

נר
למועדים

פורים תשפ"ה



לעילוי נשמת
יהושע בצלאל ז"ל בן יבלח"ט חנא ארי'
טייטעלבויס
מיקירי תלמידי הישיבה
ע"י חבריו

לעילוי נשמת
רפאל ניסן ע"ה בן יבלח"ט בנימין נתן הכהן
גרוס

להארות והערות נא לפנות אל
kuntres@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"ה

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק רודערמאן זצ"ל

בדברי הירושלמי בענין קריאת המגילה ואיסור מלאכה בפורים ב

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין ערבות בנשים ובקטנים ג

קיימו מה שקבלו כבר ז

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

מחצית השקל ופורים ט

הרב יששכר דוב פראגד שליט"א

מצות זכירת מעשה עמלק וקריאת פרשת זכור י

הרב צבי איינשטער שליט"א

בענין הרהור כדיבור דמי בקריאת המגילה יג

❧ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❧

הרב שמעון קרסנר

הרב יחיאל לייב שרעק

מה בין פורים לחנוכה טז

פורים שחל להיות בשבת ל

הרב אליהו וולף

הרב אדם יהודה פיוזלי

שלשת ימים לילה ויום יז

בענין חיוב חינוך בקריאת המגילה לב

הרב עזריאל חופטמן

הרב יצחק אייזיק טנדלר

מתי נקבע היו"ט של פורים כ

בענין גדר שמחת פורים בהלכה ובאגדה לו

הרב מענדל שמחה סילבר

הרב יעקב נעט

שאלות מצויות בדיני שינוי מקום בפורים כד

האם אסתר היתה נשואה קודם שנלקחה לט

הרב מאיר שמחה ברגר

הרב שלמה זלמן ריבר

ויקר' אלו תפילין – וראית את אחורי כז

בגדר מגילה נקראת ספר ונקראת איגרת מא

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בדברי הירושלמי בענין קריאת המגילה ואיסור מלאכה בפורים

א"כ י"ל בפשיטות דמתני' דהיה קורא קאי בלילה, דאין בו איסור מלאכה, ומהו ראיית הירושלמי לגבי קריאה דהיום, דהיום ג"כ מותר בעשיית מלאכה, ע"כ הקשיא.

והנראה לומר בזה, דהנה איתא בגמ' מגילה (ד), "אמר רב יהודה אמר שמואל, אסתר אינה מטמאה את הידים [כדין כתבי הקודש] (שבת יד.), ומקשה הגמרא למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה, והאמר שמואל אסתר ברוח הקודש נאמרה, (ומשני) נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב". והתוס' שם ד"ה נאמרה וכו' תמהו בזה, דא"כ מנלן דאינו יכול לקרותה בע"פ, וע"ש מה שנדחקו בזה.

ואפשר לומר בזה, ע"פ מה דאיתא בירושלמי (פ"א הל"ה), דדין כתיבת המגילה נלמדת מגז"ש, דכתיב בתורה בעמלק (שמות יז, יד) "כתוב זאת זכרון בספרי" ובאסתר כתיב (ט, כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים", וי"ל כיון דדין הוא לכתוב, וכנ"ל ודין הוא לקרות, הסברא נותנת דדין הוא לקרות מתוך הכתב ודו"ק.

אמנם בגמ' פ"ק (י: א) יליף מהאי קרא דבימים האלה וגו' דמצות סעודת פורים אינו אלא ביום ולא בלילה, וא"כ דקרא זה הוא דוקא ליום, י"ל דמצות הכתיבה והקריאה מתוכה ג"כ אינו אלא ביום, כיון דכל שורש האי דינא מיוסדת אהאי קרא.

ולפ"ז מתני' דהיה קורא, דתנן דקראה על פה לא יצא ע"כ איירי ביום, דבלילה כשר גם על פה כנ"ל, (ואינו אלא לפלפולא ולא להלכה), וסרה קו' הטו"א והחת"ס הנ"ל, דשפיר דייק הירושלמי מכאן דפורים, גם ביום, מותרת בעשיית מלאכה.

ג) ובאופן אחר י"ל, דהנה בתוס' (ר"ה כח.) כ' דבמצות דאורייתא מצ"כ, משא"כ במצות דרבנן. והנה קריאת המגילה ביום מדברי קבלה, אבל הקריאה בלילה רק מדרבנן (טו"א, נוב"י, חת"ס), ולכן צ"ל דמתני' איירי דווקא ביום, שכ' במתני' אם כיון לכו, ואם איירי בלילה הלא א"צ לכוון שהרי בדרבנן אין צריכות כוונה.

א) איתא במגילה (דף יז.), במתני' הקורא את המגילה וכו' היה כותבה דורשה ומגיהה, אם כוון לכו יצא וכו'. ובגמ' (יה:) פריך, היכי דמי, אי דקא מסדר פסוקא פסוקא (פירש"י "על פה וכתב ליה, וקתני יצא ע"י קריאת אותו סידור") מאי הוי, על פה הוא. אלא דכתב פסוקא פסוקא וקרי ליה, ומי יצא וכו', ע"ש.

ובתשו' רעק"א (סי' כט-ל) הביא דברי דודו ז"ל לדון מכאן דכתיבה לאו כדיבור דמי (לענין מצות ספירת העומר וכדו'), והוא מלשון הגמ' "דקא מסדר פסוקא פסוקא" (וכן הס"ד אח"כ "אלא דכתב וכו' וקרי ליה"), דל"ל שהוא מסדר וקרי פסוקא פסוקא, הא בלא"ה הוא כותבה ויש לו לצאת בזה, ואע"כ מכאן דכתיבה לאו כדיבור דמי, ע"ש.

ונראה דיש לדחות ראי' זו עפ"י דברי הירושלמי, הובא בהאחרונים שם, בהא דתנן היה כותבה וכו' דהא אמרה דפורים מותר בעשיית מלאכה, ודחי לה הירושלמי, ד"ל דמתני' איירי בקורא שלא בזמנה כגון ב"א ובי"ב וכו' (כדתנן ריש מכילתין), דביום י"א וכו' ודאי מותר בעשיית מלאכה. והנה לעיל בפ"ק (דף ה.) מבואר דחלוק מגילה בזמנה ממגילה שלא בזמנה, דאמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד, שלא בזמנה בעשרה, ע"כ. והביאור בזה נראה, דשלא בזמנה צריך רבים כדי שיהא פרסומי ניסא.

לפ"ז ניחא דבמתני' הנ"ל אינו יכול לצאת ע"י כתיבה, כיון דאיירי שלא בזמנה כדאיתא בירושלמי הנ"ל, וא"כ צריך קריאה ברבים וכמ"ש, וקריאה בעשרה ודאי לא יתכן ע"י כתיבה דאפי' אם כתיבה כדיבור דמי, אין בה מעלתה אלא להכותב עצמו, ולא יתייחס אליו הרבים, וא"כ אין מכאן ראי' דכתיבה לאו כדיבור דמי, דאפשר באמת כדיבור דמי, ומ"מ צריך לאוקמי' בקרי לה כיון דשלא בזמנה הוא, וצריך עשרה, ובכתיבה לבד אין פרסום וכנ"ל ודו"ק.

ב) הקשו הטו"א והחת"ס בדברי הירושלמי הנ"ל, דרצה ללמוד ממתני' דהיה כותבה וכו' שמלאכה מותרת בפורים, דהא כל הצד שפורים תיאסר בעשיית מלאכה הוא אך ביום, דכתיב (ט, כב) ימי משתה ומשחה, ע"י בהסוגיא לעיל (דף ה:),

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין ערבות בנשים ובקטנים

שיטת התוס' דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן

(א) איתא במס' מגילה (דף יט:) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן.

וכתבו התוס' (ד"ה ורבי יהודה מכשיר) וז"ל קשה באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר והא אמרינן בסוף פ' בתרא דראש השנה (דף כט.) כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתו, ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן וא"כ קשיא אמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן דהכי נמי אמרינן פ' מי שמתו (ברכות דף כ:) דבן מברך לאביו אע"פ שהוא קטן ויוצא בברכתו ומוקי לה התם כגון שאכל האב כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן ואתי קטן שחייבו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן, ואמאי לא אמרינן כן במגילה וכו', וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, אבל ההיא דבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן עכ"ל.

ומבואר מדבריהם שמה שקטן יכול להוציא את הגדול ידי חובתו הוא רק באופן שחייב שניהם שוה דהיינו ששניהם הם רק חד דרבנן, וכגון קטן שאכל כדי שביעה [שהוא שיעור האכילה לברהמ"ז מה"ת] שיכול להוציא את גדול שאכל כזית [דבכה"ג החיוב של הקטן שוה לחיובו של הגדול], אבל כשחייבו של הקטן הוא מחמת ב' דינים דרבנן כגון במקרא מגילה [שחייב מקרא מגילה הוא רק דרבנן וחיוב קטנים במצוות בכלל הוא רק דרבנן] אז אינו יכול להוציא את הגדול שחייב מחמת חד דין דרבנן.

קושיות רעק"א

(ב) והקשה הגרעק"א (שו"ת סימן ד' ובחידושו לברכות שם) דצ"ע למה קטן שאכל כזית אינו יכול להוציא את הגדול שאכל

כזית, שהרי באמת ברכת המזון אינו ברכת הנהנין אלא ברכת המצוה ושייך ביה הכלל ש"אע"פ שיצא מוציא", ולכן ראוי להיות שאפילו אם לא אכל כלום יכול אחד להוציא את חברו, ומה שבאמת אינו יכול להוציא אם לא אכל כזית הוא רק מכח האסמכתא ד"ואכלת ושבעת" דדרשינן מיניה דמי שאכל הוא יברך (כדאיתא בירושלמי ברכות פ"ג ה"ג), וא"כ גם בקטן שאכל כזית דשייך ביה ואכלת ושבעת היה ראוי להיות שיכול להוציא את הגדול שאכל כזית, שהרי אין החסרון בקטן אלא מה שאינו בר חיובא במצוות אלא מדרבנן, וכיון שהגדול לא אכל אלא כזית ואינו חייב בברהמ"ז אלא מדרבנן לכאורה צריך להיות שהקטן יכול להוציא ששניהם הם רק חד דרבנן [שהרי אין לנו לצרף מה שהקטן בעצמו לא אכל אלא שיעור דרבנן כיון ששייך בברהמ"ז הכלל ש"אע"פ שיצא מוציא"], ואינו דומה למקרא מגילה דהתם מה שנקרא הקטן בר חיובא הוא מחמת תרי דרבנן אבל בברהמ"ז מה שנקרא הקטן בר חיובא הוא מחמת חד דרבנן, ודי בזה להוציא את הגדול בברהמ"ז, וא"כ איך כתבו התוס' שקטן שאכל כזית אינו יכול להוציא את הגדול שאכל כזית.

וכעין קושיא זו הק' רעק"א על הגדול מרבבה (או"ח סימן רע"א) שכ' שקטן שכבר התפלל תפילת ערבית בליל שבת [ויצא ידי חובת קידוש מה"ת שלא על הכוס] אינו יכול להוציא את האשה שג"כ כבר התפללה, שהרי הקטן הוא תרי דרבנן והאשה [שחייבת בקידוש מה"ת] היא רק חד דרבנן. ותמה עליו רעק"א שמה שהקטן כבר התפלל ערבית אין בזה חסרון כיון שהדין הוא שאע"פ שיצא מוציא, וכל החסרון הוא רק שכל חיובו במצות קידוש הוא רק מדרבנן, וא"כ שפיר נחשב הקטן לחד דרבנן.

שיטת רעק"א שיש ערבות בקטן

(ג) ובחזון איש (או"ח כ"ט אות ה') תירץ שהתוס' במגילה סוברים שאע"פ שהחכמים תקנו שקטן חייב במצוות, מ"מ לא תקנו דין ערבות בקטן. ולכן אי אפשר לקטן שאינו מחויב במצוה להוציא את הגדול כיון שלא שייך אצל הקטן הכלל ש"אע"פ שיצא מוציא" שישודו מדין ערבות. וכל מה שקטן יכול להוציא לאחר הוא רק באופן שהוא מחויב בפועל באותה

יצא אינו מוציא עכ"ל. ופירש"י (בד"ה אף על פי) אף על פי שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות עכ"ל.

א מקורו במס' ראש השנה (דף כט.) וז"ל כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם

באותה תקנה גם החיוב של ערבות כיון שערבות הוא פרט של המצוה, ולכן אע"פ שלא מצינו בשום מקום שתקנו דין ערבות בקטנים, מכל מקום כיון שהם חייבים במצות מדרבנן מזה גופא יש לדעת שמוטל עליהם חיובא דערבות כיון שערבות הוא פרט בכל מצוה שהקטנים חייבים בה. אבל הדגול מרבבה והתוס' במגילה סוברים כהצד השני שערבות הוא חיוב כללי על כל המצוות ואינו פרט בחיוב של כל מצוה ומצוה. וממילא מה שתקנו החכמים שקטנים חייבים במצוות אין זה מחייב את הקטנים בחיובא דערבות כיון שערבות הוא חיוב בפני עצמו, וכיון שלא מצינו בשום מקום שתקנו חכמים שקטנים יהיו בכלל ערבות ממילא ס"ל להדגול מרבבה שמסתבר לומר שקטנים אינם בכלל ערבות.

ביאור דברי הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות

(ו) ועפ"ז יש להסביר גם מחלוקת אחרת שבין רעק"א והדג"מ ולשיטתיהו אזלי, דהנה מבואר במס' ברכות (דף כ:) שהנפקא מינה של השאלה אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן הוא אם הן יכולות להוציא לאנשים ידי חובתם, שאם נשים חייבות מדאורייתא יכולות להוציא לאנשים דאורייתא ומפיק דאורייתא, אבל אם הן חייבות רק מדרבנן אינן יכולות להוציא את אנשים שחייבים בברכהמ"ז מדאורייתא.¹ ויעוין ברא"ש שם (סימן י"ג) שביאר שאע"פ שאיש שאכל שיעורא דרבנן [כזית] יכול להוציא את איש אחר שאכל שיעורא דאורייתא [כדי שביעה] מכל מקום אשה שחייבת מדרבנן אינה יכולה להוציא את האיש שחייב מדאורייתא, דגבי איש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה אלא שחכמים תקנו שלא יברך בשביל חברו אא"כ אכל כזית, לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו מתחייב אלא מדרבנן מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה שערב הוא בעבורם ומוטל עליו להציל מן העון ולפטור אותן מן המצות, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן עכ"ל הרא"ש. ומבואר מדברי הרא"ש שהטעם שאשה אינה יכולה להוציא את האיש בברכת המזון אם אינה מחוייבת בו מן התורה הוא משום שאינה בכלל ערבות.

אמנם בביאור דברי הרא"ש נחלקו הדג"מ ורעק"א, שהדג"מ (ס) הבין שכוונת הרא"ש הוא שאין בנשים דין ערבות כלל בשום מצוה אפילו במצוה שהיא חייבת בה, ולכן כ' שם הדג"מ דאיש שכבר התפלל בליל שבת [ויצא ידי קידוש

מצוה בעצמו] כדין ברכת הנהנין שיכול להוציא לאחר אם הוא בעצמו חייב באותה ברכה], ולכן שפיר כתבו התוס' שאם הקטן הוא תרי דרבנן אינו מוציא את הגדול שהוא חד דרבנן כיון שלגבי הגדול נחשב הקטן כאילו אינו מחוייב בדבר. ובזה יישב החזו"א גם את דברי הדגול מרבבה, ששפיר נחשב הקטן לתרי דרבנן כיון שחיובו הוא מחמת שתי תקנות דרבנן, ולא שייך לומר אצלו שאין חסרון במה שכבר יצא כיון שההלכה היא ש"אע"פ שיצא מוציא", שהרי אין ערבות לקטן וממילא לא שייך אצלו אותה הלכה.²

ובדעת ר' עקיבא איגר דלא תירץ כהחזו"א לכאורה צריך לומר שהוא סובר שבאמת יש ערבות לקטן. אמנם דבר זה צריך ביאור, דאמאי נקט רעק"א בפשיטות שיש ערבות לקטן, שהרי מסברא היה נראה שאין ערבות לקטן, שהרי לא מצינו בשום מקום שיש תקנה מיוחדת של ערבות בקטן, ורק מצינו שחייבוהו במצוות.

ביאור שיטת רעק"א ע"פ מה שיש לחקור בדין ערבות

(ד) ונראה ליישב את דברי רעק"א הסובר שיש ערבות לקטן בהקדם מה שיש לחקור ביסוד הך דינא דערבות. דהנה לכאורה הגדר של ערבות הוא שכיון שהוא ערב בעד חברו ממילא נחשב שהוא מחוייב במצותו של חברו, וכיון שהוא מחוייב באותה מצוה יכול להוציא את חברו. אלא שיש לחקור בזה האם הכוונה היא שערבות הוא דין פרטי בחיוב של כל מצוה ומצוה, שהחיוב של כל מצוה ומצוה אינו רק שיעשה את המצוה בעצמו, אלא שאותה מצוה כוללת שישתדל שגם חברו יעשה את המצוה, וממילא כל זמן שחברו עדיין לא עשה את המצוה נחשב כאילו הוא עצמו עדיין מחויב באותה מצוה, או דנאמר שערבות הוא חיוב כללי על כל מצוות התורה, שכיון שכל ישראל ערבים זה לזה ממילא מוטל עליו חוב להציל את חברו מן העון ולראות שיקיים את המצוות המוטלות עליו, ומחמת זה נחשב שהוא מחוייב באותה מצוה, אבל אין זה פרט בחיוב הפרטי של כל מצוה ומצוה.

רעק"א והדגול מרבבה פליגי ביסוד דין ערבות

(ה) ולפי זה יש ליישב את דברי רעק"א ולהסביר את המחלוקת שבין רעק"א והדג"מ, שרעק"א ס"ל כהצד הראשון שהחיוב של ערבות הוא דין פרטי בחיוב של כל מצוה ומצוה, וממילא ס"ל שכשתקנו חכמים שקטנים יהיו חייבים במצות נכלל

ג ולהלכה קיימא לן דהיא בעיא דלא איפשיטא, ולכן פסק השו"ע (או"ח סי' קפ"ו ס"א) שמספק אינן יכולות להוציא אלא לאיש שחיובו מדרבנן.

ב מה שבי' החזו"א בדעת התוס' והדג"מ שאין ערבות לקטן, כן הוא ג"כ דעת המג"א (קצ"ט ז'), הפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"ב אות י"ז), והטו"א (מגילה יט:), עיי' בדבריהם.

ערבות כיון שערבות אינו דין פרטי במצות ברהמ"ז, ולכן לדעתו מוכרחים אנו לפרש שכוונת הרא"ש הוא שנשים אינם בכלל הדין כללי של ערבות, וממילא אפילו במצוה שנשים חייבות בה לא יהיו בכלל ערבות.⁷

עוד יוצא מדבריהם, שלדעת רעק"א אפילו איש לא יהיה בכלל ערבות במצוה שאותו האיש פטור ממנה כיון שהחוב של ערבות הוא פרט בחיוב של אותה מצוה, אבל לדעת הדגול מרבבה שהחוב של ערבות הוא דין כללי שכולל את כל המצוות ממילא אפילו אם יש איש שפטור מאיזה מצוה מכל מקום עדיין יהיה עליו החיוב של ערבות בעד חבריו בשביל אותה מצוה.

ביאור הדין שחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים ידי חובתם

ז) והנה יעוין ברעק"א שם שהביא ראייה לשיטתו בביאור דברי הרא"ש מהא דאיתא במס' מגילה (דף יט:): דחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא לאחרים במקרא מגילה למ"ד דאם לא השמיע לאזנו לא יצא, שכיון שהוא פטור ממקרא מגילה [שהרי שאינו יכול לשמוע] ממילא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם.⁸ וכתב רעק"א לדעת הדגול מרבבה יקשה למה אינו יכול להוציא אחרים מדין ערבות, שהרי באותה סוגיא מיירי באנשים שישנם בכלל ערבות. ועל כרחק צריך לומר כמו שביאר רעק"א שלא שייך ערבות אא"כ מחוייב באותה מצוה, וכיון שחרש אינו בכלל החיוב של מקרא מגילה ממילא לא יהיה גם כן בכלל החיוב של ערבות בשביל מקרא מגילה.

ונראה ליישב את שיטת הדג"מ, שהדג"מ סובר שצריך ב' תנאים כדי להוציא את חבריו ידי חובתו, האחד הוא שצריך שיהיה מחוייב בדבר, שאם אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים. ועוד צריך שהמעשה יהיה נחשב למעשה מצוה, שאם מה שעשה אינו נחשב למעשה מצוה לא יועיל מה שמחוייב בדבר כיון שאין חשיבות למעשיו כלל. ולפי זה מי שמחוייב באותה מצוה אלא שכבר יצא ידי חובתו יכול להוציא את חבריו כיון שהוא מקיים את ב' תנאים הנ"ל, שע"י שישנו בכלל ערבות נחשב שהוא עדיין מחוייב בדבר, וע"י שהוא בר חיובא באותה מצוה נחשב המעשה שהוא עושה ל"מעשה מצוה". אבל מי שמופקע לגמרי מהמצוה אף

מה"ת בתפלה] אינו יכול להוציא את האשה שלא התפללה בקידוש של ליל שבת, דהוא אינו מחוייב אלא מדרבנן ולא אתי דרבנן ומוציא דאורייתא, שהרי הא דיצא מוציא הוא מטעם ערבות ונשים אינן בכלל ערבות [אלא דמסתפק שם דאפשר לומר דאע"ג דנשים אינן ערבות בעד אחרים, מכל מקום הערבות שיש לאנשים על אחרים כולל שהם ערבים גם על נשים ולכן יכול להוציאה בציור הנ"ל], ולדברי הדג"מ אשה שיצאה ידי קידוש בודאי אינה יכולה להוציא נשים אחרות שלא יצאו, כיון שלדעתו אין ערבות בנשים כלל.

אבל רעק"א (שם באותה תשובה) חולק על הדג"מ, וכ' שאין חילוק כלל בדין ערבות בין איש לאשה, שההלכה שכל ישראל ערבים זה לזה נאמרה בין על אנשים ובין על נשים, וכוונת הרא"ש הוא שערבות על מצוות הוא רק על מי שהוא בר חיובא באותה מצוה, שאם הוא בר חיובא באותה מצוה לא נחשב שיצא ידי חובת אותה המצוה עד שישתדל שגם אחרים יקיימו אותה, וא"כ אע"פ שיצא בעצמו יכול להוציא אחרים כיון שעדיין נחשב מחוייב באותה מצוה מחמת הדין של ערבות. אבל אם אינו בר חיובא באותה מצוה אין עליו דין ערבות על החיובים של אחרים ואינו יכול להוציא אחרים, ולכן כוונת הרא"ש הוא שאם אשה אינה מחוייבת בברכת המזון מן התורה לא תהיה בכלל ערבות במצות ברכת המזון כיון שאין האשה בת חיובא במצוה זו כלל ואינה יכולה להוציא אחרים ידי חובתם מדין ערבות, אבל אין כוונת הרא"ש לומר שאשה אינה בכלל ערבות כלל ואפילו במצוה שהיא חייבת בה.

ולכאורה גם מחלוקת זו בין רעק"א והדג"מ יהיה תלוי בחקירה הנ"ל, שלדעת רעק"א כיון שהחוב של ערבות הוא דין פרטי בכל מצוה ומצוה ממילא יוצא שהחוב של כל מצוה פרטית כולל בתוכו חיוב לראות שגם חבריו יקיימו אותה מצוה, וא"כ לדבריו כוונת הרא"ש הוא שרק לגבי ברהמ"ז הוא דאמרין שנשים אינן בכלל ערבות כיון שאינן חייבות מן התורה בברכת המזון ונכלל בזה שאינן חייבות בערבות על ברכת המזון, אבל לדעת הדגול מרבבה שסובר שחיוב ערבות הוא דין כללי בכל התורה ואינו דין פרטי בכל מצוה ומצוה ממילא לדעתו אי אפשר לפרש את דברי הרא"ש כמ"ש רעק"א, שהרי לדעת הדג"מ אף אם נאמר שנשים פטורות מברהמ"ז מן התורה מכל מקום יכולות להיות בכלל

יד"ח במקרא מגילה יכול להוציא לקטן אחר יד"ח. וכבר נתבאר שגם ספק זה יהיה תלוי באותה מח' שבין רעק"א והדג"מ.

ה ועיין שם בדברי רעק"א שהעיר גם כן מהא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן תקפ"ט סעיף א') שחרש שמדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים בתקיעת שופר דכיון שאינו שומע לאו בר חיובא הוא.

ד ע"י בה"ל (סימן תרפ"ט ד"ה ונשים) שמביא את ספיקת הפמ"ג (בא"א ססק"ד) אם אשה שכבר קראה את המגילה יכולה להוציא לאשה אחרת, וספק זה יהיה תלוי במח' רעק"א ודג"מ. וע"י במ"ב (סימן רע"א ס"ק ה') שפסק כרעק"א, וע"י בשע"צ. וע"י בפמ"ג שם שמסתפק ג"כ אם קטן בכלל ערבות (וסותר למש"כ בפשיטות בפתחה כוללת ח"ב אות י"ז שאין ערבות לקטן), ונ"מ אם קטן שכבר יצא

אם נאמר שישנו בכלל ערבות לא יהיה יכול להוציא את חבריו כיון שהמעשה שלו לא נחשב למעשה מצוה כלל. ולכן בחרש המדבר ואינו שומע כיון שהוא מופקע לגמרי מהמצוה שהרי גופו אינו ראוי לפעולת המצוה כלל ממילא לא יועיל לו מה שישנו בכלל ערבות כיון שמעשיו אינם נחשבים למעשה מצוה.

ומה שכ' הרא"ש [לדעת הדג"מ] שנשים אינן יכולות להוציא את אנשים אם פטורות מן התורה מברהמ"ז מטעם שאינם בכלל ערבות, ולא כתב שהוא משום שלא נחשב למעשה מצוה כלל, היינו משום שאשה אינה מופקעת מהמצוות שאנשים חייבות בהם, אלא שהתורה פטרתם מלעשות את המצוות, אבל מכל מקום המעשה שלהן מקרי מעשה מצוה [ומטעם זה מבואר בכמה דוכתי שאם אשה קיימה את המצוות שהן פטורות ממנה כגון מ"ע שהז"ג] מקבלת שכר כאינה מצווה ועושה כיון שנחשב למעשה מצוה].

והיוצא מזה דפליגי רעק"א והדגול מרבבה בטעמא דמילתא שחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים [למ"ד אם לא השמיע לאזנו לא יצא], שלדעת רעק"א הוא משום שכיון שפטור מאותה מצוה אין עליו דין ערבות בעד אותה מצוה וממילא נחשב לאינו מחוייב בדבר שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן. ולדעת הדג"מ באמת החרש ישנו בכלל ערבות כיון שערבות הוא דין כללי, ומה שאינו יכול להוציא אחרים הוא משום שכיון שהוא מופקע לגמרי מהמצוה אף אם עשה את המצוה לא נחשבים מעשיו למעשה מצוה כלל, וממילא אי אפשר לצאת בקריאתו.

ויוצא מזה ג"כ דהא דאיתא במשנה במס' ראש השנה (כט.) "זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן", לדעת רעק"א הכוונה הוא שכיון שאינו מחוייב בדבר אינו בכלל ערבות של אותה מצוה, ולדעת הדגול מרבבה הכוונה הוא שכיון שהוא מופקע מאותה מצוה ממילא אין כאן מעשה מצוה.



קיימו מה שקבלו כבר

שכפה עליהם את הר כגיגית, ומטעם זה לא נחשב לקבלה מרצון כיון שלא היה להם בחירה על זה כלל.

ולפי דברי המשך חכמה נוכל להבין עומק דברי חז"ל במה שאמרו דהדור קבלוה בימי אחשורוש, שכיון שהיו ישראל בגלות ובהסתר פנים בודאי לא קבלו את התורה מחמת הכרה ברורה כמו מלאכים, אלא הקבלה היתה מאהבה מחמת שראו את הנסים שעשה הקב"ה להם אפילו בגלותם, וכיון שכן הרי זה קבלת התורה מתוך רצונם ובחירתם וזה נחשב לקבלת התורה באמת.

ונראה לי לבאר את הענין של קבלת התורה בימי אחשורוש גם באופן אחר על פי דברי התוספתא במס' בבא קמא (פרק ז') שמובא שם וז"ל וכן מצינו כשהיו ישראל עומדין על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה שנאמר "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) כביכול נגנב הוא להם תלמוד לומר "מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי וגו'" (דברים ה, כה), אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו והלא כבר נאמר "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו", אע"פ כן "והוא רחום יכפר וגו'" (תהלים עח, לח) עכ"ל.

