

עיטורי ירושלים

לך כנוס את כל היהודים

ישיבת 'עטרת ירושלים'

אדר ב' תשע"ד | גליון מספר 91

תוכן

3	עד דלא ידע הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
6	קורות רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל
9	שו"תים קצרים הרב שלמה אבינר
13	עת לחבק הרב שלמה אבינר
15	כנוס את כל היהודים הרב שלמה אבינר
16	בגדרי משלוח מנות הרב אריק אוריאל
20	אחדות ישראל ומגילת אסתר הרב ליאור אנגלמן
25	מחצית השקל ופורים הרב איתמר כהן

החוברת מוקדשת לעילוי נשמתו הטהורה של **ש"י תובל זצ"ל** שהיה מנכ"ל קרן קהילות, הגרעינים התורה. בעל ענוה מיוחדת. מכבד ומוקיר תלמידי חכמים, אוהב ואהוב על הבריות ומקרבן לתורה. גבור, חלוץ, ישר דרך, טהור לבב. ממחוללי מהפכת הגרעינים בראשית צמיחת גאולתנו. שמח בחלקו, תורם ומתנדב. אוהב תורת ארץ ישראל. איש חסד. מחובר לביתו ומשפחתו ולא נעל דלתו. איש כלל ישראל, אוהב האמת והשלום.

ת . נ . צ . ב . ה

ישיבת עטרת ירושלים

הגיא 51, ירושלים העתיקה, ת"ד 1076 ירושלים 91009
טל' 02-6284101, פקס' 02-6261528 | www.ateret.org.il

עיצוב גרפי: סטודיו **מיוף** 052-7203050

עד דלא ידע

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

מאמרי הראי"ה עמ' 155

לך כנוס את כל היהודים (אסתר ד טז): אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד
דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (מגילה ז ע"ב)

בימי הפורים האלה, בשעות קשות הללו שיסורים מקיפים וממלאים את כלל
ישראל הגוי כולו צרות רבות מבחוק. ויותר גדולה היא הצרה מפני הצרות הפנימיות
שלנו, מפני שנשבת שלום הבית אצלנו, שלום בית ישראל. נזכר נא את הימים הללו
ומאורעותיהם כמו שהם כתובים לפנינו במגילת אסתר, אשר ברוח הקודש נאמרה.

רוח הקודש עומד הוא ממעל לכל חליפות העתים ומלמעלה שלכל שינויי
התכסיסים של הדורות. והאמרה הנצחית של "לך כנוס את כל היהודים" היא
מוכרחת להחיות אותנו עוד הפעם, ולרוממנו מכל שפלותינו. אבל בודאי כאן ישאל
מי שידוע לשאול, וגם מי שאינו יודע לשאול: היתכן, עכשו, אתה אומר "לך כנוס
את כל היהודים"? כיצד תכניס בכפיפה אחת, במסגרת אחת את כולם, את כל
סיעותיהם ואת כל מפלגותיהם, כיצד ישוּבו העצמות הפזורות על פני כל בקעת
הגלות הרחבה, הגלות החמרית והגלות הרוחנית להתקרב אחד אל אחד, להיות
לשיעור קומה אחד הנקרא כלל ישראל, העומד לדרוש את חסנו, את תחיתו ואת
שיבת שבותו? אף אתה אמור לו שהפיזור הזה, גם החומרי וגם הרוחני יש לנו מקום
אחד ששם איננו יכול לשלוט עלינו. וכי תאמר הרי אנחנו רואים בעינינו את הצרה
הפנימית האיומה, איך שקמים יהודים כנגד יהודים, איך שאחים נהפכים זה נגד זה
לזאבים ולנחשים, ואיך זה תאמר: "לך כנוס את כל היהודים"?

אמנם כל האומר ששקר בדה המן הרשע באמרו "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד"
אינו אלא טועה. באמת מפוזר ומפורד הוא העם האחד, אבל בכל זה עם אחד
הוא. ושמה תאמר איך יתכן שיהיו שני הפכים בנושא אחד, עם אחד מצד אחד
ומפוזר ומפורד מצד השני. אל תתמה על החפץ. ישנם פלאים בעולם. והעם הזה
שכל עמידתו בעולם מרופדת היא בפלאי פלאות, הוא מראה בהוייתו גם כן את
הפלא הזה, ובמהותו העצמית הרי הוא עם אחד, למרות מה שהוא מפוזר ומפורד.

אמת הדבר שמחלתנו הגדולה, מחלת הגלות, בין מחלת הגלות שבפועל שנתכה עלינו במלוא זעפה, בין מחלת הגלות שבכח, שלפפה אותנו מאז, אשר על ידה באה עלינו הקטסטרופה הגלותית "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתינו", היא מלפפת אותנו ועושה אותנו לעם מפוזר ומפורד, אבל נצח ישראל לא ישקר. הגלות עם כל נוראותיה מוכרח שקץ יבא לה, ובעת אשר הרוח מתחיל לבא מארבע כנפות הארץ, מהמצוקות הסובבות אותנו מעבר מזה ומהתגלות הנפשית הממלאה את קרבנו גם יחד לשוב ולהבנות בארץ חיינו מעבר מזה, הננו קרובים להכיר כי ישנה תרופה גם למחלת הפיזור והפיזור שלנו. וסוף כל סוף עם אחד אנחנו ועם אחד נהיה, ועוד הפעם יקום ישראל, באמרתו הנצחית של "לך כנוס את כל היהודים".

אבל עוד הפעם הקושיא גדולה היא ועומדת על דרך הגאולה כקיר ברזל ואבן נגף הרי סוף כל סוף הפיזור והפיזור אוכל אותנו בכל פה. אף אתה אמור להסתם מקשה הלזה, כי כשם שהרפואה העצמית של הפרט משתמשת היא כבר למעשה לחשוף מעיינות של עצמה ושל בריאות מתוך האדם עצמו, מנפשו אל נפשו, מתוך הנפש הבלתי ידועה, הטמירה ומכוסה כל כך עד שהאדם עצמו אינו מכיר את מהותו, מפני שידוע הוא שהמחלות הנפשיות ותוצאותיהן הגופניות, אינן מקננות אלא בצד הזיבורית של האדם, וזהו הצד הידוע שלו, דוקא הצד הפומבי והמפורסם שלו. אבל הצד הגנוז שלו, הצד הבלתי ידוע שלו, הוא תמיד מלא אמץ, מלא חיים וכת, ומאוצר בריאותו הגנוזה יש סיפוק רב, להשפיע על הצד הידוע והפומבי שלו, המטעה אותו לחשוב על עצמו שהוא חולה ורצוף, בשעה שבאמת הוא בעל נפש אמיצה בריאה ומלאה חיים ועוז.

ומה שנמצא בפרט, נמצא הוא במדה הרבה יותר גדולה בכלל כולו. ובכלל ישראל ביחוד שסוף סוף באמת הוא עם אחד "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", הננו הפעם מוכרחים להודות על שגיאותינו שאנו חושבים לתאר לנו את עצמנו, את מהותה של היהדות על פי המראה החיצון שלה, על פי הפומביות שהיא הזיבורית שלה. ומזה בא הפחד שאנו מתפחדים מפני קלסתר פנינו אנו. ואנו דנים רק על אותו הצד של הפיזור והפיזור שלנו. וגם ה"המנים" של כל הזמנים שהם פוגעים בנו בארס שנאתם, וביחוד בזמן המעבר הזה, הם תופסים את הצד החלש לפי שהוא הצד הפומבי והידוע אבל דוקא על ידי מזעזעינו אלה נבא לחוש שיש לנו נפש כללית בלתי ידועה, נפש אומתית גדולה אשר אנחנו הסחנו את דעתנו ממנה,

והיא מלאה עוצמה ויש בה כח להעמידנו על רגלינו, לחדש את חיינו כימי עולם ולעמוד גם כן נגד כל מיני העמלקים החפצים כל כך לזנוב את נחשלינו.

והיהדות הטמירה הבלתי נודעת גם לנו לעצמנו, זאת הנשמה הגדולה של האומה הגדולה הנושאת את סבל העולם ואת אור העולם בתוכה, היא תודע לנו בימים הגדולים הללו, ומהמקום הבלתי ידוע שבנפש האומה, תבא לנו הברכה של "לך כנוס את כל היהודים" ואנו צריכים להוקיר מאד בימי הפורים הללו עד ימי הפורים הבאים עלינו לטובה לדורות את האוצר הגדול והטמיר הזה ששם מונח הוא אשרינו ועושר חיינו, וסגולת עם אחד שלנו תנצח את כל הצד של המפוזר והמפורד שלנו. ומתוך כל הגואלים הפודים והאוהבים, ומתוך כל המשעבדים המוכרים והשונאים, מתוך כל מועצותיהם השונות, יושב בשמים ישחק, להעמיד לנו אור ישועה וגאולת עולמים, ומתוך המעמד של "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", תבא הכרה עליונה למצא את היהודי הבלתי ידוע שבתוכנו, ואח אל אח יתודע, ויד ליד תנתן, וקול גדול ישמע: "קומו ונעלה ציון אל בית אלקינו", וכבימי מור והדס יאמר גם היום ישנו עם אחד מאוגד וגבוש עומד בחסנו, לבנות את כל הריסותיו מאוצרו הפנימי הסמוי מן העין אשר בו גנוזה היא הברכה של "לך כנוס את כל היהודים". ו"מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ונאמר לחיים, לחיים, ולחיים טובים ולשלום לכל ישראל, ואמרו אמן.



קורות רבנו

קצות דרכיו בקודש של רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל

ערך: הרב שלמה אבינר

אהבת ישראל

רבנו חזר ושייך ששני היסודות הם אהבה ואמונה. הוא הדגיש שאמונה אינה רגש ושירת "אני מאמין", אלא הכרה גדולה ועצם החיים, לכן היא צריכה תלמוד. הוא הזכיר תמיד את הציווי של הגאון מוילנא ללמוד ספר הכוזרי הראשון שעיקרי אמונת ישראל ותורה תלויים בו, מכאן שאמונה צריכה לימוד ושספר הכוזרי הוא ספר יסודי בהבנת אמונת ישראל ותורה.

