

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי פורים תשפ"ג

והימים
האלה
נזכרים
ונעשים

מוקדש
לכבוד אחי ורעי
חברי כולל עבודת לוי
דהשתא ולשעבר

משפחת טרופ
סינסינטי

מוקדש לעילוי נשמת
ידיד נעורי הבחור
דוד מנחם בן ר' ליפמאן אליהו בראון ע"ה
יליד מעמפים ותלמיד ישיבת נר ישראל
נפטר בשחר ימיו ביום פורים תשמ"ח
במיעוט ימיו הרבה בעסק התורה וקיום המצוות
יהי"ר שתתהפך הצרה ליום שמחה וששון ליהודים
יצחק צבי סילברמן ומשפחתו

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

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

נר למועדים

קובץ דברי תורה בעניני פורים לשנת תשפ"ג
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל
2..... הדור קבלוה בימי אחשורוש

מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל
4..... בענין קריאת ההלל בפורים

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל
6..... בענין הרהור כדיבור
7..... תמחה את זכר עמלק



הרה"ג רבי צבי איינשטטר שליט"א
10..... ביאור מעלת נס פורים על כל שאר הניסים

הרה"ג רבי מנחם מענדל שטערן שליט"א
12..... בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה

אברכי כולל עבודת לוי

23..... בענין השולח מנות לחבירו ולא קיבלם
הרב דוד ישרפור

16..... שכור מהו לברך לכתחילה
הרב יוסף יפרח

26..... קדושת היום של פורים
הרב נועם שמעון לוי

18..... דת השתייה
הרב אריה אלחנן פעלדשטיין

21..... בענין חיוב נשים בקריאת המגילה
הרב אדם פייזלי

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק רודרמן זצוק"ל

הדור קבלוה בימי אחשורוש

תמיחה על דור המדבר שלא קיבלו את התורה ברצון

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

והדברים תמוהים, שהיוצא מדברי הגמ' הוא שבני ישראל בימי אחשורוש היו במדרגה גבוהה, שרק בימי אחשורוש קיבלו את התורה מרצון, ואילו בימי משה רבינו קיבלו את התורה באונס. וקשה, שאיך שייך לומר כן, והלא מבואר בדברי חז"ל שבני ישראל במעמד הר סיני הגיעו למדרגת אדם הראשון קודם החטא, וכדאיתא במס' שבת (קמ"ו:), "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן", ור"ל שבשעה שהגיעו להר סיני פסקה זוהמת החטא של אדם הראשון. וכן יש להעיר ממה שאנו אומרים בהגדה של פסח, "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את תורה דיינו", שהכוונה בזה היא שכבר בהתקרבותם לפני הר סיני זכו למדרגות גדולות עד שהיו יכולים להשיג את התורה בעצמם ע"י שכלם וכמו האבות שקיימו את כל התורה עד שלא ניתנה, ולכן אנו אומרים שאם קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, שהרי באותה מדרגה היינו יכולים להשיג את התורה בלי נתינת התורה. ולפ"ז איך שייך שבימי אחשורוש קיבלו את התורה ברצון, מה שדור המדבר לא היו יכולים לעשות?

השגחת הקב"ה בתוך הטבע

ב ונראה לומר בזה בהקדם דברי הגמ' בסנהדרין (דף מב.) לענין קידוש לבנה, "אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא וליבריך הטוב והמטיב (ליבריך מיהא הטוב והמטיב שכל שעה הוא מטיב לנו במילואתה תמיד שמוספת להאיר לעולם, רש"י), אמר ליה אטו כי חסר מי מברכינן דייך האמת דלבריך הטוב והמטיב, וליבריכניהו לתרוייהו, כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן (בכל חודש בריאת עולם כמנהגו היא ואין כאן דין פורענות בחסרונה ולא הטבתה לנו חסד במילואתה, רש"י)". וכוונת הגמ' להקשות, שבחציו הראשון של החודש נברך הטוב והמטיב על אור הלבנה, שהרי הקב"ה מטיב לנו ע"י שהלבנה מוסיפה להאיר בכל יום. ועל זה תי' הגמ' דהיינו אורחיה ולכן לא שייך לברך הטוב והמטיב.

וקשה, שאיך אמרה הגמ' שלא נחשב הטבה כיון דהיינו אורחיה, והלא הקב"ה ברא את העולם באופן שהלבנה תאיר לנו וא"כ בודאי הקב"ה מטיב לנו בזה, ומה איכפת לנו שהוא דרך העולם? ונראה שמבואר מזה שאין אנו מתעוררים לראות את השגחת ה' בבריאה ע"י הנסים הנסתרים שאנו רואים בכל יום בתוך הטבע. ולכן אע"פ שבודאי הקב"ה מטיב לנו ע"י אור הלבנה מכל מקום לא שייך לנו לברך על זה מאחר שאין אנו מכירים הטבה זו.

הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר

ג ומאחר שקשה כל כך להכיר את השגחת ה' בתוך הטבע, לכן רק צדיקים זוכים למדרגה זו, וזה הוא מה שמבדיל בין צדיק לרשע, שבודאי הרשע היה מכיר את השגחת ה' אם היה רואה נס גלוי, אלא שהוא כופר בהשגחת ה' שהיא בתוך הטבע. ונראה שזהו הביאור בדברי התנחומא (וזאת הברכה סי' ד'), "רשע בחייו חשוב כמת מפני שרואה תמה זורחת ואינו מברך יוצר אור, שוקעת אינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה ואינו מברך עליה, אבל הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר שאוכלין ושותין ושרואין ושומעין". הצדיקים מברכים על כל דבר מאחר שהם רואים את יד ה' בכל דבר, אבל הרשע אינו מברך על זריחת החמה ועל שקיעת החמה מאחר שהוא כופר בהשגחת ה' בתוך הבריאה.

וכן מבואר מדברי הרמב"ן בסו"פ בא (יג, טז), "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד וכו'".

וכן יש ללמוד יסוד זה מדברי הספורנו על הפסוק "ויפתח ה' את פי האתון" (בלק כב, כח), שהספורנו כתב, "נתן בה כח לדבר, כענין ה' שפתי תפתח" (תהלים נא, יז), וכל זה היה כדי שיתעורר בלעם לשוב בתשובה בזכרו כי מה' מענה לשון וכו'". וכוונת הספורנו היא שכל אדם הוא אילם עד שהקב"ה יפתח פיו, והקב"ה פתח את פי האתון כדי שבלעם יכיר שכמו שהאתון דיבר רק בשביל שהקב"ה פתח את פיו, כן בלעם אינו יכול לדבר אא"כ הקב"ה יפתח פיו. ועוד מבואר מדברי הספורנו שזו היא עומק כוונת הפסוק של "ה' שפתי תפתח", שהאדם המתפלל להקב"ה צריך להכיר שאפילו התפילה עצמה אפשר רק בשביל שהקב"ה פתח את פיו. ונראה שמטעם זה אומרים פסוק זה לפני שמונה עשרה כדי להזכיר לנו את היסוד הזה בשעה שאנו מתפללים.

יסוד זה מבואר גם מדבריו הנפלאים של הכתב סופר, שהנה איתא במס' ברכות (ז, ט), "מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה

שבוודאי האבות הקדושים הודו ושבחו להקב"ה, אבל הקב"ה התנהג עם האבות שלא בדרך הטבע והרבה נסים נעשו להם, ולכן כל מה שהם מודים ומשבחים להקב"ה מורה רק על הנהגה של נסים, ואין זה הודאה על מה שהקב"ה משגיח על האדם בתוך הנהגת הטבע, אבל הקב"ה לא עשה שום נס עם לאה, וכל הילדים שנולדו לה נולדו בדרך הטבע, ואעפ"כ הודה להקב"ה, ולכן שפיר אמרה הגמ' שהיא הראשונה שהודה להקב"ה על מה שהקב"ה מטיב עם בריותיו בתוך הטבע ולא אמרה שהוא רק מקרה. ועכ"פ מבואר מדברי הכתב סופר שמדרגה גדולה היא להכיר את השגחת הקב"ה בתוך הטבע ולהודות להקב"ה על זה.

קבלת התורה בימי אחשוורוש

ד) ונראה שבזה יש לכאר את דברי הגמ' בשבת, שאע"פ שבוודאי אי אפשר לנו להשיג את מדריגת דור המדבר בשעה שעמדו לפני הר סיני, מכל מקום היה להם חסרון אחד, שכל מה שהכירו את הקב"ה היה ע"י נסים גלויים, ומעולם לא פיתחו את היכולת להכיר את הקב"ה מתוך הטבע. ומאחר שלא הכירו את הקב"ה בתוך הבריאה עצמה לכן לא היו יכולים לקבל את התורה בשלימות, ולכן קבלתם נחשבת מאונס. אבל בימי אחשוורוש הכירו את הקב"ה בתוך הטבע ע"י הנסים הנסתרים שאירעו להם, ולכן הם היו מסוגלים לקבל את התורה מרצון.

מכל זה יש ללמוד שאנו צריכים להתבונן בבריאה ולהרגיל את עצמנו להכיר את השגחת ה' בתוך הטבע.

אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר 'הפעם אודה את ה' (ויצא כט, לה)'. ולכאורה דברי הגמ' תמוהים הם, וכי האבות הקדושים לא הודו להקב"ה, והלא מבואר בכמה מקומות בתורה שהקריבו קרבנות להקב"ה והודו ושבחו לו, ואיך שייך לומר שלא היה היתרה הראשונה שהודה להקב"ה? ותירץ הכתב סופר (ע"ת שם) ע"פ הא דאיתא במס' שבת (ק"ח:), "כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", והקושיא מפורסמת למה הוא רע לקרוא את ההלל בכל יום, והלא לכאורה כל המרבה הרי זה משובח? ! ותירץ הכתב סופר שיש שני סוגים של הלל והודאה, יש הלל על נסים, ויש הלל על הנהגת הקב"ה בתוך הטבע. קריאת ההלל שאנו קוראים בימים טובים הוא הלל על הנסים שעושה הקב"ה עמנו [שהרי הפסוקים מדברים על הנסים של יציאת מצרים], אבל האדם צריך להודות ג"כ על מה שהקב"ה מטיב עם האדם בתוך הנהגת הטבע, וכמו שאמרו חז"ל (בכראשית רבה פ' בראשית פ' י"ד סי' ט') על הפסוק "כל הנשמה תהלל י-ה" (תהלים קן, ו) ש"על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך לקלס לבורא". והנה אם האדם מהלל להקב"ה רק על הנסים שהקב"ה עושה, אז הוא מראה בעצמו שהוא מאמין שרק הנסים הם מעשה ידיו של הקב"ה, אבל הטבע הוא בגדר עולם כמנהגו נוהג, ואין הטבע מושגחת בהשגחתו של הקב"ה. ובזה מבוארת דברי הגמ' במס' שבת, שאם הוא קורא את ההלל בכל יום אז הוא מראה שיש להלל ולהודות להקב"ה רק על הנסים ולא על הטבע, והרי זה מחרף ומגדף שבזה הוא כופר בהשגחת הקב"ה בתוך הטבע ואומר שהטבע הוא רק מקרה. ובזה ביאר הכתב סופר גם את הגמ' במס' ברכות, שאע"פ



מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

בענין קריאת ההלל בפורים

ליכתב בחוצה לארץ, וכתבום אלו לאחר שבאו לארץ, וכן ספר דניאל שהיה בגולה, וכן מגילת אסתר וכו' עכ"ל. הרי שלא ניתנה מגילת אסתר לכתוב בחוצה לארץ, ולכן לא כתבה מרדכי ואסתר שהיו בגולה, אלא אנשי כנה"ג אחר שחזרו לא"י.

ולפום ריהטא דברים אלו הם פליאה עצומה, דהא מפורש במגילה (אסתר ט, ט) ויכתב מרדכי את הדברים האלה וכו', ופרש"י שם, וז"ל, ויכתב מרדכי - היא המגילה הזאת כמות שהיא, עכ"ל. הרי שמרדכי כתב את המגילה בחו"ל, ולא אנשי כנה"ג בא"י.

ונראה לפרש שמרדכי כתב את המגילה בחו"ל רק בתורת אגרת בעלמא, ואח"כ חזרו אנשי כנה"ג וכתבו בא"י בתורת כתבי הקודש. וכן מבואר בלשון רש"י לקמן (פ"ט פכ"ו) וז"ל, ולכך נכתבה לדעת דורות הבאים, עכ"ל, דהיינו שכל הטעם שכתב מרדכי את המגילה היה כדי לדעת את סיפור המגילה. וקשה, למה לא הוצרך מרדכי לכתוב את המגילה מטעם אחר, דהיינו כדי לצאת מצות מקרא מגילה. ועל כרחך כנ"ל, שבאמת בזמן מרדכי לא היו להם "מגילה של כתבי הקודש", וממילא לא היה אפשר להם לצאת מקרא מגילה עד שחזרו לא"י וכתבוהו בתורת כתבי הקודש, דהא פשיטא שאין יוצאין מקרא מגילה אלא ממגילה כשרה שיש בו דין כתבי הקודש (כדחזינן שיש בו דיני ספרי קודש, ע' מתני' דף יז.). ועל כרחך שעד אותו הזמן לא היה דין מקרא מגילה נוהג, דהא בעינן שיקרא ממגילה כשרה של כתבי הקודש, ולא לקרא מאגרת בעלמא. וא"כ מוכח מרש"י זה כמו שביארנו, שלא כתב מרדכי בתורת כתבי הקודש אלא בתורת אגרת בעלמא, ורק אח"כ, כשחזרו לא"י, אז כתבו אנשי כנה"ג את המגילה בתורת כתבי הקודש.

אבל אי קשיא הא קשיא, הרי מבואר בגמ' שם דמשה רבינו כתב ספרו וספר איוב, ובהכרח היה בחו"ל כשכתבם. והנה, בשלמא הא שכתב משה את התורה בחו"ל, דזה פשוט שיכול לכתוב את התורה בכל מקום, אבל לענין כתיבת ספר איוב, שהוא מכתבי הקודש יש לתמוה טובא, איך היה משה רבינו יכול לכתוב ספר איוב בחו"ל, והרי אין כותבין כתבי הקודש בחו"ל.

ובהכרח צריך לתרץ כמו שתירץ הגמ' דידן בענין הלל, דעד שלא באו לא"י הוכשרו כל הארצות, ולא נאמר דין איסור כתבי הקודש בחו"ל אלא כשבאו לא"י, כמו שלא נאמר הדין שאין אומרים שירה בחו"ל עד שבאו לא"י, וכנראה שני דינים אלו (של שירה ושל כתבי הקודש) קשורים זה לזה.

אמנם א"כ קשה, דהא פסקו כל הראשונים כרב נחמן דקרייתא זו הלילא, ולא ס"ל כתירון ראשון שאין אומרים שירה על נס

(א) הגמ' במגילה דף יד. מקשה למה אין אנו אומרים הלל בפורים. ומשני ג' תירוצים, א' - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, ועל זה מקשה הגמ' יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה, ומשני דעד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ (כמו נס פורים) לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. ב' - רב נחמן תירץ "קרייתא זו הלילא", שקריאת המגילה הוא במקום הלל. ג' - רבא תירץ משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. ושוב מקשה הגמ' דלרבא ולרב נחמן דס"ל שבעצם צריך לומר הלל על נס פורים, קשיא הא תניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ולמה ראוי לומר שירה על נס פורים. ומשני כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון, עכתו"ד הגמ'.

הרי שנחלקו האמוראים אם אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ. שלפי השיטה הראשונה כיון שנכנסו לארץ לעולם אין אומרים שירה והלל על נס שבחו"ל, ולא אמרינן כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון. אבל לפי רבא ורב נחמן אמרינן שלאחר שגלו חזרו כל הארצות להכשירן הראשון, שיכולים לומר שירה והלל על נס שאירע שם, ולכן הוכרחו לומר תירוצים אחרים למה אין אומרים הלל בפורים, דהיינו משום דקריאתה זו היא הלילא או דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

ולכאורה מחלוקת זו תלוייה במחלוקת דכולה תלמודה אי אמרינן קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, או לא קידשה לע"ל (ע' מגילה דף י.). שנחלקו התנאים ואמוראים אי פקעה קדושת ארץ ישראל כשגלו בזמן חורבן בית ראשון או לא פקעה קדושתה. והשתא אי נימא קידשה לעתיד לבא, דהיינו שלא פקעה הקדושה, א"כ לא הוכשרו כל הארצות בשעת החורבן, דהא א"י נשאר בקדושתו. אבל אי נימא דלא קידשה לע"ל, א"כ חזרו כל הארצות להכשירן הראשון כמו שהיו קודם שנכנסו לארץ, דהא פקעה קדושת א"י.

ובאמת תלייה זו מתאמת לפי ההלכה, דאנן קיי"ל קדושה ראשונה לא קידשה לע"ל, דפקעה קדושת א"י בשעת הגלות, וגם פסקו הרמב"ם וכל הראשונים כרב נחמן דקרייתא זו הלילא, והיינו דכיון דפקעה הקדושה חזרו להיתירן הראשון, ומצד קדושת א"י יכולים לומר הלל ושירה, וממילא הוכרחנו למצוא תירון חדש אמאי אין אומרים הלל בפורים, דקרייתא זו הלילא.

(ב) והנה לכאורה יש לתמוה, דאיתא בגמ' (ב"ב יד:) וז"ל, אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל, ושנים עשר, דניאל, ומגילת אסתר, עכ"ל. וכתב רש"י (שם) וז"ל, כתבו יחזקאל שנתבא בגולה, ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו, אם לא מפני שלא ניתנה נבואה

והקשה עליו הרמב"ם איך יהיה מצוה דאורייתא והרי דוד המלך כתב את נוסח ההלל, והוא חי מאות שנים אחר מתן תורה. ותירץ הרמב"ן שם, דהנה הרמב"ם עצמו ס"ל דמצות תפלה הוא מדאורייתא, ואע"פ שהנוסח נכתב ע"י אנשי כנה"ג אחרי כמה מאות שנים, ועכצ"ל דקודם שקבעו את הנוסח היה מצוה להתפלל כל אחד כפי צחות לשונו, וא"כ ה"ה נימא הכי אצל הלל, שעיקר המצוה דאורייתא הוא לומר שירה להודות ולשבח, ואתא דוד ותיקן נוסח מיוחד לזה. והקשה דא"כ קושית הרמב"ם היא פליאה, ומה היא קושית הרמב"ם על הבה"ג.

והנה ודאי מי שאין לו סידור ואינו יודע נוסח התפלה, אעפ"כ חייב להתפלל כפי צחות לשונו, דהא נוסח התפלה היה הוספה על המצוה דאורייתא וכמו שטען הרמב"ן בשיטת הרמב"ם. וגם מסתבר לומר לפי הרמב"ן שמי שאין לו סידור ואינו יודע נוסח ההלל, עדיין חייב לומר דברי שירה ושבח לה' על ניסיו הגדולים, דאין הנוסח מעכב מדאורייתא, אלא כך הוסיפו בשעת דוד המלך. אבל להרמב"ם כל עיקר יסוד תקנת הלל היתה לגמור את ההלל דוקא בנוסח המקובל, ולא הוי דין שירה בעלמא, וא"כ מי שאינו יודע הנוסח, אין סברא לחייבו לומר שאר דברי שירות ותשבחות. (ומה דאיתא בגמ' שחייבים לומר שירה על הנס, היינו דוקא בשעת הנס, אבל אח"כ אין דין שירה, אלא הלל עפ"י הנוסח הקבוע.)

ולכן סבר הרמב"ם שא"א למנות קריאת ההלל בתוך התרי"ג מצוות, שהרי כל יסוד מצות הלל הוא לומר מילים אלו של הלל, ואותם המילים נתחדשו ע"י דוד המלך הרבה שנים אחר נתינת התורה. משא"כ להבה"ג שיסוד המצוה הוא לומר שירות ותשבחות, אלא שדוד המלך תיקן שלכתחילה יאמר בנוסח מסויים, מובן היטב שנמנה מצות הלל במנין תרי"ג מצוות.

והשתא אתי שפיר גם המחלוקת לגבי מי שאין לו מגילה אם חייב לומר הלל, שיסוד המחלוקת איננה בהבנת ענין קריאת המגילה, אלא בהבנת יסוד הדין של מצות הלל. שהבעל המאור והמאירי סברו כמו הבה"ג והרמב"ן שמצות הלל אינו מוכרח בעצם להיות אמירת מילים מסויימים, אלא דין כללי לומר דברי שבח והודאה, וכיון שכן אמרינן שהמגילה עומדת במקום הלל, שהמגילה מעורר עניני שבח והודאה על הנס.

אבל להרמב"ם שכל ענין מצות הלל אינו דין שירה בעלמא, אלא לקרא מילים מסויימים של הלל, א"כ בהכרח אין קריאת המגילה נחשבת קיום מצות הלל. וממילא הוכרח לפרש "קרייתא זו הלילא" כלומר שכיון שיש לנו קריאת המגילה שהוא ענין דומה להלל, לכן לא תיקנו חז"ל מתחילה לומר הלל ביום פורים כלל. וא"כ אפילו מי שאין לו מגילה בפורים לא יאמר הלל, דהא לא תקנו שיאמר הלל, ואתי שפיר לשיטתו.