ולכאורה דברי התוספתא צריכים ביאור, שהרי מבואר מדברי התוספתא שמה שאמרו בני ישראל נעשה ונשמע היה כמו רמאות, שבאמת לא הרגישו זה בלבם ורק אמרו כן בפיהם. וקשה, שהרי מצינו בכמה מקומות בדברי חז"ל שמה שאמרו בני ישראל נעשה ונשמע נחשב להם לדבר גדול מאד. ועוד קשה, שאם באמת היה ברמאות למה אמר הקב"ה "מי יתן וכו'" שמשמע ששמח בדבריהם.

ונראה לבאר את התוספתא על פי מש"כ התוס' על דברי הגמ' ש"מכאן מודעא רבה לאורייתא", שכ' התוס' שם וז"ל ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצאתה נשמתן עכ"ל. ולכאורה דבריהם צריכים ביאור, שלמה יחזרו בני ישראל מקבלתם כשיראו את האש הגדולה. ונראה לפרש שהאש הגדולה היינו העונשים של מי שאינו מקיים את התורה, וכיון שהיו חוזרים כשהיו משיגים את זה על כרחך לא היתה קבלתם מתוך אהבה גמורה אלא מחמת יראה, שאם היתה קבלתם מתוך אהבה גמורה לא היו חוזרים כשהיו רואים את האש הגדולה.

ובזה מובנים מאד דברי התוספתא, שבני ישראל אמרו בפיהם "נעשה ונשמע", ולכן בפיהם אמרו שקבלתם היתה מתוך

איתא שבת פח. "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא [פירש"י - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה, שקבלוה באונס]. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש [פירש"י - מאהבת הנס שנעשה להם], דכתיב "קיימו וקבלו היהודים" (אסתר ט, כז), קיימו מה שקיבלו כבר.

והפשטות בדברי הגמ' הוא שהחסרון בקבלת התורה של הר סיני הוא שהיתה באונס, ולכן הוצרכו לעוד קבלה מרצון, וזה נעשה בזמן אחשורוש.

אמנם המשך חכמה (שמות יט, יז) ביאר באופן אחר וז"ל מלמד שכפה עליהן הר כגיגית, 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 עכ"ל. ולכאורה לפי דברי המשך חכמה מה שנאמר בגמ' שהקב"ה אמר לבני ישראל שאם אינם מקבלים את התורה "שם תהא קבורתכם" הכוונה הוא שהכירו שאם אינם מקבלים את התורה יהיה ממש כמו מיתה כיון שכל הנבראים כולם תלויים רק בקבלת התורה, וכשם שאין לאדם בחירה להפיל עצמו לתוך כבשן האש, כמו כן לא היה בבחירתם שלא לקבל את התורה.

ומבואר מדברי המשך חכמה שהחסרון של קבלת התורה בהר סיני לא היתה מחמת שהיתה בכפייה נגד רצונם, שהרי באמת קבלוה ברצון, אלא החסרון הוא שהיתה בלי בחירה כיון שהכירו את האמת בבירור ולא היה שייך אצלם שלא לקבל את התורה. ולפי זה נמצא שקבלת התורה של הר סיני לא היתה קבלה כלל, שקבלה בלי בחירה אינו קבלה.

והנה על פי דברי דברי המשך חכמה יש ליישב את קושיית התוס', שהתוס' (במס' שבת שם) הקשו איך שייך לומר שהקבלה היתה בכפייה שהרי כבר אמרו בני ישראל נעשה ונשמע, ומזה מוכח שהקבלה היתה בלב שלם. אמנם לפי דברי המשך חכמה יש ליישב בפשיטות שבודאי אמירת "נעשה ונשמע" היא קבלה בלב שלם, אלא שקבלתם היתה מתוך שהכירו את האמת בבירור והגיעו במדרגתם למדרגת ההשגה של מלאכים שאין להם בחירה כמו שרמזו חז"ל במה שאמרו

והאפיקי יהודה (דרוש ל"ז אות י"ג) תירץ קושיית הרמב"ן שמה שצותה התורה שלא נעשה עבירות היינו שלא יעשו את המעשים המתועבים ואז לא ישיגו כל מחלה, כי השי"ת הוא כמו הרופא היודע ומבין סגולת הדברים המחליאים, ולכן גם אם לא היינו מקבלים את התורה ולא היתה מוטלת עלינו מצד גזרת המלך על עבדיו, מכל מקום עדיין אנו ראויים לקבל עונשים על העבירות כיון שסגולת העבירה היא להזיק נשמתו של האדם. ולכן מה שישראל נענשו קודם ימי אחשורוש, לא היה מצד עונש החטאים שעשו אלא מצד סגולת פעולת החטא, שהחטא נחשב כמו סם המות. ובזה ביאר האפיקי יהודה את לשונו של רש"י שכתב שאם יזמינם לדין יש להם תשובה, שלכאורה קשה למה הדגיש רש"י את ההזמנה לדין. וביאר האפיקי יהודה שכוונת רש"י הוא שבודאי אין להם תשובה לומר שאין אנו ראויים ליענש מחמת סגולת וטבע העבירה, אלא כל טענתם היתה ליום הדין, שאם יעמדו למשפט ויהיה תביעה עליהם למה עשו נגד רצון ה' על זה יש להם תשובה לומר שלא היתה קבלתם ברצון.

ומכל זה למדים שפורים הוא יום של קבלת התורה ברצון ובלב שלם ובאהבה גמורה. ולכן אנו צריכים להכין את עצמנו ליום קדוש כזה, שלא נאבד יום זה בדברי תוהו והוללות אלא שיהיה יום של התחזקות בלימוד התורה ועבודת ה'.

אהבה גמורה, אבל באמת לא היה כן, אלא שאעפ"כ שמח הקב"ה בדבריהם שעכ"פ היתה קבלה גמורה אלא שלא היתה מחמת אהבה גמורה. וזו היתה החסרון של קבלת התורה בהר סיני. אבל בימי אחשורוש זכו לקבלת התורה באהבה גמורה וכמו שכ' רש"י שם בסוגיא "מאהבת הנס שנעשה להם", דהיינו שכיון שראו שאף בגלות הקב"ה שומר עליהם ומצילים מאויביהם הכירו בכירות את האהבה שהקב"ה אוהב את בני ישראל ולכן גם הם קיבלו את התורה באהבה.

ועדיין דברי הגמ' ש"מכאן מודעא רבה לאורייתא" צריכים ביאור, שפשטות דברי הגמ' משמע שיש לבני ישראל אמתלה והתנצלות על מה שלא קיימו את התורה [עד ימות אחשורוש] כיון שקבלתם היתה בכפיה. וכבר הק' הרמב"ן בחידושו שם שאע"פ שהיתה בכפיה מכל מקום כיון שהקב"ה צוה לנו לקיים את התורה בודאי אנו חייבים לקיימה. ועוד הקשה הרמב"ן שמדברי הגמ' משמע שקודם שחזרו וקבלו את התורה בימי אחשורוש לא היו בני ישראל נענשים אם יעברו על התורה כיון שהקבלה היתה בכפיה, אבל עינינו רואות שנענשו קשות אפילו קודם שחזרו וקבלו את התורה בימי אחשורוש שהרי חרב הבית המקדש והוגלו מארץ ישראל ועוד הרבה עונשים. [וע"ש בהרמב"ן מש"כ ביישוב קושיותיו].



הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

מחצית השקל ופורים

שיסוד של המשכן הוא ג"כ ענין של התאחדות כלל ישראל כולו.

ואגב, המן הרשע אמר לשקול עשרת אלפים ככר כסף לאחשוורוש להשמיד את כלל ישראל (אסתר ג, ט) ויל"ע למה בחר לשקול מנין של י' אלפים ככר כסף דוקא. וביאר רבינו בחיי שרצה המן לשקול מאה פעמים יותר מהמאה ככר שתרמו בני"י במחצית השקל בשביל האדנים. וכיון שהאדנים נעשו ממחצית השקל, יוצא שעשרת אלפים ככר כסף של המן הוא מכון כנגד המחצית השקל של כל אחד ואחד, והוא עשרת אלפים כנגד ס' ריבוא מחצית שקלים. ועפ"י חשבון יוצא שרצה המן לשקול חמשים שקל כסף כנגד כל יחיד ויחיד מישראל, והוא כנגד חמשים שקל דערכין של איש מישראל.

ובמשנה ריש מס' שקלים (פ"א מ"א) איתא באחד באדר משמיעין על השקלים. והגמ' (מגילה דף יג:) מסביר שהוא כדי להקדים שקלים שלנו לשקלים של המן הרשע. ויש לומר שהביאור בזה הוא עפ"י הנ"ל, שמפורש בפסוקים שהמן הרשע טען על כלל ישראל שהם עם מפורד ומפורד בין העמים (אסתר ג, ח) והיינו שקטרג עליהם שבני ישראל אינם באחדות. וכנגד זה, יש לנו מצות מחצית השקל שענינו אחדות עם ישראל, וכמו שביארנו שתרומת חצי שקל מורה על יסוד זה שכל אחד בפנ"ע אינו שלם, ומוכרח לחבירו להשלימו. אשר על כן אנו מקדימין מחצית השקל לשקלים של המן, לאפוקי מקטרוגו של המן שכלל ישראל הם עם מפורד ומפורד. וכן אנו רואים בישועה של נס פורים, שלא הצליחה אסתר אלא ע"י שאמרה למרדכי "לך כנוס את כל היהודים" (אסתר ד, טז) היינו לכנוס אותם ולאחד אותם שיהיו באמת באחדות גמורה, ובזה נתבטל קטרוגו של המן שאנחנו עם "מפורד ומפורד".

ועפ"י יש להמתיק אמאי מצינו מצות משלוח מנות במועד של פורים דוקא, ולא מצינו כן בחנוכה או בשאר המועדים. ולפי דרכינו מבואר הענין בפשיטות, דביו"ט של פורים רצו חז"ל להדגיש ענין של אחדות לבטל את הקטרוג של "מפורד ומפורד", ומגיעים לאחדות ע"י משלוח מנות, שענינו להרבות אחוה וריעות בין איש לרעהו, וכמש"כ המפרשים.

הנה בנדבות המשכן מצינו כמה מיני נדבות, כמבואר ריש פר' תרומה, שתרמו זהב כסף ונחשת וכו' אבל מחצית השקל הוא סוג נתינה בפני עצמה, ויש בו הרבה דינים מיוחדים. ויש להתבונן בזה, במה נתייחד נדבת מחצית השקל, ומה מונח בזה שהוא קובע שם לעצמו בין כל הדברים שנתנדבו לתרומת המשכן.

והנה בקדושת כל אחד מישראל ישנן ב' בחינות, א', בחינה של "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" (מס' סנהדרין דף מו.) והיא נקודה של קדושה הנמצאת בכל נפש ישראל שאינה תלויה בשום דבר, אלא כיון שהוא איש ישראל נמצאת בו קדושה זו. ב', בחינת הקדושה ששייכת לכל אחד ואחד כפי מדרגתו, שכפי המדרגה שזכה לה עפ"י רוב מעשיו כך הוא דרגת קדושתו.

ונראה דזהו ענין ב' סוגי נדבה בתרומת המשכן. הנדבה הפרטית של כל אחד ואחד, זה נתן זהב וחבירו נחשת, ואחר נתן תכלת וכו', נדבות מסוג זה שייכי לבחינה השניה של קדושה, דכל אחד ואחד נתן נדבה הראוי לו והמתאים לקדושת מדרגתו, ומנדבות הללו נבנה כל המשכן והכלים כפי מדרגת הנותנים. אמנם, המחצית השקל הוא ענין אחר. במחצית השקל היו יד כולם שוים בו, בין עני בין עשיר, בין צדיק בין רשע, והוא נדבה מסוג אחר, ששייכת לבחינה ראשונה של קדושה, והיינו בחינת הקדושה הנמצאת בתוך כל א' וא' באשר יש לו נשמת ישראל. ולכן, מנדבת מחצית השקל נעשו האדנים למשכן דוקא, להורות שיסוד המשכן אשר הכל נבנה עליו הוא עצם קדושת ישראל באשר הוא ישראל, מבלי להתחשב עם מדרגת כל אחד ואחד. וכן, משקלים מביאים את הקרבנות הציבור, ויובן לפי הנתבאר, שכיון שקרבנות אלו באים בשביל כל ישראל ע"כ מביאים אותם מהשקלים שהם התרומה ששייכת לקדושת ישראל הטבוע בנפש כל איש ישראל בשוה.

אבל יש עוד לקח מענין של מחצית השקל, והוא ההכרה שכל יחיד בפני עצמו אינו אלא "חצי", ובלי חבירו המשלימו אינו אדם שלם, וזה מלמד לנו היסוד שכל ישראל ביחד הוי"ן כגוף אחד. וכיון שמחצה"ש הוי הסמל לאחדות כלל ישראל, מש"ה דוקא מהם נעשו האדנים שהם יסוד המשכן, מפני

ישראל נגד ההר, ופרש"י כאיש אחד בלב אחד. ובשוועת פורים, כיון שהצליחו כלל ישראל לבוא לידי אחדות גמורה עי"ז היו יכולים לקבל את התורה עוד פעם מחדש.

ולכן פורים הוא גם הזמן של "קיימו וקבלו", ודרשו חז"ל (שבת דף פח.) שקיימו מה שקבלו כבר, פירוש שקיבלו את התורה פעם שני'. והיינו משום דקבלת התורה צריכה אחדות, וכדברי רש"י הידועים אהא דכתיב (שמות יט, ב) "ויחן שם



הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

מצות זכירת מעשה עמלק וקריאת פרשת זכור

שאין כל בריה יכולה לירד לתוכה, ובא אחד וקפץ וירד לתוכה, אף על פי שנכוה הקר אותה לאחרים. ועל זכירת עניינים זה נאמר "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים", עכ"ל.

אופן קיום מצות הזכירה

במסכת מגילה (יח.) מובא, "זכור" יכול בלב, כשהוא אומר "לא תשכח" הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים "זכור" - בפה, ע"כ. ומבואר שחובת הזכירה אינה זכרון בלב ובמחשבה בלבד, אלא עלינו לזכור את מעשה עמלק על ידי אמירה בפה.

ונחלקו הראשונים כיצד מקיימים את חובת הזכירה בפה. הרמב"ן (דברים כה, יז) כותב שאין צורך לומר נוסח מסויים, אלא יש לכל אחד להזכיר את מעשה עמלק כפי צחות לשונו, וז"ל, נספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכן נצטוונו למחות את שמו, ע"כ. וכן יש משמעות בלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשין קפט) שעיקר הענין הוא לזכור את מעשיו הרעים של עמלק ולעורר את שנאת העם אליו, וז"ל, "זכור את אשר עשה לך עמלק" וכו', כלומר, אמור מאמרים בפיו שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות, עכ"ל.

אולם רבינו חננאל (מגילה שם ד"ה קראה) כתב, שהציווי הוא "זכור בפה מה שכתוב בספר". וכן נראה מדברי התוס' במגילה (יז: בד"ה כל) שכדי לקיים את מצות הזכירה מן התורה צריך לקרוא את פרשת זכור. וכן מבואר ברא"ש (ברכות פרק ז

אחד מהמצוות שנצטוונו בהן בנוגע לעמלק היא זכירת מעשה עמלק. במאמר זה נעיין במצוה זו שאנו נוהגים לקיימה בקריאת פרשת זכור, ונעמוד בעיקר על אופן קיום המצוה, ועל זמן קיום המצוה, וכן על חיוב נשים במצוה זו.

מקור המצוה לזכור את מעשה עמלק

נאמר בתורה (דברים כה, יז-ט): "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים. והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח."

ומכאן למד הרמב"ם בהקדמתו להלכות מלכים, שנצטוונו בשלש מצוות בענין עמלק: א) למחות זרעו של עמלק. ב) לזכור מה שעשה עמלק. ג) שלא לשכוח מעשיו הרעים ואריבתו בדרך.

ובביאור מצות זכירת מעשה עמלק כתב החינוך (מצוה תרג) וז"ל, שנצטוונו לזכור מה שעשה עמלק לישראל, שהתחיל להתגרות בם בצאתם ממצרים בטרם נשא גוי וממלכה ידו עליהם, וכענין שכתוב (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק", ותרגומו "ריש קרביא דישאל הוה עמלק", שהכל היו יראים מהם בשמעם היד הגדולה אשר עשה להם ה' במצרים, והעמלקים ברוע לבבם ובמזגם הרע לא שתו לבם לכל זה, ויתגרו בם, והעבירו מתוך כך יראתם הגדולה מלב שאר האומות, וכענין שמשלו בזה משל רבותינו ז"ל ליוורה רותחת

וכתב החינוך (שם) וז"ל, ואל הזכירה הזאת בלב ובפה, לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, והטעם, כי בזכירה ההיא עיקר הדת, וכמו שהרחבנו הדיבור על זה בהרבה מקומות בספרי, אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש. והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות והנה הם יוצאים בכך מצוה זו, ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה - תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם, ודין יהיה לקרותה ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום, כי המן הרשע היה מזרעו וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שמן התורה אין לקריאתה זמן קבוע, בשנה ידועה וביום ידוע, אלא די להזכיר הדבר מפעם לפעם, ואפילו פעם אחת בג' שנים, אך חכמים קבעו לקרותה סמוך לפורים מענינו של יום.

אמנם הגאון רבי ישעיה פיק - ברלין (מיני תרגומא עמ' ט"ל) והחת"ס (אהע"ז ח"א סימן ק"ט) כתבו סמך לקריאת זכור פעם בשנה, מהכתוב בתורה "זכור ... לא תשכח", ובברכות (נח): אמרו "אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר י"ב חודש", שנאמר (תהלים לא, יג) "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד", הרי ששיעור שכחה הוא י"ב חודש.

פרשת זכור לפני שנה מעוברת

והעיד תלמידו הגדול של החת"ס - המהר"ם שיק (בספרו על תרי"ג מצוות, מצוה תר"ה), שמטעם זה נהג רבו החת"ס לכוין בשבת פרשת כי תצא שלפני שנה מעוברת לצאת יד"ח מצות פרשת זכור, הואיל ובשנה זו יש הפסק של י"ג חדשים מקריאת פרשת זכור הקודמת, שהוא למעלה משיעור שכחה.

אולם הפוסקים תמחו על עדותו של המהר"ם שיק, שהרי החת"ס סופר עצמו כתב בתשובה (שם) שבשנה מעוברת שיעור השכחה משתנה ונעשה רק לאחר י"ג חודש, כי גרימת השכחה אינה תלויה ב"ב חודש, אלא בשנה תמימה, ובשנה מעוברת משתנה הטבע והזכרון נמשך לזמן ארוך יותר, וצ"ע.

ובספר הליכות שלמה (מועדי השנה תשרי-אדר, פרק י"ח הלכה א, ארחות הלכה, הערה 3) מובא שהגרש"ז אויערבך לא חשש לדברי

סימן כ) שקריאת פרשת זכור היא מדאורייתא, והוסיף לחדש שצריך לקרותה בעשרה, והוכיח כן מהסוגיא בברכות (מז): שרבי אליעזר שיחרר עבדו כדי לצרפו לעשרה, משום שעשה דברים, אפילו דרבנן כגון קדיש וברכו, דוחה עשה של "לעולם בהם תעבודו", ולא מסתבר דאיירי בעשרה דאורייתא, כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה.

ועפ"ז כתב התרומת הדשן (סימן קח) וז"ל, שאלה, בני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור, צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם גם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים או לאו.

תשובה: יראה דאדרבה, צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בציבור ממקרא מגילה, אע"ג דמקרא מגילה עדיפא וכל מצוות נידחות מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור כתב האשירי דעשה דאורייתא הוא לקרותה בעשרה, ודוחה לא תעשה ד"לעולם בהם תעבודו", להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה, עי"ש וכו' ובתוס' שנ"ץ שכתבו דאין שום קריאה מדאורייתא רק פרשת זכור וכו'. וכן בסמ"ק חלק למצות עשה זכור אשר עשה, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. וא"כ צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי, עכ"ל.

והנה לענין הלכה נראה מדברי השו"ע (סימן תרפ"ה סעיף ז) שדעתו לפסוק כשיטת התוס' שכדי לקיים מצות זכירת מעשה עמלק מן התורה חייב לקרות פרשת זכור, ועוד החמיר לפסוק כהרא"ש ותרומת הדשן שיש לקרותה דוקא בעשרה*. אמנם ברור שגם לפי שיטת הרמב"ן דס"ל שאי"צ לומר נוסח מסויים, אלא יש לכל אחד להזכיר את מעשה עמלק כפי צחות לשונו כנ"ל, מי ששומע את פרשת זכור מקיים מצות עשה מן התורה.

מתי צריך לקיים את מצות זכירת עמלק

שנינו במסכת מגילה (כט). ראש חדש אדר שחל להיות בשבת, קורין בפרשת שקלים, חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת, בשניה זכור, בשלישית פרה אדומה, ברביעית החודש הזה לכם, ע"כ.

(סימן קמו סעיף ב) וז"ל בתו"ד, וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא, עכ"ל.

א ז"ל השו"ע, יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני היישובים שאין להם מנין צריכים לבוא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא, עכ"ל. וכ"כ השו"ע בפשיטות בהלכות קריאת התורה

לשמוע אותו בציבור או מספר תורה, אלא יכולות לקראה לעצמן מתוך חומש, וז"ל, ומנהגן של ישראל תורה היא, ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שהצריך את הנשים לשמוע הקריאה בספר תורה בציבור פרשת זכור וכו', ואין לבטל על ידי זה מנהגי ישראל, עכ"ל.

והנה המג"א (סימן תרפ"ה) העלה שלא כדברי התרומת הדשן שכתב שיבואו בני הכפרים לשמוע פרשת זכור ולא מקרא מגילה, וכתב שטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בציבור, ופרשת זכור יוצא ע"פ הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת "ויבוא עמלק", שבזה ג"כ זוכר מעשה עמלק ויוצא יד"ח עכ"פ מדאורייתא.

אולם המשנ"ב שם (ס"ק ט"ז) חלק על המג"א וז"ל, אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה "זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה" וגו', והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכן נצטוו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת "ויבא עמלק", עכ"ל.

ועפ"ז אפשר שלגבי נשים עכ"פ הכל מודים שיכולות לצאת ב"ויבא עמלק", ממה נפשך, שלדעת החינוך פטורות לגמרי משום שאינן בנות מלחמה, וזכירה תלויה במחיה. ואף לדעות המחייבות היינו משום שזכירה היא מצוה העומדת לעצמה, וא"כ אין צורך בזכירה שיש בה אמירה, וממילא יכולות לצאת בשמיעת "ויבא עמלק".

ולמעשה מובא בספר אורחות רבינו (חלק ג עמ' ל"ג) שדעת החזו"א היתה שאין הנשים חייבות לשמוע קריאת פרשת זכור. אך מרן הסטייפלר היה מעיר את בנותיו אף כשהיו קטנות כדי שילכו לבית הכנסת לשמוע קריאת זכור.

גם בספר הליכות שלמה (שם ארחות הלכה הערות 1, 5) מובא שדעת הגרש"ז אויערבך היתה שמעיקר הדין אין נשים חייבות לשמוע פרשת זכור, ואעפ"כ אמר לאשתו הרבנית שתלך לשמוע קריאת פרשת זכור בבית הכנסת, לחוש לסוברים שאף הנשים חייבות.

המהר"ם שיק הואיל ולא הזכירו הפוסקים דבר זה כלל. והוסיף, שבלאו הכי פעמים רבות עוברים יותר מ"ב חדשים בין קריאה לקריאה, כגון שבשנה אחת שבת זכור היא בח' באדר, ובשנה שאחריה שבת זכור היא ב"ג באדר, ולא מצינו מי שהחמיר בשנים כאלו לכוין לצאת ידי חובת זכירת מעשה עמלק בפרשת כי תצא, ובהכרח שהחויב תלוי בשנה ולא ב"ב חודש, ולכן גם בשנה מעוברת אין להחמיר בכך.

האם נשים חייבות ב"זכור"

בספר החינוך (שם) כתב לגבי מצות זכירת מעשה עמלק וז"ל, ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים, עכ"ל. וכן נקט להלכה בשו"ת תורה לשמה (סימן קפ"ז) כדעת החינוך שנשים פטורות ממצוה זו.

אולם המנחת חינוך (שם) הרבה לתמוה על דברי החינוך, שמה שפטר החינוך מטעם שאינן בנות כיבוש מלחמה, הלא משנה מפורשת היא (סוטה מד:) לענין החוזרים מעורכי המלחמה, "במה דברים אמורים במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה". עוד הקשה, שלכאורה אין מצות הזכירה תלויה כלל בכיבוש. ועוד, שהרי יש כאן אף לאו של "לא תשכח". גם מצד מצות עשה שהזמן גרמא אין לפטור, שכן מן התורה אין לזכירה זו זמן קבוע. והסיק המנחת חינוך ש"כל אישי ישראל חייבים כמו כל מצות עשה שאין הזמן גרמא".

וכ"כ בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן ח) וז"ל, קבלתי מאדמו"ר הגאון ר' אברהם בינג זצ"ל הגאב"ד דק"ק ווירצבורג בשם רבו החסיד שבכהונה הגאון מו"ה נתן אדלער זצ"ל שהנשים חייבות, ושהקפיד שאפילו משרתת שלו הוצרכה לשמוע פרשת זכור, וכן נהגתי אחריו. וטעמו נלע"ד מפני שאינה מצוה עשה שהזמן גרמא, שאין קפידא באיזו זמן שתקרא כמש"כ המג"א (סימן תרפ"ה), רק שיקרא פעם אחת בשנה, ולכן הוי כשאר מצות עשה שאין הזמן גרמא שנשים חייבות בהן, עכ"ל.

עוד מצינו דעה שלישית בשו"ת תורת חסד (או"ח סימן ל"ז אות ה), שאמנם נשים חייבות בקריאת פרשת זכור, אך אינן חייבות



הרב צבי איינשטטר שליט"א

בענין הרהור כדיבור דמי בקריאת המגילה

זה, דנפ"מ כשאנו מבין שאז אינו יוצא מדין הרהור. וגם בחי' הגרז"ר בנגיס (ח"א סי' א' אות ה', ובריש סימן ס"א) תירץ קו' הטו"א עפ"ד תורת האהל הנ"ל.^א

ומהא דהטורי אבן לא נחית לתירוצו זה, נראה דס"ל דאפי' אינו מבין אמרינן הרהור כדיבור דמי. וע' בספרינו ברכת צבי (מגילה יט: אות ק"ג) שג"כ יישבנו קושיא אחרת מהטורי אבן שם עפ"ד המהרי"ל דיסקין, וגם שם דלא נחית הטו"א לזה, ונראה שהוא משום דס"ל דגם כשאנו מבין אמרינן הרהור כדיבור דמי. והיינו דס"ל דהרהור התיבות הוי ממש כאילו אמר התיבות, וכמו באמירת התיבות ממש אין צריך להבין, ה"נ בהרהור, אבל המהרי"ל דיסקין פליג על זה, ויבואר טעמו לקמ"י.

והנה הוסיף ידידי הרב פנחס גרוס שליט"א, דבאמת בודאי אין השומע מבין את כל המגילה, דהאמרינן (דף יח.) דלא ידעין פירושא דהאחשתרנים בני הרמכים, ונמצא דלא שייך כלל לצאת קריאת המגילה ע"י הרהור כדיבור דמי [לדברי המהרי"ל דיסקין], דהא חסרים לו תיבות אלו, וא"ש היטב, דבכל גווני א"א לצאת ע"י חרש שוטה וקטן מדין הרהור כדיבור דמי.

ולדברי ידידי, יתיישב גם מה שמקשה הטו"א להלן, אהא דרבי יהודה אייתי ראייה להכשיר קריאת המגילה ע"י קטן, מהא דקרא בקטנותו למעלה מר' טרפון והזקנים, והקשה הטו"א דילמא יצאו ע"י הרהור יעו"ש, ולכאור' קו' זו א"א לתרץ ע"י דברי התורת האהל הנ"ל, דהא בודאי ר"ט והזקנים הבינו את המגילה, אבל לדברי ידידי הנ"ל ניחא, דהא עכ"פ לא הבינו תיבות האחשתרנים בני הרמכים, ותיבות אלו א"א שיצאו ע"י הרהור, וע"כ שיצאו ע"י קריאת הקטן.

