

# ויעודם

בענייני ימי הפורים

בהלכה ובאגדה

אדר תשע"ח

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](mailto:3199@okmail.co.il)

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

## תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא	
הנביאים והכתובים במלים מגילת אסתר וימי הפורים אינם במלים.....	6
הרב יצחק רובניץ	
בדין מגילת אסתר ותורת כתה"ק שבה.....	9
הרב יצחק גרשוני	
במצות משלוח מנות בין לוח למלווה.....	15
הרב צבי אריה בינדר	
בחוב נשים בזכירת עמלק ובדין מחייתו.....	17
הרב אברהם זאב סומפולינסקי	
במ"ו באדר ויצאין על הכלאים.....	20
הרב אשר לבין	
בגדר חובת השמחה בפורים.....	24
הרב חגי פרשל	
בענין קביעת יו"ט על נס שנעשה, ואופן קביעת ימי הפורים בפרזין ובמוקפין.....	26
הרב אריה גוטמן	
במצות מחיית עמלק והברתת ז' עממין.....	31
הרב שמואל לפאיר	
בדין כתיבת ד"ת בפורים ובגדרי איסור מלאכה בפורים.....	34
הרב יהושע הלר	
גדר חיוב שתיית יין בפורים.....	38
הרב יוסף אמיתי	
בענין ארוסין בפורים ובמועד.....	40
הרב ישראל שלום פורגס	
בענין רבילות ע"י עד אחד ואשר הגיד מרדכי על בנתנא ותרש.....	44

הרב חיים שולביץ	
פורם מפה ומקדש, ובפורים שחל בערב שבת.....	50
הרב ישי זאב רדליך	
למה חג פורים אינו בכלל כל תוסף.....	56
הרב יחזקאל שרגא וינבך	
בחוב עבד כנעני במקרא מגילה.....	59
הרב יוסף הירשמן	
אם בן עיר מוציא בן ברך.....	61
הרב אריה לדרמן	
בן עיר שהלך לכרך וכן כרך שהלך לעיר ובשיטות רבנותא.....	64
הרב מנחם זלמן קרמר	
לימוד ענין הפורים מעיקר דין הפירסומי ניכא.....	68
הרב ישראל מאיר מורגנשטרן	
בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה.....	70
הרב אשר מילר	
בגדר ה'מועד' של פורים.....	75
הרב שרגא קלוגהויפט	
מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה.....	79
הרב יצחק מנחם פזריני	
בענין שיחה באמצע המגילה.....	82
הרב מנדל ויליגער	
בענין שיכור שהזיק ומזיק מחמת שמחה.....	84
הרב שמואל לפאיר	
זהירות הנצרכת לגובי התתי"ם בפורים.....	88

הרב חגי פרשל

90..... בעניני "מייחייב איניש לבסומי".

הרב משה שיינברגר

וְיָחִי בִּימֵי אַחֲשָׁרֹזֶשׁ הוּא אַחֲשָׁרֹזֶשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהַדָּוָד וְעַד כּוֹשׁ שֶׁכַּע וְעִשְׂרִים וּמֵאָה

97..... מְדִינָה

הרב דב גדליה דרקסלר

100..... וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים; פְּרִשְׁת זְכוּר וּמַחֲיִית עֲמֹלֶק.

הרב יצחק לוי

105..... חִישׁוּעָה הִיתָה בִּימֵי הַמֶּן אוֹ בִּימֵי מֵרְדֵּכִי וְאַסְתֵּר.

הרב חיים שולביץ

109..... פֹּרֵר הַמֶּן נִתְפָּד לְפִנְיָנוּ.

הרב אלימלך שטיין

112..... חֲעֻרוֹת קִצְרוֹת עַל סֵדֶר הַלְבוּשׁ פֻּרִים.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

115..... חֲשֻׁכּוֹת בַּפֻּרִים בְּכָל שָׁנָה וּבִשְׁנָה זוֹ.

## הרב חיים מרדכי שפירא

## הנביאים והכתובים בטלים מגילת אסתר וימי הפורים אינם בטלים

כתב הרמב"ם פ"ב מגילה ה"ח ז"ל, כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. ובהשגות, א"א דבר הדיוטות הוא זה כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרות אותה בצבור, עכ"ל.

ונחלקו בביאור דברי הירושלמי מגילה פ"א ה"ה, ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת סיפרי תורה אינן עתידין ליבטל מה טעמא קול גדול ולא יסף רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסוף מזרעם הלכות הליכות עולם לו, ע"כ. ופסק הרמב"ם כתרווייהו. ומחלוקתם, דלדעת הרמב"ם הספרים בטלים כפשוטו, [ומשו"ה דקדק הראב"ד בלשונו להשיג דדבר הדיוטות הוא, והיינו דברים כפשוטם]. ולדעת הראב"ד קריאתם בצבור היא שתתבטל.

ויש לעיין בדירושלמי מבואר דמהך קרא דזכרם לא יסוף, למדנו דהמגילה אינה בטלה, ואילו דקדוק לשון הרמב"ם מורה, שהביא זה כראיה דימי הפורים לא יבטלו. ומוכרח בדעת הרמב"ם, דאי המגילה בטלה, היו מתבטלים ימי הפורים. ומדמבואר דימי הפורים אינן בטלים, מינה דאף המגילה אינה בטלה. המורם מן הדברים, דבביטול הספר בטלים הלימודים שבו. וא"כ לכאורה צדקה השגת הראב"ד, דהואיל ואין ספר שאין בו לימוד, והואיל והדינים אינם בטלים, על כרחין דגם הספרים לא יבטלו.

ואשר יראה לומר בזה, בהקדם ביאור יסוד דין כתיבת ההלכות בספרי הנביאים והכתובים. דהנה יסוד הרמב"ם בהשגות סוף השורש השני בזה"ל, אבל מה שכתוב בנבואה בדרך הצוואות כגון שמוהירין על עשה ומתירין על ל"ת דבר תורה הוא. והעניין הזה מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצוות מלמד שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד א) ידענו כי הבא בנבואה דבר תורה הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה או שהוא בידם הל"מ כמו שאמרו בגמרא תענית יז ב הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמרינוה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, עכ"ל.

ונראה דכבר קדמו רש"י תענית טו א, אמתני' דהוקן שבהן אומר לפנין דברי כבושין אחינו לא נאמר באנשי נינוה וירא אלהים את שקם ואת תעניתם אלא וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה ובקבלה הוא אומר וקרעו לבבכם ואל בגדיכם. וברש"י ז"ל, והקשה תוספות מאן דהו מאי שנא

בהאי קרא דכתיב בינוה וירא האלהים את מעשיהם וגו' ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא דוקרעו לבבכם קרי ליה קבלה. ופריק איהו כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל קרי ליה קבלה ובכל דוכתא דלא איתפקד נביא כי האי וירא האלהים שהוא כמספר והולך דיליף מיניה אנב אורחיה מילתא לא קרינן ליה קבלה, ע"כ. ומתבאר, דהצוואות שבספרי הנביאים יסודם בקבלה, והיינו מהלל"מ<sup>1</sup>. [וכמדומה דהרמב"ן בלשון הצוואות דנקט, נמשך אחר לשון רש"י. ועיין מהר"ן חיות נדרים כב ב, אהא דאמר רב אדא ברבי חנינא אלמלא חמאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד. והק' והלא כו"כ הלכות שמעינן מדברי קבלה. ותירץ עד"ז דהלכתא נינהו ואתי יחזקאל אסמכינהו אקרא].

