה' ילחם לנו, ולכן צ"ב אמאי יש מצוה מיוחדת ללחום דוקא עם עמלק.

ועוד יש לבאר אמאי רצה הכורא שבני יכלו עמלק דוקא בהריגה, שזהו כנגד הטבע הישראלי, כמו שמצינו בפ' הערל (יבמות עט.) "ג' סימנים יש באומה זו ביישנים רחמנים גומלי חסדים", ולכאן המצוה הוי מדת אכזריות ללחום ולהרוג ולאבד זכר עמלק, ואינו רחמנות או גמילות חסדים או מדת הבושה.

ונ"ל לבאר עוד ב' טעמים במצוה זו, וכדי לבארם יש לבאר איזה דברים בהקדם:

(ב) במגילת אסתר עה"פ (ג, ו) "כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן לאבד את כל היהודים וכו'" אי' בתרגום "ארום חויאו ליה דמרדכי אתי מן יעקב דשקל מן עשו אבא דאבוי דהמן ית בכירותא וית ברכתא,

לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, ופרקת עלו וכו' – ומבואר שהפתח לבני עשו להצטער על הברכות שנטל יעקב מתחיל כשבני יעקב עוברין על התורה וכמו שאמרה אסתר למרדכי בפ"ד עיי"ש בתרגום לקמן (ד,י) "דלא יגרי עם המן מצותא ארום דבבו ביני יעקב ועשו הוה נטר ליה", משא"כ אם בני ישראל קיימו התורה אז אין מקום לבני עשו לה להצטער על הברכות, [ובאמת זהו מה שאמרה זרש להמן כשרצה להרוג מרדכי, עיי' תרגום סופ"ה] ובפ' ויחי (מט,ה) יעקב אבינו תבע שמעון ולוי על מה שגזלו הכלי אומנות של עשו, "כלי חמס מכירתיהם – אומנות זו של רציחה חמס היא בידכם מברכת עשו היא זו אומנות שלו היא ואתם חמסתם אותה הימנו (רש"י שם)" – ומבואר שהחרב הוה הכלי המיוחד לעשו, והחרב הוה הכח החיוני לעשו, משא"כ ליעקב, וכמש"כ המהר"ל בגור אריה "ועל חרבך תחיה" שיצחק ברך עשו בברכה מיוחדת לו, ויעקב אינו שייך לברכת עשו, "ועל חרבך תחיה שהוא היפך מדת יעקב אשר אתו השלום והאמת ואלו ברכות לא יקח, שיעקב לא שייך בזה", ועוד עיי' ברמב"ן בפ' בשלח (יז,ט) שכתב שמרע"ה פחד פן יתגבר עמלק בחרבו "מפני היותו עם נוהל החרב מברכת זקן שאמר לו 'ועל חרבך תחיה' וכו'", ולכן לכאור' י"ל שאם נמצא שבני יעקב התגברו על בני עשו עם כלי אומנתם, נמצא שזהו מחמת נפילת בני עשו ביד בני יעקב, ואם בני עשו נופלים ע"י החרב, נמצא שבעת ההוא, הברכה שלקחו מיצחק הוה בטל לאותו שעה [ועוד עיי' בדברי הרמב"ן עה"פ "ועל חרבך תחיה", ועוד נ"ל דאפשר לדייק בלשון הפסוק במגילת אסתר ט,ה "ויכו מכת חרב" שהדגיש הפסוק שהכום במכת חרב משום שזהו הכלי אומנות של עמלק שהם בני בניו של עשו].

ולעניינינו, נראה ד"ל עפ"י הנ"ל, שרצה הבורא שבנ"י ימחו זכר עמלק דוקא ע"י החרב שהוא החיות של בני עשו, וזה מראה על גודל הנצחון של ישראל שנצחו עמלק בכל אומנתם ומורה שיש אלקים בשמים הנותן כח וחיות, ויכול ליטול החרב שהוא החיות לבני עשו ולהפכו להיות הממית של בני עשו ג"כ, שהקב"ה הוא הממית ומחיה.

ג) ונ"ל דאפשר שיש לתרץ עוד ע"פ הגמ' יבמות עט. הנ"ל דא' מן הסימני ישראל הוה רחמנים, והריגת עמלק אזיל כנגד טבעם של ישראל, עד כדי כך דבעי' הבטחה מה' שיגן עליהם ממדת האכזריות ושלא יוזקו מדותיהם בהריגת עיר הנדחת ומבואר דבלא הבטחה זו, ההריגה הי' עוקר הטבע של רחמנות שיש בנפש יהודי כמש"כ האוה"ח הק' (פ' ראה יג,יח) וז"ל "ונתן לך רחמים ורחמך כוונת מאמר זה כאן, לפי שצוה על עיר הנדחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפי' בהמתם מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם וכו' לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים" הגם שהטבע יוליד בהם אכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל כח האכזריות שנולד בהם מכת המעשה וכו' ע"כ.

ועקירת הטבע הנפשית כדי לקיים מצות הבורא מוכיח שהקובע לחיינו ונפשותינו נובע מן התורה, ודלא כהגויס שדעותיהם נובע מהסכמת רוב בני"א כמו שמצינו בלבן שאמר ליעקב שנתן לו לאה תחילה כי "לא נעשה כן במקומינו לתת הצעירה במקום הבכירה" – לפי המנהג המקום, לבן לא היה יכול לקיים דברו, ולא משום איזה הלכה אלא משום שאינו נעשה כן במקומו, וכן מצינו בבני יעקב נתעצבו כששמעו ששכם טמא דינה אחותם "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב, וכן לא יעשה" – ולכאור' מהו ההוספה 'וכן לא יעשה', הלא הנבלה הוה מחמת העינוי והאונס, אלא טענו בני יעקב שלא רק מצדם היה נבלה אלא מצד שכם ג"כ היה נבלה כי כן לא יעשה "שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול – רש"י" – ומצינו שהקובע להנהגת הגויס הוה ע"י מה שהסכימו רוב דעות בני"א באותו דור – משא"כ בישראל שהתורה קובע מהו הנהגה טובה, ולכן כשבנ"י אולו כנגד טבעם של רחמנים, מראה שיש כח עליון שהוא קובע מהו ההנהגה ההגונה לאותו שעה, וע"י כבישת הטבע נפשית, אנו מעדיין שיש בורא עולם שהוא מצוה לנו לעשות כן ואנחנו משועבדים לרצונו ואנחנו מוכנס לקיים דברו אפי' כשדברו הוה כנגד הטבע הישראלי.

