

ויעודם

פורים תשע"ז

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו



יו"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'

בביהמ"ד 'ערוך לנר'

רח' הרב דרוק 95 רמת שלמה ירושלים

הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:

3199@okmail.co.il

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא

ברכת על מקרא מגילה וברכת על מקרא כתובים.....6

הרב יצחק רובניץ

בענין זכירת מעשה עמלק.....9

הרב יוסף ולדמן

בענין מצות מחיית עמלק.....13

הרב אברהם סומפולינסקי

בדברי המדר"ר בענין יום פטירת משה ולידתו.....15

הרב שלום דב שמעון

שתי הערות במגילת אסתר.....17

הרב שמואל לפאיר

בצורת סעודת פורים.....19

הרב אריה גוטמן

במזיק וגוזל בפורים.....20

הרב יצחק גרשוני

בענין "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".....23

הרב עזרי עמרני

פרזים ומוקפין.....25

הרב יהושע הלר

מבטלין תלמוד תורה לקריאת מגילה ובמצות קריאת המגילה ביחיד או בציבור.....30

הרב אריה הימלפרב

מצוות מחיית עמלק.....33

הרב יוסף הירשמן

בענין קריאת המגילה מפלג המנחה.....36

- הרב אפרים הכהן קליין
דין מחלפי סעודתייהו במתנות לאביונים.....38
- הרב מגדל ויליגער
חיוב חתן להתענות בתענית אסתר.....40
- הרב אשר מילר
זכרון ומחיית עמלק ע"י עצם קריאת המגילה.....43
- הרב ישי זאב רדליך
אמאי נאסרה אסתר על מרדכי.....49
- הרב יוסף דב פיינשטיין
בדין יהרג ואל יעבור ואסתר קרקע עולם.....51
- הרב חנוך דומיניץ
ביאור ענין 'עד דלא ידע' - זכר לברכת יצחק ליעקב.....54
- הרב יאיר יעקב קרמר
בענין משלח מנות ומתנות לאביונים.....59
- הרב אשר לבין
דברי שלום ואמת.....61
- הרב שמואל לפאיר
אזהרה בצורת קיום מצות מתנות לאביונים.....63
- הרב אריה גוטמן
קריאת הולכי מדברות ויורדי הים.....64
- הרב יצחק לוי
בביאור חלשון הרע של המן.....66
- הרב אברהם לוי
ארור המן וברוך מרדכי.....71
- הרב ישראל פורגס
בענין קראה לעז ללועזות כשהקורא אינו מבין לשון לעז.....75

- הרב שלום פוברסקי
78.....ברין הספר ותענית בפורים קמן
- הרב שרגא קלוגהויפט
91.....בענין קדימת הכפרים בקריאת המגילה ליום הכניסה
- הרב חיים שולביץ
95.....משוורתא דפוריא
- הרב יעקב יחזקיהו שולזינגר
98.....בענין מעימה קודם קריאת המגילה
- הרב יצחק פזריני
100.....ברין צריך להשמיע לאוזנו בקריאת המגילה
- הרב שרגא קלוגהויפט
103.....ברין קמן בקריאת המגילה
- הרב אליהו גורביץ
110.....בגדר תענית ז' באדר
- הרב אליהו סוסבסקי
117.....תקפו של נס
- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
119.....מדוע לא השתתפו בסעודת אחשוורוש בשבת?
- הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי
122.....חמן ומרדכי בסממני הקמורת
- הרב מנחם פריינד
124.....בענין תרי קלי לא משתמע

הרב חיים מרדכי שפירא

ראש בית הועד

ברכת על מקרא מגילה וברכת על מקרא כתובים

תניא במסכת סופרים פי"ד ה"א, ברות ובשיר השירים בקהלת באיכה ובמגילת אסתר, צריך לברך ולומר על מקרא מגילה ואף על פי שכתובה בכתובים. והקורא בכתובים צריך לומר, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש¹. והנה עיקרא דהך מילתא, דאסתר רות שה"ש קהלת ואיכה נשתנו משאר ספרי הכתובים, ונתייחדה להם ברכה מסוימת דמקרא מגילה צע"ג, חלוקה זו מהיכא אתיא לן ומה טעמה.

דהנה מתוך סוגית הגמ' בבבא בתרא יג ב ולהלן, מתבאר דכתבי הקדש נחלקין לג' חלוקות, תורה נביאים כתובים, ולא זולת. ועי"ש יד ב, סידרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינוח דניאל ומגילת אסתר עזרא ודברי הימים, ע"כ. ומתבאר דכל ספרים אלו חד גדר דספרי כתובים להם, וא"כ מהכ"ת דיהיו חלוקים בברכתן. ואין לומר דאלו שם ספרן הוא מגילה, שהרי בלשון הגמ' לא נזכר שם מגילה אלא גבי מגילת אסתר, ואידך לא נזכר בהם שם מגילה, [ודו"ק לשון הרמב"ם בפ"ז מס"ת הל' טו, שקראה לאסתר מגילה בסתם]. וא"כ היאך בהם שייך מטבע ברכה דעל מקרא מגילה, אחר שמכלל שאר ספרי הכתובים הם.

והנה גבי מגילת אסתר בלבד, היה מקום לבאר ע"פ מה שיסד בחי' מרן רי"ז הלוי הל' מגילה, דלעניין קריאת המגילה למצותה, נתחדש בה דין כתיבה מסוים דאגרת, שאינו בכלל דין כתיבת שאר כתבי הקדש. ואדרבה מבואר בגמ' מגילה יט ב, דהקורא במגילה הכתובה בין הכתובים בצבור לא יצא. ולדרכו נראה דאכן לא שייכא ברכת לקרא בכתבי הקדש על קריאתה, דהא נקראת מתוך כתיבה שאינה מדין כתיבת כתבי הקדש. אשר על כן נתחדשה למצוותה ברכה מסוימת דעל מקרא מגילה.

¹ יש לעורר, דהנה גירסתנו במ"ס דמברכין במגילות בעל, ואילו בכתובים מברכין לקרא בכתבי הקדש. וצ"ע טעם ההפרש. וביותר דהלא מקרא מגילה היא חובה מצד תקנה או מצוה מדברית קבלה לקרותה, [אסתר לכו"ע], ושאר מגילות לשיטת הגרא בשו"ע סי' ת"צ, דאיכא חובה בקריאתן מתוך ספר כתוב כדנין], וא"כ יותר ראוי לברך לקרא. אולם גירסת המרדכי מגילה סי' תשפ"ג, והרמ"א בסי' ת"צ, דאף בכתובים מברכין על מקרא כתובים דומיא דמגילות, ועוד חזון למועד.

ולפענ"ד היה נראה לחדש, דאף שכתב הרמ"א בסו"ס ת"צ, דמגילות מברכין עליהן על מקרא מגילה או על מקרא כתובים, אסתר שאני. ומו שברך על קריאתה בצבור, על מקרא כתובים חייב לחזור ולברך, דבקריאתה ככתבי הקדש בצבור לא יצא יד"ח, כמבאר בגמ' הנ"ל. ויש לחקור לדינא במי שברך ביחיד על מקרא כתובים אי יצא יד"ח. וספק זה יש לקיים אף בקוראה במגילה כתובה בין הכתובים, וכן במגילה הנכתבת לעצמה, וצ"ע.

אלא שזה לא הועיל אלא לעניין אסתר, אולם אכתי צ"ע אף בשה"ש רות קהלת וקניות מברכין מקרא מגילה, הא דין ספרן שוה הוא לשאר כל הכתובים, דמברכין בהן לקרא בכתבי הקדש או על מקרא כתובים. ואשר יראה מוכרח ומבואר מזה, דכל השם המסוים דמגילה אמור אך לעניין דין קריאתה, אולם אה"נ דבעיקר שם ספרן הרי הם כשאר כל הכתובים. ובבאור הדברים נראה לחדש, דברכת על מקרא מגילה נתייחדה לקריאת ספר שלם כאחת. ולהבדיל משאר קריאות נביאים וכתובים, דקורין אי אלו פסוקים מתוכם, במגילה לא מצינו בה קריאת פרשיות, אלא לעולם נקרא הספר בשלמותו. וי"ל דעל מקרא ספר בשלמותו משום חשיבות קריאה זו, תיקנו חז"ל ברכה בפ"ע. וראוי לה מטבע דמקרא מגילה, שהוראתו קריאת הספר, להבדיל ממטבע מקרא כתובים שאינו מתייחס אל הספר אלא אל הדברים שבו. ואכן נראה דאם לא נקרא הספר כולו, אזי קריאתו היא כשאר כל הכתובים.²

והנה גבי מגילת אסתר שנינו במגילה יט א, ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו רבי מאיר אומר כולה רבי יהודה אומר מאיש יהודי רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה. ובגמ', תניא רבי שמעון בר יוחאי אומר מבלילה ההוא אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תקף מאן דאמר כולה תוקפו של אחשוורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי וכו'. ולדרכנו לכאורה אם אינו קורא את כולה, א"כ לכאורה היה בדין שתשתנה ברכת הקריאה ויברך לקרא בכתבי הקדש, וזה לא שמענו.

האומנם נראה, דגדר הא דלמדנו מקרא דכל תוקף הוא, דמה שבכלל כל תוקף זהו עיקר המגילה, וממילא יחשב זה כמגילה שלמה לעצמה. ועל כן אף על קריאת אותה פרשה בלחוד, כבר ראוי לברך על מקרא מגילה, ולא על מקרא כתובים. וכמדומה דממקומו הוא מוכרע, דהא אף הק' מ"ד דקורא מתחילתה לא נקט לשון כולה, אלא נקט תוקפו של אחשוורוש. ולכאורה

² [ואין לתמוה מקריאת יונה ועובדיה, שנקרא ספר שלם ואין מברכין על אותה קריאה על מקרא מגילה. חדא, משום שאין ספר שלם, אלא נביא מתוך שנים עשר, והספר הוא שנים עשר. אולם מלבד זה קושיא מעיקרא ליתא. דאין ברכת אקב"ו שייכת אלא בכתובים ולא בנביאים, דבהם מברכין אשר בחר ולא אקב"ו, ומעם ההפרש בין ברכת נביאים לכתובים, עוד חזון למועד].

לשיטתו הקריאה אינה מדין קריאת כל תוקף כלל ועיקר, אלא דהוא דין דקריאת כולה. ומדנחית אף מ"ד זה לדינא דתוקפו של אחשוורוש, על כרחין דאף קריאת כולה מדינא דכל תוקף הוא. ומעתה נמצא מבואר בדברינו, דלעולם קריאת מגילה היינו קריאת הספר בשלמותו, אלא דבמגילת אסתר אמור דין מסוים, דהספר עצמו הוא אך מה שבכלל כל תוקף.

ועיין פסיקתא רבתי (ריש פים' יג') בזה"ל, ילמדנו רבינו מהו שיהא אדם צריך לברך בשעה שהוא קורא מגילת אסתר, תלמוד, למדנו רבותינו בשעה שהוא בא לקרות את המגילה אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על מצות קריאת מגילת אסתר. וצ"ע, דמטבע ברכה כה"ג לא מצינו בשאר מגילות, אלא מברך עליהם על מקרא מגילה בסתם, ומה מעם אסתר ישתנה דינה. ולדרכנו נראה, דאכן במגילת אסתר אמור דין מחודש מסוים, דכל שהוא בכלל כל תוקף חשיב כספר שלם. וא"כ י"ל דעל כן נתייחדה לה לשיטה זו ברכה בפ"ע דעל מצות קריאת מגילת אסתר, להורות דגדר דין מקרא מגילה בה, הוא גדר מסוים האמור באסתר, ודו"ק.



הרב יצחק רובניץ

בענין זכירת מעשה עמלק

בפסיקתא דרב כהנא ג' אות נ"ט (הובא בילקוט (כי תצא, רמז תתקלח) על הכתוב (דברים כה, יז) 'זכור אשר עשה לך עמלק', איתא, "רכי תנחום בר חנילאי פתח, וזכרונכם משלי אפר וגו' (איוב יג, יב), אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני הוו זהירין בשתי זכירות שהכתבתי לכם בתורה תמחה את זכר עמלק (שם כה, יט) כי מחה אמתה את זכר עמלק (שמות יז, יד)", וכו'.

ומשמע, ששני הזכירות הנזכרות בספר שמות ובספר דברים, תרתי זכירות הם וחלוקים בעניניהם, וצ"ב, הרי שניהם הם המצוה הזכירת עמלק ובמאי חלוקים.

ונראה בזה, דהנה בגמ' מגילה (ד, א), ואמר רבי יהושע בן לוי, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים כב, ג), 'אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי'. סבור מינה, למקרייה בליליא, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא, וכו'. ע"כ. וצ"ב הס"ד בחיוב ללמוד המשנה ביום ומהיכי תיתי נאמר כן.

והנה איתא בירושלמי מגילה (פ"ב ה"ד), שמעון בר בא בשם ר' יוחנן, וזכרם לא יסוף מזרעם (אסתר ט, כח) מיכן שקבעו לה חכמים מסכת. ע"כ. וצ"ב הענין בזה.

ונראה ע"פ דברי הגר"ז בפרשת בשלח עה"כ (שמות שם), 'כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע' וגו', דצ"ב הרי כיון שכתובה בספר מה ענין למסור עוד ליהושע, וביאר הגר"ז, דהנה בכל פרשה שבתורה, יש בה תורה שבכתב ופירושה של תורה שהיא תורה שבע"פ וכדהאריך הרמב"ם בשורש השני בספר המצות, וזהו מה דכתוב כאן, כתוב זאת זכרון בספר והיינו תורה שבכתב, ושים באזני יהושע, היינו פירושה של הפרשה היא תורה שבע"פ, ויהושע הוא מי שנמסר לו פירושה של תורה, וכדאיתא באבות (פ"א מ"א) 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'.

אמנם דצ"ב בדברי הגר"ז, דהרי כן הוא בכל פרשה שבתורה, ומאי האי דנוכר ענין זה רק בפרשתא דא. ועל כרחק צ"ל, דלא נאמר כאן הענין הכללי של תורה שבכתב ופירושה שבע"פ, כי אם דנשנה כאן דין מיוחד האמור לגבי מחיית עמלק, דיש בה תורה שבכתב ושבע"פ. והן הן דברי הירושלמי דקבעו מסכתא לקריאת המגילה, דהרי במגילה נתקיים ענין מחיית עמלק וכמבואר בגמ' (מגילה ז, א) דהמקור לכתיבת המגילה עצמה הוא מהכתוב הזה 'כתוב זאת זכרון בספר' וגו', שבספר היינו כתובים והיא המגילה, הרי דבמגילה מתקיים ענין זה של מחיית

עמלק, וממילא דנקבע לה מסכתא, כיון שנאמר דין מיוחד בהאי פרשתא דמחיית עמלק שהיא צריכה פירוש שבע"פ.³

וזהו מה דקס"ד דע"י לימוד המשניות התקיים קיום המצוה של קריאת המגילה, דכיון דבמחית עמלק נאמר דין מיוחד דצריכה תורה שבע"פ, יש מקום לומר דנתקיים הדין ע"י לימודה של תורה שבע"פ, והיא מסכתא דמגילה וכדאיתא בירושלמי דקבעו לה מסכתא.

ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה עה"כ (דברים ו, ו), 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך וגו', ביאר בחידושי הגר"ז (שם) באריכות, שאין הכתוב מיירי רק במצוה של ללמד תורה לאחרים, אלא דנאמר כאן דין בהתורה עצמה שצריך שהתורה שבע"פ תיזכר ולא תשכח לעולם, ולא רק דין על האדם לזכור התורה, אלא שעליו לדאוג לזה שהתורה לא תשכח, וזהו ע"י שימסור התורה לדורות הבאים, יעו"ש באריכות.

והנראה לפי"ז, דכן הוא גם ענין זכירת עמלק, דיעוין ברמב"ם (סנה"ז ע' קפט), וז"ל, 'היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו יתעלה (שם) זכור את אשר עשה לך עמלק. ולשון סיפרי, זכור את אשר עשה לך בפה לא תשכח בלב, כלומר אמור מאמרים בפך שיחיבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות, ולשון ספרא (ר"פ בחקתי) זכור את אשר עשה לך עמלק יכול בלבבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך'. עכ"ל. ונראה מדבריו, שאין המצוה רק לזכור לעצמו את מעשה עמלק, אלא עיקר המצוה היא למסור לדורות הבאים כדי שלא ישתכח מעשה עמלק, והמצוה היא שיזכר לדורות מעשה עמלק, וצריך לזרז העם ולעורר הנפשות, כדי שלא ישתכח, וזהו עיקר הדין דנלמד בספרא דצריך זכירה בפה דהיינו הלימוד לאחרים.

וכן הוא מפורש ברמב"ן (דברים כה, יז) וז"ל, והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע'. הרי מבואר דעיקר המצוה לזכור ולהעביר לדורות הבאים שלא ישתכח מעשה עמלק.

ואשר לפי"ז יבואר דברי הפסיקתא הנ"ל, דבאמת תרתי איתנהו בזכירת מעשה עמלק, עצם הזכירה בעצמה שכל אדם צריך לזכור מעשה עמלק, ומלבד זה דין זכירה לדורות שלא ישתכח

³ ואפשר לבאר לפי"ז מה דאיתא בגמ' (שם יט, א) דמגילה נקראת ספר ונקראת אגרת, והיינו דבמגילה יש בה את הספר שהיא התורה שבכתב, ויש בה את האגרת שהיא התורה שבע"פ.

מן העולם מעשה עמלק וחייבים למסור את זה לדורות הבאים. ומעתה י"ל, דהכתוב שבספר דברים איירי על האדם הזוכר שצריך לזכור מעשה עמלק, ואילו הכתוב שבספר שמות איירי בדין הזכירה לדורות, והיינו מה דכתיב בהאי פרשתא, 'כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע' וגו', והיינו שיהיה לזה זכירה לעולם ע"י שיכתב בספר וכך זה יזכר לדורות, ומלבד זה יהיה לזה זכירה ע"י מסירה בע"פ לדורות הבאים והיינו המסירה ליהושע שהוא המנחיל את התורה לדורות הבאים וכמ"ש.

ובזה נפתח לנו פתח להבין דברי התוס' במגילה י"ז: והרא"ש בברכות פרק ז' סימן י"ט דקריאת פרשת זכור בעשרה דבהכי מתקיים ענין המסירה לדורות וכמו שנתבאר.

ב.

ע"פ "מחא אמחה את זכר עמלק" דרשו במכילתא בתרי אנפי, "זכר" זה המן ועמלק כמשמעו, ואופן הב' ש"זכר" זה אגג ועמלק כמשמעו. וצ"ב מה שנדרש גבי המן ואגג מדין "זכר", הרי אגג הוא בעצמו עמלק ומחויבים למחותו מלחא דעמלק ממש ומה צריך לרבותו מלתא ד"זכר".

והנה ע"פ פ' בפ' בשלח "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" דרשו במכילתא וכן הוא בתרגום שוהו דורו של שמואל, והנה בעצם הכתוב "מדור דור" צ"ב הרי החיוב למחותו תמיד ומהו הענין המיוחד של "מדור דור", וכן צ"ב מהו הכוונה במה שנדרש במכילתא דורו של שמואל, הרי כל הדורות בכלל.

ונראה מבואר מזה דבחיוב מחית עמלק איכלל שמלבד חיוב מחייתו מדין זרע עמלק שנלחם עם ישראל באותו הזמן, איכא חיוב על כל דור ודור בפנ"ע מלתא דידיה, אלא דצ"ע בגדר הדברים ומאי נ"מ בזה.

והנראה בזה עפ"י מש"כ הרמב"ם [ספח"מ עשה קפמ] וז"ל, היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. וכו', הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם והוא אמרו יתעלה (ש"א טו) פקדתי את אשר עשה לך עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים, ע"כ.

ומבואר ברמב"ם שענין זכירת מעשה עמלק הוא לעורר איבתו ושנאתו ומתוך כך להילחם בו, והביא ע"ז ראיה ממה שאמר שמואל לפני המלחמה "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל" והיינו שעורר שנאתו ע"י זכירת מעשיו קודם למלחמה.

ולפי"ז נראה לבאר גדר הדבר מה שנתבאר לעיל שיש חיוב מחיית עמלק בכל דור מלתא דידיה, והיינו שכמו שיש חיוב לעורר שנאתו של עמלק מתוך זכירת מעשיו שעשה עם ישראל בצאתו ממצרים, כמו כן אנו מחויבים לעורר שנאת עמלק שבכל דור מתוך מעשיו של אותו הדור בעצמו, ונראה שזה מבואר מהכתוב גבי שמואל שאמר לאנג "כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך", אשר לכא' צ"ב מה לו להזכיר ענין מה שאנג היה רוצה, הרי חיוב המלחמה בו הוא מחמת מצוות מחיית זרע עמלק שנלחמו בישראל, אמנם לנתבאר א"ש היטב, שמלבד חיוב הזכירה של מעשיו שעשה עם ישראל יש לזכור גם מעשיו הרעים שבכל דור וזהו מה שהזכיר שמואל.

וזהו הביאור בדברי הפסיקתא שישנם שני זכירות אחד שבפרשת כי תצא ואחד שבפרשת בשלח, והיינו שבפרשת בשלח נתחדש דין זכירה "מדור דור" שצריך לזכור מעשיו הרעים שבכל דור בפנ"ע, והפסיקתא הבין שדין הזכירה שבפרשת כי תצא כולל גם את הדין הנתחדש בפרשת בשלח של "מדור דור" דאל"כ מהו העניין המיוחד של חיוב המחיה שבכל דור.

ולפי"ז מבואר הדרשה במכילתא שנלמד מ"זכר" לאנג אשר לכא' קשה הרי אנג הוא בעצמו עמלק ומה צריך לריבוי, אמנם לפי מה שנתבאר א"ש היטב דנתחדש חיוב המחיה באנג מלתא דידיה ומדין "מדור לדור", שבכל דור איכא חיוב בפנ"ע.

ויש להסביר בזה את הכתוב במגילה [ז, ו] שאמרה אסתר לאחשוורוש "איש צר ואויב המן הרע המן הרע הזה" והיינו שכיוון שנלחמה בהמן הזכירה מעשיו הרעים שעשה וכמו שנתבאר שהחיוב הוא להזכיר מעשיו הרעים שבכל דור. עוד יש להסביר בזה מש"כ במגילה [מ, כה] "ובבאה עם הספר אמר לפני המלך תשוב מחשבתו הרעה" ובתרגום שני ביאר, אמרה לו מש"כ בספר "תמחה את זכר עמלק" והמן חשב להרוג ובקשה להשיב לו גמולו בראשו, והיינו שאמרה לו שני דברים גם את מעשי עמלק מה שעשו לישראל וגם את מעשיו הרעים של עכשיו מה שרצה להרוג.



הרב יוסף ולדמן

בענין מצות מחיית עמלק

ידועים דברי האלשיך בחיבורו משאת משה על מגילת אסתר (ב ד"ה איש) שכתב על אנג שבלילה ההוא כאשר שכב שם נודמנה לו שפחה ויבא אליה ותהר לו ותלד את אבי אבות המן הרע ההוא, משמע שהמן אינו שייך לעם עמלק כיון שהוא נולד משפחה וכבר פסק הרמב"ם (עבדים פ"ט ה"ג) שעכו"ם הבא על השפחה אין בנו מתייחס אחריו ואם כן יש לעיין הכיצד דרש רבי יהושע במכילתא סוף פ' בשלח, מדכתיב זכר זה המן הרי המן אינו מעם עמלק. לכאורה היה אפשר לומר שרבי יהושע חידש שמצוות מחיית עמלק אינה מתייחסת דוקא לעם עמלק אלא כל מי שהוא שייך לזרע עמלק חל עליו דין מחייה, אלא שהרמב"ם במורה נבוכים כתב (ח"ג פרק ג) וז"ל אמנם ספור משפחות בני שעיר ויחסם בפרט הוא מפני מצוה אחת, והוא שהשי"ת צוה למחות זכר עמלק לבד וכו' ואילו לא התבארו היחסים ההם ופרטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה, לכן באר הכתוב משפחותיהם ואמר שאלו שתראו אותם בשעיר ומלכות עמלק אינם כלם בני עמלק, אבל הם בני פלוני ובני פלוני ונתיחסו לעמלק להיות אמם מעמלק, זה כלו יושר מהשם עד שלא תהרג משפחה בתוך משפחה אחרת, כי הגזירה לא היתה רק על זרע עמלק, וכבר בארנו אופני החכמה בה, עכ"ל. מבואר להדיא שדין מחיית עמלק שייך דוקא למי שהוא מזרע עמלק ולא למי שאינו מתייחס אל העם ואם כן הדרא קושיא לדוכתא הכיצד נצטוונו למחות את המן הרי אין הוא מתייחס לעם עמלק. ובאמת יקשה גם להיפך אם המן מזרע עמלק מדוע צריך רבי יהושע דרשה נפרדת לרבות את המן למחיה במה נשתנה משאר העם שזכה ללימוד מיוחד שיש מצוה למחותו.

והנראה בזה, דז"ל החינוך (מצוה תרד) וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולו, ובענין שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין כ' ע"ב] שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק. ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם, עכ"ל. מבואר בדבריו שיש שני חלקים במצוה זו דבתחילת דבריו כתב דזאת המצוה מוטלת על הציבור כולו דהיינו שיש דין מחייה בדרך מלחמה ולכן זה דין על הציבור כמו שאר המצוות שנמנו עם מצוה זו, ועוד יש דין על היחיד שאם יש כח בידו מוטל עליו חיוב להרגם, אבל בציבור אין זה תלוי אם יש כח בידם לפי שאין היתר של פיקוח נפש במלחמה [כי זו מהותה].

ומעתה היה אפשר לחדש שדין המחיה שיש על כל מי שהוא מתייחס לעם הוא דין במלחמה שהמצוה היא ללחום בעם עמלק ולאבדו אבל מצד דין יחידים יש מצוה להרוג כל מי ששייך למשפחת עמלק אפילו מי שנולד מעמלקי שבא על שפחה. ואם כנים אנו בזה יתכן שזה מה שחידש רבי יהושע דס"ד כיון דהמן אינו מזרע עמלק ממילא אין עליו כל דין מחיה על זה אתי קרא למימר שלכה"פ מדין יחידים יש מצוה למחותו, ומה שכתב הרמב"ם במורה שצריך לדעת את ייחוס האומות היינו כדי לקיים את דין המלחמה.

ומסתברא שבימי מרדכי ואסתר לא היה דין מלחמה בעמלק כיון שחסר להם התנאים לצאת למלחמה כמו שמבואר ברמב"ם (מלכים פ"ו) אלא כל דין המחיה הוא רק מדין יחידים, ואחר שאחשוורוש נתן להם את הרשות לעשות באויבי היהודים כמובן בעניניהם קבלו את הכח להרגם ולאבדם ולכן יכלו לקיים את דין המחיה אף בהמן. כן יאבדו כל אויביה'.

ובעיקר דברי המשאת משה שאגג בא על שפחה, שוב נמצא בספר צווארי שלל (לחיד"א) על הפטרת פ' זכור, שכתב בשם הראשונים לפרש מה שאמר אכן סר מר המות וז"ל שמרירות המות הוא שלא יסאר לו זרע והוא שידע שעבר אשתו ועשה כשפים להצילה ומשם יצא המן נסתלק המרירות, וז"ש אכן סר מר המוות כי כבר יש לו זרע מרעים, עכ"ל. ומסתברא שמה שכתב עיבר אשתו היינו בדוקא, לאפוקי שפחה לפי שאם היה בא על שפחה לא היה אומר סר מר המות כיון שסוף סוף אין לו זרע מרעים כי אין הולד מתייחס אחריו, ואם כן לראשונים הללו המן חשוב מזרע עמלק ממש דלא כהמשאת משה הנ"ל.

אולם יש לעיין בדברי החיד"א הללו הרי רק אחרי אותו לילה אמר סר מר המוות משמע שהסרת מר המוות היתה מחמת אותו לילה ואם כן כיצד יתכן שעיבר את אשתו באותו לילה וכיצד הצילה על ידי כשפים הרי עד אותו לילה הכריתו את כל הנשים והשאירו רק את מיטב הצאן ואגג. וצ"ל על פי מה שכתוב במושב זקנים עה"פ ויבא עמלק וז"ל במדרש גבי המן שעיכב שאול את אגג בא על חמורתא והולידה בן, והא אמרינן (סנהדרין נה.) בהמה ואדם אין מתעברין זה מזה, וי"ל שאותה חמורתא היתה אשה ממש כמו שפרש"י (ש"א ט"ו ג) במקרא למה ציוה הקב"ה להמית עמלק משור ועד חמור, לפי שהיו בעלי כשפים והיו משנים עמיהם לדמות בהמה, עכ"ל. ולפי זה אפשר שזו גם כוונת הראשונים שהביא החיד"א, היינו שעשה כשפים והפך את אשתו לחמורה ובא עליה באותו לילה וממנה יצא המן.

ולדבריו יתכן שזה הטעם מדוע ר' אלעזר המודעי (שם במכילתא) דורש 'זכר' זה אגג ולא דורש על המן, והטעם הוא לפי שהמן הוא מזרע עמלק ממש לכן אינו שונה מכל בן עם עמלק שיש מצווה למחותו. [והטעם שצריך לימוד מיוחד לאגג נתבאר בויעודם פורים תשע"ז].

הרב אברהם סומפולינסקי

בדברי המדר"ר בעניין יום פטירת משה ולידתו

במדר"ר אסתר פ"ז איתא בא לז' מול דגים שהוא משמש בחדש אדר ולא נמצא לו זכות ושמח מיד ואמר אדר אין לו זכות ומולו אין לו זכות ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן, והוא לא ידע שבאדר באדר מת משה ובאדר באדר נולד משה, ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין, א"ר חנן הדא הוא דכתיב ונהפוך הוא אשר ישלמו היהודים המה בשונאיהם.

והנה מש"כ במדר"ר דזמן פטירת מרע"ה ולידתו באדר זה לכאן פליג על המבואר בגמ' דידן ובמדרשים דזמן פטירת מרע"ה ולידתו הוי בז' באדר.

אלא דצ"ע שהרי למדו זה בגמ' מהמקראות המפורשים דספר יהושע, דכתיב דעלו מהירדן בעשור לחודש הראשון ושלושה ימים קודם לכן נסתיים ל' יום דאבל דמשה וכמש"ש משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן וכתיב כי מקצה שלושה ימים וכו'.

וא"כ צא מעשור לחדש שלשים ושלושה ימים למפרע נמצא פטירת משה בז' באדר וכמבוא' כ"ז גם בסד"ע ובמכילתא. ואיך יתכן דפליג המדר"ר בזה.

ולחומר הקו' באולי אפש"ל בהקדם אשר נתבאר בחת"ס עה"ת פר' וילך במק"א ונכפל בדרשות החת"ס, דמספר ימין אמלא הוא כולל הי"א ימים יתרים שבין שנות חמה ללבנה ואסברה לה שם דבאמת שנה היא שנת חמה כידוע ורק בב"ד של מטה נאמר חודשים אתה מונה לשנה ולא ימים אבל מאה ועשרים שנים שלמות הם מאה ועשרים שנות חמה.

ועפ"ז ס"ל להמדר"ר דאמנם פשירתו בז' באדר לידתו לא היה שוב בז' אדר. ולפי החשבון נראה שק"כ שנות חמה קודם לכן יהיה באדר אדר יצא שנולד באדר. והא לך חושבנא דהא איכא שש מחזורים של י"ט שנה בקי"ד שנה, שנשתוו בחשבונם מראית בהו ז' מעוברות ויצאו מהחשבון, ואשתייר שש שנים ששנים מהם מעוברות.

והנה בכל שנה מצטבר י"א יום לטובת שנת חמה בשש שנים הם ששים ושש ימים לטובת שנות חמה ואידך צריך לחסר שני חדשי העיבור, שהם ביחד חמישים ותשע יום שנצטרפו לטובת שנות לבנה נמצא הפער לטובת שנות חמה כשבעה ימים ולכן ע"כ שאם מרע"ה נפטר בז' אדר א"כ נולד בא' אדר.

ולכן איתא בשו"ע סי' תק"פ דנהיגי מספרי הגאונים למיעבד תענית ביום ז' באדר דזהו יום פטירתו של משה בלבד אבל נולד בא' אדר.⁴

אמנם הל' במדר"ר הוא שגם פטירתו בא' באדר, ויתכן ששיטת דא' באדר דליתו נקמ.

אכן באמת להמתבונן, אשר כידוע דבהאי שתא שנפטר משה בשנת הארבעים הוי תקופת ניסן דחמה בו' ניסן. ולכך נאמר אז ליהושע ועתה קום עכור את הירדן, שאז גם נכנסו שני המרגלים ליריחו כיון שאז נשלמו גזירת ארבעים שנה תמימות דמדבר מיום יציאת מצרים שגם הוא הוי ביום תקופת האביב כמ"ש בקרא היום אתם יוצאים בחדש האביב וכמבוא' ביסו"ע.

וכיון דא' בניסן דחמה הוי בו' ניסן ממילא פשוט דא' אדר דחמה הוי בו' באדר וזה מה דאמר במדר"ר באחד באדר נפטר מרע"ה, וזהו ראש מזל דגים, והעירני לזה ידידי ר' משה פרנקל שליט"א. וזה ששמח המן שכיון דמת משה בראש מזל דגים אלמא מזל דגים אינו טוב לישראל. ומעה בזה דכיון דליתו של משה היה ג"כ קודם לזה במאה ועשרים שנות חמה ממילא גם ליתו הוי בר"ח אדר דחמה ולכנה גם יחד ובראש מזל דגים.

וא"כ בדווקא נקט המדר"ר באחד באדר ליתו ופטירתו ר"ל אדר דחמה ומשום דכל החודשים שהפיל המן פור היו בחודשי חמה דאזה"ע מונים לחמה. וכך גם המזלות שכמובן תלויים רק בחמה.

ויש להביא ראיה לזה דע"כ דחושבנא דהמן לא היה לפי חודשי לבנה, דהא איתא בהירושלמי פ"ק דמגילה דרבי לוי אמר דהמקור לזה דאין קורין את המגילה אלא באדר השני, משום דהא שתא נמי הוי הנס באדר השני ודייק לה מקרא דכתיב גבי המן הפיל פור הוא הגורל מחדש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר יעו"ש.

אשר בפשוטו צ"ע מהיכן ידע המן למפרע בעיבור השנה שנמסר לישראל והא אפי' ב"ד אין מעברין עד ר"ה, ועוד מי קא ידעו בעיבור השנה בכל מדינות אחשורוש וצ"ע. אבל למש"כ ניהא, דהרי המן לא שימש כלל בחודשי לב אלא בחודשי חמה, וכיון דהשנה היתה מעוברת, ע"כ דאדר השני הוא הוי אדר דחמה. שתקופת ניסן בהאי שתא הוי במשלם כ"ט יום לאדר השני.

וזהו דאמר שם בירו' דראיית ר' לוי דהוי באדר השני, הוא מייטורא דקרא לחודש שנים עשר הוא חודש אדר, דהתיבות "הוא חודש אדר" מיותרות לאשמעינן דהוא אדר השני. וצ"ע היאף ילפינן מזה דהוא אדר השני ולמ"ש מתפרשא הכי דזהו דאמר הקרא דהאי חדש שנים עשר הוא חדש אדר דייקא היינו אדר דחמה (דהרי שמות חדשים עלו עמם מאזה"ע) וממילא דהוא חדש השני וכנ"ל.

⁴ והנה אם כנים הרברים אזי להמבואר בבגה"א בפ"א לס' יהושע משמע דז' באדר דפטירת משה הוי יום ה' וא"כ מאה ועשרים שנות חמה קודם לכן הוי יום ג', ואישתכח דליתו של משה שנאמר בה ותרא אותו כי טוב הוי גם ביום שנשנה בו כי טוב, וכמ"ש בהגהות חת"ם לשו"ע או"ח סי' ק"פ מהכפופ, דלית משה ביום ג'. אלא דנראה דחשובנא שם הוא לפי חשבון שנה אחרת ועי"ש, וחשבון הנ"ל לפי ק"כ שנה קודם לב"א ת"צ.

הרב שלום דב שמעון

שתי הערות במגילת אסתר

אל תדמי בנפשך

א. אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך וגו' כי אם החרש תחרישי רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו' (אסתר ד, יג). וברש"י, אל תהי סבורה להמלט ביום ההריגה בבית המלך, שאין את רוצה לסכן עצמך עכשו על הספק וכו', ע"כ. ויש להבין הויכוח שבין מרדכי לאסתר, ומהו הלשון אל תדמי בנפשך. ונראה לפרש אל תדמי לשון דמיון, ועל דרך וביד הנביאים אדמה, שהקב"ה מראה סימן לנביאים והם מפרשים ומדמים אותו ברוח"ק שבקרבם. והנה כאן הראה להם הקב"ה רמז מה שנכנסה אסתר לבית המלך סמוך לגזירת המן, ודמתה אסתר בנפשה שהוא להראות שתמלט היא בית המלך מכל היהודים ולא יכרת ח"ו זרע ישראל, ולכן לא רצתה לסכן עצמה על הספק שכבר נגזרה גזירה, וא"ל מרדכי אל תדמי בנפשך שזהו סימן להמלט בית המלך מכל היהודים, אלא שהוא רמז להראות הישועה שתבא על ידך בבית המלך, ולזה אם החרש תחרישי רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'.

וכן הוא מפורש ברש"י על הפסוק ובכל יום ויום וגו' (אסתר ב, יא) וז"ל, זה אחד משני צדיקים שניתן להם רמז וכו', וכן מרדכי אמר לא אירע לצדקת זו שתלקח למשכב ערל אלא שעתידה לקום להושיע לישראל, עכ"ל.

והנה איתא במגילה דף ט"ו ב', ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית, א"ר לוי כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה וכו' שמא אתה דן על השוגג כמזיד ועל אונם כרצון, ע"כ. וקשה דלע"י שם ע"א איתא, ובכן אבא אל המלך שלא כדת, אמר ר"א שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונם ועכשיו ברצון, וצ"ע. ולפי דרכנו יש לומר, שבתחלה עמדה אסתר על דעתה שכבר נגזרה גזירה ואין לה לסכן עצמה על הספק, ולכן אמרה שאינו כדת וכאשר אבדתי אבדתי, אבל אח"כ כתוב ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, ואמרינן בגמרא שם אר"א ב"ר חנינא מלמד שלבשתה רוח"ק, ובודאי הבינה עתה הסימן לאשורו שהוא להראות הצלת ישראל, וא"כ הרי מחויבת היא לבא אל המלך כדת, ולכן טענה שמא אתה אתה דן על האונם כמזיד.

וזכרם לא יסוף מזרעם

ב. איתא במגילה דף י' ע"ב, והיה לה' לשם זו מקרא מגילה, ע"כ. עוד איתא בירושלמי מגילה פ"ב ה"ד, וזכרם לא יסוף מזרעם, מיכן שקבעו לה חכמים מסכת, ע"כ. ונראה לפרש עפש"כ הגר"א ז"ל, ששם הוי"ה הוא בסוד תורה שבכתב כ"ו כתבי הקדש (עם שני הלחות), ושם אדנות הוא בסוד תובשע"פ והם ע"ה מסכתות (ששים המה מלכות דאורייתא ועוד חמש דרבנן), עכ"ד. והנה בכתיבת מגילת אסתר נשלמו כתבי הקדש, ולזה דרשו והיה להוי"ה לשם זו מקרא מגילה, שבה נשלם שם הוי"ה סוד תושב"כ. ועד"ז יש לפרש ג"כ דרשת הירושלמי, דמפרש זכרם על תושבע"פ, והוא עפ"י הכתוב זה שמי לעלם זה זכרי לדור דור, ואחז"ל לא כשם שאני נכתב אני נזכר, ומבואר דשמי הוא שם הוי"ה וזכרי הוא שם אדנות⁵, ולזה דרש בירושלמי וזכרם לא יסוף מזרעם שקבעו לה מסכת, שבקביעת מסכת מגילה נשלם שם אדנות סוד תושבע"פ. והנה בפסוק פרשת בשלח כתוב, כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק, ודרשו חז"ל אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ויש לבאר עפ"י דרכנו, דהנה השם הוא שם הוי"ה וכסא הוא מלכות שם אדנות כידוע, ומבואר דעמלק פגם כביכול בסוד תושב"כ ותושבע"פ, והתיקון לזה הוא במחית עמלק⁶, ולזה כשנמחה זרע עמלק המן הרשע, נשלם תושב"כ ותושבע"פ וכמוש"נ.

⁵ ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי ז"ל שם שפ' כן ע"ד הפשט, דשם הוי"ה הוא תושב"כ שהרי כך הוא כתוב בתורה, אבל שם אדנות הוא תושבע"פ שכך נאמר למשה לקרותו, עיי"ש בכ"ד.

⁶ ולזה ציוה ה' למשה כתוב זאת זכרון בספר ושם באוני יהושע, ופי' מרן הגר"ז ז"ל וללה"ה בספרו, כתוב זאת זכרון בספר היינו תורה שבכתב, ושם באוני יהושע היינו התורה שבע"פ שהיא פרשה שנמסרה ליהושע עכ"ד, שכיון שמחית עמלק הוא תיקון לתושב"כ ולתושבע"פ, לזה נאמר לו בעיקר הציווי שיכתוב פרשה זו בספר וימסרנה על פה. וע"ע בענין זה דברים עמוקים למו"ר זללה"ה בספר אפיקי מים (בענין השרש של עמלק שכנגד תושב"כ ותושבע"פ).

הרב שמואל לפאיר

בצורת סעודת פורים

בדרי משה סי' תרצ"ה כתב וז"ל - "והר"י ברי"ן כתב, מהא דגרסינן פ"ק רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, אמר אמאי לא אתו רבנן לבי מדרשא וכו', א"ל קא עסקי בסעודת פורים, ש"מ סעודת פורים דוחה ת"ת וכו'", והנה קיי"ל שכל מצוה שאי אפשר לקיימה ע"י אחר או בזמן אחר, מבטלין ת"ת עבורה, וא"כ צ"ע אמאי הוצרך הר"י ברי"ן לדלות מקור מיוחד שמצות סעודת פורים דוחה ת"ת.

ובפשטות י"ל שחידושו הוא שגם כדי להרבות בסעודה שרי ליבטל מת"ת, וכפי שכתב שם הב"ח לדייק מהגמ' "דשרי להרבות בסעודת פורים ושלא לבא לבהמ"ד מחמת מירדא דסעודתא, דכיון דעסיק במצוה להרבות בסעודת פורים פטור ממצות ת"ת בביהמ"ד" [ואין כאן המקום לבאר את מקורו מהגמ' ואת דקדוקי לשונו].

אמנם מעתה צ"ע לאידך גיסא, אמאי שרי להרבות אם ביכולתו לקיים את מצות הסעודה יותר בקצרה ולשוב לתלמודו. [ויש לציין שבספר מתורת ימי הפורים להג"ר אריה גוטמן שליט"א דייק מביאור הגר"א ועוד שגדר ריבוי בסעודה היינו ריבוי במינים טובים, ועיי"ש שכתב שזהו שלא כב"ח שהבאנו].

ושמא ניתן לבאר הענין על פי יסודו הנפלא של תרוה"ד (סימן ק"י) שבא ליתן טעם למנהג העם להתחיל את הסעודה בסוף היום ולהמשיכו לתוך הלילה באופן שרוב הסעודה בלילה, וכתב וז"ל - "ונראה טעם לדבר משום ב"ד שחרית צריך שיהיו בקריאת מגילה, ואח"כ הוא מרוד ושולח מנות ומתנות לאביונים ואין פנאי לאכול בסעודה בשמחה ובתענוג, ולכך קבעוה קדמונינו מקצתה בערב ולהתחיל מבעו"י ג"כ קודם תפילת ערבית כדי לקיים מצות סעודה ביום שהוא עיקר, ונמשך ביה מאז בפנאי ובתענוג עד הלילה ובלילה עצמה וכו'", עכ"ל [ועיי"ש עוד, ועיין במועדים וזמנים ח"ב סימן ק"צ שהזהיר לאכול את הבשר והיין מבעו"י, עיי"ש]. הנה מבואר שסעודה זו עצם צורתה הוא לאוכלה בשמחה ותענוג ועל כן אי אפשר לצמצם את זמנה, אלא בעיני שיאכלנה ב"פנאי" ובתענוג. ולפי"ז י"ל שזהו ענין ה"ריבוי" שכתב הטור, ושפיר נקט הב"ח שנחשב הדבר כמצוה שאי אפשר לקיימה באופ"א, ופטור באותו זמן מת"ת. וביתר ביאור י"ל שאם נחייבנו להגביל את הסעודה כדי לשוב לתלמודו, הרי"ז גופא סתירה לצורת "פנאי ותענוג" הנצרך, ודו"ק.

הרב אריה גוטמן

במזיק וגוזל בפורים

בש"ע סי' תרצה סעי' ב', חייב אינש לבסומי בפוריא וכו' הגה"ה וי"א דאם הויק אחד את חבירו משום שמחת פורים פטור מלשלם, ובסי' תרצ"ו סעי' ח' מותר לישא אשה בפורים, הג"ה וכו' מה שנהגו ללבוש פרצופים וכו' אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא ראשונה, וכן בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול הואיל ונהגו כך, ויעויין עוד בב"י סי' תרצ"ה סעי' ב' ובדרכי משה שם סק"ה במה שציין לעיין בחו"מ סי' שע"ח וכן יעויין עוד בדרכי משה סוף סי' תרצ"ו.

והנה בסי' תרצ"ה איירי הרמ"א במזיק מתוך שמחת פורים ובסי' תרצ"ו איירי בגוזל דרך שמחה, וצריך ביאור מדוע חלקם הרמ"א בשתי מקומות, ולא כתבן כאחת, ויעויין בב"י שמייתי בסי' תרצ"ה לדין גוזל ולא מייתי לה בסי' תרצ"ו כהרמ"א.

ונראה דטעמו משום דהוא פוטר רק בגזול דבר מאכל דז"ל שם: וכתב עוד [תרומת הדשן] שמצא בתשובה שכל מאכל שלוקחים הבחורים וכו' משום שמחת פורים וכו' אין בהם משום גניבה, הרי דפטור רק במיני מאכל, וכן מייתי לה בסי' תרצ"ה בהדי הדין דסעודת פורים, משא"כ הרמ"א דאיירי בחוטפין זה מזה כל דבר [ומקורו ממהר"י מינץ] מייתי לה בסי' תרצ"ו משום דההיתר ליקח כל דבר אפילו אינו דבר מאכל, היינו משום דס"ל דשמחת פורים הוא לא רק בדבר מאכל אלא בכל מה דישמח ולכן מייתי לה בסי' תרצ"ו על מה דמייתי השו"ע דמותר לישא אשה בפורים, דהרי ההיתר לישא אשה בפורים ולא חיישינן לאין מערבין שמחה בשמחה, כותב הדרכי משה בסי' תרצ"ו דהיינו משום דברגלים כתיב ושמחת בחגך ודרשינן ולא באשתך, ובפורים לא כתיב רק משתה ושמחה ובכל מאי דמשמח סגי וכו', ובכה"ג שהכל בא על ידי שמחה שעושים בעצמן ולא מחוייב בדבר אין למחות ביד המקילין וכו', ולכן אע"פ שאין עושין סעודת פורים בשבת לירושלמי, שאני התם דאין הסעודה תלויה בב"ד ולא מקיים מה שכתוב לעשות ימי משתה וכו', משא"כ בנשיאת אשה שהכל בא על ידי השמחה שעושים מעצמן וכו', והואיל וכן הוא שפיר סבירא ליה להרמ"א דמהאי טעמא נמי נהגו לחטוף זה מזה כל דבר דרך שמחה ולא רק דבר מאכל, כי ההיתר הוא משום שמחה, ובכל מה שמשמח מקיים את מצוות פורים כמו שמקיים בנישואי אשה.