ומעתה יש לתמוה טובא בשיטת הראב"ד, הלא הוכיח הרמב"ן מדין אין נביא רשאי לחדש, דכל הלימודים שבספרי הנביאים, יסודם מהלל"מ. וא"כ מה לי אם יתבטלו ספרי הנביאים, מ"מ ההלכות עצמן אכתי ישארו בתוקפם, כשאר הלכות של תורה שבע"פ, שאינן בטלות לעולם. והיאך כתב הראב"ד דאם ספרי הנביאים בטלים, אף הלימודים מהם בטלים.

והנראה מוכרח ומבואר מזה דנחלקו הרמב"ם והראב"ד, ביסוד דין כתיבת ההלכות בספרי הנביאים, אשר יסודם בהלל"מ. דהנה איתא בגמ' ברכות ה א, אמר רבי לוי בר חמא אמר רשב"ל מאי דכתיב ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות וכו' אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים וכו' מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. הרי דמקרא דאשר כתבתי דרשו דהנביאים והכתובים נתנו למשה מסיני, ומילפינן לה מקרא דאשר כתבתי, על כרחין דדברי הנבואה ובכללם דברי תורה שנמסרו למשה והיו ביד הנביאים, יכתבו. והיינו כתיבת ספרי הנביאים והכתובים.

ונראה שנחלקו רבוותא אי היתר כתיבה למדו מהך קרא, והיינו, דהגם ושאר דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, כמבואר בגיטין ס ב, מ"מ בספרי הנביאים יכתבו, הגם דבעצמותם אכתי תורת דברים שבע"פ הם. או דמקרא דאשר כתבתי למדו, דהנביאים יחקקו דבריהם בכתב, והדברים עצמם ישתנו, ומשנכתבו שוב תורת דברים שבכתב עליהם. ונראה דהראב"ד מפרש דהנביאים חקקו דבריהם בכתב, וכבר תורת דברים שבכתב על אותן הלכות, מהך קרא דאשר כתבתי. ועל כן סובר הראב"ד דאם יתבטל הספר, יתבטל הלימוד שבו. דדברים שבכתב, יסוד תוקף דינם הוא בהיותם קיימים בכתב, ומשבטל הספר בטלים הדברים. האומנם דהרמב"ם מפרש דאך היתר כתיבה נתחדש בזה, אולם

<sup>1</sup> ונראה לדקדק לשון הגמ' אתא יחזקאל אסמכא אקרא, ולא נקט קבעא בקרא. דא"נ אף אחר שנכתבו במקרא, עיקרם נשתתיר בתורת הלכה, ואין המקרא אלא אסמכתא להם. וא"כ חומר הלכה למשה מסיני בהם. ובהכי נפתח לן פתחא לבאר סברת הסוברים דדברי קבלה חמורים כדברי תורה, וכגון לעניין דאלינן בספקן להחמיר, עיין פמ"ג פתיחה כוללת (חלק ראשון מדרגת דברי קבלה אות יח), בשם שו"ת צמח צדק לעניין עונג יו"ט דהוה דאורייתא, הגם דכתיב בישעיה וכן עוד עיי"ש. ומשום דהואיל ואין המקרא בנביאים אלא אסמכתא, על כן לא פקע תוקף הלל"מ מהם, והלכה הוי דין תורה, ופשוט. האומנם דיתכן והדברים תלויים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, וכפי שיבואר להלן.

הדברים בעצמותם אכתי דברים שבע"פ הם כשאר הלל"מ. וא"כ מה לי שבטל הספר, הלימוד אינו בטל, כנלע"ד.

והנה לסברת שניהם אכתי צ"ע היאך למדו בירושלמי מהא דימי הפורים לא יעברו, דהמגילה אינה בטלה. לסברת הראב"ד צ"ע, הא אין הספרים בטלים כלל ועיקר, אלא קריאתם בצבור. ומשום ביטול הקריאה בצבור, פשיטא שאין הימים בטלים. ואף לסברת הרמב"ם צ"ע, הא כשם שאין ההלכות בטלות בביטול הספרים, אף מקיום ההלכות לא נדע קיום הספרים, וצ"ע.

ובדעת הראב"ד נראה, דעיקר הלימוד הוא מקרא דוכרם לא יסוף, וזכרם היינו המגילה, וכדרשו בירושלמי (מגילה א א) מקרא דהימים האלו נזכרים ונעשים, נזכרים בקריאה ונעשים בסעודה. [וכע"ז ברש"י (מגילה ב ב) ד"ה זכירה]. ומהכא ילפינן במסוים דקריאת המגילה אינה בטלה.

האומנם בדעת הרמב"ם נראה, דהנה הלא על כרחין שאנו ההלכות הכתובות במגילה, שאין הלל"מ אלא מצוות מד"ם ותקנת נביאים, כמבואר בדבריו ריש הל' מגילה. וא"כ על כרחין דאין בכלל היתר הכתיבה המבואר בקרא דאשר כתבתי, האמור גבי הלל"מ שבשאר ספרי הנביאים. כי אם דהוא דין מסוים במצוות דרבנן אלו, שניתנו ליכתב. ונראה דהוא כמבואר בגמ' יומא כט א, אסתר סוף כל הנסים והא איכא חנוכה ניתנה לכתוב קא אמרינן, ע"כ. והיינו דענין הפורים הגם שהוא מד"ם, ניתן ליכתב. אשר לפ"ז נראה, דבמגילה מודה הרמב"ם לסברת הראב"ד, דיבטל הדין בביטול הספר. ומשום דמצוות חכמים ותקנות הנביאים שבמגילה, מעיקר דינם הוא שניתנו ליכתב, והם אכן תורת דברים שבכתב עליהם.

והנה עיקר ההפרש בין דברים שבכתב ובע"פ, נתבאר בכ"ד הוא בצורת מסירתו. כמתבאר מסוגיה דגיטין ס א, דאף מ"ד תורה חתומה ניתנה, מודה בח' פרשיות שהוצרכו לכו ביום, ופרש"י בד"ה א"ג, שנאמרו נכתבו ונמסרו. ומתבאר דבלא"ה לא חל דינן. ומעתה נראה דגבי המגילה חזינן, דמצוות הפורים הכתובות בה, חלה חובתם אך משום שנמסרו בכתב, כדן שאר דברים שבכתב. ונראה דזהו עיקר הא דכתיב (אסתר ט ז) ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים וגו' לקים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה. ופרש"י, היא המגילה הזאת כמות שהיא. ושם להלן (פסו' כט) גבי האגרת השנית כתיב, ותכתב אסתר וגו' את כל תקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית. וישלח ספרים אל כל היהודים וגו'. לקים את ימי הפרים האלה וגו'. ואף שם מתבאר מפרש"י דהיא המגילה עצמה, שהרי פירש, את כל תקף, תוקפו של גם של אחשורוש ושל המן ושל מרדכי ושל אסתר, וכל תוקף היינו המגילה כמתבאר מסוגית הגמ' מגילה יט א. וכל כתיבה זו עניינה בכדי שיתקיימו ימי הפורים כדינם במצוותיהם, כמפורש בפסוקים.

