נר
למועדים

פורים תשפ"ו



מוקדש לעילוי נשמות

הרב יהודא ליב בן הרב משה ז״ל
הרב פישל בן ר׳ יצחק הכהן ז״ל
תנצב״ה

הונצח ע״י
מרדכי וגילה שוואַרץ

לכל עניני הקונטרס ניתן לפנות
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"ו

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

מצוות צריכות כוונה במקרא מגילה . . . . . ג

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין חיוב נשים ועבדים בקריאת המגילה . . . . . ד

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

הקשר בין פורים לפסח . . . . . ז

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

צעקה מתוך פנימיות הלב מביאה את הישועה . . . . . ט

דברים שנשמעו ונעתקו

מתורת מרן ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א

חייב איניש לבסומי ושמחת פורים . . . . . יא

הרב ישששכר דוב פראנד שליט"א

בדין מי שפונה לבו לדברים אחרים בשעת הקריאה . . . . . יד

הרב צבי אוינשטטר שליט"א

אם דין יום ולילה שוים לענין סעודת פורים וכמה דינים . . . . . טז

ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי

הרב שמעון קרסנר
'וכאשר אבדתי אבדתי' – דין אשת ישראל שזינתה בשוגג . . . . . כ

הרב אליהו וולף
הנהגת בעל החתם סופר זצ"ל לענין פרשת זכור . . . . . כז

הרב עזריאל הופטמן
הבנה עמוקה בענין משתה אסתר ושני שעירי יום הכפורי . . . . . לא

הרב משה חיים קמחי
מעלת 'זריזין מקדימין' נגד מעלת 'ברוב עם' לגבי מקרא המגילה . . . . לה

הרב מאיר שמחה ברגר
'נזכרים ונעשים' – הכח המתנגד לעמלק . . . . . לח

הרב יחיאל לייב שרעק
בענין שיר של יום לפורים . . . . . מא

הרב אדם יהודה פייזלי
מבטלין עבודה ות"ת מפני מקרא מגילה . . . . . מה

הרב מרדכי מנחם הכהן כהן
אם בן עיר יכול להוציא בן כפר . . . . . מח

הרב דניאל זליס
אם דריוש בן אסתר היה ישראל . . . . . נ

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

מצוות צריכות כוונה במקרא מגילה

איתא במתני' (מגילה יז.) "היה כותבה דורשה ומגיהה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא", ומבואר שמותר לכתוב את המגילה בפורים, ומכאן מביא הירושלמי (פ"ב ה"ב) ראיה שפורים מותר בעשיית מלאכה. והקשה החת"ס, דמנא לן דמותר, דילמא באמת פורים אסור בעשיית מלאכה ביום ולא בלילה, וכדכתיב "ימי משתה ושמחה" דמשמע רק ביום ולא בלילה, ומתני' דהיה כותבה בקריאת הלילה איירי, אבל ביום לעולם אסור בעשיית מלאכה.

ויש לתרץ דהנה הפרמ"ג מקשה דקיי"ל שמקרא מגילה צריך כוונה וכאותה משנה הנ"ל, והרי במצוות דרבנן בעלמא קיי"ל מצוות אין צריכות כוונה, ומאי שנא מקרא מגילה. ותירץ שמקרא מגילה אינו מצוה מדרבנן אלא מדברי קבלה מדברי נביאים, ודברי קבלה כדברי תורה הן ולכן צריכה כוונה. אבל כתב שם שכל זה אינו אלא ביום, אבל בקריאת הלילה קיי"ל דא"צ כוונה, דאין קריאת הלילה מדברי קבלה אלא מדברי סופרים בעלמא [וכן ס"ל להטו"א ועוד הרבה אחרונים], ובדברי סופרים קיי"ל מצות אין צריכות כוונה, עכ"ד.

ולפי"ז מתורצת קושית החת"ס בפשיטות, דא"א לומר דמתני' איירי בקריאת הלילה, דא"כ לא היתה צריכה כוונה, ובאותה משנה מבואר דצריכה כוונה, ועל כרחך מיירי בקריאת היום, ואעפ"כ מותר בעשיית מלאכה, ודוק.

והנה הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ה) הביא המשנה הנ"ל דהיה כותבה ומגיהה וכו', ופוסק דמצות מקרא מגילה צריכה כוונה. ובמגיד משנה שם כתב דאולי אפילו להסוברים בעלמא מצוות אין צריכות כוונה, במקרא מגילה מודים דצריכות כוונה, ע"כ. אך קשה דלכאורה דברי המגיד משנה הם כנגד גמ' מפורשת בר"ה (כח:) דאי' התם שהמשנה דהיה עובר אחורי בית הכנסת וכו' ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא" הוא רק למ"ד מצוות צריכות כוונה, דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה ה"ה מגילה אין צריכה כוונה.

ובאמת בעלמא ס"ל להרמב"ם מצוות אין צריכות כוונה, אלא שכאן כתב שצריך לכוין, ולכן הוצרך המ"מ לכתוב דהכא לכו"ע מצ"כ. אבל הא גופא צ"ב למה כאן דוקא צריך כוונה. ויש לבאר דהנה באמת הרמב"ם פוסק בג' מקומות מצוות צריכות כוונה, דהיינו אצל קר"ש, תקיעת שופר ומקרא מגילה, וקשה מאי שנא הני. וי"ל שכל שאר מעשי המצוה עומדים לאותה מצוה שיוצא בה עכשיו, ורק ג' דברים אלו אינו מוכח מתוך מעשיו שכוונתו לאותן מצוות, שבקריאת שמע ומקרא מגילה יכול להיות תלמוד תורה בעלמא ולא קיום מצוה מסויימת, וגם תקיעת שופר יש לומר שמהללים להקב"ה ע"י השופר, וכמאמר הכתוב, הללוהו בתקע שופר, דהוי השופר ככלי זמר, ולא מוכח דמתכוין דוקא למצות תקיעת שופר. ולכן דוקא ג' מצוות אלו צריכות כוונה, אבל בשאר מצוות כבר מוכח מתוכו שמתכוין למצוה.

אמנם יותר נראה לתרץ דברי הרמב"ם והמ"מ כאן באופן אחר, דאה"נ הקורא את המגילה סתם ולא כיוון לבו, תלוי על המחלוקת דמצוות צריכות כוונה, וכמבואר בסוגיא דר"ה הנ"ל על המשנה דהיה עובר אחורי בית הכנסת וכו', אבל כאן מיירי בכותבה דורשה ומגיהה, וכיון דעיקר מצות מקרא מגילה הויא גדר של פרסומי ניסא, הרי במי שכותב או דורש אין זה נחשב מעשה של פרסומי ניסא, מפני שעוסק בדבר אחר, וממילא חסר בעיקר מעשה המצוה של פרסומי ניסא. ולזה צריך כוונה לשנות פעולתו ולעשותו מעשה מצוה של פרסומי ניסא. ולפי"ז פירוש המילה "כוונה" כאן אינו כשאר מקומות, דבשאר מקומות אינו אלא כוונה לצאת, אבל כאן ענין הכוונה הוא לעשותו מעשה מצוה. וזהו ביאור דברי המגיד משנה, דכאן כו"ע מודי דמצוות צריכות כוונה, דאל"כ לא נחשב מעשה מצוה כלל וכנ"ל.

אבל לפי דרך זה, חוזר וניעור קושית החת"ס הנ"ל, דגם בלילה צריך כוונה זו לעשותה מעשה מצוה, ואע"פ שהוא דרבנן ובעלמא אין מצוות דרבנן צריכות כוונה, כאן עכ"פ בוודאי צריכה כוונה, כדי לעשותו מעשה מצוה, וא"כ אולי מיירי מתני' רק בקריאת הלילה, ומהו ראית הירושלמי דליכא איסור עשיית מלאכה אפילו ביום. וע' באחרונים שתי' קושיא זו בכמה אופנים.

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין חיוב נשים ועבדים בקריאת המגילה

מחלוקת הראשונים אם נשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה

א) איתא במס' מגילה (דף ד.) ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס עכ"ל. ופירש"י (במס' ערכין דף ג. ד"ה לאתויי) וז"ל שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם עכ"ל. ומבואר ששיטת רש"י הוא שנשים מוציאות אנשים ידי חובתם בקריאת המגילה.

אמנם יעויין בתוס' במס' מגילה שם (ד"ה נשים) שכתבו וז"ל מכאן משמע שהנשים מוציאות אחרים ידי חובתן מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה וכו', וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אין מוציא לא את מינו ולא שאין מינו ואנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאין מינו ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגינוס וכן פסקו ההלכות גדולות [הבה"ג] דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים, וי"ל דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא הנשים קמ"ל דחייבין דהכל חייבין בשמיעה עבדים נשים וקטנים עכ"ל.

ומבואר שנחלקו רש"י והבה"ג בענין חיוב נשים במקרא מגילה, שלדעת הבה"ג נשים חייבות רק בשמיעת המגילה ואינן חייבות בקריאת המגילה ולכן אינן יכולות להוציא את אנשים ידי חובתם כיון שאין חיובם שוים, שאנשים חייבים אף בקריאה והן חייבות רק בשמיעה, אבל לדעת רש"י נשים חייבות אף בקריאת המגילה כמו אנשים ולכן יכולים להוציא את אנשים ידי חובתם כיון שהחיוב של אנשים ונשים שוים הם. ויעויין במגיד משנה בהלכות מגילה (פרק א' הלכה ב') שכתב שמדברי הרמב"ם משמע כשיטת רש"י שנשים יכולות להוציא את אנשים ידי חובתם ע"ש.

שיטת הרמב"ם לענין עבד שאינו משוחרר אם חייב בקריאת המגילה

ב) והנה בעלמא אמרי' שעבד שאינו משוחרר חייב במצות שהאשה חייבת בהן, ויש להסתפק מה הדין לענין מקרא מגילה, מי אמרינן שעבד חייב בקריאת המגילה כמו אשה, או דלמא פטור הוא לגמרי.

ואכן מצינו שנחלקו בזה האחרונים, דהנה הרמב"ם כתב בהלכות מגילה (פרק א' הלכה א') וז"ל והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים עכ"ל. ומשמע מלשונו שעבדים שאינם משוחררים פטורים מקריאת המגילה.

אמנם הטור (סימן תרפ"ט) כתב וז"ל הכל חייבין בקריאת מגילה כהנים לוים וישראלים עבדים חלל ממזר נתין טומטום ואנדרוגינוס וכו' עכ"ל. ומדכתב עבדים סתמא ולא הזכיר משוחררים משמע שלדעת הטור אפילו עבדים שאינם משוחררים חייבים במקרא מגילה ודלא כהרמב"ם.

אבל יעוין בבית יוסף שכ' על דברי הטור שאין מחלוקת בין הרמב"ם והטור, ולכולי עלמא אפילו עבדים שאינם משוחררים חייבים בקריאת המגילה, ומה שכ' הרמב"ם "משוחררים" הוא משום שאין צריך לכתוב עבדים שאינם משוחררים שהרי הם בכלל נשים שהזכיר אח"כ כיון שכל מצוה שאשה חייבת בה גם עבד חייב בה.

אמנם שוב כתב הבית יוסף שאפשר שנידון זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים בהסבר דברי הגמ' בהא דנשים חייבות בקריאת המגילה משום ד"שאף הן היו באותו הנס". שהרי רש"י פירש בסוגיין וז"ל שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים עכ"ל. אבל התוס' הביאו בשם הרשב"ם שהכוונה הוא שעיקר הנס היה על ידן, בפורים על ידי אסתר וכו' (והוא מדברי הרשב"ם בפירושו למס' פסחים דף קח:). וא"כ לדעת רש"י שמה שהן חייבות הוא משום שאף עליהן היתה גזירת המן, א"כ גם עבדים יהיו חייבים מהאי טעמא. אבל לדעת הרשב"ם שהפירוש הוא משום שעיקר הנס היה על ידי אשה, א"כ טעם זה שייך רק בנשים ולא בעבדים, וממילא עבדים יהיו פטורים מקריאת המגילה כיון שקריאת המגילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ואין כאן שום סברא לחייבם.

והנה השו"ע (סימן תרפ"ט ס"א) העתיק את לשון הרמב"ם שכתב "משוחררים", והמגן אברהם כתב על זה וז"ל בבית יוסף משמע אפילו אין משוחררים עכ"ל. והיינו שהמג"א פסק כמו שכ' הבית יוסף בתחילת דבריו שלדעת הרמב"ם [שהוא

המקור לדברי השו"ע] עבדים שאינם משוחררים חייבים בקריאת המגילה כמו נשים.

אמנם בביאור הגר"א כתב על זה וז"ל משוחררים, רמב"ם, אע"ג דס"ל דנשים חייבים ומוציאין משום שהיו באותו הנס משא"כ עבדים פטורים שלא היו כו' ול"ד לנשים כאן דלא כטור ומ"א עכ"ל. ומבואר מדברי הגר"א דס"ל שהרמב"ם באמת סובר שעבדים שאינם משוחררים פטורים משום דלא שייך בהם הסברא של "אף הן היו באותו הנס". ולכאורה כוונת הגר"א הוא כמו שכתב הבית יוסף בדבריו האחרונים שלפי שיטת הרשב"ם עבדים פטורים מקריאת המגילה, וגם הרמב"ם יסבור כן, ומהאי טעמא כתב שרק עבדים משוחררים חייבים בקריאת המגילה. ועיין בלחם משנה על הרמב"ם בהל' מגילה שם שכתב כדברי הגר"א.

והעולה מדברינו הוא שיש מחלוקת בדעת הרמב"ם אם עבדים שאינם משוחררים חייבים בקריאת המגילה, שדעת הבית יוסף [בדבריו הראשונים] והמגן אברהם הוא שעבדים שאינם משוחררים חייבים בקריאת המגילה, ודעת הגר"א והלחם משנה הוא שהם פטורים מקריאת המגילה.

חקירת הגרי"ז לענין אף הן היו באותו הנס לענין מקרא מגילה וביאור הדין של עבד

ג) ונראה להציע קצת ראיה לשיטת המגן אברהם [שלדעת הרמב"ם עבדים שאינם משוחררים חייבים במקרא מגילה] על פי מה שחקר הגרי"ז בענין החיוב של נשים בקריאת המגילה. דהנה איתא בחידושי הגרי"ז (סטנסיל) במס' ערכין (דף ג.) שיש לחקור בביאור הך דינא דאף הן היו באותו הנס, האם הכוונה היא שבאמת נשים פטורות מהחיוב הרגיל של מקרא מגילה כיון שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, וכל סיבת חיובן במקרא מגילה היא מחמת הסברא של אף הן היו באותו הנס, ונמצא שנשים יש להם חיוב חדש המחייבן במקרא מגילה, או דנאמר שהסברא של אף הן היו באותו הנס מחדש לנו דאע"ג דבעלמא נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מכל מקום במגילה ליתא להך פטור והדר דינא שהן מחוייבות בחיוב הרגיל של מקרא מגילה כמו אנשים.

והגרי"ז אמר שיש נפקא מינה בחקירה זו אם עבדים שאינם משוחררים פטורים מקריאת המגילה לדעת הרשב"ם שהבאנו לעיל. שאם נאמר כהצד הראשון שבאמת פטורות הן מהחיוב הרגיל של מקרא מגילה כיון שהוא מ"ע שהז"ג, אלא שיש להם חיוב חדש מחמת הסברא של אף הן היו באותו הנס, א"כ בעבדים דלא שייך האי טעמא [לדעת הרשב"ם כיון שהנס היה על ידי אשה ולא על ידי עבד] ממילא יהיו פטורים ממקרא מגילה, אבל אם נאמר כהצד השני שמחמת הסברא של אף הן היו באותו הנס אמרינן שנפקע הפטור הרגיל של מ"ע שהז"ג, אם כן נמצא שבאמת נשים חייבות בחיוב הרגיל של קריאת המגילה, ומכיון שנשים חייבות גם עבדים יהיו חייבים כיון שכל מצוה שהאשה חייבת בה עבד נמי חייב בה עכת"ד הגרי"ז.

ביאור מחלוקת רש"י ובה"ג

ד) ולפי זה נראה לומר שבזה פליגי רש"י והבה"ג אם נשים חייבות בקריאת המגילה כמו אנשים ויכולות להוציא את אנשים ידי חובתם או שחייבות רק בשמיעת המגילה ואינן יכולות להוציא את אנשים, שאם נאמר כהצד הראשון של הגרי"ז שבאמת נשים פטורות מקריאת המגילה כיון שהוא מ"ע שהז"ג ומה שהן חייבות הוא מחמת חיוב חדש של אף הן היו באותו הנס, א"כ יש מקום לומר כדעת הבה"ג שאין חיובן שוה לאנשים, שאנשים חייבים בקריאה ונשים חייבות רק בשמיעה. אבל אם נאמר כהצד השני של הגרי"ז שבאמת נשים נכללות בחיוב הרגיל של קריאת המגילה כמו אנשים, ומה שצריכים לסברא של אף הן היו באותו הנס הוא רק לומר שלא שייך כאן הפטור הרגיל של מ"ע שהז"ג, אם כן גם נשים תהיו חייבות בקריאת המגילה כמו אנשים ויכולות להוציא את אנשים ידי חובתם כיון שאין להם חיוב מיוחד אלא שהם נכללים בחיוב הרגיל של מגילה כמו אנשים, ולכן חייבות הן בקריאת המגילה ולא רק בשמיעת המגילה.

ולפי זה אתי שפיר שיטת המגן אברהם, שהרי כבר הבאנו לעיל את דברי המגיד משנה שהרמב"ם סובר כמו רש"י שנשים יכולות להוציא את אנשים ידי חובתם, ולפי זה צריך לומר שהסברא של אף הן היו באותו הנס אינו חיוב חדש אלא שמפקיע את הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא וממילא מחוייבות הן כמו אנשים בחיוב הרגיל של מקרא מגילה, ומטעם זה יכולות להוציא את אנשים ידי חובתם, וממילא גם עבדים צריכים להיות חייבים במגילה כיון שכל מצוה שאשה חייבת בה גם עבד חייב בה, והיינו כדברי המגן אברהם שלדעת השו"ע [שהוא העתק דברי הרמב"ם] עבדים שאינם משוחררים חייבים בקריאת המגילה.

שיטת המשנה ברורה לענין עבד שאינו משוחרר

ה) והנה במה דפליגי המג"א והגר"א אם עבדים שאינם משוחררים חייבין במגילה או לא יש להעיר שלכאורה בעל המשנה ברורה סותר את עצמו בדין זה. דהנה בביאור הלכה

(סימן תרפ"ט ד"ה ועבדים) כתב וז"ל עיין מ"ב די"א דאפילו אינם משוחררים חייבין והוא ממ"א, ואף דהגר"א דחה דבריו היינו רק בדעת הרמב"ם וסמ"ג, אבל בבה"ג הלא מבואר להדיא דגם עבדים חייבין וכן העתיקו בשמו בתוס' ערכין אלא דאין חייבין רק בשמיעה ולא בקריאה, ודע דלהוציא אחרים בודאי אין יכולים לכו"ע דלדעת בה"ג הלא גבי נשים אין מוציאות אחרים וכדלקמיה וה"ה גבי עבדים דדין אחד להם, ולדעת הגר"א ורא"מ בפירוש הרמב"ם והסמ"ג הלא פטורין לגמרי עכ"ל. ומבואר מדברי הביאור הלכה שעע"פ שנחלקו הראשונים אם אשה יכולה להוציא את אנשים, מכל מקום עבד שאינו משוחרר בודאי אינו יכול להוציאם ממה נפשך, שהרי לדעת הרמב"ם עבדים פטורים לגמרי, ולדעת הבה"ג הסובר שעבדים חייבים מכל מקום חיובם הוא רק כאשה, וכיון שלדעת הבה"ג אשה אינה יכולה להוציא את אנשים, הוא הדין שאין עבד יכול להוציאם. ומוכח מזה שבעל המשנה ברורה תפס את דברי הגר"א לעיקר בפירוש דעת הרמב"ם, שעבדים שאינם משוחררים פטורים מקריאת המגילה.

אמנם יעוין בשו"ע (סימן תרפ"ט סעיף ג') וז"ל אנדרוגינוס מוציא מינו ולא שאינו מינו, טומטום ומי שחציו עבד אפילו מינו אינו מוציא עכ"ל. והרמ"א כתב על זה וז"ל הגה י"א דאפילו את עצמו אינו מוציא וצריך לשמוע מאחרים עכ"ל. והמשנה ברורה (בס"ק י"ג) כתב על דברי הרמ"א וז"ל זה לא קאי אטומטום רק אחציו עבד וחציו בן חורין ומשום דלא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה, וכל זה דוקא לדעה הסוברת דנשים אין מוציאות האנשים ועבד דומה לאשה עכ"ל. ומבואר מדברי המשנה ברורה שהסברא לומר שהצד עבדות אינו יכול להוציא את הצד חירות הוא רק משום שיטת הבה"ג הסובר שאשה אינה יכולה להוציא את איש, והוא הדין לעבד שאינו יכול להוציא את בן חורין. וקשה שהמשנה ברורה לשיטתו שהבאנו לעיל כתב שאפילו לדעת הרמב"ם שאשה יכולה להוציא את איש מכל מקום אין עבד יכול להוציא בן חורין כיון דס"ל שלדעת הרמב"ם הוא פטור לגמרי ואינו מחוייב בדבר כלל כמו שהבאנו לעיל מדבריו בביאור הלכה, וא"כ למה כ' כאן שהטעם שחצי עבד וחצי בן חורין אינו יכול לקרות בשביל עצמו הוא רק מחמת שיטת הבה"ג, והלא אפילו אם אשה יכולה להוציא את האיש מכל מקום הצד עבדות אינו יכול להוציא את הצד חירות כיון שלדעת הרמב"ם שחולק על הבה"ג עבדים פטורים לגמרי, וצ"ע ליישב את דברי בעל המשנה ברורה.

[והנה מקור דברי המשנה ברורה הוא מהמגן אברהם, ובדעת המגן אברהם ניחא, שהרי המגן אברהם הביא את דברי הבית יוסף להלכה שלדעת הרמב"ם (והשו"ע) עבד שאינו משוחרר חייב בקריאת המגילה, וא"כ מה שהצד עבדות אינו יכול להוציא את הצד חירות הוא רק משום שיטת הבה"ג הסובר שאשה אינה יכולה להוציא את האיש, ודוק.]

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

הקשר בין פורים לפסח

במגילת אסתר כתוב איך שהמן הפיל גורל מתי להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, והגורל יצא על חודש אדר, דכתיב (אסתר ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר". וצריכים אנו להבין למה גזרה ההשגחה העליונה שיפול הגורל דוקא בחודש אדר ולא באחת משאר החדשים, ומה מונח בזה.

עוד צ"ב שהרי הפור לא בחר יום מסויים בחודש, אלא המן עצמו החליט לעשותו ביום י"ג לחודש, כדמשמע מהפסוקים, וכן מבואר במדרש חז"ל שהגורל היה רק על ימי השבוע [ולא הצליח לבחור יום מסויים בשבוע] ולחדשי השנה, אבל לא עשה גורל לענין איזה יום בחודש, ויש לעיין למה בחר המן יום י"ג דוקא ולא יום אחר.

והנה בגמ' שבת (פח.) מבואר שבשעת מתן תורה כפה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. ועל זה אמרה הגמ' "מכאן מודעה רבה לאורייתא", דכיון שהיתה הקבלה באונס, אם אין מקיימים את התורה, יש לנו טענה להתנצל שלא קבלנוהו ברצון.

וע' בחידושי הרמב"ן שם שכתב דבאמת היה זמן שהשתמשו ישראל במודעה זו, דהיינו בזמן הנביא יחזקאל, אחר חורבן בית ראשון שהרגישו כאילו אין הקב"ה רוצה בנו עוד ח"ו, ואמרו שגירש אותנו הקב"ה, ואנחנו כמו עבד שאדונו מכר אותו, וכמו אשה שגירשה בעלה, וממילא אין לנו עוד שייכות אליו. אבל בימי אחשוירוש אחר נס פורים הדור קבלו את התורה מאהבה וברצון וביטלו את המודעה, עכ"ד.

והנה זמן זה שהשתמשו במודעה זו היתה אחר החורבן בית ראשון בזמן מרדכי, ונראה שלכן הלכו להמשתה של אחשוירוש, שהרגישו בעצמם כאשה שנתגרשה מבעלה, ולא היו עוד תחת ההגנה וההשגחה של הקב"ה, וממילא הוכרחו להשתתף במלכות שהיו נמצאים שם.

ונראה דלכן גזרה ההשגחה העליונה שהגזירה תהיה בחודש אדר, דהנה אנו מונים החדשים מחודש ניסן משום שבו יצאנו ממצרים, ואדר הוא סוף השנה לענין החשבון שמתחיל מיציאת מצרים, וכיון שהם התיאשו מיחס זה שבא להם ע"י יציאת מצרים ומתן תורה [שהוא המשך וסוף הגאולה ממצרים], ממילא נשלמה הזכות קיום שלהם באותה שנה, וממילא יש מקום להגזירה של להשמיד להרוג ולאבד ח"ו.

ובאמת חז"ל אמרו שהמן חשב שאדר הוא חודש טוב מפני שבו מת משה רבינו, שהוא היה הקשר שלנו למתן תורה. [ואגב יש להביא את דברי הגר"א, שהגמ' אמרה שהמן לא ידע שמשה רבינו נולד באדר ג"כ. וקשה למה לא ידע את זה. ותירץ שבאמת נולד אחר ששה חדשים, ואמו יוכבד הצפינה אותו לשלש ירחים, עד שיהיה ט' חדשים, ולא יכלה עוד הצפינו מפני שהמצרים ידעו שאז נשלמו ט' חדשים, וחשבו שיולד באותו חודש. וא"כ המצרים חשבו שנולד בסיון, ומאז היה נכתב בספרי הדורות שנולד בסיון, וכולם לא ידעו שבאמת נולד באדר אלא שהצפינוהו ג' ירחים.]

וזהו ההסבר למה דוקא חודש אדר, שאז נשלמה השנה לגבי יציאת מצרים, וכבר התיאשו על היחס שלהם שנוצר ע"י יציאת מצרים. אבל עדיין יש לבאר למה דוקא י"ג אדר. והנה המהר"ל הרגיש בזה בספר אור חדש, והסביר באופן נפלא, שהזמן החזק ביותר בחודש הוא בט"ו בו שהירח הוא במילואו, אמנם לא רצה לעשותו אז, כי הוא שלשים יום קודם פסח, ושלשים יום קודם החג שואלים ודורשים על הלכות החג, מפני שהשפע של היו"ט מתחיל באותו הזמן. וא"כ המן לא רצה לגזור בט"ו או אפילו בי"ד שאז יש להם כבר את השפע של הפסח והקרבן פסח, ולכן בחר יום י"ג שהוא הקרוב ביותר לט"ו שהוא חוזק החודש בלי ליכנס להשפע של פסח.

והנה מחמת הנס של פורים הדור קבלוה בימי אחשוירוש, שביטלו את המודעה, וממילא חוזר וניעור היחס שנוצר בפסח ומתן תורה וכח הגאולה של יציאת מצרים ופסח, ולכן עשו את היו"ט ביום י"ד וט"ו באדר שאז יש להם כבר את הכח וההשפעה של פסח, והסמיכו גאולה לגאולה. והיינו שאע"פ שהיתה קבלה חדשה, אבל ודאי אותה קבלה בנויה על הקבלה הראשונה של פסח ומתן תורה.

ונראה שיש עוד עמקות בענין זה, שלדידן פורים הוא ההקדמה לימי פסח, כי בימי בית ראשון היתה השכינה גלויה לכל, והיו שם נביאים ונסים בבית המקדש כל יום. אבל אחר החורבן אין לנו עוד ניסים ואיך יכולים להתקשר באופן המושלם להימים טובים של פסח שבועות וסוכות שהם ענין גילוי הקב"ה ע"י נסים. ולכן צריכים אנו לימי פורים כדי לראות ולהרגיש את השכינה אפילו בזמן ההסתר וממילא יכולים להתקשר לגילוי הקב"ה שיש בזמן גילוי פנים. ולכן פורים הוא בזמן של השלשים יום קודם חג הפסח, כדי להראות שניסי פורים מחזקים אותנו ומעוררים אותנו להכיר את הגילוי של פסח והמועדים.

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

צעקה מתוך פנימיות הלב מביאה את הישועה

א) איתא במדרש (איכה רבתי ה, ג) "יתומים היינו ואין אב", רבי ברכיה בשם רבי לוי אמר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אתם בכיתם ואמרתם לפני יתומים היינו ואין אב, חייכם אף הגואל שאני עתיד להעמיד מכם במדי לא יהיה לו אב ואם, הדא הוא דכתיב ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דדו כי אין לה אב ואם, עכ"ל.

צריך להבין בדברי המדרש מה השייכות בין זה שלא היה לאסתר אב ואם לבין גאולת ישראל באותו הזמן.

והנראה בזה, דהנה מבואר בפר' משפטים (שמות כב, כא-כב) שהקב"ה שומע את צעקת היתום והאלמנה יותר מצעקת שאר בני אדם, וצ"ב החילוק מדוע צעקת אלמנה ויתום עדיף משאר צעקת בנ"י.

ועיין בפירוש הרמב"ן (שם) שביאר היטב את הענין וז"ל, והנכון בעיני כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד מיד אשמע צעקתו, איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום אותו ממך. והטעם, כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעום ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך, כי נוקם ה' ובעל חמה (נחום א, ב). ויבא כענין הזה בכתובים רבים, כגון מה שאמר אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם, יאמר אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין לו עוזרים ואל תדכא העני אשר בשעריך כי ה' יריב בעבורם, וכן אמר ובשדה יתומים אל תבוא כי גואלם חזק ה' צבאות שמו, שיש להם גואל חזק וקרוב יותר מכל אדם, אף כאן אמר כי בצעקתו בלבד יושע, עכ"ל.

והיינו שסתם בני אדם יש להם מי שיעזור להם ויושיע אותם, ולכן אינם צועקים אל ה' בכל ליבם, ויש בהם מקצת הרגשה של 'כוחי ועוצם ידי', משא"כ אלמנה ויתום שאין להם על מי להשען, צועקים מפנימיות הלב לישועת ה' בלבד.

ויעויין בדברי רש"י (שם) שכתב וז"ל, כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהווה לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם, עכ"ל. וכעין זה כתב המלבי"ם שהפסוק לא מדבר דוקא על יתום ואלמנה אלא זה כולל כל בני אדם הנדכאים. וע"פ הנ"ל הכוונה היא שגם מי שאינו יתום ואלמנה אלא יש להם על מי להישען, מ"מ אם מתפללים באופן של יתום ואלמנה דהיינו שצועקים מפנימיות הלב ומקוים לישועת השם בלבד ובלי הרגשת 'כוחי ועוצם ידי', קרובה תפילתם להתקבל.

ועפ"ז אפשר לבאר את דברי המדרש הנ"ל, שזו היא השייכות בין יתמותה של אסתר לגאולת ישראל, שישועתם של ישראל באה מכח מה שהרגישו שאין להם מושיע זולתי הקב"ה, וכיון שראה ה' שהם צועקים אליו מתוך הכרה והרגשה זו, מיד הושיעם ע"י אסתר, שהיתה לה בחינה זו של צעקה מכיון שהיתה יתומה.

וזהו האופן הראוי לתפילה, שאפילו מי שיש לו אב ואם, וכביכול 'יש לו על מי להשען', מ"מ אם יתבונן יכיר שבאמת 'אין לו על מי להשען', שבלעדי הקב"ה אין בכחו של שום אדם להושיעו.

ב) וכן שמעתי מהגה"צ ר' מתתיהו סולומון (שליט"א) [זצ"ל] בביאור דברי רש"י על הפסוק בפרשת בשלח (לעיל יד, י) 'ויצעקו בני ישראל אל ה'', וכתב רש"י וז"ל, תפשו אומנות אבותם, באברהם הוא אומר אל המקום אשר עמד שם, ביצחק לשוח בשדה, ביעקב ויפגע במקום, עכ"ל. ואע"פ שהאבות לא היו במצב של סכנה כמו שהיו בני ישראל על הים, מ"מ חז"ל מעידים שזוהי אותה 'אומנות', ותפילותיהם היו שוות לתפילות האבות, משום שהאבות הבינו שבכל רגע ורגע מהחיים שלהם הם תלויים לגמרי בקב"ה, והתפללו באופן שהבינו 'על חיינו המסורים בידיך' ושהם במקום סכנה, שאצל האבות פיהם ולבם היו שווים והם הכירו בזה **באמת**. [ועי' בספר עוד יוסף חי על הפסוק שם בפרשת בשלח, שהארכנו ביסוד זה קצת יותר, והבאנו את הדברים הנ"ל של ר' מתתיהו (שליט"א) [זצ"ל] בשם המשגיח דמיר רבינו ירוחם הלוי זצ"ל, ושני נביאים נתנבאו בסגנון אחד.]

וראיתי שכתב ר' אליהו לאפיאן זצ"ל תוספת קצת בזה, שלפעמים שייך להיפך, שאחד הוא במצב של סכנה ממש

ועדיין תפילתו לא תהיה תפילה שלימה כנ"ל, ולכן הוצרכו חז"ל לומר שבני ישראל שצעקו אל ה' באמת הגיעו להכרה זו, שהיא אותה ההכרה שהאבות זכו לה תמיד.

ג) ויש עוד נקודה חשובה בזה שאסתר היתה יתומה, שעי"ז באה הגאולה. דהנה מצינו בדברי חז"ל ששיבחו עד מאוד את המצוה של מגדל יתום בתוך ביתו. ובמגילה (יג.) דרשו מהפסוק (אסתר ב, ו) 'אשר הגלה מירושלים' שגלה מרדכי מעצמו ולא הוכרח לגלות מירושלים (עיי"ש ברש"י). ולא נתבאר בגמ' מדוע בחר לגלות מעצמו ולא רצה להשאר בא"י.

אמנם הדבר מבואר בתרגום שני (ב, ז), דאיתא שם שמרדכי אמר 'מוטב דאיזיל בגלותא ואירבי לאסתר דמן דאהי בארעא דישראל', שאע"פ שהיה למרדכי רשות להשאר בארץ ישראל, מ"מ כאשר שמע שמתו אביה ואמה של אסתר והיא נשארה יתומה, יצא לגלות כדי לגדל אותה. וכפי שאנו יודעים, דבר זה הביא לבסוף את נס הצלתם של היהודים מגזירת המן ואחשורוש, והכל התחיל מכח המצוה הנפלאה הזו שגידל מרדכי יתומה בתוך ביתו.

דברים שנשמעו בסעודות פורים ונעתקו ע"י תלמיד אחד
מתורת מרן ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א

בענין מיחייב איניש לבסומי ושמחת פורים

דין שתיית יין בפורים

איתא בגמרא[א] "מיחייב איניש לבסומי [פרש"י - להשתכר ביין] בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ודין זה נפסק ברמב"ם[ב] ושו"ע.[ג] הרמ"א[ד] כתב דלאו דווקא שישתה עד דלא ידע אלא שישתה מעט יותר מלימודו וירדם קצת, דאז אינו יודע בין וכו'.[ה] הכרעת הפוסקים שיש לנהוג למעשה כפסק הרמ"א.[ו]

גדר השתיה - להגיע למצב של אהבת ה' והודאה על הנסים שנעשו על ידי יין

הביאור הלכה[ז] ביאר שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת ה' יתברך והודאה על הנסים שעשה לנו. והוסיף הביאור הלכה[ח] שהטעם שחז"ל חייבו להשתכר ביין בדווקא הוא מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה, כי בתחלה נטרדה ושתי על ידי מתשה ובאה אסתר וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי משתה, ולכן תיקנו להשתכר ביין עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין.

מהו עומק הענין להגיע אל מצב של "עד דלא ידע"

אמנם חז"ל הגדירו תכלית השתייה "כדי לבא לידי מצב שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי", וצ"ב מהו העומק בזה.

מהלך של הגר"א – להיות בלי דעת

והנה הגר"א בביאורו שם כתב דברים עמוקים ויסודיים בגדר "עד דלא ידע" ובמהות יום הפורים שכוללים יסודות גדולות ביהדות. הגר"א כתב שיש דין להיות בלי דעת בפורים. דעת הוא הכח שבאדם להבחין בין שני דברים, ובפורים יש ענין לבטל אותו כח, להגיע אל מצב שלא יוכל לחלק ולהבחין בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי".