והנה בסימן תרצ"ה כותב הרמ"א דהמזיק את חבירו מכח שמחת פורים פטור מלשלם ולא הזכיר דהיינו דווקא היכא שנהגו כן, ורק הב"י בסי' תרצ"ה גבי חטיפת מאכלים דמייתי

מהתרומת הדשן ולא מזכיר דהוי רק היכא דהמנהג כן, אלא כתב רק שלא יעשו שלא כהוגן עפ"י ז' טובי העיר, וכותב ע"ז הב"י שנראה לי שזה רק לדידהו שהבחורים היו רגילים לחטוף מאכלים, אבל לדידן שלא נהנינו הכי אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, ואילו גבי חטיפה בס' תרצ"ו מזכיר הרמ"א שהפטור הוא רק היכא דנהגו כך, וצריך ביאור מאי שנא היזק דסימן תרצ"ה שפוטור הרמ"א רק היכא שלא נהגו כן מחטיפה דסימן תרצ"ו שפוטור הרמ"א רק היכא שנהגו כך.

עוד יש לעיין בדברי הרמ"א בחו"מ סי' שע"ח סעי' ט' שפוטור את הרוכבים בסוסים לקראת חתן אם הזיקו את הסוסים או את הבגדים רק במקום שנהגו כן, וצריך ביאור מאי שנא מסימן תרצ"ה. ונראה דהנה התוס' בסוכה מ"ה. בד"ה מיד התינוקות, כותבין דמהא דנוטלין את אתרוגי הקטנים ביום השביעי ואין בו גזל הואיל ועושין כן במנהג משום שמחה למדו מזה שבחורים הרודפים על הסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעים בגדו של חבירו או מקלקל לו סוסו שהם פטורים משום שנהגו כן מחמת שמחת חתן.

נראה דהתם איירי שמתכוונים בהדיא להזיק את סוסי חבריהם ולקרוע בגדיהם, דומיא דנמילת האתרוגים שנעשית בכוונה, וכן גזל דסי' תרצ"ו איירי בגזל בכוונה אלא שעושה כן משום שמחה, וזה סבירא ליה לרמ"א דפטור רק כשהוא מנהג למיעבד הכי, ובפרט שבגזל איירי לענין שפטור להחזיר את הגזילה אפילו היא בעין אחר הפורים, וזה הפטור הוא רק כשהמנהג למיעבד הכי, משא"כ במזיק דרמ"א בס' תרצ"ה איירי שמכח שמחת הפורים הזיק בלא כוונה, וזה סבירא ליה לרמ"א שכל שלא הוי כנגד ז' טובי העיר אף שאין המנהג כן הוא פטור, כי לא איירי שעושה מעשה גזילה או הזיק בכוונה בשמחת חתן, אלא עשה שלא בכוונה מחמת שמחת חתן.

והנה הב"י התיר לעשות מעשה גזילה רק במאכל לא בשאר דברים, והרמ"א התיר גם בשאר דברים, ובהא דתוס' בסוכה דאיירי במידי דמאכל, ובשמחת חתן דהתם הותר אפילו בשאר דברים שאינם של מאכל, והרמ"א המתיר לגזול בשמחת פורים גם דבר שאינו של מאכל, ונראה דלשו"ע מותר לגזול רק לצורך קיום מצוה, וכל שמתקיים מצוה בדבר הגזילה שלו הוא פטור מלהחזיר גם אם החפץ בעין, משא"כ לרמ"א נפטר בכל אופן שעושה כן מחמת השמחה, אפילו היכא שאינו מקיים מצוה בדבר הגזול, לכן בשמחת חתן שמתקיימת השמחה ע"י מריבת הסוסים פטור הוא בכל היזק, משא"כ בשמחת פורים דקיום השמחה הוא רק בדבר מאכל, סבירא ליה לשו"ע שפטור רק בגזל דדבר מאכל, משא"כ לרמ"א נפטר בכל דבר, היות והעושה כן מחמת השמחה, וכשעושה את הגזילה או את ההיזק בכוונה הוא נפטר רק היכא שהמנהג כן, משא"כ היכא שעושה שלא בכוונה מחמת השמחה פטורין ליה גם היכא שאין המנהג כן כל שלא הוי נגד ז' טובי העיר.

ונראה דלכן בחו"מ כותב הרמ"א שהזיק ממון חברו, וכאן בסי' תרצ"ה לא מזכיר שהזיק את ממון אלא שהזיק את חברו, משמע שאפילו הזיק את גופו, היינו משום שבפורים איירי שהזיק בלא כוונה, משא"כ בחו"מ שאיירי בהזיק בכוונה פטרינן רק למזיק את ממון ולא למזיק את גופו, ויעויין במג"א סי' תרצ"ה סק"ז וח'.

וביותר נראה דהרמ"א בסי' תרצ"ה לא הן אם מותר להזיק או לגזול אלא איירי לענין חיוב או פטור לענין אם הזיק שלא בכוונה שאע"פ שהיה אסור לא למיעבד הכי, אם הזיק מכח שמחת המצוה הוא פטור, וזה לא נלמד מדברי התוס' דסוכה, שהתם איירי בהזיק בכוונה ומכין לשמחה, משא"כ הכא איירי שקעביד כן שלא בכוונה, ואינו עושה כן לשמחה שהרי עביד שלא בכוונה, אלא שנגרמה עשיית נזק זה בשעת השמחה, בזה לא איירי התוס', לכן מיייתי לה הרמ"א בסי' תרצ"ה דאיירי בענין קיום מצות משתה ושמחה, כותב הרמ"א שאם מכח כן אירע לו נזק פטור, ואפשר שנלמד דין זה מהא דשחמיה רבה לר' זירא במגילה ז', משא"כ בסי' תרצ"ו דאיירי במזיק וגזול בכוונה והתירו הוא משום שעושה כן מחמת השמחה כותב הרמ"א לדין זה בהדי היתר נישואין בפורים שמותר לעשות כותב הרמ"א שהכי נמי מותר לגזול משום שמחת פורים.

אולם מדברי רבינו הגר"א בסי' תרצ"ה סק"ט ד"ה וי"א ובסי' תרצ"ו סק"כ ד"ה מה שנהגו וכן בדבריו בחו"מ סי' שע"ח סקכ"ה מתבאר שלא כדברינו, דלשון השו"ע סי' שע"ח סעי' ט' הוא: אם בא אחד רוכב בסוסו מאחורי חברו ופגע בסוסו של חברו הרוכב בו והיכהו חייב לשלם, מוסיף ע"ז הרמ"א בחורים הרודפים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חברו דרך שמחה וכו' פטורים. ולכאורה אין כאן פלוגתא בין השו"ע לרמ"א, דהשו"ע איירי במזיק בסוסו שלא בכוונה ושלא מחמת שמחה בזה הוא מחייב, והרמ"א מיירי שמזיק בכוונה משום שמחה ובהוא פטר, ויעויין בטור שמייתי שהאופן הראשון שהזיק שלא בכוונה שחייב איירי בחתן היוצא מחופתו ומיודעיו הלכו עמו ורכבו בסוסים כמנהג הבחורים ועבר החתן לפניהם, הרי שמזיק בשעת מחה ובכל זאת מחייב לה הטור בשם הרא"ש, כותב ע"ז הגר"א בסקכ"ה שלרמ"א יהיה פטור בכה"ג, והשו"ע שמחייב היינו משום שס"ל דגם באופן של הרמ"א והתוס' בסוכה מ"ה הוא חייב כי הוא מפרש בהא דשומטין את לולביהם כפירוש ב' בתוס', וממילא א"א ללמוד מהתם לפטור את הרוכבים בסוסים, ולולי דברי קדשו היה אפ"ל דהשו"ע והרמ"א לא פליגי, דכך משמע מהרמ"א בדרכי משה סק"ה דהמרדכי לא פליגי על הרא"ש אלא שהמרדכי איירי במזיק בכוונה משום שמחה, והרא"ש איירי במזיק שלא בכוונה לשמות, אלא שבזמן השמחה נגרם נזק לחברו ובהוא ס"ל דחייב, ובאופן שהזיק מכח השמחה איירי באו"ח סי' תרצ"ה, ויעויין עוד בב"ח חו"מ שם שסובר שהרא"ש והמרדכי פליגי, ועיין בזה.

הרב יצחק גרשוני

בעניין "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים"

א.

כתב החת"ס בדרשותיו לפורים (תק"ס) דלא מקיימים "משלוח מנות" אלא במי שיש לו כבר סעודת פורים מוכנת לו, והמנות ששולח הם נוסף על הסעודה, אבל מי שאין לו סעודה, א"כ כל מה שנותן לו הו"ל "מתנות לאביונים", וכתב שם החת"ס דהא דאיתא במגילה דף ז ע"א, ר"י נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אממא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה, קיימת בנו רבינו, ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים ע"כ בגמ', כי היה באממא דעגלי תלתא וגרבי דחמרא, כדי מזון לו ולאשתו, ועוד בו יתירא בעגלי ובחמרא, א"כ קיים בו ובאשתו ב' מתנות לב' אביונים, וא"כ כיון דאית לי' עתה סעודת פורים ע"י מתנה הנ"ל, א"כ במותר קיים גם משלוח מנות איש לרעהו. ע"כ.

וק"ק דא"כ הו"ל לר' אושעיא לשלוח לי' קיימת בנו "מתנות לאביונים ומשלוח מנות" (איפכא ממה שכתוב בש"ס). ואפשר דלישנא דקרא נקט. [אגב בש"ס דילן, הב"ח והגר"א, מחקו תיבות, "ומתנות לאביונים"].

ויש להביא רא' לחת"ס מגמ' ירושלמי פ"ק דמגילה סוף הד, והכי איתא התם, ר"י נשיא שלח לר' הושעיה רבה, חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו" ומשלוח מנות איש לרעהו" ע"כ.

ולפי החת"ס הנ"ל, שפיר עשה ר"י נשיאה, שבמשלוח הראשון דאג שיהי' לר' הושעיה סעודת פורים ע"י ששלח לו מתנות לאביונים, וע"כ במשלוח השני קיים בו, את המשלוח מנות איש לרעהו. ולפי מ"ש הטורי אבן במגילה ז ע"ב על הירושלמי, ליכא ראייה למה שכתבנו. והנה הביאור - הלכה בסימן תרצה ד"ה או, מביא בשם הטורי-אבן להסתפק, אם שלח ב' מנות לאיש עני אם יוכל לחשבם לתרתי, לקיום משלוח מנות ולקיים ג"כ מתנות לאביונים [אם יתן עוד מתנה אחת לעני] ולכאורה מהחת"ס הנ"ל מוכח להדיא שאפשר לקיים שניהם בבת אחת ובחד גברא. ועיי"ש בט"א (מגילה ז' ע"ב) מ"ש על הירושלמי הנ"ל.

ב.

ראיתי מי שכתב, מאחר שאסור לטעום לפני עשיית המצווה, ואפי' לפני מצוה דרבנן כגון מצות נר חנוכה, ובדיקת חמץ, א"כ ה"ה שאין לטעום לפני מצות "משלוח מנות ומתנות לאביונים", וכן כתב בספר "נחלת-צבי" בגליון שו"ע בה' מילה, שלא יאכל האב קודם שימול את בנו. כי המצוה מוטלת על האב, אא"כ מינה כבר האב את המוהל שליח למול את בנו, וא"כ צ"ע אם מותר לטעום קודם מצות משלוח מנות, ושמא י"ל כיון שמעשה המצוה יכול לקיים לפני הפורים, כגון ששולח ע"מ שיגיע לפלוני בפורים. א"כ עצם המשלוח לא מקרי "מעשה המצווה".



הרב עזרי עמרני

פרזים ומוקפין

[ואם אפשר להתחייב או להיפטר בשניהם]

כתב הרמב"ם [מגילה א ד-ה]:

ואלו הן זמני קריאתה כל מדינה שהיתה מוקפת חומה מימי יהושע בן נון קורין בט"ו... ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אף על פי שהן עתה חרבין... ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה.

וכתב המ"מ שמקורו מהירושלמי ריש מגילה, דאיתא שם: "כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר. ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון".

והנה צריך עיון ובאור מהי החשיבות להידמות לשושן, ומה המעלה לקרות בט"ו, ולא מצינו כן בשאר מועדים שלמקומות חשובים יתיחד יום מועד נבדל משאר מקומות.

ונראה לפתוח פיתחא מהא דאיתא בגמ' [מגילה יב.]:

"שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה,

אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

אמר להם אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו,

אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם.

אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר? אמר להם - הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים, והיינו דכתיב כי לא ענה מלכו".

ולכאורה אף לדידהו שהחייב משום שנהנו קשה וכי משוא פנים יש, וכן מה תירץ להם רשב"י שעשו לפנים א"כ למה נתחייבו, ואם ראוי מן הדין שיתחייבו למה נעשה להם נס. ובפשוטו י"ל ששאלתם וכי משוא פנים יש בדבר אינה אלא על הטעם שהשתחוו לצלם משום שהוא איסור

דע"ז דחמיר טובא ומדויק כן מלשון וכי משוא פנים יש בדבר. אמנם אין הדעת נחה בזה דמ"מ אם בחטאם נגזר שייענשו למה נתבטלה הגזירה. ונראה מזה שאילו הטעם לחיוב היה משום שנהנו או משום שעשו לפנים לא קשיא וכי משוא פנים יש, דאין זה משוא פנים שודאי נתקן החטא ע"י הגזירה והתשובה והתפילה, ורק בחטא דע"ז לא מהני התיקון והוי משוא פנים. אמנם להבין זה יש לבאר תחילה מהו ענין החטא במעשים אלו שעשו וכיצד נתקן.

ב

במקרא בענין מלחמת עמלק כתוב [שמות יז טז]: "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר" וכתב שם רש"י: "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק". מבואר בזה שמציאותו של עמלק פוגם ב'שם' וב'כסא'.

וביאר שם וכסא לפי פשוטם של דברים נראה ש'שם' הוא מה שהאדם קורא ומדבר אליו ית' ומבקש צרכיו ומתפלל בעת צרתו להצילו, כש"כ 'כל אשר יקרא לו האדם הוא שמו'. ואילו 'כסא' הוא מה שהקב"ה מנהיג את העולם וגוזר ומצוה כמלך על עבדיו ומשפיע על הברואים במידה ובדרכים שנראים לפניו, וזו היא מלכותו שמוֹלֵךְ על עולמו ושופט בין טוב לרע. [ומצד זה עבודת האדם מתבטאת בקבלת מלכותו והשעבוד לעשות רצונו ומצוותיו לא לתקות שכר והנאה אלא מהכרה שחובת העבד לעשות רצון מלכו]. כלומר שה'שם' הוא יחס האדם לבוראו, בעוד שה'כסא' הוא יחס הבורא לאדם.

והנה לאחר הניסים שנעשו במצרים ובעשר המכות נתחזקה ונתעצמה ההכרה והאמונה בהשגחת ה' ושאליו ראוי להתפלל כי שמע צעקתם והושיעם, וידע כל אדם והכיר כי השי"ת שומע ומאזין ומקשיב לפונים אליו באמת וגדל שמו בעולם ומאסו ישראל בהבלי העמים וכל הע"ז שלהם שלא יועילו ולא יצילו, ובזה היה ה'שם' שלם כי בכל קצוות תבל מאיתו מבקשים ולו מיחלים ואין פונה לוולתו.

ואחר כך בקריעת ים סוף ראו כל עמי הארץ את כח שלמונו וגבורתו נגד איתני הטבע לבטל את מעשה בראשית ולשעבדם לעשות רצונו, וכן במעמד הר סיני שכפה עליהם הר כגיגית עד שקבלו מלכותו, וכן דרשו חז"ל על הפסוק ויהי ערב ויהי בקר יום השישי שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם מקבלים ישראל את התורה מוטב ואם לאו יחזרו לתוהו, וכן דרשו את הפ' משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה מתחילה יראה שמא לא יקבלו את התורה וכשקבלו ואמרו נעשה ונשמע שקטה. וכשקבלו ישראל את התורה שלמה מלכותו בעולמו וראו כל עמי הארץ כי ה' הוא האלוף אין עוד, ובזה היה ה'כסא' שלם והיה ה' למלך על כל הארץ.

אמנם במלחמת עמלק שלא ירא אלוקים ובא ונלחם בישראל ועלתה בידו לפי שרפו ידיהם מן התורה, ולא הועילה להם התפילה בלא שהוצרכו גם הם להלחם, שלא כיציאת מצרים שנא' ה' ילחם לכם ואתם תחרישון ולא הוזקקו אז אף לתפילה כמו שנאמר למשה מה תצעק אלי כי היה הכסא שלם, אבל אחר שרפו ידיהם והיה בעמלק הכח להלחם בם נפגם הכסא, וכן נפגם השם שלא הועילה תפילתם בלא שילחמו בעצמם, ועי"ז נפגמה האמונה בשליטת ה' ית' ובהשגחתו.

וכנגד שני הפגמים שפגם עמלק ב'שם' וב'כסא' נגזרו עליו שתי המלחמות, מלחמה לה' בעמלק להעמיד מלכותו ושלטונו שאין עוד מלבדו, שזה תיקון ה'כסא' שמהותו מלכות ה'. והמלחמה השנייה היא מצד ישראל, תמחה את זכר עמלק להעמיד האמונה בהשגחה שאליו ראוי לקרא ולקוות לא לבלעדו, וזהו תיקון ה'שם'.

ג

ומעתה יובן שענין החטאים בימי נבוכדנצר ואחשורוש שבעטים נמסרו ביד עמלק, הם באותן בחינות של קלקול עמלק. כי מה שעבדו ע"ז ובטחו בזולתו זהו הפגם בשם, שתחת לקרא בשמו נמו ממנו להשתחוות לצלם שממנו תקות ישועתם. ונתקן חטא זה, ע"י שבשעת הגזירה צמו והתפללו אל השי"ת וקראו בשמו והושיעם ונצחו במלחמה והרגו בשונאיהם וחזרה אמונתם לקדמותה כי יושיע ה' לפונים אליו ולו לבדו ראוי לעבוד. ואילו חטאו ממש בקבלת אלהות הע"ז לא היה נתקן במה שהתפללו אליו, שאין התפילה אל השי"ת מבטלת אלהות אחרת ולכן שאלו תלמידיו של רשב"י וכי משוא פנים יש, שכיון שהחטא ופגמו קיימים למה במלה הגזרה. אבל הואיל והם לא עשו אלא לפנים כלומר שלא השתחוו לצלם אלא מפני שפחדו מנבוכדנצר והיה בזה אך מיעוט אמונה ובטחון שהיה להם לישען ולבטוח בצורם ולכך פגם זה נתקן במה שבצרתם קראו בשם השם כנ"ל.

וחטא זה חטאו ישראל שבכל המקומות באותו הדור ולכן נגזרה הגזירה על כולם, וכאשר נושעו קבעו את יום הישועה שהוא י"ד באדר להודאה על ההצלה ולפרסום הנס לחיזוק האמונה בכח התפילה ועבודת השם.

אבל בשושן נוסף החטא שנהנו מסעודתו של אחשורוש וקיבלו מלכותו עליהם ברצון ואהבה שהוא מלכם והם עבדיו, וזה שאמר שנהנו שהיה להם בזה נחת רוח והנאה והתענגו במלכותו. וזה הפגם הוא ב'כסא' שאין ממ"ה עליהם אלא מלכות אחשורוש, ואחר הגזירה וההצלה נתקן חטא זה ע"י שקימו וחדרו קבלוה קבלה מאהבה מלכות שמים, וקבלו מחדש את התורה בשמחה ואהבה ולא מאונס ויראה, ותקנו החטא דנהנו מסעודת אחשורוש בהנאה וענג של קבלת התורה. וקבעו יום ט"ו לענין זה.

ד

עוד נראה לפי עומק הדברים, שהחטא עצמו היה צורך התיקון שעד כה שלא קבלו עול מלכות שמים אלא מיראה ובכפית הר כניגית לא היה זה אלא משום שעדין לא נסתגלו לקבל מלכות כלשהי רק בכפיה והכרת, וגם אח"כ בימי שמואל שבקשו מלך לא מצורכם או מרצונם למלך שאלו כן רק שאמרו 'אשימה עלי מלך ככל הגוים' שאין זה אלא כחיקוי לשאר העמים ונימוסיהם, ומפני זה גם מלכות שמים לא קבלו רק בכפיה והכרת דמלכותא דרקינא כעין מלכותא דארעא [ע"פ ברכות נח.], ולא נתבעו בקבלת מלכות שמים יותר ממלכות ב"ו. אמנם לאחר שנהנו - דיקא נהנו - מסעודת אחשורוש וקבלו מלכותו ברצון ובאהבה מיד נפתח הפתח ונוצרה האפשרות לקבל מלכות שמים מאהבה, ונמצא שהחטא היה לצורך התיקון, ולפיכך בשושן דוקא קלקלו מפני ששם מקום תיקון החטא שהיא עיר מלוכה.

ולפי האמור מתבאר ששני ימים אלו חלוקים הם במהותם שיום י"ד הוא יום הודאה על ההצלה ותיקון ה"שם", ואילו יום ט"ו הינו יום המלכת השי"ת ותיקון ה"כסא" והסעודה ביום זה היא סעודת מלכותו, ולכך מיוחד יום זה לשושן המוקפת חומה שהיא עיר המלך. ובזה יובן חשיבות יום ט"ו - יום השמחה על השבת המלכות לקב"ה - לעשותו דוקא בארץ ישראל שעיני ה' בה להשגיח מראשית עד אחרית ובירושלים שהיא עיר מלכותו, זאת מלבד השמחה וההודאה על גם ההצלה.

ה

ומתוך קו מחשבה זה שיסודו יכול שיתכנה דרוש ואגדה, תושפע תוכנה גם על היבט ההלכה המיוחדת בפרשה זו של שניות החיוב במקומות מתחלפים.

שלפי הנ"ל נמצא שיש במוקפין שני דיני פורים הא' על גם ההצלה והב' על חרוש מלכות שמים, ומובן בזה מש"כ בירושלמי שבן עיר שעקר דירתו בי"ד לכרך קורא בזה ובזה שצ"ע לכאורה שיתחייב לקיים פעמיים אותה מצוה [ואינו ענין למעבר של קו התאריך ששם הזמן אחד והוא סיבת החיוב והגברא בר-חיובא בזמן-החיוב, אבל כשקיים פורים בי"ד פקע חיובו שאין חילוק המקומות אלא בזמן החיוב ולא בסיבתו ומהותו], אמנם להנ"ל מבואר ששני חיובים המה שחלוקים לפי מקומות מושבותם ולכך מי שנשתנה יישובו אע"פ שקיים דין שמחת ההצלה במקום האחד יכול שיתחייב בדיון הב' של שמחת המלכות מחמת המקום השני.

ולפ"ז אין מכך ראייה שדין קריאה הוא מצוה המוטלת על המקום וזהו הטעם שמתחייב כאן וכאן וממילא ה"ה לבן כרך שעקר דירתו לעיר בי"ד שייפטר כאן וכאן, כי ודאי עיקר מצות

פורים הוא חיוב גברא וא"א ליפטר לגמרי שלא יקיים חיובו, ומה שמתחייב בכרך אחר שקיים פורים בעיר הוא כאמור משום החיוב המיוחד שנתחדש בו שאתו עדיין לא קיים.

ונראה עוד נ"מ בזה, דהא דמקום שסמוך ונראה נמפל לברכים המוקפין וקורא עמהן ונתבאר הטעם שהוא משום שמתכנסים לתוכם בשעת מלחמה, טעם זה אינו מועיל אלא לדין שמחה על ההצלה שלא יעשוהו עם בני י"ד אלא בט"ו כבני המוקפין, אבל דין השמחה של ההמלכה אינו שייך כי אם למוקפין עצמם בלבד שההיקף חומה מורה על עיר המלכות, ולא לסמוך ונראה. ולפ"ז הא דבן מ"ו שקרא בי"ד יצא וצריך לחזור ולקרא בט"ו כמבואר בדין עירות המסופקות שקורין בי"ד בברכה ובט"ו חוזרים וקורין, דין זה נוהג דוקא במוקפין עצמם שאע"פ שיצאו עם בני י"ד בשמחת ההצלה מ"מ אכתי יש להם הדין שמחה של ההמלכה המיוחד להם שזה אין יוצאים בי"ד, אבל הסמוכים אם יצאו בי"ד אין צריכים לקרא שנית בט"ו כי ליכא בהו הדין שמחה המיוחד לט"ו שהוא משום חדוש המלכות. (וכן כתבו האחרונים לדינא, וע' חזו"א סי' קנג ס"ק ג).



הרב יהושע הלר

מבטלין תלמוד תורה לקריאת מגילה ובמצות קריאת המגילה ביחיד או בציבור

א. מגילה ג. תניא וכו' כהנים בעבודתם ולויים בדוכנן וישראל במעמדם כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה וכו'.

והביאו האחרונים (רש"ש, מהר"ץ חיות, מהרש"ם) שהקשה הבית אפרים או"ח סי' ס"ז מה שייד ביטול תורה במקרא מגילה הרי גם היא תלמוד תורה וקי"ל דמגילה בזמנה קורין אותה ביחיד. והיינו דלקמן ה. איתא פלוגתא דאמר רב מגילה בזמנה קורין אותה ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. ורב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה. והרי"ף שם כתב דקי"ל כרב דבזמנה קורין ביחיד. וא"כ יכולים בית רבי לקרות במקומן ואינם צריכים לבטל תורה ללכת לקרות במקום אחר ועצם הקריאה אינה ביטול תורה דגם היא תלמוד תורה.

ב. ובעמק ברכה (קריאת המגילה אות ב' עמ' מ"ט) הקשה לאידך גיסא, דפשיטא דמבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה ולמה צריך ללמוד קל וחומר מעבודה הא בתלמוד תורה אין דין עוסק במצוה פטור מן המצוה וצריך לבטל מתלמוד תורה לכל מצוה עוברת.

וכבר עמד בקושית העמק ברכה בחידושי הריטב"א וז"ל, מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה. פי' כדי לקראתה בציבור ואין צריך לומר שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה דמכל מקום מצוה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר¹ וכשם שמבטלין מפני תפלה וקריאת שמע לכל אדם ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו דמשום פרסומי ניסא עשאוה כק"ש דאוריתא עכ"ל. והיינו דנקט דהא פשיטא דאין צריך לחדש שמבטלין תלמוד תורה בשביל מקרא מגילה דמאי שנא מכל מצוה עוברת. וכתב דמה דמבואר בבביתא דחידוש הוא דמבטלין תלמוד תורה היינו בשביל לקרותה בציבור ומשום פירסומי ניסא.

¹ וצ"ב דקדוק לשונו שכתב 'דמכל מקום מצוה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר' דאם מחמת דהיא מצוה עוברת שרי לבטל תורה א"כ מדוע בעינן גם לטעמא שהתלמוד תורה אפשר למחר. ועוד צ"ב עיקר הסברא שהתלמוד תורה אפשר למחר, שהרי סוכ"ס את התלמוד תורה של היום הרי הוא מפסיד ולמחר בין כך יכול הוא ללמוד.

ג. ולפי"ז מיושב גם קושית הבית אפרים דאמנם מגילה גם היא תלמוד תורה ומעיקר הדין מותר לקרותה ביחיד. אולם מבטלין תלמוד תורה ע"מ לקרותה בציבור ומשום פירסומי ניסא.

ד. והנה נחלקו הראשונים לקמן ה. בביאור פלוגתא דרב ורב אסי אם מגילה בזמנה קורא אותה ביחיד. דדעת הרי"ף ועוד ראשונים דאליבא דרב אסי אם קורא אותה ביחיד לא יצא בדיעבד. וכתב הרשב"א דאולם גם רב מודה דלכתחילה קורין אותה בציבור משום פירסומי ניסא. ודעת בעל המאור דגם אליבא דרב אסי בדיעבד יצא אם קרא אותה ביחיד אולם פלוגתייהו אם לכתחילה קורין אותה ביחיד או בצבור.

ה. וכתב העמק ברכה דהנה לדעת הרי"ף דאליבא דרב אסי מה דבעינן עשרה הוא לעיכובא, הדרא קושיא לדוכתא מהו דאיתא בברייתא דמבטלין תלמוד תורה בשביל מקרא מגילה, דאם הוא בשביל לקרותה בציבור הא פשיטא הוא שהרי בלא עשרה אי אפשר לקיים מצות קריאת מגילה ואין קיום מצוה נדחה משום קריאת מגילה והיאך מתישב הברייתא אליבא דרב אסי.

ו. ותירץ דהרבותא היא דמבטלין תלמוד תורה כדי לקרותה ברוב עם משום פירסומי ניסא. ואפילו באופן שכבר יש עשרה, אם יכול לקרותה במקום שיש יותר פירסומי ניסא מבטלין תלמוד תורה לילך למקום השני. דהא בבית רבי ודאי היה שם ציבור גדול ואפ"ה היו מבטלין והולכין לבית הכנסת לקרותה ברוב עם. וכן הוא בהר"ן שם דנקט להדין פירסומי ניסא בקריאת המגילה, וכתב עוד וז"ל ולפיכך בשעה שהציבור קורין מבטלין עבודה ותלמוד תורה ובאין לשמוע עם הצבור ואע"פ שיש בבית המדרש אפילו מאה כשל בית רבי, משום דברוב עם הדרת מלך עכ"ל.

ז. ומעתה צ"ב לשיטת הבעה"מ דגם אליבא דרב אסי יצא בדיעבד אם קוראה ביחיד ופלוגתייהו אם לכתחילה קורין בעשרה וא"כ אליבא דרב לא בעינן לכתחילה לקרותה בציבור משום פירסומי ניסא ותיקשי לרב הברייתא דמבטלין תלמוד תורה בשביל מקרא מגילה דא"א לבאר דהיינו בשביל לקרותה בציבור שהרי אליבא דרב אפשר לכתחילה לקרותה ביחיד.

ז. וכבר עמד בזה הר"ן שם דנקט דאליבא דרב קורין המגילה ביחיד לכתחילה והקשה מהברייתא דמבטלין תלמוד תורה משום מקרא מגילה וכתב לישב וז"ל, ו"ל דאפילו רב מודה דמצוה מן המובחר לקרותה עם הצבור משום פירסומי ניסא ולפיכך בשעה שהציבור קורין מבטלין עבודה ותלמוד תורה ובאין לשמוע עם הצבור ואע"פ שיש בבית המדרש אפילו מאה כשל בית רבי, משום דברוב עם הדרת מלך. מיהו ס"ל לרב שלא הטריחוהו חכמים לכנוס עשרה לקרותה עכ"ל. והיינו דאליבא דרב לא הטריחוהו לכתחילה לקרותה בעשרה אולם אכתי ישנה מצוה מן המובחר לקרותה בציבור יותר גדול משום פירסומי ניסא, ומבטלין תלמוד תורה בשביל זה.

ח. והנראה לבאר בזה דהנה יש לחקור בהדין פירסומי ניסא בקריאת המגילה אם הוא דין בעצם הקריאת המגילה דקריאתה הוא פירסומי ניסא. או דהוא דין נוסף דע"י קריאתה יש גם פירסומי ניסא.

ומעתה י"ל דאליבא דרב הוא דין נוסף אולם בעצם קריאת המגילה אין דין פירסומי ניסא. ומשו"ה מעצם חיוב ודין קריאת המגילה אין דין לקרותה בעשרה אפילו לכתחילה. אולם אם קוראים אותה בעשרה מקיימים גם פירסומי ניסא. ומעתה יש לבאר הברייתא דמבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה לקרותה בצבור גדול משום פירסומי ניסא, דאפילו בשביל הדין הנוסף דהפירסומי ניסא מתקיים ממילא ע"י מקרא מגילה, ג"כ מבטלין תלמוד תורה ואפילו שאינו כלל דין ואפילו לכתחילה בעצם קריאת המגילה.

אולם אליבא דרב אסי דהוא מצוה לכתחילה היינו דהוקבע בעצם קריאתה דין פירסומי ניסא. וכן מדוקדק מלישנא דהבעה"מ דכתב אליבא דרב אסי וז"ל, וטעמו של דבר משום כבוד ציבור להדור מצוה ולפירסומי ניסא לעשות לה היכר עכ"ל. והיינו דאליבא דרב אסי הוא הדור מצוה בקריאת המגילה עצמה לעשות לה היכר ואין הפירסומי ניסא דין נוסף המתקיים בקריאתה בעשרה.



הרב אריה הימלפרב

מצוות מחיית עמלק

א. מצינו בתורה שני פרשיות שמבואר בהם מצוות מחיית עמלק, האחת בחומש שמות בסוף פרשת בשלח "ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב: ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באוזני יהושע כי מחה אמה את זכר עמלק מתחת השמים: ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי: ויאמר כי יד על כס קה מלחמה ליהוה בעמלק מדר דר", והשניה בחומש דברים בסוף פרשת כי תצא "וזכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים: אשר קרך בדרך ויונב כך כל הנחשלים אחריו ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים: והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח", ובפרשמות היה ניתן לומר דהם שני מצוות חלוקות, דבפרשת בשלח לא נזכר כלל מצוות זכירת עמלק אלא רק מצוות מחיית עמלק, ואילו בפרשת כי תצא נוסף על המצוות מחייה גם מצוות זכירת מעשה עמלק, וכמבואר בחינוך דמנאם לשני מצוות, במצוה תר"ג מנה את מצוות הזכירה ובמצוה תר"ד מנה את מצוות המחיה, אבל מכיון שענין המחיה נזכר בשני המקומות נראה לבאר באופן אחר.

ב. והנה רש"י בפרשת בשלח על הדין מחיית עמלק כתב "תמחה את זכר עמלק. מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה", ומבואר בדברי רש"י דמכלל מצוות המחיה של עמלק יש גם מצוה להרוג את הבהמות והחיות, ועיין במנחת חינוך במצוה תר"ד שהקשה על דבריו מניין לו לרש"י דבר זה דאין להביא ראיה ממעשה דשאל דשם היה זה צווי מפורש והווי בגדר של הוראת שעה, ומנין לו לרש"י דגם לדורות נוהג ענין זה בכלל מצוות המחיה.

אמנם כבר כתבו האחרונים דמצינו מפורש בדברי רש"י במכילתא בפרשת בשלח "ויאמר כי יד על כס יח מלחמה לה' וגו', ר' יהושע אומר לכשישב הקדוש ברוך הוא על כסא מלכותו ותהי ממלכתו באותה שעה מלחמה לה' בעמלק ר' אלעזר המודעי או' נשבע הקדוש ברוך הוא בכסא הכבוד שלו אם אני נין ונכד של עמלק תחת מפרס כל השמים שלא יאמרו גמל זה של עמלק אם אני נין ונכד לעמלק", ומבואר בדברי רש"י דיש דין מחיה גם על בהמות של עמלק, ועיין ברכנו בחיי בפרשת בשלח שכתב "באר כי המלחמה להשגל הכל יהיה אסור בהנאה ויהיה הכל לה' ולא לבני אדם, ומפני זה בא העונש לשאול וכו' וידע מרדכי כי שאול זקנו נענש בעונש גדול והיה בעונשו מדה כנגד מדה כי תלה הכתוב שלמות הכסא בנקמת עמלק, והוא לא נוהר בנקמתו ועל כן נענש שאבד השם והכסא כי לא נשאר שם אחריו אלא נהרג הוא ויהונתן בנו עמו ונפל כסא מלכותו, ומפני זה נוהר מרדכי בדבר שלא להנות משלל המן שהיה מזרע עמלק כענין שכתוב בפורענות המן ובכזה לא שלחו את ידם", ומבואר בדבריו חידוש יותר גדול מדברי רש"י, דאין זה רק נכלל במצוות המחיה

אלא זה גם איסור הנאה מכח מה שאמרה תורה "כי מחה אמתה", אלא דלפי"ז צ"ב אמאי נצרך שמואל לומר לשאול "והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור", דכיון דמצוות המחיה כוללת גם את הבהמות והנכסים שהם הופכים להיות איסורי הנאה, אמאי הוצרך שמואל להזהיר את שאול על זה, וגם האיך טעה בזה שאול לומר שיהא מותר לקחת השלל מאחר דהוי איסורי הנאה, עוד יש לעיין דבמגילה מבואר דאחשוורוש נתן למרדכי את בית המן, ולכאורה לדברי הרבנו בחיי הרי הם איסורי הנאה והאיך מותר למרדכי לקבל, ואולי אין זה נכסי המן אלא שייכים למלך.

ג. כתב החינוך במצוה תר"ד "וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין כ' ע"ב] שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק. ובאמת כי גם על כל יחיד מ'ישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאברם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם", ומבואר בדבריו דמצוות מחיית עמלק יש בה שני מחייבים הציבור בכללותו יש עליו חיוב, וחזן מזה כל אחד יש עליו חיוב זה של מחיית עמלק, ודבר זה צ"ב מהו ההבדל שיש בין חיוב הציבור לחיובו של כל יחיד ויחיד.

ועיין במשך חכמה בפרשת כי תצא שכתב להוכיח ממעשה דדוד שנלחם בעמלק ולקח את כל רכושו כמבואר שמואל א' פכ"ז "ויעל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשורי והגזי והעמלקי כי הנה ישובת הארץ אשר מעולם בואך שורה ועד ארץ מצרים: והכה דוד את הארץ ולא יחיה איש ואשה ולקח צאן ובקר וחמרים וגמלים ובגדים וישב ויבא אל אכיש", ולכאורה לדברי הרבנו בחיי הרי הוי איסורי הנאה, וע"כ צ"ל דיש בזה הבדל בין חיוב היחיד לחיוב הציבור, דרק בחיוב הציבור יש את הדין של מחיית הנכסים ולא ביחיד, ודבר זה צ"ב מהו ההבדל בין שני החיובים.

ד. והנה לכאורה יש לתלוית את שני החיובים בשני הפרשיות הנ"ל, דבפרשת כי תצא הרי מבואר דהחיוב של מחיית עמלק הוא רק "כאשר יניח ה' מכל אויבך מסביב", והיינו לאחר כיבוש ארץ ישראל, וכמבואר ברמב"ם בריש הלכות מלכים "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה", ואילו בפרשת בשלח לא נזכר תנאי זה אלא "מלחמה לה' בעמלק מדר דר", ולפי"ז נראה דהחיוב בפרשת כי תצא הוא חיוב על הצבור, דהוא חיוב על כלל ישראל כמו חובת מגוי המלך ובנין בית הבחירה, אמנם החיוב שנאמר בפרשת בשלח הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, והיינו דהחיוב על כל יחיד הוא מכח מה ד"מלחמה לה' בעמלק" דמכח זה יש חיוב על כל יחיד למחות את עמלק, אמנם החיוב על הצבור אינו מכח המלחמה לה' בעמלק, אלא משלשת הדברים שנתחייבו בכניסתם לארץ, ולפי"ז קודם כניסתם לארץ לא היה עליהם חיוב מצד החובת צבור אלא רק מכח חובת היחיד, וגם לאחר כניסתם לארץ כל מה דיש חובה על הצבור זה רק היכא שיש חובת מלחמת מצוה דאז יש לזה דין של צבור ואז יש חובת מחיית מצד הצבור, אבל היכא דאין חובת מלחמה אלא רק מעשה יחיד אין זה בגדר חובת צבור אלא רק מדין חובת מחיית של יחיד.

ה. ולפי"ז נראה דיש גם הבדל בין שני החיובים דבפרשת כי תצא יש חיוב למחות לא רק את עמלק, אלא גם את זכר עמלק שלא יהא לעמלק שום זכר בעולם, אמנם בחיוב של פרשת בשלח לא מבואר דיש חובת מחייה גם על זכר עמלק אלא כיון שיש דין של "מלחמה לה' בעמלק" מצד זה יש חובת מחייה על עמלק, אבל לא על זכר עמלק, ולפי"ז הדין של "משור ועד חמור" נאמר רק בחובת מחייה של צבור ולא בחובת מחייה של יחיד, ולפי"ז א"ש דברי המש"ח דבמעשה דדוד לא היה זה חובת מחייה של צבור אלא רק מעשה יחידי של דוד ולכן הותר לו לקחת את השלל.

ו. לפי"ז במעשה דשואל כאן יש לדרון האם כשנצטווה שואל להלחם בעמלק האם היה זה מצד חובת הצבור דהרי היה זה לאחר שמינו להם מלך, וממילא כבר נתחייבו במחיית עמלק מצד הדין צבור, או דהיה זה חיוב פרטי של חובת יחיד להלחם בעמלק ולא מצד הדין חובת צבור, ואי נימא דהחיוב היה מצד חיוב יחיד א"ש הא דהוצרך שמואל לומר לו "והחרמתם את כל אשר לו", דאם זה חובת צבור הרי זה נכלל בחובת המחייה של צבור להכרית את כל זכר עמלק דבזה נכללים גם הנכסים וכמבואר בדברי המכילתא, אמנם בדברי הרמב"ם בריש הלכות מלכים מבואר דהוא מדין חובת צבור שהרי כתב "מנוי המלך קודם למלחמת עמלק שנאמר 'אותי שלח ה' למשחך למלך' עתה לך והכיתה את עמלק", ומבואר דהחיוב היה מדין חובת צבור, ואפשר דכל זה נכלל בצווי של שמואל, דהיה עולה על דעתו של שואל שהמלחמה היא מחובת יחיד ולא מחובת צבור, ועל כן נאמר לו "והחרמתם את כל אשר לו" לומר שהמלחמה היא מצד חובת צבור ולכן יש חובת מחייה גם על "כל אשר לו".

ז. ולפי"ז במעשה דמרדכי לכאורה לא היה זה כלל בארץ ישראל אלא בתוך הגלות לכאורה בזה החיוב הוא רק מצד חובת היחיד ולא מצד חובת הצבור, דנראה דכיון דגלו ישראל אין להם כלל דין צבור ולא שייך לחייבם בחובת הצבור, ולפי"ז כיון דהיה אז רק חובת יחיד אמאי מבואר דנוהרו לא להנות מהשלל, והרי בחובת יחיד אין דין זה וכהוכחת המש"ח ממעשה דדוד, אמנם נראה דברכנו בחיי הנ"ל מבואר דמעשה דמרדכי אינו מצד עיקר הדין שהרי כתב "וידע מרדכי כי שואל זקנו נענש בעונש גדול והיה בעונשו מדה כנגד מדה כי תלה הכתוב שלמות הכסא בנקמת עמלק, והוא לא נזהר בנקמתו ועל כן נענש שאבד השם והכסא כי לא נשאר שם אחריו אלא נהרג הוא ויהונתן בנו עמו ונפל כסא מלכותו, ומפני זה נזהר מרדכי בדבר שלא להנות משלל המן שהיה מזרע עמלק כענין שכתוב בפורענות המן ובבזה לא שלחו את ידם", ומבואר דכל מה דנוהר מרדכי מלקחת הבזיה היה זה רק משום לתקן את חטאו של שואל זקנו, אבל מעיקר הדין היה באמת מותר כיון דהיה אז רק חובת היחיד ולא חובת הצבור.

הרב יוסף הירשמן

בעניין קריאת המגילה מפלג המנחה

בשו"ע סי' תרצ"ב סעיף ד' כתב שמי שהוא אנוס קצת יכול לשמוע קריאת המגילה מבעו"י מפלג המנחה ולמעלה. ומקור הדברים הוא בתה"ד שם"ל שכמו שיכולים להתפלל ערבית מפלג המנחה ה"ה שיכולים לקרוא קריאת המגילה מפלג המנחה ועיין בפר"ח שחולק וס"ל שפלג המנחה לא הוי לילה וכאן יליף ממש"כ ולילה ולא דומיה לי, ובביאור"ל שם כתב שבב"י כבר הביא כן בשם הראב"ד. והנה לכאן נראה שגדר הדברים שיכולים לקרוא מפלג המנחה זה לא שהוא לילה שהרי סו"ס לכה"ת כולה לא הוי לילה גם לר"י שהרי אין איסור לעשות מלאכה לרבי יהודה מפלג המנחה בע"ש ורק לר"י נתחדש שמפלג המנחה כיון שכבר שייך ליום הבא לכך יכולים כבר לקיים המצוות ששייכים ליום הבא אף שאינו לילה גם מדרבנן ולכך ס"ל להפר"ח שאף שכל המצוות יכולים לקיים מפלג המנחה זה רק במצווה שאין דינו תלוי בלילה, אלא ששייך לתחילת יום הבא והנה לגבי מערים פשוט שלר"י אין זה תלוי בלילה כיון שזה כנגד איברים ופדרים, ולכך מפלג המנחה שכבר אין יכולים לעכב תמיד של בין הערבים מתחיל כבר זמן מערים כמ"ש הגר"א בשנות אליהו בפ"ד בברכות ולכך יכולים להתפלל ערבית מפלג המנחה אך לעניין מגילה שצריך לילה שם א"י לקרוא מפלג המנחה.

אך צ"ע שהרי לעניין נ"ח מבואר בשו"ע סי' תרע"ב שיכולים להדליק נ"ח מפלג המנחה והפר"ח שם הסכים לזה ואף ששם גם כן יש דין של לילה להשו"ע שהרי בדיעבד מבואר שיכולים להדליק כל הלילה וזה כמ"ש ברשב"א בשבת דף כ"א שכל שמצוותן בלילה כשר כל הלילה וא"כ מבואר שזה דין בלילה וא"כ למה כשר מפלג המנחה. וצ"ע.

אך למעשה נראה שיש כאן מחלוקת ביסוד הדין של קריאת המגילה של הלילה אם זה דין בלילה וכן הבין הפר"ח אך היו יכולים לומר שזה לא דין של לילה אלא שצריך לקרוא ב' קריאות א' בתחילת היום י"ד וא' ביום י"ד אך זה לא דין בהלכות לילה ולכך יכולים כבר לקרוא מפלג המנחה שזה כבר תחילת יום י"ד ואף שאי"ז לילה אך לכל המצוות דרבנן כבר נחשב ליום הבא. בצ"ע בזה.

אך יש להסתפק להלכה למעשה אם א' שלא רוצה לצאת יכול להוציא למי שרוצה לצאת בקריאת המגילה עכשיו שהרי מי שאינו קורא לעצמו יכול להוציא לאחרים רק מכוח שכל ישראל ערבים זל"ז וא"כ י"ל שאפי' שיכולים לעשות מצוות של הלילה מפלג המנחה אך מ"מ אינו חייב בזה וא"כ אין בזה חיוב ערבות וא"כ א"י להוציא ורק אם שומע הקריאה ממי שקורא לעצמו אז יכולים לצאת ממנו מדין שומע כעונה.

וראיתי בשלמי תודה שנסתפק אם פרוז שקורא מגילה ביום י"ד אם יכול להוציא למוקף מפלג המנחה את הקריאה של הלילה. ונוטה לומר שם שא"י להוציאו שזה קריאה של יום וזה קריאה של לילה. ולי נראה שבוודאי יכול להוציאו שכיון שיש ע"ז תורת קריאת מגילה בוודאי יוצא ע"י שומע כעונה ואפי' אם נסבור כשיטת החזו"א שאי"ז כעונה ממש אך מ"מ מתייחס אליו קריאת מגילה של בר חיובא, א"כ שפיר יוצא בזה.

אך יש לדון אם הבן י"ד כבר קרא קריאת המגילה וקורא עכשיו רק להוציא את המוקף שרוצה לקרות בפלג המנחה בזה בוודאי פשוט שלא מקרי בר חיובא, אין עליו חיוב ערבות ולכך אין יכול להוציאו.



הרב אפרים הכהן קליין

דין מחלפי סעודתייהו במתנות לאביונים

בגמ' במגילה (ז,ב) אמרו אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי. ברש"י כתב שנהגו דזה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חברו עמו. המהרש"א שם הקשה דלרש"י לא ידענא מאי אשמועינן בזה, ולכן פי' דמיירי באותו פורים וה"ק דבזה היו מקיימים כ"א משלוח מנות שזה שולח סעודתו לזה וזה לזה. וכ"כ הר"ן דלא היה א' מהם כדי לשלוח ולהשאיר לעצמו ולפיכך כל אחד שולחים סעודתן זה לזה כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות.