הנה כי כן מתבאר מן המגילה עצמה כדקדוק הרמב"ם מן הירושלמי, דמצוות הפורים אף שהם מדברי סופרים, אמור בהם דין דניתנו להכתב, לענין שמסירתם וצווים הוא בכתב דוקא. ועל כן גם תלוי דין הימים, בקיום הדברים שבכתב. ואם מפורש בקרא דימי הפורים לא יעברו, מינה דייק הירושלמי לדעת הרמב"ם, דאף המגילה אינה בטלה לימות המשיח.



## הרב יצחק רובניץ

# בדין מגילת אסתר ותורת כתה"ק שבה

### א.

איתא בירושלמי (מגילה א, א), דברי שלום ואמת, הרי היא כאמיתה של תורה, מה זו ניתנה להדרש אף זו נתנה להדרש, ע"כ. וצ"ע מה צריך לדרשה מיוחדת ללמד שהמגילה ניתנה להדרש, הרי מגילה היא מכלל כתבי הקדש וכל כתבי הקדש נדרשים.

והנה בחידושי רי"ז הלוי (הל' מגילה) הקשה, בהא דאיתא בב"ב (טו, ב), אנשי כנה"ג כתבו יחזקאל ומגילת אסתר, וברש"י שם פירש, דהא דכתבו יחזקאל אנשי כה"ג ולא יחזקאל עצמו, זהו משום דנבואה לא ניתנה להכתב בחו"ל, וכתבום אנשי כנה"ג אחרי שנכנסו לארץ, ע"כ. ולפי"ז גם את אסתר כתבו אנשי כנה"ג לאחר שהיו בארץ, וקשה, דאיתא בסדר עולם דאסתר כתבה את המגילה לשנה הבאה אחר נס פורים, הרי דאסתר כתבה את המגילה בחו"ל, ותירץ, דהא דלא ניתנה נבואה להיכתב בחו"ל היינו רק על כתיבתה ברוח"ק, שבוה חל תורת כתבי הקדש, אבל אין זה שייך לכתיבת חפצא של מגילה שהוא דין כתיבה בפני עצמה, ומה דאסתר כתבה את המגילה הוא רק לשם מגילה שבה להקרא בפורים, ולא חל בה עדיין שם כתבי הקדש, ורק כשנכנסו לארץ כתבוה אנשי כנה"ג וחל על המגילה שם כתבי הקדש. ויעו"ש עוד באריכות, דגם לאחר שחל על המגילה שם כתבי הקדש, אכתי איכא אופנים בכתיבת המגילה שלא חל בה דין כתבי הקדש ורק הכשר מגילה לקרות בה.

ואשר לפי"ז נראה ליישב מה שהקשינו על הירושלמי, דהדרשא באה ללמד דמגילה ניתנה להדרש אף באופן שלא חל בה דין כתבי הקדש, והיינו אף לפני שאנשי כנה"ג כתבוה שלא היה לה דין כתבי הקדש, ורק שם מגילה היה בה. ובירושלמי שם איתא, ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק, מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש וכו' (היינו מגילת המקדש האך לכנות את בית המקדש), ולכאורה על מגילה זו לא חל שם כתבי הקדש ובכ"ז ניתנה להדרש, ומעתה ה"ה מגילת אסתר באופן דאינה כתבי הקדש, איכא ילפותא דניתנה להדרש.

והנה כתב הרמב"ם (מגילה ב, יח), כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלן לעולם, ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל וכו', ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, עכ"ל. ומקורו מהירושלמי (שם ה"ה).

ונראה ע"פ הנ"ל, דיתכן שמגילת אסתר מדין כתבי הקדש גם עתידה להתבטל כשאר כתבי הקדש, ומה דכתב הרמב"ם דלא תבטל, קאי על חפצא דהמגילה מתורת מגילה שבה שניתנה להכתב כמגילה אף ללא דין כתבי הקדש שבה וכדנבאר לעיל (וע' להלן אות ב' ביאור אחר).

והנה בגמ' (שם יט, א), אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת. וכו'. וע"פ הג"ל אתי שפיר מה דאית בה ב' שמות אלו, אגרת משום כתיבתה כמגילה, וספר משום כתיב הקדש שחל בה.

## ב.

בגמ' מגילה (ז, א), אמר רב שמואל בר יהודה, שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה, הלא כתבתי לך שלישים (משלי כב, כ), שלישים ולא רבעים. ופירש"י, שלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק, בספר ואלה שמות ובמשנה תורה, ובספר שמואל (א, טו), וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו, ולכן אי אפשר לכתוב ענין עמלק עוד פעם, וממילא לא ניתן לכתוב את המגילה.

וצ"ב דהפסוק במשלי לא קאי כלל כל ענין עמלק, ומהיכי תיתי ללמוד משם דין כתיבת מחיית עמלק. אמנם בפירוש הרמב"ם למגילה ביאר את הסוגיא באופן אחר, דאסתר שלחה לחכמים שיכתבו את המגילה ככתיבה של מגילה בפני עצמה ולא משום כתיב הקדש, והשיבו לה שלישים ולא רביעים, היינו שאפשר לכתוב רק באופן של תורה נביאים וכתובים ואין עוד דרגה רביעית, עד שמצאו רמז בתורה והסכימו לכתוב מגילה בפני עצמה, והחלו לכתבה ואז שרתה עליהם רוה"ק וכתבה ברוה"ק, ולכן נחשבת המגילה ג"כ לאחת מכתבי הקדש.

נמצא שחלוקים שאר כתבי הקדש ממגילה, דשאר כתבי הקדש נכתבו לכתחילה בצווי להכתב ברוה"ק ולכן הוו כתבי הקדש, אבל מגילה נכתבה מתחילה מדין מגילה בפני עצמה, אלא דבאותו העת שרתה עליהם רוה"ק, ולפי"ז מוכן מה דאיכא מ"ד בגמ' (שם) דאסתר אינה מטמאה את הידים ואינה מכתב הקודש, כיון דלא נכתבה בצווי של רוח הקדש, יעו"ש בגמ'.

ועפ"ז נראה לבאר מה שכתב הרמב"ם (שם), דכל ספרי הנביאים וכתובים עתידין להתבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, ולעיל נתבאר דהיינו לדין מגילה שבה, אמנם נראה לבאר דדין זה הוא אף לדין כתבי הקדש שבה, דשאר כתובים מכיון שתחילת כתיבתם הוי משום כתה"ק הם עתידין להתבטל, ומגילה מכיון שנכתבה בתחילתה באופן של שם בפני עצמו של כתיבת מגילה, אלא שנכתבה גם ברוה"ק וחל עליה בהאי כתיבה גם דין כתבי הקודש, אינה עתידה להתבטל אף לענין תורת כתבי הקודש שבה.

והביאור בזה הוא ע"פ מש"כ רש"י, על הא דמבואר בגמ' (חולין קלז, א) דתורת משה קרויה תורה, ודברי הנביאים קרויים קבלה, וז"ל רש"י, תורת משה קרויה תורה, לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה, שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה, עכ"ל. ולפי דברי רש"י הללו מבואר מה דכל דברי הנביאים עתידים להתבטל, והיינו מעמא כיון שלא נכתבו אלא לפי צורך השעה והזמן, אולם מגילת אסתר לא נכתבה בנבואה שענינה לפי צורך השעה, אלא נכתבה משום מגילה, ובכתיבת מגילה לא נאמר התנאי בכתיבתה דלצורך השעה והענין, אשר

ע"כ אינה עתידה להתבטל, ומעתה נראה דגם השם כתבי הקדש שחל בה ג"כ אינו עתיד להתבטל, דהשם כתבי הקודש חל על כתיבתה כמגילה, דחל בזה גם שם כתבי הקדש כיון שחלה רוח"ק על כתיבה זו, וכיון דכתיבה זו לא בטלה, אף תורת כתבי הקדש שבה אינם בטלים.

