

נר
למועדים

פורים תשפ"ד



לזכר נשמת
מורינו ראש הישיבה
הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל
שעורר בנו חשיבות לימוד התורה ביום הפורים

Rabbi and Mrs. Yehoshua Sopher

לזכר נשמת
הרב צבי בן דוד ווילנר זצ"ל
מוקדש ע"י תלמידיו

לזכר נשמת
הרב חיים בן מאיר ברגר ז"ל
מוקדש ע"י משפחתו

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל
פורים תשפ"ד

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

- 2..... בדיון כתבי הקודש של מגילת אסתר
4..... להודיע שכל קויד לא יבושו

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

- 6..... עמלק - זלזול בכל דבר שבקדושה

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

- 8..... מורכבי מן התורה מניין

הרב אפרים זלמן הלוי איזנברג זצ"ל

- 9..... מלחמת עמלק ונס פורים

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

- 11..... בענין קריאת המגילה ופרשת זכור במנין

הרב חיים גדליה קסמן שליט"א

- 14..... טעם קריאת פרשת שקלים

❦ ❦ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❦ ❦

הרב אדם יהודה פיוזלי

- 31..... גדול תלמוד תורה יותר מהצללת נפשות

הרב בנימין ראסקאם

- 34..... פורים נקרא על שם יום הכפורים

הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ

- 36..... בענין פורים בשנה מעוברת

הרב דוד רפאל ווישנעווסקי

- 38..... שונא מתנות יחיה במשלוח מנות

הרב שמעון קרסנר שליט"א

- 17..... מצות מחיית עמלק ומלחמת שאול בעמלק

הרב עזריאל חופטמן

- 21..... בענין הדור קבלוה בימי אחשורוש

הרב אבא שמחה הלוי קרול

- 24..... כפיית ההר כגיגית ומצות שתיית יין בפורים

הרב ישראל דוד רובין

- 28..... קיימו למעלה מה שקיבלו למטה

הרב יוסף יפרח

- 29..... בגדר ברכת הרב את ריבנו

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בדין כתבי הקודש של מגילת אסתר

של תורה, ומה שנהגו לקרות בלא פיסוק משום דנקראת אגרת ודרך אגרת להיות ללא פיסוק וכו' עכ"ל.

וכוונת המנות הלוי להקשות שהרי עזרא לא חידש את פיסוק הפסוקים, אלא כך נתקבל ע"י הלכה למשה מסיני שיש לפסוק הפסוקים של כתבי הקודש, אלא ששכחום וחזרו ויסדום כדאמרינן בפ"ק דמגילה (דף ג.). ומכיון שמגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש, א"כ דבר פשוט הוא שנאמרה ברוח הקודש ביחד עם פיסוק הפסוקים והטעמים וכל הדינים של כתבי הקודש, וא"כ אין בזה נתינת טעם למנהג שלא להפסיק הפסוקים בקריאת המגילה.

דברי הגרי"ז שיש שני דינים בכתיבת המגילה

ג) ונראה ליישב את דברי האבן עזרא על פי מה שיסד לן מרן הגרי"ז (בספרו על הרמב"ם הל' מגילה פ"ב ה"ט), דשתי דינים שונים יש בכתיבת המגילה, חדא דהיא מכלל כתבי הקודש וכשאר הכתובים, ועוד דיש בה דין מיוחד של כתיבת המגילה בשביל מצות קריאתה, ובזה נאמרו דינים מיוחדים שאינם שייכים בשאר כתבי הקודש, כגון דנקראת ספר ונקראת אגרת וכו'. ועוד כתב שם לחדש, דאין שתי דינים אלו תלויים אהדדי כלל, דהיינו דאפילו היכא דלא חל במגילה דין של "כתבי הקודש" משום שלא קיים את כל התנאים של כתבי הקודש, מ"מ שפיר אפשר לצאת ידי קריאת המגילה במגילה זו, ובלבד שיקיים את הדינים המיוחדים של כתיבת המגילה למצות קריאתה. והוא הדין לאידך גיסא, דלא צריך לדינים המיוחדים של כתיבת המגילה כדי שתחול עליה דין של "כתבי הקודש".

יישוב הגרי"ז על הפתירה ברש"י אם מגילת אסתר נכתבה בארץ ישראל

ד) ולפי זה כתב הגרי"ז דיש ליישב את דברי רש"י שלא יהיו סותרים זה את זה. דאיתא בבבא בתרא (דף טו.) אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר וכו'. וברש"י שם (ד"ה כתבו יחזקאל) כתב וז"ל, ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו אם לא מפני שלא נתנה נבואה להכתב בחוצה לארץ וכתבום אלו לאחר שבאו לארץ וכו' וכן מגילת אסתר, עכ"ל. הרי דס"ל לרש"י דמגילת אסתר נכתבה ע"י אנשי כנסת הגדולה לאחר שבאו לארץ ישראל. ואילו בפירושו למגילה (ט, כ) על הפסוק "ויכתוב מרדכי" כתב רש"י

דברי האבן עזרא שאין להפסיק בין הפסוקים בקריאת המגילה

א) כתב הטור (או"ח סימן תר"צ) וז"ל, לר' נתן ז"ל הקורא מגילת אסתר בקהל צריך לסדרה כאחד מפני שהיא אגרת, אבל בנשימה אחת אין צריך אלא עשרת בני המן ועשרת בלבד, עכ"ל. דהיינו דס"ל לר' נתן שיש מנהג שלא להפסיק בין הפסוקים בשעת קריאת המגילה.

ובבית יוסף שם (ד"ה לרבי נתן) הביא בשם שבולי הלקט (סימן קצ"ח) שהמקור למנהג זה מדברי האבן עזרא על הפסוק "להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה" (אסתר ט, כז) דכתב וז"ל, בעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים ולא היה אלא אחר שנים רבות, צוו חז"ל שלא יפסיק הקורא בסוף הפסוק, עכ"ל.

הרי דסבירא ליה לאבן עזרא דיש תקנה מיוחדת שלא לקרוא את המגילה על ידי פיסוק הפסוקים שבידינו, אלא לקרוא את כל המגילה כענין אחד. והטעם הוא, שעזרא הסופר הוא זה שתיקן את פיסוק הפסוקים, והמגילה הרי כבר נכתבה קודם זמנו, וא"כ ציוו חז"ל שיש לקרוא את המגילה ללא פיסוק הפסוקים כמו שהיה בשעת התקנה של קריאת המגילה.

תמיהת המנות הלוי על האבן עזרא שפיסוק הפסוקים הוא הלכה למשה מסיני

ב) אולם יעויין בספר מנות הלוי (על הפסוק הנ"ל) שהביא את דברי האבן עזרא ותמה עליהם וז"ל, ואין לשמוע להראב"ע שכתב ככתבם הטעם שתקרא המגילה, ובעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים ולא היה אלא אחר שנים רבות, צוו חז"ל שלא יפסיק הקורא בסוף הפסוק, ע"כ. ודבריו תמוהים, שאם צוו חז"ל שלא יפסיק הקורא בסוף הפסוק, מה לו לעזרא להפסיק, ואין ספק שקריאת המגילה בזמן עזרא כקריאתה בזמן תקונה, וכקריאתה היום הזה, ולמה יפסיק ללא תועלת. ושורש הדבר הוא טעות מפורסם והכחשת קבלת רז"ל הקדושים, ואנו לא נטה ימין ושמאל מדבריהם אשר קבלו דפסוק הפסוקים נמי הלכה למשה מסיני וכדאמרינן בגמרא ועיקרו בנדרים פ"ד ובפ"ק דמגילה מוקמינן שכחום וחזרו ויסדום, והשכל יורה דכיון דברוח הקודש נאמרה, ודאי נאמרה בפסוק זה ובפסוקי טעמים ובמסורת ומקרא סופרים ועטור סופרים וקרין ולא כתיבן וכתיבן ולא קרין כאמתתה

שיטת הקסת הסופר שאף אם אשה פסולה לכתוב ספר תורה יכולה לכתוב מגילת אסתר

ו) והנה יעוין בקסת הסופר (בלשכת הסופר סימן כ"ח ס"ק ז') שמביא ראייה מהא דכתיב (אסתר ט, כט) "ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף" שאע"פ שאשה פסולה לכתוב ספר תורה (כמבואר בשו"ע יו"ד סימן רפ"א סעיף ג') מכל מקום אשה כשרה לכתוב את מגילת אסתר, שהרי אסתר המלכה כתבה את המגילה [ועיין במס' מגילה (דף יט.) שהגמ' מביא ראייה מפסוק זה שמגילה צריכה קלף ודיו, ומוכח שכוונת הפסוק שהמגילה שכתבה אסתר המלכה היתה כשירה למצות קריאת המגילה].

**ביאור הגרי"ז בדעת הרמב"ם
שמגילת אסתר אינה צריכה עיבוד לשמה**

ז) ונראה לדחות את ראיית הקסת הסופר בהקדם מה שביאר הגרי"ז בהמשך דבריו. דהנה לענין ספר תורה קיימא לן שהעור צריכה עיבוד לשמה (כמבואר בורה דעה סימן רע"א סעיף א'), אבל הרמב"ם פסק (הלכות מגילה פ"ב ה"ט) שמגילת אסתר אינו דומה לספר תורה בזה ואינה צריכה עיבוד לשמה. רבינו תם (מובא בטור סימן תרצ"א) חולק על הרמב"ם וס"ל שמגילה צריכה עיבוד לשמה, וטעמו משום דכיון דנקראת ספר נותנים לה כל דיני ס"ת. ודברי הרמב"ם צריכים ביאור מה יענה לדברי ר"ת שכיון שהמגילה נקראת ספר תהא צריכה עיבוד לשמה כמו ספר תורה.

והגרי"ז ביאר בדעת הרמב"ם על פי יסודו שמגילה כשרה אף אם אין לה את הדינים של כתבי הקודש, ולפי זה יש לומר שבאמת מגילה כשרה גם בלי עיבוד לשמה כיון שמגילה אינה צריכה להתקדש בקדושת כתבי הקודש, ומאי דילפינן מ"ספר" שמגילה דינה כספר תורה הוא רק לענין הדינים של כתיבת ספר תורה, אבל הדין של עיבוד לשמה הוא דין בקדושת ספר תורה שזה הוא מה שצריך לחול עליו דין כתבי הקודש, ובזה אין דינו כס"ת, עכת"ד הגרי"ז.

**לדעת ר"ת שמגילה צריכה עיבוד לשמה
צריכה ג"כ כל הדינים של כתבי הקודש**

ח) ובדעת רבינו תם שחולק על הרמב"ם נראה לומר דס"ל שאע"פ שבודאי לא היה למגילה דין של כתבי הקודש בזמן מרדכי ואסתר, אבל אחר שאנכה"ג קבעו שמגילת אסתר תהיה בכלל כתבי הקודש ס"ל לרבינו תם ששוב אי אפשר לצאת במגילת אסתר שאין לה את כל הדינים של כתבי הקודש. ולפי זה אין מקום לחלק בין דיני ס"ת התלויים בכתבתה ודיני ספר תורה התלויים בקדושתה, וממילא ס"ל

ו"ל, היא המגילה הזאת כמות שהיא עכ"ל, הרי דס"ל לרש"י דמרדכי כתב את המגילה בעודו בחו"ל, ולכאורה סותר למה שכתב במס' בבא בתרא.

אולם לפי מה שנתבאר מיושב היטב, דהסוגיא בבבא בתרא איירי בדין כתבי הקודש של המגילה, וזה באמת נעשה ע"י אנשי כנסת הגדולה לאחר שבאו לארץ ישראל וכתבוה ברוח הקודש, שהרי לגבי דין כתבי הקודש קי"ל דלא נתנה נבואה להכתב בחו"ל. אבל מש"כ רש"י בפירושו למגילה שמרדכי כתב את המגילה בחו"ל לא איירי בדין כתבי הקודש של המגילה, שהרי באמת לא חל ביה דין כתבי הקודש עד שבאו לארץ ישראל, אלא דשם מדובר בדין כתיבת המגילה בשביל מצות קריאתה, וזה נעשה מיד בשעת תקנת קריאת המגילה ע"י מרדכי עכת"ד הגרי"ז.

יישוב דברי האבן עזרא ע"פ דברי הגרי"ז

ה) ואשר לפי"ז י"ל דאין כוונת האבן עזרא דעזרא חידש מעצמו את פיסוק הפסוקים, שהרי דין פיסוק הפסוקים של כתבי הקודש הוא מהלכה למשה מסיני, וכל כתבי הקודש נכתבו ברוח הקודש ביחד עם פיסוק הפסוקים וכמו שכתב המנות הלוי. אלא דמגילת אסתר שאני, דלפי מה שנתבאר מתוך דברי הגרי"ז יוצא דבתחילת התקנה של קריאת המגילה באמת לא היה לה דין של "כתבי הקודש", אלא דכל דין כתיבתה היתה רק בשביל מצות הקריאה, ואע"פ שעדיין לא חל עליה דין של כתבי הקודש. ולפי"ז נמצא דבשעת התקנה של קריאת המגילה, לא היה בה דין של פיסוק פסוקים כלל, דכל הך דינא דפיסוק הפסוקים הוא דין ב"כתבי הקודש", ומכיון שעדיין לא חל ביה דין כתבי הקודש ממילא לא היה בקריאת המגילה דין של פיסוק הפסוקים. ורק אח"כ כשעלה עזרא לארץ ישראל, וקבע ברוח הקודש שמגילת אסתר תכלל בכתבי הקודש, ממילא חל עליה דין של פיסוק פסוקים כמו בכל כתבי הקודש. וממילא י"ל דאין כוונת האבן עזרא דעזרא תיקן את פיסוק הפסוקים, אלא דעזרא שהיה מאנשי כנסת הגדולה תיקן דמגילת אסתר נכללת בכתבי הקודש, וממילא חל בה דין של פיסוק הפסוקים וכמו שנתבאר. ומכיון שבעיקר דין קריאתה לא נאמר כלל דין של פיסוק הפסוקים, שהרי עדיין לא היה בה דין של כתבי הקודש, ממילא ס"ל לאבן עזרא דגם היום יש מנהג שלא לפסוק הפסוקים, שהרי דין קריאת המגילה לא תלי כלל בדין כתבי הקודש וכמו שייסד הגרי"ז.

במגילה שאין לה את כל הדינים של כתבי הקודש, אמנם אנן קיימא לן כרבינו תם.]

ביאור דברי הלקט יושר במה שמחלק בין מגילה שכתובה בפני עצמה ובין מגילה הכתובה בין הכתובים

(ו) ולפי דברי הגרי"ז הנ"ל יש ליישב גם כן את דברי הלקט יושר שכ' (חלק אורח חיים עמוד קנ"ה) וז"ל, במגילה הכתובה בין הכתובים ועשויה בגליונות, בעיני עבודה לשמה איש בריש דפא ועשרת בסופה, ואריח ע"ג אריח וכן לבינה עכ"ל. ומשמע מדבריו שההלכה של עיבוד לשמה וההלכות של הכתיבה המיוחדת של עשרת בני המן שייכים רק במגילה שכתובה בגלילה עם שאר כתבי הקודש, אבל מגילה הכתובה בפני עצמה אינה טעונה עיבוד לשמה והכתיבה המיוחדת של עשרת בני המן. וצריך ביאור מאיזה טעם נאמר דלא שייכים דינים הללו אלא במגילה הכתובה בין הכתובים.

אולם לפי דברי הגרי"ז יש לומר שהלקט יושר ס"ל כשיטת הרמב"ם שלמצות קריאת המגילה אין צריך לקרות במגילה שיש לה את הדינים של כתבי הקודש, אלא שאם כתובה בין שאר כתבי הקודש בתורת כתבי הקודש אז ס"ל ללקט היושר שטעונה כל הדינים של כתבי הקודש. ומטעם זה כתב שרק אם כתובה בין הכתובים טעונה עיבוד לשמה והכתיבה המיוחדת של עשרת בני המן, אבל אם היא כתובה בפני עצמה שלא בתורת כתבי הקודש אלא בתורת כתיבה של מצות קריאת המגילה אז כשרה אפילו אם אין לה את כל הדינים של כתבי הקודש.

לרבינו תם שמגילה שוה לספר תורה שהיא פסולה אם העור אינו מעובד לשמה.

והנה אנן קיימא לן כרבינו תם, ולכן לדידן אין מגילה כשרה אא"כ יש לה את כל הדינים של ספר תורה דהיינו שיהיה לו כל מה שצריך לחול עליו שם "כתבי הקודש".

דחיית ראיית הקסת הסופר

(ט) ולפי זה יש להשיב על דברי הקסת הסופר, שכבר הבאנו שהקסת הסופר מביא ראייה מהא דכתיב "ותכתב אסתר המלכה" שאשה כשרה לכתוב את המגילה. אמנם לפי מה שבארנו אין מזה ראייה לדידן, שהרי אנן קיימא לן כדעת רבינו תם שחולק על הרמב"ם וס"ל שנותנים למגילה את כל הדינים של ספר תורה [ולכן ס"ל שמגילה צריכה עיבוד לשמה], וכבר כתבנו שהביאור בזה הוא שאע"פ שלא היה למגילה דין של כתבי הקודש בזמן מרדכי ואסתר, אבל אחר שאנכה"ג קבעו שמגילת אסתר תהיה בכלל כתבי הקודש ס"ל לרבינו תם ששוב אי אפשר לצאת במגילת אסתר שאין לה את הדינים של כתבי הקודש. ולפי זה יש לומר שמה שאסתר היתה כשרה לכתוב את המגילה היתה רק לפני שקבעו שמגילת אסתר תהיה בכלל כתבי הקודש, אבל אחר שקבעו שהיא מכלל כתבי הקודש שוב תהיה אשה פסולה לכתוב את המגילה כמו שהיא פסולה לכתוב ספר תורה. [אבל בדעת הרמב"ם צדקו דברי הקסת הסופר שיש להביא ראייה מדברי הפסוק הנ"ל שאשה כשירה שהרי לדעת הרמב"ם גם עכשיו יוצאים



להודיע שכל קוץ לא יבושו

ואולי יש לבאר, שמעלת יום הפורים הוא מצד שיש ב' בחינות לעבודת היום של פורים, דהיינו שיש בחינה של עבודה בין אדם לחבירו וגם עבודה בין אדם למקום. העבודה שבין אדם לחבירו הוא ידוע, שיש מצוה של משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. אמנם יש גם כן עבודה שבין אדם למקום, וזהו העבודה של "פרסומי ניסא". אבל ביום הכפורים יש בה רק עבודה שבין אדם למקום, ואין בה עבודה

ידוע מה שמובא בספה"ק בשם האריז"ל שהפירוש של "יום הכפורים" הוא שהוא כמו פורים. ומבואר מזה שמעלת קדושת פורים היא גדולה מיום הכפורים, שכיון שקדושת יוה"כ נתלה בפורים אם כן על כרחך שקדושת פורים היא יתירה מיוה"כ. וצריך ביאור, איך שייך לומר כן, שהרי ידוע מעלת קדושתו של יום הכפורים, ובמה גדול כחו של פורים שיהיה גדול במעלה מיום הכפורים.

ויש להוסיף בזה דאיתא במס' מגילה (דף ה:) וז"ל הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו, דמעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב", ולבסוף כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב עכ"ל. ומבואר מדברי הגמ' שהיהודים לא רצו לקבל על עצמן איסור מלאכה בפורים ולכן פורים לא נקרא "יום טוב" כיון שאינו יום של איסור מלאכה. ולכאורה קשה, שהרי פורים היתה זמן של קבלת התורה מאהבה ואיך לא רצו לקבל על עצמן את יום הפורים להיות יום טוב עם איסור מלאכה.

והשפת אמת¹ ביאר בזה שבכל שבת ויום טוב עושים הבדלה בסופה להבדיל בין הקודש ובין החול, ואם פורים יהיה יום טוב היו צריכים לעשות הבדלה בסופה, ומטעם זה לא קבלו עליהם את יום הפורים להיות יום טוב כדי שלא יצטרכו לעשות הבדלה. ולדרכינו הביאור בזה הוא שהשגתינו בהקב"ה הוא ביתר שאת בשבת ויום טוב, שהרי הם ימים של קדושה והם בעצם מובדלים משאר ימים, ולכן צריכים לעשות הבדלה בסופה כדי להבדיל בין הקודש ובין החול. אבל התכלית של פורים אינו להיות יום לעצמו, אלא להיפך, שכל התכלית של פורים הוא להבין שבכל הזמנים הקב"ה נמצא ומשגיח עלינו ומוכן לענות לתפלותינו, ומזה נוכל ליקח מוסר השכל לכל השנה, ולכן פורים מוכרח להיות יום חול ולא יום קדוש כדי שלא יהיה נבדל משאר ימות השנה. וכבר בארנו שכל זה נכלל בדברי הפיוט "להודיע שכל קוויך לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך", שביום הפורים מפרסמים ידיעה זו, ויאיר לנו את החשך במשך כל השנה.

שבין אדם לחבירו כלל. ומטעם זה מעלת קדושתו של יום הפורים היא יתירה מיוה"כ.

אלא שצריך ביאור, שאע"פ שבודאי אנו מפרסמים את הנס על ידי קריאת המגילה מכל מקום איך זה מרומם מעלת יום הפורים להיות למעלה מקדושתו של יום הכפורים.

אמנם עומק מעלת פרסומי ניסא יתבאר בדברי הרמב"ם שכתב (סוף מגין המצוות שבתחילת ספר היד החזקה) וז"ל שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שהעבודה של "פרסומי ניסא" הוא שנדע שהקב"ה משגיח תמיד עלינו, ובודאי יענה לתפלותינו כשנתפלל אליו. ומטו משמיה של הגרי"ז שדברי הרמב"ם באמת מפורשים בפיוט "שושנת יעקב" שאנו אומרים "תשועתם היית לנצח וכו' להודיע שכל קוויך לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך". ומבואר מדברי הפייטן שהתכלית של הישועה של פורים הוא להודיע ולפרסם שאם מקוים אל ה' ומצפים לישועתו בודאי יענה לתפלותינו וכמו שביאר הרמב"ם.

ובזה מובן איך מצות פרסומי ניסא מרומם את יום הפורים להיות למעלה מקדושת יוה"כ, שבאמת עבודה גדולה היא להגיע לידיעה זו שהקב"ה מוכן לענות לתפלותינו "בכל קראנו אליו".



1 עיין בספר ליקוטי יהודה בענין פורים עמוד ע' שמביא זה בשם השפת אמת. וכ"כ בספר אמרי אמת (ספר בראשית עמ' 190).

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

עמלק – זלזול בכל דבר שבקדושה

זלזול בזה, ואף גרם קרירות בלבם של כל האומות על ידי החוצפה שלו.

ונראה להוסיף ולהתבונן בעומק הזלזול שלהם, שהנה בכל זאת יש לעיין למה עשו כן, שאע"פ שזלזלו בעצם גדולת הבורא, מ"מ לא מובן היאך לא חששו לטובת עצמם ולא נזהרו מלהיכוות ע"י ישראל.

ונראה שהביאור בזה הוא כמו שכתבנו בעוד יוסף חי (פרשת וארא ט, כ-כא) בשם הסטייפלר זצ"ל שהקשה (בספרו ברכת פרץ) על מה שכתוב שם במכת ברד 'ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזוב את עבדיו ואת מקנהו בשדה', דמה ענין דבר זה אל יראת שמים, הרי כיון שכבר ראו שש פעמים שדברי משה רבינו שאמר בשם ה' נתקיימו במלואם, היה להם לחוס על ממונם ולהכניס מקניהם ועבדיהם בטירחה מועטת. וביאר הסטייפלר שאנשים אלו לא רצו לקבל מרות מה', ולכן לא היו יכולים להכניס מקניהם כיון שע"י זה הם מכירים ומודים בשליטת ה', ולכן אע"פ שעל פי שכל היה ברור ופשוט שיפסידו ממונן, מ"מ הרצון שלהם לכפור בה' ובשליטתו גרם להם שלא לשים לב לזה.

וכן הוא ביאור הדבר כאן, שכיון שעמלק היו מזלזלים בכל דבר רוחני, לא מנעו עצמם מלהראות זלזול ע"י שילחמו עם ישראל, ואע"פ שהיו יודעים שיכוו ע"י זה מאחר שעשה ה' לישראל כל כך הרבה ניסים, וכמו שאכן כך היה שישראל נצחום במלחמה, מ"מ כיון שדרך החיים שלהם היה כנגד רוחניות לא רצו להתבונן על מה שהם עושים.

וע"פ זה ביאר השפתי חיים את הענין של מדה כנגד מדה במה שישראל נענשו על שרפו ידיהם מן התורה ע"י מלחמת עמלק, שרפיון ידים בתורה הוא זלזול בתורה, והראה להם ה' יתברך שאם אינם מחשיבים את התורה הרי הם נמסרים בידי מי שמזלזלים בכל דבר שבקדושה.

ויסוד זה, שרפיון מעסק התורה שורשו בזלזול, מתבאר גם מדברי הגמ' בפרק חלק (סנהדרין צט.) שדרשו שם את הפסוק 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש הוא עוונה בה' (במדבר טו, לא) וז"ל הגמ', כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר זה המפר ברית כשר, הכרת תכרת הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא. מכאן אמר רבי אלעזר המודעי המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות

איתא בסוף פרשת בשלח, ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים (יז, ח). וכתב רש"י וז"ל, אין רפידים אלא שרפו ידיהם מן התורה, ולפיכך עמלק בא עליהם (תנחומא שם כ"ה). והקשה השפתי חיים (מועדים ח"ב עמודים קסה - קעב) מה הקשר בין מה שרפו ידיהם מן התורה למלחמת עמלק, והיאך יש במלחמת עמלק מדה כנגד מדה לענין זה של רפיון בלימוד התורה.

עוד העיר דהנה נצטוונו למחות את זכר עמלק, ואע"פ שמצוה כעין זו נאמרה בכל ז' אומות שגרו בארץ כנען, מ"מ מצות מחיית עמלק עולה על מצות מחיית ז' עממין, שעמלק צריכין לרדוף אותם בכל מקום שהם, ולמחותם מתחת השמים ולא רק מארץ ישראל, משא"כ ז' עממין. וצ"ב מהי החומרא המיוחדת בעמלק שכך נשתנו משאר אומות.

עוד הוסיף, שאין לחשוב שמצוה זו אינה נוגעת אלינו בזמן הזה כיון שאין אנו יודעים מי הוא בן עמלק מאחר שבלבל סנחריב מלך אשור כל הארצות (כדאיתא ביומא נד.), שא"כ נמצא שכל הזכירה היא רק בשביל הזמן שיבא מלך המשיח ויברר לנו מי הם עמלק, אבל מה הלימוד בזמן שאנו קוראים הקריאה שבו אנו זוכרים מצות מחיית עמלק, ועל כרחך שאנו מצוים גם עכשיו לשנוא את עמלק ולהוקיע אותם, ועל כן צריכים אנו ללמוד ולהבין את יסוד כח הרע של עמלק שאנו מצוים לשנוא ולמחות.

