

לְחַזְזוֹת בְּנֵעִים

עיונים בתלמוד ירושלמי ובתלמוד בבלי

במסכת מגילה

מאת

ישי ויצמן



ישיבת החדש חולון
(שעי"י מרכז ישיבות בני עקיבא (עי"ר))

ת.ד. 6248 חולון, 03 5587638

nyw112@gmail.com

אדר הסמוך לניסן, ה'תשע"ו

הדברים דלהלן הם פרי לימוד עם חברים מקשיבים בישיבתנו, ישיבת הסדר חולון. התודה והברכה לבני בית המדרש, ולעומד בראשו הרב אלעזר אהרנסון שליט"א.

בדברים אלו אנו מבקשים ללכת בדרכה של תורת ארץ ישראל, התובעת מאיתנו לגלות את אורו של התלמוד הירושלמי, יחד עם לימוד התלמוד הבבלי, "אֲשֶׁר כָּנּוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת בֵּית יְשׁוּעָא". התודה והברכה לאבי מו"ר, ראש ישיבת מעלות, שהעמידנו בקרן אורה זו תורה, והאור זה תלמוד ירושלמי דנהיר נהורא דאורייתא.

כה דבר הרב זצ"ל (שמונה קבצים א, תתלד): "שאיפתי הגדולה היא לחבר את התורה הרוחנית עם התורה המעשית. בימים הראשונים, בימי הנביאים, בודאי היו שתי התורות מחוברות בחיבור גמור, וגם בימי התנאים והאמוראים גם כן, ומהלך התלמוד הירושלמי הוא בודאי בצורה של איגודם של שני חלקי התורה הללו. אמנם חתימת הבבלי באה לתן האפשרות לאור התורה שיאיר גם במחשכים והזמן דורש כעת להחזיר את ההופעה לאיתנה."

יתן ד' ונזכה לראות בעינינו אור חדש על ציון, ונזכה כולנו במהרה לאורו.

על מה מהללים בפורים? ז

מי קבע ש"מגילה נקראת באחד עשר?" יג

מדוע "מגילה נקראת באחד עשר?" כ

מדוע קוראים פרשת שקלים? כג

כמה ציטוטים כז

על מה מהללים בפורים?

המשנה הפותחת את מסכת מגילה מלמדת על חמשת הימים הראויים לקריאת המגילה:

מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמישה עשר, לא פחות ולא יותר.

המשנה מחדשת שבנוסף לשני הימים המפורשים במגילה – ארבעה עשר וחמישה עשר – ניתן לקרוא את המגילה בעוד שלושה ימים נוספים. בגמרא מביאים את דרשת הכתוב המלמדת שיש עוד ימים בנוסף לשני הימים הכתובים במפורש במגילה. בשני התלמודים הדרשה מתיחסת רק לשני ימים נוספים בהם ניתן לקרוא את המגילה, והגמרא אומרת שהם יום י"א ויום י"ב. בבבלי (ב ע"א):

ורב שמואל בר נחמני אמר: אמר קרא "כימים אשר נחו בהם היהודים" ימים כימים – לרבות אחד עשר ושנים עשר.

ובירושלמי (פ"א ה"א):

שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: ימים אין כתיב כאן אלא "כימים" – תן ימים כנגד ימים: אחד עשר ושנים עשר כנגד ארבעה עשר וחמשה עשר.

ובשני התלמודים שואלים: מדוע לא ניתן לומר שהם ימים שנים עשר ושלושה עשר, וכיצד בכל זאת מתרבה אף יום שלושה עשר לקריאת המגילה? בתשובת שאלה זו נחלקו התלמודים.

בבבלי אומרים:

אמר רב שמואל בר יצחק: שלושה עשר זמן קהלה לכל היא, ולא צריך לרבווי.

ופירש רש"י:

זמן קהלה לכל היא – הכל נקהלו להנכם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבווי שיהא ראוי לקרייה, דעיקר הנס בו היה.

לפי הבבלי, הסיבה שלא ניתן לומר שיום שלושה עשר נלמד מריבוי, כסניף לימי הקריאה המפורשים, היא כיון שהוא שורש לימי הקריאה, שהרי עיקר הנס בו היה, ואם באת לרבות עוד ימים, הוא אינו צריך לריבוי אלא מאליו הוא ראוי לקריאה¹.

אבל בתלמוד הירושלמי אומרים הפוך:

א"ר חלבו: יום שלשה עשר יום מלחמה היה, הוא מוכיח על עצמו שאין בו נִיחָה [ולכן מלכתחילה הוא אינו מתאים לקריאת המגילה כלל, שהיא נתקנה על המנוחה מהמאבק עם האויבים, כנאמר במגילה (פ"ט פס' יז): 'וְנִזְחַת פְּאָרְכָּעָה עֶשֶׂר בּוּ וְעָשָׂה אַתּוּ יוֹם מְשֻׁקָה וְשֻׁקָה"']. [ושואלים:] מעתה אל יקראו בו [נ] אם כך, כיצד באמת ניתן לקרוא בו, הרי תוכן יום י"ג הפוך ממהות השמחה? [ועונים:] לפניו ולאחריו קורין, ובו אינן קורין! [נ] כיון שקוראים את המגילה בימים שלפניו ובימים שלאחריו, ממילא נכלל אף יום זה עם ימי קריאת המגילה].

יום י"ג אינו מתאים לכתחילה לקריאת המגילה, כיון שבו נקהלו להלחם, ואין בו מנוחה. ואף שבסופו של דבר קוראים בו מתוך כך שלפניו ואחריו קוראים, אעפ"כ הוא נחשב יום שפחות ראוי לקריאת המגילה. מתוך כך אומרים בהמשך הפרק בירושלמי (ה"ג), שהטעם שכאשר חל יום י"ד באדר בשבת עיירות מקדימות ליום הכניסה ולא קוראות בערב שבת, הוא כי ערב שבת הוא יום י"ג, ואין הוא ראוי כ"כ לקריאת המגילה, ואם כבר נדחים הם מיומם המקורי, ידחו ליום הכניסה שהוא יום י"ב ולא ליום י"ג שאינו מתאים כל כך לתוכן יום הפורים.

נמצא שיש כאן מחלוקת בין התלמודים בענין יום י"ג, שבו נלחמו עם האויבים ונצחום, האם תוכנו מתאים לקריאת המגילה (בבלי) או מנוגד לה (ירושלמי).

ונראה שיש כאן מחלוקת בהבנת מהות תקנת ימי הפורים.

לפי הבבלי מהות ההודאה בפורים היא על נס הנצחון במלחמה, שעם ישראל נקהלו ונלחמו באויביהם, והרוג בשונאיהם. הטעם שקבעו להודות ביום י"ד בו נחו ולא

¹ וכן בהמשך הגמרא בדף ב ע"ב שואלים מנין שמוקפין קורין בט"ו, למה לא נאמר שיקראו ב"ג, ועונים שכיון שמובא במגילה ששושן חוגגים בט"ו, מסתבר שיום זה הוא היום של המוקפין, ע"ש וברש"י. משאלת הגמרא מובן שיום י"ג ראוי מלכתחילה לקריאת המגילה, כשיטת הבבלי.

ביום י"ג בו ניצחו, בפשטות הוא מפני שהם חגגו ביום י"ד, ולא ביום י"ג כי בו היו עסוקים במלחמה, ולדורות נקבע יום פורים כאותו יום שהם שמחו.²

אבל לפי הירושלמי מהות ההודאה היא על המנוחה. יום המלחמה הוא הפוך מתוכן הפורים כי בו היו צריכים להילחם באויביהם. לפי זה הסיבה שתיקנו את פורים דוקא ביום בו נחו היא לא רק כי באותו הדור כך חגגו, אלא כי זהו תוכן היום.