והנה הרמב"ם בפ"ב הט"ו הביא את הגמ' לענין משלוח מנות וכביאור הר"ן וז"ל ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לרעים משובח, ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו. ואילו לגבי מתנות לאביונים לא הביא כלל שאפשר לקיים המצוה באופן זה, וצ"ע

ואמנם הרא"ש בפסקיו פ"א ז כתב וז"ל אם החליף סעודתו בשל חברו יצא ידי מתנות והביאו במשנ"ב (תרצ"ד סק"ב) וצ"ב מחלוקתם.

ובפשטות נראה כחקירה הידועה האם מתנות לאביונים הוא חיוב צדקה או שמחה אם הוא צדקה אין ענין להחליף סעודתייהו כי הרי שניהם מתפרנסים מהצדקה אבל אם החיוב הוא שמחה נראה שיש ענין לתת מתנות אפי' בכה"ג להרבות השמחה בדומיא למשלוח מנות.

אמנם נראה לבאר דהנה הב"י בסימן תרצ"ה הקשה לפרש"י [בביאור הגמ' שאכלו כל אחד בשנה אחרת אצל חברו] דא"כ לא היה מקיימים משלוח מנות איש לרעהו ואם נאמר שהיו שולחין מנות איש לרעהו א"כ מאי קמ"ל. והט"ז שם סק"ה תי' ונלע"ד לרש"י הוה רבוחא בזה שהיו אומרים בפי' שזה יאכל עם זה ואח"כ להיפוך וה"א דהוה כמו הלואה ואין כאן מנות דהוא מתנה דוקא קמ"ל דאפ"ה היו יוצאים דהיינו שבשנה זו יצא זה שמזמין לחבירו וחבירו היה שולח לאיש אחר ולשנה שניה היה להיפוך וביאור יותר שלכן לא פירש"י דמיירי הכל בשנה אחת ושניהם יצאו משום שבכה"ג הוה באמת הלואה גמורה כיון שנראה לכל שתיכף מקבל תשלומין והיה תנאי ביניהם משא"כ אם היו בשני שנים לא היה נראה כמו תשלומין בשנ' זו ולא בזו [והביא דוגמא לזה מצינו (ביו"ד) בסי' ק"ע סי"ב בהג"ה לא יאמר אדם לחבירו בא ואכול עמי מה שהאכלתני דהוי כפורע לו חובו ונראה כאלו הלואה לו ויש לחוש שיאכילתו יותר ואית ביה משום ריבית, אבל מותר לומר לו בוא ואכול עמי ואאכול עמך פעם אחרת ומותר

לאכול עמו אפי' סעודה יותר גדולה עכ"ל. הרי דבשעת אכילה השניה אסור להזכיר שהוא תשלומין ה"נ כן דאז הוה הלואה]

ונראה דבמתנות לאביונים ודאי נראה הדבר כהלואה ולא כמתנה כלל (ואפי' בשתי שנים) ואם נאמר שהחייב הוא משום צדקה ודאי לכו"ע לא יצאו יד"ח אבל אם נאמר שהחייב הוא משום שמחה אפ"ל דס"ל להרא"ש דאע"פ שנראה ממש הלואה ופרעון יש ענין להרבות השמחה גם בכה"ג משא"כ הרמב"ם ס"ל דאינו ענין לשמחה בכה"ג וצ"ע.



הרב מנדל ויליגער

חיוב חתן להתענות בתענית אסתר

בש"ע או"ח סי' תקנ"ט סעיף ט' איתא תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון בעל ברית אינו משלים תעניתו לפי שיו"ט שלו הוא, וכתב ע"ז במשנה ברורה ס"ק ל"ה אבל אם מילה בת"צ שלא נדחה צריך להשלים התענית. ולא דוקא תשעה באב דה"ה בסתם תענית דגורו הציבור או בכל ד' צומות אם לא היו דחויין צריך להשלים, וכן הדין לחתן ביום חופתו בסתם תענית ציבור או בכל ד' צומות אם לא היו דחויין צריך להשלים התענית, ואם היו דחויין א"צ להשלים ומותר לשנות הכוס בברית, וכן לאכול אחר חופתו דרגל שלו הוא בשע"ה צ"ס' תרפ"ו כתב בשם הגר"א דחויין ממ"ב א"צ בעל ברית וחתן להתענות וכ' דהאחרונים הסכימו דיתענו.

וכ' בשער הציון ס"ק ל"ז בשם המג"א דדוקא רגל של יום חופתו דוחה התענית אבל בשאר שבעת ימי המשתה צריך להשלים אף בתענית שנדחה (לכאו' משום דס"ל דרק שמחה של יום ראשון הוא דאורייתא), וכתב בשע"ה צ"ד אינו ברור כ"כ, דהא שמחה של שבעת ימי המשתה א"צ להשלים בנדחה, ובביאור הלכה מסיק כדעת המג"א דבשעת ימי המשתה צריך להשלים אפי' בד' צומות.

בביאור הלכה סי' תקמ"ט (ד"ה חייבים) הביא בשם הריטב"א סוף מסכת תענית חתן שחל א' מד' צומות בתוך שמחת לכו מסתבר לי שהוא חייב להתענות בהם דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבילות חדשה חלה בהם, ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו הם דרכים אתי אבילות דרכים ודחי יו"ט דיחיד², ועוד דמקרא מלא דיבר הכתיב אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי עכ"ד הריטב"א, וכ' ע"ז בבה"ל דאין סתירה מזה להא דמבואר בסי' תקנ"ט דבעל ברית מתענה ואינו משלים אף דגם הוא יו"ט של יחיד התם הטעם משום דנדחה, והוכיח מזה דבאינו נדחה מחיוב להשלים עיי"ש ולכאו' צ"ע ממש"כ בבה"ל סי' תקנ"ט דבתוך ז' ימי המשתה אינו דוחה התענית אפי' בנדחה, ואפשר די"ל בדוחק דאפי' דבעל ברית אינו מתענה בנדחה אבל בחתן כיון דיש הטעם של אם לא אעלה את ירושלים צריך להשלים, אבל ביום חופתו כיון דהוה חיוב שמחה דאו' דחי אבילות בנדחה ולא סגי הטעם של אם לא אעלה את ירושלים לדחותו.

² מש"כ הריטב"א דתענית ציבור מקרי אבילות דרכים יש להעיר מד' ב' הגר"א בסי' תק"נ דבזה"ו התעניות הוה תענית יחיד ולא תענית ציבור, ואפשר דאפי' דהוה תענית יחיד אבל מקרי אבילות דרכים ודחי רגל דרבנן.

בשערי תשובה סי' תרפ"ז סק"א הביא בשם הברכי יוסף שחתן בתוך ימי חופתו לא יתענה צום אסתר וכו' ונראה דכ"ש ועדיף מברית מילה וא"צ תשלומין אח"כ אבל בד' צומות כתבו בשם הרימב"א דמתענה כמ"ל סי' תקמ"ט עיי"ש, ומש"כ דהוה כ"ש מבעל ברית לכאו' מוכח דס"ל דחתן אפי' אינו יום חופתו אינו מתענה בתענית נדחה, או אפשר דס"ל דהוה כ"ש מבעל ברית אפ"ה בתענית ציבור מתענה דאם לא אעלה את ירושלים וזה לא שייך בתענית אסתר.

בשער הציון ס"ק ט"ז כתב להקל אפי' בתענית אסתר שאינו נדחה ומש"כ המחבר דוקא בנדחה דרצה להקל אפי' להקראים, ויש מהאחרונים דכתבו להקל רק בתענית אסתר נדחה³.

ובעיקר הנידון אי בעל ברית או חתן צריך להתענות צ"ב איזה איסור תענית יש עליהם דידחה דבשלמא בתשעה באב דהוה משום אבילות אמרינן דיו"ט שלו דוחה אבילות של ת"ב אבל בשאר צומות איזה איסור תענית יש, ולכאו' מוכח מזה דד' צומות נמי הוה משום אבילות.

ובאמת נחלקו בזה הראשונים הר"ן פ"ד דתענית הביא בשם הראב"ד דתענית אסתר הוה חיוב מדברי קבלה דכתיב דברי הצומות וזעקתם, וכתב די"ל דכוונת הפסוק אינו על תענית אסתר אלא על ד' צומות וכוונת הקרא דקבלו עליהם היו"ט של פורים לעשות משתה ושמחה כמו שקבלו עליהם בימי הרעה דברי הצומות וזעקתם, וכתב ע"ז הר"ן דזעקתם מורה על תענית אסתר שהיו לזעקה אבל ד' צומות לאבל ניתנו ולא לתפילה וזעקה, ומוכח מדבריו דס"ל דד' צומות לאבל ניתנו, אבל הרמב"ם פ"ה מתענית כתב יש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי תשובה, מוכח מדבריו דס"ל דד' צומות הם מפני התשובה, ובשלמא לדעת הר"ן יש איסור תענית יד היו"ט דוחה אבילות אבל לדעת הרמב"ם למה ידחו התענית וכן קשה על תענית אסתר דכודאי אינו משום אבילות אפ"ה דוחה, ואפשר דכיון שהוא יו"ט יש איסור תענית כמו שמצינו במגילת תענית ימים שאסור להתענות בהם דהוה יו"ט לעניין זה.

עוד י"ל דמצד החיוב שמחה יש איסור תענית וכן משמע מדברי הרימב"א הנ"ל דלחתן יש חיוב שמחה ואסור להתענות אבל מדבריו משמע דאינו אלא איסור תענית אלא יש חיוב סעודה

³ עי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תק"י דאפי' אי דתענית אסתר הוא מדברי קבלה את דברי הצומות הכוונה לתענית אסתר אבל במוקדם אינו אלא מדברי סופרים, ולכן יש מחמירים שדוקא במוקדם א"צ להשלים דהוה כמד"ס משא"כ באינו מוקדם הוה מדברי קבלה.

כמש"כ ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים ופורים, ומשמע דיש כל יום חיוב סעודה ולכן הקשה דאיך התענית דוחה⁴.

הגאון ר' שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה סי' נ"ט) כתב דחתן יכול לקבל עליו תענית יחיד בתוך שבעת ימי המשתה ואפי' דיש עליו חיוב שמחה מותר להתענות, והביא רא' ממגילה דף ד' ע"ב דנלמד איסור תענית בפורים דאיתא התם שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית משמע דאפי' דיש חיוב שמחה אין איסור תענית ובעינן קרא אחריתי ללמוד מזה איסור תענית (ועיי"ש דהק' דלא מצינו יו"ט שאסור בהספד ומותר בתענית), ולפי"ד דאין איסור תענית לחתן צ"ע נידון האחרונים בחתן לעניין תענית אסתר הא אין איסור תענית בד' צומות י"ל כדלעיל דהוה משום אכילת אבל בתענית אסתר צ"ע.

ועוד צ"ע דהא לחתן יש דיני יו"ט כדמצינו גבי נגעים דאין רואים נגעיו דהוה יו"ט שלו, וכן י"א דאיסור מלאכה של חתן הוא מצד היו"ט שלו וביו"ט יש איסור תענית אפי' תענית שעות אם הוא לשם תענית.

ומוכח מד' הריטב"א דיש על חתן חיוב שמחה ולא רק חיוב לשמח והאריך בזה הגרי"ז בסוף מס' סוטה דיש על חתן ב' חיובים חיוב לשמוח וחיוב לשמח אבל בתשובות והנהגות (להגר"מ שטרנבוך) הביא בשם החזו"א דאין על חתן חיוב של שמחה אלא חיוב לשמח ולכן אם מוחלת אין חיוב שמחה, וא"כ האיסור תענית הוא משום יו"ט ולא משום שמחה.

⁴ מש"כ הריטב"א כגון רגלים ופורים אפשר דבא לומר דיש גם חיוב של רגלים וגם של פורים ובפורים כתב בעמק ברכה ב' הגרי"ז דחיוב שמחה הוא לשמוח בכל מה שמשמח, וכן מוכח בשם הגרש"ז אורבאך דאפשר לעשות נישואין בפורים ואין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה כיון דהחיוב לשמוח בכל דבר שמשמח ואינו כמו יו"ט דהוה חיוב שמחה עם היו"ט, ומשמע דהוה החיוב של חתן.

הרב אשר מילר

זכרון ומחיית עמלק ע"י עצם קריאת המגילה

פתיחה¹: במגילה דף ז. שלחה להם אסתר כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים ולא רבעים, פירש רש"י בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות כו' וזהו שאמר שלמה בדבר ששלשתו אינך רשאי לרבעו. והמבואר שלא ניתנה מגילה ליכתב, אלא אם כן יש רמז בתורה על כתיבת מחיית עמלק בפעם רביעית, ורק משמצאו פסוק "כתב זאת וגו', אמרו לה חכמים שתכתב המגילה, וק' הלא המגילה יש בה סיפור הנס, ומה לי שמצד תורת מחיית עמלק אין התר לכתיבה נוספת, ומוכח מזה שהמגילה שמספרת כל השתלשלות הענינים אין היא אלא מעשה מחיית עמלק.

וראה עוד לשון הרמב"ן פ' כי תצא דאם זכור היינו בפה הרי שיש בזה מקור לקריאתה בפה של מגילת אסתר חזינן דמגילת אסתר להרמב"ן יש בו קיום דין של מחית עמלק, ועין לשון רש"י מגילה דף כט הטעם דמקדימים פרשת זכור לפורים כדי לסמוך מחיית עמלק למחיית המן, ופשטות כוונתו דע"י קריאת המגילה יש איזה קיום של מחיית המן בהמשך למחיית עמלק, [ואמנם לשון הגמ' מגילה דף ל' להקדים זכירה לעשיה ושם מבואר בפשטות [עין אחרונים] דקאי על משתה ושמחה, אולם ברש"י מבואר דקריאת המגילה עצמה הוא קיום דמחיית המן ועמלק, ואיתא בדף י: והיה לאדנ' לשם וגו' זה מקרא מגילה וביאר ביערות דבש משום דאין השם שלם עד שימחה שמו של עמלק, נמצא דע"י קריאת המגילה מתמלאת שמו ית' משום מחיית עמלק והכל עולה לענין מחודש הנ"ל דקריאת המגילה יש בו מחית עמלק. [וביאר הדברים דעצם סיפור ההשגחה הנסתרת ומפלת הרע מול תקומת הטוב עוקרת משרשה כוחו וביאתו של עמלק, נגד ספיקו דהיש ה"א עמנו אם אין ועין תוך המגילה מה שיתבאר, ודברים נפלאים בעומק הדברים עין בס' מזמור לדוד להגאון רבי דוד כהן שליט"א מאמר יא]

ויעוין במה שכ' הגר"ז דיש מקרא מגילה מתורת כתובים, ויש מקרא מגילה מתורת חפצא דמגילה לקריאתה, ואולי עומק דבריו הוא דלמאן דאמר שמגילה נתנה להכתב, והוי מכתבי הקודש, ולזה צריך הילפותא הנ"ל, הרי שהוא בתורת כתובים ובתורת עשיה למחית עמלק, אבל למ"ד שלא ניתנה להכתב אין בה אלא סיפור השתלשלות הנס ויש לזה תורת כתיבה לענין שהקריאה בה לא תהי' לקריאה בע"פ. נמצינו למדים דלדין שנכתבה המגילה בתורת כתובים, כל סיפור השתלשלות הנס אינו סיפור דברים אלא מהצד הגלוי שבו, אבל מצד הנסתר שבו הוא מעשה מחיית עמלק, ויתכן [- שוב הראוני שכעין זה כתב במרחשת] לבאר בזה שיטת הבה"ג דנשים אינם מחוייבות בקריאת המגילה אלא בשמיעה ומה הן סוד ב'

¹ ממו"ח שליט"א עם קצת הוספות.

מטבעות שבמגילה? אלא שהקריאה בתורת כתובים ניתן לאנשים בתורת פרשה של מחיית המן ועמלק דלהכי הוא דניתן ליכתב, אולם נשים אינם בגדר הזה רק בתורת שמיעה מתוך הכתב דברי הצומות וועקתם וישועתן של ישראל לפרסום הנם. ואמרת להעלות חלק ממה שרשמתי על סדר המגילה, כמה הניגים וזכירות מחיית עמלק, שיש להתעורר מתוך המגילה [הגם דחלקם או רובם ע"ד דרוש לא נמנעתי מלהעלותם לחדות הפורים ראה ס' מחיר יין להרמ"א מש"כ בהקדמה ודוק]

פרק א'.

[פסוק א] המולך מהודו ועד כוש וגו' הנה בפרשת עמלק נאמר זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך: מבואר דכוחו של עמלק וביאתו הוא בזמן שישראל בדרכם לא במנוחתם, אלא בהיותו עיף ויגע ולא ירא אל' והרי בכל משך זמן גלותינו אנו בדרך, מה גם שאנו באותו דרך היוצאת ועולה ממצרים, כמבואר בספרים דטרם נגאלנו לגמרי מאותה גלות. לכן באה זו ההקדמה דיהי בימי אחשורוש למגילה של מחית עמלק, כי בהיותם בדרך בדרך, גולים בגלות יכניה מלך יהודה [כפרק ב' פסוק ו'] שוב הגיע עמלק בהיותם עיפים ויגעים ולא יראי אל' ונכשלו בסעודתו של אותו רשע, ובזו הדרך גם נתקיים מחית זרעו של עמלק. ואולם הגם שאורח ביאתו של עמלק בזמנו בא כשאנו בדרך, אולם מלחמתנו עמו והשבת גמולו בראשו אינו באותו דרך שבא עלינו אלא דוקא בהניח לך מכל אויביך וכו' וכאשר יבואר לן במקומו להלן במגילה.

[פסוק ה] עשה המלך לכל העם וגו' למגדול ועד קמץ משתה: הנה יש להעיר שלא נזכר אף ברמז מה שנהנו ישראל מסעודתו של אותו רשע למרות דבגמ' מבואר דזו היתה סיבת מה שנתחייבו ישראל כליה, א"נ משום שגשתחו לצלם וגם זה לא נזכר מידי. ויתכן משום שלא רצו להזכיר קלקלתם של ישראל בשעה של 'קריאתה זו הלילה'. א"נ משום שענין זה הספר בעיקרו בא לספר איך בהסתרה ובמהלך הנראה טבעי לכאורה, היה בהשגחה גמורה לסבב הישועה ממפלת ושתי ועד מלכות אסתר גדולת המן מפלתו עד גדולת מרדכי, ואין ענין לספר מלכודת זאת פרטי הדברים. אולם ביתר עומק נראה דהנה ראיתי מובא בספה"ק כי שורש זו ההנאה וחמדת תאות המאכל שבה נכשלו, הוא משורש אכילת אדה"ר מעץ הדעת ומפיתויו של נחש, נמצא דתחילת הגזירה גם היא באה בכח טומאת נחש ועמלק, ולבסוף אחר מחיתו של עמלק שמא נתהפך ונתקן הענין למפרע, בכך שעשו היום ליום משתה ושמחה של מצוה, לקדש הגופים ולזככם מזוהמת הנחש, בשמחה ובהנאת הגוף משמחת ביעור הרע והטומאה מן העולם וא"כ זהו הסיבה שלא נזכר חטא זה כי כשמגוללין המגילה מסופה לתחילתה, והתבוננת על מקום רשע ואינו, והזדונות היו רק הכשר לקרבת אלוקים ולגילויים הגדולים שבסוף. [ויש להמליץ לפי"ז לשון הירושלמי שנשים חייבים בקריאת מגילה משום שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג, וכן הביאורו כל הראשונים, ומהו פשר הלשון 'ספק' הלא הגזירה היתה ודאית ועמד ע"ז ק"ז החת"ס, אולם להג"ל דנעקר הדבר למפרע, הרי שנתברר שהיה זה אך בגדר 'ספק' ומחלוקת קבועה בין יעקב לעשיו על נחלת שני עולמות, וכזה קם רוצה להשמיד ולהרוג וכשנופל ישלמו היהודים וכו']

פרק ב.

[פסוק א] **זכר את ושתי ואת אשר עשתה.** הנה אחשורוש הפכפך במבע היה כמבואר במדרש ובכל המגילה למעיין, והיה זה להראות בעליל כי אחשורוש משמש כידו וכשלוחו דמלכו של עולם בכל ההנהגה, להוביל לישועת ישראל ושלוחו של "קל מלחמות ה'" - בעמלק, לכן כל "המלך" שבמגילה היינו "מלכו של עולם" כי היה בעליל כי כל מעשה המלך הוא הנהגת היחוד של מלכו של עולם. ונראה דהוה ההארה וההידוש של פורים דרואים במלכותא דארעא עצמה היותה רק בבואה וידא אריכתא כביכול למלכותא דשמיא וזו מחית עמלק מתחת שמי ה'.

מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני, מבנימין היה - רש"י: היינו שהרי נבנה מקדש בחלקו וכאשר יש לו חלק בבנין המקדש מכן לשבתו של ה' אולי זהו גם שייכותו - ושייכות אסתר בת דודתו מאותו השבט - למחיית זרעו של עמלק כהשלמה לשבתו ית' שהרי זהו מג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ ישראל למנות להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה כמבואר ברמב"ם פ"א ממלכים ה"א. וע"ע פרק ה' פסוק ו' מש"כ שם, ועין עוד משנ"ת הקשר ההדוק בין נסיון יוסף וגדולתו ונסיון מרדכי, והרי בחלק שניהם נבנה הבית שילה בחלקו של יוסף ובית עולמים בשל בנימין, לתרויהו א"כ כח המלחמה בעשיו ובעמלק.

[פסוק ח] **ותלקח אסתר:** עין גמ' חולין אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי אסתר אסתר פני ביום ההוא, והאריכו הרבה בביאור זה המאמר, רק אוסיף בשמעתא דידן דעל אותו משקל בו נאמר אנכי "אסתר אסתר" פני ביום ההוא, נאמר גם בעמלק כי "מחה אמחה", משום שע"י המחית שמו של עמלק תסתלק מדת 'אסתר אסתר' כי מציאותו של עמלק מאחר וגורמת לאין השם שלם, מה"ט גם הכס וגילוי המלכות אינו שלם, ולכן הוא דיש הסתר פנים, אבל כהיות ה' שלם, ה' אחד ושמו אחד גם הכסא יהא שלם והמלכות תהא בתכלית הגילוי. ובאופן אחר: דכל כוחו של עמלק להביא ספיקות וקריירות בעם ישראל הוא רק כפועל יוצא ממצב של הסתר הפנים, ולכן כל ענין הפורים דוקא מתוך "אסתר" יצא למחיית זרעו של עמלק, כי מאותו אפילה שבא עמלק, יצאו היהודים לאורה למנצח על אילת ה"שחר". ויש להוסיף כי גם במפלתו של המן איתא כי נפל תפול לפניו [ע"ד כי יפול הנופל ממנו] היינו דהנפילה כבר מוכנת לך מראש מתחילת גדילתך כי אצל היהודים ההסתר היינו סיבת ישועתן החושך סיבת האורה והנפילה סיבת התקומה והוא סוד כשזה קם זה נופל כי כל תקומתו של עשיו הוא להקים ישראל מנפילתו הרוחניים ושוב חוזר חלילה ודוק.

פרק ג.

[פסוק א] **המן בן המדתא:** נ"ד פעמים הוזכר שמו של המן, וכנגדם הוזכרו 'מרדכי ואסתר' נ"ד פעמים, וכמו כן פרשת ויבוא עמלק הם נ"ד אותיות, כמו כן פרשת שמע יש בו נ"ד אותיות, משום שבא עמלק לפגוע בה' אחר, [עין מש"כ להלן ובקרא ד'ישנו עם אחד'] ועין בזה ס' מגלה עמוקות כ"ז בשם האר"י ז"ל, ובארוכה בס' ימי הפורים למהגר"ד כהן שליט"א מאמר אחרון מאמר נד. ותורף הדברים, דעמלק שורשו מגבורה אותיות דין שם/אדנ' ממדת הדין, וכנגדם אותיות א' י' שייכי למדת רחמים, ומרדכי ואסתר הם תיקון כל ענין הזה שמוסיפים הא' י' להנ"ד, וכמובן דהדברים

נשגבים, והגני רק כסומא בארובה מעתיק הדברים ליודעי חן מאחר והוא מענינא דשורש עמלק ומחיתו.

עוד ראיתי דברים [קול מהיכל פורים תשס"ז] מהגאון רבי אברהם שארר רב קהלת תפארת יעקב שליט"א בענינא טמירתא דא, ידיעה נכבדה מהראב"ד [ספר יצירה] כי בחטא אדם הראשון פגם אדה"ר בב' דלתי"ם ד' של שם שד-י ודלת של שם אדנ-י והיינו דבזה נוצר אצלו ה'ספק' כביכול של היש ה' עמנו אם אין, [אדני חסר ד'] וביאר בזה הקרא דהנחש 'השיאני' ואוכל, ומהו לשון השיאני? וכתב דהוא מורכב מאותיות 'יש' ו'אני' - היינו ד'הנחש שורש עמלק' הוא הוא שעושה הספק דה'יש' ה' אלו' בנו אם 'אין', עוד הביא ידיעות דעמלק לוחם בהאות ד' דה' אחד לשנות אך קוצו ותגו ועשותו ר' היינו מאחד רח"ל לאחר, ומצויין לד' הבני יששכר בארוכה רמזים לזה. ועד נאמן ונפלא הביא הגאון הנ"ל דברי רש"י סוטה דף כ. אשר ודאי ברוה"ק נאמרו וראה זה פלא, שם נאמר בגמ' שאמר רבי ישמעאל לר"מ [שהיה סופר] הזהר בני במלאכתך שמלאכת שמים היא שאם אתה מיתר או מחסר אות אחת אתה מחריב העולם כולו, ואמר לו [ר"מ] דבר אחד יש לי שאני מטיל בדיו וקנקנתום שמו, ומפרש בגמ' המשא ומתן דלא מבעיא בחסרות ויתירות אני מקפיד, אלא אף למיחש לזכוב דיישב על תגא דדלית' ומחיק ליה ועביד ליה רייש, וכתב רש"י - כגון דלית' דאחר, היינו ה' אחד, מאי בעי רש"י בזה. אלא ודאי ביאר לן רש"י החרדה הגדולה בזה שהוא מחריב עולם כולו, דחיישינן לזכוב ר"ל יצה"ר הוא הנחש הוא עמלק היושב על תגו של אחד' וחפץ מד' לעשותו ריש רח"ל, והוא הוא שמחריב את העולם כולו, ולכן מלאכת שמים היא. ודוק בכל זה והדברים מתוקים ודאי גם עמוקים.

פרק ו

ותשם אסתר את מרדכי על בית המן: ויש לעיין להני ראשונים רש"י רבינו בחיי והמאירי, דממון עמלק אסור בהנאה איך א"כ נהנה מרדכי מממונו של עמלק, ולענ"ד בית המן היה בתוך ארמון המלוכה, והיה רק שאול לו לזמן מבית המלך, ובפשטות כה"ג אין זה נחשב ממון עמלק, דכשהרגו להמן חזר לבית המלך וממנו ניתן למרדכי.

ושמעתי מהג"ר יצחק רוביניץ שליט"א [הובא בבית ועד לחכמים] לבאר, דהנה במכילתא דריש קרא דמחה תמחה את זכר, 'זכר' זהו המן 'עמלק' כמשמעו. ומדוע זה היה צריך ריבוי מיוחד להמן הלא גם הוא עמלק כמשמעו דבן עמלק עמלקי הוא, ועי' ד' אהבת יונתן [הפסרת זכור הוא בויעודם פורים תשע"ו] דנקט לפשוט דרך אמו של אגג היתה מעמלק ולא אביו וזו היתה טעותו של שאול שאין זה מחוייב מח'ה וביאר לפי"ז דלהכי הוא דהוצרכנו במכילתא למחית המן אך מדין ד'זכר' עמלק הוא ודבר נאה הוא, ועיין מאמרו של הגר"י ולדמן שליט"א שהביא מהמורה נבוכים לא כן], וי"ל דמאחר ובא אגג על השפחה ומשם הוא דיצא המן, הלא הדין הוא דעכו"ם הבא על השפחה אין בנו מתייחס אחריו, נמצא א"כ דאין המן מתייחס לעמלק, [ואולי לכן למדו בני בניו בכני ברק וקיבלו גרים מעמלק דלאו עמלק ממש הוא כ"א זכר עמלק] וכל מה דמחייבים במחית המן היינו מדין המחודש דתולדותיו של עמלק גם הם בכלל המצוה, ומדינא דזכר עמלק. ולפי"ז חידש הג"ל

דכל דין איסור הנאה מממון עמלק היינו מעמלק המתייחס אחריו, אבל מדינא דזכר עמלק אין איסור להנות ממנו וחידיש גדול הוא זה. ואמנם מהדגש הקרא הא ד'וישם המלך את מרדכי על בית המן' נראה ללב דאדרבה היה בזה ענין גדול של 'ישלמו היהודים המה בשונאיהם' והוא שלמון הטוב על הרע והקדושה על הטומאה.

[יא] להשמיד להרג ולהרג ולאבד את וגו' דבר פלא יש כאן אשר אומר דרשיני, דכל ספיקא דלהרג/ולהרג [שאנו קוראים פעמיים מספק] היינו דוקא באגרת השניה ולא בראשונה, והלא תמוה דלכאורה היה זה אותו מטבע לשון בדיוק, ומדוע זה ישתנה השניה מן הראשונה, ואשר נראה ע"כ דשאני האגרת הראשונה מהשניה, בענין שאנו עוסקין בו, דבהראשונה אמנם היה ה'להשמיד' ה'להרג' וה'לאבד' הכל ממרה אחת, היא ההלכה בידוע שעשיו שונא לעקב ורוצה בהשמדתו, אולם באגרת השניה נוספה הכוונה של מחית עמלק, ובהדין מחיה כל פרט הוא דין לעצמו, כמו שאמר מכת חרב, והרג, ואבדן. ופירש הגר"א מכת חרב היינו במקום דאינו ממית להביא להם יסורים, [וצ"ב מה ענין היסורים] הרג היינו דין מחית הנפש, ואבדן הינו איבוד הגופים, וזה ענין של מחית זכרו של עמלק, עד"ז להשמיד, אולי היינו המכת חרב, וכן להרג ולאבד ויל"ע עוד בזה.

[טו] ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות "תכלת" וחור ואחר המגילה אמרין בשושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד "תכלת מרדכי" ושמעתי דבר נפלא דהרי היה בכל מחיה זו תיקון לכבסא כבודו ית' והרי אמרו חז"ל דתכלת דציצית דומה לים וכו' עד כסא הכבוד, ועל כן שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי שהוא ירמו על שלימות כסא הכבוד ועין עוד רמב"ן בפרשת שלח על ענין התכלת כי הוא תכלית הכל.

[טז] ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" ודרשו חז"ל ונראה לאור סוגיא דמחיית עמלק, דהיהודים החזירו לעצמם בזה כל אשר חיסר להם עמלק ונתחזקו בזה ביתר זאת ונבארם אחת לאחת. אורה זו תורה: היינו תורה שבע"פ דהדר קבלוה מאהבה וכידוע שדרך תשבע"פ הוא הבידור הגדול ופשיטת הספיקות שמשורש עמלק עד כדי אורה ממש, ויתר על כן תקנו עי"ז גם ענין רפיון הידיים שהיה בנסעם מ"רפידים" שלכן היה מקום להגעת עמלק ועתה הרבו בעמל התורה למחיתו הגמורה של עמלק. שמחה זו יו"ט: עין להלן בקרא דעשה אותו יום משתה ושמחה, להוכיח מד' הגמ' במגילה דך ל. דהיו"ט והשמחה עצמו יש בו קיום דמחית עמלק, וביארנו הדברים. אולם במהות היו"ט שזכו לה היהודים נראה שיום פורים יש בו איו בחינה דלעתיד לבוא [כמבואר] וא"כ נעשית יום טוב לדורות מעין היו"ט שיהיה במהרה בימינו ב בבוא משיח צדקינו כשהיה ה' אחד ושמו אחד. [וכמו שנת' לעיל במעם לא יסוף מורעם].

ששון זו מילה: ומבואר ברש"י מגילה טו: דהמן גזר על המילה הרי שהמשיך דרך זקנו עמלק בזה ששנא את המילה מאד כהה"ד ויזנב כך כל הנחשלים אחריו כמו שפירש"י שזרק מילות כלפי מעלה ומצינו כשהרג שמואל את אגג וישספו או' במדרש שנקם בו גם בענין המילה ששנא וזלזל יעווי"ש. ובשעת ישועה נתחזק ענין המילה וקדושת הגופים של ישראל.

ויקר זו תפילין להשיב הענין של וראו עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך דהרי עמלק הוא הראשון שקירר אומות העולם לילחם עם ישראל היפך וראו עמי הארץ, וראה זה איך נהפך הפור ורבים מ"עמי הארץ" מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם ממש כמקרא הכתוב ויראו ממך, בפרט כששם ה' מתמלא בכל מחית זרעו של עמלק, הרי שיש יותר את מדת ה' ויראו ממך, וזהו יקר זו תפילין שחזר מעלת התפילין בכפל כפלים וכמבואר.

[כח] והימים האלו נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה, ודרשו במגילה ג. משפחה ומשפחה משפחות לוייה וכהונה שמבטלין עבודה לקריאת מגילה, עוד בגמ' שם אר"י א"ר כהנים בעבודתן ולויים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. ואמנם יש מן הראשונים שנקטו דלא מירי בביטול גמור אלא דין קדימה למגילה לעבודה וביטול היינו ביטול הזמן דמשהאיר השחר כשר לעבודה ומשום פרסומא ניסא עדיף שיתפללו בציבור, אולם הרבה ראשונים כמו הריטב"א תרומת הדשן וכן נקט הט"ז והגר"א לדינא דמבטלין ת"ת ועבודה לגמרי, והט"ז כ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

ואולם ג"ל כי ענין הביטול מה שלא מצינו בשאר מקומות דיבטלו עבודה, [וכי לא ניתן לעשות מנין במקדש ולקרוא בציבור כשאר חובות שבמעגל השנה] מישך שייך לענין הגדול של מחית ומלחמת עמלק שבקריאת המגילה והוא סיבת הדחיה וביאורו"ד: דהרי אי' בגמ' על קרא דקרבני לחמי לאשי דאמר ה' למשה עד שאתה מפקד על בנך פקוד בניך עלי משל למה הדבר דומה וכו', נ' דתמיד הוא בקשת ה' ללחמו של מקום כביכול הוא הניחוח של ביטול הרע ותיקון העולמות, ואשר לכן כשאין שמו של הקב"ה שלם אין כסאו שלם, לא יערב לו ועדיף וקודם תיקון הכס ושמו ית' מאשר עבודת מקדש ות"ת כמו כן. [ודוגמה לדבר באותה סוגי' מגילה הנ"ל אמר ביטלתם תמיד של בין הערביים ועתה בטלתם תורה וביאר רש"י דעתה לא עת מלחמה שהרי לילה הוא ובתוס' מבואר דבשעת מלחמה באמת לא היו מקריבים תמיד ולא למדו תורה, וה"ה כאן].

ואולם ביותר נראה דלמחית עמלק יש מעם עליון בביטול כהנים מעבודתן ליום משירם ובזמנם, דמה תועלת יש בעבודת כהנים ואך יערב שירת לויים לה' כשעמלק בעולם ואין שמו ית' שלם, וכבר הבאנו כבר דמצות המלך קודם להכרית זרעו של עמלק ורק אז לבנות בית הבחירה, וכמו שקרה בימי מרדכי דאחר שהכריתו את המן ניתן רשות לבנות הבית מחדש, שהרי בית המקדש מכון לשבתו והדום רגליו, וכשאין הכסא שלם חסר בהמקדש ולכן המגילה דהיא מחית עמלק קודם לעבודת מקדש ודוק.

הרב ישי זאב רדליך

אמאי נאסרה אסתר על מרדכי

מקשים העולם על דברי אסתר המלכה שאמרה למרדכי "כאשר אבדתי אבדתי" ומבואר בגמ' [מגילה טו.] "כשם שאבדתי מבית אבא כך אוכד ממך" והיינו שנאסרת למרדכי משום אשת איש שנבעלה תחת בעלה. וכמ"ש רש"י ז"ל: "ואסורה אני לך דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה וברצון אסורה לבעלה" ומקשים הלא לכאורה הרי נבעלה באונס כיון שלא הייתה לה ברירה והייתה מחוייבת לעשות כן, למסור עצמה בשביל הצלת כלל ישראל, ואם לא הייתה עושה כן הרי היה ח"ו כליה על שונאיהם של ישראל וכמו שהורה לה במפורש מרדכי לעשות כן כמ"ש: 'אם תחרישי בעת הזאת רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו', וא"כ הרי זה אונס וקי"ל דאשת איש לא נאסרת על בעלה באונס.

ויש לדון בכל פטור אונס האם חייב להיות אונס בגוף המעשה ביאה או שגם אונס מחמת דבר אחר חשיב אנוס בביאתו.

ובגמ' במגילה דף טו. מבואר שאסתר מסרה עצמה ברצון להיבעל לאחשוורוש אמנם עשתה כן משום הצלת כלל ישראל והוי פיקו"ג, אבל עכ"פ גוף מעשה הביאה עצמו היה ברצון [שלא אנסה להיבעל לו ומסרה עצמה להתחתן איתו] וכמ"ש רש"י שם: "עד עכשיו נבעלתי באונס, ועכשיו מכאן ואילך מדעתי".

ולפי"ז אפשר לומר באסתר שבכה"ג חשיב המעשה ביאה שלא באונס כ"א ברצון ולכן נאסרת על מרדכי.

וכדברינו נראה להדיא בבאה"ט אבהע"ז סי' ו' סק"כ שכתב שם בשם השבות יעקב שאם רק המעשה ביאה בעצמו היה ברצון, אז למרות שכל המעשה נעשה באונס גמור הרי הוא אוסר.

וכן כתב הבאה"ט באבהע"ז [סי' קע"ח ס"ק ו'] ז"ל: "ואם זינתה ברצון כדי להציל נפשות כאסתר לאחשוורוש, אסורה לבעלה"

ולפי"ז יש מקום לחקור בעוד ציור, כגון בכל יהיב מתנה מתוך אונס כדי להציל הרוג מהורגו בגונא שהנאנס נותן מעצמו כדי שיתרצה האונס לוותר על ההריגה, האם נחשב מתנה בכה"ג כיון שסוכ"ס נתן לו מעצמו ברצון כדי להפסיד דעתו, או שגם זה חשיב תלוהו ויהיב שאין מתנתו מתנה ומשום פיקו"ג.

ובנתיבות המשפט כתב [חו"מ סי' ר"ה סק"ח] ז"ל: "תלוזה ויהיב לא הוי מתנה דוקא כשאנסו בפי' ליתן מתנה זו, אבל אם אנסוהו סתם והוא נתן לו מתנה זו להיפטר מהאונס.... שם לא היה האונס על המתנה רק הוא נתן מתנה בעצמו להיפטר מהאונס ובוה הוי מתנה"

ולפי"ז היה מקום לדון להתיר 'גמ מעושה' בגוונא שעושים איזה מעשה על הבעל כדי שייתן גמ וכגון שמכניסים אותו למאסר על דבר אחר ותולים שחרורו בנתינת הגמ, שבכה"ג חשיב מעשה נתינת הגמ לרצון כיון שיש לו חשבונות אחרים שרוצה לתת כדי להיפטר מן המאסר, ולפי דברינו הנ"ל [ועיקרם בנתיבות] אולי לא נחשב לגמ מעושה כי את עצם המעשה נחשב שעושה ברצון, ויל"ע.

אמנם יש להביא ראיה שלא כך מדברי הב"ח בטור אבהע"ז סו"ס כ' באדם שאנסוהו לכוא על א"א ואם לא כן יהרג, שהוא מחוייב למסור עצמו בג' עבירות והוא לא מסר ועבר העבירה, וכתב הב"ח שאכתי שם אונס על ביאתו ואינו נהרג על ביאת עריות. ולכאורה ההסבר בזה הוא שהאדם נידון רק על מה שעבר על החיוב למסור נפש של 'יהרג ואל יעבור' אבל עצם הביאה נעשתה באונס ולא נחשב ביאת איסור לחייבו מיתה על זה.

והוסיף על זה הב"ח דלפי"ז גם לא תיאסר האשה על בעלה אם מסרה עצמה מעצמה כדי להצילו ממות.

ובעצי ארזים שם פי' דברי הב"ח שאפילו שעשתה שלא כהוגן, כיון שסוכ"ס עשתה כדי להצילו ממות, לא נחשב 'מעלה מעל' בבעלה ונחשב כביאת אונס ולא תיאסר על בעלה.

וחזינו שהגם שהיא עשתה את גוף המעשה עצמו ברצון, שהרי מסרה עצמה מעצמה להצילו, אפ"ה חשיב כאונס ליפטר ממיתה ולהיות מותרת לבעלה. וזו סברא הפוכה ממש"כ לעיל שבמעשה שאדם עושה מעצמו, למרות שיש לו חשבון צדדי של אונס, אינו נחשב אונס.

ולפי"ד הב"ח שוב יהיה קשה למה אסתר נאסרה על מרדכי, שהגם שהביאה הייתה לרצון, אבל כיון שעשתה כן כדי להציל, שוב חשיב מעשה באונס ולא תיאסר.

ובאחרונים הביאו סברא שאצל אסתר היה ספק אם יועיל המעשה שלה ולכן אסור היה לה להיבעל בכה"ג שההצלה היא לא בודאי, ויל"ע.

הרב יוסף דב פיינשטיין

בדין יהרג ואל יעבור ואסתר קרקע עולם

הנה בגמ' בסנהדרין מבואר דבכה"ת כולה הדין הוא דיעבור ואל יהרג, ובג' עבירות חמורות שהם ע"ז ג"ע ושפ"ד יהרג ואל יעבור. וע"ז דיהרג ואל יעבור נלמד מהקרא דואהבת את ה' בכל נפשך, ושפ"ד אמר בגמ' דהוא מסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, וג"ע הוא נלמד מהיקש לשפ"ד, דכי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, דנלמד בהיקש דג"ע הוא כמו דין שפ"ד ודינו ביהרג ואל יעבור.

והנה בגמ' מבואר דהיכא דאונסין אותו לעבור עבירה בפרהסיא, אז אפי' בעבירה קלה הדין דיהרג ואל יעבור, משום חילול ה', ומקשה הגמ' דאסתר שנבעלה לאחשורש אמאי ל"ה דין יהרג ואל יעבור משום דהוי בפרהסיא, ותי' הגמ' דהוי קרקע עולם, והיינו דבזה ל"ה חילול ה', ועוד תי' דהנאת עצמן שאני, דכיון דאחשורש נתכון להנאת עצמו ולא להעביר על המצות ליכא בזה חילול ה'.

והקשו הראשונים דהרי באסתר היה זה עבירה של ג"ע, דהיתה נשואה למרדכי והוי איסור א"א, ואמאי לא מקשה הגמ' דמשום דין ג"ע צריך להיות הדין דיהרג ואל יעבור, ור"ת תי' דביאת נכרי כבהמה ואין ע"ז איסור של ג"ע, אמנם התוס' האריכו לחלוק ע"ז, ותי' בשם ריב"ם דכל הדין דיהרג ואל יעבור בג"ע הוא רק היכא דעובר בקו"ע, אבל אם עובר בשוא"ת אין דין דיהרג ואל יעבור, ומשום דלגבי שפ"ד דאמרינן דיהרג ואל יעבור הוא מהסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, וזה רק אם הוא בא להרגו בקו"ע, אבל אם הורגו בשוא"ת, כגון שזורקין אותו על תינוק בזה אדרבה אמרינן דמאי חזית דדמא דחברך סומק טפי דילמא דמא ידי סומק טפי, ובאופן זה הדין הוא דיעבור ואל יהרג, ואין צריך למסור עצמו, ונמצא דבשפ"ד הדין דיהרג ואל יעבור הוא רק אם הורג בקו"ע, אבל אם הורג בשוא"ת אין לו דין דיהרג ואל יעבור, ולפ"ז פי' הריב"ם דגם בג"ע דנלמד משפ"ד הוא רק אם עובר בקו"ע, אבל בשוא"ת כמו באשה דקרקע עולם בזה ליכא דין דיהרג ואל יעבור, ומשוא"ה על ג"ע לא הקשה הגמ' כלל אמאי אין דין דיהרג ואל יעבור, ורק דמקשה דמשום דין חילול ה' יהיה דין דיהרג ואל יעבור, ובזה ג"כ מתרץ דקרקע עולם הוי סברא דל"ה חילול ה'.

והנה מהך קרא דולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, מזה ילפינן את ההיקש דג"ע לשפ"ד דדין ג"ע הוא ביהרג ואל יעבור, וגם ילפינן מהך פסוק "ולנערה ל"ת דבר" דאיכא פטור אונס, דכיון דהיתה אנוסה אין לה דין עונש, דאונס רחמנא פטריה. והנה הך אונס יל"ע היכי מיירי, דאם הפסוק איירי באופן של אונס

ע"י הריגה, א"כ לכאורה בלא הדין אונם יש כאן דין של פקו"נ, ובשלמא לפי הראשונים דליכא היתר של פקו"נ בג"ע, א"כ אין כאן היתר לעבור על האיסור, אלא דמ"מ היתה אנוסה, ומיפמרא, דגם באופן שדינה ביהרג ואל יעבור כתב הרמב"ם דהוי אונם, אמנם לפי הריב"ם דעל האשה איכא דין דתעבור ואל תהרג, משום דהוי קרקע עולם, ואית לה היתר דפקו"נ, א"כ באופן של אונם מיתה אין צריך להגיע לפמור אונם, אלא הוא היתר משום פקו"נ. אמנם בפשטות הפסוק לא איירי כלל באופן של אונם מיתה, רק באונם של כפיה, וע"ז צריך להגיע לדין פמור אונם. אמנם התוס' כיומא פ"ב ע"כ כתבו דהפסוק איירי באופן של אונם מיתה, ונתקשו וגם לא באופן י"צ בזה לפמור אונם, דהרי יש בזה דך פרשה דילפינן מינה דין דיהרג ואל יעבור דג"ע שוה, ונתקשו בזה על פי הריב"ם דא"כ איך ילפינן מזה היתר פקו"נ, עיין שם מה שת' ע"ז, ורעק"א בגליון הש"ס נתקשה בהבנת תירוצם, דכיון דאיכא היתר דפקו"נ ממילא אי"צ להגיע להא דאונם.

אכן נראה לדון דהא דמחשבינן ליה שוא"ת הוא רק משום דין אונם, דבאמת כיון דהוא עושה רציחה, וכגון באופן דזורקים אותו על תינוק, הרי דהוא בגופו קעביד הרציחה וא"כ לא חשיב כלל שוא"ת במה שמניח עצמו שיזרקוהו, דהרי הוא זה שהורג את השני, [מלבד טענת הגר"ח דל"ה מעשה], ורק מכח דין אונם דדין אונם הוא הפקעה מאחריות המעשה עליו, א"כ בזה מחשבינן דהוא אינו גורם העשיה, אלא שנעשה על ידו רציחה, ולזה צריך להגיע לפרשת אונם, דמכח זה אין אחריות המעשה עליו ואין שם המעשה עליו, אבל בלא פרשת אונם כל מעשה שעושין בגופו הוא אחראי עליו. ומ"מ גם אחר דהוא אונם, אך לעשות מעשה חיובי ג"כ אסור, אבל בלא דין אונם גם בלא מעשה חיובי היה חשוב דהוא עביד הכל.

וכן בג"ע הרי באמת האשה לעולם נחשבת קעביד מעשה, דהרי ביאה בעלמא חשיבא מעשה מצד האשה, דההנאה נחשבת מעשה, וכמש"כ התוס' ב"ק דמשו"ה הורגים את האשה דהנאה חשיבא מעשה, והיינו שביאה מצד האשה אי"ז מעשה שעושין עמה, אלא היא עושה פעולה בגופה שהיא נהנית מהביאה, וזה ל"ה קרקע עולם, ורק מכח דין אונם חשיב דליכא מעשה מצידה, והוי קרקע עולם, דכיון דהיא אנוסה ואין לה אחריות על המעשה, אין שם המעשה עליה, ומשו"ה חשיב דעושין בה מעשה ולא היא עושה, וכל מה דאשה חשיב קרקע עולם הוא רק מכח הדין דאונם. ומעתה מיושב דאפשר ללמוד מוהך קרא דין אונם, דרק אחר דין אונם איכא היתר דפקו"נ.