אמנם נראה שדברי ידידי הנ"ל תלויין בהבנת דברי המהרי"ל דיסקין, דמהו טעמא דמילתא דכשאנו מבין ליתא לדינא דהרהור כדיבור דמי. ובחי' הגרי"מ קולפסקי (שם) ביאר בהקדם דברי הרשב"א במס' ברכות (דף טו. ד"ה ור' יוסי), שכ' דמדאצטריך קרא לחדש דאפשר לקרוא קר"ש בכל לשון,

שנינו במתני' (מגילה יט:): הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ע"כ. ובטורי אבן (שם) הקשה על זה וז"ל, חוץ מחרש שוטה וקטן, והיינו טעמא משום דה"ל אינו מחויב בדבר ואין מוציא אחרים ידי חובתו. וק"ל הא בפ"ב דברכות (דף כ.) דייק רבינא ממתניתין דהתם דהרהור כדיבור דמי, והשתא אמאי חרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים ידי חובתו הואיל והן אין מחויבים בדבר, הא אפילו בשומע מן המחויב א"א לו לצאת א"כ מטה אזורו ושומע מה שזה מוציא מפיו דאל"כ לאו כלום הוא, וא"כ בכה"ג בשומע מאינו מחויב בדבר מאי הוי, דל מכאן קריאה זו דאין מוציא, אפ"ה יוצא י"ח ע"י הרהור דנפשיה, עכ"ל.

והנה בחי' הגרי"מ קולפסקי זצ"ל (קונטרס בעניני פורים, סי' ב') תירץ, דהנה איתא בברכות (דף כ:), אמר לי' רבינא לרבא, נשים בברהמ"ז דאו' או דרבנן, למאי נפ"מ לאפוקי רבים יד"ח, אי אמרת דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן, הוי שאינו מחויב בדבר, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח. ובתורע"א שם (פ"ג מ"ד אות ל') הקשה, שהרי רבינא סובר (שם בברכות בסוה"ע) דהרהור כדיבור דמי, וא"כ אפילו אי נימא דנשים חייבות בברהמ"ז רק מדרבנן, אעפ"כ יכולים אנשים לצאת ע"י שהן מברכות להם, שהרי ע"כ צ"ל שהוא מהרהר את הדברים בלבד, ע"י שמטה אזורו לשמוע מן האשה, וא"כ דל אמירת האשה מהכא, הרי הוא יוצא בהרהור דנפשיה.

ותירץ המהרי"ל דיסקין (ע' ספר תורת האהל דף ח'), דהרהור כדיבור דמי לא מהני אם אינו מבין את הלשון שהוא מהרהר, ואפי' אם הרהר בלשון הקודש, אבל היכא שמדבר ממש בלשון הקודש, או ע"י שומע כעונה, דהוי כאילו דיבר, אז הוא יוצא ואע"ג דלא הבין את הלשון. ולפ"ז י"ל דרבינא מייירי בציוור שהאשה אומרת ברהמ"ז בלשון הקודש, והאיש אינו מבין לשון הקודש, וממילא מדין הרהור כדיבור דמי א"א לצאת דהא אינו מבין, אבל מדין שומע כעונה שייך לצאת אע"פ שאינו מבין, עכ"ד המהרי"ל דיסקין. ועל פי זה תירץ הגרי"מ קולפסקי שיש ליישב קושיית הטו"א על דרך

שלא כדעת המחבר, אמנם כל זה לגבי קושיית התורע"א ברכות הנ"ל, אבל בנוגע לקושיית הטו"א גבי מגילה, הרי מפורש במשנה ובגמ' (דף יח.) דהשומע אינו צריך להבין, ואתי שפיר תירוצו זה לכונ"ע.

א [א.ה. מש"כ המהרי"ל דיסקין, דע"י שומע כעונה יכול לצאת אע"פ שאינו מבין, הוא מח' הראשונים, דהמחבר (או"ח סי' קצ"ג ס"א) פסק דלא יצא, ובשעה"צ שם (אות ד') פרט את הראשונים דס"ל דיצא, ונמצא דתירוצו של המהרי"ל דיסקין אזלא רק לפי הראשונים דס"ל

הרי פשוט דגם בהלל א"א לצאת יד"ח כשהרהר ולא הבין, דהא ליכא הרהור כלל.

והנה להלן הקשה הטו"א מהא דתנן פ"ג דסוכה (דף לח.) מי שהי' עבד או אשה או קטן מקרין אותו, [פירוש, את ההלל], עונה אחריהן מה שהן אומרים, והקשה הטו"א למ"ד הרהור כדיבור דמי למה צריך לענות אחריהן, תיפוק ליה דהרהור כדיבור דמי. והשתא לאופן הראשון א"א לתרץ קושיא זו כתירוצו של המהרי"ל דיסקין שהרי הלל יוצא בשאר לשון וכן"ל. אבל לאופן השני, שפיר אפשר לתרץ גם קושיא זו כתירוצו של המהרי"ל דיסקין. [ובאמת בחזו"א (סי' כ"ט שם) כ' דבדבריו מיושבין קושיית הגרע"א הנ"ל בברכות, וגם קושיית הטו"א כאן, ובוודאי כוונתו ז"ל דגם קו' הטו"א מהלל מיושבת ע"פ דרכו שם, וכמו שנתבאר].

ועוד נפ"מ לגבי הרהר מיעוט תיבות המגילה בלשון שאינו מבין. דהנה תנן לעיל (דף יז.) קראה תרגום, בכל לשון, לא יצא. ונחלקו האחרונים ז"ל אם רק בקרא רובה תרגום ובכל לשון לא יצא, אבל מיעוטה יצא, או אפי' קראה מיעוטה בתרגום ובכל לשון דלא יצא. דעת הגר"א והשפ"א היא דבמיעוטה יצא, ורק קרא רובה בכל לשון לא יצא, אבל דעת הטו"א (שם ד"ה קראה ע"פ, ודף יח. ד"ה היכי דמי) היא, דאפי' קרא מיעוטו בכל לשון לא יצא. [וע"ש בברכת צבי עמ"ס מגילה (אות ב') שנתבאר דבר זה באריכות].

והנה לדברי הטו"א נראה, דלכל האופנים אם הרהר מיעוט תיבות המגילה בלשון שאינו מבין, לא יצא, דלהצד דהרהור מילים בלי ציור בלב לא חשוב הרהור, פשוט שלא יצא, דהא חסרים תיבות אלו לגמרי, והוי כדילג מיעוט תיבות המגילה דפשוט שלא יצא. אלא אפי' להצד דהרהור שאינו מבין חשוב כקורא בלשון אחר, הרי ס"ל להטו"א דלשון אחר פסול גם במיעוט תיבות.

אבל לביאור הגר"א ושפ"א, דס"ל דלשון אחר כשר במיעוט תיבות, אז נראה דשפיר איכא נפ"מ בין האופנים, דלאופן הראשון דאינו הרהור כלל, פשוט שלא יצא וכמו שנתבאר, אבל להאופן דנחשב כקורא בלשון אחר, הרי סובר הגר"א ושפ"א ז"ל, דבמיעוט תיבות יצא אע"פ שקרא בלשון אחר.

אלא דצ"ע בזה, דאח"כ כתבו הגר"א ושפ"א דבמיעוט תיבות בשאר לשון יצא, אבל אולי זה רק אם מבין את הנאמר, אבל אם לא הבין, אולי יסכימו דלא יצא. וטעמא דמילתא, כי בביאור הלכה (סי' ס"ב) כתב דשאר לשונות הוו לשון רק למי

בע"כ צ"ל דצריך להשמיע לאזנו מה שהוא מוציא מפיו, ולא סגי בהרהור, דאי נימא דסגי בהרהור, פשוט שאין קפידא לקרוא בלשון הקודש דוקא, שהרי "בהרהור הלב לא שייך לשון". ובשאג"א (סי' ד' ד"ה ועוד שיעקר) תמה ע"ד הרשב"א ז"ל, דאין שום סברא לחלק בין הרהור לדיבור לענין זה, דבודאי גם בהרהור שייך דין לשון, דהא יכול להרהר או בלשון הקודש או בכל לשון.

ונראה דהרשב"א סובר דאע"ג דהרהור הויא כדיבור, מ"מ המעלה של לשון הקודש שייך רק אם הוציא את הדברים בפיו, והיכא שהרהר בלשון הקודש, אע"ג דהויא כדיבור, מ"מ אין לזה את המעלה והחשיבות של לשון הקודש, והוי כאילו הרהר בשאר לשונות. אמנם החזו"א (או"ח סימן כ"ט ס"ק ח') ביאר את דברי הרשב"א באופן אחר, והוא דהרהור מילים אינו כלום, אלא הרהור היינו כונת הלב, ודבר זה יתכן אף בלי לשון, אלא ציורי הדברים בלב כמו שהן, וזהו שכתב הרשב"א דבהרהור לא שייך לשון. [אבל עי' בחזו"א שם סי' י"ד אות א' שפירש כעין מהלך הראשון].

עכשיו נחזור לדברי המהרי"ל דיסקין ז"ל, שכ' דבהרהור כשלא הבין את הנאמר לא אמרינן כדיבור דמי, ויש לבאר דבריו ע"פ ב' האופנים הנ"ל בביאור דברי הרשב"א. והיינו דלביאור הראשון דהרהור אין לו חשיבות ומעלת לשון הקודש, והוי כאילו הרהר בשאר לשונות, אז ביאור דברי המהרי"ל דיסקין הוי דבשאר לשונות הרי פסק המשנ"ב (סי' ס"ב ס"ק ג'), ובביאור הלכה שם ד"ה יכול לקרותה) דאם אינו מבין מה שאומר אינו יוצא, ורק באומר בלשון הקודש יוצא אע"פ שאינו מבין, ומכיון דהרהור אינו אלא כשאר לשונות, ממילא אינו יוצא כיון שאינו מבין.

ולפי ביאור השני דענין הרהור אינו הרהור המילים אלא ציור הדברים, אז מובן בפשיטות, דאם אינו מבין את הנאמר, הרי לא צייר את הדברים בלבו, ורק הרהר את המילים ששמע, ואין זה כלום, ומשו"ה כתב המהרי"ל דיסקין דאם לא הבין לא יצא, דאין כאן הרהור כלל ועיקר.

והנה נר' שיש ב' נפ"מ בין שני הביאורים הנ"ל, חדא לגבי הרהור בקריאת הלל כשלא הבין את המילים, דהנה בתוס' סוטה (דף לב. ד"ה קריאת שמע) כתבו דקריאת הלל נאמרת בכל לשון אע"פ שאינו מבין. והשתא לפי אופן הראשון דהרהור בלשון הקודש כשאינו מבין, שוה לאמירה בשאר לשון שאינו מבין, הרי בהלל יצא יד"ח בהכי. אבל לאופן השני שענין הרהור הוי ציור הדבר בלב, וכשאינו מבין ליכא הרהור כלל,

ממילא כל מי שמכיר בלשון הקודש, א"א לצאת יד"ח ע"י הרהור, כיון דהוי כשאר לשונות.

והא דהטו"א לא נחית להכי, י"ל דאזיל לטעמי בשאג"א (סי' ז' ד"ה ועוד שיעקר) שתמה ע"ד הרשב"א, ונקט דגם בהרהור איכא מעלת לשון הקודש. [ועי' רש"ש שבת (דף מ: על תורה וכו'), שהוכיח דתוס' שם ס"ל כהשאג"א].

אמנם אחר העיון נר' דגם אי נימא כהרשב"א דהרהור לא חשיבא כלשון הקודש, וגם ננקוט כהרמב"ן ז"ל דא"א לצאת יד"ח בלעז כשמכיר בלשון הקודש, מ"מ שפיר יכול לצאת ע"י הרהור. והוא על פי מה שביארנו בספר ברכת צבי עמ"ס מגילה ריש פ"ב (ד"ה קראה ע"פ אות ב'), דהמעין ברמב"ן יראה, דטעמא דהרמב"ן לפסול לשון לעז אינו מחמת פסול בהלשון, אלא מחמת פסול בהמגילה, כי תקנו חז"ל דרק מגילה הכתובה אשורית כשרה לכל, אבל מגילה הכתובה בלעז הכשירו רק בדוחק לאותם שאינם מבינים לשון הקודש, ותחסר בשבילם בהפרסומי ניסא, ומשו"ה הכשירו מגילה כזה.

אמנם לו יצויר שהמגילה נכתבה בלשון הקודש, ורק שלשונו של הקורא הוי לעז, [ובני ר' שלמה קהת צייר דבר זה, בכגון שהמבטא של הקורא שונה מאוד מהמבטא של השומע, עד כדי כך שאצל השומע לא נחשבה קריאתו של הקורא כלשון הקודש, ומ"מ לא גרע מכינויין, כמבואר גדר זה בשו"ת מהרי"ט. והשתא אי נימא דכינויין אין להם דין לשון הקודש, אז משכח"ל דקרא ממגילה שנכתבה בלשון הקודש, ומ"מ השומע רק שומע בלעז] שפיר י"ל דיצא יד"ח גם לפי הרמב"ן. וה"נ בנדון דנן, שמהרהר ממגילה הכתובה בלשון הקודש, אע"פ שהרהור נדון כלעז, ה"י מכשיר הרמב"ן, כיון דקורא ממגילה הכתובה אשורית, ואתיא שפיר קו' הטו"א גם אליבא דהרמב"ן.

וע"ע בדרו"ח להגרע"א ברכות (דף כ:), שכ' להוכיח דהא דרבינא ס"ל הרהור כדיבור דמי אינו אלא מדאו', אבל מדר' לאו כדיבור דמי, וע' זכרון שמואל (ס' י"ז) שהאריך בזה. וכמובן דלפ"ז מיושבת קו' הטו"א, דהא מדרבנן לא יצא קריאת המגילה או קריאת הלל ע"י חרש שוטה וקטן.

שמבין, אבל למי שאינו מבין אינו כלום, ולכא' לפ"ז אפי' במיעוט תיבות לא יצא, דהא אינו כלום.

אמנם ע' בספרנו ברכת צבי (מגילה דף יז. ד"ה קראה ע"פ אות ב') שכתבנו לפשוט דגם בכה"ג יצא, עפ"ד השאג"א (סי' י"ג) שכ' דאע"פ שבשאר ברכות אם קרא בלעז ולא הבין לא יצא, מ"מ בקריאת הלל יצא, כיון דאינו אלא פרסומי ניסא (ברכות דף יד.), ולפי זה נראה דה"ה בקריאת המגילה, אפי' לא הבין יצא, כיון דאינו אלא פרסומי ניסא.

ובאמת נראה דהכי מוכח מדברי השפ"א עצמו, דהנה השפ"א מפרש דמשו"ה תנן קרא על פה ובכל לשון לא יצא בחדא בבא, לאשמועינן דתרויהו שוין, דרק בקרא רובה בע"פ או בכל לשון לא יצא, הא במיעוט יצא. והנה דעת הר"ן היא דהא דקרא בכל לשון לא יצא מיירי רק במי שאינו מבין לשון זה, אבל אם מבין, מיקרי לועז [אע"פ שמבין גם לשון הקודש] ושפיר יצא, הרי דעיקר דינא דמתני' מיירי בקרא בשאר לשון שאינו מבין, ואעפ"כ [לדברי השפ"א] מדויק מהמשנה דרק ברובה לא יצא הא במיעוט יצא, וע"כ כמש"כ, דבמגילה דהוי פרסומי ניסא בעלמא, סגי בכל לשון אע"פ שאינו מבין.

היוצא מכל זה דלדברי השפ"א והגר"א יוצא יד"ח קריאת המגילה באמירת מיעוט המגילה בשאר לשונות אפי' אינו מבין, ולפ"ז א"א לומר כמו שטען ידידי שאמר דמאחר דכו"ע לא ידעי פירושא דהאחשתרנים בני הרמכים א"א לצאת את המגילה ע"י הרהור משום דחסרים לו הני תיבות, דהא לאופן הראשון, הוי הרהור בלשון שאינו מבין בדרגת לעז שאינו מבין, והא נתבאר דלדעת האחרונים ז"ל הנ"ל יצא יד"ח. אמנם לאופן השני דהרהור בלשון שאינו מבין לאו כלום היא, וכן לדעת הטו"א דאפי' נאמרה מיעוט המגילה בכל לשון לא יצא, שפיר קאמר ידידי, דא"א לצאת קריאת המגילה ע"י הרהור מחמת תיבות אלו, דכו"ע לא ידעי פירושם.

ובעיקר קושיית הטו"א שהקשה דכל ששמע קריאת המגילה מחרש שוטה וקטן, תיפוק ליה דיצא יד"ח ע"י הרהור כדבור. לכא' י"ל דזה קשה רק לפי הר"ן דס"ל דגם אם מכיר לשון הקודש, יכול לצאת בשאר לשונות, אבל להרמב"ן דס"ל דרק אם אינו מכיר לשון הקודש יוצא בשאר לשונות, י"ל דמאחר שכ' הרשב"א ברכות (דף טז.) הנ"ל דהרהור הוי כשאר לשונות,



הרב שמעון קרסנר

לעילוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

מה בין פורים לחנוכה

נגד גזירת היונים ולא נלחמו נגד גזירת המן. ואין לומר הטעם מפני שידעו שאין כח בהם לעמוד נגד האויב, שהרי היו בהן נביאים, ואילו ידעו כי הוא רצון ה' להלחם כנגד המן ודאי היו מוסרים עצמם להריגה, והרי גם החשמונאים היו מעטים נגד רבים ועכ"ז לא נמנעו מלהלחם. אלא ברור כי בימי המן ידעו כי לא זו הדרך להלחם בזרוע ואחזו רק באומנות אבותיהן לצעוק אל ה', אמנם בגזירת אנטיוכס, אף דבודאי ג"כ התענו והתפללו לה', עם כל זה לא נסתפקו בזה אלא חרפו נפשם למות במלחמה ממש. וצ"ב טעם ההבדל בזה.

וכתב, דאף שבכל הארץ משפטיו ואין עוד מלבדו כתיב, מ"מ בשעה שמידת הדין מתגברת מאד, לפעמים ניתנה רשות לשטן 'ללחום' נגד הקב"ה כביכול, ונמצא שישנו שני מיני הנהגות, (א) מעשי ה', (ב) מעשה שטן, וצריכים להבחין מאיזה אופן היא הגזירה, שאם הגזירה היא על הגופות כבימי המן, זהו מעשה ה' ותכליתה היא להחזירינו למוטב, ובאופן זה אין מקום למלחמה והיא לא תצלח, אבל אם הגזירה היא על הנפשות ותכליתה היא להעביר ישראל על דתן, אין זה מעשה ה' כי אם מעשה שטן, וכדי להחליש את השטן דורש שימסרו עצמן להריגה במלחמה ממש וכו' ע"ש.

ע' שו"ע או"ח הל' חנוכה סי' תר"ע סעיף ב' וז"ל ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה. וכתב המשנה ברורה בשם הלבוש דנר' הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות שהוא בטול משתה ושמחה ולא את הנפשות, שאפי' המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשהצילם הקב"ה ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך ג"כ ע"י משתה ושמחה, משא"כ במעשה דאנטיוכס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם [כמו שאנו אומרים להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך], ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחזרין לאמונתם ח"ו לא היו מבקשים יותר אלא שהגביר הקב"ה יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד, כלומר, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדתו ח"ו ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך אנו מודים ומשבחים לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו.

ועפ"ז ביאר ר' אלחנן (קונטרס דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט סי' י' אות ח-ט ונדפס בסוף ספר קובץ הערות) הטעם דנלחמו ישראל



הרב אליהו וולף

ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום

ועיין במדרש שוחר טוב (פרק כב, וכן הוא בילקוט שמעוני ח"ב רמז תתרנ"ו) דחולק על שיטת הגמ' יבמות הנ"ל. וז"ל המדרש "יכול יהו צמים שלשה ימים ושלשה לילות ולא היו מתים³, אלא מפסיק מבעוד יום⁴. נמצא דלפי המדרש לא היו צמים כל הע"ב שעות. ועיין עוד בלשון התרגום על אסתר (שם) - "לא תיכלון ולא תשתון תלתא יומין וצלו קדם מרי עלמא

במגילת אסתר (ד, טז) כתוב שאסתר אמרה למרדכי "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום". והגמ' ביבמות (קכא:) הביא ראיה מכאן דאפשר לאדם שיחיה ג' ימים בלי שום אכילה ושתייה. וכן נראה ממה דאיתא בירושלמי (נדרים פ"ב ה"א) דשבועה שלא אוכל ג' ימים לא הוה שבועת שוא.⁵ ועפ"ז כתבתי בספר מה שהיה הוא שיהיה על עניני פורים⁶ דאותה תענית שעשתה אסתר היתה לע"ב שעות שלימות, ע"ש.

לילות שלימות, לילה ויום שלאחריו. ולפי שיטתו אין כאן מחלוקת בין הגמ' יבמות והמדרש.

ד עיין בחת"ס (שו"ת יו"ד סי' ק"צ וחי'דושו על מסכת ע"ז לד.) דהבין שכוונת המדרש בלשון "מפסיק מבעוד יום" שהתענו רק מקצת יום ראשון - שלא התחילו עד סמוך לערב. וכתב "מתוך שהתחילו שעה א' קודם צאת הכוכבים והתענו שעה א' אחר צאת הכוכבים ויום שלם באמצע היום ג' ימים." וראיתי שכבר קדמו בזה המהר"ל בספרו אור חדש (ד"ה וצומו) דמפרש המדרש שהתענו "מקצת יום ראשון וכל השני ומקצת השלישי. וזהו ג"כ נחשב שהיו ג' ימים בצרה וכו'. וכן מוכח הכתוב שאמר ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום והיה לו לכתוב שלשה ימים ושלשה לילות, אלא שלא היה זה שלשה ימים רק כי מקצת היום נחשב ככולו. ולכך אמר 'לילה ויום' שכל התענית לא הוה רק לילה ויום, רק שהיו מפסיקין מבעוד יום וכן מקצת לילה. וזוהי כתב המור וקציעה (סימן תרפ"ו). ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קפז) ובספר ליקוטי הערות על שו"ת חת"ס (על תשובה הנ"ל).

והערוך לנר (יבמות קכא:) מפרש ד"כוונת המדרש נ"ל שהיו אוכלים כל הלילה שאחר התענית. ולכן כתיב שלשה ימים ולא שלשה לילות. ומה דכתיב 'לילה ויום' היינו כשהיו מתחילים להתענות תענית הראשון וכו' דהיינו י"ד (הערה - זה לדעת רש"י ועי' לקמן) היתה לילה ויום, ושוב אכלו בליל ט"ו ובליל ט"ז. ולשון המדרש "מפסיק מבעוד יום" קאי רק על יום ראשון של התענית לפרש למה כתיב 'לילה ויום'. והרוקח (אסתר פרק ד, טז) ובספרו שערי בינה הבין דכוונת המדרש דלא התענו ג' ימים רצופים אלא הפסיקו תעניתם בכל יום לפני שקיעה להשיב נפשם. ועיין עוד בזה במנות הלוי על אסתר (שם).

והריב"ש (סימן תט"ז) הביא מדרש הנ"ל וכתב "פירוש שלא היו ג' צומות רצופים לילה כגון שני וחמישי ושני אלא שבכל אחד ואחד הפסיקו מבעוד יום כמו שאנו עושים בתשעה באב וביום הכפורים ולזה אמר לילה ויום" ועיין אליה רבה ופרמ"ג (או"ח סי' תרפ"ו) דהביאו דברי הריב"ש. וגם המור וקציעה כתב (מדעת עצמו) כעין הריב"ש והוסיף ש"כן משמע במסכת סופרים (פרק י"ז הלכה ד') ופרק כ"א הלכה א') שמתענין אותן פרודות. ואפי' מוכח נמי מדכתיב 'לילה ויום' שאף בלילה היו צמים. (ודבריהם צ"ע דמדרש הנ"ל הובא בילקוט ושם איתא דהתעניתים היו ביום י"ד וט"ו וט"ז ניסן כדלקמן הערה 14. ועיין בזה בקונטרס בריכות המעין עמוד י"ב ובשו"ת משנה שכיר ח"ג סי' ל"ג - ובדפ"ח באו"ח סי' שמ"ה ד"ה והנה דעת).

ועיין בר"ן (מסכת ר"ה דף ה. מדפי הרי"ף) דהביא מדרש הנ"ל בשם הרמב"ן (בתורת אדם). ומדברי הרמב"ן שם נראה דהוא מפרש המדרש כדרך הערוך לנר (או הריב"ש) ודלא כהרוקח ודלא כהחת"ס ודעימיה.

א וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהלכות שבועות הלכה כ') דרק אם אמר שלא יאכל כלום שבעת ימים הוה שבועת שוא. ועיין במנחת חינוך (מצוה ל') דכתב "כי ג' ימים ודאי יוכל להתענות, והחוש מעיד על זה. וצ"ל ז' ימים כמבואר בר"מ. והכסף משנה לא הראה מקורו, אך מי כמוהו חכם בחכמת הטבע בודאי ידע דאי אפשר שיחיה ז' ימים בלא אכילה." ואיתא בספר חסידים (קס"ז) "מי שבועל ארמית וכו' יצום שלשה ימים לילה ויום רצופין שלא יאכל לא ביום ולא בלילה." וכתב המקור חסד (שם) דיש ראיה שאפשר לצום ג' ימים ולילות רצופים מסוף שמואל א' (פרק ל' פסוק י"ב) דכתיב "ויאכל ותשב רוחו אליו כי לא אכל לחם ולא שתה מים שלשה ימים ושלשה לילות." והביא שם מה שפסק הרמ"א (או"ח סי' רצ"ט סעיף ו') ד"מי שמתענה ג' ימים וג' לילות ישמע הבדלה מאחרים" ועיין עוד בנפש חיה (סי' תרפ"ו).

ב בפרק ח' הערה 351. וכתבו המפרשים דזה כוונת אסתר כשאמרה "ובכן אבוא אל המלך וגו'" - דעם זכות **בין** (שבגמ' ע"ב) שעות של התענית אבוא אל המלך. ועיין בטעמי המנהגים (עמוד שע"א בקו"א) דהביא מהבני יששכר (אדר מאמר ו' אות ד') ד"חסד" בגמ' ע"ב ובתענית ג' ימים מעת לעת יש בהם ע"ב שעות לעורר מדת החסד.

כתב היערות דבש (חלק ב' דרוש י"ז ד"ה אבל יובן) "בספר מנות הלוי (עמוד ל"ב) הביא בשם הרוקח כי ביום השביעי שנהרגה ושתי בו ביום לא הלכו ישראל לאכול, כי היה ביום שבת והיו [יראים לילך] בגינה פן יתלשו עשבים המחוברים בקרקע. וא"כ לא אכלו רק ששה ימים." ואחשוורוש "לא עשה סעודה רק ביום ואכלו ששה סעודות בששה עונות. ולכך גזרה (אסתר) שלשה ימים ושלשה לילות שהם גם כן ששה עונות וששה סעודות זה מול זה".

ג אף שכבר כתבתי (הערה א') דאפשר לאדם להתענות ג' ימים שלמים רצופים, עיין במקור חסד (קס"ז אות י"ב) דכתב "אמנם ברור שכוונת השוחר טוב שאי אפשר לגזור גזירה כזאת על כל הצבור דוגמת שאמרו (בירושלמי חלה פ"א ה"א ובשאלות בא מ"ו) שלא תקנו יוה"כ ב' ימים משום סכנתא - שהיינו לתקן כן לכל העם אי אפשר, בעוד שליחידים זהו בגדר האפשריות וכו'." וכן במור וקציעה (או"ח סי' תרפ"ו) מפרש "דהא לא אפשר שיתענו כל היהודים אשר בשושן ג' ימים." ועיין עוד בספר דרך חכמה (פ"ה מהלכות כלי המקדש ה"ג בביאור ההלכה ד"ה מתענין) ובקובץ תורני ישרון (חלק י' עמוד תש"ז).

ועיין בפרדס יוסף (שמות פרק י"ב פסוק ט"ו) דהביא בשם ספר אור דוד לפרש המדרש "דאפשר להתענות פחות מז' ימים. אבל צום הוא בכל ה' עינויים זה סכנה בג' ימים."

ועיין בשו"ת איתן האזרחי (קונטרס אחרון עמוד ס"ג ובדפוס חדש בעמוד ש') דכתב שודאי גם המדרש מודה דאפשר להתענות ג' ימים שלמים ומחדש שם "שטעות סופר נפל בדפוס בילקוט", עיי' שהאר"ך בזה. והיוצא מדבריו דאף המדרש ס"ל דהתענו ג' ימים וג'

(אבל לפי המדרש^א והתרגום י"ל דבאמת אכלו מצה בלילה).