וביאר השפתי חיים שחומרתה של קליפת עמלק היא זלזול, שזלזלו בכל דבר שבקדושה, ואפילו באותם הדברים שמרוממים בעיני העולם, וכמו שדרשו חז"ל (תנחומא פרשת כי תצא פ"ט, והביאו רש"י בדברים כה, יח ד"ה 'אשר קרן בדרך'), וז"ל אמר רבי חוניה משל למה הדבר דומה, לאמבטי רותחת שלא היתה בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד וקפץ לתוכה, אע"פ שנכוה הקרה לפני אחרים, אף כאן כיון שיצאו ישראל ממצרים וקרע הקב"ה את הים לפנייהם ונשתקעו המצרים לתוכו, נפל פחדן על כל האומות שנאמר אז נבהלו אלופי אדום וגו', כיון שבא עמלק ונזדוג להם, אע"פ שנטל את שלו מתחת ידן, הקרן לפני אומות העולם, עכ"ל המדרש.

מבואר שאע"פ שכל האומות ראו והכירו את גדלותו של הבורא ואת השגחתו על בניו, עמלק לא התפעל מזה אלא

השוה לכולם הוא שהוא זלזול בלומדי התורה שזהו זלזול בתורה.

ועיי"ש עוד לעיל בסוגיא (טז). שמנו עוד כמה דברים שהם בכלל הפסוק 'כי דבר ה' בזה' וז"ל הגמ', תניא היה רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא דבר ה' בזה, רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה, ר' נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו' רבי יהושע בן קרח אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזרע ואינו קוצר, רבי יהושע אומר כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת, עכ"ל הגמ'. והביא השפתי חיים בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל ש'כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק' לא נאמר רק על מי שאינו לומד בכמות הזמן כפי יכולתו אלא גם על איכות הלימוד, כלומר כל אדם שאינו מתאמץ דיו לרדת לעומקה של תורה.

והנה בכל אלו נתחדשה בחינה נוספת של מה שנקרא בזיון, שהרי מי שדורש דרשות של דופי ומבזה ת"ח וכו' הוא מבזה ומשפיל ממש את התורה, אבל הלומד תורה ואינו מלמדה לאחרים וכל שאפשר לו לעסוק בתורה וכו' לכאורה אינם מזלזלים בהדיא בתורה, ואעפ"כ אמרו חז"ל שהם בכלל 'דבר ה' בזה', ולא אמרו רק שאינם מחשיבים את התורה. ומבואר מזה שמי שאינו מחשיב ומעריך את התורה כראוי, הרי זה בזיון לתורה! ולכן בני ישראל שרפו ידיהם מן בתורה וזלזלו בה במה שלא החשיבו אותה כפי ערכה, נענשו ע"י עמלק שענינם הוא זלזול ובזיון לכל דבר שבקדושה.

והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה והמלביין פני חבירו ברבים אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא, ע"כ לשון הגמ'.

ומה נקרא 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה', איתא שם במשך הגמ' (טז): כמה דעות בזה, ולחד מ"ד הכוונה היא למי שדורש דרשות של דופי, והיינו שמלגלג על התורה ודורשה בדרך בזיון כמו שפירש רש"י שם, וזהו 'כי דבר ה' בזה', שמבזה את התורה שהיא דבר ה'. [ובדומה לזה מצינו עוד לקמן שם בגמ' (קא.) ז"ל, ת"ר הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבונו של עולם עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים, עכ"ל הגמ'. ועיי"ש שפ"י רש"י ז"ל, הקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו - במיסב על יינו עושה שחיקותיו בדברי תורה וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה, עכ"ל. ועל דבר זה התורה חוגרת שק ואומרת 'עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים'. ומבואר מזה שאם משתמשים בתורה בחוסר כבוד לומר דברי דרוש שאינם אמת כדי לשמח אנשים, זה נחשב בזיון התורה. ולפי זה היה נראה שמה שאומרים 'פורים תורה' אסור לעשות כן, שהרי דורשים את התורה שלא כפי האמת כדי להרבות שמחת פורים, וצ"ע.]

ואיכא מ"ד שם בגמ' (טז): שהמגלה פנים בתורה זה המבזה ת"ח, וי"א המבזה חבירו בפני ת"ח, וי"א שזהו מי שאומר מאי אהנו ליה רבנן, לדידהו קרו לדידהו תנו, ע"ש. והצד



הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

מרדכי מן התורה מנין

אסתר, וההשתדלות של מרדכי ואסתר, זכו להנצל מגזירת המן, ומזה נבעה קדושת היו"ט של פורים. ועפ"י הנ"ל י"ל שנס פורים היה בבחינת עבודתן מחנכת, ע"י מעשינו למטה, ולא בבחינת משיחתן מקדשתן שהכל בא מלמעלה.

והנה ענין תרגום אונקלוס נראה שהוא ענין הקדושה שבאה מצדינו, דהא לשון ארמית אין בו קדושה בעצם, שאיננו לשון הקודש, אלא כיון שמשמשים בו ללמוד גמרא ותורה שבע"פ, וגם האבות דברו בלשון ארמית, ע"ז נתקדש הלשון, ולהנ"ל זהו ג"כ הענין של עבודתן מחנכת.

ומעתה מובנים היטב דברי חז"ל שדרשו מהתרגום של "מר דרור" שמכאן רמז למרדכי, דהיינו שענין שמן המשחה מורה על קדושת כלי שרת שבאה מלמעלה, אבל התרגום על אותו פסוק מורה ומרמז שיש אופן ליצור קדושת כלי שרת באופן שהקדושה תבא מלמעלה [שזהו ענין תרגום ארמית כמו שביארנו] והיינו על ידי שעבודתן מחנכת וכו"ל. וזהו ממש ענין מרדכי ונס פורים שכל קדושת היו"ט נובעת מצדינו וממעשי בני אדם, וכמו שביארנו.

ולפי דרך זה יש לבאר מאמר חז"ל (ילקוט שמעוני משלי תתקמ"ד) שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלים לעולם, אשר לכאורה אינו מובן למה יהיה קיום לימי הפורים יותר משאר המועדים. וכן מצינו ברמב"ם (הל' מגילה ס"ו פ"ב) שכל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר. וגם זה צ"ע מאי שנא משאר ספרי הנביאים וכתובים.

וי"ל דהנה קדושת הר סיני לא נשאר אלא לזמן מתן תורה, ואח"כ נעשה ההר חולין לגמרי, משא"כ הר הבית ומקום המקדש שקדושים לעולם. וידוע שיש מבארים דכיון שקדושת הר סיני באה מאת ה' ומחמת ששרתה שכינה עליו, ולא ממעשי בני אדם, לכן לא נשאר קדושתו אחר שעת מתן תורה שאז נסתלקה השכינה. אבל הר הבית ומקום המקדש שנתקדשו ע"י מעשי בני"א, לכן נתקיימה קדושתה לעולם.

והשתא לפי דרכינו שקדושת היו"ט של פורים באה מצדינו, מבואר היטב מה שאמרו חז"ל שקדושת פורים ומגילת אסתר לא יבטלו לעולם, דהואיל ובאים מחמת מעשינו ולא ישר משמים באופן נס נגלה ממילא יש להם קיום לעולם, וכמו קדושת הר הבית ומקום המקדש שקדושתן קיימת לעולם, משא"כ שאר ימים טובים שבאים באופן ישר מאת הקב"ה לכן אינן קיימים לעולם וכמו קדושת הר סיני.

איתא במס' חולין (דף קל"ט:) המן מן התורה מנין המן העץ, אסתר מן התורה מנין ואנכי אסתר, מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמין מירא דכיא, ע"כ. דברי חז"ל כאן הם כחידה שתומה, וצריכים ביאור רחב, מה היתה עומק כוונתם ברמזים אלו, ומה רצו ללמד אותנו בזה.

והנה בדרשה דהמן מן התורה מנין, ביאר שם רש"י עפ"י פשוטו, וז"ל, המן העץ - יתלה על העץ, עכ"ל. וביתר עומק ע"י בחידושי אגדות להמהרש"א שם וז"ל, כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל שהם בפרט נקראו אדם, עכ"ל. והשתא מובנת שפיר דרשה זו דהמן העץ.

וגם הדרשה של אסתר מן התורה מנין, נראה לפרש משום דמעשה המגילה היתה בזמן ההסתר, וענין מגילת אסתר הוא להראות שהקב"ה דואג עבורנו ועושה לנו נסים גם בזמן הגלות וההסתר, כידוע.

אך הרמז למרדכי מן התורה שדרשו חז"ל מהתרגום של "מור דרור" שהיה אחד מהסממנים לשמן המשחה, וביאר רש"י עפ"י דרך הפשט, וז"ל, וקרי ליה ראש לבשמים לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה, עכ"ל, לכאורה צ"ע מהו עומק כוונתם בזה, ומה ענין שמן המשחה למרדכי ולנס פורים. ועוד יש להעיר שכל שאר הדרשות למדו מעצם הפסוק, ודרשה זו היא מהתרגום, וצ"ב מה מונח בזה.

ונראה דהנה בגמ' שבועות (טו.) איתא בזה"ל, כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכת, ע"כ. והיינו שיש שני אופנים איך לקדש את כלי המקדש, א) ע"י שמן המשחה, ב) ע"י שנעשה בהם עבודת המקדש, וזה עצמו שמשמש בהם לעבוד עבודת המקדש מחנכת להיות נחשבים ככלי שרת. ושני דרכים אלו הם משל על שני אופנים לקבל את הקדושה, א) שהקדושה יורדת מבחוץ, דהיינו מן השמים, וכמו ששמן המשחה מקדש את הכלים מהשמן שהוא חוצה לה. ב) שהקדושה באה מבפנים, דהיינו שע"י עבודה ומעשי בני אדם אנו מקדשים את עצמנו, וכדוגמת כלי המקדש שעבודתן מחנכת.

והנה בתקופת מרדכי ואסתר לא היו להם נסים גלויים מאת הקב"ה, שכבר התחיל הזמן של הסתר וגלות, וגם תקופת הנביאים היתה עומדת להיות נסתמה בימיהם, וכל הנסים היו נסתרים ובאו על ידי מעשי בני אדם, שע"י מסירות נפשה של

הרב אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצ"ל

מלחמת עמלק ונס פורים

נפלאים לעיניהם במכות מצרים וביציאתם משם ובקריעת הים וכדו', ואיך יתכן שיסתפקו ביכולתו לכלכלם ולהרוות צמאונם, הכי יד ה' הגדולה והנוראה תקצר?

והביאור בזה הוא, כי עד עתה אע"פ שראו ישראל גדולת יד ה', לא הי' זה אלא בגילויים שלמעלה מדרך הטבע, בשידוד מערכות הטבע כדי להצילם מצריהם, אך עדיין לא ראו ישראל לדעת ולהכיר את יד ה' המסתרת בתוך הטבע והמכוונת בהשגחה פרטית תהלוכות תבל ומלואה בחיי היום-יום. אשר על כן, כשמצאו ישראל עצמם עומדים בלב המדבר מבלי מים לשתות, תהו לאמר "היש ה' בקרבנו אם אין." כלומר האם גם במצב טבעי כזה, כאשר הם צמאים למים במדבר החם ואין הנס נראה לעיניים – האם גם אז שרוי השי"ת בקרבם להשגיח עליהם ולספק צרכם?

ולאמיתו של דבר, נסיון גדול הוא זה להבין ולהכיר יד ה' והשגחתו בעולמו. הלא אף מגדולי הפילוסופים אשר עמלו ויגעו כל ימיהם להתחקות על שורש הבריאה ובוראה, לא הכירו את יד ה' השולטת בכל ולא באו לכלל הכרה בהשגחתו התמידית. ואף איש ישראל המחונן על דרך התורה והאמונה בו ית', עדיין עבודה גדולה לפניו להשתלם כראוי באמונת ההשגחה העליונה בכל ענייני פרטי חייו ולהתאים דרכיו עם אמונה זו. אולי קושי זה אינו קיים אלא כאשר ניגש האדם ומנסה להבין פשר דבר בשכלו האנושי, בשכל גם וחומרי הרצוף שיבושים וטעויות. משא"כ כאשר מתדבק הוא בתורה, שהיא "חכמתו ורצונו ית'", השכל האמיתי המובדל מהבלי העולם הזה השגוי הרי שבכח שכל עליון להאיר דעתו, להבינו ולאלפו שיש מנהיג לבירה, ושהוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים ומשגיח עליהם תמיד בכל עת ובכל שעה, והוא הזן ומפרנס לכל כגזירת חכמתו ית', ורק עליו ית' יש לו לאדם להשליך ית' ולבטוח בו בכל עוז.

ובזאת חטאו ישראל, כי מאחר שרפו ידיהם מן התורה ולא היו דבוקים כראוי בה ובשכלה, אבדו גם בטחונם בהשי"ת ולא סמכו עליו בהשגחתו עליהם ימציא להם מים לשתות, על כן קמו להתלונן על משה ולנסות את ה' בתמיהה "היש ה' בקרבנו אם אין".

וכן מה שמנו ז"ל שקר המשקולות כסיבה לביאת עמלק לצד הסיבות הנ"ל של רפיון ידיים מן התורה וחוסר האמונה

(א) תוכנו של חג הפורים הוא נצחונם של ישראל על עמלק, בו גבר צד הקדושה והתחיל הנצחון על שורש צד הטומאה – "ראשית גוים עמלק". נקודות שונות האירו לנו חז"ל בביאור מהותו של מאבק זה בין ישראל לעמלק, ובהן קשורה סיבת ביאתו של עמלק להילחם בנו מאז היותנו לעם ה', מלחמה הנמשכת מאז עד עתה, עד לגאולה השלימה ב"ב.

וכך אמרו חז"ל על הפסוק ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים (שמות יז, ח) "אין רפידים אלא שרפו ידיהם מן התורה ולפיכך עמלק בא עליהם" (תנחומא בשלח כ"ה).

ועוד אמרו חז"ל "מה כתיב שם? 'היש ה' בקרבנו אם אין – ויבא עמלק... אמר הקב"ה אני נשאתי אתכם על ענני כבוד ואתם אומרים היש ה' בקרבנו, לפיכך יבוא השונא וישלוט בכם. הוי 'ויבא עמלק'." (שמות רבה כו, ב. וראה תנחומא כי תצא ט').

ומצינו ענין שלישי, שאמרו (תנחומא כי תצא ח') "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כה, יז). רבי בנאה פתח 'מאזני מרמה תועבת ה'' (משלי יא, א) – אם ראית דור שמידותיו שקר, דע שהמלכות מתגרה באותו הדור. מה טעם? 'מאזני מרמה תועבת ה'', וכתוב אחריו (שם ב') 'בא זדון ויבא קלון ואת צנועים חכמה'... אמר רבי לוי אף משה רמזה להם בתורה, שנאמר 'לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן [גדולה וקטנה] לא יהיה לך [איפה ואיפה גדולה וקטנה]'. מה טעם? 'כי תועבת ה'' (שם טז). מה כתיב אחריו? 'זכור את אשר עשה לך עמלק' (שם יז).

הרי שנאמר בזה ג' טעמים לביאת עמלק לערוך מלחמה עם ישראל. (א) רפיון ידיים מן התורה, (ב) באמרם "היש ה' בקרבנו", (ג) ושקר במידות ובמשקלות. ולכשתמצי לומר, ג' טעמים שונים שיש בכח כל אחד מהם לסבב את ביאת עמלק. אמנם בעיון בפנימיות הדברים נלמד שקשורים הם ג' טעמים אלו ומקשה אחת הם ביסודם.

דהנה כאשר באו לרפידים וצמאו למים, אבדו ישראל את בטחונם בה' שיספק להם צרכם, ומתוך כך רבו עם משה, וכמש"כ "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין" (שמות יז, ז). ולכאורה חסרון בטחונם זה של ישראל נפלא מהבין, שהרי ראו גדולת יד ה' בהוציאו אותם ממצרים ובחוללו ניסים

של אירועים מקריים, כביכול, שעל ידם באה לבסוף הצלת ישראל מיד גזירת המן הרשע.

וכל זאת, כי מכיון שענינו של עמלק נעוץ בהכחשת השגחת ה' בטבע, וכאשר ישראל מתרשלים באמונה זו יש לעמלק כח עליהם, לכן מחייבת עמלק והניצחון על המן בא דווקא בצורה הנראה כטבעית אשר בה צפונה השגחת השי"ת. ובסוף נושעו ישראל אחרי שראו שצרתם מתרגשת ובאה בדרך טבע ודרך העולם ומאורעותיו, ומתוך כך עמדו בתפילה ובתחנונים לפני השי"ת בהכרה שכל זאת בא עליהם מידו ושרק בכוחו להושיעם ולהצילם מצרתם. וגדולה עד מאוד היתה הכרה מחודשת זו בהשגחת השי"ת, כפי שאמרו חז"ל (מגילה יד.) על הפסוק ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן (אסתר ג, ט), "גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שהתנבאו להן לישראל, שכולן לא החזירו למוטב ואילו הסרת טבעת החזירתן למוטב." וזאת, כי ההכרה בהשגחת השי"ת בתוך הטבע גדולה ועמוקה מהאמונה בנבואה שהיא למעלה מדרך הטבע.

ומכיון שהכרה זו בהשגחת השי"ת באה ע"י התדבקות בשכל התורה, כנ"ל, לכן קיבלו עליהם ישראל שבאותו הדור את התורה ברצון, כמ"ש חז"ל (שבת פח.) "קיימו וקיבלו היהודים" (אסתר ט, כז) – קיימו מה שקיבלו כבר, כי השכילו להבין שקניית מבט האמת על הנהגת העולם בידי השי"ת בא ע"י הדביקות בתורה ובשכלה, מתוך הכנעה והשתעבדות לדעת האמת הטמונה בה.

בהשגחת השי"ת, הרי זה משום שגם עוון הרמאות במשא ומתן נעוץ בחוסר ביטחון בהשי"ת, כי המאמין בהשגחתו ית' על ברואיו ושהוא זן ומכלכל ומשביע לכל חי רצון "מקרני ראמים ועד ביצי כינים" (שבת קז:). אינו עלול להיכשל בגזל וליטול באיסור את שאינו שלו בדין. רק החסר אמונה בה', בהשגחתו הפרטית ובעינו הפקוחה על צרכי כל, יכול למעוד וליפול לתוך זרועות חטא הגזל, מתוך מחשבת הפיגול שבכוחו לקבוע את גורלו לבדו וכידו, וטעות זה נובעת כנ"ל מרפיון ידים בתורה, מאזלת יד האדם להתדבק בשכל התורה אשר בכוחו להאיר דרכיו בנוגה האמת.

חטא עצום זה הוא שהביא על ישראל את הפורענות של ביאת עמלק עליהם למלחמה. עמלק הוא סמל הקרירות מקבלת עול מלכות שמים, כמש"כ "אשר קרך בדרך" (דברים כה, יח), ופירש"י "לשון קור וחום צננך והפשירך מרתיחתך", ובבואו קירר את כל העולם מההתפעלות העמוקה של יציאת מצרים (ע"ש רש"י). ואכן כאשר רפו ישראל ידיהם מן התורה והתנתקו משכלה העליון לטעות אחרי קוצר שכלם החומרי שאינו מכיר ביד השי"ת ובהשגחתו, נענשו במידה כנגד מדה ובא עליהם עמלק, מכחישה הגדול על ההשגחה העליונה. וכן כאשר חוטאים ישראל במשקולות מתוך חוסר אמונה בה' והיעדר ביטחון בהשגחתו וכתוצאה מרפיון התדבקות בתורה, מביאים הם על עצמם פורענות זו של ביאת עמלק.

ב נקודה נפלאה זו נראה גם מאופן וצורת הנס של פורים, אשר התגלגל ובא דווקא באופן של הסתרה – השתלשלות



הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

בענין קריאת המגילה ופרשת זכור במנין

ורב אסי (מגילה ה.) האם מגילה בזמנה צריכה להיקרא במנין דווקא. ונחלקו הראשונים בפירוש מחלוקת האמוראים הנ"ל, שלדעת בעל המאור (שם) כל מחלוקתם של האמוראים אם יש צורך במנין לקריאת המגילה אינו אלא דין לכתחילה משום פרסומי ניסא, וכו"ע מודי דאין קריאת המגילה צריכה מנין לעיכובא כדוגמת אמירת 'קדיש' או 'ברכו' שאין לאומרם בלא מנין, ופשוט שכשאין מנין ניתן לקרוא את המגילה אף בלא מנין. מאידך, ישנם ראשונים הסוברים שמחלוקת האמוראים הנ"ל אם יש צורך במנין לקריאת המגילה או לא היא אפילו לעיכובא.

שיטת בעל המאור שרק לכתחילה יש לקרות את המגילה במנין

והבעל המאור רצה להוכיח שיסוד מחלוקתם של רב ורב אסי אינו אלא למצוה לכתחילה, והביא ראייה מהמשנה במס' מגילה (גג:) המונה את כל אותם דברים הצריכים מנין, אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהן ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ואין מזמנין בשם אלא בעשרה ולא בפחות מעשרה. ולכאורה אם רב ורב אסי באו להשמיענו שקריאת המגילה צריכה מנין והוא מעכב אפילו בדיעבד, היה התנא במגילה צריך למנות אף את קריאת המגילה בין כל אותם דברים הצריכים מנין לעיכובא. מכך מסיק בעה"מ שכל מחלוקתם של רב ורב אסי אינה אלא בענין 'לכתחילה', אבל לכו"ע בדיעבד, כאשר אין עשרה פשוט שקוראים המגילה ביחידות.

דחיית הרמב"ן את ראיית בעל המאור

והרמב"ן (במלחמות שם) דוחה את ראיית הבעה"מ וכתב שאין ראייה מהמשנה במס' מגילה, וטעמו שכל אותם דברים אשר מנה התנא שם במשנה חובת ציבור הם, כלומר להלכה זו של פורסין על שמע או נשיאת כפיים יש צורך ב'מנין', אבל מגילה לא בעינן י' אלא משום פרסומי ניסא, ואין צורך לעשרה במובן של 'מנין' אלא בכל עשרה די, לפי שהטעם הוא משום 'פרסומי ניסא' ויש צורך ב'ציבור' כדי לפרסם הנס. כיון שכן, טוען הרמב"ן, אין להביא ראייה מהמשנה, משום שהמשנה מונה את הדברים המצריכים 'מנין' בדווקא, ולענין מקרא מגילה אין לך מי שמצריך 'מנין' בדווקא אלא די ב'ציבור' בעבור פירסום הנס.

ברכת הרב את ריבנו מברכים רק בציבור ושאלת הגרצ"פ פראנק

כתב המחבר (סי' תרצ"ב סעי' א') שלאחר קריאת המגילה נוהגין לברך הרב את ריבנו וכו', וכ' הרמ"א שאין לברך עליה אלא בציבור, כלו' שאדם שאינו שומע או קורא מגילה במקום שיש בו רבים, אף שהוא יוצא ידי חובת מקרא מגילה, מ"מ אינו מברך ברכת 'הרב את ריבנו'.

וראיתי בענין זה שנשאל הגה"צ רבי צבי פסח פרנק בס' מקראי קודש האם נשים נחשבות ציבור בנוגע להלכה זו, שיש מקומות רבים שיש שם נשים רבות שאינן יכולות להגיע לבית הכנסת למקרא מגילה משום שהן מטפלות בילדיהן וכדו', ועל כן לאחר מקרא המגילה בביהכ"נ, קוראים שוב את המגילה לנשים, ונשאל הגרצ"פ פרנק על דבר הקורא את המגילה לעשר נשים או יותר, אם יש לברך את ברכת 'הרב את ריבנו', כלומר, דהא שפסק הרמ"א שברכת 'הרב את ריבנו' יכולה להיאמר אך ורק ב'ציבור', האם הכוונה בדוקא לציבור של עשרה אנשים, או שמא לגבי ענין זה 'ציבור' ייחשב אפילו ציבור של עשר נשים.

וכתב הגרצ"פ ששאלה זו יסודה בדיון מה הטעם שברכת 'הרב את ריבנו' צריכה 'ציבור', האם 'ציבור' הנדרש כאן פירושו 'מנין', וא"כ כשם ש'מנין' אינו נקרא אלא ציבור של עשרה אנשים מעל גיל בר מצוה, שאין לומר קדיש או ברכו או קדושה אא"כ יש שם עשרה אנשים, ונשים אינן נחשבות ולא מצטרפות ל'מנין', א"כ ודאי שאין לברך ברכת 'הרב את ריבנו' לאחר קריאת המגילה לנשים. או שמא כשכתב הרמ"א שברכת 'הרב את ריבנו' צריכה ציבור, אין כוונתו לציבור כמובן של 'מנין', כי אם לציבור של רוב עם דשייך בו ענין 'פרסומי ניסא', שמאחר שההלכה היא שמקרא מגילה צריכה פרסום הנס, לפרסם ולהודיע לרבים את הנס, לפי"ז אף ציבור של נשים ייחשב 'ציבור', ויש לברך 'הרב את ריבנו' אף בקבוצה של עשר נשים השומעות מקרא מגילה.

ביאור המחלוקת בגמ' אי מגילה בזמנה בעי מנין

וכתב הגרצ"פ שמצינו מושג זה בענין מקרא מגילה שלגבי פירסום הנס העיקר הוא שיהו עשרה בני אדם, ולא דווקא עשרה אנשים כמובן של 'מנין'. דהנה, נחלקו האמוראים רב

עשר נשים אינן נחשבות למנין לגבי אמירת דברים שבקדושה

והשתא יש לדון לגבי קריאת פרשת זכור במנין של נשים. הנה נושא זה עסקנו בו במקום אחר לגבי אותם שעושים "מניינים של נשים", גם לאותם שסוברים שמותר לקיים מניינים שכאלה, ודאי אין לומר בהם 'ברכו' או קריאת התורה וכיו"ב. דבר זה אסור בתכלית, לפי שכל שאין שם עשרה אנשים ואין 'מנין', אין לומר את הדברים הללו. הדברים אמורים אף לגבי מצוה שהנשים מחוייבות בה, מ"מ אין הנשים יוצרות 'מנין' הדרוש לשם אותה קריאה.