בבבל מבינים שעיקר פורים הוא נס הנצחון במלחמה, שבמקום שאמרו אויבי היהודים להשמיד להרוג ולאבד את עם ישראל, ניצלו היהודים ממות לחיים. כך מבארים בגמרא את טעם תקנת הפורים (יד ע"ב):

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרח: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן?!

אבל בירושלמי מבינים שעיקר ענין הפורים הוא המנוחה ולא נס ההצלה. באופן פשוט הצרה היתה גזירת ההריגה, והישועה היתה הפיכתה כלפי אויבינו. אבל ניתן לראות את הגזירה והישועה ברובד פנימי יותר. הצרה היתה הפסקת בנין בית המקדש השני, כחלק מנסיגתם של צוררי ישראל למנוע את גאולת ישראל בשנית.

את שיטת הירושלמי יש להבין לאור המבט על התקופה בכללה. התקופה בה התרחשו הדברים היא תקופת ההתעוררות לשיבה לארץ ולבנין הבית השני. חז"ל אומרים (יובא לקמן) שאחשוורוש הוא שביטל את עבודות הבנין של הבית השני. זאת אומרת שנמצאים כבר בראשית תהליך הגאולה, ובנין הבית השני עומד ברקע. בבבלי (יא ע"ב) אומרים שאחשוורוש השתמש בכלי המקדש כיון שחישב שכבר עברו שבעים שנות הגלות ועדיין לא נגאלו, ולכן יותר לא יגאלו.

ונראה שנחלקו הבבלי והמדרש ביחוס גאולת בית שני אל גאולת פורים. אחשוורוש לא החזיר בפועל את מלאכת הבניה של בית המקדש למקומה. ובבבלי אומרים,

² ב"שפת אמת" פורים תרמ"ו ד"ה "מה" הקשה מדוע קבעו ביום בו נחו ולא ביום הנצחון, עיין בדבריו.

שאחשורוש הודיע לאסתר שבכל מקרה אין בכוונתו להיענות לבקשה לחדש את בניית המקדש (טו ע"ב):

"ויאמר לה המלך לאסתר המלכה מה בקשתך עד חצי המלכות ותעש"
 – חצי המלכות ולא כל המלכות, ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו?
 בנין בית המקדש.

בהקשר זה יש לציין את דברי הבבלי (יד ע"א), שעל אף נס פורים "אכתי עבדי אחשורוש אנן".

לעומת זאת, במדרש אומרים (פרשה א, א):

ור' נחמיה אמר: "אחשורוש" – שבטל מלאכת בהמ"ק; "הוא אחשורוש" – שגזר עליו שיבנה. וכי הוא גזר? והלא כורש גזר! אלא כתיב: (עזרא ו) "בשנת חדא לכורש מלכא" – באותה שעה נכנסו כל סנקליטין שלו אצלו, אמרו לו: אביך גזר עליו שלא יבנה, ואת גוזר עליו שיבנה? וכי יש מלך מבטל גזירות מלך? אמר להם: הביאו לי קינסין הנעתקין. מיד הביאו לו, הה"ד (עזרא ו): "והשתכח באחמתא בבירתא", מה כתיב ביה? (שם ד) "כען שימו טעם לבטלה". אמר להם: ומי כתיב 'לעולם'? לא כתיב אלא "עד מני טעמא יתשם", מאן אמר לי שאילו היה אבא קיים לא היה בונה אותו? לפיכך הוא כוללו עם הנביאים, הה"ד "ושבי יהודאי בנין ומצלחין" וגו'.

נמצא שבדברי המדרש, שכידוע גם הוא מתורת ארץ ישראל, מיחסים לאחשורוש גם את הבנין, במידה מסויימת.³ משמעות הדבר היא שהגולה של פורים היא זו

³ גם בענין הצרה שממנה נושענו, בנוסף למדרש שהבאנו, יש לציין עוד למדרשים נוספים שתולים את צרת הפסקת בנין הבית בושתי והמן, שני הצוררים שסובבים את אחשורוש (ע' בדף י ע"ב). על ושתי אומרים (פרשה ה, ב): "ולמה עלתה לה כך? לפי שלא היתה מנחת לאחשורוש ליתן רשות לבנות בית המקדש, ואומרת לו: מה שהחריבו אבותי אתה מבקש לבנות?". ועל המן (פרשה ז, ב): "... כך אמר הקב"ה אילו נהרג המן כשירד יועץ לאחשורוש לבטל בנין בהמ"ק לא היה מי יודעו, אלא יתגדל ואחר כך יתלה לפיכך יישם את כסאו מעל כל השרים" ואחר כך ויתלו את המן, הרי אויבי הקדוש ב"ה למפלתן הן מתגדלין וכתוב (איוב יב) 'משגיא לגוים ויאבדם'".

שדחפה את המשך הבנין, ולכן תוכן הגאולה הזאת הוא בנין הארץ שבא בעקבותיה.⁴

נס פורים נתן תנופה לתקומת ישראל בארץ ישראל, ומכאן תקפו וגבורתו של הנס. זה מה שעומד בשורש המנוחה שבאה בעקבות נס הפורים. אין כאן רק נצחון על הצורך כדי שנוכל להמשיך את חיינו כקודם הצרה, אלא יש כאן בנין מחדש שבא בעקבות הנס, והוא בא לידי ביטוי במציאות החדשה שנוצרה בעקבות הנס, היא המנוחה.

דברים אלו שופכים אור על דברי הירושלמי בדבר הטעם שתיקנו שעיירות המוקפות חומה דוקא מימות יהושע בן נון יחשבו למוקפין לענין מגילה (פ"א ה"א):

ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי: חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים, ותלו אותה מימות יהושע בן נון.

מה ראו חז"ל על ככה לחלוק כבוד לארץ ישראל במצוה זו? הרמב"ם מפרש (מובא לקמן), שכיון שזמן המצוה תלוי בגדרי המקום האם הוא מוקף חומה, כשושן, או לא, אם לא היו מתקנים כך את המצוה היה בזיון לערי ארץ ישראל שהיתה חרבה באותם הימים, שבשושן יקראו בט"ו ובערי א"י בי"ד. ונראה להוסיף, שהסיבה לכך שחז"ל קבעו את גדרי המצוה ע"פ ארץ ישראל היא מפני שארץ ישראל היא ענינו של הנס. הצרה והתשועה שבאה ממנה היו חבלי לידה של עליה מחדשת לארץ