ומחדש שם דאף "אי נימא דרב ס"ל כגמרא דילן^ב שהתענו ג' ימים וג' לילות רצופים מכל מקום יש ליישב קושיא זו, שהרי שיעור עינוי הוא בפחות מככותבת שהיא יותר מכזית כמבואר בפ' יוה"כ ושיעור אכילת מצה היא בכזית. ולכן לא היה כאן עבירת אכילת מצה די"ל דבאמת אכלו כזית מצה. . ומכ"מ קרא ליה צום ועינוי כיון דלא אכלו ככותבת דמייבת דעתא.^ג ולכן קאמר רב שהעביר יו"ט של פסח בתענית, דביו"ט צריך לאכול כביצה פת כמו שכתב הר"ן פרק כל כתבי, וכביצה היא יותר מככותבת וזה ודאי לא אכלו וכו'."

והרבה מפרשים דחו דברי הערוך לנר.^ד ויש אומרים^ה דאף רב סבר שלא אכלו כלום - ואפילו מצה - כדמוכח בגמ' יבמות הנ"ל. ומ"מ לא קאמר רב שעברו על מצות מצה מפני

בליליא וביממא.^ו ומדבריו משמע^ז דלא היו מתענין אלא ביום, ובלילה התפללו אבל לא התענו.^ח

והנה איתא בגמרא (מגילה טו.) 'ויעבור מרדכי' - אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית.^י (וכתב רש"י שם ובאסתר ד, יז - "שהרי ב"ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וי"ד וט"ו וט"ז התענו."^{יא}) ומפרש היערות דבש"ט דכוונת הגמ' שביטל מרדכי באותה שנה מצות שמחת יו"ט. וכן משמע מלשון התרגום (שם) "וכנס מרדכי ועבר על חדות חגא דפסחא וצומא גזר". והקשה היערות דבש"ט "מה זה דנקט דהתענה ב"ט, דאיכא למ"ד דיכול לישב כל היום להתענות, ולא קאמר דעבר ולא אכל מצה בליל פסח הראשון."

ועיין בערוך לנר (יבמות קכא:) דמפרש דכל קושית היערות דבש היא רק אליבא דהגמ' שהתענו ג' ימים שלמים עם הלילות

ה וכן כתב הערוך לנר (שם) בשם התרגום, ועיין עוד במנות הלוי (שם). ושיטת התרגום שני כגמ' יבמות הנ"ל. וז"ל "וצומו עלי ולא תיכלון ולא תשתון תלתא יומין ותלתא לילואתא".

ו ועיין באבן עזרא (אסתר, שם) דכתב "שלוש ימים - עד יום השלישי. והנה לא אכלו בערב והתענו שני ימים ושני לילות." ונראה דדבריו שלא כשיטת הגמ', ומדרשים, והתרגומים.

ז ואף דאסור להתענות ביו"ט, כאן היתה הוראת שעה. ועיין בזה בפרקי דר' אליעזר (פרק נ) וברד"ל שם (אותיות ס"א - ס"ד).

ח כן הוא בילקוט שמעוני (חלק ב' רמז תתרנ"ו). אבל באסתר רבה (פרשה ח') ובפרקי דר"א (פרשה ג') איתא "שלוש ימים, אלו הן י"ג וי"ד וט"ו בניסן." וכתב הרש"י (מגילה ט"ו. ד"ה יו"ט) "בפרר"א ובמדרש אסתר מבואר דהג' ימי התענית היו י"ג י"ד ט"ו, וכן נראה מהגמרא כאן דאמר יום ראשון - עיין ב"י או"ח סי' קפ"ח דליש פוסקים חוה"מ שוה לגמרי ליו"ט ולכ"ע אסור להתענות בו מן התורה וכו'. " [ועיין בראש יוסף על מגילה (שם) בזה, ובשמירת שבת כהלכתה (ריש פרק ס"ו) הביא דבריו.] ועיין הגהות על ביאור הרד"ל לפדרי"א לתרץ "יוצ"ל לדבריו דנקט הש"ס יום ראשון של פסח מפני שהוא יו"ט וחמור איסור עבירת התענית בו ביותר, אבל באמת התענו גם ט"ז בניסן באיסור, שאסור להתענות בחוה"מ" [ויש להעיר על לשון המפרשים הנ"ל דלכאורה יום ט"ז ניסן לא היה חוה"מ אלא יו"ט שני. וכ"כ היערות דבש חלק א' דרוש י"ז וחלק ב' דרוש ט' דעשו אז יו"ט שני. אבל עיין בענף יוסף (שבספר עין יעקב על מגילה ט"ז. ד"ה עד) דחולק על היערות דבש, וכתב דבאמת לא נהגו עדיין יו"ט שני. גם המהר"ן חיות (במגילה שם ד"ה ואשקול) כתב דיום ט"ז היה חוה"מ.]

ועיין ברד"ל (שם) דכתב שרש"י דחק לפרש שהתענית היתה גם ביום ט"ז דבגמ' איתא דביום ט"ז (שהוא יום הבאת העומר) מרדכי "שב לשקו ולתעניתו." אבל כתב על זה הרש"י "מהא לא איריא דר"ל דמרדכי הוסיף יום אחד לעצמו, וזהו דאשמעינן קרא. והרי גם המדרש הביא להא דשב לשקו ולתעניתו ומסיים 'כל מי וכו' ומתענה וכו' עד שתעשה בקשתו' עי"ש." [ועיין עוד בכל זה במשי"כ האהל דוד (חלק ג') אסתר פרק ד' פסוק א' ופרק ו' פסוק י"ב) ובספר אור חדש ד"ה ויקח המן, ובשו"ת משנה שכיר ח"ג סי' ל"ג - ובדפ"ח באו"ח סי' שמ"ה.]

ט חלק ב' דרוש ט', ד"ה ואמרו חז"ל. ועי"ש שכתב חידוש גדול ליישב קושיתו. ועיין עוד בספרו ישועה גדולה על אסתר (סוף פרק ד').

י והיא שיטת ר' אליעזר בפסחים (ס"ח:) ובביצה (ט"ו:).

יא לפי הערוך לנר ולפי הבנת רוב המפרשים בכוונת המדרש - ועיין מה שכתבתי בזה באריכות בהערה ג ובהערה ד.

יב וצריך לומר דכוונת הערוך לנר דרב סבר כהגמ' לענין דהתענו ג' ימים שלמים אבל מ"מ רב חולק על מה דמשמע שם ביבמות שלא טעמו כלום בכל ג' ימים, ועיין עוד בזה בספר טללי אורות (על אסתר עמוד קפ"ב ועל הגדה של פסח עמוד שני"ט).

יג וכע"ז איתא בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג סי' שס"ה (ובהערות עקבי סופר שם האריך בזה). ואף דגם חצי שיעור אסור כתב הערוך לנר שם ד"אפילו למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה יש לומר דמתחילה לא קבלו שלא לאכול חצי שיעור." וכתב על זה האחייעזר (חלק ב' סימן כ"א) "אבל זה אינו דכיון דבככותבת אסור ממילא גם פחות אסור משום חצי שיעור, ול"ש בזה תנאי כמו בנדרים ושבועות." ומפרש שם דכל איסור חצי שיעור (שלא ע"י נדר) רק מריבוי ד"כל חלב" וכאן "אתי עשה דמצה ודחי לה, ואעפ"י דאכלו כזית מצה מ"מ כיון שלא אכלו ככותבת הוי עינוי".

יד עיין בסוף ספר ערוך לנר שם (בשו"ת סימן ט"ו) שהקשה לו אחד דכאן כתיב "ואל תאכלו," וכיון דלשון אכילה משמע כזית (כדאיתא ליומא פ"א). לכאורה אף כזית אסורה להם. [ועיין בטעמא דקרא על אסתר דכתב "לכאורה ואל תאכלו ואל תשתו" מיותר דכבר אמר "וצומו עלי ועוד אם אמר אל תאכלו גם שתיה בכלל כמ"ש בפרק ג' דשבועות. וי"ל דהכוונה אל תאכלו מצה ומרור ואל תשתו ד' כוסות." וכן משמע בפרקי דר"א (פרק ג') דגירסתו "שעבר יום א' של פסח בלא אכילה." ומפרש שם הרד"ל (אות ס"ה) "נקט לשון בלא אכילה ולא נקט בתענית לאשמועינן שאף מצה ומרור לא אכלו. וזה רבואת טפי מן התענית דס"ל לר"א דאי בעי כולו לה' ביו"ט." וכן כתב האהל דוד חלק ב' (באסתר) דיש לדייק מלשון הפסוק שכאן "אסרה אסתר כזית אוכל ורביעית משקה." ועיין עוד בזה בספר טעמי המנהגים (עמוד שע"א) בשם החיד"א. וכן בקובץ תורני ישרון (חלק י' עמוד תש"ד) יש כמה מראה מקומות בזה. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קפ"ז ד"ה (ומה) בנוגע לענינו. [והשיב הערוך לנר להשווא' ל"לעני"ד אין סברא שקבלו תענית לאסור יותר מעינוי ובפרט לבטל מצות מצה שלא לצורך. ואף דכתיב לשון אכילה וכו' מאן לימא לן דגם בכתובים סתם אכילה כזית דוקא. והרי בלא"ה כבר כתבו התוס' בקדושין (ל"ז) לענין ממחרת הפסח לשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד עי"ש, וא"כ ה"ה לענין לשון אכילה" (ועי"ש ובספרו בנין ציון החדשות סי' קכ"א ובשדי חמד מערכת א' כלל ש"ע ובשו"ת בית יצחק אבן העזר א' סו"ס י"ב וסו"ס י"ג.)

טו כן כתב החתן סופר (ס"ס ע"ג ועי"ש סי' ע"ה) והלבושי מרדכי (במהדורא תניינא סוף סימן ט' - ועי"ש דהביא עוד תירוץ לקושית היערות דבש).

שיש סוברים^{טז} דמצה בזמן הזה רק מדרבנן, אבל מצות שמחת יו"ט בזמן הזה^{יז} הוה דאורייתא.

ויוצא מדברינו ג' פירושים בביאור הפסוק "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום"^{יח}. (א) הגמ' ביבמות - לא אכלו כלום לג' ימים שלמים. (ב) בערול"נ בביאור דברי רב בגמ' מגילה - לא אכלו ג' ימים שלמים, חוץ מפחות מכשיעור שאכלו בליל הסדר. (ג) התרגום באסתר - לא אכלו בכל הימים אבל בלילות אכלו, והתפללו גם בלילות.

[ועוד ה' מהלכים הבאנו בהערות, (א) החת"ס ודעימיה (הערה ד') בביאור המדרש שוחר טוב - לא אכלו כלום סוף יום ראשון וכל לילה ויום שני ותחילת ליל שלישי. (ב) הערול"נ (הערה ד') בביאור המדרש - לא אכלו כלום כל לילה ויום ראשון, וביום שני ושלישי אכלו בלילות. (ג) הרוקח (הערה ד') בביאור המדרש - לא אכלו בכל ג' לילות ובימים אכלו מעט קודם שקיעה. (ד) הריב"ש (הערה ד') בביאור המדרש - לא אכלו כלום ג' לילות וימים אבל לא היו בימים רצופין. (ה) האבן עזרא (הערה ו') - לא אכלו עד יום שלישי.]



^{טז} והיא שיטת ר' אחא בר יעקב במסכת פסחים (ק"כ.).

^{יז} כדמבואר ברמב"ם פרק ו' מהלכות יו"ט (עייש הלכות י"ז – י"ט). וכ"כ השאגת אריה (סימן ס"ה), ועייש בשו"ת חת"ס (או"ח קס"ח ד"ה ואמנם). [ועייין תוס' מ"ק י"ד : ד"ה עשה, ובמה שהעיר עליו המועדים

וזמנים (חלק ז' סימן קי"א הערה א'). ועייש במשנת יעבץ (או"ח סימן מ"א). ונראה דגם במצוה זו נשים מחויבות. וכן פסק המשנה ברורה (סימן תקכ"ט סקט"ו) בשם השאגת אריה (סימן ס"ו), ועייש בשו"ת רע"א (סימן א' ובהשמטות שם) ובכלי חמדה (פרשת ויקהל אות א' ובספרו חמדת ישראל סוף חלק א' במפתחות והוספות מצוה נ"ד).

הרב עזריאל הופטמן

מתי נקבע היו"ט של פורים ובתפקיד האגרת השנית של מרדכי ואסתר ליהודים

תמיהה על מה שאמרה הגמ' שבתחילה קבעו פורים רק בשושן

איתא במס' מגילה (ז.) וז"ל האי השנית מאי עביר ליה, מיבעי ליה לכדרב שמואל בר יהודה, דאמר רב שמואל בר יהודה, בתחילה קבעו בשושן ולבסוף בכל העולם כולו עכ"ל.

וכוונת הגמ' היא שכתוב במגילת אסתר (ט, ט), "ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית", וצריך ביאור, מה היא כוונת הפסוק שאגרת זו היתה ה"שנית". ולכן ביאר רב שמואל בר יהודה שבאגרת הראשונה קבעו פורים רק בשביל העיר שושן, ורק עכשיו באגרת השנית ששלחו בשנה שניה קבעו פורים לכל העולם כולו.

אלא שדבר זה תמוה, שהרי בפסוקים מבואר להדיא שכבר באגרת הראשונה קבעו פורים לכל העולם, שהרי כתוב (ט, כ-כא), "ויכתב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים, לקים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה." הרי מבואר להדיא בפסוק שבאגרת הראשונה קבעו פורים ל"כל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים".

ואין לתרץ שאע"פ שמרדכי שלח כן לכל המדינות מכל מקום בתחילה רק היהודים שבשושן קבלו עליהם פורים ולכן נחשב שקבעו רק בשושן, שהרי כתוב שם (בפסוק כג), "וקבלו היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם", וכן כתוב שם (בפסוק כז), "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה", הרי שכל היהודים בכל המדינות קבלו עליהם לעשות פורים בכל שנה, וכל זה היה לפני האגרת השנית, וא"כ איך אמרה הגמ' שבתחילה קבעו רק בשושן, ורק אחרי כן בזמן האגרת השנית קבעו פורים לכל העולם כולו.

ביאור הרש"ש שלא מלך אחשורוש כמלך ישיר על כל הקב"ז מדינות וגזירת המן ג"כ לא היתה על כל המדינות ולכן בשנה הראשונה לא קבעו פורים בכל הקב"ז מדינות

והנה הרש"ש (על הגמ' שם) תירץ קושיא זו באופן נפלא [ומובא לשונו בשלימות בהערה^א], ותוכן דברי הרש"ש הוא שהדבר ידוע שאחשורוש מלך על כל הקב"ז מדינות, אלא שזה נזכר רק שלש פעמים במגילת אסתר, (א) בפסוק הראשון של המגילה, (ב) כשכתב מרדכי אגרות לכל המדינות שהיהודים יכולים להקהל ולעמוד על נפשם להרוג בשונאיהם, (ג) באגרת השנית ששלח ליהודים שיעשו פורים.

הוא גם המלך הפרטי שם, אבל גדול כו' זולת באגרות אשר כתב מרדכי שם ח כתיב אשר מהודו ועד כוש קב"ז מדינות, אבל מה יה כתוב בהן, אשר נתן המלך כו' בכל מדינות המלך אחשורוש, והכוונה שהודיע לכל הממלכות אשר נתן רשיון ליהודים אשר במדינותיו לבד להקהל כו', והוא בכדי שלא ידמו שהיהודים עושים זאת בלא רשיון וידונום כמורדים ויעלו עליהם לצבא, וכן כתיב ובכ"מ כו' אשר דבר המלך ודתו מגיע שמחה כו', יען כי עליהם לבדם היתה מקודם הגזירה לרעה והיה להם לבדם אבל גדול, עכשיו שנתהפך הגלגל היתה השמחה ג"כ להם לבדם, ולכן גם מרדכי במכתבו הראשון לא כתב שיקבעו פורים רק להם לבדם, אמנם בשנה השנית נמלך לכתוב אל כל היהודים אל קב"ז מדינה לקיים כו', ולכן הוצרך לכתוב להם את כל תוקף, עיי' לקמן דף י"ט מה שדרשו בו, משא"כ בכתבו אל היהודים אשר במדינות המלך דהם כבר ידעו את הכל, וזה שאמר כאן מתחילה קבעו בשושן ור"ל מלוכת שושן, ולבסוף בכל העולם כולו, עכ"ל של הרש"ש.

א וזה לשונו של הרש"ש, ונ"ל דאף שאחשורוש מלך בכיפה כדלקמן בדף י"א והם קב"ז מדינות מהודו ועד כוש, מ"מ היו חלוקים בממשלתו עליהם, על איזה מהם לא היה רק מלך הכולל, ומ"מ היה מלך פרטי זולתו לכאוי"א ומתנהלים ע"פ דתו, ועל איזה מהם היה הוא גם מלך הפרטי, ובכ"מ שאומר מדינות המלך סתם הכוונה על מדינות שהיה הוא המלך הפרטי עליהם, רק במקום שהוא אומר קב"ז מדינות מהודו ועד כוש כולל כל הכיפה, וגזירת המן לא היתה רק על מדינות שהיה אחשורוש המלך הפרטי עליהם, וזה משני טעמים, א' שחשש אולי לא ישמעו אליו המלכים הפרטים למעשה רצח כזה להרוג אומה שלימה על לא חמס בכפיהם, ב' כי ודאי ידרשו מאתו על מה יצא קצף כזה עליהם ואולי ימצאו מהם אשר ידברו עליהם טוב ויניאוהו מעשות זאת וינחם ויפרע עצתו בכלל, לכן התחכם שלא לדרוש רק על היהודים אשר הוא שליט פרטי עליהם שאיש לא יעיז לשאלו על ככה ולהניא גזירתו, ואולי חשב כשיבצע מחשבתו זאת יניף ידו גם על שאר היהודים, ולכן לא נזכר בכל הספור דגזירת המן רק במדינות המלך סתם, וכן כתיב ובכל מדינה כו' אשר דבר המלך ודתו מגיע כו', ר"ל במדינות המתנהלות ע"פ דתותיו לבד דהם אשר היה

וכוונת הגמ' היא שבמגילת אסתר כתוב להדיא שבני הפרזים עושים פורים ביום י"ד, ומזה יש לדייק שבני המוקפים חומה יעשו פורים ביום ט"ו, אלא שהגמ' פריך על זה דאימא שכוונת הפסוק היא שבני הפרזים יעשו פורים ביום י"ד, ובני המוקפים לא יעשו פורים כלל, ועל זה תי' הגמ', חדא, שגם בני המוקפים הם חלק מכלל ישראל, ועוד תי' הגמ' שבמגילת אסתר כתוב להדיא שכל היהודים מהודו ועד כוש קבלו עליהם לעשות פורים.

ופירש רש"י שם (בד"ה מהודו ועד כוש) וז"ל מהודו ועד כוש כתיב שקיבלו עליהם פורים, דכתיב וישלח ספרים בכל מדינות המלך אחשורוש וגו' לקיים עליהם, ואע"ג דלא כתב הודו וכוש בהאי קרא, כיון דכתיב בכל מדינות המלך אחשורוש הרי מהודו ועד כוש עכ"ל.

וכוונת רש"י היא שבאגרת הראשונה ששלח מרדכי ליהודים כתוב שקבלו היהודים עליהם לעשות ככל אשר כתב מרדכי אליהם, ואותה אגרת היתה לכל הקב"ז מדינות, ואע"פ שבפסוק כתוב רק "כל מדינות המלך אחשורוש" ולא כתוב שם "מהודו ועד כוש" מכל מקום כיון שאחשורוש מלך על כל הקב"ז מדינות שמהודו ועד כוש, ממילא כשכתוב במגילה "כל מדינות המלך אחשורוש" נחשב כאילו כתוב שם "מהודו ועד כוש".

ומבואר להדיא מדברי רש"י דלא כהרש"ש, אלא שגם האגרת הראשונה היתה לכל הקב"ז מדינות, וכל מקום שכתוב במגילה "כל מדינות המלך" הרי זה כולל כל הקב"ז מדינות ודלא כהרש"ש. ולכן בדעת רש"י הדרא קושיין לדוכתה, מה היא כוונת הגמ' שבשנה הראשונה קבעו פורים רק בשושן ולא בכל העולם כולו.

אסתר ביקשה מחכמי ישראל שיקבעו פורים להיות יו"ט ושיקבעו מגילת אסתר בתנ"ך

ונראה לבאר את דברי הגמ' בהקדם מה שיש לבאר בדברי הגמ' במגילה, דאיתא התם (בדף ז.) וז"ל שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס וכו', שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה (משלי כב, ט) הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים, עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה (שמות

ולכן ביאר הרש"ש שאע"פ שאחשורוש היה מולך בכיפה (כדאיתא במגילה יא.), אין זה ר"ל שהיתה לו שליטה מוחלטת על כל הקב"ז מדינות, אלא שבמקצת מן המדינות היה מלך פרטי על אותה מדינה, אלא שאותו מלך הכיר בעלינותו של המלך אחשורוש והיה כפוף לו. ולפ"ז יש לומר שמה שכתוב במגילה "מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע"^ב הכוונה היא רק לאותן מדינות שבהן היה אחשורוש מלך ישיר, ואין זה כולל כל הקב"ז מדינות, ולכן הצום ובכי ומספד מחמת גזירת המן וגם השמחה וששון ליהודים בנפילת המן [שכתוב להדיא במגילה שהיו במקומות "אשר דבר המלך ודתו מגיע"] היו רק באותן מדינות שאחשורוש היה מלך ישיר עליהם ולא בכל הקב"ז מדינות, ולפ"ז מוכח שגזירת המן היתה רק על אותן מדינות ולא בכל הקב"ז מדינות.

מטעם זה באגרת הראשונה שלח מרדכי ל"כל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים" שיעשו פורים, וכאן לא כתוב ששלח לכל הקב"ז מדינות, ולדעת הרש"ש הכוונה בזה היא שרק לאותן מדינות שהיה אחשורוש מלך ישיר עליהם שלח מרדכי שיעשו פורים, וכן קבלו עליהם אותם היהודים שגרו באותן מדינות, ולכן בשנה הראשונה לא נקבע פורים בכל הקב"ז מדינות. אבל לשנה האחרת שלח אגרת נוספת לכל הקב"ז מדינות שיעשו פורים אע"פ שהם לא היו בכלל גזירת המן [שהרי גבי האגרת השניה כתוב בפסוק להדיא ששלח את הספרים "אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש"].

ולכן חידש הרש"ש שמה שאמרה הגמ' שבתחילה קבעוה בשושן, אין זה ר"ל העיר שושן לבד, רק ר"ל כל מקום שהיה דומה לשושן שאחשורוש היה מלך ישיר עליהם, שרק במדינות אלו קבלו עליהם פורים בשנה הראשונה. ורק לשנה האחרת [כשכתבו האגרת השנית] קבעו פורים בכל העולם כולו.

הוכחה מרש"י להדיא דלא כהרש"ש

אלא שכבר העיר הרש"ש שמדברי רש"י במס' מגילה מוכח להדיא דלא כדבריו, שהרי איתא במגילה (ב:) וז"ל מנהני מילי, אמר רבא דאמר קרא על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות וגו', מדפרזים בארבעה עשר מוקפין בחמשה עשר, ואימא פרזים בארבעה עשר מוקפין כלל כלל לא, ולא ישראל נינהו, ועוד מהודו ועד כוש כתיב עכ"ל.

ח' פסוק י"ז: "ובכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע שמחה וששון ליהודים משנתה ויום טוב."

ב' פרק ד' פסוק ג': "ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יצע לרבים". פרק

בקשת אסתר מחכמי ישראל היתה לפני ששלחו האגרת השנית

ויש להסתפק, מתי שלחה אסתר לחכמי ישראל בקשה זו ומתי הסכימו לבקשתה.

ונראה שמתוך דברי רש"י במגילת אסתר שהבאנו לעיל מוכח שביקשה כן לאחר ששלחו האגרת הראשונה ולפני ששלחו את האגרת השניה, שהרי בפסוק כ"ט כתוב ששלחו אגרת שנית [ופירש רש"י לשנה שניה], ובפסוקים ל"א כתוב ששלחו הספרים [של האגרת השניה] לכל הק"ז מדינות שיקיימו את ימי הפורים. ואז בפסוק ל"ב כתוב ש"מאמר אסתר קים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר", ור"ל כמו שנתבאר לעיל שמה שהיו"ט של פורים נקבע לכלל כלל ישראל וגם שהמגילה תיכלל בתוך התנ"ך היו רק מחמת "מאמר אסתר" דהיינו בקשת אסתר שביקשה מאת חכמי ישראל.

ולכן נראה שמבואר מהמשך הפסוקים שבאמת זה היה התוכן של האגרת השנית ששלחו, דהיינו שמכאן ולהבא ימי הפורים יהיו יום טוב קבוע על כל כלל ישראל, ולכן בפסוק ל"ב [מיד אחרי שילוח הספרים של האגרת השנית] ביארה המגילה שכל זה היה אפשר רק מחמת "מאמר אסתר" שביקשה כן מאת חכמי ישראל והסכימו לדבריה.

בשנה הראשונה כל עיר קבלו פורים בתורת תקנת העיר ורק בשנה שניה הוקבע כיום טוב על כל ישראל

אלא שעדיין צריך ביאור, שהרי כבר באגרת הראשונה כתוב ששלחו ספרים לכל המדינות שיקיימו את ימי הפורים,

י. (יד) כתב זאת זכרון בספר, כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגלה עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שאסתר ביקשה שני דברים מחכמי ישראל, האחד "קבעוני לדורות", והשני "כתבוני לדורות". וצריך ביאור, מה הם שני דברים אלו.

והנה על מה שביקשה "קבעוני לדורות" פירש רש"י (בד"ה קבעוני) וז"ל קבעוני ליום טוב ולקרייה להיות לי לשם עכ"ל, ומבואר מרש"י שהבקשה של "קבעוני לדורות", היינו שיקבעו את היום"ט של פורים ויתקנו מצות קריאת המגילה.

ועל מה שביקשה אסתר "כתבוני לדורות" יש ללמוד כוונתו מפירוש רש"י על מגילת אסתר, שהרי כתוב במגילת אסתר (ט, לב), "ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר", ופירש רש"י שם וז"ל אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקובעם ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים, וזהו ונכתב בספר עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שמלבד הבקשה לקיים את "דברי הפורים האלה" יש כאן בקשה נוספת שיכתב בספר, דהיינו שמגילת אסתר תיכתב עם שאר הכתובים של כתבי הקודש ותהיה חלק של התנ"ך¹, ולכן נראה שזו היתה הבקשה השניה של אסתר של "כתבוני לדורות".

ועכ"פ מבואר מזה ששני דברים האלו [קביעות היום טוב של פורים ושמגילת אסתר תיקבע בתוך התנ"ך] לא היו מרדכי ואסתר יכולים לעשות מדעת עצמם, אלא הוצרכו להסכמת חכמי ישראל, ורק אחרי שהסכימו לבקשתם נקבע היום טוב של פורים ומגילת אסתר נקבעה בתנ"ך.

¹ וזה נעשה מיד בשעת תקנת קריאת המגילה ע"י מרדכי, ע"ש בחי' הגרי"ז שהאריך בזה טובא. אלא שיש להעיר, שמדברי הגרי"ז בספרו מבואר שגם מה שכתוב גבי האגרת השנית "ותכתב אסתר" היתה ג"כ רק בתורת כתיבה בשביל מצות קריאת המגילה, אבל לא חל על מגילת אסתר דין של כתבי הקודש עד ששב לארץ ישראל כדי לבנות הבית השני ואז קבעו אנשי כנסת הגדולה את מגילת אסתר בכלל כתבי הקודש, ולא נזכר במגילת אסתר עצמה כלל דבר זה שמגילת אסתר נכללת בכתבי הקודש. אבל לפי דברינו שבמגילה עצמה נזכרת שתי הבקשות של אסתר [קבעוני לדורות ו"כתבוני לדורות"] ורש"י על המגילה ביאר שהבקשה השניה היא שהמגילה תיכלל בכתבי הקודש של התנ"ך נמצא שבמגילת אסתר עצמה נזכר דבר זה ושה אירע לפני ששלחו את האגרת השנית. ונמצא דהא דאיתא במס' בבא בתרא שאנשי כנסת הגדולה כתבו מגילת אסתר הכוונה בזה היא שכבר בזמן נס פורים כבר התחילו הפעולות של אנשי כנסת הגדולה בארץ ישראל והם קבעו את מגילת אסתר בתוך כתבי הקודש מיד באותו זמן. [ועי' במגילה (ב' א') שהגמ' אמרה שאנשי כנסת הגדולה תקנו שבני הכפרים יקדמו את קריאת המגילה ליום הכניסה, והגמ' הוכיחה שם שתקנת אנשי כנסת הגדולה מרומז במגילה עצמה, ומוכח מזה שפעולות אנשי כנסת הגדולה כבר התחילו בזמן נס פורים.]