וענין זה מובא בשו"ת בנין ציון (החדשות סי' ה) ושם כתב שאף באותם מקרים בהן הנשים מחוייבות בקריאה או במצוה, אין הן יכולות ליצור 'מנין' הדרוש לאותה קריאה. והביא לכך ראייה נפלאה מהגמ' (ברכות מז:): במעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. שהרי עבד כנעני אינו מצטרף למנין, ועל מנת להשלים את המנין שחרר ר"א את עבדו, ובכך הפך אותו מעבד לישראל לכל דבר והשלים את המנין. ומקשה הגמ' איזה היתר היה לו לר"א לעשות כן, והרי אסור לאדם לשחרר את עבדו הכנעני שנא "לעולם בהם תעבדו", ומתרתת הגמ' שעשה כן לצורך מצוה דרבים, על מנת שיהיה מנין. ותמה הרא"ש (שם פ"ז סי' ב) שמא ר"א שחרר את עבדו לצורך מיוחד כגון לקריאת פרשת 'זכור' שחיובה מדאורייתא ומגלן שיכול לשחרר עבדו עבור שאר דברים כמו קדיש וקדושה, ומדייק הרא"ש מכך שהגמ' איננה מזכירה מאומה שהיה מדובר בקריאת פרשת זכור מוכח שאפילו לצורך אמירת קדיש או ברכו וכדו', שמצוה דרבנן היא, היה ר"א רשאי לשחרר את עבדו. ומסקנת הרא"ש דאף שניתן לבאר את הגמ' שמדובר באופן של חיוב דאורייתא, אבל אין משמע לו להעמיד באופן זה.

אם נשים חייבות בקריאת זכור

ומהגמ' הנ"ל יש פוסקים שביקשו להביא מקור וראייה לכך שנשים אינן מחוייבות בשמיעת פרשת 'זכור'. דהנה יש מחלוקת גדולה בין הראשונים אם הנשים מחוייבות לשמוע קריאת פ' זכור. דשיטת החינוך היא שאין הנשים מחוייבות לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור, משום שהן פטורות ממצוה זו, משום שמצות זכירת עמלק קשורה למצות מחיית עמלק במלחמה, ומאחר שאין דרכן של נשים לצאת למלחמה, הרי הן פטורות גם ממצות זכירת עמלק. והביאו ראייה מהגמ' הנ"ל שבהכרח הנשים פטורות משמיעת פ' זכור, משום שאם תאמר שהן חייבות בקריאת פ' זכור, והעבדים שווים לנשים, שבכל המצוות שהנשים מחוייבות

קריאת המגילה ניתנה לקוראה ב'ציבור' ולא ב'מנין'

ונפקא מינה מבאר הרמב"ן, דלענין קריאת התורה יש צורך ב'מנין', ונניח שנמצאים בבית הכנסת אחד עשר אנשים, שעשרה מתוכם כבר שמעו את קריאת התורה, והאחד טרם שמע שלא ניתן לעשות מנין עבורו, לפי ש'מנין' פירושו שיתקבצו שם עשרה בני אדם המחוייבים לשמוע קריאת התורה, אבל כאשר העשרה כבר שמעו את קריאת התורה אין לך 'מנין' המחוייבים בדבר. לעומת זאת, כשמדובר בקריאת המגילה אף כשיש במקום עשרה שכבר שמעו את המגילה, ואחד שעדיין לא שמע ניתן לקרוא בציבור כזה את המגילה, וכל כך למה, לפי שיש כאן ציבור, ובדיני קריאת המגילה שצריך שיהיו 'ציבור' בשעת קריאתה לצורך 'פרסומי ניסא'. והיינו שלצורך פרסומי ניסא די ב'ציבור' ולא בעי 'מנין', ולכאורה לפי"ז אפשר שגם ציבור של עשר נשים ייחשב 'ציבור' לצורך פרסום הנס.

ביאור ספיקו של הרמ"א אם אשה יכולה להשלים לעשרה בקריאת מגילה

אכן שאלה זו נידונה במקום אחר. שהמחבר כתב (סי' תר"צ סעי' י"ח) מגילה ב"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורין אותה ביחיד. כלומר שצריך להתאמץ לשמוע קריאת המגילה במנין, אע"פ שאנו פוסקים להלכה שהמגילה נקראת אפילו ביחידות, אפ"ה למען פרסומי ניסא יש להשתדל שתהא נקראת לכל הפחות במנין. והרמ"א (שם) כתב להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה. וביאר המשנה ברורה את ספיקו של הרמ"א, דאפשר דכיון דהוא רק משום פרסומי ניסא סגי אף בנשים, משום שאין צורך ב'מנין' אנשים דווקא.

למעשה מחמת הספק הקורא מגילה לנשים לא יברך הרב את ריבנו

וא"כ נוכל לחזור ולומר דמש"כ הפוסקים שברכת 'הרב את ריבנו' יכולה להיאמר אך ורק ב'ציבור', אין כוונתו להצריך 'מנין' אלא 'ציבור' לצורך פרסומי ניסא, שהרי ברכה זו של הרב את ריבנו נאמרת רק כאשר יתקיים פירסום הנס. חזינן שהרמ"א מסופק בשאלה זו אם ציבור של נשים יכול להצטרף לקריאת המגילה, ולכאורה ה"ה לברכת הרב את ריבנו. וכיון שכן, נ"ל לומר דכאשר מגיעה שאלה זו לדינו, מאחר שהשאלה אם ציבור של נשים יכול להיחשב ציבור לגבי פרסומי ניסא תלויה בספק, אין לאדם לברך ברכה זו כאשר הוא קורא בפני ציבור של נשים.

לשמוע קריאת התורה של 'זכור', א"כ לצורך כך דרוש מנין של עשרה אנשים. וכי תאמרו שעשרה אנשים יישארו בבית הכנסת לאחר שכבר התפללו ושמעו קריאת התורה, לצורך אותו מנין של נשים הרי זה לא ייקרא 'מנין' משום שהאנשים האלו כבר שמעו קריאת התורה, ושוב אין הם מחוייבים בדבר. והעצה היחידה הנראית לי היא, לאסוף עשרה אנשים שעדיין לא התפללו, או שהיו שם במנין אך כיוונו במפורש שלא לצאת י"ח, ועי"ז ישאר כעת מנין של עשרה אנשים, ולאחר סיום התפילה יחזרו לקרות 'זכור' בעבור אותם עשרה אנשים, והנשים יוצאות אף הן באותה קריאה, שהרי יש כאן גם 'מנין' ויש כאן גם 'קריאה' כהלכה.

ברם, אף בדבר הזה צל"ע, משום שלא ידוע לי על 'ברכה' בקריאת התורה כאשר נמצא רק ציבור אחד ועלייה אחת. על כן אם רצונם לקרוא שפיר דמי, אלא שאינני רואה היתר לברך על כזו קריאה ברכה.

אפשר לנשים לצאת ידי מצות זכירת עמלק בקריאת התורה של פורים

כאשר ילדיי היו קטנים יעצתי בכיתי לעשות כהוראת המגן אברהם (בהקדמה לסי' תרפ"ה) שניתן לצאת ידי חובת פ' זכור גם בעת קריאת התורה בפורים שחרית בקריאת פסוקי "ויבוא עמלק". על כן העצה היא להגיע בזמן לבית הכנסת בפורים בשחרית ולכוון אז לצאת י"ח המצוה. הן אמת שהמשנה ברורה (שם ס"ק ט"ז) מפקפק על פסק זה של המג"א, מ"מ הוכחנו במקום אחר שלגבי נשים יתכן שגם המשנה ברורה מודה שהן יוצאות ידי חובתן בקריאת "ויבא עמלק" ואכ"מ. על כל פנים לקיים קריאה לנשים בלא שיהיה שם מנין של אנשים צע"ג כנ"ל.

בהן העבד מחוייב בהם, א"כ איך עבדו של רבי אלעזר היה מחוייב אף הוא בקריאת פ' זכור כמו אשה, ומדוע הוצרך ר"א לשחרר את עבדו, והא גם העבד מחוייב, וממילא מצטרף להשלים למנין, אלא מוכח שנשים פטורות ממצות זכירת עמלק, וכן גם עבדים השווים לנשים אינם חייבים במצוה זו, ומש"כ הוצרך רבי אליעזר לשחרר את עבדו לצרפו למנין.

אלא שהבנין ציון דוחה את ההרואה מר"א ששחרר את עבדו, משום שאפילו אם עבד או אשה מחוייבים בשמיעת פ' זכור, אין הם מצטרפים לעשיית מנין שאינם ראויים להשלים לעדה קדושה, ואין זה תלוי בחיוב. ופסק שהנשים מחוייבות בשמיעת פ' זכור, והביא שהחסידי שבכהונה רבי נתן אדלר הקפיד שכל אשה בביתו, ואפילו המשרתת, תלך לביהכ"ס לשמוע פ' זכור. וביאר זאת בדרך משל לישראל שחייב בקרבן, אבל צריך כהן שיקריב עבורו את הקרבן, כך גם העבד והאשה שהם חייבים במצות קריאת 'זכור', אבל צריכים שיהיו עמם עדה קדושה לקרוא בצבור בס"ת ולהוציאם.

אין לקרוא פרשת זכור עבור עשר נשים כשאין מנין אנשים עמם

ונראה לי להלכה למעשה דהנה מה שנהגו בקהילות שונות, שמכיון שהנשים מבקשות להחמיר לשמוע פ' 'זכור' ותבוא עליהן ברכה שרצונן לצאת ידי השיטות שנשים חייבות לשמוע קריאת 'זכור', אלא שהן מטופלות בילדים קטנים ועליהן להישאר בבית כדי לטפל בהם, ונהגו בקהילות אלו שזמן מה לאחר סיום התפילה מתקיים 'מנין לנשים' לשמיעת פ' זכור, שאז מתאספות הנשים בבית הכנסת ומישהו מהאנשים קורא להן את הפסוקים.

ולא זכיתי להבין מנהג זה, מדוע לא תיקחנה הנשים חומש ותקראנה בו את פסוקי פרשת זכור, ואם משום שרצונן



הרב חיים גדליה קסמן שליט"א

טעם קריאת פרשת שקלים

במחצית השקל, וה"ה שאינו יכול להיות בעל קורא. וכל זה מובן לפי הצד שהקריאה היא מדין ונשלמה פרים שפתינו, דאי הוי זכר בעלמא למאי נפק"מ אם הוא בר חיובא על מחצית השקל, והרי סוכ"ס יש זכר.

עוד יתכן דעל הצד שהוא מדין ונשלמה פרים שפתינו צריך שיכוון הבעל קורא להוציא את הקהל, כדי שיחשב כאילו הם קוראים.

(ובאמת מצינו מחלוקת בין גדולי זמנינו אם יש בכלל ענין של ונשלמה ע"י שומע כעונה או דילמא שצריך ביטוי שפתיים דוקא, דהרב משה שטרנבוך שליט"א כתב בתשובה לשואל אחד שיש מעלה שהוא יקבל מפטיר בר"ה כדי שיקיים ונשלמה פרים שפתינו בקריאת מפטיר, ומשמע דשאר הקהל אין יוצאים ענין זה ע"י שמיעה בעלמא. ומאידך יש גדולים שהיו מקפידים לעמוד בקריאת מפטיר של ג' רגלים כיון שיוצאים בזה הקרבן ע"י ונשלמה פרים שפתינו, וצריך שיהא עומד כאילו הוא מקריב קרבן. הרי דנחלקו בגדר ונשלמה, אי בעינן "שפתינו" דוקא או שיכול להוציא (אחרים).

ויש לציין שבפיוטים לשבת שקלים, בין ביוצרות ובין במוסף, מזכירים "ונשלמה פרים שפתינו", וא"כ משמע כהצד שיש לזה דין כפרה מצד עצמו.

ב' מקורות לענין "ונשלמה פרים שפתינו"

ואם נעיין קצת במושג זה של ונשלמה פרים שפתינו נמצא ב' לשונות בחז"ל, שבמנחות (ק"י) דרשו על הפסוק דזאת תורת העולה וכו' אמרו שכל העוסק בתורת עולה מעלה אני עליו כאילו הקריב עולה, וכן בשאר קרבנות, ע"ש. ובש"ת חקרי לב (חלק א"ח סי' ב') דן לפי"ז במי שעסק בתורה בזמן החורבן, ושוב בנה ביהמ"ק אי הוא פטור מהבאת קרבן ע"י הלימוד בענייני אותו קרבן. והוכיח מהא דמבואר בגמ' (שבת יב:) שרבי ישמעאל חילל שבת בשוגג וכתב בפנקסו שיביא חטאת שמינה כשיבנה ביהמ"ק, וודאי רבי ישמעאל היה עוסק בענייני קרבן חטאת, ומוכח דאכתי חייב בקרבן, ומסיק עפ"י ראייה זו דעל כרחק אינו כמקריב ממש, ע"ש.

אמנם החפץ חיים (בספר תורה אור) כתב דאדרבא תלמוד תורה הוי יותר מהקרבן קרבן, רק שבזמן שביהמ"ק היה קיים צריך

בספר החינוך (סוף מצוה ק"ה) כתב וז"ל, עכשיו בעוונתינו הרבים אין לנו בהמ"ק ושקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זה של כי תשא, עכ"ל. והיה נראה כפשוטו דענין נתינת חצי שקל הוא מצוה בעלמא כדי לקנות בהן קרבנות צבור ועל ידי קריאת פרשת שקלים איכא זכר לאותה מצוה.

אמנם במשנה ברורה (סי' תרפ"ו סק"ב) הביא מהלבוש שקריאת פרשת שקלים אינה קריאת התורה בעלמא לזכר ענין השקלים אלא היא בגדר "ונשלמה פרים שפתינו", והוי כאילו אנו נודבים. וכן בספר בנין שלמה הביא מאחיו דמטעם זה חוזר התורה פעמיים על "לכפר את נפשותיכם", חד כלפי זמן הבית שנתקיים הכפרה ע"י עצם הנדבה, וחד לזמן שאין בהמ"ק קיים שע"י הקריאה יש קיום של ונשלמה פרים שפתינו וזוהים בזה לכפרה. ומכיון דחזינן שיש קפידא להזכיר את השקלים כאילו אנו עושים, בהכרח שיש לזה מעלה יותר מהכשר בעלמא, אלא הוא כפרה בפני עצמה.

ונראה שיסוד הנידון בין ב' דרכים אלו תלוי בביאור מ"ש בתורה "לכפר על נפשותיכם", דרש"י שם פירש שהכפרה באה ע"י קרבנות הצבור שיבואו מזה, אבל לכאורה אי מקפידים מטעם ונשלמה פרים שפתינו מוכח שנתנת ותורת מחצית השקל היא כפרה מצד עצמה, מלבד כפרת הקרבנות שיבוא מהשקלים בעתיד.

נפק"מ אי הוי זכר בעלמא או משום ונשלמה פרים שפתינו

ויש כמה נפק"מ בין אי קריאת פרשת שקלים הוי בגדר זכר בעלמא או מדין ונשלמה פרים שפתינו, דבאו"ח (סי' קמ"ו) הובא שיטת כמה מהראשונים דבקריאת התורה יוצא הקהל ע"י זה שיש י' דצייתי, ושאר הקהל אינם חייבים לשמוע. ונראה דלא אמרו אלא בקריאת התורה דעלמא, אבל אי יש גם ענין של ונשלמה פרים שפתינו, צריכים הכל לשמוע כדי לצאת ע"י שומע כעונה (אך אין זה נפק"מ למעשה, דלא קיי"ל כאותן השיטות).

עוד צדדו קצת אחרונים (מועדים וזמנים ח"ו סי' צ"ה ועוד) דצריך שיהא הקורא בתורה בר חיובא על מצות נתינת מחצית השקל, ונחלקו הראשונים בזמן החיוב אי הוי מבין י"ג שנים או כ' שנים, ולכן יש מקפידים שיהא בר כ'. [ולפי משמעות חז"ל דיותר מגיל ס' לא יצא לצבא ה"ה דלא היה חייב

מ"ח). אבל מצד גדר השני ליכא קפידא דעצם העמילות מפיקע מגבולים של זמן או עמידת האדם.

[ואגב ראיתי שיש מפרשים לחלק בין שתי הגמרות באופן אחר, דע"י עסק בתורה כאילו הוא עצמו הקריב חטאת ומנחה וכו' אבל ע"י קריאת הפרשה בעלמא כאילו הקריבו, היינו שהביאם לעזרה להיות הוקרב ואין לו שכר כאילו הוא עצמו המקריב, שהעסק בתורה מכניס יותר פנימי ופועל יותר.]

אי אמרינן כל העוסק בתורה וכו' בשאר מצוות

והנה נחלקו המפרשים אי שייך גדר זה של "כל העוסק" בשאר מצוות, דהנה ברש"י (ריש פרשת וישלח) פירש הפסוק עם לבן גרתי - ותר"ג מצוות שמרתי. והקשו המפרשים האין שייך לומר שקיים תר"ג מצוות ממש. ותרצו הט"ז והקריית ספר שקיים כל התורה ע"י העסק בלימוד התורה של כל המצוות, וכמו שאמרו כל העוסק בתורה מנחה וכו'.

אמנם מאידך גיסא, רש"י בב"מ (קיד): כתב דמתוך הששה סדרים רק ארבעה מהם נוגעים בזמן הזה, דהיינו שזרעים וטהרות לא שייכים לנו, אבל קדשים נוגע היום מדין "כל העוסק", ע"כ. ומשמע דאין לומר כן על סדר טהרות, ועל כרחך דדין "כל העוסק" הוא רק בענייני קרבנות, ולא בשאר מצוות.

וכן איתא במהר"ל דכיון שכל ענין הקרבנות הוא לעשות קירבה, יכול לקיים את זה ע"י תלמוד תורה, שכן כל ענין תלמוד תורה הוא התקרבות לה'. [ומכיון דקרבנות יסודם משום קירבה, לכן מצינו בקרבנות קפידא שיהא בכוונה רצויה, וע"ע פי' הספורנו על הפסוק אדם כי יקריב מכם, שיביא עצמו, שלא יהא מעשה בלי כוונה.]

ונראה על פי החילוק שהבאנו בין שתי הגמרות, דאפי' לפי השיטות דשייך "כל העוסק" בשאר מצוות, לא שמענו שמהני אלא גדר "כל העוסק" שמעיינן בהם ומתבוננן בהם, שבזה מכניס יותר פנימה כמ"ש לעיל, אבל לא שמענו בשאר מצוות שיהני קריאה בעלמא בגדר של "בשעה שקוראים לפני מעלה אני עליו כאילו עשאו".

ומעתה יש לדון בפרשת שקלים אם יש לזה דין של קרבנות, דשייך בה גרדי "בזמן שקוראים לפני מעלה אני עליו כאילו הקריב" או הוי כשאר מצוות, דלכל היותר יהיה דין "כל העוסק". ויתכן שגם זה תלוי על ב' הצדדים שהבאנו בתחילת דברינו, אי לכפר על נפשותיכם קאי על עצם נתינת תרומת השקל, שיש בזה כפרה כקרבן, או דקאי על הקרבנות שקונים

להביא קרבן, ולא סגי אז להיות עוסק בהלכות הקרבנות משום שיש כלל דכל ששייך לקיים במעשה ממש לא די ע"י לימוד הפרשה לבד.

הרי שנחלקו האין להבין ה"מעלה אני עליו כאילו הקריב" אם הוא כמקריב ממש או לא. ויש להעיר שבדין זה דכל העוסק בתורת עולה וכו' לא מצינו קפידא בצורה של הלומד שיהא עומד או יושב או יום או לילה.

אבל יש עוד מאמר חז"ל בגמ' תענית (כז): שאברהם אבינו אמר במה אדע כי אירשנה, והשיב לו בזכות הקרבנות. וזהו מה שכתוב שם "קחה לי עגלה משולשת וכו' " שמרמז על הקרבנות. והמשיך אברהם אבינו לשאול תינח בזמן שבהמ"ק קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם, וענה לו הקב"ה שבזמן שקוראים לפני סדר הקרבנות מעלה אני עליהם כאילו הקריבו, עכ"ד הגמ'.

ובעצם יש חילוק במשמעות שני דיבורי חז"ל דבמנחות מדבר על עסק בתורת הקרבנות ובתענית מדבר על קריאת הפרשה. ורבינו בחיי (פרשת צו ז, לו) צירף ב' הדברים יחד, (והמג"א ציין דבריו להלכה בס"א סק"ז) וביאר שם דע"י לימוד תורה והתבוננות ברמזי הקרבנות יתחזק במצוותיו, וע"י זה יהיה לו כפרה כאילו הביא קרבן, ולכן כתב דאין לפרש דדי בקריאה בלבד אלא צריך ליכנס בהתבוננות העיניים, ע"כ. ורואים מדבריו שא"א לומר דה"מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב קרבן" הוא ע"י קריאה בלבד אלא צריך גם התבוננות בדברים, וכלשון חז"ל במנחות "כל העוסק". וגם ה"מעלה עליו" לאו דוקא, אלא רק שיהיה לו כפרה לבסוף כשיתחזק במצוות.

והנה מה שקוראים העבודה ביוה"כ או קריאת המפטיר שהזכרנו למעלה, משמע קצת דמקיים עיקר הענין של כאילו הקריבו ע"י הקריאה בלבד כפשוטו גם בלי עיון והתבוננות, וא"כ מש"כ רבינו בחיי שצריך עיון והתבוננות י"ל שהוא על צד המעלה, ולא לעיכובא בעיקר הענין.

ונראה דע"פ הבנת החפץ חיים שהזכרנו, דמדובר בכח של תלמוד תורה, והרי גם קריאת הפסוקים נחשבת לימוד תורה ומחייב ברכת התורה אפי' בלי הבנה, וא"כ י"ל דקריאת קרבנות פועלת כאילו הקריבו מצד כח של תלמוד תורה, ומלבד זה יש עוד מדריגה של כל העוסק בהם מכח עמילות בתורה, בגדר של תורה שבעל פה דע"י העיון והתבוננות בקרבנות הוי כאילו הקריבו. ובגדר ראשון מצינו קפידא על עמידה, ושיהיה דוקא ביום, כמ"ש המגן אברהם (ע"י ריש סי')

כח המנהיג אותם, בבחינת אני ישנה ולבי ער, שיש מינימום התקשרות, וזה פירוש מה שאמרו חז"ל בשיר השירים רבה (א, טו) דרבי היה דורש וראה שהצבור מתנמנם, אמר להם אשה אחת היתה במצרים שנולדה ששים רבוא, אתערו ואמר להם יוכבד, דמשה רבינו שקול כנגד כלל ישראל כמ"ש רש"י (יש פ' יתרו), והכוונה בזה שהוא סיבת האיחוד של כלל ישראל, כי תשא ראש בני ישראל שנהיה צבור ונהיה נעורים. והוסיף עוד דלכן בתפילת מוסף מקדימין לפסוקי הקרבן "על ידי משה עבדך", כי דוקא דרכו שייך קרבן צבור.

וזה גם הפירוש למה מצות מחצית השקל היא סיבה שלא יהיה נגף וגם שעל ידה מביאים קרבן צבור, דמאתר שחל עלינו דין צבור אנו למעלה מנגף, ואנו שייכים לקרבן צבור, דלכלל ישראל באיחוד לא שייך נגף.

ויש להוסיף דלכן שמח המן בבא הפור לחודש שמת משה רבינו, כי סבר שזה אות דליכא שם צבור עוד לכלל ישראל, וכן אמר לאחשורוש שהם ישנים מהמצוות, דהיינו שאינם בהתעוררות, והם אינם צבור. וגם נתן שקלים לקנות כלל ישראל, אבל כבר הקדים הקב"ה שקליהן לשקליו (כמבואר בגמ' מגילה יג:) והיינו שעדיין יש בנו הכח להאחד, דמה שהרבי לימד להתלמיד בחייו, יש יכולת להתחזק יותר אחרי הסתלקותו ולחיות עם רבו יותר ויותר מבחייו. וזהו מה שאמר לו הקב"ה שבשעה שקוראים לפני הפרשה אתה מרים ראשם שזה מזכיר מעמדינו כצבור. ובין אי נפרש קריאת פרשת שקלים מצד גוף המצוה ע"י ונשלמה, או זכר למצוה, נראה שזהו החשיבות של קריאת אותה פרשה להדגיש יסוד זה, דאין צבור אוסף של פרטים בעלמא אלא קיבוץ אנשים מסביב תכלית אחד.

[ושמעתי פעם מחשבה דומה מהרה"ג רבי יעקב וינברג זצ"ל על חומר ענין שנאת חנם, דמצד מצוות התורה לא ברור שיש בזה לאו אי שונא בפרהסיא, רק ביטול מצות ואהבת לרעך, ולמה נחשב כדבר חמור כ"כ. והסביר דבשנאת חנם נאבדה השם צבור ואין קרבן צבור ואין כפרה ביוה"כ.]

נמצא דאין צבור אוסף יחידים בעלמא אלא מקשה אחת, וזה תקותינו שכמו שכלל ישראל בכל שנה ושנה נדבו מחצית השקל וקבעו שוב שם צבור מאוחדים סביב עבודת המקדש, כמו כן נזכה אנחנו לשם צבור, ונזכה כולנו להתאחד ולראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו.

מהשקלים וא"כ נתינת המחצית השקל אינו אלא מצוה בעלמא.

עומק ענין קריאת פרשת שקלים

ויש עוד מאמר חז"ל במיוחד כלפי פרשת שקלים, דאיתא במדרש תנחומא (כי תשא סימן ג') דמשה רבינו לימד תורה לישראל והדריכן למצוות ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בשבת וחודש ובמועד, והם מזכירים אותו בכל פרשה ופרשה, [כלומר שמשנה רבינו הוא רבן של ישראל וקשר זה נזכר בכל עת שאנו קוראים בתורה] וכשהגיע לפרשת שקלים אמר משה לפני הקב"ה משאני מת איני נזכר [והכוונה בזה שמשנה רבינו ראה בפרשת שקלים פרצה מסוימת יותר מכל שאר פרשיות של מצוות, שמשמת אינו נזכר, דהקשר שלנו עם משה רבינו ע"י התורה ירד ויפחת במצוה זו] א"ל הקב"ה חייך כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשך, כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני כאלו אתה עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשך, מנין ממה שקראו אתה תשא (לשון עתיד), דלא נאמר שא אלא תשא, ע"כ. [ואגב באליה רבא סי' תרפ"ה סקכ"א נוטה לומר שפרשת שקלים הוי מה"ת, ונראה שמקורו הוא מדברי חז"ל אלו.]

ומשמע מזה שבקריאת פרשת שקלים מלבד ונשלמה פרים שפתינו על מעשה נתינת מחצית השקל יש גם ענין של "זקיפת ראש" שיוצא מנדבת חצי שקל, ומשה רבינו דאג אחרי פטירתו שלא יתקיים ענין זה, וענה לו הקב"ה שכשם שאתה זוקף ראשך עכשיו, כן תהיה זוקף ראשך לעתיד ע"י הקריאה. ביאור הדבר דאותה זקיפת ראש שהיה לנו מצד משה רבינו נמשך הלאה מצד הקשר שלנו עם משה רבינו, שהקשר חי אפי' אחרי פטירתו. וצ"ב בכוונת חז"ל מהו ביטוי זה של "זקיפת הראש".