ומצינו יסוד זה בכמה מקומות כמו באע"ה כשצוה ה' לשחוט בנו "קח נא את בנך" – ופרש"י "אין נא אלא לשון בקשה א"ל בבקשה ממך עמוד לי בזה הנסיון שלא יאמרו הראשונות אין בהם ממש" ולכאור' היינו שהבורא בקש מאע"ה שיעמוד בנסיון זו שלא יאמרו האומות שאברהם אבינו [שמדתו היה מדת החסד דכתי' "חסד לאברהם" (מיכה ז,ב)] מתחסד עם הבריות מחמת שהוא אוהב להתחסד, אבל אין בו ממש, והיינו שמדתו לא היה מחמת רצון הבורא אלא מחמת שהוא היה סתם בעל מידות טובות, ולכן ע"י כבישת טבעו ושחיטת בנו, א"א מורה לעולם שהוא מתחסד עם הבריות משום שזהו רצון הבורא, והראיה הוה שאם צוה הבורא להיות אכזר ולשחוט בנו, ילך וישחוט בנו וע"י העקידה א"א מורה לעולם שהוא משועבד לכת עליון וכל מעשיו ומידותיו הוה רק עפ"י מה שצוה הבורא, ולכאור' זהו כוונת רש"י (וירא כב,יב) "כי עתה ידעתי וכו' יש לי פתחון פה עכשיו שרואים כי ירא אלקים אתה" ולכאור' כוונתו דאע"פ שמדת אברהם היה מדת החסד, היה מוכן לילך כנגד טבעו עבור רצון הבורא וזה מורה שהוא ירא אלקים.

ולכאור' נתבאר מכל הנ"ל כשבנ"י כבשו רחמם לעשות רצון אביהם שבשמים זהו גילוי כבודו ית' אשר אין גילוי כמוהו, ודוקא בעם שמטרתו להתנגד לה' ותורתו, דוקא בהם צוה הבורא לכבוש מדת הרחמים ולהרוג עמלק, שברציחת עמלק אנחנו עומדין וצווחין בריאותיך אנחנו וחיינו תלוי ברצונך, ונמצא שעמלק יהיו הכלי שהקב"ה משתמש בו להראות לכל האומות שיש בורא עולם, ומורה זה ע"י בני העם הנבחר כשהן רוצחין עמלק במכת חרב דוקא.

בענין אסתר ודין יהרג ואל יעבור הרב אורי יוסף שלו' הכהן הימעלשטיין

והשתא דחזינן דמסקנת התוס' היא כצד הב' נהדר לחקריתנו מהו הסברא: אם הוא מטעם דאונס לא מקרי איסור או דהתורה לא ציוותה במקום פקו"נ. וע' במנ"ח (מצוה רצ"ו) שנקט כצד הראש' דאונס לא מיכרי איסור. ובאמת המנ"ח חידש נפק"מ דמכיון דכל ההיתר לולי הקרא של "וחי בהם" הוא מטעם אונס, וזהו באמת ההיתר של גויים לא למסור נפש בכל מקרה (לבד הדיון בגמ' כלפי גויים אם מצווים לקדש ש"ש שהוא מדובר בפרהסיא כמבואר שם ברש"י), לכן אם הגוי הוא במצב שהוא צריך להתרפאות מאיסור אכילה (כגון אבר מן החי) אין לו ההיתר דפקו"נ דאי"ז נחשב כאונס והר"ז כמתרפא ברצון. ואף דיש לפקפק על מה שחילק המנ"ח בין מצבי אונס מיתה שונים דכשהגוי אומר לו תעבור או תהרג זה נחשב "אונס" משא"כ הפחד מיתה דיש מחמת חולי נחשב "רצון", עכ"פ חזינן מדבריו דהסברא הוא מטעם אונס, וכנ"ל שהתורה לא ציוותה ציוויה במקום אונס פחד מיתה, ואי"ז חשוב כבחירה למרוד על דעת קונו.³⁰

אמנם הערוני א' מחברי הכולל דלא משמע מרש"י כן, אלא דמשמע מרש"י דהסברא חיצונה היא דהתורה ציוותה ציוויה אף במקום פיקוח נפש לולי הקרא ד"וחי בהם". והיינו מפרש"י על הסברא של מאי חזית דדמא דידך סומק טפי (שהוא המקור לדין פקו"נ אצל שפיכת דמים): "מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך, הלכך אין כאן לומר 'וחי בהם' ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה וכאן שיש איבוד נפש חבירו לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה". ואילו ס"ל לרש"י דהמושכל ראשון אינו למסור נפש הו"ל לפרש דהסברא של מאי חזית מחדשת לנו הענין של מסירת נפש, ולא לפרש שזה "יוצא מן הכלל" והיתר מטעם "חייבוב נפש". ועוד דלפי תוס' באמת אין שום ענין של "וחי בהם" עד שהכתוב חידש בההיקש שחייב למסור נפש והו"א לילף לכהת"כ, ולכ' אינו שייך לדבר על הסברא והקרא של "וחי בהם" בנשימה אחת.³¹

ודע, דהשתא דיסדנו בדעת התוס' דהסברא חיצונה היא דאינו חייב למסור נפש, אז כשלומדים הסוגיא דיהרג ואל יעבור עלינו לדעת דהחידוש שחידשה תורה למסור נפש הולכת כנגד הסברא פשוטה, ואם אפשר לצמצם החידוש שחייב למסור נפש אז לכ' נהדר לסברא קמייא

א. הקדמה בענין יהרג ואל יעבור. כדי להבין את הדיון כלפי אסתר ומה שהיא עברה על גילוי עריות עם אחשוורוש במגלת אסתר אני רוצה להקדים איזה יסודות בשמעתא דיהרג ואל יעבור (בתור זעיר שם זעיר שם בלי להיות תמונה שלמה), עם התכלית שנוכל לשקול הסברות שנתחדשו כלפי אסתר.

א. יש לעיין בכל מקרה של אונס מיתה, מהו הסברא חיצונה: האם צריכים קרא של "וחי בהם" לומר דאינו מחוייב למסור נפשו שלולי הקרא הוה אמרי' מסברא שאם הבורא ציוה לברואיו לשמוע לחוקיו יש להם למסור נפש ולא לעבור על חקיו, או דילמא אף בלי קרא של "וחי בהם" מסברא היינו אומרים דבמצב של אונס מיתה וכדו' הציווים באמת לא נאמרו, וא"כ אי"ז כעובר על דעת קונו אם לא ימסור נפשו (והא דבעינן קרא ד"וחי בהם" ע' לקמ' בסמוך בשם תוס').

ובביאור הצד הב' אפשר להציע ב' הצעות: או דהעבירה באונס כזה אין לו "שם עבירה" דיסוד האיסור הוא לעשות את המעשה המתועבת מדעת שהוא מרד כנגד קונו שהנברא בחר לעשות כנגד רצון הבורא, ובכה"ג שהוא אונס לא אמרי' דהוא "בחר" לעשות האיסור וממילא שוב אינה נכללת בהאיסור בכלל, או דילמא יש לו "שם עבירה" אלא שיש סברא יותר כללית שהתורה לא ציוותה את המצות במקום פקו"נ.