והנה בעיקר שיטת הריב"ם דכל הדין דיהרג ואל יעבור ברציחה הוא רק בקו"ע, אבל בשוא"ת אמרינן איפכא, דאין צריך למסור עצמו בשביל להציל את חברו, הנה רש"י מפרש דהסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק מפי, היינו דבעצם הרי יש לו איסור רציחה, אלא דבשביל להציל נפש מותר לו לעבור על איסור רציחה משום דפקו"נ דוחה כה"ת, והכא דע"י ההיתר להרוג

הרי נפסד נפש אחר, א"כ אין כאן רווח של הצלת נפש, וממילא דליכא כאן היתר כלל של פקו"נ. והנה לפ"ז לכאורה צריך להיות דגם בשוא"ת לא יהיה ההיתר של פקו"נ, דסוכ"ס אין כאן את המתיר של פקו"נ. ולפי דברי הריב"ם לכאורה צריך לומר דבאמת גם באופן שאחר נהרג מ"מ איכא היתר משום הצלת נפשו, אלא דאיכא ג"כ דין של הצלת נפש השני, והוי כמו ב' נפשות שהדין בהם הוא שוא"ת. אמנם הוא צ"ב דאין נראה דהכא הדין שוא"ת הוא בהלכות הצלת נפש, דלפ"ז אם באמת יהרג השני א"כ לא עבר רק על הדין שוא"ת דהצלת נפש, ובפשטות אינו כן, אלא דאם הורג בקו"ע ה"ה רוצח, וכלא שהיה נחשב אנוס היה נהרג ע"ז. [ועיין הגר"ח בזה].

ונראה דאפשר ללמוד הגמ' באופ"א, דבאמת הטענה דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, היינו דהוא אין לו זכות בחיים לחיות על חשבון הריגת השני, ובאופן זה אין לו זכות בחיים, דאין השני חייב להפסיד את חייו בשבילו, וכיון דאין לו זכות בחיים ממילא דליכא דין של פקו"נ, דבאמת מצינו ביותר מזה, דאפי' על חשבון ממון חבירו יש נידון בגמ' אם מותר להציל עצמו בממון חבירו, ויש צד בראשונים דאסור לו להציל עצמו כלל, [עיין רש"י], והיינו דכיון דאין השני נמצא כאן, ואין מחויב בדין הצלת נפש, א"כ אין יכול לאבד ממנו, וממילא דליכא היתר של פקו"נ, והרי סוכ"ס אמאי לא יתיר פקו"נ את דין איסור גזילה, והרי ליכא ילפותא על איסור גזילה דהוא יהרג ואל יעבור, אלא דכיון דאין לו זכות לעשות זה, ממילא דאין לו זכות על החיים באופן זה, וממילא דליכא בזה דין דהצלת נפש. וכן מצינו לדעת ר"מ דהראשונים בכתובות י"ט א' מביאים תוספתא דלר"מ גזל הוא ביהרג ואל יעבור, ונראה דג"ז הוא משום דאין לו זכות בחיים על חשבון גזילת השני. ויש תשובה לדרב"ז [סי' תרכ"ז] דאם אמרו לאחד שיקטע ידו של השני ואם לא יתנוהו, וכתב דאין לו לקטוע ידו של חבירו, וכתב שם הך סברא דאין השני חייב להפסיד ידו בשביל חיי השני, וע"כ היינו כהנ"ל דגם בלא שנאבד נפש של השני, עצם מה דהוא מפקיע זכות השני לזה אין לו זכות, וגם לחיים שלו אין לו זכות ע"ז, וכל דליכא ליה זכות בחייו ממילא דליכא בזה דין פקו"נ. וזהו הטענה דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, והיינו דאין זכות החיים שלו עדיף מזכות החיים של השני, ואין לו זכות להרוג השני, ומשו"ה אמרינן דאין לו היתר דפקו"נ, וזהו משום תביעת השני ולא משום האיסור רציחה.

ולפ"ז מובן הא דאמרינן דבשוא"ת אין צריך למסור נפשו, דכיון דהוא אינו עושה מעשה, אלא שעושין ע"י, א"כ בזה אין זכותו מופקעת, דהוא אינו בא לקיים את חייו ע"י הריגת השני, ובסדר הזכותים אין חשוב שהוא מפקיע זכות השני, אלא דהוא ממילא נעשה, ובוה יש לו זכות בחייו גם באופן זה, ואדרבה אמרינן דאין זכות השני עדיפא בשביל דהוא יהיה חייב למסור נפשו עבורו, וממילא דנשאר ההיתר דפקו"נ.

הרב חנוך דומיניץ

ביאור ענין 'עד דלא ידע' – זכר לברכת יצחק ליעקב

וביאור שאר מצות ומנהגי היום

בבי' הענין דחייב אינש לכסמוי 'עד דלא ידע' בין ארור המן לברוך מרדכי שהאריכו הרבה לבארו, נראה בזה בי' חדש, ויתבאר בזה גם ענין חיוב הסעודה ומשתה היין, ומצות משלוח מנות, וכל הפושט יד נותנים לו, ומקור למנהג ישראל להתחפש בפורים.²

שורש שנאת המן ועמלק משנאת עשו – ממעשה הבכורה והברכות

המן 'האגני' מזרעו של עמלק היה, ושורש שנאת המן ועמלק לישראל הוא משנאת עשו ליעקב, וכמבוי' בפסיקתא (לקח טוב אסתר פרק ג ס"י) 'האגני צורר היהודים, מעולם הם צוררים היהודים, וישטום עשו את יעקב (בראשית כז, מא), בא עמלק ונלחם עם ישראל, וכאן בא המן בן המדתא'.

ומבואר בחז"ל דשנאת עמלק זרעו לישראל הוא על מעשה הבכורה והברכות. וכדאיתא בתרגום עה"פ "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים, מחבלים כרמים" (שה"ש ב,טו) "בתר דעברו ית ימא אתרעמו על מיא, ואתו עליהון עמלק רשיעא, די נטר להון דבבו על עיסק בכירותא וברכתא די שקל יעקב אבונא מן עשו ואתא לאנחא קרבא בישראל על דבמילוי אורייתא וכו'. וגם שנאת המן לישראל שייך לזה וכמבוי' בתרגום עה"פ "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו עם מרדכי" (אסתר ג, ו) "והוה חוך קדמוי לאושטא ידוי למקטול ית מרדכי בלחודוהי, ארום חויאו ליה דמרדכי אתי מן יעקב דשקל מן עשו אבא דאבוי דהמן ית בכורתא וית ברכתא, ויהודאי אינון עמא דמרדכי וכו'. ועי' ע"ז יא' ב' דאחת לע' שנה עושים ברומי יום אידם להכריז ע"ז שלקחת הברכות היה ברמאות, וגם שלא הועיל ליעקב רמאותיה עי"ש.³ [בתורת חיים חולין צב' א' ציין להג"ל עי' עוד מש"כ בזה].

² הדברים נתבארו בצוותא בבי מדרשא.

³ "אמר רב יהודה אמר שמואל עוד אחרת יש [להם] ברומי, אחת לשבעים שנה מביאין אדם שלם [כנגד עשו, רש"י שם] ומרכיבין אותו על אדם חוגר [כנגד יעקב צולע על ירכו כלומר עדיין עשו שולט על יעקב], ומלבישין

מבו' דשנאת עמלק וזרעו לישראל הוא על עסק הבכורה והברכות, ושורש שנאה זו מעשו שקרא תגר על מעשה הברכות, ובאמת שמכח זה שעשו לא השלים עם ענין הברכות, היה הגבלה גם בברכתו של יעקב, דברכתו תלוי בהנהגת ישראל. וכמבו' בקרא 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך', ערש"י 'והיה כאשר תריד לשון צער וכו' כלומר כשיעברו ישראל את התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנמל, ופרקת עלו מעל צוארך ע"כ. ועי' רמב"ן שם מה שפי' בזה.

והנה מלחמת עמלק היה בזמן שהיה איזה ירידה בכלל ישראל, וכמבו' בחז"ל עה"פ ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים (שמות יז, ח) "בשעה שבא עמלק להלחם עם ישראל מה כתיב, ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים על ידי שריפו ידיהם מן התורה ומן המצוות (פסיקתא דרב כהנא זכור פיסקא ג). וגם מעשה דהמן היה בשעה שהיה תביעה על כלל ישראל. ויש לבאר, דכיון ששנאתם משום מעשה הברכות והבכורה, ע"כ בזמן שיש ירידה לכלל ישראל מתעורר עמלק לתבוע את שלו, דענינו תלוי במצבם של ישראל.

ויש לפרש בזה הפיוט 'אשר הניא' - 'המן הודיע איבת אבותיו - ועורר שנאת אחים לבנים'. 'איבת אבותיו' - עמלק ועשו, ועורר 'שנאת אחים' - שנאת עשו ליעקב. וכמבו' בקרא שעשו שנה ליעקב, ו'הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב'.⁴

ביאור מעשה הברכות - שהיה באופן ד'לא ידע'

אותו בגדי אדם הראשון [והן בגדי חמורות שהיו לעשו] ומניחין לו בראשו קרקפלו של רבי ישמעאל, ותלו ליה [בצואריה] מתקל [ר'] זוזא דפיוא, ומחפין את השווקים באינג, ומכריזין לפניו: סך קורי פלסתר [לפרש"י שם קאי על חשבון הקץ של יעקב שאינו מתקיים וע' תוס' שם דקאי אברכות] אחוה דמרנא זייפנא [אחיו של אדונינו עשו זייפן הוא יעקב שרימה לעשו וחשב לימול ברכה להיות גביר לאחיו], דחמי חמי ודלא חמי לא חמי, מאי אהני לרמאה [ליעקב שרימה את עשו ולקח את ברכתו] ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה, ומסיימין בה הכי: ווי לדין [לעשו] כד יקום דין [כשיקום יעקב]. אמר רב אשי: הכשילן פיהם לרשעים, אי אמרו זייפנא אחוה דמרנא - דרקאמרי, השתא דמרנא זייפנא, מרנא גופיה זייפנא הוא. [עי' במהרש"א דעשו זייפנא שהיה צד ורמה את אביו שלא עלה לו רמאותו וזייפנותיה לקבל הברכות והבכורה פי שנים ע"ש].

⁴ אמנם לגבי יעקב יל"ע אם שנה לעשו דלכא' כיון שהקב"ה שונאו לעשו וכדכתיב 'ואת עשו שנאתי' (מלאכי א, ג). הרי הוא בכלל משנאך ה' אשנא, אלא שמאידך גיסא אסרה תורה לשנוא ארום ד'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' ועי' שה"ש רבה פרשה א' כד "אם באתי לדקדק אחריהם אני יש לי עליהם, יצחק יש לי עליו שנאמר ויאהב יצחק את עשו ואני שנאתיו" אלא דשם המענה שלא היה לו לאהבו. ולענין עמלק עי' רמב"ם סה"מ ע' קפט שענין המצוה הוא לעורר שנאה על עמלק אמנם עי' פסיקתא דרב כהנא זכור ג' וצ"ע.

והנה לנתינת הברכות היה נצרך הקדמת הסעודה שביקש יצחק מעשו שיכין לו ממעמים, וכדכתי' 'עשה לי ממעמים כאשר אהבתי בעבור תברכך נפשי' [ע' רמב"ן כה, לד שתיא נפשו קשורה בנפשו ויברכו בחפץ מלא ורצון שלם או כדי שמתוך העונג והשמחה יחול עליו רוד"ק. ועי' ספורנו שם]. עוד מצינו שיעקב הביא לו גם יין וכדכתי' 'ויבא לו יין וישת' (כו, כה) [אף שיצחק לא ביקש מעשו שיביא לו יין]. ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב תולדות כו, כה) 'לפי שהיין לוקנים יפה'. ועי' חזקוני שכ' 'שהיין מערבב קצת דעתו של אדם ולא ידקדק אם עשו הוא אם לא'. ובתרגום יונתן איתא 'ולא הוה חמרא גביה ואזדמן ליה מלאכא, מן חמרא דאצטנע בענבווי מן יומי שירוי עלמא, ויהביה ביד יעקב ויעקב אממי ליה לאבוי ושת' ע"כ. חזי' מזה דהיין היה נצרך לברכה, שממסע זה נשלח לו מן השמים ע"י מלאך יין המשומר מברית העולם.

והנה נתינת הברכות ליעקב היה ע"י שלא הכיר יצחק ביעקב וסבר שהוא עשו, והוצרך יעקב ליטול הברכות ע"י תחבולות. ופשוט שענין זה הוא מוכרח, עי' זוה"ק (תולדות קלט ע"א) שהקב"ה הסתיר מיצחק את מעשיו של עשו, כדי שהברכות לא יגיעו ליעקב מדעתו של יצחק אלא מדעתו של הקב"ה.⁵ וממסע זה כהו עיניו של יצחק כמב' ברש"י (כו, א ממדרש תנחומא). 'ותכהין עיניו למה כהו עיניו, לפי שהיה צפוי לפני הקדוש ברוך הוא שיצחק יברך לעשו, אמר הקדוש ברוך הוא יכהו עיניו ויבא יעקב ויטול את הברכות ולא יהא יודע יצחק למי הוא מברך'. [ועי' רמב"ן כו, ד].

עפ"י יבואר ענין 'עד דלא ידע' - ושאר מצות היום

ולפ"ז יש לבאר ענין השמחה בפורים בסעודה ומשתה היין, ובחוב דעד דלא ידע, דנתבאר דעיקר טענת בני עשו וזרעו על ישראל הוא, דיעקב לקח הברכות במרמה, וכמב' בגמ' (ע"ז יא' ב' הובא לעיל) שבני אדום אומרים 'אחזה דמרנא זייפנא הוא, מאי אחי לרמאה ברמאותיה, ולזייפנא בזייפנותיה'. וע"ז באים אנו להודיע ולפרסם שאין אנו מתביישין כלל במעשה דיעקב וכל מעשיו עפ"י האמת והדין, וברצון הקב"ה שהסכים על ידו [וכשבא יעקב ליצחק נכנס עמו ריח גן עדן וגם נשלח עבורו יין מן השמים], וגם יצחק הסכים עמו על הברכות ואמר 'גם ברוך יהיה'.

ועל כן אופן וצורת השמחה בפורים הוא כדוגמת מעשה הברכות, בסעודה ומשתה היין, ובמשלוח מנות איש לרעהו, דרבקה שלחה גדיי העיזים והלחם ליצחק ע"י יעקב, ובפרט באופן

⁵ ז"ל זוה"ק: וא"ת היך לא ידע יצחק כל עובדיו בישין דעשו, והא שכנתא הות עימיה וכו' אבל לא אודעא ליה בגין דיתברך יעקב בלא דעתיה אלא בדעתיה דקב"ה והכי איצטריך דבההיא שעתא דעאל יעקב קמי אבוהו עאלת עמיה שכנתא, וכדין חמא בדעתוי יצחק דאתחזי לברכא ויתברך מדעתא דשכנתא ע"כ.

ד'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' שנתנית הברכה היה מוכרח להיות באופן זה שיצחק 'לא ידע' בין עשו ליעקב. [והיין סייע לזה וכמב' בחזקוני 'שהיין מערבב קצת דעתו של אדם ולא ידקדק אם עשו הוא אם לא']. שזה הוא עיקר טענת עשו וזרעו שיעקב קיבל הברכות במרמה, וע"ז באים אנו להודיע שמרמה אין כאן - אלא אמת יש כאן.

ויש להוסיף עוד, דעי' בגר"א (סי' תרצ"ה ס"א) דביאר, ד'ארור המן' הוא נקמת המן - ו'ברוך מרדכי' הוא גדולת מרדכי, דבאמת יש מקום לצדד לכאן ולכאן וצריך לבסומי עד דלא ידע מה גדול יותר נקמת המן או גדולת מרדכי, והוא כעין מעשה הברכות דגם שם היה מקום למהלך זה דהברכות ראויות לעשו, וכמו שעמדו המפרשים שם לכאר דעתו של יצחק כמה שהיה סבור שהברכות ראויות לעשו. [עי' אוה"ח כו,א דסבר שבאמצעות הברכות יתתפך למדת הטוב ויטיב דרכו. ויש שפי' שסבר דראוי שהשפע יגיע ליעקב דרך עשו].

ובדרך זו יש לכאר מנהג ישראל להתחפש בפורים (עי' רמ"א תרצ"ו ס"ז), וזכר לזה דע"י שיעקב נתחפש לעשו ולבש בגדי עשו החמודות, ולבש עורות גדיי העיזים על ידיו וצוארו, לא הכיר יצחק ביעקב. ובאופן שהתחפוש אינו אלא ב'חיצוניות' ד'הידים ידי עשו' - אבל בפנימיות ה'קול קול יעקב'.

ובדרך זו יבואר גם הדין ד'אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט יד נותנים לו' (תרצ"ד ס"ג ומקורו בירושלמי פ"א ה"ד) דגם נתינת הברכות ליעקב היה באופן זה, שאם היה מדקדק יצחק בעשו כ"כ עד שהיה נודע לו שהוא יעקב לא היה מברכו, וע"כ נהגו ליתן מעות ולא לרקדק במקבל אם ראוי לזה.

[ובדרך אחר קצת יש לומר בכל הנ"ל, דכיון ששורש שנאת המן הוא מכח מעשה הברכות, ע"כ כשאנו מודים על נם ההצלה, מודים אנו להקב"ה גם על מעשה הברכות אף שגם הם ממסובבי הגזירה, וע"כ מודים באופן זה של נתינת הברכות ליעקב].

ענין הנם דפורים היה כעין מעשה הברכות

והנה לכשנתבונן במעשה הנם דפורים נמצא שהיה כעין מעשה הברכות, דכל ענין ההצלה היה באופן של 'ונהפוך הוא' - דהגזירה וההצלה אינם בב' ענינים אלא באותו ענין, וגזירת המן להשמדם כיום ההוא, - 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם'. וגם הריגת המן היה באופן זה ד'ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי' [אמנם עי' מגילה טו' א' ובפי' הגר"א אסתר ו,ד], ופורים נקרא ע"ש הפור ד'פור המן נהפך ל'פורינו'. והוא כעין מעשה הברכות דהיה ג"כ בדרך של 'ונהפוך הוא' דהברכות עצמם שהיו ראויות לעשו הם שהגיעו ליעקב.

וגם תחילת מפלתו של המן היה כעין מעשה הברכות, דכשנקרא המן אל המלך ונשאל 'מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו, ויאמר המן בלבו למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני', דמכח מעותו שסבר שכוונת המלך אליו הפליג בדברים ואמר 'יביאו לבוש מלכות וכו' וסוס אשר רכב עליו המלך וכו' וכו' והלבישו את האיש אשר המלך חפץ ביקרו וכו' וקראו לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו' (אסתר ו, ו-יא) ופשוט שאם היה להמן איזה צד שכוונת המלך למרדכי היה ממועט בכ"ז. והוא כעין מעשה דיצחק שרק משום דסבר בלבו שיעקב הוא עשו ברכו ליעקב.

ואולי יש לבאר, דנתבאר לעיל דנתינת הברכות ליעקב היה באופן מוגבל דברכתו תלויה בהנהגת ישראל, נמצא שבעיקרה של ברכה מונח שאינה ברכת יעקב בהכרח, וע"כ נתינתה היה באופן זה, ש'בכח' הברכה היה מונח שאפשר שתינתן לעשו וניתנה 'כפועל' ליעקב. נמצא שיעקב ועשו מריבין לעולם על אותו ענין אם הוא שייך ליעקב או לעשו, הן לענין הבכורה שניתנה מתחילה לעשו, והן לענין הברכות שהיו ראויין לינתן לעשו וניתנו ליעקב, והצלחתו של יעקב ועשו תלויים זה בזה, דהנהגת יעקב ועשו לעולם הוא בדרך של 'אום מלאם יאמין' (בראשית כה, כג) ערש"י שם: לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל וכן הוא אומר (יחזקאל כו ב) אמלאה החרבה, לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים עי' מגילה ו' א'. וע"כ גם אופן הגזירה וההצלה לדורות היה באופן זה, שהגזירה עצמה שהיתה על יעקב נהפך לגזירה על זרעו של עשו.



הרב יאיר יעקב קרמר

בענין משלח מנות ומתנות לאביונים

הנה הרמב"ם בפ"ב מהלכות מגילה ה"ו כתב כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו וכו'. וכן חייב אדם לשלח שתי מנות בשר לחבירו וכו' שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו וכו'. ולהלן בהלכות ט"ז – י"ז כתב וחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו'. מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים וכו'.

והנה מקשים דמה בכך שיש ע"י המתנות לאביונים שמחה גדולה ומפוארה הרי מה זה שייך לגוף המצוה דמתנות לאביונים דנימא בגלל זה דמצות מתנות לאביונים עדיפה מכולהו. תמוה גם, דמנ"ל דשמחה גדולה זו עדיפה משאר מצוות היום משלח מנות וסעודה, אטו מצות מתנות לאביונים חשיבא מקריאת המגילה מה"ט שהיא מצוה גדולה ומפוארה.

וראיתי מתרצים דנראה מבואר מדברי הרמב"ם דכל הנך מצוות דסעודה ומשלח מנות ומתנות לאביונים מצוה אחת הם בעיקר דינם וכולם נכללים תחת השם דשמחת פורים דכולהו משום לתא דמצות שמחה דפורים. דסעודה היא בודאי גוף המשתה ושמחה וגם המשלח מנות הוא חלק ממצות הסעודה כדמוכח ברמב"ם שם שמנה למשלח מנות בגוף הסעודה כפי שפתח בתחילת ההלכה "כיצד חובת הסעודה" ומנה בה הסעודה ושתיית היין ומשלח מנות ע"ש. וממילא הוא מישך שייכא נמי למצות שמחת היום כסעודה עצמה. גם מתנות לאביונים הם משום שמחת פורים מה"ט גופא דהם שמחה גדולה ומפוארה. ומצות שמחה היא לשמח בעצמו ולשמח אחרים עמו וע"כ הוא דכתב דמתנות לאביונים עדיפה מכולהו "לפי שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח עניים" ומה"ט מתנות לאביונים היא עיקר מצות שמחת פורים.

אמנם יעוין באדרת אליהו עה"פ כי מגפן סדום גפנם וכו' עד וראש פתנים וכו' (דברים לב, לב) ושם בא"ד ד"א בג' דברים שולמים עלינו (פרס ומדי) בגוף ובנפש ובממון. בגוף, שרוצים ליסר את הגוף. בנפש, שרוצים להרוג אותנו. ורוצים ליטול את הממון. והרביעית שרוצים לעקור תורתנו ח"ו. ולכן כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים להיות עושים וכו' ימי משתה ושמחה ומשלח מנות ומתנות לאביונים. חשב כאן ד' דברים. נזכרים הוא מקרא מגילה שהוא זכרון הנס. ונעשים, יש בו ג' דברים משתה ושמחה ומשלח מנות וכו'. והם נגד מה שהמן חשב להרע לישראל הד' דברים וכמ"ש להשמיד, זו להשמיד התורה מישראל וכו'. להרוג, זו הריגת הנפש כשיהרוג האדם אז הנפש הולכת ממנו. ולאבד, זה הגוף אפילו לאחר הריגה יאבדו את הגוף מן

העולם כמו לשרוף באש וכדומה. ושללם לבז, הוא ביזת הממון. ושנהפך הדבר ההוא לטובה הפך הקב"ה את כולם להיפוך ממה שחשב. כי הוא חשב לעקור התורה נתוסף עוד מקרא מגילה על התורה. ונגד הג' האחרים אמר ימי משתה הוא נגד לאבד, שהוא הגוף. ומשתה, הוא לגוף, ושמחה הוא לנפש. וכו'. ונגד מה שרצה המן לבז ממנו אמר שנהפך הוא אלה משלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים שישלחו זה לזה מתנות ומנות.

הנה רואים לכאורה גדר אחר למשלוח מנות ומתנות לאביונים דהיינו שאין הם במהותם ענין של משתה ושמחה אלא עיקר ענינם כנגד מה שהמן רצה לבז ולהפסיד להם את ממונם, תקנו שישלחו זה לזה מתנות ומנות כדי להוסיף ממונם.



הרב אשר לבין

דברי שלום ואמת

ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי... דברי שלום ואמת. בכמה דוכתי בגמ' נלמד דמגילה צריכה שרמטוט כאמיתה של תורה, מדוע במה שונא המגילה משאר כתבי הקודש, ואיך זה נלמד מדברי שלום ואמת, ועוד אמת זו תורה שנאמר תורת אמת, ויש להבין מה הוא צירוף השלום לאמת.

הנה בגמ' שבת דפ"ח ויתיצבו בתחתית ההר א"ר אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם הר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבה אעפ"כ בדור קבלוה בימי באחשורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו, וכתב רש"י ד"ה מודעא שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם יש להם תשובה שקבלוה מאנס, הקשו בתוס' הרי אמרו נעשה ונשמע שמא יהיו חוזרים, ויש עוד להבין הרי גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים אם כן גם בימי מרדכי קבלו מתוך אנס, כתבו רש"י והתוס' בימי אחשורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס,

סנהדרין דו' ע"ב רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבצוע - הרי זה חוטא, וכל המברך את הבצוע - הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בצע ברך נאץ ה', אלא: יקוב הדין את ההר, שנאמר כי המשפט לאלהים הוא, וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. מדוע צריכה הגמ' להביא את תחילת הפסוק שנאמר תורת אמת, שהרי הגמ' באה להוכיח דאהרן אוהב שלום היתה צריכה להביא רק את סוף הפסוק בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון, רש"י כתב תורת אמת וגו' ומשתעי באהרן כי שפתי כהן ישמרו דעת, ודבריו צ"כ מתבאר בדבריו שעיקר הלימוד בפסוק הוא החלק דתורת אמת היתה בפיהו.

בילקוט שמעוני מלאכי רמז תקפח: תורת אמת היתה בפיהו, שלא טמא את המהור ולא טהר את הטמא, ועולה לא נמצא בשפתיו שלא אסר את המותר ולא התיר את האסור, בשלום ובמישור הלך אתי שלא הרבה אחר דרכי המקום כדרך שלא הרבה אברהם, ורבים השיב מעון שהשיב פושעים לתורה ואומר מישרים אהבוך. תורת אמת היתה בפיהו. במשה כתיב ומשפטיו עם ישראל שהיה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו שנאמר בשלום ובמישור הלך אתי, ומצאנו עוד בויקרא רבה פרשה ג ד"ה

והביאה אל הזקן זקן אהרן, וכי שני זקנים היו לאהרן דאת אמ' הזקן זקן אהרן, אלא כיון שראה משה שמן המשחה שירד על זקנו שלאהרן היה שמח כאילו על זקנו הוא יורד. דכ' תורת אמת היתה בפיהו, ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור וגו'. תורת אמת היתה בפיהו, שלא אמ' על טמא טהור ועל טהור טמא. ועולה לא נמצא בשפתיו, שלא אסר את המותר ולא התיר את האסור. בשלום ובמישור הלך אתי, שלא הירדה אחר דרכי המקום כדרך שלא הירדה אברהם אבינו. ורבים השיב מעוק, שהשיב פושעים לתלמוד תורה. ואמ' מ'ישרים אהבוך. מה כתוב בו בסוף, כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא.

הנראה דמבואר במדרש דגם תורתו של אהרן היא תורת אמת כשל משה ושמן המשחה שעל זקן אהרן היו כעל שתי זקנים של משה ושל אהרן שאותה תורה אמת שניתנה ע"י משה, ותורת אהרן תורה אחת היא, למדנו דדרכו של אהרן הדרך לקבלת התורה לכלל, ונרחיב למדנו שיש שתי בחינות בתורה אחת יקוב הדין את ההר זו הבחינה של משה רבינו ויש בחינה לרצות ולהנחיל את האמת שכולם ירצו וישמחו באמת וזו בחינתו של אהרן שצירף לאמת את השלום וזה דרך הבצוע תחילה ששתי בעלי הדין ישמחו בדין ואין בזה ח"ו שום סמייה מהאמת, וזה יבקשו תורה מפיהו.

איתא בתלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ג הלכה ועל שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום ושלשתן דבר אחד הם נעשה הדין נעשה אמת נעשה אמת נעשה שלום א"ר מנא ושלשתן בפסוק אחד, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, במרכבת המשנה על אבות פרק א משנה יח' על שלשה דברים העולם עומד על הדין על האמת ועל השלום כתב והנה זכר השלום בסוף להורות שהוא שקול כנגד כלם. כשיש שלום בעולם יש אמת, שאין הקטטה בין האנשים כי אם בסבת העדר האמת, וכשיש אמת לא יצטרכו האנשים לדין.

למדנו מה הצורך השלום לאמת שהיא המחייבת את האמת ונותנת קיום לאמת וכשיש שלום האמת עומדת לעולם.

מעתה מתבאר במעמד קבלת התורה בהר סיני ע"י משה רבינו היתה בבחינת משה יקוב הדין את ההר אף שאמרו נעשה ונשמע שייך שיחזרו בהם, הדר קבלה בימי אחשורש אמנם גם שם היה כעין ההר כגיגית דהסרת טבעת אבל שם היה הכנת הדין ותשובה גמורה שם היה בחינת תורת אהרן השלום שיצטרף לתורת אמת לכך הבינו את עומק הדין אהבו את הדין וקבלו את התורה מאהבת הנם, קבלה כזו היא לעולם ממנה אין חזרה.

זה הלימוד שדין מגילה חייבת בשרטוט כתורה, מדכתיב דברי שלום ואמת, דהשלום המצטרף לאמת היא אמיתה של תורה.

הרב שמואל לפאיר

אזהרה בצורת קיום מצות מתנות לאביונים

האחרונים דנו האם מצות מתנות לאביונים יסודה במצות צדקה, דנתחייבנו באופן מסוים לתת צדקה ביום הפורים, או שיסודה בהגדלת שמחת העניים. ובשלמי תודה סימן כ"ה האריך בזה, והעלה צד נוסף, די"ל שהוא מחיובי השמחה של הנותן וכדמצינו לעניין יו"ט, עיי"ש הנפ"מ בדבריו הנפלאים.

ולכאורה נפ"מ רבתי בינייהו, שהנה במצות הצדקה ישנן הלכות המגדירות את צורת הניתנה, וכמפורש בשו"ע יו"ד סימן קמ"ט, ושם בסעיף ג' מפורש שאם נתן בפנים זועפות ורעות הפסיד זכותו. ועיי"ש בש"ך סק"ה שגם עובר על לאו ולא ירע לבבך בתוך לו. ומעתה נראה פשוט שהנותן מתנות לאביונים באופן כזה, הפסיד את מצות הצדקה שבה. אמנם אם גדר המצוה אינו מחיובי צדקה מסתבר שלא הפסיד המצוה. ונמצא שבכה"ג תהא נפ"מ בין צדדי החקירה ביסוד חיוב המתנות לאביונים. [אכן יש להדגיש שמסתבר שלא דולא ירע לבבך תלוי בקיום מצות הצדקה ולא בחיובו, וכיון שגם אם מתנות אביונים יסודם בטעם אחר, מכל מקום חפצא של מצות צדקה יש כאן ועובר בלאו, ויש מקום אם כן לדון האם נחשבת נתינתו כמצוה הבאה בעבירה לעניין שלא יצא גם אם יסוד המצוה מחמת סיבות אחרות ודו"ק היטב].

אלא שבאמת יש לדון שניתנה באופן של רוע פנים אין בה גם קיום של שאר טעמי המצוה, שאם יסודו במה שמשמח את העני, מסתבר שחסר כאן בעיקר הצורה (אם כי ישלדון שעיקר השמחה של העני הוא במה שנוספו לו מעות ולא איכפת לו כ"כ בצורת הניתנה), ואם יסודו בשמחתו של הנותן, בודאי שהחסיר בדבר.

ועוד נוסף שהנה אכן הש"ך הנ"ל (וכ"ה בגר"א) פירש שהלאו דולא ירע לבבך ליתיה אלא באם מראה לעני פנים נועמות, אך אם עצב בלבו על שנותן אין כאן לאו אלא פחיתות דרגת הצדקה, עיי"ש. [ויש כאן חידוש, שהרי לשון הפסוק הוא שלא ירע לבבו]. אולם יעוי' בספר הנפלא שערי צדק על הלכות צדקה פ"א הערה י"ד שהביא מכמה ראשונים שהלאו נאמר על מחשבת הנותן, שלא יחר לכו בשעת נתינה ולא יצטער לאחר נתינה, אלא יחשוב שע"י הצדקה יתרבה ממנו, עיי"ש.

ולפי"ז הנותן מתנות לאביונים, לא מיבעי לסוברים שיסודו מדין צדקה, צריך לשמור עצמו מאותן מחשבות של רוע הלב, דאל"כ יתכן שיעבור בלאו, אלא גם לפי הטעמים האחרים, יזהר מכך, דסו"ס קיום של מצות צדקה יש כאן.

הרב אריה גוטמן

קריאת הולכי מדברות ויורדי הים

בהא דמוקף בן יומו הוי מוקף בשו"ע סי' תרפ"ח ס"ה, יל"ע האם פרושו שהיות והוא מוקף בן יומו פקע ממנו תורת שם מקומו הקבוע ואזלי' בתר מקום שנמצא בו עתה דזה הוא מקומו או שמא לא משום שחל עליו שם מקום דיומו פקע ממנו תורת מקומו הקבוע אלא אפי' אם לא חל עליו שם מקום דיומו פקע ממנו שם מקום הקבוע היות וביומו אינו במקומו

והנה יעוין בדרכ"מ סי' תרפ"ח סעק"ב שמייתי מהכלבו בשם התוספתא בן כרך שהיה מפרש ויוצא בשיירא או היה על הים או במדבר ביום י"ד קורא בי"ד דכיון שאינו במקומו הולך אחר רוב העולם ובהגהת השו"ע שם כותב הרמ"א ואם הוא במדבר או בספינה קורא ביום י"ד כמו רוב העולם שינה קצת ממש"כ בדרכ"מ דבדרכ"מ כותב שאיירי בבן כרך שפירש לדרך ובהגהת השו"ע אינו מזכיר שהוא בן כרך כמו"כ בדרכ"מ מזכיר שיצא בשיירא ובהגהת השו"ע לא מזכיר מיוצא בשיירא ומשמע שאיירי בין בבן כרך שיצא ממקומו ובין בבן עיר שיצא ממקומו וצ"ב בבן עיר מאי קמ"ל עוד צ"ב דבריו בדרכ"מ שאיירי בבן כרך שיצא בשיירא דמשמע מדבריו שאפי' כשבדעתו לחזור למקומו נמי קורא בי"ד וצ"ב מעמא מאי מ"ש מבן כרך שהלך לעיר.

ונראה שהנמצא במקום ישוב יש לו תורת בן מקום ומקומו הוא היום דפורים דילי' דאם דעתו לחזור למקומו לא פקע ממנו שם מקומו ואם אין דעתו לחזור למקומו פקע ממנו שם מקומו ונקבע לו תורת מקום דיום הפורים משא"כ כשאינו נמצא במקום ישוב אלא במדבר וים פקע ממנו תורת בן מקום דהוא אינו בן מקום וקורא בי"ד לא משום שהוא פרוץ ואינו מוקפין כי מדבר וים אינם לא בתורת פרוץ ולא בתורת מוקפין אלא קורא בי"ד כמו רוב העולם כך ס"ל לרמ"א בהג"ה אולם בדרכ"מ שמייתי מהתוספ' דאיירי בבן כרך שהיה מפרש ויוצא בשיירא נראה שם"ל דוודאי שמי שאינו בן כרך והוא נמצא במדבר קורא בי"ד משום שהמדבר ג"כ אינו כרך ולכן קוראים בי"ד ורק לעניין בן כרך שהלך במדבר הו"א דהיות והוא לא הלך לעיר אלא למדבר לא פקע ממנו שם תורת בן מקומו הקבוע אפי' כשאין עתיד לחזור למקומו דשם מקומו פוקע ממנו רק כשחל עליו שם תורת בן מקום אחר משא"כ כשאין חל עליו שם מקום אחר לא פקע ממנו שם תורת בן כרך.

והיינו לא משום שמדבר וים מופקעים מתורת מקום שהרי להבנת הכלבו מקומות אלו נחשבים פרוץ אלא הו"א שהיות ואינו יושב במקום אלא הולך ומטלטל לא נקבע לו שם בן מקום שהוא

שם עבשיו אלא נשאר עליו שם בן מקומו הראשון קמ"ל דאעפ"כ קורא בי"ד דאזלי' בתר רוב העולם.

והיות ולכלבו הסברא שלא יקרא בי"ד הוא לא מחמת שמדבר וים אינם פרוים אלא משום שהגברא אינו יושב במקום אלא הולך ומטלטל לכן מייתי נמי שהיה צד שמפרש בשיירא אפילו כשאינו במדבר ובים שאינם מקומות ישוב אלא הולך בשיירא במקום ישוב נמי לא יקרא בי"ד אלא בט"ו כמקומו הקבוע קמ"ל שאינו קורא בט"ו אלא בי"ד כרוב העולם וואפשר שאפילו באופן שדעתו לחזור למקומו נמי יקרא בי"ד שרק כשיושב במקום אמרי' שיש לו תורת בן מקום וכשדעתו לחזור נשאר לו שם של מקומו הקבוע וכשאין דעתו לחזור קורא כמקום שהוא שם בפורים משא"כ כשאנו בתורת בן מקום כשמפרש ויוצא בשיירא אין לגברא תורת בן מקום כלל ולכן אפי' כשדעתו לחזור למקומו קורא בי"ד דאזלי' בתר רוב העולם ואפשר שגם כשהמדבר והים סמוכים ונראים לכרך נמי יקרא בי"ד לדרכ"מ כי הנמצא במקומות אלו מופקע מתורת בן מקום ואין לו דין פרוז ולא דין מוקף וקורא בי"ד כרוב העולם משא"כ למתבאר ברמ"א שהנידון הוא לא מחמת שאינו יושב במקום אלא משום שים ומדבר אין להם תורת פרוז ולא תורת מוקף אפשר שאם הם סמוכים ונראים לכרך נידונים ככרך וקוראין בט"ו}.

והנה הדרכ"מ מייתי לדינו מהכלבו בשם התוספ' אולם הגר"א בביאורו לשו"ע ס"ה סקי"ג כותב ואם הוא. ירושלמי שם מפרשי ימים והולכי מדבריות קורין בי"ד: וצ"ב מדוע לא ציין רבינו הגר"א גם לתוספ' ונראה דהיינו משום שבתוספ' איתא "היוצאין בשיירא" ומפרשין בספינה קורין בי"ד והרמ"א הרי השמיט להיוצא בשיירא ומייתי רק לאם הוא במדבר לכן מייתי הגר"א לירוש' ולא לתוספ' שבו מבואר כלשון הרמ"א בהגהת השו"ע.

ואולי עוד אפשר"ל שהגר"א לא מייתי לתוספ' משום דאפשר שכוונת התוספ' היא לאשמועין שהמפרש לים ואינו מוצא מגילה להוליך עמו יקראנה בי"ג אולם לכתחילה בעי למיעבד כל מה שיכול כדי שיקרא בי"ד כמבואר בטור ס"ז ובנו"כ יפרש הגר"א דזו היא נמי כוונת התוספ' ולכן לא מייתי לה הגר"א כמקור לדין של ס"ה אלא מייתי רק לירוש' אולם יעויין בגר"א בביאורו לס"ז סקי"ט ד"ה "המפרש" שמפרש לירוש' נמי הכי וא"כ כל ראייתו מהירוש' הוא רק ממה שנוקט הירוש' שקורא בי"ד משמע בי"ד ולא בט"ו וא"כ לכאור' את זה יכל הגר"א נמי להוכיח מהתוספ' ומדוע לא מייתי לתוספ' על כורחך היינו משום שדברי הכלבו שבדרכ"מ ודברי ההגהת הרמ"א בשו"ע שני דינים הם וכש"נ ודין דהגהת שו"ע נלמד מהירוש' ולא מהתוספ' ועיין בזה.

הרב יצחק לוי

בביאור הלשון הרע של המן

בגמרא (מגילה יג:) 'אי' 'ישנו עם אחד' אמר רבא ליבא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה תא ניכלינהו אמר ליה מסתפינא מאלוקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי אמר ליה 'ישנו' מן המצות. אמר ליה אית בהו רבנן. אמר ליה 'עם אחד' הן. שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך מפוזרין הם בין העמים, שמא תאמר אית הנאה מינייהו מפורד כפרידה זו שאינה עושה פירות, ושמא תאמר איכא מדינתא מינייהו תלמוד לומר 'בכל מדינות מלכותך'. 'ודתיהם שונות מכל עם' דלא אכלי מינן ולא נסבי מינן ולא מנסבי לן 'ואת דתי המלך אינם עושים' דמפקי לכולא שתא בשבת היום, פסח היום. 'ולמלך אין שוה להניחם' דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות, ואפילו נופל זכוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו, ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו. [אמר המן למלך בא נהרוג אותם, א"ל אני מפחד מאלוקיהם, א"ל אינם מקיימים מצוות, א"ל יש ביניהם רבנן, א"ל כולם שוים, וא"ת שתהיה חסר מלכות אחת הרי הם מפוזרין וא"ת שיש מהם תועלת, הם כמו פירדה שאין מהם תועלת, וא"ת יש מהם עיר אחת, הרי הם נמצאים בכל מקום ומקום, ואינם אוכלים עמנו, ואינם מתחתנים עמנו, ופוטרים עצמם מעבודת המלך בטענת שבת היום פסח היום, ומבזים למלך שאם המלך נוגע בכוסו של אחד מהם שופכו ואינו שותהו].

וצריך לבאר א. מה המיוחד בלשון הרע של המן יותר משאר לשה"ר, למשל דואג שאמר 'בא דוד אל בית אחימלך'. ב. מה רבא בא ללמדנו מלבד עצם העובדא היכי הוה. ג. וע"ק מכיון שאחשוורוש חשב בדעתו להשמידם כבר קודם להמן, כדדרשינן התם (ריש דף יד.) 'משל לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו. בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים. בעל התל אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נזדווגו זה אצל זה, א"ל בעל חריץ מכור לי תילך, א"ל טול אותה בחינם והלוואי'. א"כ מה הוצרך המן לספר עליהם לשון הרע כזה גדול.

ויתכן לבאר שרבא בא ללמדנו יסוד גדול בהלכות לשון הרע. הנה האריך מרן החפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ה') לבאר שגם שלילת המעלות הוא לשה"ר גמור. ואסור לבזות את חבירו מצד חסרון שלימות המעלות שיש בו, כגון לומר על אדם שאינו חכם או אינו כ"כ חזק או אינו כ"כ עשיר, מכיון שהוא מוחזק וידוע כאדם חכם או עשיר או גבור או להגיד שאין בו מעלה אחרת. ומי שממעט בכבוד וללא תועלת הר"ז לשון הרע גמור. ואע"פ שאינו אומר דברי גנאי ממש, מ"מ יכול לבזא מזה לחבירו ולכל משפחתו מזה נזקים גדולים. והביא לזה משל שאדם יבחן בעצמו אם יתוודע לו שאחד פרסם עליו שאינו כ"כ חכם או מצליח או מיוחד כמו

שרגילים לחשוב עליו, כמה תרעומת יהיה לו עליו, למה הוא סיפר זאת לחביריו? ועוד טענות נוספות. ויאמר שבוודאי הדיבור של חבירו נבע מרע לב, ורצונו היה להשפילו. וכמו שאיכפת לאדם על עצמו, שלא יאמרו עליו שום חסרון כל דהו. כמו"כ אין לומר על אחרים שאינם ממש כמו שרגילים להחשיב אותם, והר"ז ודאי לשה"ר גמור. ואפילו יותר חמור, משום שעל דיבורים כאלו נומים אחרים יותר להאמין ולקבל, וג"כ אין מי שימחה בו על שמיעט בכבוד חבירו.

ועפ"ז נבוא לבאר את ההבדל בין לשה"ר של המן לבין האומר 'בא דוד אל בית אחימלך'. שהאומר 'בא דוד אל בית אחימלך' אינו מבטל את הצד החיובי של האיש, אלא שכנגד המעלות הוא מציג את הצד השלילי. וגם מי שקבל את הלשה"ר יודע שיש ג"כ לאותו אדם מעלות, שהרי אפילו אדם פשוט יש לו חשיבות, וכמ"ש חביב אדם שנברא בצלם. אבל בלשה"ר של המן הוא מחליש ומבטל את הצד החיובי של האדם שאין לו מעלה כלל.

אחשוורוש ג"כ רצה להשמיד את ישראל וכנ"ל. אבל ידע שיש גם צד שני. ה' שומר אותם, יש בהם צדיקים, הם חלק מהמלכות, והם תורמים למלכות. ועל כן הבין שעדיין א"א להוציא את המחשבה מהכת אל הפועל משום ההשגחה של הקב"ה או מצד שיהיה איזה הפסד אם יהרגו אותם, ומה ההשלכות של הריגת היהודים תשפיע בעולם. לזה נתכוין המן בדיבורו. הוא לא סיפר עליהם דברים רעים מאוד. שהם עשו מעשים ועבירות חמורות שדינם למיתה. אלא המן בא לשלול מהם את הצד החיובי שיש בהם. את ההשגחה האלוקית המוחזקת בידם. הוא שלל מהם את זכות הקיום שלהם. אין להם שום חשיבות כל שהו. שהרי אין מלכות או עיר אחת מליאה מהם, ואין שום הנאה מהם שהרי אינם עושים פירות, וא"כ כשהם קיימים אין מהם שום תועלת, ואם יהרגו אותם לא יורגש כלל החסרון שלהם, והם לא משלמים מיסים, אוכלי חנם, ולא מתערבים באומות, ואדרבה הם בוזים לגוים. ובקיצור 'מיטרד' שחבל על כל יום שהוא קיים. ואובדן ישראל יתן רק תועלת במלכות אחשוורוש.

זה היה כח הלשה"ר של המן היה שהצליח ליצור תדמית שלילית שיהודי אין לו צורת אדם ביחס לגוים, ולהרוג יהודי זה כמו להרוג יתוש וכדומה. ועל כן אע"פ שלא היה בגזירה חובה להרוג את היהודים, מ"מ אחר כזו השפלה בוודאי הגזירה תיעשה לבד ברצון ובשמחה של כל הגוים.

דברי דופי לעומת לשון הרע

אמר רבא 'ליכא דידע לישנא בישא כהמן' רבא בא ללמד שצריך להזהר מאוד מסוג הלשה"ר של שלילת המעלות שאע"פ שאינו אומר ממש דברי גנאי, זה יותר משפיע לגנאי והכי מוזק, שהרי בו נשתמש המן.

ויתכן לומר ששני הענינים הללו הם יש להם שמות שונים. א. לספר על אדם שהוא עשה מעשים רעים זהו לשון הרע. ב. למעט בשבחו ובמעלתו או גדולתו של אדם וכל פגם או לגלוג זהו נתינת דופי. המקור למושג 'דופי' מצינו בקרא שכ' (תהילים ג) בכך אמך תתן דופי, ובגמרא (סנהדרין צט): מנשה שהיה יושב ודורש באגדות של דופי וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לזמן תמנע, ע"ש.

במובן מסוים נתינת דופי זו מדה או תכונה. הגמרא (קידושין ע.) או' כל הפסול פוסל ואינו מדבר בשבחו של עולם. וכ' רש"י אין דרכו של פסול לדבר בשבח הבריות לעולם. ובשערי תשובה האריך בזה בכמה מקומות (בכת הליצים, ועוד מקומות). וזהו תכונת המן ורומי הרשעה שמכתבת שיטתה ועלילות על כלל ישראל בפני כל האומות. (בר"ר פרשה ע' ח' ומתכ"ה שם). ושמו 'גיחון' כדאי' (בר"ר ט"ז ד') שהכה את ישראל בלשונו כנחש.