שבחו"ל, וכמו שביאר הגמ' סברתו, דכיון שגלו חזרו להתירן הראשון. וא"כ נימא הכי גם אצל כתיבת המגילה, שכיון שגלו חזרו להתירן הראשון, ולמה הוצרכו אנשי כנה"ג לחזור ולכתבו בא"י, הרי יוכלו לכתוב את המגילה בתורת כתבי הקודש בחו"ל אחר שגלו דהא כבר חזרו להתירן הראשון. וכן קשה לגבי דניאל ויחזקאל, למה הוצרכו לשוב לא"י כדי לכתבם, והרי כשגלו חזרו להתירן הראשון. (ודוחק לומר שהרש"י הנ"ל חולק על כל הראשונים, ופסק כתיירן הראשון ודלא כר"נ.)

וצ"ל דשני דינים חלוקים יש, דלגבי דין שירה, המציאות של קדושת א"י שוללת תמיד את האפשרות לומר שירה בשאר המקומות, ולכן כיון שגלו ופקעה קדושת א"י חזרו להתירן הראשון. משא"כ גבי דין כתיבת כתבי קודש, אין דין קדושת א"י מפקיעה משאר ארצות, אלא עצם חלות קביעות א"י להיות מקום מיוחד לכתיבת כתבי הקודש, זה מפקיע לעולם משאר הארצות את האפשרות לכתוב במ כתבי הקודש. ודומה לדין במה, שכיון שנבחר ירושלים נאסרו הבמות לעולם ע"י עצם קביעת בחירת מקום המקדש, וה"ה לגבי נידון דידן, שאע"פ שקודם שבאו לא"י היה מותר לכתוב כתבי הקודש וכדמוכח מהא דמשה רבינו כתב איוב קודם שבאו לא"י, אפ"ה מיד בשעת חלות קביעת המקום נפסלו לעולם שאר ארצות מלכתוב בהם כתבי הקודש, שכבר נקבע א"י לכתוב שם כתבי הקודש.

(א.ה. נראה כוונת רבינו דלפי"ז אין זה פשוט לתלות המחלוקת אי חזרו להתירן הראשון על המחלוקת דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, די"ל לכו"ע לא קידשה לע"ל, רק דלמ"ד לא חזרו להתירן הראשון יסבור דדין שירה הוא ג"כ כמו דין במה, שנקבע א"י לומר עליו שירה לעולם, ואף לאחר שפקעה הקדושה.)

ג) אמרנו לעיל שהראשונים פסקו כרב נחמן דקרייתא זו הלילא. ונחלקו הראשונים היכא דלית ליה מגילה, אם חייב לקרא את ההלל. שהמאירי והבעל המאור ס"ל דכיון שבעצם חייבים לומר הלל, אלא שיוצא ע"י מקרא מגילה, א"כ כשאין לו מגילה ואינו יכול לצאת ע"י קריאת המגילה, צריך לקרא את ההלל עצמו.

אמנם מלשון הרמב"ם מבואר דלעולם אין חייב לקרא את ההלל בפורים, וז"ל (הל' חנוכה ופורים פ"ג ה"ו) ולא תקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל, עכ"ל. ומפורש ש"לא תקנו הלל בפורים", דהיינו דמתחילה לא חל דין שחייב לקרא את ההלל בפורים, ולא שתקנו לומר הלל שמקיימים אותו ע"י קריאת המגילה, אלא אין שום דין הלל, וא"כ פשיטא שאפילו אין לו מגילה, ל"צ לקרא את ההלל, ודלא כהמאירי ובעל המאור הנ"ל.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו בהקדמה לספר המצוות (בשורש ראשון), שמביא שם שיטת הבה"ג שמצות קריאת הלל הוא מתרי"ג מצוות,

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

בענין הרהור כדיבור

ולפי זה י"ל דרבינא איירי בציור שהאשה אומרת ברכת המזון בלה"ק, אבל האיש אינו מבין לה"ק. וממילא מדין הרהור כדיבור לא שייך לצאת, שהרי לא מהני הרהור כשאינו מבין את הלשון, אבל אם נימא דנשים מחוייבות בברהמ"ז מן התורה, א"כ יכול הוא לצאת ע"י דין שומע כעונה, ואע"ג שהוא אינו מבין לשון הקודש.

מעלת לשון הקודש היא רק כשמוציא בפיו

ג) ובביאור דבריו נראה, דהנה כתב הרשב"א במס' ברכות (דף טו. ד"ה ור' יוסי) דאם ראינו דצריך פסוק לחדש דאפשר לקרוא קריאת שמע בכל לשון אז בעל כרחך צ"ל דצריך להשמיע לאזנו מה שהוא מוציא מפיו ולא סגי בהרהור, דאי נימא דסגי בהרהור אז פשוט דאין קפידא לקרות בלשון הקודש דווקא שהרי "בהרהור הלב לא שייך לשון".

והשאגת אריה (בס"ד ד"ה ועוד שטיקור) תמה על דברי הרשב"א דאין שום סברא לחלק בין הרהור לדיבור לענין זה, דבודאי גם בהרהור שייך דין לשון דיכול להרהור או בלשון הקודש או בשאר לשון.

ונראה דהרשב"א סובר דאע"ג דהרהור הוא כדיבור, מ"מ המעלה של לשון הקודש שייך רק אם הוציא את הדברים בפיו. והיכא שהרהור בלשון הקודש אע"ג דהוי כדיבור מ"מ אין לזה את המעלה והחשיבות של לשון הקודש והוי כאילו הרהור בשאר לשונות. (וכע"ז כתב החזו"א באו"ח סימן י"ד סק"א, וע"ע בחזו"א או"ח סימן כ"ט סק"ח שביאר באופן אחר).

ביאור דברי המהרי"ל דיסקין

ד) והנה קי"ל (ע"י משנה ברורה סימן ס"ב סק"ג ובביאור הלכה שם ד"ה יכול לקרותה) גבי ק"ש וברהמ"ז דיכול לקרותם בכל לשון, אבל רק אם הוא מבין את הלשון שהוא אומר. אבל אם קורא בלשון הקודש, הוא יוצא אע"ג דאינו מבין לשון הקודש.

ונראה דזהו כוונת המהרי"ל דיסקין, דהגמ' בברכות הנ"ל איירי שהאיש ששומע מן האשה אינו מבין לה"ק, וא"כ מדין הרהור כדיבור אינו יוצא שהרי אין להרהורו דין של לשון הקודש אלא הוא כשאר לשונות, ולכן הדר דינא דאינו יוצא אם אינו מבין את הלשון כמו דקי"ל גבי שאר לשונות. אבל אם האשה מוציאה אותו מדין שומע כעונה אז הוי כאילו דיבר ממש בפיו ויש לזה חשיבות של לשון הקודש, ולכן הוא יוצא בכך אע"ג דאינו מבין את הלשון.

יישוב קושיית הטורי אבן

ה) ולפי מש"כ המהרי"ל דיסקין, נראה דיש ליישב את קושיית הטורי אבן הנ"ל. דנפקא מינה היכא דהקטן קורא בלשון הקודש

קושיית הטורי אבן שיש לצאת ידי"ח בקריאת קטן אם נאמר שהרהור כדיבור

א) תנן במגילה דף י"ט ב', הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה מכשיר בקטן עכ"ל. הרי דקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובת מגילה ע"י דינא דשומע כעונה, והטעם הוא מפני שקטן אינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן (כדאיתא בר"ה דף כט., וע"י בתוס' כאן ד"ה ור' יהודה).

ובטורי אבן שם (ד"ה חוץ מחש"ו) הקשה קושיא אלימתא, דלרבינא הסובר דהרהור כדיבור דמי (בברכות דף כ:) אמאי אינו יוצא ע"י קריאת הקטן, דל מהכא קריאת הקטן שאינו מחוייב בדבר הרי ע"י שהוא מטה אזנו לשמוע מן הקטן בעל כרחך שהוא מהרהר את הדברים בלבו, וא"כ נימא שיצא מחמת הרהור של עצמו גם בלא קריאת הקטן.

ועיין שם שתי דאיירי שלשומע אין מגילה לפניו ואילו הקטן קורא מתוך המגילה, וא"כ מדין הרהור כדיבור אינו יוצא שהרי הוא כקראה על פה דלא יצא, אבל מדין שומע כעונה היה יוצא [אילו היה הקטן מחוייב בדבר], שהרי קריאת המגילה של הקטן מתוך המגילה מתייחסת אליו והוי כאילו הוא עצמו קרא מתוך המגילה.

חידושו של המהרי"ל דיסקין שאינו יוצא ע"י הרהור כדיבור אם אינו מבין את הלשון

ב) ונראה דיש ליישב את קושיית הטורי אבן באופן אחר. דהנה איתא במס' ברכות (דף כ:) וז"ל אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עכ"ל.

ובתוס' רעק"א שם (פ"ג מ"ד אות ל') הקשה דהרי רבינא סובר לקמן בסוף העמוד דהרהור כדיבור דמי, וא"כ אפילו אי נימא דנשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אעפ"כ יכולים אנשים לצאת ע"י שהן מברכות להם, שהרי על כרחך צ"ל שהוא מהרהר את הדברים בלבו ע"י שמטה אזנו לשמוע מן האשה, וא"כ דל אמירת האשה מהכא הרי הוא יוצא בהרהור דנפשיה.

ותי' המהרי"ל דיסקין (עיין בספר תורת האהל דף ח'), דהרהור כדיבור לא מהני אם אינו מבין את הלשון שהוא מהרהר, ואפילו אם הרהר בלשון הקודש. אבל היכא שמדבר ממש בלשון הקודש, או ע"י דין שומע כעונה דהוי כאילו דיבר, אז הוא יוצא ואע"ג דלא הבין את הלשון.

ובדעת הטורי אבן דלא תירץ כמ"ש המהרי"ל דיסקין י"ל דלשיטתו אזיל שהרי בספרו "שאגת אריה" תמה על סברת הרשב"א וכמו שהבאנו לעיל, והיינו משום דס"ל דגם בהרהור שייך המעלה של לשון הקודש, ולפי זה אפילו היכא דאינו מבין את הלשון מ"מ הדין נותן דיוצא ידי חובתו ע"י הרהור בלשון הקודש, כמו שיוצא ע"י שמדבר בלשון הקודש ואע"ג שלא הבין את הלשון.

אבל הגדול אינו מבין לשון הקודש, ואם כן אינו יכול לצאת ע"י דינא דהרהור כדיבור דע"י הרהור אין כאן דין של לשון הקודש וכמו שכתב הרשב"א, וממילא אינו יכול לצאת בו אם אינו מבין את הלשון. אבל ע"י דין שומע כעונה יכול לצאת בלשון הקודש, ואע"ג דאינו מבין את המילים דאז הוי כאילו הוא עצמו דיבר, ובזה הוא יוצא אע"ג דלא הבין את הלשון.



תמחה את זכר עמלק

מהותם של עמלק הוא לכפור בכחו של הקב"ה, והם הסיבה [והראשית] של כפירה בעולם. ובזה מובן דברי הפסוק "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד", שכיון שהיו האומה הראשונה שבאו להלחם בישראל אחר יציאתם ממצרים [ראשית גוים עמלק] ממילא התורה צותה לנו "תמחה את זכר עמלק" כדי לאבד את השורש של כפירה בהקב"ה מן העולם [ואחריתו עדי אובד].

ועל פי זה יש להבין את דברי האברבנאל על הפסוק "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), שמשמע מדברי הפסוק שעמלק באו להלחם על הקב"ה בעצמם שמעשיהם נחשב לשליחות יד בכסאו של הקב"ה, והאברבנאל ביאר שכיון שבאמת לא היתה כוונתם להלחם בישראל עצמם אלא שבאו להלחם בה' ממילא נחשב המלחמה של עמלק בישראל לשליחות יד בכסאו של הקב"ה. והכוונה בזה הוא כמו שבארנו שכיון שכל מהותם של עמלק הוא כפירה בהקב"ה לכן באו במלחמה על ישראל להראות איך שהם כופרים בהקב"ה. [ועי' במלבי"ם בסוף פרשת בשלח ובסוף פרשת כי תצא שביאר כעין מה שבארנו.]

והנה נראה פשוט שבמצוה זו של מחיית עמלק, אף במקום שאי אפשר לקיים את המצוה כפשוטו, מכל מקום לכל הפחות יש לזוהר מהדברים שמחזקים את כחו של עמלק, ולהתחזק בדברים שבזכותם אנו מנצחים ומתגברים על עמלק. והנה דברי חז"ל ברורים בענין זה, שהסיבה לביאת עמלק הוא רפיון בלימוד התורה.

שהנה כתוב בסוף פרשת בשלח (יז, ח) "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ומובא במס' סנהדרין (דף קז.) מאי לשון רפידים וכו' רבי יהושע אומר שריפו עצמן מדברי תורה שנאמר (ירמיהו מז, ג) לא הפנו אבות אל בנים מרפיון ידים עכ"ל. ופירש"י וז"ל לא הפנו אבות אל בנים, להטיב להם, מפני רפיון ידים, של תורה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה' הלכה ה') וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריכותו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו עכ"ל.

והנה לכאורה מצוה זו צריכה ביאור, למה נתייחד האומה של עמלק מכל שאר אומות העולם, שאנו מצווים לאבדם ולזכור תמיד איבתם ושנאתם.

אכן התורה הק' בעצמה ביארה לנו את מהותו של עמלק, שהנה כתוב (במדבר כד, ט) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד", ופירש"י ראשית גוים עמלק, הוא קדם את כלם להלחם בישראל, וכך תרגם אונקלוס; ואחריתו ליאבד בידם, שנאמר תמחה את זכר עמלק (דברים כה, יט) עכ"ל. ומבואר מזה שמה שבאו להלחם בראשונה היא הסיבה שמצוה לאבדם, שהמושג של "אחריתו עדי אובד" הוא מחמת "ראשית גוים עמלק".

והביאור בזה הוא כמו שפירש"י בסוף פרשת כי תצא על הפסוק "אשר קרך בדרך" שפירש וז"ל לשון קור וחום, צננך והפשירך מרתיחתך, שהיו כל האומות 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, אף על פי שנכוה הקרה אותה בפני אחרים עכ"ל. וכוונת רש"י הוא שאחר הנסים של יציאת מצרים היו כל האומות יראים להלחם בישראל כדי שלא יענשו כמו מצרים, וכמו שכתוב "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען" (שמות טו, טז), אבל עמלק לא היו יראים מלהלחם בישראל וכמו שהעיד עליהם הכתוב "ולא ירא אלקים", שאפילו הנסים של יציאת מצרים לא הביאו מורך בלבבם. ומזה מוכח שכל

הידיים ידי עשו עכ"ל. וגם מזה למדנו שהעצה להתגבר על כחו של עמלק שהוא מזרע עשו היא להתחזק בלימוד התורה.

ובאמת, גם הסיבה לגזירת המן היתה רפיון בלימוד התורה, שהרי כתוב במגילת אסתר (ד, ה) "ותקרא אסתר להתך וגו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה וגו' ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו וגו'", ובמדרש רבה שם (אסתר רבה פרשה ח') ביאר בזה וז"ל לדעת מה זה ועל מה זה, אמרה לו לך אמור לו מימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת, שמא כפרו ישראל ב"זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב) ושמא כפרו בלוחות דכתיב בהן "מזה ומזה הם כתובים" (שמות לב, טו), ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, אמר להתך לך אמור לה בן בנו של קרהו בא עליכם הה"ד (דברים כה, יח) אשר קרך בדרך עכ"ל. ובבית הלוי (פרשת בשלה) ביאר דברי המדרש ששאלה אסתר אם סיבת הגזירה היתה משום רפיון באמונה ששכחו המושג של "זה א-לי ואנוהו" או אם סיבת הגזירה היתה משום רפיון בלימוד התורה ששכחו הלוחות שכתוב בהן "מזה ומזה הם כתובים". ועל זה השיב לה מרדכי שכיון שהאויב הוא מזרע עמלק [בן בנו של קרהו] על כרחך הוא בא מחמת שניהם, מחמת רפיון באמונה וגם מחמת רפיון בתורה.

ולפי דברינו הביאור בדברי הבית הלוי הוא שבאמת סיבת גזירת המן היתה מחמת שישראל שבאותו הדור רפו ידיהם מן התורה, וזה גרם גם כן לרפיון באמונה, ואז בא עליהם גזירת המן שהוא מזרע עמלק. ולכן עבודתנו היא להתחזק בלימוד התורה, ולא להגיע ח"ו לרפיון ידיים מן התורה כדי שלא יבא עמלק ח"ו.

ונראה לומר עוד שאם מתחזקים בלימוד התורה הרי זה ממש קיום מצות עשה של "זכור את אשר עשה לך עמלק", שהמצוה כוללת גם כן לזכור את הסיבות שגרמו לביאת עמלק ולהתחזק לתקנם. וראיה לזה הוא מדברי הפסיקתא רבתי (פיסקא י"ב) שמובא שם וז"ל אמר ר' ברכיה בי רבי למה הדבר דומה למלך שהיה לו פרדס והיה לו כלב אחד יושב ומשמר את הפרדס, בא בנו של אוהבו של מלך לגנוב מתוך הפרדס עמד אותו הכלב ונושכו, כשהיה המלך מבקש לבנו שלא להזכיר לבנו של אוהבו שרצה לגנוב מתוך הפרדס שלו, היה אומר לו זכור מה שעשה לך אותו הכלב, כך ישראל חטאו ברפידים ואמרו היש ה' בקרבנו, ומיד בא הכלב ונשכו זה היה עמלק שנאמר ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים, וכשהיה הקדוש ברוך הוא מבקש להזכיר ישראל החטא שחטאו ברפידים היה אומר זכורים אתם לאותו עמלק שבא עליכם זכור את אשר עשה לך עמלק עכ"ל. ומבואר מדברי המדרש שהמצוה של "זכור את אשר עשה לך עמלק" הוא לזכור את הסיבה שגרם לביאת עמלק וליזהר ממנו. וכיון שהסיבה לביאת עמלק היתה מחמת רפיון ידיים מן התורה, לכן על ידי התחזקות בלימוד התורה יהיה זה קיום של מצוה זו.

וכן מצינו בשאר מצות של זכירה שהמצוה כוללת גם את הזהירות מדברים שגורמים לה, וכמו שמצינו במצות "השמר בנגע הצרעת"

ומצות, והכי נמי רפידים רפיון ידיים הוא, כלומר מפני שרפו ידיים מן התורה בא עליהם עמלק עכ"ל. ומבואר שהסיבה של ביאת עמלק הוא רפיון בלימוד התורה.

אמנם, כשנעיין בדברי הפסוקים לכאורה נראה סיבה אחרת לביאת עמלק, שהרי כתוב שם (פסוק א') "ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין וגו' ויחננו ברפידים ואין מים לשתות העם". ולהלן (בפסוק ז') כתוב "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין". ומיד אח"כ כתוב (בפסוק ח') "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים". ומזה משמע שהסיבה לביאת עמלק הוא מפני שלא האמינו בה', שהסתפקו אם ה' נמצא בקרבם וכמו שאמרו "היש ה' בקרבנו אם אין". וכן מפורש בדברי רש"י שם (ומקורו ממדרש תנחומא פרשת יתרו ומפסיקתא דרב כהנא פיסקא ג') שכ' וז"ל ויבא עמלק וגו' סמך פרשה זו למקרא זה, לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים היש ה' בקרבנו אם אין, חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר, אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן ראית את אבא. אמר לו אביו אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו עכ"ל. הרי מפורש שעמלק בא מחמת רפיון באמונה ולא מחמת רפיון בתורה.

ונראה שבאמת הכל הוא דבר אחד, שרפיון בתורה היינו גם כן רפיון באמונה, שהרי על ידי רפיון בלימוד התורה מגיע אדם לספיקות באמונה, וכיון שכל כחם של עמלק הוא לכפור בהקב"ה, ממילא מובן שעל ידי רפיון מן התורה בא עמלק.

ולכן העצה להתחזק נגד עמלק הוא על ידי התחזקות בלימוד התורה, שהרי רק על ידי כח לימוד התורה אפשר להתגבר על עמלק. ובאמת החפץ חיים (בספר חפץ חיים עה"ת סוף פרשת בשלה) ביאר הפסוקים שבסוף פרשת בשלה על דרך זה, שהרי כתוב (פסוק ט') "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק", שיש להקשות למה הקפיד משה שיהושע יצא בראשם להלחם בעמלק. וביאר החפץ חיים שליהושע היה כח התורה, כמו שכתוב "ויהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", היינו מאהלה של תורה, ועיקר התגברותו של עמלק היה בשביל רפיון התורה, לכן שלח משה דוקא את יהושע שהיה לו כח התורה ואמר לו "צא" היינו אתה בעצמך, שעיקר הנצחון יהיה על ידך ובשבילך. ולכן בכל דור ודור אם ישראל מתחזקים בלימוד התורה מתגברים, ואם לאו ח"ו "וגבר עמלק".