לכאורה תמוה שהרי אמרו חז"ל[ט] מי שיש בו דעה יש בו הכל, ומי שאין בו דעה מה יש בו. ועוד צ"ב מהו שני ענינים אלו, "ארור המן" ו"ברוך מרדכי".

ענין "ארור המן" ו"ברוך מרדכי"

יש להקדים לבאר עניני "ארור המן" ו"ברוך מרדכי". "ארור המן" הוא משום שהיתה מדת הדין וסכנת כלייה לכלל ישראל, שהרי המן בקש "להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים". "ברוך מרדכי" הוא משום שה' הציל כלל ישראל מאותה סכנה. נמצא ש"ארור המן" מורה על מדת הדין של הקב"ה שמרומז בפסוק "א-ל נקמות ה'", ו"ברוך מרדכי" מורה על מדת החסד שלו שמרומז בפסוק "א-ל דעות ה'". מגילת אסתר הוא מלא וגדוש בדוגמאות שמוכיחים לנו שאין שום מקרה בעולם, אלא כל מאורעות העולם הם בהשגחת ה'. אפילו הדברים שנראין לנו כצרות באמת היו לטובתינו. סעודת אחשורוש וגזירת המן ומלכות אסתר ונדידת שנת המלך והעץ של המן נראו לנו כמו מקרה, אבל לבסוף נתברר שכולם היו בהשגחת ה'.

עבודת פורים – להאמין שכל מאורעות העולם הם בהשגחת ה' לטובתינו

בשעה שהאדם הוא במצב של דעת, הרי הוא מבחין בין מדת הדין למדת הרחמים, ומרגיש שמדת הדין היא לרעתו, ומדת החסד היא לטובתו. אמנם, בשעה שהאדם הוא במצב של שכרות ושמחה בלי דעת, האדם יכול להרגיש ולהכיר שיש

א. מגילה (ז:).
ב. רמב"ם (מגילה ב', ט"ו).
ג. שו"ע (או"ח תרצ"ה, ב').
ד. רמ"א (תרצ"ה, ב').
ה. הגר"א בביאורו שם כתב שמקור לדברי הרמ"א הוא מדברי הכלבו שכתב "וחייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות אסור גמור ואין לך עברה גדולה מזו שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עברות זולתן אך שישתה יותר מלמודו מעט כדי שירבה לשמוח וכו'". הרי להדיא דאף שכתב הרמ"א בשו"ע "אין צריך להשתכר כל כך" כוונתו דמצד קיום לבסומי בפוריא אינו צריך להשתכר, אבל ממילא הדר דינא דאיסורא נמי איכא בשכרות, וכמ"ש הגר"א בגמרא פסחים (ק"ג:) ויומא (עד:).
ו. משנה ברורה (שם ס"ק ה') בשם פרי מגדים (מש"ז ס"ק ב') וערוך השלחן (שם סעיף ה').
ז. ביאור הלכה (תרצ"ה ד"ה עד דלא ידע וכו') בשם מאירי (מגילה ז: ד"ה חייב).
ח. ביאור הלכה (ס' תרצ"ב ד"ה חייב איניש וכו') בשם אליה רבה (שם ס"ק א').
ט. ז"ל הגמרא נדרים (מא.): "דדא ביה כולא ביה, דלא דא ביה מה ביה. דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני".

השגחה פרטית בכל מאורעות העולם שאפילו מה שנדמה לו כאילו הוא רע, באמת הוא לטובתו. העבודה של שמחת פורים היא להגיע למדרגת אמונה ובטחון שאנו תמיד תחת השגחת ה' ושלא להבחין החילוק בין מדת הדין למדת הרחמים, אלא ש"כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה"[י] שהרי באמת שניהם שוים בחסד. פעמים היסורין באים על האדם להיות כפרה על עונותיו, ופעמים כדי לעוררו באהבת ה' ואמונה כדי שיעשה תשובה.

יש להדגיש ששתיית יין בפורים צריך להיות לשם שמים כדי להשיג שמחה בהאמונה והנצחיות של כלל ישראל, ואם הוא שותה לשום תכלית אחרת אינה אלא הוללות ויש איסור בדבר.[יא]

"פורים" על שם ה"פור"

על פי הנ"ל מובן היטב מה שמצינו שהיום טוב נקרא בשם "פורים" מלשון "פור" שהוא גורל,[יב] שהרי אין שום דבר בעולם שנראה כמקרה כמו גורל, ואותו גורל שמתחלה נראה לנו כצרה גדולה נהפך להיות יום של הצלה לישראל על ידי השגחת ה'. ביום פורים כלל ישראל הגיעו להכרה שאין שום כח בעולם שפועל בלי גזירת ה' ואין מקצוע של העולם שהוא חוץ משליטת ה', שהרי גם חוקי הטבע הם גזירות מאת ה'. ובאמת, אמונה זו היא יסוד כל התורה כולה, כמו שכתב הגר"א שתכלית כל התורה והמצות הוא ללמדינו אמונה ובטחון בה'.

פורים הוא בחינה של עולם הבא

על פי הנ"ל יש להוסיף שביום הפורים אנו משיגים בחינה של עולם הבא. והענין נתבאר על פי מה שביארו חז"ל על הפסוק "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"[יג] שמדבר אודות עולם הבא.

וביארו חז"ל[יד] שבעולם הזה אנו משיגים מאורעות העולם בהשקפה שמקצתם הם טובים ומקצתם אינם טובים, ולכן אנו מברכים הטוב והמטיב על בשורות טובות, ודיין האמת על בשורות רעות. מיהו לעתיד לבא בעולם הבא יהיה לנו השגה ברורה ש"כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה"[טו] ולכן שייך ברכת הטוב והמטיב על כולם. בעולם הבא כולנו נכיר שאפילו הפורענות שהקב"ה הביא עלינו היתה לטובתינו כדי לזכותינו לעולם הבא ולהביא כבוד שמים אל העולם. נמצא שפורים הוא בחינה של עולם הבא, שהרי גם בפורים אנו משיגים אותו ענין, שכל מה שה' עושה הוא לטובתינו.

על פי הנ"ל – ענין פרשת זכור וסמיכתה לפורים

הנה יש מצות עשה מדאורייתא לקרוא פרשת זכור פעם אחת בשנה, וקבעו החיוב בשבת שלפני פורים. הטעם שתקנו כן הוא כדי להסמיך מחיית עמלק למפלת המן, שנאמר "והימים האלה נזכרים ונעשים", שצריך להקדים זכירה דעמלק לעשייה דמצות פורים.[טז] והענין צ"ב, מהו הקשר בין מחיית עמלק לעבודת היום של פורים, נהי שהמן היה מזרע עמלק, אבל מכל מקום בודאי אין המצוה למחות עמלק מצד נקמה על מה שהמן רצה להרוג כל היהודים, וא"כ למה תיקנו חז"ל להסמיך פרשת זכור לפורים.

אלא ביאור עומק הענין הוא שמהות עמלק היא כפירה בהשגחת ה'. ויסוד זה נתבאר בכמה מקומות בתורה.

אחד מהם הוא מה שמצינו שכלל ישראל התלוננו ואמרו "היש ה' בקרבנו אם אין",[יז] שהיה להם ספק באמונתם, ומיד "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים".[יח] חז"ל[יט] עמדו על סמיכת הפרשיות, וז"ל "סמך פרשה זו למקרא זה, לומר, תמיד אני ביניכם ומזמן לכל צרכיכם ואתם אומרים היש ה' בקרבנו אם אין, חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני" עכ"ל. הרי שעמלק באו להלחם בישראל דווקא בשעה שהיה רפיון אמונה בישראל.

אחד מגדולי החסידות[כ] גילה רמז בפסוק "היש ה' בקרבנו אם אין" להחטא של העץ הדעת. אחר שאדם וחוה אכלו מן העץ הדעת, ה' שאל מחוה אם אכלה, והשיבה שהנחש "השיאני".[כא] מלה זו, "השיאני" אינה מופיעה בשום מקום

י ברכות (ס:).
יא הוסיף מרן ראש הישיבה שליט"א: מרן הסטייפלר זצ"ל הגרשז"א זצ"ל הגרי"ז זצ"ל והחזון איש זצ"ל לא נשתכרו בפורים אלא שתו "לחיים". תלמיד של הח"ח אמר לי שאביו היה בסעודת פורים של הח"ח, והגיד שהחפץ חיים שתה מעט וישן כמו עשר דקות כמו שכתב הרמ"א, ואחר כך הקיץ משנתו והמשיך לשמוח ולזמר "גרמן". יש להדגיש שיש סכנת נפשות לקיים עד דלא ידע כפשוטו. אע"פ שהרמב"ם והמהר"ל הובאו בשו"ע סוברים שהוא כפשוטו, צריך לומר שנשתנו הטבעים.
יב אסתר (ט', כ"ו).
יג זכריה (י"ד, ט').
יד פסחים (נ.).
טו ברכות (ס:- ס"א.).
טז ערוך השלחן (תרפ"ה, ה') ומשנה ברורה (תרפ"ה, א').
יז שמות (י"ז, ז').
יח שמות (י"ז, ח').
יט תנחומא יתרו (הובא ברש"י י"ז, ח')
כ בני יששכר (אדר, ג', ט').
כא ז"ל הפסוק (בראשית ג', יג') "ויאמר ה' אלהים לאשה מה זאת עשית ותאמר האשה הנחש השיאני ואכל" עכ"ל.

אחר בתנ"ך, ויש בה אותיות של המלות "היש" ו"אין" שבפסוק "היש ה' בקרבנו אם אין". אדם וחוה נכשלו בהחטא של העץ הדעת מפני שהיה להם חסרון באמונה, "היש ה' בקרבנו אם אין". אם היו מאמינים שהקב"ה יודע הכל ורוצה בטובתם, לא היו אוכלים מהעץ הדעת.

באמת יש רמז נוסף בפסוק זה, שהרי תיבת "אין" הוא אותיות "אני", כלומר שהספק באמונה נובע ממחלוקת בלב האדם האם לילך אחר ה' או אחר ה"אני".

עמלק הוא המשך והשלמה לאותו חטא של העץ הדעת, שהם כפרו לגמרי בהשגחת ה'. האריז"ל כתב ש"עמלק" הוא גימטריא "ספק", על שם שהטילו ספקות באמונה.

וכן מבואר מדברי הפסיקתא,[כב] שהרי כתיב בביאת עמלק "אשר קרך בדרך", והפסיקתא הביא שלשה פירושים בלשון "קרך". רבי יודא סובר שהוא לשון טומאת קרי שהעמלקים התעוררו תאוות ישראל. רבי נחמיה סובר שהוא מלשון קריאה, שהעמלקים לקחו רשימת השמות של ישראל ממצרים וקראו בקול מחוץ להענן שמות בני ישראל ואמרו "אני אחיך, צא מן הענן שהרי אני רוצה לעשות פרגמטיא עמכם", וכיון שהיה אחד מהם יוצא היה הורגו. רבנן סוברים שהוא מלשון קרירות, שעשו את ישראל "קר" לפני אומות העולם, שהיו כל האמות יראים להלחם בכם ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים; משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה הקרה אותה בפני אחרים.

הרי שעמלק כולל השלשה יסודות של היצר הרע, היצר הרע התאווני, שהתעוררו תאוות בני ישראל לבא לידי קרי, וכן היצר הרע הכעסני, להשיג עושר וכבוד שהרי קראו להם לבא ולעשות פרגמטיא, וכן היצר הרע הליצני, שהרי זלזלו ביראת שמים ובכבוד ישראל וגרמו קרירות ביראה הרותחת שהיתה בלב כל העמים. יסוד כל השלשה יצרים הוא "קרך" מלשון מקרה, כלומר כפירה בהשגחת ה'.

מהות כלל ישראל הוא מאמינים בני מאמינים, כמו שכתב הרמב"ן שאנו מאמינים שכל מאורעות העולם נעשות אך ורק בהשגחת ה', ואפילו סדרי הטבע הם נסים מגזירת ה'. ולכן כשם שה' גוזר סדרי הטבע כך הוא יכול לגזור לבטל הטבע לפעמים ולעשות נסים גלויים.

פורים הוא יום שאנו שמחים שאנו מכירים השגחת ה', ולכן אנו קורין פרשת זכור קודם פורים. שהרי המן ביקש להרוג כל היהודים מפני שהיה בישראל רפיון באמונה, אבל אחר שישראל עשו תשובה והתחזקו בעניני אמונה זכו להצלה מיד המן.

חז"ל[כג] אמרו מרדכי מן התורה מנין דכתיב[כד] מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא. חז"ל אמרו שאותו מור נלקח מצואר האילה. איתא בגמרא[כה] אילה זו רחמה צר; בשעה שכורעת ללדת, אני מזמין לה דרקון (נחש) שמכישה (נושכה) בבית הרחם, ומתרפה (לשון רפיון) ממולדה; ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה, ע"כ. הרי שהאילה מורה שאפילו הצרות ויסורים שאנו סובלים בעולם הזה הם לטובתינו, כמו שאותה נשיכה מאפשר את האילה להוליד. אין שום מקרה בעולם. ומצינו כאן שנשיכת נחש גורם להוציא בשמים של שמן המשחה אל העולם, שיהיו ראויים להשתמש בהם לכלי שרת.

כתב הגר"א שתליית המן על העץ מורה על תיקון החטא של העץ הדעת, שהרי אותה עץ היה המשך להעץ הדעת. פורים הוא זמן של התחדשות אמונה בה' ובזה נתקן חטאו של אדם הראשון.

בפורים כלל ישראל הכירו שה' ברא ומנהיג העולם ולכן תכלית החיים הוא כדי לעבוד ה'. וכתוב בספרי קבלה שהתפלות מתקבלים בפורים בנקל, שהרי יש לנו אמונה ואהבה בה' באופן חזק.

כב פסיקתא דרב כהנא (פסקה ג אות י').
כג חולין (קלט:).
כד שמות (ל, כג).
כה בבא בתרא (טז:).

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

בדין מי שפונה לבו לדברים אחרים בשעת הקריאה

נלקח מספרו 'ימים טובים בהלכה'

השומע קריאת מגילה ופנה לבו לדברים אחרים

כתב השו"ע (סימן תרצ סעיף יד) וז"ל, הקורא את המגילה צריך שיכוין להוציא השומע, וצריך שיכוין השומע לצאת, עכ"ל.

והנה המג"א (שם ס"ק טו) הביא את דברי הרשב"א בתשובה (סימן תסז) שנשאל האם בשעת קריאת המגילה צריך השומע להסתכל בתוך חומש או מגילה כדי שיכוין היטב לשמוע כל תיבה ותיבה מפי הקורא.

והשיב הרשב"א שאין צורך בזה, והביא שתי הוכחות לדבריו. האחת ממה ששנינו (מגילה יז.) שהלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש, אע"פ שאינו יודע מה הם אומרים יצא ידי חובתו, והרי לועז זה ודאי אינו יכול להאזין מתוך הכתב שהרי אינו מבין הלשון כלל. ועוד ראיה ממה שאמרו בירושלמי (ר"ה פרק ג הלכה ז) "העובר אחורי בית הכנסת ושמע קול מגילה, אם עמד חזקה שכיון ליבו ושמע", והרי באופן זה מן הסתם אינו מאזין מתוך הכתב, ואף על פי כן יצא ידי חובה, ומוכח שאין צריך כוונה מפורשת לשמוע כל תיבה, אלא כל שבמציאות שמע את כל הקריאה יצא. אלא שסיים הרשב"א, שאם השמיט הקורא אפילו תיבה אחת, צריך לחזור.

ומתוך הוכחת הרשב"א מלועז ששמע אשורית, משמע לכאורה שאף כאשר השומע חושב מחשבות זרות בעת קריאת המגילה, גם כן יוצא ידי חובתו, והגע עצמך, מי ששומע קול דיבור במשך שעה ארוכה בשפה שאינו מבין כלל, היתכן שלא תשוט מחשבתו לדברים אחרים. ואעפ"כ שנינו שהלועז ששמע אשורית יצא, אף שאינו מכיר הלשון.

חומרת הלבושי שרד שהשקוע במחשבות אחרות אינו נחשב שומע

והנה הלבושי שרד הביא את דברי הרשב"א בזה"ל, אלא כיון שמטה אזנו להקורא 'ואינו חושב מחשבות אחרות', מסתמא שמע הכל, ואינו צריך לכוין בכל תיבה בבירור, אבל אם ודאי לו שלא שמע תיבה אחת לא יצא, עכ"ל. הרי שהלבושי שרד הוסיף חומרא עצומה בדעת הרשב"א, שאם חושב מחשבות אחרות מודה הרשב"א ששמיעתו אינה נחשבת שמיעה, אלא שבזה מיקל הרשב"א שאין צריך לכוין בפירוש בכל תיבה ותיבה.

ובאמת שמדברי המג"א מוכח שכך הבין בדעת הרשב"א, שהרי דימה את דברי הרשב"א למש"כ הטור בסימן נ"ט בשם אביו הרא"ש (כלל ד סימן יט) לגבי שמיעת ברכות קריאת שמע, שצריך שלא יפנה לבבו למחשבות אחרות. וז"ל הרא"ש שם, ברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם השליח ציבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה, וגם אם היה אדם מכוין לדברי הש"ץ בשתיקה ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה, כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא וכו', עכ"ל.

אמנם בספר 'נימוקי אורח חיים' (לבעל המנחת אלעזר - האדמו"ר ממונקאטש, סימן תרצ) הקשה על חומרא זו, שהרי דבר שכיח הוא מאוד אצל הרבה בני אדם שבעת שקורא הבעל קורא את המגילה, השומע שהוא תלמיד חכם משוטט לבו בדברי תורה [שאינם כוונת פירוש פסוק זה], והשומע שהוא סוחר טרוד במחשבתו בעסקיו ועניניו.

עצת הפוסקים שיהא לכל אחד מגילה כשרה ויקרא מילה במילה עם הש"ץ

ולכן כתב הנימוקי או"ח, שיש לעשות כדברי השל"ה (מסכת מגילה אות ה) שיהא לכל אחד מגילה כשרה ויקרא בלחש מילה במילה יחד עם הש"ץ, וכ"כ המשנ"ב (סימן תרפט ס"ק יט; סימן תרצ ס"ק כו) בשם הפרי מגדים. ובאופן זה גם אם לא ישים לבו כל כך לכוונת פירוש הדברים, מכל מקום כיון שמוציא המילים מפיו [מתוך מגילה כשירה], א"כ הדיבור שקורא בפיו בלחש, מבטל מחשבתו הזרה שבעת קריאת המגילה. וכעין זה כתב המג"א בהל' קידוש (סימן קצג סק"ב) שהמפנה לבו לדברים אחרים בשעה ששומע הברכה, אינו יוצא ידי חובתו, ועל כן נכון שיאמר מילה במילה עם המקדש.

קיום דין קריאה בעשרה ומצות 'ברוב עם' כשקורא בעצמו מתוך מגילה כשרה

אלא שלכאורה יש לעיין בעצה זו, שאף אם יקרא היחיד מתוך מגילה כשרה כדי להימלט מן החשש שיפנה לבו לדברים אחרים, מ"מ הוא נתקל בחסרון אחר באופן שנמצאת תקנתו קלקלתו, שהרי הוא כקורא את המגילה ביחיד, ומפסיד בזה את הענין של קריאת המגילה בעשרה, ונמצא מבטל הלכה פסוקה בשו"ע (שם סעיף יח) "מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה", וצ"ע.

ובאמת מצינו שנחלקו גדולי עולם בענין זה, בקורא בעצמו [תוך עשרה] מתוך מגילה כשרה, אם דינו כקורא ביחיד או שנחשב כקורא בעשרה.

שהנה דעת החזו"א (או"ח סוף סימן קנה) שבמקום שיש שם עשרה, אף שכל אחד קורא לעצמו הרי זה נחשב קריאה בציבור. וז"ל החזו"א, דין עשרה אינו דוקא באחד קורא ותשעה שומעים, אלא אפילו כל אחד קורא במגילה שלו וכו'. והוסיף החזו"א לחדש: ונראה דאע"ג דאין קוראין כולן יחד בשוה, אלא אחד ממהר קריאתו ואחד מרבה במתינות, אין בכך כלום וכו'. וכן הדין נותן דגם בתפילת עשרה, כל שקבעו בבת אחת מקרי ציבור, אף שאחד מזדרז ואחד מתעכב, וכל שכן הכא במגילה, דאין צריך עשרה רק משום פרסומי ניסא וכו', ואף אם היחיד מתאחר וגומר קריאתו אחר הציבור מקרי בציבור, עכ"ל.

אולם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שמט) כתב שהגרי"ז מבריסק חלק על דברי החזו"א, וסבר שדין קריאה בציבור מתקיים רק באופן שאחד קורא וכולם שותקים ושומעים ממנו, אך הקוראים בעצמן הם כקוראים ביחידות אפילו אם קוראים מילה במילה עם הש"ץ, והרי לכתחילה צריך לקרותה בציבור אפילו בזמנה כמבואר במשנ"ב (סימן תרצ ס"ק סד), וכל שכן כשחל פורים בשבת שקוראים ביום ו', שמגילה שלא בזמנה צריך דוקא עשרה, שאז בודאי יש להקפיד על כך.

עוד יש להוסיף על זה את דברי המג"א (סימן תרפט סק"ט) שאף כשאין מנין וכל אחד יודע לקרות בעצמו, מ"מ עדיף שאחד יקרא לכולם, משום "ברוב עם הדרת מלך". ומשמע שמי שיש לו מגילה כשירה וקורא יחד עם הש"ץ, מאבד בזה את מעלת "ברוב עם הדרת מלך". וכן משמע מדברי שו"ע הרב (סימן ריג סעיף ו) שכשיש עשרה יש חיוב שאחד יקרא וכולם ישמעו ממנו, עיי"ש.

ועולה מכל האמור שעדיף יותר לשמוע את המגילה מהבעל קורא בשתיקה, ולא לקרוא עמו כלל, שבזה מבטל מצות "ברוב עם הדרת מלך", וגם מאבד בזה דין קריאה בציבור לשיטת הגרי"ז.

עצה של ה'ארץ צבי' שלא להחסיר שום תיבה מן המגילה

ומעתה יש לדון, כיצד ינהג מי שיש לו קושי להתרכז ולהקשיב לבעל קורא לאורך כל קריאת המגילה, ומוצא את עצמו שוב ושוב כשהוא משוטט במחשבתו אנה ואנה.

ובשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן מה) כתב עצה נפלאה לאדם כזה, והוא, שיניח אצבעו בחומש או במגילה שלו במקום הקריאה, ויזיז אצבעו כל זמן הקריאה תחת התיבה שקוראים, ובזה יוודע שהוא אכן שומע כל תיבה ותיבה.

וז"ל הארץ צבי, ובהאי ענינא נלע"ד עוד, דהמביט במגילה בשעה שקורא המגילה, או בסידור בשעה שהש"ץ מתפלל, ובכל עת שנזכר הוא מוצא את עצמו שמסתכל במקום קריאת הש"ץ, אפילו שט במחשבתו בענינים אחרים, כל שמביט כסדר מילה במילה בהדברים שהש"ץ אומר, חשיב שומע, דאל"כ איך אפשר במקרה שהוא מביט באותו מקום ובאותו מילה שהש"ץ קורא עתה, ועל כרחך דחוש הראיה שלו נגרר אחר חוש השמיעה, וא"כ בהכרח צריך לומר שהוא שומע, וזה ברור בסברא, עכ"ל. ועיי"ש שהביא סמך לדבריו מהרשב"א שחכם אחד היה תופס בידו מגילה בשעת קריאה כדי שלא יחסר משמוע תיבה אחת, ומשמע שכל שמסתכל במגילה אין חשש.

ולפי דברי הארץ צבי יש ללמד זכות על רוב הקהל שאינם מקפידים להחזיק מגילה כשרה, כי די בזה שמסתכלים בתוך החומש בעת שהש"ץ קורא המגילה. ולדבריו צ"ל שדברי הלבושי שרד אמורים רק כששומע הקריאה בעל פה.

אולם נראה שמי שחושש שמא לא ישמע כהוגן כל תיבה ותיבה, ויפנה מחשבתו לדברים אחרים, ויש לו מגילה כשרה לפניו, יכול לסמוך על דברי הנימוקי או"ח ולקרוא מתוך המגילה בלחש, ואע"פ שמפסיד בזה מעלת "ברוב עם הדרת מלך", מכל מקום הואיל ועושה כן מפני שחושש שמא לא ישמע היטב, אפשר שכך עדיף מ"ברוב עם הדרת מלך", וכמש"כ הפרי מגדים (סימן תרצ א"א ס"ק יח) וז"ל, ואני נוהג שיש לי מגילה כשירה לקרותה בלחש עם הש"ץ מילה במילה כי אי אפשר לי לשמוע כולה מש"ץ, עכ"ל.

הרב צבי איינשטטר שליט"א

אם דין יום ולילה שוים לענין סעודת פורים וכמה דינים

קושית הטורי אבן אם לילה נכלל בלשון יום ותירוצו

א) אי' בגמ' מגילה (ז:) סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב, ע"כ. ומבואר דלשון "ימי" היינו דוקא יום ולא לילה.

והקשה הטורי אבן, וז"ל, וקשה לי אלא מעתה הא דדרשינן לעיל (דף ה:) "שמחה" מלמד שאסור בהספד, "משתה" מלמד שאסור בתענית, הכי נמי שבליל פורים מותר בהספד, הא ודאי לא. ובירושלמי פרק שני (ה"ב) גבי היה כותבה מגיהה ודורשה אם כיון לבו יצא, קאמר הדא אמר שהוא מותר בעשיית מלאכה, וקמ"ל דיו"ט לא קבלו עליה, כדאמר לעיל (ה:) ובירושלמי בפירקין (סוף ה"א). והשתא מנא ליה דמותר, דילמא יו"ט נמי קיבלו עלייהו, ומתני' דהיה כותבה מקריאת הלילה איירי, אלא על כרחך אי יו"ט נמי קיבלו עלייהו, בלילה נמי אסור בעשיית מלאכה, והא קרא כתיב על כן וגו' עושים את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויו"ט, ונימא נמי יום ארבעה עשר דוקא ולא בלילה. ועוד מלשון יום טוב גופיה נדייק יום דוקא ולא לילה, עכ"ל.

ונראה להביא ג' תירוצים לענין זה, א' מהטורי אבן עצמו, ב' יש לחדש עפ"י דרך הפנ"י, ג' מהקה"י, וכעי"ז בהחת"ס. ולבסוף ציינתי לכמה ראשונים שחולקים על ההנחה דליכא סעודת פורים אלא בלילה, וממילא לק"מ.

הנה עיי"ש בטורי אבן, שתירץ שתיקנו היו"ט של פורים כעין יו"ט דאורייתא, ודין משתה שהוא כמו מצות שמחה דאורייתא, ופורים הוי יו"ט של יום אחד כמו עצרת, וכמו דבעצרת אין מצות שמחה בלילה ה"ה פורים דאין משתה אלא ביום, ע"ש. אבל לענין איסור מלאכה הוי כעין איסור עשיית מלאכה דיו"ט וכן לענין איסור הספד ותענית דהוי שב ואל תעשה כמו איסור מלאכה, וממילא נוהג גם בלילה. אבל עיקר מצוות עשה של היום, כמו מקרא מגילה, הוי כעין שופר ולולב שאינו נוהג אלא ביום [ומה שקוראים בלילה, ס"ל דאינו מדברי קבלה אלא חכמים הוסיפוהו מדברי סופרים].

אמנם בסוף דבריו הוסיף, וז"ל, מיהו הא גופא צריך טעם, מאי שנא דלפעמים אמרינן דאין לילות בכלל ימים דקרא, ופעמים אמרינן דימים אפילו לילות בכלל, עכ"ל.

עוד תירוץ שיום התאריך משמע גם לילות

ב) והנה בפני יהושע כתב לחלק בין תיבת "ימי" לתיבת "והימים", [כדכ' בקרא, והימים האלה נזכרים ונעשים], ד"ימי" משמע ימים ולא לילות, כדאמרינן ימי חייך הימים וכו', אבל "ימים" משמע גם לילות, כדאשכחן בסוכות תשבו שבעת ימים, ע"כ.

ואולי נלך בעקבותיו ז"ל, ונימא דגם "יום" שכתוב אצל תאריך משמע גם לילות, כגון ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות, וכן שם בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות וגו'. וממילא מדכתיב להיות עושים את יום י"ד שמחה ומשתה ויו"ט, הרי שכתוב כאן התאריך של החדש, ובכה"ג מצינו דכונת הקרא היא לכל אותו יום התאריך, בין בלילה ובין ביום, וממילא י"ל דזהו גילוי על הא דכתיב יום טוב, דקאי על כל המעת לעת, דהכתיב את יום י"ד וגו' ויום טוב.

ונתעוררתי ע"י ש"ב הרר"מ שרייבר שליט"א בקונטרסו ישמח משה, להוסיף בזה, דהנה בהאי קרא דאת יום י"ד כתיב שמחה ומשתה ויו"ט, ודרשו חז"ל (דף ה:) שמחה מלמד שאסורים בהספד, ומשתה מלמד שאסור בתענית, והקשה הטו"א מנלן דאסור בהספד ותענית בלילה, דהא נדרוש יום ולא לילה, אבל לפי מה שנתבאר, דאיפה שכתוב ל' יום אצל תאריך הוי הכונה גם להלילה, מיושב שפיר.

והא דרבא דרש דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, לנכון כתב ש"ב הנ"ל, דבאמת רבא דרש הכי מקרא אחרינא, דלעשות אותם ימי משתה ושמחה, וי"ל דחז"ל דרשו דהך קרא דימי משתה ושמחה אתא לדין סעודה, ומהך קרא ממעטינן שפיר יום ולא לילה.

תירוץ הקהילת יעקב לחלק בין קיום תמידי לקיום של פעם אחת

ג) והנה בעיקר קושית הטורי אבן, כ' מרן בעל קה"י [נדפס בכתבי קה"י החדשים כאן (סי' קפ"ט)] וז"ל, די"ל דבאמת יום כולל כל המעת לעת דהכל בכלל, אלא דפשוט לחז"ל דהלילה טפל ליום, והיום הוא עיקר המעת לעת ואינו טפל

להלילה. ומעתה דין משתה ושמחה, שאין הפירוש שכל המעת לעת בלי הפסק רגע יהא משתה ושמחה, אלא שלכבוד ה' יתברך שעשה נס יקבע ביום זה משתה ושמחה, ולכן כשקובע ביום זה סעודה מחשב שכל היום הוא יום של סעודה, שזהו חשיבותו של היום שיש בו סעודה, ולכן כשקובע סעודה ביום מחשב ומתייחס הסעודה לכל המעת לעת, שגם הלילה הוא לילה של יום משתה, כיון שהלילה טפילה להיום, אבל כשיקבע בלילה לא יחשב שהיום הזה הוא יום של סעודה, כיון שהיום חשוב ועיקרי יותר. וכה"ג תנן בסוף פרה, הזה על המיחם הוזה הכיסוי, הזה על הכיסוי לא הוזה המיחם, והיינו לפי שהכיסוי טפל למיחם ואין המיחם טפל להכיסוי, ולכן כשנפלה הזאה על המיחם העיקרי, נכלל בו ג"כ הכיסוי, שבתורת טפל להמיחם הוא כמוהו, אבל כשנפלה הזאה על הכיסוי אין המיחם נכלל עמו כיון שהוא העיקר, וה"נ בלילה ויום דכוותיה וכמשנ"ת.

וכל זה בדבר הנעשה בפעם אחת לפטור כל המעת לעת, ומשום דבאמת דין משתה ושמחה הוא על כל המעת לעת, אלא שבעשייתו פעם אחת מחשב כל היום מעת לעת של משתה ושמחה כנ"ל, אבל עכ"פ דין זה הוא בעיקרו על כל המעת לעת, וא"כ דין איסור הספד ותענית ואיסור דעשיית מלאכה שהוא איסור על כל רגע ורגע מהפורים נכלל שפיר גם הלילה באיסור זה כיון שגם הלילה נכלל בתיבת יום או ימי, דקאי על כל המעת לעת כנ"ל. ולפי"ז ה"ה לענין סעודה גם הלילה בכלל סעודה לענין שאם אוכל בו בלילה סעודה, מקיים מצוה דמשתה ושמחה, אלא שאינו פוטר בזה את היום כנ"ל, כיון שהיום חשוב יותר מהלילה, משא"כ כשאוכל סעודה ביום מפטר גם הלילה דמחשב כל המעת לעת, מעת לעת של משתה ושמחה, כיון שפעם אחת במעת לעת זה יש בו סעודה חשובה וכמשנ"ת ודו"ק. ולדינא צ"ע אם יש מצוה כשאוכל סעודת פורים בלילה, עכ"ל.

דברי החת"ס שהם כעין יסוד הנ"ל

ומצאתי כעין חילוק זה בעז"ה בחי' חתם סופר הנדפסין על הירושלמי במכלתין (דף ה.) וז"ל, וי"ל דהא בסוף פ"ב (דף כ.) מסיק דמגילה שקראה בלילה לא יצא ידי חובתו, ומהימים האלה נזכרים ונעשים, וא"כ ימי משתה ושמחה למה לי. ולכאורה אפשר לומר משום דוהימים למעוטי לילות לא פסיקא כולי האי, דהרי מבואר בסוכה (דף מג.) דמידי דאין מצוותו כל היום ילפינן ימים ימים מלולב, דימים ולא לילות ומידי דמצותו כל היום ילפינן ממלואים דימים ואפילו לילות, ואפילו למאי דמסיק דלא ילפינן דורות משעה, ומשו"ה צריכים גזירה שוה דתשבו, מ"מ השתא דידעינן בסוכה ימים ואפי' לילות, ממילא נילף דבר שמצוותו כל היום מסוכה שיהיו ימים ואפי' לילות. לכן לענין קריאה שאינה אלא שעה אחת שפיר ממעטינן מוהימים ולא לילות כמו ימים דלולב, משא"כ משתה ושמחה שהיו כל היום שפיר נימא דימים דידי' הוא דומיא דסוכה ומלואים, ואפי' לילות כו' עכ"ל, ע"ש שהאריך בזה.

הרי שהחתם סופר ז"ל הוציא יסוד מהגמ' סוכה (דף מג.) שכל שמצוותו בכל שעה ושעה, מתפרש לשון יום דכתיבא בההיא מצוה, שנוהג כל המעת לעת, ונלמד מסוכה ומלואים דכתיב בהו ימים, ואעפ"כ נוהג גם בלילות, וכל שמצותו רק שעה אחת ילפינן מלולב דכתיב בי' ימים ופירושו יום דוקא.

ובפשטות, היינו שיש ב' פירושים נפרדים בתיבת יום. חדא מעת לעת, ושנית כשהשמש מאיר. ובמצוה שנוהג בכל המעת לעת מתפרש יום כפירוש הראשון, ובמצוה שנוהג רק בשעה א' מתפרש הלשון כפירוש השני. אמנם לפי דברי הקה"י ז"ל, באמת בכל מקום הוי הביאור של יום כל הכ"ד שעות, [כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד], ולהכי מצוה שנוהגת בכל שעה, צריך לקיימו בין בלילה בין ביום, ורק דבמצוה שנוהגת רק שעה אחת, ילפינן מלולב שכדי שיתייחס הנטילת לולב לכל היום, צריך ליטלו בעיקרו כל יום, דהיינו ביום ולא בלילה, והדברים מאירים.

ביאור דין דיחוי ותפילת ענינו לפי היסוד הנ"ל

ובזה הבנתי הא דמצינו בלולב דכבר הוקצה למצוותו משקיעת החמה דליל יו"ט ראשון, וגם אמרינן דחל ביה דין דיחוי בשקיעת החמה דליל יו"ט ראשון, וצ"ע דהא עדיין לא הגיע זמן המצוה עד הבקר. ולפ"ז אתי שפיר דבעצם כבר הגיע זמן המצוה מבערב, ורק דאם יטול עכשיו לא נטל בעיקרו של יום, כדי שיתייחס הנטילה לכולה יומא, ומשו"ה צריך ליטול ביום.