## ג.

כתוב בתורה (דברים ד, ב), לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו וגו'. וכתב הרמב"ן (שם), ולפי דעתי אפילו בדה לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדה מלכו כירבעם (מ"א יב, לג), עובר בלאו. וכך אמרו (מגילה יד, א) לענין מקרא מגילה, מאה ושמונים נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו'. ובירושלמי (מגילה א, ה), שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא וזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, א"כ היא בכלל לא תוסף עליו, וכו' עכ"ל.

המתבאר מדברי הרמב"ן, שכתובת המגילה וקריאתה הם בגדר הוספה לתורה, [עיין ברמב"ם בהקדמה לספר המצוות דסובר לא כן], וכן כתב הרמב"ן בסהמ"צ (שרש ב') וז"ל, וכבר אמרו מגילה (שם) מ"ח נביאים עמדו לישראל לא פחתו ולא הויתרו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו'. למדו אותנו כי כל התקנות והגזירות אינן תוספת אבל הם גדר וסייג לתורה אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות, אלא שסמכו על חיובה בק"ו ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר, עכ"ל. המתבאר בדברו שחלוק כתיבת המגילה משאר כתבי הקדש, דשאר כתבי הקדש הוי כתיבה חדשה של כתובים, משא"כ מגילה הוי כתיבה של הוספה על התורה.

ובירושלמי (שם א, א), רבי חלבו, נאמר כאן דברי שלום ואמת ונאמר להלן אמת קנה אל תמכור, הרי היא כאמיתה של תורה מה זו צריכה שירטוט אף מגילה צריכה שירטוט, מה זו ניתנה להדרש אף זו ניתנה להדרש, ע"כ. ובחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' מגילה) ביאר בזה, דכמו דהדין שניתן להדרש הוי דין בדברי תורה עצמה שניתנו להדרש ואין זה דין בחפצא דהספר, כן הדרשה בדין שירטוט, הוי דין בדברי תורה צריכין שרטוט בכתיבתם, ואין זה מדין חפצא דס"ת דבעי שרטוט, יעו"ש שדקדק כן בדברי הרמב"ם. ולפי"ד נמצא שדין דברי המגילה שהם כדברי תורה, ונראה הפירוש לפי מה שכתב הרמב"ן הנ"ל, דמגילה הוי כהוספה לתורה, והן הן הדברים דלכן דינה כדברי תורה ולא כשאר דברים שכתבי הקדש.

ולפי"ז נראה לבאר, דמה דנדרש שמגילה ניתנה להדרש כדברי תורה, אינו דומה למה דמצינו שכתבי הקדש ג"כ נדרשים, דעיין ברמב"ן (שרש הנ"ל) שכתב, מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצוות, מלמד

שאין נביא רשאי לחדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה דבר תורה או שהוא פירוש לפסוק של תורה או שהוא בידם הלכה למושה מסיני, עכ"ד. הרי דמה שנדרש מדברי הנביאים, אין כאן חידוש של הנביא בעצם דבר, אלא הוי גלוי להלכה או פירוש וכדומה, ואין הכתוב בנביא מצוה את הדברים, אולם במגילה שנתחדש שניתנה להדרש כדברי תורה, נתחדש בזה שהמגילה היא מחייבת מצד עצמה וכדברי תורה ואין זה דומה לשאר כתבי הקדש.

והנה בגמ' (שם ז, א) איתא, דשלחא אסתר לחכמים כתבוני לדורות, ובפשטות אסתר בקשה שהמגילה תכתב ככתבי הקדש (וע' לעיל שנתבאר לא כן), וצ"ב מה שיידבקשה על דבר זה, אם יש צווי על כתיבת המגילה להכתב ברוה"ק אזי היא מכתבי הקדש ואם לאו אין בכח חכמים לאשווי' כתה"ק. ולפי המתבאר נראה, דאסתר בקשה שהמגילה יהיה בה תוספת דמלבד תורת כתבי הקדש שבה, תכתב לדורות כדברי תורה וכאמיתה של תורה, ועל זה אמרו לה שלישים ולא רבעים, דיש כתיבה של תורה נביאים כתובים, אך אין כתיבה מחודשת כדברי תורה, עד שהאיר עיניהם ומצאו רמז מן התורה.

ולפ"ז מאירים דברי הרמב"ם (שם ב, יח) מה דכתב, דמגילה אינה בטילה משום דהיא כאמיתה של תורה וכמו דתורה לא בטילה כן המגילה לא בטילה, והיינו שדברי המגילה הם כדברי תורה וכמו שנתבאר.

והנה בירושלמי (שם א, א) נלמד מהכתוב "וזכרן לא יסוף מזרעם" מכאן שקבעו לה (למגילה) מסכתא. וצ"ב מה שנא משאר כתבי הקדש דלא קבעו להם מסכתא. ולהנ"ל מובן היטב דהמגילה היא כאמיתה של תורה, והוי בגדר תורה שיש תורה שבכתב ויש לה תשבע"פ שהיא המסכתא.

והנה כתוב במגילה "קיימו וקבלו עליהם" וגו', וצ"ב מה צריך קבלה לתקנת פורים, ומאי שנא מכל התקנות שנתקנו בלא קבלה, ונראה משום דהוי כתורה ובתורה אשכחן דהיתה על ידי קבלה של כלל ישראל, כן המגילה נתקנה ע"י קבלה. ונראה לפ"ז לבאר הא דאיתא בגמ' (שבת פח, א) דאף שלא קבלו את התורה מאהבה במעמד הר סיני, הדר קבלוה בימי אחשוורוש, וצ"ע היכן מצינו שקבלו את התורה, ולהנ"ל נראה דקבלו רק את המגילה, ומכיון דמגילה היא תוספת לתורה וכאמיתה של תורה, בכלל קבלתה קבלה של תורה ג"כ.

## ד.

איתא במסכת סופרים (יד, א), ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים, ע"כ. וצ"ב מה דנכלל מגילת אסתר עם שאר המגילות, דבשלמא בשאר המגילות הוי מנהג ולא מצוה, וחידשה הברייתא דאעפ"כ מברכים, אבל מגילת אסתר יש מצוה וחיוב לקרותה ומעיקר הדין חייב לברך, ועוד קשה דבגמ' מגילה (יט, ב) איתא, דהקורא את המגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא ידי חובתו, והני מילי בצבור, ע"כ. וסותר לדברי המסכת סופרים דמבואר בה שיוצאים אף שכתובה בין הכתובים.

ובמס' סופרים (שם, טו), א"ר לוי מגילת אסתר צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום שנאמר למען יומרך כבוד - בלילה, ולא ידום - ביום, ועוד שם (הל' ז), וכשם שקורין בתורה ומפטיר ביום, כך חייב במגילה לקוותה ביום, שנאמר ביום אשר שכרו היהודים, וכו'. וצ"ע דלעיל כבר נאמר דנקראת ביום מקרא דלא ידום, ומה נצרך לחזור שנקראת ביום וללמוד מפסוק אחר.