וע' בתוס' (סנהדרין עד: ד"ה בן נח) שכשהגמ' דנה האם בן נח מצווה על קידוש השם, תוס' דנו דאף אם הגוי אינו מצווה על קידוש השם הרי הפסוק של "וחי בהם" לא נאמר אלא לישראל וא"כ מהי"ת דיש היתר לגוי לא למסור נפש? והיינו כהצד הראשון דלעיל דלולי הקרא ד"וחי בהם" היה מחוייב למסור נפש בכל אופן.

ותי' בתוס' "וייש לומר דדילמא לא איצטרך וחי בהם אלא כי היכי שלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפי' בצינעא יהרג ואל יעבור לכו"ע". והיינו דהסיקו תוס' כהצד הב', דבאמת לולי קרא היינו אומרים מסברא דאינו חייב למסור נפש, אלא דמכיון דיש סברא לחייבו גבי רוצח והיקש לנערה המאורסה לכן בעינן "וחי בהם".²⁹

²⁹ נר' דדוקא מטעם דיש היקש מרוצח לנערה, דאלי"כ למה נדון מרוצח לכהת"כ הא שאני התם דיש סברא של "מאי חזית".

ודע, דנר' לדייק בדברי התוס' דהם כי "ברוצח ונערה המאורסה דאפי' בצינעא יהרג ואל יעבור לכו"ע" (וכ"כ לעיל באותו עמוד בד"ה והא) שהם ס"ל דאף לדעת רבי ישמעאל דיעבר ואל יהרג גבי עבודה זרה, גבי ג"ע ושפי"ד יהרג ואל יעבור. ושוי"מ דכן דייק המנ"ח (אמנם ע"ש בהע' מאת מכו"י שהביאו מקורות שלא משמע כן). ונר' דכן נכון מאד מצד הסברא, דר' ישמעאל לא חלק בפירוש על הסברא של "מאי חזית" ויש היקש מפורש בקרא לנערה ג"כ.

ועוד נר' לדייק כן בחשבון מסוגיית הגמ' בעבודה זרה (נד). דהגמ' התם שוי"ט כלפי נעבד באונס, "ואמר רבא הכל היו בכלל ילא תעבדס' וכשפרט לך הכתוב 'וחי בהם' ולא שימות בהם יצא אונס". וע"ש בתד"ה הא בצינעא, שכי' דמבואר מהמשך הגמ' דרבא אתא לתרץ הברייתא דהתם אף אליבא דר' ישמעאל. והיה קשה לי מהתם על דברי התוס' בסוגיין, שלשון הגמ' היא "הכל היה בכלל" ומשמע דאמרי' כן מסברא. אמנם נר' דצריך לומר לדעת התוס' ד"הכל היה בכלל" הוא רק לאחר הלימוד מרוצח ונערה. וכיון דתוס'

³⁰ פ"י התם שהגמ' אזלא אף אליבא דר' ישמעאל, נמצינו למדים דר' ישמעאל מסכים עם הרבנן כלפי ג"ע ושפי"ד דיהרג ואל יעבור, ודוק.

³¹ ושוב התבונני דבפשוטו סברת המנ"ח מאד שייכת לסוגיין גבי אסתר והגמ' במגילה (טו). שנביא בס"ד, דאי נימא דמחמת פחד מיתה נחשב הדבר כאונס אזי אסתר שמסר עצמה לביאה מחמת פחד לאיבוד כלל ישראל לכי' הו"ל להיות נקרא אנוסה, אמנם מבואר מרש"י שם דאסתר נקרא "רצון" כלפי להיות אסורה על בעלה. וא"כ מוכרח כהנחת המנ"ח דאף מחמת פחד מיתה אם אין דבר מבחוץ מכריחו זה נקרא רצון.

³¹ אלא דלפי"ז צ"ע קושיית התוס' התם דאם סברא חיצונה היא לומר דחייב למסור נפש היכי הוה ס"ד דגויים אינם מצווים, הא הקרא ד"וחי בהם" לא נאמר להם. ויש לתרץ דבאמת "וחי בהם" נדרש בכמה מקומות (ובכללם ב"ק לח). דכהניס לויס וישראלים לא נאמר אלא האדם, כדי לדבר על אינם יהודים. וע' במהרש"א דהקשה היכי דייקו תוס' בסוגיא דהתם דהגמ' ס"ל דוחי בהם לא נאמר לגויים (ע"ש מה שביאר בזה), ובמנ"ח (שם) באמת כי דאפשר ליישב קושיית התוס' הכי.

דאינו חייב למסור נפש. משא"כ אליבא דרש"י דסברא הפשוטה היא למסור נפש רק דיש חידוש הקרא של "וחי בהם", א"כ אם רוצים לחדש סברא להתיר לא למסור נפש (כגון בנוגע לאסתר) סברא זו הולכת כנגד הסברא הפשוטה.

ב. יל"ע ג"כ בכל מקרה של "יהרג ואל יעבור" אם יש ככולם ענין של "קדושת השם" וקיום של "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" או דילמא אף בלא דין חילול השם יש איסורים שאסורים מצד עצמם אף באונס מיתה.

ובפשוטו נר' מדברי הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה³² ובספר המצות ל"ת ס"ד³³) והחינוך (מצוה רצ"ו) דכוללים כל דיני יהרג ואל יעבור במשא ומתן על קידוש השם שהכל שם אחד הוא של קידוש השם (וע' בהערה מה שיש להרחיב בזה בדעת הרמב"ם, אמנם ברור הוא שהכל כלול תחת כותרת כללית של קידוש השם).

וע' בתוס' (ע"ז נד. ד"ה הא בצינעא, המצויין לעיל בהע') שכ' לחדש פשט בהגמ' התם בשם הסמ"ג דבאמת יש ב' דינים: יש "עשה" של בכל נפשך למסור נפשו בצינעא (שמוציא מהכלל ד"וחי בהם"), ויש דין של "ולא תחללו" שמדובר באונס בפרהסיא ד"אהדריה לכלליה" דהשתא האזהרה של הלאו קאי עליו ויש לו עונשים ג"כ. ולא ברור מדבריו האם העשה הנלמד מ"בכל נפשך" הוא הלכה בקידוש השם, ואפשר שהוא איסור עשה נפרד לגמרי. אלא דבסמ"ג עצמו (עשה ה') באמת הביא את הג' חמורות בצינעא בתוך מצות קידוש השם, ומשמע דאף דאין זה נלמד לגמרי מ"ונקדשתי" עד כדי כך דאהדריה לכלליה, אבל עכ"פ הוא כלול בתוך המ"ע (וכ"ז הוא אם נניח שהסמ"ג בספר המצות שלו סובר כהפ"י בע"ז שכ' התוס' בשמו).