רבנו לימד שאהבת ישראל נובעת מאהבת ד', האוהב אותנו ובוחר בעמו ישראל באהבה: אהבה שאיננה תלויה בדבר, לא רק רגש, אלא הכרה שד' בחר בנו ויצר אותנו, "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג כא), ומתוך כך סגולת ישראל היא הגורמת לאהבת ד' שאינה תלויה בדבר, וכך נמשכת אהבה לכל אחד מישראל ממש.

תלמיד שאל את רבנו: "מה מיוחד באהבת ישראל בישיבה, הרי גם בישיבות חסידיות יש אהבת ישראל עצומה?" השיב רבנו: "אצל החסידות אהבת ישראל היא רגש, אצלנו אהבת ישראל היא תורה!"

עוד נשאל רבנו: "כיצד אפשר לרכוש אהבת ישראל?" השיב: "אהבת כל ישראל היא מצוה של תורה ויש לרכוש אותה כמבואר במרגניתא טבא, של הגאון הקדוש האלהי ר' יהונתן וואלינר זצ"ל בסוף ספר אהבת-חסד של החפץ חיים זצ"ל. (גדול שימושה, מהדורה א' 51).

בסימפוזיון על אהבת ישראל שהתקיים בשנת תשי"ט אמר רבנו שאהבת ישראל היא מצוה שאם כי יש לה שייכות לרגש, אין לזהות אותה עם מושג זה. הרגש בא מגוף האדם, ואהבת ישראל, שהיא מצוה להלכה ולמעשה, באה מהשמיים. לכן היא אינה סנטימנטים שאדם יצרם, אלא צו מגבוה שחל גם על פושעי ישראל.

פרוש צו זה הוא לנהוג כלפי רעהו באחוה ורעות, אך הוא צריך לימוד מקיף וחינוך מתאים, - מה שנעשה על ידי לימוד תורה.

רבנו נהג לחזור על הברייתא באבות (אבות ו א): "אוהב את המקום, אוהב את הבריות". והסביר, מי שאוהב את הבורא, את המקום המקיים את הכל, אוהב מתוך כל מה שנמשך מהבורא. ומגיעים לכך מתוך עסק בתורה לשמה. אהבת הבריות נובעת מתוך התורה.

לאחר פטירתו של ר' חיים עוזר, רבה של וילנא, נערכה אזכרה לזכרו בירושלים ורבנו נכח בה. אחד המספידים אמר בתוך דבריו שאצל ר' חיים עוזר האהבה לישראל לא קלקלה את השורה, הוא אהב את מי שצריך לאהוב. והמשמעות הייתה, לפי הקשר הדברים, ביקורת מרומזת על מרן הרב קוק, שכביכול אצלו האהבה קלקלה את השורה. הדברים הללו ציערו מאוד את רבנו, ובאזכרת מרן הרב בשלושה באלול, שהייתה סמוכה, אמר רבנו: "אמרו חכמים (ברכות לג ב): 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיו ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו... מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינו אלא גזרות'. כלומר, מי שאומר לד' שכמו שריחם על הציפור ואמר 'לא תיקח האם על הבנים' (דברים כב ו), כך ירחם עלינו - משתקים אותנו, שכן מידת הרחמים האנושית חורגת לפעמים ממידת הדין ומהצדק, אבל מידת הרחמים של הקדוש ברוך הוא היא אמת וצדק מוחלטים, הרחמים האלוקיים הם גזירות. וכן הצדיקים הגדולים ההולכים בדרכי ד', הרחמים שלהם ואהבת ישראל שלהם אינם רגש אנושי, אלא הם גזירות הנובעות מעומקה של תורה. וכל מי שאומר על הצדיקים שמידותיהם רחמים - משתקין אותו", והוא הרים את קולו: "משתקין אותו!" הייתה בדבריו אזהרה נוראה, שלא להעלות על הדעת שאהבת ישראל של מרן הרב הייתה רק תכונה אנושית של לב טוב, אלא היא נבעה מעומק התורה.

רבנו השקיע השקעה עצומה ללמד על אישיותו של אברהם אבינו, על אהבת הבריות שלו הנמשכת מתוך אמונה בריבונו של עולם, שהוא הבורא של כל בריה ובריה.

רבנו נהג להביא דברי האדמו"ר מגור, בעל 'דברי אמת' על המשנה "הוי דן את כל האדם לכף זכות", שיש לדון את כל האדם, להתבונן בכל צדדיו, לשקול כל מעשיו, אז יתגלו גם צדדי הזכות שלו, ואפשרי יהיה להכריעו לכף זכות (הגרמ"צ נריה, לקוטי הראי"ה ב 70).

כאשר נשאל רבנו איך אפשר לאהוב את כל הבריות כולן (מדות ראה, אמונה ד), השיב שצריך לתפוס את ה"כל" בתוך המדרגות השונות.

רבנו היה מספר בשם רבי מנשה מאיליא שהעולם לא יכול להיות שלם כל עוד אי שם בקצה תבל, תולעת לחוצה על ידי אבן.

רבנו היה שריד אשר ד' קורא עלינו, חסיד הדור, קדוש עליון שלא הסתכל בשום גרעון, בשום צד שלילי של נפש בישראל, כי אם בכללות נשמתו, ברום גובהה ובעילוי קדושתה. קשור באהבה בלתי גבולית אל האומה, צדיק עליון שהאהבה לכל אחד מבני האומה שלו לא פחתה אצלו משום סיבה וכישלון שבעולם: "לא הביט אוון ביעקב ולא ראה עמל בישראל, ד' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו" (במדבר כג כא). מתנשא מעל כל מחשבות השטנה של הבנה שטחית המעוררת כעס ושנאת אחים ומלא רצון ושיקוי טל חסד נפלא.

אהבתו של רבנו אל הכל נבעה מתוך הנקודה הפנימית, הניצוץ האלוקי, של כל בריה.

אהבת ישראל הייתה במרכז הווייתו של רבנו, הוא דיבר עליה בלי סוף. אלמלא זאת, תלמידים היו ניצבים במקום אחר לגמרי בתוך החברה הישראלית, שהרי היו גם כיוונים שונים לחלוטין.

אצל אדם שעבורו התורה היא פולקלור בעלמא, אין זה קשה לאהוב רחוקי תורה, אבל אצל רבנו שהתורה הייתה עיקר חייו, יש להבין שאהבת הכל היא עבודה גדולה. לגבי הצורך להבחין בין אהבת ישראל לבין חילוקי דעות, רבנו הזכיר ביטוי מתוך אגרות: "אנו ידידים אבל מחולקים".

כאשר נשאל רבנו איך דברי תוכחה נוקבים של מרן הרב משתלבים בסנוגוריה שלו על כלל ישראל, השיב: "יש להבחין בין תוכחה שהיא בבחינת 'אשר יאהב יוכיח', לבין קטרוג ללא הבחנה. הגר"א כותב שד' יתברך שונא המקטרג על בניו (תיקוני זוהר כא דף נז) ואבא זכרונו לברכה כותב: 'אדם נשחת ראוי לשנוא אותו מצד חסרונו אבל מצד צלם אלקים שלו ראוי להוקירו' (מוסר אביך), וכן כותב בעל התניא (תניא לב): 'גם אלה שהוכיח אותם ולא שבו מעוונותיהם, שמצוה היא לשנוא אותם, מצוה היא לאהוב אותם גם כן. ושתייהן הן אמת - שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד הטוב הגנוז שבהם שהוא הניצוץ האלקי שבתוכם'" (מובא בליקוטי הראי"ה 105).

כאשר נשאל רבנו לפשר הפסוק "משנאיך ד' אשנא" (תהילים קלט כא), שמרבים המתווכחים לענות בו, השיב בתמיהה רבה ובקול גדול: "איני מבין! פסוק מפורש בתורה ואהבת לרעך כמוך שוכחים, ועושים עיקר מפסוק שבתובים?"

שו"תים קצרים

הרב שלמה אבינר

ש: אם אנו צריכים להיות כללים לטובת עם ישראל, האם דאגה למשפחתנו לפני כלל ישראל זו קטנות?
 ת: משפחתך היא גם חלק מעם ישראל והיא קודמת לכולם.

ש: האם נכון להשתמש בביטויים דתיים וחילוניים לאור מאמרו של מרן הרב קוק "מסע המחנות"?
 ת: אכן אלה אינם ביטויים מתאימים.

ש: האם יש מצוה לאהוב כל אחד מישראל?
 ת: ודאי. עיין מסילת ישרים סוף פרק יט (וגם תניא לב).
 ש: מדוע השולחן ערוך אינו פוסק את מצוות ואהבת לרעך כמוך?
 ת: הוא אינו מביא דברים פשוטים וידועים. אבל המג"א מביא בס' קנו.

ש: מי יותר חשוב, דרוזי הגר בארץ ישראל ומשרת בצבא, או חרדי שלא רואה בארץ ישראל שום חשיבות?
 ת: ודאי חרדי. שכחת מה זה עם ישראל?! וגם אין חרדי שלא רואה חשיבות בארץ!

ש: למה יש כל הזמן עימותים בין דתיים לחילוניים?
 ת: אין כל הזמן, 99% הם ידידים וחברים. יש אנשים בודדים העסוקים בעימותים, הם אינם מייצגים אבל אותם התקשורת מציגה.

ש: האם הייתה הצדקה מוסרית ההלכתית לרדיפת חברי אצל ולח"י על ידי חברי ההגנה ומוסדות הישוב בתקופת הסזון?
 ת: לא. אין לרדוף יהודים. עיין "את אחיי אנכי מבקש" לרבנו הרב צבי יהודה ב"לנתיבות ישראל" ח"א וכן בספר "צבי קודש".

ש: האם חילונוי בימינו הוא בגדר תינוק שנשבה?
 ת: כן, כמעט תמיד. עיין רמב"ם ממרים ג ג.