ושמעתי ביאור הדברים מגדול אחד דהנה אוסף של יחידים אינו צבור אלא צבור נוצר ע"י דבר א' המאחד את כולם, ומשה רבינו ידע שמציאותו היא הסיבה לזה שכלל ישראל נעשו צבור אחד, ובפטירתו [היינו או במיתתו ממש, או בהעלם הלוחות, או בחורבן הבית] יותר הקשר ולא יהיה סיבה לאחדות כלל ישראל. והבטיח לו הקב"ה דבכל שנה ושנה כשאנו קוראים הפרשה, [ומפרשי המדרש פירשו שזה פרשת שקלים], אנו מרימים ראש מסיבת משה רבינו ונתחזק ענין זה של צבור. וזה מה שמאפשר קרבן צבור, לא המעות מצד עצמם אלא השם צבור היוצא מהם, שבלי נשיאות ראש אנו בבחינת ישנים כי הישן כל אבריו נפרדים מהדדי דבטל

הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

מצות מחיית עמלק ומלחמת שאול בעמלק

א: מצות מחיית אנשי עמלק

ד) ואין לתרץ ע"פ הא דפסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ז ע"פ הספרי פ' מטות) שכשצריך על עיר לתפשה אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחותיה ומניחין מקום לבורח ולכל מי שירצה להמלט על נפשו שנא' ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה מפי השמועה למדו שבכך צוהו (במדבר לא, ז) ע"כ, וא"כ שפיר נמלטו הרבה עמלקים. אבל זה אינו, דברב"ז הל' מלכים מבואר דדין זה אינו אלא במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה, וכ"ה ברמב"ן בסוף סה"מ ובחינוך מצוה תקכ"ז.

אולם המנ"ח כתב דמסתימת לשון הרמב"ם משמע דאינו מחלק בהכי, והוסיף דכן מסתברא, דהא מקור דין זה הוא ממלחמת מדין דהיתה מלחמת מצוה ע"פ ה' ואפ"ה נצטוו שלא להקיף כל ד' רוחות ע"ש. ונר' דאפי' להמנ"ח יש לחלק בין מלחמת מצוה של ז' עממים למלחמת מצוה של עמלק, דבמלחמת ז' עממים שפיר מניחים להם לברוח משום דלא נצטוינו אלא להרוג אותם הדרים בארץ ישראל, ע' סוטה לה, א. אבל מלחמת מצוה של עמלק שנצטוינו להרוגם בכל מקום שהם, אין מניחים להם לברוח.

ה) ונר' ליישב ע"פ שיטת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"א) וז"ל, אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה וכו' ע"כ, וגם מלחמת עמלק בכלל וכמבואר להדיא בדבריו שם הל' ד' שכתב אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה וכו' ע"כ, הרי דאם השלימו אין הורגים אותם.

וביאר הגרי"ז עה"ת דזהו כוונת הקרא בספר שמואל וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמתה את החטאים את עמלק (פסוק י"ח), שרק החוטאים נהרגים ולא אותם שמקבלים עליהם ז' מצות בני נח ע"ש. [עוד פירש שם כוונת הקרא את החטאים את עמלק דזהו בכלל מצות עשה דזכור את אשר עשה לך עמלק (דברים כה, ז)]. ובודאי דכן עשה שאול כמצות התורה כשיצא ללחום על ערי עמלק מחוילה בואך שור וגו', והיו ערים מעמלק שהסכימו עליהם לקבל ז' מצות, ושוב חזרו לסורם. וכ"ז להרמב"ם שם, אבל הראב"ד כתב דיתכן דאין קריאת שלום במלחמת מצוה (ע' לקמן), וכן ס"ל לרש"י ס"פ

א) כתיב 'עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק וגו', ויך שאול את עמלק מחוילה בואך שור אשר על פני מצרים, ויתפש את אגג מלך עמלק חי ואת כל העם החרים לפי חרב' (ש"א טו, ג-ח).

מפשטות משמעות הפסוקים נראה להדיא דשאול עשה כאשר צוהו שמואל הנביא והרג כל אנשי עמלק ממש מאיש עד אשה מעולל ועד יונק, ולא השאיר מהם כלום אלא אגג מלך עמלק, והוא נהרג למחרת ע"י שמואל, [ומבואר במדרש דבאותו לילה בא אגג על שפחה ונתעברה ממנו ומזה יצא המן האגגי]. אבל לכאורה אי אפשר לומר כן, דהא בסוף מלכות שאול מצינו שעמלקים לכדו את עיר צקלג (ש"א ל, א), ושואל לא מלך אלא שתי שנים (ש"א יג, א, וע' סדר עולם פ"ג ובאברבנאל בשמואל), ואיך יתכן שבמשך זמן קצר כזה יהיה גדוד של עמלקים בעולם.

ב) ואין לומר דכשנתעסקו ישראל בשלל עמלק ברחו הרבה עמלקים ולא נהרגו, דא"כ ודאי דשמואל היה מוכיח את שאול על זה שלא הרג כל אנשי עמלק, והוא לא הוכיח אותו אלא על הבהמות שהשאיר.

גם נראה דדוחק לומר דבמעשה דצקלג לא היו עמלקים ממש אלא מאומות אחרות ונקראו עמלקים בשביל שדרו בערי עמלק. [אולם, הר"ש סוף מס' ידים כתב כזה לענין עמון ומואב, ומה שדחה פירוש זה אינו שייך לענינו].

ג) והנה רש"י פירש הטעם דנצטוה שאול להרוג גם בהמות עמלק משום שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה. וזהו דלא כפירושו בס"פ כי תצא, תמחה את זכר עמלק מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה, ע"כ, וכוונתו דמחיית בהמות של עמלק היא בכלל מצות מחיית זכר עמלק ולכן נצטוה שאול להמית גם הבהמות. וע' לקמן. ולפי פרש"י בשמואל יתכן דשוב שינו העמלקים את עצמם להיות אנשים כבתחילה ונמלטו, ואתי שפיר מעשה דעמלק בצקלג, אבל אם לא נפרש כרש"י בשמואל קשה.

הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים, ע"ש.

ונר' בכוונתו של הכס"מ דגוי המקבל עליו ז' מצות בני נח ונעשה גר תושב יש בו חלות דין מיוחד של גרות, ושפיר שייך לומר דאינו עוד בכלל ז' עממין ועמלק, כ"כ הג"ר בצלאל זולטי במשנת יעבץ יו"ד סי' ג' ע"ש באריכות, והבאנו מדבריו בנ"ש על רות ח"א סי' ד' בהערה.

וע' ספר נחלת שמעון על שמואל-א' ח"ב סי' ס' סעיף מ"ב.

שופטים (והרמב"ן עה"ת ס"ל כהרמב"ם לענין ז' אומות ולא כתב אם גם בעמלק הדין כן), ואליבייהו קשה וכנ"ל.

(ו) ובעצם דברי הרמב"ם והראב"ד, כתב הכס"מ אבל שבעה עממין ועמלק וכו', כתב הראב"ד זה שיבוש אלא שיכול לומר השלימו לקבל המצות עכ"ל, טעמו לומר שבעה עממין ועמלק אעפ"י שהשלימו ורצו לקבל עליהם מס ועבדות הורגין אותם, אלא שאפשר לטעון בעד רבינו ולומר שבכלל השלימו הוא קבלת שבע מצות שאם קבלו עליהם שבע מצות



ב: מצות מחיית בהמות ושאר נכסים של עמלק

וע' רמב"ם (הל' מלכים פ"ה ופ"ו, וכן בסה"מ מ"ע קפ"ח) שלא הזכיר שצריך להרוג גם הבהמות, ומשמע שאין זה חלק מהמצוה. וצ"ל דס"ל דמה שצוה שמואל לשאול באותו זמן להרוג הבהמות היה הוראת שעה על פי הנבואה אבל אינה מצוה לדורות. וכתב המנ"ח דכן מסתברא ודברי רש"י עה"ת צ"ע, דמנא ליה שיש מ"ע לדורות להרוג גם הבהמות, ע"ש. אולם כבר הזכרנו דמקורו של רש"י הוא מהמכילתא.

(ב) והנה אף דמכילתא לא הזכיר אלא חיוב הריגת בהמות של עמלק, במדרש איכה רבתי ר"פ ג' איתא ר' יהושע אמר שלא יהא ניין ונכד לעמלק, מתחת השמים, שלא יאמרו אילן זה של עמלק, גמל זה של עמלק, רחל זו של עמלק ע"כ, ומבואר דיש חיוב גם לעקור גם אילנות של עמלק, וה"ה שאר נכסיהם.

(ג) ע' רבינו בחיי ס"פ בשלח דע"ד הפשט כי יד על כס י-ה, יאמר כי הש"י משביע לכל מלך ישראל שישב על כסא מלכות שיעשה מלחמה לה' בעמלק, באר כי המלחמה והשלל הכל יהיה אסור בהנאה ויהיה הכל לה' לא לבני אדם, ומפני זה בא העונש לשאול, ומדורו של שאול עד דורו של מרדכי, וידע מרדכי כי שאול זקנו נענש בעונש גדול והיה עונשו מדה כנגד מדה, כי תלה הכתוב שלמות הכסא בנקמת עמלק, והוא לא נזהר בנקמתו, ועל כן נענש שאבד השם והכסא, כי לא נשאר לו שם אחריו אלא נהרג הוא ויהונתן בנו עמו ונפל כסא מלכותו, ומפני זה נזהר מרדכי בדבר שלא ליהנות משלל המן שהיה מזרע עמלק כענין שכתוב בפורענות המן (אסתר ט, טז)

(א) מבואר בקרא דשמואל צוה את שאול להרוג גם בהמתם של עמלק. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר.

רש"י בספר שמואל כתב משור ועד שה היה בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה ע"כ, וכנ"ל. מבואר דהריגת הבהמות אינה בעצם חלק ממצות מחיית עמלק, ולא נצטוו להרוג הבהמות בימי שאול אלא מפני שהעמלקים היו בעלי כשפים והיו משנין עצמן ודומין לבהמה.

אולם רש"י ס"פ כי תצא כתב תמחה את זכר עמלק מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה ע"כ, וכוונתו דמחיית בהמות של עמלק היא בכלל מצות מחיית 'זְכֹר' עמלק ולכן נצטווה שאול להרגן. וכן מבואר בראב"ע עה"ת והרד"ק כאן בספר שמואל. וכ"ה במכילתא ס"פ בשלח שלא יאמרו גמל זה של עמלק.

ורבינו בחיי פ' כי תצא הביא שני טעמים אלו בהריגת בהמות של העמלקים. וז"ל, תמחה את זכר עמלק, כענין שכתוב והמתה מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה כדי שלא יאמרו שור זה משל עמלק היה, ועוד ממה שדרשו רז"ל שהיו עושים עצמם בהמות בחכמת הכשפים וחוזרים לאיזה מין שירצו ולכך הוצרך לומר משור ועד שה מגמל ועד חמור, ולכך גברה עליהם חכמת התורה שלא תועיל להם חכמתן, ע"כ.

וכדכתיב תמחה את זכר עמלק, והקרא דמיכה והחרמתי לה' בצעם וחילם לאדון כל הארץ וגו' לא איירי דוקא בעמלק. וע' ביאור הגר"פ פערלא על סה"מ של רס"ג ח"א מ"ע נ"ט דף רס"ב.

וע' ספר נחלת שמעון על שמואל-א' ח"א סי' ל'.

ובבזה לא שלחו את ידם לפי שהתורה הזהירה בכך (דברים כה, ט) 'תמחה את זכר עמלק', וכן מצינו לעתיד המלחמה והשלל הכל לה' שנאמר (מיכה ד, יג) והחרמתי לה' בצעם וחילם לאדון כל הארץ, ע"ש. נויש להעיר דרבינו בחיי לא הזכיר אלא דשללו של עמלק אסור בהנאה ולא הזכיר דיש חיוב להאבידו



ג: טעותו של שאול שלא הרג בהמות של עמלק

בהריגת הבהמות, וממילא אחר כך כשיהרגו את העמלקים לא יהא שוב מצוה בהריגת הבהמות כיון דכבר זכו בהם אנשי המלחמה קודם שנתחייבו להרגם.

וביאר דזהו דאמר שאול לשמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' ואביא את אגג מלך עמלק, שהביאו להראות לשמואל שעדיין זרע עמלק קיים ומהני זכיית הבהמות, ו"אביא" שהביאו ויכולין להורגו עכשיו, "ויקח העם מהשלל צאן ובקר ראשית החרם", ותירגם יונתן בן עוזיאל קדם די חרמין, והיינו שזכו בצאן ובקר קודם דהחרימו את האדם, שהרי אגג היה עדיין חי ומהני זכייתם ושוב אינם מחוייבים להרגם אחר שכבר זכו בהם בהיתר. אולם שמואל אמר לו החפץ לה' בעולות כשמוע בדבר ה' וגו' כי מאסת את דבר ה', הלא מוטב לעשות מצוה כתיקונה ולא לעשות טצדקי למיפטר נפשיה ממצות עשה על ידי התחכמות, וכמו המכניס פירותיו דרך גנות חצרות וקרפיפיות לפוטרן ממעשר (ברכות לה:): ע"ש באריכות.

וע' כלי חמדה פ' כי תצא שהשיג על דברי העונג יו"ט.

ג) וע' משנת רבי אהרן למרן הגאון הרב אהרן קטלר זצ"ל מאמרים ושיחות מוסר ח"א "מעשה איש ופקודתו" (דף קפ"ז) דשאול המלך בחיר ה', וכבן שנה שלא טעם טעם חטא (ש"א יג, ה, מס' יומא כב:), לא קיים בשלימות מצות מחיית עמלק, ובודאי הרי מסר נפשו על קיום הדבר, כמו שאמר לשמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' וגו', וכסבור היה שקיים את המצוה כפי שנצטווה, וכמו שאמר בבוא אליו שמואל ברוך אתה לה' הקימותי את דבר ה', וחס ושלום שידבר לפני הנביא ויזכיר שם שמים על חנם ובמיוחד כשהדבר הוא בהיפך.

א) כתיב 'ויבא שמואל אל שאול ויאמר לו שאול ברוך אתה לה' הקימותי את דבר ה', ויאמר שמואל ומה קול הצאן הזה באזני וקול הבקר אשר אנכי שומע, ויאמר שאול מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר למען זבוח לה' אלקיך ואת היותר החרמנו וגו', ויאמר שאול אל שמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' ואביא את אגג מלך עמלק ואת עמלק החרמתי, ויקח העם מהשלל צאן ובקר ראשית החרם לזבח לה' אלהיך בגלגל, ויאמר שמואל החפץ לה' בעלות וזבחים כשמוע בקול ה' וגו', ויאמר שאול אל שמואל חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך כי יראתי את העם ואשמע בקולם'.

נראה להדיא מהפסוקים האלו דשאול היה חושב דקיים צווי ה' בעמלק אלא דלפי האמת טעה בדבר. אולם תמוה היאך יתכן דיטעה שאול בזה הלא הניח בהמתם של עמלק וגם לא הרג את אגג מלך עמלק.

ב) ע' שו"ת עונג יום טוב בהקדמתו דשאול מצד חמלתו עשה טצדקי למיפטר נפשיה מחיוב מחיית שלל עמלק, דיש לדקדק דבקרא כתיב וישסף שמואל את אגג וגו' ולא נזכר מה נעשה בשלל וגם לא הוזכר שהרגו גם הבהמות. גם צריך ביאור היאך אמר שאול ששמע בקול ה' אחר שאמר בעצמו ואביא את אגג וגם השלל הביא.

וכתב דנראה דאין חיוב להרוג הבהמות ולהחרים השלל עד שיהרוג מקודם את כל האדם בעמלק, שאז מצוה להחרים גם הבהמות כדי שלא יהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו משל עמלק, אבל כל זמן דמין האדם מעמלק קיים ליכא מצוה בהריגת הבהמות, וזה היה עצתו של שאול שיזכו העם בשלל קודם שימחו ויהרגו העמלקים, שאז עדיין ליכא מצוה

לריב את העם כמפורש כי יראתי וגו' ואשמע בקולם, וממילא אין לפסק הזה גדר תורה, שהרי נטיית הרצון היתה מעורבת בזה, ואחרי הישנות דבר הנביא אליו, בדק יותר במעמקי הנפש ומצא שאכן היתה טמונה דבר נגיעה כל-שהיא ונמצא שעבר בשוגג על דבר ה', והודה ואמר חטאתי, ע"ש.

(ד) וע' חתם סופר בתורת משה פ' תצוה (עו:), שכתב לפרש טעותו של שאול בעמלק, דלכאו' צ"ב כפילת הלשון כי שב מאחרי ואת דברי לא הקים. והנה מוטל עלינו להקים דברי התורה ביד אחרים שנא' ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם (דברים כז, כו), ודרשו חז"ל בספרי והובא ברמב"ן למד ולימד וקיים ועשה ויש בידו להקים ולא הקים עליו נאמר ארור וכו', ולאהב שמו של הקב"ה כדכתיב ואהבת את ה' וגו' (דברים ו, ה) שיהא שם שמים מתאהב על ידך וכו' (ע' יומא פו:), ומכלל ארור נשמע ברוך להתאמץ להעמיד ולהקים התורה ביד אחרים, ומכאן למדו חז"ל דטוב לפעמים לבטל מצוה בשב ואל תעשה כגון נטילת לולב ושופר בשבת כדי להקים שמירת שבת שלא יעברו בקום ועשה. והנה שאול היה שומע דברי העם שמתרעמים ודרשו ק"ו על עסקי נחל (ע' יומא כב:), והיה זה בעיניו לחילול השם במה שהמון עם מתלוננים ויבואו עי"ז לשנוא דברי התורה ולתעבם ולדבר בה' ומשיחו באמרם שמצות התורה היא להרוג אנשים זכאים, וסבר שאול שטוב לעבור בשב ואל תעשה ולעשות סייג כדי לאהב את התורה שע"ז יקיימו אותה. אבל באמת טעה בזה, דאדרבה אם נותן להמון מקום שלמראה עיניהם ישפטו על דיני התורה, עי"ז יהיה ביטול התורה לגמרי, שהיום לא יבינו זה ולמחר זה ויתבטלו מהתורה, אלא אדרבה צריך להחזיק בעיניהם שא-ל דעות ה' ולו נתכנו עלילות ואדם שכלו קט מלהבין. וזה הוא הענין, שאול אמר לשמואל ברוך אתה לה' 'הקיימות' דבר ה' בזה שעבר בשב ואל תעשה הקים התורה, אבל השי"ת היודע דרכי בני אדם אמר כי שב מאחרי במה שהאלקים צוה אותו, וגם לא עשה סייג לדברי תורה, וזה ואת דברי לא 'הקים' להקים דברי תורה בזה לחזקם, שאין בזה הקמה, אדרבה על ידי זה פורשים מהתורה, ע"ש.

וביאר דבאמת הרי קיים הצווי בעיקרו, אלא שבגמר הדבר שהשאר מיטב הצאן והבקר היה טעות בפירוש של "והחרמתם", כי סבור היה שהקרבת עולה הרי זה בגדר חרם, וכמו דשייך לשון חרם להקדש (ע' ויקרא כז, כח כל חרם קודש קדשים הוא לה'), ובפרט שתושג על ידי כך התכלית שלא ישאר מהם זָכָר, וכנראה שכך פירשו הסנהדרין ודואג האדומי שהיה אביר הרועים (היינו אב בית דין וכמ"ש רש"י ש"א כא, ח), ורק אחרי ויכוח עם שמואל הכיר שטעה והודה שחטא, אלא שהתנצל כי יראתי את העם ואשמע בקולם. והנה אחר שאמר לו שמואל בשם ה' למה לא שמעת וגו' חזר שאול וטען אשר שמעתי וגו', ונראה, דטענתו היתה דאחרי דדעת חכמי ישראל היתה בפירוש של והחרמתם דיוצאים ידי חובה זו בהקרבת קרבנות, הרי מצד החיוב לשמוע לחכמים — שאפילו אומרים על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל (ספרי דברים יז, יא) — צריך היה לעשות כדעתם, דנמסרה התורה לקיימה כפי דעת חכמי המסורה לפי הכרתם בביאור התורה על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, ולפי זה טען שאול דלא בשמים היא (דברים כד, יב, ע' תמורה טז). והרי מנויה וגמורה בסוד חכמי התורה שבזבח יקיימים והחרמתם.

והוסיף דאכן הטעות בכאן היתה, דכבר הורה הגאון רבי ישראל סלנטר (ע' אור ישראל סי' כ"ט) דגדר התורה הוא מה שמשגיגים חכמי התורה בדעתם כשהם בתכלית הטהרה, והיינו כשהם משוחררים לגמרי מכוחות הנפש ונטיית הרצון, והשגתם היא רק על פי הכרת השכל, אחרי העמל בתורה בכלל ובענין הנידון בפרט, ובכל הצורך לפי דרכי התורה, ואחרי שהוא ראוי לכך, אבל מה שנוולד מהכרעת הדעת שמעורבת בה נטיית רצון, אין זה בגדר תורה. והנה שאול בחיר ה' לא הרגיש בנפשו מאומה גם אחרי החיפוש והבדיקה, וממילא טען לא בשמים היא, אבל תביעת הקב"ה על פי הנביא שמואל היתה כי היה בכאן ענין של רצון, וכמו שאמר לו ותעט אל השלל, והכוונה היא על העם שדרשו כך, כי חסו על איבוד הון רב כזה, ואף שקיימו הכל בשלימות, רצו להקריב קרבנות ממיטב הצאן, וזהו שגרם לפירושם בצווי של והחרמתם, ונטייתו של שאול היתה מצד רצונו שלא



הרב עזריאל הופטמן

בענין הדור קבלוה בימי אחשוורוש וקבלת התורה של פורים

דברי הגמ' במס' שבת שלא קבלו את התורה בשלמות
בהר סיני וביאורי התוס' והתנחומא

(א) מס' שבת דף פח. - ויתיצבו בתחתית ההר (שמות יט, יז), א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא [שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס, רש"י], אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש [מאהבת הנס שנעשה להם, רש"י] דכתיב קימו וקבלו היהודים (אסתר ט, כז), קיימו מה שקיבלו כבר, עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שאע"פ שבני ישראל קבלו את התורה בהר סיני ואמרו "נעשה ונשמע" מכל מקום לא היתה קבלתם בשלמות, והוצרך הקב"ה לאיים עליהם ולומר להם שאין להם ברירה בדבר, שאם אינם מקבלים את התורה יקבור אותם תחת ההר. ומטעם זה אמרה הגמ' שבני ישראל יכולים לטעון שמעולם לא קיבלו את התורה ברצון, ולכן אין שום טענה עליהם במה שלא קיימו את התורה, אלא שאח"כ בימי אחשוורוש קבלו את התורה פעם נוספת [וכמו שפירש רש"י מאהבת הנס], ומעתה קבלת התורה של כלל ישראל היא בשלמות.

והנה כבר הקשו התוס' שם (בד"ה כפה), והלא כבר אמרו בני ישראל נעשה ונשמע, וא"כ במה לא היתה קבלתם בשלמות. ותירצו התוס' וז"ל, ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצאתה נשמתן, עכ"ל.

והנה אע"פ שבודאי יש עומק בדברי התוס' במה שאמרו שפחדו מהאש הגדולה, אבל על כל פנים אנו יכולים ללמוד מדבריהם שקבלת התורה של "נעשה ונשמע" לא היתה חזקה כל כך לעמוד מפני פחדים גדולים כגון האש הגדולה של מתן תורה.

וכעין זה מבואר מתוך דברי התירוץ של המדרש תנחומא, דאיתא התם בפרשת נח (ס"ג) וז"ל, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה

כמוות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, עכ"ל. ומבואר מדברי התנחומא שפחדו לקבל את התורה שבעל פה כיון שיש בה יגיעה עצומה וצער גדול. והנה התירוץ של המדרש תנחומא שונה מתירוץ של בעלי התוספות, אלא שמשניהם מבואר שקבלת התורה של "נעשה ונשמע" לא היתה חזקה כל כך כדי לעמוד מפני דבר קשה כגון הפחד של האש הגדולה [לדעת התוס'] או הפחד מהיגיעה והצער של תורה שבעל פה [לדעת התנחומא].

וצריך ביאור, מה הוא הגדר של חסרון זה של קבלת "נעשה ונשמע", ואיך התגברו על זה בנס פורים והיו יכולים לקבל את התורה בשלמות.

דברי הרמב"ן שבשעת מתן תורה קבלו שישמרו את התורה רק בזמן שהם בארץ ישראל

(ב) ונראה לבאר דבר זה בהקדם דברי הרמב"ן בחידושי באותה סוגיא במס' שבת, ומכיון שדברי הרמב"ן הם יסודיים נעתיק את דבריו בשלמות, וז"ל, והא דאמרינן בענין אגדה הא מודעא רבא לאורייתא, ומתריך כבר קבלוה בימי אחשוורוש, קשיא לי, וכי מה קבלה זו עושה מסופו של עולם לתחלתו, אם קודם אחשוורוש לא היו מצווים למה נעשו. ואם נאמר מפני שעברו על גזירת מלכם א"כ בטלה מודעא זו. ועוד למה הצריכה לקבלה וברית. ונראה לי לומר דמתחלה אע"פ שהיה להם מודעא מ"מ לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות, וכתיב ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורתיו ינצורו (תהלים קה, מד), והם עצמן מתחלה לא עכבו בדבר כלל ולא אמרו במודעא כלום, אלא ברצון נפשם מעצמם אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ. משגלו מסרו מודעא על הדבר מדכתיב והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים וכמשפחות האדמה לשרת עץ ואבן (יחזקאל כ, לב), וכדאמרינן באגדה (סנהדרין קה). רבינו יחזקאל עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו וכו', לפיכך כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלו ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשוורוש שהוציאו ממות לחיים, והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים, עכ"ל.

מפקיר אותם ומגרש אותם ונותנם לאחרים שוב אין להם חיבור אליו.

וזהו ג"כ הביאור במה שהיו רוצים לחזור מקבלתם כשהכירו את האש הגדולה [לדעת התוס'] או מחמת התורה שבעל פה [לדעת התנחומא], שהרי היחס שבין עבד לאדונו אינו חיבור של אהבה, ולכן לא היו רוצים להיכנס לעובי הקורה ולקבל את האש הגדולה או את היגיעה והצער של תורה שבעל פה, שהרי הם רק בגדר עבדים, ולמה יקבלו דבר גדול כזה למען אדוניהם.

אבל הניסים של פורים גרמו להם לישראל להבין שהיחס בינם לבין הקב"ה הוא כמו היחס שבין אב לבנו, ובוזה לא שייך שום ניתוק, שאי אפשר לנתק את בנו ממנו ולעשותו כאילו אינו בנו. ומחמת גודל האהבה שבין האב לבנו ירצה הבן לעשות דברים גדולים בשביל האב, ושוב לא יטענו שום תרעומת מחמת האש הגדולה או מחמת היגיעה והצער של תורה שבעל פה.

אלא שעדיין צריכים אנו להבין, מה היה מיוחד בנס פורים שמחמת זה הבינו שישראל הם הבנים של הקב"ה, ולא שייך שום ניתוק ופירוד בינם לבין הקב"ה.