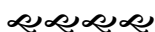
וכן מצינו בבראשית רבה (פרשת תולדות פרשה ס"ה) וז"ל אמר לכו וחזרו על בתי כנסיות ועל בתי מדרשות שלהן ואם מצאתם שם תינוקות מצפצפין בקולן אין אתם יכולים להזדווג להם שכך הבטיחן אביהן ואמר להם הקול קול יעקב בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין הידיים ידי עשו, ואם לאו

משום שביום הפורים מצוי מאד שיתבטלו מלימוד התורה כיון שטרודים במצות היום, ולכן התקינו שלא יהיה יום אחד של פורים לכל ישראל כדי שתמיד יהיו מקומות שאינם טרודים במצות היום ויהיו יכולים לעסוק בתורה. והחת"ס ביאר בזה את דברי הגמ' במס' מגילה (דף ב.) "י"ג זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבווי", ור"ל שבודאי יום י"ג באדר ראוי לקריאת המגילה שהרי באותו היום היו עושים מלחמה באויביהם בכל העיירות [ולא שושן לבד], והקשה החת"ס שאם כן למה לא תקנו יום י"ג להיות פורים בכל המקומות. ותירץ על פי הנ"ל שאם היו עושים כן יהיה רק יום אחד של פורים לכל המקומות ולא יהיה מקום באותו יום שמופקע מביטול תורה, ולכן התחכמו לקבוע היום של פורים על פי הימים שנחו בהם היהודים.

ומכל זה למדנו שצריכים להתחזק יותר בלימוד התורה, ובזה יהיה לנו קיום מצות עשה של "זכור את אשר עשה לך עמלק".

(דברים כד, ה) שעיקרו הוא אזהרה שלא יקוץ בהרת מעל בשרו, אבל מכל מקום המצוה כוללת גם את הזהירות שלא לשכח מלהזהר מלשוך הרע שלא תבא עליך הצרעת על ידי הסיפור של לשון הרע, וכמבואר בספרי (ריש פרשת בחוקות). וכן מצינו גם כן במצות "זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים" (דברים כד, ט) שהיא מצוה לזכור הסיבה שגרם לעונשה של מרים שנענשה בצרעת, והיינו סיפור לשון הרע, וכמבואר ברמב"ן עה"ת (שם). ואם כן הוא הדין במצוה של "זכור את אשר עשה לך עמלק" שהיא מצוה גם לזכור את הסיבה שגרם לביאת עמלק, והיינו רפיון ידיים מן התורה. ולכן חלק מעבודת היום של פורים שהיא היום של מחיית עמלק הוא להתחזק בלימוד התורה ושלא נהיו ח"ו במצב של רפיון ידיים מן התורה.

ובאמת נראה שכל צורת התקנה של פורים נתקנה באופן שיהיה מיעוט בביטול תורה עד כמה שאפשר, שהרי החתם סופר כתב (בספר תורה משה עה"ת פרשת תצוה בעניני פורים עה"פ לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, ובדרשות חתם סופר חלק א' עמוד ר"ה) שהטעם שחז"ל תקנו יום מיוחד לערי הפרזות ויום מיוחד לעיירות המוקפין חומה הוא



הרה"ג רבי צבי איינשטטר שליט"א

ביאור מעלת נס פורים על כל שאר הניסים

מתוך ספר מאור מרדכי עה"ת

הצדיק. שהרי אילו הציל ה' אותנו מיד המן על ידי נס נגלה, כגון אילו ירד אש מן השמים ושרף אותו כליל, לא היה נס זה גדול כל כך שהרי אין בזה שינוי ממדותיו יתברך, אלא המן בחר ברע וה' הפר עצתו. ונס כזה היה דומה להצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש, או להצלת התינוקות מן היאור.

אבל נס פורים נעשה כולו על ידי שבחרו בעלי בחירה בדברים שהביאו את הישועה. אחשוורוש בחר ליקח את אסתר למלכה, ואחשוורוש בחר לתלות את המן על העץ אשר הכין למרדכי. וזהו נס גדול באמת, שבנס זה הפליא הקב"ה חסדו וגרם לבעל בחירה שיבחר דוקא בישועת ישראל.

ודבר זה מבואר בהרבה מקומות במגילה שנעשה הנס דוקא על ידי בחירה שלא כדרך הטבע. הרי כתיב "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולת (אסתר ב, יז)", ומבואר בגמ' (מגילה יג.) שאסתר ירקרוקת היתה אלא שמצאה חן בעיני אחשוורוש. הרי חשב אחשוורוש שמדעת עצמו בחר באסתר, אבל באמת היתה סיבה מן השמים להושיע את ישראל. וכתיב "ויושט המלך לאסתר את שרבת הזהב (אסתר ח, ד)", ומבואר במדרשים שאחשוורוש כעס מאד על שנכנסה אסתר בלא רשות, ורצה להרוג את אסתר ומן שמים הפכו מחשבותיו לטובה.

וכן מבואר בדברי האבודרהם שכתב שברכת "שעשה נסים לאבותינו" מברכים רק על נס שלא כדרך הטבע. וביאר האבודרהם שגם נס פורים היה שלא כדרך הטבע, שאין זה מן הטבע שיסכים המלך להרוג חמשה ושבעים אלף מאנשי מדינתו בשביל אהבת אשה אחת. וכן מבואר בעוד מקומות רבים כאלה, ואין צורך להאריך דוק ותשכח.

הרי שנס פורים נעשה על ידי שגרם הקב"ה שאחשוורוש יבחר דוקא בישועת כלל ישראל. וזהו מעלת נס פורים על כל שאר הניסים, שבכאן שינה הקב"ה ממדתו שלא להסיר הבחירה, וגרם שאפילו בעל בחירה יבחר רק בטובת כלל ישראל כדי להושיע אותנו מצרינו.

ובזה יובנו דברי מהר"ל שנס פורים גדול ביותר שבא ממקום עליון. שהרי כל העולם מסודר מערכה על גבי מערכה. יש מערכה של דומם, ועליה מערכה של בעלי חיים וכו', וכו'. והמדרגה העליונה שבכל הבריאה היא בחירת האדם, וזהו תכלית הכל.

ובדרך כלל כשהקב"ה עושה נס ומבטל סדרי מערכות העולמות, הוא משנה עד מדרגת הבחירה ולא יותר וכמו שביאר האלשיך הק'. ואינו מסיר את בחירת האדם אלא כל אשר יחפוץ יעשה.

ידוע ומפורסם שלא הוזכר שמו של הקב"ה במגילת אסתר מפני שהנס היה בהסתר פנים ולא על ידי השגחה גלויה, והיה נראה לעין כל כאילו נעשו הדברים בדרך הטבע.

ואפשר לחשוב אם כן כאילו נס פורים היה נס קטן ולא עלה למדרגת שאר הניסים שהיו בהשגחה גלויה. אבל מהר"ל בהקדמה לאור חדש כתב שבאמת נהפוך הוא, וזה לשונו: "אבל יש לך לדעת וכו' כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גדול הנס שהוא גדול ביותר עד שבא ממקום עליון הנסתר ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה" עכ"ל.

וצריך ביאור למה גדול נס פורים כל כך עד שאי אפשר להיות נס כזה בנגלה, ונבאר הדבר כפי הנלע"ד. ונקדים בדברי האלשיך הק' (אסתר ח, יז) שפירש שנס פורים נעשה דוקא בבעלי בחירה.

דהנה, איתא בגמ' מגילה (יא.): "רבי חנינא בר פפא פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים (תהלים סו, יב)', 'באש' בימי נבוכדנצר הרשע, 'ובמים' בימי פרעה, 'ותוציאנו לרויה' בימי המן (מגילה יא.)" עכ"ל. והקשה האלשיך הק' דלמה הוזכרו צרות של נבוכדנצר ופרעה ולא הוזכרה הישועה מצרות אלו, ובפורים נהפוך הוא שהוזכרה הישועה ולא הוזכרה הצרה וצריך ביאור.

וכתב האלשיך שמדברי הזהר הק' יש ללמוד שאינו דומה מי שנפל לסכנה על ידי בעלי חיים או דברים דוממים, למי שנפל ליד אדם רע בעל בחירה. שהרי נקל הוא בעיני ה' להציל את הצדיק מחיות טורפות או מאש וממים, מפני שבנס כזה אין צורך לשנות ממדותיו של הקב"ה. אבל ההצלה מידי אדם רע בעל בחירה יקר הוא בעיני ה', מפני שאחד ממדותיו יתברך הוא שלא להסיר בחירת אדם מכל אשר יחפוץ, וכדי להציל את הצדיק מידי בעל בחירה צריך הקב"ה לשנות ממדה זו.

וזהו שאמר הכתוב "הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה", היינו שנס הצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש בימי נבוכדנצר, וגם נס הצלת התינוקות שהושלכו ליאור בימי פרעה אינם ניסים גדולים כל כך, שהרי לא ניצולו אלא מאש וממים שאינם בעלי בחירה. אבל נס ההצלה מהמן הוא נס גדול מפני שהמן ביקש להרוג את כל היהודים בחרב של בעלי בחירה, ולכן עלינו לשבח לה' כי לא זו בלבד שהציל אותנו מידם אלא הוציאנו לרויה והביא חרב אויבנו בלבם. עכת"ד האלשיך הק'.

ונראה שעומק כונת האלשיך הק' הוא שהנס הגדול ביותר הוא נס הנעשה על ידי שגורם הקב"ה לבעל בחירה שיבחר להציל את

ועוד, שקודם שנעשה נס פורים היה אפשר לדאוג שאולי נשקע ח"ו בחטא כל כך עד שלא נזכה לביאת המשיח כלל. אבל אחר שראינו שהקב"ה משנה אפילו את הבחירה של שונאינו כדי להביא את הגאולה, ק"ו שיהפוך הקב"ה לב רעייתו כנסת ישראל לטובה ובודאי שנשוב לבסוף בתשובה שלמה.

ובזה נראה לבאר עומק מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בפרק חלק (סנהדרין צז:), וז"ל הגמ': "רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע, אם אין עושין תשובה אין נגאלין [בתמיהה], אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב" עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין דברי רבי יהושע, דאפילו אם יבא מלך קשה כהמן שמא עדיין לא יעשו תשובה. אלא כונת הגמ' הוא לרמוז שכמו שבימיו של המן הפך הקב"ה בחירת אחשוורוש כדי להושיע את ישראל, כן יעשה בימי המשיח שאם לא יעשו ישראל תשובה, יסיר ה' מהם את לב האבן עד שיעשו תשובה שלמה ויגאלו.

וכל זה ראו בימי מרדכי ואסתר ושמחו עד שבאו לקבלת התורה מאהבה. וביאר הגר"א ז"ל שעד אותו זמן היו יראים שמא לא יזכו לקיים את התורה, ועל ידי קבלת התורה יגיע להם רק עונש העבירות ולא שכר המצות. אבל אחר נס פורים הבינו שזה אי אפשר בשום פנים, ובודאי לבסוף יגיעו על ידי קבלת התורה לתכלית הטוב וקיימו וקבלו עליהם את התורה מאהבה.

אבל נס פורים בא ממקום עליון, שהרי בשביל הצלת כלל ישראל עשה הקב"ה נס לשנות אפילו את הבחירה עצמה שהיא שורש ותכלית הכל.

ומשום כן הוצרך נס זה להיעשות בהעלם ובהסתר יותר משאר כל הניסים. שהרי בהגלות נגלות דבר זה שאפילו הבחירה עצמה היא ביד ה', כבר נתבטל הרע לגמרי. הלא מעתה מבואר נגלה שאפילו מחשבות האדם ותחבולותיו המה ביד ה', כחומר ביד היוצר כן רצונות בני האדם. ואם יאמר האדם שהוא בוחר להרע, אין זה אלא שחוק והתול, שאפילו עצם רצונו אינו מסור בידו אלא ביד ה' הוא. ולית אתר פנוי מהדר כבודו שיוכל האדם כביכול ללחום נגד רצון ה', אלא כל שורש בחירתו גופא הרי היא ביד ה'. וכשיתגלה דבר זה יתבטל הרע לגמרי.

ועד שיתגלה כבוד ה' לקץ הימין, דבר זה צריך להיות נעלם ביותר. ולכן היה כל נס פורים בהסתר ובהעלם ולא הוזכר שמו של הקב"ה בכל מגילת אסתר.

ואיתא בגמ' יומא (כט.) שאסתר סוף כל הניסים. וביאר הגר"ר יונתן אייבשיץ זצוק"ל (יערות דבש ח"א דרוש ג') שאחר נס פורים לא יצטרך עוד שום נס עד שיבא משיח. וביאור הדבר הוא שכיון שכבר ראינו בימי מרדכי ואסתר שאפילו הבחירה עצמה משנה הקב"ה לטובת כלל ישראל, ממילא אין לנו לפחוד משום רע שבעולם שהרי אפילו השרש העליון ביותר של הרע, דהיינו עצם הבחירה להרע לישראל, מוכן הקב"ה לבטל בשביל הצלת כלל ישראל.



הרה"ג רבי מנחם מענדל שטערן שליט"א

בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה

(מתוך ספר כוכבי בוקר על מסכת עבודה זרה סימן צ')

אמר פטור, אי קבליה עליה באלוה אין, אי לא לא כו', אמר אביי מנא אמינא לה דתניא לא תשתחוה להם, להם אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך, יכול אפילו נעבד כהמן תלמוד לומר ולא תעבדם, והא המן מיראה הוה נעבד, ורבא כהמן ולא כהמן, כהמן דאיהו גופיה עבודה זרה, ולא כהמן דאילו המן מיראה, והכא לאו מיראה עכ"ל.

הרי דנחלקו האמוראים האם היה מותר להשתחוות להמן, או כיון שעשה עצמו ע"ז היה אסור מדאורייתא כמו משתחוה לע"ז ממש. וא"כ לאביי מובן שהיה מרדכי מחוייב שלא להשתחוות, אבל לרבא ק' למה באמת לא השתחוה.² וע' בתשו' מהרי"ק (החדשות סי' ל"ד) דמשמע מיניה דאף לרבא הטעם שמרדכי לא השתחוה הוא מפני שעשה המן עצמו ע"ז, ואף שמעיקר הדין היה מותר להשתחוות הוא היה מחמיר על עצמו, והוכיח מהגמ' מגילה הנ"ל דלא יפה עשה ובכגון זה מחוייב הוא להשתחוות שלא לגרום סכנה לשום אדם.

דעת התוס' בזה

(ב) אמנם התוס' שם (כד"ה רבא אמר פטור ובשבת דף עב:) כבר עמדו בזה, דלרבא למה לא השתחוה מרדכי, ולא אמרו כדברי מהרי"ק. וז"ל התוס', וא"ת לרבא אמאי לא השתחוה מרדכי להמן וי"ל כדאמר במדרש שהיו צלמים על לבו,³ אי נמי משום קידוש השם כדאמרין בירושלמי דשביעית (פ"ד ה"ב) כגון פפוס ולוליינוס אחים שנתן להם מים בזכוכית צבועה ולא קיבלו עכ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה היה נראה שתי' השני של התוס' עולה

למה לא השתחוה מרדכי להמן

(א) כתוב במגילת אסתר (ג, ב) וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כרעים ומשתחווים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה.

והנה איתא במגילה (דף יב:) רבא אמר כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא, ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, מה עשה לי יהודי דלא קטליה דוד לשמעאי דאיתליד מיניה מרדכי דמיקני ביה המן, ומה שילם לי ימיני דלא קטליה שאול לאגג דאיתליד מיניה המן, דמצער לישראל עכ"ל. הרי שלשיטת רבא כלל ישראל טענו על מעשה מרדכי דלא היה לו להתגרות בהמן, דס"ל דלאו שפיר עביד והיה לו להשתחוות.

וע"ע בילקוט שמעוני (אסתר רמז תתנ"ד) וז"ל, ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, אמרו לו הוי יודע שאתה מפילנו בחרב מה ראית לבטל קלבסים של מלך, אמר שאני יהודי, א"ל והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו שנאמר וישתחו ארצה שבע פעמים, א"ל בנימין אבי במעי אמו היה ולא השתחוה ואני בן בנו שנאמר איש ימיני, וכשם שלא כרע אבי כך אני איני כורע ולא משתחוה עכ"ל. הרי לפנינו שלדברי הילקוט שמעוני סברו כלל ישראל שמרדכי נתן אותם במצב של סכנה ע"ז שלא השתחוה להמן.¹ וצריכים לדעת מה היתה דעת מרדכי שלא השתחוה להמן, ובמה חלקו עליו כלל ישראל.

גמ' סנהדרין (דף סא:), איתמר, העובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב, דהא פלחה, רבא

1 מיהו ע' במנות הלוי (ג' ב') שביאר דמיירי באנשי שער המלך דלהם היה הצווי וחששו שהמלך יהיה כועס עליהם אם מרדכי לא ישתחוה ע"ש, ובאמת כן מדויק בהלשון "שאני יהודי", והרי כולם היו יהודים, וע"כ כדבריו. אלא ד"ל דכוונתו בלשון "יהודי" שהוא כופר בע"ז (כדאיתא שם במגילה דף יג.), והא"נ כולם היו צריכים לעשות כן, אלא שרק הוא החזיק בדבר זה. וע' במדרש אגדת אסתר (פ"ג אות ב'), מובא במכתב מאליהו ח"ב עמ' 130) ששם איתא בהדיא בזה"ל אמרו לו ישראל תהא יודע שאת מפילנו בחרב זה הרשע, אמר להם אם כן אשתחוה לע"ז ולא קבל עליו עכ"ל, ומ"מ בדעת הילקוט צ"ע.

2 אגב יש להעיר במה דאיתא בתורת האדם להרמב"ן (שער המיחוש בענין הסכנה) שכי' להוכיח שבי' עבירות חמורות אסור לעבור עליהם אפי' כוונת המעביר הוא להנאת עצמו, וכי' וז"ל ואשכחן נמי במרדכי דסיכך נפשיה וכל ישראל לגבי המן משום דנעבד הוה, והתם להנאת עצמו ולכבודו הוא כדכתיב גדל המלך אחשוורוש את המן וכתוב וכל עבדי המלך כורעים ומשתחווים להמן עכ"ל. ויש לתמוה על דבריו, שהרי רק לדעת אביי היה אסור להשתחוות מפני שהמן היה נעבד, אבל לרבא היה מותר כיון שהיה נעבד מיראה, וא"כ א"א להוכיח מזה כלום להיכא שמכריחים את האדם לעבוד ע"ז גמורה משום הנאת עצמו, דאדרבה התם היה מותר לשיטת רבא אם לא מפני טעמים אחרים כדבסמוך, וצ"ע. ואפשר דס"ל כתי' הראשון של התוס' [המובא בסמוך] דהוי לו צלמים על לבו, וא"כ היה ע"ז גמורה, אלא פשוט לענין, וצ"ע.

3 דמ"מ כוונת המן היה להנאת עצמו, ומוכח דאסור אפי' כה"ג. אלא דלשון הרמב"ן לא משמע כן, וצ"ע.

4 והנה ע' בס' מגן גבורים (לשו"ע או"ח סי' קי"ג בשלטי הגבורים אות ג') שהק' על דעת תוס', דמאי מק' הגמ' לרבא מהמן, נימא שאני המן שהיו לו צורות על לבו. ותי' דבאמת להשתחוות לאדם לכבודו מותר ואע"פ שיש לו צורות על לבו, אבל במרדכי שאני דכיון שהיה המן עבדו כדאיתא במגילה (סוף דף טו.) זה בא בפרוזבולי כו', וברש"י שם), א"כ מוכח שלא היה משתחוה מפני הכבוד, וא"כ לדידיה היה אסור להשתחוות בשביל הצורות ע"ש. ויש להקשות על תירוצו, דאע"פ שלא היה מרדכי מכבד המן, מ"מ היה מצוה מחמת המלך להשתחוות לו, וזהו טעם השתחואתו, ומה לי מפני הכבוד, מה לי מפני צווי המלך, וא"כ שוב ליכא איסור השתחואה גם מחמת הצורות כיון שידוע שמשתחוה רק מפני צווי המלך ולא מפני כוונת ע"ז, וצ"ע. ועל עיקר קושייתו לכא' י"ל דלשון הברייתא מוכח שמדובר במה שעבדו המן בעצמו, ולא מדובר כלל בהשתחואה מחמת הצורות, שהרי הברייתא בא להתייר השתחואה לאדם באשר הוא אדם, ועל זה קאמר שאם הוא נעבד כהמן אסור, דהיינו שאע"פ שסו"ס אינו משתחוה אלא ל"אדם שכמותך", מ"מ אסור כיון שהוא נעבד, וע"כ אין האיסור משום הצורות שעליו דא"כ א"י אסור מפני ההשתחואה להאדם אלא להצורות, כן נראה פשוט לענין, וצ"ע.