⁴ עיין בספר "שער הכוונות" לרבי חיים ויטל, בענין הפורים, שהרחיב בביאור צרת פורים וישועתו לאור בנין בית שני: "ענין מרדכי ואסתר היה בסוף השבעים שנה של גלות בבל כנודע... וזה סוד הצרה העצומה שהיתה אז לישראל אשר עליו נאמר והנה אימה חשיכה גדולה כו' וארז"ל חשכה זו גלות מדי שהחשיך עיניהם של ישראל... ונודע כי המן הרשע היה אוסטורלוגוס גדול כנודע בענין ויפל פור הוא הגורל מיום ליום כו' ובפרט במ"ש בס"ה כי הוא ועשרת בניו כוללים כל עשרה קליפין החיצונים, וידע בחכמתו ענין מיעוט השגחתו ית' על ישראל בימים ההם, להיותו בבחי' השינה, ולכן חשב ועלה בלבו כי הזמן מוכן לאבד שונאיהם של ישראל, וזה סוד ענין ויכוח המן עם אחשורוש אם יעלה בידם עצה זו והשיב לו המן ישנו עם כו' ודרשו רז"ל ישן הוא האלוה שלהם והבן זה. ולהיות כי הדורמיטא ההיא היא לטובתן של ישראל... ויבנה בית המקדש, לכן התייעצו שניהם, כי בזמן ההוא שהאלוה שלהם הוא ישן יקדימו הם לאבד ולהשמיד שונאיהם של ישראל כדי שלא ישארו אפילו מתי מעט שיהיו ראויים לגאולה, ועי"כ לא יבנה בהמ"ק. ונודעה עצת המן מן שמשי ספרא בנו וכתביהם אל אחשורוש הנק' ארתחששתא בספר עזרא עד שביטלו בנין ב"ה בראותם כי הגיע זמנו להבנות... וכראות המן את מרדכי שע"י היתה הארה והשגחה על ישראל בזמן ההוא, נתיעץ עם זרש אשתו וש"ס"ה יועצו כו' וארז"ל כי זרש אשתו היתה מכשפה גדולה ועצתה שקולה מכל ש"ס"ה יועצו ועלתה עצתם להרוג את מרדכי ולתלותו על העץ..."

ישראל ובניית הבית השני. לכן הקשר לארץ ישראל בנס הזה הוא קשר עצמי, ומתוך שיש קשר אדוק בין א"י לנס, ראו חז"ל לתת לכך ביטוי גם בגדרי המצוה.

ונראה שבדברי הרמב"ם בהביאו את דברי הירושלמי הללו יש רמז לקשר העצמי בין א"י למגילה מעבר לדאגה הכללית לכבודה של ארץ ישראל. אלו דבריו (פ"א ה"ה):

שושן הבירה אע"פ שלא היתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון קוראין בחמשה עשר שבה היה הנס שנאמר "ונוח בחמשה עשר בו". ולמה תלו הדבר בימי יהושע? כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אף על פי שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע, ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה.

הרמב"ם מסביר שאם יקבעו גדרי המצוה ע"פ שושן, נמצא שבא"י יקראו ב"ד כי לא היו עריה מוקפות חומה באותם הימים, וכדי לכבד את א"י תלו הדבר בימות יהושע בן נון, ואז יקראו גם בא"י בט"ו. על ידי תקנה זו ערי ישראל יחשבו כאילו הן כרכין המוקפין". התקנה מתיחסת לארץ ישראל כבנויה, ולא לפי מצבה אז שהיתה חרבה. הרמב"ם מוסיף בסוף דבריו: "ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה". כלומר, לא רק שיהיה כבוד ולא חלילה ההיפך לארץ ישראל, אלא יש כאן ענין נוסף, שיהיה זכרון לארץ ישראל בנס הזה. לא יתכן שנס זה, וגאולה זאת, יהיו כביכול נבדלים מארץ ישראל. הרי בנין ארץ ישראל מתורבנה הוא ענינו של הנס⁵.

לאור הדברים, נפלא פתגמו של הרב זצ"ל לחודש אדר:

⁵ עיין עוד באסתר רבה (פרשה ז, ח): "מה אמר להם מרדכי, למי שאומר לו מדוע אתה עובר את מצות המלך? ר' לוי אמר: אמר להם מרדכי: משה רבינו הזהיר לנו בתורה (דברים כז) 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים, וישעיהו הנביא הזהירו (ישעיה ב) 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא', ולא עוד אלא שאני איסגנטירין של הקדוש ברוך הוא, שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ וזקני נולד בארץ ישראל! אמרון ליה: ונימר ליה, מיד יויגידו להמן' וגו', אמר לון המן: אמרון ליה זקנו הלא השתחוה לזקני, הדא ה"ד (בראשית לו) 'ותגשן השפחות וגו' ואחר נגש יוסף ורחל ושתחויו'. היתיב: ועדיין לא נולד בנימין! אמרון ליה הה"ד יויגידו להמן". כוחו של מרדכי לא להשתחוות להמן בא לו מארץ ישראל, ויש להוסיף שגם מכוון הוא לתקומת ארץ ישראל.

המזכירים כרכים ומוקפים מימות יהושע בן נון, לא יוכלו להישאר עבדי אחשורוש.

נראה שהרב זצ"ל רומז כאן להבדל בין התלמודים. בירושלמי מהגישים את כבודה של ארץ ישראל שהיתה חריבה באותם הימים, ובזה מכוונים את ישועת פורים אל תקומתה של ארץ ישראל. זאת לעומת הבבלי שם אומרים שלאחר הנס נשארנו בגלות עבדי אחשורוש. המבט העולה מתוך הירושלמי מרומם את פורים מ"אכתי עבדי אחשורוש אנן" אל עבר גאולתה של ארץ ישראל.

נס פורים דומה לשחר

במשנה בתחילת פרק שלישי ממסכת יומא עוסקים בעלות השחר, הראוי לשחיטת קרבן התמיד, ובגמרא דנים בעניני עלות השחר. אגב נושא זה, מזכירים בשני התלמודים את נס פורים, המתאים לזמן עלות השחר. כך אומרים בבבלי (יומא כט ע"א):

אמר רב אסי: למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים. והא איכא חנוכה? ניתנה לכתוב קא אמרינן.

זמן עלות השחר הוא גמר הלילה. השמש עוד לא זרחה אבל האור כבר הולך ומאיר. אור וחושך משמשים בו בערבוביה. מתוך כך אומר רשב"י שזמן זה מתאים גם לקריאת שמע של לילה וגם לקריאת שמע של יום, במצבים מסוימים. נס פורים מתואר כאן כסוף הלילה. נראה שהכוונה היא לסוף הגלות, הדומה ללילה, בה יש צורך בניסים. ובימי פורים היה סוף ימי הניסים הגלויים, שהם ניתנו להיכתב. נס פורים שונה מהניסים שקדמו לו, שהוא מתלבש בחוקי הטבע ואינו משנה סדרי בראשית, ולכן הוא דומה לשחר, שהוא סוף כל הלילה, כי כבר מתחיל להאיר בו היום.

בירושלמי שם אומרים כך (פ"ג ה"ב):

דלמא [- מעשה שהיה:] ר' חייא רובה ור"ש בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתא, ראו אילת השחר שבקע אורה, א"ר חייא רובה

לר"ש בן חלפתא: בר רבי! כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימעא קימעא, כל שהיא הולכת היא הולכת ומאיר. מאי טעמא? "כי אשב בחשך ה' אור לי". כך בתחילה "ומרדכי יושב שער המלך", ואח"כ "וישב מרדכי אל שער המלך", ואח"כ "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" וגו', ואחר כך "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות", ואח"כ "ליהודים היתה אורה ושמחה".

גם בירושלמי נס פורים דומה לעלות השחר, והוא מהוה לדורות תבנית של גאולה. הוא גם נקרא גאולה ולא נס. כאן מוגדרת גאולת פורים כהתחלת היום, כתהליך המתחיל בעלות השחר – בחושך, והולך ומאיר עד הגיעו לשיאו בתחילת היום.⁶

⁶ בענין הטעם שלא אומרים הלל על נס פורים, אומרים התלמודים דברים דומים, אבל יש לדקדק בהבדלים ביניהם.

בבבלי אומרים (יד ע"ב): "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. רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא. רבא אמר: בשלמא התם 'הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא 'הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש!! אכתי עבדי אחשורוש אנן! בין לרבא בין לרב נחמן קשיא והא תניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון."