ש: כתוב במשנה ברורה שמצוה לשנוא רשעים. או"ח קנו סק"ד. אז למה אנו אוהבים חילונים?
 ת: א. הם לא רשעים אלא תינוקות שנשבו, כלומר מבולבלים (חזו"א יו"ד ב כח).
 ב. גם רשעים, לא מדובר בשנאה גמורה, שהרי אם הוא בצרה, חייבים לעזור לו.
 רמב"ם סוף הלכות רוצח. שו"ע חו"מ רעב ד. תוס' פסחים קיג ב ד"ה שראה. סמ"ק עשין פ' פא. אלא מדובר בקפידה על עבירותיו.

ש: האם לדתל"שים יש מעמד של תינוקות שנשבו?
 ת: כן. דין תינוק שנשבה הוא ברמב"ם ממרים ג ג מדין אנוס על ידי חינוכו. וכן בימינו הוא אנוס על ידי רוח הזמן, כביטוי מן הרב קוק.

ש: האם רפורמים כלולים באחדות האומה?
 ת: ודאי. הם כופרים אך שייכים לעם ישראל.

ש: האם זה נכון שמי שמוציא אחרים מכלל ישראל, מוציא את עצמו?
 ת: כן. פרי הארץ. בית דוד דרוש ו'. מובא בעולת ראייה ב תסח.

ש: אני תימני, חברים אומרים לי בצחוק שאנחנו התימנים ערבים שחורים, שאנו לא מקפידים בכלום ומקלים בכל. נמאס לי לענות. מה לעשות?
 ת: נזיפה קשה שהם עוברים על איסור של הלבנת פנים גם אם זה בצחוק (שו"ע או"ח תרח ב הגה).

ש: האם על פי הרמב"ם הלכות אבל א י, עליי לשנוא את אחי, יהודי דתי שעזב תורה ומצוות?
 ת: לא. יש לו דין אנוס על ידי רוח הזמן. אגרות הראיה, אגרת לרב מילשטיין (אגרות הראיה, אגרות ג, קלח, שלב, שעה, תקט).

ש: איך אדע מי ערב ומי לא?
 ת: מקצוע חדש של קטרוג על עם ישראל לדון בשאלה זו! רבנו הרב צבי יהודה

בשם הגר"א באבן שלמה פרק יא ח: "ערב רב הוא מי ששונא ומקטרט על ישראל" (נר באישון לילה 253-254).

ש: האם אפשר להוכיח על פי דנ"א שמישהו יהודי?
ת: לא. אמנם יש קירבה גנטית מעל הממוצע. אך זה סטטיסטי בלבד. הרי יהודים התגיירו מתוך 200 גזעים שונים.

ש: איך זה שאחרי שלשת אלפים שנה יש יהודים כל כך שונים במראיהם ובגזעם?
ת: תוספת גרי צדק רבים.

ש: מה פסק הגר"ע יוסף לגבי יהודי אתיופיה?
ת: שהם יהודים כשרים ולא זקוקים לגיור לחומרא, אבל מומלץ לכתחילה. שו"ת יביע אומר (ח אה"ע יא. עיין שו"ת ציץ אליעזר יב סו, יז מח, שחולק עליו - מ"צ).

ש: יש אשכנזים שמכנים את הספרדים פרנקים. האם יש בזה ביזוי?
ת: לא. בעלי התוספות עלו לארץ, אחר כך עלו ספרדים בזמן רבי יוסף קארו וכינו את העולים לפנייהם פרנקים, כלומר באים מפרנקיה, מצרפת. אחר כך עלו אשכנזים וראו שהחדשים מכנים את הישנים פרנקים, וכן נהגו הם, אך רובם היו ספרדים, לכן פרנקים נעשתה מילה נרדפת לספרדים. אין בכך ביזוי, אך עדיף לכנותם יהודים.

ש: למה לא הורגים את כל האפיקורסים?
ת: אני רואה שאתה רוצה לעלות על היטלר. הוא רצח שליש מעם ישראל ואתה רוצה לרצוח שני שליש.

ש: למה לא הורגים חילונים ואת כל האנשים שלא הולכים לפי התורה, אלא כל כך מלאים סנגוריה עליהם?
ת: מאותה סיבה שלא הורגים את אלה שמסיתים לרצוח אחים שלא שומרים תורה.

ש: לפני 2000 שנה היו מיליון יהודים ו-4 מיליון סינים, פי ארבע מהיהודים. עתה הם 1.3 מיליארד, אז למה אנו לא 320 מיליון?
ת: כי חטאנו בשנאת חנים ונענשנו בגלות. צריך אהבת ישראל ושמירת הלשון. ונהיה ככוכבים לרוב.

ש: אדם שמכה רב רפורמי יקבל עונש בשמים?
ת: ודאי. ואולי גם בארץ. צריך אהבת ישראל לכולם! "ואהבת לרעך כמוך, כמוך בלי שום הפרש, כמוך בלי חילוקים, בלי תחבולות ומזימות, כמוך ממש". מסילת ישרים יא.

ש: הרב כתב שאסור להכות רב רפורמי משום ואהבת לרעך כמוך. כמובן שאין להכות, אבל אהבה היא רק לרעך בתורה ומצוות?
ת: לא שייך כאן. יש לאהוב (ע' רמב"ם הלכות ממרים ג ג. שו"ת רדב"ז ד קעז). ובכלל לא להתעסק בהיתרים לשנוא. עיין מסילת ישרים סוף פרק יט.



עת לחבק

הרב שלמה אבינר

“עת לחבוק וְעַת לְחַחֵק מִחֶבֶק” (קהלת ג ה). כאשר הכל מסובך והכל מלא מתח – “עת לחבק”. כאשר ילד משתולל ומתהולל ומקלל – עת לחבק. לחבק חזק ועוד יותר חזק.

לא שמעת על אהבת ישראל? ודאי שמעת! אלא מה אתה אומר: “אהבת ישראל? ודאי, אך לא ל'אלה'!”. אם כך אתה אומר, לא שמעת כלום! כי את היהודים ש'כולם מחמדים וחיכם ממתקים' – אותם אני אוהב גם בלי פסוק. הפסוק ניתן דווקא בשביל 'אלה', בשביל אלה שרוקדים מסביב לעגל, עגל הנוחיות וההנאה השפלה והגסה של החיים הזמניים. דווקא כאשר העם רקד מסביב לעגל התגלית מסירות הנפש של משה רבנו, שאמר: “וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתְךָ וְאִם אֵין מִחְנֵי נֶאֱמָר מִסְפָּרְךָ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ” (שמות לב, לב), “ספרך אשר כתבת” הוא ספר העולם הבא, כפי שביאר מרן הרב קוק (אגרת תקנה). בשנתו האחרונה לחייו, הזכיר רבנו הרב צבי יהודה פרשה זו בכל מוצאי שבת, והדגיש שכדי להחזיק מעמד במצב כזה היו נצרכים למשה רבנו עצבים של ברזל. הייתה זו צוואה רוחנית שיבואו ימים שבהם נצטרך עצבים של ברזל כדי להחזיק באהבת ישראל.

ומעשה שרבנו דיבר כדרכו על אהבת ישראל והסביר שאינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת פעמים, והעיר תלמיד, שכבר היה רב חשוב: “למה הרב מדבר כל הזמן על אהבת ישראל?” כלומר, הבנו את העיקרון, אנחנו לא טיפשים. דפק רבנו על השולחן, קם והרעים בקולו: “אדבר על זה כל הזמן, והלוואי שיישאר לכם קצת מזה בשעת מבחן”. שהרי כגודל השבר כך גודל החיבוק.

דוגמא: פרשת אלטלנה, כאשר יהודים מנעו מיהודים להגיע לארץ, כאשר יהודים ירו על יהודים, כאשר יהודים הרגו יהודים, כאשר יהודים האוחזים בנשק למען הארץ רצחו יהודים האוחזים גם הם בנשק למען הארץ, נורא ואיום מכל! וכך כתב אז רבנו במאמרו “ממעמקים” (לנתיבות ישראל א כח): “ואם במהלך ייסורינו, אשר בדרך עלייתנו חזרתנו אל מקומנו, בתהליך גאולתנו ופדות נפשנו, צריכים היינו גם לעבור את התחנה המופלאה הזאת, גם את סתר המדרגה הנוראה הזאת של התנגשות הריגת אח באח, בארץ עצמה ולמענה, הלוא נדע ונכיר את ערך מירוקם של הייסורים הללו”. שהלא “התרבות הזמנית בנויה על הכפירה ועל השנאה”, ולעומתה “התורה היא האהבה” (אורות, אורות התחיה פרק יז). לכן

יש לפתוח את מחסני החירום של אהבה ואחוה – "מחסני העוז של אחדותנו הישראלית השורשית... הלא פלוט יפלוט בכל תוקף את דלדולי הכפירה ואת רפיונות-השנאה". "תתעורר... גבורתה הנפשית של ההבנה והסלחנות ההדדית", "יקום עתה קידוש-השם של האחוה האמתית הכוללת את כולנו, ויגרוף בתעצומת טהרו את כל ערפילי השנאה הקטנוניים".

כאשר המתח גובר, אל תהיה צודק, היה חכם, היה אוהב, ובזה אתה צודק יותר מכל. רבנו הגדול הרב צבי יהודה התנגד לכל התנגשות באומה. כבר כתב מרן הרב קוק שחילול השם הגדול ביותר הוא התנגשות בין אחים (מאמרי הראיה 365). כאשר אירע הפינוי הראשון של אלון מורה רבנו בכה, והסביר שזה בגלל שתי סיבות:

א. בגלל שעוקרים יהודים מארץ ישראל.

ב. בגלל שגורמים ליהודים לריב ביניהם.

הוא התנגד לכל הסכסוכים ולכל המתחים. לכל היותר היה מוכן ל"אי נעימויות קטנות", ורק בתוך ים של אהבה.