ומאידך גיסא ע' בסמ"ק (מצוה מד) שכ' על המצוה לקדש את השם "זו המצוה אינה מן השלש שיהרג ואל יעבור כמו עבודה זרה ג"ע ושפ"ד דבאותן ג' אפי' בצנעא דלא שייך בה יהרג ואל יעבור". ובלשון הרמב"ן במלחמות (סנ' יח. בדפי הרי"ף) "תדע שהרי ג' עבירות אלו החמורות לא מפני קדוש השם נאסרו וכו'".

ג. יש לחקור במצבי יהרג ואל יעבור דרציחה וגילוי עריות מהו הסיבה למסור נפש, האם העבירה עצמה היא חמורה יותר מדי או דילמא התוצאה היוצא מהעבירה חמורה יותר מדי?

ונר' דנחלקו בזה רבותינו הגר"ח והחזו"א (בפ"ה מהל' יסודי התורה). דהחזו"א בגליונותיו תפס על לשון הגר"ח דמבואר מדבריו שהנידון האם מחוייב למסור נפש באופן של קרקע עולם הוא נידון על חומר

~~~~~  
<sup>32</sup> אמנם קצת יש לדייק בדבריו בה"ד "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ואל עבר הר"ז מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור הרי זה קדש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הר"ז קדש את השם ברבים וכו'. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הר"ז מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי חלל את השם ברבים, ובטל מצות עשה שהיא קדוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם", ויש לדון אם משי"כ שהביא את הלאו ועשה קאי גם אבצינעא או לא קאי אלא אמאי דלעיל מינייה דהיינו ברבים.

<sup>33</sup> הנה גם במ"ע ט' הרמב"ם מנה עשה לקדש את שמו. אמנם כתוב שם בתו"ד "כמו שעשה חנניה מישראל ועזריה בזמן נבוכדנצר הרשע כשגזר להשתחות לצלם והשתחוו כל העמים וישראל בכלל ולא היה שם מקדש שם

האיסור של איסורי רציחה ועריות בשו"א, והחזו"א חלק עליו וביאר דבאמת הפשטות היא דהלימודים של יהרג ואל יעבור היינו שתוצאת העבירה היא דבר שהתורה אינה נותנת להיות מותר מפני פקו"נ, וחידוש הקרא בההיקש בין נערה לרוצח היא באמת שהתורה החשיבה את עבירת עריות כאיבוד נפש.

ד. בקובץ הערות (סי' מח) חקר ביהרג ואל יעבור האם הפשט הוא דכהת"כ נדחה מפני פקו"נ וכאן פקו"נ נדחה, או דילמא הפשט הוא דלעומת כהת"כ שנדחת מפני פקו"נ, כאן אינה נדחת מפני פקו"נ (אבל לא דפקו"נ עצמו נדחה). והנפק"מ בין הצדדים לכ' האם יהרג ואל יעבור הוא "הלכה" שיש לאדם ליהרג כדי שלא לעבור על העבירה והי' שפקו"נ נדחה, או רק שהתורה לא התירה לעבור על העבירה אבל אין הלכה מסויימת ליהרג.

ונר' שהגר"ח (שם) כבר קדמו בחקירה זו, שהגר"ח דייק שהרמב"ם אינו סובר מההיתור של קרקע עולם בעריות. וביאר הגר"ח דאף דתוס' כבר הוכיחו דאינו מחוייב למסור נפש במצב של שפ"ד בקרקע עולם, אעפ"כ בג"ע מחוייב למסור נפש. דאף דהוקשו אהדדי, הטעם שאינו מחוייב למסור נפש בשו"א"ת של שפ"ד הוא סברא פרטית ד"מאי חזית" גופא אומרת שב ואל תעשה וזה לא שייך בג"ע. ומשמע מזה שהדין של יהרג ואל יעבור אינו רק שהאיסור נשאר ולא נדחה (שזהו הדין דווקא במאי חזית), אלא דין נוסף על כן של "דחיית פקו"נ מחמת האיסור". וכן מבואר להלן בדברי הגר"ח דחקר על הסברא של מאי חזית בכלל, ורצה לחדש שהסברא באמת אינו כמש"כ לעיל שהוא שו"א"ת אלא באמת הסברא אומרת דמחמת חומר הענין של שפ"ד מחוייב למסור נפש, והיינו באמת חקירת הגרא"ו אלא שהוא לא חקר אלא כלפי "מאי חזית".

ורצה הגרא"ו לתלות את החקירה במח' בין תוס' ורמב"ן:

מבואר בתוס' בכמה דוכתי דיש היתר של קרקע עולם אף כלפי האיסור רציחה שאם מאיימים עליו להורגו אם לא ירשה אותם להשליכהו על התינוק למעכו אינו מחוייב למסור נפש, ואדרבה בכה"ג הסברא ד"מאי חזית" גופא אומרת לו מאי חזית דדמא דתינוק סומק טפי. ותוס' פי' דבאמת זהו המקור להיתור של קרקע עולם. והקשה הגרא"ו (וכן הקשה הגר"ח, ע"ש מה שתי' ומה שחלק על דבריו החזו"א) דבשלמא גבי רציחה אינו מחוייב למסור נפש משום דאם משליכים אותו על התינוק אינו מעשה רציחה בכלל, והוא רק כאבן ביד הגוי (והביא הגרא"ו שכ"כ הרא"ש בסוגיין), אבל בגילוי עריות איך שייך לומר כן, והרי התם האשה עושה מעשה (ונלמד מ"הנפשות העושות" שהאשה נחשבת כעושה מעשה בכיאת עבירה) ומה שייך ללמוד מרציחה ההיתר של קרקע עולם

שמים והיתה בזה חרפה גדולה לישראל וכו' ולא נצטותה מצוה זו אלא למעמד הגדול החוא שפחד ממנו העולם כלו והיה בו ראוי שיפורסם הייחוד ויגלה ברבים בעת היה וכו' וגם הזכיר כמה פעמים אחר כן שהענין הוא לקדש את שמו ברבים. ומשמע מדבריו דהעשה באמת לא נאמר אלא לקידוש שם שמים ברבים, ויל"ע מנ"ל להרמב"ם חידוש זה לחלק בין הלאו דמשמע מדבריו שהוא עובר אף בצינעא ובין העשה דאינו עובר אלא ברבים? ואפשר שהוא באמת הבין דהדרשה של הגמ' מ"יתוך תוך" לומר דונקדשתי שייך דווקא לרבים לא קאי על רישא דהפסוק של "לא תחללו", ועוד מצאתי בספר משנת אברהם על הסמ"ג ל"ית ב' שכי' כן מסברא דהלאו קאי אף שלא בפני י' כמו שמצינו שחז"ל כינה מי שנשבע לשקר למחלל השם.