ובירושלמי אומרים (פסחים פ"י ה"ו): "כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרינן שירה. התיבון: הרי גאולת מצרים (מדוע לא אמרו עליה ישראל שירה, אלא רק על נס קריעת ים סוף)? שנייא היא שהיא תחילת גאולתן. הרי מרדכי ואסתר? שנייא היא שהיו בחוץ לארץ. ואית דבעי מימר: מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו לא נגאלו מן המלכות."

עצם הדיון שונה בין התלמודים, כי בבבלי דנים מדוע אנחנו לא אומרים הלל בפורים, לעומת הדיון בירושלמי שהוא על הדור שנגאלו על ידי הנס. ויש לדקדק בתשובה האחרונה בשני התלמודים, שעוסקת בעצם הגדרת נס פורים כגאולה. מהבבלי משמע שאין זו גאולה אלא רק נס של הצלה. מצבו של עם ישראל נשאר כבראשונה. אבל בירושלמי פורים מוגדר כגאולה, אבל לא גאולה שלימה, כיון שלא נגאלו מן המלכות. עדיין היו משועבדים למלכות השולטת בעולם. ויש לציין ששעבוד זה לא השתנה גם כאשר חזרו לארץ ובנו את בית המקדש השני. אעפ"כ שם גאולה יש כאן, ומכח הגאולה משונאיהם, נבנה הבית השני.

יש לציין, שגם בבבלי בדף ו ע"ב מכנים את פורים כ"גאולה", בענין הטעם שעושים פורים באדר השני ולא בראשון, מטעם "מסמך גאולה לגאולה עדיף".

הא לן והא להו

ההבנה של התלמודים את תוכן ימי הפורים מתאים לאופי מקומם. בגלות עם ישראל חי במצב של הישרדות. כה דבר הרב זצ"ל במאמר "הדור" (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קיד):

כזאת היא היהדות שבחוץ לארץ, שאיננה יכולה להיות במילואה וטהרתה, כי סוף כל סוף הלא "כל הדר בחו"ל דומה הוא כמי שאין לו אלה". שם בגיא צלמות א"א ללכת במרחב, א"א לשאוף לחיים מלאים, כי החיים החברותיים והלאומיים, מרעלים ברעל אויר ארץ העמים שהוא נותן חיים לאותם העמים שהם מוצאים שם את כל מה שהם מבקשים, שהם יכולים לבנות שמה את כל מגמותיהם היותר עליונות, אבל אף לא נקודה אחת אידיאלית מיוחדת וחשובה ימצא שם ישראל. על כן הוא מוכרח להיות צולע על ירכו, לרכס את כל משאלותיו רק במילוי צרכיו הפרטיים המוכרחים לחיי העיכול וההזנה לבדם. ומזה בא, שהאויר הזה עצמו הוא מזהם את הלב והמח הישראלי, מחלישו ומטמטמו, על כן רק דרך הכבישה הכללית היא הדרך היותר אפשרית ומובילה אל החפץ, שמה.

נס פורים נתפס בגלות כנס שעל ידו ניצלו ישראל ממות והמשיכו לחיות. זו התכלית המרכזית המורגשת בעצם החיים בגולה. אבל בארץ ישראל השאיפה היא לכוון אומה מסודרת בסדרי חיים. חסרונה של מלכות ישראל מורגש כאן ביותר, וימי הפורים האלה מהוים חלק חשוב בהגשמת חזון זה.

חי קבע ש"מגילה נקראת באחד עשר"?

בפתיחת מסכת מגילה אומרת המשנה:

מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמישה עשר, לא פחות ולא יותר.

המשנה מחדשת, שמלבד שני ימי הפורים המפורשים במגילה, שבהם קוראים את המגילה, ניתן לקרוא (במצבים מסויימים) אף בשלושת הימים שקודם לכן. תקנה זו נתקנה בימי עזרא, שתיקן שבימים שני וחמישי ישבו בתי הדין בעיירות לצורך אנשי הכפרים, המתכנסים בימים אלו לעיירות, ואז גם יקראו להם את המגילה. בסוגית הגמרא, בשני התלמודים, מביאים את המקור מתוך הכתוב במגילה לאפשרות הקריאה בשלושת הימים הנוספים.

בשני התלמודים עוסקים בשאלה, כיצד יתכן שהכתוב במגילה מתייחס לתקנה שנתקנה מאוחר יותר, רק בימי עזרא.

בבבלי אומרים (מגילה ב ע"א):

מכדי [מתוך כך שהקלו חכמים על הכפרים לקרא את המגילה אף בשלושת הימים שקודם ארבעה עשר, ברור הדבר ש]כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו [- את כל הימים, אף הנוספים, תיקנו אנשי כנסת הגדולה עצמם בראשית תקנת ימי הפורים], דאי סלקא דעתך [- שאם יעלה בדעתך לומר ש]אנשי כנסת הגדולה [רק את] י"ד וט"ו תקון [- תיקנו, ולא את שאר הימים], אתו רבנן ועקרי תקנתא דתיקינו אנשי כנסת הגדולה [- וכי יכולים לבוא חכמים מאוחרים ולעקור תקנת הראשונים, ע"י העברת הקריאה לימים אחרים]? והתנן: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין [ובדרך כלל ב"ד בדור מאוחר אינו גדול מב"ד הקודם לו]! **אלא פשיטא כולהו אנשי כנסת הגדולה תקינו, היכא רמיזא?** [- אלא פשוט שאת כל הימים תיקנו אנשי כנסת הגדולה עצמם בראשית תקנת ימי הפורים, וא"כ בודאי יש רמז לימים הנוספים בתקנה הראשונה, וא"כ צריך לברר היכן רמזו זאת במגילה.]

בבבלי מבינים שחייבים לומר שהימים האלו כתובים במגילה בכונה תחילה של כותבי המגילה, שתיקנו ימים נוספים הראויים לקריאת המגילה, ובא עזרא בדור מאוחר יותר, והוציא מן הכח אל הפועל את תקנתם.

בירושלמי מבינים אחרת (פ"א ה"א):

ר' יוסטא בי ר' שונם בעא קומי ר' מנא: ולא עזרא תיקן שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה? [ואם כן קשה:] ומרדכי ואסתר מתקינים על מה שעזרא עתיד להתקין [- וכי ניתן לומר שמרדכי ואסתר מתקינים ימים נוספים לקריאת המגילה בהתאם לתקנה שעוד לא נתקנה בימיהם אלא עתיד עזרא לתקנה בעוד כמה שנים]? אמר ליה: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא "משפחה ומשפחה ומדינה ומדינה ועיר ועיר". [- אכן לא מרדכי ואסתר תיקנו ימים נוספים אלו, אלא מי שתיקן תקנה זו הסמיך אותה על הכתוב במגילה.]

במפורש אומרים כאן, שאת קריאת המגילה בימים הנוספים שקודם ארבעה עשר, לא תיקנו מרדכי ואסתר⁷, אלא חכמים מאוחרים אליהם. אותם חכמים מאוחרים מצאו אסמכתא בכתוב במגילה, ועל פי אסמכתא זו תיקנו להוסיף כמה ימים. מה שבבבלי מובן מאליו שלא ניתן לאומרו, עולה כאן כמסקנת הסוגיא.