על לבו. אבל יש להק' על זה מגמ' מפורשת במגילה (דף יט.) וז"ל, ומאן דאמר מאיש יהודי, מה ראה מרדכי דאיני בהמן, על ככה דשוי נפשיה עבודה זרה עכ"ל, ומפורש שמרדכי לא השתחוה לו מפני שעשה המן עצמו ע"ז, ולא משום הצלמים שהיו לו על לבו. והיה אפשר לומר דאה"נ שרבא פליג על זה, דהתם במגילה רב הונא הוא דקאמר לה, ונאמר שאיהו ס"ל כאביי לאסור ע"ז מאהבה ומיראה, ורבא דמתיר ס"ל כתוס'.

אבל בתשו' מהר"ם אל אשקר (סי' ע"י) פירש בדרך אחר וז"ל, ונראה לי בתירוץ דהכי קאמרי אף על גב דלרבא (ו) אפילו אי הוה איהו ע"ז היכא דאיכא יראה שרי, שאני המן דהוה ביה תרתי איהו גופיה עבודה זרה וגם היה לו צלמים על לבו, ולא מצית למימר ביה דהשתחוה לו משום כבוד דהא איהו גופיה הוה ע"ז, ונמצא דלא הוה משתחוה אלא לצלם והצלם לא הוה ביה יראה דלא צוה המלך להשתחוה אלא להמן, ואי לגבי המן איכא יראה לגבי צלם ליכא יראה, דאי לא תימא הכי מאי קא מתרצי אטו מי [ש]יש לו צלמים על לבו גדול משאלו היה איהו גופיה ע"ז, הא לא אפשר וכדמשמע מההיא תשובה דלעיל, הילכך עיקר טעמא דלא השתחוה מרדכי להמן היינו משום דהוה איהו גופיה ע"ז וכמו שכתב רש"י ז"ל שם זה לשונו נעבד כהמן שעשה עצמו ע"ז כדאמרין במגלה (דף יט.) דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו והיה כורע ומשתחוה לו ע"כ, עכ"ל.

הרי שבא לעשות שלום בין דברי התוס' לסוגיית הגמ', וכוונתו מבוארת דס"ל שאם היה משתחוה רק להמן ליכא איסור במה שהיה לו צלמים על לבו, שהרי אינו משתחוה להצלם אלא להאדם, אבל עכשיו שהמן עשה עצמו ע"ז, וא"כ מוכח שאינו מכוון להשתחוה להמן עצמו, ע"כ שהשתחואתו היא להצלמים, וזה אסור משום ע"ז כיון שלא היו נעבדים מחמת יראה. אמנם לענ"ד אין דבריו מובנים כ"כ, דהא כיון שמותר להשתחוה להמן מחמת יראה, א"כ מה הוכחה איכא שכוונתו להשתחוה להצלם ולא להאיש עצמו, הרי ליכא איסור בזה, וכיון שכן מה טעם לא השתחוה [וכ"ה בחמרא וחיי בסנהדרין שם (סוף דף סא.)] וצ"ע.

ובחמרא וחיי (שם דף סא:) פי' דברי התוס' כצד הראשון, שס"ל דהיה איסור דאורייתא של ע"ז אם היה מרדכי משתחוה להמן, וביאר דבריו דמה שהתיר רבא לעבוד ע"ז מאהבה ומיראה, היינו רק בע"ז שאינה נעבדת אלא מחמת אהבה או יראה, אבל אם הוא ע"ז שעובדים אותה משום אלהות, אע"פ שאח"כ צוה המלך לעבדה אסור לכו"ע לעבדה ואף רבא מודה בזה. וסברי התוס' שהמן עצמו היה נעבד רק מחמת יראה, דלא היה אלוה קודם צווי המלך, ולכן לשיטת רבא היה מותר להשתחוה לו, אבל כיון שהיה ג"כ לובש צלמים על לבו, ואותן צלמים היו נעבדים מחמת אלהות, לכן אע"פ שלא היה משתחוה לו אלא מפני צווי המלך, מ"מ אסור לעבוד ע"ז כזה אף מחמת יראה, ולכן מרדכי לא השתחוה.

מהר"ל באור חדש בא לבאר הנהגת מרדכי מה שלא השתחוה

בקנה א' עם דברי המהרי"ק, דבאמת לא היה מרדכי מחוייב למסור נפשו דהא המן היה נעבד רק מיראה, אלא דהתחסד למסור עצמו מפני קידוש השם, וכלל ישראל טענו עליו דבכגון זה שסיכן את הכלל אסור היה להתחסד בזה. וכן מצאתי מובא בשם הספר עין אליהו שביאר עפ"ז טענת כלל ישראל למרדכי, דקסברי שבמקום שאינו מחוייב למסור עצמו על פי דין אסור לעשות כן (ע' שו"ע יו"ד סי' קנ"ז סעי' א' ובנו"כ שם, ובמ"ש לעיל סי' כ"ח).

אבל לענ"ד כד דייקת לא נראה כן, דהא תוס' הביאו הא דירושלמי בשביעית, והתם איתא בזה"ל אמר רבי יעקב בר זבדי קומי רבי אבהו לא כן אמר רבי זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי ר' ירמיה רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק, נמנו בעליית בית לבזה בלוד על כל התורה מניין אם יאמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים יעבור ולא ייהרג, הדא דתימא בינו לבין עצמו אבל ברבים אפילו מצוה קלה לא ישמע לו כגון לולינוס ופפוס כו' עכ"ל, ודין זה מובא ג"כ בבבלי בסנהדרין (דף עד:) בשם ר' יוחנן ונפסק בשו"ע בסי' קנ"ז (סעי' א'), וא"כ לא מיירי תוס' במדת חסידות גרידא אלא בעיקר הדין משום שהיה בפני רבים, ודלא כדברי מהרי"ק.

ובתי' הראשון של תוס' יש לחקור אם כוונתם היא שהיה אסור מעיקר הדין כמשתחוה לע"ז ממש, או דהתם כיון שכוונתו להשתחוה להאיש, וזה הוא דבר של היתר, א"כ ליכא איסור מדאורייתא מה שנראה כמשתחוה להצלמים שעל לבו, אלא שאסור מדרבנן משום מראית עין. וכצד זה השני מוכח בדברי התרומת הדשן (שו"ת סי' קצ"ז) שהביא תי' זה של התוס', וצייין עליו הגמ' בע"ז (דף יב.) דנתפזרו לו מעותיו לפני ע"ז שלא ישחה ויטלם משום מראית עין דנראה כמשתחוה לע"ז.

ומ"מ צ' להבין בזה, דאי משום מראית העין למה ל"א שאף להמן עצמו היה אסור להשתחוה מפני מראית העין, וא"ת שמוכן לכל שלא השתחוה אלא מחמת כבוד ויראת המלך אבל לא משום אלהות, א"כ אף כשלבש הצלמים נימא כן. וצ"ל (כ"כ בחמרא וחיי בסנהדרין דף סא:) דאינו רגיל כ"כ להשתחוה לאדם מחמת אלהות (ע' סנהדרין (דף סא.) מימר אמרי מאי שנא איהו מינן דידן), ולכן שפיר יתלו שמשתחוה רק משום כבוד ואימת המלכות. אבל דבר רגיל הוא להשתחוה לצלם, ולכן יש חשש כמששתחוה להצלמים שיחשדוהו שמכוון לעובדם.

ומעכשיו יש לדון האם מרדכי היה מחוייב למסור נפשו למיתה משום מראית העין של ע"ז. וכבר איפלגו בזה הר"ן והרשב"א בע"ז דף יג., ולהלכה מובא ברמ"א רק שיטת הר"ן המקיל (יו"ד סי' קנ"סעי' ג), אבל ע"ש בביאור הגר"א (ס"ק ד') דפליג ופסק כשיטת הרשב"א המחמיר.

והנה בפשטות, לתי' זה של התוס' אין נ"מ בהא דעשה המן עצמו ע"ז, דהא כל הסיבה שלא השתחוה לו היה משום הצלמים שהיו

דעת כלל ישראל שנחלקו על מרדכי

ג) עד כה ביארנו דעת מרדכי למה לא השתחוה להמן, ועכשיו עלינו לבאר דעת כלל ישראל שטענו עליו. ובאמת אינו ברור שלא הסכימו עמו, שהרי שם במגילה (דף יב:) איתא בזה"ל, ורבנן אמרי משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת אנה גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעיה בן גרא, ומשפחת בנימין אמרה מינאי קאתי, רבא אמר, כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא כו' עכ"ל. ובפשטות יש כאן מחלוקת אמוראים אם כלל ישראל הסכימו למעשה מרדכי ומשתבחים בו, או שחלקו עליו והתלוננו עליו. אמנם לדעת רבא, ברור שלא הסכימו עמו⁴, וצריך להבין במה היתה מחלוקתם.

והנה לפי המפרשים שלא היה מרדכי מחוייב למסור נפשו, מובן בפשיטות שטענו עליו שאין לו להתחסד על חשבון הכלל, אבל לאידך פירושים שהיה מרדכי מחוייב ליהרג ולא להשתחוות, א"כ מה היתה טענתם. ובזה י"ל ע"פ דברי המהר"ל הנ"ל, שכ' שמרדכי בדוקא עמד במקום שיראנו המן, כדי שלא ישתחוה לו, א"נ כמו שהק' הראב"ע (אסתר ג, ד) דלמה לא שאל מרדכי לאסתר להסירו ממשמרתו בשער המלך כדי שלא יהא מחוייב להשתחוות להמן, וא"כ טענתם של ישראל היתה שאכן אסור לו להשתחוות להמן, אבל למה הוא מכניס עצמו למקום שצריך להתגרות בו, היה עדיף לו להשמט ממנו.

ובביאור סברת מרדכי, כבר הבאנו דברי מהר"ל באור חדש שהיה ע"פ ההנהגה של מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה. ובעל מנות הלוי תי' שכוונת מרדכי היתה לכפר על ישראל בשביל החטא שהשתחוה לצלם (ע' מגילה דף יב:), ולכן הכניס עצמו בפירצה זו להראות בפומבי שהוא כופר בע"ז. ולענ"ד אפשר לבאר בזה, דבגמ' איתא שעל ב' עבירות נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה, על שהשתחוה לצלם, ועל שנהנו מסעודת אחשוורוש. ואפשר לומר ששורש שני החטאים אחד, שכלל ישראל העדיפו המסר הנימוסי וכבוד המלכות יותר מהדביקות בבוראם.

דהנה ענין הצלם מבואר בתוס' במס' ע"ז (דף ג. בד"ה שלא השתחוה לצלם) שהיה רק כבוד המלכות ולא ע"ז ממש, ומה שעבדוהו י"ל שסברו שהרי צריכים לכבד המלכות, ואף על פי שיש בזה שמץ של ע"ז, מ"מ לא התגברו על עצמם למסור נפשם כנגד חוק המלכות. וכן היה הענין בסעודת אחשוורוש, שהרי סברו היהודים שצריכים לילך כדי שלא יכעס עליהם המלך, ואף שהיה בזה שמץ עבירה, מ"מ גם בזה לא התגברו על עצמם, והעדיפו פחד המלכות יותר מכבוד שמים. וא"כ עכשיו שבא המן ועשה עצמו ע"ז, ורצה

להמן, ובפרט ע"פ מה שדייק מהפסוק, לא יכרע ולא ישתחוה לשון עתיד, שהיה הולך בכוונה בדרך שהיה המן הולך כדי להראות לו שאינו משתחוה לו, וביאר שהיה בגדר מה שאמרו בברכות (דף ז:) מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, וכ"ש שהיה מקדש בזה שם שמים. ועוד הוסיף מפני שמרדכי בא מבנימין הצדיק שלא השתחוה לעשו, גם הוא לא השתחוה להמן, וע' במכתב מאליהו (חלק ב' מאמר ומרדכי לא יכרע עמ' 130) ביאור הדברים. ועכ"פ מבואר שהוא מפרש שלא היה מחוייב למסור עצמו על זה, אלא שהיה לו חשבון לעשות כן משום מדה זו של התגרות ברשעים. ודבריו הם דלא כשיטת התוס' כדביארנו לעיל, דס"ל שהיה מחוייב למסור עצמו על זה.

היוצא מדברינו הוא שיש כמה שיטות בהא שלא השתחוה מרדכי להמן:

שיטת אב"י שהמן עשה עצמו ע"ז, ודינו שיהרג ואל יעבור ככל שאר עניני ע"ז.

ושיטת רבא, דכיון שלא היה נעבד אלא מיראה מותר להשתחוות לו, ומ"מ לא השתחוה. ויש בזה ב' אופנים:

א. יש לפרש שמעיקר הדין היה אסור למרדכי להשתחוות לו.

ויש לבאר דבר זה בכמה אופנים:

- א. היו לו להמן צלמים על לבו שהיו נעבדים אף שלא מחמת יראה, לכן הדין הוא שיהרג ואל יעבור (תירוצ' ראשון דתוס').
- ב. לשאר היהודים היה מותר דניכר הדבר שמשום כבוד בעלמא הם משתחוים, רק למרדכי היה אסור כיון שהמן היה עבדו (מגן גיבורים ע' הערה 3).
- ג. רק מפני שהמן עצמו היה נעבד, היה אסור להשתחוות לו מפני הצלמים שנשא (מהר"ם אל אשקר).
- ד. מפני הצלמים היה חשש של מראית עין ע"י ההשתחואה להמן, וחייב למסור עצמו גם על זה (תרומת הדשן).
- ה. מפני מצות קידוש השם בפרהסיא היה חייב ליהרג ולא לעבור אף שלא היה נעבד אלא מיראה (תירוצ' שני דתוס').

ב. ויש לפרש שמעיקר הדין היה מותר למרדכי להשתחוות, אלא שהחמיר על עצמו.

ובטעם שהחמיר על עצמו מצאנו שלשה ביאורים:

- א. אע"פ שאין חיוב מסירת נפש מפני חשש של מראית העין, מ"מ החמיר שלא יחשדוהו שעובד הצלמים.
- ב. כדי לעשות קידוש השם לא השתחוה, אבל לא שיש בזה חיוב מדינא (עין אליהו).
- ג. התכוון להתגרות ברשע וכמאמר הגמ' בברכות דף ז: (מהר"ל).

⁴ ובענין האם שאר היהודים השתחוו להמן בפועל, ע' בחי' חת"ס (סנהדרין דף סא:) שנקט בפשיטות שאר היהודים, ובכללם התך זה דניאל (מגילה טו.), באמת השתחוו לו, ועיי' שביאר כמו המגן גבורים (לעיל הערה 3) שרק מרדכי היה אסור לו להשתחוות, אבל לשאר היהודים באמת היה מותר. אבל ע' בשפת אמת (מגילה יב. בד"ה גמ' מפני שהשתחוו) שנקט שרוב

ישראל לא השתחוו שהיו זהירים שלא ליכנס בשער המלך, ואם אכן א' בא שם והשתחוה, שלא כדן היה עושה. ועיי' בס' יעלת חן (מובא בביאורי הדף על מגילה דף טז.) שלמד שהגזירה לא היה כלל על היהודים, והיו פטורים מעיקרא מלהשתחוות, רק דלא ידעו כלל שמרדכי היה יהודי עיי' [וצ"ע].

ספק רודף, וחילקנו שם בין ספק אם הוא רודף, או ודאי רודף רק שיש ספק סכנה, ונידון דידן דומה יותר לוודאי רודף, שהרי ודאי יכעיס המלכות או המן, רק שיש ספק אם יבא הדבר לידי סכנה, ובכגון זה אמרי' שמותר להרוג ספק רודף.

אמנם מה שעלינו לדון הוא האם יש עליו דין רודף אם הוא עושה כדין. דהתם בשו"ע מיירי שהוא עושה דבר איסור, וכיון שעיי' מסכן הכלל, אע"פ שאינו אלא ספק מותר להורגו. אבל במרדכי, לשיטתו שכדין עשה שלא השתחוה, א"כ יש לדון האם זה נקרא רודף, או רק במקום פשיעת הרודף יש לו דין רודף, אבל אם אינו פושע, וכ"ש אם חייב לעשות מעשיו דילמא אין לו דין רודף.

והנה הרמ"א (יו"ד סי' קנ"ז סעי' א') כ' וז"ל, עובדי כוכבים שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, לא יתנו להם אחד מהם אלא א"כ יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני. (משנה פ"ח דתרומות מ"ב והרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"ה) ויש אומרים דאפילו בכה"ג אין למסרו, אא"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי. (ב"י בשם רש"י ור"ן) עכ"ל.⁶ ולכאורה יש לדמות נידון דידן לדהתם, דיש רק א' מהם שרוצים להרגו, והוא מסכן את כולם, ולדעה ראשונה מותר למוסרו להריגה, [אלא דמ"מ יש לחלק בין הריגה בידיים למסירה שאינו אלא גרמא בעלמא].

אבל מוכח שאין הדין כן, דהא מחלקים שם⁷ בין היכא שאותו אחד מוטל בסכנה בלא"ה, לבין היכא שהוא יכול להציל עצמו, דאז אסור למוסרו להעכו"ם. ומוכח מזה שאין היחיד חייב למסור עצמו להריגה בשביל הרבים, דאל"כ הלא הוא עצמו מחוייב לילך ולהפיל עצמו על העכו"ם. ואפי' את"ל שהוא מחוייב רק שאין בהם כח לכופו לזה [ודן בזה בתשו' שרידי אש (ח"ב סי' ל"ד אות י"ג ובהערה י"ד שם)], עכ"פ דבר זה ברור שאינו נקרא רודף מפני שהעכו"ם רוצים להורגו שלא כדין, דאל"כ הלא הם יכולים להורגו בידיים מדין רודף, וכ"ש למוסרו לעכו"ם להריגה, אע"כ שאין אדם נקרא רודף במה שחבירו מסתכן על ידו מפני אנשים או עבריינים, וה"נ בנידון דידן נראה ברור שאסורים היו להורגו מדין רודף כל זמן שעשה כדין במה שלא השתחוה.

להכריח כולם להשתחוות לו, רצה מרדכי לעשות במסירות נפש, ולהראות שחביבה עליו כבוד שמים יותר מכבוד המלכות, ולתקן בזה חטא ישראל, ולהורותם דרך הישר.

ובאופן אחר אפשר לומר שכלל ישראל טענו שהיה לו למרדכי להישמט מהמן, ולעשות תחבולות כדי שלא להיראות להמן ולא יכעיסהו. אמנם מרדכי טען שגם בזה יש נתינת כבוד לעבודה זרה, דעיין במס' שקלים (דף ז.) אמר ליה [רב יעקב בר אידי לר' יוחנן] מהו למיעבר קמי דארורא צילמא, אמר ליה מה את פליג ליה יקר עבור קמוהי וסמי עינוי עכ"ל, דהיינו שאמר ר' יוחנן שאין להקפיד שלא לעבור לפני ע"ז דעי"ז גופא שאינו עובר לפניו הוא נותן לו כבוד.⁵ וא"כ י"ל דסברת מרדכי היה שאם לא ישב במקומו בשער המלך כשהמן עובר, אלא ישמט ממנו וילך לצד אחר, הרי בזה גופא הוא מכבד הע"ז, ולכן הוצרך לעמוד על עמדו ולא להשתחוות.

האם היה למרדכי דין רודף

ד) והנה יש לחקור לדעת כלל ישראל שמרדכי עשה שלא כדין במה שלא השתחוה להמן, וגרם עיי' סכנה לכל ישראל, האם היו מותרים שאר היהודים להורגו מדין רודף. ותחילה צריכים לדעת האם בספק סכנה יש דין רודף, שהרי לכאורה פשוט הוא שאין במעשה זה ודאי סכנה, אלא ספק היה שמא יכעוס ויסתכנו.

והנה הרמ"א פסק בשו"ע (חומ"ס סי' תכ"ה סעי' א') וז"ל מי שמסכן רבים, כגון שעוסק בזיופים במקום שהמלכיות מקפידות, דינו כרודף ומותר למסרו למלכות, כמו שנתבאר לעיל סימן שפ"ח סי"ב עכ"ל. ובסי' שפ"ח כ' וז"ל מי שעוסק בזיופים וכדומה, ויש לחוש שיזיק רבים, מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח, יכולין למסרו ולומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד עכ"ל.

והיה נראה שנידון דידן דומה ממש להא מילתא דפסק הרמ"א, שהרי בפעולתו של המזייף יש ספק סכנה להכלל, ופסקי' שיש לו דין רודף, וא"כ לכאורה ג"כ מותר להורגו בידיים כדין שאר רודפים שמותר להורגם בידיים. וע' מש"כ בספר כוכבי בקר (סי' ט) בענין

מחוייב מיתה, ואכמ"ל.
7 דזה לשון התוספתא (תרומות פ"ז ה"כ) סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן, אמר ר' יהודה במי דברים אמורים בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן וכן הוא אומר כו' עכ"ל. ועי' רש"י (סנהדרין דף עב: בד"ה יצא ראשו) דמוכח מיניה שמפרש התוספתא שבא לאסור המסירה היכא שאין אותו יחיד בסכנה עמהם, וכ"כ הרד"ק (שמואל ב' פ"כ פכ"ב), וכ"כ סמ"ק (מצוה ע"ח). ועיי' בתשו' הבי"ח (סי' מ"ג), ובסי' צביון העמודים על הסמ"ק (שם), ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' ל"ח אות ז'), ואכמ"ל.