בכה"ג? אשר ע"כ ביאר הגרא"ו דכוונת התוס' אינה אלא להוכיח דגבי רציחה לא שייך לצייר דחיית פקו"נ ע"י האיסור רציחה, מכיון דבכל אופן אין כאן איסור רציחה, ומכיון שכן אין לנו לומר גבי נערה דנדחה פקו"נ דאין לנו אלא מה שחידשה התורה לגבי רוצח, דהא כל דין יהרג ואל יעבור דנערה המאורסה מקורו בשפיכת דמים, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון.

עוד הביא מדברי הרמב"ן (מלחמות פ' בן סורר, דף יז: בדפי הרי"ף) דהרמב"ן הניח כיסוד דאין שום ענין למסור נפשו בתורת לפניו משורת הדין, והר"ז מתחייב בנפשו אם יעשה כן, והוא הביא ממעשה דר' כהנא בפ"ק דקידושין דתבעיה ההיא מטרוניתא וסליק לאיגרא ואפיל נפשיה נפשיה מאיגרא לארעא, ומשמע מזה דמחוייב היה לעשות כן, דהיינו דפקו"נ היה נדחה מטעם ג"ע עד כדי כך שהיה מחוייב למסור נפשו כדי לינצל מהעבירה.<sup>34</sup>

נמצינו למדים דיש מח' בין תוס' ורמב"ן, שתוס' ס"ל דאין ענין חיובי למסור נפש, רק דיש שלילות של ההיתר פקו"נ, והרמב"ן ס"ל דיש ענין חיובי למסור נפש. והגרא"ו ביאר דלפ"ד התוס' מובן היטב הסברא של ההיתר קרקע עולם, דמכיון דהוא אינו עושה שום מעשה אינו מחוייב למסור נפש, אבל לפ"ד הרמב"ן למה אף בקרקע עולם לא אמרי' דמחוייב למסור נפש, הרי מחוייב להמית א"ע כדי לישמט מן העבירה דהדין של יהרג ואל יעבור הוא דחיית פקו"נ? ותי' דצ"ל כשמ"כ הנמו"י בסנ' (שם) דהסברא של קרקע עולם היא דהגוי יכול לכופה על כרחא לעבור האיסור וא"כ אינו מחוייב למסור נפש (ולכ' הסברא היא דאם ימסור עצמו אז הגוי יהרוג אותו וגם יעבור על העבירה).

ה. לסכס דברנו על ד' ענינים: א' הצענו דיש מח' בין רש"י ותוס' מהו הסברא חיצונה במצב של אונס מיתה, וחקרנו על הטעם לומר דלא יתחייב למסור נפש מסברא, אם זה מטעם האונס או שזו סברא כללית דהתורה לא ציוותה במקום פיקו"נ. ב' הסתפקנו האם בג' עבירות החמורות בצניעא יש ענין של קדוש השם או רק איסור אף במקום פקו"נ, והצענו דיש דעות בראשונים בזה. ג', הבאנו מח' אחרונים אם הסיבה למסור נפש בג"ע ושפיכת דמים הוא מטעם חומר העבירה או מטעם חומר התוצאה היוצא מהעבירה. ד' הבאנו דברי הגרא"ו האם הדין ביהרג ואל יעבור הוא שיהא מחוייב למסור נפש או רק שאין לו היתר לעבור על האיסור, והבאנו שלפ"ז יש פירושים נתחלפים בהיתר דקרקע עולם.

<sup>34</sup> ובאמת היה נר' לי לדייק דמחוייב האדם להמית עצמו ולא לעבור מדברי התוס' ביבמות (לולי דברי הגרא"ו והאחרונים שביארו בדעת התוס' אחרת) מדכ' תוס' "אלא איירי כשעכו"ם מדביקים אותו על הערוה וא"א לו להשמט אם לא ע"י שיהרג" ומשמע דיש חיוב להשמט אף דזה יגרום מיתתו ולא רק שהוא צריך לשוא"ת. ואפשר דיל"ח חילוקים דקים בענין י"שב ואל תעשה" דלהשמט וליהרג ע"י אכתי אינו נקרא קו"נ ודחיית פקו"נ, וצריך לי עיון בזה.

<sup>35</sup> ובתוס' דחו את זה מכח כמה גמ' המוכיחות שהאשה נאסרה על בעלה היכא דנבעלה לעכו"ם (ובתוס' הגמ' במגילה הני"ל דאסתר נאסרה ע"י ביאת אחשורוש). ואיתאמרא בבי מדרשא (וכן שמעתי כמה פעמים) יישוב לדבריו ע"פ דברי המהרי"ק שכ' דאף אשה האומרת מותר דבעצם נקרא שוגג אכתי נאסרה על בעלה דיסוד האיסור על בעלה הוא 'יומעלה מעל

ב. **דיונים באסתר**. עם הקדמות אלו בידינו אפשר להכנס אל נידון דידן. יש ב' גמרות המדברות על האיסור שעברה אסתר בהיותה אשת אחשורוש. הגמ' במגילה (טו). אומרת "לך כנוס את כל היהודים וגו' עד אשר לא כדת' אמר ר' אבא שלא כדת היה שבכל יום ויום עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, 'וכאשר אבדתי אבדתי' כשם שאבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך". ומשמע מזה שאסתר היתה אשת איש של מרדכי ושהיא נבעלה לאחשורוש ברצון, וקשה טובא היכי עבדא הכי לעבור על א' מהג' החמורות?

וע' בגמ' סנ' (עד:): אחרי שהגמ' יסדה את הדין למסור נפש על עבירות בפרהסיא, אמרה הגמ' "והא אסתר פרסהיא הואי? אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה. רבא אמר הנאת עצמן שאני וכו'". וכל הראשונים מדייקים למה לא הקשה הגמ' על הדין שהיא לא מסרה נפשה על גילוי עריות אלא על מה דהיא לא מסרה נפשה לפרהסיא, ומצאתי בס"ד ר' תי' לקושיא זאת.

א', תי' בתוס' (שם, ובכתובות ג:): בשם ר"ת דהדין של גילוי עריות אינה שייכת לעכו"ם. ובתוס' הנוסח היא "משום דרחמנא אפקריה לזרעיה". וע"ש ברמב"ן שביאר דהוא גזה"כ דהכתוב אומר "אשת רעהו" ומשמע שהבועל הוא שייך לריעות, משא"כ עכו"ם שלא נקרא "רעהו".<sup>35</sup>