המשל של הגר"א שרק מחמת הנסים הנסתרים שהקב"ה עשה לנו בזמן הגלות יש גילוי על עומק האהבה שהקב"ה אוהב אותנו ולכן הנסים של פורים גילו את הבחינה של אהבת האב לבנו

(ד) ונראה שהישוב לדבר זה יש ללמוד מתוך דבריו המפורסמים של הגר"א בפירושו על מגילת אסתר (א, ב), שכתב וז"ל, ואמר משל למלך שהיה לו בן יחיד והיו השרים מתקנאים בו מחמת שראו גודל אהבת המלך עליו, לימים חטא הבן לאביו וגירש אותו ליער, וסבר הבן שאביו עזב אותו ושכח אותו, אבל אביו ברחמיו על בנו היה מתיירא שמא יפגעו בו חיות רעות שביער או שריו השונאים אותו, מה עשה, שלח את עבדיו המשרתים אותו לתוך היער, אך אמר להם שאל ידע בנו מזה כדי שיחזור מחטאיו אשר עשה, לימים בא עליו דוב ובא אחד מעבדי אביו והצילו, וסבר הבן שהיא מקרה, אח"כ בא שר אחד משונאיו ועמד אחד מעבדי אביו והצילו מידי, והבין הבן כי איך אפשר שיהיה מקרה כל כך תכיפה תמיד, והבין שזאת עשה אביו, ונתקע אהבת אביו בלבו וחזר בתשובה שלימה, כך הקב"ה שלח אותנו בגלות והיה מתיירא שמא יפגעו בנו הדובים הקשים, שלח אתנו עבדיו המשרתים ועושה לנו נסים על ידיהם, אך הוא בהסתר פנים, אך שמרדכי ואסתר ודורו ראו והבינו שזאת הוא מן השמים וקבלו עליהם את התורה באהבה רבה וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן שהקשה שאם באמת לא קיבלו את התורה בהר סיני א"כ למה נענשו על שום חטא שעשו מזמן קבלת התורה עד הזמן של נס פורים, והרמב"ן תירץ שקבלת התורה של הר סיני היתה מספקת כל זמן שהיו בארץ ישראל, שקבלתם היתה על תנאי, שאם הקב"ה יתן להם את ארץ ישראל הם ישמרו את התורה, ולכן כל זמן שהיו ישראל שרויים על אדמתם היו נענשים כשהם לא שמרו את התורה, וא"כ מסירת המודעא אירעה רק בזמן שגלו מארץ ישראל, שהם חשבו שמעכשיו אינם משועבדים להקב"ה מאחר ששוב אינם בארץ ישראל ובטלה קבלתם שהיתה על תנאי. ולכן פירש הרמב"ן שבזמן נס פורים קבלו על עצמם שלא יטענו עוד שום תרעומת, מכיון שנס פורים היה חביב עליהם יותר מהגאולה של מצרים.

אלא שעצם דברי הרמב"ן צריכים ביאור רב, איך מרומז במה שאמרו "נעשה ונשמע" שכוונתם היתה שישמרו את התורה רק בזמן שהם בארץ ישראל. ועוד צריך ביאור טובא, מה אירע בזמן נס פורים שגרם להם לכלל ישראל לקבל את התורה באופן שהיו מוכנים לשמור את התורה גם בזמן גלותם.

כלל ישראל חשבו שהם בגדר עבדים שהוא יחס שאפשר להינתק וכן עבדים לא ירצו לקבל עליהם דבר גדול בשביל אדוניהם

(ג) ונראה שהיסוד להבין כל זה מבואר מתוך דברי חז"ל שמובאים בדברי הרמב"ן הנ"ל, שהרמב"ן הביא את דברי הגמ' בסנהדרין שכלל ישראל טענו להקב"ה "עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום". והנה מתוך דברי חז"ל אלו יש ללמוד שבני ישראל הבינו שהיחס בין הקב"ה לכלל ישראל הוא כמו היחס שבין עבד לרבו או כמו היחס של אשה לבעלה.

והנה שני יחסים אלו יש להם צד השווה, דהיינו שהם יכולים להיפרד, שהרב יכול למכור את עבדו לאחר, והבעל יכול לגרש את אשתו ואז יכולה להינשא לאיש אחר. ויש לומר שמטעם זה הבינו ישראל שחורבן בית המקדש והגלות מארץ ישראל עשה פירוד בינם לבין הקב"ה, שהרי הקב"ה הוא ח"ו כמו אדון שמכר את עבדו או כמו בעל שגירש את אשתו, וממילא בטל כל החיבור שבין הקב"ה לכלל ישראל.

וזהו הביאור במה שכתב הרמב"ן שקבלתם הועילה רק לגבי הזמן שהיו בארץ ישראל, שהרי מכיון שלא הכירו את היחס הזה של בנים, וכל הכרתם היתה רק את היחס של עבד לאדוניהם, ולכן חשבו שהיחס הזה נמשך רק בזמן שהאדון מחזיק אותם בביתו, דהיינו בארץ ישראל, אבל ברגע שהוא

הוא סימן רע, למה נהפך הוא לסימן טוב אם הוא ג"כ נולד באותו היום. ועוד יש להקשות, מה היא כוונת רש"י שכתב שהלידה תכפר על המיתה.

המן חשב שמיתת משה רבינו היא סמל לזה שכלל ישראל לא קבלו את התורה בשלימות ואפשר להשמידם אבל לא הבין שהקבלה קיימת בכח ותצא לפועל בזמן נס פורים

ו) ונראה להציע שכוונת הגמ' היא שתפקידו של משה רבינו היה להביא את כלל ישראל לקבלת התורה, והנה היה אפשר לחשוב שח"ו לא השיג משה רבינו את משימתו בשלמות, שהרי קבלו את התורה רק לגבי הזמן ששרויים על אדמתם ולא לגבי זמן הגלות כיון שלא הכירו את היסוד ש"בין כך ובין כך קרויים בנים" והיו סוברים שהיחס שלהם להקב"ה הוא חיבור שיכול להינתק.

ולפ"ז היה אפשר להבין שמיתת משה רבינו היא סמל לזה שכלל ישראל לעולם לא יקבלו את התורה בשלמות, שהרי אם משה רבינו מת ולא קבלו את התורה בשלמות, שוב לא שייך שיבוא אדם אחר ויעשה מה שמשה רבינו בעצמו לא היה יכול להשיג. ולכן המן שמח שמחה גדולה כשנפל הפור על חדש אדר שהוא החדש של מיתת משה רבינו, שהרי מיתת משה רבינו היא סמל לדבר זה שלא נשלם קבלת התורה, ולכן חסר הנצחיות של כלל ישראל ושייך לו להשמידם.

אבל המן הרשע לא ידע שמשה רבינו ג"כ נולד באותו יום באדר, ולפ"ז מיתת משה רבינו אינו סמל לסופו של כלל ישראל ח"ו, אלא להיפך, שמשה רבינו סיים את תפקידו בשלימות, שהרי המיתה והלידה קשורות זו לזו, ונמצא שעדיין כח הלידה קיים במיתה, ומשה רבינו הניח את הזרע שלאחר זמן יצמח ויביא לידי קבלת התורה בשלמות בזמן מרדכי ואסתר. והיינו משום שמה שלא קבלו את התורה בשלמות בהר סיני הוא רק משום שלא היה ביכולתם להבין את גודל החיבור שבין ישראל לאביהם שבשמים, והוצרכו להיות בגלות ולראות את הניסים הנסתרים שהקב"ה עושה להם גם בימי גלותם כדי להבין דבר זה, וכמו שביאר לנו הגר"א במשל הנפלא שהבאנו לעיל, אבל מכל מקום קבלתם הייתה בכח כבר בזמן קבלת התורה של הר סיני.

ונראה שזו היא כוונת רש"י שכתב ש"כדאי הלידה שתכפר על המיתה", שכוונתו לומר שהמיתה היה נראה כמו חסרון בחיי משה רבינו שהרי לא הצליח שישאל יקבלו את התורה בשלימות, אבל הלידה מכפר על זה, שהרי מכיון שנולד באותו יום שמת, נמצא שעדיין כח הלידה קיים, ולכסוף יצמח בזמן הראוי. וכך הוה, שמיד בזמן שהלכו ישראל בגלות

והנה היסוד העולה מדברי הגר"א הוא שכלל ישראל לא הבינו את עומק האהבה שהקב"ה אוהב אותנו, ולכן חשבו ששייך שינתק החיבור שביניהם, ורק מכח הנס של פורים שאירע בזמן גלותם הבינו שבאמת הקב"ה אוהב אותנו אפילו כשהוצרך להרחיק אותנו מפני חטאינו.

ולפי דברינו יש לומר, שבתחילה כלל ישראל הבינו שהם רק בגדר עבדים, ולכן חשבו שאם גורשו מבית אדוניהם שוב אין להם שום חיבור אליו, אבל מחמת הנס של פורים הבינו שהם בגדר בנים, שהרי רק אב ממשיך לאהוב את בנו אפילו בזמנים של ריחוק, ולכן הנס של פורים שאירע בזמן שהיו בגלותם והיו מרוחקים מהקב"ה גילה שבאמת הקב"ה קרוב להם בכל הזמנים, ואוהב אותנו כאהבת האב על הבן. ומעתה קבלת התורה היא בשלימות, שלאחר נס פורים כלל ישראל יכולים לקבל את התורה בלי שום היסוס, כיון שעכשיו הם מכירים את גודל הקירבה שיש ביניהם ובין הקב"ה.

[ואע"פ שנחלקו בגמ' במס' קידושין לו. אם נקראו בנים בזמן שאין עושים רצונו של מקום, שרבי יהודה סובר שקרויים בנים רק בזמן שעושים רצונו של מקום, ורבי מאיר סובר שבין כך ובין כך קרויים בנים, מכל מקום כבר כתב הרשב"א (בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן קצ"ד וסימן רמ"ב) דקיימא לן כרבי מאיר, ולכן מומר לעבודה זרה מטמא באהל אפילו למ"ד שקברי גוים אינם מטמאים באהל, כיון שאפילו ישראל מומר נקרא בן של הקב"ה, ולכן הוא בכלל אדם כי ימות באהל, ע"ש.]

דברי הגמ' שהמן חשב שחדש אדר הוא רע ליהודים כיון שמת בו משה רבינו ולא ידע שמשה רבינו ג"כ נולד באותו יום

ה) ונראה שלפ"ז יש לבאר דבר נוסף, שהנה איתא במס' מגילה (בדף יג:) וז"ל, הפיל פור הוא הגורל, תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד, עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שמזה שהגורל נפל בחודש שמת בו משה רבינו הבין המן הרשע שזהו זמן הראוי להשמדת היהודים. והגמ' הסבירה את טעותו, שמכיון שמשה רבינו ג"כ נולד באותו יום שוב אין כאן סימן רע מזמן מיתתו, ויעוין ברש"י שכתב (בר"ה ובשבעה באדר נולד) וז"ל, כדאי הלידה שתכפר על המיתה, עכ"ל.

ויש כמה תמיהות על גמ' זו. חדא, כל אדם צריך למות בזמן מן הזמנים, וא"כ למה יש סימן רע ליהודים מזה שמשה רבינו מת בחודש אדר. ועוד יש להקשות, שאם נאמר שיום המיתה

שבשמים היה חיבור של אב לבנו שלא שייך להנתק, אלא שכלל ישראל לא הבינו דבר זה וחשבו שהיחס הוא כמו עבד לאדונו שאפשר להתנתק, ולכן לא היו יכולים לקבל את התורה בשלימות.

והנה ידיעה זו בודאי היתה שם כל הזמן בתת-המודע שלהם (subconscious), אלא שלא הכירו בה באופן גלוי עד הזמן של נס פורים, ומטעם זה תקנו חז"ל שנשמח על ידי שכרות ביין ולהיות במצב של "עד דלא ידע" כדי להזכיר שסיבת השמחה היא על מה שלא היה בידיעתנו. ויה"ר שנזכה לקיים את המצוה של שמחת פורים בשלימות ולהכיר את גודל החיבור שבין ישראל לאביהם שבשמים.

והכירו את הניסים הנסתרים שהקב"ה עושה עמנו, קבלו את התורה בשלימות, ואז נגמרה קבלת התורה של הר סיני.

ביאור החיוב של עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי

(ז) ואולי יש ללמוד מכל זה עומק נוסף במה שציוו לנו חז"ל (מגילה ז:): ש"מיחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", שלכאורה צריך ביאור, מה המעלה יש בחסרון של דעת, והלא בשאר ימות השנה בודאי כל מה שהאדם יבין יותר בדעתו הרי זה משובח.

אבל לפי דברינו יש לומר, שכל הנס של פורים בא לגלות מה שהיה שם כל הזמן אלא שלא הבינו אותו בדעתנו, שהרי כבר בזמן קבלת התורה של הר סיני החיבור בין ישראל לאביהם



הרב אבא שמחה הלוי קרול

כפיית ההר כגיגית ומיצות שתיית יין בפורים

באופן שכלל ישראל לאחר הכפיה היו נמצאים בתוך חללו של ההר.

ויש להביא כמה ראיות לפירוש זה. ע"י רש"י פ' האזינו (לב, ז) ד"ה "יסובבנהו" שכתב "שם סבבם והקיפם בעננים וסבבם בדגלים לארבע רוחות, וסבבן בתחתית ההר, שכפאו עליהם כגיגית." הרי דבריו ברור מללו דכפיית ההר כגיגית פירושה שסיבבם בתוך קירות ההר החלול, והיו מוקפים בתוככי קירות ההר דומיא דסיבוב ענני הכבוד וסיבוב הדגלים. וכן ע"י במש"כ רש"י פ' וזאת הברכה (ג, ג) בפירוש הפסוק "אף חובב עמים כל קדושו בידך, והם תוכו לרגליך ישא מדברותיך", וז"ל "והם ראויים לכך שהרי תוכו עצמן לתוך תחתית ההר לרגליך בסיני." הרי מדובר כאן באופן שנמצאו בני ישראל בתוך חללו של ההר.

שוב ראיתי דברים מפורשים במהרש"א על הגמ' הנ"ל וז"ל שם ד"ה "שכפה עליהן ההר כגיגית וכו'", מדלא כתיב תחת

איתא בגמ' שבת (פח.) "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם."

ויש להתבונן במה שלמדונו חז"ל שהקב"ה כפה על בני" את ההר "כגיגית" דוקא ולא סתם שכפה עליהם את ההר, וצ"ב מה מונח בזה.

והנה ע"י רש"י ד"ה "גיגית" שפירש "קובא שמטילין בה שכר." ובפשוטו היה נראה דהכוונה בזה דהכפיה כגיגית שונה באופן יסודי מכפיית ההר בסתם. כפיית ההר בסתם פירושה שהקב"ה היה מאיים עליהם באוחזו את ההר מעליהם דאם לא יקבלו את התורה אז יפיל את ההר עליהם ויכלם, ואילו כפיית ההר כגיגית היא מציאות אחרת לחלוטין, שלאחר שעשה הקב"ה את ההר חלול, רק אז הפכו על בני"י

ללא קבלת עול תורה אפשר גם כן לחיות אכן אלו חיים הם, חיים מצומצמים ביותר של גשמיות ותו לא, ללא שאיפה לגדלות ולרוחניות. וזהו אכן כעין "קבורה". אבל אדם המקבל על עצמו "עול תורה", הרי התורה הקדושה פותחת לאדם חיים חדשים לגמרי עם אופק אחר ואפשרות לעלייה בלי גבול. "ואם לאו שם תהא קבורתכם", "חיים בלי תורה" הוא כמו אדם ששרוי כל חייו בחדר קטן, ואין לו שום השגה ממה שהולך בעולם הגדול, "עכ"ל שם.

הרי דכל ענין כפיית ההר כגיגית אליבא דהגרמ"ס זצ"ל הוא שהראה הקב"ה תמונת חיים ללא קבלת עול התורה שהם חיים של צמצום מוחלט אשר אין בהם מקום להתגדל ולהתעלות וחיים כאלה אינם חיים אלא כעין קבורה חשיבית.²

מעורר את עיניו לרדוף אחריהם כי יודע כי לא לאורך ימים ימשך הדבר וסופם שאינם יכולים לצאת מדרכיהם, והרשע הוא דן אחר הברק החיצוני, כי מיד שרואה הטיול נמשך מיד אחריהם ואינו רואה אם נכנס בדרך לבו סופו שלא יכול לצאת ממנו ויסבול מכל מקורות הזמן עד שימות בחרפה וכו'."

ובס' אור רש"י (שם) ביאר הסבא מקעלם זצ"ל את ענין כפיית ההר כגיגית שתכליתה להזהיר על הצורך להתרחק מן הדברים הגשמיים וז"ל "ענין כפה עליהם הר כגיגית, קשה מה ענין כגיגית, ומה ענין "שם תהא קבורתכם" הול"ל שם תקברו? ודברנו לפי מאמר ספר הרפואות של קרנו, כי גשמיות נופל הלאה והלאה, כי אכילת אתמול, היום אין, אבל רוחניות להיפוך, מעשה שעשה כבר בידו, והיא נמשכת כאש בטבעה למעלה, ודברנו ענין הכי (משלי ז-כו) "רבים חללים הפילה", פי כי התאוה רבים חללים עשתה, וכמה אנשים חולי שחפת ושדופי ריאות מתאוה, עורים וחרשים רקבי עצמות מקנאה, ועצבי לב מחמדת הכבוד, כמה פגרים מתים הפילה, על בית עולם חללים רבים הפילה. ולכן החכם החי חיי חכמה המחיה בעליה משמח לב האדם העוסק בה, יותר מכל מחמדי תבל, והנה האדם העוסק בעוה"ל למחר הוא ממשמש בכיסו מה שאכל ושתה מחטט אם ישנם בכיסו -- ואין כי נפל בחורי הכיס של עוה"ז, משא"כ העוסק בחכמה ומדע, למחר מה שלמד והתענג אתמול, והנה יש ויש, מתענג גם למחר בעונג של אתמול, ואולי ביתר שאת, כי הפוך בה והפוך בה דכולה בה זה כוונתם ז"ל "כפה עליהם את ההר כגיגית" - הפוכה, בית קיבול למטה, אינה מחזקת דבר הנמשך בטבעה למטה, רק דבר הנמשך בטבעה למעלה, כמו אש, והיינו הראה להם כי העוה"ל כמו כלי הפוך, נופל יפול ממנו ענינים גשמיים, ומה שעבר אין, ורק רוחניים נשארים בה, כי זה נמשך למעלה וקיים לעד והיינו "אם מקבלים התורה פי' במה שמורה ומלמדת את האדם להורות לו להשכיל ולהטיב" "אתם מתקיימים". ואם לאו "שם" פי' כשיכלה הזמן הוא (וזה בחינת שם למשל העצל שהוא מתעצל לייגע במלאכתו, הנה לעת עתה טוב לו, כי יושב במנוחה, אבל עוד מעט ימים, ויכלה פרוטה מן הכיס, וימות ברעב, וכן הבעל תאוה שאינו גודר את תאוותו וטוב לו הנאתו, אבל לבסוף יפול בשחפת, ויפוך כפגור מובס, כי נתן לאחרים כחו וחילו, וכן המקנא, לסוף ירקב כאש קנאתו, ושיועיל להשתיק קנאתו ליקח. ולמנוע מזולתו המתקנא לא יוכל, ורק "רקב עצמות קנאה" (משלי יד-ל) ורק - רבים חללים הפילה, (התאוה קברה הרבה חללים על בית העלמין) וזהו: ואם לאו - שלא תתנהג על פי התורה להתלמד ולהתרגל במדות טובות, "שם" בהדרגה שהלך בה בתאוה וכבוד וקנאה" שם תהא קבורתכם", ולהיפוך בקבלת התורה להתלמד ולהתרגל בה, מלבד שאחריכם להבא יהיה טוב, אבל גם עתה מוטב לו, כי ירגיש מחיים של חכמים, וטוב לב משתה תמיד, "עכ"ל.

ההר וכתוב בתחתית משמע בתוך התחתית כגיגית שמוקפת גם מצדדין והיינו נמי שם תהא קבורתכם כקבר המוקף גם בצדדים וכו'.¹

לאחר שהוכחנו את מציאות כפיית ההר כגיגית מה היא, עלינו להבין את התכלית אליה התכוין הקב"ה במה שכפה עליהם את ההר כגיגית דוקא.

עי' בזה בס' שי לתורה (ר"ה ויזה"כ עמ' קכ"ז) ביאורו של הגאון הגדול רבי משה סאלאוויצ'יק זצ"ל מציריך, שוויץ, וז"ל "כי באמת תחת גיגית [חבית] אפשר לחיות ורק בצמצום גדול, וכמו למשל בחדר קטן שבעצם ישנה אפשרות לחיות בתוכו שנים רבות, אלא שתמיד צריכים להצטמצם באותם ד' אמות. לפי"ז נראה דזהו הפירוש כפה עליהם את ההר כגיגית, ר"ל

1 וכן פירשו עוד מפרשים את כפיית ההר כגיגית בדרך זו. עי' ס' בן יהודע שבת פח. ד"ה מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית וז"ל, יש להקשות למה עשאו כגיגית, שחפרו ועשה בו בית קיבול כמו גיגית ודי להניחו כמו שהוא למעלה מראשיהם. ואם כדי שלא יברחו וינסו מתחתיו, מי זה יברח מיד ה' שאם יצאו מתחתיו גם ההר ילך על גבי ראשיהם וכו'. ועי' ס' אור רש"י להסבא מקעלם זצ"ל (שמות), מאמר רע"א) ובס' מדרגת האדם בתקופת העולם להסבא מנובהדרוק זצ"ל (מאמר א) ודבריהם יובאו לקמן.

2 וכעין זה האריך והעמיק בו הסבא מנובהדרק זצ"ל בס' מדרגת האדם בתקופת העולם (שם) בביאור ענין כפיית ההר כגיגית שכתב וז"ל "כשנדרוש לדעת ההבדל שבין צדיק לרשע, נמצא כמו שהורו לנו חז"ל (סוכה נב). "צדיקים נדמה להם כהר ורשעים נדמה להם כחוט השערה", ביאור הדבר, כי כל כח היצר וגבורתו בזה, שאינו בא אל האדם בפעם אחת להסיתו לעקור את הכל ולהפקיר את עצמו לגמרי, כי אז ודאי לא ישמע לו משום שרואה הוא בחוש, שרע ומר תהיה דרכו והמדות יוציאו אותו מן העולם, ולא יאבה ולא ישמע לו, אלא בא הוא עליו בערמה ובתחבולות מלחמה, וכשהוא רוצה ללכד אותו במצודתו, מפתהו מתחלה שישמע לו אל דבר קטן כחוט השערה ממש, שלפי השקפה ראשונה לא יעשה עליו שום רושם וכל שכן שלא יזיק לו. וכששמע לו בדבר זה ונתקרב על ידי זה לדבר יותר גדול, מושך היצר לקרוב לו ומשם והלאה, עד שמושכו לעקור את כל התורה, ואת חייו מן העולם, כמו שאמר הכתוב "הוי מושכי העון בחבלי השוא", בחבלים כאלה שאפשר לטעות בהם שאינם חבלים כלל ואינם בר קשירה לגמרי לכאורה, אבל הנולד מראה בחוש ש"כמו עבותת עגלה חטאה". ובה נבדל הצדיק מן הרשע, שהצדיק הרואה את הנולד רואה את אותו חוט השערה שבאמצעו מצודד היצר את האדם ברשתו, כהר גדול, אע"פ שאינו נראה אלא כחוט השערה, כי יודע הוא ש"כך דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו לך עבוד עכו"ם, ומשום זה הוא ירא מ"חוט השערה" כמו שהוא ירא מן "ההר" ואוזר כל כוחותיו לכבשו, כדי שלא יבא לידי מעשה כהר; והרשע, אשר כסומא לא ראה אור מימיו, דן את חוט השערה כמו שהוא נראה למראה עיניו ואינו חש להזהר ממנו ולחטט אחריו, כי לפי דעתו לא יזיק לו כלום ולא יעשה שום רושם עליו; והולך הוא מחוט שער זה לשלאחריו ומשם הלאה, עד שמושך עליו כל ההר, ולא יוכל לזוז מדרכו הרע וימות ברשעו וכו' ופה ישאל המבקש אם המציאות הוא כן כי חוט השערה הוא הר; מדוע אינו רואה כן הרשע ואיפה הוא מקום הטעות שלו, אמנם ההר הזה אינו נראה לעין האדם להר ממש אשר לא יצויר מעולם, אשר ינוח האדם תחתיו וחי', אלא ההר אשר מושך עליו היצר מרבוי החוטי השערות שלו, הוא בעצם הר כגיגית אשר יש חלול ומקום בהר שיכול האדם להלוך מה ולטייל, אבל אינו יכול לצאת ומוכרח להקבר שם ולכן המחפש דרכיו הוא רואה את ההר כגיגית, הגיגית איננה מסך מבדיל בעד ההר אע"פ שרואה אנשים חיים בתוכה, הברק החיצוני אינו

והנה המשך לשון הגמ' דשבת (פח.) "א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא (פרש"י שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס). אמר רבה אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש (ופרש"י מאהבת הנס שנעשה להם) דכתיב "קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר."

ויש להעיר על הפירושים שהבאנו לעיל בביאור ענין כפיית ההר כגיגית דפשוטות הגמ' משמע דמכיון דבכפיית ההר היתה בחינה של אונס בקבלתם ממילא היא שגרמה את ה"מודעא רבה לאורייתא", אולם לפי הפירושים הנ"ל שכפיית ההר כגיגית שימשה רק כדוגמא להראות ולהחדיר בלב כל ישראל את גודל חשיבותם של חיים ע"פ התורה וקבלת עולה והנחיצות המוחלטת בדחיית החיים הגשמיים, הרי איזה אונס איכא שיגרום ויצדיק מחמתו טענת אונס.

ונראה בביאור הענין ע"פ דברי המשך חכמה (שמות יט, יז) ביסוד הבנת כל ענין כפיית ההר כגיגית. וז"ל "ויתיצבו בתחתית ההר. מלמד שכפה עליהן הר כגיגית (שבת פח.) פירוש שהראה להם כבוד ה' בהקיץ ובהתגלות נפלאה עד כי ממש בטלה בחירתם הטבעי ויצאה נשמתם מהשגת כבוד ה', והיו מוכרחים כמלאכים בלא הבדל, וראו כי כל הנבראים תלוי רק בקבלת התורה [וכמדומה שכבר עמדו על זה]. ואמר רבא (שבת ס) מכאן מודעא רבה לאורייתא."