וע"ע בתרוה"ד (סי' קמ"ה) שכ' דאפשר לומר [להרי"ף ודעימיה] בקשת ענינו ביום צום תעניתינו בליל התענית, אע"פ שאוכל עד אור היום, ומשו"ה גם אפשר לומר בקידוש דליל יו"ט יום תרועה אע"פ שרק תוקע ביום ע"כ. ונראה הביאור בכל זה כנ"ל, דבאמת גם הלילה הוי בכלל היום תענית ותרועה, ורק שהפעולה דעינוי ותקיעה עושה רק ביום, ועי"ז מתייחס לכל הכ"ד שעות. [ורק שבתענית יש חידוש דלכאו' הוי כדבר הנוהג בכל שעה, וא"כ צריך להיות שגם בלילה חייב להתענות, וצ"ל דתקנו חכמים שיעשה "פעולת

עינוי", וסגי בפעולה אחת דעינוי ומתייחס לכל הכ"ד שעות, ואכמ"ל.]

ביאור דברי החת"ס

והנה בהא מילתא שינה החתם סופר מדרכו של הקה"י, דהחתם סופר כתב דימי משתה ושמחה הוי כל היום, וממילא צריך לנהוג גם בלילה, והקה"י כתב להיפך, דהא סגי בסעודה אחת לכל המעת לעת, וממילא הוי דבר הנוהג רק פעם אחת וצריך לעשותו רק ביום. ולכאורה צדקו דברי הקה"י, דהא באמת א"צ לסעוד כל המעת לעת, וצ"ב כוונת החת"ס ז"ל.

ונראה דכוונתו כמש"כ הר"ן (דף ג: בדפי הרי"ף) לצדד דמדברי קבלה סגי באיסור הספד ותענית, וזהו ביאור ימי משתה ושמחה, כדאמרינן לעיל (דף ה:) שמחה מלמד שאסורים בהספד, ומשתה מלמד שאסורים בתענית, ומדרבנן הוסיפו חיוב סעודה, והשתא מאחר דעיקר החיוב משתה דהיינו איסור תענית ודאי נוהג בכל שעה, משו"ה ס"ל להחתם סופר דגם החיוב סעודה שהוא מדרבנן, שהוא רק להאלים את הדברי קבלה ג"כ ינהוג בכל שעה, ומשו"ה בעינן עוד קרא דימי משתה ושמחה ללמדינו דהחיוב סעודה הוי דין בפני עצמו דצריך יום ולא לילה.

ולפ"ז נראה דבאמת תואמים דברי החתם סופר לדברי הקה"י לגמרי, דהנה במסקנא, בתר דקמ"ל דסעודת פורים הוי רק ביום, הוי ביאורו לפי החתם סופר ממש כדברי הקה"י, דמדרק נוהג שעה א', צריך להיות דוקא ביום. ורק דהוסיף החתם סופר דלולא קרא יתירא, הו"א דנחשב סעודת פורים כחלק מהאיסור תענית דנוהג כל המעת לעת, [וקמ"ל דהוי מצוה בפני עצמו, וממילא בעי יום דוקא].

סמך לסברת החת"ס מדברי רש"י

והנה ברש"י סוכה (דף מח. ד"ה לרבות) כתב דשאר לילות דיו"ט, מלבד ליל שמיני עצרת, לא צריכי ריבויא לשמחה, דימים אפילו לילות במשמע, כדרבינן גבי סוכה (לעיל שם דף מג.). והק' הרב אהרן שטיין שליט"א, דיעוי"ש בגמ' ורש"י דמבואר דרק מצוה הנוהגת כל היום ילפינן מסוכה וחייבין גם בלילות, אבל מצוה שנוהגת לשעה, אדרבה ילפינן מלולב דנוהגת רק ביום, ובשמחה הא סגי בשעה אחת של אכילת שלמים, וא"כ מאי קאמר רש"י דילפינן מסוכה דנוהגת גם בלילות.

וי"ל עפ"י הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ג) וז"ל, שלמי שמחה לא נתנו בהן חכמים שיעור כו' עכ"ל, נמצא שכל המוסיף ומשמח בעוד ועוד אכילות דשלמי שמחה, הכל בכלל המצוה, ומשו"ה ס"ל לרש"י דמצוה כזו נחשבת שנוהגת כל היום, (אע"ג דסגי באכילה אחת), וילפינן מסוכה.

ודברי רש"י הוו סמך לדברי החת"ס, דגם שמחה ומשתה דפורים חשובה מצוה הנוהגת כל היום, דקודם דילפינן שיש מצוה מסויימת של סעודה אחת דפורים, לא היה שיעור למצוה זו, וכל שאוכל או שותה ומשמח היה בכלל המצוה. [אע"פ דמסתבר דהיה סגי בפחות לצאת ידי חובתו, מ"מ כיון דאין שיעור להמצוה, מבואר מרש"י דזה מיקרי מצוה הנוהגת כל היום.] ורק דקמ"ל קרא דימי שמחה, שיש מצוה מסויימת דסעודת פורים פעם אחת לבד, וזה ילפינן מלולב דאינו אלא ביום.

ומ"מ נראה לפשוט ספיקת הקה"י בסוף דבריו הנ"ל שנסתפק דאולי כיון דבעצם גם הלילה הוי זמן סעודה, ורק מדלא מתייחס לכל המעת לעת, לא סגי בסעודת לילה, ועפ"ז נסתפק אם יש מצוה במה שסועד גם בלילה, ולכאורה לדברי החתם סופר דאבוהון דכולהון הוי לולב, והרי בלולב אין שום מצוה אם נוטל בלילה, א"כ גם בסעודת לילה לכאורה ליכא שום מצוה, וצע"ע.

יש מצות סעודה בלילה לקצת ראשונים וממילא מתורצת קו' האחרונים

והנה קושיית הטו"א בנוי' על ההנחה דבאמת אינו מקיים המצוה דסעודה בלילה, ומשו"ה הק' מאי שנא מאיסור מלאכה. אמנם מצינו ראשונים דס"ל דגם במצות סעודה יוצא בלילה בדיעבד. יעויין בב"י (סי' תרצ"ה) שהביא מרב האי גאון דאם נשבע להתענות בפורים, אין כח במצות פורים לדחות שם שמים, ואפשר לו לעשות סעודת פורים בלילה ויוצא ידי חובתו, עכ"ל. ובאשכול (הל' פורים סי' ח') השיג עליו וז"ל, והאי אפשר לא ידענא, דרבא בהדיא אמר שאינו יוצא בה עכ"ל. ולכאורה צ"ל שרב האי גאון מפרש לא יצא ידי חובתו כתקונה, אבל בדיעבד יצא גם בלילה, וכמו שכ' הר"ן סו"פ ערבי פסחים אהא דתנן כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, וביאר הר"ן (דף כה: בדפי הרי"ף) וז"ל, כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותי' בסוכה (דף כח.) א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך עכ"ל, וכ"כ הריטב"א בסוכה (שם). וכך תי' המחזיק ברכה (סי' תרצ"ה אות ב') על דברי התניא שהובאו במג"א (סי' תרצ"ה סק"ב), שפסק כמו שיטת רב האי גאון הנ"ל, וביאר דס"ל להתניא דרק לא יצא בלילה כתקונה, וכדברי הר"ן הנ"ל. ולפ"ז פשיטא דלא קשה מידי מהא דמלאכה אסורה גם בלילה, דהא מעיקר הדין גם הסעודה בלילה.

ועוד דעה מצינו בראשונים לגבי סעודת לילה, במרדכי (סי' תשפ"ו) שכתב וז"ל, סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, פירש ראבי"ה שצריך לנהוג כלילי שבת ויומו, דומיא דקריאה דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ואין היקש למחצה. ומורי ה"ר מרדכי כתב שאינו מבין, דהא בתריה קאמר רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, נגה ולא הוה קא אתו רבנן, אמר מאי האי דלא קאתו רבנן לבי מדרשא, א"ל דילמא טרידי בסעודת פורים, א"ל ולא הוי אפשר למיכלא באורתא, א"ל ולא סבר לה מר להא דרבה דאמר סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב, משמע דסעודה אחת די ודו"ק, עכ"ל. והב"ח (סי' תרצ"ח) יישב שיטת הראבי"ה, דס"ל דפורים הוי כשבת, והתם אע"פ דחייב בסעודה לילה ויום, מ"מ כבוד יום עדיף (פסחים דף קה.), וא"כ ה"ה בפורים "סעודת פורים" היינו הסעודה החשובה, וסעודה זו אוכלים רק פעם אחת והיינו ביום, ואם אכל סעודה החשובה בלילה לא יצא, עכת"ד.

וביתר ביאור נראה דס"ל להב"ח דבשבת גופא דכתיב ביה שלשה פעמים 'היום', אכלוהו היום, שבת היום וכו', אמרינן דגם הלילה בכלל, דהא א' מהסעודות הוו בלילה, ומ"מ אמרינן בפסחים שם דכבוד היום עדיף, וכפי הנראה היינו דסו"ס כתוב לשון יום, ועיקר המעת לעת הוי ביום, [וכמו שכתבנו לעיל מהקה"י], וממילא הסעודה החשובה צריך להיות ביום [וכ"כ הר"ש סירילאו (ירושלמי ברכות סו"פ ז'), וכעי"ז כ' בחסדי דוד (תוספתא ברכות סו"פ ג'), דמשו"ה כבוד היום עדיף מדכתבה התורה בלשון יום]. וה"נ לענין פורים דכתיב בקרא ימי משתה ושמחה, כל המעת לעת בכלל, ומ"מ מדאפקה בלשון "ימי", בעינן סעודה החשובה ביום, וילפי' לה מהיקש לקריאת המגילה דג"כ כתיב והימים, ואפ"ה קרינן לה גם בלילה, ומ"מ גם שם נראה דהוי כעין הסעודה, דהקריאה החשובה הוי ביום. ובאמת כ"כ המרדכי עצמו (סי' תשפ"א), ודייק לה מהא דתנן כל הלילה כשר וכו', ואינו מזכיר קריאת המגילה, וכ' וז"ל, משמע שאין חיוב לקרוא בלילה כמו ביום, וה"נ אמרינן לקמן והימים האלה נזכרים ונעשים, עכ"ל.

ופשוט שגם לשיטת הראבי"ה הנ"ל ל"ק מאי שנא איסור מלאכה דנוהג גם בלילה, מחיוב סעודה דהוי רק ביום, דהא לדעת הראבי"ה גם מצות סעודה נוהג בלילה, ורק דבעינן סעודה החשובה ביום, וכמו שנתבאר מדאפקה קרא בלשון יום.

הרב שמעון קרסנר

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה סילווער ע"ה

'וכאשר אבדתי אבדתי' – דין אשת ישראל שזינתה בשוגג

א) ע' שו"ת מהרי"ק (שורש קס"ז) באשה שזינתה תחת בעלה ברצון והיא לא ידעה דיש איסור בדבר, אם יחשב שוגג [ומותרת לבעלה] או לא הוי כשוגג [ואסורה לבעלה]. ופסק דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו, דהא לא כתיב איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלשתמע דוקא במכוונת לאיסור, אלא ומעלה בו מעל כתיב (במדבר ה, יב) [וכן פסק הרמ"א אהע"ז סי' קע"ח]. והא דפסק הרמב"ם הל' אישות (פרק כד הל' יט) אשה שזינתה תחת בעלה בשגגה או באונס שהיא מותרת, היינו דוקא ששגגה בגוף הזנות ולא ששגגה באיסור, דהיכא דשגגה באיסור לא נקראת מזנה תחת בעלה בשגגה כיון שהיא מתכוונת לזנות, והיכי דמי מזנה בשוגג, כגון שהיא סבורה שהוא בעלה ונמצא שהוא אדם אחר, אבל שגגה באיסור הוה מזיד, וראיה מרמב"ם הל' סוטה פ"ב, ומתוס' כתובות ט. (ע"ש וקצרנו).

ועוד הביא ראיה דאין הדבר תלוי בכוונת האיסור כדי שנאמר דהיכא שלא נתכוונה לאיסור כגון שלא ידעה שיש איסור בדבר שתהא מותרת לבעלה, דהא גרסינן במגילה (טו.) וכאשר אבדתי אבדתי (אסתר ד, טז) כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך, דעד השתא באונס והשתא ברצון, וש"מ דמאותה שעה נאסרה אסתר על מרדכי, וזה פשוט יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא אפי' נדנוד עבירה אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל, ותדע, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקודש כדדרשינן במגילה טו.

מדכתיב ותלבש אסתר מלכות (אסתר ה, א) [ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, בגדי מלכות מיבעי ליה, אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא מלמד שלבשתה רוח הקדש, כתיב הכא ותלבש וכתיב התם ורוח לבשה את עמשי (דהי"א יב, יט)], וח"ו לומר ששרתה רוח הקודש מכח מעשה של גנאי, אלא אדרבה פשיטא שעשתה מצוה רבה מאד, ובפרט דקרקע עולם היתה[א] [ואפ"ה נאסרה בזה למרדכי]. וכן מצינו ביעל אשת חבר הקיני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות [ע' שופטים ה'], ע' נזיר כג:, וכ"כ ר"י מפרי"ש ביבמות פ' הבא על יבמתו וכמדומה שהוא לשון רבינו יצחק עצמו, וז"ל והא דפרכינן וכו' גבי יעל והא מתהניא מעבירה וכו', ולכך הכתוב משבחה, ודבר זה מותר לעשות עבירה זו לשמה אפי' היא אשת איש כדי להציל כל ישראל, וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה כדי שיתאוה לה ויהיה כח להתפתות לעשות לה בקשתה עכ"ל, מבואר דמותר לעשות אפילו גבי עובדא דיעל, כ"ש וכ"ש בההיא דאסתר, ואפ"ה נאסרה על מרדכי בעלה משום אותו מעשה שהיה ברצון. והלא דברים ק"ו, ומה התם דלא היה בדבר שום נדנוד עבירה אלא אדרבה מצוה קא עבדא ואפ"ה נאסרה על מרדכי בעלה, אשה שזינתה תחת בעלה לא כ"ש שהיא אסורה עליו, ואעפ"י שאינה יודעת שיש איסור בדבר, דמ"מ עשתה היא עבירה וצריכה כפרה וחייבת בקרבן ע"ש במהרי"ק. [וכ"פ הבית שמואל אהע"ז קעח, ד בשם המהרי"ק דאשה שזינתה ברצון להציל נפשות אסורה לבעלה.][ב]

א לכאו' צ"ב דכיון דמרצונה הלכה אסתר לאחשורוש, אף אם יאנסה לא הוה קרקע עולם, והגמ' סנהדרין דהזכירה באסתר דהיתה קרקע עולם, שם איירי באותם הפעמים שאחשורוש לקח אותה אצלו בעל כרחה, אבל לא בפעם הזאת שהלכה אצלו מעצמה. (ועמ"ש לקמן בשם עטרת חכמים, בנין ציון, וקובץ הערות.)

שו"ר בשו"ת קול מבשר (ח"א סי' ס"ח) שתמה כן על מה שכתב המהרי"ק בההיא דאסתר ובפרט דקרקע עולם היתה, דהכא גבי כאשר אבדתי אבדתי דהיה ברצון, איך שייך קרקע עולם לנבעלת ברצון, הרי חייבת מיתת ב"ד וכרת כמו האיש, ורק גבי אונס מהני טעמא דקרקע עולם דלא אמרינן תיהרג ואל תעבור ע"ש.

וע' שו"ת שרידי אש (ח"ב סי' קמ"ז) שהביא קושית הקול מבשר, ותירץ דכיון דאשה אינה מחוייבת למסור נפשה על גלוי עריות באונס מפני שהיא קרקע עולם, ממילא איסור עריות נחשב כלפיה כשאר עבירות שבתורה שפיקוח נפשות דוחה אותן, ולפ"ז מותר היה לה לאסתר ללכת לאחשורוש מדין וחי בהם (ויקרא יח,ה) שמותר לעבור עבירה כדי להציל נפשות מישראל, וע"ש ראיות לזה.

ב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' מ"ח) ובעין זוכר (ס,כט) כתב דמוכח מהמהרי"ק דאם סברה דמותר לזנות אסורה לבעלה מדאורייתא, אולם משו"ת הרשב"א (סי' אלף קפ"ט) משמע דמדאורייתא שריא ורק אסורה מדרבנן משום קנס דהוה לה למידק — הרשב"א נשאל אודות איש שנתן טבעת לאשה ולא היה ברור כל כך דהוא קדושין והלכה ונשאת לשני (ע"ש הציור), וכתב דאשה זו מקודשת גמורה לראשון, ואם נשאת לאחר תצא מזה ומזה, וא"ת אנוסה היא שלא ידעה שתהא אסורה להינשא, הא ליתא, דהוה לה למידק וכל דלא דייקא תצא מזה ומזה כדאיתא בפ' האשה רבה (יבמות פז:), ומשום דלא דייקא ואינסבא לא אמרינן אנוסה היא זו וכו', אבל

ב) אולם הג"ר יהודה עייאש בספרו לחם יהודה על הרמב"ם (הל' אישות פכ"ד) האריך להשיג על המהרי"ק בכמה נקודות:

(א) מה שכתב המהרי"ק דלא כתיב ומעלה מעל בה', תמוה דלאחר שנסתם התלמוד איך יוכל שום חכם להוציא שום דין מדרשה שידרוש הוא מעצמו וכו'. ובר מן דין, לא שייך לומר ומעלה מעל בה', דעיקר הפרשה נאמרה על הבעל שהוא המקנא לה והוא המשקה לה ומשום מעילה דידיה, דהיתה אשת איש וזנתה תחתיו נאסרת עליו, דאילו מעילה בה' לא צריך קרא לאשמעינן, דכל מזנה דעלמא היא מועלת בה', ועיקר הגורם לה לכל הכתוב בפרשת סוטה הוא מה שהוסיפה למעול גם בבעלה, דאם היתה פנויה אפי' היתה מחייבי כריתות אין לה דין קנוי וסתירה, וא"כ לא שייך לומר ומעלה בה' אלא ומעלה בו.

(ב) איך יעלה על הלב דזאת האשה השוגגת ולא ידעה שיש איסור בדבר יתקיים בה וצבתה בטנה וגו', וכי הקב"ה דן על השוגג כמזיד. ואם נאמר דדוקא לענין איסור שנאסרה על בעלה הוא דמשוינן שוגג כי האי גוונא למזיד אבל לענין העונש חלוקים הם, זה תימא, דהא כל הענין קאי על ומעלה בו מעל דתחילת הפרשה, ומי הוא דמכריח אותנו לחלק ביניהם, אם מִפְּחַ הסברא יתחייב החילוק בין שוגג כי האי גוונא למזיד לענין העונש, גם לענין האיסור הסברא מחייבת לחלק ביניהם.

(ג) ומה שכתב המהרי"ק דהא דכתב הרמב"ם דאשה שזינתה בשוגג היינו דוקא ששגגה בגוף הזנות ולא ששגגה באיסור, תימה שהרמב"ם סתם הדברים, והוה ליה לחלק בין שוגג לשוגג כדי שלא נטעה להשוותם ותבא קולא להתירה לבעלה, דהא כל סתם שוגג בכל מקום פירושו בין שוגג בידיעה ובין שוגג במעשה, דהא בחיוב קרבן דשגגת שבת אין חילוק בין שגגת שבת וזדון מלאכות ובין שגגת מלאכות שסבור שמלאכה זו מותרת וזדון שבת, וכן בכל שאר חיובי חטאת על גופי עבירות כגון חלב ודם וכיו"ב אין חילוק בהם בין שוגג לשוגג.

(ד) ראית המהרי"ק מאסתר דדרשו רז"ל כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך וכו', ראיה זו אינה ראיה כלל, דהתם אע"ג דהותר אותו מעשה משום פיקוח נפשות, מ"מ המעשה עצמו הוא מעשה איסור ועבירה היא, ועבירה קרו לה, אלא דהתירו לה לעבור עבירה אחת כדי שיתקיימו כמה נפשות מישראל, והרי זה כמחלל את השבת בשביל פיקוח נפשות, וכי משום זה נפקע שֵׁם העבירה מאותו חילול, הא ודאי נקרא מחלל שבת והותר לו אותו החילול בשביל חבירו כדי לתקן תיקון אחר, ה"נ גוף הבעילה עבירה ומעשה של זנות הוא, ולכך בדין הוא שתיאסר על הבעל דהא מ"מ נעבדה בה עבירה לרצונה, משא"כ בלא ידעה שיש איסור חשיבה כאונס ושאר שוגגת דעלמא. ואין לומר התם נמי צד אונס יש בה משום שלא נתכוונה ליהנות מאותה בעילה אלא כדי להציל נפשות, דמ"מ גוף המעשה הרי נעשה כמעשה המזידין המתכוונין לזנות, וכוונת הנבעלת משום דבר אחר אינה מוציאה מידי עבירה שלא תיקרא בשם עבירה, משא"כ בשוגגת גוף המעשה עצמו יש בו שנוי מחמת הכוונה שלא ידעה שיש איסור ולסברתה אין כאן עבירה כלל וכו'. ומה שסיים המהרי"ק אשה שזינתה תחת בעלה לא כל שכן שהיא אסורה עליו וכו' עשתה עבירה וצריכה כפרה וחייבת בקרבן ע"כ, קשה, דהרי גם שוגגת דנתחלף לה בעלה באחר צריכה כפרה וחייבת בקרבן ואעפ"כ מותרת לבעלה, אלמא דלא בכפרה וקרבן תליא מילתא, וע"ש עוד.[ג]

ג) ע' שו"ת בית יעקב (סי' ל"ט) שנשאל היכא דהבועל הוא אנוס, שאיימו עליו להורגו אם לא יבעל אשת ישראל, והיא אינה אנוסה, כגון שהתרצית לבעול כדי להצילו מן הריגה, אם האשה אסורה לבעלה בכי האי גוונא או לא. וכתב דכפי פשט משמעות הפוסקים כל היכא שנתרצית לבעול אסורה לבעלה בכל ענין, אכן בנדון דידן יש פנים לכאן ולכאן וכו', די"ל דכיון דאיכא צד אונס שהרי אנסו אותו לבעול בת ישראל הוי כאילו אנסו אותה ג"כ וא"כ הוי כאילו היא ג"כ אנוסה וכו'. ויש להביא ראיה להתיר מדברי הטור והב"ח אהע"ז סי' ד' וכו' [ע"ש דשו"ט בזה וקצרנו]. אמנם במהרי"ק

זו איזה אונס היה שתסמוך עליו לינשא, א"כ כל הנשים שזינו נתיר ונאמר סבורה היתה שאינה אסורה בכך ע"כ הרשב"א, ומשמע מדבריו דבאשה שזינתה וסבורה שאינה אסורה, מדינא מותרת, אבל אין לנו להתירה דהוה לה למידק (ואסורה מדרבנן מקנסא). ובב"י סי' קט"ו כשהביא תשובת המהרי"ק כתב בין חצאי לבנה דכן משמע בתשובת הרשב"א ע"ש, ונראה שהיא הגה"ה מבחוץ ואינה מדברי הב"י, ומה שכתב דכן משמע בתשובת הרשב"א, הוא שלא בדקדוק, שהרי הוא כמבואר הפרש גדול דאיכא בין הרשב"א להמהרי"ק ע"ש.
נר' דמעצם פסקו של הרשב"א בנידונו אין ראיה דחולק על המהרי"ק, דשם טעתה בדין וקסברה דלא נתקדשה לראשון, ולא הוי מעילה בבעלה, ושפיר מותרת מדאורייתא לבעלה, אלא דראית החיד"א היא מסיום דברי הרשב"א דכל הנשים שזינו נתיר וכו'.

וע' חכמת שלמה להגר"ש קלוגר (אהע"ז קעח, ג) שג"כ נתעורר דלכאו' הרשב"א לא ס"ל כהמהרי"ק, דאל"כ מה ראיה הביא הרשב"א דכל הנשים שזינו וכו', הרי התם טעמא אחרינא איכא שעכ"פ כוונה למעל מעל, אלא דכתב דבאמת אין כאן מחלוקת ע"ש, וקצרנו.

ג. החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' מ"ח) הסכים לדברי הלחם יהודה במה שדחה ראית המהרי"ק מאסתר ובמה שדקדק מסיום דברי המהרי"ק דמ"מ עשתה עבירה וכו' ע"ש.

מבואר דאשה שזינתה כדי להציל כמה נפשות כעובדא דאסתר לאחשורוש מ"מ אסורה לבעלה כיון שביאה זו ברצון היתה [וכתב הבית יעקב דספר המהרי"ק אינו תחת ידו לעיין בראיותיו]. והנה באסתר כתיב כאשר אבדתי אבדתי, ומבואר דנאסרה למרדכי. ויש לדחות, דלא מצינו שאסתר היתה אסורה למרדכי לפי האמת, רק דאמרה כן לפי שסבורה שלא יהיה יכולת בידה להציל את ישראל "ותעשה עבירה למפרע", שהרי צותה לצום שלשה ימים ושלשה לילות (אסתר ד, טז), וגם גבי מרדכי כתיב אח"כ ויעבור מרדכי (שם פסוק י"ז) שהעביר יום ראשון של פסח בתענית (מגילה טו.). הלכך נר' לחלק, דודאי אם עשתה איסור באונס והוא ודאי שתציל נפשות מישראל אינה אסורה לבעלה, אבל לעשות עבירה מספק שמא תציל נפשות מישראל אסור [היינו דאסורה לבעלה], הלכך ודאי דאסתר היתה מותרת למרדכי אח"כ אעפ"י שהיה ברצון כיון שהצילה נפשות מישראל. ויש לדמות זה להא דקדושין דקטנה שקדשה עצמה שלא לדעת אביה דאינה אוכלת בתרומה שמא יבא אביה וימחה ונמצאת זרה למפרע ע"ש מחלוקת בזה [ע' קדושין מה: מו.], וה"נ אסתר עשתה עבירה שאם לא תציל את ישראל תהיה עבירה למפרע, וע"כ אמרה כאשר אבדתי אבדתי שתהיה אסורה למפרע למרדכי. ולפ"ז בנדון דידן מותרת לבעלה כיון דבודאי תציל את האיש מן ההריגה, ולא דמי למעשה דאסתר שהיה ספק אם תציל. וקשה דביעל פרכינן הא קא מתהניא מהעבירה ומתרצינן דטובתן של רשעים וכו', וא"כ בנדון דידן דנבעלה לישראל הרי קא נהנית מהעבירה ויש לאסרה לבעלה.[ד] והאריך הרבה בראיות והסיק דכללא דמילתא איכא לצדודי לכאן ולכאן, וסוף דבר נר' לו להתיר אם יסכימו עמו מורה הוראה ע"ש.

[לפי דבריו נר' דה"ה דיעל לא נאסרה לבעלה, דהיא ידעה בוודאות דע"י הביאה תוכל להחליש ולהרוג את סיסרא ותהיה הצלה לכלל ישראל, ואפי' אם לא היתה יודעת בבירור, מ"מ כיון שלבסוף הצילה כלל ישראל על ידי זה, לא נאסרה לבעלה, וכמו באסתר דלמעשה לא נאסרה לבעלה כיון שהצילה את ישראל.]

אבל החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' מ"ח כתב דתשובת הבית יעקב כולה מקשה אחת, והאריך לדחות דבריו, דמה שכתב ליישב ההיא דכאשר אבדתי אבדתי דמספקא לה אם תציל וכו', לא נראה, דאם להצלת נפשות שריא א"כ אפי' בספק נפשות שריא, ואף אם לא הצילה, דהא ספק נפשות דוחה שבת. ואפי' לשיטתו לא דומה ההיא דאסתר לנדונו, דהאיש הזה דינא הוא דייהרג ואל יעבור, ואפי' לשיטת התוס' (יבמות נד.) דאנוס פטור ממיתת ב"ד מ"מ הרי חילל את ה', ואיך אפשר דהאשה הזו שנבעלת ברצון תהיה מותרת לפי שהצילה למי שהיה מחוייב ליהרג ועל ידה חילל את ה', ומה דמיון להההיא דאסתר ע"ש.

ד) ע' שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קי"ז) בענין סיעה של בני אדם שהלכו בדרך, ואחד מהם אשתו עמו, ומצאום אנשי בליעל רצחנים ורצו להרגם, והפקירה האשה את עצמה ברצון בעלה ישראל ועי"כ הצילה אותם, ונשאל אם אשתו מותרת לו דהוי אונס. וכתב דבמהרי"ק מבואר דאפי' היכא שזינתה ולא היה איסור בדבר דהוי להצלת כל ישראל כיעל ואסתר אפ"ה נאסרת לבעלה ע"ש. והא דאמרינן באסתר דעד השתא באונס, הכוונה, דקודם לזה לא היתה אסתר מתרצית לאחשורוש עד שהיה תובע אותה בפה, ומפני אימת המלכות הלכה אצלו, והרי היא אנוסה על הביאה, משא"כ כשאין האימה מחמת הבעילה רק גזירה אחרת עליה ועל רבים והיא מתרצית מרצונה הטוב לבעילה משום הצלה, אע"ג דשפיר עבדה להצלת עצמה והרבים ומקרי אנוסה לענין זה דלא מיענשא עליה כיון דעשתה לשמה כמו יעל ואסתר, מ"מ כיון דהבעילה היתה לרצונה נאסרה על בעלה. ובזה מיושב מה שנר' לכאו' סתירה בגמ' מגילה, דבדף ט"ו אמרינן כאשר אבדתי אבדתי כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך, הרי דמיקרי רצון ונאסרת לבעלה, ושם בעמוד ב' איתא כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה ממנה שכינה אמרה אֵ-לִי אֵ-לִי למה עזבתני שמא אתה דן אותי מזיד כשוגג ואונס כרצון, הרי דהליכה זו נחשבת אונס, וכן נתעוררו המהרש"א והר"י פינטו (הרי"פ על העין יעקב), וצ"ל כהמהרי"ק, דאע"ג דהוי אונס ולא מיענשא עלי', מ"מ כיון שעיקר בעילתה היתה ברצונה נאסרת לבעלה.[ה] ויש להביא ראיה להמהרי"ק ממשנה כתובות כו: האשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לבעלה, וכתבו התוס' והרא"ש ורוב הפוסקים דאפי' לבעלה ישראל אסורה דשמא נתרצית שלא יהרגנה, וכן פסק הרמ"א אהע"ז ד,יא, ואם איתא דבכי האי גוונא חשוב אונס גמור אמאי אסורה לבעלה ישראל אפי' עשתה רק להצלת עצמה, הא מבואר ביו"ד קנז, א דהיכא דיהרג ואל יעבור אם עבר מ"מ מקרי אונס ופטור וא"כ אמאי אסורה לבעלה, אע"כ כהמהרי"ק. ואף דבשו"ת בית יעקב האריך לסתור דברי המהרי"ק, זהו מפני שלא עיין במהרי"ק. ומה שכתב הבית

ד. אולם התוס' פירשו דהגמ' מקשה דאם יעל נהנתה מהעבירה לא הוה להפסוק לשבחה יותר מהאמהות ע"ש, ולא לענין איסור והיתר לבעלה.

ה. וכן תירץ הרש"ש שם לקושית המהרש"א ע"פ המהרי"ק, ולא הביא דכבר קדמו השבות יעקב בזה.

יעקב לחלק בין היכא שמסופקת שמא לא תציל דאסורה לבעלה משא"כ היכא שכבר הצילה, זה אינו, וכדמוכח מהגמ' כתובות הנ"ל דאפי' היכא שכבר הצילה ג"כ אסורה, וגם מן יעל ואסתר שהכניסו עצמם לספק זה יוכיח שכל כי האי גוונא מותרת לעשות, כי כל כי האי גוונא הצלה מצויה היא וניצלת ומצלת בודאי. והסיק דבנדונו, אף שאין שם נדנוד עבירה כיון שעשתה להצלת רבים, מ"מ נאסרה לבעלה כמו יעל ואסתר, איברא אם ביאתה ג"כ היתה באונס ממש פשוט להיתר ע"ש.

ה) וע"ע שו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא יו"ד סי' קס"א) דבגמ' מגילה אמרינן באסתר כאשר אבדתי אבדתי, ופרש"י שאשת איש שזינתה נאסרת לבעלה, ומבואר כהמהרי"ק. אולם לולי פרש"י היה אפשר לפרש בענין אחר, דהתוס' הקשו למה מרדכי לא גירשה ותהיה מותרת לחזור לו, ותירצו דגט צריך עדים ומיפרסמא מילתא ויתוודע למלכות, והקשה הרשב"א למה לא גירשה בכתב ידו דאין צריך עדים ולא תירץ כלום, וי"ל דאין הכי נמי גירשה בכתב ידו, ושוב לא היה יכול להחזירה משום דלקדושין בעינן ב' עדים ויתפרסם הדבר, וזהו דאמרה כאשר אבדתי אבדתי, וממילא אין ראיה להמהרי"ק. ובאיזה ספר שו"ת וכמדומה שהוא שו"ת בית יעקב[ו] באנשים ונשים שהלכו בדרך וקם עליהם ארכיליסטים א' בשדה עם חבורת ליסטים שכמותו להרוג את כולם וקמה אשת אחד מהם ונבעלה לראש הלסטים וניצולו כולם, ופסק באותה תשובה דשפיר עבדה ומצוה רבה עבדה ואעפ"כ נאסרה על בעלה וראיה מאסתר. וזה אינו, דכיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכת דמים (פסחים כה.), א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו כך אין מצילים בהם נפשות, ואונס שרחמנא שריה באשה שקרקע עולם היא היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה, ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות, לא מקרי קרקע עולם ואשה ואיש שוים ותיהרג ואל תעבור, ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למידים הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוח הקודש[ז] ע"ש.[ח]

לפי דברי הנו"ב דשאני ההיא דאסתר דהיה להצלת כלל ישראל, ה"ה דביעל י"ל כן, ושפיר עשתה כהלכה וכמבואר במהרי"ק. אולם לפי מה שסיים דבאסתר היה ע"פ הוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש, דבר זה לא יתכן ביעל שעשתה כן מעצמה בלי הוראת בית דין, וגם לא היתה נביאה שתוכל להשיג רוח הקודש.

ו) אגב יש להעיר, דמדברי השבות יעקב והנודע ביהודה מבואר דסבירא להו בפשיטות דאם עכו"ם רוצה רק להרוג את הישראל, והישראל יכול להנצל אם יעשה איזה עבירה, שאינה מן ג' עבירות, דמותר לו לעשות כן משום פיקוח נפשות. ויש להעיר מזה על מה שכתב הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת ח"א ס"ס קצ"ב דהר"ן והנמק"י בסנהדרין ס"פ בן סורר הביאו גירסת הספרים מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה "תיהרג ואל תעבור", ופירשו דאעפ"י דאשה קרקע עולם היא היינו כשבאו עליה באונס אבל אם אמרו לה נכרים הדביקי פלוני לעצמך תיהרג ואל תדביקנו וכו' ע"ש, וקשה למה לא פירשו דתיהרג ואל תעבור היינו כגון אם הנכרי רוצה רק להרגה והיא רוצית להציל עצמה ואומרת שתיבעל לו כדי שתינצל מן המיתה. ותירץ די"ל דבזה אף בשאר עבירות יהרג ואל יעשה כן, דמה דאמרינן אין לך דבר שעומד מפני פיקוח נפשות, היינו אם העבירה גורמת הפיקוח נפשות, אבל אם המיתה הוי בלאו הכי ורק דיכול להציל את עצמה בדבר עבירה, זה אסור בכל העבירות, דהרי עיקר הלימוד שיעבור ואל יהרג הוא מקרא ד"וחי בהם" (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם (ע' יומא פה:), והכוונה שלא ימות בהם על ידם, דהעבירה גורמת המיתה, אבל אם אין העבירה גורמת המיתה, א"כ אינו מת בהם רק דרוצה

ו. תשובה זו שהוזכרה בנו"ב אינה משו"ת בית יעקב, דהוא הלא צידד דהאשה מותרת לבעלה. (ואולי הכוונה לשו"ת שבות יעקב.)

ז. ע' שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' מ"א סוף אות י"ד) שהביא דהאחרונים הקשו על הנו"ב הא לא בשמים היא ואין לסמוך על רוח הקודש להורות הלכה למעשה ע"ש.
לכאו' נר' דלא קשה, דכוונת הנו"ב דהיתה הוראת שעה ע"פ נביא כאליהו בהר הכרמל, ע' יבמות צ:, ופשוט דנביא המצוה לעבור בהוראת שעה על גלוי עריות דשומעים לו [וע' סוף ספר לוחות העדות להגאון ר' יהונתן אייבעשיץ].