ב', תשובת תוס' בשם הריב"ם דהגמ' כבר הבינה שיש להתיר את האיסור ערוה ע"י קרקע עולם, אלא דהגמ' לא הוה סלקא אדעתא דזה מתיר את האיסור בפרהסיא.

ג', נר' מדברי הבעה"מ (שם בסנ') דהוא לא התייחס להקושיא בכלל וסובר דהגמ' נקט חדא מתרי.

ד', הרש"ש כ' (ע"ז נד., ונר' דבזה אפשר לפרש דעת בעה"מ) דלפ"ד הסמ"ג התם בעבודה זרה (הנ"ל) דבפרהסיא התורה אהדרה לכלליה וחייב עליה מיתה משא"כ בהחיוב למסור נפש עבור גילוי עריות הוי רק עשה דקידוש השם, ניחא דהקשה הגמ' דווקא מאסתר דבפרהסיא היתה דקשה טפי דהיא עברה על איסור מיתה ולא רק על איסור עשה.

ה', הרמב"ן (שם במלחמות) כ' דבמעשה דאסתר שהיתה פנויה הוה רק גוי הבא על בת ישראל, ואינה אלא חיוב לאו או גזירה של ב"ד של שם. וה"ט דלא הקשה מגילוי עריות. וכ' הרמב"ן דלהמ"ד באגדה דאסתר היתה אשתו של מרדכי, הוה מצי להקשות דגילוי עריות הוא, והוא כ' כן כדי לחלוק על דעת בעה"מ דהנאת עצמו בג"ע מותר, וכ' דהך מ"ד דהוה גילוי עריות אינו סובר אלא כאביי דמותר מטעם קרקע עולם.<sup>36</sup>

באישה" דכיון דמעלה על בעלה נאסרה אף אם אינה עוברת על האיסור אשת איש, וה"נ עם עכו"ם י"ל דאינה עוברת על איסור אשת איש אבל עכ"פ נאסרת על בעלה. (דברי המהרי"ק הובאו ברמ"א אבה"ע קעח-ג, ולקמ' הבאנו דבריו)

<sup>36</sup> והכס"מ (ריש פ"ה מיסודי התורה) דייק כן מרש"י שם בסנ'. שפרש"י "והא אסתר פרהסיא הואי. ונבעלה לעכו"ם ולא מסרה נפשה לקטלה" ומדוייק שרש"י לא הבין דאסתר היתה אשת איש אלא האיסור היה מה שנבעלה לגוי. (ועוד אפשר לומר דכוונת רש"י היא על דרך ר"ת דאף דאשת איש היתה אין כאן אלא משום נבעלה לעכו"ם).

[ושמעתי תי' נוסף לקושייתנו בשם הזוהר דאסתר הכניסה שד תחתיה בשעת תשמיש עם אחשורוש וממילא אין כאן אלא משום פרהסיא (דנר' כעריות) אבל לא עריות ממש. ויש להקשות ע"ז א"כ למה אסתר נאסרה על

ו', השטמ"ק (כתובות ג: ד"ה ומגדולי קדמונינו) הביא המאירי בשם גדולי קדמונינו "שאין אומרין בגילוי עריות יהרג ואל יעבור אלא בבוועל שלא יפגום את אשה, אבל באשה תעבור, ועל זו הקשה והא אסתר פהרסיא הואי ולא אמרו דהא אסתר ג"ע הואי" ודחה את דבריו. [ואפשר דהסברא בדבריו היא ע"פ מה שנתבאר לעיל בדברי החזו"א שהתורה החשיבה עבירת עריות כרציחה, וכ"ז אינו אלא כלפי האיש אבל כלפי האשה הרי היא הנרצח וא"כ אפשר שלא אמרה תורה תיהרג ואל תעבור (ולפי"ד הגר"ח שהכל תלוי על חומר האיסור קשה מאד לחלק בין חומר האיסור להבוועל והנבעלת).]

ונהדר לקושייתנו על הגמ' במגילה היאך אסתר עברה ברצון על איסורי גילוי עריות, ונבאר לאור התי' הללו: לפי דעת ר"ת באמת לק"מ למה אסתר עברה על האיסור גילוי עריות דאין גילוי עריות לגוי, ולפי"ד הרמב"ן בחד תי' אסתר לא היתה אשת איש בכלל לפי הגמ' בסנ'. גם לפי התי' של המאירי בשם גדולי קדמונינו לכ' לק"מ דאין חיוב ליהרג ולא לעבור להנבעלת. אמנם לשאר התי' (ואף הרמב"ן כ' דלפי הגמ' במגילה צריך להתיר מטעם קרקע עולם<sup>37</sup>) צריכים לבאר מהו פשר הדבר שהגמ' בסנ' אמרה דאסתר היתה קרקע עולם כלומר שהמעשה ביאה מותרת מטעם זה, ואעפ"כ הגמ' במגילה קראה "ברצון" ומה"ט נאסרה על בעלה, ולכ' אין שום משמעות ל"קרקע עולם ברצון"?

ונר' דבאמת לק"מ דהגמ' בסנהדרין מדברת על ענין אחר מהענין של הגמ' במגילה: הגמ' בסנ' מדברת על תחילת נישואיה לאחשורוש וזה באמת היה באונס, וכמ"ש הגמ' במגילה דעד עכשיו באונס, אלא דאעפ"כ הקשה הגמ' שם דאסור מטעם פרסהיא ותי' דמותר דקרקע עולם הוה. אבל הגמ' במגילה היא נידון אחר שעכשיו היא ברצון, ואי"ז אונס כלל ולא שייך ביה קרקע עולם. [וע' בנו"ב מהדרו"ת (יו"ד קס"א, ונביא מדבריו בהמשך) שביאר בחילוק זה קושיית התוס' למה לא גירשה (מרדכי).]

והשתא עלינו לבאר ב' נקודות: א' צריכים לבאר ההיתר דקרקע עולם היכא שהיתה באונס, דלפום ריהטא אסתר לא היתה אנוסה **ממש** לכל המשך אלא שהם חיו ביחד חיי אישות רגילים<sup>38</sup>, וב' לבאר מה התירה אסתר בהגמ' במגילה לעבור על האיסור דג"ע ברצון שלזה לכ' אין היתר של קרקע עולם.

א. ובביאור ההיתר דקרקע עולם באסתר היכא שהיתה באונס, הגרא"ו (שם) כ' דלפי מה שיסד דעת התוס' היא דבג' עבירות החמורות אין