5 ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סי' י"א אות ג') שביאר דכשמעקס דרכו ומרבה הדרך משום כך, אז אסור ונחשב כמכבד לע"ז, אבל בלא"ה שפיר דמי עיי'. וה"נ בענין מרדכי, אם היה משמט עצמו מלפניו היה כמו שמרבה הדרך בשבילו ותיאסר.

6 עיי' בברכי יוסף דנקטו האחרונים להלכה כדעה השניה. ויש לפלפל האם מרדכי היה נקרא מחוייב מיתה כשבע בן בכרי, דהא מוכח דא"צ שיהא חייב מיתה מדין תורה, אלא דסגי במחוייב מיתה למלכות (עיי' בט"ז סי"ק ח'), וא"כ יש לדון שמרדכי היה עושה עצמו מחוייב מיתה למלכות, ואפי' לדעה השניה מותר להורגו. אמנם יש לחלק דבמרדכי, אם כדין עשה, הרי אין למלכות זכות להורגו, והר"ז רציחה לדידהו, ולא דמי לעוסק בזיופים וכד' [כמ"ש הט"ז] דמדינא דמלכותא יש להם היתר להורגו, ולכן נקרא בזה מחוייב מיתה, אבל כשאסורים להם להורגו, מסתברא דלא נקרא בזה

אברכי כולל עבודת לוי

הרב יוסף יפרח

שכור מהו לברך לכתחלה

אמנם יל"ע לפי"ז האיך פליג חזקיה על התוספתא הנ"ל דמשמע ששיכור יכול לברך, וכמו שהבאנו, דשיכור לא יתרום רק משום שאינו תורם מן המובחר, ולא משום ברכה. ועוד צ"ע למה לא השיג הגר"א כלל אדברי המחבר בהל' חלה ובהל' תרומה, שבאלו כתב המחבר (יו"ד שם ובס"י של"א סעי' לב) דשיכור תורם לכתחלה, וכתב הגר"א (ס"י של"א שם) ז"ל 'דשכור וסומא הטעם משום דאינם יכולים לכוין לתרום מן היפה כמש"כ בתוספתא וירושלמי כו' ובוה"ז א"צ כו'. ולא הזכיר כלום ממש"כ באו"ח דחזקיה פליג ע"ז, ואסור מחמת הברכה.

שו"ר במאירי בברכות (כו.) שפי' בהדיא כדברי הגר"א, וגם תי' קושייתנו הנ"ל, וז"ל 'ובשכור וכו' י"א שלא החמירו אלא בתפלה מפני שאנו צריכים בה לכונה יתרה, ויש חולקים בפרק ראשון של שמע או בפסוק ראשון. ולדעתי אף שכור חוזר ככולן, שמאחר שאין לו שום כונה אין דבריו כלום כו' ויש לפקפק במה שכתבנו בשכור ממה שאמרו בתלמוד המערב בראשון של תרומות כו' תני חזקיה בין לקרות בין לברך, כלומר שאף אינו מברך, וכו' ומה שאמרו תחלה שלא מפני ברכה נאמרה, שמא לא על שכור גמור נאמרה וכו' ויש מפרשים מדומדם מלשון שתיקה, ולשטתנו אנו מפרשים שאף זה אנו מפרשים, שעומד לו משותק מרוב היין, אף על פי שאם יטריח עצמו לדבר אפשר שיהיה מדובר כתקנו במקצת'.

הרי שפירש שהמשנה והתוספתא לא מיירי בשיכור גמור לפי מסקנת הירושלמי (וחזקיה), אלא בשתוי עד שקשה לו קצת לדבר כראוי. ונראה שכן ס"ל להגר"א, ולכן לא נתקשה בדברי התוספתא. ואולי מש"ה לא הזכיר דבר זה ביו"ד דמשמע שם שמסכים שיכול לברך, דהתם מיירי בסתם שיכור שהוא שיכור במקצת. (ואכתי צ"ע בזה, שלכאורה ה"ל לפרש כן הכא באו"ח דשיכור במקצת יכול לברך.)

וכע"ז מבואר מדברי ר' ירוחם שכתב לגבי ברכת המזון (נתיב טז ח"ט), וז"ל 'שמדומדם יכול לברך בתחלה, כלומר שתוי כדאמרין בירושלמי, משא"כ בתפלה דאמרי' שתוי אל יתפלל, א"כ יש חומר בתפלה יותר מברכת המזון, א"כ בירך כנגד צואה או שכור שבירך לא יחזור'. הרי פי' דמדומדם בירושלמי היינו שתוי בעלמא, אבל שיכור יהא אסור לברך.

ויל"ע בשיטת התוס', דבעירובין (סד. ד"ה שיכור) כתבו וז"ל, 'וצ"ע אם יש להשוות ברכות לתפלה לענין צואה ושיכור, וע"כ לאו לכל מילי דמיין, דהא שתוי אל יתפלל עד שיפיג יינו ואפי' ביין מזוג אל יתפלל ביותר מרביעית כו', ופשיטא דשתוי מברך ברכת המזון וכל

תנן במתני' דתרומות (פ"א מ"ו) 'חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה, האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי'. ומבואר שאסור לשיכור לתרום, אבל לא מפורש במשנה מאיזה טעם הוא אסור. אבל בירושלמי (שם הל' ד' בשם התוספתא) ביאר 'יש מהן מפני הברכה, ויש מהן שאין יכולין לתרום מן המובחר, האילם והערום ובעל קרי מפני הברכה, הסומא והשוטה והשיכור שאין יכולין לתרום מן המובחר'. הרי שכל הטעם שהשיכור אסור הוא מפני שאין יכול לתרום באופן יפה, אבל משמע דאילו מצד הברכה היה מותר, דשיכור מותר לברך.

ועוד איתא בירושלמי (שם) 'שיכור כו' כל שאינו יכול לדבר לפני המלך. רבי זעירא בעי קומי רבי איסי שיכור מהו שיברך, א"ל ואכלת ושבעת וברכת, ואפי' מדומדם'. ומכאן נמי משמע דשיכור, דהיינו מי שאינו יכול לדבר לפני המלך, אע"פ שאינו רשאי להתפלל (כדאיתא בירושלמי שם, וע"ש) אפ"ה לברך שפיר דמי.

וכן כתב הרמב"ן בחידושו לברכות (כב:) וז"ל 'לענין שכור ושתוי נ"ל שאין ברכות בכלל חומר זה, לפי שלא הזכירו חכמים אלא תפלה וכו', דטעמא דתפלה משום דבעיא כוונה יתירה, מפני שהוא כמדובר בפני המלך ומצינו בכל מקום לכוונה חמיר דין תפלה מק"ש וכו' וכל הברכות כולן וכו' ומצאתי בירושלמי בפ' ראשון דתרומות כו' והנה נתבררה סברתנו בברכה". וכן נפסק ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ה הט"ו) ושו"ע (יו"ד ס"י שכח, סעי' ב) דשכור מפרש חלה וכדברי הירושלמי, ע"ש. וכן משמע בס' מקדש מעט (שם) בשם הרשב"ץ ע"ש. וכן פסק הרמ"א (או"ח ס"י צט סעי' א), וז"ל, "שאר ברכות יכול לברך אע"פ שהוא שכור", ובדרכי משה בשם המרדכי (בפ"ו דעירובין, רמז תקיב, אבל ע"ש שגרסתינו במרדכי משמע להיפך) דשכור ושתוי אינן מתפללין אבל מברכין שאר ברכות.

אמנם, עי' בבאור הגר"א (או"ח שם) שנתקשה במה דאיתא בהמשך הירושלמי (שם), דהכי איתא התם 'אמר אבא בר אבין חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב ערום מהו שיקרא שמע, א"ל ולא יראה בך ערות דבר ערות דיבור תני חזקיה בין לקרות בין לברך כו'. וכתב הגר"א ז"ל 'נראה שט"ס שם בירושלמי דאמרו שם חד חסיד שאיל לאליהו מהו ערום שיקרא שמע וכו', וכל זה אינו מובן דהא אמרו אפילו תרומה אין יכול להפריש משום הברכה וכו', אלא צ"ל שט"ס הוא, וצ"ל שיכור מהו כו', ועל שיכור קאי, וחזקיה פליג ואמר שבין לק"ש ובין לברכה אסור, ופליג גם על ר' אסי שאמר ואכלת כו'. נמצא דאליבא דחזקיה שכור אסור לברך, ודלא ככל השיטות הנ"ל.

במהירות כי אם במתון ולכן יוכל לדבר לפני המלך, אבל המדבר עם רעהו אין מדרך העולם לדבר במתינות כל כך ולכן שפיר מיקרי אינו יכול לדבר כראוי. והסכים עמו **המחצית השקל** (שם). ובאמת כבר הזכרנו שכע"ז כתב המאירי בעצמו, שפי' מדומדם היינו משותק מרוב יין, וכתב שאם יטריח עצמו לדבר אפשר שיהיה מדבר כתקנו במקצת, וכן משמע מדברי רבנו ירוחם הנ"ל. וכן פי' **המג"א** שם (ס"ק ג) **וקרבן נתנאל** (עירובין פ"ו ס"ה אות ב), וע"ע **בערה"ש** (או"ח קפה, יב-יד) שג"כ הביין כן בדעת המחבר, אלא שצידד להלכה להקל בשכור שאין יכול לדבר אף בפני המלך.

ו**כתב הברכ"י** לתרץ דברי המחבר בדרך אחר, שבאמת פסק לקולא, וכמש"כ בסי' קפ"ה סעי' ד', ומש"כ בסעי' ה' הוא סברת התוספות בפרק הדר, ולא כ"כ אלא כדי לחוש לה לכתחלה, שלא יביא האדם עצמו לידי כך לשותת כ"כ הרבה ולברך. כי כן הוא דרך מרן כשיש ב' סברות, סברה הנראית לו להלכה כותב אותה בסתם וסברה האחרת כותב אותה בשם י"א. וכתב עוד דאין להקשות דברי התוס' אהדדי, דאפשר שהם תוס' אחרים וכמש"כ החיד"א בשם הגדולים (מערכת הספרים ערך ת' אות ד') דאין להקשות מתוס' שבמס' זו לתוס' שבמס' אחרת אלא כאשר ב' המקומות הם בשם ר"י וכדו' כו', ע"ש. ועדיין יש להעיר שלא יישב דברי הרא"ש בב' המקומות, שהם ג"כ סותרים אהדדי כדברי התוס'.

וע"ע **בשלטי הגיבורים** (לבעל המגן גיבורים) שיישב דברי המחבר באופן שלישי. שפי' שנסתפקו התוס' בפירוש דברי הירושלמי, אי קאי אשיכור ממש או רק אשתוי. ובסעי' ה' הביא המחבר את הספק עצמו, ופסק שאם בירך כבר, בדיעבד א"צ לחזור ולברך. ובסעי' ד' פסק כדברי התוס' במס' ברכות, דאם הוא שיכור כבר ולא בירך, עדיין צריך לברך ברכת המזון מספק. והיינו לומר דלכתחילה לא יביא עצמו לידי כך, ובדיעבד שהוא שיכור כבר מברך מספק. ולפי' אולי ל"א כן בשאר ברכות, דדוקא לגבי בהמ"ז י"ל דיברך מספק כיון דחייב מה"ת, וכן פסק באמת במגן גיבורים, ע"ש. וכ"כ **המהר"ל** בספר **נצח ישראל** (פכ"ג) שדוקא בבהמ"ז מחוייב לברך אף כשהוא שיכור, אבל בשאר ברכות אסור ע"ש.

ולהלכה **בברכ"י** (סי' צט אות ג) הכריע לקולא כפסק הרמ"א, שכתב עליו וז"ל 'כן הוא בירושלמי וכ"כ התוס' והרא"ש פרק אין עומדין, וכן פסק הרב בית חדש ועיקר כמו שהכריע הרב לחם חמודות במעדני מלך כו'. וכן פסק **בכף החיים** (שם אות יג), והביא שכ"כ **הלבוש** (ע"ש), ו**ב"ח** (סי' צט), ו**עטרת זקנים**, ו**שיירי כנה"ג** (הגהות ב"י סי' צט, הו"ס קפה, ג), ו**אליה רבה** (קפה, ד אלא שהחמיר לגבי ברכהמ"ז ע"ש), ו**שו"ע הרב** (קפה, ה), ועוד. וס"ל שכן הוא דעת המחבר וכו"ל.

אמנם **במ"ב** (סי' צט ס"ק יא) חשב לדברי הגר"א, דשיכור אסור לברך, והביא שכ"כ **הפמ"ג** (יו"ד סי' א מ"ז ס"ק יח), ע"ש.

הברכות כולן, כדאמ' בירושלמי דברכות דמפיק ליה מואכלת ושבעת וברכת ואפי' מדומדם'. הרי מספקא להו בענין שיכור לברך, והעמידו דברי הירושלמי בשתוי.

אמנם, התוס' בברכות (לא: ד"ה מכאן ששכור אסור כו') כתבו ז"ל 'ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי דהכי משמע ושבעת וברכת'. והיה נראה לכאורה שהבינו דברי הירושלמי כפשוטן, דשכור ממש מותר לברך, וזה לכאורה סותר מש"כ בעירובין, וצ"ע. וגם הרא"ש כתב כדבריהם בב' הסוגיות הנ"ל.

הנה זכינו לדין שהרמב"ם, והרמב"ן, והמרדכי, והרשב"ן, והמחבר, (כפשוטו, ע' לקמן) ורמ"א כולם פסקו כפשוטת הירושלמי דשיכור מותר לברך. אבל המאירי, ורבינו ירוחם, והגר"א הבינו שהירושלמי לא מיירי בשיכור ממש, ולכן אסרו לשיכור לברך. ובתוס' והרא"ש יש סתירה בדבר.

וילע"ע בדעת השו"ע, שבאו"ח סי' קפה (סעי' ד') כתב ז"ל 'אפילו נשתכר כל כך עד שאינו יכול לדבר כראוי, יכול לברך ברכת המזון', והוא כדברי התוס' והרא"ש הנ"ל במס' ברכות (שם). ואח"כ (סעי' ה') כתב ז"ל 'ואם בירך והיתה צואה כנגדו, או שהיה שכור (פי' לגמרי) נסתפקו התוספות והרא"ש אם צריך לחזור ולברך כו', וכדבריהם הנ"ל במס' עירובין. וא"כ לכאורה הסתירה שהבאנו מתוס' הוא סתירה במחבר ג"כ.

וכן הקשה ה"ט"ז (שם ס"ק ב) ז"ל 'לא ירדתי לסוף דעת הרב בעל ש"ע בזה וכו' כיון שכבר פסק דשכור כשר וכו' לברכות, היאך הביא אח"כ ספק של התוס' והרא"ש תוך כדי דיבור כו'. ואין לתרץ דמה שכתב בסעיף ד' כל שאינו יכול לדבר כראוי הוא אינו גרוע כ"כ כמו שכור ששיעורו שאינו יכול לדבר בפני המלך, דזה אינו, דודאי מי שאינו מדבר כראוי הוא אינו יכול לדבר בפני המלך כו'.

וכן העיר **המעדני"ט** על הרא"ש בברכות (פ"ה אות ד) ז"ל 'ונמצא שדברי רבינו וגם דברי התוס' סתורים הם מהכא אדהתם, והב"י בס"ס קפ"ה הביא לשתי הלשונות סמוכים זה לזה, ומן התימה שלא הרגיש בסתירתם כו'.

ובאמת נראה שהמחבר ס"ל כדעת המאירי והגר"א הנ"ל לחלק בין מדרגות השכרות. ואע"ג שכתב ה"ט"ז דאין לחלק בין שכור שאינו יכול לדבר כראוי לאינו יכול לדבר בפני המלך, כתב **החמד משה** (שם) שלעולם יש לחלק כן, דמש"א אינו יכול לדבר כראוי מיירי שדעתו צלולה אלא שלשונו כבדה מלדבר כדרך שתויי יין וצריך לדבר במתון, והמדבר לפני המלך בלאו הכי אינו דרך ארץ לדבר

דת השתייה

שמן ויין כנגד חנוכה ופורים

דהנה מצינו משיבות מיוחדת לשמן ויין יותר מכל שאר משקין, ונביא כאן כמה דוגמאות. רק בהם איכא איסור סחיטה מדאורייתא כדאמרין בשבת (קמה). דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. ורק הם נכללין בעבודת בית המקדש דבר יום ביומו, שמן למנחות ויין לנסכים, וכן שניהם משיבים את הלימוד (הוריות יג:), ולשניהם נמשלה התורה, יין כדכתיב (משלי ט, ה), "ושתו ביין מסכתי" וכן הזכירו רז"ל (ע"ז לה. ועוד) "יינה של תורה", ושמן כדכתיב (קהלת ט, ט) "ושמן על ראשך אל יחסר". עוד כתב המלבי"ם (תהלים קד, טו) דתרוייהו נבראו לתוספת עידון ותענוג. הרי שהנך תרתי משקין הויין בסוג בפני עצמן. והנה בחנוכה ופורים מצינו שעבודת היום היא ע"ב משקין הללו, בחנוכה על ידי שמן ובפורים על ידי היין.¹ וכך נעמיק במהותם ועניני משקין הללו נבאר בעזה"י שאינם רק החפצא דמצוה של חנוכה ופורים, אלא הרי הם מסמלים ג"כ על יסוד הישועה של כל אחד ואחד.

וראשית יש להראות שאף ששמן ויין שייכים להדדי וכנ"ל אמנם באמת חלוקים הם ויש להם דברים הפכיים זה מזה. אחת, שיין בתחילה אינו חשוב כ"כ, דהא יין מגתו פסול לכתחילה לנסכים (ב"ב זז. ו) ואינו משכר (רשב"ם שם) אשר זהו עיקר מעלת היין כדאחז"ל (עירובין סה. וסנהדרין ע.) לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, ועי"ש ברש"י שזה מתוך כחו שמשכר, ולעומת זה שמן המובחר הוא מה שיוצא בראשונה והוא הכשר למנורה (מנחות פו.). וחילוק השני, שיין הוא המובחר שבכל המשקין לענין שתייה, אשר לכן קובע ברכה לעצמו בברכת בורא פרי הגפן, משא"כ שמן אין מברכין עלה כלל כי אזוקי מזיק ליה (ברכות לה:). ונראה לבאר חילוקים אלו ע"פ התכונות של הני דברים.

וראשית יש להראות שאף ששמן ויין שייכים להדדי וכנ"ל אמנם באמת חלוקים הם ויש להם דברים הפכיים זה מזה. אחת, שיין בתחילה אינו חשוב כ"כ, דהא יין מגתו פסול לכתחילה לנסכים (ב"ב זז. ו) ואינו משכר (רשב"ם שם) אשר זהו עיקר מעלת היין כדאחז"ל (עירובין סה. וסנהדרין ע.) לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, ועי"ש ברש"י שזה מתוך כחו שמשכר, ולעומת זה שמן המובחר הוא מה שיוצא בראשונה והוא הכשר למנורה (מנחות פו.). וחילוק השני, שיין הוא המובחר שבכל המשקין לענין שתייה, אשר לכן קובע ברכה לעצמו בברכת בורא פרי הגפן, משא"כ שמן אין מברכין עלה כלל כי אזוקי מזיק ליה (ברכות לה:). ונראה לבאר חילוקים אלו ע"פ התכונות של הני דברים.

ולכן זורקין יין בפה על המילה לומר כי אנו רוצים למתק הדין בפנים עם היין.

ועכ"פ ע"פ ענין זה דיין דומה לדם חשבתי לבאר את המנהג (הוזכר בשו"ע י"ד ר"ס רסה) ליתן יין להרד הנימול בעת אמירת בדמיך חיי, בצירוף דברי הספורנו ר"פ תזריע (יבג), שלכך מלין ביום השמיני "כי אז נתעכל דם הנדות הטמא אשר ממנו נזון הולד במעי אמו, וטהר הולד להכנס בברית קודש", דמכיון שהתינוק נחסר השתא את דם נדות שהיה זן אותו, לכן צריכין למלא מקומו של דם זה ביין, והוי"ל שפיר "בדמיך חיי" כפשוטו וכאילו אומרים להתינוק דהשתא תוכל לחיות ע"י דם עצמך המרומז ביין, שאינך צריך עוד לדם אמן.