ארור המן שווה לברוך מרדכי או לא

כ' השו"ע (סי' תרצ"ה ס"ב) חייב אינש לבסומי בפורי' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכ' המ"ב שהיה טובה גדולה במפלת המן והנקמה ממנו, ועוד טובה יתירה מזה גדולת מרדכי, וישבח ויודה לקב"ה עוד ועוד בלי הפסק עד שלא יבחין מה בין טובה זו לטובה זו, עכ"ל. וקשה דמעיקרא כ' המ"ב שגדולת מרדכי היא טובה יתירה וכיצד זה ישתנה אח"כ שלא יבחין מה בין טובה זו לזו. וע"ק אם גדולת מרדכי היא טובה יתירה אמאי אומרים לאדם שישבח עד שלא יוכל להבחין בין שני הטובות.

ולפ"ד הכל נוחא. במבט ראשון גדולת מרדכי היא הטובה היותר גדולה שה' עשה. אבל במבט עמוק רואים, המן שרצה להתגדל ע"י נתינת דופי ומום בישראל סופו היה מאת ה' בזיון גדול מאוד. אבל מרדכי נתגדל ע"י שקנה וסיגל לעצמו מעלה אחר מעלה 'כי האיש מרדכי הולך וגדול', ולא חלילה נתכבד בקלון חביריו. וכמ"ש בשערי תשובה (א' י"ח, ג' רי"ז) שדרך הצדיקים לכבד בני אדם על כל מעלה היפך הרשעים, כמ"ש 'בעלזן צדיקים רבה תפארת ובקום רשעים יחופש אדם'.

ההודאה במפלת המן היא שה' שומר על עולמו, ולא נותן לאותם בזויים לתת דופי ומום בעולם או בבריות, לתת תדמית שלילית על הבריאה בכלל או בפרט. שזה גורם חורבן לעולם. [זהו ג"כ חילול ה' ע"ד שאחז"ל 'לך לאומן שעשה כזה כלי מכווער']. אלא הקב"ה משפיל את הגאים ומבזה את הבזויים האמיתיים. וזה תיקון העולם. שיראו את המעלות והכבוד האמיתי של החכמים והצדיקים. א"כ יוצא מזה שההכרה בגדולת מרדכי היא מיתלא תליא בריחוק והתיעוב של אותם שנותנים בו דופי, ושניהם ענין אחד לראות את הצד החיובי ולהתרחק מלראות את המומין, ודו"ק. [ענין זה מבואר בשערי תשובה ג' קמ"ז-קמ"ב].

המן נענש מדה כנגד מדה

מובא (אסת"ר ט' ב') בשעה שבא המן להכין את העץ קרא הקב"ה לכל עצי בראשית 'מי יתן עצמו ויתלה רשע זה עלי'. באה תאנה וגפן רימון ואגוז אתרוג ועוד הרבה אילנות כיוצא בהם, וכל אחד אמר משום חשיבותי שישראל נמשלו לי אני אתן עצמי שהמן יתלה עלי. [ע"ש באורך]. באותה שעה אמר הקוץ לפני הקב"ה רבש"ע אני שאין לי על מה ליתלות, אתן את עצמי ויתלה ממא זה עלי, שאני נקרא שמי קוץ והוא - המן - קוץ מכאוב, ונאה שיתלה קוץ על קוץ. וממנו מצאו ועשאו, ע"כ. וצ"ב מה באו ללמדנו. ולהנ"ל ניחא. שאילו היה המן אומר שאע"פ שיש לעם ישראל מעלות מ"מ יש ג"כ צד שלילי, היה מתאים לזה מדה כנגד מדה שהצד החיובי שבהם שנמשלו לתאנה או עץ אחר יתן לו עונשו, שע"ז יוכח שהוא רצה לפגוע בעם שמשולים לתאנה או לעץ אחר ונענש באותו העץ. אבל מכיון שהמן היה כמו קוץ שרצה להמיל דופי ומום בצד החיובי שלהם שהם כאן ותוהו, ושאין להם חשיבות כתאנה או רימון או שאר עצים, והם יותר גרועים מסתם אדם. לא מגיע לו שיענש באותם עצים חשובים, אלא מכיון שהוא בזוי כמ"ש על אדום 'בזוי אתה מאוד' והוא מבזה, ע"כ מתאים לו ליתלות דווקא על עץ קוץ כמוהו.

תיקון הלישנא בישא אצל כלל ישראל

אחר שתלו את המן והכל נהפך לטובה לכלל ישראל. תקנו מצוות קריאת המגילה משלוח מנות וכו'. ולכאורה היה מן הראוי ג"כ לפעול גם אצל הגוים ולכטל את השפעת הלשנ"ר והתרמית השלילית שהמן גרם לכלל ישראל, ולהראות לכל הגוים שעם ישראל הוא ג"כ עושה הרבה למען כלל הגוים. ולא מצינו שעשו טובות לגוים או לאחשוורוש כדי לקבל ממנו יחס אוהד ויחס חיובי. ויתכן לכאור ע"פ מש"כ ר' ירוחם (דע"ת בראשית עמ' קסג) שכל ההסתה של הגוים ומה שכ' בשטורמער של הנאצים ימ"ש אינו חדש כלל, ומה שהנאצים טענו, הם בדיוק אותם טענות שטענו קודם לכן הרוסים מילה במילה. וכן שאר הגוים בכל ההיסטוריה. ותמיד מנגינת ההסתה תחזור על עצמה בדברי שמות וזה יעסיק את שונאי ישראל תמיד. ע"ש בארוכה. וק"ו אחשוורוש שאמרו עליו (מגילה יא.) הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. א"כ לא יצמח שום תועלת להראות לגוים קירבה וחיבור כדי שיכבדו אותנו ויניחו לנו. וע"כ אין לנו שום שיח מול הגוים. אלא התרופה האמיתית היא, שמכיון שהמן אמר 'ישנו מן המצוות' זה אומר לנו שאנו נתחזק במצוות. ואם המן אמר 'מפוזר ומפורד' זה אומר לנו שאנו נעשה חיבור חזק יותר בין אדם לחברו. ותקנו משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואפילו עני המחזר על הפתחים חייב במתנות לאביונים.

מאידך כלפי הגוים עם ישראל המשיכו לא לעבוד בשבת או בחגים, ולהתרחק מיינם של הגוים, והת"ח המשיכו לא לשלם מיסים. וכאשר עם ישראל חזק בתורה ובין אדם לחבירו, אין אומה שיכולה לשלוט עליהם או להסית מנגדם. ואדרבה כולם מנשאים את היהודים ורבים מתיהדים, ואדרבה הם מכבדים אותם ורוצים למצוא חן בעיני ישראל.

דבר זה לומדים מהנהגת מרדכי. מרדכי בהתחלה בא למלך משום שאסתר הגידה למלך מה הוא לה. לאחר מכן הוא נתעלה בבית המלך ובעיני כל השרים מצד עצמו. כ' כי גדול מרדכי בבית המלך וכו' כי האיש מרדכי הולך וגדול. מוסיף עליה אחר עליה. וכל זה לא בא מחמת התקרבות למלך למצוא חן בעיניו או בעיני הגוים אלא כל מגמתו היתה להיטיב לישראל וגם מה שעשה לגוים היה וכמ"ש עליו 'וגדול ליהודים דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו'. וכ' שם הגר"א שמרדכי היטיב עם כל האומות כדי שלא ינקמו בזרעו לאחר מותו, דהיינו תכלית ההטבה היא רק טובת ישראל.



הרב אברהם לוי

ארור המן וברוך מרדכי

א. בשו"ע סי' תרצ"ה כ' "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ובמ"ב שם סק"ד כתב, "בין ארור המן - שזה מפלה ראשונה שניטל נקמה רבה ממנו, ועוד טובה יתרה מזה גדולת מרדכי שבירכו הקב"ה שעלה למעלה ראש, והנה קודם שנשתכר נתן בודאי תורה להש"י על שתי הטובות, וע"כ אחז"ל שלא יפסיק מלתן שבח ע"ז בשמחה, עד שיבוא לידי כך שלא יבחין עוד מה בין טובה זו לזו". ובשעה"צ סק"ה כתב, "ומ"א פי' בשם י"א, דארור המן בגי' תק"ב כמו ברוך מרדכי, ומשנשתכר עד שלא ידע לחשוב הגימטריא פטור מלהשתכר עוד". ונמצא מבואר ששיעור השיכרות הוא עד שלא יבחין בין טובה זו לזו, ודבר זה לכאורה צ"ב, מדוע השיעור הוא דוקא עד שלא יבחין בין טובה זו לטובה זו, וגם מה לנו דארור המן בגי' תק"ב כמו ברוך מרדכי, די לן במה שלא יוכל לחשוב גימטריא כל שהיא כדי ליתן שיעור בשיכרות.

ב. במכת בכורות נאמר "אני ה'", ודורשים בהגדה של פסח, אני הוא ולא אחר, כשנתבונן נראה שיש כאן נגלה ונסתר "אני" ו"הוא", ולכאורה שבא לרמוז לדברי הרמב"ן שמתוך הניסים הגלויים אנו לומדים על הניסים הנסתרים, וכשם שבמכת בכורות ראינו "אני" נלמד גם "הוא". (וכשם שמודה במקצת לומדים מכי "הוא" "זה").

ג. ובמ"ב גם "מגילת" לשון גילוי, "אסתר" לשון נסתר. והיינו שבאופן גלוי נראה שהמן גזר להשמיר ולהרוג ולאבד, ומרדכי היפר את עצתו, ולכך צריך להודות ולהלל - גם על ארור המן שניטל נקמה רבה ממנו, וגם על טובה יתרה מזה, ברוך מרדכי גדולת מרדכי שבירכו הקב"ה שעלה למעלה ראש. אמנם כ"ז הוא על דרך הגלוי, אבל על דרך הנסתר יש להודות גם על גזירת המן וגם על הישועה שבאה ע"י מרדכי.

והביאור הוא ע"פ דברי המדרש (אסת"ר ז', י"ג), שכל מטרת אחשוורוש שעשה סעודה לכל העם היתה כדי להחמיאם, ולכן הזהירם מרדכי שלא ישתתפו בסעודה, ושם איתא דאחר שאמר להם מרדכי לא ללכת לסעודה, לא שמעו לדבריו והלכו לבית המשתה, "א"ר ישמעאל שמונה עשר אלף וחמש מאות הלכו לבית המשתה ואכלו ושתו ונשתכרו ונתקלקלו, מיד עמד שטן והלשין עליהם לפני הקב"ה, ואמר לפניו רבונו של עולם עד מתי תדבק באומה זו שהם מפרישין לבבם ואמונתם ממך, אבד אומה זו מן העולם! מיד א"ל הקב"ה לשטן הבא לי מגילה ואכתוב עליהם כליה", וכך עשה. ואז נתנה רשות להמן לגזור את הגזרות למטה. ומבואר שאין רשות לרשע לגזור גזירה עד שהי"ת גזור כן. וגם הישועה באה לאחר שחזרו בתשובה. כלומר

שגם הגזירה וגם הישועה באה ע"י ה'ת, אלא שמגלגלין חובה ע"י חייב. ובודאי דכל מה דעביד רחמנא למב עביר, וא"כ זו שלימות השמחה להרגיש שאין עוד מלכדו. ומש"ה שיעור השיכרות היא שאין מבדיל בין הגזירה לישועה, ומודה על גזירת המן כמו על הישועה, על ארור המן כמו על ברוך מרדכי. אמנם זה מביא אותנו לחשוב מהו החטא הגדול בהנאה מסעודתו של אותו רשע. שבשל כך עביר רחמנא גזירה לטוב לנו.

ד. בסעודה נאמר והשתיה כדת אין אונס, והיינו שהכל היה למהדרין, וא"כ מדוע מרדכי הזהירם שלא להשתתף בה. והפירוש הפשוט הוא שמטרת הסעודה היתה לבטל את המחיצות שבין היהודים לאומות העולם, וגדולה לגימה שמקרכת לבבות, את כל ארחות הגוי, הנהנתנות, המיתרנות, סגנון הלשון, וסגנון הלבוש, לקרב אחד לשני. אין בכך איסורים מפורשים, אבל האיסור הגדול הוא לבטל את הגדרים שמפרידים, וכל זה רצה אותו רשע להשיג בסעודתו, ומשום כך נקרא רשע. ומרדכי בעבור זאת הזהירם מלהשתתף במזימתו.

ה. גם המן כשבא אל המלך אמר לו ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתייהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים. וכמבואר שם בתרגום איך שהבליט המן למלך את השוני שבהם, ורק לכן הסכים המלך לאבדם. ועי' במלבי"ם שביאר דלא עלה על דעת המלך להשמיד להרוג ולאבד, (ולכן שאל אח"כ בהפתעה מי "הוא" "זה" ואיזהו, ואף שהוא חתם על האגרות, עיי"ש), אלא כוונתו היתה לערכם עם כל הגוים, שיהיו כאחד מהם, וזהו "לאבדם" לאבד את הזהות שלהם. ורק לזה נתן המלך להמן את כל האפשרויות להשיג מטרה זו. והמן הוא זה שכתב להשמיד להרוג ולאבד. אמנם הוא כתב את האגרות בניסן שיפתחום רק באדר שלאחריו, משום שזו היתה מחשבתו הנסתרת והמכוסה, ורק מרדכי "ידע את כל אשר נעשה", שרק הוא הבין מה שעומד מאחורי הדברים. (ועי' עוד במלבי"ם ג'מ', ואילך, בענין זה).

ו. ענין זה שמטרת הסעודה היתה רצון לבטל את המחיצות שבין ישראל לעמים, (ובלשון המן "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים"), מרומז גם בלשון המגילה שפותחת במילים "ויהי בימי אחשורוש", ואילו כשתקנו חז"ל הודאה על הנס בתפילת על הניסים, פותחים במילים "ויהי בימי מרדכי ואסתר", והרי המדובר הוא אודות אותה תקופה, ומדוע הגדרת הזמן שונה. אמנם כך הוא טבע האדם, שכשרוצה להזכר במאורע שאירע בעבר הרי שמאורע מרכזי שהיה בתקופה ההיא מהווה לו אות וסימן לזמן שבו רוצה להזכר, (וכגון מי שהיה בזמן השואה כל מאורע מציין אם היה לפני השואה או לאחריה). ולכן כשרצו להגדיר את התקופה של גזירת המן, הגדירה בויהי (לשון צער) בימי אחשורוש, בכך מתבטאת הגזירה, שגם היהודים יגדירו את הזמן ההוא של המאורעות כימי אחשורוש כשם שאומות העולם מגדירים אותו. ומשא"כ

כשהמדובר הוא לאחר ההצלה ממחשבת המן ולאחר ששבו בתשובה, אזי אותו זמן בדיוק מוגדר כימי מרדכי ואסתר, משום שזאת ממש היה הסיבה לגזירה, וגם סיבת ההצלה ממנה.

ז. עיקרו של ענין זה, הובטח על ידי הי"ת כברית בין הבתרים, שנאמר בו "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". אין זו גזירה, אלא הבטחה, תמיד זרעו של אאע"ה שעמד מעבר לנהר, יהיה בין הגויים ומופרד מהם, בהנהגתו, במלבושו, ובשפתו. אם דבר זה בא ברצון, מה טוב. אמנם אם ברצונו להתערות בגוי אשר הוא בקרבו, ולהיות כמוהו. אזי הגוי יקיא אותו ממנו בע"כ של היהודי, וכמו שהיה בגרמניה שהיתה מקור ההשכלה ששיטתם היתה, ככל הגוים בית ישראל.

והיא שעמדה לאבותינו ולנו, אנו מודים על כך שבכל דור ודור יש גוי שעומד עלינו לכלותינו, כדי שלא נהיה כמותם ולא נדבק אליהם בהנהגתם, ואחר שעושים תשובה ונפרדים מהם הקב"ה מצילנו מידם, כי שוב אין סיבה לגזירה.

ח. ולכן אנו צריכים להודות גם על גזירת המן ולא רק על ההצלה מגזירתו, שגם הגזירה היא מאת הי"ת כדי להחזירנו בתשובה. ולא זו בלבד אלא גם שלמדנו על ידו שזו בעצם חלק מהנהגת הי"ת את עולמו, שמתוך החושך מתגלה האור, וגם במעשי הרשע הקב"ה משתמש לטוב, (אף שבודאי הוא יענש עליהם), כי מטרתו היא גילוי מדת יחודו, וזה לא רק ע"י הצדיק אלא גם על גב הרשע, שהי"ת השתמש ברשעותו של המן, בעץ שהכין לתלות בו את מרדכי, כדי לגלות את יחודו ולבסוף תלו בו את המן, (עי' בביאור הגר"א למשלי פי"ד פסוק כ"ב, ופסוק ל"ב, ועי' ברעת תבונות ס' מ"ח ובעיונים שם - 14),

ועצם דבר זה מבואר גם במגילה, שנאמר, ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלום בהם, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם. שזה היפוך מה שנראה כרע - לטוב, ממכה עצמה מתקן רטיה. וזהו הנאמר בתהילים, בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים, לעת"ל הכל יהיה ברור ומוכן למפרע, וכל ייסורי הגלות יהיו כגדר חלום, גם אם בזמן התרחשותם היו כואבים מאוד, יתברר שהיו טובה וברכה בעצם, ואז יתקיים בנו - אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה, לכשנראה את גודל ההטבה, נבין את פשר הסבל שעברנו, ואז יתברר שכ"ז היה לתיקון לעתיד. ולכן אמרו חז"ל שימי הפורים לא יתבטלו לעולם. ואכמ"ל.

ט. ולכן חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, כי גם הרעה שנראית כך עתה, לבסוף יתברר כי האלוקים חשבה לטובה. הן אמת שבעוה"ז על הרעה מברך דיין האמת, ועל הטובה מברך הטוב והמטיב, משום שבעיני בשר זאת נראית רעה ורק שאנו מאמינים שהיא לטובה. אולם לעת"ל גם בעיני בשר נראה שהכל התגלגל לטוב, אזי גם על הרעה נברך הטוב והמטיב. זאת ועוד, אם עתה נברך את הרשע על רשעתו מכיון שיש ברשעתו נקודה פנימית שהיא לטובה, הרי שאנו מחזקים אותו, ולכן אנו מתנהגים עמו כעיני הבשר שלנו שמרשעים

יצא רשע. ולכן ודאי שצריך לאמר עתה ארור המן שביקש לאבדו, ולא נברכהו כלל, ואף שגם על ידו נתגלגלה ישועתם של ישראל. אמנם כשהאדם הוא בשכרות, ואז נכנס יין יצא סוד, הנקודה הפנימית שבכל דבר, ואין חיזוק בכך לרע, ושוב יכול לומר ברוך המן משום שאז הכוונה על הנקודה הפנימית שלו שעל ידו חזרו ישראל בתשובה ונושעו, (וע"ז אמרו גדולה הסרת המבעת יותר ממ"ח נביאים וכו'), והתגלגלה יד ה' בעולם, "על גב" הרשע שהשיבו לו כגמולו. (ועי' בישועות יעקב או"ח סי' תרצ"ה).

י. ומעתה נבין את אשר פתחנו בו, שהגמטריה של ארור המן, היינו פנימיות עניינו, היא כברוך מרדכי, ושניהם טובה שווה, ומודה על שניהם. אמנם ההכרזה בכך היא דוקא מתוך השכרות. וכשעמד על ענין מהותי זה, כבר קיים את מצות היום, ולכן זהו שיעור השכרות שקבעו חז"ל ליום זה. וזו היא בעצם ההודאה הגדולה להקב"ה שעמדנו על מטרותה של הבריאה כולה, וכנ"ל. ואפשר שלכן נקרא יום זה פורים ע"ש הפור, שמחד גיסא זאת היתה הצרה, הפיל פור הוא הגורל לפני המן, אמנם מאידך, גורל מסמל את ההשגחה העליונה שהאדם אינו יכול להחליט בעצמו, כי חושש מדבר שאינו בשליטתו, ומוסר את ההחלטה לידי הגורל, ואצלינו גורל מתורגם בזה שמוסר את ההחלטה לידי הקב"ה שיגלגל את הענין כרצונו. וזה באמת כל מהותו של הנס ושל היום, "כי פור המן נהפך לפורנו".



הרב ישראל פורגס

בענין קראה לעז ללועזות כשהקורא אינו מבין לשון לעז

במשנה (מגילה יז א) קראה תרגום בכל לשון לא יצא, אבל קורין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא. וקמקשה בגמ' (שם יח א) קראה תרגום לא יצא וכו' היכי דמי אילימא דכתיבה מקרא וקרי לה תרגום היינו על פה, לא צריכא, דכתיבה תרגום וקרי לה תרגום, אבל קורין אותה ללועזות בלעז וכו' והא אמרת קראה בכל לשון לא יצא וכו', והיינו שקשה רישא לסיפא, דברישא מבואר שקראה תרגום [וה"ה כל לעז אחר] אף שכתובה תרגום [בלשון הלעז שבה קורא] לא יצא ובסיפא קתני שקורין ללועזות בלעז, והגמ' מתרצת המשנה עפ"י הברייתא דתניא גיפמית לגיפמים וכו' יוונית ליוונים יצא, והיינו שמי שאינו מבין לשון הלעז שבה קורא [או שומע מאחר] אינו יוצא בה, אבל מי שמבין לשון הלעז בה קורא [או שומע מאחר] יוצא (והיינו דקתני מתניתין קורין אותה ללועזות בלעז, שמי שמבין הלעז כהנו ללועזות יוצא בלעז).

ובהמשך מקשה הגמ' על המשנה דתנן והלועז ששמע אשורית יצא וכו' והא לא ידע מאי קאמרי ומתרצת הגמ' מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא ה"נ מצות קריאה ופרסומי ניסא. ומבואר כאן ב' דינים, שבלשון הקודש יוצאין כולם אפילו מי שאינו מבין לה"ק אך בלשון לעז יוצא רק מי שמבין אותו לשון הלעז (ובראשונים שם האריכו בדין הכתב באיזה לשון יהיה, ועיין ביאר הגר"א או"ח תרצ"ז), ויש להבין החילוק שבין לה"ק לשאר לשונות ואי מהני בלשון הקודש אף באין מבינו למה לא יועיל בלעז אם אינו מבינו.

ובירושלמי מגילה פ"ב ה"א יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא ידי אחרים בלעז ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, ועיין ברמב"ן (מגילה יז א) שמדברי הירושלמי אלו מוכח שמי שיוודע גם לשון הקודש וגם לעז אינו יוצא בלשון לעז [ולכך סובר הירושלמי שאינו מוציא אחרים היודעים רק לעז, משום דהקורא הוי כאין מחויב בדבר לענין לצאת בלעז] אך הרמב"ן הביא דעת רש"י והרמב"ם משמע שכל שמבין לשון לעז יוצא בה אף שמבין גם לה"ק. וברמב"ן הביא עוד גירסת הירושלמי להדיא שהיוודע גם לה"ק אינו יוצא בלעז (ועיין מה שכתב במראה-הפנים) [ובשו"ע תרצ"ז ס"י הביא ב' השיטות, אי ביוודע לה"ק יוצא אף בלעז כשמבינו].

ועיין לבוש (או"ח תרצ"ז) וכן אם היא כתובה לפניו באותו לשון שהוא קורא והוא אינו מבין באותו הלשון לא יצא, כיון שאינו מבין מה שהוא מדבר אין כאן זכרון הנס, וכיון שהוא לא יצא גם השומע ממנו לא יצא, אף על פי שהשומע מבין אותו הלשון והיא כתובה לפני הקורא באותו

לשון לא יצא השומע, שכיון שהקורא לא יצא איך יצא השומע, ולכאורה חיליה מדברי הירושלמי הנ"ל וכן כתב הפרמ"ג (א"א תרצ' ס"ט) יראה לי, אם היתה כתובה כתב ולשון תרגום וכדומה, והקורא אין מבין תרגום, וקראה להשומע שמבין לשון תרגום, אינו יוצא ידי חובתו השומע, ומהא אמינא לה, מירושלמי [מגילה פ"ב הלכה א] הביא הר"ן ז"ל ריש פרק הקורא [שם ד, ב ד"ה הקורא] מי שמבין לשון הקודש ולעז, ומגילה בלעז, וקרא להשומע שמבין לעז, אינו יוצא ידי חובתו השומע, דכל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם, יע"ש, ועיין מ"א אות י"ד, אם כן כל שכן כאן שהקורא אין מבין הלשון, אף על פי שידע לקרות הכתב ההוא, מכל מקום הוא אינו יוצא ידי חובתו, תו אין מחויב בדבר מקרי (הביאו המ"ב תרצ' סקל"ב. אך בערוך-השולחן תרצ' סי"ב העלה לומר דיוצא בכה"ג אף שהביא הירושלמי שם סי"ד, ועיי"ש הטעם לחלק).

וצ"ע אמאי הירושלמי הביא הדין דכל שאינו מחויב בדבר דווקא בכה"ג שמבין לה"ק ולעז מהו שיוציא היודע לעז בלבד, ולא הביא בגוונא הפשוט יותר (וכמו שכתבו הלבוש והפרמ"ג) שהקורא בלעז ואינו מבין אינו מוציא את המבין אותו לעז.

והנה בעיקר הדין שהמבין לעז יוצא בלשון לעז אף שיכול להיות יוצא בלשון הקודש [אף בלא הבנה וכן"ל מהגמ'] כתב ברמב"ן מגילה (ז' א) ומפני שאין יודעין אשורית אף על פי שיוציאין בו בקושי התירו משום דאיכא מצות קריאה ודאי דפרסומי ניסא בדיעה ממש עדיף והוציא אותו בלשון שידע בו, ועוד כדי שיהא הוא יכול להוציא עצמו ידי חובתו ויקרא לעצמו, וצ"ע שהרי בקרי"ש ושאר דברים יוצא בכל לשון אף שיכול לצאת בלה"ק (עיין ביה"ל ריש סי' סב'), ולכאורה משמע שעיקר מצוות הקריאה במגילה היא בלה"ק דווקא (ואפשר שהוא מקרא דככתבם וכלשונם, עיין מגילה ט' א ובראשונים שם) ושאינו מכלל הני המנויין באלו נאמרינן (סוטה לב, ועיי"ש בתוס', ושם לג' א תוד"ה כל התורה) שאיתרבו מרבוי הכתוב בהם לרבות כל לשון, והכא במגילה דלכא קרא לרבות בעינן למעמא משום פרסומי ניסא.

ובספר חידושי הגרי"ז לסוטה לב א כתוב ואמר הגרי"ז וכו' דהנה יש לדקדק בלשון הר"מ שכתב קורא אדם שמע בכל לשון שיהי' מבינה, דמבואר בזה דאף דבלה"ק אפי' שאינו מבין הלשון שאומר יוצא, מ"מ בשאר לשונות נאמר דין בק"ש שצריך להבין הלשון שאומר, ובלא"ה אינו יוצא, וזש"כ שכשקורא בכל לשון צריך שיהיה מבינה, (עי' ביאור הלכה סי' סב שמביא ד' האחרונים שבק"ש בלה"ק יוצא אפי' אינו מבין הלשון, ודלא כהפמ"ג שנסתפק בזה), והמבואר בזה דגם אחר הלימוד מ"ש שמע" דיוצא בק"ש בכל לשון, אכתי איכא בק"ש ב' דינים, דין ק"ש שאומרה בלשון הכתוב בתורה, ובזה לא נאמר התנאי דבעי' שיבין הלשון דאע"פ שאינו מבינה יצא דמ"מ הרי קרא ק"ש כמו שנכתבה בתורה, ואיכא עוד דין קריאה בכל לשון והוא נלמד מקרא ד"ש שמע" בכל לשון שאתה שומע, ובדין זה הוא דנאמר התנאי שצריך דוקא לשון שאתה שומע היינו שהוא מבין, ובהמשך שם מהגרי"ד כתוב נתחדש מקרא ד"ש שמע" שבכל לשון שאתה שומע יוצא יד"ח ונאמר בזה דין קריאה חדש בכל לשון שגם בו יוצאים חובת ק"ש,

דנתרבה דיוצא דוקא כשקורא בלשון שהוא מבין (דרך כשהוא מבין הוא דחשיב ליה לשון) וכו' וכן לגבי קריאת המגילה מבואר ברמב"ם בהל' מגילה (פ"ב ה"ג - ד') חילוק זה דבלשון הקודש (ולשון יוונית) לא בעי שיבין הלשון אבל בשאר לשונות צריך שיבין הלשון ע"ש, והיינו מעמא לפי שגם במגילה יש דין קריאת פרשה וע"כ בלשון הקודש דמתקיים דין קריאת פרשה לא בעי שיבין הלשון, משא"כ בשאר לשונות דאין בו דין קריאת פרשה בעי שיבין הלשון וכו' [וכן הוא בספר חידושי ר' שמואל רוזובסקי נדרים סימן א' לחלק בין קריאת הפרשה בלשון הקודש לקריאתה בכל לשון, והווי כב' צורות לקיים המצוה, אחד בקריאת הפרשה ואחד באמירת פירושה].

ולפי"ז יש לעיין עכשיו שנתחדש שיכול לצאת המגילה בתורת קריאת-המגילה ויכול לצאת בתורת אמירת ענינה בכל לשון ופירוש, אי הוי כב' צורות קיום או דחשיבא כקיום אחד שיכול לצאת בו כב' גווי, ואפשר דבהא פליגי הירושלמי [שמשמע מיניה שהיודע ומבין לה"ק אינו יוצא בלעז אף שמבינו, וכפסק הרמב"ן הנ"ל] והבבלי שלא חילק כן [וכדמשמע פסק הרש"י והרמב"ם הנ"ל], דהירושלמי ס"ל דבמי שידע לה"ק לא נתחדש כלל צורת הקיום של אמירת ענין המגילה ופרושה אלא מחויב רק בקריאתה, אבל הבבלי סובר דבין קריאתה כלשונה בלה"ק ובין אמירתה בפירושה חשיבא חד קיום כב' גווי, ולכך כל שחייב בקריאת המגילה יכול לצאת גם בגוונא של אמירתה בפירושה בלעז (אם מבינה).

ולפי"ז אפשר שלכך כתב הירושלמי הדין שמי שאינו יוצא בלעז אינו מוציא רק בגוונא שידע גם לה"ק וגם לעז, דרך בהאי הלכתא [שלשיטת הירושלמי מי שמבין לה"ק אינו יוצא בלעז] שמיקרי אינו מחויב בדבר כלפי קריאה בפירוש לעז [דהוא כצורת קיום אחרת שאינו מחויב בה, לכך אינו מוציא אחר שמבין רק לעז (ששייך בו גם צורת קיום דאמירת פירושה), אבל לבבלי (לפי הרש"י והרמב"ן) שגם המבין לה"ק יכול להוציא בלעז, ומשום דחשיבי כחויב אחד כב' גווי, יכול להוציא בלשון לעז למבין אף שהמוציא אינו מבין, דמה שהמוציא אינו מבין הלשון הלעז אי"ז מיקרי אינו מחויב בדבר שהרי מחויב בקריאת המגילה ומיקרי מעשה מצווה ומוציא מדין ערבות למבין אותו הלעז (וכמו שכתב בערוך-השולחן ומטעם אחר, שלא כלבוש והפרמ"ג), וה"ה לירושלמי בגוונא שאינו יודע לה"ק יכול להוציא אחר בלשון לעז שהשומע מבין אף שהקורא אינו מבין [כיון שהכא גם המוציא מחויב גם בצורת אמירה בלעז במה שמבין], ולכך הביא הירושלמי דינא דאינו מחויב רק בגוונא שידע גם לה"ק ורוצה להוציא בלעז מי שיוצא בלעז, ומה שלא הביא הירושלמי הדין במי שמבין רק לה"ק והוצרך להביאו במי שמבין גם לה"ק וגם לעז הוא לתוספת חידוש שאף שמבין הלשון לעז אינו מוציא, ויש שתרצו הירושלמי דבגוונא שאינו מבין לעז פשיטא שאינו מוציא המבין, דאינו נקרא קורא כלל שהרי אצלו אי"ז לשון כלל ולכו"ע אינו מוציא בכה"ג (גם לבבלי) כל שאינו מבין הלשון שקורא [רק אם יקרא בלה"ק שאז יוצא מדין קריאת הפרשה אפי' בלא הבנה], וצ"ע.

כל הנ"ל מהרה"ג ממ"ה והרה"ג א"פ.

הרב שלום פוברסקי

בדין הספד ותענית בפורים קמץ

מגילה ו' ב' אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים בלבד, ובגמרא דייקו מזה הא לענין הספד ותענית שוין, והנה צ"ע יסוד החילוק בין הספד ותענית לבין מקרא מגילה ומתנות לאביונים, שהרי ממנ"פ אם חשיב פורים גם באדר הראשון שוב יש לנהוג בו כלל דיני פורים, ומאחר וילפינן מקרא דהשנית דנוהגים את הפורים באדר השני, או מסברא כדי לסמוך גאולה לגאולה, שוב מה"ט נוהגים את הפורים רק באדר ב', ומהיכי תיתי להניח לאדר הראשון ענין פורים קצת לדיני איסור הספד ותענית, ויעו' בחת"ס בתשובותיו (ח"א או"ח סי' ר"ח) מה שכתב בזה לחדש דכיון דמדאורייתא בעינן למעבד זכר לנס, וכלפי הק דינא אדר הראשון והאדר השני שוין, לפיכך תקנו חכמים לאסור בהספד ותענית שיהא בזה קיום של זכר לנס מדין תורה, אבל באמת אין קביעות יום פורים אלא באדר השני, ועדיין הדברים צריכים ביאור.

והנה התוספות שם ד"ה ורכי אליעזר כתבו וז"ל ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון, וריהמא דמתניתין נמי משמע כן מוקאמר אלא מקרא מגילה בלבד ומתנות עניים, מכלל דלענין משתה ושמחה זה וזה שוין, ולא נהירא דהא אמרינן בגמרא הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין מכלל דשמחה ומשתה ליכא, דע"כ לא תליא הא בהא, דאי תליא הא בהא לאשמעינן דמשתה ושמחה נהגו בהו וממילא נאסר בהספד, דהא הימים האמורים במגילת תענית האסורים בהספד אין בהן משתה ושמחה, וכן הלכה שאין צריך להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר הראשון, עכ"ל התוס', והנה בתו"ד כתבו התוס' להסביר מה דיש רק איסור הספד ותענית ולא חיוב משתה ושמחה, דדמי לימים המוזכרים במגילת תענית שענינם רק איסור הספד ותענית ולא חיוב משתה ושמחה. ולכאורה ביאור כונתם היא על פי מה שאיתא במגילה דף ה' ע"ב שבמגילת תענית הוזכרו ארביסר וחמיסר באדר כימים דלא למיספד בהון ודלא להתענא בהון, והקשו בגמרא שם דהרי איסור הספד ותענית נלמד מדברי קבלה במגילת אסתר שנאמר לעשות אותם ימי משתה ושמחה שמחה שאסור בהספד משתה שאסור בתענית, ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור של זה בזה, וכלומר דמדין חיוב דימי משתה ושמחה מדברי קבלה אין לנו בזה אלא לבני י"ד בי"ד ולבני ט"ו במו"ו, אבל מהדין האמור במגילת תענית לאסור הני ימים בהספד ותענית הרי זה לכלל העם בשוה ונמצאו ימים אלו אסורים לכולם בי"ד ובמו"ו.

אשר לפי זה מתפרש היטב מעם הדין גבי פורים קטן, דנמצא דימי הפורים הם ימים קבועים משני דינים חלוקים, האחד שהם ימים קבועים מדברי קבלה, והשנית ימים מדין מגילת תענית, וכש"נ דנ"מ בהם לענין דמדין מגילת תענית ליכא חלוקת מקומות לבני י"ד ובני ט"ו, ומעתה הני ימים שהם מדברי קבלה נאמר במשנה שאינם אלא באדר ב', אולם מה שהם ימים מסוימים מתורת מגילת תענית בזה הרי הם כשאר ימים הכתובים במגילת תענית, וי"ל דנהגין בהם בין בראשון ובין בשני בשוה, וזהו שכתבו התוס' שאין זה אלא איסור הספד ותענית גרידא אבל לא חיוב משתה ושמחה, דהחיוב באדר א' אינו אלא ממגילת תענית, ובמגילת תענית לא נאמר אלא איסור הספד ותענית ולא משתה ושמחה. ויעו' בביאור הגר"א בסיומן תקס"ח שביאר כן את דברי התוס' יעו"ש באורך.

וכן הוא להדיא בדברי הרמב"ם שכתב וז"ל שני הימים האלו שהן ארבעה עשר וחמשה עשר אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום, בין לבני כרכין שהן עושין חמשה עשר בלבד, בין לבני עיירות שהן עושין ארבעה עשר בלבד, ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני, עכ"ל, הרי דכיל בהדי הדדי לדין איסור הספד ותענית שנאמר לבני י"ד בט"ו ולבני ט"ו ב"ד, עם איסור הספד ותענית שנאמר באדר הראשון דכולהו חד דינא הוא מדין ימים האמורים במגילת תענית לאסור בהספד ותענית, ואינו שייך לעיקר חובת פורים מדברי קבלה שבה יש חלוקים בין בני י"ד ובני ט"ו וכן אינו נוהג אלא באדר השני.

ויעו' במדרכי מגילה סימן תשפ"ד שכתב דהאידינא לא נהגין לאיסור הספד ותענית באדר א' שאינו אלא ממגילת תענית והלא בטלוח לימים הכתובים במגילת תענית ורק חנוכה ופורים לא בטלו משום דאיפרסמא מילתא, ולפיכך באדר א' דלא מיפרסמא לית בהו ניהוג ימי מגילת תענית, והן הן הדברים דכל מה דאי' בסוגיין דשוין לענין הספד ותענית היינו משום תורת הני יומי מדין מגילת תענית, ולפיכך סבירא ליה דאחר שביטלו מגילת תענית בטל גם זה. ולדעת התוס' והרמב"ם צ"ל דכיון דאיפרסמא מילתייהו שוב לא ביטלו ענינם, ונוהג דינם בכל עת, ואף באדר הראשון.

אך יל"ע לפי זה על עיקר קושית הגמרא בדף ה' למה הוצרכו לכתוב ימי הפורים במגילת תענית דתיפו"ל מצד דימי משתה ושמחה הם, ואשר משום קושיא זו אמר רבא דלא נצרכא אלא לאסור של זה בזה, והלא הוה מצי למימר דהוצרך לכתוב ימים אלו במגילת תענית כדי לאסור בשנה מעוברת באדר הראשון, אשר להג"ל אין איסורן בהספד ותענית אלא משום ימי מגילת תענית, ואמנם בשפ"א על אתר עמד בזה בתו"ד וצייד דלא מסתבר לומר שתיקנו תקנה שאין בה נ"מ אלא בשנים מעוברות, אך יעו' בביאור הגר"א בסיומן תקס"ח שהקשה כעין קושיא זו על דעת הסוכרים דיום שמת בו אביו נוהג באדר הראשון מהא דבתענית יח ב מקשינן על הא דאסרו ריש ירחא דניסן מצד ימי מגילת תענית ומשום הכי נאסר יום שלפניו, והלא תיפו"ל

מצד דהוי יום שלאחר כ"ח אדר שהוא יום ניקנור, והקשה הגר"א דלהסוברים דנוהג ימים אלו רק באדר הראשון הרי הוה מצי לתרוצי דנ"מ בשנה מעוברת, ועכ"פ חזינן מדברי הגר"א דשפיר דמי לאוקי המגילת תענית כנ"מ עבור שנה מעוברת, ומעתה יקשה קושיין כנ"ל דלמה לא אוקי בגמרא ימי הפורים הכתובים במגילת תענית עבור שנה מעוברת שמצד מגילת תענית נוהג זה עכ"פ גם באדר הראשון, וצ"ל דחד מתרי נקיש וה"ה דהו"מ למימר הכי, אלא דאמר התירוצן הפשוט יותר והנכון דנ"מ לאסור של זה בזה, אשר גם הוא מוכרח ונכון מן הסברא, ואילו הגר"א שהקשה זה על דברי הגמרא בתענית היינו משום דהתם חידשו מכח קושיא זו חידושים אשר כל ענינם מכח הכרח הקושיא, ואילו מצינו לתרין בשופי דנ"מ לשנה מעוברת לא היינו אומרים כן וצ"ע.

והנה לפי הנתבאר יצא חידוש לדינא, דהרי בימים האסורים בהספד ותענית מצד מה שהוזכרו במגילת תענית הדין הוא דאסור גם ימים שלפניהם וימים שלאחריהם, ואילו מה שאסור בהספד ותענית מצד דברי קבלה, כיון שדברי קבלה אי"צ חיזוק הרי הם מותרים לפניהם ואחריהם בהספד ותענית, ואכן מבואר בבעה"מ במגילה דלכני מ"ו דאסורים בהספד ותענית בי"ד מצד איסורא דמגילת תענית הכי נמי דאסירי להתענות בי"ג באדר, וכן כתב הפר"ח בסימן תרפ"ו לדינא דבני ירושלים לא יתענו בתענית אסתר, ואם כן הרי נמצא לפי זה דאף באדר הראשון יהיה אסור לכו"ע להתענות בי"ג אדר ובט"ז אדר, וכן שלא לעשות נפילת אפים בי"ג ובט"ז אדר א', ולא מצאתי כעת מי שעמד בזה, ואולי זהו באמת הטעם מה שאין מתענים תענית אסתר בי"ג אדר הראשון, דהרי לדעת ר"ת דהתענית הוא משום שזהו זמן שנקהלו יל"ע דנתענה גם באדר ראשון בי"ג בו שלענין קביעת זמני תעניות הרי אין חילוק בין אדר ראשון לאדר שני, ולהנ"ל י"ל דהוא משום שזהו לפני י"ד האסור מצד מגילת תענית, וצ"ע.

והנה מבואר מזה דפשיטא להגמרא דמצד מגילת תענית ליכא חילוק בין אדר ראשון לאדר ב', ומוכח מזה דאף שאר ימי מגילת תענית החלים באדר כגון יום ניקנור ויום טריינוס, נוהג ענינים הן באדר א' והן באדר ב', ואמנם לגבי אדר ב' מבואר ברש"י תענית יח ב' להדיא דנוהג בו יום נקנור ויום טריינוס, וכבר כתב המג"א להוכיח מזה דיום שמת בו אביו נקבע לאדר ב', אך לפי המבואר נמצא דאף באדר א' נוהג דינם, וכמו שכתב בגר"א בסימן תקס"ח דקביעות יום שמת בו אביו הוא מעיקר הדין בשני האדרים, והוכיח זה מהא דשוין לענין הספד ותענית יעו"ש.

ויש להעיר בזה דהרי הגר"א שם פליג בזה על דעת הרמ"א והמחבר שנחלקו אימת נוהג יום שמת בו אביו דלהמחבר נוהג זה באדר שני ולהרמ"א מתענה באדר הראשון, והנה להמבואר שם במקור הדברים הרי זה נראה תלוי בפלוגתא דר"מ ור"י יהודה בנדרים דף סג גבי שמטות מהו עיקר האדר אם אדר א' או אדר ב', ולפי פשוטו נראה דהכי נמי סבירא להו גבי ימים שבמגילת תענית שיהיו תלויים בזה, ולדעת המחבר לא ינהג איסורם אלא באדר ב' ולהרמ"א

לא ינהג אלא באדר הראשון, ואם כן צ"ע לדעת המחבר מאי טעמא איכא איסור הספד ותענית באדר הראשון, וכן לדעת הרמ"א צ"ע למה בשנה מעוברת אסורים בני י"ד בט"ו ובני ט"ז בי"ד באדר השני דהא כל איסור של זה בזה הוא מצד חיוב הימים מצד מגילת תענית וזה ליכא אלא באדר הראשון ולא בשני.

והנה בתוס' רי"ד במגילה שם כתב וז"ל ושון בהספד ובתענית שאסורין זה בזה פירש עיירות בי"ד וכרכים בט"ו אבל לאסור של זה בזה לא נאמר אלא באדר שקורין את המגלה, עכ"ל. ויעו' גם במאירי מגילה שם שכתב זה בלשון ספק וז"ל ולא נתברר לי אם בראשון נאסר את של זה בזה אם לאו וכן אם נאסר לפנייהם ולאחרייהם אם לאו, עכ"ל, והנה מדבריהם מתברר לכאן דלא סבירא להו כהנ"ל, ואין איסור הספד ותענית באדר הראשון מצד שהם ימים שבמגילת תענית, שהרי מצד מה שהם ימי מגילת תענית הרי לית בהו חילוק זמנים ומקומות, וזמנם שוה לכל לבני י"ד ולבני ט"ז בי"ד ובט"ו, ועל כרחק שהוא דין בפני עצמו שחל בימים אלו תורת מקצת פורים לענין הספד ותענית, ולפיכך סבירא להו דמ"מ ככה"ג פורים ליכא דין דלאסור של זה בזה, דאדרבה מצד מגילת תענית גרידא אינו אלא באדר ב' ולא באדר א', די"ל דסבירא להו דכל ימי מגילת תענית אינם נוהגים אלא באדר שני, וה"ה גם יום שמת בו אביו אינו אלא באדר שני וכדעת המחבר, אמנם עדיין לא נתברר מנין בא לאדר הראשון תורת מקצת פורים לענין הספד ותענית, דממנ"פ כל שאין על ימים אלו תורת קביעות ימי הפורים שוב הוי כשאר ימות החול, ויהא שרי בהם הכל.

והנה הר"ן במגילה דף ג ע"ב מדפי הרי"ף, כתב דאף חיוב משתה ושמחה איכא באדר הראשון בפורים קטן, ויסוד דבריו הוא דהרי ענין איסור הספד ותענית מבואר בגמרא דנלמד מקרא דימי משתה ושמחה וכיון שכן הרי מבואר דנוהג ימי משתה ושמחה באדר הראשון, ולכאן צ"ל אף בדעת הר"ן דחולק על שיטת התוס' והרמב"ם המבוארת כנ"ל דימי מגילת תענית נוהגות בראשון, וסבירא ליה דכל ימים הנזכרים במגילת תענית אינם אלא באדר שני בלבד וכדעת המחבר, ולפיכך הוכיח מהך דשון להספד ותענית דעל כרחק הוא מהילפותא דשמחה שאסור בהספד ומשתה שאסור בתענית, וממילא שמע מינה דנוהג משתה ושמחה בראשון, אך באמת ענין זה צ"ע דמלבד מה דצריך ביאור מהו חלוקה זו בדיני הפורים שנעשה יום פורים באדר הראשון פורים למחצה לשליש ולרביע דמקצת מצוות היום נוהגות בו ומקצתם בשני, עוד יש לעיין בזה באם נימא דסבירא ליה דימים האמורים במגילת תענית אינם נוהגים אלא באדר שני, דהרי כבר נתבאר דלענין יום שמת בו אביו נחלקו בזה הרמ"א והמחבר, וכפי המבואר שם הדבר תלוי בסוגית הגמרא בנדרים דף סג שנחלקו שם הראשונים כמאן הלכתא, ועיי' במג"א סימן תקסח שהניח דעת המחבר בצ"ע דסותר משנתו מו"ד לאו"ח, והנה דעת הר"ן בנדרים שם היא כדעת הרא"ש לפסוק דהעיקר הוא אדר הראשון, וגבי שטרות ונדרים אדר סתם זהו

אדר הראשון, ואם כן נמצא דבזה תלוי ניהוג יום שמת בו אביו וכן ימי מגילת תענית, וצריך להיות אליבא דהר"ן דאף י"ד וט"ו אדר הראשון יהיו אסורים בהספד ותענית מדין ימי מגילת תענית, ואי"צ לחדש תורת ימי משתה ושמחה.