ונראה, דקריאת המגילה מלבד מה דאיכא חיוב ומצוה לקרותה מדרבנן, איכא דין קריאה כשאר מגילות במועדים דבפורים קוראים מגילת אסתר, האמנם דזה דודאי שאם קורא את המגילה מדין המצוה לא חייב תו לקרוא מדין המנהג של שאר המגילות, דבאופן שקרא ביחיד וצ"ח מגילה, תו לא צריך לקרות ברכים כשאר מגילות, או למשל בן כפר אינו צריך לקרות ביומו שוב מדין קריאת שאר מגילות, אלא דבאופן שאין יכול לצאת ידי חובת קריאת המגילה כלל, ויכול לקיים קריאה כשאר מגילות צריך לקרא את המגילה מדין המנהג.

ונראה דנפ"מ, באופן ששלא בזמנה דקריאתה רק בציבור, ויש לו רק מגילה הכתובה בין הכתובים דמבואר בגמ' שבכה"ג אינו יוצא בציבור, דחייב לקרא מדין המנהג. אשר לפ"ז מיושב מה דהקשנו מה דכללה המס' סופרים מגילת אסתר עם שאר המגילות, דהיינו בהאי חיובא דהמנהג ובאופן הנ"ל שיצ"ח רק בחיובא דהמנהג. ומעתה מדויק מאוד מה שלבסוף הוסיפה הברייתא, שאיירי במגילה בין הכתובים, דרק באופן זה שייך קריאת מגילה מדין המנהג ולא חיוב קריאה מצד חיוב דרבנן דקריאת המגילה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשנו למה נכפל במס' סופרים האי דינא דצריך לקרות את המגילה ביום, דבהל' זו יליף לקריאה שהיא רק ביום כתורה ומפטיר, והיינו דין חיוב ממנהגא, ומדויק מה דנקטה הברייתא דהוי כמפטיר והיינו לא מדין חיוב קריאתה מדרבנן, ובהל' טו איירי בדין חיוב קריאת המגילה מדרבנן שחייב לקרותה בלילה ולשנותה ביום.

ולפ"ז נראה לבאר דעת הראב"ד (מגילה ב, יח), דהנה כתב הרמב"ם (שם), כל ספרי הנביאים והכתובים עתידין להתבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר וכו', והשיג הראב"ד, כי לא יבטל ספר מכל הספרים, שאין ספר שאין בו לימוד, אבל כך אמרו, אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגילה לא תבטל מלקרות אותה בציבור, עכ"ד. וצ"ע היכן מצינו קריאת כתובים בציבור, ועוד קשה, שהרי מגילה נקראת גם ביחיד ומה זה דכתב דלא תבטל מלקרות בצבור. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאיכא דין קריאה בציבור של המגילות מדינא דהמנהג, והך דין קריאה היא קריאה כמו של תורה בצבור, ובוה חלוקה מגילת אסתר משאר המגילות ששאר המגילות יתבטל בהם דין הקריאה בציבור וקריאת המגילה לא תתבטל.

האמנם דאכתי צ"ב, למה הוצרך הראב"ד להוכיח מדין קריאתה שבציבור דוקא, ולמה לא כתב בפשיטות שלא תתבטל המצוה מדרבנן של קריאת המגילה וביחיד.

והנראה בזה, דכוונת הראב"ד שיתבטלו משאר הכתובים דין כתבי הקדש לגבי הקריאה בהם, ומהא שיש חיוב קריאת המגילה ביחיד אין להוכיח שמגילת אסתר לא תתבטל מדין זה, שיתכן שקריאה זו היא מתורת מגילה שבה ולא מתורת כתבי הקדש, וכדנתבאר לעיל, על כן הוכיח הראב"ד מדין קריאת המנהג שבציבור, שבה שוה קריאת המגילה לשאר המגילות שדין קריאתם היא מדין כתבי הקדש, וכיון שדין קריאת המגילה לא תתבטל גם מתורת חיוב זה, מוכח דגם תורת כתבי הקדש שבה לא במילה.

ונראה להוסיף בזה, דחלוק הקריאה בציבור מתורת המנהג מהקריאה ביחיד, דהקריאה ביחיד כל אחד ואחד חייב וכשקוראים בציבור יוצאים יד"ח מדין שומע כעונה, אבל הקריאה בציבור אין זה מדין שומע כעונה, אלא תורת קריאה של ציבור שכך היא התקנה שיקראו בציבור, ונראה דתורת קריאה זו לא שייכא כשקוראים אותה כמגילה, דתורת קריאה בציבור נאמר רק בתורת תורה וכתבי הקדש, ומעתה הוכיח הראב"ד שפיר מהא דקריאת המגילה תקרא בציבור דנשאר לה עדיין תורת כתבי הקדש, אבל מהא דנקראת ביחיד אין להוכיח הנ"ל, דאפשר שנקראת כמגילה אבל אין לה תורת כתה"ק.

הרב יצחק גרשוני

## במצות משלוח מנות בין לזה למלוה

במצות "משלוח מנות איש לרעהו" יש לדון, האם לווה רשאי לשלוח מנות למלוה שלו, צדדי השאלה, משום דלכאורה מחוי כריבית, או דנימא כיון דלשם מצוה קעביד, מותר לשלוח לו.

והנה שאלה זו אפשר לדון גם בראובן שהדיר הנאה משמעון, האם שמעון יכול לשלוח מנות לראובן המודר הנאה ממנו. ואין להביא ראיה מהא דמחזיר לו אבידתו כדאיתא בנדרים [לג ע"א], דשאני אבידה דמחזיר לו "דבר של" כדאיתא התם בגמ', אבל כששולח לו "משלוח מנות" נותן לו דבר חדש.

ומצינו באחרונים ב' טעמים במצות משלוח מנות, טעם אחד כתב בתרומת הדשן משום סעודת-פורים. וכדי שיהיה הרווחה לחבירו, אולי לא יספיק לו סעודתו. והרי הוא מסייעו, טעם נוסף אומר בעל "מנות הלוי" משום להרבות השלום והרעות.

כתב בשו"ע יו"ד סי' קס"ז צריך המלוה ליוהר מליהנות מהלוה שלא מדעתו, כל זמן שמעותיו בידו אפי' בדבר שהיה עושה לו אף אם לא הלוהו, אבל אם נהנה ממנו מדעתו מותר, בדבר שהיה עושה לו אף אם לא הלוהו, ובלבד שלא יהיה דבר זה בפרהסיא, כגון לדור בחצירו או להשתמש בעבדיו ע"כ.