4 ועוד דמיון בתכונות של יין ושל דם, כתב בשו"ת הרשב"א (סי' שפה, ומובא להלכה בב"י י"ד סי' קה ובט"ז שם סק"ח) דכמו דאחז"ל (ק"א:) דדם משרק שריק (ושלכן אם נצלה כבד ע"ג בשר בתנור אחד אין הדם הזב מן הכבד אוסר את הבשר כי אינו נוה ליבלע אלא מחליק ונופל) ה"ה נמי לענין יין (ולכן אם מולח בשר בכלי שהעבוים נתנו בה יין לקיום לא יבלע הבשר את טעם היין). ויש לצייין עוד דכי היכי דדנה הגמ' בענין דם אי מיפקד פקיד או חיבורי מיחבר (בריש כתובות ה:ה) לענין דם בתולין, ובשבת (קלג:) לענין דם מילה, כמו"כ בפסחים (לג:) דנה הגמ' בענין יין אי אמרינן משקין מיפקד פקיד או מיבלע בלעי.

בהרבה סוגיות מצינו משיבות מיוחדת לשמן ויין יותר מכל שאר משקין, ונביא כאן כמה דוגמאות. רק בהם איכא איסור סחיטה מדאורייתא כדאמרין בשבת (קמה). דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. ורק הם נכללין בעבודת בית המקדש דבר יום ביומו, שמן למנחות ויין לנסכים, וכן שניהם משיבים את הלימוד (הוריות יג:), ולשניהם נמשלה התורה, יין כדכתיב (משלי ט, ה), "ושתו ביין מסכתי" וכן הזכירו רז"ל (ע"ז לה. ועוד) "יינה של תורה", ושמן כדכתיב (קהלת ט, ט) "ושמן על ראשך אל יחסר". עוד כתב המלבי"ם (תהלים קד, טו) דתרוייהו נבראו לתוספת עידון ותענוג. הרי שהנך תרתי משקין הויין בסוג בפני עצמן. והנה בחנוכה ופורים מצינו שעבודת היום היא ע"ב משקין הללו, בחנוכה על ידי שמן ובפורים על ידי היין.¹ וכך נעמיק במהותם ועניני משקין הללו נבאר בעזה"י שאינם רק החפצא דמצוה של חנוכה ופורים, אלא הרי הם מסמלים ג"כ על יסוד הישועה של כל אחד ואחד.

וראשית יש להראות שאף ששמן ויין שייכים להדדי וכנ"ל אמנם באמת חלוקים הם ויש להם דברים הפכיים זה מזה. אחת, שיין בתחילה אינו חשוב כ"כ, דהא יין מגתו פסול לכתחילה לנסכים (ב"ב זז. ו) ואינו משכר (רשב"ם שם) אשר זהו עיקר מעלת היין כדאחז"ל (עירובין סה. וסנהדרין ע.) לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, ועי"ש ברש"י שזה מתוך כחו שמשכר, ולעומת זה שמן המובחר הוא מה שיוצא בראשונה והוא הכשר למנורה (מנחות פו.). וחילוק השני, שיין הוא המובחר שבכל המשקין לענין שתייה, אשר לכן קובע ברכה לעצמו בברכת בורא פרי הגפן, משא"כ שמן אין מברכין עלה כלל כי אזוקי מזיק ליה (ברכות לה:). ונראה לבאר חילוקים אלו ע"פ התכונות של הני דברים.

1 דבר נחמד שמעתי נאך יעתי ולא מצאתי לה מקור קדום, שהז' משקין המכשירין את הזרעים הן כנגד הז' יו"ט, טל כנגד פסח שמתחילים להזכיר ירידת הטל, חלב כנגד שבועות שנוהגין לאכול בה מאכלי חלב, דבש כנגד ר"ה שנוהגין לטבול תפוח בדבש, דם כנגד יוה"כ משום ההזיות שבביהמ"ק לכפרה, מים כנגד סוכות משום ניסוך המים ושנידונין עליו, שמן כנגד חנוכה משום מצות הדלקה, ויין כנגד פורים משום מצות לבסומי. וכשם שמשקין הללו מכשירין את הזרע להיות נגמר מלאכתו וראוי להשתמש בו כמו כן הימים טובים האלו מכשירין את האדם לעבודתו יתברך.

2 ועפ"י יישוב דיין פישר בשו"ת אבן ישראל (ח"י סי' לו אות ז') את תמיהת הגרשז"א על מש"כ המטחא אפרים (סי' תרכ"א ס"ח) לענין מילה ביוה"כ דכשמלין אצל היולדת והיא בתוך ז' ימים מעלי"ע מהלידה נותנין לה את הכוס לשתות, ותמה הגרשז"א מי התיר לה לשתות יין, אך ביאר דיין פישר ע"פ הגמ' הני"ל דמניקה מוסיפין לה יין שהיין יפה לחלב, שהרי צריכה להניק את הולד ולכן בודאי מותרת לשתות יין.

3 ואפשר דזהו טעמא לההיא דכתובות דלעיל שהיין יפה לחלב, דמאחר שאחז"ל (נה ט.) דדם נעכר ונעשה חלב, כמו"כ י"ל שיין שמידתו כמו דם ג"כ נעכר ונעשה חלב.

ותו מצינו קשר זה בין יין לדם בחכמת האמת, וכמש"כ האר"י ז"ל (סו"פ ד' ק) בביאור הענין לעשות מציצה בברית מילה כשיש יין בפיו וז"ל, "כי הדם הוא מידת הדין ויין אדום הוא ג"כ מידת הדין, מצא מין את מינו וניעור,

אדה"ר שהיה לו להמתין עד שבת לעשות קידוש על יין מעץ הדעת,⁶ וכן במעשה דבנות לוט הרי הן לשם שמים נתכוונו כמש"כ רש"י (וירא יט, לא) דסבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול, ואילו לוט ידע בקומה של הבכירה ואעפ"כ לא נשמר ליל שני מלשתות (רש"י שם פסוק לג). כך היא כח העצום של יין שאפשר להביא תועלת גדולה או ח"ו קלקול נורא.⁷ ונראה שהכלל בכל זה הוא מה שאחז"ל (עירובין סה.) נכנס יין יצא סוד, כי כאמור החשיבות של יין הוא שמתערב עם הגוף ומשפיע עליו מבפנים, ובכך יכול להביאו מקצה הארץ ועד קצהו לטוב או ח"ו לרע, כי הוא מוציא אל הפועל נטיות האדם שבתוך תוכו.⁸

לא כן מידת השמן שנראה שיסודו הוא שמעלה את הכחות חוץ מגדריהם הטבעיים, דלכך על ידה אוחזת הפתילה את האור ואיננו אוכל, וכן ע"י שמן מתקדש הכהן או הכלי שרת, ומשו"ה אינו נאכל לאדם כמות שהוא אלא במידה מועטת שלא יגרום נזק, כי אין מקומו בתוך הגוף אלא תכליתו לרומם את כחות הגוף למעלה.⁹

וכמו"כ מובן עפ"י"ז הא דשמן הוא סימן לחכמה, וכדאיתא במנחות (פה:) על אנשי תקועה "מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן", ותו שנינו בשלהי הוריות (ג:) "כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה", וכן קי"ל (ב"ב כה:) הרוצה שיחכים ידרים וסימניך מנורה בדרום. ועל זה הדרך ביאר ר' צדוק הכהן (פרי צדיק פרשת אחרי מות אהרן) דלכך נמשלה תורה לשמן כדכתיב (קהלת ט, ח) "ושמן על ראשך אל יחסר" כי השמן מורה על החכמה שהיא כתר שעל הראש. ועוד יותר פ"י הרמב"ן סו"פ תצוה (שמות כט, כט) דהכתוב בישיעה (סא, א) "רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים" הוא דרך משל, שימשיל רוח הקדש אשר תחול עליו לשמן הטוב. וכל זה הוא

פקחין". ומצד שני ג"כ ידוע כח ההשחתה של יין על האדם, דהנה בדוכתי טובא הרעישו חז"ל על גנות השכרות, כגון הא דתנן בריש סוטה (ז:) "הרבה יין עושה" פי' שגורם הרבה לחטא, וכן איתא בפסחים (ק"ג:) "ג' הקב"ה אוהבן, מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר וכו'", וכן שנינו ביומא (עו:) דיין מביא יללה לעולם ופירש"י "על ידי היין רב הניאוף ופורענות באה לעולם", וכמו זה כתב רבינו בחיי (בראשית ט, כא) בענין שכרותו של נח "שתענוג רוב היין מביא לידי רבוי תשמיש". ובפלא יועץ (ערוך יין) כתב דלפי הנזק הנמשך מהיין ושדעתו של אדם קרובה להתפתות בו ולצאת מן השורה, אפי' אם ישתכר רק לעתים רחוקות ויש ממנו איזה תועלת הרי ההפסד יתר על השבח.⁵ הרי עינינו רואות, דמאחר שהיין נעשה חלק מהאדם כמו דמו, יש בו כח להשפיע על נפשו ופועל באופן עצומה על כח הבחירה שלו שזהו כל האדם.

ובכך מצינו שייך הוא הסמל לדברים שיכולין להיות לטוב או לרע, וכדביארו חז"ל (סנהדרין ע. ויומא עו:) הרמז בתיבת "תירוש" דכתיב "תירש" חסר וא"ו לומר לך זכה נעשה ראש לא זכה נעשה רש, ועוד שם מתבאר לשון "ויין ישמח לבב אנוש" דזכה משמחו לא זכה משממו. וכן שנינו בברכות (נז:) "כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין, יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו". וכן עומד היין על המחיצה שבין קודש לחול, בהא שמקדשין ומבדילין עליו בכניסת השבת וביציאתה, ואף ע"י יין מתגלה ההבדל שבין ישראל לעמים כדרשו חז"ל (מגילה יב:) בענין משתה אחשוורוש, "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אטו עד השתא לא טב לביה בחמרא, אמר רבא יום השביעי שבת היה שישאל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות, אבל אומות העולם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תיפלות".

וכמו כן עומד היין לשימוש לשם מצוה או עבירה, וכדביארו הספרים (שפתי כהן עה"ת הובא במדרש תלפיות ערך אדם הראשון) לגבי חטא

5 וממשיך הפלא יועץ דבאמת היה ראוי שכל אדם יחוש ע"י ויצוה את בניו ואת זרעו אחריו בכל תוקף שלא לשתות יין וכל מידי דמשכר דוגמת צוואת יונתב בן רכב (ירמיה לה, ו), וביאר דלכא"ו הטעם שלא ראינו ולא שמענו מי שעשה כן הוא משום שנמצא שהוא מכשילן בעוד איסור שיהיו עוברים גם על מצוות אביהם.

6 וכן מביא האוה"ח (בראשית א, כט) ומציין שכמו"כ איתא בב"ר (כא, ז) "אדם הראשון שלא יכולת לעמוד בצווי אפי' שעה אחת, והרי בניך ממתניין לערלה ג' שנים", ובפרשת קדושים (ט, כה) פי' האוה"ח עפ"י"ז הא דאיתא בסנהדרין (נח:) שאדם הראשון מושך בערלתו היה. (ויצוין עוד שע"פ מהלך זה בחטא של אדה"ר יש שפי' דבאמת נח במה שנטע כרם בא לתקן זה, וכן נתכוונו גם נדב ואביהו בשתייתן לתיקון זה, ואכ"מ).

7 ועל פי שני הפרצופים הללו של יין ביאר המהר"ל (חי"א סנהדרין ע) "כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים, וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמשו בו כראוי קונה ע"י זה מעלה, ואם אינו משתמש בו כראוי קונה ע"י זה מיתת". זאת ועוד, איתא בגמ' (שם) "י"ג ווי"ן נאמרו ביין, פי' בפרשת נח כשנטע כרם כתיב "ויחל נח ויטע כרם וישתן מן היין וכו'", ופירש"י שכוונת הגמ' ללשון וי, וכתב שם המהר"ל דהני י"ג ווי"ן הן כנגד י"ג מידות שהם מידת טובו של השי"ת. ובביאור הדבר קצת יש לומר על פי המבואר בתנחומא (פי' נח אהרן יג) שכשבא נח ליטע כרם התכוון לעשות יין המשמח לבבות אך בא שטן ועמד לפניו וא"ל נשתתף שנינו בכרם זה, וכתב ע"ז בספר זאב יטרף (בראשית ס"ו לה) שמכאן חזינן שאם משתמש שלא כראוי בדבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלוקי, מסיג גבול השותפות עם

8 ואלו יש לבאר עפ"י"ז גם הא דאיתא בסוכה (טט:) "כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע" ופירש"י שאין היין כמו אוכלין ששובע שלהם בא במילי כרס, אלא לגבי יין ע"י ששותהו בלגמות גסות וגרון מלא הוא משביע עכ"ד, ואפשר דיסוד הדבר טמון בהנ"ל דמאחר שהיין נעשה ממוזג עם הגוף באופן מיוחד לכן ע"י ששותה הרבה בב"א יכול לרמות את גופו להרגיש כאילו הוא שבע.

9 ובאמת כחו של יין להימוג עם הגוף אינו רק לגבי גוף האדם אלא אף לגבי דומם, שהרי כתב רבינו בחיי (בראשית כד, א) "כי כן טבע היין להיות טעמו נמשך אחר הכלי אשר עמד בתוכו" (עיי"ש דבר פלא שמדמה זאת למה שהבנים נמשכים במדותיהם בטבע אחר משפחת האם), ונראה שזהו נמי חלק מהיסוד הנ"ל שהיין מביא את הכח אל הפועל, בין לטוב בין למוטב, שכך היא מידת היין עצמה.

10 ובאמת איכא משמעות לזה ממה שמניחין שמן לתוך המנחות להיות נאכל, דהנה איתא בתנחומא (פי' תצוה אותי) "בנוהג שבעולם מי שיש לו שמן רע דולקו בר, ומי שיש לו שמן טוב נותנו לתבשיל ואוכלו, וכאן בהיפך הראשון שהוא זך למאור והשני למנחות", הרי שבמצוה זו אשמעינן שאע"פ שמן נאכל במקצת לאדם, מ"מ עיקר תפקידו להיות להדלקה וכדו' דברים רוחניים שמעלין את כחות האדם, והא דגיי"כ נאכל אינו אלא טפל.

האדם שלא להסתכן, ומאחר שכן זכו לנס נגלה של פך השמן שהיא חוץ מגדרי הטבע, ובשמן דוקא שהיא הסמל להתרוממות.

אבל בפורים היה הכל בתוך הטבע ובבחינת יין מתחילה ועד סוף. מצד עצם החטא, נעשו מושפעים במה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, וביותר ביאר ר' צדוק הכהן (מחשבות חרוץ אות ט) בהא דתנן בסנהדרין (ע"א): "יין ושינה לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים רע להן ורע לעולם", דלגבי צדיקים הוי יין התחלת נפילה שאפי' אם אינו גורם רע גמור מ"מ מביא את השינה וריפוי ידים מעבודת השי"ת, וכתב דזה היה חטא ישראל בזמן פורים כמו שקטרג המן עליהם כדרשו חז"ל (מגילה יג): עה"פ ישנו עם אחד שהם ישנים מן המצוות. נמצא מזה שתפסו במידת היין להיות מושפע, והיה זה לצד הרע, אמנם בתשובה לחטא זה תפסו כלל ישראל את אידך מידת היין, לא ע"י יציאה מגדרי הטבע בדרך מסירת נפש כמו בנס חנוכה, אלא שעמדו בתפילה ובתענית לגרום שינוי בתוכם, והיינו בתוך גדרי הטבע, ובכך זכו לנס נסתר מתוך הטבע הבא ע"י משתה יין של אסתר המלכה.¹⁰ ממילא ניחא מאד דבחנוכה מצות היום היא בשמן ובפורים היא ביין.

ושוב מצאתי בס"ד בספר מגיד מישרים (פרשת מקץ) וז"ל "דהא חנוכה רמיז לשמן דנגיד ואתי מלעילא, ופורים ליין המשומר בענביו", ומבואר שהימים עצמם מרמזים למשקים הללו, ונראה כוונתו דשמן שמרומם מבחוץ ומושך לעילא הוא כנגד חנוכה שיצאו כלל ישראל מגדרי הטבע במסירת נפש, ויין דנחשב יותר משומר בענביו הוא כנגד פורים שעשו תשובה ותיקנו מה שבתוכם, והם הם הדברים שהסברנו.

והנה צו חז"ל שחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, והרבה דברים ישנן בגו במצוה התמוה הזו. אבל דא פשיטא, שהחיוב לשתות אינו רק היכי תמצא להביא לידי שמחה, דא"כ הו"ל לחז"ל לגזור נמי חיוב בשר כמו במועד, דאפי' להסוברין דגם בפורים יש לאכול בשר (כדמשמע ברמב"ם פ"ב מהל' מגילה ה"ט"ו וכדביאר העמק ברכה עמ' קכט, ועי' במג"א ס' תרצו סקט"ו שמתפק בזה) מ"מ לא די בזה אלא אכתי יש חיוב לבסומי.

אמנם פי' החת"ס (תורת משה עמ' שע"א) וכמו"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג אור"ח ס"י תצ"א אות ב') שענין מצוה זו הוא כדי שנהיה בעלי תשובה באותו מקום ובאותו זמן, כי נהנו מסעודתו של אותו רשע ונשתכרו וקלקלו בזונות כמבואר במדרש, וע"כ מצוה לשתות ויתיישב ביינו ויהיה בו מדעת קונו.¹¹ וע"פ דברינו נראה להוסיף לזה, דכאמור יין אינו רק היכי תמצא להביא לידי שמחה כמו מצות

מטעם הנ"ל שענין שמן הוא מה שמרחיב את כחות האדם ומגביהו עד לשמים, ודלא כייך שמוציא את הכחות הטמונות מקרבו.

וממילא מובן הא דמידת השמן היא להיות מובדל ומוקדש, שאינו מתערב עם אחרים וכדפירש"י עה"פ (קהלת ז, א) "טוב שם משמן טוב" שאם אתה נותן מים לתוך השמן הוא צף ועולה ודלא כשאר משקין שמתערבין. הרי שמציאותו של שמן שצף על שאר משקין מרמזת על מהותו, דהיינו כח המיוחד שלו שאינו מתערב עם אחרים אלא עומד למעלה בפנ"ע, ומשם יש ביכולתו להגביה קרן ולקדש את החומריות.

העולה בדינו, שמידת היין היא להשפיע מבפנים, ואילו מידת השמן לרומם מבחוץ. והכי נמי מרומז בקרא (תהלים קד, טו) "ויין ישמח לבב אנוש, להצהיל פנים משמן", שהיין גורם שינוי בתוך האדם ואילו השמן מכתירו מעל גביו. וממילא מובן הא דלענין ברכת הנהנין קבעו חז"ל על היין ברכה לעצמה, כי אינו כלל כשאר משקין אלא יש בשתייתה אפשרות להשיג מעלות יתרות ע"י שמתערב במהותו של האדם, משא"כ על השמן אמרו דאזוקי מזיק, מפני שמקום השמן היא מחוץ להאדם כדי לפעול עליו כראוי. וג"כ מובן הא דייך מגתו אינו חשוב כ"כ, דעדיין אינו יכול לפעול על האדם, דכדי להתערב עם גופו כראוי צריך תחילה להתחמק קצת ואח"כ להיות מזוג כהוגן, ואילו לגבי שמן אדרבה כל עוד שהוא קרוב יותר אל שורשו יש לו כח יותר להביא את האדם על הדרך העולה בית אל.

ואחר כל זה יש להתאים הכחות של ב' משקין הללו לב' היו"ט דפורים וחנוכה שהמצוות היום שלהם הן בהנך ב' משקין. דנראה העומק בזה, לא רק שבפורים היתה הגזירה על הגופים ולכן שמחים ביין המשמח את לבב אדם ואילו בחנוכה שהגזירה היתה על הרוחניות ולכן מקיימין מצוה בדומה לעבודת ההדלקה שבביהמ"ק, אלא טפי מזה, שמעשה דחנוכה היתה בבחינת שמן ומעשה דפורים היתה בבחינת יין.

דכידוע ביאר הב"ח (אור"ח ס"י תרע) דבמעשה חנוכה נתרשלו בעבודה ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' ע"י כהנים עובדי העבודה ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא עבודה שבלב עכ"ד. ולפי דרכנו יש להוסיף שכל ענין זה מוסב על קדושת כלל ישראל שהיא רוממותם ומעלתם מעל גדרי הטבע, דבזה חטאו במה שנתרשלו בעבודה ובזה שבו במסירת נפש דהיינו יציאה מרצון הטבעי של

¹¹ ובאמת נראה דיש סמך גדול לזה בלשון התנחומא פ' בשלח (סוף אות כד) דלאחר שייסד שהקב"ה, במכה שמכה בו הוא מרפא (כדמצינו כגון במי מרה שהומתקו ע"י עץ מר, עיי"ש), שוב קאמר "וכן הצדיקים במה שהן מקנתרין בו הן מתקנין, תדע לך שבשעה שקנתר משה, באז קנתר, שנאמר ומאו באתי אל פרעה לדבר בשמך, אמר משה באז סרחת, באז אני מתקן ואומר שירה, לכך נאמר אז ישיר משה". וכמו"כ י"ל בנידו"ד דכיון שקלקלו ישראל ביין לכן התיקון שלהם צריך להיות נמי ע"י יין.