והגאון זצ"ל הניף ידו שנית (דברים לג, ד) וז"ל "תורה צוה לנו משה מורשה. רז"ל אמרו (שבת פח.) "קיימו וקיבלו" קיימו מה שקיבלו כבר. דעד כאן היה מודעא רבה לאורייתא. והענין ד"כפה עליהם הר כגיגית" פירשו הקדמונים שהוא שהשכילו תכלית ההשגה העליונה, וראו כי הוא דבר הכרחי, והתורה היא קיומו של מעשי שמים וארץ. וענין המודעא הוא דאמרו כשאנחנו בהשגה העליונה אז היינו יכולים לקיים, אבל כשהנהגה האלקית מסתרת בטבע, אז אין אנו יכולים להתנהג על פי התורה. אמנם בימי אסתר שההשגה היתה

ויש להעיר דהנה מדברי רש"י פ' האזינו שהבאנו לעיל היה נראה דרך אחרת בביאור תכליתה של כפיית ההר כגיגית. דמה שפירש רש"י שם בכונת "יסובבנהו" שסבבם והקיפם בעננים וסבבם בדגלים לד' רוחות וסבבם בתחתית ההר שכפה עליהם כגיגית, הכל קאי אדלעיל מיניה דכתיב "ובתוהו ילל ישימון", ופרש"י שם "ארץ ציה ושממה מקום יללת תנינים ובנות יענה אף שם נמשכו אחר האמונה ולא אמרו אל משה היאך נצא למדברות מקום ציה ושממה, כענין שנאמר לכתך אחרי במדבר, עכ"ל.

ונראה בפירוש הענין דכגמול לאמונתם החזקה ההיא זכו ל"יסובבנהו", שסבבם בג' דברים בענני הכבוד, בדגלים, וסיבובם בתחתית ההר, שכפה עליהם את ההר כגיגית. והיינו דכפיית ההר כגיגית היתה חלק אחד מג' אופני הטבה ממה שהטיב הקב"ה לאבותינו עבור הליכתם אחריו במדבר בבטחון גדול ועצום. ולפי זה מסתבר דאין בכפיית ההר רק הצגת תמונת חיים בלי תורה אלא נראה דאדרבא בכפיית ההר כגיגית הציג הקב"ה לפני עם ועדה תמונת חיים של תורה. והוא דאף דבהשקפה ראשונה ולפי ראות העין התורה עם כל מצוותיה עול כבוד היא לנו הכוללת חיובים ואיסורים על גופנו ועל מחשבתנו, והיה נראה כהגבלה עצומה וכבדה על כל חיינו, אבל האמת היא דהתורה וקבלת עול מצוותיה היא הדרך היחידה שבאפשרותה להוליכנו לחיי נצח וברוך צלחה. דמכיון דתכלית האדם בעולמנו זה היא להתקרב אליו ית"ש בכל יכולתו אין שום אופן לקיים תכלית זו אלא ע"י קיום מצוות התורה דהתורה מורה דרך היא לנו לבל נסור מן הדרך המביאנו אל בית המלך. אלו הנמצאים בתוך גיגית ההפוכה נשמרים הם בתוך קירותיה ונצלים מסכנת מוקשי מות הנמצאים מחוצה לה. התורה היא לנו שמירה עליונה לבל נסור מדרך הישרה שלא נכשל ונסתבך בכל מיני דברים המרחיקים ממנו ית"ש. ודוקא בתוך גבולי קירות הגיגית הוא שיש לנו את ההזדמנות לפיתוח כשרונותינו וכוחותינו להתעלות למדרגות הכי עליונות שאליהן עיני כל אשר בשם ישראל יכונה נשואות להשיג.³

בדגלים לארבע רוחות, וסיבבם בתחתית ההר שכפה עליהם כגיגית. יבוננהו- שם בתורה ובינה. "בענני כבוד היתה שמירה מנחש שרף ועקרב וגם רוממות לכלל ישראל אשר על כן הם נקראים ענני כבוד. הדגלים היו "התנשקות" הקב"ה עם כל אחד מישראל, אשר על זה נאמר בשיר השירים "מה תחזו בשולמית כמחולת מחנים" (עי' דחו"מ ח"א מא' נט). כפיית ההר כגיגית שנדמה לנו כאילו הכריח הקב"ה את ישראל על קבלת התורה- רש"י מצרף אותה לעניני השמירה העליונה והרוממות העילאית שהן מדרגה עליונה בסיעתא דשמיא."

ומבואר דענין כפיית ההר כגיגית היתה בה הטבה חיובית ולא רק הצגת תמונת חיים בלי קבלת עול התורה.

ולפי ביאור זה יתכן דבכפיית ההר לא הוצרך הקב"ה לאחר חפירתו והפיכתו להורידו מעל בני"י באופן שיגיע תחתיתו לארץ ממש, דעיקרו של דבר לא היה אלא להראותם בית קיבול שנהפך למטה שאינו מחזיק בו שום דבר הנמשך בטבעו למטה. ועי'.

והנה אף שהפירושים הנ"ל שונים זה מזה בביאור תכלית ענין כפיית ההר כגיגית, המשותף שביניהם שענין כפיית ההר כגיגית הוא להציג ולהראות את תמונת החיים בלי קבלת עול התורה וכמו שכתב הגרמ"ס זצ"ל.

3 עי' ס' עלי שור (ח"ב פרק י"ח) מאמר "יסובבנהו יבוננהו" (סוכות) וז"ל "רש"י מבאר: "יסובבנהו" - שם סיבבם והקיפם בעננים וסיבבם

בפורים הוא לשמוח בשמחת התורה ובקבלתה שזכינו להן בזמן מרדכי ואסתר.

ועוד יש להקדים במה שכתב רבינו הרמח"ל בס' דרך ה' (ח"ד פרק ז' אות ו') בענין השפעתם של מועדי השנה וז"ל "ושורש כולם הוא סדר שסדרה החכמה העליונה שכל תקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התקון ההוא במי שקבלו." והמשיך (פרק ח' אות ג') "ענין חנוכה ופורים הוא להאיר האור המאיר בימים ההם, כפי התקונים שנתקנו בם וכו' ופורים, לענין הצלתם של ישראל בגלות בבל, וחזרת קבלת התורה שחזרו וקבלו עליהם לעולם, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה: הדור קבלוה בימי אחשורוש (שבת פח.)." ומבואר דמעיירי עבודת היום דפורים הוא להשתייך ככל האפשר לענין קבלת התורה כבימים ההם בזמן הזה.

ומעתה נראה דהנה פעולת היין למי ששותהו היא בשתיים. א' הגבלת כוחותיו הגופניים הנגרמת מטשטוש השכל מצד אחד, ב' שתיית היין מעצימה את הרגשת הלב כדכתיב "ויין ישמח לבב אנוש" (תהלים קד, טו)⁷ ובהתעצמות הרגשת הלב הרי לבו פתוח להבין ולקלוט השגות עליונות באמונה ויראת שמים טהורה שכרגיל קשה מאד להשיגן ולעשותן קנין בנפשו. וא"כ י"ל דבמצות שתיית יין בפורים יש כאן הופעת יסוד כפיית ההר כגיגית כמו שנתבאר למעלה שני הפירושים בזה, א' שהחיים ללא קבלת עול התורה הם חיים של צמצום מוחלט אשר אין בהם מקום להתגדל ולהתעלות וכמו שהבאנו לעיל, ב' דאף שישנם הגבלות רבות על האדם הישראלי הכוללות כל מיני חיובים ואיסורים ממינים שונים הרי דוקא עם קבלת עול המצוות האלה הוא שיוכל להתגדל ולהתעלות ולהשיג מדריגות עליונות בקרבת אלוקים.

אשרי מי שזוכה לכך שתוך עבודת יום הפורים מצליח להתבונן להרגיש ולהחדיר לתוך פנימיות לבו את עומק ההפסד וההרס של חיים בלי קבלת עול התורה, ולעומתו להרגיש בכל לבו בגיל ורעדה את הכרחיות קבלת עול התורה להצילנו מכף כל אויב ואורב ולהדריכנו בדרך האמת לחיות חיים המאושרים עם האפשרות להתעלות במדריגות הכי עליונות שלמענם הגענו לעולמנו זה.

מסתרת וישראל היו עבדי אחשורוש ובכל זאת מסרו נפשם הוי קבלה שלמה. "עכ"ל.

ומבואר מדבריו בחינת האונס בקבלת התורה בסיני, דמחמת דרגתם הגבוהה של גילוי שכינה והשגתם העליונה שעמדו בה היו כמוכרחים לקבל את התורה.⁴ ואף אנו נוסף על פי הנ"ל דבמה שכפה עליהם את ההר כגיגית והראה להם בעליל תמונת החיים מבלי קבלת התורה הרי מחמת מדריגתם העליונה מאסו בכל נפשם ברוע ואבדון ההוא והיו כמוכרחים לקבל את התורה, או כלך לדרך זו [על פי המהלך השני הנ"ל], שבכפיית ההר כגיגית השיגו את ההכרח בקבלת התורה במה שהבינו בבירורות גמורה שהיא השמירה העליונה דבלעדה אין שום אפשרות להנצל מליפול ומהלכד בריבוי הסכנות ומוקשי מות העתידים לעמוד לפנייהם יום יום.⁵

ובהמשך דברי המשך חכמה ביאר את תוכן ענינה של הקבלה המחודשת שחזרו לקבל את התורה בישועת פורים, דבפורים הרי קבלו עליהם את התורה גם במצב של הסתר פנים. דמתוך שהכירו שהקב"ה עדיין השגחתו היתה עליהם להצילם מכל צריהם גם במצבם שהיו מרוחקים ממנו ית"ש בדרך של הסתר והעלם, בזה נתקעה בלבם אהבה עזה להקב"ה וקבלו את התורה מחדש וכמו שפרש"י דמתוך אהבת הנס חזרו וקבלו עליהם את עול התורה באופן מחודש מבלי שיצטרכו שהקב"ה יעלם למדריגת הרוממות העילאית כמו שאירע אצל הר סיני.⁶

והנה איתא בגמ' מגילה ז': "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי." וכתב בעל הנתיבות בהקדמתו לפירושו מגילת סתרים על מגילת אסתר וז"ל "אמנם אם נעלה על לבנו שמחת פורים במה שאז קבלנו התורה ברצון ובודאי עלינו בגרם המעלות עין לא ראתה אלקים זולתיך, כי בודאי יותר נתעלתה קבלת התורה ברצון ממה שזכינו לעלות ע"י קבלת התורה באונס וכו', וזהו אמרו "חייב אדם לבסומי בפוריא", כלומר שההנאה והשמחה שיהיה בפורים יהיה עיקרו על טובת עוה"ב הנצמח לנו בזמן ההוא, שקבלנו התורה ברצון ועלינו בגרם המעלות ונתדבקנו בהשי"ת וכו'." ולמדנו מדבריו שעיקר מצות שתיית יין

5 וכעין זה כתב הסבא מנובהרדק לפי פירושו מד"ה "ולכן אמר רבא מכאן מודעא רבה לאורייתא" וכן נראה לפרש לפי דרכו של הסבא מקעלם זצ"ל.

6 עי' פירוש הגר"א על מגילת אסתר (א: ב).

7 עי' ס מנחת אשר - שיחות על המועדים (מאמר כט) "עד דלא ידע".

4 וכעין זה ביאר המשגיח הגה"צ רבי שלמה וולבה זצ"ל בס' דעת שלמה מאמרי זמן מתן תורתנו במאמרו "ענני כבוד - דגלים - כפיית ההר".

הרב ישראל דוד רובין

קיימו למעלה מה שקיבלו למטה

החש"ש ז"ל, דאי כדבריו הו"ל למנקט ל' שנאמר ולא ל' דכתיב, וצ"ע.

אמנם התוס' עצמם כאן ובמס' חגיגה (י. ד"ה דלמא) תירצו את קושייתם וכתבו דלא חשיב האי פירכא דהא שפיר שמעינן מינה תרתי ולא סתרי הני תרי דרשות אהדדי, ע"ש. וע"ע בס' אור חדש למהר"ל ז"ל (ט, כז) שביאר היאך שמעת מינה תרתי באופן אחר. והנה הא ודאי דלא במקרה נדרשו שתי דרשות הללו, הך דקיימו למעלה מה שקבלו למטה והך דהדר קבלוה בימי אחשוורוש, ממקרא אחד. וא"כ עלינו להבין את היחס שיש ביניהן ונדע ממילא אמאי נפקי תרוייהו ממקום ומחצב אחד.

והנראה בזה הוא דהנה תנן בפרק שני דאבות (מ"ד) הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו. וביאר המהר"ל ז"ל (דרך החיים שם) דעשיית רצון המקום ב"ה כרצונך היינו שיהא רצונו ית' אהוב עליך כל כך עד שנעשה כרצונך ממש ולא רק שאתה עושה את רצונו מתוך היראה לבדה, ע"ש באורך. וכזה פי' גם הספורנו בר"פ בחוקתי. ובמס' שבת כתבו התוס' (שם ד"ה מודעה) דבסיני לא קבלו בני ישראל את התורה כי אם מתוך היראה וההכרח מחמת כפיית ההר, אבל בימי אחשוורוש הדר קבלוה מדעתם מאהבת הנס, ע"ש, והיינו שנעשה רצון המקום כרצונם ממש.

והנה לדעת המהר"ל ז"ל (אור חדש שם) היתה זאת הקבלה בימי אחשוורוש עצם חובת מקרא מגילה, והילך לשונו: על ידי זה שקיימו מגילת אסתר קבלו עליהם מה שהיה ראוי להם לקבל עליהם בהר סיני. כי בימי מרדכי ואסתר שקבלו עליהם מקרא מגילה והוא מצוה אחת וכאילו היא כתובה בתורה וכו' ולכך כאשר קיימו מצוה זאת ודבר זה היה מעצמם ולא שגזר עליהם ובזה קבלו עליהם כל המצות בקל וחומר, כי מצוה זאת שלא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה זאת אפילו הכי קבלו עליהם שאר מצות שמעו כי הקב"ה רוצה שיהיו מקבלים כל שכן שהיו מקבלים עליהם אפי' לא כפה עליהם הר כגיגית. ולכך כאשר קבלו עליהם מצוה זאת בזה היו מקבלים כל המצות. ולכך כתיב קימו וקבלו קיימו המצות שנתנו בסיני וקבלו עליהם עתה מקרא מגילה, עכ"ל.

ומעתה יובן היטב, דעיי' שקיימו בימי אחשוורוש מה שקבלו כבר ועשו רצון המקום כרצונם ממש, ממילא עשה המקום את רצונם כרצונו וקיימו למעלה מה שקבלו למטה דהיינו מצות מקרא מגילה גופא. ונמצאו לן שתי הדרשות עולין יפה בקנה אחד, כפתור ופרח.

איתא בגמרא שלהי מס' מכות (כג:) אמר רבי יהושע בן לוי שלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם, אלו הן מקרא מגילה וכו' דכתיב קימו וקבלו היהודים (אסתר ט, כז) קיימו למעלה מה שקבלו למטה, ע"כ. וביאר הריב"ן ז"ל שם דמקרא מגילה היינו הא דחייבין על מקרא מגילה.

והנה בפ"ק דמגילה (י.) איתא תניא רבי אליעזר אומר אסתר ברוח הקודש נאמרה שנאמר וכו' אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא מלתא דעדיפא מכולהו שנא' קימו וקבלו, קיימו למעלה מה שקבלו למטה. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל דלית ליה פירכא וכו', ע"כ. והקשו בתוס' שם (ד"ה לכולהו) דלשמואל נמי איכא פירכא דהא רבא עצמו הוא דדרש בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) מהאי קרא גופיה דהדר קבלוה בימי אחשוורוש, וא"כ לא הו"ל לרבא לקבל את דברי שמואל בניחותא כיון דאיצטריכא ליה האי קרא למילתא אחרת.

והנה ראיתי בחשק שלמה במגילה שם שכתב וז"ל, ושמעתי מכבר בשם הגר"א זצ"ל, וכעת ראיתי שנדפס כן בס' גאון יעקב על עירובין בשם הג' מו"ה אריה לייב זצ"ל אב"ד דק"ק בריסק, שכתב ליישב דהנה בקרא דקיימו וקבלו יש קרי וכתב, דהקרי הוא וקבלו והכתיב הוא וקבל. וא"כ, י"ל דהכא למד שמואל מהקרי דקיימו למעלה מה שקבלו למטה, והתם מפיק רבא מהכתיב דקיימו השתא מה שקבל משה רבינו מכבר. וראיה לדבר, דהכא הגירסא 'שנאמר קימו וקבלו' והתם בשבת הגי' 'דכתיב קימו וקבלו', והיינו משום דהכא מפיק מהקרי והתם מהכתיב, ועפ"ז קו' התוס' לק"מ ודפח"ח, עכ"ל.

ואני בעניי לא הבינותיו כי בירושלמי ס"פ הרוואה איתא א"ר יהושע דרומיא שלשה דברים גזרו ב"ד של מטה והסכים ב"ד של מעלה עמהן ואלו הן וכו' מגילת אסתר קיימו וקבלו וגו' רב אמר וקבל כתיב, מלמד שהסכימו, ע"כ. הרי להדיא דממה דכתיב וקבל חסר וי"ו הוא דדרשו רז"ל שקיימו למעלה מה שקבלו למטה, ע"ש בפ"י מבעל החרדים, וזה שלא כדברי האחרונים הנ"ל.

גם מלישנא דגמ' מכות שהבאנו למעלה דקאמר ר' יהושע בן לוי שלשה דברים וכו' דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו למעלה מה שקבלו למטה, והכי איתא בילקוט יהושע (י, י"ח) דכתיב קימו וכו' קיימו למעלה וכו', נראה שלא כדברי

הרב יוסף יפרח

נגדר ברכת הרב את ריבנו

ברכה זו על מה שסיים לקרותה [ואינה קשורה כלל לברכה ראשונה].

ועי' מש"כ בשו"ע סי' תר"צ (סעי' יז) וז"ל 'מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושטה כאיגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך'. וכתב המג"א (שם ס"ק יט) ז"ל 'ולא דמי למ"ש סי' רפ"ד ס"ו דאין לסלק ההפטרה עד שיברך, דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגילה'. והא"ר (ס"ק יד) הביא דברי המג"א הנ"ל וכתב עליו ז"ל 'ותמהני מאד על גדול שכמותו, דעיינתי בגוף הפוסקים הנ"ל ולא כתבו כלל שמניחו על מקומו כו' גם מ"ש דהברכה לא קאי וכו' ליתא, דאף דלא ניתקנה מ"מ קאי עלה'. הרי מבואר מדבריו שאע"פ שלא נתקנה הברכה אמגילה (וכ"כ הא"ר בסי' תרצ"ב) מ"מ קאי עלה'. ומשמע כדברינו הנ"ל, אלא שהסבר הדבר עדיין צ"ב. ואי"ה לקמן יבואר סברא זו.

[ואגב יש לתמוה דדברי המג"א סותרים למה שכתב בסי' תרצ"ב (ס"ק ב) דאם נשתתק הקורא באמצע המגילה, השני צריך להתחיל בראש כמ"ש סי' רפ"ד. והיינו דשם בסי' רפ"ד מבואר דמי שנשתתק באמצע הפטרה צריך השני לקרוא את כל פסוקי ההפטרה עוד פעם כדי שיהא לאותם הפסוקים ברכה לאחריהם, ועל זה קאמר המג"א דגם בנוגע מגילה הדין כן. וא"כ מבואר דס"ל להמג"א דשייכא ברכת הרב את ריבנו לקריאת המגילה ולכאורה סתר בזה לדברי עצמו הנ"ל בסי' תר"צ. ובאמת באליה רבא (סי' תרצ"ב ס"ק ג) כתב דאם נשתתק הקורא באמצע מגילה מתחיל השני ממקום שפסק הראשון ולא יברך, דלא דמי להא דסי' רפ"ד לגבי הפטרה, דהתם טעמא דצריך ברכה לפניה ולאחריה, אבל ברכה שאחר המגילה לא נתקנה אמגילה. ומסיק וז"ל 'ולאפוקי ממג"א שפסק דיתחיל מראש בלא ברכה דלא ירד לכל זה'. וצ"ע בשיטת המג"א.]

קושיא על שיטת העיטור מסוגיא דברכות

והנה יל"ע על מה שכתבנו אליבא דבעל העיטור דברכת הרב את ריבנו לא נתקן אקריאת המגילה אלא קאי אסיום קריאתה, דלכאורה ק"ק מהא דברכות (דף מד: וכן הוא בנדה נא:), דאיתא שם 'ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו כו' לרב פפא לאפוקי מאי לאפוקי מצות, ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו

שיטות הראשונים אי ברכת הרב את ריבנו
היא ברכה על הקריאה

אנו נוהגים לברך ברכת "הרב את ריבנו" אחר קריאת המגילה, ומקורו מהא דאיתא במגילה (כא:): 'מקום שנהגו לברך יברך, אמר אביי לא שנו אלא לאחריה אבל לפניה מצוה לברך כו' לאחריה מאי מברך, ברוך אתה כו' הרב את ריבנו כו'.

וכתב הר"ן (יב. בדפי הרי"ף) וז"ל, 'יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה, וכו' דהא מגילה ודאי לא מפסקא כי היכי דלא מפסיק ק"ש בברכותיה, דמשום הכי חשבינן ברכה אחרונה שלה סמוכה לחברתה, ובמגילה נמי לימא הכי, י"ל דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפ"ע שנתקנה על הנס', עכ"ל. כלומר שהברכה לא שייכת בעצם להקריאה אלא ענין בפני עצמו היא. ואע"פ שבגמ' קראוה לברכה שלאחר הקריאה מ"מ נראה דס"ל שלא כיוונו בזה אלא לומר דהכי תיקנו שיאמרוה לאחר הקריאה, אבל לעולם לא קאי אמקרא מגילה, אלא קאי על הנס של אותו יום.

כתב הטור (או"ח סי' תרצ"ב) וז"ל 'ובעל העיטור ז"ל כתב מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה, דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיקו, דמאי נפקא מינה דתלי במנהגא סוף סוף הוא מברך'. ובב"י תירץ עבור שיטת בעל העיטור וז"ל 'דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף, נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמש"כ הר"ן והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה'.

ומשמע מדברי הב"י דלמד בדעת בעל העיטור שאין הברכה קשור לקריאת המגילה כלל, אלא שכן התקינו שיאמרוה לאחר קריאתה, וכמש"כ אליבא דהר"ן. אבל יש להעיר מדברי בעל העיטור לכאורה לא משמע כן כ"כ, שהרי כתב הטעם שאין לגעור במי ששח באמצע 'דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא'. משמע שלעולם קאי הברכה אקריאה, אלא שלא נתקן כברכה אחרונה על הקריאה כמו בקריאת התורה, אלא היא ברכה על הנס שמברכין לאחר מצות קריאת מגילה ולכן אין בו משום הפסק, שאין ענינה כברכה על הקריאה, ולא איכפת לן אלא שסיים כל הקריאה, ואז מברך

ומפטיר בנביא הרי הוא הפסק שהרי ענין אחר הוא, וגם אפשר להפסיק בנתיים לשיחה או לתרגום או כיוצא בהם משא"כ באידך ולפיכך לא חשיבא סמוכה, והרי הוא כברכת מזון שפותחות בברוך אף על פי שקדמה לה ברכת הלחם וכן ברכת כסוי אף על פי שקדם לה ברכת שחיטה. מבואר מדבריו שברכה אחרונה של קריאת התורה ומגילה נתקנו אקריאה, אבל אינן מענין הקריאה וחלוקין הן ממנו ומן הברכה הראשונה [ולכן מותר להפסיק בשיחה וכדו']. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מהא דברכות, וצ"ע.

מי שאין לו מגילה אי מברך ברכת הרב את ריבנו

ולדברי הר"ן יש מקום לדון ולומר שמי שאין לו מגילה ולא שמע הקריאה אכתי יכול לברך ברכה זו, דלאו אקריאה קאי אלא אנס. ומשא"כ לפי הטור וגם הריטב"א [בתי' השני] שלדידהו בודאי אקריאה קאי. ולפמ"ש"כ אליבא דבעל העיטור גם לדידיה אין לברך אא"כ סיים קריאת המגילה [משא"כ אליבא דב"י, שלדידיה דעת העיטור כדעת הר"ן].

אמנם מצאתי בספר החיים (ריש סימן תרצב) שכתב כעין דבריו בביאור דברי בעל העיטור גם אליבא דהר"ן וז"ל, 'ומה שנסתפק אם מותר לברך הרב את ריבנו אם לא קרא את המגילה הנה זה פשוט דלא יברך, דאף לפי דעת הר"ן כו' מ"מ קיי"ל מי שנעשה לו נס במקום אחד אינו מברך רק בהגיע למקום הנס, אבל כל דלא הגיע למקום הנס אינו מברך, א"כ ה"נ בזה בשלמא אם קורין המגילה ומזכירין כל הנס כיון שזה תקנו חז"ל לקרוא כדי לפרסם הנס הוי כמו מגיע למקום הנס ושייך ברכה על הנס, אבל אם אינו קורא את המגילה כיון דאינו מזכיר הנס לפניו לא שייך ברכה על כך, ואף אם מדבר מענין הנס י"ל כיון דאנן קי"ל דקורין כל המגילה דוקא מוכח דכולה בעינן להזכיר הנס כו' והר"ן לא ממעט רק דלא נימא דהברכה שייך על גוף הקריאה דרך ברכה אחרונה כמו ברכת התורה וכו'". וע"ע שם שכתב שאפשר שגם הטור מודה לזה, אלא דס"ל שאם השיח בינתיים נמצא שלא הזכיר כל הנס ביחד אבל מסיק דיותר משמע מלשון הטור דס"ל דקאי הברכה אקריאה ממש.

לאפוקי מאי, לאפוקי ריחני', ואילו לדברינו גם מגילה לכאורה הוי מצוה שמברכי' לאחריה (וקשה לכו"ע, ולא רק לבני מערבא). [ולענין מה שהקשו הראשונים שם שלכאורה גם לבני מערבא ל"ק דהא איכא שאר מצות, עי' תוי"ט (נדה פ"ו מ"י) שתי' דאם איתא דאיתא למצוה דמברכים לאחריה לא מצי קתני ויש שטעון כו' דלאו מלתא פסיקא הוא, ע"ש]. ובשלמא לפי הר"ן דלא שייך האי ברכה לקריאת המגילה כלל לק"מ, אבל לפי דברינו בשיטת בעל העיטור קשה.

ואולי יש לתרץ דל"ק כיון דאין חיוב לברך לאחריה, דבמנהגא תליא מילתא, וא"כ יש לומר דהתם מיירי בברכות שנתקנו כחיוב לפניה ולאחריה.

א"נ יש לתרץ, ובזה יובן יסוד ענין הנ"ל ד"קאי עלה" אף דלא נתקנה הברכה על הקריאה ממש, שבאמת אין הברכה מקושר כלל להקריאה, אלא כתוצאה ממנה. דהיינו, שלאחר שסיים לקרוא המגילה והזכיר כל אשר נעשה, בעת ההיא תיקנו שיברך כמי שנתעורר להלל ולשבח להקב"ה על הנס שעשה לעמו, והוא כענין הברכה שמברכים כשמגיעים למקום שנעשה בו נס, ולא חשיב כה"ג כברכה שמברכין 'לאחריה' אלא מחמתה. [וכע"ז פ"י בספר החיים המובא להלן, ע"ש].