ח. החיד"א בעין זוכר (ס,כט ערך "סברה דמותר לזנות") הביא מה שכתב הנו"ב (או"ח מהדורא קמא סי' ל"ה ד"ה והנה) דנשי לאו דינא גמירי ואינה יודעת שנאסרת על הבעל ואומר מותר לא גרע עכ"פ משוגג ע"כ. והוא השיג עליו דזהו להיפך מהמהרי"ק והרמ"א, וציין לדבריו בשו"ת חיים שאל סי' מ"ח ע"ש.
לא הבנתי השגתו, דהנו"ב באו"ח איירי בענין מי שיודע שהאשה זינתה, אם מחוייב לומר להבעל שאשתו זינתה לאפרושי הבעל מאיסורא, וכתב די"ל דהבעל שאינו יודע שזינתה הוי שוגג ואין צריך להפרישו מאיסורא לשיטת הרא"ש (ע"ש), וכ"ת דמ"מ הלא האשה מזידה וחייב להפריש אותה מאיסורא, לזה כתב הנו"ב דנשי לאו דינא גמירי וכו', והיינו, דאף דהאשה ודאי נאסרה לבעלה, וכמבואר במהרי"ק והרמ"א דהוי מעילה בבעלה, מ"מ לענין לאפרושה מאיסורא הרי היא שוגג, דאינה יודעת דנאסרה לבעלה, ואין צריך להפרישה מאיסורא.
שו"ר בשדי חמד מערכת הכללים (א' אות ר"ג) דהביא דברי החיד"א ונתעורר עליו כמו שכתבנו. וכזה בכלי חמדה בספרו חמדת ישראל דף ק"ו ע"ש.

להציל עצמו, בזה י"ל דבכל העבירות אסור וכו'. והנה בתוס' כתובות כו: מבואר דהנחבשת ע"י נפשות אסורה אפי' לבעל ישראל דחיישינן שנתרצית, וקשה דמה בכך הרי היא אנוסה וכו', ולהמבואר א"ש, דאם הגוי רוצה להמיתה סתם והיא מתחלת עמו, לכו"ע לא נחשב אונס ותיהרג ואל תעבור וכו' ע"ש בטטו"ד באריכות (והבאנו דבריו בנ"ש על מ"ב סי' כ"ח ע"ש).

ז) וע' שו"ת עטרת חכמים (תאהע"ז סי' כ"ט) להג"ר ברוך תאומים פרענקיל (מח"ס ברוך טעם) דהאחרונים כתבו שאף בגלוי עריות שהדין בו דיהרג ואל יעבור, מ"מ נדחה הוא לצורך הצלת הכלל, ולכך הלכה אסתר ברצון ויעל אשת חבר הקיני נזקקה לסיסרא.

ובסי' ל' הביא דהשואל הקשה על דבריו דשאני התם באסתר ויעל דאשה היא קרקע עולם. והוא דחה דבריו, דכשהלכה אסתר מעצמה לאחשורוש אין שייך קרקע עולם, והשו"ט של הגמ' סנהדרין עד: דאמרינן דאסתר קרקע עולם היא, קאי על מה שלא מסרה את עצמה למיתה תיכף כשנאנסה (בפעם ראשונה) להיות נבעלת לאחשורוש, אבל כשהלכה אסתר מעצמה לאחשורוש היה נקרא רצון גמור לענין איסור על בעלה מרדכי ולא הותרה לה לעשות כן כי אם להצלת (כלל) ישראל, ואף שאשה הנבעלת ברצון חייבת מיתה, ואין חילוק לענין מיתת ב"ד בין עביד מעשה או לא עביד מעשה, מ"מ הותר לה לעשות כן ולמצוה נחשב לה כי עשתה כן להצלת ישראל, וכן יעל. וע' רשב"א במגילה דכשהלכה אסתר מרצונה היה הדין שתיהרג ואל תעבור ע"ש, וצ"ל לדידיה דעם כל זה לא עשתה שלא כדין כיון שהלכה להציל את ישראל. והנה לפי מה שכתב הנודע ביהודה לענין אסתר, אכתי צ"ע ביעל ששדלתו לסיסרא שיבוא עליה בעת שהיה כבר מן הנרדפים.[ט] ולפי פי' רש"י ותוס' (סנהדרין עד:) דקרקע עולם היינו דאינה עושה מעשה וכו', י"ל דאף כשמשדלתו לזה, מ"מ כיון דגוף איסור הזנות היא בלא מעשה ממנה, אינו בכלל דין דתיהרג ואל תעבור, שאינו רק כשמביאה הנואף על עצמה שהיא עושה מעשה הזנות – וכמ"ש התוס' דלא משכחת באשה תיהרג ואל תעבור אלא באופן זה – ואולי י"ל דלהצלת ישראל מותרת לשדלו שיתאוה לה ויעשה הוא מעשה הזנות ולא היא, דההשתדלות ממנה אינה עצמות איסור העריות אלא גרם לדבר ערוה שלא יהיה המעשה ממנה כי אם מן הבועל, ולא אמרו תיהרג ואל תעבור כי אם כשהזנות ממנה במעשה, דבגלוי עריות הדין כן אבל השתדלות אינה גלוי עריות, וע' ברמב"ן ור"ן ובעל המאור בסנהדרין וכו' ע"ש.[י]

ט. כוונתו, דלפי הנו"ב אכתי צ"ע בההיא דיעל, דהרי סיסרא כבר היה בורח מישראל, וא"כ לא היה עוד חשש סכנה לכלל ישראל אף אם יעל לא תהרגנו, וא"כ היאך הותר לה לעבור על גלוי עריות בשביל זה, ואף אם נימא שעדיין יהיה חשש סכנה עכ"פ למקצת ישראל אם סיסרא יחיה, מ"מ בגלוי עריות אמרינן יהרג ואל יעבור אא"כ יש סכנה לכלל ישראל. (ועמ"ש לעיל בהערה בשם היעב"ץ.)

י. ביאור הדברים, דיש מחלוקת הראשונים בהטעם דאמרינן בגמ' סנהדרין עד: גבי אסתר דקרקע עולם שאני, דרש"י ותוס' כתבו הטעם מפני שאינה עושה מעשה, ואלבייהו שפיר י"ל דיעל הוי קרקע עולם (דעצם הביאה היה באונס), וכמו שנתבאר בפנים, אבל הרמב"ן במלחמות והר"ן כתבו דהטעם דקרקע עולם שאני הוא משום שיכולים לכוף אותה על זה על כרחה ע"ש, ולפ"ז ביעל לא שייך קרקע עולם שהלא היא השתדלה בזה. [וע"ש בעטרת חכמים דלפי הרמב"ן והר"ן היכא שאחד רוצה להרוג את הערוה אם לא תמציא את עצמה לפתות לפלוני שיזנה עמה, בכי האי גוונא תיהרג ואל תעבור, משא"כ לרש"י ותוס'.]

וע' קובץ הערות (סי' מ"ח) דהתוס' ביבמות ר"פ הבא על יבמתו כתבו דהאשה הנבעלת תעבור ואל תיהרג משום דאינה חייבת למסור עצמה למיתה כיון דאינה עושית מעשה דקרקע עולם היא ע"ש, ודבריהם צריכים ביאור מה חילוק יש בין הבועל להנבעלת, הא רחמנא אחשביה להנאה מעשה, ואין שום חילוק בחומר האיסור בין האיש להאשה וכו', ולמה נחלק ביניהם לענין יהרג ואל יעבור.

וכתב בכוונתם דהא דחייב ליהרג בשביל ג' דברים החמורים, אין הכוונה דפיקוח נפשות נדחה מפני ג' דברים אלו, אלא דבזה הן חלוקין מכל המצות, דכל התורה נדחית מפני פיקוח נפשות ואילו ג' דברים החמורים אינן נדחין מפני פיקוח נפשות, אבל מ"מ פיקוח נפשות אינו נדחה מפניהם, ושב ואל תעשה עדיף ואסור לו לעשות שום מעשה, וא"כ באשה הנבעלת שאינה עושית שום מעשה בפועל אינה חייבת למסור עצמה להריגה. ויש להרמב"ן בזה שיטה אחרת וכו' (ע"ש), וע"כ ס"ל דפיקוח נפשות נדחה מפני ג' דברים, ולפ"ז א"א לפרש בהא דקרקע עולם כפירוש התוס' דאינה עושית מעשה, דמעתה אין שום טעם לחלק בכך דמ"מ יש עליה חומר האיסור כמו על הבועל והיא חייבת ליהרג להנצל מן האיסור. וצריכים לפרש אליביה כמו שפירש הנמק"י בסנהדרין פ' בן סורר ומורה דהטעם דאמרינן דקרקע עולם שאני היינו לפי שיכולין לכוף אותה על כך בעל כרחה ובכי הא אין לה למסור עצמה למיתה שהרי אפשר שאפי' תמסור עצמה יכופו אותה לדבר עבירה ע"ש.

ושוב כתב דהגמ' משני באסתר דקרקע עולם היתה, וקשה דהא היא הלכה ברצון עצמה לאחשורוש כדרשת חז"ל כאשר אבדתי אבדתי עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, ואיך הותר לה לילך למסור את עצמה לזנות, דאילו לא הלכה לא היתה נקראת אל המלך. ולפירוש התוס' הנ"ל לא קשה, כיון דבשעת ביאה היא קרקע עולם רשאית היתה להיבעל כמו בכל התורה דיעבור ואל יהרג, ומדאורייתא שרי להכניס עצמו לסכנה באופן שיהא מוכרח אח"כ לדחות את האיסורין מפני פיקוח נפשות, כמו שכתבו הבעל המאור והר"ן ספ"ק דשבת גבי אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת ע"ש ובשו"ת הריב"ש, וכל זה להתוס', אבל להרמב"ן הלא היתה לאסתר הברירה בידה שלא לילך ולמה היה מותר לה לילך. ואפשר דבאמת עשתה שלא כדין כדי להציל את ישראל, כמו ביעל שעשתה עבירה לשמה בשביל הצלת ישראל שנבעלה לסיסרא, וה"נ באסתר דכוותה, וגדולה עבירה לשמה יותר ממצוה שלא לשמה, והא דפריך הגמ' סנהדרין מאסתר, היינו בתחילת נישואיה לאחשורוש קודם מעשה המן דאז לא היה אלא

ח) וע׳ חכמת שלמה להג״ר שלמה קלוגר (אהע״ז סי׳ קע״ח סעיף ג׳) דהבית שמואל כתב בשם המהרי״ק דגם אם זנתה להצלת ישראל אסורה לבעלה. והוא הקשה על זה דמן יעל אשת חבר הקיני נר׳ מוכח להיפך, שמפורש בכתוב ובמס׳ נזיר שסיסרא בעל אותה כמה פעמים, ולא נמצא שנאסרה לבעלה, ואדרבה מדדייקא דבורה בלשונה בהשירה ואמרה מנשים באהל תבורך יעל אשת חבר הקיני, ולמה קראה אותה אשת חבר הקיני ובלי זה נודע על איזה יעל מכוונה, כי כבר נאמר תחילה שהיתה אשת חבר הקיני, וגם מוכח דהיה חבר הקיני עדיין קיים כיון דנאמר תחילה כי שלום בין יבין ובין חבר הקיני (ד, טז), וא״כ למה קראה אשת חבר הקיני, אלא ללמד שהיא עדיין אשת חבר הקיני שמותרת לבעלה[א] [ונר׳ דאינו מוכרח, דמ״מ באותה שירה לא נזכר קודם לכן על איזה יעל קאמרה, ומש״ה הוצרכה לפרש כאן יעל אשת חבר הקיני]. ועוד ראיה יותר ממה דפריך בנזיר על יעל והא קמתהניא מעבירה, ומה פריך, דמה הנאה יש לה אם נאסרה על בעלה, ובע״כ מוכח דלא נאסרה על בעלה, וזה ראיה ברורה. והא דבאסתר כתיב כאשר אבדתי אבדתי דנאסרה לבעלה, התם באסתר לא נמשכה מהזנות גופה טובת ישראל רק בדרך רחוקה כי על ידי כן תמצא חן בעיניו וימלא משאלותה, וכיון דהוי זה דרך רחוק והנאה דאתי מעלמא ולא מגוף הזנות, מש״ה נאסרה למרדכי, אבל ביעל כיון דכוונתה להחליש כוחו ולהיותו ישן, הצלת ישראל באה מגוף הזנות, והוי הנאה דאתי מגופא לישראל, הוי אונס ממש ומותרת לבעלה, וברור ע״ש. [ועמ״ש לעיל בשם הגר״ש קלוגר בספרו שו״ת טוב טעם ודעת.]

ט) בני היקר ר׳ ראובן אלימלך נ״י הראה לי מה שכתב בשו״ת בנין ציון (סי׳ קנ״ד) דהביא דברי המהרי״ק, וכתב דלענ״ד יש להשיב על זה, דאף דסברת מהרי״ק סברא גדולה היא דגם אם לא מעלה בה׳ רק שמעלה בבעלה אסורה, לענ״ד לא שייך זה רק בזינתה ברצון ונתכוונה להנאתה אלא שלא ידעה שאיסור הוא שמכ״מ נתכוונה למעול בבעלה, אבל בזינתה לשם מצוה שכוונתה רק לשם שמים היאך יקרא זה שמעלה בבעלה וביותר יקשה גבי מרדכי שהוא בעצמו צוה לה לבא אל המלך נגד רצונה, והיאך תחשב שמעלה בו מעל. גם כבר הקשו המהרש״א והרי״ף בע״י סתירה בדברי אסתר, דלמרדכי אמרה ועכשיו ברצון ושם במגילה אמרינן א״ר לוי כיון שהגיע לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה אמרה א-לי א-לי למה עזבתני שמא אתה דן על שוגג כמזיד ואונס כרצון, ופי׳ רש״י אף על פי שאני בא אליו מאלי אונס הוא הרי שהיא בעצמה קראה עצמה אונס.[ב] ולכן הי׳ נלענ״ד דאם בודאי הי׳ זה צורך להצלת ישראל אין לך אונס גדול מזה,

---

הצלת עצמה לבד. ועוד אפשר לומר דשמא הצלת כל ישראל אלים טפי מפיקוח נפשות דיחיד וגם גלוי עריות נדחה בשביל זה, ודבר זה צ״ע. (צ״ע דלא הזכיר משו״ת המהרי״ק והנו״ב וכו׳.)

[מה שכתב דהא דאמרינן והא אסתר פרהסיא היא ומשנינן דקרקע עולם היתה, דקאי אתחילת נישואיה לאחשורוש, כן מבואר מהנמק״י בסנהדרין דהגמ׳ קאי על מה שגזר אחשורוש לקבץ הנערות מכל מדינות מלכותו ע״ש, וכן מתבאר מהרמב״ן במלחמת ה׳ שם. ויש להעיר דהיעב״ץ סנהדרין ע״ד (ש״ס הוצאת נהרדעא) כתב והא אסתר פרהסיא הוה, צריך לפרש משום דידעו בה כל העם אשר בשושן שהרי בשביל כך אמרה וצומו עלי (אסתר ד,טז) וכו׳, מאן יימר דיבא עליה, אדרבה קרובה למיתה היתה כמ״ש אחת דתו להמית ואני לא נקראתי (שם ד,יא) וכו׳ ע״כ ע״ש, הרי דמפרש דכוונת הגמ׳ לאותה הפעם שהלכה לאחשורוש מרצונה כדי להציל את ישראל.]

וראיתי בחפץ חיים (הל׳ לשון הרע כלל ו׳ באר מים חיים ס״ק י״ז בהג״ה) דבגמ׳ מגילה אמרינן גבי אסתר כאשר אבדתי מבית אבא כך אובד ממך, וקשה הלא עיקר כוונת הליכתה לא היתה בשביל זה רק להציל את ישראל, רק שממילא תבוא אח״כ לביאת איסור על ידי זה, ובשביל ההיא ביאה לבדה לא תיאסר, דקרקע עולם היא, אע״כ צ״ל כיון דהיא יודעת שלבסוף תבוא על ידי זה לאיסור, נחשב דבר זה לרצון, והיינו טעמא, דכיון דהיא יודעת מתחילה שעל ידי הילוכה תבוא לבסוף לדבר, שֶׁבְּעֵת עשיית הדבר לא תעשה פעולה אחרת, אסור, ואינו דומה לסוגית הגמ׳ פסחים כה: בענין הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו וכו׳ ע״ש.

ובספר נחלת שמעון על מלכים ב׳ (ח״א סי׳ ט׳ סעיף ח׳) הבאנו מה שכתב בשו״ת ריב״ש (סי׳ קע״א) במי שנשבע שלא יצחק בצחוק ידוע ואח״כ אנס אותו המלך לצחק, דאעפ״י שהיה בידו שלא לילך לפני המלך, מ״מ פטור משום דעכשיו הוא פיקוח נפשות, ואע״ג דהוא עצמו סיבב לו את האונס ע״ש, והמהרי״ט סי׳ כ״א הקשה עליו דמה יענה להא דדרשו חז״ל במגילה כאשר אבדתי אבדתי, וקשה אמאי הוי רצון הא ההליכה למלך אינה איסור, ועיקר האיסור הוא הביאה, ואז הוי אנוסה ע״ש. ועמ״ש שם בשם הישועות ישראל להגאון מקוטנא חו״מ סי׳ כ״א והכלי חמדה פ׳ בהר קפיטל כ״ה ובספרו חמדת ישראל קונטרס נר מצוה אות א׳.

יא. גם החיד״א בראש דוד ר״פ וארא כתב דלסברת הבית יעקב דאשת איש שנתרצית להיבעל משום הצלת נפשות מותרת לבעלה, יש לפרש הפסוק תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך, דלא תימא שנאסרה לבעלה ושוב אין לו בה אישות כיון דלא היתה אנוסה בביאה וברצון עשתה, לזה אמרה אשת חבר הקיני דאכתי אגידה ביה ומותרת לבעלה, דמצוה עשתה ולא גרעה משוגגת, וזהו מה דכתיב מנשים באהל מעין (כצ״ל) נשים האמהות דהיו בהתירן תדיר ע״ש.

אולם במשך חכמה (הפטרה פ׳ בשלח) דייק להיפך מלשון הפסוקים, שיעל נאסרה על בעלה מפני שזינתה ברצון, ״כי ביד אשה ימכר ה׳ את סיסרא״ (ד,ט), דיעל בעשותה עבירה לשמה שבא עליה אותו רשע ז׳ פעמים, אשר עשתה זה להחלישו, בזה נאסרה לבעלה חבר הקיני דהוי רצון להאסר לבעלה ואבדה מה שבידה נטלוהו ממנה (סוטה ט.), לכן הוי כמו מכר שזה נתנה המחיר [וע׳ ראב״ע דברים לב,ל], וע׳ נו״ב מהדורא תנינא יו״ד סי׳ קס״א (הנ״ל) ולא הביא מהך דיעל ע״ש, וזהו שאמרה מנשים באהל תבורך שהיא יצאתה מאהל ונאסרה לחבר בעלה.

יב. ע׳ גנזי הרמח״ל ספר קנאת ה׳ צבא-ות (דף צה-צח) שהאריך הרבה במעשה דיעל ובסוד ענין עבירה לשמה, דהוא סוד נורא מאד מלהרהר בו וכ״ש לדבר בו וכו׳. ובתוך דבריו כתב דיש חילוק בין מעשה אסתר

אבל כפי הנראה מדברי מרדכי הוא בעצמו הי' מסופק בזה, שאמר אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו' ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות, וכוונת דבריו שהי' בוטח בה' שישלח הצלה לישראל, רק הי' מסופק אם ממקום אחר אם ע"י אסתר כמו שאמר ומי יודע אם לא הגעת למלכות רק לבעבור הצלת ישראל כמו שפי' הראב"ע, ולכן מצד איסור אשת איש, אף על פי שהי' ספק, מכ"מ הי' מותר דעל ספק נפשות ג"כ מחללים אפילו שבת, אבל שתהי' אח"כ מותרת לבעלה זה הוי ספק איסור דשמא הי' אפשר להציל ממקום אחר וזינתה ברצון שלא לצורך, וזה שאמרה אסתר וכאשר אבדתי אבדתי שמעכשיו ברצון ומספק נאסרתי לך, ולכן בשהגיעה לבית הצלמים וסלקה ממנה שכינה אמרה למה עזבתני וכי אתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון, לא שהיתה אסתר מסופקת בזה דדבר המפורש בתורה הוא שאין הקדוש ברוך הוא דן אונס כרצון, אלא כוונה לומר שמא בזה תראני שלא אלך ושאין זה אונס אצלי שלא תרצה להושיע לישראל על ידי, ולכן כששבה השכינה אליה ידעה באמת שמה' היתה זאת שרק על ידה רצה להושיע לישראל, ולכן להצדקת באמת לא נחשב לזנות שתאסר על בעלה שאונס גמורה היתה ע"ש בבנין ציון.

עוד הראה לי בני מה שכתב בשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק ד' סי' מ"ד) שנשאל אם יש להתיר באשה שזינתה ברצון בעלה מטעם שאינו מעילה בבעלה. וכתב דאך יש מקום לעיין בעובדא בישא זו דאולי ליכא בזנות כזו מעילה בבעלה מאחר שמה שזינתה היה זה כדי לעשות רצון בעלה שליכא בזה טעם מהרי"ק שאיפסק כוותיה באה"ע סימן קע"ח סעי' ג' ברמ"א בלא ידעה האיסור דזנות שמ"מ אסורה לבעלה שהוא מטעם דמעלה בבעלה כדכתב בשורש קס"ז, ואף שודאי אשה שזינתה ברשות בעלה נאסרה על בעלה, דהא עצם הדין דאשה שזינתה אסורה לבעלה הוא מקרא דאחרי אשר הוטמאה (במדבר ה') דנאמר בקרא בלאו דמחזיר גרושתו, דשם הוא מצד האיסור זנות דאסרה תורה, אבל הא אפשר שאשה תטעה לומר שברשות בעלה מותרת לזנות, ואז נמצא דאין לאוסרה דמצד איסור התורה מקרא דאחרי אשר הוטמאה היתה שוגגת ומצד מעילה בבעלה כיון דהוא מסר לה להבועל לזנות ליכא מעילה בבעלה, ואף אם נימא היכא דהיא בקשה לבעלה שיתן לה רשות לזנות עם אחד יתחשב זה מעילה משום דע"י מעילתה בבעלה לזנות עם אחרים נתן לה רשות שאין להחשיב זה לרצון גמור מהבעל אף שנתן לה רשות דהוא כבעל כרחו מחמת בקשתה, אבל בעובדא זו שהיא לא רצתה כלל לזנות אלא שהבעל הביא הנכרי לביתו וציוה לאשתו שהיא תזנה עם חברו הנכרי והיא עשתה רצונו ודאי אין זה מעילה בבעלה. אבל כפי ששמעתי אמרה האשה שידעה שאסור לא"א לזנות עם אחר אף שהיה זה רק לרצון הבעל ואף שמפציר בה אסורה לעשות רצונו בזה וא"כ הא יש לאוסרה מצד הקרא דאחרי אשר הוטמאה ע"ש.

[וע"ע מה שכתבתי בספר נחלת שמעון על שופטים ח"א סי' ט"ז וח"ב השמטות לח"א בענין יעל וסיסרא.]

למעשה יעל, שמעשה אסתר היה ע"י אונס ומעשה יעל היה עבירה לשמה וכו', והנה יעל היתה אשת חבר הקיני והוא מסוד קין שיצא מכח זוהמת הנחש, ולכן אליה הגיע המעשה הזה, ועל כן נמסרה היא לו לביאה, ולא שֵׁידָה כמעשה אסתר, אלא היא עצמה, כי אז אדרבה הוא הריק בה כל הניצוצות הקדושים שהיו בו וכו' ע"ש.

הרב אליהו וולף

הנהגת בעל החתם סופר זצ"ל לענין פרשת זכור

דעת בעל החת"ס לענין שיעור "שכחה"

איתא בשו"ת חת"ס (אבן העזר ח"א סו"ס קי"ט) "אנו קורין פרשת זכור פעם א' בשנה – ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה – דכתיב לא תשכח,[א] ושיעור שכחה היא שנה וכו'." והוסיף בעל החת"ס שם דאף שאמרו חז"ל דשיעור שכחה י"ב חודש,[ב] מ"מ בשנה מעוברת השיעור י"ג חודש. וז"ל "ולענין חקירתו של השבות יעקב (ח"ב סי' קכ"ה), וכי בשנה פשוטה ישכח אחר י"ב חודש ובשנה מעוברת בעינן י"ג חדשים, אם מחויבים אנחנו לדרוש טעמא דקרא נאמר כמ"ש הראשונים הפשטנים דבשנה יש היקף של כל הימים ימי שמחה וימי צומות, ושאר ענינים שיש לכל יום ביומו שמעוררה לזכור ענין. ואם עבר שנה בהיקף כל הזמנים כבר הוציא מדעתו. וא"כ כיון שלא כלו המועדים ושינוי הזמנים עד י"ג חדשים אינו מוציאו מלבו."[ג]

ובשו"ת מהר"ם שיק (על התרי"ג מצות - מצוה תר"ה) איתא דשאל אחד את רבו בעל החת"ס "שבשנת העיבור יהיה יותר מי"ב חודש, והשיב מרן ז"ל בעל חת"ס שהוא באמת מכוין (נראה דכצ"ל) לצאת בפ' תצא[ד] על תנאי." וסיים שם המהר"ם שי"ק "וכך ראוי לנו לעשות." והרבה מפרשים הבינו מדברי המהר"ם שיק דבעל החת"ס הי' נוהג לצאת פ' זכור לפני שנת העיבור בפ' כי תצא כדי שלא תהיה מקריאת פ' זכור של שנה שעברה יותר מי"ב חודש. ועפ"ז העירו על דבריו דסותרים הא דאיתא בשו"ת חת"ס הנ"ל בזה.[ה]

א. בספר ערוך השלחן (סי' תרפ"ה סעיף ה') איתא "והרבה פוסקים סוברים שפרשת זכור הוי דאורייתא, כלומר דמן התורה הוי חיוב לקרות פרשת מחיית עמלק פעם אחת בשנה. אך בימי מרדכי ואסתר קבעו החיוב על שבת שלפני פורים כדי להסמיך מחיית עמלק למפלת המן וכו'. מיהו זהו ודאי כשקראה בתורה בפרשת [כי] תצא דיצא מדאורייתא. אבל מתקנתא דרבנן דווקא קודם פורים." וכתב עוד (סימן ס' סעיף ד') "וזכירת עמלק הוא חיוב מדאורייתא לקרא פעם אחת בשנה. ולכן קי"ל דפרשת זכור הוא מן התורה וכו'. וגילתה התורה דתכלית זכירה זו כדי לקיים 'תמחה' וזהו לעתיד לבא כמובן. ולכן די כשנזכירה פעם בשנה שבכל שנה אנו מצפים לתכליתינו בחדש ניסן כמו שאמרו חז"ל (ר"ה י"א.) בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל. ולכן מסמיכין זכירת עמלק קודם פורים הסמוך לניסן." ולענין החיוב לקרות פרשת זכור פעם אחת בשנה, ע"ע בלבוש (סי' תרפ"ה) ובשו"ת בנין ציון (חלק ב' סי' ח') ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה' אות ק"א) ובעוד ספרים. [ובאמת יש עוד כמה דעות בספרי הפוסקים לענין הזמן של מצות זכירה וקריאת הפרשה. ועיין במש"כ בספרי מה שהיה הוא שיהיה על ההפטרות (כרך ב' עמוד קע"א), ואכמ"ל בזה.]

ב. עיין במס' ברכות (נ"ח:). ובענין החיוב של פעם אחת בשנה, הקשה ר' ישעיה פיק ז"ל (ליקוטים שבסוף ספר מיני תרגומא) "למה קורין פרשת זכור בכל שנה ושנה, ואי משום דכתיב זכור דלמא כשמזכיר פעם אחת לשבוע או ליובל או כל ימי חייו סגי." ותירץ "ע"פ מה דאמר רב (ברכות שם) אין המת משתכח מן הלב עד לאחר י"ב חודש שנאמר (תהלים ל"א, י"ג) 'נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד.' ופרש"י בזה"ל 'ככלי אובד' סתם כלי לאחר י"ב חודש משתכח מן הלב ... עכ"ל. והנה בפרשת זכור כתבה התורה זכור את אשר עשה לך עמלק ומסיים תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח. וקשיא למה כתבה התורה לא תשכח אחר אשר הזהירה כבר זכור. ע"כ לומר זכור עד שלא תשכח דהיינו שלא תבא לכלל שכחה דהיינו שנים עשר חודש כדאמרנן." [וע"ע בפעולת שכיר על המעשה רב (סי' קל"ג) ובתורה תמימה (דברים פרק כ"ה אות ר') דכתבו כעין זה.]

ג. בספר אגרת הטיול (חלק הדרוש אות מ"ח) איתא "אין המת נשכח מלב עד אחר י"ב חודש, וכו' וכן רז"ל (מס' ב"מ כ"ח.) לא חייבו למוצא אבידה להכריז עליה רק ג' רגלים ששוב נתייאשו הבעלים ממנו וכו'. טעם שיעור זה כי בכל פרקי השנה אפשר שיתחדש עליו יגונו לומר אשתקד הייתי שמח עם אבי או אמי בפרק זה, אבל לאחר תקופת השנה כבר נחלש העצב כי לא יתחדש עליו עוד שום ענין מאשתקד עד הנה. וכן לענין הכלי אפשר שהוא מיוחד לתשמיש פרק א' מפרקי השנה וכאשר עברו עליו כל פרקי השנה לא השגיח עליו הבעל ובודאי נתייאש." ואולי זה מקורו של בעל החת"ס זצ"ל - כדאיתא בספר מגדים חדשים עה"ת (סוף פ' כי תצא). וכעין זה איתא בשו"ת התעוררות תשובה (לנכד בעל החת"ס – חלק ג' סי' תע"ו בדפוס חדש) ש"הקב"ה הטביע בטבע האדם לזכור הדבר עד י"ב חודש ואח"כ נשכח ממנו. לכן צריך לעשות אותו מעשה לזכירה כאשר תתחדש השנה עוד הפעם למען לא ישכח ומועיל על עוד שנה. ובשנת העיבור כמו שמועיל עשיית חג הפסח לשלש עשר חדשים ה"ה במצות זכירת עמלק." והסביר עוד ש"הטבע משועבד לתורה כדאיתא בירושלמי (כתובות פ"ק סוף ה"ב) וכו'. והכא נמי כל מה שבטבע, הטבע משתנה על פי מצות התורה." (וע"ע בהערות עקבי סופר שם אות ח'.) וכן בשו"ת תורת חסד (חלק א' סי' ל"ז) משמע די"ב חודש לאו דווקא, ועי"ש. וכן בספר גליוני הש"ס להגר"י ענגיל זצ"ל (ברכות נ"ח:) איתא "ע"כ דבשנת העיבור אין משתכח כל הי"ג חודש וכו'." [ועיין בביאור הרד"ל על פרקי דר"א (פ"ל אות מ"ח) דכתב שבאמת השיעור של שכחה הוא יותר משנה, ואין לדמות הי"ב חודש של אבלות על מת לשאר דברים. וא"כ נמצא דלדידיה אין שאלה זו של שיעור שכחה נוגע לענייננו. ובספר מגדים חדשים (שם) האריך בענייננו, ועע"ש. ולענין שיעור השכחה, עיין גם בשו"ת שבט הלוי (חלק ו' סי' קל"ב) ובספר שבט הלוי על המועדים (פורים עמוד כ"ו), ואכמ"ל.]

ד. ויש לעיין אם הודיע בעל החת"ס את הקורא שרצה שיוציאו או ס"ל שאפשר לצאת אף בלי לעשות כן. ועיין בספרי מה שהיה הוא שיהיה על ההפטרות (כרך ב' עמוד קפ"ה הערה 17) מש"כ בזה. ויש להוסיף דגם בשו"ת דברי שלום (חלק ד' סי' ק"א) ובשו"ת מנחת דוד (חלק ד' סי' י"ג) ובשו"ת רבבות אפרים (חלק ג' סי' תס"ג וחלק ד' סי' קס"ח) דנו בזה. ושו"ר בספר פסקי תשובות (סי' תרפ"ה הערה 79 בדפוס חדש) דאיתא "ובספר יבקשו מפיהו (חלק ב' שער ב' אות כ"א) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל כיון שהקריאה (הוא) [היא] בענין מעשה עמלק א"צ כוונה מיוחדת שהבעל קורא יכוין להוציאו כו'." וכן נראה – כמ"ש לקמן (הערה ט"ז), ועי"ש.

ה. עיין בשו"ת דברי יואל (חלק א' סי' ל"ג) ובשו"ת דברי ישראל (חלק ג' סי' קי"ד) ובהגהות דברי ישראל על ספר ארחות חיים (סי' תרפ"ו) ובירחון אור תורה (אדר שנת תרצ"ג סי' ס"ה) ובספר מועדים וזמנים (חלק ב' סי' קס"ו) ובשו"ת קנין תורה (חלק ג' סי' ק"ב) ובשו"ת יביע אומר (חלק ח' סי' נ"ד אות כ') ובשו"ת להורות נתן (חלק י' סי' כ"ה

קושיות המפרשים על דברי המהר"ם שיק

ומ"מ אם זה באמת כוונת המהר"ם שיק, יש להקשות כמה קושיות על דבריו:

א) למה לא העיר המהר"ם שיק עצמו על מעשה הנ"ל מדברי רבו בעל החת"ס שבתשובתו.

ב) בשו"ת דברי יואל (ח"א סי' ל"ג) איתא "יש להקשות דאטו מי לא הוו ידעי חכמים בשעה שקבעו זמן קריאת פרשת זכור לשבת שלפני הפורים כי יש שנים מעוברות. ואילו הי' טעמא משום דסתם שכחה י"ב חדש, ודאי לא היו שותקים מלהשמיענו איזה תקנה לשנת העיבור, שלא יעבור יותר מי"ב חדש בין קריאה שבשנה זו לקריאת שנה הקודמת."[ו] ויש להוסיף דבזמנם עדיין לא היו יודעים בחדש אלול (בזמן קריאת פ' כי תצא) אם תתעבר השנה או לא, ולמה לא חששו בכל שנה אולי תתעבר השנה ויהיה י"ג חודש מקריאה לקריאה.

ג) ואיתא עוד בשו"ת דברי יואל (שם) דאם באמת יש ענין להקפיד על זה "יש לתמוה תמיהה קיימת, דלא אישתמיט אף אחד מן הפוסקים הראשונים אשר מפיהם אנו חיים להשמיענו חידוש זה וכו'."[ז] וכעי"ז העירו עוד כמה מפרשים.

ד) בספר הליכות שלמה (חלק ב' עמוד שכ"ג)[ח] העיר בשם הגרשז"א זצ"ל "בלא"ה בהרבה שנים משכחת לה שיש בין שבת זו לשבת זכור שלפניה יותר מי"ב חודש מיום ליום. וע"כ דלא תליא מלתא בי"ב חודש מצומצמים דוקא."

[ולדוגמא, אם חל פורים ביום חמישי קורין פ' זכור בט' אדר, ולשנה הבאה אפשר שיהיה פורים ביום א' ואז קורין פ' זכור בי"ג אדר.] וסברא כזו נדפס (בשנת תשנ"ה) בשמי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז סי' קפ"ו) ועי"ש, וב"ה שכוונתי בזה לדברי הגרשז"א זצ"ל.[ט] וכן בספר בירור הלכה (או"ח סי' תקפ"ה) עמד בזה. וכעי"ז העירו הרב חנוך קרלנשטיין ז"ל (ספר זכרון "יהודה לקדשו" עמוד תשל"ד) והרב שמעון משה דיסקין ז"ל מח"ס משאת המלך (והובא בספר זכרון הנ"ל עמוד תשכ"ג).[י]

ה) בשו"ת קנין תורה (ח"ג סו"ס ל"ב) העיר על לשון "על תנאי" שבספר מהר"ם שיק הנ"ל. וז"ל "לא זכיתי להבין הענין דמתכוין לצאת בפ' תצא על תנאי, דלמה צריך תנאי ע"ז דודאי אין איסור בל תוסיף אם זוכרים פ' עמלק יותר מפ"א בשנה אפילו בקריאת התורה." וכן בספר שנה מעוברת (כהן - עמוד ר"ה) איתא "בספר אגרת הפורים (ספטימוס - פרק א' הערה א') תמה למה צריך תנאי וכו'."