ג הגרי"ז בספרו על הרמב"ם בחל' מגילה האריך להוכיח שיש שני דינים במגילת אסתר, חדא דהיא מכלל כתבי הקודש וכשאר הכתובים, ועוד דיש בה דין מיוחד של כתיבת המגילה בשביל מצות קריאתה, וביאר בזה את דברי רש"י במס' בבא בתרא, שהנה איתא במס' בבא בתרא (ט"ו א') וז"ל אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר עכ"ל. ופירש רש"י וז"ל ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו אם לא מפני שלא נתנה נבואה ליכתב בחוצה לארץ וכתבום אלו לאחר שבאו לארץ וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שרק אנשי כנסת הגדולה היו יכולים לכתוב מגילת אסתר כיון שהם היו בארץ ישראל. וקשה טובא, שמדברי המגילה עצמה מבואר שמרדכי ואסתר שהיו בחו"ל כתבו את המגילה, שהרי על הפסוק "ויכתב מרדכי" (ט', כז) פירש רש"י על מגילת אסתר "היא המגילה הזאת כמות שהיא", ולכן ביאר הגרי"ז דהסוגיא בבבא בתרא איירי בדין כתבי הקודש של המגילה, וזה באמת נעשה ע"י אנשי כנסת הגדולה לאחר שבאו לארץ ישראל וכתבו 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,

והסכימו לדבריה, ועכשיו הוא יום טוב דרבנן על כל ישראל והוצרכו להודיע לכל ישראל. מטעם זה שלחו אגרת שניה והודיעו לכל ישראל שמעתה יש להם לקיים פורים בתורת יום טוב על כל ישראל. ולכן בפסוק ל"א מובא ששלחו ספרים שיקיימו את ימי הפורים כמו שהם מקיימים דברי הצומות וזעקתם [וכמו שכתוב "וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם"], דהיינו שימי הפורים יהיו תקנה דרבנן כמו שהצומות הם תקנה דרבנן על כל ישראל.

מרדכי ואסתר בתחילה קבעו פורים רק לבני העיר של שושן בתורת חכמי העיר וכל שאר המקומות קבעו כל אחד פורים לעצמם

ומעתה יש לבאר מה שאמרה הגמ' במגילה שבתחילה קבעו בשושן ורק לשנה האחרת קבעו בכל העולם כולו, שיש לומר שכוונת הגמ' היא שמרדכי היה יכול לתקן פורים רק לבני עירו של שושן, שהוא היה מחכמי העיר של שושן, אבל הוא לא היה יכול לקבוע פורים לכל העולם כולו בתורת יום טוב לכל ישראל ביחד, אבל באמת כל עיר ועיר קבעו פורים כל אחד לעצמו כמבואר בפסוקים, ולכן לכל עיר ועיר היה לה פורים בפני עצמו אפילו בשנה הראשונה. וממילא שפיר אמרה הגמ' שמרדכי ואסתר בתחילה קבעו פורים רק לבני עירם, אבל לשנה האחרת [אחרי שהשיגו הסכמת חכמי ישראל] קבעו פורים לכל העולם כולו בתורת תקנה דרבנן על כל ישראל.

ביאורו של הפני יהושע

והנה גם הפני יהושע (במגילה ז.) עמד על דברי הגמ' שבתחילה קבעו בשושן, ותוכן דבריו הוא שבתחילה לא קבלו כל היהודים את יום הפורים ליום טוב כיון שהיו מתיירים מהאומות או מפני שעדיין לא קיבלו הסכמת חכמי ישראל, ולכן אמרה הגמ' שקבעו רק בשושן, ור"ל שרק במקצת מקומות קבלו עליהם לעשות פורים, אבל לאחר שקבלו הסכמת חכמי ישראל ושלחו האגרת השניה אז קבלו כל היהודים את היום טוב של פורים, ע"ש היטב.

אבל לפי מה שביארנו באמת קבלו כל היהודים את יום הפורים ליום טוב כמו שמשמע מהפסוקים שכל היהודים קבלו כן, אלא שקבלתם היתה בגדר שכל עיר ועיר יעשה פורים לעצמה שלא בתורת יום טוב דרבנן על כל כלל ישראל, אלא שאז קבלו מרדכי ואסתר את הסכמת חכמי ישראל לתקן את היום טוב של פורים לכל ישראל ביחד, וזה היה התוכן של האגרת הפורים השנית.

ולכאורה מבואר מזה שכבר באגרת הראשונה קבעו יום טוב של פורים על כל ישראל, וא"כ מה ניתוסף באגרת השניה.

ונראה לומר בזה בהקדם הדין של פורים של יחידים, שהנה כתב המגן אברהם (סי' תרפ"ו סק"ה) בשם שו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מ"ט) וז"ל יכולים בני עיר לתקן בהסכמה ובחרם עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות פורים ביום שנעשה בו נס עכ"ל. אולם, הפרי חדש (או"ח סי' תצ"ו) פליג על המהר"ם אלשקר, שהרי למאן דאמר בטלה מגילת תענית (במס' ר"ה יח:) לא שייך להוסיף ימים טובים נוספים, ע"ש. אבל בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצ"א) יישב שזהו רק על כל כלל ישראל, שאין לנו להוסיף מעצמנו פורים חדש על כל ישראל, אבל מותר לעיר אחת או למדינה אחת להוסיף על עצמם פורים חדש אם הנס היה ממיתה לחיים, וכן כתב החיי אדם (בסוף הל' מגילה), והחיי אדם הוסיף שכל סעודה שעושים באותו יום נחשב לסעודת מצוה, והעתיקו המשנה ברורה להלכה (בסי' תרצ"ז ס"ק ב').

ולפ"ז יש לומר שמה שאסתר ביקשה מחכמי ישראל שיקבעו את היום טוב של פורים [ובלי הסכמתם לא היו מרדכי ואסתר יכולים לקבוע את היום טוב של פורים], היינו רק בתורת יום טוב אחד על כל כלל ישראל, אבל אם כל עיר ועיר בפני עצמה יקבלו עליהם לעשות פורים בתורת פורים של יחידים אין צריכים לזה הסכמת חכמי ישראל, וכמו שהביא המגן אברהם הנ"ל שבני העיר יכולים לתקן לעשות פורים ביום שנעשה בו נס.

ולפ"ז נראה לומר שבאגרת הראשונה ששלח מרדכי לכל מדינות המלך [שהיתה לפני שקיבל הסכמת חכמי ישראל] לא קבע את היום להיות יו"ט על כל ישראל, אלא אמר לכל היהודים שראוי לכל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה בפני עצמה לקבל על עצמם לעשות יום זה ליום טוב בכל שנה, והיהודים בכל מדינות המלך הסכימו לדבריו וכל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה בפני עצמה קיבלו עליהם לעשות פורים בכל שנה.

ונראה שזה מבואר מתוך הפסוקים, שהרי אחרי האגרת הראשונה המגילה מספרת איך שקבלו היהודים עליהם לעשות כדברי מרדכי [בפסוק כ"ג ובפסוק כ"ז] ושקבלה זו היתה "משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר" [כמו שכתוב בפסוק כ"ח], ור"ל שכל קבוצה קבלו זה לעצמם ולא היתה כאן יום טוב כולל לכל ישראל.

אבל כל זה בשנה הראשונה, אבל אח"כ ביקשה אסתר מחכמי ישראל שיקבעו את היום להיות יום טוב על כל ישראל

הרב מענדל שמחה סילבר

שאלות מצויות בדיני שינוי מקום בפורים

אכילתו בבית אחד ואח"כ יצא לחוץ [ואף אם לא נכנס כלל לבית אחר].

בנידוני שאלותינו, האדם יוצא מן הבית לחוץ ("עקירה מבית לבית"). בעקירה כזאת, הדין הוא שמיד שיצא לחוץ, נחשב הדבר כשינוי מקום וכהיסח הדעת, ויצטרך לברך שנית (ע' משנ"ב בהקדמתו לס' קע"ח).

אולם, לא בזה מסתיים הענין, שבאמת אף בעקירה שמבית לבית ישנם איזו מקרים שבהם אף עקירה כזאת לא תחשב כהיסח הדעת. מהמקרים השונים, אותו הנוגע לנידונינו הוא מה שכתבו הפוסקים (ע' רמ"א או"ח סי' קעח סעי' ב, שו"ע ורמ"א סי' קעח סעי' ה', ומשנ"ב שם) שדין שינוי מקום תלוי בסוג המאכל שהיה אוכל מתחילה. שאם היה אוכל דברים הטעונים ברכה במקומם [דהיינו דברים שצריך לחזור למקום אכילתו בכדי לברך שם ברכה אחרונה (משנ"ב סי' קעח סק"ו)], אף עקירתו שמבית לבית אינה נחשבת כהיסח הדעת (ונראה שנוכל לבאר הסברא בזה, שכיון שצריך לחזור למקומו הראשון בכדי לברך ברכה אחרונה, נחשב בכל מקום שהולך שעדיין עומד בתוך סעודתו הראשונה כבתחילה, ולעולם לא הסיח דעתו ממנה [ע' משנ"ב בהקדמתו לס' קע"ח, בס"ק כ"ו ול"א שם, ובביה"ל ד"ה ואכל]). רק שצריכים אנו לבאר כעת מה הם הדברים הטעונים ברכה במקומם.

בשו"ע ורמ"א (או"ח קעח סעי' ה') מובאות ג' דיעות במהות הדברים הטעונים ברכה במקומם: (א) י"א שרק פת מוגדרת כן, (ב) י"א שאף כל מיני דגן מוגדרים כן, (ג) וי"א שאף כל ז' המינים מוגדרים כן. יוצא מזה, שאף שבפת כל הדיעות מסכימות שהוא מהדברים הטעונים ברכה במקומם, מ"מ ביין יש ספק אם הוא מוגדר כן, שהלוא יין הוא מז' המינים, ובז' המינים אין כל הדיעות מסכימות שנחשבים כדברים הטעונים ברכה במקומם.

אחרי כל ההקדמות האלו, נוכל לחזור ולדון בנידוני שאלותינו. כשיוצא לחוץ לאחר ששתה יין, אכן זה שינוי מבית לבית ויש לו להחשב כשינוי מקום להצריכו לברך שנית ברכה הראשונה כשימשיך בשתייתו. אולם, יין הוא מז' המינים, ולכן ספק יש אם הוא מהדברים הטעונים ברכה במקומם. נמצא, שאם האדם יוצא לחוץ כנידון שאלותינו, הוא מכניס עצמו לספק אם רשאי להמשיך בשתייתו [בין

מתכונותיו של יום הפורים הוא, שיום זה הוא יום משתה ושמחה, וגם רוב בנ"א עסוקים מאוד ועוברים תמיד ממקום למקום. הציורף של שתי תכונות הללו מעורר כמה שאלות בדיני ברכות, וצריך האדם לדעת איך לנהוג בברכותיו כשהוא משנה ממקום למקום תוך אכילתו. נעורר נא בע"ה על כמה שאלות מצויות.

יציאה מן הבית לאחר שתיית יין

שאלה: מי ששותה יין במסיבת פורים ורוצה לצאת החוצה למקום אור לאיזו רגעים, כיצד ינהג עצמו בברכותיו כשיוצא שירצה להמשיך בשתייתו כשישוב לתוך הבנין. כמו"כ, מי שמסבב מבית לבית לגבות מעות לצדקה, ושותה בבית הראשון ויש בדעתו לשתות גם בעוד בתים, כיצד ינהג.

תשובה: בכדי להבין הדין בנידונים הללו, צריכים אנו לעסוק קצת בדיני שינוי מקום. בדרך כלל כשאדם קובע עצמו לאכול במקום מסוים, כל עוד שישאר במקומו הראשון, הברכה שבירך בתחילת אכילתו נשארת בתוקפה ויוכל להמשיך באכילתו על סמך אותה הברכה (בתנאי שלא הסיח דעתו מאכילתו). מאידך, כשעוקר האדם ממקומו הראשון והולך למקום אחר, שינוי זה ממקומו הראשון נחשב כהיסח הדעת מברכתו הראשונה, ואם ירצה להמשיך באכילתו [בין במקומו הראשון ובין במקומו החדש (משנ"ב בהקדמתו לס' קע"ח)] צריך לברך שנית ברכה ראשונה (זה ע"פ דעת הרמ"א או"ח סי' קעח סעי' ב). זה הוא ביאור כללי בענין שינוי מקום, אבל – כמובן – בכדי לדעת איך לנהוג בנידונים הנ"ל, נצטרך לברר יותר מתי שייך דין שינוי מקום.

הדבר הראשון שצריכים אנו לעמוד עליו הוא בנוגע למהות העקירה, דהיינו לאיזה מקום צריך לילך בכדי שתחשב כשינוי מקום. והנה בדברי הפוסקים (ע' משנ"ב בהקדמתו לס' קע"ח) נמצא שלמי שקבע אכילתו בתוך הבית, יש באפשרות ג' מיני עקירה, כל א' עם דין שונה: (א) עקירה מפניה לפניה – דהיינו שהאדם נשאר באותו חדר ורק משנה מקומו מפניה א' של החדר לפניה אחרת שבו. (ב) עקירה מחדר לחדר – דהיינו שמשנה מקומו מחדר א' אל חדר אחר, אבל לעולם שני החדרים נמצאים תחת גג אחת – ואפי' אם החדרים נמצאים בקומות שונות, כגון שעקר מן הבית אל העלייה (ע' משנ"ב סי' קעח סק"ב). (ג) עקירה מבית לבית – דהיינו שהתחיל

ובמה שיהיה דעתו לאכול בשני המקומות, יחשב שני המקומות כ"מקומו" לענין דין זה, ואף כשילך לבית חברו ימצא שמעולם לא עקר מ"מקומו" מבלי לברך ברכת המזון מקודם (כמבואר כ"ז במשנ"ב סי' קעח ס"ק לג) [וכ"ז בתנאי שיאכל מעט פת בבית חברו (חיי"א מז:ח)].

דין הולכי דרכים

שאלה: מי שאוכל ושותה במכונית בעוד שנוסע לבתי חבריו להביא להם משלוח מנות או לגבות מהם מעות לצדקה, איך ינהג כשבא לצאת מהמכונית ועדיין רוצה לאכול עוד.

תשובה: בכדי להבין הדין בנידונים הללו צריכים אנו לדעת עוד דין נחוץ מדיני שינוי מקום. כל מה ששייך שינוי מקום [והיסח הדעת מברכתו הראשונה הבאה כתוצאה משינוי מקומו] הוא דוקא כשמתחילה קבע מקום לאכילתו, ואח"כ יצא מהמקום ההוא. אולם, מי שהלך בדרך ובמצב זה של אי-קביעות בירך והתחיל באכילתו – אין שייך אצלו דיני שינוי מקום, שכיון שאין מקום מסוים לאכילתו, אינו שייך שינוי ממקומו (כמבואר במשנ"ב קעח ס"ק מב). נמצא, שמי שבירך והתחיל באכילתו בעוד שהיה הולך בדרך, ברכתו תשאר בתוקפה בכל מקום שילך.

לפי"ז, אם אדם הולך ברגליו לבית חבריו, ובדרך הליכתו בירך והתחיל לאכול, בודאי נידון כהולך בדרך, ואף אם הוא נכנס ויוצא בבתי חבריו, ואפילו אם היה אוכל פירות ומיני "שהכל" שבדאי אינם טעונים ברכה במקומם, מ"מ ברכתו הראשונה נשארת בתוקפה, ואינו צריך לברך שנית מחמת השינוי ממקום למקום.

השאלה איך לרדן הנסיעה במכונית (כמו הציור שבנידונינו) היא קצת יותר מסובכת, אבל כפי הנראה כשמברך ומתחיל באכילתו בעוד שהמכונית נוסעת [או כשעכ"פ האדם מוכן ליסע, אף שלעת עתה עדיין המכונית עצורה (ע' אג"מ או"ח ח"ב סי' נ"ז)], בודאי גם זה נידון כהולך בדרך שאין שייך אצלו שינוי מקום¹ ולכן גם בנידונינו יכול לכתחילה להמשיך באכילתו

בחוץ ובין כשיחזור למקומו על סמך ברכתו הראשונה [כפי הדיעה שהיין הוא מהדברים הטעונים ברכה במקומם], או אם אינו רשאי להמשיך בשתייתו [אף שכשיחזור למקומו הראשון] על סמך ברכתו הראשונה [כפי הדיעות שייך אינו מהדברים הטעונים ברכה במקומם].

לכן הנכון הוא שיברך ברכה אחרונה קודם שיצא לחוץ, ובדרך זה, כשירצה לשתות עוד בודאי יתחייב בברכה ראשונה (ע' בזה בספר ברכות בשנה [להגה"ר ישראל פינחס באדנער שליט"א] עמ' 241-242 ובספר ליבון הברכה עמ' 126).²

להמשיך סעודת פת בבית אחר

שאלה: מי שרוצה להתחיל הסעודת פורים בביתו ולסיימו בבית חברו, כיצד ינהג?

תשובה: מתוך מה שכתבנו לעיל, כבר ניתן להבין שמצד דיני ברכה ראשונה בודאי רשאי להמשיך בסעודתו בבית חברו על סמך ברכת המוציא שבירך בביתו, שאף שזה שינוי מבית לבית, מ"מ כיון שפת היא מהדברים הטעונים ברכה במקומם, א"כ ברכתו הראשונה היא עדיין בתוקפה וכנ"ל.³ [ולא זו בלבד שרשאי לאכול פת בבית חברו, אלא אף כל הדברים שהיה רשאי לאכול במקומו הראשון רשאי לאכול גם בבית חברו – הן דברים הבאים מחמת סעודה שלא הוצרך לברך עליהם בנפרד, והן דברים כמו יין שהוצרך לברך עליו בנפרד במקומו הראשון ולא נפטר בברכת המוציא – כל אלו רשאי לאכול בבית חברו על סמך הברכות שבירך בביתו מתחילה (ע' ביה"ל סי' קעח סעי' ב' ד"ה ואכל)].

אולם, לענין דיני ברכה אחרונה, עדיין יש צורך בזהירות בכדי לנהוג באופן הנכון, שהלוא הדין הוא (כמבואר ברמ"א או"ח סי' קעח סעי' ב' ובמשנ"ב שם ס"ק ל"ג) שלכתחילה אין לאדם לעקור ממקומו הראשון מבלי לברך ברכת המזון מקודם, שמא ישכח מלברך או עכ"פ שמא ישהה כ"כ זמן שלא יוכל עוד לברך.⁴

לכן, בנידונינו העצה היא שיכוון האדם בשעה שמברך המוציא בביתו, שיש בדעתו להמשיך סעודתו בבית חברו,

ב וכ"ז בתנאי שיאכל כזית פת בכדי אכילת פרס קודם שיטעם ממקומו, שרק כשחייב בברכה האחרונה נחשבת הפת כדבר הטעון ברכה במקומו, וכמו שביארנו בהערה הקודמת.

ג ובאמת, בעצם ענין זה היה נוגע גם בשאילות הקודמות, רק שכיון שהיה ביכולתו להשיב על אותן שאילות מבלי להזדקק לדון זה, לא הזכרנו דין זה עד עתה.

ד ע' שו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ע"ב, ע"ג), וזאת הברכה (פ"ו) בשם הגריש"א, ותן ברכה (עמ' 148 חע' 30) בשם הגריש"א, הליכות שלמה

א ובמקרה שלא שותה כ"כ שיוכל לברך ברכה אחרונה, אין ספק שיציאתו לחוץ תחייבו לברך שנית ברכה ראשונה כשירצה לשתות עוד, שהלוא בכגון זה יש עקירה מבית לבית ובודאי לא שותה מדברים הטעונים ברכה במקומם, שהלוא אם אינו חייב בברכה אחרונה בהכרח אינו דבר הטעון ברכה במקומו (כמבואר כעין זה במשנ"ב קעח: כח [ע' ליבון הברכה עמ' 126]). (ודרך אגב, יש להעיר שבמקרה שאדם בא לשתות פחות מרביעית, טוב ליזהר לשתות דוקא פחות מכזית, שאם ישתה כזית יש מסתפקים אם נתחייב בברכה אחרונה (כמבואר בשו"ע או"ח רי:א)).

אף לאחר שיצא מהמכונית ואף לאחר שנכנס ויוצא בבתי חביריו, ולעולם אינו צריך לחוש לשינוי מקום.

מיום

סוכ"ס כתבנו כאן דוגמא קטנה מהענינים השייכים לדיני שינוי מקום, וכדאי לסיים במה שכתב הגה"ר ישראל בעלסקי זצ"ל (שו"ת שלחן הלוי [עברית] ח"א עמ' ל"ד-ל"ה) בנוגע לדיני שינוי מקום, וז"ל: "מן הראוי לכל אחד להשתדל ולדעת את הכללים העיקריים של שינוי מקום בברכות, ואחרי שידע את הכללים העיקריים משם יבוא לדעת גם את היוצאים מהכלל. ואף שהוא מקצוע קשה בהלכה, כי הדברים משתנים לפי

המקום וסוג המאכל והזמן, פעמים שהדבר נחשב לשינוי מקום, ואילו בזמן ובמקרה אחר הוא נחשב כהולכי דרכים. על כן יש להתעורר ולדעת הלכות אלו בבירור, כי אלו הם דברים הנוגעים למעשה בכל יום ולכל אדם – שאדם רוצה להתחיל לאכול בבית ואח"כ להכנס לרכב וכדומה, כל אלו ענינים הנוגעים כסדר, ולא תמיד אפשר לרוץ ולחפש את הדינים. ולכן יש ללמוד אותם ולחזור עליהן ולדעת אותן עד שיהיו מחודדים בפיו. וכן צריך לעשות בכל כיוצא בו, ר"ל דברים הרגילים למעשה. "עכ"ל. הלואי ונזכה לכך, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו ית' באהבה.



(פסח פ"ט הע' 179), ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ז ס' כ"ח אות ל"ד) ואכמ"ל.

הרב מאיר שמחה ברגר

ויקרא' אלו תפילין – וראית את אחורי

א: ליהודים היתה אורה

אחר כתיבת האגרות השניות שבהן ניתן רשות ליהודים להיקהל ולעמד על נפשם כתוב (ח, טז) 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקרא'. והנה מלבד פשוטו של מקרא, שבעת ההיא היתה ליהודים אורה ושמחה וששון ויקרא תחת אפילה אבל מספד ושק, עוד דרשו על זה חז"ל בגמ' מגילה (טז:) שזכו למצוות מסוימות, והם נרמזות בפסוק הנ"ל. וז"ל, 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כג), 'שמחה' זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך (דברים טז, יד), 'ששון' זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך (תהילים קיט, קסב), ויקרא' אלו תפילין, וכן הוא אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כח, י), ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש, ע"כ.

וברש"י שם פירש שכוונת הגמ' היא שעל אלו המצוות גזר המן, ולא היו ישראל רשאים לקיימן, וחזרו אחר הנס. ודבר חדש הוא זה, שמלבד גזירת המן להשמיד ולהרג את כל היהודים, עוד גזר עליהם לבטלן ממצוות הללו. וכבר תמה בשל"ה (פרשת תצוה אות י"ד) מנ"ל לרש"י הא. וכמו"כ הקשה, שמצינו שהיו עוסקים בתורה (כמבואר בגמ' מגילה טז. ובילקו"ש רמז תתנ"ז) וכן יש להקשות ממה שדרשו בגמ' מגילה (טו.) שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, ומשמע שהיו מקיימים המצוות של יו"ט. ובינותי בספרים למצוא מקור לדברי רש"י, וראיתי שכן הוא גם בתרגום על הפסוק שם, וע"ע במדרש מגילת אסתר עה"פ דליהודים היתה אורה. אמנם באמת כבר מצינו ביאורים אחרים מהמפרשים במאמר זה, שכוונתו שמכלל הישועה של פורים היו גם השפעות רוחניות שהיו קשורים למצוות של תורה יו"ט מילה ותפילין, ר"ל שאופי הנס היה כולל בתוכו מאותן הטעמים והענינים שמצינו ג"כ במצוות הללו (עי' בזית רענן לבעל המג"א על הילקו"ש סי' תתנ"ט).

והנה על ענין התורה ופורים כבר אמרו חז"ל בגמ' שבת (פח.) שהיתה קבלת התורה מחדש בעת ישועת פורים. הרי שקבלת

התורה משתייך להנס שאירע. ובנוגע יו"ט גם כן מצינו שיש לפורים קצת עניני יו"ט ונקבע בסוף סדרת הימים טובים, וע"ע בסוגיית הגמ' מגילה (ה:) שמתחילה קבעו אותו כיו"ט באיסור עשיית מלאכה (כחול המועד) ורק שלא קבלו ישראל עליהם דבר זה. הרי דיש לנס פורים שייכות עם ההשפעה של יו"ט. אמנם בנוגע מילה ותפילין צריך הדבר לעוד בירור מהו ענינם לנס פורים. וכאן במאמר זה נתבונן בקשר המיוחד בין מצות תפילין לענין נס פורים* ובעזה"י יפיק אור על כלליות מצות תפילין וימי פורים וכמה עניני הנהגת והשגחת השי"ת.

ב: פורים ופרשת כי תשא

וקודם שנבוא לבאר הדבר, נעורר הערה שנהיה לנו לפתח להבין הענין, והוא שברוב שנים פשוטות חל פורים בשבוע של פרשת כי-תשא וידוע מה שכתבו הקדמונים (של"ה ריש פרשת וישב וע"ע במס' תענית אות נ"ו) שיש שייכות בין גלגול מועדי השנה לאותן הפרשיות שחלות בהן המועדים. וכד נתבונן בדבר נראה בעליל את גודל הקשר בין שניהם שהרי תמצית מעשה חטא העגל וכפרתו כולל א. מה שטעו בזמן חזרת משה ב. ואז עשו עגל הזהב והשתחוו לו ג. ומפני כך נגזר עליהם גזירת כלייה. ד. אמנם משה מצא חן בעיני ה' והתפלל בעד כלל ישראל ה. ואז נפתחו אוצרות מתנת חנם של רחמים ונתקבל תשובתם עד כדי ו. שזכו לקבל לוחות שניות ז. ולבנות המשכן.

וכן היתה כדברים האלו במעשה של פורים: א. טעו בזמן מלאת שבועים שנה של גלות בכל וזה גרם לסעודת אחשורוש ב. וגם פלחו לצלמא כבר בימי נבוכדנצר ג. ומפני אלו נגזר עליהם גזירת כלייה להרג ולאבד (כמבואר במגילה יב.). ד. אמנם אסתר מצא חן בעיני המלך עד שנתגלגלו הדברים ה. ונתקבלו תשובתם של ישראל ונושעו תשועת עולמים ו. והדר קבלו את התורה מאהבת הנס ז. והחילו לבנות בית המקדש השני.²

כי תשא מתחלת במצות מחצית השקל לכפר על נפשותיהם קודם פורענות של חטא העגל. עוד מבואר בגמ' מגילה (יב:) שזכות שמירת שבת עמדה להם לישראל בעת גזירת המן ודרשו כן מהקרא 'ויהי ביום השביעי כטוב לב המלך' וכן מיד קודם חטא העגל איכא לפרשת שמירת שבת. ועי' בשבלי הלקט (סי' קכ"ו) בשם אחיו ר' בנימין שבזכות שבת נתרצה הקב"ה על מעשה העגל, וז"ל יצא ולמד שבזכות שבת נתרצה הקב"ה על מעשה

א ומובא בפוסקים (מג"א סי' תרצ"ג סק"ב בשם המטה משה סי' תתר"כ) דאין לחלוץ התפילין עד אחר קריאת המגילה. ועוד מובא בספרים המנהג למשמש בתפילין בהגיעו לתיבת ויקרא.