¹⁰ ויש להוסיף עוד, דכנודע אחז"ל (חולין קלט): המן מה"ת מנין המן העץ הזה וכו', ונאמרו בזה פשטים עד אין מספר בביאור ענין חטא עץ הדעת להמעשה דפורים, אבל ע"פ דברינו שכל החטא בזמן המן היה בבחינת יין, וכאמור כן היתה ביסוד חטא עץ הדעת שהיה לו לאדה"ר לעשות קידוש בליל שבת, ניחא מאד שתרוייהו מושרשין באותו ענין איך להיות מושפע מין שמרמו לכל עה"יז אי להתגברות החומריות או לכח הקדושה.

חזרו בתשובה ג"כ ע"י החזקת מידת יין להשפיע לטוב, כן תקנו חז"ל לבסומי בפוריא דמאחר שע"י כניסת היין יצא סוד לכן גם אנחנו ע"י שתייה כדת יכולין להראות באיזה מידה של יין אנו תופסין ולהגיע לדרגת התשובה של כלל ישראל בזמן נס פורים.

אכילת בשר ביו"ט, אלא כמו שמצה ושופר וסוכה הן עצמם מעין המאורע של המועדים ה"ה לענין יין בפורים הריהו הסמל לעיצומו של היום.¹² דכי היכי שבשעת מעשה חטאו במידה אחת של יין להיות מושפע לרע עד שהיו בדרגת ישנים מן המצוות אבל שוב



הרב אדם פייזלי

בענין חיוב נשים בקריאת המגילה

הכל חייבין במקרא מגילה כו' טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין הרבים ידי חובתן, אנדרוגינוס מוציא מינו ואין מוציא את שאינו מינו, טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה, עכ"ל התוספתא. ומבואר בהדיא דטומטום ואנדרוגינוס, שהם ספק איש ספק אשה אינם יכולים להוציא את האנשים שמא הם נשים, וא"כ מוכח דנשים ממש אינן יכולין להוציא את האנשים.

וממה שסיים התוספתא דנשים פטורות ממקרא מגילה, שנראה שסותרת למש"כ הגמ' בשם ריב"ל דנשים חייבות, ביאר הבה"ג דהיינו שיש חילוק בין חיוב שמיעה לחיוב קריאה, דרישא דברייתא דהכל חייבין, דמרבין נשים מהתם, היינו לענין חיוב שמיעה, אבל חיוב קריאה לית בהו, וזהו כוונת סיפא של הברייתא שפטורות מקריאה דוקא. וכן הוא גירסת ה"ח באותו תוספתא דהכל חייבין "לשמוע" מקרא מגילה. ואכן גירסת הבה"ג במימרא דריב"ל הוא דנשים חייבות "לשמוע" מקרא מגילה.

והנה כשיטת הבה"ג פסקו התוס' והרא"ש, אמנם הרשב"א והריטב"א (מגילה דף ד.) דחו דברי הבה"ג מן ההלכה, דכיון דאיכא סתירה בדברי התוספתא גופה משמע דמשבשתא היא, ע"ש. וגם

איתא בגמ' מגילה (דף ד.) אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, עכ"ל. ויש לעיין אם חיוב מגילה לנשים הוא אותו חיוב שיש לאנשים, או שיש איזה חילוקים בין החיובים. ובעזה"י נברר שיטות הראשונים והסברות שנאמרו בזה.

הנה הגמ' בערכין (דף ב: - ג.) מביא ברייתא (תוספתא מגילה פ"ב ה"ד) דהכל חייבין במקרא מגילה, ועוד מביא שם מתני' (מגילה דף יט:) דהכל כשרים לקרות את המגילה, ופריך שם לאתויי מאי, ומשני לאתויי נשים וכדרי' יהושע בן לוי דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ופרש"י שם (ד"ה לאתויי נשים) וז"ל, שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם, עכ"ל. והיינו שהקמ"ל של הגמ' שייך בין לענין המשנה בין לענין הברייתא, שיש חידוש שחייבות במקרא מגילה וגם שכשרות לקרות את המגילה אפילו לענין להוציא את האנשים, וכן הוא פשוט לשון "כשרין לקרות" שכשרין גם באופן שקורין את המגילה לאחרים, דהיינו להוציא אנשים.

אבל תוס' (שם ד"ה לאתויי נשים ובמגילה דף ד.) ד"ה נשים חייבות) מביא שיטת הבה"ג שאין נשים יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם, והביא ראיה מאותו תוספתא דהכל חייבין במקרא מגילה, וז"ל התוספתא,

12 וקצת יש לבאר עפ"י מש"כ הרמ"א (סי' תרצה ס"ב) ד"א שא"צ להשתכר כ"כ אלא ישתה יותר מלימודו וכו', דאולי יש ענין בזה להחזיק בחפצא דיין ואפי' אם אינו מביאו לידי שמחה כ"כ, ומטעם שכתבנו שהוא הוא הסמל של כל המעשה פורים. וכמו"כ יש לבאר מה שדנו הפוסקים בלשון רש"י (מגילה ז:) והרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ח"ט"ו) דהחיוב לבסומי הוא "להשתכר ביינן", ויש שפ"י (ע"י מטה משה סי' תתריב, ושו"ת משנה הלכות ח"ה סי' פג) שכוונתם שבדוקא יש לשתות יין ולא יי"ש זכר לכמה חלקי המעשה פורים שהיו בצירוף יין, כגון

ידי חובתן, ולכן פסלוח אפילו ביחיד משום לא פלוג, עכ"ד. ומשמע מדבריו שיסוד דין זה שאשה אינה יכולה להוציא את האיש אין זה משום טעם הבה"ג, אלא טעם חדש דאין זה כבוד הציבור. ובאמת בלשון הסמ"ג עצמו אין מביא חילוק הבה"ג בין חיוב קריאה לשמיעה. והנה כל זה הוא לפי המחבר, אבל הרמ"א מביא אח"כ שנשים מברכות לשמוע מגילה, והיינו כהבה"ג שחייבות לשמוע ולא לקרות.

ולפי"ז יוצא שיש ג' שיטות בשו"ע, שהמחבר סותם מתחילה כשיטת הרבה ראשונים שיכולה אשה להוציא את האנשים, ואח"כ מביא בשם יש אומרים דאינה מוציאה אנשים, ובמג"א שם ביאר שכוונתו לשיטת הסמ"ג שהוא מטעם כבוד הציבור, ואח"כ מביא הרמ"א דיש אומרים שאשה מברכת לשמוע מגילה, והיינו כהבה"ג. וכן הבין המ"ב (סק"ז) שהבה"ג והסמ"ג הן שתי שיטות חלוקות, וכן מבואר בערוך השלחן, ע"ש.

אמנם צ"ע למה ביאר המג"א את דברי השו"ע כהסמ"ג דאין נשים מוציאות אנשים משום כבוד הציבור ודלא כטעמו של הבה"ג, והרי כל הראשונים הביאו טעם הבה"ג ולא טעמו של הסמ"ג, ואמאי נימא שהשו"ע נקט טעם אחר. ובאמת מחמת טעם זה של כבוד הציבור לא מבורר כ"כ שפסולות בדיעבד בשביל זה, שהרי הריטב"א מביא שיטת רש"י שנשים מוציאות את האנשים, ואעפ"כ אסר לכתחילה משום כבוד הציבור, ע"ש. וא"כ למה פירש המג"א בהמחבר כטעם זה.

ועוד צ"ע שהמג"א עצמו (סק"ז) מביא על דברי הרמ"א שפסק שנשים מברכות לשמוע מגילה, וז"ל, דס"ל כמ"ד שאין מוציאות אנשים עכ"ל, והיינו דס"ל כה"א דהמחבר. ולכאורה זה תימה גדולה, דהא המג"א עצמו ביאר בדעת ה"א כהסמ"ג ולא כהבה"ג.

אשר על כן נלענ"ד לתרץ כל זה, וגם לתרץ קושית הטורי אבן בעז"ה, דבאמת הטעם שכתב הסמ"ג דאין נשים מוציאות משום כבוד הציבור איננה סיבה חדשה להסביר אמאי אין הנשים מוציאות האנשים, דודאי אין מוציאות האנשים מחמת טעם הבה"ג שהן חייבות רק בשמיעה והאנשים חייבים בקריאה, וכמו שהביאו כל הראשונים בשיטה זו, אלא כוונתו לתרץ קושית הטורי אבן, מה ראו חז"ל לחלק בין חיוב הנשים לחיוב האנשים, והרי בנר חנוכה יכולות להוציא את האנשים, ועל כרחך התם תיקנו חיובים שווים, ולמה יתקנו הכא ב' חיובים שונים. ועל זה מתרץ הסמ"ג שלא רצו חכמים שתהיו קוראות לאנשים, והיינו משום כבוד הציבור, ולכן תיקנו שאינן חייבות בקריאה אלא בשמיעה. וכוונת המג"א לא היה להביא טעם חדש לדין זה אלא רק להסביר למה תיקנו חז"ל ככה.

אמנם כל זה דלא כהמ"ב והערוך השלחן, שהבינו כנ"ל שטעם הסמ"ג חלוק מטעם הבה"ג. ואולי לא רצו ללמוד מדברינו משום שראו בדברי הסמ"ג הלשון ד"נשים חייבות במקרא מגילה", ומשמע שחייבות בקריאה, ולא רק בשמיעה, ודלא כהבה"ג. אבל

המאירי כתב (שם) שגמ' דילן משמע דלא כהבה"ג, ואין לדחות תלמוד ערוך שבידינו מחמת קושיא מבריייתא. וכן משמע מלשון הרמב"ם (ריש הל' מגילה) שמביא ההלכה שנשים חייבות במקרא מגילה, ולא הביא דברי התוספתא טומטום ואנדרוגינוס אין מוציאים את האנשים, ומבואר שנשים יכולות להוציא את האנשים.

והנה לפי רש"י וסייעתו דנשים מוציאות את האנשים כפשוטו החיוב שעל הנשים הוא אותו חיוב ממש שיש על האנשים, דכיון שאף הן היו באותו הנס תיקנו חז"ל על הנשים והאנשים בחדא מחתא. אבל להבה"ג צריך עיון למה תיקנו חז"ל כן, שהנשים תהיו מחוייבות באופן שונה מן האנשים, ולמה לא חייבו הכל באותו מדריגה של חיוב, וכשיטת רש"י.

ובאמת כבר הקשה כן הטורי אבן (שם) וז"ל, ולי נראה דודאי נשים חייבות בקריאה כאנשים מה"ט שאף הן היו באותו הנס, דאין טעם לחלק בין קריאה לשמיעה, ע"כ. אמנם שוב כתב הסבר לקיים דינו של הבה"ג אבל לא מטעמיה וז"ל שם, ואפילו הכי אין מוציאות אנשים כדברי התוספתא, וטעמא דמילתא נראה לי משום דודאי האי טעמא שאף הן היו באותו הנס מן התורה לא מהני לחייב נשים וכמו שכתבו התוס' וכו' וכיון שכן י"ל כיון דאסתר נאמרה לכולי עלמא ברוח הקודש לקרותה כדאמרינן לקמן (דף ז.) הא ודאי כעין של תורה נאמרה וכו' לאנשים נאמרה חיובה ולא לנשים, אלא מדרבנן תיקנו והוסיפו לחייב נשים נמי וכו' וכיון דעיקר חיוב מקרא מגילה לנשים ברוח הקודש ליתא, אלא מהוספת חכמים, ע"כ אינו אלא לחומרא ולא להקל להוציא את האנשים י"ח, דהא מעיקר חיוב של רוח הקודש אינן מחוייבות בדבר וא"א להו להוציא את אנשים המחוייבים מעיקר רוח הקודש, עכ"ל.

ומבואר דס"ל שאנשים חייבים מדברי קבלה, ונשים חייבות רק מדרבנן, ולכן אין נשים יכולות להוציא את האנשים. ופשוט שדבריו אינם להסביר דברי הבה"ג, דהא הבה"ג לא קאמר חילוק בין דברי קבלה לדברי סופרים אלא בין חיוב קריאה לחיוב שמיעה רק טעמיה דנפשיה קאמר לקיים דינו של הבה"ג. וא"כ על הבה"ג עצמו הקושיא במקומו עומדת, דאמאי תיקנו חז"ל לחלק בין חיוב האנשים לחיוב הנשים.

והנה המחבר (סי' תרפ"ט ס"א וס"ב) סותם כדברי רש"י וסייעתו דנשים מוציאות אנשים, ואח"כ מביא ד"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים, שהוא לכאורה שיטת הבה"ג. ואח"כ מביא הרמ"א בשם י"א דאם האשה קוראה לעצמה מברכת "לשמוע מגילה", ולא "על מקרא מגילה", שאינה חייבת בקריאה אלא בשמיעה, וזהו ג"כ כהבה"ג.

אמנם במג"א (שם סק"ה) הביא קושית הסמ"ג למה אין מוציאות את האנשים, דמאי שנא מהדלקת נר חנוכה דקיי"ל שיכולות להוציא את האנשים. ותירץ הסמ"ג דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה. וביאר המג"א דהיינו שאין כבוד לציבור שהאשה תוציא את הרבים

אינן מוציאות את האנשים משום שאנשים חייבים בקריאה והנשים חייבות בחיוב חדש של שמיעה גרידא. אלא שעדיין יש לשאול למה תיקנו חז"ל כן לחלק בין חיוב האנשים לחיוב הנשים, וע"ז תירץ הסמ"ג כיון דאין זה כבוד הציבור שהאשה תוציא את הרבים יד"ח, לכן תיקנו שהנשים מחוייבות רק בשמיעה.

באמת נראה דאין זה דיוק מוכרח, דהא התוס' והרא"ש הנ"ל מביאים שיטת הבה"ג אע"פ שגורסים בדברי הגמ' "נשים חייבות במקרא מגילה", ועל כרחך לשון זה סובל שחייבות בשמיעת מקרא מגילה.

והיוצא מכל הנ"ל דבאמת יש רק ב' שיטות, דלרש"י וסייעתו נשים מוציאות את האנשים, והכל הוא חיוב אחד. אבל להבה"ג והסמ"ג



הרב דוד ישרפון

בענין השולח מנות לחבירו ולא קיבלם

אבל עוד הביא מהמנות הלוי (להג"ר שלמה אלקבץ, אסתר ט, יח) טעם אחר למצות משלוח מנות, וז"ל ומשלוח מנות איש לרעהו, כמו שהיה ענינם כאיש אחד, להקהל כל אחד עם חבירו, היפך איש צר ואויב לשון רמיה האומר עם אחד מפוזר ומפורד עכ"ל. מבואר שטעם משלוח מנות הוא כדי להראות אחדות בכלל ישראל על ידי שילוח מנות זה לזה. וכתב החת"ס שלפי טעם זה בשילוח מנות בעלמא תליא מילתא ולא בקבלת המנות כלל, שכל שמשלח לחבירו מנות מראה לו פנים יפות וחיבה ומוסיף בזה אחדות וריעות.

ויוצא מכל הנ"ל שדינו של הרמ"א תלוי בב' טעמים הנ"ל שלפי התרומת הדשן אין סברא לומר שיוצא משלוח מנות על ידי מחילת חבירו דסוף סוף עדיין לא נתן לחבירו די סיפוקו לסעודתו. ולפי המנות הלוי יצא כיון שנתרבה הריעות על ידי זה. ומסיק החת"ס שלמעשה עדיין צ"ע על הרמ"א למה פסק כטעמו של המנות הלוי ועזב טעמו של התרומת הדשן (וכן נראה הבנת החת"ס בקושיית הפר"ח הנ"ל).

מדברי הלבוש מבואר שלא כדברי החת"ס

והנה אע"פ שחשבונו של החת"ס סופר לתלות דינו של הרמ"א על הטעמים של התרה"ד ומנות הלוי הוא חשבון נאה ומתקבל, מצינו כמה מגדולי הפוסקים שלא הסכימו שתלוי בזה. דהנה כתב הלבוש (שם אות ד) וז"ל וצריך לשלוח מנות איש לרעהו, שכן כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו וכו' והמנות יהיו מיני מאכל או מיני שתייה, שאין לשון מנות אלא לשון מאכל ומשתה, ועוד שאין טעם המשולח אלא כדי שיהיה לכל אדם לאכול די סיפוקו ודברים המענגים

לצאת משלוח מנות על ידי מחילת חבירו

הביא הדרכי משה (או"ח סימן תרצ"ה) בשם המהר"י ברי"ן וז"ל, דאם אחד מחל על מנתו, מנתו מחולה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו, עכ"ל. וכן פסק הרמ"א (סימן תרצ"ה סעי' ד) וז"ל ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא, עכ"ל. הרי מבואר שאם א' שלח מנות לחבירו, אפילו אם חבירו לא קיבלם, יצא השולח ידי חיוב משלוח מנות.

וכבר תמה הפר"ח (שם) על זה דמנין לנו זה שיצא ידי חיוב משלוח מנות, והלא סוף כל סוף לא קיבל חבירו ממנו מה ששלח לו, ומהיכי תיתי שיש בזה קיום מצות משלוח מנות בלי קבלת חבירו.

דברי החת"ס דתלוי בשתי טעמים למצות משלוח מנות

וידוע דברי השו"ת חת"ס סופר (או"ח סימן קצ"ו) שהוסיף לבאר השאלה הנ"ל מה הוא הצד לומר שיצא על ידי מחילת חבירו. דהנה נחלקו הפוסקים בטעם משלוח מנות. התרומת הדשן (סימן קי"א) כתב שטעם מצות משלוח מנות הוא "כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא". והביא סמך לדבריו מהגמ' מגילה (ז): דאביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין היו מחלפים סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות. (והוסיף החת"ס סופר שאע"פ שהטעם של התרה"ד שייך רק בהשלחת מנות לעניים, שאין להם די סיפוקם, יש לומר שחז"ל תיקנו מצות משלוח מנות אפילו לעשירים, כדי שלא לבייש מי שאין לו.) וביאר החת"ס שלפי טעם זה צריך חבירו לקבל המנות ממנו, דאל"כ לא קיים יסוד המצוה שהוא ליתן לו די סיפוקם.

ראיות שמחילה הוא רק סילוק

והביא מו"ר רביה משו"ת הרשב"א (ח"א סימן י"ח) שמבואר כצד השני שמחילה הוא רק סילוק ששאלוהו למה יש כמה מצות שאין מברכים עליהם. וכתב שאין טעם א' לכולם, ויש הרבה טעמים למה אין מברכים. וביאר דהא שאין מברכים על מצות צדקה הוא משום שאינו תלוי ביד הנותן לגמרי, שאם רוצה העני יכול שלא לקבל המעות, ע"ש. ומבואר מדבריו שאם העני מוחל ואינו מקבל הצדקה ממנו לא קיים הנותן מצות צדקה כלל, ולכן אינו יכול לברך, ואם היה יוצא מצות צדקה עדיין אינו מבואר למה אינו יכול לברך. ומוכח מכאן שבמחילת זולתו במה שחייב לו אינו נחשב לקיום מצוה כמו שסבר המהר"ם שיק. וכן הביא מו"ר מסוגיא דביטלו ולא ביטלו במכות (ז:טו) דמבואר התם ג"כ כצד השני, ע"ש.

ובאמת אף המהר"ם שיק עצמו בתשובותיו (סימן שמ"ב) הוכיח שאינו יכול לקיים מצוות על ידי מחילת חבריו. שהביא שם הגמ' בגיטין (עד:) בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, וחזר ואמר מחולים לך מהו וכו' אמר ליה אינה מגורשת, איתביה האומר לחבירו קונם שאתה נהנה לי אם אי אתה נותן לבני כור אחד של חטין ושתי חביות של יין, ר"מ אומר אסור עד שיתן, וחכמים אומרים אף זה יכול להתיר את נדרו שלא על פי חכם, ואומר הריני כאילו התקבלתי, הכי השתא הכא לצעורה קא מכוין ולא ציערה, התם משום הרווחה הוא והא לא איצטרך, עכ"ל הגמ'. הרי שהגמ' מחלק בין היכא שהחייב ליתן לחבירו הוא מצד הרווחת חבריו ובין אם החייב הוא מצד אחר (וכגון לצער חבריו). וביאר המהר"ם שיק, שכל המצוות הרי הם כעול לקיימם ולשמרם, וכמו שאמרו בר"ה (כה.) מצות לאו ליהנות ניתנו, ופירש רש"י שם דלאו ליהנות נתנו אלא לעול על צואריהם. וא"כ צריך מצד המצווה לעשות פעולת המצוה המוטלת עליו ועל ידי מחילת חבריו אין זה פועל קיום המצוה כלל רק כאילו התקבל אבל בלי שום פעולת נתינה. ורק גבי חיוב הבא מצד שעבוד לחבירו, כגון נדר להרויחו, אז המחילה פוטר שעבודו.

וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה על הרמ"א, מהיכן למד דין זה שעל ידי מחילת חבריו יצא ידי משלוח מנות. ועוד לכאורה מבואר משו"ת הרשב"א והגמ' גיטין הנ"ל שאין המחילה פועלת קיום המצוה ואיך פסק הרמ"א כנגד רבותינו הנ"ל.