ישוב דברי המהר"ם שיק

ונראה דיש לתרץ כל הקושיות ע"פ הא דאיתא בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב סי' ל"ד אות ו') לחתן המהר"ם שיק זצ"ל. שם הביא מעשה הנ"ל עם פרטים נוספים. וז"ל "לפמ"ש מו"ח בסי' תר"ה בשם חת"ס דנכון לכוין לצאת על תנאי בשמיעת (כצ"ל) פ' זכור כשקורין אותה בשבת כי תצא – ה"ה בסדר בשלח כשקורין ויבא עמלק[יא] – אולי לא יזכה לשמוע בשבת שלפני פורים פרשת זכור ויצא יד"ח בזה." (ועיין בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' מ"ד דציין תשובת בעל השאילת יעקב.) הרי בהדיא דלא

אות ב' חלק ט"ו סי' ל"ז) ובספר להורות נתן על המועדים (חלק ה' פרשת זכור אות כ"ו) ועל התורה (פ' בחוקותי) ובספר רץ כצבי (חנוכה–פורים, סי' כ"א) ובספר מגדים חדשים עה"ת (דברים עמוד תקצ"ג) ובספר פרדס יוסף החדש (דברים עמוד אלף ס"ד) ובשו"ת שרגא המאיר (חלק ו' סי' קט"ז אות ג') ובקובץ ישמח ישראל (ג' עמוד ס"ד הערה 6) ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה כ"ט גליון ג' עמוד ל"ה) ובספר מנהג ישראל תורה (או"ח סי' תרפ"ה אות ב') ובספר מנהגי בעל החת"ס החדש (עמוד קט"ו בהערה) ובספר שערי ימי הפורים (עמוד ל"ה) ובשו"ת מקדש ישראל (פורים סי' כ"ד) ובשו"ת רבבות אפרים (חלק ב' סי' קפ"ט אות י"ח וחלק ד' סי' קס"ח וסי' קע"ג אות כ"ד) ובעוד הרבה ספרים.

ו. ואיתא עוד שם דבגמ' במס' מגילה מפורש "שאין קריאת פ' זכור תלויה בי"ב חודש אלא שהחיוב הוא לקרותה אחת בשנה בשבת בסמוך לפורים דוקא."

ז. ועיין גם בספר דברי יואל עה"ת (פ' ויקרא - עמוד צ"ג) ובספר אסיפות דברי יואל (עמוד ל"ג) בזה.

ח. כן הוא משמו בספר שערי ימי הפורים (עמוד ל"ה) ובספר שלמי מועד (עמוד רס"א) ובעוד כמה ספרים.

ט. ושמעתי דיש לדחות קצת דשאני שנה פשוטה דעכ"פ יש פחות מי"ב חודש מקריאת המגילה ומקריאת ויבא עמלק של פורים. והכי משמע קצת מתשובת חת"ס (הנ"ל) דמתחילין החשבון של הי"ב חודש רק מפורים ולא משבת שלפניו. [וע"ע בספר מרחשת (סי' כ"ב) ובשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' קס"ב) בנוגע לענייננו.]

י. וע"ע בזה בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ד' גליון ג' עמוד קל"ו ושנה ד' גליון ד' עמוד קכ"א) ובקובץ נזר הקודש (אדר תשס"ז עמוד רס"ח).

יא. איתא במגן אברהם (סי' תרפ"ה) לענין פ' זכור "אטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה, אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבית הכנסת וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש. וא"כ כששומע בפורים פ' ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו." ובספרי מה שהיה הוא שיהיה על ההפטרות (הפטרת זכור הערה 17) הארכתי בזה, ועע"ש. ועיין בספר באר שלמה (מערכת ז' אות ב') שהניח דברי המגן אברהם בצע"ג. ובתוך דבריו הביא ראיה מלשון המהר"ם שיק בשם רבו החת"ס דע"כ החת"ס לא ס"ל כהמג"א בזה. וז"ל "ולפי דעת המגן אברהם דבפ' ויבא עמלק יוצא למה צריך [החת"ס] לכוין בפ' כי תצא על תנאי, הלא יכול לכוין בפ' בשלח בויבא עמלק. וכפי הנראה מזה, שיטת החת"ס ג"כ כי בזה אינם יוצאם וכמו שכתבתי." אבל לפי מה שכתב בעל שו"ת שאילת יעקב אין מזה ראיה כלל, דהלא טעמו של החת"ס הוא "אולי לא יזכה לשמוע בשבת שלפני פורים." וא"כ לא הי' אפשר לו להמתין עד פ' בשלח דבזה עדיין יש חשש של "אולי לא יזכה וכו'." ובאמת רואם בדברי השאילת יעקב הנ"ל דס"ל ממש להיפך מדברי הבאר שלמה, דשם מפורש דבעל החת"ס "בסדר בשלח כשקורין ויבא עמלק" הי' מכוין לצאת (על תנאי) חיוב קריאה זו (וכדעת המגן אברהם ודעימיה דבזה יוצאין יד"ח פ' זכור). וכן מלשון תשובת החת"ס (אבן העזר שם) משמע דס"ל כהמג"א דאפשר לצאת בפ' בשלח (כדאיתא בספר שנה מעוברת עמוד ר"ו). ועיין לקמן (הערה ט"ו) במש"כ בשם בעל ספר קהלות יעקב בזה.

חילק בעל החת"ס כלל בין לפני שנה מעוברת לשאר שנים [ורק השואל רצה לחלק הכי]. והשיב להשואל דלדידי אין מקום לשאלתך, דכיון דאני מכוין לצאת בשאר פעמים שקורין פ' עמלק בכל שנה ממילא ע"כ לא יהיה יותר מי"ב חודש מקריאה לקריאה.

ובזה מיושב למה לא העיר המהר"ם שיק על הנהגת החת"ס מהא דאיתא בתשובתו הנ"ל. וכן אתי שפיר למה לא מצינו שחששו חז"ל, וכן כל הפוסקים במשך הדורות עד תקופת המהר"ם שיק (עד ועד בכלל), שי"ג חדשים יעברו בין קריאה לקריאה לפני שנה מעוברת. וגם אין מקום להקשות סתירה ממעשה זו על דברי שו"ת חת"ס הנ"ל.[יב]

ולענין עשיית תנאי בזה, יש לפרש לדברינו דלא היתה כוונת בעל החת"ס להוסיף על מצות פ' זכור כהבנת המפרשים הנ"ל, אלא לעשות מצוה זו במקום פ' זכור אם יצטרך לכך - וכלשון בעל שו"ת שאילת יעקב הנ"ל "אולי לא יזכה לשמוע בשבת שלפני פורים פרשת זכור." וכיון שעיקר הזמן שקבעו חז"ל הוא בשבת שלפני פורים לא רצה בעל החת"ס לצאת לפני עיקר הזמן אם לא ע"פ ההכרח לעשות כן. וכן פי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סוף סימן מ"ח) דטעמו של בעל החת"ס שעשה תנאי "ולא נתכוין לצאת פעמיים, היינו לפי שרצה לצאת בעיקר בשבת פ' זכור שחז"ל תקנו לקרות בו."

ולכאורה יש להסביר ענין זה ע"פ דברי בעל שו"ת שאילת יעקב בתשובתו שבסוף שו"ת מהר"ם שיק חלק או"ח. וז"ל "וראיתי בתשובת חת"ס חלק או"ח סי' י"ז וסי' כ"ב שהעלה אע"ג דמן התורה בודאי יוצא במה שמקדש ומבדיל בתפלה אבל אנן סהדי דדעתו לצאת הקידוש והבדלה רק בביתו על היין ובמקום סעודה וכו'. נכונים מאד דברי החת"ס דאנן סהדי דניחא ליה לקיים מצות התורה על צד היותר טוב ומובחר." ובאמת אף בעל החת"ס בעצמו (שם סי' ט"ו) כתב בזה "כי כל אדם רוצה לצאת יד"ח כתיקון חכמים." (וע"ע בדבריו שם סי' קמ"ג.) וא"כ ה"ה כאן, דכיון דמן הסתם אמרינן דרצונו של אדם לצאת רק על צד היותר טוב אמרינן דאנן סהדי דאין רצונו לצאת בפ' כי תצא אם יהיה לו יכולת לצאת בזמן המובחר שהוא בשבת זכור לפני פורים. ולפיכך מי שרוצה לצאת בפרשת השבוע של כי תצא צריך לכוין בהדיא לכך. ונמצא דאם רצונו של השומע לצאת בפ' כי תצא רק אם לא יקיים המצוה בשבת פ' זכור יש לו להתנות, ובאופן זה כאשר ישמע הקריאה בשבת שלפני פורים יקיים המצוה בדרך המובחר.

ושוב ראיתי בקובץ אור תורה (שנת תרצ"ד סי' ע"ה) דאיתא "צ"ב מש"כ שהי' מתכוון לצאת על תנאי, ולמה לן על תנאי. מצינו לומר ק"ש על תנאי בסי' מ"ו עי"ש אבל כאן למה התנאי. אלא ע"כ גם כאן טעמא לשבח לכוין על תנאי כבק"ש לפמ"ש המג"א שמצוה לקרות פ' עמלק פ"א בשנה ותקנו חז"ל לקרותו סמוך לפורים מעניני דיומא. א"כ הגם שאפשר לצאת בקריאת התורה דתצא מ"מ לא קיימה כתיקונה." וביאר שם דמפני כן מצינו שבעל החת"ס הי' מכוין לצאת בפ' כי תצא רק על תנאי ואח"כ הי' "יכול לקיימא בפ' זכור כתקון חז"ל וכו'. והוא ממש כתנאי דק"ש שאם לא יעבור זמן ק"ש כשיגיע לברכת ק"ש יהיה קריאתו הראשונה רק כקורא בתורה."[יג]

מסקנת הדברים

וע"פ כל הנ"ל אתי שפיר למה מצינו שכמה גדולי פוסקי דורנו, וכן גדולי הפוסקים מדור העבר, כתבו שלא נהגו להקפיד לפני שנה מעוברת שלא תהיה מקריאת פ' זכור שעברה לקריאה הבאה יותר מי"ב חודש,[יד] דהלא לפי דברינו אין שום מקור לחומרא זו. ואף שנתפרסם כן בשם בעל החת"ס, הרי לא עוד שרואים לפנינו שאין מקור דהוא עצמו אמר שיש להחמיר כן, אלא אף יותר מזה מצינו בתשובתו הנ"ל – דשם כתב בפירוש דאין מקום לחוש לחומרא זו.

ומאידך גיסא, אף שלא נתפרסם בעולם ההסבר האמיתי בדברי המהר"ם שיק (ע"פ דברי חתנו בעל שו"ת שאילת יעקב משמו)

יב. עיין בספר שערי ימי הפורים (עמוד ל"ה) דאיתא "ומה שהביא המהר"ם שיק מעשה רב מהחת"ס, צ"ל שהמעשה אינו מדוייק וכו'." אבל לדברינו מוכח שבאמת המעשה מדויק אלא שהבנתו - וכן הבנת עוד מפרשים - בפרטי המעשה אינה מדוייקת.

יג. ולענין הא דיש להתנות בעשיית המצוה יותר מן החיוב, עיין בשו"ת שאילות שמואל (סי' ד' וה'). ובספר ארחות חיים (ספינקא – סי' מ"ו אות י"ב) הביא מקצת דבריו. [וע"ע בהא דאיתא בשו"ת דברי שלום (חלק ד' סי' ק"א) ובקובץ תורני ישמח ישראל (קובץ ג' עמוד ס"ג הערה 4) לענין הנהגת בעל החת"ס הנ"ל.]

יד. בספר הליכות שלמה (חלק ב' עמוד שכ"ג) איתא "לא חש רבנו [הגרשז"א זצ"ל] לנהוג כן." ועיין בספר אשרי האיש (חלק ג' עמוד רפ"א) דאיתא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דלמעשה אין ענין לכוין לפני שנה מעוברת בפרשת כי תצא לצאת מצות זכור. כן הוא משמו בספר שערי ימי הפורים (עמוד ל"ה) ובספר שלמי מועד (עמוד רס"א). וכעי"ז איתא בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל (בקונטרס פסקי שמועות עמוד ל"ב) שאמר "לא ראינו נוהגים" לכוין לצאת בפ' כי תצא לפני שנה מעוברת. וכן הוא בספר ישמח ישראל (פורים פרק ג' הערה 28) ובספר דולה ומשקה (עמוד רמ"ב) משמו. וכן בספר מועדים וזמנים (חלק ב' סי' קס"ו) להגר"מ שטרנבוך שליט"א איתא "וכן המנהג הפשוט שלא לדקדק בזה." (וע"ע בספרו תשובות והנהגות חלק ה' סי' רכ"ח בזה.) ובספר אסיפות דברי יואל (עמוד ל"ג) הביא בשם האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל "שגם אבותיו הקדושים לא היו נוהגים בזה לכוין על תנאי בשנה מעוברת." (ועיין לעיל במש"כ עוד משמו בזה.) וכעי"ז איתא בעוד הרבה ספרים.

דבעל החת"ס החמיר לצאת על תנאי בכל פעם שקורין פ' עמלק, מ"מ נראה דיש מקום למדקדקים לנהוג כן. ובזה מובן הא דאיתא בספר ארחות רבנו (ח"ג עמוד ל"ג) שבעל הקה"י זצ"ל הי' "מכוין גם כשקוראים פ' זכור בשבת פ' כי תצא שמא לא שמע היטב הכל (פי' כל נוסח פרשת זכור) בשבת זכור. והמדקדקים נוהגים לכוין ארבע פעמים בשנה - פעמיים בקריאת פ' זכור בשבת זכור ובשבת כי תצא, ופעמיים בקריאת ויבא עמלק בפרשת בשלח[טו] ובפורים."

ונמצא דלא חילק בעל הקה"י לענין פ' כי תצא בין לפני שנה מעוברת לשאר שנים, אלא דקדק לצאת בפ' כי תצא בכל שנים כהנהגת בעל החת"ס שנזכרה בספר המהר"ם שיק תלמידו. [ויתכן שהי' כוונתו רק לצאת על תנאי כהנהגת בעל החת"ס בזה.][טז] וכן בספר פרדס יוסף החדש עה"ת (דברים עמוד אלף ס"ד) איתא "ומצינו להגאון האדר"ת בדבריו שנדפסו בקובץ מוריה (שנת י"ב גליון ה-ו עמוד ט"ז) שהקפיד בכל שנה שהיה עולה לתורה במפטיר של פ' כי תצא לצאת ידי חובת פ' עמלק, ולא דוקא בשנה מעוברת, עי"ש."

טו. ומוכח מדבריו דגם הוא פסק כהמגן אברהם (הנ"ל בהערה י"א). ובספר ארחות רבנו שם איתא בשם בעל קה"י דמש"כ המ"ב דיוצאין בזה פ' זכור רק "ע"פ הדחק" אין הכוונה דיוצאין רק בדיעבד, אלא "ע"פ הדחק היינו בגלל התקנה שיקראו אותה בשבת לפני פורים. אבל מצות זכור יצא לכתחלה בקריאה זו כדמוכח במגילה (י"ח.) שזהו מקורו של המג"א לדין זה, וכ"מ בשעה"צ שם." ועפ"ז מובן מה שכתבתי בפנים דיתכן שבעל הקה"י זצ"ל עשה תנאי (כדרך של בעל החת"ס) כששמע פ' זכור בשאר קריאות מלבד מן הקריאה דשבת שלפני פורים. [ולענין שיטת המג"א בזה, כבר הארכתי בזה במק"א (כמ"ש לעיל הערה י"א). ומ"מ יש להוסיף דגם בשו"ת בצל החכמה (חלק ו' סי' מ"ג ומ"ו) ובשו"ת אבן ישראל (חלק ט' סי' ס"ג) איתא דיכול לצאת פ' זכור בקריאת ויבא עמלק כדעת המג"א. וכן בספר קובץ הלכות מפסקי הגר"ש קמנצקי שליט"א (הלכות פורים עמוד ח') איתא דאף שיש מפקפקים על דברי המג"א מ"מ לדינא קי"ל כוותיה. ועי"ש ליישב קושית המ"ב והערוה"ש בזה על המג"א. וע"ע בהגהות חכמת שלמה על השלחן ערוך (או"ח סי' תרפ"ה) במש"כ לענין דברי המג"א.]

טז. וכמדומה לי שלא מצינו שום עדות מבעלי קריאה שהי' בבית מדרשם של בעל החת"ס והמהר"ם שיק – וכן לא שמענו שום עדות מבעלי קריאה שהי' בביהכ"נ של בעל הקה"י – שנאמרו להם לפני שקראו פ' עמלק בפ' בשלח או פ' כי תצא שיכוונו להוציא אותם המדקדקים בזה. וע"כ מסתברא דאין צריך כוונה מיוחדת לזה – ועיין במש"כ לעיל (הערה ד') בזה.

הרב עזריאל הופטמן

הבנה עמוקה בענין משתה אסתר ושני שעירי יום הכפורים

תמיהה על המצוה להשתכר בפורים

איתא במס' מגילה (דף ז:), "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי."

והנה הפשטות של גמרא זו היא שחייב אדם להשתכר בפורים, וכמו שפירש רש"י "לבסומי, להשתכר ביין", וכן כתב הרמב"ם (הל' מגילה פרק ב' הל' ט"ו) "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". ואף שיש מן הראשונים שכתבו שאין צריך לשתות כל כך, וכמו שכתב האורחות חיים (ח"א הלכות מגלה ופורים אות ל"ח), מכל מקום אפילו לשיטתו צריך האדם לשתות יותר מלימודו ולהרגיש את ריבוי השמחה מחמת שתיית היין, וכמו שמבואר בדבריו שם.

אולם, אם נפרש את דברי הגמ' כפשוטם [שצריך להיות שיכור כל כך עד שיקשה עליו להבחין בין שני דברים הפוכים] אז הלכה זו תמוהה מאד, שמה ראו חכמים לתקן שהאדם יעשה בפורים דבר שבכל שאר ימות השנה נחשב לדבר מגונה [וכדאיתא במס' גיטין (דף ע.) שיין רובן קשה ומיעוטן יפה, ואיתא עוד בברכות (דף כט:) "לא תרוי ולא תחטי" (תרגום: לא תשתכר כדי שלא תחטא), וכן כתוב במשלי (כ.), "לץ היין הומה שכר וכל שוגה בו לא יחכם" (ור"ל מי ששותה יין הוא לץ ומי ששותה שכר יצעק בשכרותו, ומי שטועה לשתותו לא יבוא לידי חכמה)], ומה תועלת יש בשכרות זו, ואיך זה נוגע למצות היום?

הערה על בתו של המן שלא ידעה להבדיל בין מרדכי והמן

עוד יש להעיר על נקודה נפלאה באמצע סיפור המגילה, שהמגילה מספרת לנו כי נדדה שנת המלך וציוה המלך להמן הרשע להרכיב את מרדכי הצדיק על הסוס ולהכריז לפניו "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו", ואיתא במס' מגילה (דף טז.) וז"ל כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן, חזיתיה ברתיה דקיימא אאיגרא סברה האי דרכיב אבוה והאי דמסגי קמיה מרדכי, שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה אריש דאבוה, דלי עיניה וחזת דאבוה הוא, נפלה מאיגרא לארעא ומתה עכ"ל. [תרגום ללה"ק: כשמרדכי היה הולך בשביל של בית המן, ראתה אותו בתו שהיתה עומדת על הגג, חשבה בדעתה שמי שרוכב הוא אביו ומי שהולך לפניו הוא מרדכי, נטלה את הגרף של בית הכסא ושפכה על ראש אביה, הגביה את אביו וראתה שהוא אביה, נפלה מהגג לארץ ומתה.]

והנה עצם סיפור זה קשה להבין, שמה איכפת לנו במה שעשה בתו של המן, ואיך זה קשור למפלתו של המן.

אולם, בעומק הענין יש כאן רמז נפלא, שבאותה שעה ממש נתקיים בפועל ענין "עד דלא ידע", שהרי בתו של המן לא ידעה להבחין בין המן למרדכי.

אלא דהא גופא קשיא, למה ענין זה של קושי ההבחנה בין המן למרדכי הוא כל כך חשוב לסיפור המגילה.

איך קיימה אסתר המלכה "אם רעב שונאך האכילהו לחם" ע"י שזימנה המן למשתה עם המלך

עוד יש להעיר על הגמ' במגילה (בדף טו:) שנתנה הרבה טעמים למה הזמינה אסתר את המן למשתה היין עם אחשורוש [והגמ' שם אומרת שאליהו הנביא אמר שכל הטעמים הם נכונים ושאסתר המלכה כיוונה בדעתה לכל הטעמים], ואיתא בגמ' שם באחד מהטעמים וז"ל ר' יהושע אומר מבית אביה למדה, שנאמר (משלי כה, כא) 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו'' עכ"ל [ולשון הפסוק הוא "אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו'"].

ונמצא שמבואר מדברי הגמ' שכוונת אסתר היתה להפיל את המן על ידי שהיא תתן לו לאכול ולשתות. וצריך ביאור, מה כח יש באכילה והשקאה להפיל שונא, וכיצד מתקיים בזה "כי גחלים אתה חותה על ראשו".

דברי הזוה"ק שהפסוק "אם רעב שונאך וגו'" נאמר גם על שני שעירי יוה"כ

ונראה לבאר כל זה בהקדם מה שהזוה"ק ביאר על הפסוק הנ"ל של "אם רעב שונאך וגו'", שהנה איתא בזוה"ק (פרשת תצוה קפ"ה א') [בתרגום ללשה"ק – ועי' בהערה ללשון

הזוה״ק[א]) וז״ל כתוב ״ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה׳ וגורל אחד לעזאזל״, זו היא השמחה ההיא של המקטרג ההוא, כדי שהקב״ה יפיל עמו גורל ומזמין אותו, והוא אינו יודע שאש דולק שם על ראשו ועל העם שלו, כמו שנאמר ״כי גחלים אתה חותה על ראשו״, וסימנך ״אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך על המשתה אשר עשתה כי אם אותי״, וכתיב ״ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב״, בחלק ההוא שנוטל והולך לו, ובסוף כאשר בא המלך העליון לבית המלכה, המלכה מבקשת עליה ועל בניה ועל עמה מן המלך, ואפילו בזמן שישראל בגלות ומתפללים תפילות בכל יום, היא עולה ביום זה לפני המלך העליון ומבקשת על בניה, ואז נגזרות על אותן נקמות שעתיד הקב״ה לעשות עם אדום, ונגזר איך עתיד המקטרג הזה לעבור מן העולם, כמו שנאמר ״בלע המות לנצח״. וסימנך, בזמן הגלות ״כי נמכרנו אני ועמי וגו׳, כי אין הצר שוה בנזק המלך״, מה זה בנזק המלך, כמו שנאמר ״והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול״, שהרי השם העליון לא מתקיים בקיומו, וזהו ״בנזק המלך״ עכ״ל.

ומבואר כמה דברים מדברי הזוה״ק: [א] הפסוק ״אם רעב שונאך וגו׳״ שהגמ׳ מביאה לענין משתה אסתר שייך גם לשעיר לעזאזל ביוה״כ, [ב] כל הסיפור של אסתר המלכה ואחשורוש במשתה היין מרמז לשני שעירי יוה״כ, [ג] המקטרג שמח במה שמוזמן להיות עם המלך [בשני השעירים ע״י שהגורל הוא על שניהם, ובהמן ע״י שהוזמן למשתה עם המלך והמלכה], אלא שזה גורם לנפילתו.

וכל זה צריך ביאור, מה הדמיון בין שני שעירי יוה״כ ומשתה אסתר, ואיך גורמים לנפילת המקטרג על ידי שנותנים לו גדולה.

ביאור האוהב ישראל בשני שעירי יוה״כ והזמנת אסתר להמן ומצות עד דלא ידע

והנה ביאור נפלא נמצא בדברי האוהב ישראל [מהרב אברהם יהושע העשיל מאפטא (האדמו״ר מאפטא)], והנה דבריו הם באריכות ונביא עיקרי דבריו בקצת תוספת נופך [והבאנו דבריו בלשונם בהערה[ב]]:

א. וזה לשון הזוה״ק: כתיב ׳ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה׳ וגורל אחד לעזאזל׳, דא איהו ההוא חדוה דההוא דלטורא, בגין דקודשא בריך הוא יטיל עמיה גורל וזמין לה, ולא ידע דנור דליק אטיל על רישיה ועל עמא דיליה, כמה דאת אמר ׳כי גחלים אתה חותה על ראשו׳, וסימנך ׳אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי׳, וכתיב ׳ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב׳, בההוא חולקא דנטיל ואזיל ליה, ולבתר כד אתי מלכא עלאה לבי מטרוניתא, מטרוניתא תבעת עלה ועל בנהא ועל עמא מן מלכא, ואפילו בזמנא דישראל בגלותא, וצלו צלותין בכל יומא, איהי סלקת ביומא דא לקמי מלכא עלאה, ותבעת על בנהא, וכדין אתגזרו כל אינון נוקמין דזמין קודשא בריך הוא למעבד עם אדום, ואתגזר היך זמין דלטורא דא לאתעברא מעלמא, כמה דאת אמר ׳בלע המות לנצח׳ (ישעיה כ״ה, ח׳), וסימנך, בזמנא דגלותא ׳כי נמכרנו אני וגו׳, כי אין הצר שוה בנזק המלך׳, מאי ׳בנזק המלך׳, כמה דאת אמר ׳והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול׳ (יהושע ז׳, ט׳), דהא שמא עלאה לא אתקיים בקיומיה, ודא איהו ׳בנזק המלך׳.

ב. וזה לשון האוהב ישראל: פרקי דרבי אליעזר ומדרש תנחומא, כתיב ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, וכתיב ׳זכור את אשר עשה לך עמלק׳, לזה זכור ולזה זכור, אלא למה הדבר דומה למלך שעשה סעודה כו׳ התמחוי לפניו מלא כו׳ אוהבי, משקנח כו׳ פלוני שונא, לזה זכרת כו׳ מלא כו׳ זכרת על התמחוי ריקן כו׳ תמחה את זכר עמלק עכ״ל, ולהבין דבריהם הק׳ נראה לפרש דהנה האדם הוא קומה שלימה בחי׳ עולם קטן, וכל עולם ועולם מעולמות תחתונים ועליונים הוא קומה שלימה, וכן כללות העולמות הוא קומה שלימה. והנה המוח והחכמה הוא עולם עליון מאוד, והנה אצל שבת נכון מאוד הדבר להעלות השבת לעולם החכמה והזכרון כדי לקדשו, אבל עמלק הרשע אין שייכות להעלותו אל המוח והזכרון חכמה עליונה, וזהו קושיית המדרש לזה זכור ולזה זכור, ועל זה תירץ למה הדבר דומה, ויתבאר ע״פ דברי קדשו של הרב המגיד ממעזיריטש ז״ל על המשנה וחילופיהן בגולם, כי יש עולם שנקרא גול״ם, והוא עולם החכמה שהוא בחי׳ יו״ד שהאות הזה הוא בחי׳ גול״ם כי הוא נקודה קטנה ויכול לצייר ממנה כל אות שירצה, וזהו וחילופיהן אם תרצה להחליף איזה דבר בגול״ם, היינו שצריך להעלות אותו הדבר לבחי׳ גול״ם, ושם יוכל להחליפו עכ״ל הטהור, ולהבינך זה היטב, נראה דכל דבר שהוא מתואר בצורה אז אינו יכול לקבל צורה אחרת אא״כ שקילקל הצורה הראשונה ואז נעשה בבחי׳ גול״ם בלי שום תואר וצורה ואז יכולים לעשות מן הדבר ההוא איזה תואר שירצו, ודבר זה נראה בחוש כלי כסף כשרוצים לעשות ממנו כלי אחר צריכין להתיכו מקודם, וכמו כן בעולמות עליונים כשמעלים איזה דבר לעולם החכמה שנק׳ גול״ם אז יוכל לצמוח ממנו איזה דבר חידוש וזהו וחילופיהן בגול״ם כנ״ל, וזהו ג״כ סוד הוידוי כי מן החטא שהאדם עושה נעשה קטיגור ע״י צירופי אותיות לפי ענין החטא כמאחז״ל עשה עבירה א׳ קנה לו קטיגור א׳, וכשרוצה האדם לבטל התואר והציור ההוא אז צריך להעלות על זכרונו ולומר אשמתי בחטא פלוני ובתנאי שיהא בחרטה גמורה ובתשובה שלימה בעומק הלב לא בדבר שפתים לבד, ובזה מעלה את הציור הזה לעולם המוח והחכמה ונעשה בבחי׳ גול״ם ואז נמתקו מאיליהם האותיות של החטא, והוא ג״כ ענין לשון חרטה, לשון בחרט אנוש, היינו חקיקה, ר״ל שנחרטו ונחקקו אלו הצירופי אותיות של החטא ההוא, וזהו נושא עון. ועפ״ז נבאר קצת ענין פורים, אחז״ל חייב כו׳ עד דלא ידע כו׳ לברוך מרדכי, והוא דבר פלא גדול כי לא מצינו בשום מקום בתוה״ק שיצא דבר טוב משתיית היין הרבה, ובפרט לשתות כ״כ וכמעט שיוצא מדעתו ושכלו ח״ו, ואיזה טוב יצמח מזה. אכן הנה כתיב יבוא המלך והמן אל המשתה והענין הוא כך, כי אסתר עשתה בהמשתה אז מה שעשה הכהן גדול ביוה״כ שלקח שני שעירים והיו צריכים להיות שוים במראה ובקומה ובלקיחתן כאחד, והטיל גורל ביניהם א׳ לה׳ וא׳ לעזאזל, כדי לרומם הס״מ ולהשוות אותו כביכול עם הבורא ב״ה וב״ש, ואז התוודה הכהן גדול בשם כל ישראל והעלה אותיות החטאם לעולם החכמה שהוא גול״ם וכנ״ל, והקב״ה מרוב אהבתו לישראל מרוצה בדבר זה ומוחל על כבודו ית׳ ויח׳, כדי שיבוא המסטין בבחי׳ גול״ם ושם הוא דבר והיפוכו שוים כאחד כי החכמה דבוק באי״ן כמו שאמר הכתוב והחכמה מאין תמצא, ובאי״ן יכולים לעשות דבר והיפוכו, בסוד אם רעב שונאך האכילהו לחם כי

(א) בעולם התחתון כל דבר יש לו צורה מסוימת. ושייך להיות שני כלים ששונים זה מזה בצורתם אע"פ שיש להם אותו חומר, וכשם שבעולם הזה יש צורות שונות זו מזו לענין דברים גשמיים, הוא הדין שבעניינים רוחניים בעוה"ז כל דבר יש בו צורה מסוימת, ולכן בעולם הזה יש חילוק ברור בין טוב לרע ובין מצוה לעבירה.

(ב) אך יש עולם עליון מאד שהוא עולם השורשים ששם אין שום צורה מסוימת שמבדיל דבר אחד מדבר אחר, ולכן דברים שבעולם הזה נראה שהם שני הפכים, באותה מדריגה עליונה הם נראים כאותו דבר ונמצאים באחדות פשוטה. [ודומה לזה מצינו בפירוש הרמב"ן עה"ת (בראשית א', א') שכתב וז"ל אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים "היולי", ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותיקן אותן, עכ"ל.]

(ג) לפ"ז אם מעלים דבר שהוא רע מתוך עולם הזה אל אותה מדריגה עליונה, יתבטל אותו דבר רע, שהרי באותה מדריגה אין שום צורה מסוימת, ולכן אין לרע מציאות נפרדת.

(ד) זהו סוד וידוי ותשובה, שהרי כשאדם מתוודה על החטא מתוך חרטה ובעומק הלב, בזה הוא מעלה את החטא לשורשו, ואז יתבטל החטא כיון ששם לא נמצא שום צורה מסוימת לחטא. וזו היא בחינת "נושא עון", שעל ידי שנושאים את העון למעלה שוב תתבטל אותה עבירה.

(ה) שני השעירים של יוה"כ צריכים להיות שוים במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתם כאחד (כמבואר במס' יומא דף סב.), והטעם לזה הוא שעל ידי שאתה משוה השעיר לעזאזל עם השעיר לה' אתה מעלה את כח הרע למקום עליון כאילו הוא ג"כ שעיר לה', ובפרט כשהכהן גדול מתוודה על אותו שעיר, ובזה שייך לבטל העבירות של כלל ישראל כיון שבאותה מדריגה אין לרע שום צורה ומציאות בפני עצמה.

(ו) כן עשתה אסתר להמן, שעל ידי שזימנה אותו למשתה עם המלך השוותה אותו למלך, ובמגילה כל מקום שנאמר "המלך" סתם משמש קודש וחול (כדאיתא באסתר רבה ג', י'), ובכל אותו סיפור של המשתאות כתוב "מלך" סתם, ונמצא שבאותה שעה נתעלה המן אל מדריגה עליונה עד שנכלל בתוך לשון "המלך" שיש בה רמז גם למלכו של עולם, ושם נתבטלה צורתו הנפרדת ולא נשאר לו שום מציאות נפרדת, ועשתה זאת במשתה יין, שהרי היין מוציא את האדם מדעתו, והדעת היא כח ההבחנה, וכדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב) "אם אין דעה הבדלה מנין".

(ז) בזה מבואר למה יש חיוב של עד דלא ידע בפורים, כיון שאנו מצווים לבער מקרבנו כל שמץ של עמלק, וזה נעשה רק על ידי שאתה מעלה את עצמך לעולם שהוא למעלה מן הדעת, ואז לא שייך הבדלה בין טוב ורע, וממילא בטל כח הרע. ובזה מבואר ג"כ למה יום כפורים הוא יום "כמו פורים" [וכדאיתא בתיקוני זוהר (תקונא עשרין וחד ועשרין דף נז:) "פורים אתקריאת על שם יום הכפורים"], שהרי שניהם שוים בזה שביעור הרע נעשה על ידי שכח הרע נתעלה למדריגה עליונה ואז ממילא הוא מתבטל, אלא שביוה"כ זה נעשה על ידי וידוי ובפורים על ידי שמחה.

ולסיכום: בעולם התחתון כל דבר יש לו צורה מסוימת, אבל בשורש העליון שהוא למעלה מהתחלקות הצורות אין הבדל בצורת דבר מחבירו, ולכן כאשר מעלים את כח הרע אל השורש הוא מתבטל ממילא כיון ששם אין לרע מציאות נפרדת, ולכן שני שעירי יוה"כ שוים כדי להעלות את השעיר לעזאזל לאותה מדריגה של השעיר לה', ואז מתבטל כח הרע[ג], וכן אסתר המלכה העלה את המן, שהוא המציאות של

גחלים אתה חותה על ראשו. וכענין זה ממש עשתה אסתר שאמרה יבוא המלך והמן ועשתה אותו שוה עם המלך, ובזה שברה תקפו וחזקו של המן הרשע, וזהו ג"כ ענין מה שבכאן נקראת הסעודה על שם היין ולא על שם דבר אחר כמו לחם וכיוצא, כי כל זמן שהיה מוכרע גדולת המן בדעתו של המלך לא היתה יכולה לעשות לו איזה דבר, כי הדעת מכרעת, ע"כ עשתה משתה היין דוקא ויצאו למעלה מן הדעת סוד עלמא דמיתקרי גולמ"א ואז עשתה מדבר היפוכו כרצונה ונתהפך להם מאבל לשמחה, והנה תוקפו של המן כבר בטלה אסתר, אכן עדיין מוטל עלינו לשבר תוקפו וכוחו של המן הרשע שהוא מזרע עמלק הצפון בקרב לבו של כאו"א מישראל בפרט וכן בכללות, היינו שכל אחד מאתנו עם ה' יבטל וישרש הרע הטמון בקרבו, אשר על כן צריכין גם אנחנו ליצא למעלה מהדעת כדי שנוכל לבטל לגמרי בחי' הרע, ולזה רמזו חז"ל במתק לשונם חייב אדם כו' דלא ידע, היינו שיצא אז למעלה מן הדעת ויבוא לבחי' עולם הגול"ם, ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כי שם דבר והיפוכו שוים כאחד, ואז יוכל לבטל בחי' הרע אשר בו, והיטיבו אשר דברו חכמי דורותינו על יום הפורים שהוא כמו יוה"כ, וזהו כוונת המדרש שמה שציוה הקב"ה לזכור את עמלק הוא על התמחוי ריקן, היינו שצריכין אנחנו להעלותו לעולם המחשבה כדי לבטל ולשבר כח עמלק אשר ישנו בקרב לבו של כאו"א מישראל כדכתיב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, וכן יהי רצון שנזכה במהרה למחותו מכל וכל ע"י ביאת משיח צדקנו שיבא בב"א, והבן כ"ז היטב עכ"ל.