דברים אלו הם המשך לדברי הירושלמי המובאים קודם לכן:

זאת אומרת שמגילת אסתר ניתנה להדרש. רבי חלבו רבי יסא בשם רבי לעזר נאמר כאן "דברי שלום ואמת" ונאמר להלן "אמת קנה

⁷ יש כאן הבדל נוסף בין התלמודים: בבבלי תולים את התקנה באנשי כנה"ג ובירושלמי במרדכי ואסתר. מרדכי ואסתר הם שתיקנו את ימי הפורים, אבל תוקף תקנתם לחייב את עם ישראל לדורותיו בכך, בא ע"י שהסכימו אנשי כנה"ג לכך. טעם ההבדל הוא שבבבלי עוסקים בשאלה כיצד ב"ד מאוחר מבטל תקנת ב"ד קודם לו, ובודאי שתוקף תקנת הפורים הוא של אנשי כנה"ג, שהסכימו לבקשת מרדכי ואסתר לקבוע את הפורים לדורות. ובירושלמי עוסקים בעצם התקנה, כיצד יתכן שתיקנוה על בסיס מציאות שעתידה להיות.

ויש כאן הבדל נוסף בין התלמודים, שבירושלמי תולים את ימי הפורים במרדכי ואסתר, ובבבלי באסתר בלבד. בבבלי (מגילה ז ע"א): "שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורותי", ובירושלמי כאן תולים את תקנת ימי הפורים במרדכי ואסתר, וכן לקמן (פ"א ה"א): "מה עשו מרדכי ואסתר? כתבו אגרת ושלחו לרבותינו, שכן אמרו להם: מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה?". ונראה שהבדל זה שורשו במצב השכינה בא"י, שהיא מחוברת עם קוב"ה, כדברי הוזה"ק (מצוטט בסוף פרק זח).

ואל תמכור", הרי היא כאמיתה של תורה: מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט, מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש. רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש, מה טעמא "הכל בכתב" זו המסורת, "מיד ד" זו רוח הקודש, "עלי השכיל" מיכן שניתנה להידרש.

משמעות הביטוי "ניתנה להידרש" היא שניתנה רשות לחכמי ישראל לדרש דרשות מתוך הכתוב במגילה. ומכאן שלשיטת הירושלמי מדרשי חז"ל אינם גילוי מילתא למה שנכתב בכונה תחילה ע"י מי שכתב את הספר, אלא שניתן כח עליון מיוחד בכתבי הקדש, שניתן לדורשם ולהוציא מהם דינים והדרכות, אף מעבר לכונת פשט הכתוב, על ידי שכלם הטהור של חז"ל. "עלי השכיל".

על פי עקרון זה, באו חכמים בזמן עזרא ודרשו ומצאו אסמכתא במגילה לתקן עוד שלושה ימים נוספים בהם נקראת המגילה.

נחלקו אפוא התלמודים האם דרשות חז"ל הן גילוי מילתא למה שנכתב באופן מכוון ע"י כותב הספר, או שהמידות שהתורה נדרשת בהן ניתנו לחז"ל כדי להוציא ענינים חדשים מתוך הכתובים, כראות עיני העדה בדורם.

נמצא שדברי הרמב"ם בשורש השני משרשי ספר המצוות, שדרשות חז"ל הן תורה שבעל פה, הם בעצם שיטת הירושלמי בענין זה, ודברי הרמב"ן בהשגתו שם, שהדרשות הן חשיפה של הכונה הראשונה של הכתוב, הם שיטת הבבלי. הקבלה זו עולה ממקומות נוספים, ואכמ"ל.

ארץ ישראל ובבל – שתי תורות

חז"ל אומרים (ב"ב קנח ע"ב):

אזירא דארץ ישראל מחכים.

רק בארץ ישראל נושמת האומה אויר נקי וטהור, המסוגל להעמיד את האומה במרום מצבה. כך כותב הרב זצ"ל (אורות, ארץ ישראל, ד ה):

אי אפשר לאדם מישראל שיהיה מסור ונאמן למחשבותיו הגיונותיו, רעיונותיו ודמיונותיו, בחוץ לארץ, כתכונת הנאמנות הזאת בארץ ישראל. הופעות הקדש, באיזו מדרגה שהן, נקיות הן בארץ ישראל לפי הערך, ובחוץ לארץ מעורבות הן בסיגים וקליפות מרובים.

הדמיון של ארץ ישראל הוא ברור, נקי וטהור, ומסוגל להופעת האמת הא-לקית, להלבשת החפץ המרומם והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונות הקדש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח הקדש וזהריו. והדמיון אשר בארץ העמים עכור הוא, מעורב במחשכים, בצללי טומאה וזיהום, לא יוכל להתנשא למרומי קדש ולא יוכל להיות בסיס לשפעת האורה הא-לקית ונפעלים זה על זה וזה מזה, לכן לא יוכל גם השכל שבחו"ל להיות מאיר באורו שבארץ ישראל. "אורא דארץ ישראל מחכים".

כאשר השכל מאיר בארץ ישראל, הוא מסוגל להתחבר אל הקודש. תורה שבעל פה המאירה דרך שכלם הטהור של חז"ל יכולה היא בארץ ישראל להתחבר אל התורה שבכתב, "וילכו שניהם יחדיו". רק בארץ ישראל תורה שבכתב ותורה שבעל פה מתחברות לכלל הופעה אחת (אורות התורה פרק א, ב):

יניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שעור קומתה.

בגלות נפרדו התאומים, נתעלתה תורה שבכתב למרומי קדשה, וירדה תורה שבעל פה בעומק תחתית, ומ"מ היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצומצמים. והיא יורדת ונופלת בכל יום ויום עד אשר יפוח היום ואור החיים יבוא מאוצר גאולת עולמים, וישראל יעשה חיל, ינטע על ארצו וישגשג בכל הדר סדריו. אז תחל תורה שבעל פה

לצמח מעומק שרשה, תעלה מעלה מעלה, ואור תורה שבכתב יזריח עליה קרני אורה מחדש, חדשים לבקרים. והדודים יתאחדו בנוה אפריונם...

כאשר עם ישראל חי בארצו במצבו המסודר אז שתי התורות מתאחדות, ואמירה אחת יוצאת מבין שתייהן כאחד. בגלות אין את התנאים לחיות באופן כזה, ולכן בה נפרדו התאומים, ותורה שבכתב ותורה שבעל פה מופיעות כשתי תורות, וכל אמירה צריכה להיבחן האם היא מהתורה הזאת או מזאת.

תיאורו של הרב זצ"ל למצב המתוקן המתאים לארץ ישראל מובא גם באגרותיו (אגרות הראי"ה ח"א, אגרת ז):

על כן אי אפשר לאמיתתה של תורה להתגלות כי אם בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל פה לאיתנה, לפי הכרת ב"ד הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עוז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'.

ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת ע"פ ב"ד הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאמר כי אם באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא על זה מקור בתורה, והסכמת המאורעות עם כח ב"ד ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כי אם הם אותיות מחכימות מאורה של תורה ואמתת תורה שבעל פה.⁸

⁸ ע"ע בשמונה קבצים, קובץ ו, פיסקה רפא: "באורא דארץ ישראל אפשר להתהלך במחשבה מופשטת, להניח להשכל והציור לעשות את פעולתו במנוחה, והננו בטוחים, שמאחר וכוונת החושב רצויה, ועיניו ולבו לשמים, שרק ממקור הקודש יערה עליו הרוח, ואחר כך מוצאים כל ההגיונות מאירים באותיותיה של תורה שבכתב ושבעל פה. אבל בחוץ לארץ מוכרחת המחשבה להגדר, והאותיות של תורה צריכים להיות בוני המחשבה, ואז יש תקוה כי קדושת אורא דארץ ישראל תופיע על המחשבה, להוסיף פרי קודש ממכון החביון, והאור הצפון ישלח ברקיו."