ובאמת במג"א שם כתב לחלק בין ימי מגילת תענית לבין יום שמת אביו שזהו ענין של כונת הנודר בדעתו, וזה דמי לשמרות ונדרים, אבל ימי מגילת תענית ענינם מהו היום האמיתי ואי"ז שייך לפלוגתא דר"מ ור"י, אך הדברים צ"ע דבפשוטו כונת היושב תענית על אביו אף אם אתי' עלה מדין נדר, הרי נדרו הוא לישב בתענית בהיום שהוא יום האמיתי יום מיתת אביו, ואם כן הרי הדברים תלויים זה בזה, ושוב יהא מוכח בדעת הרמ"א דימי מגילת תענית נוהגים בראשון, והדק"ל דכיון דהרמ"א קאי אליבא דשיטת הר"ן בנדרים שוב יש לו לפרש ענין הספד ותענית דאדר הראשון מצד ימי מגילת תענית.

ואשר נראה מבואר בדעת הר"ן דסבירא ליה דהך איסורא דמגילת תענית גבי י"ד וט"ו באדר אינו קביעות ימים לתאריכים מסוימים אלו, ואין כאן שני חיובים חלוקים י"ד וט"ו מצד מגילת אסתר וי"ד וט"ו מצד מגילת תענית, וכמו שהעמיד זה הגר"א וכמוש"נ, אלא קביעות מיוחדת היא על ימי הפורים שיש בהם איסור מצד מגילת תענית, ונאמר איסור זה לבני י"ד בט"ו ולבני ט"ו ב"ד, והוא תקנה על ימי הפורים במסוים, שבאו חז"ל במגילת תענית ותקנו לבני י"ד הספד ותענית ביום המשתה והשמחה של המוקפים, וכן להיפוך, ועל כן כל שליכא תורת ימי משתה ושמחה באדר הראשון שוב לית ביה שום דינים, דבמגילת תענית לא נתחדשו ימי י"ד וט"ו מצד עצמם לאסור בהספד ותענית אלא רק משום היותם ימי משתה ושמחה לבני י"ד ולבני ט"ו ובנ"ל, וזהו שהכריח הר"ן מהא דאמרו ושויין שאסור בהספד ותענית דמייירי מדין איסור הספד ותענית הנלמד מקרא דימי משתה ושמחה, ושפיר מוכח מינה דיש חיוב משתה ושמחה אף באדר הראשון.

ויתירה מזאת מצינו, דהנה הרמ"א בסימן תרצ"ה כתב דבני י"ד חייבים במשתה ושמחה ביום ט"ו דמוקפים, ומקורו כפי שהובא בדרכי משה שם הוא ממנהגים [טירנא] שכתב כן משום שכתוב לעשות את שני הימים האלה, ובביאור הגר"א תמה על זה דהא בגמרא אמרינן לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה, הרי דכל יום ט"ו לבני י"ד אינו אלא ממגילת תענית גרידא, ומה"ת לחייב משתה ושמחה, ואמנם בדברי הראב"ד בכתוב שם במגילה מבואר כענין דברי המנהגים הנ"ל, וז"ל, מה שהוכירו במגילת תענית יום י"ד וט"ו יומי דפוריא וכו' על פי המקרא באו שכתוב להיות עושים את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר בו וגו', שלאחר שחלק אותם כללם כאחד, ולא עשה כן אלא לאסור של זה בזה, אבל מעולם במגילת תענית לא הוסיפו על ימי הפורים כלום, עכ"ל. הרי דכל מגילת תענית לא נאמרה לחייב את ימי הפורים מכח חיוב מחודש של ימי מגילת תענית אלא ענינו ללמד על חיוב דדברי קבלה שיש גם לבני

י"ד בט"ו תורת יום משתה ושמחה לענין איסור הספד ותענית, ואשר לפי זה שייך להבין דהוא הדין דיהא חייב בן י"ד בט"ו במשתה ושמחה, ויעו' עוד בהגהות סמ"ק סימן קמח שמתו"ד נראה להדיא דבן י"ד חייב במשתה ושמחה גם בט"ו ממעט דלאסור של זה בזה, ומבואר גם כענין הנ"ל דבהדין לאסור של זה בזה נאמר דין במסוים מדיני הפורים, דחל תורת פורים במקצת לזה בזה, וביום משתה ושמחה דהמוקפין חייל גם דין משתה ושמחה לפורים, ועדיין צ"ת דהרי לא חייב הרמ"א אלא במשתה קצת, ואינו כאותו חיוב משתה ושמחה שבי"ד וצ"ב ענין זה.

ואמנם הר"ן גופיה לא סבירא ליה כהראב"ד הנ"ל, יעו' בדבריו בתענית שם שהביא מחלוקת הבעה"מ והראב"ד בזה ולא הכריע בזה, מ"מ בדעתו עדיין י"ל כנ"ל דחיוב הני ימים דמגילת תענית אינם חיוב על הני ימים בפני עצמם, באופן נפרד מקדושת ימי פורים דידהו, אלא יסוד התקנה דמגילת תענית היתה לאסור יום משתה ושמחה דמוקפים אבני י"ד וכן להיפוך, ואשר על כן באדר הראשון אם אין בו תורת משתה ושמחה הוא הדין דאין בו דין דימי מגילת תענית וכמ"ש"נ.

ולדעתם הרי מובן למה לא אמרה הגמרא דנ"מ בהני ימים הכתובים במגילת תענית לענין לאסור בהם בשנה מעוברת, דלהנבאר הרי לולי שיהא דין משתה ושמחה מצד חיוב המגילה לא היה באדר הראשון גם תורת איסור הספד ותענית מצד המגילת תענית דכל קביעות הני ימים גבי מגילת תענית אינה אלא לאסור ימי הפורים של זה בזה מצד חלות ימי פורים שבהם. ואכן הדעת נותנת כן דהרי כל ימי מגילת תענית הם ימים שנקבעו בימי ההצלה, ואילו י"ד וט"ו אינם ימי ההצלה אלא ימים שנחו בהם מאויביהם, ובפורים נתקנו הני ימים לעשות אותם ימי משתה כימים אשר נחו בהם אבותיהם, אבל כלפי קביעות מגילת תענית היה מקום לקבוע יום ההצלה כיום שאסור בהספד ותענית ועל כרחך כנ"ל דכל קביעות הני ימים נאמרה כלפי ימי הפורים וכנ"ל.

ונראה נפ"מ רבתי בזה, דהנה יש לעיין בפורים שחל להיות בשבת דאיתא בשו"ע סימן תרפ"ח דהמשתה ושמחה נזהגים ביום ראשון דהיינו ט"ז אדר, ועתה יש לדון איך הדין לבני י"ד בט"ז אם אסורים בהספד ותענית או לא, ולכאורה יש לתלות זה בהנ"ל, דלפי דעת הרמב"ם והתוס' וכפי ביאור הגר"א הנ"ל דאיסור הספד ותענית של זה בזה הוא דין בפני עצמו דהני יומי הם גם תקנה מסוימת של מגילת תענית, הרי פשוט דלא שייך זה על יום ט"ז שלא הוזכר ט"ז כיום מסוים במגילת תענית, ומותרים בהספד ותענית, אולם למ"ש בדעת הר"ן דהיא תקנה מסוימת על ימי משתה דפורים לאסור של זה בזה, ובפרט לדעת הראב"ד דהוא חיוב מדברי קבלה הנלמד ממגילת תענית, וכפי שנראה גם בדעת ההגהת סמ"ק דצריך בן י"ד להרבות משתה ושמחה בט"ו מהאי דינא דלאסור של זה בזה, הרי י"ל דדין זה נאמר על אותו היום שהוא יום

משתה ושמחה דבני ט"ו וכיון דבהך שתא אידחי לה היום ליום א' אף בני י"ד נאסרין בהספד ותענית עמהם ודוק'

והנה בסמ"ק סימן קמ"ח שכתב כדעת הר"ן דיש להרבות במשתה ושמחה בפורים קמן, וכתב ע"ז בהגהת סמ"ק להרבינו פרץ דמ"מ אין זה אלא בי"ד ולא בט"ו דאף בט"ו שבאדר השני אינו חייב אלא משום לאסור של זה בזה, ואמנם מתבאר בדבריו דבאדר השני נוהג משתה ושמחה בט"ו ומדין לאסור של זה בזה וכמ"ש לעיל, אלא דצ"ב מה חילוק יש בין אדר א' לאדר ב' בענין זה דאחר שתיקנו לאסור של זה בזה, והיא תקנה מסוימת על ימי משתה ושמחה דפורים וכש"נ, שוב יש לנו לומר דיהא דין זה נוהג אף בימי משתה ושמחה דאדר הראשון.

והנה יל"ע עוד בדעת הר"ן אשר נראה דאף שחייב במשתה ושמחה לא חייב לגמרי בסעודת פורים כביום פורים באדר שני אלא שנכון להרבות בסעודה, ומשמע דלאו סעודת פורים גמורה היא, וכן הוא להדיא בתשב"ץ סימן קע"ח שכתב כדעת הר"ן שחייבים בפורים קמן במשתה ושמחה, והביא מנהג הר"ר יחיאל מפרי"ם להרבות בסעודה ולהזמין בני אדם, אך סיים בדבריו דמ"מ סעודה גדולה אין צריך, וצ"ת בדבר מהו ענין סעודה קטנה ומהו ענין סעודה גדולה, ויעו' עוד בר"ן שם שכתב וז"ל וקרוב הדבר גם כן שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבראשון אבל לענין לשלוח מנות כיון דדמו למתנות לאביונים דליתנהו אלא בשני משמע נמי דאף משלוח מנות אינו אלא בשני ואף על פי שהמקדימין לקרות נותנין מתנות לאביונים ביום קריאתם ואינם שולחים מנות שאני התם דלא עבדי סעודה עכ"ל, והנה ביאור דבריו הוא דאף שבפורים שחל בשבת מצינו דשדינן משלוח מנות אחר הסעודה, שאני התם דביום ו' ליכא סעודה כלל, ואין משלוח מנות בלא סעודה, אך מ"מ בפורים קמן אף שחייב בסעודה אינו חייב עמו במשלוח מנות, ובשו"ת כת"ס תמוה על דבריו, דודאי כל מצות משלוח מנות הרי היא מדובקת עם מצות הסעודה דפורים, וכיון שמחייבין בפורים קמן במשתה ושמחה, יש לכלול עמו גם משלוח מנות, וצ"ב דעת הר"ן. אשר מתבאר מכל דבריו דחיוב משתה ושמחה דפורים קמן שאני מדין משתה ושמחה בפורים גדול, ומה"ט כתב התשב"ץ דסעודה גדולה אי"צ, וצ"ב בזה מאיזה טעם נתחלק ענין הפורים בין אדר הראשון לבין אדר השני במקצת מצוות ובמקצת משתה ושמחה. ועוד יל"ע לפי דבריו דאיכא חובת משתה ושמחה בפורים קמן למה באמת נקטה הגמרא לדין זה בלשון איסור בהספד ותענית גרידא בלא להזכיר את עיקר הדין דמחויבים ביום זה בסעודה.

ואשר צ"ל בזה דהנה כבר הבאנו דעת הגר"א להוכיח מדין הספד ותענית שבאדר הראשון דנוהג יום מיתת אב בשניהם מדינא, והנה שמעתי בזה מגיסי הגאון רבי חיים פרץ ברמן שליט"א דלכא' הרי אין הכונה דבשנה מעוברת יש שני ימים שמת בו אביו, שהרי אין שייך ב' ימים שונים שיהיו נחשבים מקבילים להיום שהיה בשנה הקודמת, אלא ענינו הוא מעין יומא אריכתא, והיינו דאותו יום בשנה זו בא פעמיים, על ידי שעיברו את השנה, ונמצא אדר בא ב' פעמים, וכלפי המחזור השנתי של הימים הרי זה יום אחד, ולפיכך כל מה שנוהג באותו היום צריך לנהוג בשניהם, אלא דהדבר תלוי, בדברים שחיובם פעם אחת ביום לעשות מעשה מסוים לחובת היום הרי סגי בהעשותו פעם אחת ודיו, ואי"צ לעשותו פעמיים שהרי יום אחד הוא לאותה שנה בשני האדרים, ומתקיים עשייתו באחד מן הימים וסגי בזה, אמנם הדברים התלויים בכל היום באמת נוהגים בשניהם, והיום מחייב את ענינם, ויום זה נחשב אותו היום הן באדר א' והן באדר ב'. ודוגמא לדבר דהנה נוהג בישראל דביום שמת בו אביו מלבד התענית גם מתפלל הבן לפני התיבה, וכן עולים על הציון. ובאם יום היארציי"ט הוא באדר הרי בשנה מעוברת לדעת הגר"א מתענים בשניהם ומתפללים לפני התיבה בשניהם, אך נראה דלענין לעלות על הציון אין טעם לעלות בשניהם, וההסבר כנ"ל דהענין להתפלל לפני התיבה הרי הוא בכל תפילות אותו היום ולפיכך מתפלל הן באדר א' והן באדר ב' ששניהם נחשבים אותו היום מעיקר הדין, אבל לבוא אצל הציון כבר בא באחד מהם ומה טעם לשוב ולבוא פעם נוספת, שהרי אף בשנה פשוטה אינו נמצא שם כל היום.

ומעתה נראה דלפי זה מתבאר מה דחלוק מקרא מגילה ומתנות לאביונים מהספד ותענית, שמקרא מגילה ומתנות לאביונים חיובם הוא עשיה מסוימת לחובת היום, ועל כן ילפינן מקראי דעיקר זמן העשיה הוא באדר השני, שהרי אין לעשותם בשניהם, דאי"צ לקרוא המגילה פעמיים באותו חג פורים, ושניהם חג אחד מיקרי, אבל הספד ותענית הנלמד מקרא דמשתה ושמחה הוא דבר הנוהג בכל היום ואדר ראשון ואדר שני שניהם אותו היום הם ולפיכך אסור גם באדר הראשון.

ולפי זה נראה להסביר שורש מחלוקת הפוסקים בענין אימת נוהג תענית ליום שמת בו אביו או רבו, אם באדר א' או באדר ב', אשר תלו זה בהפלוגתא דר"י ור"מ לענין שמרות מהו עיקר אדר, וכבר הבאנו דעת הגר"א דנוהג בשניהם מדינא וכמו גבי הספד ותענית שנוהג הן בי"ד שבאדר ב' והן בי"ד שבאדר שני, ונראה לפי הנתבאר די"ל דלכו"ע גדר הדין הוא דיום המאורע הוא בין באדר א' ובין באדר ב', אלא דסבירא להו דענין תענית אינו ניהוג דכל אותו היום יושב בתענית, אלא דצריך לעשות קיום תענית לכפרה או משום שריע מזליה יעו' בתשובת מהר"י מינץ בזה, ולזה סגי בתענית יום אחד שכבר נהג תענית בהם, (ולפ"ז נמצא דלענין לומר קדיש

ולתפלל לפני התיבה לכו"ע נוהג זה בין בראשון ובין בשני) אך הגר"א ז"ל פירש הענין דאותו היום יום תענית הוא לו מצד היום ושוב צריך להתענות בין באדר א' ובין באדר ב', ודוק'.

ונראה מעתה דבחיוב משתה ושמחה האמור בפורים תרי מילי איתנייהו בה, האחד חובת ניהוג הסעודה עצמה שהוא כמו שאר מצוות היום מקרא מגילה ומתנות לאביונים, ומכלל מצוות היום הוא לעשות בו סעודה ומשתה, והשנית היא מה דילפינן מינה לאסור הספד ותענית, דתורת יום משתה ושמחה שחל בהיום מפקיע מהיום היתר להספיד ולהתענות, שזהו סתירה לדין יום משתה ושמחה שבו, ואשר לפי זה יתבאר היטב, דהרי מצוות שצריך לנהוג באותו היום כעשיה בלחודה פעם אחת ביום אי"צ להתקיים בשני הימים אלא באחד מהם, וכנ"ל דאין כאן ב' ימי פורים אלא יום אחד הבא ב' פעמים, ולפיכך מקרא מגילה ומתנות לאביונים וה"ה חובת הסעודה כשלעצמה ומשלוח מנות בהרה אינם נוהגים אלא בשני, וכטעמא דאמרי' בגמרא למיסמך גאולה לגאולה, אבל דין משתה ושמחה אשר ענינה דין בהיום שהיום יהא בו תורת יום משתה ושמחה שמשום כך אסרינן בה הספד ותענית הוא ניהוג בכל היום כולו, ולפיכך אסור זה אף באדר הראשון, ואסור בהספד ותענית דאם לא יאכל באדר הראשון נמצא מתענה דכלפי תענית כל יום נחשב תענית בפני עצמה.

ולפי זה י"ל דסבירא ליה להר"ן דהך דינא דחייל בהיום דיום משתה ושמחה הוא, מחייב נמי ריבוי סעודה, דבזה משוי להיום תורת יום משתה ושמחה, ואין זה מצד חובת קיום דין סעודה, אלא ניהוג יום משתה ושמחה שיש בכל היום כולו מחייב שיהא בו ריבוי סעודה. ומתבאר היטב לפי זה דכדי לאשוויי על היום תורת ימי משתה ושמחה לא בעינן סעודה גדולה כבאדר שני, אלא סגי במה שמרבה בסעודתו ומראה בו ענין של משתה ושמחה. וזהו שכתב התשב"ץ הנ"ל דסעודה גדולה אי"צ. ואתי שפיר לפי זה מה שכתב הר"ן דמ"מ משלוח מנות ליכא, דזה אינו אלא במקום דעבדי' סעודה בתורת קיום מצות היום שצריך לעשות בו סעודה לחובת היום ועמו נאמר גם ענין של משלוח מנות, אבל סעודה כדי לאשוויי על היום שם יום משתה ושמחה אינו כולל עמו משלוח מנות.

ומעתה מתבאר גם דעת התוס' רי"ד וההגהת סמ"ק הנ"ל דבפורים קמן ליכא דין לאסור של זה בזה, ואין לבן י"ד בט"ו כלום, והוא כפי מה שנתבאר דיסוד דין לאסור של זה בזה אינו שי"ד ומ"ו הם גם ימים של מגילת תענית וגם ימי פורים מדברי קבלה, ואך הנ"מ הוא לענין של זה בזה, אלא תקנת מגילת תענית היה לאסור יום פורים אחד על משנהו, וזה היה עיקר הקביעות לאסור של זה בזה, דבני י"ד אסורים בתענית ביום משתה ושמחה של חבירהם, ויתכן עוד לדעת ההגהת סמ"ק דנאמר בזה גם דהוי יום מ"ו מצד היום שבו יום משתה ושמחה לבן י"ד, וזהו יסוד איסורו בהספד ובתענית, ולפיכך מרבה בו קצת סעודה לעשות היום יום משתה ושמחה, ומעתה הרי כל זה לא נאמר אלא ביום משתה ושמחה דאדר ב' שיש בו חיוב גמור

מצד חובת היום לעשות סעודה ומשתה, ובו נאמרה התקנה לשתף בו אף בן י"ד, אבל באדר ראשון שאף לבן י"ד ולבן ט"ו בט"ו אינו אלא דין בהיום שחשיב יום משתה ושמחה, ואין בו ניהוג סעודה מצד חובת היום עצמו, על זה לא נאמר תקנת מגילת תענית לא לענין שיהא בן י"ד נוהג עם בני ט"ו יום משתה ושמחה, ולא לענין איסור הספד ותענית, והדברים מובנים מן הסברא.

ולפי זה נראה פשוט דבחל ט"ו אדר א' בשבת אף לדעת הר"ן ודעימיה שמרבין באדר א' בסעודה ונוהג בו משתה ושמחה, מ"מ אין זה באדר שני שנדחה ליום ראשון, דפורים עצמו נדחה ליום א' משום ששמחתו בידי שמים, והיינו דאין מקיימין חובת עשיית הסעודה בשבת, ועל כן דוחין אותו ליום ראשון, אבל חובת משתה ושמחה מצד דהיום עצמו יום משתה ושמחה זה שייך אף בשבת ואין בו ניהוג לדחותו ליום ראשון, ולפיכך אין להרבות בסעודה בט"ו אדר א' לכו"ע.

ובהנ"ל מתבאר היטב גם מה דיש להעיר על דברי הרמ"א בסימן תרצ"ז דהנה המחבר פתח הדין בזה"ל יום י"ד ומ"ו שבאדר ראשון אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור יעקב ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית וכו' והרמ"א בהגהותיו כתב י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, והנה הרי מדלא העיר כלום על דברי המחבר נראה דלענין הספד ותענית נקטינן לאסור בין בי"ד ובין בט"ו הן לבני י"ד והן לבני ט"ו, ואילו בהביאו את דעת המחייבים במשתה ושמחה נקט בדבריו י"ד בלבד, אשר כונתו בזה לדעת ההגהת סמ"ק הנ"ל שהובא גם בב"י שם, דלא אמרינן לאסור של זה בזה באדר א', ולכא' אם סבירא ליה לסברת ההגהת סמ"ק הרי מה"ט נמי יש לו להתיר הספד ותענית ואמירת תחנון בט"ו לבן י"ד שכל איסורו הוא משום לאסור של זה בזה, ולמה לא העיר בזה על המחבר כלום, אולם להנבאר הרי באמת ביסודם של דברים כך הוא, דאם אך דין אדר א' אינו אלא איסור להספד ותענית וכמו שנתבאר שהוא מדין מגילת תענית הרי אין מקום לומר דלא נימא בזה הדין דלאסור של זה בזה, דהכל חד דינא הוא דימים אלו ימים קבועים לכל כימים שאין מתענים בהם, ואך להסוברים דהוא מדין דהוי יום משתה ושמחה, ואין איסור הספד ותענית מצד מגילת תענית אלא כלפי יום משתה ושמחה דהפורים שנאמר תקנה לאסור של זה בזה דהוה אף להבן י"ד קצת יום משתה ושמחה, הרי שפיר מובן דלא שייך זה באדר א' שאינו יום משתה ושמחה בפועל ואין בו חיוב סעודה מצד חובת היום, ולפיכך כשהביא הרמ"א דעה זו המחייבת משתה ושמחה הרי לא הביאה להקל כנגד הסוברים דיש באדר ראשון מצד חיוב דמגילת תענית, אלא אדרבה להחמיר בא שיש סוברים שיש גם חיוב משתה ושמחה, ולהך דעה אין להחמיר בט"ו שהרי לשיטתם באדר ראשון מדין ימי משתה ושמחה דפורים אתינן עלה, לית בזה הדין

דלאסור של זה בזה, ולפיכך נקמין לאסור הספד ותענית בשני הימים, אולם משתה ושמחה אינו אלא בי"ד לבני י"ד ובט"ו לבני ט"ו.

והנה ברין אבילות בפורים נחלקו הראשונים יעו' ב"י סימן תרצ"ו, ובשו"ע שם סעי' ד', וברמ"א שם פסק כדעת הרא"ש במו"ק פ"ג סימן פה שאין אבילות בפורים, ויעו' ברא"ש שם שכתב טעמו משום דאע"פ דמגילת תענית בטלה חנוכה ופורים לא בטלו, ומה"ט כתב דאף בט"ו אין נוהג אבילות לבן י"ד דהא אמרינן לא נצרכא אלא לאסור של זה בזה, הרי מבואר בדבריו להדיא דמטעם איסורא דמגילת תענית לא נהגין אבילות בהני יומי, ואמנם צ"ע דבריו דהא בחנוכה שאף הוא מימי מגילת תענית הדין הוא דנוהג אבילות, ומנין לנו לחלק בזה בין חנוכה לפורים. אך ביותר תמוה דלפי זה הרי הוא הדין נמי בפורים קמן דשוה להספד ולתענית נמי לא ינהג אבילות [ואף דהרא"ש בפ"ק דמגילה פליג על כל עיקר ענין פורים קמן מ"מ לדידן דנהגין איסור הספד ותענית בפורים קמן יש לנו להוציאו מדין אבילות], ויעו' במ"ב סימן תרצ"ז שכתב לדבר פשוט בשם אחרונים [באה"ט א"ר ופמ"ג] דבפורים קמן נוהג אבילות לכו"ע, ויעו' בזה בשבות יעקב ח"ג סימן ק', והדברים צריכים ביאור.

אך להנבאר דבאמת ליכא דין מגילת תענית להחשיב יום י"ד וט"ו במסוים כימי מגילת תענית, ואין חיובם אלא מדברי קבלה, אלא דחקנו בזה איסור על ימי משתה ושמחה של בני מקום אחד אף לחבריהם במקום אחר שאינם באותו משתה ושמחה, שצריכים במידה מסוימת לנהוג כחבריהם וחל בהם דין חבריהם לכל הפחות לענין הספד ותענית, וכבר כתבנו דלדעת הראב"ד והמנהגים המובא ברמ"א אף דינא דלאסור של זה בזה הוא מו"ק מקראי דלהיות עושים את שני וגו', ועתה י"ל דזהו סברת הרא"ש דמאחר ובני ט"ו אין בהם אבילות מדינא דיום שמחה הוא להם, ואיסור הספד ותענית דידהו נובע מהמקרא דמשתה ושמחה לאסור תענית, אף בני י"ד משתתפים עמם בזה מדינא דלאסור של זה בזה, ולפיכך כשם שאסורים בהספד ותענית אסורים באבילות, ושאיני מחנוכה שכל חיובו אינו אלא מגילת תענית שלא נתמעטו אלא דלא למיספד בהון ודלא להתענאה בהון ותו לא מידי ואינו עוקר אבילות.

ולפיכך א"ש כמו שנתבאר דבאדר הראשון ליכא תורת ימי מגילת תענית ואין זה אלא חלות ימי משתה ושמחה לאסור בהספד ותענית, אמנם לדעת רוב ראשונים אין בהם אף דין להרבות בסעודה כלל ורק חלות יום פורים לענין הספד ותענית יש בהם וכמו שכתבנו בדעת התוס' רי"ד וההגהת סמ"ק, ולפיכך נקטו הפוסקים דבזה לא סגי לעקור אבילות, אף לבני י"ד לבני ט"ו ובט"ו, ולא שייך בזה הק דינא דמגילת תענית, ולא דמי לדין דמגילת תענית לאסור של זה בזה דהתם ענינו דחל על הפרזים שיתוף עם שמחה דמוקפים.

והנה לענין אמירת על הניסים בפורים קטן כתב המג"א שאין אומרים בו על הניסים שהרי אין קוראין בו את המגילה, ויש להעיר בזה דאמנם זה שייך לגבי הזכרת על הניסים בתפילה, אמנם בברכת המזון דפורים כתבו הט"ז והמג"א בשם המהרש"ל ומקורו מהראב"ה דכיון דחייב לאכול אם לא הזכיר על הניסים חוזר, וסבירא ליה דמה שחייב לאכול מצד היום זה מחייב להזכיר על הניסים, ולפיכך בחיוב זה הוא הדין דצריך לחזור על אי הזכרה זו, וכבר ביארנו זה במקו"א, והנה לכאן דלדעת הר"ן דאיכא חיוב סעודה מצד דין משתה ושמחה, י"ל דכיון שחייב לאכול יהא חייב להזכיר לפי סברת המהרש"ל, אולם לפי מה שכתבנו דכל חיוב אכילה באדר הראשון אינו אלא כדי לאשוויי על היום תורת יום משתה ושמחה ואינו קיום חובת אכילה המסוימת למצות הפורים, הרי א"ש דכל שאין זה סעודה לחובת היום אי"ז בגדר שהיום מחייבת את עבודת ברכת המזון שבו, ולפיכך אי"ז ברכת המזון של המועד המחייבת הזכרה בברכת המזון.

והנה במ"ב סימן תרצ"ז כתב לדינא משם הפמ"ג דמ"ש הרמ"א שחייבין במשתה ושמחה ב"ד היינו לאפוקי ט"ו אפילו לבני ט"ו, ואמנם דברי הפמ"ג מיוסדים על מה שהביא הב"י משם ההגהות מיימוניות משם הסמ"ק, ושם כתב וז"ל שהעולם לא נהגו לעשות משתה ושמחה כי אם ב"ד שבאדר הראשון אף על פי שבאדר השני נהגו גם בט"ו שמחה ומשתה וטעמא משום דאמר תלמודא אין בין י"ד שבאדר הראשון וכו' ולא הזכיר ט"ו ושמא נקט אותו שהוא עיקר וכו' עכ"ל, וע"ז כתב הפמ"ג דאף שלכאן היה נראה דכונתו רק למעוטי ט"ו אבני י"ד, מ"מ מדברי הסמ"ק יש להוכיח שכונתו למעט משתה בט"ו אף לבני ט"ו, שהרי ראייתו היא מלשון הגמרא שאמרה אין בין י"ד ולא אמרה אין בין י"ד וט"ו, ואם כן הרי מוכח מזה גם שלכן ט"ו בט"ו נמי ליכא שום דין, שאל"כ עדיין היה לו לומר אין בין י"ד וט"ו עבור בן ט"ו. עכ"ד הפמ"ג, ואמנם לפי דברי הפמ"ג יש להעיר על לשונו של הסמ"ק שכתב אע"פ שבאדר השני נהגו גם בט"ו, אשר משמע מזה דהסמ"ק מדבר על בני י"ד שבהם שייך לשון זה של נהגו גם בט"ו, דלבני ט"ו הרי חיוב גמור מעיקר הדין רק ביום זה ולא מנהגו גם ביום זה, וברור הוא, ולמה לא דיבר על בני ט"ו בט"ו, אך צ"ל דהסמ"ק דיבר על בני מקומו להורותם הלכה למעשה, אך באמת עיקר הדין הוא לכו"ע דבט"ו ליכא שום דין.

אולם דברי הפמ"ג אינם מחוורים, דהוא בנה יסודו על פי מה שראה דברי הסמ"ק כפי שהובאו בב"י משם ההגהות מיימוניות [דפוס קושטא], אך באמת לשון זה מקורו מהגהת סמ"ק סימן קמ"ח שהבאנו לשונו לעיל, ושם יש תוספת דברים, ונעתיקו שוב וז"ל אמנם בט"ו צ"ע שהרי גם באדר השני אין ט"ו נוהג כי אם מטעם לאסור של זה בזה, וגם בתלמודא קאמר אין בין י"ד

שבאדר ראשון וכו' ומ"ו לא הזכיר, מיהו שמא נקט אותו שהוא עיקר וה"ה מ"ו וגם העולם לא נהגו לעשות משתה כי אם בי"ד של אדר הראשון לבד, עכ"ל. הרי דמלבד מה שמייירי על בני י"ד אם צריכים לנהוג במ"ו משתה ושמחה, כתב להדיא שמעמו לפוטרו משום דכל חיובם אינו אלא משום לאסור של זה בזה אשר דין זה ליכא באדר הראשון, ואם כן נמצא מפורש בדבריו דכל זה אינו אלא כלפי בני י"ד במ"ו ואילו בני מ"ו במ"ו חייבים במשתה ושמחה כבאדר השני, ומזה נראה דלא כהפמ"ג, אם לא דנימא דס"ל להפמ"ג דהא גופא הטעם שלא אמרינן לאסור של זה בזה מאחר וכל האיסור במ"ו הוא מטעם שהוא יום שמחת המוקפים ובאדר א' דבני מ"ו אינם בחיוב שמחה אף בני י"ד אינם אסורים בו בהספד ובתענית וכ"ש שלא במשתה ושמחה. וגם בענייני לא מצאתי טעם לדברים שלמה לא יהא דין מ"ו באדר הראשון, ואי נימא כהחת"ס שהחילונו בריש דברינו, דכל ענין פורים קמן הוא מין תקנה מסוימת על אדר הראשון לקיים גם בו חיוב עשית זכר לנס מן התורה, אולי י"ל טעם דלזה סגי ביום אחד שהוא יום י"ד ובו תקנו תקנה מחודשת זו של איסור הספד ותענית או אפילו קצת משתה ושמחה, ורק באדר השני שהוא יום פורים המחויב בדברי קבלה בו נאמרו חילוקי דינים שונים בין מוקפים לפורים, וצ"ע בזה.

והנה בפמ"ג הובא במ"ב כתב דהנודר שלא להתענות בפורים קמן חל הנדר משום שאינו אלא מנהג, וכונתו כפה"נ שהרי בעיקר איסור הספד ותענית באדר ראשון נחלקו בזה הראשונים, ודעת הרא"ש להתיר משום שס"ל דכל הק' סוגיא לא נאמרה אלא באופן שקראו את המגילה ואח"כ עיברו את השנה, וכ"פ המור, ובשו"ע הביא ב' הדעות וכתב הרמ"א דהמנהג כסברא הראשונה לאסור בהספד ותענית, ומשו"ה קרי ליה הפמ"ג מנהג בעלמא וחייל בזה הנדר.



הרב שרגא קלוגהויפט

בענין קדימת הכפרים בקריאת המגילה ליום

הכניסה

חלק א'

א) משנה מגילה דף ב', מגילה נקראת וכו' אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה, פירש"י שהכפרים נתנו להן חכמים רשות להקדים קריאתם ליום הכניסה וכו' והכפרים אינן בקיאות לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר וכו'.

ב) הרי שיטת רש"י שהכפרים היו קוראין את המגילה ביום הכניסה על ידי אחד מבני העיר ובעיירות.

ג) וע' בתוס' יבמות דף י"ד ד"ה כי שהביאו דברי רבי חיים הכהן דבני הכפרים קראו ביום הכניסה בכפרם, והוכיחו כן מהא דאיתא שם דאין איסור של לא תתגודדו בזמני קריאת המגילה משום דהוי שני בתי דינין בשני עיירות, וכן הביאו דברי הירושלמי דכן עיר אינו מוציא בן כרך, והבינו מזה דה"נ אינו מוציא בן כפר בזמן הקדימה ליום הכניסה, ומזה מוכרחין לומר דקראו המגילה בכפרם ועל ידי בן כפר.

ד) ובישוב שיטת רש"י, ע' בדברי הרשב"א שם שביאר דאחרי שהגמ' חילקה בין מנהגא לאיסורא שוב לא קשה מקדימת הכפרים, כיון דאין בו איסורא ואלו רצו שלא להקדים שפיר דמי, ודלתקנתא דידהו הקילו עליהם, ולכן לא מוגדר דזמן הקריאה לכפרים הוא ביום הכניסה, וכן מוכיח ממה דבזמן הזה שמסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, וכתב שכן נראה מדברי רש"י, והוא ברש"י ד"ה אמינא לך שביאר קושיית הגמ' דווקא במה דיש זמן של י"ד וט"ו ולא מצו כל מקום לקרא בזמן של המקום השני, וביאר הרשב"א עוד דכיון דקדימת יום הכניסה אינו יום קבוע כל שנה אלא שנה כך ושנה כך א"כ הוא ברור לכולם דהוי קולא להם ולכן לא מתחזי כשתי תורות.

ה) ובישוב מה שהעירו תוס' איך בן עיר מוציא בן כרך, ע' ריטב"א במגילה דף ב' שכתב דבעיקר התקנה תקנו שיקראו להם בן עיר ולא חשיב דלא הוי מחוייב בדבר, והוסיף דאף הכפרים ראויין לקרא בי"ד ע"ש, ועדיין צ"ב.

ו) וראיתי בקונטרס מגילה סימן ב' שהביא דברי הראשונים האלו וביאר, דלפי רש"י אין לכפרים זמן חדש אלא דזמנם הוא י"ד וכמו דעושין השמחה ביום י"ד, אלא דאיכא להם

רשות להקדים הזמן קריאה, ולכן אין בו משום לא תתגודדו, וכן מה"ט נחשב דאף הבן עיר הוא חייב בחיוב הבן כפר ומוציאו, ומשא"כ תוס' סברי דאיכא לכפרים יום וזמן חדש ולכן שייך ללא תתגודדו וכן אין בן עיר מוציא בן כפר ביום הכניסה, ודנחשב בן עיר לאו בר חיובא דהאי זמן.

(ז) וביאר בזה עוד מה דנחלקו רש"י ותוס' לקמן בדף י"ט (ע' ריטב"א שם) בדברי רבא דבן כפר שהלך לעיר קורא עמהן (אף שכבר קרא ביום הכניסה), דרש"י ד"ה בין כך ביאר בדברי רבא דאפילו עתיד לחזור משם לפני אור היום קורא עמהן בלילה, והקשו בתוס' למה יקרא עוד פעם, ולכן ביארו דעל ידי היותם שם בלילה הוי עליו דין של בן עיר ליום אחד ואף לגבי קריאת היום, אף דלגבי מוקף תלוי באם היותו שם באור היום, ובוה הסבירה הגמ' דכיון דקולא הוא שהקילו עליו דווקא אם אינם שוהים בעיר בלילה, וביאר הנ"ל דרש"י לשיטתו דקדימת הכפרים הוא לשלא בזמנו אבל חיובו הוא זמן של העיר ולכן שייך לחייבו אף לחלק מהחיוב קריאה וא"צ לקבוע עליו דין בן עיר, משא"כ במוקף כה"ג, ואדרבה ס"ל לרש"י דלדין להפוך לבן עיר היה תלוי באור היום, ותוס' דסברי דיום הכניסה הוי זמן חדש לבני כפרים והבינו דהוי ממש כמו תורת זמן של הכרכים שפיר כתבו דהחידוש של הגמ' הוא דע"י שהוא נמצא בעיר בלילה פקע מעליו הך תורת זמן.

(ח) והנה ע' לקמן דף ה' ע"א דנחלקו בדין דקריאה שלא בזמנו אם צריך עשרה, ופירש רש"י כגון הכפרים המקדימין ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פירסומי ניסא, והביאה הגמ' הא דרב דאמר פורים שחל בשבת ערב שבת וזמנא, ודייקה מזה הגמ' הא זמנו בשבת, אלא כוונתו דדין הקריאה הוא כמו בזמנו לגבי דלא בעי עשרה, וע' ברש"י ד"ה ערב שפירש הקושיא לפי מעמא דרבה במה דלא קוראין בשבת ומשום גזירה, אבל לפי רב יוסף דהמעם הוא משום דעיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה ל"ק, וצ"ב.

(ט) ונראה הפשט, דהנה בטורי אבן העיר בדברי רש"י דמה שייך לומר דדין עשרה הוא משום פרסומי ניסא והא א"כ לא קשה קושיית הגמ' דהרי בהא דשבת כולם קוראין בערב שבת ומה חסר, וביאר דמצד הקריאה לבד אין בו פרסום ניסא כיון דהוי כמו קורא בתורה אלא מכח שאר מצוות היום איכא הפרסום ע"ש, וי"ל באופן אחר ודרש"י פירש רק סיבת הך דין דשלא בזמנו בעי עשרה, ומשום דבאופן הרגיל הוא לא לכל ישראל אבל עתה הוי דין אף אם יהא כל ישראל.

(י) ולפי"ז י"ל דחלוק הקדימה לערב שבת אי מצד מעמא דרבה או מצד מעמא דרב יוסף דסיבת רבה הוי גזירה בעלמא ובוה מובן דהוי קריאה שלא בזמנו, ודבזה א"צ אפילו רמז במגילה כיון דהוי למיגדר מילתא, אבל הא דרב יוסף דהקדימה הוא מכח עצם מצות היום

היו גדר הקדימה זמן חדש, ולכן לפי רב יוסף מובן מה דלא יבעי עשרה לכו"ע משא"כ לרבה, (וע' בטו"א ובחשק שלמה עוד).

(יא) ועתה יש להעיר דבמה שרש"י פירש המחלוקת בקדימת הכפרים ליום הכניסה מבואר דגדרו הוא קריאה שלא בזמנו, וא"ש לשיטתו, ובשיטת תוס' נפרש או על פי דברי הטו"א ונימא דאף כה"ג דתורתו כזמן חדש מ"מ כל דלא עושה שאר מצוות היום אין כאן פירסומי ניסא, או כדברי הריטב"א בשם אחרים דעיקר המחלוקת הוא בפורים שחל בשבת דלפי רבה הוי שלא בזמנו.

(יב) ויש להעיר עוד דבתוס' פירשו הסוגיא אע"פ שקרא ביום הכניסה ואם שיטתם הוא כדבריהם ביבמות דהוי זמן חדש לקריאת המגילה ועכ"ז שייך להתחייב עוד פעם מבואר כדברי הירושלמי דבן עיר שעקר דירתו לכרך מתחייב אף בו, ודלא כמו שמוכא בראשונים שיטת תוס' דלא כן, (משא"כ אם אינו זמן חדש מובן שיתחייב לקרא בזמנו אף אם כבר קרא שלא בזמנו).

חלק ב'

והנה יש לבאר עוד, דע' בלשון רש"י בדף ב' ע"א ד"ה אלא שהכפרים שכתב תו"ד בזה"ל, והכפרים אינן בקיאות לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום י"ד ע"כ, ולכאורה תמוה איך כותב רש"י לשון של לא הטריחום להתאחר והא קולא הוא שהקילו עליהם להקדים (דאין לפרש בכוונתו לאחר משפטם כמובן).

(א) ולכאורה כתוב ברש"י דאחרי שהוכיחה הגמ' דאיכא מקור בהמגילה עצמו להנך זמנים א"כ הוי כל החמשה ימים זמני קריאה מעיקר הדין, ועד כדי כך דמה שבני י"ד וט"ו לא קוראין בימים הראשונים הוא גדר של איחור, ומה שהלשון בכל מקום הוא דמקדימין היינו כלפי יום י"ד, וצ"ב בזה.

(ב) ונ"ל, דהנה ע' בירושלמי דף ג' ע"ב בזה"ל, ר' יוסטא בי ר' שונם בעא קומי ר' מנא ולא עזרא תיקן שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה ומרדכי ואסתר מתקנים על מה שעזרא עתיד להתקין א"ל מי שסידר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה ומדינה ומדינה ועיר ועיר ע"כ, והיינו דנקטו דהיו נכנסין לקריאת התורה [וכמש"כ תוס' ביבמות], ובה הקשו הא בזמן מרדכי ואסתר עוד לא היה הק תקנה, ויישבו דאה"נ אז לא היה חלוקת הימים לבני הכפרים אלא שמרדכי רמז בהמגילה עוד ימים ששייך בהן קריאה ואח"כ קבעו חז"ל שהכפרים יקראו בהן, הרי מבואר דהימים הן ימים שבעצם ראויין לקריאה והחידוש של קדימת הכפרים הוא מה שהן אלו שקוראין בימים י"א י"ב וי"ג.

(ג) וכן הרי איכא אף דין קדימה של קריאת המגילה היכא דיוצא יום הקריאה בשבת, ומוכח דלא חידשו הך קדימה לצורך הכפרים, דלא נראה לומר דהיה שני תקנות נפרדות בזה, אלא שהן ימים של קריאה בעצם וחז"ל קבעו משום סיבות מתי לקרא.

(ד) אולם לפי"ז צריך לבאר מה דחז"ל קבעו דבני עיירות ומוקפין לא יקראו בהן.

(ה) וי"ל, ובהקדם מה דמבאר בגמ' דף ד' ע"ב דקדימת הכפרים הוא רק לגבי קריאת המגילה ולמתנות לאביונים ולא לדין שמחה, וצ"ב במה שחילקו חז"ל בזה.

(ו) ונראה, דהנה המקור לעיקר קביעת יום י"ד וט"ו הוא במש"כ בפרק ט' פסוק י"ט "על כן היהודים הפרים וכו' שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו", ושם בפסוק כ"א כתוב "לקים עליהם וכו' יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו וכו'" ומה למדה הגמ' זמן דמוקפין, ובפסוקים אלו לא כתוב מקרא מגילה, והמקור לזמן מקרא מגילה הוא מפרק ט' פסוק כ"ח שכתוב "והימים האלה נזכרים ונעשים וכו'" ודאיתקש זכירה לעשייה, ולפי"ז י"ל דהבינה הגמ' דהריבוי מפרק ט' פסוק ל"א שכתוב "לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם" דזמנים הרבה תקנו להם דלא כתוב בו המצוות קאי רק על המצוות דלא כתוב בהן הזמן מפורש בקרא אבל לא נרבה עוד זמן במה שמפורש זמן.

(ז) ולפי"ז י"ל דמה שנתרבה בריבוי דזמנים הרבה תקנו להם איתא דהימים השייכים לקריאת המגילה הוא בחמשה ימים אלו אלא דחז"ל תקנו לכל מקום ומקום מתי לקרא, ובה קבעו דבעיירות ומוקפות חומה הוי זמנם באותו זמן של שאר המצוות, ודלא יקראו אותו ביום הראשון השייך לקרותו אלא אחריו הקריאה, ובכפרים היה סיבה לחלק בין שאר המצוות למצות קריאת המגילה ושמה"ט יוכלו לקרוא ביום הראשון הראוי לקריאה.

(ח) ומה דתקנו מתנות לאביונים ביום שקוראין ומשום דעיניהם של עניים נשואות לזה, יש לבאר עוד לפי"ד, דמקור להך מצוה הוא שם בפסוק כ"ב ושם לא כתוב הזמנים אלא דממילא ידענו שהוא בזמן שאר המצוות, ובה שייך לומר דהוי בכלל הריבוי שלומדין עוד זמני קריאת המגילה.

והנה עתה אחרי שקבענו דכל הימים הן ימים דמצד עצמם ראויין לקריאה, יש לדון האם קריאתו מוגדר כקריאה שלא בזמנו, דהיינו דנשארה עצם זמן קריאתו ביום י"ד כמו שאר מצוותיו אלא שהקילו עליו חז"ל שיוצא אף שלא בזמנו, ודמקיים חובתו דיום י"ד בימים שלפני כן או דילמא איכא זמן חדש, ודלגבי קריאת המגילה יש לו יום חדש, ובה נחלקו רש"י ותוס' הנ"ל.

הרב חיים שולביץ

משוורתא דפוריא

בסנהדרין (סד): 'אינו חייב במולך, עד שיעבירונו דרך העברה, היכי דמי... רבא אמר כמשוורתא דפוריא, ופירש רש"י 'כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים, שהיתה חפירה בארץ והאש בעור בו, והוא קופץ משפה לשפה', והובא הרבה במנהגי אשכנז, וכתב הערוך (ערוך שוור) שכך נוהגים בכל העולם כולו, והוסיף שהיו שורפים באש זו צורת המן, והקפיצה היתה נעשית ע"י אחיזה במטבעת הקשורה מעל האש, והיא בית הקפיצה [הקרויה 'אומגה'], והביאו הדרכי משה (סי' תרצ).

וראוי ליתן לב על שורש מנהג קדמון זה ועומק עניינו:

הנה אמרו במדרש (משלי ט) שלעתיד לבא כל המועדים יהיו במלין, וימי הפורים לא יהיו נבמלין לעולם, שנאמר (אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. אף ימי הכפורים אינן במלין לעולם, שנאמר (ויקרא טז, לד) והיתה זאת לכם לחקת עולם, וכיון שלא התבאר מפני מה דוקא המועדות הללו אינם במלים, משמע שיש טעם אחד פשוט לנצחיות שניהם.

וכבר התבארו דברי חכמים (תיקון"ז כא) שיום כפורים הוא כמו פורים, כי עצומו של יום הכפורים נעוץ בגורל כמו פורים, שהרי כפרתו בגורל השעירים הבאים לכפר, אחד לה' ואחד לעזאזל. והתבאר, כי הצורך בגורל, הוא לברר חלקו של זה כנגד חלקו של זה, ולהעביר את כל הרע לבעליו, ואת גילוי הטוב שבו לחלק הטוב, ונראה שבמנהג זה מבואר סדר התיקון שעל ידו עובר חלק הרע לבעליו.

הנה אגרות ראשונות לא במלך, כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום במטבעת המלך אין להשיב, וכתב הגר"א (משלי יד לה) עה"כ 'חמת מלך מלאכי מוות, ואיש חכם יכפרנה', כי דבר המלך אין להשיב, אלא הוא שולח את מלאך המות על איש אחר שנקרה לפניו שהשי"ת שונא אותו, והיינו שכאשר הונפה חרב לנתק פתיל החיים, הרי אף אם הוסרה החרב מראש הנרון, שוב צריך להוליכה ליטול חיי אחר, וכן נעשה בפורים כאשר לא במלה הגזירה, אלא עברה על ראש עמלק, כאמור בברכת אשר הניא, 'אויב ניתן תחת נפשו', והוא 'פור המן נהפך לפורנו', שלא במל הפור, אלא ניתן לנו, דהיינו שנחלפו חלקי הגורל, ועבר מיעוט הרע שבידינו לבעל עיקר הרע.