ג. הרמב"ן עה"ת (ויקרא ט"ז, ח') ביאר ששעיר לעזאזל הוא דורון שנשלח לשטן בשליחות ה' ובגזירת המלך כדי לשכך את קטרוגו ולהפוך את כח המקטרג למליץ יושר על עם ישראל. וזה שונה מהמהלך של האוהב ישראל, שלפי הרמב"ן אין זה מהלך של ביטול של

רע, לעולם שהוא למעלה מן הדעת וההבדלים וממילא התבטל כחו. וזהו עבודתנו בפורים להעלות את עצמנו למדריגה שהיא למעלה מן הדעת וההבדלים כדי שכח הרע שבקרבנו יתבטל[ד].

לפ"ז מיושב למה סיפרו לנו חז"ל שבתו של המן לא ידעה להבחין בין המן למרדכי

ונראה שבזה מיושב סיפור בתו של המן, שהנה מעשה זה אירע בין שתי המשתאות של אסתר [שבמשתה הראשון לא הגידה למלך את בקשתה אלא ביקשה שיבוא פעם נוספת למשתה עם המן, ובאותו לילה נדדה שנת המלך, ובסוף אירע שהמלך ציוה להמן להרכיב את מרדכי על הסוס ולהכריז לפניו "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו"], וא"כ כבר התחיל ביטול כחו של המן על ידי המשתה הראשון.

ולכן בנקודת הזמן הזאת לא ידעה בתו של המן להבחין בין המן למרדכי, שהרי באותו זמן ממש בטל כחו של המן על ידי שנתבטלה צורתו המסוימת, וממילא לא ידעה בין ארור המן לברוך מרדכי. ולמדנו מזה שנפילתו של המן לא היתה על ידי שתלו אותו על העץ, שזו היא רק תוצאה חיצונית הבאה אח"כ, אבל עיקר נפילתו היתה על ידי שבירת כחו הפנימי קודם לכן.

היוצא מזה לענין עבודת היום של פורים

ולמדנו מכל האמור יסוד נפלא בעבודת היום של פורים, שעבודת היום של פורים דומה ממש לעבודת היום של יום הכפורים, שבשניהם עיקר העבודה היא לבטל את כח הרע ע"י שמעלים אותו לאותה מדריגה ששם אין מקום לצורה פרטית ולמציאות נפרדת וממילא תתבטל צורתו של כח הרע, אלא שחילוק גדול יש ביניהם, שביום הכפורים ההעלאה והביטול נעשים על ידי היראה, הוידוי, החרטה, והתשובה, ואילו בפורים ההעלאה והביטול נעשים על ידי עבודת השמחה, דהיינו ההתפשטות מן הדעת המבדלת עד לאותה מדריגה של "עד דלא ידע".

נמצא ששמחת פורים אינה הוללות ח"ו, אלא היא כלי להגיע לאותה מדריגה שאפילו החושך נהפך לאור. לפיכך ראוי לו לאדם להכין את עצמו לקראת פורים כדרך שהוא מכין את עצמו לקראת יום הכפורים, לטהר מחשבותיו, לזקק כוונתו, ולכוון שמחתו לשם מצוה ודבקות, עד שתהא שמחתו כלי להעלאת נפשו אל מדרגה עליונה, ושם יתבטל כח הרע שבקרבו לפי שיעור הכנתו ועבודתו.

כח הרע עצמו אלא הוא מהלך של השתקה כדי שלא יקטרג, ואולי אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושני מהלכים אלו משלימים זה את זה, ויש לעיין בזה טובא.

ד. ויש להעיר שבחינה זו של למעלה מן הדעת שייכת גם ביום הכפורים, שהרי הבחירה של השעיר לעזאזל נעשית על ידי גורל שהוא מהלך שאין בו דעת, ונמצא שההבדל ביניהם נקבע בלי דעת.

הרב משה חיים קמחי

מעלת 'זריזין מקדימין' נגד מעלת 'ברוב עם' לגבי מקרא מגילה

א) יש לחקור במי שיש לפניו שני מניינים, ואחד מהם קורא את המגילה בשעה מוקדמת, ויש בזה מעלת "זריזין מקדימין למצוות", ואחד מהם קורא בשעה מאוחרת יותר אלא שבמנין שני נמצאים הרבה יותר בני אדם, וממילא יש בו יותר מעלה של "ברוב עם הדרת מלך", וממילא נשאלת השאלה באיזה מנין עדיף לשמוע את המגילה.

והא לא קא מיבעיא לי במי שיכול לקרא את המגילה בשעה מוקדמת ביחידות או בשעה מאוחרת עם הציבור, דזה פשוט לענ"ד שיש לשמוע בציבור, דהא ודאי לכתחילה צריך לשמוע בציבור, ע' גמ' מגילה (ה.) ובבית יוסף סו"ס תר"צ, דלכל הפוסקים צריך לחזר אחר עשרה עכ"פ לכתחילה, וכן פסק בשו"ע שם, ולהבה"ג אפילו בדיעבד אינו יוצא ביחידות. ועוד שע"י שקורא ביחידות מפסיד הברכה שלאחריה, כמבואר ברמ"א (סי' תרצ"ב ס"א). וכל השאלה היא היכי דאיכא מנין בשתי המקומות, אלא שבא' מהם יש יותר רוב עם. א"נ כמ"ש הביאור הלכה לענין קידוש לבנה (סי' תכ"ו ד"ה אלא) דגם בג' בני אדם נחשב ברוב עם, וא"כ מי שאפשר לו לקרא ביחידות לבדו בזמן מוקדם או עם ג' בני אדם בזמן מאוחר יותר, איזה מהם עדיף, וגם זה נכלל בשאלה דידן.

והנה באמת שאלה זו קיימת בהרבה מצות, דיש לחקור איזה מעלה עדיפא, זריזין מקדימין למצוות או ברוב עם הדרת מלך, והיא שאלה כללית, אלא דאפשר מקרא מגילה שאני, וכמו שיתבאר בעז"ה.

זריזין מקדימין עדיפא

ב) ובאמת בנוגע להשאלה הכללית, יש מביאים ראיה חזקה מהגמ' ר"ה (לב:), דאיתא התם דבר"ה תוקעים עם תפילת מוסף, אבל ביום שיש בו הלל, קוראים את ההלל עם תפילת שחרית. והקשה הגמ' מאי שנא זה מזה. וז"ל הגמ' שם, מאי שנא שני מתקיע משום דברוב עם הדרת מלך (פי' משום המתאחרים לבא לבית הכנסת) אי הכי הלל נמי נימא בשני, משום דברוב עם הדרת מלך. אלא מאי שנא הלל דבראשון, משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות. אמר רבי יוחנן בשעת השמד שנו, עכ"ל. ופרש"י וז"ל, בשעת השמד שנו - אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירוה לתקוע במוספין, עכ"ל.

הרי שבההו"א מעלת ברוב עם עדיף ממעלת זריזין מקדימין, ולכן הקשה דא"כ הלל נמי נימא במוסף. אבל למסקנא באמת צריך לקרא הלל וגם לתקוע בשחרית ולא במוסף משום דזריזין מקדימין עדיף, אלא שמאחרים התקיעות מחמת מעשה שהיה דבשעת השמד. ומכאן מוכח דמעלת זריזין עדיף ממעלת ברוב עם הדרת מלך.

וכן הביא החיי אדם (כלל ס"ח סעיף ו) וז"ל, ואפילו אם ימתין אזי יעשה ברב עם, מכל מקום מוטב להיות מן הזריזין ומקדימין (כדאיתא להדיא בר"ה דף לב: מ"ש הלל דבראשון כו'), עכ"ל. וכ"כ השערי תשובה (סי' רכ"ט) בשם החיד"א בענין ברכת החמה, וז"ל, ועיין במשאת בנימין סי' ק"א וכו' שנהגו לברך באסיפת עם וכמ"ש בשם מהרי"ל, ובמחזיק ברכה כתב שאינו אלא משום ברוב עם כו' ולכן הזריז לברך כשרואה הנץ החמה שפיר דמי לברך ביחיד מלאחר עד אחר התפלה לברכה בעשרה, ומוכח בר"ה דף לב: דטעם דזריזין מקדימין דחו לטעם דברוב עם, עכ"ל. וכן כתבו עוד הרבה אחרונים.

ויש להתבונן בטעם הדבר דזריזין מקדימין עדיפא, ואולי משום שנלמד מאברהם אבינו שהוא פסוק בתורה, משא"כ ברוב עם הדרת מלך הוא פסוק במשלי. א"נ משום שלכוף את יצרו עדיף כדאי' בגמ' ב"מ (לב:) ע"ש, דענין זריזות מצריך התנגדות למדת העצלות, ובעי כפיית היצר שהוא עדיף. וכן משמע קצת בלשון החיי אדם "מוטב להיות מן הזריזין" דמשמע שהוא ענין מעלת האדם ותיקון המידות, ולא שיש עדיפות בעצם ההידור. אמנם ע' לקמן שהבאנו סברא אחרת בזה.

לגבי קידוש לבנה י"א ברוב עם עדיף

ג) והנה בספר חמדת הימים (הל' ר"ח פ"ה אות יח) כתוב בענין קידוש לבנה, וז"ל, ומצוה לקדש אותה בצבור משום ברוב עם הדרת מלך, וכו' ולפיכך אף שכתבנו למעלה שלא להחמיץ המצוה, היינו כשיש איתו עשרה, אכן אם אין איתו עשרה, עדיף טפי להצטרף עם הצבור וכו' עכ"ל. וכעי"ז איתא באשל אברהם (סי' תכ"ו) וביאור הלכה (שם) שיש להמתין

מלומר קידוש לבנה עד שיהיה לו מנין, כדי לקיים ענין ברוב עם. וצ"ע מהמבואר לעיל, דבגמ' מסיק שמעלת זריזין מקדימין עדיף טפי ממעלת ברוב עם הדרת מלך.

ולכאורה י"ל דס"ל כמ"ש הג"ר שלמה הכהן מווילנא בשו"ת מקור חיים (סי' ג) שחולק על האחרונים הנ"ל, וע"ש שכתב דיכול לדחות ברית מילה עד אחר חצות היום כדי שיבאו הקרואים ויקיים המצוה ברוב עם, דבאמת מעלת ברוב עם שוה למעלת זריזין מקדימין, וממשיך, וז"ל, "ואל תשיבני מהסוגיא דר"ה (לב:) שמפורש להדיא דזריזות עדיפא מרוב עם, דשאני התם דמצות רוב עם הויא ספק, שמי יודע אם במוסף ירבו אנשים בבהכ"נ, וביטול הזריזות ודאי, ואין ספק דוחה ודאי". והיינו דליכא ראיה מהאי סוגיא, דהתם מיירי בספק רוב עם, וודאי זריזות עדיף מאותו ספק, אבל בעלמא יכול לבחור איזה מעלה שירצה. וכל זה הוא דלא כהאחרונים הנ"ל, אבל אולי י"ל שכן ס"ל להחמדת הימים והאשל אברהם והביאור הלכה.

אך לענ"ד זה דוחק שהביאור הלכה יפסוק כנגד האחרונים הנ"ל בלי להזכירם, ובפרט נגד החיי אדם, שהמ"ב תמיד מחבב את דבריו. ואולי י"ל דבעלמא ודאי זריזין מקדימין עדיף ממעלת רוב עם, אבל הכא שאני, דמעלת קידוש לבנה במנין הוא יותר מרוב עם בעלמא, וכן משמע קצת בלשון החמדת הימים "עדיף טפי להצטרף עם הצבור" וצ"ע.

מעלת ברוב עם ושאר הידורים

ד) והנה בתרומת הדשן (סי' ל"ה) שואל לענין קידוש לבנה אם יש להמתין עד מוצאי שבת או לקרותה מיד, וז"ל, שאלה: הרואה לבנה בחדושה בימי החול, ואומר נמתין לברך על חדושה עד למוצאי שבת יפה הם עושין או לאו. תשובה: יראה דיש לחלק בדבר, היכא דליל מוצאי שבת הבא בקרוב אינו לילות הרבה בחודש, כגון ז' או ח' בחדש, שאפילו אם יהא מעונן במוצ"ש, וב' וג' או ד' לילות אחריו, עדיין יש זמן לברך, עד סוף ליל ט"ו, כה"ג יפה להמתין עד מוצ"ש, דכתב א"ז דאין מברכין על הירח אלא במוצ"ש כשהן מבושמין ובכלים נאים. אבל אם ליל מוצ"ש הבא, יהא לילות הרבה בחודש, שאם יהיה מעונן בו, וב' וג' או ד' לילות אחריו, יעבור זמן הברכה, כה"ג אין להמתין עד מוצ"ש, דכל היכא דראוי הוא להסתפק, שתעבור המצוה, אין משהין אותה, אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר, עכ"ל.

ומבואר שכדי לקיים מצוה מן המובחר, דהיינו לברך במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים, יש להמתין ולהשהות המצוה, אלא שאם יש חשש שאם ימתין יתבטל המצוה לגמרי, אז לא ימתין אפילו אם לא יקיימו בהידור. וכן פסק הרמ"א (סי' רכ"ו ס"ב).

אמנם בספר שו"ת קול אליהו (ח"ב או"ח סי' י"ז) חולק על התרומת הדשן מהגמ' בר"ה הנ"ל, וז"ל, ולענין לברך עליה בליל ששי אם עברו עליה ז' ימים, בזה אני עושה היפך סברת הרב תרומת הדשן ז"ל, ואיני ממתין למוצאי שבת אפילו מליל ששי, כ"ש קודם לכן. והוא מההיא דאמרינן בפרק ד' דראש השנה (לב:), וכו' אלמא זריזין מקדימין למצות עדיף טפי ממצוה מן המובחר ברוב עם הדרת מלך, ואעפ"י שאי אפשר שיבוא לידי ביטול המצוה אם יעשנה באחרונה, ואפי"ה שהויי מצוה לא משהינן, עכ"ל.

ומבואר שהקול אליהו מדמה המעלה של ברוב עם לשאר הידור מצוה, וכיון שבגמ' ברור דמעלת זריזין מקדימין עדיף ממעלת ברוב עם, ה"ה דמעלת זריזין מקדימין עדיף משאר הידור.

אבל באמת יש לחלק בין ההידורים, וכמש"כ הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סי' י"ח) וז"ל, ולפע"ד אף להתרומת הדשן י"ל דשאני התם שהוא עצמו עושה המצוה מן המובחר יותר, כשמברך הירח במוצש"ק כשהוא מבושם. משא"כ כשמברך ברכת החמה סמוך להנץ החמה, דהכי עדיף טפי, אף שאם ישהה יותר יהיה בזה משום ברוב עם הדרת מלך, אין ההידור מגוף המצוה, אלא שע"י אחרים נוסף ההדור. ובכה"ג י"ל זריזין מקדימין למצות, כההיא דר"ה (לב:), עכ"ל.

וכוונת החילוק מבוארת דהטעם שזריזין מקדימין דוחה את המעלה של ברוב עם הוא משום דמעלת זריזין מקדימין הויא מעלה בעצם גוף עשיית המצוה, שע"י שמזדרז מראה את החשק והשמחה שיש לו בשעת עשיית המצוה, משא"כ המעלה של ברוב עם הדרת מלך הוא מעלה צדדית והידור נוסף שעושה את המצוה באופן שממילא יתרבה הדר כבוד שמים, אבל לא הוי מעלה בגוף המצוה עצמה. וא"כ י"ל דמעלת בגדים נאים הוא ג"כ מעלה בגוף המצוה, ושפיר י"ל דדחי מעלת זריזין מקדימין.

שו"ר שכבר קדמו החת"ס (תורת משה פורים קטן) בסברא זו וז"ל, דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר כגון ההיא דמגילה דמסמיך גאולה לגאולה אז דוחה את זריזים מקדימין, אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך, אז זריזין מקדימין עדיף, עכ"ל.

[והנה ההו"א בגמ' הנ"ל בר"ה ס"ל איפכא, דברוב עם דוחה מעלת זריזין מקדימין, ואולי יש לפרש דאף שמעלת ברוב עם לא נחשב מעלה בגוף המצוה, אפשר דס"ל שגם מעלת זריזין אינו בגוף המצוה ממש אלא בזמן המצוה, שאין עושה את המצוה באופן שונה, אלא בזמן מוקדם. אלא שכפשוטו לא צריך הסבר לזה, שי"ל דס"ל להההו"א שהכבוד וההידור של ברוב עם הוא כ"כ גדול שדוחה אפילו ההידור שבגוף המצוה, ופשוט.]

מקרא מגילה שאני

ה) והנה לפי הנ"ל היה נראה לפשוט שאלתינו שהתחלנו בו דודאי ילך למנין המוקדם משום ענין זריזין מקדימין שהוא עדיף ממעלת ברוב עם הדרת מלך. אך באמת לגבי מקרא מגילה משמע דענין ברוב עם דוחה את הענין של זריזין מקדימין, ודלא כהאחרונים הנ"ל, דהנה המג"א (סי' תר"צ סקכ"ג) מביא בשם הר"ן שאף על גב שיש לו ק' אנשים בביתו מצוה לקרותה בבית הכנסת בצבור משום ברוב עם, ע"ש. ולכאורה משמע אפילו אם אותם ק' אנשים הם כבר בביתו ויכולים לקרא עכשיו, כמו בבית רבי [ע' לשון הר"ן], אעפ"כ יש ללכת לביה"כ משום ברוב עם הדרת מלך. ולכאורה קשה דהא מעלת זריזין מקדימין עדיף טפי לפי האחרונים הנ"ל.

אבל לפי הסברא שהבאנו, דכל העדיפות של זריזין מקדימין הוא משום דהוי חלק מגוף המצוה, משא"כ מעלת ברוב עם הדרת מלך דהוי מעלה צדדית, א"כ שפיר י"ל דשאני מקרא מגילה, דהתם המעלה של ברוב עם הוא חלק מגוף המצוה, שכך תיקנוה לקרותה ברבים באופן של פרסומי ניסא.

ויותר מזה נראה לענ"ד דאפילו הקורא את המגילה ביחידות נחשב קצת פרסומי ניסא, והיינו דעצם הקריאה עצמה היא חפצא של פרסומי ניסא. וכן משמע בגמ' מגילה (ג:) שמצדד שם דאפשר שמקרא מגילה עדיפא ממת מצוה משום פרסומי ניסא, ולכאורה משמע שהשאלה היא גם כשקוראה ביחידות, שאפילו בזה יש ענין של פרסומי ניסא. [ויש להביא ראיה לזה, שיתכן פרסומי ניסא גם כשהוא בעצמו, מהא דארבע כוסות נחשב פרסומי ניסא כדאי' בפסחים (קי"ב.) ומשמע אפילו אם הוא לבדו בליל סדר. וכן מהא דהזכרת על הנסים נחשב פרסומי ניסא, כדאי' בשבת כ"ד. וצ"ל שנחשב פרסומי ניסא בהא שנתפרסם הנס אצלו יותר כשמזכירו]. וממילא מעלת ברוב עם נחשב מעלה בעצם גוף המצוה, ולהנ"ל מובן שדוחה את מעלת זריזין מקדימין, ודוק.

הרב מאיר שמחה ברגר

׳נזכרים ונעשים׳ – הכח המתנגד לעמלק

א: והימים האלה נזכרים ונעשים

כתוב במגילת אסתר (ט, כח) ׳והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור׳. מבואר שאופן חגיגת ימי פורים הוא ע״י זכירה ועשייה. ענין הזכירה היינו מקרא מגילה שעל ידה אנו זוכרים את הנסים שנעשו לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, וענין העשייה כולל שאר מצוות היום שהם משתה ושמחה ולתת מנות ומתנות, וכן מבואר ברש״י על הפסוק שם. ויש לבאר כלליות ענין הצירוף הזה של שני סוגי מצוות אלו ומדוע הם האופן לקיים את ימי הפורים האלו בזמניהם בכל שנה ושנה.

וראשית נעמוד על מה שגם במצוות של מחיית עמלק מצינו שני ענינים אלו, דהיינו זכירה ועשייה. יש מצוה לזכור מעשה עמלק וכמו דכתיב ׳זכור את אשר עשה לך עמלק׳ (דברים כה, יז), וגם יש מצוה למחות זכר עמלק בפועל וכמו דכתיב ׳והיה בהניח ה׳ אלקיך לך מכל אויבך מסביב וכו׳ תמחה את זכר עמלק מתחת השמים׳ (שם פסוק יט). וכבר נודע מה שהנסים של פורים ונפילת המן שייכים למחיית עמלק [וכבר מצינו כן בגמ׳ מגילה (ז.)],[א] והלא דבר הוא שסוגי המצוות של ימי הפורים מקבילים לסוגי המצוות של מחיית עמלק.

ובאמת כבר מצינו בגמ׳ מגילה (יח.) שמצוות אלו שייכים להדדי, שלמדו דין ממצות זכירת מעשה עמלק לקריאת המגילה, דכשם שבזכירת מעשה עמלק צריך קריאה מתוך ספר הוא הדין בקריאת המגילה מי שקראה על פה לא יצא. וז״ל הגמ׳, ׳אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתוב זאת זיכרון בספר (שמות שם) מה להלן בספר אף כאן בספר׳. הרי מבואר בגמ׳ שמצוות אלו שייכים להדדי. אמנם עדיין צריכים להבין הצירוף של שני סוגי מצוות אלו, זכירה ועשייה, והאיך בזה מתנגדים לכוחו של עמלק.

ב: ויבא עמלק

וכדי לבאר הדבר נעמיק קצת בנקודה שרשית שמצינו ברשעתו של עמלק. הנה עמלק באו ללחום עם בני ישראל בתקופת הימים שבין יציאת מצרים למתן תורה. ונראה שאין זה מקרה בעלמא אלא כוונה עמוקה יש בזה. שהרי ביציאת מצרים נתגלה אמונת היחוד בבחינת ידיעה, אמנם השרשתו בעולם המעשה בבחינת ׳והשבות אל לבבך׳ היתה רק ע״י מתן תורה, שאז נתברר היחוד עד כדי עולם המעשה, ולכן רק אז ניתנו תורה ומצוות השייכים לעולם המעשה. כמו״כ יציאת מצרים היתה תחילת כניסת ישראל לברית עם הקב״ה ועל ידו ייחדם לו לעם, אך גם זה היתה רק בכח, שאהב אותם השי״ת ובחר בהם להיות לו לעם סגולה וליכנס עמם בברית. אמנם רק במתן תורה נעשה יחס זה לברית בפועל, ואז התחיל עבודת ישראל להביא את העולם לתכליתו (ועי׳ רמח״ל בדעת תבונות סי׳ קנ״ח). וזהו ענין הימים שבין יציאת מצרים למתן תורה שהם מיוחדים להביא היסודות של יציאת מצרים מבחינת המחשבה אל עולם המעשה. דכידוע אף שיודע אדם דבר ונתאמת לו עדיין צריך הדבר להתברר בתוכיותו עד כדי מעשה ממש.

ועל דרך זה נראה לפרש שיציאת מצרים היתה כמו אירוסין בין הקב״ה וכלל ישראל, ומתן תורה היתה כמו נישואין. שבאירוסין אף שיש קשר חזק ואמיץ בין שני הצדדים, אמנם מהותו של קשר זה הוא שיש בכוחם לייצר ברית בהעתיד. ורק בנישואין נעשה לברית בפועל ואז שייך להביא כל המחשבות שהיו בכח אל המעשה ולקיים את התכלית של הברית.

נמצא אפוא שביאת עמלק להילחם עם ישראל בתקופה זו הפריד בין מחשבה למעשה, ר״ל בין אמונת היחוד שידעו במחשבה על ידי יציאת מצרים, לבין השבתו אל לבבם,

---

א. עיי״ש בגמ׳ ששלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים (ר״ל דבשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק ולא יותר – רש״י) עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה אצל מלחמת עמלק ׳כתב זאת זיכרון בספר׳ (שמות יז, יד) לרבות גם מה שכתוב במגילה. הרי שמגילת אסתר הוא המשך מחיית עמלק שהתחיל בתורה. ויש לציין לדבר נפלא שכתב הרוקח בזה ברמזים בסוף המגילה שיש קס״ז פסוקים במגילה כנגד קס״ז תיבות שיש בפרשת עמלק ובפרשת זכור שבתורה. מבואר מרמז נפלא זה כנ״ל שהמגילה הוא המשך והרחבה של הפרשיות של מחיית עמלק שבתורה.

בהיגלות מלכם לפניהם בהר סיני. וכמו"כ הפריד בין הזמן שהיחס שלהם אליו היה במדרגת אירוסין ובין הפעלתו בפועל ע"י מתן תורה לדרגת נישואין. ודוק בזה עוד שהרי עמלק לא עקרו כל הנסים שאירעו ביציאת מצרים שהרי מה שנעשה נעשה, רק הטילו ספק 'היש ה' בקרבינו אם אין' (עי' רש"י שמות יז, ח) דהיינו בהתמדת השגחת ה' עליהם ובהיגלות תכליתו של היציאה עד הסוף.

הרי שבביאת עמלק השאירו את גילויי יציאת מצרים בבחינת בכח, ולא הניחו אותם להיות נגלים בפועל עד כדי עולם המעשה. ואף שאח"כ קיבלו ישראל את התורה ונכנסו לברית עם הקב"ה, אמנם מפני ביאת עמלק היתה איזה חיסרון בין הידיעה בכח להפעתו בפועל. ונראה שבעבור פירוד זה השתלשלו הדברים ונעשה חטא העגל [וכן כתב השפת אמת בכ"מ שחטא העגל באה מכח ביאת עמלק, עי' בפרשת זכור שנת תרל"ה, ושנת תרנ"ד ד"ה במדרש, ולפורים שנת תרל"ו ד"ה ואיתא, ועוד] ולא זכה מרע"ה להוריד את הלוחות הראשונות לעולם, שזהו ענין הנ"ל שלא היה ביכלתו להביא את התורה לארץ באופן המעולה. ומפני זה הלכו מדחי אל דחי ונגרם כל חטאי ישראל כי שורש כל ענין הרע הוא הפירוד בין העליון והתחתון וע"י ביאת עמלק היתה איזה ניתוק בין המחשבה הטובה להמעשה בפועל.

והנה שורשו של עמלק הוא עשו וגם אצלו מצינו תכונה זו להפריד בין המחשבה והמעשה, בין הבכח להביא כבוד שמים, לעשייתו בפועל. ונביא כמה דוגמאות לזה, היתה הבכורה שלו אמנם מכרה ליעקב ולא עבד בפועל, וכן בנוגע הברכות שהיו אצלו בכח אבל לא בפועל. ובגמ' קידושין (יח.) קראו חז"ל את עשו 'ישראל מומר', דהיינו שהיה לו היכולת להיות ישראל אבל מעשיו לא עמדו לו ונעשה מומר [שנתנכרו 'מעשיו' לאביו שבשמים – רש"י שמות יב, מג]. וכבר מוזכר במדרש (פרקי דר"א סו"פ ל"ט) שראשו של עשו נקבר במערת המכפילה אבל גופו שלחו להר שעיר, והיינו כנ"ל שמחשבתו וההשגות שלו היו שייכים להאבות אבל היה חסר לו המעשה בפועל. הרי כעשו כך הענף ממנו עמלק שמפריד בין המחשבה ובין המעשה.

ג: כי יד על כס י-ה

והנה כתוב אחר מלחמת עמלק 'ויאמר כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדר דר' (שם יז, טז). ופרש"י שם שכוונת הפסוק הוא שאמר משה שידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ועוד ביאר שם ברש"י מדוע נאמר כס ולא כסא, וכמו"כ מדוע שם ה' נחלק לחציו, ורק כתוב שם י-ה ולא השם השלם, כי גם זה חלק מהשבועה, שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק. מבואר מדברי רש"י שכל זמן ששמו של עמלק קיים אין גדולתו ומלכותו של ה' ניכרת בעולם בשלימות, וזה נרמז במה שמצינו כאן רק חציו של השם ולשון כס במקום כסא.

ואפס קציהו מביאור הדברים הוא שהרי שם י"ה מורה על מציאותו של ה' כפי שהוא בבחינת רצונו יתברך דהיינו המחשבה, שאות יו"ד מורה על מערכת עולם הבא שהיא עולם השכר ועולם המשפיע כל טוב ואות ה"א רומז לעולם הזה שהיא עולם העבודה ומקום יצירת המקבלים מטובו (עי' מנחות כט:), ומאותיות אלו ברא את השרשים לעולמות אלו (רש"י שם ד"ה אחת בה"י). נמצאת שחיבור אותיות אלו הם השרשים להיכולת לקשר כל עבודת עוה"ז לתשלום הגמול בעולם הבא ולהיות נבראים המקבלים מטובו יתברך. אמנם כל זה הוא בכח דהיינו שהוא רק סידור מערכת הדברים להביא את הענין הזה.

אמנם חציו השני של השם שהוא אותיות וא"ו וה"א הם בחינת הבאת השלימות של הבריאה בפועל, כי אותיות אלו רומזים על המצות עשה ול"ת (עי' בבאור הגר"א על שה"ש א, ב) וכמו"כ רומזים על עצם מידות ההשפעה שעל ידם מתקיימת תכלית שמים וארץ. והיינו הבאת הקב"ה לתוך הבריאה באופן שגם כאן בעולם העשייה איכא גילוי רצונו. ומאחר שענינו של עמלק הוא להשאיר את אמונת היחוד במקומו באופן נסתר ולא לגלותו בזה העולם, וכמו שהבאנו לעיל שנקודת הרע בעמלק הוא להפריד בין המחשבה להמעשה, לכן כל זמן שעמלק עדיין קיים לא נגלית רצונו של הקב"ה בעולם בשלימות ונשאר רק חצי השם המורה על הגילוי בכח בלי החלק המורה על הפעתו בפועל.

ד: כשעמד עליהם המן הרשע

והנה בזמן פורים עמד עליהם המן הרשע מזרע עמלק ורצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים. ומלבד עצם הרשעות בזה להרוג אומה שלימה יש ג"כ איבוד של תפקידם של כלל ישראל לגלות השי"ת בעולם. וגם זה הוא מענין הנ"ל שאף שישראל התחילו את עבודתם, אמנם על ידי גזירת המן ישאר התפקיד הנ"ל להיות רק במחשבה ולא יתקיים למעשה. ועל ידי הניסים של פורים נושעו ישראל תשועת עולמים וניצלו מגזירת מות וממילא יש קיום גם לתכליתם של ישראל וזהו חיבור בין תחילת המחשבה אל סוף המעשה.

אמנם יש להראות עוד עומק בכל זה שהנה ענין הזה של חיבור המחשבה אל המעשה יש לו כמה פנים, א' עצם הענין דאיכא הבאת המחשבה הטובה אל המעשה ועושה את המעשה אשר יעשון, וב' כשעולם התחתון מראה שמלא כל הארץ כבודו איכא בזה גילוי שאין דבר שאינו תחת ממשלת הבורא, ושכל הבריאה אפילו אותן הדברים הנראים רחוק מלגלות את יחודו כולם משלימים להדדי, ואיכא בזה חיבור של עולם העליון עם עולם התחתון שמיניה ומיניה יתקלס עילאה, וגם זה הוא חלק מחיבור של מחשבה עם מעשה. והרואה יראה שאופי הנס של פורים היתה על ידי סיבוב כל הגלגלים שהרבה מהם היו על ידי עולם החומרי והטבע, ומה שהיה נראה כבחירה של אנשים כאן בעולם התחתון, וכשכולם נקבצו יחד להביא ישועת ישראל היתה בזה גילוי שגם עולם המעשה הזה הוא כלים מכלים שונים לגלות ה' אחד. נמצאת שהישועה של פורים היתה באופן שיש קשר בין חלק הזכירה לחלק העשייה.

ה: איתקש זכירה לעשייה

ובזה נבוא לבאר ענין שני חלקי המצוות של פורים, יש חלק הזכירה שהיא קריאת המגילה, וחלק העשייה שהיא שאר מצוות היום. הרי לפנינו שכלליות המבנה של המצוות של פורים הוא באופן שיש שילוב בין המחשבה והמעשה ולהנ"ל מבואר שבאופן זה יש מחיית כוחו של עמלק המפריד בין שני חלקים אלו. על ידי חלק העשייה משרישים בעצמנו את הידיעה בהשגחת ה' ויכלתו ושהוא סיבב את כל הגלגלים בדקדוק נורא להביא ישועתם של ישראל. ובחלק העשייה, שהיא שאר מצוות היום איכא הבאת יסודות אלו לעולם המעשה ולעולם החומר, ואז מגיעים אותן מחשבות שהם בכח אל המעשה.

ויש מקום להראות שכל המצוות של חלק העשייה הם העשייה של הנס, ר"ל שהם פעולות שעל ידם מביאים את יסודות הנס לעולם המעשה. ולדוגמא ע"י המשתה של פורים בכל פרטיה איכא הרגשת השמחה של הנס באופן ממשי, וכמו"כ ע"י מצוות משלוח מנות יש בזה חיזוק של הקשר בין איש לרעהו כמו שנתחזק הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים על ידי הנס וכמו דמבואר בגמ' (שבת פח.) שהדר קבלוה בימי אחשורוש. ויש לבאר ענינם של מצוות אלו בכמה פנים ועי' במפרשים.

ועל פי דברינו מבואר ג"כ ענין המצוות של מחיית עמלק עצמם שגם הם בדרך זה שמתחילה אנו זוכרים בכל שנה ושנה את מעשה עמלק עד שלבסוף בזמן ביאת המשיח יתקיים מצוה זו בפועל. [עי' בסמ"ג ל"ת רכ"ו מובא בהגהות מיימוניות הל' מלכים פ"ה ה"ה שמצוה זו אינה נוהגת עד ימות המשיח וע"ע בבעל הטורים סו"פ בשלח מדר דר בגימ' לימי המשיח.] ואז יתחבר חלק המחשבה עם חלק העשייה להיותם לאחדים בלי שום פירוד ביניהם ודלא כמו שהוא עתה בגלות כשעמלק קיים.

והנה בגמ' מגילה (ב:) אמרינן דאיתקש זכירה לעשייה וכל הדינים שיש בעשייה [כגון חילוק יום י"ד לפרזים וט"ו למוקפין] ג"כ שייכים לזכירה. וע"ע בגמ' (שם יז.) דהא דתנן (שם) הקורא את המגילה למפרע לא יצא מקורו הוא משום דאיתקש זכירה לעשייה. ומבואר מכל זה דאיכא קשר מהודק בין שני דברים אלו. ואחר כל הנתבאר מובן ענין ההיקש הזה כמין חומר שלעומת כחו של עמלק המפריד בין הדבקים ואינו מניח את רצון הטוב שיש במחשבה להתגשם לעולם המעשה אנו עושים את ימי הפורים האלו בזמניהם בצורה שיש דיבוק וקשר בין המחשבה להמעשה ועל ידי זה יש כריתות הרע של עמלק וגילוי של ה' אחד.

הרב יחיאל לייב שרעק

בענין שיר של יום לפורים

מח' מסכת סופרים והטור איזה מזמור אומרים בפורים

הובא במסכת סופרים פרק י"ח שיר של יום לימים מיוחדים ואיתא שם וז"ל (שם בה"ב) בחנוכה ארוממך ה', בפורים שגיון לדוד (תהלים ז). ובנוסח הגר"א איתא עוד שיטה ליום פורים, וז"ל, וי"א אלקים אל דמי לך (שם פג), ע"כ.