משל למה הדבר דומה, לתלמיד אהוב מאד שרבו רצה לנזוף בו על דבר לא ראוי שעשה. חיבק אותו חזק ביד ימין ובאותו זמן נתן לו סטירה ביד שמאל. אם אינך יודע לחבק, אז אין לך לתת סטירות.

תלמידי חכמים הם אבירי החיבוק, במיוחד הגדולים שבהם. הם טורחים ועמלים לשמור על אחדות האומה מעל הכל, והם מלמדים אותנו איך להיאבק על ארץ ישראל בלי שימוש בכוח חלילה. זכורים אנו בעת הפינוי הנורא והאיום של ימית, הוטסו על ידי צה"ל שני גאוני הדור כדי לדבר על מוחנו ולבנו למען לא נעשה מלחמות. כאשר המסוק עם שני הגדולים התרומם, מספר צעירים שטרם תמה רתיחות דם-בחרותם צעקו לעברם: "בוגדים!". ודאי לא היו בוגדים, חס וחלילה, אלא אוהבים, אחראים, גאוניים, אבירי החיבוק. בוודאי גם הצעירים היו חסידי החיבוק, אבל מדרגות יש בחיבוק.

כתב מי שכתב ביחס לחטא העגל ולמצבנו אנו: "אל תפלו בחטאו של אהרן הכהן הגדול, אוהב השלום ורודף השלום". ואנו חוזרים ומכריזים: "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב).

הדגיש רבנו הרב צבי יהודה שלא כתוב "כדי לקרבן לתורה" שאין זו אהבה, אלא אוהב כדי לאהוב. עוד הדגיש שמדובר כאן בבריות רחוקים, שהרי קרובים אין צורך לקרב. נמצאת למד שגם רחוקים יש לאהוב – כדי לאהוב. עת לאהוב.

כנוס את כל היהודים

הרב שלמה אבינר

זאת התנועה שלנו, תנועת ההתחברות, תנועה חדשה-ישנה, ככל שרבים יתגייסו אליה, היא תביא יותר ברכה ומהפכה.

תנועה ההתחברות נוסעת בכביש עוקף תקשורת, עוקף פוליטיקה, עוקף הפגנות, עוקף מחאות בוטות, עוקף אמירות מסוימות, עוקף מאזן אימה של: אם לי רע גם לך יהיה רע, עוקף את ה'נגד'. התחברות היא 'בעד', בעד אחדות האומה מעל הכל. התחברות היא נגד מנצחים ומנוצחים, היא בעד שכולנו מנצחים ואף אחד אינו מנוצח, היא בעד הליכה מבית לבית, ומלב אל לב.

בתנועתנו, אנו רגילים לומר ששמחים אנו להיות יחד בארצנו, שמחים שיש לנו מדינה וצבא. שמחים על מה שיש ומתוך כך שואפים להרבה יותר: שיהיה כבוד לעבודה ולא למוסרה לזרים, שתהיה תשוקה להחזיק בארצנו ולא למסור ממנה לזרים; להיות חייל זה כבוד, ולהיות חייל קרבי זה כבוד גדול; חינוך טוב עם לב, עם אמונה ועם מידות טובות; החלטות בתי משפטנו טבעיות, ישרות ואמיתיות; נוער ישר וטוב בלי אלימות, אלכוהול, שחיתות וסמים; ביטחון בארץ בלי כניעה לטרור; טלוויזיה נקיה ואומנות עדינה; משפחות מאושרות ללא נשים מוכות או מושפלות; נישואים כשרים, צנועים ונאמנים; משפחות ברוכות ילדים; כבוד השבת ולא בילוי קניות ושלילת חופש לעובדים; מדיניות רווחה רחבה בה תיעלם כל מצוקתם הכלכלית של אחינו.

כל כך הרבה שאיפות, איך נצליח? לשם כך נדבר יחד, נתחבר יחד. רחוק מזרקורי התקשורת.

זה הכלל, "את אחי אנוכי מבקש". ניפגש, לא כדי להשיג משהו, אלא כדי להיפגש, כי אנשים אחים אנחנו, וכך נשיג את הכל.



בגדרי משלוח מנות

הרב אריק אוריאל

שני טעמים נאמרו בעניינה של מצוות משלוח מנות. שו"ת תרומת הדשן סימן קיא כתב שהטעם הוא לדאוג שלכל אחד ואחד יהיה די סיפוקו לסעודת פורים, וספר מנות הלוי פרשה ט כתב שסיבת התקנה היא להוסיף ולהרבות אחוה ורעות בין אדם לחברו, ולהוציא מדברי המן הרשע שקטרג על ישראל ואמר עם מפוזר ומפורד.

תשובות חתם סופר סימן קצו משווה בחשיבות שני הטעמים הללו, ואף מסיק שהרמ"א סובר כטעמו של מנות הלוי. שהרי בשו"ע או"ח סימן תרצה סע' ד פסק המחבר דין משלוח מנות איש לרעהו, וכתב הרמ"א שאם אחד שולח לחברו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו – למרות זאת יצא השולח ידי חובת המצווה. ותמה על זה החתם סופר, שלפי טעמו של תרומת הדשן מדוע יצא, הרי בפועל לא התרבתה סעודתו? אלא ודאי הרמ"א סובר כמנות הלוי, ומכיוון שהביע השולח חיבתו, יצא.

במשנה ברורה ס"ק כג כתב, שהמסרב לקבל ומוחל, אומר – הרי אני כאילו התקבלתי. יש שפירשו את דבריו שמחילה פירושה כקבלה בפועל, כאילו אכן קיבל את המנות. כתב על זה הגאון ר' אשר וייס שליט"א שלא נראה כך, אלא "הרי אני כאילו התקבלתי" הוא מושג לימודי שבא לומר במקרה של תנאי – שנחשב הדבר כאילו התקיים התנאי. כגון אדם שמגרש בתנאי מסוים או מלווה בתנאי מסוים, ואחר כך אומר הרי אני כאילו התקבלתי – אנו פוסקים שהתנאי אכן כאילו התקיים. אולם מחילה אינה כקבלה בפועל. ועוד, מושג המחילה שייך כשבידו זכויות מסוימות והוא מוחל עליהן. אבל אי אפשר למחול על מה שעדיין אינו שלו.

לכן נראה שדינו של הרמ"א אינו מותנה באחד משני הטעמים הנ"ל במשלוח מנות, אלא הרמ"א כופל דבריו: א. הוא אינו רוצה לקבלו, ב. הוא מוחל לו. ורצונו לומר שבין אם אי הקבלה נובעת מרחמנות על השולח מכיוון שהוא עני וקשה לו לשלוח ובין אם הסיבה היא כעס ודחיה וכד' – מכל מקום יצא המשלח. זאת משום שגדר התקנה הוא עצם השליחה. החיוב הוא לשלוח ואין ביד האדם לוודא שאכן יתקבל. אף שפשוט הדבר שבשעת המשלוח צריכה להיות כתובת מסוימת שחייבת במצוות הפורים, וכמו שדנו בפרוז ששולח למוקף, ובשולח קודם פורים

על מנת שייגיע בפורים או שולח בפורים ומגיע לאחר פורים - אך מאחר שישנו משלח שחייב ומקבל שחייב - די בכך ולא הצריכו שמשלוח המנות יתקבל בפועל.

במקום נוסף מצאנו את טעמו של מנות הלוי. הגמרא במגילה דף ז אומרת שהאמוראים היו מחליפים סעודתם ושולחים זה לזה כל אחד את סעודתו, ובכך יצאו ידי חובת משלוח מנות. רוב הראשונים פירשו שהחלפת הסעודות הייתה באותה שנה, אולם רש"י פירש שבשנה אחת שלח סעודתו לחברו, ובשנה שאחריה שלח חברו לו את סעודתו. והקשו על רש"י - הרי בשנה שלא שלח לא קיים משלוח מנות? הרש"ש שם כותב שבמצוות משלוח מנות הן הנותן והן המקבל מעצם קבלתו, מקיימים את המצווה. אולם הב"ח בסימן תרצה מתרץ בדרך אחרת ומחדש שמכיוון שטעמה של המצווה הוא כדי שיהיה שש ושמח עם אוהביו ולהשכיח ביניהם אהבה ואחוה ורעות, הרי בעצם היותם סועדים יחדיו הם בשמחה ובטוב לב, ובזה הם נפטרים ממשלוח בפועל. ולפי זה לא רק בעניים קיים דין זה, אלא גם בעשירים. מכל מקום, אין הלכה כרש"י בפירושו זה, אלא ניתן להחליף סעודתו עם חברו באותה שנה.

אפשר שישנן שתי נפ"מ בין שני הטעמים:

- החתם סופר בחידושויו פרק קמא דמגילה מסתפק באדם ששלח פירות לחברו והתברר אחר כך שהפירות אסורים באכילה משום עורלה וכו', ופוסק שיצא בדיעבד. טעמו הוא שאף שהייתה טעות, מכל מקום האחד שלח והשני קיבל, הרי שהתרבתה האחוה ודי בכך. נראה שלטעמו של תרומת הדשן לא יצא, שהרי לא סייע לסעודת פורים של חברו.

- במקרה שהשליח הביא את המשלוח למקבל אך שכח לומר לו מי שלח אליו. כאן נראה לומר שלטעמו של תרומת הדשן יצא, ולטעמו של מנות הלוי לא יצא.

מדברי השל"ה בעניין נס הפורים

הגמרא במסכת מגילה דף טו מתארת את מצב היחסים האמיתי ששרר בין המן למרדכי. שהרי קשה - מדוע אומר המן בראותו שאין מרדכי כורע ומשתחוה לו, שכל גדולתו אינה שווה בעיניו? ומה אכפת לו אם זקן אחד מזקני היהודים אינו משתחוה לו? מרדכי כבר בן מאה שנה בקירוב, ודאי סובל מכאבי גב או סיבה אחרת שגורמת לו שלא יכרע... אלא שמצב היחסים בין המן למרדכי המתואר במגילה הוא רצועת זמן קצרה שאינה פורסת את כל היריעה. הגמרא והמדרש מתארים לנו את מלוא

התמונה: המן - עבדו של מרדכי הוא. פעמיים נמכר המן וכל פמלייתו למרדכי לעבדים. בפעם הראשונה בהיותם בדרך המדבר הארוכה לאחר עצירת בניין המקדש, מארץ ישראל לשושן הבירה. המן מכלה את צידתו באכילה ושתיה ומרדכי מקמץ מפיתו ואוכלה מדוד מדוד. לאחר שבא המן לחרפת רעב, הוא מבקש ומתחנן למרדכי שיכלכלו ויפרוס לו מפיתו, ונמכר לו לעבד למען חייו. היכן כתבו את שטר המכירה? על סנדלו של מרדכי. זה הקלף שהיה זמין להם לצורך כתיבת השטר.