והנה בנידון דידן אם היה הלוה רגיל גם קודם הלוואה זו לשלוח לו מנות בשנים עברו, בוודאי אין כאן השאלה, ובוודאי גם כעת מותר לשלוח לו. וכדאיתא בשו"ע הנ"ל, אבל בתנאי שלא יהא דבר זה בפרהסיא. אבל אם מעולם לא שלח הלוה למלוה זה, ועתה רוצה לשלוח לו, לכאורה יהיה אסור לו לקיים מצות משלוח מנות במלוה זה. לא מיבעיא למעם של בעל "תרומת - הדשן". אלא אפי' למעם של "מנות - הלוי" ג"כ אסור משום שהרי אפי' שאילת - שלום אסור ללוה אם לא היה רגיל גם קודם ההלוואה. וכדאיתא בב"מ [ע"ב] וכך נפסק בשו"ע. עוד מצינו היתר בלוה ומלוה תלמידי - חכמים שאז מותר ללוה להוסיף לו "מעט" יותר מסכום ההלוואה מפני שוודאי נותן לו לשם מתנה גמורה ולא מחמת ריבית, וכדאיתא בשו"ע יו"ד סי' קס"ז, וא"כ בנידון דידן אם שניהם ת"ח יכול לשלוח "מעט" משלוח מנות. אבל בלאו הכי ובלא התנאים הנ"ל, לכאורה אין יכול הלוה לקיים במלוה שלו מצוה זו, אלא רק ישלח לאחרים. אבל מה יעשה אם הלוה נמצא רק אם המלוה שלו איך יקיים מצוה זו. [ואפשר שגם במצות "משלוח מנות" כל אחד מסתמא מתכוון לשם "מצוה", וה"ז דומה לת"ח הנ"ל].

ואפשר לדון בב' אפנים שהלוה יקיים מצות משלוח מנות. ע"פ מ"ש הרמ"א בסי' תרצה ס"ד שאם שולח לחבירו ואינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא. וא"כ בנידון דידן, יאמר לו המלוה שאינו רוצה לקבל ממנו. או ימחל לו ואז יצא הלוה יד"ח. אבל כבר כתב שם המ"ב, שהפ"ח והחת"ס פקפקו בהלכה זו. כי זה תלוי בין ב' הטעמים הנ"ל של בעל תה"ד ומה"ל.

אופן שני י"ל ג"כ ע"פ המבואר בשו"ע הנ"ל דכל אחד יכול לשלוח סעודתו לחבירו, וחבירו ישלח לו סעודתו וכדיאת בגמ' מגילה [דף ז] אביי בר אבין ורבין בר אבין מחלפי סעודתיהו להדדי. ואפשר דה"ה אם ראובן ישלח לשמעון, ואחר שקיבל שמעון מראובן, ישלח שמעון לראובן את אותו הדבר ממש שקיבל מראובן, יקיימו שניהם מצוות "משלוח מנות", וא"כ בנידון דידן, ישלח המלוה בראשונה ללוה, ואח"כ ישלח הלוה למלוה את מה שקיבל המנו, ואז זה לא כ"כ מחזי כריבית, ואכתי צ"ע אם מהני אופן זה שלא יהיה מחזי כריבית, בפרט לפי טעמו של בעל מנות-הלוי שיש כאן אחזה ושלום וזה הרי אסור בין לזה למלוה.

גם יש לדון אם מותר ללוה לשלוח לפלוני, שעתיד לקחת ממנו הלואה, וזה מיקרי ריבית מוקדמת דלהרמב"ם אסור לתת לו מתנה מוקדמת אפי' בסתם, ולדידן אסור במפרש לו ששולח לו עבור ההלואה העתידה.

כן יש לדון במצוות מתנות לאביונים אם הלוה יכול לקיים מצוה זו במלוה שהוא עני.

שאלה זו אינה דוקא בפורים, אלא כל השנה, אם לזה יכול לתת צדקה למלוה שלו, כן כל השאלות הנ"ל גם לעניין מודר הנאה מחבירו.

ואנב שעסקינן בענין ריבית, אפשר להסתפק אם הלוה רשאי לפרוע חובו של המלוה שחייב לאחרים, ובענין מודר הנאה מחבירו שנינו בנדרים ה"ז פורע חובו, האם היתר זה נאמר גם בין לזה למלוה, ובוודאי מדין שיעבודא דר"נ ודאי יכול לפרוע לאחרים, שהרי הלוה נפטר ע"י זה מחובו שלו. אבל אם הלוה רוצה בדוקא לפרוע למלוה שלו, וגם רוצה לפרוע למלוה שלו, את חובותיו שחייב לאחרים, האם זה מחזי כריבית, או נימא דהוי כמברית - ארי כדאיתא במודר הנאה ואכתי צ"ע למעשה בכל הנכתב לעיל.

ומצאתי בעז"ה במל"מ בהלכות מלוה ולוה פ"ה הי"ד בד"ה כתב הרשב"א. שמביא מחלוקת רשב"א ומרדכי האם מברית ארי מותר בין לזה למלוה. ועיין בספר נתיבות - שלום על הלכות ריבית סי' קס סעיף י' באות ה שמבאר ענין זה.



## הרב צבי אריה בינדר

# בחיוב נשים בזכירת עמלק ובדין מחייתו

א. החינוך במצווה תר"ג כתב וז"ל "שנצטווינו לזכור מה שעשה עמלק לישראל שהתחיל להתגרות בם בצאתם ממצרים במרם נשא גוי וממלכה ידו עליהם, וכו', וכתב החינוך בסוף מצוה זו – "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים" כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, ולא לנשים". עכ"ל.

ב. והנה חיוב הזכירה לפי שיטת החינוך היא לאנשים ולא לנשים. אך ברמב"ם לא מצינו שחילק בדין זה אלא כתב בסתם בהלכות מלכים פרק ה' הלכ' ה' בתו"ד וז"ל "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואיבתו, כדי לעורר איבתו. שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק. מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב. שאסור לשכוח איבתו ושנאתו" עכ"ל. ומשמע מדבריו דאף אשה חייבת במצות זכירת מחיית עמלק".

ג. וצ"ב מהו יסוד מחלוקתם של החינוך והרמב"ם.

ד. והנה הקשה במנחת חינוך, ועוד אחרונים, (עיין באבני נזר או"ח סימן תק"ט). על החינוך שכתב כי הטעם שאשה פטורה ממצות עשה זו, כי רק הזכרים להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים", הרי שנינו במשנה בסוף פרק משוח מלחמה (מד:): שבמלחמת מצוה הכל יוצאין "ואף חתן מחדרו וכלה מחופתה". והרי מלחמת עמלק מלחמת מצוה היא כפי שמבואר בגמ' סנהדרין כ: "ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ. ואחד מן המצוות היא מלחמת עמלק".

וא"כ אף נשים חייבות ומשתתפות במלחמה זו שהיא מלחמת מצוה ויוצאת אף כלה מחופתה, ואם הטעם לחייב בזכירה. הוא כי להם לעשות המלחמה א"כ ה"ה בנשים שבמלחמת עמלק להם לעשות המלחמה. ואליבא דהחינוך הא בהא תליא, דמי שמחוייב במלחמה מחוייב בזכירה. וא"כ מדוע נשים פטורות ממצוה זו.

ה. ועוד הקשה המנחת חינוך דלכאורה החינוך סותר את עצמו דמלחמת עמלק כתב הנשים פטורות מהמלחמה, ובמלחמת שבעה עממין כתב להדיא (מצוה תנ"ה) ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות בכל מקום ובכל זמן.

ו. ומה שנראה לומר בביאור הדברים, הנה מצינו ברמב"ם בפרק ה' מהלכות מלכים ה"ד וז"ל מצות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו הרי זה עובר "בלא תעשה" שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבדו ואבד זכרים". עכ"ל.

ולכאורה תמוה מאוד מדוע לא הזכיר הרמב"ם דגם ביטול עשה של החרם ותחרימם חוץ ממה שעבר על לא תעשה של לא תחיה כל נשמה וצע"ג.