אולם הטור בסי' קל"ג מביא שיטה אחרת בזה, וז"ל, ובספרד נוהגין לומר בכל יום אחר קדיש מזמור הטה ה' אזנך ענני (שם פו) וקדיש אחריו ואח"כ עלינו לשבח. ובכל זמן וזמן משנין המזמור כפי ענינו כגון וכו' ובפורים למנצח על אילת השחר (שם כב) ומנהג טוב הוא, ע"כ.[א]

הרי מצינו מח' שבמסכת סופרים כתוב שיש לומר בפורים שגיון לדוד (שם ז) בפורים, ולגירסת הגר"א י"א אלקים אל דמי לך (שם פג), והטור כתב ממנהג ספרד לומר אילת השחר (שם כב). ונ"ל שיש עוד מחלוקת ביניהם. שהמסכת סופרים מביא המזמורים המיוחדים לימים מיוחדים בהמשך הדין לומר שיר של יום של הלויים בבית המקדש, ומבואר דשיטתו הוא להחליף השיר של יום רגיל למזמור מיוחד בימים אחדים שכתב אח"כ. אולם הטור מביא להחליף את המזמור שאומרים בכל יום בספרד, דהיינו הטה ה' אזנך ענני (שם פו) במזמורים מיוחדים, ואינו קשור לשיר שהלויים אומרים בבית המקדש. הרי הם חולקים גם בענין אם מחליפים השיר של יום רגיל למזמור מיוחד או אומרים אותה בנוסף לשיר של יום רגיל.[ב]

שיטת הגר"א במח' בין מסכת סופרים והטור

ונ"ל עוד שהגר"א משלב אלו השיטות יחד. שכבר מפורסם ששיטת הגר"א היא לומר שיר של יום מיוחד לימים המיוחדים. וכתוב בס' מעשה רב סי' קנ וז"ל שיר של יום לפורים על אילת השחר [תהלים כ"ב], ע"כ. ראינו שסובר הגר"א כהטור לגבי איזה מזמור מסוגל ליום פורים. אמנם, אפ"ה סובר כמו שכתבנו לדעת המסכת סופרים שאין אומרים שיר של יום רגיל אלא מחליפים במזמור מיוחד ליומו. שכתב לעיל במעשה רב בסי' קנח וז"ל, בענין שיר של יום כלל זה נקוט בידך, אין אומרים שני מזמורים ביום אחד. ושל ר"ח דוחה את כולם אפי' של שבת, ושיר של שבת דוחה של יו"ט וחוה"מ וחנוכה, ע"כ. הרי מצינו שסובר הגר"א כטור לגבי מזמור ליום פורים, אולם סובר כמסכת סופרים להחליף את השיר של יום למזמור המיוחד.

פסק השו"ע במזמורים רגילים ומיוחדים

ולא מצינו בשו"ע (סי' קלב) דין זה של הטור, לא מנהג ספרד ולא ענין שיר שהלויים אומרים בבית המקדש, אבל כתב הרמ"א בהגה שם וז"ל, ואומרים השיר שהלוים אומרים בבית המקדש שחרית לבד ע"כ.[ג] הרי כאן אינם מביאים המזמורים מיוחדים שכתב הטור כלל. אבל בהלכות ראש חודש, כתב הטור בסוף סימן תכ"ג וז"ל ונוהגין בספרד לומר מזמור ברכי נפשי (שם קד) לפי שיש בו 'עשה ירח למועדים' (שם פסוק יט), עכ"ל. ופסק המחבר בשו"ע שם וז"ל ואומר מזמור ברכי נפשי את ה', עכ"ל. אולם לא כתבו הטור והשו"ע ענין לומר כאיל תערג לחול המועד ולא מזמור שיר חנוכת בחנוכה בהל' חנוכה. אכן בהל' מגילה, לא כתב הטור ענין לומר מזמור למנצח על אילת השחר [שמביא בסי' קלג], אבל בסי' תרצ"ג מביא הבית יוסף מאורחות חיים (הל' מגילה אות לג) וז"ל וכתב עוד שם השיר שהיו הלוים אומרים במקדש שגיון לדוד (תהלים ז). אבל לא מביאו לדינא בשו"ע.[ד]

א. ועוד כתב שם מזמור מיוחד לר"ח – ברכי נפשי, לחוה"מ – כאיל תערוג, ולחנוכה – מזמור שיר חנוכת, עיי"ש.

ב. ובמאורות הנר – חנוכה (לדינר השנתי תשפ"ה), כתבנו ראיה שלישית שיש מח' ביניהם, והיא שיש במסכת סופרים מזמור מיוחד לעוד ימים מיוחדים, כמו בימים שונים בפסח וגם בשבועות ואפי' בתשעה באב, אבל אין כאן מקום להאריך.

ג. ואגב אורחיה, מביאם כאן דברי הט"ז על אתר שם בסוף סק"ב, משום ששייך לימי פורים ומאד מעניין. וז"ל עוד אני נוהג לומר בכל יום בשעה שאומר הש"ץ שים שלום ג' פסוקים אלו: אל תירא מפחד פתאם וכו', עוצו עצה וכו', ועד זקנה וכו', דאיתא במדרש שמרדכי שאל לתינוקות של בית רבן במה עסקו א"ל כ"א פסוק א' מאלו הפסוקים ושמח בדבר, ומצאתי שבפרובנציז' אומרים אותם בכל יום, עכ"ל. [כמו שנדפס אחר עלינו בסידורים שלנו.]

ד. ויש כמה הערות בענין זה. חדא, למה מביא הטור המנהג עוד הפעם בהל' ר"ח אבל לא כתבו בהל' חוה"מ חנוכה ופורים. ועוד למה פסק הבית יוסף כטור לגבי מזמור ברכי נפשי לראש חודש, אבל לא מביא מזמור שיר חנוכת הבית לחנוכה. ועוד קשה למה מביא הב"י דברי אורחות חיים לומר מזמור שגיון לדוד ליום הפורים, שחולק על הטור דכתב לומר 'אילת השחר' לפורים. מצד אחד נראה שיש לב"י מה שכתב הטור ממנהג ספרד, הרי מביאו בהל' ר"ח לומר ברכי נפשי. אבל

דברי האחרונים במזמורים מיוחדים – להוסיף או להחליף

והשתא יש לעיין במה שכתוב בפוסקים לגבי אמירת שיר של יום ומזמורים המיוחדים. כתב בס' כל בו סי' מ"ג בא"ד וז"ל ויש מקומות שאומרים במקום שיר מזמור ברכי נפשי את ה' ה' אלקי גדלת מאד וכו' ואח"כ אומר מזמור של אותו היום. קדיש עלינו לשבח. ע"כ. הרי, כתב הכלבו לומר שניהם – גם השיר של יום רגיל וגם המזמור מיוחד לראש חודש. וכמו כן מביא המגן אברהם (סי' קלב סק"ד לבסוף) בשם כנסת הגדולה וז"ל, ובכ"ה כ' מנהגינו שביום שיש מוסף אומרים שיר של יום אחר שחרית ואחר מוסף אומר שיר של מוסף (מנחם עזרי-ה סי' כ"ה), עכ"ל.

ובסדר תפילות של חנוכה לרבינו האבודרהם, בסוף דבריו שם משמע שאומרים השיר של יום בנוסף על המזמורים המיוחדים, וכ"כ השיירי כנסת הגדולה[ז] (אות קלג אות ג) מביא דבריו ומוסיף וז"ל, וע"פ זה הנהגתי פה איזמיר בק"ק פורטיגל יע"א שלא לדלג מכל וכל שיר שהיו הלויים אומרים בכל יום, אלא שיאמרו השיר שהיו הלויים אומרים בכל יום והשיר מענינו של יום. וכן נראה מדברי מהרמ"ע מפאנו סי' כ"ה שכתבתי במהדורא א', ע"כ. והבאר היטב על אתר בסק"ז מביא את דברי שכה"ג, ע"ש.

הרי מצינו כמה פוסקים סוברים כמו שכתבנו לעיל בשיטת הטור, שענין שיר של יום וענין אמירת מזמורים מיוחדים לימים שונים לגמרי ושני ענינים נפרדים הם. ולכן בימים שיש שניהם, כמו ר"ח, ופורים, יש לומר שניהם, השיר של יום וגם המזמור מענינא דיומא.

אמנם, מצד השני עומד הגר"א בשיטתו, כמו שכתבנו לעיל, דסובר כמסכת סופרים שאין לומר אלא מזמור אחד ליום, דהיינו או שיר של היום הרגיל כמו סתם יום רגיל, או להחליפו בימים מיוחדים למזמור מעניינה דיומא.[ו]

שיטת המשנה ברורה בזה

ובמשנה ברורה סי' קלב ס"ק ט"ו מביא דברי המג"א (סק"ד) שמסיק דכוונת הרמ"א לומר בכל יום השיר השייך לאותו יום, שאנחנו קוראים שיר של יום. ובסוף ס"ק ט"ז כתב וז"ל ואיזה מזמור נוהגין לומר ביו"ט לשיר של יום, יבאר אם ירצה השם לקמן בהלכות יו"ט, ע"כ. אבל לא מצאנו לא במ"ב ולא בבאור הלכה בהלכות יו"ט ענין זה, וצ"ע. והנה אף שיש מקום לחשוב שהמ"ב סובר להחליף את השיר של יום רגיל למזמור מיוחד בימים מיוחדים, אבל באמת אין כוונתו כן וכמו שיתבאר בעז"ה.

שהרי בתחילת הלכות ראש השנה סי' תקפ"א, המ"ב (בסק"ב) מביא מנהג שלנו לומר מזמור לדוד ה' אורי מר"ח אלול עד שמיני עצרת [ועד בכלל – לבני חו"ל]. וכתב שם וז"ל ובמקומות שאומרים אותו אחר גמר התפילה, בר"ח יש להקדים מזמור ברכי נפשי, וכן במקומות שאומרים אותו אחר תפלת שחרית ונוהגין ג"כ לומר שיר של יום אחר תפלת שחרית, יש להקדים השיר של יום [אחרונים], עכ"ד.

היוצא מזה בנידון דידן, שסובר המ"ב לומר שניהם, גם השיר של יום ואחריו גם המזמור המיוחד לימי אלול וימים הנוראים, ואפי' לומר שלשתם, גם מזמור ברכי נפשי ביום ר"ח אלול. וזה עולה לפי דברינו כשיטת הטור, ואחריו אבודרהם, כנסת הגדולה, מג"א, ובאר הטיב. ולענין קדימה בין שתי מזמורים, עי' בהערה מה שכתבנו בזה.[ז]

מצד שני, לא כתב ב"י כלום מהטור בענין מזמור הטה ה' אזנך ענני של כל יום ולא במזמורים לחנוכה ופורים. וכעת צ"ע.

ועוד קשה, למה לא פסק הרמ"א לומר המזמורים המיוחדים. ונראה שי"ל שמביא הטור המנהג שבספרד ואולי אין המנהג נמצא באשכנז. וסמך לזה הוא מה שכתב המגן אברהם בהל' ר"ח (סי' תכג סק"ה) בד"ה ברכי נפשי וז"ל ובקצת מקומות אין נוהגין כן, ע"כ.

ה. וכתב שם בהקדם ממש כמו שאמרנו בפי' שיטת הטור. ולאפוקי יש שרוצים לפרש הטור שכתב להחליף מזמור קאי אשיר שהלויים אומרים בבה"מ. עיי"ש ותמצא נחת. ברוך שכוונתי לדבריו.

ו. יש שהעיר קושיא על זה דשיר של יום הוא מה שהלוים היו אומרים בבית המקדש אבל במס' סופרים יש מזמור מיוחד גם לתשעה באב, ולכאורה מבואר מזה שהם שני ענינים נפרדים, ויש לעיין בפירושים על ס' מעשה רב ומסכת סופרים ואכמ"ל בזה.

ז. הבאנו דברי המשנ"ב לעיל שביום שיש מזמור נוסף עם השיר של יום, יש להקדים באמירת שיר של יום לפני הנוסף. וגם כתב שם שבר"ח אלול יש להקדים בברכי נפשי [אחר שיר של יום] לפני לדוד ה' אורי. ופשיטא ששיר של יום תדיר יותר שאמרינן אותו כל יום ויום בשנה. אבל יש לתמוה, למה ברכי נפשי קודם למזמור לדוד ה' אורי, הרי, אמרינן לדוד ה' אורי למשך נ"ב יום, ואיננו אומרים ברכי נפשי לר"ח יותר מי"ח ימים בשנה.

ואולי יש לתרץ ע"פ סברת הגמרא בסוכה (נד:) דמבואר שם שר"ח שחל להיות בשבת, שיר של ר"ח דוחה את של שבת, ור' ספרא אמר מאי דוחה דוחה לקדם, והקשה הגמ' ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו, ע"כ. ופרש"י (ד"ה לידע שהוקבע ר"ח בזמנו) וז"ל האי חשיבותא עבדינן ליה להיכרא וכו', ע"כ. הרי מצינו סברא להקדים ברכי נפשי מפני ר"ח אפי' לפני מה שיותר תדיר מיניה.

אבל ע' המטה אפרים (ס"ו) שבר"ח אלול, קדם ברכי נפשי לפני לדוד ה' אורי משום שהוא תדיר בכל ראש חודש. מבואר שסובר המטה אפרים שיש בזה ענין דתדיר. ונ"ל שכוונתו הוא שיש ענין תדירות לראש חודש מפני שהוא קבוע לשוב בכל חודש וחודש בשנה. וע"כ יש לו ענין מעולה מסתם תדירות כמה פעמים אומרים איזה מזמור כלפי אחר.

טעמים וביאורים במזמור המיוחד ליום פורים

ואחרי שהארכנו בענין אמירת מזמור מיוחד ליום פורים [וימים אחרים], נחזור לעיין בטעמים וביאורים במזמורים המיוחדים לפורים. כתבנו לעיל ג' שיטות במזמור לפורים: א' אילת השחר (תהלים כב) כמו שכתב הטור, ב' שגיון לדוד (שם ז) כמו שכתב במסכת סופרים, וג' אליבא דגירסת הגר"א בהי"א דבמסכת סופרים, אלקים אל דמי לך (שם פג).

מזמור למנצח על אילת השחר

כתב הפרישה על דברי הטור שם (סק"ו) ובפורים למנצח על אילת השחר וז"ל, דזה המזמור דרשינן בגמ' על מרדכי ואסתר, ע"כ. ודבר זה נמצא במס' יומא דף כט. שמביא את הפסוק למנצח על אילת השחר (תהלים כב, א) בב' דרשות דאסתר נמשלה לאילה ולשחר.[ח] ופרש"י שבאה הגמ' לדמות אסתר לאילת השחר מן הגמ' מגילה דף טו: דאמר שאסתר אמרה מזמור זה כשעמדה בחצר בית המלך הפנימית (אסתר ה, א) וז"ל הגמ' א"ר לוי כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה אמרה א-לי א-לי למה עזבתני (תהלים שם, ב) שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון או שמא על שקראתיו כלב שנאמר הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי (תהלים שם, כא) חזרה וקראתו אריה שנאמר הושיעני מפי אריה (תהלים שם, כב), ע"כ.

הרי מבואר בגמ' כמש"כ הפרישה דמזמור כ"ב מדבר על אסתר. אבל קצת קשה על דבריו שכתב דדרש הגמ' על מרדכי ואסתר אבל לא מצינו שום הזכרה על מרדכי בגמ'. ואולי י"ל שנרמז בסוף הגמ' יומא שהבאנו, שנמשלה תפילתן של צדיקים כאילת, לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפלה תפלתן נשמעת, ע"כ. וכתב במדרש (אסתר רבה ח, ז) שעל אותה צרה ויתפלל מרדכי אל ה'[ט], ועוד כתב שם וז"ל מה עשה מרדכי, קבץ את התינוקות, ועינה אותם מלחם ומים, והלבישן שק והושיבם באפר, והיו צועקים ובוכין ועוסקין בתורה, ע"כ. ולעוד שבמס' מגילה יב: דרש את הפסוק איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וכו' (אסתר ב, ה), וז"ל בן יאיר בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו בן שמעי בן ששמע אל תפלתו בן קיש שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו, ע"כ. ואולי אפשר לפרש דברי הפרישה באופן זה, שדיבר הגמ' ביומא על אסתר ומרדכי שנמשלו לאילת השחר, אסתר שהיתה חביבה על אחשוירוש ושהמגילה היא סוף כל הנסים [כדאי' בגמ' הנ"ל ביומא], ומרדכי שהוא צדיק שתפילתו נשמעת, וכנס כל היהודים, ובפרט תינוקות של בית רבן, להרבות בתפילה שבסוף נשמעת.[י]

מזמור שגיון לדוד

במסכת סופרים הובא את מזמור שגיון לדוד (תהלים ז), ובהגהות היעב"ץ (על המס' סופרים שם) ביאר שכתוב שם בפסוק א' 'על דברי כוש בן ימיני' הוא שאול שיצא ממנו מרדכי[יא],

---

וראיתי במשנ"ב מהדורת דרשו (סי' תקפא סק"ב) בהערה 5 (מילואים עמ' 28) שמביא דברי המטה אפרים, אבל כתבו פירוש אחר בדברי המטה אפרים מהרה"ג רבי יעקב קמינצקי זצ"ל שהובא בס' אמת ליעקב (סי' תקפא סעיף א' הערה 535) וז"ל, אף שבאמת אומרים לדוד יותר פעמים מברכי נפשי והו"ל להקדים לדוד משום דתדיר קודם, אבל הטעם הוא משום דברכי נפשי הוא ה"יום" של ר"ח משא"כ לדוד אינו "יום" של חודש אלול. וכו'. – מפי השמועה. עכ"ל. נ"ל שסברא זו ג"כ סברא אחרת להקדים ברכי נפשי לפני לדוד שהוא באמת תדיר. ותמוה לי פי' זה בדברי המטה אפרים משתי פנים. חדא, שכתב המטה אפרים וז"ל "משום שהוא תדיר בכל ר"ח". הרי מבואר שכוונתו משום ענין תדיר ולא מסברא אחרת. ואפי' תמ"ל כן, לפי מה שביארנו לעיל במח' הטור ומסכת סופרים בענין שיר של יום יש להקשות עוד, שכתבנו שרק לפי שיטת הטור יש מקום לומר יותר ממזמור אחד ביום אחד, והדיון של המשנ"ב כאן עוסק בקדימה בין שלוש מזמורים ליום אחד – שיר של יום רגיל, ברכי נפשי לר"ח, ולדוד ה' אורי לימים הנוראים בין אלול ותשרי, ועל כרחך אינו הולך בכיוון המסכת סופרים אלא כהטור שכתבנו לעיל שאין אמירת מזמורים מיוחדים לימים שונים באה מענין שיר של יום אלא הם ענין אחר נוספים אליו. וא"כ לכאורה דברינו מתנגדים לסברת האמת ליעקב דברכי נפשי הוא ה"יום" של ר"ח, שלפי הנ"ל הוו ברכי נפשי ולדוד שווים בענין זה, שהם באים מדין מזמור נוסף לענינה דיומא, וצע"ק.

ח. וז"ל א"ר זירא למה נמשלה אסתר לאילה לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה אף אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה. א"ר אסי למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים והא איכא חנוכה ניתנה לכתוב קא אמרינן הניחא למאן דאמר אסתר ניתנה לכתוב אלא למאן דאמר אסתר לא ניתנה לכתוב מאי איכא למימר מוקים לה כר' בנימין בר יפת אמר ר' אלעזר דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפלה תפלתן נשמעת, עכ"ל.

ט. וכתוב במדרש: ויאמר, 'גלוי וידוע לפני כסא כבודך אדון העולמים כי לא מגבהות לב ומרום עין עשיתי אשר לא השתחויתי להמן, כי אם מיראתך פעלתי זאת, לבלתי השתחוות לו, כי יראתי מפניך לבלתי תת כבודך לבשר ודם, ולא רציתי להשתחוות לזולתך, כי מי אני אשר לא אשתחוה להמן על תשועת עמך ישראל, כי לוחך הייתי מנעל רגליו. ועתה א-להינו הצילנו נא מידו, ויפל בשחת אשר כרה וילכד ברשת אשר טמן לרגלי חסידיך, וידע המרגיז הזה כי לא שכחת ההבטחה שהבטחתנו (ויקרא כו, מד): "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' א-להיהם".'

י. וקצת יש להעיר לפי זה שהרי דיבר הגמ' באסתר לפני מרדכי אבל דברי הפרישה הם דדרשינן הגמ' על מרדכי ואסתר, והקדים הזכרת מרדכי לפני אסתר. וי"ל שהולך הפרישה בסדר הפסוק שבסוף המגילה, שכתב (אסתר ט, לא) לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכו'.

יא. בתרגום שני על הפסוק במגילת אסתר (ב, ה) הובא היחוס של מרדכי עד שאול ועד בנימין בן יעקב אבינו, ע"ש. ועיין עוד בדברי הימים א' פרק ח' בענין ייחוס בנימין ובית שאול המלך.

וכתיב ביה נמי (פסוק טז) ׳בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל׳ דקאי אהמן שנתלה על העץ אשר הכין לו.[יב]

ויש להוסיף על דבר הראשון של היעב״ץ, דאי׳ בגמ׳ מגילה (יג.) על סוף הפסוק ׳איש יהודי היה בשושן הבירה וכו׳ (אסתר ב, ה) על המילים ׳איש ימיני׳, ומה שילם לי ימיני דלא קטליה שאול לאגג דאתיליד מיניה המן דמצער לישראל, ע״כ. הרי, בא מרדכי היהודי בימי אחשורוש ונצח את המן האגגי, ויש בזה בחינה של תיקון במקצת על השגגה של זקנו שאול המלך שלא הרג את אגג.[יג]

ועל הדבר השני של היעב״ץ הנ״ל, שכתוב במזמור זה על המן שנפל בבור שחפר למרדכי, יש לציין הגמ׳ מגילה (יג: בסוף) וז״ל אמר רבי אבא משל לאחשורוש והמן למה הדבר דומה לשני בני אדם לאחד היה לו תל בתוך שדהו ולאחר היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים, בעל התל אמר מי יתן לי חריץ בדמים, לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל מכור לי תילך, אמר לו טול אותה בחינם והלואי, ע״כ. הרי במשל זה אחשוירוש הוא הבעל התל שרוצה להשמיד אותה, והתל הוא כלל ישראל, ובא המן שרוצה לטמן את בנ״י בארץ בחריץ. אולי זה הכוונה של היעב״ץ במה שהביא בפסוק של ׳בור כרה ויחפרהו וכו׳ מן המזמור. ואפשר להציע הוספה בהסבר המשל, שכבר היה המן שונא מרדכי וכלל ישראל מפני שבא מאגג ועמלק, אבל עכשיו מפני שידע דגם אחשוירוש רצה להשמיד בנ״י, חפר לעצמו חריץ כדי לילך לבעל התל, דהיינו אחשוירוש, לשאול אחרי התל שלו. וזה מה שכתוב ׳בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל׳.

ויש להוסיף על יסודו של היעב״ץ, שמזמור זה מדבר על המן, במה שמצאתי בספר מקרא סופרים [על מס׳ סופרים] ד״ה בפורים שגיון לדוד. וז״ל, לפי שנאמר בו (תהלים ז, יז), ׳ישוב עמלו בראשו׳ גו׳ והוא על דרך מה שאומרים בנוסח על הנסים ׳והשבות לו גמולו בראשו׳, ע״כ.

וגם מביא שם דבר שמועה מן הגר״א ז״ל על הגמ׳ מגילה (טז.) וז״ל על העץ אשר הכין לו (אסתר ו, ד) תנא לו הכין, ע״כ דברי הגמ׳. ויש לתמוה מה מוסיף הגמ׳ על הפסוק בזה, מה נתחדש. ומגיה הגר״א ׳תנא לו הכין וגו׳, וכוונתו דתנא אתי לאשמועינן דעל המן נאמר במזמור זה [דשגיון לדוד] ׳לו הכין כלי מות׳ (תהלים ז, יד), שתלו אותו על העץ שהכין לעצמו להיות כלי מות לו, ע״כ.

הרי במזמור שביסודו נאמר על הצלת ישראל מאויביו שהפך הקב״ה עליהם מה שהם רוצים לעשות לנו, יש לנו כמה רמזים להמן ולמרדכי.

מזמור לאסף אלקים אל דמי לך

כתבנו לעיל דגירסת הגר״א בהי״א דבמסכת סופרים, שיש לומר מזמור אלקים אל דמי לך (שם פג) י״א שהוא המזמור ליום פורים.

[ויש להביא סמך לשיטה זו מדברי התוס׳ מגילה ד. (ד״ה פסק, בשורה אחרונה) וז״ל ואומר ׳למנצח על אילת השחר׳ משום דכתיב ביה מפלה לעו״כ, עכ״ד. אך בגליון הש״ס להג״ר עקיבא איגר ציין להגמ׳ שהבאנו לעיל (מגילה טו:, יומא כט.) דדרש הפסוקים ממזמור זה דלמנצח על אילת השחר על הצלת אסתר, ולא על מפלת העו״כ, והניח בצ״ע, ע״ש. וכן בהגה׳ ר״י פיק בצד התוס׳ שם העיר שלא נמצא במזמור זה מפלה לשום אומה. אמנם בפרי מגדים מביא גירסא אחרת בתוס׳, (סי׳ תרצג משב״ז סק״ד) שכתב שאומרים ׳שיר מזמור לאסף׳ בפורים, תוס׳ מגילה ד. ועי׳ אליה רבה, עכ״ד. ובא״ר בסי׳ תרצ״ד סק״ט כתב וז״ל, ובתוס׳ מגילה כתבו לאומרו ׳מזמור לאסף׳ משום דיש בה מפלת עמלק, וכן נוהגים פה פראג, עכ״ל. הרי מצינו שיש גירסא בתוס׳ לומר מזמור לאסף וכהי״א המובא בגר״א, וטעמם דיש בה מפלת עמלק. וכעין זה הביא הבאר היטב (סי׳ תרצג סק״ד) מהב״ח ע״ש.]

ומצאתי עוד טעם למה קשור מזמור זה לפורים והוא במקרא סופרים שכתב שבפסוק ה׳ שם כתיב ׳לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד׳, וזהו גזירת המן להשמיד, עכת״ד. וכתב הספורנו על הפסוק (ד״ה ולא יזכר שם ישראל עוד) וז״ל שחולקים

יב. ומציין רש״י (פסוק א׳, ד״ה כוש) את דברי הגמ׳ מועד קטן (טז:) וכתב שם וז״ל אמר לו הקב״ה לדוד, דוד שירה אתה אומר על מפלתו של שאול, אלמלי אתה שאול והוא דוד איבדתי כמה דוד מפניו היינו דכתיב ׳שגיון לדוד אשר שר לה׳ על דברי כוש בן ימיני׳ וכי כוש שמו והלא שאול שמו אלא מה כושי משונה בעורו אף שאול משונה במעשיו [פירש״י – צדיק גמור], ע״כ.

יג. וכמו כן פירשו המגילת סתרים ומנחת ערב בשם האלשיך על מה שאמר מרדכי לאסתר ׳ואת ובית אביך תאבדו׳ (שם ד, יד), וז״ל [מג״ס] והטעם היות כי המן נצמח ע״י חטא שאול באגג אשר הניחו חי ומזה יצא המן, והוצרך שתהיה הצלה ע״י אסתר שהיא מזרע שאול, ולזה אמר מרדכי שבאם ההצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ממילא היא ובית אביה יאבדו בחטא שאול שלא יתכפר לו, ע״כ. וק״ק על דברי מרדכי לפי זה, שאפי׳ אם אסתר מתחרשת בעת הזאת, עדיין מרדכי עצמו צריך לתקן חטא שאול, וצריך לעבוד בשביל ישראל להשפיע הישועה, ואז אעפ״כ תהיה כפרה לבית שאול, וצ״ע.

על דעות כל האומות, ׳ודתיהם שונות מכל עם׳ (אסתר ג, ח), ע״כ. וזה הטעם שנתן המן לאחשורוש להשמיד את ישראל.

ואפשר להציע עוד קשר במזמור זה לפורים, שכתב שם בפסוק יז ׳מלא פניהם קלון׳ ואולי י״ל דנרמז בזה המן שבא אל המשתה אשר עשתה אסתר (שם ו, יד) כמות שהוא אבל וחפוי ראש (שם לעיל בפסוק יב). והרבה מפרשים אומרים פי׳ ב׳חפוי ראש׳ כמו בושה וכלימה, ועוד לקמן (ז, ח) כתיב ׳ופני המן חפו׳.

ויש להוסיף עוד קשר בין מזמור זה לפורים, שכתב בפסוק י״ח ׳יבשו ויבהלו עדי עד ויחפרו ויאבדו׳. אולי על דרך היעב״ץ שהבאנו לעיל, שפסוק ׳בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל׳ (ז, טז) קאי אהמן שנתלה על העץ אשר הכין לו, גם יכולים לומר כן בפסוק זה. ש׳יחפרו ויאבדו׳ קאי אהמן ובניו שנתלו על העץ ויאבדו בחריץ שחפרו למרדכי ולכלל ישראל, כמו שכתבנו לעיל.

סוף דבר הכל נשמע

ובסיכום הדברים, כתבנו שיש מח׳ בענין של שיר של יום לגבי פורים ויש ג׳ מזמורים שמיוחדים ליום פורים. **א׳** אילת השחר (תהלים כב) כמו שכתב הטור, **ב׳** שגיון לדוד (שם ז) כמו שכתוב במסכת סופרים, **וג׳** אליבא דגירסת הגר״א להי״א דבמסכת סופרים, אלקים אל דמי לך (שם פג).

ויש דעות מחולקות אם יש לאומרו עם השיר של יום הרגיל או במקום השיר של יום, שלכאורה הטור סובר שיש לומר שתיהם אבל למס׳ סופרים ולדעת הגר״א צריך לאמרו במקום השיר של יום רגיל. ואפי׳ יש דעות לומר שתים מן המזמורים מיוחדים לפורים, כמו שציין האליה רבא (תרצ״ד סק״ט) בשם שיירי כנסת הגדולה.

וטעמים לכל אחד מהמזמורים כתבנו שלכל אחד מהם יש רמזים וקשרים רבים לפורים, בין למרדכי ואסתר בין להמן ועמלק. וביסודם, המזמורים אלו הם בסגנון בקשת רחמים ורוח והצלה ליהודים מאויבנו. ודבר בעתו מה טוב, לאומרם בזמן הזה.

הרב אדם יהודה פייזלי

בענין מבטלין עבודה ות״ת מפני מקרא מגילה

הגמ׳ מגילה (דף ג.) יליף דמבטלין עבודה מפני מקרא מגילה מהפסוק ״משפחה ומשפחה״, להביא משפחות כהונה ולויה, שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. ואחר כך מביא שמכאן סמכו בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה ק״ו מעבודה, שעבודה חמורה מבטלין, ת״ת לא כל שכן.

והגמ׳ מקשה מהמעשה דיהושע שהמלאך הוכיח אותו על ביטול תורה יותר מביטול עבודה, ועל כרחך שת״ת חמור. ומשני דרק תלמוד תורה דרבים יותר חמור מעבודה ולא ת״ת דיחיד. וע״ש דכבוד התורה דיחיד חמור גם כן, אבל ת״ת דיחיד יותר קל מעבודה.

ובסוף הסוגיא שאל רבא דמגילה ומת מצוה איזה מהם עדיף לדחות האחר מפניו, מקרא מגילה כי פרסומי ניסא עדיף או מת מצוה דכבוד הבריות עדיף. ופשט רבא דמת מצוה עדיף דדוחה לא תעשה שבתורה.

וצריך לבאר הא דמבואר בסוגיא זו שמשום מקרא מגילה מבטלין שאר מצוות מלבד ממת מצוה, האם הכוונה שדוחה אותן לגמרי שלא עושים המצוה האחרת כלל, או רק שקוראין המגילה קודם.

שיטת הריטב״א והר״ן דמבטלין היינו מקדימין

הנה הריטב״א והר״ן סוברים דבודאי זה שאמרו מבטלין, לא שמבטלין לגמרי כי אין לבטל שום מצוה דאורייתא מפני

מצוה דרבנן, ולפיכך כשאמר הגמ' דמבטלין עבודה מפני מקרא מגילה זה רק שמקדימין מקרא מגילה. והריטב"א הביא אחרים שפירשו שמבטלין לגמרי מדין "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה", וכתב על זה "ואינו מחוור".

ונראה לי הטעם דס"ל שאינו מחוור, היינו כי אע"ג דמצינו שחז"ל עקרו דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אבל זה רק במקום חשש שיעבור על איסור דאורייתא, כמו שעקרו לולב ושופר כשחל יו"ט בשבת מפני חשש הוצאה לרה"ר דהוי לאו דאורייתא, שהשתמשו חז"ל בכח זה של עקירת דבר רק כדי לחזק את התורה. מה שאין כן אי נימא הכא שעקרו מצוה מן התורה מפני מקרא מגילה, אין זה חיזוק לדברי תורה כלל אלא רק שחז"ל עשו המצוה דרבנן יותר חשוב מדאורייתא, וזה אינו מחוור כלל.

אבל הט"ז (סי' תרפ"ז ס"ק ב') חולק וכותב דאם יהיה ציור דאם יקראו המגילה, העבודה תתבטל לגמרי, בודאי מבטלין את העבודה וקוראין את המגילה. וזה שהקשה הר"ן איך יאמר שמבטלין דאורייתא מפני דרבנן י"ל דכיון דמקרא מגילה דברי קבלה, לפיכך כדברי תורה חשוב, ויכול לבטל דאורייתא מפניה [אמנם עיין בסוגיא דספק מוקפין חומה דמבואר מהראשונים שם דאע"פ שהוא דברי קבלה עדיין יש לה דין ספק דרבנן לקולא, ודוק ותשכח שבכל מקום שהאחרונים אומרים סברא זו, מצינו בראשונים שחולקים עליהם בהדיא, ע"ש]. ובתרומת הדשן סי' רס"ו נראה שלמד כהט"ז.

שיטת הרמב"ם והתוס'

והבית יוסף שם הביא דברי הרא"ם שדייק מהרמב"ם שגם הוא למד כהריטב"א והר"ן. שהרמב"ם כתב (הלכות מגילה פרק א' הלכה א') "ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. וכן מבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה. ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחלה ואחר כך קורא". והרא"ם דייק מזה שכתב "ואחר כך קורא" שכל מקום שהגמ' אמר מבטלין, זה רק בציור שאחר כך יכול לעשות המצוה, דהיינו שכל הביטול הוא רק קדימה, ואם כן כשאמרו מבטלין עבודה מפני מקרא מגילה זה גם כן רק כשאחר כך יכול לעבוד העבודה. אבל הט"ז חולק וכתב דהרמב"ם לא סבר כהר"ן, ומה שכתב "ואחר כך קורא" היינו רק לומר שצריך עדיין לקרוא אחר כך אע"פ שאין לו מעלת הציבור.

וכתב הבית יוסף שכן הוא דעת התוס' שהם גם כן פירשו מבטלין היינו מקדימין. אך יש לעיין בשיטת התוס' דאה"נ שלמדו שמבטלין עבודה היינו שמקדימין מקרא מגילה, אבל לא אמרו זה בשביל הסברא של הריטב"א והר"ן הנ"ל דאי אפשר שמצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא, אלא הקשו למה יהיה מבוטל מחמת קריאת המגילה, הלא יש זמן אחר קריאת המגילה שיכול להקריב הקרבנות. אם כן משמע שלא התנגדו להסברא, אבל למעשה גם כן לא אמרו דין זה דמבטלין עבודה לגמרי מחמת מקרא מגילה. ורע"א בגליון הש"ס הביא מהפסקי תוס' בערכין (אות יט) דכתב להדיא שם דאפילו אם יעבור זמן הקרבן מקדימין קריאת המגילה.

ראית הט"ז מזה שמבטלין ת"ת

ועלינו לבאר הראיות והקושיות לכל צד בשאלה זו אם "מבטלין" היינו רק הקדמה או מבטלין לגמרי. הט"ז מביא ראיה מזה שאמר בגמ' דמבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה, אם כן חזינן דמבטלין היינו לגמרי, כי אותם דברי תורה שהיה יכול ללמוד אז אי אפשר שוב ללמוד כי כבר עבר הזמן ההוא, ואם כן מבואר דמבטלין היינו לגמרי.

אבל ראיה זו קשה מאד, כי לעולם מבטלין תורה מחמת מצוה עוברת, כי אע"פ דבודאי יש חיוב ללמוד בכל שעה צריך גם כן לעשות המצות, ולמצוה דאורייתא אפילו רשב"י היה מבטל מתורתו לקיימו, ואין כאן ביטול תורה. וכן איתא בריטב"א להדיא הכא דת"ת חשוב אפשר למחר כמו שמבטלין תורה לתפילה. וחידש הריטב"א גם כן דאפילו מי שתורתו אומנתו שלא מבטל בשביל מצוות דרבנן כמו תפילה, למגילה מבטלין, דמשום פרסומי מצוה עשאוה כק"ש דאורייתא. ולא ברור לי מאיפה למד הריטב"א תוספת חידוש זה למי שתורתו אומנתו, אבל חזינן שזה שמבטלין ת"ת לא חשוב כאילו מבטל מצוה דאורייתא לגמרי.