סיפור דומה אנו מוצאים בפירוש רש"י למגילה (ה, יג), וכנראה חוזר אירוע המכירה מאוחר יותר, בשעה שהמן ומרדכי כבר משמשים ראשי גייסות, קצינים בצבאו של אחשורוש, שוב המן מכלה את האספקה של כל הגדוד במסיבותיו, וחיוב להיעזר במידת ההסתפקות של מרדכי וגודו, ושוב נמכר לו לעבד, הוא וכל פמלייתו.

אומרת הגמרא שבשעה שיוצא המן מלפני אחשורוש וליבו גואה מן השחץ ומן הגאווה - מרדכי עומד שם ומנפנף לו באותו סנדל ואותו שטר מכר לאמור - עבד נקלה אתה! יש מי שיודע את האמת בדבר שפלותך! והמן אכן מתפוצץ.

אומר השל"ה: להתכופף ולכרוע פירושו לכופף את שני הירכיים, שהם שני העמודים שעליהם נשען האדם. המאבק על הירכיים - האם ישרות יהיו או שמא כפופות, ואין הכוונה רק לוויכוח מי שולט על מי, אלא הכוונה גם לאיברי הירך, כלומר על הנטייה המינית בעולם, מה טיבה? האם פראית היא ומהווה כר צייד מכוער ויצרי, או עדינה וטהורה היא?

סבו של עמלק הוא עשיו, שנאבק ביעקב אבינו על אותו העניין. על הפסוק "ויהי עשיו איש יודע צייד איש שדה", מתרגם-מפרש אונקלוס: "נחש ירכן". כלומר, על ירכו של עשיו מקועקע נחש! זו הסוגיה. היצר המיני הוא משורש נחש. הוא פתלתל ועניינו לצוד נשים וכמה שיותר. עשיו נוגע בכף ירך יעקב בהיאבקו עמו, הוא מכיש אותו ומנסה למשכו לעולם היצרי שבתוכו הוא שרוי. אך יעקב נרפא מצליעתו, זרחה לו השמש והוא נותר בתמימותו וישרותו הטהורה. מכל מקום, בבוקרו של יום, בפגישת מחנה יעקב את מחנה עשיו, התורה מתארת שביחד עם יעקב השתחוו לעשיו גם כל בניו, השבטים הקדושים. אותה השתחווייה מהווה כאילו קבלה של רוחו של עשיו, במעט מזעיר, עליהם. היחיד שלא כרע ולא השתחווה הוא בנימין הצדיק - משום שעדיין לא נולד אז. לכן, בני בניו של בנימין הם המנצחים את עשיו ואת עמלק. עמלק מאוים מזרעו של בנימין, ממרדכי איש ימיני. ואכן מרדכי ממציא את עצמו לפני המן, הוא עמלק, כאומר אמירה נצחית ומנצחת - לא כרעתי ולא אכרע לפניך. ובדקדוק

הפסוק: "וכל עבדי המלך... כורעים ומשתחוים להמן", לשון הווה, "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", בלשון עתיד. לא עתה ולא לנצח. ובכך הוכרעה המערכה. המן יודע היטב שנוצח, והכל אינו שווה בעיניו.

אם כן, המערכה היא רוחנית. ובימים ההם כן בזמן הזה. נדע תמיד לשוב אל מגמת הטהרה שלנו, שממנה נובעים כל כוחותינו וכל הכישרונות שלנו, וכשם שידעו מרדכי ובית דינו ואסתר המלכה להפוך את רבבות עמך בית ישראל ממצב חברתי של מפוזר ומפורד, ליחידה מלאת עוצמה, לוחמת ומנצחת, בתוך שנה אחת, שכל אויביה לא יכלו לה, כן תתגלה בקרבנו הטהרה המדבקת והצניעות המנצחת ויערה עלינו הקב"ה רוח ממרום שתובילנו במאבקים ובאתגרים שלפנינו.



אחדות ישראל ומגילת אסתר

ע"פ ר' שלמה אלקבץ

הרב ליאור אנגלמן

איך יתכן שאישה אחת בימי מלכות אחשוורוש מוצאת חן בעיני כולם? שאלה שחייבים לשאול לנוכח הפלא הזה, שמוזכר במגילה על אודות אסתר: "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" (אסתר ב, טו). השאלה מחריפה לאור העובדה שמדובר בתקופה בה העולם האנושי, בהנהגת אחשוורוש, מתנהל בתרבות גשמית ונהנתנית (כיאה למלכות פרס שנמשלה לדב). מדובר בעולם גס ושפל, עולם שבו במהלך המשתה מבקש אחשוורוש להביא את ושתו בכתר מלכות בלבד לראשה כדי להראות העמים והשרים את יופייה. אין זה עולם ערכי שעשוי להתרשם מצדדי החסד והטוב של אסתר המלכה, זהו עולם מוחצן שהערך המרכזי שבו הוא "לעשות כרצון איש ואיש", האדם, רצונותיו ותאוותיו במרכז. בעולם כזה על מנת לשאת חן בעיני כולם צריך לכאורה להיות בעלי מראה שיפה בעיני כולם, וכיון שאנו עוסקים ב"שבע עשרים ומאה מדינה" זהו דבר כמעט בלתי אפשרי. הרי בנוהג שבעולם כל אומה דבקה ביופי שמאפיין אותה ולא יתכן שיסכימו מאה עשרים ושבעה עמים על טעם שאהוב על כולם.

שאלה נוספת, מטרידה לא פחות היא כיצד הצליחה אסתר להעלים מאחשוורוש את סודה הכמוס? העובדה שאין אסתר מגדת עמה ואת מולדתה חוזרת על עצמה פעמיים בפרק ב, בפסוק י ובפסוק כ, ללמדנו עד כמה מרכזית שמירת הסוד הזה, וללמדנו עד כמה חשוב בעיני אחשוורוש לגלות את עמה. אחשוורוש שחווה מיאון מהמלכה ושתו לבוא אל המשתה ובסופו של דבר מדיח אותה מהיות מלכה, יודע היטב כי לעמה ולמולדתה של המלכה יש משמעות הרת גורל. על פי המדרש ושתו היתה נכדתו של נבוכדנצר מלך בבל וסירובה נובע בין השאר על רקע ההבדל הזה שבין פרס לבבל. בבל שלטה בעולם ביד רמה, האמינה בגבורה האנושית וברודנות על העולם כולו. כנכדת מלך בבל לא הסכימה ושתו לתפיסה הפרסית לפיה על המלכות להיראות בפני נתיניה ("בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו", "להראות העמים והשרים את יופייה כי טובת מראה היא"). הסתירה בין רצונותיה של המלכה שמוצאה בבלי לבין רצונותיו של המלך פרסי, גרמה

לאחשוּרוֹשׁ לְצַמְצֵם אֶת הַחֹק הַגּוֹרֵף "לַעֲשׂוֹת כְּרִצּוֹן אִישׁ וְאִישׁ", לַעֲלֹם הַגְּבֵרִים בְּלִבָּד. הוּא שׁוֹלַח אֲגָרוֹת הַמְצוּוֹת "לְהִיּוֹת כָּל אִישׁ שׁוֹרֵר בְּבֵיתוֹ וּמְדַבֵּר כָּל־שׁוֹן עִמּוֹ", כְּלוֹמֵר רִצּוֹן הָאִישׁ יַעֲשֶׂה וְלֹא רִצּוֹן הָאִישֶׁה, וְכֵן כְּשֶׁבִנִּי הַזֶּה בָּאִים מֵעַמִּים שׁוֹנִים יִשְׁרָר רִצּוֹן הָאִישׁ עַל פְּנֵי רִצּוֹן אֲשֶׁתּוֹ, כְּלוֹמֵר הַבַּיִת יִדְבֵּר כָּל־שׁוֹן עִמּוֹ שֶׁל הָאִישׁ.