עוד כתב הגר"א (שם יא י') בטוב צדיקים תעלוץ קריה, כי כאשר הקב"ה מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם מתחילה גואל אותם ומטיב להם, ואח"כ נוקם את נקמתם מהצרים, כמו במצרים שמתחילה גאל אותם ואח"כ כך אבדם בים סוף, וכן בהמן, מתחילה הטיב למרדכי ואח"כ הפיל את המן, ויתלו אותו, כדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל, ושיהו"ה הוא אלקים בכל הארץ וכאשר הוא מיטב לצדיקים או כל העיר שמחה אבל עדיין אינן מרגיזין ומשבחין להקב"ה אך אח"כ כאשר נוקם מהעומדים עליהם אז הם מרגיזין ומשבחים להקב"ה וזהו בטוב צדיקים תעלוץ קריה, כמה שאמר והעיר שושן צהלה ושמחה, ואח"כ כאשר נקם הקב"ה מאויביהם אז היה הרינה כמו בים סוף ובפורים. הרי שאבוד הרשעים הוא רק אחר שהתכפרו הצדיקים והתעלו לגדלותם.

וביארור הענין, ככתוב בנפה"ח (שער א, ה, יז) שהאדם השלם כראוי עיקרו הוא נמוע למעלה בשורש נשמתו העליונה, ועובר דרך אלפי רבואות עולמות עד שקצהו השני הוא נכנס בגוף האדם למטה, וזהו כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, שעיקרו קשור ונמוע למעלה חלק הוי"ה ממש כביכול, ומשתלשל כחבל עד בואה לגוף האדם, הרי שאחר ניתוק החטא, הכפרה היא שיבה אל החיבור העליון, וקבלת חיים חדשים, והיא האחיזה בחבל.

מעתה, הרי זהו גם עניינו של יוה"כ, בשיבה ועליה לאחוז בשורש העליון, עד שבסיומו כורת ברית חדשה, ובה ניצל לחיים, וכן ביאר מהר"ל (תפא"י נג) את ענין פורים ויוה"כ, שהם כמו לאחר התחיה, כי בשניהם נזקקו ישראל לחיים מחודשים אחר שנחתמו בהנהגת המשפט למיתה, ורק בעלייתם להאחז בהנהגת הייחוד זכו לחיים, וחיים אלו הם חיים נצחיים ונמשכים גם לעת"ל.

נמצא איפה, שה'משוורתא דפוריא' מורה על כל עניינו של הפורים, אשר הצלתו היתה תלויה בהעברה מצד לצד, דהיינו בהעברת חלק הרע מישראל לעמלק, וזאת ע"י תפיסה בקצה החבל העליון, שורש החיים, והיא האחיזה בהנהגת הייחוד, שהיא מעל 'אש' הנהגת המשפט, וממנה נובעת גדולת מרדכי, והתפיסה זו קודמת לנקמה בעמלק, שבאה אחר כפרת הצדיק וגדולתו, וכנודע, שהתאמת הנהגת המשפט להנהגת הייחוד, היא השלב האחרון.

ועדיין יש לבאר את עניינה של ה'קפיצה' והאחיזה ב'טבעת', ויתכן שבא להורות על הא דעבר מרדכי ערקומא דמאי, והוא מצד היותו משבט בנימין, כמבואר בסוטה (לו.) ששבט בנימין קפץ וירד לים תחילה, שנאמר 'שם בנימין צעיר רודם' [וראה מדרש ויושע ד"ה אמר אויב], וכיון שבא לעבור את נהר 'אולי' [ראה מלבי"ם דניאל ח], והיינו לגבור על ספיקי עין הדעת, שמשם שורש המן, כאמור (חולין קל"ט:) 'המן מן התורה מנין', ודרשו מקרא דעין הדעת 'המן העין', לשם כך הוצרך מרדכי לקפוץ ע"י אחיזת הטבעת, וליטול את טבעת המלך, היא טבעת הברית [הגר"א ת"ז ע, ע"פ ת"ז נה, ע"ש], האחיזה בקצה החבל דחכמה, והיא חותמה אל המלכות,

ובלא העברתה אין להשיב דבר מן המלכות, אך כשנמלה בעליה הצדיק, אוהו בה ומתעלה עמה, ועובר ומדלג עמה על 'אש' המשפט, כאמור אצל יוסף, 'ויסר המלך טבעתו' וביאר רמח"ל שיוסף היה מתחיל לעלות, ועמו החלה השכינה לעלות מגלותה, והוסרה טבעתו של מלך הרע, כי החל זמן התיקון, והועברה טבעת היסוד להשפיע לטוב, ורק אז חלה הנקמה ברשע, והוא נידון וכלה באש, ולכן שורפים צורתו בה, ומקפצים בייחוד נפלא מעל ה'אש'.

וראה בשפת אמת (פורים תרמ, בשם חידושי הרי"ם) ש'עד דלא ידע' עניינו לעלות עד למעלה מעד טוב ורע, וזה ענין עץ גבוה חמשים אמה, הכולל כל מדרגות שערי טומאה שיש מ"ט פנים טמא, וכוחו של עמלק נמצא בכל המדרגות, אבל שער הנ' של הקדושה, ושם אין ב' הדרכים, רק כולו טוב. ושורש דבריו מצינו בביאור הגר"א (משלי מז ד) שבטומאה אין שער נ', ובלש"ו (הדע"ה ח"ב דרוש ה ענף ב) פירש טעמו, משום שזה לעומת זה עשה אלהים, אך הוא רק עד מ"ט לבד והם המ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, אבל שער הנ' הוא בבחינת אין סוף (ת"ז כב) ואין בסמ"א בחינה נגדו כלל. ונראה להוסיף, מה שאמרו (יל"ש אסתר ז תתנ"ט) בא אליהו ז"ל ונדמה לחרבונה, אמר אדוני המלך יש עין אחד בביתו מבית קדש הקדשים גבוה חמשים אמה, והיינו שבנקמת המן כלה הרע לגמרי, כי חזר לקדש הקדשים, והוא תיקון השיבה אל השורש, וכמבואר בפע"ח שהעץ של המן הוא זנבו של נחש, כי האחיזה בזנבו של נחש משיבתו להיות מטה אלוהים.

הוא אשר אמר אדוננו הגר"א בגליון השו"ע (תרצה ב) 'חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', - 'ד"ל בין נקמת המן לגדולת מרדכי, והוא מה שאמרו (ברכות לג.) גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות, ואמרו (שם) גדולה דעה, וכיון שנימלה הדעה לא ידע', דוק היטב.



הרב יעקב יחזקיהו שולזינגר

בענין מעימה קודם קריאת המגילה

א. ס' תרצב סע' ד. ובמשנ"ב ס"ק יד מביא בשם המג"א שאין להקל במעימה קודם קריאת המגילה אלא לצורך גדול.

ובמשנ"ב ס' תרנ"ב ס"ק ז כותב גם לגבי מעימה קודם נטילת לולב שאין להקל אלא לצורך גדול. והפוסקים האריכו לבאר למה נשתנה לולב ומגילה מקריאת שמע שמותר לאכול בשיעור מעימה קודם שקרא ק"ש.

ובמשנ"ב הוצאת עוז והדר מביאים בשם הרוקח שהיו נוהגים להתענות קודם מצוות שהם מזמן לזמן משום חביבותם ובשער הציון שם ס"ק ז כותב שאם יש לו מי שיזכיר לו בודאי שמותר מעימה ולפ"ז אפשר גם להקל לאכול בשיעור מעימה קודם התקיעות אם יש לו מי שיזכיר לו או במקומות שעושים קידוש בביהכ"ס מצד הסכרא של רבים מדברי אהרדי (כמובא במשנ"ב סי' תרס"ט בהקדמה) אפילו אם נאמר שלאכול קודם התקיעות דינו כמו קודם נטילת לולב וקריאת המגילה שהרי גם תקיעת שופר היא מצוה שבאה מזמן לזמן.

ויש לדון האם יש להקל גם קודם קריאת המגילה אם אוכל בשיעור מעימה וממנה משהו שיזכיר לו.

והנידון בזה מצוי מאוד לבן כרך שנסע לעיר ביום יד והוא חוזר כמה שעות אחרי הלילה האם צריך להיתענות עד קריאת המגילה.

ב. ס' תרצב שער הציון ס"ק כט דן שיש להקל בחולה שיכול לאכול קודם קריאת המגילה כמו שמצינו שמותר לחולה לאכול קודם שהתפלל שחרית.

ומכ"מ כותב שטוב שיבקש מאחר שיזכיר לו ויעו"ש שהוא תמה על המג"א שמשמע מלשוננו שאין להקל לחולה רק אם יש חשש סכנה.

ולכאורה דברי השעה"צ הם תמוהים שהרי מבואר שם שהסיבה שיש להקל לחולה לאכול קודם התפילה משום שהאיסור לאכול קודם התפילה הוא משום שזה גאווה לאכול קודם התפילה ולכן אם הוא אוכל משום חולי אין בזה משום גאווה ולכן כותב שם הביאור הלכה שמותר לחולה לאכול קודם התפילה גם אם יכול להמתין ולאכול אחר התפילה משום שאין כלל איסור לאכול אם אין באכילה משום גאווה ולכן כתוב בשו"ע שם שמותר גם לרעב וצמא

לאכול קודם התפילה שהם כמו חולים היות ואין באכילתם משום גאווה אלא שאכילתם היא בשביל שעי"ז יוכלו לכוין בתפילה.

והרי בודאי שאין היתר לרעב לאכול קודם קריאת המגילה משום שמעם האיסור שמא ישכח מלקרוא וצריך לומר שגם מה שהתירו לצמא ולרעב לאכול קודם התפילה מדובר בשיעור טעימה דאחרת יהיה להם אסור לאכול שמא ישכחו להתפלל.



הרב יצחק פזריני

בדין צריך להשמיע לאוזנו בקריאת המגילה

תנן (מגילה יט:): הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, והאי חרש מיירי במדבר ואינו שומע דהא קורא את המגילה, ואמרי' בגמ' דמתני' או כרבי יוסי דס"ל שצריך שישמיע לאוזניו, או כרבי יהודה ונימא דאיהו מודה דלכתחילה צריך שישמיע לאוזניו ומתני' מיירי לכתחילה.

וברי"ף ורא"ש העתיקו את המשנה כצורתה, והרמב"ם והטור כתבו חרש וכו' אינם מוציאים אחרים ידי חובתם, ובפשוטו משמע שהוא לעיכובא (ויש שלא גורסים ברמב"ם 'חרש').

ותמה בב"י (סי' תרפט) דהא בגמ' בברכות (טו:): איפסקא הילכתא דלא כרבי יוסי דאף אם לא השמיע לאוזנו יצא, וכתב ליישב שאפשר לדחוק ולומר שהם סוברים דאף על גב דבגמ' מוקי מתניתין כרבי יוסי, היינו רק אי אמרינן דכי היכי דפליגי בקריאת שמע פליגי במגילה, אבל כיון דחזינן דרבי בפרק היה קורא (ברכות טו.) גבי קריאת שמע סתם וכתב הקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא, דמשמע דסבר דיצא ומשום הכי קתני לה בסתם, ורבי יוסי דפליג. הוה יחידאה, וגבי מגילה קתני סתם דלא יצא ולא כתב שום חולק בדבר אית לן למימר דסבירא ליה דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאוזנו ליכא פרסומי ניסא, וסיים הב"י שמכל מקום הדבר דחוק כיון דחזינן שלגמרא (במגילה יח:): משמע דמגילה וקריאת שמע שוים הם מגין לנו לחלק ביניהן. ובענייני לא זכיתי להבין אמאי אם אינו שומע באוזניו חסר בפרסומי ניסא, הרי הוא מבין את מה שהוא קורא, ואחרים שומעים את מה שהוא קורא, א"כ מה איכפת לן במה שהוא עצמו אינו שומע באוזניו. וצ"ע.

ועי' ביאור הלכה (סי' תרפט ד"ה חרש) שכתב דלפי סברת הב"י חרש המדבר ואינו שומע חייב לקרוא אלא שרק אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, אך העיר שמלשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו שהטעם שאינו מוציא אחרים הוא משום שאינו בר חיובא משמע שאינו חייב לקרוא כלל.

ובט"ז (סי' תרפט ס"ק א) כתב ליישב דלמסקנה דגמ' שם דרבי יהודה נמי אית ליה דרשה דשמע השמע לאוזנך מה שאתה מוציא בפך אל א"ל דס"ל שזה לכתחילה כמבואר בגמ' והיינו דוקא ביכול להשמיע ולא השמיע לאוזנו אבל בחרש שאינו יכול להשמיע לאוזנו אינו יוצא בקריאת המגילה ודומיא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ושאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, וכ"כ גם בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' לג) והובא בשערי תשובה (סי' תרפט ס"ק ב.).

ולפי"ז חידש בשבו"י דאם הוא אינו חרש אלא כבד שמיעה ואם צועקים לו באוזנו שומע, והוא קרא את המגילה שלא בקול רם, וממילא אחרים שמעו והוא לא שמע, הוא יצא וממילא גם השומעים יצאו, כיון שהוא בר חיובא דהא יכול לשמוע כשצועקים לו ורק שעכשיו לא השמיע לאוזנו ואינו מעכב.

ולכא' סברא זו היא רק לפי סברת הט"ז והשבות יעקב הנ"ל אבל לפי סברת הב"י גם באופן שאינו חרש לגמרי לא יצאו כיון שחסר בפרסומי ניסא כשלא השמיע לאוזנו ולכא' כן מבואר בשער הציון (אות ז) שכתב שלפי הב"י מי שקורא המגילה לעצמו צריך ליוהר מאד שישמיע לאוזנו, דאי לאו הכי אפילו בדיעבד לא יצא, הרי שאף שיכול להשמיע לאוזנו אם לא השמיע לאוזנו בפועל, לפי הב"י לא יצא.

אך מאידך במ"ב עצמו (ס"ק ה) משמע קצת שגם לפי הב"י דין השבות יעקב נכון עי"ש שהביא בתחילה את דברי הב"י ואח"כ את דברי הט"ז ואח"כ את דברי השבות יעקב ולא הזכיר שלפי הב"י יוצא שלא כדברי השבות יעקב, ועוד שגם מדברי הרמב"ם והשו"ע משמע שבכה"ג אחרים יצאו ידי חובה שהרי כתבו שהמקם הוא משום שאינם בני חיובא והרי בכה"ג ודאי הוא בר חיובא שהרי הוא יכול לשמוע כשצועקים באוזנו.

והנה ובעיקר דין המשנה לכא' צ"ע דאף אי נימא דמתני' רבי יוסי היא דסבר דקרא ולא השמיע לאוזנו לא יצא, אכתי אמאי נימא דחרש אינו יכול להוציא אחרים הא אף שאינו יכול לצאת מ"מ אינו פטור כיון דהוא בר דעת, אלא שהוא אנוס ואינו יכול להשמיע לאוזנו, וע"כ דכיון דכעת אינו יוצא בקריאה זו אינו מוציא אחרים, אך אכתי צ"ע מ"ש מכל אחד שכבר יצא ידי חובה שמוציא אחרים משום ערבות אע"פ שכעת אינו יוצא בקריאת המגילה שהרי כבר יצא, וצ"ל דשאני התם שנהיה בר חיובא מחמת השומעים מדין ערבות וממילא כעת יוצא ידי חיובו של ערבות משא"כ בחרש וצ"ע.

אך אכתי אין מסתבר לומר כן, שהרי מסתבר שבאופן שהבעל קורא החסיד מילה והשומע השלים לעצמו אע"פ שהבעל קורא לא יצא ידי חובת מגילה מ"מ השומע שהשלים לעצמו ודאי יצא, והיינו שאין דין שהמוציא גם יצא אלא רק שהוא יהיה בר חיובא.

ואולי י"ל דע"כ התורה לא חייבה בקריאה את מי שאינו יכול לקיים המצוה כלל ואין לו אפשרות לקיימה אבל מי שיש לו אפשרות לקיימה אפי' בדוחק הרי הוא חייב במצוה ולפי"ז מי שכבר אונזו ולא השמיע לאוזנו אף אי נימא שהוא לא יצא ידי חובה מ"מ אינו פטור מן המצוה וכיון שאינו פטור מן המצוה יכול להוציא אחרים ידי חובה.

והעירני חכם אחד די"ל דכונת הב"י היא דהחיסרון בלא השמיע לאוזנו בקריאת המגילה הוא חיסרון בדיבור דהתחדש שבקריאת המגילה שיש ענין של פירסומי ניסא דיבור שלא משמיע

לאוזן המדבר אינו נחשב דיבור וממילא אחרים לא יכולים לצאת בזה ידי חובה, ולפי"ז גם אם הוא כבר שמיעה שהוא בר חיובא מ"מ חסר בדיבור זה, ואינו נחשב דיבור וממילא לא יצאו אחרים, וכן לפי"ז אינו דומה לא השמיע לאוזנו למקרה שהבעל קורא החסיד מילה והשומע השלים לעצמו דשם אין שום חיסרון בדיבור של הבעל קורא. אך לענ"ד מלבד שעצם הסברא לא ברורה לי כל הצורך, דבשלמא היכא שמדבר בלחש ומוש"ה לא השמיע לאוזנו מובן אמאי הוה חיסרון בדיבור, אבל אם מדבר בקול רם והחיסרון הוא באוזן שאינה יכול לשמוע אמאי יהיה בזה חיסרון בדיבור, אך לכא' גם מדברי הרמב"ם והשו"ע לא משמע כן שהרי כתבו שהטעם הוא משום שאינו בר חיובא משמע שאם הוא בר חיובא הרי הוא מוציא אחרים והיינו אף שהוא לא יוצא וכגון כשהוא כבר שמיעה, ועוד יש להוכיח שהרי דין זה מצינו גם לענין תקיעת שופר דחרש שמדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים (עי' שו"ע סי' תקפט סעי' ב), והתם לכא' ליכא למימר דזה חיסרון בתקיעה, וע"כ צ"ל דכיון שאינו יכול לקיים את המצוה אינו בר חיובא, אבל אם יכול לקיים את המצוה בדוחק הרי הוא בר חיובא, ואף שכעת אינו מקיים את המצוה כיון שלא השמיע לאוזנו, מוציא אחרים ידי חובתם.

בשו"ע (או"ח סי' רצ"ט סעי' ה) כתב לגבי ברכת הבשמים בהבדלה שמי שאינו מריח אינו יכול מברך על הבשמים אלא א"כ נתכון להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך או להוציא מי שאינו יודע [ובאחרונים שם תמהו דהוה ברכות הנהנים ולא ברכת המצות וא"כ אמאי יכול להוציא אחרים כשהוא אינו יוצא ואכמ"ל] והק' שם בהגהות רעק"א וז"ל לענ"ד גם אם הוי ברכת המצות מכל מקום כיון שהוא אין לו חוש הריח הרי הוא פטור לגמרי ממצוה זו ומקרי אין מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים ודמי לדלקמן ריש סי' תקפט, ואולי י"ל דמקרי בר חיובא אם נודמן לו דבר שריחו חזק ביותר, דמתחזק ראשו וגופו כש"כ המוג"א. עכ"ל.

וע"ע בסוגיה זו בשו"ת אבני נזר או"ח תלט שדן לענין מי שהניח אותם באוונים וקרא את המגילה. ועי' בשו"ת ריב"ש סי' שצ-שצא לענין מי שאינו מבין לשון לע"ז שקרא בלע"ז האם יצא השומע שמבין לשון לע"ז.

הרב שרגא קלוגהויפט

בדין קטן בקריאת המגילה

חלק א'

בדברי התוספות דתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן

א) משנה דף י"ט ע"ב הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שומע וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן, והקשו בתוס' בסוגיין ובברכות דף ט"ו דממ"נ אם מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך מ"ט דר"י והא מי שלא מחוייב בדבר לא מוציא אחרים ידי חובתו, ואם מיירי בהגיע לחינוך הרי כיון דמקרא מגילה הוא חיוב דרבנן מאי שנא מהא דברכות דף כ' ע"ב דקטן מברך ברכת המזון ומוציא לאביו באופן שאכל אביו כוית או כביצה דחייב רק מדרבנן, וכן הקשו בסוגיין כזה על הא דסוכה דף ל"ח דקטן לא מוציא גדול באמירת הלל, ויחידשו בתירוץ אחד דמיירי בקטן שהגיע לחינוך ומ"מ אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ולכן אף שבמגילה הוי חיוב של הגדולים מדרבנן מ"מ קטן דבשאר מצות חיובו ג"כ דרבנן, הוי תרי דרבנן ולא מוציא חד דרבנן, והא דברהמ"ז הנ"ל מיירי שאכל הקטן כדי שביעה ולכן הוי רק חד דרבנן ומוציא אביו שאכל שיעור החייב מדרבנן כיון ששניהם חייבים בחד דרבנן.

ב) ושוב הקשו במגילה מהא בפסחים דף קט"ז ע"ב דרב ששת ורב יוסף שהיו סומין הוציאו אחרים ידי חובתן באמירת ההגדה משום דסברי דמצה בזה"ז דרבנן, והא הויין תרי דרבנן, ומ"ש מקטן במגילה, ויישב בזה"ל, וי"ל דסומא עדיף מקטן שהרי נתחייב כבר מדאורייתא משא"כ בקטן ע"כ, וצ"ב בדבריהם.

ג) וע' תוס' מגילה דף כ"ד ע"א ד"ה מי בסו"ד בזה"ל, ואע"ג דפירש' לעיל דקטן דאית ביה תרתי מדרבנן שהוא קטן ופריסת שמע נמי דלא הוי אלא מדרבנן אין יכול להוציא אחרים גדולים דליכא אלא חד דרבנן פריסת שמע אפ"ה סומא שיש בו תרי מדרבנן יוציא שפיר האחרים, דכיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן ע"כ, וצ"ב בדבריהם.

ד) וע' בזכרון שמואל סימן י"ט אות ד' שהביא מה שהעירו האחרונים במה דבהלכות חנוכה סימן תרע"ה הביא המחבר דעת היש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק ובהלכות מגילה סימן תרפ"ט סתם וכתב דלא יוצא ע"י קטן, וכיאר בזה דמה שחידשו בתוס' דתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן היינו משום דיש שני נושאים, יש כלל דכל שלא מחוייב בדבר לא מוציא אחרים, ויש עוד כלל דמי דלא הוי בר חיובא אין על מעשיו שם של מעשה מצוה, ובה

אומר דהחסרון דתרי דרבנן לא מוציא דרבנן הוא בשם מחוייב בדבר ולא בתורת המעשה מצוה, ודכל דסוף סוף חייב מדרבנן הוי מעשיו מעשה מצוה, ובוה מחלק בין חנוכה למגילה, דבנר חנוכה אין כאן נושא של מוציא אלא דבעי מעשה מצוה של הדלקה ולכן לא מגרע מה דהוי תרי דרבנן משא"כ במגילה דבעי להוציא השני בתקריאה בזה איכא חילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן ע"ש.

(ה) ושם בסימן כ' אות ז' מביא דברי תוס' במה שחילקו בזה עוד דסומא עדיף, וביאר דמזה מוכח כדבריו, ודהפשט הוא דאף דהסומא פטור מן התורה מ"מ כיון דהחסרון בתרי דרבנן הוא לגבי התנאי דבעי בר חיובא להוציא אחרים, ס"ל לתוס' דכיון שהיה פעם בר חיובא נחשב עדיין לבר חיובא, ומביא דברי המרדכי מגילה פ"ב אות תשצ"ח שכתב דכיון דסומא יכול להיות בר חיובא כשיתפתח תו הוי עתה ג"כ בר חיובא כל שחייב מדרבנן ע"ש.

(ו) וצ"ב מה שייך לדון דהוי בר חיובא עתה.

חלק ב'

עוד ביאור בדברי התוס'

(א) ונ"ל בדברי התוספות בא"א, ומקודם אבאר החילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, דנראה דלאו משום דלאו בר חיובא הוא אלא דהוא סברא בעיקר תקנת חז"ל איך קבעו התורה מצוה, ודתקנו תורת מצוה אחת לגדול דחייב במצוות דאורייתא ותורת מצוה אחרת לקמן דלא חייב במצוות דאורייתא, והחילוק הזה הוא משום דקמן הוי כמו שני דרגות מרוחק מחיוב מצוה דאורייתא ותורת מעשה מצוה דאורייתא.

(ב) ואם נימא כן י"ל דלא מוכח דבכל פעם תקנו חז"ל כך באופן השוה, ודשייך שיקבעו תורת מצוה גמורה אף למי דהוי תרי דרבנן וכמו שאבאר.

(ג) ולפי"ז יש לבאר דברי תוס' מגילה דף י"ט ע"א גבי מצוות אמירת הגדה של פסח, דשם יש מיעוט לסומא במיוחד ממש"כ "בעבור זה" לפוטרו אף דחייב בשאר מצוות, ובוה י"ל דסברא הוא דגדר תקנת חז"ל לחייבו לא הוי כתרי דרבנן אלא דרבנן קבעו תוקף מצוותו כמו פיקח, והיינו דדנו כמו דלא נפטר, ולכן אם מצה בזה"ו דרבנן וכן הגדה שפיר מוציאין אחרים.

(ד) ובדברי תוס' דף כ"ד ע"א הנ"ל שדנו בכל מצוות לפי רבי יהודה שפטר סומא מכל המצוות, י"ל דכוונתם במש"כ "דגדול ובר דעת עדיף טפי" היינו דלכן סברא הוא דלא הגדירו חיובו בתורת מעשה מצוה אחרת אלא בתורת מעשה מצוה של פיקח.

(ה) אלא דנראה שיש מחלוקת בדברי התוס' האם יש חילוק בזה בין אם היה פעם פיקח או לא, דבתוס' מגילה דף י"ט משמע דדווקא כהיה פעם פיקח י"ל כן ובתוס' דף כ"ד לא נראה כן].

(ו) וליתר ביאור, אינו דבר מוחלט דמי שחייב מדרבנן במצוה דרבנן הוי צורתו תורת מעשה אחרת, אלא להוכיחו התוס' מהא דמגילה שתיקנו חז"ל דהוי מצוה אחרת, ובוה יש לדון דדווקא במצוות כמו מגילה הוי כן.

(ז) ונראה להוכיח כדברינו, דע' תוס' מגילה דף כ"ד ע"א ד"ה אבל שדנו במה שמבואר שם דאף לפי רבי יהודה אין קטן פורס על שמע כיון דהוי תרי דרבנן, ובוה ק"ל לתוס' מ"ש ממגילה לשיטתו, ויישבו בזה"ל, אבל במגילה יש להקל לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול ע"כ, וצ"ב בדבריהם, וכן צ"ב במה דמשמע מדבריהם דאף דנחשב תרי דרבנן עכ"ז יש להקל שיכול להוציא גדולים, וצ"ב.

(ח) ולפי"ד י"ל, דאה"נ אם נימא דמי שחייב תרי דרבנן לא הוי בר חיובא כלפי החיוב של החייב חד דרבנן, קשה מאוד דברי תוס', אולם לפי"ד הפשט הוא דחז"ל תיקנו צורת מצוה אחרת ותוקף אחרת בתרי דרבנן מבחד דרבנן, ודסברא הוא דיתקנו דתורת מצוותו הוא אחרת ובנחות דרגה, אולם אינו דבר המוכרח דתמיד יגדירו אותו כך, ובוה פירשנו הא דסומא דאף לרבנן מוציא פיקח כיון דסברא הוא דאצלו יהא תורת מעשיו כגדול, א"כ י"ל דסברי התוס' דאף אם סיבת חיובו של קטן הוא אותו סיבה של גדולים ומצד דהיה באותו נס מ"מ סברא הוא דחז"ל יתקנו דתורת מצוותו הוא כמו שאר מצוותיו וכגדר תרי דרבנן במצוה דעלמא, כיון שהוא קטן דלא שייך מדאורייתא למצוות, ובוה הוא דפליג רבי יהודה וס"ל דלא כן, ודאף דיש לדון תורת מצוותו בתרי דרבנן מ"מ תקנו חז"ל חובתו כמו גדול.

חלק ג'

עוד נפק"מ בגדר הנ"ל

(א) ע' בטורי אבן שמאריך בדברי התוס' בחילוקם בין תרי דרבנן לחד דרבנן, ומביא סוגיית הגמ' מנחות דף ל"א תניא אמר ר"ש שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין ובאתי ושאלתי את רבי טרפון ואמר לי לך קח לך מן השוק ועשר עליו, קסבר דאורייתא ברובא בטל ורוב עמי הארץ מעשרים הן והוה ליה תורם מן הפטור על הפטור, והקשו בגמ' ולימא ליה לך קח מן העובד כוכבים ומשני קטין ע"ש, והקשו בתוס' הא איכא פטור מירוח עכו"ם ותימצו

דדומה לחיוב, ועוד דלקוח דרבנן הוא ע"ש, והקשה המו"א דלפי תוס' איך מעשר ממה שלקח משום הא דרוב עמי הארץ מעשרין והא הוי לקוח ג"כ והוי תרי דרבנן עש"ד.

(ב) ונראה דלא דמי כלל, ודווקא אם בעיקר התקנה הוי תקנה על גבי תקנה יש חילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן ולא דמי כלל לאם כל תקנה הוי בפנ"ע אלא שנפגשו עתה שניהן, והביאור הוא כמש"כ, וככל סברת תוס' הוא איך תקנו חז"ל המצוה ולכן זה לא שייך לאופן דכל תקנה ותקנה קיים בפני עצמו.

(ג) וע' תשובת רע"א סימן ז' שמביא דגול מרבבה סימן רע"א [על דברי המג"א שם סק"ב] שפסק דקמן מוציא איש בקידוש אם האיש כבר התפלל וחובתו בקידוש הוא דרבנן דווקא אם לא התפלל הקמן אבל אם התפלל הוי תרי דרבנן ולא מוציא חד דרבנן, וע"ז כתב רע"א דכיון דהדין הוא דיצא מוציא, ואף מי שכבר קידש מוציא מי שלא קידש שחייב מן התורה, א"כ מה שהקמן התפלל לא מגרע ולא הוי תרי דרבנן אלא חד דרבנן של קמן, ודווקא בכגון מגילה דקמן הוי בעצם המצוה תרי דרבנן, לא מוציא חד דרבנן, אבל קידוש דאורייתא דהוי הקמן לגבי זה חד דרבנן לא נעשה תרי דרבנן ע"י הא שהתפלל.

(ד) וצ"ב, דלכאורה כוונתו דכיון דיש דין ערבות ואף לקמן, א"כ יתחייב כמו זה שהוא רוצה להוציא ולא הוי תרי דרבנן, אולם צ"ע כמו שהעיר בצמח דוד דמה שייך לדון דיתחייב יותר חמור מקמן בעצמו, והא מה שיתחייב ע"י ערבות הוא בחיוב של קידוש דרבנן, וכיון דהוי קמן א"כ הוי בהכרח תרי דרבנן, וצ"ע בדברי רע"א.

(ה) ואפשר לומר לפי דברינו דאין כלל מוסד דכל תרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן, וכמו שמוכח ממה דלרבי יהודה אף דהוי תרי דרבנן שלא מוציא חד דרבנן בכל מצוה ובמגילה מוציא חד דרבנן, אלא הפשט כמש"כ ודברדך כלל תקנו תורת מעשה קמן בתוקף אחרת משל גדול מכח מה דהוי תרי דרבנן, אבל אין הקמן מופקע שיהא תורת מעשה שלו כגדול בחד דרבנן, ובוה ס"ל לרע"א דאם הוא נתרבה בחיוב ערבות מדרבנן א"כ זהו עצמו סיבה שיהא תורת מעשה ידיה בחד דרבנן אף הוא קמן במצוה דרבנן.

חלק ד'

ביאו"ד פירוש הגר"א מגילת אסתר פרק ט' פסוק כ"ח עפ"י ד'

(א) ולפי"ז אפשר ל' עוד, דהנה ע' בפירוש הגר"א [ע"ד הפשט] במגילת אסתר פ"ט פסוק כ"ח וז"ל, וימי הפורים האלה וכו' היהודים וזכרם לא יסוף מזעזע, פי' שימי הפורים הם המשתה ושמחה, לא יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם שהוא קריאת המגילה לא יסוף אפילו

מזרעם, דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה ע"כ, ומשמע דחייב של קטנים הוא ממש כמו גדולים שהרי אין עוד מקור כאן לקריאת המגילה של גדולים, וצ"ב למה פירש כר' יהודה.

(ב) ויש לפרש דבריו על פי דברינו, ובהקדם דברי חב"ג דחייב דנשים בקריאת המגילה הוא בשמיעה, הרי חידוש דאף דמחייבן של נשים שוה למחייבן של אנשים ומשום דאף הן היו באותו הנס, מ"מ חילקו חז"ל בגדר חיובן.

(ג) ולפי"ז אפשר לומר דלפי מה דיסדנו בדברי התוס' דחסרון של תרי דרבנן אינו רק במה דהוי תרי דרבנן, אלא דמהאי טעמא הגדירו חז"ל תוקף מצוותו אחרת משל גדול, א"כ אפשר נימא אף הפוך ודשייך חד דרבנן דתוקף מצוותו הוא כמו מי דהוי תרי דרבנן, ולכן אף אם יסוד חובת קטן הוא משום שהיה באותו הנס יש לדון דחז"ל קבעו תורת מעשיו כמו תרי דרבנן דעלמא, ולכן אינו מוציא גדולים, ואין עיקר כוונת תוס' דהוי תרי דרבנן מכח מה דהמצוה עצמו דהוי דרבנן ובנוסף איכא חובת חינוך אלא אף באופן דלא יהא חובת חינוך מ"מ תורת המעשה ידידה הוי כמו תורתו בשאר מצות.

(ד) באופן שיוצא דהמחלוקת רבנן ור"י הוא אם להגדיר תורת מעשה קטן דמגילה כמו שאר מעשה מצוות ידידה אף אם סיבת חיובו הוי אותו סיבה כמו אנשים, או דיקבעו כאן דתורת המעשה הוי כמו הא גדולים, ואש"ה.

(ה) ואף שתוס' שהגדירו החיוב בהגיע לחינוך נ"ל דאין החובה חינוך גרידא וכמו שאכתוב בהמשך].

(ו) ועדיין קשה חילוקו של הגר"א הנ"ל בין חיוב משתה ושמחה לחיוב קריאת המגילה, והרי איתקשו זה לזה, ע' במגילה דף ב' ע"ב איתקיש זכירה לעשייה וכן בעוד מקומות, וע' פסחים דף ק"ח ע"ב דנחלקו בדיון ד' כוסות לקטנים, ולפי רבנן דשם הו"ל לחייב קטנים אף במשתה ושמחה וצ"ע, ומזה היה משמע דלעולם לא כוון הגר"א לחייב הקטן עצמו, אלא דאיכא חיובא על האבא להשמיעם, וזה לא שייך במשתה ושמחה, ודא"א להאכילו ולשמחו בע"כ, וצ"ע.

(ז) וראיתי שציינו ביאור הגר"א ביאור אנדות למגילה דף ז' תניא ר"א אומר אסתר ברוה"ק וכו' רב יוסף אמר "מהבא וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים" רב נחמן בר יצחק אומר מהבא "וזכרם לא יסוף מזרעם", וכתב בזה"ל, ואמר מזרעם ר"ל מקטנים, שגדולים בכלל "היהודים" שהקטנים אינם בני מעשה רק בלימוד כמ"ש איכה תרעה איכה תרביץ, ורעי את גדותיך, [ציינו לביאורו בשיר השירים פרק א' פסוקים ז' וז' ע"ש], לכן הביא רב נחמן בר יצחק ראי' מזה הפסוק ש"ימי הפרים" יכול לפרש שהוא לשון צווי אבל הקטנים אינם בכלל צווי ע"כ, וביאור דבריו הוא דלפי רב נחמן בר יצחק אין הוכחה ממש"כ "ימי הפורים וכו'" כיון דזה יכול להתפרש כציווי על החיוב קריאת המגילה שהרי "היהודים" היינו הגדולים, ולכן מזה

אין הכרח דאסתר ברוח הקודש נאמרה, ורק מזה שכתוב "זרעם" דקאי על קטנים דלאו בני חיובא מוכח דנאמרה ברוח הקודש דלא יבטל, ומ"מ נראה בזה דלא כדבריו בפירוש המגילה הנ"ל דקטנים חייבים במקרא מגילה וצ"ע.

חלק ה'

לפי"ד ו"ל דאף קטן דלא הגיע לחינוך חייב במגילה

(א) וי"ל עוד, דהנה במש"כ התוס' בדף כ"ד דחיובא דקטן הוא משום אף הן היו באותו הנס, ושנראה שכתבו כן אף לרבנן וכן פירש הגר"א פסוקי המגילה, מבואר דלאו מדין חינוך אתינן עלה ולפי"ז יש לדון דלא שייך לגי חינוך הרגיל.

(ב) וכן נראה לדיוק מדברי רש"י ברבות דף ט"ו ע"ב ד"ה בד"א שהסביר הצד בנמ' דכל המשנה הוא לפי רבי יהודה ושיש חילוק בין הגיע לחינוך או לא בזה"ל, דקטן לכתחילה לא בקטן שלא הגיע לחינוך ע"ש, ומבואר דבדיעבד אף בקטן כזה מוציא וצ"ע.

(ג) וי"ל דהפשט הוא כדברינן, ודאם החיוב הוא מצד דאף הן היו באותו הנס א"כ לא שייך לגדרי חינוך כלל, (אלא דצריך עיון מאיזה גיל שייך זה וע"ל), ומה דלא מוציא גדול אף לכתחילה י"ל מצד הברכות או שחששו שלא יקרא טוב.

(ד) וראיתי בראבי"ה מגילה תקס"ט בזה"ל, גרסינן בירושלמי וכו' ובפני קטנים שאף הן היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד וכו' ומיהו נ"ל כיון דתלוי טעמא מפני שהיו בספק ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיוודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרינן מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, ומסקינן אלא פרסומי ניסא פירוש שיוודע לשאול ומפרסמין הנס להם ע"כ, הרי מפורש כדברינן לחייב קטן אף דלא הגיע לחינוך.

(ה) וע"ע שם בזה"ל, ומספק"ל אי קטן מצי לאפוקי נשים אי נשים לקטן בין במגילה ובין בהבדלה דשמא אע"ג דתרווייהו פטורי וחייבים במשמע במגילה דילמא אין חיובן בשוה ע"כ.

(ו) וצ"ע מהו ספיקו, והא מה דלא מוציאין נשים וקטנים לאנשים הוא משום שחובתן שמיעה וא"כ מהו שוב ספיקו, וי"ל אי נחשב הקטן תרי דרבנן, [ומה דמספק"ל אם נשים מוציאין קטנים י"ל דאפשר חיובא דקטן עדיפא כיון דאתי לכלל חיובא].

(ז) וע' בדברי הביאור"ל סימן תרפ"ט ד"ה מנהג שמתקשה בדברי המחבר בסעיף ו' שכתב "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה" והא בע"כ מיירי בקטנים שהגיעו לחינוך שהרי לפני זה הן מבלבלין לכולן ומה שייך לומר על זה מנהג, והא איכא חובת חינוך.

ח) ולפי"ד דברש"י וראב"ה מבואר דאיכא חיוב אף בקטן שלא הגיע לחינוך א"כ י"ל דאף דלא ס"ל להמחבר לדינא כן וכלשונו "ומחנכים את הקטנים לקרות" דמשמע דין חינוך בעלמא, וכן הוא בביאור הגר"א שם, מ"מ י"ל דהיה מנהג להביא אף היותר קטנים מגיל חינוך ומצד מה דאף הן היו באותו הנס, ועל זה קאמר המחבר מנהג להביא קטנים, (ונימא דאיכא שלב בין קטן המבלבל לגיל של חינוך), וכן מוכח מלשון המג"א מש"כ קטנים ביותר, שו"ר בזכרון שמואל סימן כ' אות ג' שדן כן מעצמו ולא ראה הראב"ה.

ט) ובדברי התוס' דף י"ט ע"ב מוכח דחיובו תלוי בגיל חינוך ומ"מ נראה דיש לפרש דבריהם דחיובו דקטן הוא מכח אף הן היו באותו הנס וכדבריהם בדף כ"ד אלא דמ"מ לא חייבו פחות מגיל חינוך, וכן ע' לשון הריטב"א דף י"ט ע"ב ד"ה מתניתין בזה"ל, אבל הכא בהא פליגי דר"י סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס, ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו מחייבים בזו, שעשו אותה כאילו היתה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין, אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס ע"כ, הרי מפרש דנחלקו אם אף הן היו באותו הנס מחייב קטנים בחובה כגדולים ומ"מ אף חובת אף הן וכו' לא יחייב פחות מגיל חינוך.

י) וכן מבואר בביאור הגר"א שם שכתב בזה"ל, ומחנכים כו' ירושלמי פ"ב בר קפרא אומר צריך לקרותה לפני אנשים ונשים וקטנים שאף הן היו באותו הנס ריב"ל עביד כן מכנש בניו וב"ב וקרי קומיהון. והביאו הג"מ וש"פ ואינו אלא חינוך כמו בכל מצות ע"כ, הרי שפירש מש"כ בירושלמי דקטנים חייבים משום אף הן וכו' היינו דין חינוך, ואין כאן חיוב יתר מכח היות להם אותו סיבת חיוב כמו גדולים.

יא) ומ"מ אין להקשות על דברי הביאור הגר"א דכתב דאין לחייבו בפחות מחינוך מדבריו בפירוש המגילה דהיה נראה דלא שייך לגיל חינוך הרגיל, דאה"נ המחבר ס"ל דתלוי בחינוך ואינו מוכח.

[והנה לשון הירושלמי המובא בביאור הגר"א "אנשים" כן הוא בראב"ה ועוד ראשונים ואינו בגירסא שלפנינו, וצ"ע מה הפשט לקרותה לפני אנשים והא הן חייבין בעצמם לקרות, והרי דברי הירושלמי הוא מקור לדברי הבה"ג דחיוב נשים הוא שמיעה ולא קריאה, וצ"ע, ואפשר לדחוק דהכוונה דאף הקריאה לפני הנשים והקטנים בעו שיהא שם ברי חיובא וצ"ע].

הרב אליהו גורביץ

בגדר תענית ז' באדר

תוכן הענינים

- א. כמה תמיהות בדיני תענית ז' באדר. א. דבגמ' במגילה איתא דזה מעותו דהמן. ב. בשיטת הראשונים דבשנה מעוברת נוהג באדר"א, ויקשה יותר דהמג"א סתר משנתו בזה. ג. יוביח דימי מגילת תענית נוהגים בב' האדרים. ד. הערה כלשון הגמ' גבי מעותו דהמן.
- ב. שיטת הר"ן בדין משתה באדר"א. ויבואר דב' הימים דין פורים להם, ושאני מצוות שמקיים רק פעם אחת ביום הפורים, ממצוות חנוכה כל היום.
- ג. ב' ביאורים במעם תענית יום שמת בו אביו, יבואר דשאני תענית ז' באדר, ויתרין בזה הקושיות באות א'.

א.

כמה תמיהות בדיני תענית ז' באדר. א. דבגמ' במגילה איתא דזה מעותו דהמן. ב. בשיטת הראשונים דבשנה מעוברת נוהג באדר"א, ויקשה יותר דהמג"א סתר משנתו בזה. ג. יוביח דימי מגילת תענית נוהגים בב' האדרים. ד. הערה כלשון הגמ' גבי מעותו דהמן.

א. הטור והשו"ע סימן תקפ' הביאו מהב"ה ג' דיש להתענות בו' אדר שבו מת משה רבינו ע"ה, ומקור האי דינא הוא ממגילת תענית [סוף הפרק האחרון]. וצ"ב דבשו"ע מבואר דכל הימים שבמגילת תענית מתענים בהם מחמת הצרות שהיו בהם, ולכאורה סיבת התענית הם מחמת שהזמן הוא עת פורענות. אולם ז' באדר הלא ידועים דברי הגמ' במגילה יג: "הפיל פור הוא הגורל, תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד", הרי דיום זה יש בו מול טוב לישראל, וצ"ב מ"מ קבעהו ליום צום.

ב. עוד יל"ע הנחלקו הראשונים במי שאירע יום מיתת אביו בחודש אדר כיצד ינהג בשנה מעוברת, ומצינו בזה להלכה ג' שיטות. השו"ע [תקסח ז] הכריע בשיטת שמתענה באדר השני, דכן לשון בנ"א. המג"א והגר"א סוברים שמתענה בשניהם. דלב' החודשים דין חודש אדר

[ויבאר עוד לקמן]. הרמ"א הביא מהמהרי"ל והתרומת הדשן שמתענה בראשון. וצ"ע דלא מצינו עוד דין שנוהג דווקא בראשון מלבד דין זה.

ובשו"ת מהרי"ל [לא] כתב שהמקור לכך שמתענים באדר הראשון הוא מהמנהג של הצמים בו' באדר לצום באדר הראשון, וצ"ב בטעם המנהג.

בעיקר יש לתמוה בדברי המג"א, דבסי' תקפ [ח] הביא לגבי צום ז' באדר הביא משו"ת מהרי"ל שנוהג בראשון, ומסתימות הדברים מפורש שכן סבר גם הוא להלכה. וצ"ע דהרי הוא חלק בסי' תקסח על המהרי"ל וסבר שביום שמת בו אביו מתענה בשניהם. וצ"ב מ"ש יום מיתת אביו מיום שמת בו משה רבינו ע"ה. [וי"ל דהמג"א חילק בין נדר למנהג, וכתב שבמנהג ינהג באיזה שירצה, ויתכן דכיון שנהגו בראשון הרי זה כאילו קיבל ע"ע יום זה. אולם לפ"ז יצא הדין דאם בתחילת מנהגו לצום בו' אדר יפרש שרצונו לצום דווקא בשני יהני, וצ"ע].

ואין לומר דאדר שמת בו משה היה בשנה מעוברת ומת משה בראשון, ולכן נהגו לצום תמיד בו כדין מת אבין בשנה מעוברת באדר הראשון. דעי במהרי"ל [לא' ג'] שהוכיח מהגמ' בקידושין [לח.]. ששנה שמת בה משה היתה שנה רגילה ולא מעוברת.

ג. גם יש לעיין בהא דתענית ז' אדר נוהגת רק באדר הראשון, דגבי ימים המזכרים במגילת תענית שלא להתענות הוכיחו האחרונים [מג"א תקסח' כ'. גבורת ארי' ועוד] מהגמ' בתענית יח: דנוהגים באדר ב', או בשניהם. דאיתא שם "תנו רבנן אל"ן יומיא דלא להתענא בהון ומקצתהון דלא למיספד בהון, מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למיספד בהון. למה לי מריש ירחא לימא מתרי בניסן, וראש חודש גופיה יום טוב הוא ואסור, אמר רב לא נצרכה אלא לאסור יום שלפניו". והקשתה הגמ' דלר' יוסי דימי מגילת תענית אסורים לפניהם ואחריהם, א"כ יום שלפני ר"ח ניסן א"צ לאסרו משום יום קודם ר"ח דשייך לאוסרו משום יום שאחרי כח' אדר דגם הוא מהימים המזכרים במגילת תענית שלא להספיד בהם. (דבאותו יום הפגינו כל הלילה לבטל הגזירה שלא יעסקו בתורה, והסכימו גדולי רומי לבטל גזירתם).

וכתבו האחרונים דאי נימא דימי מגילת תענית הם רק באדר א' יכלה הגמ' לתרץ בפשיטות דהוצרכו להכליל במגילת תענית את ר"ח ניסן כדי לאסור את כט' אדר ב' שהוא יום שלפניו, ואינו יום אחר כח' שנהג באד"א.

עוד הוכיחו מהגמ' שם ע"ב שהקשתה מ"ט יב' ויג' באדר אסורים בתענית מפני שבני הכפרים מקדימים לקרוא בהם, הא יג' הוא יום ניקנור ויב' הוא יום טוריינוס דנאסרו בתענית במגילת תענית. ואם ימי מגילת תענית אינם נוהגים האד"ב היה לגמ' לתרץ שבשנה מעוברת בעיני לאוסרם משום מקרא מגילה דנתבאר בגמ' במגילה ו: שנוהג באדר השני.