ב ויש להוסיף עוד קשרים פריטים: בגמ' מגילה (יג:) מבואר שמצות מחצית השקל הקדים שקלי המן ובזכותם נדחו שקלי המן. וכן פרשת

על ההשפעות הגדולות הנובעים ממנו יתברך, ובפרט רומזים על רצונו להטיב הטבה גמורה ושלמה לנבראיו, ולכן הם בגובה הראש, לרמז על המחשבה והרצון להשפיע. והנה עיקר ההטבה של הקב"ה מכוון לכלל ישראל וזהו כוונת הגמ' (ברכות שם) שבפרשיות של הקב"ה כתיבא בהו מעלות כלל ישראל כגון פסוק 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (דברי הימים-א יז, כא) ופסוק 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראינו אליו' (דברים ד, ז), ו'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' וגו' (שם לג, כט). כי זה הוא פניית הקב"ה מכל עסקיו לשלם שכר לעמו, וזהו עיקר מחשבתו כביכול. והרצונות הנמשכות מהבתים הם כנגד השפעת השפע מלעילא לתתא מתחילת המחשבה אל סוף המעשה (ועי' רבינו בחיי פרשת כי תבוא כה, י). וכשאנו מניחים תפילין אנו מתקשרים להנהגה זו ואופן פעולתו ומעוררים את מדת ההטבה להשפיע טובו לבריאיותו. ולכן בתפילין דילן כתוב פרשיות של יחודו יתברך והיות ישראל לעם ע"י יציאת מצרים, כי בזה שאנו מכירים את מציאותו יכולתו וממשלתו, הרי אנו מדבקים עצמנו אל הארת פניו וטובו, ועל ידי זה ממשיכים הטוב ממנו יתברך (עי' דרך ה' ח"ב פרק ח' אות ב').¹

ד: הודעני נא את דרכיך

והנה ביאר לנו הרמח"ל (דרך ה' ח"א פרק ב' אות ג' ושם פרק ד' אות י' ועוד רבות) שיש שני הנהגות מאתו יתברך שבהם מסתובבים כל הנעשה והם הארת פנים והסתת פנים. הארת פניו וקרבנותו הוא השורש והסבה לכל שלימות שיהיה, והסתת פניו הוא השורש והסבה לכל חסרון. וביאר עוד (בדעת תבונות סימן קנ"ח) ששני מיני השגחה אלו כנויים פנים ואחור, שמיני ההשפעה הנקראים פנים יהיה ענינים כמו הפנים אשר לאדם שמראים קירוב ואהבה כדרך שני חברים הפונים באהבה זה אל זה, ומחזירים פניהם זה לזה, ולהיפך מיני השגחה באופן אחר הם כמו האחור באדם, המראה על הריחוק כמו שנים שהם

וכד נעמיק יותר מצינו עוד קשר בין הכפרה שהיתה בעת מעשה העגל ובין הישועה בעת פורים שהרי בעת כפרת חטא העגל ראה משה רבינו ע"ה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו, וביקש 'הראיני נא את כבודך' (שמות לג, יח ורש"י שם). ופירשו על זה הרמב"ן שכוונת משה רבינו ע"ה היתה להשיג כבודו של הקב"ה באספקלריא המאירה, והיינו שיזכה להשיג דרכי הקב"ה וידעיתו כמה שאפשר להיות אצל הנבראים. ואף שענה לו הקב"ה 'לא תוכל לראות את פני' (שם פסוק כ') והיינו שאינו יכול לראות הגילוי השלם בעודו בחיים, אמנם יזכה שיעביר הקב"ה כל טובו על פניו וכמו דכתיב 'אני אעביר כל טובי על פניך' (שם פסוק י"ט). ופירש שם הרמב"ן שהכוונה בזה היא שיזכה משה רבינו ע"ה להבין ולהשכיל מדת טובו של הקב"ה עוד יותר מכל שאר בן אדם. וזה היתה על ידי שיראה אחוריו של הקב"ה וכמו דכתיב שם (שם פסוק כ"ג) 'וראית את אחרי ופני לא יראו'. ופירש רש"י (שם) שענין ראיית אחוריו של הקב"ה היינו שהראהו למשה קשר של תפילין, והיינו כמו שאמרו חז"ל (ברכות ו). שגם הקב"ה מניח תפילין כביכול, ושם במעמד ההוא הראהו למרע"ה הקשר של התפילין של ראש שלו.² והנה בודאי כל אלו הדברים צריכים ביאור כיצד ראיית התפילין דמרי עלמא היא תשובה לבקשתו לראות מדת טובו של הקב"ה, אמנם הלא דבר הוא שכשם שבעת פתיחת שערי רחמים בעת ההיא היתה גילוי של תפילין כמו"כ גם בזמן שנתגלגלו רחמי של הקב"ה בנס של פורים גילו לנו רבותינו שהיתה אז גילוי של תפילין.

ג: תפילין דמרי עלמא

והנה ענין זה של תפילין דמרי עלמא, ובפרט ענין ראיית הקשר תפילין שלו, בודאי הם מן הדברים הנסתרים ועמוקים. אמנם עכ"ז נחזי אנן מה שיש לנו להבין בקיצור אפס קצוה כערכינו. דנראה לומר דתפילין של ראש דמרי עלמא רומזים

העגל, שהרי בחל' שבת היו עוסקין כדכתיב (שמות לא, יג) אך את שבתותי תשמורו, ושמרו בני ישראל את השבת, וכתיב בתריה ויתן אל משה ככלותו, וירא העם כי בשש משה.

כמו"כ מצינו שחטא העגל התחילה כשחששו כי זה משה האיש מת ובהו בא השטן וערבב את העולם ע"י רש"י שמות (לב, א). וכן מצינו בהמן ששמש שמחה גדולה כשנפל לו הפור בירח שמת בו משה (מגילה יג:).

עוד מצינו שחטא העגל נחשב כמו שעברו על ה' דברות וכמו שהביא רש"י שמות (לב, יג). וכן בעת גזירת המן אמרה אסתר לדעת מה זה ועל מה זה ודרשו על זה חז"ל (מגילה טו). שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים.

עוד העיר לי הרב יונה יצחק סקלר שליט"א מה שמצינו כמה עניני דעת בפרשת כי תשא כגון 'לא ידענו מה היה לו', ואתה לא הודעתני

את אשר תשלח עמי, 'הודעני נא את דרכיך', 'ואדעך בשם'. וכן במגילת אסתר מצינו 'ומרדכי ידע', 'כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית', 'ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות'. וזהו שידע לענין 'עד דלא ידע' ואכמ"ל.

גם מצינו קודם חטא העגל פרשת שמן המשחה שדרשו חז"ל בגמ' מגילה (י:). שמרדכי נקרא ראש לכל הבשמים ממה דכתיב 'קח לך בשמים ראש מר דרורי ומתרגמין מירא דכיא'.

ג כן מבואר ברש"י ברכות ז. (ד"ה קשר) ובעוד מקומות וכן משמע מרהיטת הגמ' במנחות (לה:). אמנם מצינו דבר חדש בגירסת תיב"ע שלפנינו שם שהראהו הקב"ה קשר תפילין של יד שלו.

ד ועי' בגמ' מנחות (לה:). שמבואר שאופן הנחת תפילין דילן מרמז על מצב ישראל ויתכן שביאורו הוא עפ"י הנ"ל.

העורף באופן שאין פני ה' גלויים ממש שהיא דרך עוה"ז וכל הני הרפתקי דעדי עולה. ויוצא שראיית הקשר של תפילין היתה התשובה לבקשת משה רבינו ע"ה לראות פני ה' והוא מעין גילוי היחוד, שאף שלא השיג היאך הרע הוא באמת שפע של טוב, ולכן עכשיו בעוה"ז מברך על בשורות רעות ברוך דיין האמת (פסחים ג.), אמנם זה ידע והכיר שהיא האופן של המשכת הטוב.

ה: כי שם ה' נקרא עליך

וכאן נחזור לכלליות ענין פרשת כי תשא שהיא עשיית חטא העגל שענינו היה חזרה אל טומאת מצרים והנהגת העורף, דהיינו מצב של הסתר פנים כמו שהיתה במצרים (פרעה אותיות הערף), ולכן מצינו ענין 'עם קשה עורף' מקושר בדווקא לחטא העגל (שמות לב ט', לג ג' וה', לד ט', דברים טו' ויג'). וע"י התפילות של משה רבינו ע"ה ותשובת ישראל זכו לאוצר מתנת חנם ולגילוי הנהגת טובו יתברך שהיו מהנהגת הארת פנים. ונמצא שאף על פי שעל ידי חטא העגל שקעו עצמם יותר אל הנהגת החומר וההסתר, אמנם בהתעורר רחמי שמים ובהיגלות תליסר מכילי דרחמי נתגלה רצונו להטיב, וכל מה שנראה כחושך ואפילה באמת היו מדרכי השפעת החסד וגודל טובו. וכן אמרו חז"ל על מעשה העגל 'לטובה נשברה רגל פרת' (תנ"ך רבא פרק כ"א וזוטא פרק ה').

וכן היה בימי מרדכי ואסתר, שנתחייבו שונאיהם של ישראל כליה, ועל ידי הנס של פורים זכו להתעוררות גדולה של רחמי שמים, ושוב אל הקב"ה בהתלהבות יתירה, ואז נתגלה להם בבואה דבבואה מעין גילוי העתיד שכל הצער שהיו שרויים בתוכו כולו היה לטוב להם כל הימים, וכל עניני הרע המסתובבים בעולם גם הם כלים מכלים שונים להביא את הטוב הגמור בסוף כל הימים.

נמצא שבימי פורים בזמניהם היתה גילוי שנכלל בתוכו הענין של מצות תפילין בכל פרטיה, והיה כעין אותו גילוי שהיה למשה רבינו ע"ה בראיית קשר של תפילין דמרי עלמא. ולכן יש לומר שמה שאמרו חז"ל שבעת ישות פורים היתה לישראל 'ויקרא' וזה מרמז על מצות תפילין היינו שזכו להבנה עמוקה שכל מה שמסתובב בעולם הוא להגיע אל התכלית בסוף הימים, שהיא אך טוב לישראל וכמו ענין התפילין ג"כ."

מתרחקים זה הופך פניו לכאן וזה הופך פניו לכאן. כי הפנים מראים תמיד הפניה, והחזרת העורף יראה הריחוק.

ומאחר שהתפילין מורות על רצונו להטיב ועל המשכת כל טוב מאתו יתברך מובן מה שהם מונחים בפנים של הקב"ה. אמנם יקשה מאד לפי"ז על ענין הקשר של תפילין שהוא בעורף דווקא כמבואר בגמ' מנחות (לה: ורש"י שם ד"ה כלפי), שהרי עורף מסמל את הנהגת השי"ת בעולם של הסתר, בעולם של חושך ורע וכנ"ל, ומדוע השפעת התפילין מתחילת המחשבה אל עולם המעשה באים על ידי הנהגת העורף, והענין טעון ביאור.

אמנם נראה שהן הן הדברים, וכמו שהאריך הרמח"ל (דרך ה' חלק א' פ"ד אות ד' ועוד) שאופן נתינת הטוב הגמור הוא ע"י זה העולם שהוא עולם של הסתר ומקום של תגבורת הרע. וגם על ענין זה יקשה הדבר שהרי הקב"ה רוצה להטיב בהטבה שלימה וא"כ מדוע יתאונן גבר חי וכל ימיו טרוד בכל מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות ואחר כל זאת המות כמו שכתוב במסילת ישרים (פרק א'). ומצב כנ"א בעולם הזה רחוק מאד מאד ממצב של הטבה גמורה. ואף שלאותם ההולכים בדרך התורה ישמחו על חלקם ועל כל רב טוב הצפון לחיי אושר של יהודי, אמנם עכ"ז אין זה הטבה גמורה אלא מצב של הסתר ופשוט.

ועל זה גופא שאל משה רבינו ע"ה 'הראיני נא את כבודך' שיראה האיך כל מערכת עוה"ז הרי הוא מכלל ההטבה ושכל מעשה הקב"ה הם אך ורק כולו טוב, ועל זה השיבו הקב"ה דלא תוכל לראות את פני בעודו בעוה"ז, והיינו שבעולם הזה אין שייך להבין כיצד כל מערכת הבריאה הוא כולו טוב. אמנם את זה יזכה להבין עוד יותר מכל בן אדם על ידי ש'אני אעביר כל טובי על פניך' וכמו שפירש שם הרמב"ן שהבאנו לעיל שיזכה משה רבינו ע"ה לראות מדת טובו יתברך יותר מכל בן אדם וזהו 'כל טובי'. וזה היתה על ידי ראיית הקשר של תפילין באחוריו של הקב"ה.

ואולי יש לומר דהיינו משום שהקשר של תפילין הוא מה שמצטרף את חלק התפילין שהוא בפנים עם הנהגת העורף ג"כ. וזכה משה רבינו ע"ה להבין ולהשכיל יותר מכל בן אדם שהדרך של הקב"ה להטיב היא גופא מתוך עולם החומר, והבין שדרך ההשפעה הטוב ראוי לבא דווקא על ידי מערכת

נפשם ולחיותם ברעב ולפדותם במלחמה מידי חרב, כולם נסים אלא שאין בהם שינוי ממנהגו של עולם, עיי"ש. והנה ביארנו שמצות תפילין מורה על הנהגת השי"ת להשפיע דרך זה העולם שהיא עולם הטבע ולכן יש לומר שמשום כן איכא בדווקא לשם הזה כאן. וענין השי"ת היינו אות השפע (עי' רבינו בחיי פר' כי תבוא כח, י) וענין הדי

ה נראה להוסיף עוד ביאור בזה דהנה על ידי הקשר של תפילין איכא שם שידיי דאות שיין איכא בקמט בית החיצונה ודל"ת איכא בקשר של ראש ויו"ד נראה בקשר של יד (רש"י מנחות לה: ד"ה קשר) וצ"ב ענין שם זה למצות תפילין. והנה ברמב"ן פר' לך לך (יז, א) כתב דעל ידי שם שידיי הקב"ה עושה נסים נסתרים לצדיקים להציל ממות

הרב יחיאל לייב שרעק

פורים שחל להיות בשבת

ומתנות לאביונים לערב שבת, ומאחרין סעודת פורים ומשלוח מנות ליום ראשון. אמנם באמת עדיין נשארת מצוה אחת לפורים שחל להיות בשבת. דהנה איתא בדף ד. אמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. ושואלת הגמ' מאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי דתניא משה תיקן לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. ומשני פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל.

ומבואר שרבי יהושע בן לוי ס"ל שיש מצוה בשבת פורים לעסוק [לשאול ולדרוש] בעניני פורים. אך מאמרו תמוה להגמ', דפשיטא כיון שיש מצוה בכל חג וחג לעסוק בענינו של היו"ט, ולכאורה כשתיקנו יום פורים להיות יו"ט לדורות תיקנוה כשלש רגלים בענין זה, שתקן משה רבינו ע"ה לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום. [ומוסיפים התוס' (ד"ה מאי איריא פורים) נקודה אחת בהבנת הקושיא, שיש קל וחומר מיו"ט דדרשין בעניניהם שלשים יום קודם לחג ואפ"ה שואלין ודורשין ביו"ט עצמו, ק"ו לפורים שאין בו דין שלשים יום קודם לחג.] ומשני שלולי מאמר דריב"ל בפורים היינו סוברים שתקנת רבה, שלא קוראין מגילה בשבת שמא יעבינה ברשות הרבים, דוחה גם את המצוה לשאול ולדרוש בענינו של יום, קמ"ל.

ורש"י (ד"ה שואלין ודורשין) פירש ש"מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש באגרת הפורים ברבים". ובדברי תוס' מצינו טעם לזה, שכתבו (ד"ה פורים שחל להיות בשבת) שענין זה הוא דווקא בפורים שחל להיות בשבת, לפי שאין קורין המגילה,

ידוע שמצוות היום של פורים הן ארבע: קריאת המגילה, מתנות לאביונים, משלוח מנות, וסעודת פורים. ובמשנה ראשונה של מסכת מגילה הובאו כמה ציורים שמגילה אינה נקראת ביום פורים עצמו, אלא מוקדמת. אחד מהם הוא אם חל יום פורים להיות בשבת, וביאר בגמ' (ד: דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן. והוא משני טעמים, א) גזירת רבה, שאין הכל בקיאין במקרא מגילה, ושמא יעבינה ד' אמות ברשות הרבים, ב) סברת רב יוסף מפני שענינה של עניים נשואת במקרא מגילה.

ובברייתא (תוספתא פ"א ה"ד) כתוב עוד שגובין בו ביום ומחלקין בו ביום. דהיינו שמצוות מתנות לאביונים מקושרת לקריאת מגילה, ונוהגת בו ביום שקוראין. וכן נפסק בשו"ע (אור"ח סי' תרפ"ח סע' ו') וז"ל, יום ט"ו שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת אלא מקדימים לקרותה בע"ש, וגובים מצות מתנות עניים ומחלקים אותה בו ביום, ע"כ.

אכן, אע"פ שגמ' שלנו ממשיך "אבל שמחה [של מאכל ומשתה – רש"י] אינה נוהגת אלא בזמנה", ולכאורה ר"ל לעשות סעודת פורים בשבת שחל להיות פורים בה, פסק המחבר (שם בסוף הסעיף) ואין עושין סעודת פורים עד יום א' בשבת, ע"כ. וביאר המשנה ברורה (סקי"ח) דאמרינן בירושלמי דכתיב "מי משתה" (אסתר ט, כב) את ששמחתו תלויה בב"ד יצא שבת ששמחתו בידי שמים היא, וכתב המ"ב דהוא הדין ממילא שמצות משלוח מנות ביום ראשון ג"כ.

הרי מצינו שאם חל יום ט"ו בשבת, אין עושים בשבת שום אחד מהמצוות דיום פורים, אלא מקדימין מקרא מגילה

וכמו שדרשו עה"פ 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' שזה קאי על התפילין כן דרשו חז"ל בגמ' מגילה (יא.) עה"פ 'ראו כל אפסי הארץ את ישועת אלקינו' (תהילים צח, ג) על נס פורים. שכשם שהאדם הלושב תפילין בצורתם האמיתית מובדל מכל שאר עמי הארץ בהיותו דבוק לאלקיו ויודע ומכיר שהקב"ה שומרו ומצילו ומשגיח עליו כמו"כ בנס פורים כשראו את ישועת ה' אפילו כשהיה באופן מוסתר נתעלה קרנם של ישראל והיתה להם יקר כי ידעו שהם עמו ונחלתו.

א ויש מח' לדינא מתי לעשות סעודת פורים כשחל יום ט"ו בשבת, עיי"ש ואכמ"ל.

ב וכתב הפנ"י (סוף ד"ה בפרש"י ד"ה שואלין ודורשין וכו') "אלמא דאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן א"כ בחנוכה נמי מצוה לשאול ולדרוש מענינו של יום".

רומז לארבע רוחות העולם (רבינו בחיי שם) והיינו שדרך ההשפעה הוא על ידי זה העולם הנרמז בד' שהיא אות הפירוד. וענין שם ה' על הקשר של תפילין באחוריו מראה על היותו יתברך משגיח ומנהיג את הכל אפילו בהיותו באופן ההסתר. ואחר שנתאמת שהכל תחת ממשלת הקב"ה אז אפילו אם יש הרבה קושיות ואיבעיות שהם קשה להלום ולהבין אבל כל מצבו שונה כשיודע שהקב"ה מציץ מן החרכים.

ויתכן שזהו ענין הכבוד שיש על ידי לבישת תפילין כראוי וכמו שדרשו מיוקרי' שהיא ענין הכבוד. שכלל ישראל כשהיו בתוך הצער של הגזר דין של כליה היו במצב של אחור ממש וכמו שדרשו חז"ל (באסתר"ר ז, יב-יג) עה"פ 'ישנו עם אחד' (אסתר ג, ח) 'אותו שנאמר בו ה' אחד ישן לו מעמו, ומפני זה היו נבזים ושפלים. אמנם על ידי הנס הכירו שאפילו בעבודתם לא עזבם וט אליהם חסד ותמיד היה מגלגל עמם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם אז כל מבטם היה שונה לחלוטין עד כדי כך שהיה להם יקר אצל אומות העולם.

ועלינו לתרץ ולהבין דברי רש"י במצוה זו, דהיינו מה הקשר בין פרסומי ניסא דפורים להלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, שהקשה בגמ' מהם, ומה השייכות בין זה לזה.

ושמעתי מאחד מחשובי כולל עבודת לוי בישיבתנו, שנכלל ב'שואלין ודורשין בענינו של החג' הוא גם במעשי החג. שכמו שצריכים אנו לדרוש את המגילה ובנס פורים ביום פורים, כך צריכים לדרוש במעשי החגים שמתוכם באים המצוות היום, כל יו"ט ויו"ט במצוותיה. ואחר כך מצאתי כעין זה במגן אברהם (סי' תכט סק"א) וז"ל, ומשמע בפ"ק דמגילה דבי"ט עצמו מחייבים לדרוש בענינו של יום, כגון פסח ביציאת מצרים, ע"כ. ובמחצית השקל (בסוף דבריו בד"ה בפ"ק דמגילה) פי' וז"ל אלא ע"כ הלכות שהוזכר בברייתא לאו דווקא אלא ר"ל עניני יו"ט, בפסח נס מצרים וכדומה. או ס"ל להש"ס מסברא כיון דצ"ל דינים ה"ה שראוי לדרוש בעניינים של יום, עכ"ל.

ואפשר להציע הסבר לדבר, דאין הענין בתקנת משה רבינו ע"ה שבכל יו"ט ויו"ט שואלין ודורשין בעניני היום לשמוע ולחזור בהלכות ופעולות שצריכים אנו לעשות לקיים המצוות היום בדקדוקן ובהידורן לבד. דאין זה דבר מושלם בהכרת היום וחובתנו בו. אלא בכל חג וחג עלינו לעמוד ולזכור ולשים לב בענינים של החג, דהיינו הנסים שהשפיע עלינו הקב"ה ברחמיו וחסדיו דמתוכם בא לנו להיות יו"ט. כלומר, לדרוש ביציאת מצרים בפסח, במעמד הר סיני וקבלת התורה בעצרת, ובמסעי בני במדבר מתוך הנסים שנכלל ב"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני" בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג) בחג.

שהרי מענינים אלו מתפתחים הימים טובים ומתוך כך אנו מכירים את היו"ט. ואחר שמצטרפים אנו את שני חלקים האלה, הלכות החג בפרטיהם וגם את הנסים שעליהם הושתתו החגים, נזכה לקיים את החג ועבודתה בשלימותה בין במחשבה בין מעשה.

ויוצא מדברינו שיש מצוה מיוחדת בפורים השנה בעיירות שמוקפות חומה, שבשבת ט"ו אדר יש לנו לשאול ולדרוש בענינו של יום לפרסם נס פורים כמו שאנו שואלין ודורשין בענינו של יום בכל יו"ט ויו"ט. ומגמ' דילן דפורים שחל

אבל בחול א"צ, שהרי קורין המגילה, ואיכא פרסומי ניסא טפי. ולכאורה מבואר שטעם הדבר שיש מצוה לשאול ולדרוש [בפרהסיא] בפורים שחל להיות בשבת הוא משום פרסומי ניסא, שבשאר שנים קורין המגילה ויש לנו ענין פרסומי ניסא, ובשנה זו אם אין דורשים חסר בפרסומי ניסא.

אמנם בפני יהושע (הבאנו לשונו בהערה ב') כתב שבחנוכה נמי מצוה לשאול ולדרוש [דשמעין מקושית הגמ' דאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן]. וא"כ מוכח דס"ל דלא כתוס' דהא חנוכה ח' ימים ולא בשבת בלבד. ועוד יש להעיר על תוס' דיו"ט נמי אינו חל רק בשבת ואעפ"כ תקן משה לשאול ולדרוש, ולכאורה הוה בכל יום ויום ביו"ט יש מצוה זו.

ולכן נראה דאין צריכים לומר בשיטת רש"י שמצוה זו היא רק בפורים שחל להיות בשבת, ואעפ"כ י"ל שמסכים להתוס' שהוא מפני פרסומי ניסא. וכן כתב הר"ן (ב: בדפי הרי"ף ד"ה פורים שחל להיות בשבת) וז"ל, וקאמר ריב"ל דכיון שהוא יום פורים שואלין ודורשין בענינו של יום כלומר בענינו של נס ודרשה של מגילה, ע"כ. הוי אומר שמצוה זו היא לפרסם הנס ברבים. וכן כתב הריטב"א (ד"ה ונראה מדבריהם) פורים שחל להיות בשבת דורשין בענינו של יום כלומר שדורשין בענינו של נס דרש המגילה וכתב עוד שם ודינה הוא דלדרוש בענין הנס משום פרסומי ניסא, ע"כ.

אולם יש לעמוד על לשון הגמרא ששואל מתקנת משה שתיקן ביו"ט "הלכות פסח בפסח וכו'", שענינו לדרוש ולשאול בהלכות שלהם. וכן פסק הרמב"ם (הלכות מגילה פ"א ה"ג) אין קורין מגילה בשבת וכו' ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים, עכ"ל. וכתב עליו הלחם משנה שטעם לזה שנתן הרמב"ם בסוף דבריו [כדי להזכיר שהוא פורים] הוא רק לתי' הגמ' דאין תקנת רבה דוחה מצוה זו לשאול ולדרוש בענינו של יום בפורים שחל להיות בשבת, שמצוה זו דוחה אפ' גזירת רבה.

הרי שלפי הרמב"ם יש מצוה זו בכל פורים בכל שנה ושנה.¹ אבל יש להעיר שהרמב"ם מדגיש לדרוש בהלכות שבו, וכן כתב הרא"ש (פ"א סי' ה') דשואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פורים וכו', ולכאורה דבריהם הם דלא כהראשונים שכתבו שצריך לדרוש המגילה דוקא ומשום פרסומי ניסא.

זה לבעל לח"מ. הרי הגר"א חולק על הלח"מ ובשו"ע בהבנת שיטת הרמב"ם. וגם מסביר השו"ע שיש מצוה בכל שנה ושנה ולא רק בפורים שחל להיות בשבת לבד, שאינו כשיטת תוס'.

ג ועיי' ביאור הגר"א סי' תרפח סעי' ו' שכתב וז"ל והשמיט [המחבר] מ"ש שואלין ודורשין כו' דס"ל דלא דוקא בשבת אלא לרבותא אבל הרמב"ם כת' דוקא בשבת וכ"כ תוס' שם ד"ה פורים ואשתמיטתיה

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנזכה שיעמדו רגלינו בשעריך בירושלים במהרה לשאול ולדרוש בעניני נס הפורים שלא יסוף, ונחגוג סעודת פורים בזמנה בסוכת שלומיך, ונכיר כל החסד אשר עשית עמנו, בביאת גואל צדק במהרה, אמן.

להיות בשבת שואלים ודורשים בענינו של יום, למדים עומק מה שתיקן משה לישראל לשאול ולדרוש בענינו של יו"ט, דאין זה רק בהלכות ממש אלא גם בענינו של יום דהיינו הנסים של היו"ט. ומתוך ב' חלקים אלו בא אדם לעבודת היום בשלימותה, בלב וביד.



הרב אדם יהודה פייזלי

בענין חיוב חינוך בקריאת המגילה

הרשב"א הכא מבואר שבא לאפוקי תירוץ זה, שהוסיף בתו"ד דמאחר דמצינו דקטן יכול להוציא גדול בחיוב דרבנן ה"ה כאן 'דדברי קבלה כדברי סופרים', הרי שהשוה דברי קבלה לדברי סופרים. וכן מצינו בראשונים בדף ה: גבי ספק מוקפין חומה דנחשב רק ספק דרבנן.^{*}

תירוצי התוספות

והתוס' תירצו דהקטן רק יכול להוציא הגדול כשהקטן והגדול שתייהם רק חד דרבנן, אבל כשהקטן חייב משום תרי דרבנן והגדול חייב רק מחד דרבנן אינו יכול להוציא. ולפיכך גבי ברכת המזון, שאם אכל כדי שביעה יש חיוב דאורייתא לברך ברכהמ"ז, אז קטן שאכל כדי שביעה רק נחשב חד דרבנן, דהיינו חינוך, ולפיכך יכול להוציא גדול באופן שחייב מדרבנן, דהיינו שלא אכל הגדול כדי שביעה אלא כזית, דזה נמי חד דרבנן. משא"כ גבי מגילה דלהגדול הוא רק חד דרבנן אבל להקטן היא תרי דרבנן חדא זה שמצות קריאת המגילה היא מדרבנן, ועוד דהוא רק חייב משום חינוך.