בדעת הר"ן והריטב"א בביאור סוגיא הנ"ל

ובאמת צ"ב קצת גם אליבא דהר"ן, שהרי קריאת התורה לכאורה הוי מצוה שטעון ברכה לאחריה. ואולי י"ל שכיון שבעצם נחשב כברכה הסמוכה לחברתה [דהיינו ברכה ראשונה], שאין הקריאה הפסק, לא חשיב כטעון ברכה לאחריה, דהוי כהמשך של הברכה שלפניה.

אמנם, עי' בריטב"א במגילה (שם) שג"כ הקשה ות' כהר"ן, וכתב עוד תירוץ וז"ל 'ונראה דכל שיש הפסק ושינון אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד כגון פסוקי דזמרה שהכל ענין שבח וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שהכל לשבח ואי אפשר לשיח ולגלגל עמהם דבר אחר, וכן ברכות ק"ש וק"ש שהכל ענין קריאה ושינון וקבלת מלכות שמים והוי מין במינו ואינו חוצץ, של אחריהם אינם פותחות בברוך דחשיבי סמוכות כו' וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וספור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה



הרב אדם יהודה פיזלי

ורצוי לרוב אחיו – גדול תלמוד תורה יותר מהצללת נפשות

הצללת נפשות לפי שאם לא יתפשרו יש כמה עניים שאין להם ליתן ויכם ויפשיטם ערומים, הדין עמהם כיון שיש בו הצלת נפשות הוא קודם לכל". והובאו דבריו בטור הלכות צדקה (ס' רנ"א). ומבואר שיותר לשנות המעות מת"ת כדי להציל נפשות.

והקשה המהרש"ל על הטור "ותימה הלא מסקינן בסוף פרק קמא דמגילה גדול תלמוד תורה יותר מהצללת נפשות" ואיך קאמר הרא"ש דיכול ליתן המעות שהן מיוחדות לתלמוד תורה להגמון, ואף דאיכא הצלת נפשות הלא איתא בגמ' להדיא שת"ת גדול יותר מהצללת נפשות, ואם כן פשוט שאסור לשנות המעות.

ונראה ברור שהמהרש"ל למד הגמ' כפשוטו דת"ת גדול היינו שת"ת דוחה הצלת נפשות כיון שהוא יותר חשוב, ומרדכי לא עשה כהוגן, ולכן נקט דאין יכול להשתמש במעות אלו להצללת נפשות.

וכן נראה מהפרישה (הל' צדקה שם) שתירץ קושיית המהרש"ל בזה"ל "ונלע"ד דהתם מיירי שיש אחרים שיכולים להציל הנפשות, ולכן אע"פ שהוא מצוה גדולה מי שמקדים להציל נפשות מ"מ תלמוד תורה קודם הואיל שיש אחרים שיכולין להציל הנפשות".

ובדרישה תירץ באופן אחר, וז"ל, "ונראה דהתם מיירי בענין שאין יכול לקיים שניהם, אז תלמוד תורה קודם, אבל הכא מיירי שאף שיתנו ממנו להגמון מ"מ ישאר לסיפוק תלמוד תורה, אלא שלא יהיה כ"כ בריוח, ובענין זה אמר כיון שיש הצלת נפשות הוא קודם".

וברור משני התירוצים דמסכים להנחת המהרש"ל שמרדכי עשה שלא כהוגן, אלא שיש שני מהלכים לפרש למה לא היה נכון, שבדרישה מבואר דבאמת ת"ת דוחה הצלת נפשות, אבל היינו רק אם אינו יכול לקיים שניהם, אבל אם יכול לקיים שניהם, אפילו אם הת"ת יהיה יותר בדוחק, אז ההצלה קודמת. ולפי מש"כ בפרישה לעולם הצלת נפשות עדיפה, אלא שאם יכול להציל נפשות ע"י אחר לא יבטל מלימודו.

ולפי תירוץ הדרישה עדיין צ"ע אמאי ת"ת דוחה פיקו"נ, והרי פיקו"נ דוחה כל התורה כולה. על כל פנים, לפי תירוץ הפרישה יש קצת ישוב לנידון דידן, דלא אמרה הגמ' שם

איתא במגילה טז: אמר רב יוסף גדול תלמוד תורה יותר מהצללת נפשות דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בטר ארבעה ולבסוף בטר חמשה, מעיקרא כתיב "אשר באו עם זרובבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בלשן" ולבסוף כתיב "הבאים עם זרובבל ישוע נחמיה עזריה רעמיה נחמני מרדכי בלשן". וכמו כן דרשינן התם דמרדכי רצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו, שפירשו ממנו מקצת סנהדרין, ופירש רש"י "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה".

ותחלה יש לדרון מהו כוונת הגמ', האם כוונתו שמרדכי לא עשה כהוגן או אע"פ שעשה כהוגן נפל במדריגתו. ונראה שיש בזה מחלוקת. דהנה פשוט הגמ' משמע [וכן למדו מקצת מפרשים, ע' לקמן] שלא עשה מרדכי כהוגן, שאם ת"ת גדול מהצללת נפשות לא היה נכון למרדכי ליקח השררה להיות משנה למלך כי בזה ימעט מת"ת, וכמו בשתי המימרות שאחר כך דגדול ת"ת יותר מבנין בית המקדש וגדול ת"ת יותר מכבוד אב ואם, דמשמע שבא לומר שעזרא התנהג בדרך הנכון כשלמד אצל ברוך ולא בנה את בית המקדש, וגם יעקב שפיר עבד ללמוד בישיבת שם ועבר אף שלא יהיה לו פנאי לשרת הוריו, ע"ש.

אבל נראה דיש עוד מהלך בגמ' זו, דביד יוסף (על העין יעקב) בסוגיין ציין לרברי המדרש שמואל (אבות פרק ג' משנה י"ג) על המשנה שאם רוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, שיש לדייק שלא אמר אם רוח "כל" הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, אלא רוח הבריות סתם. ומסביר המדרש שמואל שא"א לאדם להתנהג באופן ש"כל" הבריות יהיו נוחים הימנו, ולפיכך אם רוב הבריות נוחים הימנו ודאי עשה כשורה, ורוח המקום נוחה הימנו. ומשמע שהיד יוסף בא לתרץ דבאמת קשה, שאם מרדכי עשה כהוגן איך פירשו ממנו מקצת סנהדרין. ועל זה ביאר דמרדכי עשה כהוגן, אלא דעדיין לא היה רצוי לכל אחיו אלא לרוב, דזה הכלל שא"א לעשות באופן שהכל יהיו שמחים בו. ומבואר דס"ל שמרדכי עשה כהוגן, אבל א"כ צ"ב מהו כוונת רב יוסף שת"ת גדול מהצללת נפשות דהיכן מצינו כן אצל מרדכי.

והנה בתשובת הרא"ש (כלל ו' ס"ב ב) איתא "ושכתבת שיש אומרים שיכולין לשנות אפילו מתלמוד תורה לצורך השלושים פשיטין שנותנין להגמון בכל שנה, לפי שהוא

מתברר איך מתרצים התמיהה הגדולה של הב"ח והט"ז שפיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה.

וז"ל הבן יהודע, "ודע דהא דקאמר יותר מהצלת נפשות לאו הצלת נפשות בודאי ממש, דהא ודאי אין דבר עומד בפני פיקוח נפש, אך הכוונה על ספק הצלת נפשות, דהא מרדכי הצדיק ע"ה תפס המלכות אחר שכבר ניצולו ישראל ונעשה הנס, ורק אמר שמא יבוא לידו דבר הצלת נפשות מכאן ולהבא". נראה כוונתו שנקרא "ספק פיקוח נפש" כיון שמרדכי לקח שררה זו רק בגדר שמא תהיה סכנה בעתיד, שע"י השררה ההיא יהיה בכחו לעזור, אבל לא היה דבר הכרחי עכשיו. ומבואר שאם היה פיקוח נפש ממש בודאי צריך לבטל ת"ת והצלת נפשות גדולה יותר, אבל בזמן שמרדכי נמנה משנה למלך לא היה אז מצב סכנה שהוא בא להצילם ממנו, רק היה הכנה לסכנות שיכולות לבא לעתיד, ובזה הגמ' אמרה שהיה עדיף אם לא נמנה לשררה זו.

וכן נראה מדוייק שלמד הרי"ף על העין יעקב וז"ל "וקשה דהא קי"ל דמבטלין תפילה לצרכי רבים וכ"ש להצלת נפשות, ומצינו שת"ת נדחה מפני התפילה, והיכי אמרינן הכא גדול ת"ת מהצלת נפשות, וי"ל דהני מילי ת"ת דיחיד אבל דרבים אינו נדחה מפני התפילה, כמ"ש תוס' מסכת ברכות, ומרדכי היה עוסק בת"ת דרבים ללמד את בני ישראל תורה, ולכך גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות". וצריך לעיין בדבריו, למה הוצרך להוכיח מצרכי רבים ותפילה ולא הוכיח מההלכה המפורסמת שמבטלין כל המצוות להצלת נפשות (מלבד הג' חמורות).

ולפיכך נראה לי שהרי"ף גם כן למד כמו הבן יהודע דהצלת נפשות דהכא לאו היינו פקוח נפש ממש, דאי מיירי בפיקוח נפש פשוט דודאי פיקוח נפש דוחה, אלא דהצלת נפשות דהכא היינו בגדר צרכי רבים, אלא שיש בו גם דררא דהצלת נפשות, שמא יהיה בעתיד איזה סכנה. ולפיכך לא הקשה מההלכה של פיקוח נפש שדוחה כל המצוות אלא רק מההלכה של צרכי רבים, דעדיין קשה מזה שצרכי רבים דוחין תפילה ותפילה דוחה ת"ת. ועל זה תירץ דזה רק ת"ת דיחיד אבל ת"ת דרבים אינו נדחה מפני תפילה, ולפיכך י"ל גם כן שאין צרכי הרבים כזה [שיש בו ענין של פיקוח נפש] דוחה אותו.

וע"י הבנה זו נראה שיש להסביר שיטת המהרש"ל גם כן. דהנה הרא"ש מיירי בממון שמשלמין להגמון כדי שלא יבא ענין של הצלת נפשות, ואולי יכולים לומר דהמהרש"ל סבר דזה כמו צרכי רבים שיש בו ענין ודררא דהצלת נפשות ולא פיקוח נפש ממש, ולפיכך הקשה על פסק הרא"ש והטור

דגדול ת"ת אלא מפני שהיה אפשר על ידי אחרים ואין זה פיקוח נפש ממש, שגם בלעדו תהיה הצלה, ולכן ת"ת עדיפה. אך יש להעיר שגם זה חידוש גדול, דלכאורה הדין בפיקוח נפש הוא שכל הזריז נשכר, ולא אמרינן כיון דיכול לעשות על ידי אחרים אין לו לעסוק בהצלה (עיין מנחות סד. וברש"י שם ד"ה ואפילו בזה "דהזריז בחולה משוכח"), ואפ"ה בת"ת אמרינן שהוא עדיף מלהיות זריז בעניני פקוח נפש.

והנה הב"ח והט"ז יש להם דרך אחרת לגמרי לתרץ קושיית המהרש"ל על הטור. וז"ל הב"ח (יו"ד סי' רנ"א ד"ה ששאלת) "ולא קשה מידי דהתם לא קאמר אלא דגדול הוא העוסק בתורה להחשיבו ולהקדימו יותר ממי שעוסק בהצלת נפשות דאינו חשוב כמו העוסק בתלמוד תורה, אבל להוציא ממון להצלת נפשות פשיטא הוא דקדים להוצאה לתלמוד תורה, דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, דוחי בהם ולא שימות בהם, ופשוט הוא". למדנו מזה מהלך חדש בגמ' שלנו, שבודאי ת"ת נדחה מפני הצלת נפשות וזה פשוט, אלא דהגמ' בא להגיד מי הוא שהלומד תורה הוא יותר חשוב מהמציל נפשות. אבל בענין איזה ענין נדחה לא מיירי הגמ' מידי, ולעולם מרדכי עשה כהוגן, דפשוט שנכון היה ליקח השררה בעד הצלת כלל ישראל.

ובט"ז שם (שם סק"ו) מבאר ענין זה יותר, וז"ל "ואין כאן קושיא דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש, אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפש. ויליף זה ממרדכי בלשן שתחילה שלא בא לידו עסק של הצלת נפשות היה חשוב בעיני חכמים יותר ממה שאחר כך בא לידו המצוה של הצלת נפשות והוצרך לבטל תורה כדאי' שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחילה וכו' ויותר תימה על בעל הדרישה שכתב בתירוץ קושיא זאת דאם הוא בענין שאין יכול לקיים שניהם אז תלמוד תורה קודם כו' וזה ודאי אינו". נראה ברור שלמד שמרדכי עשה כהוגן כמו שביאר הב"ח גם כן, אלא דהגמ' בא לומר באיזה עסק יכול להתגדל יותר ובאיזה יש יתר זכות להיות עסוק בו, ועל זה הגמ' הוכיח ממרדכי דיכול להתגדל ולזכות יותר בת"ת מבהצלת נפשות.

וזהו הביאור של סוגיא זו אם לומדים כמו היד יוסף שמרדכי עשה כהוגן, שפשוט שהצלת נפשות דוחה ת"ת אלא דהגמ' בא לבאר באיזה מצוה מתגדלים וזוכין יותר. אבל מהרי"ף על העין יעקב והבן יהודע משמע שהבינו שלא עשה מרדכי כהוגן וכמו שלמדו המהרש"ל והדרישה, וע"י פירושים

ונראה שמונח במחלוקת זו נפק"מ כללי בעבודת ה', דהיינו שיש לדון אי שייך שהאדם יעשה רצון ה' במילואו ויקיים מה שמוטל עליו לעשות, ואעפ"כ ירד ממדריגתו. דלפי הב"ח והט"ז זהו ממש מה שהגמ' בא לחדש, דבודאי לא היתה שאלה אם מרדכי עשה כהוגן, דפשוט שהוצרך ליקח השררה ולמעט בתלמוד תורה כדי להציל כלל ישראל, אלא שהגמ' מחדש דאעפ"כ ירד ממדריגתו כיון דת"ת גדול מהצלת נפשות. והיינו דלא כל עבודת ה' שוה, וכמו שפירש הט"ז, וזוכין יותר בת"ת מבמצות הצלת נפשות. אבל לפי המהרש"ל והדרישה שלמדו שלא עשה מרדכי כהוגן, אם כן חידוש זה לא מוכרח מגמ' זו, די"ל שאם היה פקוח נפש ממש אז לא היה יורד ממדריגתו אע"פ שהוצרך למעט מלימודו, דאז תהיה הצלה רצון ה' וא"א לירד ממדרגתו בעשותו רצון ה'.

ובאמת משמע שכן סברו הבן יהוידע והרי"ף, דהם הקשו שזה היה נכון ליקח השררה ותירצו דבאמת לא היה נכון בציוור זה, ולפיכך יכול להיות שירד ממדריגתו. ולכאורה מה היתה קושייתם, דאין הכי נמי דמרדכי עשה כהוגן ואעפ"כ ירד ממדריגתו כמו שפירש הט"ז. אלא דמשמע שהם הבינו דאם עשה מה שצריך ונכון לעשות א"א לירד עי"ז ממדריגתו. ואם כן יוצא שיש כאן מחלוקת בענין זה בין המהרש"ל ודרישה מצד אחד, והב"ח והט"ז מצד אחר, אם יכול לרדת ממדריגתו בזה שמקיים רצון ה'.

מהגמ' במגילה דבענין כזה תלמוד תורה עדיף כיון דלא היה פיקוח נפש ממש, דלא גזר ההגמון כלום אלא שצריך ליתן לו מתנות כדי שישאר שמח ולא יבוא לסכנת נפשות בעתיד, ואם כן עדיין לא נחשב פקוח נפש ממש. וי"ל דרק בענין זה כתב הדרישה דאם אין יכול לקיים שניהם ת"ת דוחה הצלת נפשות, ואפילו להפרישה יכולים לומר שזה שאמר דהיכא שאחרים יכולים להציל אין דוחים ת"ת, אולי זה רק בהצלה כזו של ספק סכנה בעתיד, אבל בפיקוח נפש ממש כל הזריו להציל זוכה, ולא עושים חשבונות שיכול להציל על ידי אחרים.

עכ"פ נמצא שנחלקו גדולי האחרונים אם מרדכי עשה כהוגן או לא, ולפי דברינו נראה שיכולים להסביר מחלוקת זו בשני אופנים. חדא דנחלקו האם זה שנעשה מרדכי משנה למלך אם היה המצב בגדר פקוח נפש או דלמא דהיה עבודה בעלמא בעד הקהל ולא פיקו"נ, ופליגי איך היה מציאות מצב הסכנה של כלל ישראל בימי מרדכי (והמצב דמיירי ביה הרא"ש) אם היה שם סכנה קרובה או לא. א"נ י"ל דנחלקו בדין הכנה כזו שלא יבא למצב של סכנת נפשות בעתיד אם נחשב כמו פיקוח נפש ממש. והיינו דלכולי עלמא עסקינן בענין ספק פיקוח נפש שבעתיד, אלא דנחלקו האם זה נחשב לפיקוח נפש.



הרב בנימין ראסקאס

פורים נקרא על שם יום הכפורים

ואין אדם בשלמות כאשר אין לו אשה. ועל פי יסוד זה נראה לבאר הענין של שמחה של מצוה, שאינו רק דהאופן ההגון לעשות המצוה הוא מתוך שמחה, אלא שעל ידי עשיית המצוה נמצא שהוא מתדבק עם בוראו, ודביקות זו גופא גורם שמחה. ועל דרך זה מצינו בארחות צדיקים (שער השמחה) וז"ל, ובעת שיעשה המצוות ישמח בלבו על שזכה להיות עבד למלך עליון, עכ"ל, דהיינו שהשמחה של מצוה יוצא ממה שזכה להדבק בבוראו ע"י עשיית המצוה.

וע"פ דברים אלו נבוא לבאר ענין שמחת פורים. איתא באסתר רבה (י, יד) בשעה שגזר המן להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, אמר הקב"ה לשטן הבא לי מגילה ואכתוב עליה כליה, ע"כ. ראינו שגזירת המן היתה התגשמות גזירת הקב"ה לכלות את כלל ישראל ח"ו. ולא עוד אלא שבאותה שעה במדרגה מסויימת נפסקה הקשר וההתייחסות בין ישראל לאביהם שבשמים, כמו דאיתא במדרש (סו) באותה שעה אמר הקב"ה למה לי אומה שבשבילם הרביתי אותותי ומופתי לכל הקמים עליהם לרעה, אשביתה מאנוש זכרם, ע"כ. וא"כ נמצא שכחורו ישראל בתשובה וצמו ג' ימים לילה ויום ונקרעה הגזירה, התחילו אז התייחסותם עם הקב"ה מחדש. ונראה שמושג זה נכלל בכוונת חז"ל באמרו (שבת פח.) הדר קיבלוה בימי אחשוורוש, שחזרו והקימו התייחסותם להקב"ה מחדש. ונראה שמהתחדשות התייחסות זה נשתרבו כל עומק שמחת פורים.

וכשנעמיק בדבר נראה שבאמת התייחסות זה של אחר התשובה היא במעלה יותר רמה מלפני חטאתם, וכדברי התומר דבורה (פרק א', במידת "ישוב ירחמנו") וז"ל, כאשר אדם יעשה תשובה ויחזור הקב"ה שכינתו עליו, אינו שב כאהבה ראשונה בלבד, אלא יותר ויותר, עכ"ל. ולפי"ז יוצא שיש לשמחת פורים מעלה שאינה נמצאת אפילו ביציאת מצרים וקבלת התורה.

וכיוצא בדבר מצינו לענין יוה"כ שאמרו עליו חז"ל (תענית כו): אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב

הובא בשם האריז"ל שיום הכפורים נקרא על שם פורים, רצה לומר שהוא יום כמו פורים. ולכאורה כוונתו היא שיש השוואה בין קדושת יום כיפור לקדושת פורים, ולא עוד אלא שקדושת פורים גדולה יותר משל יום כיפור, שמי תלוי במי, הוי אומר הקטן בגדול. ובאמת השוואה זו יש לו יסוד ומקור בתיקוני זוהר (תיקון כ"א) וז"ל, פורים אתקריאת על שם יום הכפורים, דעתידין לאתענגא ביה ולשוניי ליה מעינוי לענגא, ע"כ. [וע"ע בשו"ת הרדב"ז (אלף פ"ז), שפסק שמי שהיה חבוש בבית האסורים והניח לו השר יום א' לצאת להתפלל עם הציבור, שיתפלל אותו יום תיכף ולא יחמיץ המצוה להמתין עד יום כיפור או פורים. ומבואר שאם היה לו להמתין ליום מיוחד היה לו לבחור או יום כיפור או פורים.]

וכל זה צ"ב היאך תשווה או תגדיל קדושת פורים מקדושת יוה"כ. הלא ביוה"כ יש איסור מלאכה ונקרא שבת שבתון (ויקרא כג, לב) ובו הגיעו ישראל למדרגת מלאכים כדאיתא בפרקי דר"א (פרק מ"ו) שביוה"כ אמר השטן לפני הקב"ה, רבש"ע יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת בשמים וכו'. וכן כתב הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ח אות ה') וז"ל, אמנם ענין יום הכיפורים הוא וכו' ובפרט ענין העינוי שעל ידו מתנתקים מן הגופניות נתוק גדול ומתעלים במקצת אל בחינת המלאכים, עכ"ל. ומצינו מעלת אלו רק בקדושת יוה"כ ולא בפורים. ואדרבה, פורים הוקבע ליום משתה ושמחה, ולכאורה הוא היפך מעלת קדושת יוה"כ.

ונראה להקדים בביאור המושג 'שמחה' בכלל, וענין של שמחת פורים בפרט. דהנה כתב הג"ר שלמה וולבה זצ"ל (עלי שור ח"ב בהקדמה לוועדי שמחה) וז"ל, בכל התקשרות הניגודים יש שמחה, וזה מקומה ומהותה של שמחה בכל מקום שהיא נמצאת יש התקשרות או התאחדות, ע"כ. לדוגמא השמים והארץ הם שני דברים הפוכים והם מזדווגים זה בזה ע"י הגשמים, כדאיתא בב"ר (יג, יד). ואיתא (שם יג, ד) שבזמן שהגשמים יורדים יש שמחה לכל העולם. ועוד דוגמא מגמ' יבמות (כ:): שכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, וביאר מהר"ל שם טעם לזה משום שכל שמחה הוא מפני השלמות

של יוה"כ, כלומר שיוה"כ ביסודו הוא יום של עונג, כמו שמוכח ממה שיהיה לעתיד, ולכך קאמר דפורים, שהוא כבר עכשיו יום של עונג, נקרא כן מפני שהוא דומה ליוה"כ של עתיד.

1 פ"י פורים נקרא על שם יוה"כ, משום שעתידין כלל ישראל להיות מתענגין ביוה"כ ולשנותו מיום של עינוי ליום של עונג. ונראה שאין הכוונה דתלי פורים ביוה"כ, שיהיה משמע מזה שיוה"כ גדול יותר מפורים, היפך כוונת האריז"ל, אלא ר"ל שפורים מקביל להפנימיות

כליון לגמרי, וא"כ בו ביום נקבע הקשר מחדש, ומחמת התחדשות זו אנו שמחים.

שנית, הסליחה של חטא העגל היתה בהדרגה, שמיד ביי"ז תמוז נאמר וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו (שמות לב, יד). ורק אחרי כן בר"ח אלול נתרצה הקב"ה לישראל, וצוה משה לכתוב לוחות שניות (רש"י דברים ט, יח ד"ה ואתנפל). ולבסוף ביוה"כ נמחל להם מחילה של שמחה (רש"י שם). נמצא שאין השמחה של יוה"כ באה מקביעת ההתייחסות עם הקב"ה אלא ממה שנתרצה להם הקב"ה בשלמות ובשמחה. משא"כ בפורים מיד אחר שחזרו ישראל בתשובה וצמו ג' ימים לילה ויום, נהפכה כל הגזירה ברגע אחד, וא"כ כל שמחתם נבעה מקביעת התייחסותם עם הקב"ה מחדש.

שלישית, דבחטא העגל אפילו אחר שנמחלו להם ביוה"כ עדיין לא נמחלו לגמרי, כדאיתא בסנהדרין (קב). אמר ר' יצחק אין לך כל פורענות ופורענות שבא לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר וביום פקדתי ופקדתי עליהם חטאתם (שמות לב, לד), עכ"ל, וכמובן עיי"ז נחסר להם משמחתם. משא"כ בפורים לא מצינו שנשאר שום תביעה על כלל ישראל, ואדרבה זכו אחרי כן לבנות בית שני ושם היתה שמחתם שלימה.

ונראה להביא קצת ראיה לדברינו, שמעלת פורים מיוה"כ היא בענין השמחה שיש בימים אלו, מדתנן (תענית שם) א"ר שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ, ע"כ. ויש להעיר למה דיבר רשב"ג בלשון עבר, שהיה לו לומר אין לישראל ימים טובים וכו', ומשמע שרק לשעה לא היו ימים טובים כט"ו באב ויוה"כ ועכשיו נשתנה. ועל פי דברינו אפשר להציע שבאמת אחר שזכו ישראל לנס פורים נתגדל אז שמחת פורים משמחת יוה"כ.

ונראה לדייק כן גם מהתיקוני זהר הנ"ל (תיקון כ"א) דאיתא שם פורים אתקריאת על שם יום הכפורים דעתידין לאתענגא ביה ולשנויי ליה מעינוי לעונג. ומשמע שמעלת פורים היא מצד העונג והיו"ט שבו ולא מצד קדושת היום. ולפי דברינו הכוונה בזה היא השמחה של התחדשות ההתייחסות בין ישראל לאביהם שבשמים.

וכיום הכפורים. שאחר שחטאו ישראל בעגל אמר הקב"ה למשה (שמות לב, י), ואתה הניחה לי ויחר אפי במ ואכלם, ע"כ, שגזר הקב"ה לכלות את כלל ישראל ח"ו, וגם כאן נכלל בגזירה זו הפסקת הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים. וכדאיתא בשמות רבה (סוף פ' מא), מיד אמר לו הקב"ה רד וכו' אמר לו למה, כי שחת עמך, אמר לו משה עכשיו אתה קורא אותם עמי וכו', ע"כ. ראינו שאחר שחטאו ישראל בעגל שוב לא רצה הקב"ה לקראתם עמו ונפסק אז התייחסותם עמו. וביום כיפור כשאמר הקב"ה למשה סלחתי כדברייך (תנחומא כי תשא ל"א), ונתרצה הקב"ה לישראל בשמחה (רש"י דברים ט, יח ד"ה ואתנפל), וכתר הקב"ה ברית חדש ע"י לוחות שניות כדכתיב (שמות לד, כז) ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי לך ברית ואת ישראל, ע"כ, אז התחיל התייחסותם מחדש עם הקב"ה. וגם התייחסות זו היתה במדרגה יותר רמה מקודם שחטאו, כמו שכתב הגר"א בביאורו לשיר השירים (א, טז). ונראה שמהתחדשות זו נובעת עוצם השמחה של יוה"כ שאמרו עליו (תענית שם), לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, כמו שביארו חז"ל (שם ל: וז"ל, בשלמא יוה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו הלוחות האחרונות, ע"כ.