חילוק בין משלוח מנות לשאר מצוות

וכדי לבאר דעתו של הרמ"א נביא דברי הבנין ציון (סימן מ"ד) שמעורר שלא הביא הרמ"א דין זה אלא לענין משלוח מנות, אבל לענין מתנות לאביונים לא הזכיר דין זה כלל, וצריכים לבאר הטעם לזה. וביאר הבנין ציון שודאי הרמ"א מודה שבכל שאר מקומות שמוטל עליו מצות בוראו אין ביד מחילת חבריו לפעול קיום מצוה בעבורו (וכמו שהוכחנו לעיל) ולכן במתנות לאביונים לא יצא ידי חובתו עד שיתן בפועל לשני אביונים. רק שסבר הרמ"א שחיוב משלוח מנות אינו 'ליתן' לחבירו שתי מנות אלא רק 'לשלוח'

ומשמחים את האדם כדי לשמוח בפורים וכו' ואם הוא שולח וחבירו אינו רוצה לקבל או מוחל לו יוצא, עכ"ל. מבואר בדברי הלבוש שאע"פ שסבר כטעמו של התרה"ד שיסוד טעם משלוח מנות הוא כדי לאכול די סיפוקו ודברים המענגים בפורים, אעפ"כ פסק כפסק הרמ"א שיוצא אע"פ שחבירו לא קיבל המנות. ומבואר שסבר הלבוש שיש טעם אחר יותר פשוט לומר שהמשלח יצא ידי משלוח מנות אע"פ שלא קיבל חבריו ממנו, שאף לפי התרה"ד יצא. ודבריו צריכים ביאור.

עוד ראיתי בברכי יוסף (סימן תרצ"ה אות ה') שהקשה על הפר"ח הנ"ל דכאן סבר הפר"ח שאין לנו הכרח לומר שיצא ידי חיוב משלוח מנות במחילת חבריו, וצ"ע דהפר"ח עצמו ביו"ד (סימן ס"א ס"ק מ"ג) כתב שאם הכהן מוחל על מתנות כהונה, יצא הנותן ידי חובתו. (ועיין שם מה שתירץ סתירה זה על דרך החת"ס הנ"ל.)

חקירה אם מחילה הוי קיום או רק סילוק החיוב

ושמעתי פעם אחת יסוד מאת מו"ר הג"ר צבי בערקאוויץ שליט"א שהוא מפתח לדברי הרמ"א ולדברי הלבוש כאן. בגמ' סנהדרין (עב.) מובא מחלוקת בין רב ורבא בדין גנב הבא במחתרת וגנב איזה חפץ ועדיין הוא בעין, האם הוא חייב להשיבו לבעלים או לא, רב סבר דהואיל והגנב מתחייב בנפשו כשבא במחתרת קנה החפץ על ידי קם ליה בדרכה מיניה ורבא סבר שאם הכלי עדיין בעין חייב הגנב להשיבו לבעליו. ובמסקנת הגמ' (שם) איתא מעשה וז"ל הגמ', רבא איגנבו ליה דיכרי במחתרת אהדרינהו ניהליה ולא קבלינהו אמר הואיל ונפק מפומיה דרב, עכ"ל. מבואר שאע"פ שסבר רבא שמדינא הגנבים חייבים להשיבו לו מה שגנבו אפילו הכי לא קיבל הגניבה מידם כדי להחמיר כשיטת רב.

והקשה המהר"ם שיק (שם) דאיך לא קיבל רב הגניבה מיד הגנבים והלא הוא מונע מהם מצות והשיב את הגזילה, שהרי עכשיו אין יכולים לתקן הלאו של גניבה. ותירץ המהר"ם שיק שצ"ל שעל ידי מחילת רבא קיימו מצות השבת הגזילה, שהמחילה הוא כאילו קיבל החפצים מידיהם. ורצה המהר"ם שיק להביא ראיה מגמ' זו לדינו של הרמ"א הנ"ל, שכל שמוחל לו לחבירו מה שחייב לו קיים חברו דינו המוטל עליו, וממילא קיים ג"כ מצות משלוח מנות.

אבל ביאר מו"ר שליט"א דבאמת יש לחקור כשרב מחל להגנבים למה אין עליהם עוד איסור גניבה, האם הטעם הוא כהמהר"ם שיק שעל ידי מחילתו כאילו קיבל מהם דבר הגנוב, או דלמא טעמא משום דאע"פ שודאי אין כאן קיום מצות והשיב הגזילה (דהרי למעשה לא השיבו לו כלום) אבל החיוב של גניבה הוא תלוי בדעת הנגנב, וכל שאין בדעתו תביעה על הגנב אין הגנב עובר על איסור גזילה, ונתקן איסורו ממילא. ואם נאמר כצד השני אז אין ראיה מהגמ' הנ"ל מאיסור גניבה למצות משלוח מנות שקיים מצותו על ידי מחילת המקבל שהרי באמת לא קיים בפועל כלום, ורק בגניבה מועיל מחילה כדי להסיר תביעת הנגנב.

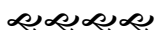
ריעות, רק כוונתו לומר שתיקנו חז"ל להרבות אהבה וריעות על ידי שילוח דברים שהם צורכי היום.²

והנה הבאנו קושיית הברכי יוסף על הפר"ח שכאן בהל' פורים סבר שאינו יכול לקיים מצותו על ידי מחילת חבירו, אבל ביו"ד בהל' מתנות כהונה פסק בפשיטות שעל ידי מחילת הכהן מהני כאילו הוא נתן. ונראה לומר על פי הנ"ל שהפר"ח מדמה מצות מתנות כהונה למצות צדקה שמהני מחילה לפטור הנותן מהחיוב אמנם לא לקיים החיוב. ולכן פסק שעל ידי מחילת הכהן הוי כאילו נתן לו המתנות. וכל זה משום דחיוב הנותן הוא רק מחמת השעבוד שיש לו להמקבל, אבל אם המקבל אינו רוצה לקבל אז אין חיוב עוד על הנותן, וכמו שביארנו במצות צדקה ומצות השבת הגזילה. משא"כ גבי מצות משלוח מנות סבר הפר"ח שאין הכרח לומר שחיוב משלוח מנות הוא שעבוד שיש לו על רעיו אלא חיוב מוחלט מוטל עליו להרבות אהבה בינו ולבין חבירו, ולכן אם חברו זה אינו מקבל צריך להשתדל לקיים המצוה המוטל עליו עם חבר אחר.

לחבירו שתי מנות, וכמו שכתוב משלוח' מנות איש לרעהו (אסתר ט, כב). ונמצא שדין זה של הרמ"א הוא מוגבל רק לדין משלוח מנות ואינו שייך כלל לשאר דיני התורה.

וכן ראיתי בשו"ת המהר"ם שיק (שם סוף התשובה) לתרץ כן עבור הרמ"א, וז"ל מיהו י"ל דכאן קפיד קרא רק על משלוח מנות, והרי שלח, מה שאין כן גבי צדקה בעינינן נתינה עכ"ל. והניף ידו שנית בסימן ר"מ ביתר ביאור, וז"ל, והטעם נ"ל דמשום דכתיב משלוח מנות מוכח דרק על השליחות קפיד קרא, והטעם כדאיתא בביצה (טו) דהנותן מתנה לתינוק צריך להודיע לאמו, ופרש"י שעל ידי זה תתרבה החיבה והריעות והאהבה, ולכן סגי בשילוח דבזה יתרבה האהבה ומראה חיבתו לחבירו, עכ"ל.¹

ועל פי כל הנ"ל יש לתרץ גם מה שהקשינו על הלבוש איך פסק שיצא ידי חיוב משלוח מנות על ידי מחילת חבירו, והלא הוא עצמו ביאר טעם מצות משלוח מנות כהתרומת הדשן שהוא כדי שיהיה לחבירו די סיפוקן לפורים. אבל על פי הנ"ל י"ל שאף התרומת הדשן מודה שאין חבירו צריך לקבל המנות ממנו דהא כתיב 'משלוח' מנות וגם הוא מודה שטעם התקנה היתה כדי להרבות



והמנות הלוי (הכל על פי החתם סופר הנזכר בתחילת דברינו): א) שלפי המנות הלוי שסבר שמשלוח מנות הוא כדי להרבות הריעות צריך המקבל לדעת מי שלח לו המנות אבל לפי תרומת הדשן אינו צריך לדעת. ולפי הנ"ל אף תרומת הדשן מודה שיסוד דין משלוח מנות הוא להרבות הריעות. ב) עוד נ"מ כתבו שלפי התרומת הדשן אין צריך שילוח המנות להיות דוקא ביום פורים אלא כל שחבירו משתמש במנותיו בפורים יצא השולח ידי חובת משלוח מנות, משא"כ לפי המנות הלוי צריך שילוח המנות להיות בפורים הואיל והמצוה היא להרבות ריעות ביום פורים ולא בשאר ימים. אבל לפי הנ"ל אף תרומת הדשן סבר שיסוד המצוה הוא להרבות ריעות, ולכן אף לדידה צריך השילוח להיות ביום פורים.

1 ולפי דברינו אין שום דמיון בין מצות צדקה למצות משלוח מנות דרק במשלוח מנות הגדרת המצוה הוא לשלוח מנות וכנ"ל. וזה שלא כדברי הבית הלל יו"ד (סימן רמ"ח) שכתב שנראה מדברי הרמ"א הנ"ל שגם במצות צדקה יצא הנותן על ידי מחילת העני. וכבר הבאנו לעיל דברי שו"ת הרשב"א (סימן י"ח) שמבואר שאין בזה קיום מצות צדקה. וכן ראיתי בדרך אמונה הלכות מתנות עניים (פרק ז' הלכה א') שהקשה כן על הבית הלל.
2 ולפי זה באמת דברי תרומת הדשן מותאמים כמעט לדברי המנות הלוי הנ"ל, שאף הוא לא סבר שצריך לקבל המנות בעבור סעודתו רק שהמשלח שלח מנות של אכילה והכל להרבות האחדות וריעות. ועיין בכתב סופר (סימן קמ"א) והתורה לשמה (סימן קפ"ח) שכתבו ב' נ"מ בין התרומת הדשן

הרב נועם שמעון לוי

קדושת היום של פורים

הדבר מחמת תקנתם, דהחפצא בעצמיותו ובמציאותו לית בה איסור, אלא שבאו החכמים והם שמו איסור ליהנות ממנה, שהוא איסור המוטל רק אקרקפתא דגברא, וכיון שהוא אכל רק בשוגג ולא מרד בדברי חכמים אין צריך לעשות תשובה וכפרה כיון שבשוגג אכל דבר שבעצמיותו הוא כשר מדין התורה. וכל זה בגלל שהחכמים אינם יכולים לשנות הדברים עצמם, רק הם יכולים לצוות לנו לנהוג הנהגה מסויימת.

ומצד שני יש אחרונים, ובראשם הג"ר יוסף ענגיל זצ"ל באתון דאורייתא (כלל י) החולקים על זה, ועיי"ש שמביא ראייה מהמדרש שאחרי שאסרו חכמים הוי כאילו הקב"ה מסכים לאיסורם ועכשיו נשתנה טבע גוף הדבר להפוך לדבר איסור. ואלו דברי המדרש (תנחומא נשא ס"ו כט), "נר חנוכה שהותיר בה שמן וכו' ביום שמיני עושה לו מדורה בפני עצמו, למה כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו. לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינן מן התורה, אמר להם הקדוש ברוך הוא, בני אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין שנא' (דברים יז) ועשית על פי התורה אשר יורוך, למה שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר (איוב כב) ותגזר אומר ויקם לך, "עכ"ל.

וכתב האתון דאורייתא שלכאורה תמוה עד למאד הקשר בין שתי רעיונות אלו, בין השמן שהוקצה למצות חנוכה ובין לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים. שאילו רצה המדרש לשים דוגמא נגד עינינו שצריך לשמוע אל החכמים, למה נקט המדרש מכל הדוגמאות של מצות דרבנן, מצות נר חנוכה. ותירץ שהיא הנותנת, שכשם שמצינו במצות חנוכה הענין שהשמן הוקצה למצותה, ובודאי דין זה לא שייך אלא אם יש שינוי בגוף השמן עצמו, ולא דין על הגברא לנהוג כך וכך, כמו כן לגבי כל המצות דרבנן, אחרי שאסרו חז"ל כאילו הקב"ה אומר שעכשיו דבר זה בגופו אסור.

וז"ל "דאפילו נאמר דאין החכמים יכולים להטיל איסור על החפץ, עכ"ז כיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים, א"כ אחרי שאסרו חכמים את הדבר הנה הקב"ה מסכים על האיסור, וא"כ שוב רצונו ית' שלא יאכל הדבר ההוא, וא"כ כיון שהדבר ההוא מרוחק מרצונו ית' אשר לו הארץ ומלואה, ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו, וממילא חל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום ית' וה"ה להיפך במצות, "עכ"ל. ומבואר בדבריו שע"י ציווי חז"ל נשתנה גוף הדבר ממה שהיה כבר כיון שהקב"ה מסכים לתקנתם.

ומעתה אם נאמר כמו דברי הנתיבות המשפט שאין לחכמים כח ויכולת לשנות הדברים בעצמם, גם היום של י"ד באדר שאין מוזכר בתורה רק הוא תקנת חכמים, א"כ נמצא שיומא דפורים אינו יום

פסק השו"ע (הלכות נפילת אפים ס"י קל"א ס"ו) "נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב ולא בט"ו בשבט ולא בראש חודש וכו' בפורים אין נופלים על פניהם". וכתב הביאור הגר"א שם, וז"ל "שהן כולן ימים טובים ואסורין בהספד ובתענית". ומבואר מדברי הגר"א ז"ל שיום פורים נחשב יו"ט כמו שאר ימים טובים, ולכן אין נופלים בו על פניהם.

ויש שהקשו שלכאורה הגר"א סותר דברי עצמו, שבהלכות מגילה (ס"י תרצ"ג ס"ג) שגם שם פסק השו"ע "אין קורין בו הלל, ואין נופלים על פניהם", וכתב הגר"א שם וז"ל "ואין נופלים כו' שאסורין בהספד ובתענית" הרי שלא הזכיר הגר"א הטעם שהוא יו"ט, ומשמע שלהיום עצמו אין שינוי בעצמיותו, ואין לו תורת יו"ט, רק שאין אומרים נפילת אפים בפורים לזכר המאורע והנס שנעשה בו, שאין לאדם לנהוג ביום זה מעשים שמכחישים את השמחה כמו הספד ותענית ואמירת תחנון, אבל היום עצמו אין לו קדושה. וזה שלא כדמשמע בביאור הגר"א בהל' נפילת אפיים, וצ"ע.

ולכאורה יש נפקא מינא אם פורים נחשב כיו"ט או לא, שהרי המשנה ברורה (ס"י תרצ"ב סק"א) מביא מחלוקת הפוסקים לגבי מי שאין לו מגילה ואינו יוצא בקריאת המגילה, האם יש לו לברך שהחיינו על עצם היום, עיי"ש. וי"ל שדבר זה תלוי בחקירה הנ"ל, האם יש לנו לחשוב פורים כיו"ט. דאפשר לומר שאם יש קדושה בחפצא של היום, אז אפילו מי שאין לו יכולת לעשות מצות מגילה יש לו לברך שהחיינו על היום טוב עצמו, וכמו שמצינו בעלמא שאפילו מי שאין לו את האפשרות לקיים מצות היו"ט, הדין הוא שיברך שהחיינו על עיצומו של יום, כיון שהוא יו"ט. למשל, בפסח מי שאין לו מצה ולא מרור בליל הסדר, גם הוא יברך שהחיינו, כיון שיש לברך על קדושה הטמונה בעיצומו של יום. אבל אם אין פורים נחשב כיו"ט, הגם שיש לו דינים מפני הנס שאירע ביום זה, לכאורה אינו יכול לברך שהחיינו כיון שאינו מקיים מצות מגילה, וגם ליכא קדושה לעצם היום.

והנה ראיתי בשם הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א שיש לתלות חקירה זו במחלוקת ידועה שכבר עמדו עליו גדולי האחרונים. שמצד אחד מצינו בספר נתיבות המשפט (ס"י רל"ד ס"ג) וזה לשונו, "ואפשר דאף באיסורי תורה אפילו אוכלין בשוגג צריך כפרה ותשובה להגיץ על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן (בשוגג) א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי ותדע וכו' אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה."

והיסוד הוא שבאיסורים דרבנן, כיון שאינן אסורין מן התורה, רק חכמים תיקנו עלינו להפריש מאיסורא, לא השתנה משהו בגוף

לא קבילו עליהו, דמעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב", ולבסוף כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ואילו יום טוב לא כתיב". ואמר הרב הוטנר זצ"ל שהענין שאין איסור מלאכה בפורים לא מפני שבאמת בפורים אין חשיבות כמו שאר ימים טובים, אלא אדרבא הענין של פורים הוא דהוי יום טוב דמחזי כאילו אינו יו"ט וכאילו הוא כולו לכם. וז"ל "דאדרבא זוהי צורת השלימות המיוחדת לפורים דוקא שמהותו הוא החצי לכם. ואם היו בו איסור מלאכה שוב היה בו גם המחצה לה' וגם לכם, וזה היה פגם בעצם מהותו של פורים שהוא 'העזר כנגדו' של יום כיפורים וכו' ונמצא שענינו של פורים הוא דוקא מצד מציאות עולם הזה לישראל, "עכ"ל.

ומאחר שמבואר בדברי הגר"א שהגדר של יום פורים הוא יום טוב שהוא כולו לכם, ואופן עבודתו הוא לעבוד את הקב"ה בתואר של לכם אפשר לומר שעפ"י מתורצת הסתירה בדברי הגר"א. שבהל' נפילת אפים דשם מוזכר פורים עם שאר הימים טובים, הגר"א רק צריך לזכור את מהותו של היום בדרך כלל, שהוא בכלל הימים טובים. ורק בהלכות פורים הגר"א מציין בפרטיות מה שמיוחד ליו"ט זה שהוא יום של לכם, שאין אומרים תחנון כיון שאין אנו רוצים לעשות שום דבר שמכחיש את הלכם, וכמו שאוסרים הספד ותענית מטעם זה.

טוב' שאין בו קדושת היום בעצם הזמן של היום רק יש לו דינים שתיקנו חז"ל, וא"כ יש לצדד דלא תיקנו חז"ל ברכת שהחיינו דהא אין קדושה להזמן בעצם. אבל אם נאמר כמו דברי האתוון דאורייתא שאחרי שתקנו חכמים תקנה, הקב"ה כביכול מסכים לדבריהם ונעשה דבר אסור, יש לומר שגם יום פורים נשתנה מציאותו ונעשה יום אשר נהפך מיום חול ליום טוב עם קדושת היום ושפיר יש לברך עליו ברכת שהחיינו.

ובגוף סתירת הגר"א שהבאנו לעיל נראה לתרץ אותו ע"ד דרוש על פי דברי הגר"א במקום אחר. דהנה מובא בשמו של האר"י הקדוש וגם בתיקוני זוהר (תיקון כ"א – בדפו"י דף נז:) שיום פורים ויום הכיפורים שותפים בהדי הדדי. (ויש שהוסיפו שיום פורים יש בו קדושת הזמן יותר, כיון ששמו יום 'כ'פורים הוי אומר מי תלוי במי.) ומובא בליקוטי הגר"א הסבר במאמר זה שהכוונה שאחד משלים את השני. שהרי מצינו בימים טובים המושג של חצי לה' וחצי לכם. אבל יש שני יוצאים מהכלל שאינן חצי חצי – הימים אלו של יום הכיפורים ופורים, שביוה"כ הוא כולו לה' ובפורים הוא כולו לכם. והיינו ששניהם מצטרפים להיות ביחד חצי לה' וחצי לכם ועל ידי צירופם נעשה כל אחד מחצה לה' ומחצה לכם.

ובספר פחד יצחק (פורים ליקוטים אות כ"ג) מסביר הגר"ר הוטנר זצ"ל את דברי הגר"א שבגמרא מגילה (ה:) מביא וז"ל, "רבה בריה דרבא אמר: אפילו תימא ביומיה, הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה

כל מי שיש לו דברי תורה ומאמרים בעניני המועדים
שנשמעו מפי רבני הישיבה הקדושה
נבקשו לשלוח אותם אלינו בהקדם
ובעזרה ש"י נשתדל בלי"נ לפרסמם
בחוברות "נר למועדים" הבאים
להגדיל תורה ולהאדירה

SAVE THE DATE!

NER YISROEL INVITES OUR ALUMNI



CONNECT WITH REBBEIM. CONNECT WITH CHAVEIRIM.



CONNECT WITH GREATNESS.



Sunday, March 19, 2023
4:30pm

El Caribe Country Club
5945 Strickland Ave · Brooklyn, NY 11234

Kabolas Ponim Reception

Reconnect With Your Rebbeim · Network With Your Friends
Enjoy Inspiring Shiurim On Timely Topics
Roundtable Discussions With Business Leaders

א פריילעכן פורים

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoachim
Please email alumni@nirc.edu