מרדכי כדאיתא במגילה? וא' מבחורי הישיבה הביא דברי הבן יהודע במגילה שם שהקשה כן, ותי' דהמעשה התם היה ביום ולכן לא יכלה להשתמש בשד, דשדים אינם שולטים ביום. [באמת זוהי הנחה שצריכים ליישב הסוגיא במגילה אם הגמ' בסנ' חולקת. וכבר הביא הנו"ב מדברי הרשב"א שם שאין מיישבין באגדה. אבל מבואר ברמב"ן שיש ליישב, ואף הנו"ב טרח ליישבו מכיון שנוגע להלכה בדברי המהרי"ק המובאים בסוף אבה"ע. ובוזה אני מניח כדברי האגר"מ (ח"א יו"ד סי' ע"ד) והגרא"ו, שהם חולקים על דברי המאירי (הו"ד בשטמ"ק כתובות ג: ד"ה פירוש לפירוש) שכי' דאסתר לא היתה עושה כלום ואף היו מוליכים אותה ע"כ. והאגר"מ הביא דבריו וחלק מסברא דלא יעלה על הדעת שכל משך הנישואין היתה באונס והיה אחשורוש מקיים אותה ולא היה מכיר שהיא יהודית. ומטעם זה חידש הגרא"ו שהיתה עבירה לשמה דומיא דיעל שנבעלה לסיסרא שעשתה איסור בעד הצלת כלל ישראל, ועוד העלה הסברא שנדבר

הפשט דנדחה פיקו"נ אלא דלא נדחה העבירה, שפיר י"ל דאסתר אף דעשתה הכל ברצון, הכל היה רק בגדר להכניס עצמה למקום סכנה (דבשעת התמשיש כבר היה יהרג ואל יעבור) ואז היתה קרקע עולם ומותרת מטעם אונס. והוא ביאר דלא קשיא על מה שהיא עשתה מעשים ברצון דמביאים לידי הסכנה שיצטרך לעבור על האיסור דכבר מצינו כע"ז בסוגיות אחרות שמותר מדאו' להכניס עצמו למצב שיסתכן אם לא יעבור איסורא ואז יעבור האיסור (וציין לדברי הר"ן פ"ק דשבת בשמעתתא אין מפליגין בספינה וכו'). אמנם לפי"ד הרמב"ן דס"ל דנדחה פיקו"נ במקום העבירה, והסברנו שס"ל כדעת הנמו"י דקרקע עולם אינה מותר אלא משום שהגוי יכול לכופו על כך, קשה על אסתר היאך עשתה הכל ברצון עד הביאה עצמה שהיתה באונס שהיה לה למסור נפשה קודם הביאה.<sup>39</sup>

והגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגר"מ ח"א יו"ד סי' ע"ד) חלק עליו אף בדעת התוס': ותמה למה הלכה מדעתה ולא מסרה נפשה, ואין להחליכה שום פטור של קרקע עולם וא"כ קשה דהו"ל למסור נפש, והוא כ' דיותר מזה קשה דלכ' כל המעשים קודמים לביאה הם אביזרייהו וא"כ לפי רוב דעות בראשונים היה לה למסור נפש בעד אביזרייהו. [ובמש"כ שההכנות הן אביזרייהו כבר סתר מהלכו של הגרא"ו לדמות זה להפגלה בספינה ששם ההפגלה עצמה מותרת].

והגר"מ חידש סברא מחודשת (ע"ש שפלפל הרבה בה לאור דעות בראשונים, וכדי להסביר השיטות דאביי ורבא בהגמ' שם שהניח הגר"מ כהראשונים שס"ל דפליגי אביי ורבא ואי"ז רק מר אמר חדא וכו') דכל היכא דבמעשה הביאה עצמה אין חיוב למס"נ אז כל אביזרייהו דיליה ג"כ אין חיוב למסור נפש. ואכתי סוגיא זו טעון בירור אצלי.

ב. בביאור היאך אסתר עברה ברצון על עריות שהיא א' מהג' עבירות החמורות כבר עמד על קושיא זו בתוס' בנוגע ליעל עם סיסרא, וכ' תוס' דבאמת נר' דהיא לא נאנסה אלא שעברה על איסור ג"ע שהיא עבירה לשמה כדי להציל כל ישראל.

וע' במהרי"ק (שרש קס"ז) שדנה על אפשרות ליאסר אשה על בעלה אף דלא עשתה שום מעשה איסור בביאתה, והביא רא' מאסתר "והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפי' נדנוד עבירה אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל" ואעפ"כ אסתר נאסרה על מרדכי. ומבואר מדבריו דיש היתר לעבור על ג' עבירות החמורות להציל כל ישראל.

עליה בהמשך שהיתה מותר כדי להציל כל ישראל [וציין למש"כ לעיל בסי' מ"ה, שכי' סברא זו בשם המאירי. ואיני יודע למה לא הביא הוא וגם אחרים סברא זו בשם התוס' בכתובות ג: שכי' כן בסו"ד? ואפשר דהיינו משום דתוס' לא כתבו כן אלא בתור ביאור למה עשתה עבירה לשמה ולא כי שזה היתר. אמנם איני יודע בבירור החילוק ביניהם דלכ' כל עבירה שהיא לשמה מותרת, וכ"כ מדברי מהרי"ק]. איברא, באמת איני מבין הקושיא שלו לפי"ד הרמב"ן והנמו"י, ובפרט דאיתא במאירי שהכל היה באונס, שי"ל דהיא עשתה הכל מכיון שהיו יכולים לכופה על הכל. ואיני מבין היכי תי' הגרא"ו קושייתו ע"י שאמר שהיתה בעבירה כדי להציל כל ישראל, דבאמת מבואר בראשונים שטעם ההיתר בהגמ' בסנ' היתה קרקע עולם, וסברא זו לא חידשו אלא לבאר הגמ' במגילה.

ובנו"ב (שם) דן על דבריו, וכ' להשיב על שו"ת א' שבאמת הוכיח מאסתר דאשה הנבעלת לרצון כדי להציל קבוצת אנשים עשתה בהיתר, והוא כ' "ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד נזקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוח הקודש".

וסברא זו שיש היתר להציל ישראל, והנו"ב כ' שהוא דווקא להציל כלל ישראל, יש לעיין מהיכן נובע היתר זה. וע' בספר משנת פקו"נ (סי' ס"ג) ש' (אני מביא לשונו בגלל שמאד נתפעלתי מהסיפור איך הגיע לתשובה על זאת השאלה) "ושאלתי זאת לפני רבות בשנים להגר"י הוטנר זצ"ל ואמר שעליו להתישב בדבר, לימים כאשר השתחרר מהשבי בממלכת ירדן לאחר שהיה כלוא במטוס החטוף כתב לי **שהיה לו אז זמן לחשוב בזה (!)**, והביאור הוא דהריגת כל עם ישראל הוא בגדר חלול ד' וכדכתיב בקרא (במדבר י"ד) 'והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמר הגויים מבלתי יכולת ד' וגו', ולמנוע חלול השם מותר לעבור אפי' בגילוי עריות." והוא הביא ג"כ מדברי החזו"א מפי השמועה (פאר הדור ח"ג עמ' קפ"ה) ובכתב (סנ' סי' כ"ד אות ב') שבמקום חלול השם אף ג' עבירות החמורות נדחו.