ז. ובאמת החינוך במצווה תכ"ה כתב וז"ל "והעובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר, ולא הרגו ביטל" עשה זו" מלבד שעבר על לאו שנאמר עליהם "לא תחיה כל נשמה".

והנה גם בזאת מצינו מחלוקת בין הרמב"ם לחינוך דלדעת הרמב"ם במצות שבעה עממין אם בא לידו ולא הרגו לא ביטל עשה רק עבר על לאו ולדעת החינוך ביטל עשה זו של החרם תחרימם חוץ ממה שעבר על לאו. דלא תחיה כל נשמה.

ח. ויש לחקור בגדר מצוה זו של החרם תחרימם האם מצוה זו הינה מצוה שמוטלת על הציבור או זו מצוה שמוטלת על כל יחיד ויחיד.

ובאם מצוה זו מוטלת על הציבור או "המלחמה" שהמלך יוצא להילחם זהו עצם החפצא של המצווה אך אם נאמר שמצווה זו של החרם תחרימם זו מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד, אזי המלחמה היא רק היכי תמצי לקיום המצווה של כל יחיד ויחיד.

ויתכן שמצינו בזה נ"מ להלכה, דמה הדין כשיצאו כולם למלחמה ורק חלק מהלוחמים הרגו וחלק לא הרגו. דאם נאמר שמצווה זו מוטלת על הציבור והמלחמה היא עצם החפצא של המצווה הרי זו דרכה של מלחמה שחלק הורגים וחלק על הכלים ובסך הכל המלחמה היא של כולם. וא"כ כולם גם אותם שלא הרגו קיימו מצוה זו של החרם תחרימם.

אך אם המצווה היא על כל יחיד ויחיד והמלחמה היא רק היכי תמצי לקיים את מצוותו של כאו"א. יתכן לומר שאלה שלא השתתפו בהריגה לא קיימו את המצווה ודו"ק.

ט. וא"כ יש לומר דבזה נחלקו הרמב"ם והחינוך דהרמב"ם למד שמצווה זו מוטלת על הציבור ורק כשהציבור נלחם מקימים עשה זו אך כל יחיד ויחיד אם בא לידו ולא הרגו לא ביטל עשה כי אין זו מצוה המוטלת על היחידים. אך החינוך למד שמצווה זו מוטלת על כל יחיד ויחיד א"כ פשוט הוא דאם בא לידו ולא הרגו ביטל עשה זו דהרי הוא היחיד מצווה במצווה זו.

י. ומעתה מיושבים הייטב דברי החינוך, דהרי החינוך כתב במצווה תר"ד במצות מחיית עמלק וז"ל "וזאת מן המצווה מוטלת על הציבור כולו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ לנמנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק" עכ"ל.

הרי להדיא דמצווה זו של מחיית עמלק זו מצוה המוטלת על הכלל, וא"כ המלחמה זהו עצם החפצא של המצווה ובוה אין לנשים לעשות המלחמה כי רק הזכרים יוצאים למלחמה [ואף ששנינו דיוצאת כלה מחופתה יוצאת היא לא בקשרי המלחמה גופא אלא יושבת על הכלים]. וממילא כיון שאינה עושה מלחמה ג"כ אינה חייבת בזכירה דהא בהא תליא. וזה שכתב החינוך וז"ל וזאת המצווה מוטלת על הציבור כולו וכו' ובאמת כ' גם על כל יחיד ויחיד "הזכרים" מוטל החיוב להרגם. צריך לומר דחיון מן החיוב להרוג את עמלק במלחמה שזה קיום של המצווה של מחיית עמלק יש גם חיוב על כל יחיד ויחיד אבל "הזכרים" וממילא נשים הן כלל לא בחיוב זה.

ובאמת בגלל שזה גם חיוב על כאו"א הזכרים כתב החינוך דאם בא לידו ולא הרגו ביטל עשה זו הריגה.

אך במלחמת שבעה עממין הרי להדיא שיטת החינוך היא, דזו מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד דהרי כתב שאם בא לידו ולא הרגו ביטל עשה זו של החרם תחרימם וא"כ בזו גם אשה חייבת דהרי המלחמה אינה החפצא של המצווה אלא רק היכי תמצוי לקיום חובתו של כל יחיד ויחיד ובזה גם אשה חייבת דאין כאן כלל דין מלחמה אלא דין הריגה ובזה אשה מחויבת, ולפי"ז מיושבים הייטב דברי החינוך.

יא. ומה שהקשינו דהרי במשנה בסוטה מבואר דבמלחמת מצוה הכל יוצאין אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה וא"כ אם נאמר דבמלחמת עמלק המלחמה זהו עצם החפצא של המצווה הרי גם אשה חייבת במלחמה זו, יש לומר דהחינוך למד דמה ששינו במשנה "כלה מחופתה" אין לומר דיוצאת בקשרי המלחמה אלא דהחידוש במשנה הוא דחתן יוצא מחדרו למלחמה וממילא מתוך כך יוצאת הכלה מחופתה כי חתנה יצא מחדרו, ועיין ברדב"ז בהלכות מלכים פ"ז הלכ' ד' שכתב כן.

יב. ולפי"ז אפשר ליישב את הגמ' בסוטה. שנינו התם "אומר רבי יוחנן רשות דרבנן זו היא מצוה דרבי יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דרבי יהודה - אמר רבא מלחמות יהושע לכבוש דברי הכל חובה וכו'. מדוע רבא מביא דוגמא למלחמת חובה את מלחמת שבעה עממין ולא מזכיר כלל מלחמת עמלק. ולפי הנאמר לעיל יש ליישב.

יג. דהנה יש להקשות מדוע מלחמת שבעה עממין היא מלחמת מצוה, ויש בכך נ"מ שאין צריך לבקש רשות מהסנהדרין, וכמו שכתב החינוך במצוה תנ"ה "מדיני המצווה מה שאמרו זכרונם לברכה שאין מלך ישראל נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה שהיא מלחמת שבעה עממין הנוכרים, ומלחמת עמלק, ומלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא אליהם, ובמלחמות אלו אינו צריך ליטול רשות מבין דין".

והדבר תמוה וכי מלחמת שבעה עממין מלחמת מצוה היא הרי כבר הוכחנו לעיל דכל המלחמה הזו של שבעה עממין היא רק היכי תמצוי לקיום חובתו של כל יחיד ויחיד וא"כ מדוע נחשבת למלחמת מצוה הרי המלחמה אינה החפצא של המצווה.

אלא מוכח מדברי רבא דלענין לבקש רשות מן הסנהדרין גם במלחמה כזו שהיא רק היכי תמצוי לקיים מצוותו של כל יחיד ויחיד, נחשבת לעניין זה מלחמת מצוה.

והראיה דהרי מלחמת עזרת ישראל מיד הצר הבא אליהם גם נחשב מלחמת מצוה וגם שם המלחמה זה לא עצם החפצא של המצווה אלא המלחמה זהו רק קיום של הצלת באו"א משמד, ולפי"ז מוכן דרבא רצה לחדש דאם מלחמת שבעה עממין חובה היא כדפירשנו, דבמלחמת עמלק פשיטא ופשיטא דחובה היא.