בדברים אלו מתאר הרב את דרך הופעתה של תורה שבעל פה, כאשר עם ישראל חי באופן שלם בארצו. התורה שואבת את הופעתה מן התובנות העולות מן החיים, "וחיי עולם נטע בתוכנו – היא תורה שבעל פה" (טור או"ח סימן קלט), ועל ידי מדרש הכתוב מתחברות תובנות אלו אל התורה שבכתב. כל מציאות חדשה, הדורשת שינוי בהלכות התורה, נדרשת מן הכתוב.

כך מתואר הדבר באופן נפלא בענין החלטת חז"ל לכתוב את מגילת אסתר כחלק מכתבי הקודש (ירושלמי מגילה פ"א ה"ה):

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: שמונים וחמשה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה. אמרו: כתיב "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה", אלה המצוות שנצטוינו מפי משה, כך אמר לנו משה: אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשין לחדש לנו דבר. לא זזו משם, נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים, הדא היא דכתיב: "ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר", "זאת" – תורה, כמה דתימר: "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל"; "זכרון" – אלו הנביאים, "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' וגו'; "בספר" – אלו הכתובים, [ומכאן שיש לכתוב את מגילת אסתר, כדי לכלול את מחיית עמלק גם בכתובים. ונרמז הדבר בפסוק מן המגילה:] "ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר".

תורה שבעל פה מעלה את הצורך או את ההבנה החדשה, ותורה שבכתב מאירה את העינים ומאשרת את הדבר.⁹

⁹ כעין דברים אלו מובא גם בבבלי (ז ע"א): "אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות! שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות! שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס! רב ורב חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו, בכליה סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעיל רבי יונתן: שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה 'הלא כתבתי לך שלישים' שלישים' ולא רבעים, עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה: 'כתב זאת זכרון בספר' – 'כתב זאת' מה שכתוב כאן ובמשנה תורה; 'זכרון' מה שכתוב בנביאים; 'בספר' מה שכתוב במגילה." בבבלי אומרים שאנשי כנסת הגדולה התנגדו לכתובת המגילה מבחינה עקרונית, עד

לעומת זאת, בחו"ל אין לחיים את הכח להתחבר אל התורה שבכתב, ולכן יש פירוד בין החיים לבין התורה, כמו שמתואר לעיל ב"אורות התורה" – "בגלות נפרדו התאומים". בארץ ישראל יש חיבור. בזה"ק מובא (ח"ג, קיח ע"א):

שמחו את ירושלם וגו', בגין דחדוה לא אשתכח, אלא בזמנא דישראל קיימי בארעא קדישא, דתמן אתחברת אתתא בבעלה, וכדין הוא חדוותא דכלא, חדוותא דעילא ותתא, בזמנא דישראל לא אשתכחו בארעא קדישא, אסיר ליה לבר נש למחדי, ולאחזאה חידו, דכתיב שמחו את ירושלם וגילו בה וגו', וגילו בה דייקא.

רבי אבא חמא חד בר נש דהוה חדי בני טרונייא דבבל, בטש ביה, אמר שמחו את ירושלם כתיב, (אמר רבי אבא) בזמנא דירושלם בחדוה, בעי בר נש למחדי.

רבי אלעזר לטעמיה, דאמר שמחו את ירושלם, היינו דכתיב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה, כתוב אחד אומר עבדו את יהו"ה בשמחה, וכתוב אחד אומר (שם ב יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, מה בין האי להאי, אלא כאן בזמנא דישראל שראן בארעא קדישא, כאן בזמנא דישראל שראן בארעא אחרא.

בארץ ישראל יש חיבור בין אשה לבעלה, בין הקב"ה לכנסת ישראל, בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה.

שמצאו מקרא כתוב בתורה. לעומת זאת בירושלמי הם לא התנגדו מבחינה עקרונית, ואף הצטערו כל עוד לא מצאו אותה כתובה בתורה, כלומר, הם הרגישו שיש כאן ענין שנדרש מתוך המציאות, אלא שהצטערו למצוא לו אסמכתא המאשרת אותו מן הכתוב.

מדוע "מגילה נקראת באחד עשר"?

בתחילת מסכת מגילה אומרת המשנה:

מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמישה עשר, לא פחות ולא יותר.

בגמרא מבררים את המקור לדברי המשנה:

מגילה נקראת בי"א – מנלן? מנלן?! כדבעינן למימר לקמן: חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחייהם שבכרכים. אנן הכי קאמרינן: מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו, דאי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקון, אתו רבנן ועקרו תקנתא דתקיננו אנשי כנה"ג? והתנן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו אא"כ גדול ממנו החכמה ובמנין? אלא פשיטא כולהו אנשי כנה"ג תקינו. היכא רמיזא?

משמע שכאשר שואלים בגמרא "מנלן?", הכוונה היא מה שורשו וראשיתו של דין זה. ועל זה שואלים בגמרא, שהרי ראשיתו של דין המשנה הוא בצרכי השעה, ולא בדרשת הכתוב. ועונים, שאע"פ שחכמים מאוחרים יותר תיקנו לכפרים ימים אלו לקריאה כדי להקל עליהם, חייבים לומר שכבר אנשי כנה"ג תיקנו ימים אלו לקריאה, ורמזו זאת במגילה, והשאלה היא היכן במגילה רמוזים ימים אלו.

נמצא שיש שני רבדים לקריאה בימים שקודם י"ד. האחד, אנשי כנה"ג כבר בעצם התקנה צירפו ימים אלו שיהיה ניתן גם בהם לקרוא את המגילה. והשני, שחכמים מאוחרים יותר מימשו את אפשרות הקריאה בימים אלו לכפרים, בהתאם לימי הכניסה.

מעתה יש לשאול: מהי משמעות עצם תקנת אנשי כנסת הגדולה, שהימים המוכשרים לקריאת המגילה הם מי"א ועד ט"ו? משמע בגמרא שיש משמעות עצמית לאפשרות הקריאה בימים אלו, כבר קודם להחלת אפשרות הקריאה בהם על הכפרים. בהקשר זה יש לציין למה שנמסר בשם הגר"א (מעשה רב, סימן צז):

הוא היה אומר: כל מה שאסרו חז"ל או תקנו איזה תקנה מפני איזה טעם, אף שבטל הטעם הגלוי לנו, תקנתם ואיסורם במקומם עומדים, כי הם לא גילו אלא אחד מכמה וכמה טעמים הכמוסים עמהם.¹⁰

ובספר "משוש הארץ", בענין גילוח בחול המועד, הביא אבי מו"ר שליט"א את דברי הגר"א, ובאר שזו היא התיחסות הירושלמי לתקנות חז"ל, עיין שם.

ימי הקריאה

אם נבקש להגדיר את ימי "מגילה נקראת", נמצא שהמגילה נקראת בחמשת הימים שאחר י' לחודש, עד לשיא בנין הלבנה בט"ו בו.

ונראה שימי בנין הלבנה מתחלקים לשני חלקים: האחד, עשרת הימים הראשונים, והשני, חמשת הימים שאחריהם. ניתן ללמוד על חלוקה זו מביאור האר"י לימי חודש תשרי (שער הכוונות, ענין סוכות, דרוש ג'), שבעשרת הימים הראשונים ננסרת רחל, ובסופם נעשית פרצוף בפנ"ע, שיכול לעמוד פב"פ עם ז"א. אמנם עדיין חסרים בה אורות החסדים, ואת ההשלמה הזאת היא מקבלת בחמשת הימים שמ"א ועד ט"ו. מתוך שבנין הלבנה מתחדש בכל חודש, נראה שניתן ללמוד מכאן על מבנה החודש בכלל.