ונראה דהפירוש בסברא זה הוא דהקטן אינו יכול להוציא מי שחייב במצוה בכל תקפו, ולפיכך אע"פ שמגילה דרבנן אעפ"כ זה כל תוקפו של החיוב, ולא יכול הקטן שרק חייב משום חינוך להוציא. משא"כ גבי ברכת המזון דכיון שהאב

קושיית הראשונים בבאור השיטות בדין קריאת המגילה על ידי קטן

איתא במשנה (מגילה יט:): הכל כשרין לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן. ובגמ' מבואר דאם הוא קטן שלא הגיע לחינוך, אז פשוט דלכו"ע אינו מוציא אחרים, ורבי יהודה שהכשיר איירי רק בקטן שהגיע לחינוך. אבל בדעת החכמים לא כל כך ברור מהו שיטתם וכמו שהקשו התוס' שם (ד"ה ורבי יהודה) דממה נפשך, אם איירי בקטן שלא הגיע לחינוך, אז אין מחלוקת בין רבי יהודה וחכמים, ואם איירי בקטן שהגיע לחינוך אם כן למה חלקו רבנן על רבי יהודה, הלא מבואר בגמ' ברכות (דף כ:): דקטן שחייב בברכת המזון מדרבנן יכול להוציא גדול שחייב מדרבנן. נמצא מבואר מדברי הגמ' שם להדיא דחיוב דרבנן כגון חינוך יכול להוציא חיוב דרבנן, ואם כן הכא נמי למה החכמים חולקים על רבי יהודה, והרי קריאת המגילה היא מצוה מדרבנן ולמה קטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא אביו, ע"כ קושיית התוס'.

והנה בטורי אבן (בתחילת דבריו, ד"ה רבי יהודה) תירץ שכאן בקריאת המגילה אין הקטן והגדול מחוייבים בשוה, דהקטן רק חייב מדרבנן, משא"כ חיוב הגדול הוא מדברי קבלה, דהיינו מהנביאים, ודברי קבלה כדאורייתא דמי. אמנם מדברי

סופרים". משמע דהוא יכול לסבול חילוק זה שכתב דמגילה תקנת נביאים קודם אפילו שאר ברכות, משמע שמגילה לא קשה שהוא מהנביאים ואפילו מצוות שאינם מנביאים נמי לא יכול להוציא. אבל משאר הראשונים נראה דהם לא סברי שיש חילוק לענין זה אם דרבנן מהנביאים או לא אלא הכל נחשב כדרבנן, ולפיכך הקשו למה לרבנן אין יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא גדול בקריאת מגילה.

א ונראה שהמאירי יכול לסבור כהו"א שיש מקום לחלק בין דברי קבלה ושאר מצוות דרבנן, אלא דהוא לא סבר כלל שיכול הקטן להוציא אפילו מדרבנן דרבנן, והיינו כשיטת הרמב"ן כדיבאר לקמן, וז"ל (בד"ה ושוטה וקטן) "ואין הדברים נראים כלל שהרי מגילה תקנת נביאים היא ואפילו בשאר ברכות שמדברי סופרים אין דבריהם נראין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך אין עליו שום חיוב אף מדברי סופרים אלא שעל אביו הזהירו לחנכו והרי הוא אינו מחויב אף מדברי

ופירשו התוס' דרך גבי מגילה חולק רבי יהודה משום דקטנים היו באותו הנס. והיינו דכשם שנשים חייבות משום דאף הם היו בגזירת להשמיד להרוג ולאבד נכמו שלמדו תוס' לעיל דף ד. אף הן היו באותו הנס] אע"פ שבלאו סברא זו לא היו חייבות כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, כמו כן הטף אף שפטורים משאר מצוות, אפ"ה כיון שהיו באותו הנס נכללו גם הם בחיוב מגילה, ויכולים להוציא גדולים ידי חובתם, שהם חייבים כמו הגדולים. ויש לפרש דלפי החכמים אע"פ שהיו בהגזירה של להשמיד ולהרוג אין לחייבם מפני טעם זה, דלמעשה אינם בני חיוב, דאינם בני דעת כל כך לחייבם במצות אלא משום חינוך, משא"כ נשים.

תירוץ הרשב"א

והרשב"א הביא קושיית התוס' והלך בדרכם לחלק בין ברכת המזון למגילה אבל פירש החילוק באופן אחר, שהסביר דיש שני סוגי מצות דרבנן, יש דרבנן שנתקן אטו דאורייתא, שזה יותר קל, ויש דרבנן שהוא מצוה מצד עצמה, שהוא יותר חמור. ומצות חינוך נחשבת מצוה אטו דאורייתא, דפירש הרשב"א דהוי מצוה לחנכו כדי שכשיהיה גדול יקיים את המצוות, וז"ל "אף קטן שהגיע לחינוך, שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו, וכענין שכתוב חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה". לפיכך גבי הלל ומגילה שהם מצות דרבנן מצד עצמם, ואינם אטו שום דאורייתא, אין יכול הקטן להוציא גדול ידי חובה, דחינוך לא הוי מאותו הסוג, משא"כ גבי ברכת המזון כשאכל רק כזית, זה לא מצוה מצד עצמה, אלא חומרא הוא אטו המצוה דאורייתא, ולפיכך דומה לחינוך, ויכול הקטן להוציא.

ויוצא נפק"מ בין התוס' והרשב"א דלתוס' כדי שקטן יהא יכול להוציא גדול יד"ח צריך דאותו קטן אכל כדי שביעה דאם לא כן חיובו נמי היה תרי דרבנן. אבל להרשב"א אין צורך בזה, דאין הנקודה אם יש תרי דרבנן או חד, אלא איזה סוג מצוה בא להוציא, וכיון שהאב שם היה חייב רק מדרבנן משום חומרא אטו דאורייתא, יכול הקטן להוציא.

וכן נראה שלפי הרשב"א מתורץ קושיית התוס' שהקשו על עצמם מפסחים שרב ששת ורב יוסף פטרו שאר המסובים במצות הגדה אף שהיו סומין, דיש לפרש דחיוב דרבנן של סומא הוא אטו דאורייתא ולא חשוב מצוה מצד עצמה, ולפיכך יכול להוציא מצות הגדה דרבנן שהוא גם כן אטו המצוה דאורייתא בשעה שיש קרבן פסח. [ואולי יש לפרש הטעם על דרך שכתבו התוס' (לקמן כד.) כדי שלא יהיה כנכרי, דהיינו שכיון שזה מצוה דאורייתא, אם הסומא לא עושה

אכל רק כזית לא הוי חיובו בכל תוקפו, לפיכך הקטן יכול להוציא. אלא דהוסיפו תוס' דצריך לומר שהקטן אכל כדי שביעה, דאם לא כן הוא גם כן חייב רק מדרבנן, אפילו בלי חיוב דרבנן של חינוך, והיינו תרי דרבנן. כללו של דבר, כדי שהקטן יהיה יכול להוציא את הגדול, צריך שהקטן חייב בכל תקפו, והגדול אינו חייב בכל תקפו.

והקשו התוס' על עצמם מגמ' פסחים (קטז:) דאיתא שם דסומא פטור ממצות הגדה, והקשה הגמ' אם כן איך רב ששת ורב יוסף פטרו שאר המסובים שהיו אצלם, ותירץ הגמ' דסברי דמצות מצה היא רק מדרבנן בזמן הזה וה"ה מצות הגדה. והקשו התוס' דעדיין קשה דהם חייבים רק מדרבנן במצוה דרבנן, דה"ל תרי דרבנן, ושאר המסובים חייבים בחד דרבנן, ואם כן איך היו יכולים להוציאם. והנה בתוס' דידן תירצו דהחילוק הוא דהסומא היה חייב מדאורייתא קודם שנסתמא. ואם כן יוצא שסומא משעת לידה לא יכול להוציא אחרים כמו קטן. אבל תוס' (לק' כד.) ד"ה מי שלא ראה) כתבו לגבי סומא לפרוס על שמע, שאע"פ שסומא פטור בכל המצוות לפי רבי יהודה, עדיין חייבים מדרבנן, ויכולים להוציא גדולים בתפילה, מלבד מפריסת שמע לפי רבי יהודה מכיון דלא ראה מאורות מימיו. נמצא מפורש דסומא שלא ראה מאורות מימיו עדיין יכול להוציא אחרים בשאר ברכות. ותוס' כתבו דאע"פ שאמרו לעיל דתרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן אעפ"כ סומא יכול להוציא כיון דהוא גדול ובר דעת.

הרי לנו שני תירוצים, או שכבר נתחייב בתחילת ימיו, א"נ אפילו אם לא היו כבר חייבים אלא דיש להם דעת אז לא איכפת לנו שחיובו מחמת תרי דרבנן. ואם כן נמצא דסברא זו של תרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן אינו סברא פשוטה דהחיוב של המוציא אינו בתקפו. וא"כ צ"ב מהו הסברא, ומה בכך שהיו חייבים כבר, ולמה זה נוגע לעכשיו, וכן מי שהוא גדול ובר דעת למה זה נוגע לנו עכשיו, והרי למעשה הוא פטור ממצוה זו, וצ"ע.

עוד יש לנו להסביר מהו סברת רבי יהודה, האם הוא חולק על הסברא לגמרי, דאין לחלק בין תרי דרבנן לחד או שיש לו טעם אחר להכשיר קריאת קטן. והנה התוס' לקמן (כד.) ד"ה אבל אינו פורס) הוכיחו שמסכים לסברא זה מהמשנה שם דרבי יהודה חולק על הת"ק לענין סומא לפרוס על שמע, אבל מסכים לת"ק שקטן אינו עובר לפני התיבה, ואם כן מוכח דרבי יהודה מסכים בעצם הסברא דתרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן. וכן יש להוכיח ממה דאיתא בסוכה (לח.) לענין הלל, דרבי יהודה מסכים שקטן אינו יכול להוציא גדול בהלל, אע"פ שהלל רק מדרבנן.

מצוות, ולפיכך בשביל אף הן היו באותו הנס חייבו הקטנים עצמן.

אבל עדיין קשה לשיטה זו קושיית התוס' מהגמ' ברכות דמבואר דקטן יכול לברך ברכת המזון בשביל אביו, ואי אמרינן שאין הבן חייב כלל רק האב חייב לחנכו, א"כ אמאי יכול להוציא את אביו. ותירץ הרמב"ן שצריך לומר שזה דאמרינן דבן מברך לאביו בברייתא שם היינו בן גדול, ורק תבא עליו מארה משום שלא למד איך לברך לעצמו, ולא הוצרכו בגמ' שם לומר שאכל כזית אלא לגבי דין הנשים להוציא בעליהן, ולא משום בן.

אמנם לכאורה קשה מאד על זה דבהגמ' שם איתא להדיא 'ולטעמיה בן מברך לאביו, בן בר חיובא הוא'. ומוכח שהבינו שהבן בהברייתא היינו בן קטן. והרמב"ן במלחמות שם כתב דמצא מקצת ספרים שהגהו בגמ' כך (דהיינו גרסתינו) אבל לא נכון וטעות, כי בן אינו חייב כלל כמו דאיתא במתניתין, דאין קטן יכול להוציא אחרים במגילה. ומבואר דלמד דהפשט במשנה שלנו הוא שהקטן עצמו אינו חייב משום מצות חינוך אלא האב ולפיכך המשנה סבר דלא יכול להוציא גדול במגילה, ומפני כך כתב הרמב"ן שאין לגרוס כגרסתינו בברכות שם.

ונמצא שיש מחלוקת יסודית בענין מצות חינוך, ותלוי בגירסת הגמ' בברכות שם, דהתוס' והרשב"א סברי דמצוות חינוך הוא חיוב דרבנן על הקטן עצמו, ולפיכך חשוב מחוייב בדבר מדרבנן, ולפי זה צריך לחלק איזה מצוות מדרבנן יכול להוציא גדול בהם ואיזה מצוות לא שייך. והרמב"ן סבר שהגמ' בברכות לא אמר שקטן יכול להוציא גדול בשום אופן, ולפיכך יכול לפרש שמצות חינוך אינו על הבן כלל אלא על האב, ולפיכך לא נחשב הקטן מחוייב בדבר כלל ואין צריך לחלק בין המצוות, אלא לעולם לא יכול קטן להוציא גדול.

ובאמת מחלוקת זו בין תוס' והרמב"ן במצות חינוך הוא מחלוקת רש"י ותוס' בגמ' ברכות (מח). דאיתא שם ששמעון בן שטח בירך לינאי המלך אע"פ שרק שתה ולא אכל, והגמ' אמר שזה רק לשיטתו אבל אנו סוברים שצריך לאכול כזית כדי לברך בשביל אחרים. ורש"י שם הקשה דמסתמא ינאי המלך אכל כדי שביעה ואם כן היה חייב מדאורייתא ואם כן אפילו אם אכל כזית איך יכול להוציא הלא רק חייב מדרבנן ואין מחוייב מדרבנן יכול להוציא מחוייב מדאורייתא. ותירץ רש"י דכיון דאכל כזית וחייב מדרבנן, בר חיובא קרינן ליה, והא דאמרינן בברכות כ: דרבנן לא יכול להוציא דאורייתא, היינו גבי קטן דאין הקטן חייב אלא האב. והתוס' שם חלקו

אותה יהיה נראה שאינו מישראל ולפיכך חייבו חכמים במצוה זו. ואם כן זה מסוג השני שהוא חומרא אטו הדאורייתא ולא מצוה בפני עצמה. ומצה בזמן הזה הוא חיוב משום חומרא אטו דאורייתא משום מצה בזמן הבית שהוא דאורייתא, ולפיכך יכול סומא להוציאם דשני החיובים מאותו הסוג.

אמנם נראה שלא צריכים לזה, דאפילו אם החיוב דרבנן של הסומא יהיה חשוב מצד עצמה, יהיה יכול להוציא החיוב של הגדה מדרבנן אע"פ שאינו מאותו הסוג, ד"ל שרק הסוג הקל לא יוכל להוציא הסוג החמור, אבל איפכא כ"ש שיכול להוציא. אבל מגילה, הלל, ופריסת שמע כולם מצוות דרבנן מצד עצמם ולא אטו דאורייתא כלל, ולפיכך לחכמים לא יכול קטן להוציא גדול במצוות אלו.

נמצא שבין לפי הרשב"א בין לפי התוס' יש מקומות שהקטן יכול להוציא הגדול דחשיב מחוייב בדבר מדרבנן, רק דפליגי איך להסביר מתי יכול להוציא ומתי אינו יכול להוציא.

תירוצי הרמב"ן

אבל הר"ן הביא דברי הרמב"ן שתירץ קושיית התוס' באופן אחר לגמרי, וכן נקט הריטב"א במגילה כוותיה, (וע' ר"ן קידושין דף יג. מדפי הרי"ף) דזה דאמרינן שקטן שהגיע לחינוך יש מצוה דרבנן עליו משום חינוך, לא שהחכמים חייבו את הקטן בהמצוה אלא חייבו את האב מדרבנן לחנך בניו. ולפיכך קטן שהגיע לחינוך לא חשוב מחוייב במצוה כלל אפילו מדרבנן ולכן פשוט שאינו יכול להוציא שום גדול ידי חובתו אפילו אם רק חייב מדרבנן. וזהו ביאור שיטת החכמים הכא גבי מגילה שסברי דלא יכול קטן להוציא גדול ידי חובתו במצות מגילה משום שאינו מחוייב בדבר. ושיטת רבי יהודה הוא החידוש, דחז"ל עשו דבר גבי מגילה שלא עשו בשאר המצוות, דחייבו הקטן ממש בהחיוב משום אף הן היו באותו הנס, ולפיכך יכול להוציא גדול ידי חובתו.

אמנם לא ניחא ליה להר"ן שיטה זו, דאם החכמים לא חייבו קטן עצמו בשום שאר מצוה, דלא מסתבר ליה שמפני אף הן היו באותו הנס יחייבוהו כאן במגילה, משא"כ להתוס' והרשב"א, החכמים חייבו קטנים בכל המצוות, ואם כן לא כל כך קשה לומר שבמגילה בשביל שאף הן היו באותו הנס יש חיוב יותר לרבי יהודה. ונראה שהריטב"א בא לתרץ קושיא זו, שכתב וז"ל 'כיון שהגיע לחינוך שאר מצוות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס', והיינו דכיון שהגיע לגיל זה ראו חז"ל שראוי לאב לחנכו, ואם כן שייך לעשות

פב. דאין סתירה ממצות חינוך להא דאין בית דין מצווין להפרישו דרך אביו חייב לחנכו. ולכאורה נראה דהם צריכים לומר כהרמב"ן דהקטן עצמו אינו חייב, דאם לא כן אלא דהוא חייב בעצמו, למה אין בית דין מצווין להפרישו בשביל זה. [והובא מח' זו בבית יוסף או"ח ס' שמ"ג, ע"ש].

אבל באמת נראה דא"א לומר שהסוגיות תלויות זו בזו, דהרמב"ם (הלכות ברכות פרק ה' הלכה ט"ו וט"ז) כתב דקטן יכול לברך לאביו שאכל רק שיעור דרבנן, ומבואר דסבר דהקטן עצמו חייב דלא כהרמב"ן, וצ"ע. ושוב ראיתי שהגאון הרב רפאל אהרן יפהן נתעורר בזה בהערותיו על הריטב"א (ביבמות קיד. הערה 85) דאע"פ שמאד מסתבר שסוגיא דב"ד מצווין להפרישו נוגע להסוגיא דאם הקטן בעצמו חייב בחינוך, אעפ"כ לא נראה מהראשונים שתלויין זה בזה.

ועוד היה נראה לי דאיכא נ"מ אם הקטן צריך לעשות תשובה על העבירות שעשה. דלתוס' הוא מחוייב מדרבנן ואם כן אם עבר, הרי הוא עצמו עובר על מצוה דרבנן, אבל לפי הרמב"ן הוא לא עבר כלום, רק אביו היה לו לחנכו. והרמ"א (או"ח שמ"ג) הביא מפסקי התרומת הדשן (סי' ס"ב בפסקים) דאין חיוב לעשות תשובה. והתרומת הדשן הוכיח זה מהתוס' ישנים (יומא פב.) דאין ב"ד מצווין להפרישו, ואם כן אין כאן עבירה כלל. אלא שכתב לעשות איזה דבר לתשובה משום התקלה שנעשית אבל לא משום שעבר עבירה, ע"כ.

והנה לפי תוס' והרשב"א שבית דין מצווין להפרישו כשהגיע לחינוך, א"כ שפיר איכא מעשה עבירה. וכן לפי מה שאמרו בסוגיא דידן היה נראה דאין הכי נמי שצריך לעשות תשובה על האיסור דרבנן שעשה שהיה מחוייב בעצמו. אבל צ"ע בדברי הרמ"א, כי בתחילה הביא מחלוקת אם בית דין מצווין להפרישו כשהגיע לחינוך, ואחר כך הביא שלא צריך לעשות תשובה, ומשמע שלכולי עלמא אין כאן עבירה. ועל כרחק שהוא סובר שאין תלויים זה בזה, וצריך לומר דחז"ל חייבו את הקטן עצמו בהמצוה ולכן מצווין להפרישו, אבל אם עבר, לא עשה מעשה עבירה גמורה כיון דבאמת אין לו דעת, ועדיין צריך עיון בכל זה.

עליו, חדא דאין יאמר דחיוב דרבנן מוציא חיוב דאורייתא, ועוד דאין הקטן שם מוציא אביו אפילו כשאביו רק חייב מדרבנן. ולפיכך פירשו התוס' דשמעון בן שטח היה יכול להוציאם דאפילו אם לא אכל כלל יכול להוציאם דהוא היה בר חיובא וכל ישראל ערבים זה בזה, אלא שסברי דצריך לפחות לאכול כזית כדי לומר שאכלנו בהזימן. ומבואר דרש"י סבר כהרמב"ן דחיוב חינוך הוא על האב, ותוס' ס"ל דהוא עצמו חייב ולכן יכול להוציא אביו כשאביו חייב רק מדרבנן. אבל עדיין קשה בשיטת רש"י, דמבואר בדבריו כ: שלמד שם דבן היינו קטן, ואם כן איתא שם להדיא דקטן חשוב מחוייב בדבר דרבנן, ואם כן א"א לתרץ כמו הרמב"ן בגמ' שם.

אי דין ב"ד מצווין להפרישו תלוי אי חיוב חינוך הוא על הקטן גופיה

והנה מחלוקת זו לכאורה נראה שזה נוגע לסוגיא דקטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו, שאם נסבור כתוס' והרשב"א שיש חיוב על הקטן עצמו, אם כן פשוט כשהגיע לחינוך שיש לב"ד להפרישו כמו כל גדול במצוה דרבנן דמצוה להפרישו אבל אם כהרמב"ן, יכול להיות שאין חיוב להפרישו דרך על האב לחנכו ואין בעצם מצוה על הקטן. ותוס' והרשב"א הלכו לשיטתם, דתוס' בשבת (קכא. ד"ה שמע מינה) כתבו דצריך לומר דסוגיא דאין ב"ד מצווין להפרישו מיירי רק קודם שהגיע לחינוך, דאם כבר הגיע לחינוך אם חייב לחנכו פשוט שצריך להפרישו. וברשב"א יבמות (קיד. ד"ה רבי יוחנן) כתב כמו התוס' והקשה מכמה סוגיות דנראה דאמרינן אין ב"ד מצווין להפרישו אפילו אחר שהגיע לחינוך, והוצרך לתרץ דאין מצות חינוך אלא במצות עשה ולא בלא תעשה. ונראה שזה לשיטתם, דאם יש חיוב חינוך אם כן הקטן בעצמו מחוייב.

והרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק י"ז הלכה כ"ז וכ"ח) כתב דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו אבל מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה ופרישה, שנאמר חנוך לנער על פי דרכו. מפורש בהרמב"ם שאיירי שהגיע לחינוך אלא שתירץ קושיית התוס' דרך אביו חייב בחינוך ולא בית דין. וכן נראה להתירוץ השני של התוס' ישנים ביומא



הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין גדר שמחת פורים בהלכה ובאגדה

(א) יש נידון בפוסקים אם מותר לישא אשה בפורים. יסוד הנידון הוא, דתנן במועד קטן (ח:) "אין נושאין נשים במועד" [חול המועד]. ודנו הפוסקים אם פורים נכלל בכלל איסור זה או לא.

שאלה זו נשאלה להרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רע"ו), והשיב וז"ל "מסתברא שהוא מותר, דשמחת בחגך כתיב בחגך ולא באשתך, אבל בפורים מותר. ועוד דהוה ליה חד יומא ומשום חד יומא לא משהי איניש נפשיה, וכמאן דאמר טעמא משום בטול פריה ורביה. ובעניינים אלו הולכין בהם להקל דמדרבנן הם." וביאר דבריו הוא, דבגמ' מועד קטן יש הרבה טעמים אמאי אסור לישא אשה במועד: (א) לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. (ב) משום שמניח שמחת יום טוב ועוסק בשמחת אשתו, ודרשינן "ושמחת בחגך" ולא באשתך, שצריך לשמוח ביום טוב ולא באשתו. (ג) משום בטול פריה ורביה, שאם מותר לישא אשה ביום טוב יש חשש שימתין עד יום טוב לינשא שאז יעשה סעודה אחת למועד ולנישואין, ועוד עיי"ש. וכתב הרשב"א שמותר לישא אשה בפורים, שהטעם השני שמניח שמחת יום טוב ועוסק בשמחת אשתו אינו נוגע בפורים, דלא כתיב בפורים ושמחת בחגך. וגם הטעם האחרון דבטול פריה ורביה אינו נוגע בפורים, שרק ביו"ט ישהה כדי שיצא שבעת ימי המשתה בשבעת ימי החג משא"כ בפורים.

והנה הקשה המגן אברהם (סי' תרצ"ו סק"ח) על הרשב"א, שבשלמא לטעמים אלו יש להתיר לישא אשה בפורים, אבל לטעם הראשון שאסור לישא אשה במועד מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, יש לאסור לישא אשה בפורים.

וכתב המגן אברהם, שמפני כך סיים הרשב"א דבריו וכתב "ובעניינים אלו הולכין בהם להקל דמדרבנן הם", והיינו, שאה"נ להטעם דאין מערבין שמחה בשמחה אסור לישא אשה בפורים, אבל מאחר שהוא איסור מדרבנן, יש לסמוך על הטעמים המקילין, ואין חוששין לאין מערבין שמחה בשמחה.

ובהמשך הדברים כתב המגן אברהם שהוא כבר הוכיח (סי' תקמ"ו סק"א) דקיי"ל כהטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, ואם כן אסור לישא אשה בפורים, ודלא כמו שפסק הרשב"א. וכן כתב הפרי חדש (סי' תרפ"ח) שלדינא אין מערבין שמחה בשמחה ואסור לישא אשה בפורים.

ובאמת הכתב סופר או"ח (סי' קל"ח) הקשה שמצינו בזה סתירה בפסקי השו"ע, שהרי באו"ח (סי' תרצ"ו סע' ח') פסק כשו"ת הרשב"א שמותר לישא אשה בפורים, וזהו מפני דלא חיישינן להטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כמו מה שביאר המגן אברהם בדברי הרשב"א. אבל באהע"ז (סי' ס"ב סע' ב') פסק, שמותר לישא הרבה נשים ביום אחד, אבל צריך לשמוח עם כל אחת לעצמה, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. הרי שפסק הדין של אין מערבין שמחה בשמחה, וזהו סתירה לדבריו באו"ח שכתב שמותר לישא אשה בפורים, ולא חשש לאין מערבין שמחה בשמחה.

ונראה שיש לתרץ פסק השו"ע על פי דברי הדרכי משה או"ח (סי' תרצ"ו סק"ח) שכתב טעם אחר מהמגן אברהם להיתר לישא אשה בפורים. והנראה מדבריו, שהדין שאין מערבין שמחה בשמחה אינו נוגע בפורים, שהיסוד של אין מערבין שמחה בשמחה הוא, שכשיש שני שמחות נפרדות אין לערבן זה בזה. וזה שייך דוקא ביום טוב, דכתיב (דברים טז, יד) "ושמחת בחגך", והחיוב שמחה הוא לשמוח בהחג, והיינו בענייני אותו חג. ואם כן נישואין שהיא שמחה אחרת, אסור לערב עם שמחת החג.¹ אבל בפורים דכתיב (אסתר ט, כב) "ימי משתה ושמחה", החיוב הוא שיהא יום של משתה ושמחה, והשמחה עצמה היא המצוה, ובכל מאי דמשמח עצמו יצא ידי חובו. ואם כן הדין שאין מערבין שמחה בשמחה אינו שייך בפורים, שכל שמחה היא משמחת פורים, ואינו עירוב שני שמחות. ובזה יש לבאר פסקי השולחן ערוך, שאף על פי שפסק באהע"ז שאין מערבין שמחה בשמחה, מכל מקום פסק באו"ח שמותר לישא אשה בפורים, שהדין שאין מערבין שמחה בשמחה אינו שייך בפורים.²

שכתב צד לפרש דברי הרשב"א כדברי הדרכי משה, ודלא כמו שביאר המג"א דבריו דלא חשש להטעם דאין מערבין שמחה בשמחה.

א וכן כתב רש"י במועד קטן (ח: ד"ה דאין מערבין שמחה בשמחה) וז"ל "כלומר בעינן דלישמח בשמחת מועד לחודיה".

ב כן שמעתי מידדי ר' ישראל זלמן ווינר נ"י. ואף שהב"י (סי' תרצ"ו) הביא שו"ת הרשב"א, וא"כ לכאורה פסק השו"ע הוא על פי דברי הרשב"א ולא מטעם אחר, עי' שו"ת כתב סופר או"ח (סי' קל"ח)

כשאירע דבר בדרך הטבע שנראה רע, מכל מקום באמת הוא מאת אבינו אב הרחמן לטובתינו. ובנס של פורים ראינו זה בחוש, ולמשל, בעשיית העץ לתלות מרדכי, שודאי היה נראה רע, אבל באמת היה לטובתינו, שנעשה לתליית המן כדאיתא באסתר רבה (י, ב). ועוד, עשיית העץ גופה גרם תליית המן, שעל ידי זה בא המן לאחשורוש באמצע הלילה לבקש מאתו לתלות מרדכי עליו, ועל ידי זה התחיל אחשורוש לחשוש שהמן רוצה להורגו (עי' אסתר רבה י, א). ועוד, כשאמר חרבונה לאחשורוש שהמן עשה העץ לתלות את מרדכי שדיבר טוב על המלך, על ידי זה החליט אחשורוש לתלותו עי' בפירוש המלבי"ם (ז, פ). וגם עצם הגזרה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים באמת היה לטובתינו, שעל ידה עשינו תשובה, וקבלנו התורה עוד פעם (עי' שבת פח.), ונהרגו כמה שונאי ישראל.