ראיה להט"ז משאלת רבא מי עדיף מת מצוה או מקרא מגילה

ורע"א והגר"א הביאו ראיה להט"ז מהגמ' (עמוד ב') שרבא שאל איזה עדיף מת מצוה או מקרא מגילה, וכדי להסביר את השאלה, השוה הגמ' אותם בהא ששניהם מבטלין עבודה ות"ת, ולפיכך יש שאלה איזה עדיף. והקשו האחרונים הנ"ל שאם לומדים כהריטב"א והר"ן מהו שאלת הגמ', הלא בודאי מת מצוה עדיף, כי מקרא מגילה רק מקדימין לעבודה ולשאר מצוות, ומת מצוה מדחה מצות קרבן פסח לגמרי, ואם כן איך שאל רבא איזה עדיף הלא מוכרח דמת מצוה עדיף. ומחמת זה כתב הגר"א שדברי הר"ן תמוהים.

ולתרץ קושיא זו ראיתי בפרי חדש שמבאר דבודאי יש שתי ענינים, ואין ללמוד חד מאידך. דיש עדיפות לענין איזה להקדים ויש עוד ענין איזה לבטל. ונראה להסביר דבריו, דלכאורה יש להקשות קושיא אחרת כעין קושיית רע"א והגר"א על שיטת הר"ן מיניה וביה. דהר"ן כתב דאם אי אפשר לעשות שניהם אז בודאי יש לעשות המצוה דאורייתא כי המצוה דאורייתא עדיף, ואם כן למה מקדימים מקרא מגילה, והלא המצוה דאורייתא עדיף. אלא מוכרח לומר כמו הפרי חדש דלכל הפחות שיטה זו של הריטב"א והר"ן סובר דלא שייך ענין עדיפות לגבי ביטול ודחייה לענין העדיפות של קדימה.

ונראה לי להסביר, דכשהשאלה היא איזה מהם לעשות, השאלה היא איזה יותר חשוב, ואם כן בודאי הדאורייתא יותר חשוב. אבל אם השאלה היא איזה להקדים, אם כן אין השאלה מה חשוב יותר לעשות, כי בסוף שניהם יהיו נעשים, אלא השאלה היא מאיזה מרוויח יותר בהקדמתו, ובזה אמרינן שמקרא מגילה מרוויח יותר בהקדמתו בשביל פרסומי ניסא, דעל ידי שמקדימו יכול לקרות ברוב עם, כמו שכתב התוס'. ואה"נ לפי זה נראה דאם אין מרוויח הרוב עם או הקריאה בציבור אז אין סיבה להקדים מקרא מגילה.

וגם במת מצוה יש סברא להקדימו ככל מה שאפשר, דנראה שיש שני חלקים בענין מת מצוה, אחד הוא המצוה של קבורה דהיינו "קבור תקברנו ביום ההוא" וזה חשיבות המצוה בעצם אבל יש עוד סברא במת מצוה, דהיינו כבוד הבריות, שכל שעה ושעה שהוא מוטל על הקרקע בלי קבורה זה חסרון של כבוד הבריות, וכבוד הבריות הוא שדוחה כל המצות. ולכן כשהגמ' שואל איזה עדיף מגילה או מת מצוה, אף בודאי מת מצוה יותר חשוב לעשות, אבל שאלת הגמ' היא מאיזה מרוויח יותר אם מקדימו, מקרא מגילה שמרוויח הפרסומי ניסא או מת מצוה שמרוויח הכבוד הבריות.

מעלת פרסומי ניסא

ובאמת יש לחקור בדברי הגמ' שמעלת מגילה דמחמתה מדחה כל המצוות הוא פרסומי ניסא, האם זה בעצם, שמצות מקרא מגילה יותר חשובה כי היא מצוה של פרסומי ניסא, או שהוא רק סיבה להקדימה מפני שיהיה יותר פרסומי ניסא. והנ"מ יהיה מה הדין באופן שאם לא יהיה מקדים מגילה עדיין יהיה אותו מדריגה של פרסומי ניסא, דאי נימא כצד הראשון עדיין יש להקדים מגילה כי המצוה בעצמותה יותר חשובה, ואי נימא כצד השני אין סיבה מיוחדת להקדים מגילה ויש לעשות על פי הכללים הרגילים מה לעשות קודם.

ולעיל כתבנו כצד השני כדי לתרץ קושיית רע"א והגר"א על הר"ן. ואולי י"ל דהא גופא היתה המחלוקת, שהגר"א ורע"א סברי שפרסומי ניסא הוא סיבה שהמצוה בעצמותה יותר חשובה, ואם כן אם מצינו שמת מצוה יותר חשובה באיזה אופן, אז יש להקדימה למקרא מגילה.

אבל יש לדייק מתוס' כצד השני הנ"ל דרק מקדימין מגילה מפני שיהיה יותר פרסומי ניסא, כי תוס' הקשו למה מקדימין מקרא למגילה לעבודה ה"ל לעשות העבודה ולקרות המגילה אחר כך. ותירצו התוס' דאם עושים העבודה קודם לא יהיו קוראין בציבור ולפיכך יש להקדים מגילה לעבודה "דהוי טפי פרסומי ניסא". ומשמע שאין זה מעלה בעצם אלא שבמציאות יהיה יותר פרסומי ניסא.

וגם מדברי הר"ן (לקמן דף ג. בדפי הריף ד"ה הוה עובדא) משמע כן, שהוכיח דלאו דוקא מבטלין מחמת שלא יהיה מנין אחר כך, כי בית רבי היו מבטלין, ולמה הם לא היו יכולים לקרות אחר כך אלא ודאי יש להם מנין, אלא שעדיין מבטלין משום ברוב עם הדרת מלך לפרסומי ניסא. ומשמע בהדיא בתוס' והר"ן דכל הסברא לומר מבטלין מפני מגילה הוא רק אם לא יהיה כל כך פירסומי ניסא, אבל בציור דאיכא אותה מדריגה של פרסומי ניסא משמע שאין מבטלין.

מה קודם מילה או מגילה

וחקירה זו נוגע לשאלת התרומת הדשן (סי' רס"ו) ששאל שם דכשיש מילה ומגילה איזה מהם מקדימים. דלכאורה מגמ' שלנו משמע דרק מת מצוה קודם, אבל לגבי מילה יש להקדים מגילה. אבל אם נאמר כהצד השני שלנו, אין לדייק כן רק אם כשיקרא מגילה קודם המילה יהיה יותר פרסומי ניסא, אבל אם אותו ציבור שיש בו מילה עדיין יהיו שם בשעת מגילה אחר כך, אם כן יש להקדים מי שהוא חשוב תדיר, כי אין למגילה סיבה מיוחדת להקדים.

והדרכי משה (סי' תרצ"ג אות ד') הביא מהמהרי"ל שיש להקדים המילה למגילה "כדי שיהיה גם כן בכלל יהודי, ולומר ליהודים היתה אורה ושמחה, ועוד דאורה זו תורה ושמחה זו מילה [וגירסא שלנו מגילה טז: היינו שמחה זו יו"ט ששון זה מילה] שנאמר שש אנוכי על אמרתך וגו' והיינו שיסמכו זו לזו" [דהיינו קריאת התורה תהיה סמוך למילה]. והביא עוד שזה דלא כהתרומת הדשן שיש לדחות המילה עד אחר גמר התפילה.

וחזינן מדברי המהרי"ל שלא דן מכח דיוק מדברי הגמ' שיש להקדים מקרא מגילה לכל מצות, אלא סברות אחרות איזה

להקדים, וכן כשהתרומת הדשן חולק עליו, בתחילה הוא מביא ראיה מגמ' שלנו שכל מצות יהיו נדחים מפני מקרא מגילה, והוסיף ואפילו אם לא נוגע הסוגיא לנידון זה עדיין יש להקדים מגילה, כי חשוב תדיר לגבי מילה. וחזינן בהתרומת הדשן שלא כל כך ברור לו אם הסוגיא נוגע לנידון זה, והיינו כנ"ל דתלוי על שני הצדדים, כיון שהציבור עדיין נשאר שם ולא יהיה יותר פרסומי ניסא כשנקדים מגילה.

והגר"א (סי' תרצ"ג ד"ה כשיש מילה) הקשה "וצ"ע דאף עבודה דרבים מאחרין וזמנה בבקר, כ"ש מילה דאינה אלא משום זריזין." משמע שלמד כצד ראשון שלנו, והוא לשיטתו כמו שהקשה על הר"ן לעיל.

והפרי מגדים באשל אברהם (ס"ק ג) כתב שהתירוץ הוא כמו שאמרנו, דאין יותר פרסומי ניסא להקדימו ולכן יש להקדים המילה. וזה כמו שכתב בעצמו (סי' תרפ"ז במשבצות זהב אות ב') דלפיכך יש להקדים ק"ש ותפילה למגילה מאותו טעם, כיון דיהיה אותו ציבור אפילו אם לא מקדימו.



הרב מרדכי מנחם הכהן כהן

בענין אם בן עיר יכול להוציא בן כפר

איתא במשנה ריש מגילה, מגילה נקראת בי"א, י"ב, י"ג, י"ד, ט"ו לא פחות ולא יותר." והמשנה שם ממשיכה ומפרטת שכרכין המוקפות חומה מימות יהושע בן נון קוראין ביום ט"ו באדר, וכפרים ועיירות בום י"ד. והכפרים מקדימים קריאתה ליום הכניסה, דהיינו יום שני או חמישי בשבת שקודם פורים, ובזה שייך קריאת י"א, י"ב, וי"ג. ובטעם הדבר שנתנו חכמים היתר זה לכפרים ביאר רש"י מפני שאז מתכנסין הכפרים בעיירות למשפט, ובני הכפרים אינם בקיאין לקרות וצריך שיקרא להם אחד מבני העיירות, ולא הטריחום חכמים לבא לעיר ביום י"ד כדי שיהיו פנויים לספק צרכי סעודה לבני העיירות.

ועל זה הקשה הר"ן דאיך מותרים לבני הכפרים להקדים, קרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. ותירץ וז"ל, דהוי כשני בתי דינים בשתי עיירות, מפני שבני הכפרים מצוינים לעצמם ודעתם לחזור, ואחד מהם הוא שמוציאם, שאינו נראה שיהא אחד מבני העיר פוטרן, כיון שאינו מחויב בדבר וכו' ושרי לכ"ע, ע"כ. ומבואר שאין בני הכפרים יוצאים אלא בקריאת בן כפר [ולדעתו הקולא הוא דהוי טירחא להם להתאסף בסתם יום, וביום הכניסה כבר מתאספים בעיירות]. ולכאורה קשה על רש"י, מה יאמר לטענה זו, ולמה כתב שמוציאן אחד מבני העיר, הרי כלל גדול הוא שכל מי שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחר ידי חובתו.

וכן בתוס' (יבמות י"ד. ד"ה כי אמרינן) הקשה כקושית הר"ן, ותירץ דבני כפרים קוראים בעיר שלהם, ונקרא יום הכניסה שאז מתכנסים לקריאת התורה, ומוסיף "וכן נראה, דאמרינן בירושלמי דבן עיר אין מוציא בן כרך דכל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם". ומגיה הב"ח דבן עיר אין מוציא בן "כפר". וכן הובא ירושלמי זו בהרא"ש שם. וצ"ע מה יאמר רש"י לזה.

ומצאתי בטו"א שכתב ליישב "שבני כפרים עונים אחריו". וכן כתב רע"א (על משניות אות ג) "שיהא מקרא והם עונים אחריו מילה במילה". וביאר הברוך טעם (הובא בסוף טו"א) שכל אחד היה לו מגילה כשירה לפניו שלא יהא כקוראים בע"פ. אך הקהילות יעקב (סימן א') העיר דזה דחוק ורחוק.

וראיתי עוד מהלך ששניהם נקראים מחויבים ביום י"ד, דקריאה זו פוטרת חיובם של יום י"ד. אבל לפי מהלך זו נמצאת דאם אין חיוב שניהם בי"ד אין יכול לקראת עבורו. ולדוגמא אם הכפר נמצא סמוך לכרך המוקף חומה ונכנסו שם בני הכפר ביום הכניסה אין בן כרך יכול להוציאם שמצותו בט"ו ואינו בר חיובא למצות י"ד.

וכן להיפך, אם יש עיר מוקף שאין בו עשרה בטלנים, שגם כן יכול להקדים ליום הכניסה, ונכנס לעיר פרזי ביום הכניסה א"א להם להוציאם שאינם שוים בעיקר מצותם של יום ט"ו.

[ואה"נ שציורים אלו לא כ"כ מצויים, דכל הסמוך ונראה לכרך קורא כמותם ביום ט"ו. אבל אפשר להיות מי שאינו סמוך ונראה ועדיין נכנס ביום הכניסה. וכ"ש לשיטת הר"ן ועוד ראשונים דסמוך הוא דוקא תוך תחום שבת. וכן בציור השני אינו פשוט כ"כ דיש מחלוקת ראשונים בדין כרך שאין בו י' בטלנים, וכתבנו ע"פ הרשב"א ורמב"ן, שלמדו שעיקר מצותם עדיין היא בט"ו ויכולים להקדים ליום הכניסה.]

אבל דין זה לא הוזכר כלל בסוגיין ובראשונים שבן כפר ביום הכניסה צריך דוקא בן עיר להוציאו. וקשה להבין איך השמיטו דין זה לגמרי.

ויש להציע מהלך אחרת, דהנה בירושלמי שלנו אין הגירסא "בן עיר אין מוציא בן כפר" כמו שכתב הרא"ש יבמות, אלא שאין מוציא "בן כרך" דהיינו בן ט"ו. והן אמת שהגיהו הב"ח ומהר"ם בתוס' דצ"ל בן כפר כמו הרא"ש, אבל עיין בקרבן נתנאל (שם אות ז) שהגיה הרא"ש דצ"ל בן כרך כירושלמי שלנו. וביאר דכוונת הרא"ש הוא דה"ה לבני כפרים. וכן כתב היפה עינים על תוס' שם. [והביא ראיה שכן גרס הר"ן הנ"ל בירושלמי, שהר"ן כתב דאין נראה שיהא אחד מהני העיר פוטרן וכו' והיינו מסברת עצמו, ולא הביא ירושלמי מפורשת, ומוכרח דגרס כגרסא שלנו, ורק מן הסברא אמר דה"ה לבן כפר.]

ונמצא לכאורה שאין הירושלמי בעצמו קשה לשיטת רש"י, אם רק יכולים לחלק בין בן כרך שאי אפשר להוציא בן עיר (דברי הירושלמי), לבן כפר שיכול לצאת ע"י בן עיר.

ויש לבאר, דלענין להוציא אחר ידי חובתו מצינו ב' מושגים - ערבות ושומע כעונה. בנוגע ערבות, מבואר מהסוגיא ראש השנה (כט.) דיכול להוציא אחר ידי חובתו אפילו שכבר יצא בעצמו מפני שכל ישראל ערבים זה לזה. אבל לא ברכת הנהנין שאינם חובה - דאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, ואפשר שלא יהנה ולא יברך. אבל גם ברכת הנהנין יכול להוציאו כשגם המברך יוצא בעצמו, מדין שומע כעונה. ועוד מבואר שערבות מועיל רק כשאדם המוציא הוא מחוייב בדבר, ואפילו אם כבר יצא יכול להוציא.

ובביאור הענין יש לפרש ע"פ החזון איש (סימן כ"ט), דשומע כעונה הוא חידוש שעל ידו נעשה כאילו השומע מקושר לדיבור המשמיע. ודין זה נתחדש רק לענין דיבור וקריאה של מצוה, שעל ידו יכול לצאת ידי חובתו. והנה כשאדם המשמיע יוצא בעצמו ע"י קריאתו מובן היטב שחל בדיבורו דיבור של מצוה, ועל ידי שומע כעונה גם השומע יוצא. אבל כשהמשמיע לא יוצא בעצמו, במה נעשית קריאתו לקריאה של מצוה. ולזה חדשה תורה שיכול להתאחד ולהשתתף השומע ומשמיע, ובהא גופא דהשומע יוצא בו נעשית הקריאה לקריאת מצוה. וחידוש זה נקרא ערבות. שהערבות שיש לישראל אחד על השני הוא כמו "דבק" שעל ידו יתאחדו שניהם ובין שניהם נעשית לקריאת מצוה שעליו שייך שומע כעונה.

[ואה"נ הוי כמו "גיטו וידו באין כאחת" דשומע כעונה מועיל רק על דיבור של מצוה, ואינו דיבור של מצוה אא"כ השומע יוצא בו.]

ועוד תנאי ראינו שרק מי שהוא בר חיובא בקריאה זו שייך בו דין ערבות. ובטעם הדבר נראה שהוא צריך להיות בר חיובא כדי לעשות קריאה שבכחו להיות קריאה של מצוה ע"י שהשני יוצא בו. ובנוסח אחר, דא"א לו להתקשר לחבירו בדיבורו יותר ממה שיש בכח עצמו לעשות בדיבורו. [ורק לקריאה שמצד עצמו שייך להיות קריאת מצוה להקורא, שייך להתייחס לחבירו להיות יוציא בו ולחול בו שם קריאת מצוה.]

ועפ"ז יש לחדש שיש מדרגות בדבר. דאם אינו בר חיובא כלל, אז לגמרי לא מועיל דיבורו וקריאתו עבור חבירו. אבל אם הוא בר חיובא בדבר אלא שאינו זמן חיובו, יש לומר שלא מפסיד לגמרי היכולת להיות קריאתו קריאת מצוה עבור השני. אלא נחשבת קריאתו לעצמו - וכן להשומע - כקריאה ששייך להיות קריאת מצוה אלא שלא בזמנה.

ובדרך כלל זה לא מספיק להשומע, דס"ס א"א לפעול עבורו יותר מקריאת מצוה שלא בזמנה, וכמו בן כרך שא"א להוציא בן עיר וכן להיפך, אבל לשיטת רש"י י"ל דבן כפר המקדים ליום הכניסה הוא מושג חדש. דלא קבעו להם חז"ל זמן קריאה חדשה, שבאמת זמן קריאתם בי"ד עדיין כדקאי קאי, רק הקילו להם חז"ל "לקרתה קודם זמנה", ואפילו בן כפר הקורא לעצמו ביום הכניסה חל רק שם קריאת מצוה קודם זמנה, וזה מספיק לו לצאת ע"י קריאה כזו. ולכן כשבן עיר קורא עבורו ביום הכניסה, קריאה שבכח להיות קריאת מצוה שלא בזמנה מספיק לו, ויוצא בו.

ואם כנים הדברים, נמצא לכאורה שאין שום חילוק בין בן עיר לבן כרך לענין זה דהיינו להוציא בן כפר. דכל הסיבה שאין מוציאים זו את זו (להירושלמי הנ"ל) אינו מפני שהם ב' מצות נפרדות, אלא דזמנו של זה אינו כזמנו של זה, ולא מועיל קריאת אחד להיות קריאת מצוה בזמנה של השני. אבל להוציא בן כפר לא איכפת לן בזה, שכל קריאתו היא בגדר קריאה שלא בזמנו אלא קודם זמנו.

ומה שנחלקו תוס' והר"ן על רש"י, יתכן שהוא מפני שהם סוברים דהקדמת הכפרים הוא זמן חיוב חדש להם לגמרי, ולא היתר לקראת קודם זמנה.

ובזה נראה שרש"י ותוס' הלכו לשיטתם, דהנה מצאתי בקונטרס חנוכה ומגילה (סימן ב') שכתב לבאר שיטת רש"י בדף י"ט. שאחד מבני הכפרים שכבר הקדים וקרא ביום הכניסה, ובליל י"ד נזדמן להיות בתוך עיר, שחייב לקרות עמהם, אע"פ שעתיד לחזור קודם בוקר. [ובדרך כלל, בן ט"ו הנמצא בעיר בליל י"ד אם עתיד לחזור קודם היום אינו חייב לקרות עמהם.] וביאורו, דזמנו של בן הכפר עדיין כבני העיר, אלא דהקילו עליו שלא צריך לחזור ולקרות בי"ד, והני מילי כשהוא נמצא עכשיו בכפר, אבל כשהוא בעיר לא הקילו וצריך לחזור ולקרות. ומובן שיטת רש"י דהקדמת בני הכפרים אינו זמן חדש לצאת בו, אלא קולא לקרותה קודם זמנה. וכשנזדמן שם בזמנה אה"נ שחייב לחזור ולקראת. [ועיי"ש שהביא עוד ראיות.]

ותוס' (שם ד"ה בן כפר) נתקשו בדברי רש"י, וסוברים דהדין עמו אבל לא מטעמיה. אלא דכשהוא בלילה בעיר נעשה כבן עיר. ומבואר דתוס' חולקים על רש"י וסוברים דהקדמת הכפרים הוא זמן חיוב חדש להם, ולכן הסיבה היחידית להבין הא דחייבין לחזור ולקרות בי"ד הוא שנשתנה דינו ונעשית בן עיר.

הרב דניאל זליס

לעלוי נשמת אבי מורי דוד בעריל בן אברהם יצחק א"ה

אם דריוש בן אסתר היה ישראל

הקשה בספר יערות דבש (דרוש יז), למה אחשוירוש ביטל את הגזירה להשמיד להרג ולאבד את היהודים מיד אחר שגילתה אסתר אשר היא יהודית, והלא גם אחשוירוש היה שונא ישראל גמור, כדמוכח מכמה מקומות. וע"ש שתירץ וז"ל "ידוע מ"ש בגמ' לכמה דיעות גוי הבא על בת ישראל הולד ישראל, אלא שנקרא ממזר, ולמ"ד הולד כשר הולד גוי, אבל למ"ד הולד ממזר, הרי הוא ישראל רק ממזר, וא"כ דריוש שהיה בן אסתר היה ישראל רק ממזר," עכ"ל. וממשיך להסביר דא"כ ממילא ניחא מה שביטל אחשוירוש את הגזירה, דדרך המלך לחשוב להטיב למי שמושל אחריו, ולכן כאשר שמע דבנו הוא ישראל, ממילא שנאת ישראל הוסר מלבו, דנמצא שהיורש של המלכות שלו הוא ישראל.

והקשה עליו הפתחי תשובה (אה"ע סימן ד) וז"ל, ובתחילת ההשקפה תמהתי מאד מה ראה על ככה לומר דלמ"ד הולד כשר הולד כותי ומשום הכי הוצרך להסמיך הדרוש שלו רק אליבא דמ"ד הולד ממזר דהוא דלא כהלכתא, דהא אנן פסקי' דהולד כשר, ובאמת מסתימת כל הפוסקים נראה דהולד כשר והוא ישראל גמור, ע"כ.

ובאמת מבואר בגמ' יבמות (מה:) הלכה כמ"ד כשר כדאיתא שם וז"ל והלכתא גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר. ומשמע מדברי היערות דבש, דהוא הבין דלמסקנה עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד גוי, ועל זה הקשה הפתחי תשובה מהי"ת לחדש דבר כזה.

ובאמת שאלה זו תלויה בסוגיא דקדושין סוף פרק האומר (סח:) וז"ל, נכרית מנלן [דקדושין לא תפסי בה] אמר קרא 'לא תתחתן בם'. אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי דאמר קרא 'כי יסיר את בנך מאחרי' בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך, אלא בנה. אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן הנכרי קרוי בנך. נימא קסבר רבינא נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. נהי דכשר לא הוי, ממזר לא הוי, פסול מיקרי." ע"כ.

וצ"ע, איך היה פושט מרבינא דאמר בן בנך מישראלית נקרא "בנך" ישראל, השאלה אם הוא ממזר או כשר. וע"ש ברש"י, וז"ל, "לימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר גרסי'. דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר עובד כוכבים דנימא עובד כוכבים הוא **ואם נתגייר יהא**

מותר לבא בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה וכיון שבעבירה נולד הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין עליו קידושין דתנן במתני' (לעיל קידושין דף סו:) שהם ממזרים" עכ"ל. הנה מבואר מדבריו דלפי המ"ד דעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר, היינו רק שלא יהיה ממזר אלא כשר אחר שיתגייר, אבל קודם לכן גוי הוא.

אמנם המהרש"א הקשה שם דבגמ' עו. איתא "ורבא אמר עבד ושפחה נתערבו בהן. איסורא משום מאי, משום שפחה, ניתני חדא, מעשה שהיה כך היה." ופירוש רש"י שם וז"ל "ופרכינן איסורא משום שפחה, דע"כ עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר אלא שפחה וולדה עבד," עכ"ל. מדברי רש"י שם משמע דאין חסרון ביחוס אלא בישראל הבא על גויה, אבל גוי הבא על בת ישראל כשר ממש, ולא צריך גירות. והקשה מהרש"א שזה סותר דברי רש"י הנ"ל בדף סח. וז"ל, "ואיך שיהיה דברי רש"י סותרין, דלקמן מוכח מפירושו דהולד כשר ממש קודם שיתגייר וישתחרר, ומפירושו בסוף פרק האומר לא משמע כן וצ"ע" ע"כ.

ונחלקו גדולי אחרונים איך לישב שיטת רש"י. מהלך אחד הובא מבעל הנתיבות בשו"ת חמדת שלמה (סי' ב) דלעולם גוי הבא על בת ישראל הולד גוי, וכפשטות רש"י בדף ס"ח., אלא שהסוגיא בדף עו. מיירי בעבד, ואה"נ עבד שאני, דעבד אין לו חייס כלל, כדמוכח בדף סט., משא"כ גוי יש לו חייס כמו דאיתא ביבמות סב. ולכן בעבד שאין לו חייס, הבן רק מתייחס לאם והוה ישראל גמור, אבל לגוי דיש לאב חייס, אז במקום שיש חייס לאב ולאם הוא דהולכים אחר אב, וגוי הוא.[א]

אבל השער המלך (הל' איסורי ביאה טו, ד) מישב להיפך, דלעולם הולד הוא ישראל כשר, אלא שרש"י בדף ס"ח בא רק לפרש בס"ד הגמ' דסבר הגמ' כל מקום שיש עבירה, ושדיה בתר ישראל, הולד ממזר. ולכן סברה הגמ' שאם הולד כשר, מוכח דגוי הוא. אבל מסקנת הסוגיא שם שיכול להיות מישראל ורק פסול, אז ממילא אין הכרח לומר שהולד גוי.

נמצאת דאליבא דאמת יש מחלוקת בשיטת רש"י מה הדין בנידון דידן. דלפי הנתיבות הולד הוא גוי, אבל לפי שער המלך הוא ישראל.[ב]

ויש להביא ראיה לדברי הנתבות מרש"י עה"ת סוף פרשת אמור, לגבי המברך את ה', דאמר (ויקרא כד, י) 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי' וכתב רש"י (ד"ה בתוך בני ישראל) מלמד שנתגייר, ע"כ. מבואר מדברי רש"י דאיש כזה דאביו מצרי ואמו ישראלית צריך גירות, ועל כרחך שהוא גוי.

אמנם הרמב"ן שם הביא מחכמי הצרפתים דהא שהיה צריך גירות היינו משום שנולד קודם מתן תורה, ובאותו הזמן הדין היה שהולכים אחר האב כדאמרינן בקדושין (ס"ז) באומות הולך אחר הזכר. ולפי זה אפשר לדחות הראיה הנ"ל לשיטת רש"י, דבאמת בעלמא הולד הוא ישראל כמו שסבר השער המלך, רק שאני קודם מתן תורה דעדיין לא היה להם דין ישראל, ולכן הוי כמו שאר אומות העולם דהולכים אחר האב. [אגב, מבואר מכאן דשיטת הרמב"ן דהולד ישראל.]

והנה יש נפק"מ גדולה בין הדעות [חוץ מהנפק"מ הפשוט אם צריך גירות], האם יכול למול בן כזה בשבת. ועי' בשו"ע יו"ד (סי' רכו סעיף יב) שנפסק שישראל שהמיר דתו ונולד לו בן מישראלית מלין אותו בשבת. ודייק הגרעק"א דדוקא מומר הבא על ישראלית מלין אותו בשבת אבל גוי הבא על ישראלית אין מלין הבן בשבת משום שהמחבר חושש להצד דהולד גוי, ואז הברית אינו דוחה שבת. נמצא דרע"א סובר בשיטת השו"ע דלא פשוט כ"כ דהולד ישראל.

ושמעתי ממו"ר הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א דהיה מעשה בברית בשבת לרך הנמול כזה שהאב היה גוי והאם היתה ישראלית, ומו"ר בעל העבודת לוי זצ"ל פסק לעשות הברית ע"פ פסק של הרב דוד קרליץ שהוולד ישראל גמור הוא. ומו"ר שליט"א אמר דשוב הראה להרה"י זצ"ל דכן פסק גם הג"ר חיים עוזר זצ"ל באגרות שלו, וטעמו היה משום הפסק של הרב דוד קרליץ הנ"ל.

ולכאורה יוצא מכל זה דלפי השער המלך דריוש שאביו היה אחשוירוש ואמו היתה אסתר, היה ישראל, ולא לפי הנתיבות. אבל באמת אפשר לומר דאפילו לפי דעת הנתיבות, דריוש היה ישראל. דהנה, כידוע דאסתר היתה נשואה למרדכי כדאיתא בגמ' מגילה (יג.) 'במות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת', תנא משום רבי מאיר אל תקרי לבת אלא לבית, ע"כ.

א. והא דנקט רש"י בלשונו "דע"כ עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר" נקט גוי אגב גררא דזו הלשון בגמ'. אבל נמצא דהגמ' מביא שניהם ביחד רק לענין אם הוא ממזר או לא, אבל באמת דינים שלהם שונים.

ב. וגם מיושב מה שסבר יערות דבש שתולה הדרוש שלו על מ"ד ולד ממזר. אמנם יש לעיין עוד בתוס' קדושין עה: דכפשוטו הב' תירוצים שלו שם חולקים בשאילה אם הולד גוי או ישאל. ועיין מהרש"א שם דמביא מדפוסים ראשונים בתוס' דמבואר אפילו לתירוץ ראשון שם סבר הולד ישראל.

ועוד איתא שם (יג:), אמר רבה בר לימא, שהיתה עומדת מחיקו של אחשוירוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, ע״כ. ונמצא שכל זמן שהיתה נשואה לאחשוירוש עדיין היתה משמשת עם מרדכי. והקשו תוס׳ ״ואם תאמר והא לא הי׳ שם הבחנת שלשה חדשים שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה וי״ל שהיתה משמשת במוך״ עכ״ל. למדנו מדבריו שאסתר היתה משמשת במוך כדי לקיים הבחנה בין אחשוירוש למרדכי. אבל באמת יש לעיין למי היתה משמשת במוך, אחר שהיתה עם אחשוריוש או מרדכי.

וכתב המהרש״א וז״ל ״עם אחשורוש היתה משמשת במוך ומה שנתעברה ממנו היינו לאחר שנאסרה למרדכי כדלקמן כאשר אבדתי כו׳ כך אובד ממך דשוב לא היתה משמשת במוך. אבל דוחק לפרש כששמשה עם מרדכי משמשת היתה במוך דלא התירו לשמש במוך אלא לג׳ נשים קטנה מעוברת מניקה וק״ל״, עכ״ל.

אך מקשים העולם, דמפורש בקרא דבשנת י״ב של מלכות אחשוירוש היה הפור של המן וכל שאר מעשה המגילה, וכמו דכתיב (אסתר ג, ז) ׳בחדש הראשון הוא חדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשוירוש הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר׳. וכל מלכות אחשוורוש היתה רק י״ד שנה, כדאיתא בגמ׳ מגילה (יא:) ודריוש הירשה בנין בית שני בשנת ב׳ למלכו, כמבואר בעזרא (ד, כד) ׳באדין בטלת עבידת בית־אלהא די בירושלם והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס׳. ואם אסתר הפסיק מלהשתמש במוך רק אחר שהיתה אסורה למרדכי, א״כ נמצא דכאשר דריוש הירשה בנין בית השני, הרי היה רק ג׳ שנים, וזה דבר פלא.

ועי׳ בטורי אבן שהסביר כוונת תוס׳ באופ״א דאסתר היתה משמשת במוך עם מרדכי. ולפי זה לא מוכח דדריוש נולד אחר שאסתר היתה כבר אסורה למרדכי, וממילא ניחא יותר דכשהתיר בנין בית שני היה מבוגר יותר, אבל עדיין נשארת קושית מהרש״א דהיאך היתה מותרת לשמש במוך עם מרדכי.

ומצינו דבר חדש בתוס׳ הרא״ש שכתב כעין תוס׳ אבל במקום התירוץ שהיתה משמשת מוך, כתב שאסתר היתה מתהפכת כדי להבחין. והמשיך וכתב דהיא עשתה זה עם אחשוירוש, ואה״נ דריוש באמת היה בן למרדכי. ואע״ג דחז״ל קרא אותו בן אחשוירוש, כדאיתא באסתר רבה (ח, ג) ״דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו.״ היינו משום שנתגדל בבית אחשוירוש. ואפשר לומר שזה ג״כ הפשט בתוס׳.[ג]

נמצא לפי דברי התוס׳ הרא״ש ואפשר גם לפי תוס׳ דריוש היה ישראל מב׳ צדדים, ואף לפי הנתיבות דסבר ישראל הבא על בת ישראל הולד גוי, דריוש הוה ישראל גמור.[ד]

אבל באמת כל דין הבחנה של התוס׳ תלוי במחלוקת בסוגיא דיבמות לה. ״אנוסה ומפותה צריכה להמתין שלשה חדשים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד. אלא אמר אביי, אשה מזנה, מתהפכת שלא תתעבר. ואידך חיישינן שמא לא נתהפכה יפה יפה.״ ויש מחל׳ לגבי פסק ההלכה, שהרי״ף פסק לקולא כר׳ יוסי והבעל המאור פסק כרבי יהודה. והנתיבות בספרו ברכת יעקב מביא ראיה מסוג׳ דידן במגילה לשיטת הרי״ף דפסק כר׳ יוסי, דלכאורה אסתר לא הבחין. ונראה דלפי זה בהכרח ר׳ יהודה חולק על אותה אגדתא שאסתר עדיין נבעלה למרדכי אחר שנשאה לאחשוירוש, וא״כ לפי ר׳ יהודה מוכח דדריוש היה בן אחשוירוש ולא מרדכי, וא״כ הוה שייך למחלוקת גוי הבא על בת ישראל או גוי.[ה]

ג. אבל צ״ע במציאות אם שייך לומר דהיתה משמשת במוך עם אחשוורוש והוא לא יודע. דבשלמא לפי תוס׳ הרא״ש דהיתה מתהפכת שייך שלא היה יודע, אבל במוך בפשטות היה מרגיש.

ד. אמנם אם עדיין חשב אחשוירוש שדריוש היה הולד שלו, אז אין יכול לתרץ קושיית היערות דבש לעיל למה פרחה שינאת ישראל של אחשוורוש.

ה. ויש לעיין על מה בדיוק חולק ר׳ יהודה על הסוגיא במגילה. כפשוטו הוא רק סבר שהיא לא היתה משמשת עם מרדכי כאשר היתה עם אחשוורוש. אבל אפשר לומר בדרך אחרת, דבגמ׳ בסהדרין עד: בסוג׳ יהרג ואל יעבור איתא בעי רבי ירמיה, תשעה ישראל וגוי אחד, מהו. תא שמע, דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא, אתיא ׳תוך תוך׳ – כתיב הכא ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳, וכתיב התם ׳הבדלו מתוך העדה הזאת׳. מה להלן עשרה וכולהו ישראל, אף כאן עשרה וכולהו ישראל. והא אסתר פרהסיא הואי. אמר אביי, אסתר קרקע עולם היתה, ע״כ. והנה הקשו הראשונים שם למה הגמ׳ רק הקשה על אסתר דהיתה עבירה בפרהסיא, הלא היא היתה נשואה למרדכי, והיה בזה גילוי עריות דיהרג ואל יעבור אפילו בצינעא. ועל זה כתב הרמב״ן במלחמות שם דהסוגיא שם לא סבר כגמ׳ מגילה דאסתר היתה נשואה למרדכי. נמצאת אפוא לפי״ז דיש סתם סוגיא בסנהדרין דאסתר היה פנויה. וא״כ, אפשר דרבי יהודה סבר כסוגיא שם דאסתר לא היתה נשואה למרדכי כלל. ובאמת מובן מאוד, דרבי מאיר הוא התנא דדריש דאסתר היה נשואה למרדכי, ויש לנו סתם סוג׳ דחולק עליו, והרי סתם בר פלוגתא דר״מ הוא ר׳ יהודה.



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

To listen to Shiurim on Inyonei Purim
from the Rebbeim of the Yeshiva
visit Torah.NIRC.edu