ומעתה צ"ע מדוע נשתנו ימי האבילות שבמגילת תענית כגון ז' באדר דנוהגים רק באדר הראשון, ואילו ימי השמחה דמגילה זו נוהגים באדר השני.

ד. בעיקר דברי הגמ' "כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא ידע שבו' באדר מת ובו' באדר נולד", יל"ע לצורך מה חזרה הגמ' על כרחק שמת באדר והרי זה ידע המן, וכל טעותו היתה שלא ידע שגם נולד בו. עוד יל"ע מ"מ הדגישה הגמ' שהיה באותו יום, והרי לגבי שמחת המן הזכירה הגמ' רק את החודש והיה לגמ' לומר ולא ידע שבאדר נולד ובאדר מת. ועי' במהרש"א מש"כ בזה.

ב.

שיטת הר"ן בדין משתה באד"א. ויבואר דב' הימים דין פורים להם, ושאינו מצוות שמקיים רק פעם אחת ביום הפורים, ממצוות הנוהגות כל היום.

א. וליישב הקושיות נראה להקדים ב' הקדמות. א. דנחלקו הראשונים בדינים הנוהגים בחודש אדר מתי יש לקיימם בשנה מעוברת. דבמגילה [ו:] תנן "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים", דדינים אלו הם רק באדר השני אבל שאר הדינים הם גם באדר הראשון.

ונחלקו הראשונים מתי חיוב משתה, תוס' [ד"ה וראב"י] כתבו שהכל נוהג באדר השני ורק איסור הספד ותענית איכא גם בראשון, ואע"פ שלשון המשנה "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים" משמע ששאר הדינים קיימים גם בראשון, מ"מ דייקו התוס' את לשון הברייתא שכתבה שלעניין הספד ותענית שווים, דמשמע שרק לענין זה שווים.

אולם הר"ן שהקשה על תוס' דהמקור לאיסור הספד ותענית דרשה הגמ' לעיל ה: "שמחה מלמד שאסורים בהספד, משתה מלמד שאסורים בתענית", וכיון שמקור איסור הספד ותענית הוא ממשתה ושמחה א"א לחלקם זה מזה. ויש לבאר לשיטת הר"ן מ"מ באמת שאין דין משתה שנוהג בשניהם משאר דיני הפורים מגילה מתנות לאביונים ומשלוח מנות שנוהגים רק בשני.

עוד יל"ע קצת דהרמ"א [תרצז] כתב שירבה קצת בסעודה באדר א' כדי לצאת השיטות שסוברות שחייב בסעודה גם ביום זה. וצ"ב מהו הפשרה של ירבה במקצת, דלכאורה לר"ן איכא חיוב משתה גמור באדר הראשון והרוצה לחוש לדבריו יעשה סעודה גמורה. ובפשטות שמאחר וזוהי רק חומרה לא הצריך הרמ"א שיעשה סעודה גמורה. מיהו קצת יש לדייק בלשון הר"ן שגם הוא אינו סובר שצריך סעודה גמורה, שכתב "וקרוב הדבר שראוי להרבות בסעודה בר"ד הראשון" ומשמע שאינו משתה גמור אלא רק מרבה בסעודה.

ויש ללמוד שגם הר"ן מודה שאין משתה גמור באדר הראשון מהא דמודה אין שולחים מנות באדר"א, והא משלוח מנות תוקן לצורך המשתה. ואי נימא דבאדר א' רק מרבה בסעודה ואינו עושה משתה, ניחא. אולם מעתה שריבוי קצת אינן פשרה של הרמ"א אלא כך היא שיטת הר"ן צ"ב מהו מעם הדבר.

כעין דין זה שיש דין להרבות קצת בסעודה מצינו גם ברמ"א [תרצה א] שכתב שירבה קצת בסעודה בליל פורים, וגם שם יש לבאר אם אין חיוב משתה בלילה מדוע ירבה קצת.

ב. ונראה שהר"ן סובר שבטיקור הדבר אדר הראשון הוא כאדר השני דב' החודשים הם אדר וגם יד' דאדר הראשון הוא תאריך גמור של פורים. והרי זה תאריך אחד שמגיע פעמיים באותה שנה. וראיה לדבר יש להביא מהגר"א [הלכות תענית שם] שביאר שבלא הפסוק 'דבכל שנה ושנה' היה נוהג מקרא מגילה בשני האדרים, ודרשינן מהפסוק שאין לחלק שנה מעוברת מסתם שנה, וכשם שבסתם שנה קוראין רק פעם אחת ה"ה בשנה מעוברת. ואה"נ אחר הדרשה עדיין לא ידעינן באיזה מהב' קוראים, ולזה הוסיף כל אחד את טעמו מאין מעבירים או מסמיכות הגאולה. מ"מ למד הגר"א מהכא שמטיקור הדין ב' האדרים הם פורים גמור, ובעינן לדרשה כרי למעט אחד מהם.

ומעתה שב' האדרים הם תאריך אחד יתכן שסבר הר"ן שאע"פ שאין נוהג מקרא מגילה בשניהם זהו מפני שמקרא מגילה היא מצווה שצריך לקיימה בפורים, וכשקרא באדר השני איכא קריאה בפורים זה. דכשם שבשנה שיש כ"ד שעות ביום די בב' קריאות ה"ה בשנה שיש מ"ח שעות ביממה שאותם ב' קריאות מועילות לכל ב' הימים.

כלומר שהחידוש שנלמד מהפסוק הוא שלא בעינן לקרוא בכל יום ובכל לילה, ושנה שיש בה ב' ימים וב' לילות יקרא ד' פעמים. אלא שתהא קריאה ביום וקריאה בלילה, קריאה שיקרא באדר השני תועיל גם לאדר הראשון, כשם שמועילה לשאר שעות היום.

ולפ"ז יצא שרק מצוות שזמן קיומם הוא בפורים די שיקיים בשני, אבל מצווה שנוהגת היא כל היום בלא הפסק וודאי שיצטרך לנהוג גם באדר הראשון. ומבואר בזה החילוק בין הספד ותענית למגילה, דמגילה וכד' שמקיים פעם אחת בפורים אמרינן שאם קרא בשני נחשב שקרא בראשון, משא"כ איסור הספד נוהג כל יום הפורים ואיסור זה הוא גם בראשון. (כלומר שהחילוק הוא בין מצווה קיומית לאיסור, אבל טעם החילוק הוא שאיסור נוהג בכל הזמן וא"א שאם יקיימנו רגע אחד דנאמר שיצא ידי חובה). ומחמת דמיון זה דימה הר"ן את משלוח מנות למתנות לאביונים ששניהם הם מצוות שמקיים פעם אחת בפורים, וצריך לנהוגם בשני.

ג. ועפ"ז יתכן לבאר דיני "משתה" בשנה מעוברת, דשמעתי מחדשים דבפורים תיקנו "ימי משתה" שכל היום צריך להיות יום של משתה, וכן מדיוק קצת לשון הרמב"ם. ולכן צריך לנהוג

בב' האדרים. ודבר זה שהמשתה הוא עניין ב"יום" יש להוכיחו קצת מכך שאיסור תענית והספד נלמד מימי משתה ושמחה, וכיון שאיסור הספד ותענית הוא כל היום מסתבר שגם המשתה הוא כן.

אולם דין זה של ימי משתה אינו כל החיוב בפורים אלא איכא חובת סעודה ג"כ, ודבר זה מבואר בר"ן עצמו שכתב "משתה מלמד שאסור בתענית, והיינו עיקר חיובה דסעודה יתירה דאמרינן מחייב איניש לבסומיא בפוריא. או אפשר דאמרינן דמדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובה", מבואר בצד השני שסבר הר"ן שהחיוב לבסומיא בפוריא הוא חיוב נפרד שתקנו רבנן.

ובביאור זה ניחא היטב מ"ט בעינן רק להרבות קצת בסעודה ולא בעינן משתה גמור באדר הראשון, דכיון שדין חייב לבסומיא אינו נוהג בראשון ורק בעינן לקיים את "ימי המשתה", לזה די בסעודה קמנה. ובוה ניחא מה שהבאנו לעיל שמבואר ברמ"א שגם בלילה מרבה קצת בסעודה, דגדר סעודה זו היא ג"כ שכדי שהיום יהיה יום משתה בעינן שיעשה קצת סעודה גם בלילה.

וא"כ ניחא דאע"פ שמשלוח מנות תלוי בדין סעודה מ"מ דימהו הר"ן למתנות לאביונים, דמשלוח מנות נוהג פעם אחת ביום ועדיף שישלח לצורך המשתה. משא"כ סעודה קמנה היא תלויה באיסור תענית שלמד ממנה ושניהם גדרם שיהיה היום כלו יום משתה.

ג.

ב' ביאורים לתענית יום שמת בו אביו, יבואר דשאני תענית ז' באדר, ויתרין בזה הקושיות באות א'.

וע"פ המבואר בשיטת הר"ן דגם אדר הראשון יש לו דין חודש אדר, וב' הימים בב' החודשים הם תאריך אחד ממש ולכן הספד ותענית נוהגים בשניהם, מבואר היטב מה שהביא הגר"א [תקסח] דמפורש במגילת תענית שהימים המוזכרים שם שלא להתענות בהם נוהגים בשניהם. (וראויות הגבורת ארי מהגמ' בתענית שנוהגים ימם אלו באד"כ, אינם ראיה שלא ינהגו ימים אלו גם באד"א). ומה"ט סברי המג"א והגר"א דגם יום שמת בו אביו נוהג בב' האדרים.

ומעמם של המהרי"ל והתרומת הדשן דיתענה ביום מיתת אביו רק באדר בראשון ולא בעינן שיתענה בשניהם, נראה לבאר דיש לדון בכל תענית האם בעינן לצום במשך כל זמן הצרה ולכן צמים כל היום, או דנאמר דביום צרה בעינן לעשות 'תענית' ולו יצויר שלצום מקצת יום היה עליו שם 'תענית' היה מהני שיצום גם חלק מהיום, ומה שצמים יום שלם הוא משום שפחות מזה אין למעשהו שם תענית כלל. והנפק"מ מב' צדדים אלו היא לשנה מעוברת, דאם בעינן לצום במשך כל יום מיתת אביו צריך לצום בב' הימים, וכמבואר דב' הימים נחשבים לתאריך

אחד ושניהם הם יום מיתת אביו. אולם אם די לנו במעשה תענית ביום זה אז מסתבר דדי שיצום ביום אחד בלבד דכל אחד יום שלם הוא, והצום בו הוי "תענית". וצ"ל דסברי המהרי"ל והתרה"ד דיום שמת בו אבו צריך לעשות בו "תענית" ולכן די ביום אחד דלא בעינן שיצום ב' ימים, מיהו עדיין צריך לבאר מדוע מתענה דווקא באדר הראשון.

ב. ונראה לבאר יותר הנידון הנ"ל אם בעינן שיצום במשך כל היום או דדי לנו שיעשה תענית ביום זה, דעי' במחצית השקל [שם כ'] דהעלה ב' צדדים מדוע מתענים ביום מיתת אביו, א. דיום זה ריע מזליה וצריך לצום כדי שלא יפגע ביום זה. ב. דמתענה לכבוד אביו. והנה אם מתענה משום ריע מזליה מסתבר דבעינן שיצום במשך כל הזמן שהמזל גרוע, ובשנה מעוברת צריך לצום בב' האדרים. אולם אם הוי לכבוד אביו דיעשה תענית לסמל צער, יתכן דדי לנו ב"מעשה תענית" שהוא גם ביום אחד.

ומעתה שנתבאר שסבר המג"א שהתענית היא מחמת ריע מזליה נתעצמה קושיה א' הנ"ל מ"ט מתענים ב' באדר והרי יום זה לא רק שאין בו ריע מזליה אלא אדרבה הוא יום עם מזל טוב לישראל.

ובהכרח צ"ל ששאני מעם הצום ביום זה מתענית יום שמת בו אביו. וביאור הדבר י"ל ע"פ מה דמצינו בגמ' בר"ה יח: דמתענים בג' בתשרי משום ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלוקינו. וכתב הרמב"ם [פ"ה מתענית] דבצומות מצווה לחזור בתשובה על מעשינו הרעים שגרמו הצומות. כלומר דתענית צום ג' בתשרי עניינה הוא לחזור בתשובה על העבירות דגרמו למיתת גדליה בן אחיקם.

והנה בפרשת ואתחנן גבי "והתעבר ד' בי למענכם" ביאר רש"י "אתם גרמתם לי וכן הוא אומר ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם", דעוונות בג' הם שגרמו למיתתו. וא"כ י"ל שצום ז' באדר הוא צום לתשובה כצום גדליה לחזור בתשובה על העוון שגרם את הפטירה.

ולפ"ז י"ל הקושיה דהמג"א סתר משנתו דסבר דיום מיתת אביו נוהג בב' האדרים ואילו יום מיתת משה סבר שנוהג רק בראשון, ולהנ"ל י"ל דצום ז' באדר הוא כדי לחזור בתשובה אינו צריך לצום בב' הימים דדי לנו שיעשה "תענית" ביום זה וא"צ לצום במשך הזמן כולו, וכשיטת המהרי"ל ביום מיתת אביו סבר גם המג"א ב' באדר כיוון שאינו מחמת רוע המזל. וכיון דצום זה הוא מצווה לכן נוהג באדר הראשון דאין מעבירין על המצוות.

ומיושבת בזה גם הקושיה מ"ש ימי השמחה שבמגילת תענית שנוהגים בב' האדרים מז' אדר שנוהג בראשון, דימי השמחה נוהגים בכל התאריך שהיה בו דבר הטוב, וכיון דב' האדרים הם תאריך אחד נוהג בשניהם. משא"כ תענית דא"צ להעצב במשך כל הזמן אלא רק לעשות, מעשה תענית" לזה די ביום אחד וכנ"ל.

ושאר התעניות שמוזכרות במגילת תענית יסודם הוא מריע מזליה של אותו היום ולכן צריך לצום בשניהם, דבכל משך הזמן הגרוע צריך להיות בתענית שתגן עליו, ורק ז' אדר דאין מזלו רע יצא מהכלל ונוהג יום אחד בלבד.

ג. ולמבואר דאע"פ דאיכא תעניות מחמת ריע מזליה, מ"מ ז' באדר הוא צום של תשובה, יש מקום ליישוב הקושיה בשינוי לשון הגמ' דשמחת המן היתה מחמת החודש ושעותו היא בכך שלא ידע שהיתה הלילה והפטירה באותו היום. דבהגהות מצפה איתן [יג:]: הביא מהירושלמי ספ"ג דר"ה דע"פ המזל אין אדם מת ביום שבו נולד. ושמעתי לבאר ע"פ מש"כ ר' צדוק הכהן [קונטרס פתרון חלומות כ'] דיום שנולד בו האדם תקיף מזליה (ואולי לכן פרעה נשא ראש עבדיו וסידר עניני המלכות ביום זה) ולכן לא ימות בו, דמיתה יש בה ריע מזליה (כדמוכח מהמחה"ש הנ"ל), ולא יתכן ריע מזליה ביום תקיפות המזל. מלבד צדיקים דמיתה אצליהם היא עילוי נשמה ואדרבה יום מיתתם הוא יום טוב עבורם ומתאים שיהיה ביום תקיפות המזל.

ועפ"ז י"ל שהמן ראה שהמזל נפל בחודש מיתת משה ושמח על ריע המזל, (ולא היה אכפת ליה שגם נולד בו מפני שהמיתה היתה הפסד לעם ישראל דאז היה משה כבר מנהיג). ולא ידע שלא רק שהיו שניהם באותו החודש אלא היה באותו היום, ואם היה יודע זה היה מבין דל"ש דהמיתה מחמת רע המזל. ולזה כוונת הגמ' בכפילות הלשון ולא ידע שבו' באדר מת, דגם במיתה רק ידע החודש ולא ידע היום. דאי ידע היום היה מבין דאדרבה הוי מזל טוב.



הרב אליהו סוסבסקי

תקפו של נם

כתב האריז"ל בשעה"כ ר"ה, ששופר גי' תקפ"ו, ובספר פע"ח שם כתב שהוא גימ' תוק"ף, הנה תיבות הללו תקף ותקפו מוזכרים בתורה רק במגילת אסתר, ויל"ע מהו הרמז בזה ששופר גימ' תקפו ותוקף (וידוע הרמז שאף בשו"ע הל' דיני שופר של ר"ה הוא סימן תקפ"ו).

והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ד וז"ל אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושונים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והמיטבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה וכו' עכ"ל, והיינו שכנגד מה שיש בחינה של שינה ההתעוררות הוא ע"י השופר, והנה עיקר הדבר שהוראת השופר הוא על התשובה אי' בחז"ל ויק"ר (כ"ט ו') בחדש זה תחדשו מעשיכם בשופר בחדש הזה שפרו מעשיכם, והיינו שההתעוררות מהשינה, להתחדש ולשוב בתשובה לפני ה' בר"ה הוא ע"י השופר.

וכיוצא בזה מבואר שהיה מצב של שינה בימי אחשוורוש וכנודע, ועל זה נאמר שבליילה ההוא שבקש המן הרשע לתלות את מרדכי על העץ, בלילה ההוא נדדה שנת המלך, וכן איתא באסת"ר על מה שאמר המן ישנו עם אחד, אמר ליה, אותו שנאמר בו ה' אחד ישן לו מעמו, אמר הקב"ה, אני אין לפני שינה, שנאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל ואתה אמרת ישן אני, חייך שמתוך שינה אני מאבדך, הדא הוא דכתיב בלילה ההוא נדדה שנת המלך וגו', וכמו שאמרו שם חייך שמתוך שינה אני מאבדך, וכן איתא שרמז זה במה שנאמר (תהילים ע"ח) ויקץ כישן ה' כגבור מתרונן מיין, והיינו אין שינה שלשומר על ישראל, וכמו שנאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, ובזמן שישראל בצרה יש התעוררות מאותה בחינה של שינה.

וכן היה שינה אצל כלל ישראל כמו שאמרו (ילקו"ש אסתר רמז תתרנ"ד) 'ישנו עם אחד' ישנים מן המצוות. ומתוך אותו הנם חזרו בני ישראל בתשובה לפני ה' והתעוררו משנתם, וכדאי' במגילה י"ד גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל שכולן לא החזירום למוטב ואילו הסרת טבעת החזירתן למוטב, וכמו שנאמר (אסתר כ"ג ט') וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, וקימו וקבלו היהודים, ואיתא בגמ' שבת פ"ח שאף שהיה מודעא רבא לאורייתא הדור וקבלוה בימי אחשוורוש, וברש"י מאהבת הנם שנעשה להם.

והנה אי' במגילה י"ט ע"א מדיכין קורא אדם את המגילה וכו' תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר מבלילה ההוא אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו 'ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף' מאן דאמר כולה תוקפו של אחשורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תוקפו של המן ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נם, היינו מה שכתבו כל תוקף הוא תוקפו של נם, והיינו מה שהביא להתעוררות לתשובה מאהבת הנם, תוקפו הוא מה שאז הקיצו מהתרדמה למעלה ולמטה ומתוך כך ישראל חדשו מעשיהם ושפרו מעשיהם לחזור לקבל עליהם התורה מאהבה.

ושפיר רמוז ענין השופר שתכליתו להביא להתעוררות מהשינה, לחדש מעשיהם, מהתוקף האמור במגילה זו, אשר הוא תוקפו של נם שבו נגדה שנת המלך, ומתוך אהבת הנם התעוררו בני ישראל משנתם לשוב בתשובה שלמה לפניו.



הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

מדוע לא השתתפו בסעודת אחשוורוש בשבת?

"המלך" - מלכו של עולם

בגמ' במגילה (יב:) יש מעין מדרש פליאה: "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אמו 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".

וכבר תמה הגר"א בביאורו ע"ד הפשט על המגילה על קושיית הגמ' ועל תירוצה, ז"ל: "והנה הגמ' אינו מכן לא הקושיא ולא התירין, כי מה קושיא כי גם ביום השביעי היה טוב לב המלך ביין, והיו מדברים באותו שעה בענין נשים כמו שמפורש, לכך אמר 'להביא' וכו'. וגם התירין אינו מוכן כלל הלא אין שמחתו היה בשביל שבת, ומאי שייכין ישראל לדבר זה".

ת' הגר"א: "והענין שאמרו במדרש שכל מקום שנאמר מלך סתם זה הקב"ה, וע"ז קשה להו אמו עד האידנא לא טוב לב המלך ביין, פי' כי ודאי אין הנאה להקב"ה ביינם. ומשני דהאידינא שבת היה, טוב לב המלך ביין של ישראל שאוכלים ושותים ועוסקים בדברי תורה. אבל באומות העולם אוכלים ושותים ועוסקים בדברי תיפלות ואין להקב"ה הנאה מהם כלל, ואף בסעודתו של אותו רשע הללו אומרים פרסיות נאות והללו אומרים מדיות נאות..."

חידושו של הרוקח שלא נשתתפו ישראל בסעודה בשבת

הנה גם לאחר תירוצו של הגר"א ש'המלך' היינו מלכו של עולם שהוטב לו יינם של ישראל, עדיין צ"ב מה ענין 'טוב לב המלך' ביינם של ישראל לכאן, למה עלתה זכות זו דוקא עכשיו בשבת, ובפרט אם ישראל השתתפו באותה סעודה, היה לדבר זה לעורר חובה ולא זכות. ואולי י"ל שמחמת שבסעודת אחשוורוש אכלו ושתו ועסקו בתיפלות נתעורר זכותם של ישראל שאינם כן, (ולא משמע כן בלשון הגר"א).

ברם, יתכן ליישב ולהשלים לדברי הגר"א במה שכתב בעל מגנות הלוי (פ"ד פסו' ג ובכמה מקומות בספר) בשם רבי אליעזר מגרמזיא (ב' הרוקח) שבשבת לא ישבו ישראל בסעודת אשוורוש משום שהיו יראים פן יתלשו מן המחובר את העשבים⁶. (כיון שהסעודה היתה ב'חצר

⁶ ויש בזה הערה נפלאה שהיו באותו דור מדרדקים בהלכה באופן נפלא, ואעפ"כ נתחייבו שונאי ישראל כליה על ההשתתפות בסעודה של אותו רשע. וידוע מה שביאר המכתב מאלוהו שהיו יראים ושלמים אך היה חסר

גינת ביתן המלך"). ופי' עפי"ז מה שנאמר במגילה לאחר שיצאה הגזירה ששה לשונות של צער: אבל, צום, בכי מספר, שק, אפר, שהם כנגד ששה ימים שנהנו מסעודת אותו רשע, ולא היה כנגד יום השביעי כי בשבת לא השתתפו.

ולפי"ז מאירים דברי הגר"א "כיום השביעי כמוב ל' המלך ביי"ן, שפי' הגמ' דהיינו שישאל לא השתתפו בסעודה וממילא וכיון שהיו בביתם היו "ישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות". ונמצא שנתהפך כל גם ההצלה זכו בזכות דקדוק ההלכה שהיו יראים מלתלוש עשבים מן המחובר.

אך בעצם דברי הרוקח צ"ע, למה חששו, הלא אינו פסי"ר שיתלוש, וקיי"ל בשו"ע (סי' שלו סעי' ג): "מותר לילך על גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, כיון שאינו מתכוין לתלוש", וצ"ל דאיירי באופן שחששו לאופנים שיהיה פסי"ר שיתלוש, ראה בביה"ל שם שכתב שבאופן שהוא רץ ויתלוש ודאי אסור. (ואולי לכן דקדק הר"א מגרמישא ופי' ש'לא ישבו' מחשש שיתלוש, ולא פי' שלא באו, לפי שבעת שיושבים ומסיטים את הכסא על הדשא יתכן שהוא פסי"ר שיתלוש).

שיטת בית הלוי – לא השתתפו משום 'מעשה שבת'

והנה, בבית הלוי (שמות יט) גם כן מביא בשם המדרש שלא השתתפו בשבת בסעודה (לא מצאתי במדרש, ואולי כוונתו לר"א מגרמיזא הנ"ל), אך פי' הטעם שלא השתתפו באופן אחר, ו"ל בתו"ד: "והטעם בזה דבכל יום נכשלו באיסור בישולי כותים שהוא איסור דרבנן, אבל בשבת הרי היה בו עוד איסור אחר של מעשה שבת מה שנתבשל בשבת, וע"כ לא רצו ישראל לבא אז, וזכות זה עמד להם אז והתחיל ממנו יסוד הצלתם". עיי"ש שביאר באופן נפלא כמה דברים שבזכות הזהירות באיסורי דרבנן שקיבלו עליהם הוראת החכמים ניצלו מהגזירה.

והנה, בביאורו של בית הלוי יש לתמוה, למה נאסר מדרבנן משום 'מעשה שבת', הלא לא עשו בשבילם אלא בשביל כלל משתתפי הסעודה הגוים והיהודים, ולמה יאסר. אמנם, בגמ' במגילה (יב.) איתא בביאור "לעשות כרצון איש ואיש": "אמר רבא, לעשות כרצון מרדכי והמן מרדכי דכתיב איש יהודי המן איש צר ואויב", ולפירש"י שם הם היו שרי המשקים, אבל מהרש"א בח"א שם פי' עפ"י התרגום שני: "למעבד כרעות גברא דבית ישראל וכרעות גברא דכל אומה ולשון", ופי' מהרש"א: "ומדכתיב איש ואיש בלשון יתר אמרו כי תלה הכתוב כלל ישראל

ב'אמונת חכמים' שלא שמעו להוראתו של מרדכי. והגר"ש פינקוס ביאר באו"א, שיתכן שידקדק האדם בכל המצוות עד לאחת, ומכל מקום נתייבו שונאיהם של ישראל כליה משום שנגעו בנקודת ה'שייכות', שאף אם אין שום איסור בתורה להשתתף בסעודת הרשע, אך יש כאן פגיעה בכל שייכות כנס' לקיבו"ה, ואכמ"ל.

במרדכי, והיינו כרצונו שלא להאכילן ולהשתותן דבר איסור, דמרדכי גופיה ודאי דלא היה נהנה כלל מאותה סעודה, וכן תלה כלל האומות בהמן שרצונו בכל אכילות". ולפי"ז, הרי שבישלו העכו"ם לצורך ישראל, וא"ש שנאסר לכל ישראל ליהנות מזה משום מעשה שבת.

בדרך אחרת י"ל, וייתיישב גם אליבא דרש"י, וגם אם לא בישלו במיוחד בעבור היהודים. עפ"י מה שכתב במרדכי (שבת פרק כל כתבי רמז תג) בשם ספר התרומה שחידש, שאע"פ שבעלמא גוי שעשה לצורך עצמו מותר לישראל ליהנות, אם בישל הגוי לצורך עצמו אסור לישראל ליהנות ממנו. שהקשה על הדין של המשנה שם נכרי שהדליק את הנר, שאם הדליק לצורך עצמו ישתמש בו ישראל, ותמה, מ"ש ממשקין שזבו ופירות הנושרין, שאע"פ שנעשה מעצמו אסור שמא יסחוט או יתלוש, ותי' בתירוצו השני: "ועוד יש לתרץ, דמידי דאכילה דוקא אסרי' אפי' נעשה ממילא, כגון פירות הנושרים ומשקין שזבו פן יעשה הישראל כן, אבל במידי אחרנא לא גזרינן אם לא נעשה בשביל הישראל כמו בנר וכבש ומילא מים לבהמתו. ולזה הפי' נכרי שבישל לעצמו או אפה פת לעצמו אסור הישראל לאכול ממנו, ואף על גב דהלכה כסתם משנה דתרומות דהמבשל בשבת בשונג יאכל, היינו דוקא בישראל עצמו שבשל בשונג דליבא למיגזר שמא יבשל במיזד דלאו ברשיעי עסקינן, אבל בנכרי שבישל לעצמו אי שרית לישראל למיכל איבא למיגזר דילמא יאמר לנכרי לבשל בשבילו. ועוד הביא ר"ת ראיה לאסור פת הנאפה בשבת דדומה לשוחט בשבת דאסור לכ"ע משום דמעיקרא לא חזי לכוס קצרת. מספר התרומה". אמנם הרא"ש (ביצה פ"ג סי' יז) הביא את דברי סה"ת והכריע להקל.

והובא בטור (או"ח סי' שכה) שסה"ת כתב פנים להיתר ולאיסור, ושאינו הרא"ש הכריע להיתר, אולם עיי"ש בטור שבהמשך דבריו משתמע שמכריע להחמיר בזה עפ"י הסמ"ג, וכך הבין הב"י בכוונתו, ועיי"ש בדרישה מה שהעיר ע"ד הב"י. ובים של שלמה (חולין פ"א סי' לג) הכריח כדברי סה"ת בדעת הר"ף וכן מסיק להלכה. ומהרש"ל בביאורו לסמ"ג (לאוין ס"ה) "העולם נהגו להקל לפי שראו בטור שהרא"ש מתיר, ואין נראה לי להקל שהרי רבים האוסרים, ורבינו תם אוסר הלכה למעשה, ובפרט מאחר שכתב האור זרוע שראבי"ה היה מלקה בני אדם שאכלו פת שנאפה בשבת, אם כן פשיטא שאין להקל אם לא על ידי הדחק".

בשו"ע (או"ח סי' שכה סעי' ג) מביא המחבר מחלוקת בדין פת שאפה עכו"ם לכלל בני העיר ורובם אינם יהודים, והמג"א (ס"ק ט) מפרש בפי' השני במעם י"א האוסרים שהוא מטעם דברי סה"ת הג"ל, ומוסיף המג"א: "ועי' סי' תקמ"ו", וביאר המ"ב (ס"ק מז) בכוונתו, ששם מוכח בדעת המחבר שדעתו כמעט הוזה. ובשו"ע מסיק אחר שהביא י"א וי"א: "ובשעת הדחק או לצורך מצוה, כגון סעודת ברית מילה או לצורך ברכת המוציא, יש לסמוך על המתירים". וביאר

המ"ב (ס"ק יח) בשם האחרונים ש'בשעת הדחק' היינו: "כגון שדר בכפר יחידי שא"א לשאול פת מחבירו".

הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

המזן ומרדכי בסממני הקטורת

חולין קלט: מרדכי מן התורה מנין דכתיב "מר דרור" ומתרגמינן מירא דכיא, ופירש רש"י וקרי ליה ראש לבשמים, לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה. וכן הוא במס' מגילה י: "יעלה ברוש" זה מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור" ומתרגמינן מרי דכי. במדרש ריש פר' חוקת איתא על הפסוק "מי יתן טהור מטמא" כגון אברהם מתרח וכו' מרדכי משמע. והוא שמעי בן גירא שקילל את דוד כמבואר במס' מגילה יב:, (עי' בפ' מהר"ז שם דאפשר שמרדכי נולד משמע קודם שעשה תשובה).

וביאר עפ"י מוש"כ הרמב"ם פ"א מכלי המקדש ה"ג שהמור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו הידוע לכל שמתבשמים בו בני האדם בכל מקום. והראב"ד השיג עליו אין דעתי מקבלת שיכניסו במעשה הקודש דם שום חיה בעולם, כל שכן דם חיה טמאה. ויישב הכס"מ שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה כעפר בעלמא, והוא בשם מריח ריח טוב ביותר למה יגרע, עכ"ד. ולפי"ז יש לבאר את הגמ' בחולין מרדכי מן התורה מנין, מנין יודעים שאפשר לדבר טהור לבא מדבר טמא היכא שנשתנה לגמרי לצורה אחרת, דכתיב מר דרור, והרי המור בא מחיה טמאה ומכל מקום נכנס לסממני הקטורת ושמן המשחה, וכן מרדכי אף שבא משמע בן גירא מכל מקום נעשה טהור. ושמעתי להוסיף על זה דלכן נקרא "מירא דכיא" דהיינו מור טהור, דהרמב"ם בפיה"מ מס' פרה פ"ג מ"ב כתב שזה שנטמא והוזה עליו ונטהר יש לו מעלה יתירה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור.

ועכ"פ מצינו שמרדכי מרמז למור שבשמן המשחה ובקטורת, ונקרא ראש לכל הבשמים. ומאידך מצינו שהמן מרמז לחלבנה שהוא חלק הרע שניתקן בקטורת. דאיתא במס' כריתות ו: א"ר חנא בר בזנא א"ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת. דהיינו שבקטורת היו י"א סממנים, עשרה מהם בעלי ריח טוב והחלבנה שהוא האחד עשר יש בו ריח רע, וילפינן מהכא שבתענית צריך לצרף פושעי ישראל שיבואו על תיקונם עם העשרה צדיקים, והם עצמם אינם מצטרפים למנין כמש"כ מהרש"א שם, ולכן מביאים עשרה סממנים חוץ מהם, אלא שהם נתקנים עם הצבור הכשרים.

וכתב בשו"ת חת"ס או"ח סי' קפ"ט בסופו, דהא דאיתא בספר יצירה עשר ספירות ולא תשע ולא י"א, ביארו המקובלים שהקליפה היא או ט' או י"א. ולכן יש בפרשת עמלק ט' פסוקים,

והשירה בעשרת בני המן י"א שיטין. ומטעם זה צריך להתחיל באיש ולסיים בעשרת שיהיו י"א שיטין. והיינו י"א סממני הקטורת שחלבנה גי' המן (95) הוא הי"א, עכ"ד. והיינו שהמן שהוא קליפת עמלק באה על תיקונה בקטורת כמו החלבנה שבאה עם י' סממנים בעלי ריח טוב, דחלבנה גימטריה המן. ולהנ"ל מבואר שמרדכי שהוא ראש לכל הבשמים שבקטורת תיקן את קליפת עמלק שהוא כנגד החלבנה שבקטורת.

והנה מצינו שנחלקו המפרשים בביאור הגמ' כל תענית שאין בה מפושעי ישראל, כפי' רגמ"ה שם כתב כל תענית שאין בה מפושעי ישראל שחזרין בתשובה ומתענין אינה תענית, עכ"ל. וכתב בהערות להגריש"א שם שלדבריו צריך לומר שע"י שאר הסממנים אף החלבנה מעלה ריח טוב. וכן בחי' אגדות למהר"ל שם כתב דאיירי בתענית דוקא לפי שבתענית הרשע צריך לכופף את יצרו ודבר זה ראוי לתענית, ומפני זה מדמה פושעי ישראל שמתענים לחלבנה, כי החלבנה כשהוא כפ"ע הוא רע וכאשר הוא עם אחרים נעשה הכל ביחד הקטורת ומעלה ריח טוב. ומשמע מדבריו דאיירי ברשע שנכנע ומתענה, וע"י הכניעה והצירוף לצדיקים הרי הוא עצמו מעלה ריח טוב, עיי"ש. ולפי"ז לא מצינו שהקטורת יכולה לתקן פושעים שאין חזרין בתשובה כלל. אך בפוסקים בס' תרי"ט משמע שאפילו פושעים שאין חזרין בתשובה כלל מצטרפין לצבור מטעם זה, ובביאור הגר"א שם כתב דאיירי במגידים לצבור שבויה"כ מתירין להם את הנידוי, ולא משמע דאיירי בחזרין בתשובה. ולפי"ז נראה שהחלבנה ממשיכה לתת ריח רע גם בתוך הקטורת ומכל מקום מצרפין אותה והיא באה על תיקונה.

ובחת"ס הנ"ל מבואר חידוש גדול יותר, שלא רק פושעי ישראל נתקנין בקטורת אלא אפילו עמלק בא על תיקונו בצירופו לקדושה. ובדרושים (ז' אדר תקס"ה) כתב החת"ס: דע כי המן אע"פ שהוא בתכלית הטומאה והקליפה, שמפני כן היה הוא עם עשרת בניו י"א כידוע, שהקליפה היא באחד עשר, ונגדם סמני הקטורת י"א להבריהם, אשר ראשם מר דרור שהוא מרדכי, וסופם חלבנה גימטריה המן, ונמצא כי המן ובניו בתכלית הטומאה האפשרי, מכל מקום אי אפשר מבלי שיהיה בו עכ"פ קצת קדושה, שהרי מבני בניו למדו תורה ברכים וכו'. והביאור בדבריו שע"י צירופו לקדושה בקטורת יוצאים ממנו נצוצות הקדושה וממילא הוא מתבטל כלא היה.

ומצינו בשל"ה (תורה שבכתב סוף פר' תצוה) שכתב לבאר את השייכות בין פורים ליוה"כ, וז"ל שם: ונחזור לענין המן סוד נחש ס"מ, והנה העצה היעוצה בס"מ מחנפין לו ביום הכפורים ועושין לו סעודה ואינו יודע כי בנפשו הוא, ואח"כ "ונשא עונותם" עונות תם, והוא כפרה תחתיהם, כן עתה באסתר עשתה לו סעודה, ושיכרה אותו בכוס התרעלה, והוצרך להיות המן נתלה בסוד התמורה, ונשא עונותם ונתלה במקום מרדכי, ע"י בתולעת יעקב בסוד יום כפור. ואז מובן המדרש בסעודה שעשתה אסתר וכו', יום כפורים שהוא הכנעת ס"מ ופורים הכנעת המן, שהכל הוא סוד הסרת זוהמת הנחש לא שייך ביטול וכו', וכשם שס"מ מלאך רע עונה אמן ונכנס בזה בקדושה, כן המן - חלבנה בסוד הקטורת, ומבני בניו של המן למדו תורה ברכים

(גיטין נו:), ומרדכי הוא הקטורת כמו שאמרו רבותינו ז"ל מרדכי מן התורה מנין וכו'. ועל ענין כניסת המן לקדושה שפיר רמזו רבותינו ז"ל עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, כי יש חקירה בחלבנה שבתוך הקטורת אם נעשה שוה או נתקדש כענין האבעיא בכתובות דם מפקד פקיד או חבורי מחבר, עכ"ל. [לבאורה כונתו שיש לחקור האם כניסת המן לקדושה היתה בבחינת חבורי מחבר, שנעשה קדושה ממש, והוא כהצד שהחלבנה עצמה מעלה ריח טוב אחר צירופה לקדושה, או שמא הוא בבחינת מפקד פקיד, דאף לאחר צירופה לקדושה נשאר עומד לעצמו ואינו נהפך ממש לטוב. וזהו עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, שהצליח להכניס את המומאה לקדושה שיהיו שוים ממש, ועדיין הדברים צריכים ביאור].

והנה בכתבי הארז"ל (מעמי המצות פר' בא) כתב שכל החדשים הן בבחינת איברי הראש, ואדר כנגד החוטם, דהיינו חוש הריח. ועפי"ז ביאר הבני יששכר (חדש אדר מאמר א') דמרדכי ואסתר נקראים שמם בשם הבשמים המהנים לחוש הריח, אסתר נקראת הדסה, ומרדכי כדאיתא בגמ' שמרומזו שמו במר דרור, ולכן הם גרמו להצלת כלל ישראל בחודש אדר דוקא ששייך לחוש הריח.

עוד כתב הבני יששכר שם דכל החושים נפגמו בחטא אדם הראשון, שמוזכר שם ראייה (ותרא האשה) מישוש (ותקח האשה) אכילה (ותאכל מפרי) שמיעה (וישמעו), אך חוש הריח לא הוזכר שם שהוא לא נפגם. ולכן עד היום חוש הריח רוחני, ורק הנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, כדלהלן. ועפי"ז ביאר ספק הגמ' בברכות מד: האם מברכין על ריח, ופשיט מקרא כל הנשמה תהלל קה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ולא הגוף זה הריח. ולבאורה מה ס"ד שלא יברכו עליו, הא כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל. ויישב הבני יששכר עפ"י מש"כ הארז"ל דענין הברכה הוא לברר הטוב מן הרע שנתערבו בחטא אדה"ר, ובכל החושים שנפגמו איכא חלק רע וצריך לבררו ע"י ברכה, אך חוש הריח לא נפגם ולכן מספק"ל שמא אין צריך בבירור חלק הרע ואין צריך ברכה. והא דילף מקרא דמכל מקום צריך ברכה עיי"ש הטעם. ועפי"ז ביאר ענין הבשמים במוצ"ש, שהוא כענין מלוח מלכה שמזאת הסעודה נהנה העצם לזו שיש לו כח הקיום שלא נהנה מעץ הדעת בערב שבת.

ולפי הבני יששכר יש לבאר מדוע דוקא הקטורת מצלת ממיתה, דכיון שחוש הריח לא נפגם בחטא אדם הראשון, וגזירת המיתה נגזרה בחטא אדה"ר, שפיר יש בכחה להציל מגזירה זו. וכן מטעם זה הקטורת יכולה לתקן את הרשעים ובפרט את עמלק ששורשו מכח הרע, שדבר שלא נפגם יכול לתקן יותר. ומטעם זה מרדכי ואסתר יכלו להלחם עם המן, שגם הם שייכים לחוש הריח כנ"ל.

והנה מצינו במס' ערכין מז. שהקטורת מכפרת על לשון הרע, ובמהר"ל סוף נתיב הלשון כתב שקטורת של יוה"כ מכפרת על אבק לשון הרע, דכיון שהיה שוחק דקה מן הדקה הרי זה מכפר על לשון הרע דק יותר שכל בני האדם נכשלים בו, וזה אפשר רק ביוה"כ, עיי"ש. ובמס' מגילה

יג: אמר רבא ליבא דידע לישנא בישא כהמן. ועפ"י הג"ל יש לבאר דתיקונו בקמורת דוקא, שרק הקמורת מכפרת על לשה"ר.

הרב מנחם פריינד

בענין תרי קלי לא משתמע

בספר שלמי תודה על פורים סי' י"ח אות ג', דן בענין מי ששומע מגילה מפי בעל קורא, ובאותה שעה הוא משלים בפיו תיבה אחרת שלא שמעה כראוי, והרי לענין מגילה מבואר בסי' תרפ"ט בשעה"צ סק"ז בשם הב"י, שאם אינו משמיע לאזניו מה שמוציא בפיו, אינו יוצא אפי' בדעבר, ולפי"ז יש לדון דלכאורה אינו שייך שבאותו רגע ישמע באזניו מה שמוציא בפיו, וגם ישמע תיבה אחרת מפי הקורא.

והנה באמת לענין מגילה נפסק בסי' תרצ"ב ס"ב, ששנים יכולים לקרותה כאחת ולהוציא אחרים יד"ה, ואף שהדין הוא שתרי קלי לא משתמע, מ"מ כיון שמגילה הוא דבר חביב, נותן השומע דעתו לשמוע כראוי. אבל אולי אין מזה ראיה לנידון דידן, ששם הרי שניהם קוראים יחד אותה קריאה, רק שיש לדון שקריאת השני מפריעה לשומע היוצא יד"ה לשמוע כראוי, וע"ז שייך לומר שמחמת החביבות משים דעתו לשמוע כראוי, משא"כ לשמוע באותו רגע שני מיני קריאות אחרת אולי לא שייך כלל.

ומצאנו בדברי הראשונים בב' מקומות שדנו ממש בענין זה. (א) תוס' בסוטה ל"ט ע"ב ד"ה עה, תלו נידון זה בב' תירוציהם, בת' הראשון נקטו שגם בדבר חביב כמגילה וכיוצא"כ אינו מועיל כשהתרי קלי הם דברים שונים זה מזה, ועיקר חילם הוא מהברייתא המובאת בסוגיא דתרי קלי בר"ה כז ע"א, שזכור ושמור בדיבור אחד נאמר, מה שאין וכו', "ואין האוזן יכולה לשמוע", ולת' זה נקטו התוס' שגם למסקנת הסוגיא אינו מועיל הסברא של חביבות לענין ב' דברים שונים זה מזה כעין זכור ושמור. ובת' הב' נקטו שחביבות מועילה גם בשני דברים שונים, כמבואר להדיא בדבריהם למעין, [ומה שהעיר בשלמי תודה שם, שהתוס' לא איירע לענין לצאת יד"ה בב' הקולות, יעוי' שם להדיא בדברי התוס' בסוף דבריהם, שכתבו להדיא לגבי תקיעת שופר, ששופר וחצוצרות נחשבים שני קולות משונים זה מזה, ובכ"ז יוצאים יד"ה תקיע"ש מחמת הסברא של חביבות].

והמקום הב' מבואר במ"ב סי' תקפ"ח ס"ק י"א בדיני תקיעת שופר, שהביא שם נידון באופן שיש ג' בנ"א שתוקעים כאחת, אחד תשר"ת והשני תש"ת והשלישי תר"ת, האם אפשר לצאת בזה יד"ה כל הג' סדרים, שיש ראשונים שסוברים שיצא ידי כל הסדרים, כיון שהדין הוא ששופר נחשב דבר חביב שיוצאים בזה גם מתרי קלי, כמבואר בסוגיא בר"ה שם, וגם אופן זה נחשב כשאר תרי קלי. ויש ראשונים שסוברים שאין שייך לשמוע שני מיני קולות כאחת, ואי"ז דומה לתרי קלי רגיל ששומע אותו דבר ומתכוין לצאת בא' מהם, כגון בשופר וחצוצרות ששומע קול השופר ומתכוין לצאת בו, כמבואר סברא זו בדברי הריטב"א בר"ה כז ע"א ול"ד ע"ב, ומסיק שם המ"ב שראוי להחמיר כדעה זו.

אכן בדברי התוס' דלעיל בסוטה מבואר, שאף לתי' הב' שחביבות מועילה גם לשני מיני דברים שונים, מכל מקום אם האדם בעצמו קורא דבר אחד, אינו יכול לשמוע באותה שעה דבר אחר, כמבואר להדיא בדבריהם שם, שלכן אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת של ברכת כהנים, עד שתכלה אמן מפי "כל" העונים, ואי"ז דומה לבציעת הפת, ששם די שתכלה אמן מפי "רוב" העונים, לפי שכאן בברכת כהנים, העונים אומרים בעצמם אמן, ובאותה שעה אינם יכולים לשמוע דבר אחר, ובשעה"צ סי' תקפ"ח ס"ק כ"א, העתיק דברי תוס' אלו להלכה, אף לענין תוקע בחצוצרות באותו סדר ממש, שאין התוקע בחצוצרות יכול לצאת באותה שעה בשמיעת תקיעת שופר, אף שלענין אחר השומע מבואר שם בשו"ע שיוצא מחמת הסברא של חביבות גם בתרי קלי של חצוצרות ושופר, מ"מ בזה שאני כדלעיל.

ולפי"ז לכאורה בנידון שהבאנו בריש דברינו, שהאדם קורא בעצמו בפיו תיבה אחת, לכאן' לכו"ע אינו יכול לצאת באותה שעה בשמיעת תיבה אחרת מפי ש"צ הקורא, [ולפלא על השלמי תודה שלא העתיק שם דברי שעה"צ אלו להלכה].

אכן העיר שם בשלמי תודה על דברי תוס' אלו מהא דמבואר בסי' תר"צ ס"ד שמי שתופס מגילה שאינה כשירה, לא יקרא עם הש"צ, רק ישמע וישתוק, והרמ"א מוסיף שגם השומע בע"פ לא יסייע לחזן הקורא, ומקור הדין בב"י בשם ארחות חיים, וכתב שם המעם, שמא יתן השומע לב לזה שקורא ע"פ ולא לחזן, ובמג"א שם סק"ו כתב, שלפי"ז אם אין שומעים אחרים, רק זה ששומע על פה או מתוך מגילה פסולה, יכול השומע לקרות עם החזן, שאז ליכא חשש זה, שהרי הוא בעצמו יודע שאינו רוצה לצאת יד"ח בקריאתו ע"פ, ומבואר מזה, שגם בקורא בעצמו יכול לצאת באותה שעה מקריאה אחרת כשירה.

ולכאן' ע"כ צריך לחלק, שדין זה אמור רק לגבי שני מיני קריאות, משא"כ כשרוצה לצאת אותו ענין ממש שקורא, אין בזה חיסרון גם כשקורא בעצמו, ששפיר יכול ליתן דעתו לצאת באותם תיבות מפי בעל קורא שקורא מתוך מגילה כשירה, ואף דבשעה"צ הביא דין זה לגבי תוקע בחצוצרות באותו סדר, צריך לומר שחצוצרות ושופר נחשבים לגבי זה כשני מיני קולות ודו"ק.