ועוד מצינו שיסוד הנס של פורים הוא להבין שהכל הוא מאת הקב"ה לטובתינו ואפילו כשנראה רע, ששמעתי מהרב יונה סקלר שליט"א דאיתא בספר יצירה (סוף פ"ה) "שהמליך הקב"ה אות ק' בשחוק וכו'. וצר בהם דגים, ואדר בשנה וכו'". וכתב הגר"א בביאורו (שם) "שחוק באדר, משתה ושמחה ליהודים וכו'. וכן הגאולה באלף השישי שבו עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכו'". ומבואר ששמחת פורים ושל לעתיד לבא הוא שמחה של שחוק, והענין צריך ביאור.

וביאר הרב יונה שליט"א ששחוק בא לאדם כשאירע דבר הבלתי צפוי. והיינו כשהמצב היה נראה באופן אחד, ופתאום נתהפך המצב להיפך, זה מעורר שחוק. וזה היה בנס של פורים, שכל המצב נראה רע מאד לבני ישראל וטוב מאד לאויביהם. ופתאום נתהפך הכל, שאפילו אותן דברים עצמן שהיו מוכנים לרעת בני ישראל נתהפכו לתועלתם והצלתן על ידי השגחת הקב"ה.

וכן יהא לעתיד לבא, דכתיב (קפ' קכו) "שיר המעלות בשוב ה' את ישיבת ציון היינו כחולמים. אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה וגו'". וביאר הרד"ק, 'שהיינו כחולמים' היינו, שלעתיד לבא יתברר לנו שכל האירועים שנראו כל כך קשים ורעים בזמנם בגלות באמת לא היו כלום, אלא כמו אדם החולם חלום רעה, שכשהתעורר מכיר שהיה רק חלום ולא היה שום רעה לפניו כלל. והמשורר ממשיך ואומר 'אז ימלא שחוק פינו', ונראה לבאר שהשחוק שם הוא בדיוק כמו השחוק של פורים, שאז נכיר שכל הדברים שנראו רעים לאורך כל הגלות,

ושמענין מדברי הדרכי משה שני חידושים בגדר שמחת יום טוב. חדא, שמצות שמחת יום טוב הוא לשמוח דוקא בעניני היום של אותו יום טוב והיינו שהבשר והיין מביאו לשמוח על שמחת אותו החג. ועוד שמענין שפורים חלוק משאר מועדים, ובפורים השמחה עצמה היא המצוה ובכל מה שהוא משמח בה מקיים בזה מצות היום.

חידושים אלו כתוב גם כן בשיעורי רבינו משולם דוד הלוי בשם הגרי"ז (מועדים עמ' תכג), וז"ל "במה שנאמר 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' אמר מרן ז"ל דיש חילוק בין דין שמחה שיש בשאר ימים טובים ובין דין שמחה בפורים. שבשאר ימים טובים גדר השמחה הוא נגילה ושמחה כך בהקב"ה³, אבל בפורים המצוה היא להיות בשמחה בעצם, ולשמח עצמו בכל דבר."⁷

ונראה שבזה יש יסוד למנהג העולם לעשות באדר ופורים כל מיני דברים משונים הגורמים שמחה, כגון פורים שפיל גלילי נייר מתפוצץ (fire crackers) וסרטי קישוט (streamers). ובפשוטו צריך ביאור, שמה ענין אלו לשמחת פורים. אולם לדברי הדרכי משה והגרי"ז אתי שפיר, שהשמחה עצמה היא המצוה ובכל מה דמשמח עצמו יצא, ודברים אלו גורמים שמחה.

(ב) אולם עדיין הענין אומר דרשוני, דמה נשתנה שמחת פורים משמחת שאר מועדים, שבפורים השמחה עצמה היא המצוה מה שאין כן בשאר מועדים. ועוד, הרי נראה לדבר פשוט, שאין שום מקום בעבודת ה' לשמחה כתכלית בפני עצמו, וכל התועלת של שמחה היא דוקא כשהשמחה הוי סיוע בעבודת ה'. ואם כן צריך ביאור מצות שמחת פורים, שהמצוה היא להיות בשמחה בעצם, כתועלת בפני עצמו.

ונראה בביאור הענין, שהרי הגר"א באסתר (א, ב) כתב שכששלח הקב"ה את ישראל בגלות הפסיק ההנהגה של ניסים וגלוי פנים, והתחיל ההנהגה של הסתר פנים וטבע, ולא היה ניכר השגחת הקב"ה עלינו. ובנס של פורים שהיה נס מתוך הטבע, ראו בני ישראל והבינו שאף בגלות שההנהגה היא באופן של הסתר וטבע, מכל מקום הקב"ה לא עזב את עולמו למקרי הטבע, אלא מנהיג את עולמו באופן של טבע, ועדיין הקב"ה משגיח עלינו מתוך הטבע ומסבב הטבע גופא לטובתינו.

ונראה, שבכלל זה אינו רק שכשאירע דבר בדרך הטבע שנראה טוב, שבאמת הוא מאת הקב"ה לטובתינו. אלא אפילו

⁴ וכן כתב בעמק ברכה (סעודת פורים עמ' קכו) בשם הגרי"ז בנוסח אחר קצת, ועיי"ש.

⁷ ג נראה דשמחה זו היינו לשמיני עצרת ובשאר הי"ט כל אחד בענינו שבפסח משמח ביציאת מצרים ובשבעות על מתן תורה וכו'. וכן משמע מדברי הילקו"ש סו"פ פינחס, ואכ"מ.

בעולם, בין מה שנראה טוב, ובין מה שנראה רע, באמת הכל הוא מאת אבינו אב הרחמן לטובתינו, ובאמת הרע אינה רע כלל.

ונראה שבזה יש לבאר דברי הדרכי משה והגרי"ז שחידשו שמצות שמחת פורים הוא להיות במצב של שמחה ולשמח עצמו בכל דבר. שנראה שעל ידי שמחה כללית כזה מראה שאין מקום לעצבות כלל, אלא הכל הוא טוב וראוי לשמוח בכל. ולכן חייבו חז"ל לשמוח בפורים בשמחה כזה, שהיסוד של פורים הוא להגיע להכרה ברורה שהכל הוא טוב ואפילו מה שנראה רע באמת הוא מאת הקב"ה לטובתינו. ואם כן שמחה כללית זה שעל ידה אנו מראין שהכל הוא טוב באמת הוא מעניינו היום של פורים.

באמת אותן דברים עצמן היו לטובתינו, ולכן ימלא שחוק פינ'.

ואפשר שבזה גם יש להבין החיוב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. והיינו, שעל ידי השכרות יבוא להכיר שהארור המן באמת לא היה רע, ואין הבדל אמיתי בין ברוך מרדכי לארור המן, ששניהם היו שלוחי הקב"ה לטובתינו. ויתכן שהשתייה אינו רק כדי להכיר שהארור המן שבזמן הנס של פורים היה לטובתינו, אלא הוא גם כדי שנכיר שכל הצרות שאנו סובלין עכשיו בגלות, בין להיחיד ובין להציבור, באמת הם לטובתינו, וכולם מאת הקב"ה אבינו אב הרחמן ולטוב ממנו.

וזהו היסוד של פורים, להגיע להכרה ברורה שכל האירועים



הרב יעקב נעט

בענין אם אסתר היתה נשואה קודם שנלקחה לבית המלך

מהלך א' – שהיתה אסתר נשואה כבר

כתוב במגילת אסתר (ב, ז) לגבי אסתר ש"לקחה מרדכי לו לבת". וכתב רש"י (שם), "רבותינו פרשו לבית, לאשה". וכוונתו להגמ' במגילה (יג.) ושם איתא על פסוק הנ"ל, "תנא משום ר"מ אל תקרי לבת אלא לבית". והמהרש"א שם כתב, "פירוש לאשה כדאמרינן בעלמא (שבת ק"ח:) קריתי לאשתי ביתי".

וקשה דהא כתיב לעיל (שם פסוק ב') "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה" וכן בפסוק ג' "ויקבצו את כל נערה בתולה" ומשמע מפסוקים אלו שהקיבוץ היה לבתולות ולא לבעולות. ולפי מה שכתב רש"י שאסתר היתה אשת מרדכי, א"כ אמאי היתה לקוחה אל בית המלך, שכיון שהיתה אשת מרדכי ודאי היתה בעולה, והקיבוץ היה דווקא לבתולות. (ואפי' אם עדיין היתה בתולה לאחר הנישואין, עכ"פ מרדכי היה יכול לטעון שלא היתה בתולה, כיון שהיתה אשתו).

ולקושיא זו יש לתרץ ע"פ דברי רש"י, דהנה כתיב לקמן (פסוק י"ז) "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגו'" ורש"י כתב על לשון הפסוק "מכל הנשים" וז"ל "הבעולות, שאף נשים בעולות קבץ, עכ"ל. וכן באסתר רבה (ו, יא) ר' חלבו אמר מלמד שאף הנשואות הביאו לפניו, לכך נאמר מכל הנשים ומכל הבתולות" וע"פ זה יש לפרש שאע"פ שנערי המלך אמרו יבקשו למלך נערות בתולות, השלוחים לקחו אף בעולות. ולכן הם לקחו את אסתר אע"פ שהיא היתה אשת מרדכי והיתה בעולה. אבל עדיין ק' מפסוק ג' דכתיב "ויקבצו את כל נערה בתולה וגו'" שמשמע שדווקא קבצו הבתולות, והא לפי הנ"ל הם לקחו גם בעולות.

וע' בעץ יוסף על אסתר רבה (שם) שכ' לפרש דברי ר' חלבו, שהבתולות הביאו על ידי הגי, אבל הבעולות הביאו לפני אחשורוש, ואם טובים היו בעיניו אז לקח אותם ולא הביאום אל יד הגי. וע"פ דבריו יהיה מובן הא שבפסוק ג' מזכיר דוקא

הבתולות, ששם איירי בקבוצה אל יד הגי כמו שכתוב שם ולא בקבוצה של הבעולות. אבל א"כ נראה שאין זה מספיק לתרץ כל הפסוקים, שלפי דרכינו שאסתר היתה בעולה לא יהיה מתורץ הא דכתיב (פרק ב' פסוק ח') "ותלקח אסתר אל בית המלך אל יד הגי שומר הנשים" שאילו אסתר בעולה היתה, אמאי נלקח אל יד הגי. (ולכאור' העץ יוסף סבר שאסתר בתולה היתה, ולכן היא היתה נלקחה אל יד הגי, וע' לקמן) וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת אמאי מזכיר הפסוק זה שהבתולות היו נקבצין ולא הזכיר קבוצת הבעולות.

ואפשר שיש לת' קושיא זו ע"פ מש"כ העץ יוסף בפי' על העין יעקב. שהעין יעקב במסכת מגילה הביא הדרשה של הגמ' (ג.) תנא משום ר"מ אל תקרי לבת אלא לבית. והעץ יוסף כתב ע"ז וז"ל "והא דנקט לה קרא בלשון רמז ולא קאמר בהדיא לקחה לו לאשה, כי בעבור שספר מגילה אסתר נכתב בימי אחשורוש (כמו שכתב רש"י בפרק ט' פסוק ב') לא יכלו לגלות רז זה לפני אחשורוש אשר היתה למרדכי לו לאשה כי תהיה לו לחרפה ולבוז ויתהפך לו מאוהב לשונא ולכך הוכרח להעלימו ברמז, עכ"ל. וכשם שהעץ יוסף כתב שהם רצו להעלים שאסתר היתה אשת מרדכי, יתכן שגם רצו להעלים שהשלוחים לקחו נשים שהיו בעולות, ולכן כתבו בהמגילה שרק כל הבתולות היו נקבצין לשושן הבירה לבית הנשים, אבל באמת היו שם גם בעולות, ובזה מובן מה שהקשינו מפסוק ג'".

מהלך ב' – שאסתר היתה בתולה

ע' באבן עזרא על הא דכתיב (ב, ז) לקחה מרדכי לו לבת וז"ל, לולי שהיתה בתולה לא היה מרדכי מסתכן כי לא יסמוך על מעשה נס, אולי דרש לבית שהיה במחשבתו בעבור יפיה לקחתה לאשה, עכ"ל. וביאור תחילת דבריו היינו שאסתר היתה בתולה והוכיח כן שאילו אסתר היתה בעולה מרדכי לא הו"ל לשקר לומר שהיא היתה בתולה (ששמא מרדכי יהיה רוצה לשקר כדי שאסתר תהיה מלכה ותהיה יכולה להצילם אם יש צורך וכמו שהיתה באמת) שלא יסמוך על מעשה נס וכ"כ ר' יוסף נחמיאש על פסוק זה להוכיח שאסתר היתה

הוא שזהו חידוש גדול יותר ממה שכתב העץ יוסף, שהעץ יוסף כתב רק שהם יכתבו רמז למה שהם רצו להעלים, ולא אמר שהם יהיו כותבין דבר שיהיה משמע ממנו מה שלא היה).

א והשתא דאייתנין להכי, יתכן שגם מתחילה נערי המלך אמרו למלך לבקש בתולות או בעולות אלא שבזמן שכתבו המגלה שהיה גלוי לכל לא רצו לכתוב שהם היו מבקשים גם בעולות להיות המלכה למלך אחשורוש, ולכן דווקא כתבו במגילה שהם בקשו נערה בתולה (ואמת

בתולה. וכ"כ הראב"ד ב"כתוב שם" (סוף פרק בן סורר) שע"כ מרדכי לא לקח אסתר להיות אשתו קודם שלקחה אחשוורוש שאטו בעולות הביאו לאחשוורוש. ולפי דברי האבן עזרא מובן הפסוקים בפשיטות שנערי המלך אמרו לבקש בתולות והם לקחו בתולות ולא בעולות והם לקחו אסתר כיון שהיא היתה בתולה, ומרדכי לקחה כדי שלעתיד לאחר זמן יהיה יכול לישאנה שהיא תהיה אשתו, אבל עדיין לא לקחה לאשתו בזמן שבאו שלוחי המלך.

ולפי צד זה שאסתר היתה בתולה, ראיתי עוד דרך לפרש דרשת חז"ל אל תקרי לבת אלא לבית, בשם הג"ר אלחנן וסרמן, שי"ל שהיו כבר קידושין אבל לא נישואין, כדכתיב "לקחה מרדכי". וא"כ נמצא שאסתר עדיין היתה בתולה ולכך השלוחים של אחשוורוש לקחו אותה. (ולכאור' צ"ל שכיון שהיא לא היתה נשואה עדיין למרדכי, היא לא היתה דר אצלו ולכן מרדכי לא היה יכול לטעון עליה שהיא היתה אשתו.)

אבל יש להעיר על דבריו ב' הערות: א) שדרשו חז"ל (מגילה יג.) על הפסוק "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת",

אמר רב אחא עיברתה מת אביה, ילדתה, מתה אמה, ע"כ, וא"כ איך שייך שעשה לה קידושין בזמן ההוא. ובשלמא לפי דברי האבן עזרא יש לפרש שמרדכי לקח אסתר ביום לידתה שיהיה יכול לישאנה לעתיד. אבל לפי דברי הגרא"ש וסרמן איך שייך קידושין על ילדה של יום אחד בלי אב ואם, וצ"ע.³ [ובאמת זהו ק' גם למהלך הראשון שלקחה מרדכי לאשה מממש, שאיך עשה מרדכי לה נישואין כשהיתה בת יום אחד. אבל זה אינו קר' כ"כ שי"ל שלקחה מרדכי לו לבת אינו הנישואין עצמם, אלא כמו שכתב האבן עזרא שלקחה ע"ד כן, ונתקיים מחשבתו. אבל לפי הגרא"ש וסרמן שלקחה היינו קידושין, לכאורה קשה.]

ב) ועוד ק' לפרש שזה שחז"ל אמרו אל תקרי לבת אלא לבית הכוונה היינו לקידושין בלי נישואין שלכאור' זה שהאשה נקראת "בית" היינו על מה שעושה לאחר הנישואין שאז היא נוהגת הבית, אבל קודם נישואין לא תהיה נקראת ביתו. וא"כ קשה לומר שכוונת חז"ל היתה לומר שמרדכי קידש אסתר ועדיין לא לקחה לנישואין, וצ"ע.



פשוטות הפסוק משמע שבזמן שמתו אביה ואמה מרדכי לקחה לו לבת (וע' בתרגום שני שכתב "כד מית אבוהא ואמה נסבה מרדכי ליה לברתא"), ומסתבר שהדרשה מתאים עם פשוטות הפסוק (ועם מה שדרשו ממנו שי"ל לבת" היינו לאשה).

ב באמת, אין זה כ"כ ק', שי"ל שחז"ל דרשו מזה שהפסוק הוסיף ובמות אביה ואמה, אע"פ שכבר כתב "כי אין לה אב ואם" שלעולם לא היה לה אב ואם. אבל אין כוונת חז"ל לומר שהפסוק איירי בזמן ההוא והלקיחה היה בזמן ההוא, אלא חז"ל דרשו מתיבות יתירות בלי לומר שבזה איירי הפסוק. אבל מידי הערה מיהא לא נפקית, שהרי

הרב שלמה זלמן ריבר

בגדר מגילה נקראת ספר ונקראת איגרת

ה' תמימה ועל כל אות ואות שבה מדרש הלכות ואגדות, ועל כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות."

ולכאורה בשלמא לשיטת תוספות שפיר יש לחלק כדלעיל, דלגבי גופה הוי מגילת אסתר כספר, ולגבי דברים שמבחוץ הוי כאיגרת, שהרי הדין דכשירה אפילו בחסרון אותיות או פסוקים הוא גם בספר תורה. אבל לשיטת הרמב"ן דקולא זו היא דווקא במגילה, אבל בספר תורה שחסר בו אפילו אות אחת פסול, נמצא דזהו מקולי מגילה בלבד, ומפני שנקראת איגרת. (וכן כתב המאירי כאן וכן ברמב"ן עצמו) ואם כן צ"ע דלכאור' הרמב"ן סתר את עצמו במש"כ בדבריו שבגופה דינה כדין ספר, שהרי חזינן דמקילינן אפילו בגוף כתיבת המגילה להכשירה בחסרון פסוקים מפני שנקראת איגרת.

ועיין בחידושי הריטב"א בדף יט. שכתב הגדר הנ"ל של הרמב"ן, והקשה על זה מדין של חסרון פסוקים כנ"ל. ודברי הריטב"א שלפנינו בתירוץ שם משובשים, וק' להבינם לגמרי. מכל מקום בתחלה מבאר דדין זה דבספר תורה אפילו אות אחת מעכבת אינו מדין "ספר" שבו, אלא מדין "קדושה" שבו. ומשא"כ במגילה דמשמע דאין בו קדושה, ולכך אין לומדים מספר תורה לגבי דין זה, ומקילין. אמנם מחמת שיבוש הגירסא לא נתברר כוונתו כל כך.

ויתכן להסביר כוונת תירוץ ע"פ מש"כ הגרי"ז בספרו (הלכות מגילה פ"ב ה"ט) בביאור מדוע הרמב"ם לא הצריך במגילה עיבוד לשמה כמו בספר תורה. ויסוד דבריו בקיצור הוא, א' דמלבד מה דיש בכתיבת המגילה דין כתבי הקודש כשאר ספרי תנ"ך, יש עוד דין לעשותו חפצא של מגילה לענין קיום חובת מקרא מגילה, ורק לגבי דין זה השני נאמרו דיני ספר ואיגרת. וב' שהדין עיבוד לשמה הוא מיוחד לדין קדושת ספר תורה. ומבאר שכיון שדין זה שהמגילה צריך להיות כספר תורה הוא רק מצד הדין של קיום מקרא מגילה ולא מצד כתבי הקודש שלה, ממילא דיני הספר שהם מחמת קדושת ס"ת לא שייכים לחפצא של המגילה של מקרא מגילה שלה. ולכך עיבוד לשמה דהוא מדין קדושה שבו לא שייכא במגילה.

ולפי זה יתכן שכוונת הריטב"א כנ"ל דגם הדין של חסרון אותיות הוא מחמת קדושת ס"ת שבו, כמו הדין עיבוד לשמה, וממילא לא שייך לכתיבת מגילה. [ועיין בלבוש סימן תר"צ סעיף ג' דג"כ משמע על דרך זה.]

בגמרא מגילה יט. "וא"ר חלבו אמר רב הונא מגילה נקראת ספר (פרש"י ונכתב בספר) ונקראת אגרת (אסתר ט, כא), נקראת ספר, שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידים כשירה".

עוד מצינו בגמ' שם דמגילה נכתבת אשורית, על הספר, ובדיו, דילפינן כתיבה כתיבה מכתבי הקודש. וכן בגמ' שם טז: דברי שלום ואמת, מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה, ע"כ. והקשה הרמב"ן בדף יז: מדוע צריכים דרשות אלו, הרי מגילה נקראת ספר כדלעיל, וממילא דין ספר תורה עליה, ובספר תורה כל אלה פוסלים. ותורף תירוץו הוא דכיון דנקראת גם איגרת לא ידעינן לגבי מה יש לה דין ספר ולגבי מה היא כאגרת, ולכך צריכים הני ילפותות.

ובמסקנת דבריו העלה שהגדר הוא דבכל דבר שבגופה דינה כדין ספר, ואהני לן איגרת לדברים שאינן מגופה, כגון מצות קריאתה שדינה בהן כדין איגרת, ולכך נקראת גם במישוב דלא כספר תורה, וגם מה שהקורא פושט המגילה כאיגרת ואינו כורכה כספר תורה כמנהגינן, כולם מדין איגרת שבה, שגם אלו חוץ לגופה. ואפילו דין תפירה אין נחשב דין בגוף הספר ממש, ע"ש.

והנה בגמרא יח: איתא "השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא". והקשה הגמרא (לגרסתינו שם) מבריייתא "היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר כשרה, ואם לאו פסולה", ומשני "לא קשיא הא ככולה הא במקצתה". והיינו דאם השמיט מקצת אותיות או שהיו מקצתם מטושטשות כשרה, אבל ברוב אותיות משומטות פסולה.

והנה הגמ' שם מיירי לענין הל' כתיבת המגילה, אבל בנוגע לכתיבת ספר תורה יש מחלוקת רבתי בין הראשונים. שי' תוס' (ט. וכן תורא"ש שם) נראה דאפילו בספר תורה שייכים כל הקולות הללו, דגם ספר תורה כמו מגילה לא נפסל בחסרון אותיות ופסוקים. ודווקא אם חסר יריעה שלמה אין קוראין בו (כמבואר בגמרא בגיטין דף ט). אמנם הרמב"ן שזכרנו לעיל בסוף דבריו האריך לחלוק על שיטת תוס', דוודאי ספר תורה שחסר בו אפילו אות אחת אין קוראין בו ואין בו קדושת ספר תורה, וכן פסק הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ז הל' יא). וסיים שם הרמב"ן "שתורת

למכירי אותו לשון "אינה עשויה כהילכתא מיקריא ואינה מטמאה את הידיים". הרי שדיני הכתיבה וכשרות הכתב נקבעים על פי דיני הקריאה.

ועל פי זה מובנים היטב דברי הרמב"ן, דגוף עשיית חומר המגילה כגון הדיו והקלף יש לו דין ספר, אבל התוכן והכתיבה בזה שפיר דינו כאיגרת, כיון שענין ומטרת התוכן של הכתב הוא אך ורק בכדי להעביר את סיפור הדברים ופרסום הנס. ואדרבא זהו עיקר השם איגרת שלה. ונמצא שלא חיסר לן הרמב"ן כלום בפירושו, שכל זה נכלל במש"כ דדין איגרת שבה שייך לדיני קריאתה, ודו"ק.

ויש להביא ראיה לזה מסוגיית הגמרא עצמה. דבפשוטו השקלא וטריא והנדון בדף יח: גבי מגילה שחסר בה אותיות היא על כשרות הכתיבה, אבל ע"י בר"ח שם, וכן הוא גרסת הרמב"ן, דהגמ' הביאה הבריייתא של "השמיט בה הסופר וכו'" לומר דקראן ע"פ יצא, והקשה הגמרא לא רק מהבריייתא של "היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות" דאם אין רשומן ניכר פסולה, אלא גם מהמשנה של "קראן ע"פ לא יצא", ועל זה תרצה לא קשיא הא בכולה הא במקצתה, ע"ש. ומתחילה תמהתי על זה, דלכאורה שני נידונים נפרדים הן, דין הקריאה כמה אפשר לקרוא על פה, ודין הכתיבה כמה יכול להיות חסר. ולדברינו א"ש שהכל ענין אחד דדין הכתיבה הולך אחר דין הקריאה. ועל פי היסוד הנ"ל מובן גם מקומה של הלכה זו עם דיני הקריאה בסימן תר"צ.

והיה נראה דלהרמב"ן ודעימיה דסבירא להו דחסרון אותיות או פסוקים הוא מקולי מגילה, דווקא חסרון פסוקים אינו פוסל במגילה, אבל אם כתב מקצתה בלא שירטוט או שלא בדיו זה נחשב פסול בגופה. ובשערי תשובה סי' תרצ"א סעיף א' הביא דעת הפר"ח דמגילה שמקצתה נדפסה כשירה, דדמי להישמיט בה הסופר אותיות. והשיג עליו הקרבן נתנאל דנכתב שלא כהוגן גרע מלא נכתב כלל, עיי"ש. ולכאורה כל נידון זה הוא לשיטת התוספות דחסרון מקצת פסוקים שכשירה אינו מדין איגרת, אבל לרמב"ן דחסרון פסוקים הוא מקולי איגרת ודאי אין לדמות מקצת המגילה בדפוס שהוא חסרון באופן עשיית האותיות, ודומה לכתבו שלא בדיו וחסרון בשם ספר, לחסרון אותיות ופסוקים שהוא רק חסרון מידע. וזהו נפק"מ לדינא בין שי' תוס' לשי' הרמב"ן.

אמנם בדעת הרמב"ן עצמו קשה לומר כן דהרי לא הזכיר מזה כלום, ולכא' מאחר שיש עליו קושיא אלימתא זו, איך ליישב המהלך שלו עם קולא של חסרון אותיות, הו"ל להשמר מזה ולפרש לנו דחסרון אותיות בספר תורה הוא רק מדין קדושה שבו כמו שכתב הריטב"א.

עוד יש להעיר דבטור ושו"ע הביאו דיני כתיבת המגילה בסימן תרצ"א, ואילו הלכה זו של השמיט בה הסופר לא נמצא שם אלא בסימן תר"צ, ושם הלא איירי בדיני קריאת המגילה. ואם ביאור קולא זו של השמטת אותיות הוא על דרך מש"כ הגר"ז בדברי הרמב"ם, לכאורה מקומה יותר בין דיני הכתיבה בסימן תרצ"א.

ונראה דאפשר לבאר הכל באופן אחר, דהא דמגילה נקראת איגרת, הפירוש הוא דכמו שאיגרת ענינה למסור ידיעת המציאות וגופא דעובדא היכי הוה, כן גם מגילה ענינה להעביר ולספר המעשה דהשתלשלות נס פורים. ומצאתי בלבוש ריש סימן תר"צ כשהוא מבאר הדין דמגילה נקראת במעומד ובמיושב, שהוא מצד דין איגרת שלה, שכתב בזה הלשון "המגילה אינה אלא סיפור דברים לזכור הנס, ואין בקריאתה משום אימה או יראה או קדושה. לכך מותר לקרותה בין עומד בין יושב וכו'". ואשר על כן נראה לומר דגם עיקר תוכן הכתיבה שבמגילה הוא בשביל סיפור הדברים ופרסום הנס.

ודאיתנין להכי דעיקר המגילה היא לפרסם הנס, ושזהו תוכן ומהות השם איגרת שלה, מסתבר להוסיף ע"ז ולומר שעצם דיני כתיבת המגילה נגזרים אחר דיני הקריאה. ואם בדיני הקריאה אפשר לקרות עד רובה בעל פה, גם בכתיבתה הדין כן. ואילו בספר תורה שכתובתה היא ענין בפני עצמה בוודאי קודם עלינו לדון כיצד לכותבה, ורק על פי זה לקבוע אם הקריאה בה כשרה או לא, אבל במגילה דעצם מציאות תוכן שלה כאיגרת נראה דהוא להיפך ודיני הכתיבה נקבעים על פי דין הקריאה.

ועיי"ש ברמב"ן דבאמת משמע בדבריו שם שדיני הכתיבה וכשרותה תלויים ונגזרים בתר דיני הקריאה, שכתב שם דהא שתרגום שכתבו מקרא פסול, הוא משום שאינו כשר לקוראה בכה"ג. וכן ביאר עד"ז הא דמגילה שנכתבה בלעז אינה מטמאה את הידים, שכיון שאינה כשרה לקריאה לכו"ע אלא





WISHING OUR ALUMNI, PARENTS AND FRIENDS

א פרייליכן פורים



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
kuntres@nirc.edu