מֵרַדְכִי יוֹדֵעַ שֶׁהַדָּבָר הָרֵאשׁוֹן שִׁינְסָה אַחֲשׁוּרוֹשׁ לְגַלּוֹת הוּא אֶת עֵמָה וְאֶת מוֹלַדְתָּהּ, וְהוּא מְצוּוֶה עָלֶיהָ שְׁלֹא לְגַלּוֹת. ע"פ הַמְדַרְשׁ אַחֲשׁוּרוֹשׁ מְנַסֶּה בְּדַרְכִּים שׁוֹנוֹת וּמְשׁוֹנוֹת לְחַלֵּץ אֶת הַסּוּד. תַּחֲלִילָה עַל יְדֵי חִיבוּק דָּב - הוּא עוֹרֵךְ מִשְׁתָּה לְכַבּוּדָה וּמְזַמֵּן בְּשֵׁמָה אֶת הַצִּיּוֹר ("וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתָּה גְדוֹל אֶת מִשְׁתָּה אֲסֹתֵר"), הוּא מְבַטֵּל בְּשֵׁמָה מִיָּסִים ("וְהִנְחָה לְמַדְיֵנוֹת עֲשֶׂה"), הוּא נוֹתֵן בְּשֵׁמָה מִתְּנוּת לְשָׂרִים ("וַיִּתֵּן מִשְׁאֵת כִּיד הַמֶּלֶךְ") וְכֵן זֹאת כְּדִי שֶׁהַנְּתִיבָה הָאֵין-סוֹפִית שֶׁהוּא מְרַעִיף עָלֶיהָ תִּגְרוּם לָהּ לְהִיכְנַע וּלְגַלּוֹת. כְּשֶׁזֶה לֹא מְצַלִּיחַ לוֹ בְּטוֹב הוּא מְנַסֶּה בְּדֶרֶךְ הַפּוֹכָה. הוּא מְקַבֵּץ בְּתוֹלוֹת שְׁנִית כְּדִי לְהַפְעִיל עָלֶיהָ לְחַץ לְגַלּוֹת (ע"פ הַמְדַרְשׁ, זֶה עֲצָה שְׁנוֹתָן לוֹ מֵרַדְכִי עַל מִנֵּת לְגָרוֹם לְמֶלֶךְ לִיטוֹל מַלְכָה אַחֲרַת וּלְשַׁחֲרֵר אֶת אֲסֹתֵר מִמֶּנּוּ). רַש"י עַל הַמְּגִילָה מְבַאֵר שֶׁהַסּוּד כָּל-כֵּךְ יִקָּר בְּעֵינָיו וְהַעוֹבְדָה שֶׁהוּא אֵינּוּ נַחֲשָׁף גּוֹרֵמַת לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ לְהַרְחִיק אֶת אֲסֹתֵר ("וְאֵנִי לֹא נִקְרָאתִי לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים יוֹם") עַד כְּדִי כֵךְ שֶׁאֲסֹתֵר חוֹשֶׁשֶׁת שְׁלֹא יִגִּישׁ לָהּ הַמֶּלֶךְ אֶת שְׂרַבִּיט הַזֶּהָב וַיִּבְחַר בְּהַרְיָגָתָהּ.

מְכַל מְקוֹם, בְּאוֹפֵן כְּמַעַט אוֹבְסִסִּיבִי הוּא עֹמֵל לְזַהוֹת אֶת מוֹצֵאָה בְּלֹא הַצְּלַחָה. וַיֵּשׁ לְשֹׂאֵל, אֵיךְ מֶלֶךְ בְּעַל כּוֹחַ שְׁלִטוֹן כָּל כֵּךְ נִרְחַב לֹא מְצַלִּיחַ לְעַלּוֹת עַל הַסּוּד שְׁלֵה, רַש"י מְחַמֵּר אֶת הַשְּׂאֵלָה וְאוֹמֵר שֶׁמֵּן הַסְּתָם הֵיוּ בְּעַלֵּי לְשׁוֹן הָרַע בְּעַם יִשְׂרָאֵל בְּאוֹתָהּ תְּקוּפָה שֶׁהָרִי הֵם הֵיוּ עִם "מְפּוֹזֵר וּמְפּוֹרֵד", וּמֵן הַסְּתָם הַמֶּלֶךְ אַחֲשׁוּרוֹשׁ הִיא מְרַעִיף שֶׁפַּע מְמוֹנִי עַל כָּל מִי שִׁיחֲשׁוֹף אֶת הַסּוּד הַכְּמוֹס שְׁלֵה. אִם כֵּן, כִּיצַד זֶה לֹא נַחֲשָׁף הַסּוּד?

רַש"י (עַל עֵין יַעֲקֹב, מְסַכֵּת מְגִילָה) כּוֹתֵב כֵּךְ: "וְאִם תֹּאמַר: הֵיאֵךְ אַתָּה יִכּוֹל לֹמַר שְׁלֵה הִיא יוֹדֵעַ אַחֲשׁוּרוֹשׁ מֵאִיזוֹ אוֹמֵה הִיתָה, וְהַלּוֹא כְּמָה דְּלִטּוֹרִין הֵיוּ בְּיִשְׂרָאֵל שֶׁהֵיוּ אוֹמְרִים שֶׁהִיא יִשְׂרָאֵלִית? אֲלֵא בְּשִׁבִיל שֶׁהִיתָה נוֹשֵׂאת חֵן בְּעֵינָי כָּל רוֹאִיהָ וְהֵיוּ הָאוֹמוֹת מְתַגְרוֹת וְאוֹמְרוֹת: זֹאת מְשַׁפְּחֵתִי, וְזֹאת אוֹמַרְתָּ כְּמוֹ כֵּן, לְפִיכֵךְ לֹא הִיא לוֹ לְעַמּוּד עַל הַבִּירוֹר".

כְּלוֹמֵר רַש"י מְבַאֵר שֶׁאֵכֵן הֵיוּ דְּלִטּוֹרִים יְהוּדִים שֶׁחֲפְצוֹ לְהַסְגִּיר אֶת סוּדָה אֵךְ זֶה לֹא הִתְאַפְּשֵׁר לָהֶם. הַסִּיבָה לְכֵךְ נְעוּצָה בְּתִשׁוּבָה לְשֹׂאֵלָה, כִּיצַד זֶה מְצֵאָה אִישָׁה אַחַת חֵן בְּעֵינָי כּוֹלָם. הַמְדַרְשׁ אוֹמֵר שֶׁהַסִּיבָה לְכֵךְ הִיא ש"לְכָל אֶחָד וְאֶחָד נִדְמַתָּה לוֹ כְּאוֹמַתּוֹ".

לאסתר היתה תכונה מיוחדת שיש לה גם משמעות פנימית עמוקה. היא הכילה במראה שלו את היופי שיש במאה עשרים ושבע מדינות המלך. לא היה לה יופי שמייחד אומה מסוימת. היא היתה כלילת יופי, שכללה הכול. ההבנה הזו מתקשרת לשמה של אסתר: "הדסה היא אסתר". הגמרא מבארת: "אסתר לא ארוכה ולא קצרה היתה, אלא בינונית כהדסה". אסתר היתה בינונית. אנחנו מפרשים בטעות 'בינוניות' כפשרנות, כחולשה, אבל הבינוניות של אסתר היא מיצוע שיש בו את נקודת הטוב מהכול. ממש כשם שבני אדם טועים להגדיר מים פושרים כ'לא חמים ולא קרים', אף שלמען האמת הם גם קרים וגם חמים, כך אסתר היא בינונית כהדסה. ממוצעת מכל היופי המפוזר בעולם.

באופן עמוק, אסתר משקפת כאן את עם ישראל, שיחסו אל כלל העמים הוא כלב באיברים, כלומר מזרים דם לכל האיברים וקשור לכולם, כך אסתר מביאה לידי ביטוי את היופי שבכל העמים. תכונה שנמצאת אגב גם במרדכי, שהיה על פי חז"ל מיושבי הסנהדרין וידע שבעים לשון, כלומר הכיל את נקודת החוכמה והלשון של כל העמים (עובדה שסייעה לו ע"פ חז"ל לחשוף את תוכניותיהם של בגתן ותרש).

לאור העובדה שאסתר היתה בינונית, אנחנו מבינים כיצד נשאה חן בעיני כל רואיה, ומדוע כל אומה ראתה בה כבת אומתה. היא באמת הביאה לידי ביטוי חיצוני (שהוא כמובן סימן לזה הפנימי) את נקודת היופי של כל אומה באומות העולם. לכן כולם מזהים אותה, ובצדק מסוים, כאחת משלהם, ולכן היא נושאת חן בעיני כולם, כי נקודת היופי שלהם באה אצלה לידי ביטוי.

ע"פ רש"י זה גם מסביר מדוע המלשינים היהודיים לא גילו לאחשורוש את סודה, וליתר דיוק מדוע, כפי שמבאר רש"י, למרות שגילו לו את הסוד, בכל זאת לא נודעו עמה ומולדתה. לאחשורוש עצמו קשה לזהות מאיזה עם היא מפני שמראה כלול מן היופי של כל האומות. אם לא די בזה, מגיעות אל אחשורוש בזו אחר זו משלחות מכל אחת ממאה עשרים ושבע המדינות שבמלכותו, כשבפי כולן בשורה זהה. כל אחת מהמשלחות מנסה לשכנע את המלך שהמלכה שייכת לאומתם על פי המראה שלה, מתוך תקווה לזכות לקרבת המלך בהיות המלכה אחת מהם. אחרי שהוא שומע את העובדה הסותרת הזאת מאה עשרים ושבע פעמים, כמובן שאין לבו פתוח לשמוע את משלחת המלשינים היהודים שאומרת לו שאסתר יהודייה. את ה"סקופ" הזה הוא כבר שמע יותר מדי פעמים לאחרונה...

רבי שלמה אלקבץ מתמודד אחרת לגמרי עם השאלה כיצד זה לא גילה אחרוש את סודה של אסתר ע"י המלשינים היהודים. הוא לא מקבל את הנחת היסוד שהביאה את רש"י לשאול את השאלה. ר' שלמה אלקבץ מתפלא על רש"י: "ותמהני מרש"י ז"ל, היאך שכח יד משה רבנו עליו השלום בשליחותו הראשון, ורצפת ישעיה עליו השלום, וכתב 'ואם תאמר והיאך אתה יכול לומר שלא היה יודע אחרוש וכו' והלוא כמה דלטורין היו בישראל' והשיב כמודה שהיו אומרים, ולא שוה להם בעין גם כל האומות אומרות כן, ולא היה יכול לעמוד על הבירור". כלומר, ר' שלמה אלקבץ תמה על רש"י, שבעצמו פירש שידו של משה רבנו מצטרעת במעמד הסנה בשל אמירתו "והם לא יאמינו לי". כלומר זו היא צרעת על לשון הרע על ישראל. ואם כן, מדוע רש"י מניח כהנחה ברורה שהיו מלשינים מקרב עם ישראל, והרי הנחת יסוד זו עצמה היא אמירה שלילית כלפי ישראל?

על כן מציע ר' שלמה אלקבץ תפיסה הפוכה: "ואני אומר, זאת היתה להם, והיא שעמדה להם סיבת ההצלה, זכות שלא נמצא בהם דלטוריא. ומה גם בראותם אסתר שואלת יום כנגד יום 'יבוא המלך והמן', כנראה שרוצה להציל עצמה לבד, וכולם שמו יד לפה ולא גילו מסתוריה" (מנות הלוי ב, ט).