ועכשיו נבוא לבאר הבחינה שפורים גדולה יותר מיוה"כ. ונראה להציע שאה"נ לענין עצם קדושת היום יוה"כ קדוש טפי כמו שהוכחנו לעיל, אבל מ"מ מצד התחדשות ההתייחסות שנקבעו בימים אלו והשמחה שנשתרבב ממנו, פורים גדולה יותר מיוה"כ. ונראים הדברים כן משלשה טעמים.

ראשית, בחטא העגל לא היתה הגזירה גזירה של כליון לגמרי, כדכתיב (שמות לב, י), ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול. הרי שאפילו בשעת הגזירה עדיין רצה הקב"ה שיהיה המשך לעם ישראל ע"י משה. ואם כן נמצא שאין שמחתנו ביוה"כ באה מהתחדשות גמורה של הקשר בין כלל ישראל להקב"ה אלא שמחתנו היא ממה שכלל ישראל בשלמותם ממשיכים הקשר עם הקב"ה. משא"כ בפורים היתה הגזירה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, שהיא גזירה של



הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ

בענין פורים בשנה מעוברת

וממשיך החת"ס ומפרש דהנה יש להקשות ממאי דקיי"ל לקבוע באדר שני ומשום ענין "מסמך גאולה לגאולה" שהוא יותר חשוב משלא לעבור על המצוות, דלכאורה זה סותר לשיטת הרדב"ז (מובא בבאר היטב סי' צ סק"א) שנשאל על מי שהיה חבוש בבית האסורין והשר התיר לו לצאת רק ליום אחד ויכול לבחור איזה יום שירצה, האם כדאי לבחור יום מלא מצוות כגון יום כיפור או פורים וכדומה או שיצא מיד. והשיב דיצא מיד משום דאין מעבירין על המצוות. הרי שפסק דאין מעבירין על המצוות עדיף מעשות מצוה מן המובחר. ודבריו צריכין יישוב מסוגיין דקיי"ל לקבוע פורים באדר שני דמצוה מן המובחר עדיף מאין מעבירין.

ולזה תירץ החת"ס דהא דאין מעבירין על שום מצוה אפילו בשביל מצוה גדולה, היינו דוקא במצוה שמוטל עליו כבר, אבל מצוה חדשה שאנו מקבלים עלינו, ועדיין לא נתחייבנו בה, ואנו באים לדון אם לקובעו מיד או לאחר זמן, בזה לא שייך אין מעבירין על המצוות, דאם חז"ל קובעין אותו באדר שני נמצא דמעולם לא נתחייבנו בה באדר ראשון. וא"כ אין כאן העברה כלל. [ומיהו יש מ"ד בגמ' שאפילו בכגון זה אין מעבירין עליו כיון שאנו יכולים לקובעו בראשון, וכנ"ל]. ושפיר מיושבים דברי הרדב"ז מסוגיין.

אמנם כל זה ניתן להאמר רק לענייני פורים שבאו על ידי תקנת חז"ל, אבל החלק של פורים שנלמד מק"ו שהוא מדאורייתא, זה מוטל עלינו לעשות גם בלי תקנה, וא"כ לא שייך למימר בו מסמך גאולה לגאולה עדיף, אלא לדברי הכל אמרינן אין מעבירין על המצוות וכדברי הרדב"ז.

ומזה יצא דאפילו למאי דקיי"ל לעשות פורים באדר שני, כל מה שהיינו מחויבים לעשות בפורים מדאורייתא וכלי תקנה עלינו לעשותו באדר ראשון, שהרי הרדב"ז כתב דאין מעבירין על המצוות עדיף מעשות מצוה מן המובחר, ורק שמה שאנו מחויבים רק מתקנת חז"ל [שהוא באמת רוב הבנין של פורים] בזה שפיר דחינן לאדר שני דכיון שקובעין אותו רק אז לא חשיב מעבירין על מצוות באדר ראשון. וכיון שאמרנו שהאסור הספד ותענית וחייב לעשות זכר לנס הוא מדאורייתא נמצא שחלות חיובם הוא באדר ראשון. וזהו פורים קטן. [וכל זה מדבריו של החת"ס סופר, והארכתי קצת כי הוא קיצר].

א) בשנה מעוברת אנו עושין פורים רק פעם אחת, דדרשינן (מגילה ז.) "בכל שנה ושנה", מה כל שנה פורים הוא רק פעם אחת אף בשנה מעוברת אינו אלא פעם אחת. ונחלקו בגמ' (שם ו:) באיזה אדר נקבענה, שלדעת ר' אלעזר בר' יוסי עושים פורים באדר ראשון, וטעמו משום 'אין מעבירין על המצוות', ולדעת רשב"ג שהיא ג"כ דעת הסתם משנה קובעים אותו באדר שני משום 'מסמך גאולה לגאולה עדיף'. וקיי"ל לקובעו באדר שני, ובאדר ראשון אינו אלא 'פורים קטן'. ומעתה יש לעי' מה טיבו של פורים קטן, ואם יש לו תוקף של יו"ט.

וכבר מצינו שיש חשיבות ליום זה, דהנה המחבר כתב (או"ח תרצ"ז) ש"ד וט"ו שבאדר ראשון אין אומרים בהן תחנון ולא מזמור "יענך ה' ביום צרה", ואסורים בהספד ותענית, ו"א שמותרים (והוא דעת הרא"ש), והרמ"א כתב שהמנהג כסברא ראשונה. והוסיף הרמ"א שיש אומרים שחייב להרבות בסעודה בי"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן, ומ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, ע"כ. ומובא במשנ"ב (סק"א) דאם אמר בו על הנסים, אף שאינו מן הראוי לאומרו, אין מחזירין אותו דמ"מ הוי מעין המאורע, ע"ש. ורואים מזה דאע"ג שקבעו ליו"ט של פורים רק באדר שני מ"מ למאי דקיי"ל כסברא הראשונה יש ריח של פורים גם באדר ראשון, ויש בכחו לאסור בהספד ותענית ושאר דינים הנ"ל.

ב) והקשה החת"ס סופר (שו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח) דדבר זה צריך עיון, דאם אדר הראשון עיקר למה לא קבעו בו פורים, ואם אינו עיקר א"כ לא נעשה בו שום דבר, ומה טעם יש ליתן לה קצת מדיני פורים ולהניח קצתם. ותירץ דהנה כפשוטו פורים הוא יו"ט רק מתקנת חז"ל ומדברי קבלה. אמנם ביאר שם דבאמת יש חיוב לעשות בו יו"ט מן התורה דדרשינן במס' מגילה (דף יד.) מק"ו, ומה מעבדות לחרות (בזמן יציאת מצרים) אמרינן שירה, ממות לחיים (בזמן נס פורים) לא כל שכן. הרי שגם בלי שום תקנת חז"ל היה כבר מוטל עלינו לעשות פורים. אך אין בכח הק"ו לחדש מצוה פרטית כגון מקרא מגילה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, רק שיהא אסור בהספד ותענית ויהא חייב לעשות איזה זכר לנס. [וכל המצוות של פורים חוץ מזה הם הוספות מחז"ל].

ותענית בפורים קטן, א"כ הו"ל איסור גמור מדינא דגמ', ואיך קאמר הפמ"ג שהוא רק מנהג בעלמא, וצ"ע. [ואולי כוונתו עפ"י מה שכתב הרמ"א שהמנהג כסברא הראשונה.]

ה) ועל פי דברי החת"ס הנ"ל יש להוסיף וליישב דבר פלא בדרך פלפול. דהנה הבאנו לעיל שכתב הרמ"א (סי' תרצ"ז ס"א) דיש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, והנה המשנה ברורה (שם סק"ד) מביא דזה דווקא בי"ד ולא בט"ו אף לכרכין המוקפין חומה. ולא מצאתי מי שמפרש טעם שמועה זו לדעת מה זה ועל מה זה, שהרי אם לגבי מוקפין קבעו פורים להיות בט"ו למה לא תהיה פורים קטן ג"כ בט"ו. ולכאורה אין זה אלא תימה.

וכדי לתרץ נקדים דמבואר במגילת אסתר (פ"ט) שכולם נלחמו בי"ג ושוב לא הוצרכו רוב ישראל להילחם עוד ונחו בי"ד, ורק בשושן ניתן להם הרשות לשלוט עוד בשונאיהם בי"ד והרגו בו עוד שלש מאות איש והם לא נחו עד ט"ו. ובאותו השנה עשו שמחה ומשתה ויו"ט מעצמם הפרזים בי"ד ובשושן בט"ו. ואח"כ כתיב (פסוק כ"ג) "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" וקבע מרדכי כן לעולם. ונראה דכיון דכלל ישראל בכללותם כבר היו ניצולים בי"ד, אח"כ כשקבעו לדורות היה מן הראוי לתקן הכל רק בי"ד דבו היה עיקר ההצלה, שאפילו בשושן עצמו אחר מלחמת י"ג לא היו עוד בסכנה אף שלא היתה נקמתם שלימה. אלא שרצו לתקן למוקפים להיות בט"ו לזכרון על מה שהנס היה בשלימות ולא היתה רק הצלה בעלמא אלא אדרבה השליטו בשונאיהם לגמרי וזה לא היה ניכר אם היו קובעין לכל להיות בי"ד. לכן קבעו לרוב העולם ביום י"ד כנגד עיקר הנס ובט"ו למוקפין כנגד שלימות הנס. [וזהו שפי' המפרשים שהוא כבוד וחיבות לירושלים להיות בכלל המוקפין בט"ו.]

ולפי זה אפשר לומר על דרך החת"ס סופר דהחלק של פורים שהוא מדאורייתא [בשנה פשוטה] הוא רק בי"ד גם למוקפין דכיון דכבר ניצולו ישראל בי"ד שפיר שייך לכל ישראל לעשות יו"ט ביום זה, ואף אם יום ט"ו ג"כ שייך ליו"ט לכרכים ויש בו עדיפות ג"כ שבו ניכר שלימות הנס מ"מ כבר ייסד הרדב"ז דאין מעבירין על המצוות אפי' למצוה גדולה וא"כ יום י"ד הוא היום של פורים מדאורייתא לכל ישראל, וא"כ בשנה מעוברת נמצא שכלפי החלק דרבנן של פורים יהיה הכל באדר שני פרזים בי"ד ומוקפין בט"ו שיש בזה כל המעלות, חדא למסמך גאולה לגאולה, ושנית להגדיל הכרת הנס, אבל מצד פורים דאורייתא מיד כשמגיעין לי"ד שבאדר ראשון כבר חל יו"ט בין לפרזים ובין למוקפין. ושפיר

ג) ונראה שהמחלוקת הנ"ל שהביא הרמ"א לענין חיוב ריבוי בסעודה מתפרש יפה לפ"ז, דמצד אחד ראוי לומר דחייב להרבות בסעודה דכיון דחייב מדאו' לעשות זכר לנס, ואם אינו מרבה בסעודתו הרי אינו מכיר הנס, ומצד שני לאו דווקא שצריך לעשות הזכר בענין אכילה, אלא יכול לקיים ענין זה באופנים אחרים.

ד) אך בעיקר דברי החת"ס יש להעיר שהרי הפרמ"ג כתב דאם נדר להתענות בפורים קטן חל הנדר, והסביר טעמו שאע"פ שאסור להתענות בו "אין זה אלא מנהג בעלמא", והשתא לדברי החת"ס אין איסור זה נקרא "מנהג בעלמא", אדרבה ואדרבה הוא איסור דאורייתא ממש. ולענין דינא ג"כ נראה שלא יחול הנדר כמו הדין של הנודר בפורים עצמו. אלא ודאי דהפרמ"ג חולק אחת"ס.

ובדעת הפרמ"ג יש לדון באיזה נקודה פליג על החת"ס. ואפשר דס"ל דק"ו זו אינו אלא כעין אסמכתא, או שמא ס"ל דאע"ג שהוא דרשה גמורה מ"מ כיון שיש סברא לקבוע פורים באדר שני זה מהני גם לדאורייתא שבו. ובין כך ובין כך ס"ל דאין פורים אלא באדר שני, ומה שתמצא באדר ראשון אין זה אלא מנהג בעלמא.

ובאמת החת"ס ציין לעי' לעיל בתשובה קס"ג שכתב שם בעצמו סברא הנ"ל דכיון שקבעו חז"ל פורים באדר שני נעשה אדר זה עיקר לכל דבר, ודלא כסברתו כאן. ועי' שם מיירי לענין מי שנעשה לו נס [או שמת אביו] באדר בשנה פשוטה, ופסק לעשות הזיכרון [והיארציט] באדר שני. והסביר טעמו שמאחר שקבעו אנשי כנה"ג אדר השני להיות עיקר כדי לעשות בו פורים מטעם מסמך גאולה לגאולה, ממילא הוי אדר ראשון כמו שבט, ולא שייך לומר שראוי לעשות הזכרון של נס שלו בראשון מטעם אין מעבירין על המצוות, דכיון דהוי כמו שבט אין זה מעבירין על המצוות. והא דאמרינן במגילה (:) שטעם המ"ד לקרות המגילה בראשון הוא משום אין מעבירין על המצוות היינו שמשום הכי ראוי לקבוע אדר ראשון לעיקר, אבל השתא דקיי"ל לעשות השני לעיקר לא שייך אין מעבירין, ושפיר עושין הזכר באדר שני, ע"ש דאמרינן כן גם לגבי דינים דאורייתא. ולפ"ז ה"ה לענין הדאורייתא של פורים דאינו שייך אלא לאדר שני ולא שייך אין מעבירין על המצוות שהוא יסוד דברי הרדב"ז הנ"ל, ודו"ק. ונמצא דהחת"ס עצמו לא תפס כדבריו אליבא דהילכתא.

אמנם לשון הפמ"ג שהוא "מנהג בעלמא" עדיין יש כאן מקום עיון, דכיון שיש ברייתא ערוכה בגמ' מגילה ו: [לדעת הרבה ראשונים דלא כהרא"ש וקי"ל כמותם] שיש איסור הספד

יועילו רק להחת"ס עצמו אבל להפרי מגדים לא מהני, שכבר ביארנו שהפרי מגדים אינו מסכים לדברי החת"ס, וא"כ שיטתו עדיין צ"ב אמאי מוקפים חומה אין עושין פורים קטן בט"ו, ויש לעיין.

מיושבין דברי המשנ"ב שהריבוי בסעודה בפורים קטן הוא ב"ד אפילו למוקפין. ודו"ק.

אמנם דין זה דגם המוקפין מרבים בסעודה רק ב"ד באדר א' מקורו מהפרי מגדים שדייק כן מהב"י, ע"ש. וא"כ דברינו



הרב דוד רפאל ווישנעווסקי

שונא מתנות יחיה במשלוח מנות

במצוה לא שייך שונא מתנות יחיה

ב הנה מצאתי בכמה אחרונים (עיין שו"ת באר חיים מרדכי להגרח"מ רולער אב"ד בעלאצערקאו ח"ג או"ח סי' ג') שכתבו שאפשר ליישב ע"פ מקרא אחר במשלי (ט, יא) "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים" ולא שייך לומר שקיום המצוה יגרום לו קיצור ימים. וכמו כן מצינו כמה מצוות של מתנה מן התורה, כגון מתנות כהונה ומתנות לוייה, וגם שם בודאי אין לומר דעל הכהן או הלוי לסרב משום שונא מתנות יחיה.

אכן יש מקום לחלק, דנהי שנתנית משלוח מנות הוי מצוה, אבל צ"ע אם קבלת משלוח מנות הוא נמי דבר מצוה, ואע"פ שבודאי א"א לתת משלוח מנות בלי מקבל, עדיין אפשר דאין זה נחשב למצוה ולא שייך לומר "כי בי ירבו ימיך". ושאני מתנות כהונה דמשולחן גבוה קא זכו, ויש לו לכהן תביעה ממונית עליהם, אבל לגבי משלו"מ פשוט שאין שום זכות לאדם לתבוע משלו"מ אלא מצוה לשלחם, וממילא אין ראיה ממתנות כהונה.

משלוח מנות אינו מתנה אלא מצוה

ג ומצינו עוד סברא הובא באחרונים דומה לזה, שמבארים דעצם מצות משלוח מנות אינו בגדר מתנה אלא בגדר מצוה (כן ראיתי בשם האדמו"ר בלאז'וב צ"ל). ואין זה ממש כסברא דלעיל, דלעיל הבאנו דאה"נ יש כאן מתנה גמורה אלא שיש לו הגנה

א כתיב (אסתר ט, כב) "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאבינים", ודרש רב יוסף במס' מגילה (ד.ו) "תני רב יוסף, ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד". וכן קיי"ל להלכה כדאיתא בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ה ס"ד) וז"ל, "חייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים, שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד".

אך מאידך גיסא כתיב במשלי (טו, כז) "ושונא מתנת יחיה". וענין זה דשונא מתנות הובא ג"כ להלכה בשו"ע (חור"מ סי' רמ"ט ס"ה) וז"ל, "מדת חסידות שלא לקבל מתנה, אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו, שנאמר ושונא מתנות יחיה" [ואפילו בדיני ממונות יש נפק"מ בזה, דיכול לסרב המתנה ואין אומרים דמתנה הוי זכות גמור, עיין ב"ב יג:].

ומעתה עלינו לברר האיך תיקן מרדכי הצדיק מצות משלוח מנות ולא חשש לענין זה (ומצאתי מקשים כן בשם החת"ס), ועוד יש לדון האידנא שתיקנו לשלוח מנות אי שייך לומר בו שונא מתנות יחיה. [והנה כל הענין הוא מדת חסידות בעלמא כמ"ש המחבר, ואין כוונתי לומר נפק"מ למעשה, אלא רק להעיר לב המעיינים.]

את השיעור (ד' אמות) והוא יקח את השאר, ורשב"ג ס"ל דאינו יכול לכופו. וביאר הגמ' דעת הרשב"ג שיכול השותף השני לומר איני חפץ במתנה משום "שונא מתנות יחיה". ויש לעיין במה נחלקו חכמים ורשב"ג, והלא לכאור' כ"ע מודו דאיכא מעלה להיות שונא מתנות. וביאר הסמ"ע (חור"מ סי' קצ"א ס"ק ד') דחכמים ס"ל דלא אמרינן שונא מתנות יחיה כשהנותן נותן לטובת עצמו, ורשב"ג ס"ל דאפ"ה אמרינן. ודברי ר' זירא בחולין שקיבל הזמנה לסעודה בי נשיאה אתו כדברי חכמים בב"ב. וה"ה במשלו"מ י"ל סברא זו דהשולח משלו"מ נותן לטובת עצמו שמקיים מצוה בזה.

אמנם, נלע"ד עדיין יש לעיין בזה, דהנה הרי"ף והרמב"ם (הל' שכנים פ"א ה"ה) פסקו כרשב"ג, ויוצא מזה שאפילו כשיש טובה להנותן בנתינת מתנה עדיין יש ענין לשנוא מתנות, וכיון שביארנו דבזה גופא נחלקו ר"א ור"ז, שר"א ס"ל כרשב"ג ור"ז ס"ל כחכמים (ובאמת כן כתב המלא הרועים בחולין שם) א"כ אתי ר"ז דלא כהלכתא. אולם משמע מכמה מפרשים שנתקבלו דברי ר"ז לכ"ע ולא תלוי על המחלוקת דחכמים ורשב"ג (לדוגמא, בהג"מ שם ציין לדברי ר"ז על מה שפסק הרמב"ם כרשב"ג ומשמע דאין סתירה בזה). וצ"ע איך מתאים הנהגת ר"ז עם שיטת רשב"ג שלכאורה שניהם תלויים בסברא זו אם אומרים שונא מתנות יחיה כשעושה להנאת עצמו.

ומצאתי בדברות משה על ב"ב (סי' י"ב הע' ס"ט) שעמד ע"ז וכתב שאפשר שאפילו ר' זירא ס"ל כרשב"ג ושאני התם שבסעודה רצון המזמנים היתה שיאכל אצלם דוקא בחנם, וזה גופא היה כל כוונתם להתכבד וליהנות במה שנותנים לו מתנה, ולכן אין חסרון בקבלת מתנה זו שהוא לגמרי בשביל האחר, משא"כ לגבי חצר שאין השותף בעצם רוצה לתת לו מתנה, אלא שאין לו עצה אחרת לחלק את החצר, ולכן קבלת מתנה זו יש בו משום שונא מתנות יחיה. ולפי"ז הרי גם גבי משלו"מ הנאת הנותן הוא דוקא שנותן לו בחנם ובזה יוצא ידי חובתו, והוי דומה לציורו של ר"ז, וממילא ליכא משום שונא מתנות יחיה.

(ו) ועוד יש לדון מצד עיקר הטעם דשונא מתנות יחיה, ואזכיר כמה טעמים שמצינו בדברי ראשונים ואחרונים להסביר ענין זה.

(א) סייג לגזל, שאם שונא מתנות כ"ש שישנא את הגזל (רש"י, רד"ק במשלי שם).

(ב) אם לא יקח מתנות, יבטח בה' ולא בנדיבים (רמב"ם הל' זכיה ומתנה פ' י"ב הל' י"ג, רלב"ג במשלי שם).

מצד שהוא שומר מצוה ולא שייך שיבא מזה מיתה אלא חיים, אבל לפי סברא זו אין זה נחשב מתנה אלא מצוה.

ומספרים על מרן הגרי"ז צ"ל שפעם אחד בפורים נכנס אחד אצלו סמוך לשקיעה ורצה לתת לו משל"מ, ויצא הגרי"ז חוצה לבדוק האם שקעה החמה כבר או לא. והסביר שכל השנה אינו רוצה לקבל מתנות, משום שונא מתנות יחיה, אבל בפורים אין זה "מתנה" אלא "משלוח מנות איש לרעהו", ואם לא שקעה החמה יכול לקבל מדין משלו"מ, אבל לאחר מזה הוי מתנה ואינו רוצה לקבלה, עד כאן המעשה.

ובאמת לא זכיתי לירד לסוף דעתם, ואע"פ שבודאי מצוה לשלוח משלו"מ לרעהו, אבל המצוה היא לשלוח אותם במתנה, דהיינו המצוה לתת מתנה דוקא, וצ"ב. ואפשר שכוונתם כעין מש"כ באות ב'.

נוהגים להחזיר המתנה

(ד) בהרבה מקומות נהגו שמי שמקבל משלו"מ שולח אחד בחזרה (עיי' בספר החיים להגר"ש קלוגר שכך היו נוהגים במקומו, ודן שם האם השולח יכול לתבוע את המקבל בדין אם לא שלח לו אחד בחזרה). ולפי"ז לכאור' לא שייך לומר שונא מתנות, דאין חבירו נותן לו מתנת חנם אלא הוי כעין חליפין. ובמועדים וזמנים (ח"ב סי' קפ"ו בהג"ה) נסתפק האם אומרים שונא מתנות במשלו"מ דוקא כשאין חבירו שולח לו משלו"מ בחזרה (ע"ש שכתב למסקנא כעין מש"כ באות ב').

אמנם, לדידן דהרבה אינם מדקדקים לשלוח בחזרה, עדיין יש לעיין בזה.

נותן לטובת עצמו

(ה) עוד מצאתי באחרונים (עיי' שו"ת מטעמי יצחק ח"א סי' נ"א) שביארו שבמשלו"מ לא שייך שונא מתנות, משום דלא אמרינן שונא מתנות כשנותן לטובת עצמו, והכא הרי נותן כדי לקיים את מצותו ולא רק לטובת הזולת. והביאו מקור לדבריהם מגמ' חולין (מד:), שם מביאה הגמ' הנהגות של ר' אלעזר ור' זירא. ר"א כשהיו שולחים לו מתנה מבי נשיאה לא היה מקבל וכשהיו מזמנים אותו לסעודה לא היה הולך, ור"ז גם הוא לא היה מקבל מתנות, אבל כשהיו מזמנים לסעודה היה הולך משום "אתייקורי דמתייקרי ביי" (פרש"י "נכבדים הם כמה שאני סועד אצלם והנאתם היא ואין זו מתנה").

וביארנו המפרשים הנהגת ר' זירא ע"פ הגמ' בב"ב (יג:): ששם נחלקו חכמים ורשב"ג בחצר שאין בו דין חלוקה (חצר של שותפין שאין בו ח' אמות ואינו מספיק ד' אמות לכל אחד). חכמים ס"ל שיכול אחד מן השותפין לכוף את חבירו ליטול

להרבות רעות בישראל ולא כדי להוסיף על רכוש החבר ואין זה מתנה רגילה (מנות הלוי) או שמטרת המצוה היא כדי שיתן מתנה לצרכי סעודת פורים (תרומת הדשן), ולא עיינתי בזה כעת.]

והיוצא מזה שהבאנו סברות מהאחרונים דליכא משום שונא מתנות יחיה כיון דהוי מצוה, אבל יש לפקפק על דבריהם כנ"ל. ועוד הבאנו סברא דל"ש שונא מתנות יחיה משום שמכוין להנאת עצמו. וגם מעיקר הטעמים בענין שונא מתנות יחיה מצאנו מקום גדול לומר דל"ש ענין זה בקבלת משלוח מנות.

ג) אם רץ אחר המתנות צריך להחניף את הבריות, ואינו יכול להוכיחם (סמ"ע חו"מ סי' רמ"ט ס"ק ד').

והנה נלע"ד שלטעם הרמב"ם (שלא יבטח בנדיבים) ודאי אין לחוש לזה במשלו"מ, שהוא מצות היום וכולם נותנים זל"ז ואינו בוטח בנדיבת הלב של הנדיבים, ועוד שזה רק יום אחד בשנה. וכן לטעם הסמ"ע אין כאן חניפה שכולם נותנים מחמת מצות היום. ואפילו לטעמו של רש"י (שהוא סייג לגזל) אולי י"ל שלא ילמוד לאהוב מתנות מיום אחד, וכ"ש שלא יבא לידי גזל.

[ואפשר שנדון זה גם יהיה תלוי במחלוקת המפורסמת בין תרומת הדשן ומנות הלוי בטעם תקנת משלו"מ, האם הוא



We kindly request that anyone
who remembers Torah about the Moadim,
heard from the
Rebbeim of the Yeshiva,
should please submit them to the editors
alumnishiur@nirc.edu