נראה שהיחס בין עשרת הימים לחמשת הימים, הוא כבין תושב"כ לתושב"ע. בי' נברא עולם הבא, וכמוהו התושב"כ שבאה מלמעלה, ממקור עליון, ומוכתבת על המציאות. ובה' נברא עוה"ז, ש"חיי עולם" שבו הם שורש תושב"ע. ניתן להגדיר, שבנין הלבנה מורכב משני חלקים: עצם הבנין, מאין ליש, והשלמת הבנין. המגילה

¹⁰ ועי' במש"כ "משך חכמה" (שמות יב, ב): "אבל מקובלים אנחנו מרבנו הגר"א, דאם כי חז"ל פירשו טעמים, בכל זאת עוד השאירו טמונים בסתר לבנם טעמים לאלפים גדולים ורמים, אבל לא גלו זה לאוזן המון בני ישראל".

ובנידון תקנה דידן, עיין בדברי השל"ה הק' (ח"ב דף מט, דרוש לפרשת תצוה, בהג"ה): "מגילה נקראת י"א י"ב י"ג י"ד ט"ו לא פחות ולא יותר, כי זה החשבון עולה כמנין אדני"י, ואמר לא פחות ולא יותר רק המנין המועט דהיינו י"א כמנין אותיות ו"ה מהשם והמנין מרובה ט"ו כמנין י"ה אשר הפריד ביניהם עמלק, כי יד על כס י"ה, והאמצעית עולה ל"ט הוא ארור המן, עיין בציוני"י בענין קללות אדם וחוה ונחש עולה ל"ט ושם מרומז המן המן העץ והוא ארור ליטא וברוך מרדכי עכ"ל".

נקראת הימים בהם הבנין כבר קיים, אלא שיש להשלימו, כתכונת תושב"ע שבאה להמשיך ולהשלים את עיקר בנין התורה המסויים בתושב"כ.

בשיעור הכללי של אבי מו"ר שליט"א, התבארו (ע"פ המהר"ל ב"אור חדש") ימים י"ד וט"ו, בהקשר של בנין הלבנה וקריאת המגילה:

ביום י"ד הלבנה אינה במילואה ויש בה פרצות לשון "פרצות", וביום ט"ו אור הירח מלא, ואז יש לו "גדר וגבול" - יש לירח חומה, ועל כן קבעו לערים מוקפות חומה ביום ט"ו. יום ט"ו הוא היום של השמחה השלמה, ועל כן בו קבעו את ימי הפורים. עם זאת, הכפרים שאינם מוקפים חומה דומים ללבנה קודם מילואה, כשהיא עדיין מתפשטת ואין לה גבול, ועל כן קבעו את ימי הפורים בהם ביום י"ד.

את הביאור הזה ניתן להמשיך ולומר, ששלושת הימים הקודמים, שהם רחוקים יותר משיא השלימות, בהם קוראים אנשי הכפרים, הרחוקים יותר מחיי תורה ותיקון החיים.¹¹

¹¹ עיי בדברי הרב זצ"ל ב"ראש אמיר" (הקדמת הספר "עץ הדר"):

"כמו שבמעמד החמרי הארץ היא הרכוש היסודי המעמיד את האדם ואת הגוי על רגליו, והיא המביאה אותו לכלל מעמד ביתר קניניו, אשר על כן "כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם" (יבמות סג ע"א). והמשפט הזה מתגלה הוא ביותר במובן האומה בכללה, שאפילו המעמד הגבוה של הכתות שעוסקות באומניות אחרות המעולות מהקרקע, הוא נעוץ ביסוד של מציאות הקרקע, ע"כ מתיחסת היא הקרקע לשארי האומניות כדמות יחס השורש אל הענפים של האילן, שהשורש הוא מקור החיים, ומ"מ מתי פעולתו יוצאת לאור? כשהוא מתפאר בענפיו הטובים והמסתעפים, וכמו כן הקרקע אע"פ שכשתסולק ממנה ההשפעה של התולדות המסתעפות, שקיומה הבריא מביא ומופיע בעולם, הרי היא אומנות פחותה, כדאמר שם ר' אלעזר זה גופא: "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע". ומ"מ בהיותה מחוברת לכללות הדברים הטובים שהיא גורמת, הרי היא יסד הכל וקיום כל (ומיושב בזה קושיית התוספות שם ד"ה שאין, בטוב טעם)."

הביאור הזה של הרב זצ"ל מאיר את מציאות הכפרים ויחוסם אל העירות, כפי שמתבאר בסוגיא זו.

מדוע קוראים פרשת שקלים?

המשנה בפרק "בני העיר" אומרת (מגילה כט ע"א):

ראש חודש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים. חל להיות בתוך השבת, מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת.

קריאת פרשת שקלים היא חלק מתקנה כללית של קריאת ארבע פרשיות, שתיקנו חכמים לקרוא בחודש אדר. מהו הטעם לקריאת פרשת שקלים בראש חודש אדר? נחלקו בזה התלמודים.

בבבלי קושרים בין תקנת קריאת פרשת שקלים לבין תקנת ההכרזה על השקלים, כמובא בראש מסכת שקלים:

באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים.

בטעמה של תקנת ההכרזה על השקלים הושוו התלמודים (ירושלמי שקלים פ"א ה"א ובבלי מגילה כט ע"ב), שהוא כדי לזרז את העם להביא שקליהם, כדי שבאחד בניסן, בו מתחדשת השנה במשכן, יוכלו להתחיל להקריב קרבנות מן התרומה החדשה. בבבלי אומרים שתקנת קריאת פרשת שקלים היא חלק מתקנת ההכרזה, וטעם אחד לשתייהן. לשון הגמרא:

תנן התם: באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. בשלמא על הכלאים, דזמן זריעה היא, אלא על השקלים מנלן? אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: דאמר קרא: "זאת עולת חודש בחדשו" – אמרה תורה: חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר, כי היכי דליתו [כדי שיביאו] שקלים למקדש.

טעמה של פרשת שקלים, הוא טעם הכרזת ב"ד על השקלים, לזרז את העם לתרום תרומתו למקדש לקראת אחד בניסן.

בלי כל קשר לכך, מובאת אגדה בבבלי, תוך כדי רצף אגדות בענין מגילת אסתר, העוסקת אף היא בטעם הכרזת ב"ד על השקלים באחד באדר (יג ע"ב):

“ועשרת אלפים ככר כסף” וגו’. אמר ריש לקיש: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן: באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים.¹²

אגדה זו עוסקת אף היא בטעם תקנתנו, אבל כאן עוסקים בדברי אגדה, ולכן לא מובאים דברים אלו בכלל הסוגיא ההלכתית העוסקת בטעם התקנה מבחינה הלכתית. אין תוקף לאגדה להוות טעם מחייב לתקנה, אלא רק בתורת סניף או עצה טובה.

לא כן בתלמוד הירושלמי. בירושלמי מביאים את דברי האגדה שאמר ריש לקיש טעם בלעדי לתקנת קריאת פרשת שקלים:

מתניתין: ר”ח אדר שחל להיות בשבת קורין פרשת שקלים. חל להיות בתוך השבת, מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת.

גמרא: ר’ לוי בשם ר”ש בן לקיש: צפה הקב”ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישראל, אמר: מוטב שיקדום כספן של בני לכספו של אותו רשע, לפיכך מקדימין וקורין בפרשת שקלים.

קריאת פרשת שקלים היא ההקדמה של שקלי ישראל לשקלי המן. כאן האגדה היא טעם ההלכה לקרוא פרשת שקלים, כיון שבירושלמי יש תוקף לאגדה להיות טעם לתקנה הלכתית.