כלומר, ר' שלמה אלקבץ מציין עובדה פלאית - על אף היות עם ישראל מפוזר ומפורד מבחינה פיזית בין כל העמים, הוא נשאר מאוחד. איש אינו מסגיר את סודה של אסתר לאורך כל השנים מאז שנבחרה למלכה, ועל אף הידיעה שהמלך יהיה מוכן להרעיף כל טוב על מי שיגלה את הסוד, הם שותקים. לשיא מגיעים הדברים כשגזרת ההשמדה מרחפת באוויר, ואסתר נראית כמי ששכחה את זהותה ומזמינה למשתאות את שני הצוררים הגדולים, פעם אחר פעם, בכל זאת אינו חושד בה ואיש אינו מסגיר את סודה.

על פי ר' שלמה אלקבץ האחדות הפלאית הזאת בתנאים לא תנאים היא שאפשרה, בנגלה ובנסתר, את ההצלה של פורים.

ההבנה הנפלאה הזאת מתאימה לתפיסת העולם שמביא החפץ חיים בהקדמה לספרו שמירת הלשון לפיה כל גלות של עמנו נובעת מחילוקי לבבות, לשון הרע ושנאת חינם, ואילו גאולה נובעת מאחדות וחיבור פנימי.

על פי דרכו של ר' שלמה אלקבץ נקל גם להבין את מצוות הפורים, משלוחי המנות והמתנות לאביונים מייצרים אחדות שמשחזרת את אותה אחדות ונאמנות שבשלה זכינו לגאלה בימים ההם. אפילו מנהג התחפושות (שמוזכר גם ברמ"א בהלכות פורים) מטשטש את ההבדלים של כל ימות השנה על ידי מסכה שמונחת על כל הפן החיצוני שלנו ומחייבת להיפגש עם הפנים, ובפנים ניכרת עד מאוד נקודת האחדות.

פורים שמח!



מחצית השקל ופורים

פרק באהבת ישראל

הרב איתמר כהן

א. מצות תרומת מחצית השקל

תקנו חכמים לקרוא ארבע פרשיות: "שקלים", "זכור", "פרה" ו"החודש" בשבתות שבחודש אדר, את הראשונה שבהן "פרשת שקלים" תיקנו חכמים כדי להזכיר לכל אחד מישראל לתרום את מחצית השקל השנתית, אשר קונים בה את קורבנות הציבור. כיוון שמחודש ניסן צריכים להתחיל לקנות את הקורבנות מהתרומה החדשה, תקנו לקרוא חודש לפני כן את פרשת שקלים, כדי להזכיר לכל ישראל שיביאו את תרומתם. באחד באדר "משמיעין על השקלים"¹... "כי היכי דליתו שקלים למקדש"² ואף שכיום בית המקדש חרב ואין אנו זוכים להקריב קרבנות, אנו קוראים את פרשת "שקלים", זכר למקדש. כפי שכותב השולחן ערוך³:

"ראש חדש אדר הסמוך לניסן שחל להיות בשבת קורין פרשת שקלים, שהיא 'כי תשא' עד 'ועשית כיוור נחשת':"

"כי תשא את ראש בני ישראל ונתנו איש כופר נפשו לה' זה יתנו כל העבר על הפקדים מחצית השקל בשקל הקדש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה': כל העבר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'. העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם":

מלבד הצורך הטכני לדאוג לאמצעים כספיים לשם קניית קורבנות הציבור של השנה החדשה, מציינים חז"ל שיש במצוה זו של נתינת מחצית השקל רובד פנימי ניסתר, כמובא בפסיקתא:

אנו מוצאים במקומות הרבה שהקדוש ברוך הוא אמר למשה "שאו את ראש בני

1 שקלים א א.

2 מגילה כט א.

3 אורח חיים, תרפה, א.

ישראל", "כי תשא את ראש", ולמה כן? אלא אמר הקב"ה למשה: "משה, כל מה שאתה יכול לרומם את האומה הזו – **רוממה**".⁴

חז"ל מזהים במצוה יכולת לרומם ולהעלות את עם ישראל. כך גם נאמר בגמרא: אמר ר' אבהו: אמר משה לפני הקב"ה: "רבש"ע, במה תרום קרן ישראל? אמר לו: ב'כי תשא'.⁵

מלבד ההקשר לקורבנות המקדש, ראו חז"ל קשר מיוחד לעובדה שקריאת הפרשה קודמת לחג הפורים:

אמר ריש לקיש: גלוי וידוע לפי מי שאמר והיה העולם, שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקליו.⁶

כיצד באה לידי ביטוי רוממות עם ישראל על ידי מצות תרומת מחצית השקל? וכיצד היא מגנה מפני שקילת הכסף שניתנה על ידי המן לאחשוורש בתמורה לאישור ההשמדה של עם ישראל? נברר להלן.

ב. כי תראה חמור שונאך. בפרשת משפטים⁷, שבה חלה לרוב פרשת שקלים (בשנים שאינן מעוברות), מופיע הציווי הבא:

כי תראה חמור שונאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו.

במבט ראשון נראה שהתורה מצווה על היהודי להתגבר על שנאתו לרעהו וללכת לעזור לו כאשר הוא נמצא במצוקה, בכדי לא להגדיל את השנאה והמתח ביניהם. אלא שיש כאן סתירה. כיצד יתכן שיש ליהודי שונא?! הרי התורה⁸ עצמה אוסרת לשנוא את הזולת:

"לא תשנא את אחיך בלבבך..."

חז"ל במסכת פסחים⁹ מבררים את הענין:

4 פסיקתא רבתי, י.

5 בבא בתרא, ב.

6 מגילה יג, ע"ב.

7 שמות כג, ה.

8 ויקרא יט, יז.

9 פסחים קיג, ב.

“שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן: המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי”.

ביחס למקרה האחרון: “הרואה דבר ערווה בחברו ומעיד בו יחידי”, מבררת הגמרא במה מדובר:

“כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא” [טוביה חטא, ובא זיגוד והעיד יחידי על החטא של טוביה לפני רב פפא] “נגדיה לזיגוד” [היכה (רב פפא) את זיגוד] “אמר ליה: טוביה חטא וזיגוד מינגד?!” [אמר לו (זיגוד): טוביה חטא וזיגוד נענש?!] “אמר ליה: אין, דכתיב ‘לא יקום עד אחד באיש’ ואת לחודך אסדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה” [אמר לו (רב פפא): כן, שכתוב “לא יקום עד אחד באיש”, ואתה לבדך העדת בו, הוצאת לו סתם שם רע].

הגמרא מבינה שבמקרה ואדם ראה מעשה עבירה של חברו, אם הוא העד היחידי לדבר, אסור לו לגשת לבית הדין ולמסור עדות על מה שראה. מי שבכל זאת פונה לבית דין, הקב”ה שונאו ובמקרה של הגמרא רב פפא אף היכה אותו על כך.

במה חמור מעשהו של המוסר עדות שלילית על חברו גם כשהוא יודע שהוא עד יחיד? מדוע רב פפא הדיין היכה אותו? נראה להסביר זאת בדבריו של רב פפא עצמו: “שם רע בעלמא קא מפקת ביה”: בית דין לא מסוגל לעשות שום דבר עם העדות כיון שנאמרה כעדות יחיד, בעוד שבית דין פועל אך ורק על פי עדות הנאמרת על ידי שני עדים “על פי שניים עדים יקום דבר” - נוצר מצב אבסורדי שבמקום שתפקידו של הבית דין לצמצם ולטפל ברע, הוא נהפך למקום בו הרע והשלילה מתעצמים וגדלים על ידי חשיפת המקרה לכלל הציבור.

כיצד על אותו אדם לנהוג? ממשיכה הגמרא ואומרת¹⁰, למרות הכתוב “לא תשנא את אחיך בלבבך” במקרה הזה מותר ואולי אף חובה עליו לשנוא אותו:

“...אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: מותר לשנאתו, שנאמר: ‘כי תראה חמור שנאך רבך תחת משאו...’ רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לשנאתו, שנאמר: ‘יראת ה’ שנאת רע’”.

הגמרא מבינה שהציווי “לא תשנא את אחיך בלבבך” לא כולל את המקרה בו אתה רואה אותו עובר עבירה, כעד יחידי. במצב שכזה אף על פי שאסור לך לגשת ולספר

את המקרה בבית דין, מותר לך ואף מצווה לשנוא אותו.

מדוע מתירים לך (ויש המחייבים) לשנוא אותו?

נראה להסביר שגם במקום שאין באפשרותך להביא את חבריך לבית דין כדי שייטפל בהתנהגות השלילית שנחשפה, מתירה לך התורה להגן על עצמך מהשפעתו הרעה על ידי התרחקות ממנו, "שנאה" פירושה בהקשר זה: התרחקות, הסתייגות, לקיחת מרחק מאותו אדם.

אם כך מדוע מצווה אותך התורה להתקרב ולעזור לו במקרה וחמורו רובן תחת משאו? הרי התורה היא שהתירה לך ואף דרשה ממך לשנוא ולהתרחק ממנו? ולא רק זאת, חז"ל¹¹ מצווים אותנו להקדים ולסייע לאותו אדם גם במקום שישנם יהודים אחרים הזקוקים לעזרה יותר ממנו:

"אוהב לפרוק ושונא לטעון - מצוה בשונא, כדי לכופ את יצרו. ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא הא עדיף ליה אפילו הכי, כדי לכופ את יצרו עדיף".

הגמרא קובעת שבמקום ואדם אחר זקוק לעזרתך והמטען נימצא על בעל החיים שלו כך שבעזרתך לפרוק את המשא מעליו קיימת גם מצוות צער בעלי חיים, בכל זאת יש להקדים את העזרה לשונא. חז"ל מסבירים זאת: כדי לכופ את יצרו עדיף הדברים קשים, איזו כפיית ייצר יש כאן, הרי אנו התרנו לו ואף חייבנו אותו לשנוא ולהתרחק מאותו אדם?