ויש להתיישב בדבר זה שיש היתר להציל כל ישראל, לפי היסודות שיסדנו לעיל בשמעתתא דיהרג ואל יעבור. אי נימא דהסברא חיצונה היא ליהרג, יש לפרש סברא זו שיש היתר של הצלת כלל ישראל בכמה אנפי: והיינו דכמו דהסתפקנו בהסברא חיצונה אם הוא מטעם אונס או מטעם דהתורה לא ציוותה במקום פקו"נ, ה"נ הכא יש לנו אותו ב' צדדים. א' י"ל דההיתר לעבור כדי להציל כל ישראל הוא משום דבמצב זה נחשב כאנוס יותר מדי, ואף אם חידוש הקרא דיהרג ואל יעבור הוא דאף באונס חייב למסור נפש, אבל זאת לא אומרת דבאונס כ"כ גדולה מצווה. ב' י"ל שהתורה לא ציוותה ציוויה במקום איבוד כלל ישראל ובמקום חילול השם, והיינו דאף אם חידש הקרא דיהרג ואל יעבור הוא דהתורה ציוותה במקום פקו"נ, היינו רק פקו"נ היחיד או היחידים ולא כלל ישראל והיכא דיש חילול השם. ולצד זה נוטים דברי הגר"י הוטנר והחזו"א שהדיגשו שההיתר הוא מטעם חילול השם.

ובביאור הצד הב' דההיתר הוא דהתורה לא ציוותה במקום פקו"נ של כלל ישראל ובמקום חילול השם, נר' דהא תינח אי נימא דעצם הענין של מסירת נפש על הג' עבירות חמורות בצינעא הוא מדין קידוש השם אז שפיר נוכל לומר דבמקום שהקידוש השם הוא גופא לעבור שאז מצווה לעבור. אבל אי נימא דאינו ענין לקידוש השם והוא גזה"כ נפרד, אז יוצא דבר חדש דיש ג' מדריגות של דחייה: פקו"נ דוחה כהת"כ **מסברא**, הג' עבירות דוחין פקו"נ **מחידוש הקרא** דאסורים בכל אופן, וקידוש השם דוחה אף הג' עבירות **מסברא** שמסברא מבחין אפשר לצמצם חידוש הקרא דיהרג ואל יעבור במקום חילול השם.

ואי נימא דהסברא חיצונה ביהרג ואל יעבור באמת היא למסור נפש, אז כל ההסברים הם קצת בנוסח אחר: דיל"פ שיש סברא חיצונה שהתורה לא ציוותה במקום איבוד כלל ישראל מטעם חילול השם, וסברא זו מגבלת המושכל ראשון שיש למסור נפש עבור קונו. אך לפי מה שצידדנו דהענין של מסירת נפש בג' עבירות בצינעא אינה קשורה לקידוש השם וחילול השם, קשה מהי"ת לנו לחדש מסברא שהענין של חילול השם יותר חמור מהענין מסברא יש למסור נפש כדי שלא לעבור על מצוות הבורא<sup>40</sup>. [ואם נוכל להסביר דהדין שאין חייב למסור נפש במקום חילול השם כפרט בהדין של "וחי בהם" אז מובן יותר, אבל איני יודע איך להסביר זה]. ויל"פ כנ"ל דזה נקרא אנוס יותר מדי עד כדי כך דתו ליכא להסברא חיצונה שהיה לנו למסור נפש עבור מצוות הבורא מכיון דלא נחשב כמורד בכלל ע"י אונס זה.

ובכלל יש להעיר דסברא זו שלא ציוותה התורה במקום חילול השם, מאד מתיישבת עם דעת החזו"א דיסוד דינו של יהרג ואל יעבור גבי רציחה ועריות היינו מטעם חומר תוצאת האיסור, וא"כ פשיטא דאם יש תוצאה חמורה מהעבירה שיש לשקול את זה. אבל אליבא דהגר"ח דיסוד דינו הוא מטעם חומר האיסור אנו מכניסים כאן נידון חדש בתוצאת העבירה שלא דיברנו עליה עד כה.

**לסכמ** (הענין של אסתר), הסברנו דבאמת יש ב' דיונים באסתר ומה שהיא עברה על גילוי עריות. א' יש דיון על מה שהיא עברה באונס עד שעשתה ברצון, ונר' דזהו נידון הגמ' בסנ' (עד:): שהציעה ב' סברות של קרקע עולם והנאת עצמם. וצ"ע הגדרת הדבר שאסתר היתה באונס, אם באמת בפשוטו היא עשתה כל ההכנות להביא למעשה הביאה (שהיה באונס) ברצון, והגר"מ פיינשטיין חידש דכיון דמעשה הסופית הותר מטעם קרקע עולם לא צריכים להשגיח על הדברים המכניסים למעשה זה. ב' יש דיון על מה שהיא עברה ברצון כמבואר במגילה (טו.), ומציעים סברא שמותר היה כדי להציל כל ישראל. הבאנו דברי הגר"י הוטנר וחזו"א שיש להתיר אף בג' עבירות החמורות מטעם דאיבוד כלל ישראל הוא בגדר חילול השם ואף ג' עבירות החמורות מותר במקום חילול השם, ונסינו להסביר איך שסברא זו מתאמת עם הסברות שיסדנו לעיל בשמעתתא דיהרג ואל יעבור.

ואסיים לשנות את דברי הנו"ב דהיתר זה של הצלת כלל ישראל היא סברא מחודשת מאד בין מצד הלמעשה שצריך לדעת היטב המציאות אם באמת המצב נחשב כהצלת כלל ישראל שהרבה דרכים למקום וישועת השם כהרף עין, ובין מצד ההלכה שצריך הוראה כמרדכי וב"ד ואולי ברוה"ק כדי להגיע לזאת הפסק. ויה"ר שנוכל לקדש את שם שמים בתינו חיים על דרך התורה, שהכל לכבודו בראה.

נפש, לכו"י א"י? מטעם קידוש השם אלא מטעם שהתורה ציוותה אף במקום פקו"נ.

<sup>40</sup>שוב התבוננתי דאף דהסתפקנו האם מסירות נפש בג' עבירות בצינעא הוא מדין קידוש השם, אבל זה אינו אלא למסקנת הסוגיא (אחרי שיש פסוקים של "וחי בהם" וכו'). אבל אי נימא דהמושכל הראשון הוא למסור