ניתן לראות כאן דוגמא לכלל שלימדנו הרב זצ”ל באיגרתו (אגרות הראיה ח”א, אגרת קג):

ונראה לע”ד, דיסוד הדבר תלוי בחילוק שבין בבלי וירושלמי בסוגיא דזקן ממרא בסנהדרין, בפירוש ‘דבר’ האמור בפרשה, דהבבלי מפרש

¹² הטעם שמביאים כאן את המשנה בשקלים ולא את משנתנו העוסקת בקריאת פרשת שקלים הוא מפני שלפי הבבלי התקנה העיקרית היא הכרות ב”ד על השקלים, וקריאת פרשת שקלים היא חלק מאותה הכרזה.

'זו הלכה' וירושלמי מפרש 'זו אגדה'... והחילוק הוא פשוט, דסדר לימוד שהוא נסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות על ידו, ויש עניני קבלה ומסורת בדעות כמו במעשים, וזאת היא דעת הירושלמי, שלא כדברי 'חובות הלבבות'. אבל בסדר לימוד שבחו"ל, שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי רוח"ק מתלכדים עם ההלכה וניתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיוני, ואין לעניני האגדות שייכות להלכה ולא שייך עליהם לא תסור, וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי."

ובאגרת נוספת הוסיף הרב לבאר את הדבר (מאורות הראי"ה שבועות, עמ' רלה – אגרת משנת תרפז):

על מה שהעיר בחילוק שבין הבבלי והירושלמי מפני השפעתה של אור הנבואה שהיא תמיד מופיעה באיזה מדה בא"י, גם על גופי ההלכות והגיונות סברותיהן, וק"ו על האגדות, משינוי הנוסח ע"ד החסידים הראשונים שהיו שוהין ג' שעות בכל תפילה, שבבבלי (ברכות) לב ב איתא הלשון: 'תורתן משתמרת', ובירושלמי: 'ברכה ניתנת בתורתן', כך הן הדברים, ואמרת זה מכבר בתוס' גדר הנבואה ורוה"ק, המופיעה על העוסקים בתורה לברר ספיקותיהם ולהרחיב דעתם כשיש להם כבר אחיזה בתורה. ומשו"ה נאמר בתמורה שם דר"י אמר שלשת אלפים הלכות נשתכחו, ובמתניתא תנא שלש מאות, מפני שנשתכחו ההלכות עם שרשיהן, וההצעות התורניות הצריכות לסעד שלהן, ממקומות הדומים, והשאלות ההגיוניות הלא הן עשר במספר בהקפת כל הגדרים, ע"כ אע"פ שהנקודות היו רק שלש מאות, בהכרח נשתכחו ענינים סובבים פי עשר לכל נקודה, שזה גרם שגם בסיוע של אור רוח"ק בא"י לא היה אפשר לפתור הדברים עד שבא עתניאל בן קנז והחזיר בפלפולו, וזהו ענין של ברכה, שהיא חלה תמיד על דבר שיש בו מציאות להיות הולך ומוסיף כידוע מדברי הט"ז באו"ח סימן תר"ע עפ"ד הזוהר. ודוקא תורת א"י ברכת רוח"ק מצויה בה, וזהו מש"כ

בזוהר רות 'על הגאולה ועל התמורה' – 'גאולה דא תלמוד ירושלמי תמורה דא תלמוד בבלי', מפני שהופעת קדושה מאוצר רוח"ק להוסיף פירות על ידה בתורה מיוחדת רק לא"י, ואם היא נמצאת במקרה גם במקום אחר היא בגלל א"י, וכד' הכוזרי בעיקר הנבואה שחל בה או בעבורה, וכשם שבתמורה קי"ל אין תמורה עושה תמורה, כפ"א דתמורה מ"ה, שרק הקדש עושה תמורה ולא תמורה, הרי שאין בכח הקודש שבא בכלי שני להשפיע קודש לענפיו עוד, ה"נ עיקר תורה במקור קדושתה היא בא"י, ואין תורה כתורת א"י, ויש בה מסגולת כלי ראשון להשפיע אור רוח"ק עד כדי עזרה מעשית לנתוח הלכה, בצירוף השכל הלימודי, כי הקודש היסודי מחלק שלל לאגפיו, משא"כ תורת חו"ל, היא במדרגת קדושת תמורה מצד ערך רוח"ק הגנוז בתורה, וא"א שתשפיע ג"כ מדה זו עד כדי חדוש הלכות מכחה כהא דאין תמורה עושה תמורה, וכל מה שאמרו ע"ד תלמוד בבלי סנהדרין כ"ד 'במחשכים הושיבני' ו'בגין דיתבי בארעא חשוכא אמריתו שמעתא דמחשכן', הוא רק ביחס לאותה העזרה שנק' רוח"ק בסגולתה מופיעה בא"י, אבל ביחס למתת אלקים של השכל בתורה לפי היגיעה זאת היא ברית כרותה לישראל בכל מקום שהם ויגעתי ומצאתי תאמין.

תקוני זהר, תקון מג (דף פה):

מאן דגרים דאסתלק קבלה וחכמתא מאורייתא דבעל פה ומאורייתא דבכתב, וגרים דלא ישתדלון בהון ואמר דלא אית אלא פשט באורייתא **ובתלמודא**, בודאי כאילו הוא יסלק נביעו מההוא נהר ומההוא גן. ווי ליה, טב ליה דלא אברי בעלמא, ולא יוליף ההיא אורייתא דבכתב וההיא אורייתא דבעל פה, דאתחשב ליה כאילו חזר עלמא לתהו ובהו, וגרים עניות לעלמא, ואורך גלותא

גורי האר"י (הגהות הרמ"ז על עץ חיים, יא):

סוד תלמוד ירושלמי הוא בלאה, כי היא סוד ירושלים, ובבלי ברחל... כי הנה בתחילת הגלות לא היו כ"כ ניצוצות שקועות וזכו אותם הצדיקים לתקן ניצוצות גדולות בסוד לאה, כי הנה סוד התלמוד לברר בירורין ולהוציא הפסולת, בסוד קש ותבן, שהם הקושיות... ואח"כ תקפה צרת השיעבוד, כי גברה כח הקליפה, ולא היו יכולים לברר עוד בבחינה עליונה, רק בסוד בבלי כמזכר, וזה סוד שאמרו "במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי", שהוא במדרגה יותר תחתונה מהירושלמי...

אגרות הראיה ח"א, אגרת קיב:

ההרגל לצאת מתלמוד אל תלמוד, ולהנצל מאותה המארה של 'אין שלום ליוצא ולבא', הוא מוכן עתה דוקא. כל עיקר המנוחה, בעולם וביהדות, הוא רק מפני ריבוי המאורות הזורחים ושופעים כאחת. הדרך הישנה של בחירת אחד הדרכים, ללכת בה במתון, לא תקום ולא תהיה. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו. לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה, היא התחלת הדרך של הפיכת ע' דעור לא' דאור, הכתוב בתורתו של ר' מאיר, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו ולא נסוג אחור גם מלמוד תורה מאחר באותה שעה שרכב על הסוס בשבת, ולא נמנע מלהכניסו בנורא כדי להביאו לחיי העוה"ב.

אגרות הראיה ח"ב, אגרת תקנב:

בכלל דרך העבודה ("במבוא כללי לכל התורה כולה, ולפחות לכל התלמוד הבבלי והירושלמי") צריך להיות: להשוות על כל ענין את הבבלי לעומת הירושלמי...