התוספות¹² דנים בכך, ומתריצים:

"ויש לומר, כיון שהוא שונא, גם חברו שונא אותו, דכתיב 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר".

התוספות מחדשים שיש שני סוגי שנאות: שנאה אחת היא "שנאה שאינה גמורה" ואותה התירה התורה. ו"שנאה גמורה" האסורה מכל וכל, והחשש הוא שאם לא תעזור לחמור שונאך תגיע לידי שנאה גמורה.

מה ההבדל ביניהם? ניתן להסביר שהשנאה המותרת "שאינה גמורה" היא במסגרת מנגנון ההגנה שהתרנו לך לנקוט בכדי להימנע מהשפעה שלילית של אותו אדם

11 בבא מציעא לב, ב.

12 תוספות, פסחים ק"ג, בד"ה "שנאה".

כלפיק, מעבר לכך זו כבר שנאה תהומית שאינה קשורה לשום דבר, והיא אסורה בתכלית האיסור.

ג. בחינת הטוב הגנוז-שיטתו של בעל התניא

לאדמו"ר הזקן, בעל "התניא"¹³ הסבר שונה: לשיטתו שני רבדים בכל יהודי, רובד גלוי חיצוני, כיצד הוא מתנהג וכדו' ורובד פנימי עמוק, הנשמה האלוקית שבתוכו. השנאה המותרת היא רק שנאת המעשים הרעים, אך אסור לה לגלוש כלפי עומק פנימיותו האלוקית:

"ומה שאמרו בגמרא שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו. וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם, מצוה לאהבם גם כן ושתייהן הן אמת - **שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם, שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם, המחיה נפשם האלקית...**"

בעל התניא דורש אהבה ושנאה ביחד, שנאת הרע שהתגלתה באותו אדם מצד מעשיו, ועדיין המשך האהבה כלפי תוכן נשמתו שהוא ניצוץ אלוקי, על כן גם כלפי אותו אדם שחטא ישנו חיוב לעזור, כדי שהשנאה לא תגלוש לשנאה הכוללת את הרובד הפנימי שבאישיותו.

הסברו של בעל התניא מאיר את נושא מצוות תרומת מחצית השקל באור פנימי עמוק, כפי שנראה.

ד. במה תרום קרן ישראל

הסברנו לעיל שבכספי תרומת מחצית השקל שנאספו מעם ישראל השתמשו לקניית קורבנות הציבור למקדש. מדוע קבעה התורה מחצית שקל מכל אחד ואחד, מדוע לא שקל שלם? ובכלל, למה להגביל? שכל אחד יתן כמה שהוא רוצה, מי שיש בידו אפשרות יתרום הרבה שקלים ומי שקשה לו שאולי לא יתן כלל או אפילו פחות ממחצית השקל? נראה שהתורה מעוניינת שכל יהודי יתרום לקורבנות הציבור, ודווקא מחצית השקל. מדוע?

אחד ההסברים לכך נמצא בגמרא, במסכת מנחות¹⁴:

”תנו רבנן: אלן יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון [אלו הימים]¹⁵ שלא מתענים בהם ובמקצתם לא מספידים]: ... מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד [מראש חודש ניסן ועד שמיני בו נוסד (קרבו) התמיד], שהיו צדוקים אומרים: יחיד מתנדב ומביא תמיד”.

כידוע, אחת הקבוצות בבית שני היתה כת הצדוקים שכפרה בתורה שבעל פה, כנגדה עמדו חכמי ישראל אשר כונו הפרושים. אחת המחלוקות ביניהן נגעה לקרבן התמיד (שהוא קרבן ציבור) הצדוקים סברו שאדם פרטי יכול לתרום את קרבן התמיד בשביל כלל הציבור, לעומתם חכמי ישראל התנגדו לכך בצורה נחרצת, לדעת חכמים קורבן ציבור חייב לבוא רק מכספי מחצית השקל שנאספו מכל העם. היום בו הצליחו לבטל את השפעתם של הצדוקים ולקבוע שקורבן הציבור יתרום אך ורק מכספי תרומת מחצית השקל, נקבע כיום חג האסור בהספד ובתענית.

עד כדי כך היה הדבר עקרוני לחכמים? מדוע? מה ההבדל הגדול אם קורבן ציבור נתרם על ידי כל אחד, או מכספי תרומת מחצית השקל? הסבר עמוק לכך נמצא בכתבי הראי”ה¹⁶:

”ומה שרצו הצדוקים, שיחיד יהיה מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת מה שלא נמצא בכל עם ולשון. שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב ליחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הציבור כלפי [אצל] אומות העולם הוא בבחינת שותפים... אבל באמת לגבי ישראל ציבור ושותפין הם שני מושגים... ובשביל כך קורבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דווקא, שזהו עניין הקדושה של הכלל כולו...”

על פי הראי”ה המחלוקת בין חז”ל והצדוקים מבטאת מחלוקת עקרונית ביחס להגדרת עם ישראל. האם עם ישראל הוא אוסף של אנשים שהציבו לעצמם מטרה משותפת (שותפים), או שההגדרה של עם ישראל כעם מתחילה עוד לפני ההחלטה האישית של כל אחד, והיא נובעת מהקדושה הכללית שנמצאת בו (ציבור). אם

14 בבלי, מנחות סה, א.

15 בתקופת בית שני היו ימים שלא התענו ולא הספידו בהם מאחר שהתרחשו בהם כל מיני ניסים. הימים רשומים במגילת תענית.

16 משפט כהן, סימן קכד עמ' רעג.

אתה תופס את עם ישראל כאוסף של יחידים שכולם נרתמים מתוך בחירה לטובת המטרה המשותפת-אין שום בעיה שיבוא אדם ויתרום את כל קורבנות הציבור של אותה שנה. אבל אם אתה רוצה לבטא את הרעיון שבעם ישראל "הציבור" הוא תוכן פנימי אחד משותף לכולם, אתה חייב שלכולם יהיה חלק שווה בקורבנות הציבור. העובדה שהעשיר הכי גדול תורם רק חצי וגם העני תורם רק מחצית השקל מסמנת את העובדה שבשורש, במהות כל אחד מהם לא יכול לבטא שלמות בלעדי זולתו.

חז"ל מלמדים שלעם ישראל יש תוך רוחני פנימי, שהוא עוד קודם ל"אני" ו"אתה" שמתחברים, דבר זה מכונה "נשמת ישראל" או "כנסת ישראל". וכך מתאר זאת המדרש:¹⁷

אמר רבי עקיבא, **חיה אחת עומדת ברקיע, ושמה ישראל**, וחוקק על מצחה ישראל, עומדת באמצע הרקיע ואומרת, ברכו את ה' המבורך, וכל גדודי מעלה עונים ואומרים, ברוך ה' המבורך לעולם ועד.

"חיה אחת" פירושו מהות אחת, ענין אחד רוחני, וזהו על פי הרב מהות הציבוריות שבישראל. כשהצליחו חכמים להשריש את התפיסה הזו בסדרי עבודת המקדש קבעו על כך יום שמחה.

ה. נשמה אחת וגופות מחולקים

כעת מובנת האמירה של חז"ל: במה תרום קרן ישראל? ב'כי תשא'¹⁸. מצות מחצית השקל מגלה את יסוד המציאות הקדושה הפנימית שבכל אחד מישראל, קדושה עצמית שלא תלויה בהתנהגותו הבחירתית. היא גם מעצימה את יסוד הערבות ההדדית בעם ישראל, הערבות והקשר בין יהודי ליהודי אינם רק בגלל שיש ביניהם אינטרס משותף כזה או אחר, אלא כי באמת בעומק פנימיותם הם מאוחדים בנשמה אחת.

זהו המקור לדברי בעל "התניא": ההיתר לשנוא יהודי מוגבל אך ורק להתנהגות החיצונית, שורש נשמתו "ניצוץ אלוקי שבתוכו" לעולם נישאר בטהרתו, ובו הוא מחובר לרעהו בקשר בל ינתק, חלילה לשנוא אותו או להסתייג ממנו. בהמשך

17 בתי מדרשות חלק א, פרקי היכלות רבתי פרק לא אות ד.

18 בבא בתרא י, ב.

דבריו¹⁹ מנסח זאת בעל התניא בצורה מופלאה: "עם ישראל הם נשמה אחת וגופות מחולקים" מצד הגוף החיצוני נראה כביכול שכל יהודי נפרד מחברו, אך האמת היא שמצד הנשמה כול עם ישראל מאוחד ומחובר.

ו. הקדים שקליהם לשקליו

הקדמת שקלי מחצית השקל לגזירת המן הרשע הטוען: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" מבררת שגם אם כלפי חוץ נראה שעם ישראל הוא אוסף של יחידים, המאבד את חשיבותו כתוצאה מפיזורו בגלות. קיימת בו אחדות פנימית נצחית שאינה משתנה ואינה תלויה בשינויי המצבים השונים. כותב על כך הראי"ה²⁰:

"אומנם כל האומר ששקר בדה המן הרשע באומרו: 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד' אינו אלא טועה. באמת מפוזר ומפורד הוא העם האחד, אבל בכל זאת עם אחד הוא. ושמה תאמר איך יתכן שיהיו שני הפכים בנושא אחד: עם אחד מצד אחד ומפוזר ומפורד מצד שני? אל תתמה על החפץ, ישנם פלאים בעולם והעם הזה שכל עמידתו פלאים הוא מראה בהיותו את הפלא הזה, ובמהותו העצמית הרי הוא עם אחד למרות מה שהוא מפוזר ומפורד".

היכולת של מרדכי ל"כנוס את כל היהודים" גילתה למפרע, גם אם נראה כלפי חוץ שעם ישראל מפוזר וניפרד, במהותו הוא אחד. על כן הועילה מצות הקדמת השקלים – מצות איחוד העם לעם אחד – ושקלי ישראל דחו את שקלי המן שהתבססו על יסוד הפירוד והפיזור החיצוניים.

19 ש.ם.

20 מאמרי הראי"ה עמ' 155.