יד. אומנם עדיין יקשה על החינוך קושיית המשך חכמה בסוף פרשת כי תצא דהקשה, דהנה בחינוך מבואר דבמלחמת עמלק חוץ מהחיוב המוטל על הציבור יש חיוב על כל יחיד ויחיד יש חיוב של מחיית עמלק. ועיין בזה בשו"ת עונג יו"ט בהקדמתו שיש לפי דרכו קושיא זו של המשך חכמה. ודו"ק.

## הרב אברהם זאב סומפולינסקי

# במ"ו באדר יוצאין על הכלאים

יש לדון בדבר המצוי, שיש שעושים 'פרגולה' בחצרם, ובכדי שיהיה צל נומעים גפן שכידוע מטפס ומתפשט מאוד. אך מצוי שמתחת לפרגולה וענפי הגפן זורעים מיני פרחים או מגדלים תחתיה 'דשא', ויש לברר אם נאסר משום כלאי הכרם, ואם אוסר את הגפן מטעם זה. (נידון זה נתבאר בספרנו חסד לאברהם על זרעים סי' נו-נט בהרחבה, עיי"ש, כאן הובאו רק עיקרי הדברים).

## מיני זרעים אם הם כלאים בכרם

במשנה בכלאים (פ"ה מ"ח) שנינו: "המקיים קוצים בכרם, רבי אליעזר אומר קדש, וחכ"א לא קדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. הארום והקיסום ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינן כלאים בכרם". וכלשון מתני' דידן פסק הרמב"ם (פ"ה מכלאים ה"ו ז"ל): "אין אסור משום כלאי הכרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד, אבל שאר מיני זרעים מותר לזרעם בכרם, ואין צריך לומר שאר אילנות". וכן להלן (הי"ט) פסק הרמב"ם: "הארום והקיסום ושושנת המלך ושאור מיני זרעים אינן כלאים בכרם, הקנבוס והקנרס וצמר גפן הרי הן כשאור מיני ירקות ומקדשים בכרם, וכן כל מיני דשאים שעולין מאליהן בשדה הרי הן מקדשין בכרם וכו'".

אך הראב"ד (שם הי"ט) משיג על הרמב"ם שפסק שמיני זרעים אינם כלאים בכרם, ועפ"י גירסתו במתני' נוקט שדווקא הארום והקיסום וכו' אינם כלאים, אך מיני זרעים הם כן כלאים, ז"ל: "א"א נראה לי טעות הוא זה והעיקר כך הוא האירוס והקיסום ושושנת המלך מין זרעים ואינן כלאים בכרם. והטעם לפי שאין מקיימין מהן, ויש כמו כן במיני דשאים שאינן כלאים בכרם לפי שאין מקיימין מהן, וכן הוא בתוספתא".

נמצא שיש כאן מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לראב"ד האם כלל הוא דמיני זרעים אינם כלאים בכרם, או רק דברים מסויימים שאין מקיימים מהן.

עוד בה שלישיה, שבירושלמי הגירסא במשנה שונה, וכך גורס הגר"א בשנות אליהו: "האירוס והקיסום ושושנת המלך מיני זרעים וכלאים בכרם, ר' דוסתאי בן יהודה אומר מיני דשאים הן כלאים בכרם". והנה, כידוע השנות אליהו נתחבר מאוחר יותר מהגהות הגר"א על השו"ע, והיא המכרעת.

לפי"ז נמצא שיש לנקוט להחמיר בזרעים בעלמא שהם כלאים בכרם, כגירסת הראב"ד וכגירסת הירושלמי והגר"א במשנה ובתוספתא. ויתכן שגם הרמב"ם היה מודה לפסק זה אילו היה לפניו הגירסא שהיה לפני הראב"ד, או הגירסא שהיה לפני הגר"א.

## מיני דשאים אם הוו כלאים בכרם

בתוספתא לפנינו איתא (כלאים פ"ג ה"ג): "האירוס והקיסוס ושושנת המלך מיני זרעים ואינן כלאים בכרם, ר' דוסתאי בן יהודה אומ' מיני דשאים הן כלאים". משמעות הדברים שמיני דשאים נחשבים כלאים בכרם, וכל המחלוקת האם האירוס והקיסוס נחשבים מיני זרעים או מיני דשאים. וכך גם פסק הרמב"ם הנ"ל: "וכן כל מיני דשאים שעולין מאליהן בשדה הרי הן מקדשין בכרם וכו'". וכך גם פסק בשו"ע (יו"ד ס"ו רצו סעי' יד): "וכן כל מיני דשאים שעולים מאליהם בשדה, הרי הם מקדשים בכרם". ולפי כל זה הרי ברור שמקדשים בכרם.

ואפי' הראב"ד הנ"ל שלפי גירסתו במתני' מקילינן בדשאים שאינם כלאים, כ' וז"ל: "א"א נראה לי טעות הוא זה והעיקר כך הוא האירוס והקיסוס ושושנת המלך מין זרעים ואינן כלאים בכרם. והטעם לפי שאין מקיימין מהן, ויש כמו כן במיני דשאים שאינן כלאים בכרם לפי שאין מקיימין מהן". אלמא דס"ל דהכוונה במתני' רק לדשאים שאין דרך לקיימן.

לאידך גיסא, בענין זה מצינו בגמ' בחולין (ס:) שכך איתא: "דרש רבי חנינא בר פפא יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, פסוק זה שר העולם אמרו. בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למינהו באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן, אם רצונו של הקדוש ברוך הוא בערבוביא למה אמר למינהו באילנות. ועוד ק"ו, ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקדוש ברוך הוא למינהו, אנו עאכ"ו. מיד כל אחד ואחד יצא למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו. בעי רבינא הרכיב שני דשאים זה על גב זה לר' חנינא בר פפא מהו, כיון דלא כתב בהו למינהו לא מיחייב, או דילמא כיון דהסכים אידיהו כמאן דכתיב בהו למינהו דמיא תיקו".

וברמב"ן מביא שהקשו הלא כלאי זרעים הם, ולמה לא יהיו כלאים, ות': "ואין זו קושיא שאינו אסור משום כלאים לרבנן אלא מיני תבואה וקטניות וזרעוני גינה, אבל דשאים לא". אך מקשה הרמב"ן מהתוספתא הנ"ל: "ומיהו לענין כלאי הכרם תני בתוספתא (פ"ג ה"ג) ר' דוסתאי בר' יהודה אומר מין דשאים הרי הן כלאים בכרם, ומשמע הוא הדין בעצמן שהן כלאי זרעים". ומיישב הרמב"ן: "אלא ר' דוסתאי בר' יהודה יחידאה הוא ופלגי רבנן עליה, והכי נמי משמע בהדיא בירושלמי, הילכך לרבנן דשאים אין בהם משום כלאי הכרם ולא משום כלאי זרעים, אבל בהרכבה לר' חנינא תיבעי".

אך לפי האמור דברי הרמב"ן חלוקים על הרמב"ם וכן פסק השו"ע. ויש להוסיף ולעייין בזה, לפי גירסת הגר"א בשנות אליהו שהובא לעיל, שהוא גורס במתני' "האירוס והקיסוס ושושנת המלך מיני זרעים וכלאים בכרם, ר' דוסתאי בן יהודה אומר מיני דשאים הן כלאים בכרם", הרי שלכו"ע הוו כלאים בכרם, ומחלוקתם רק אם מיני זרעים הם וגם יש בהם כלאי זרעים או מיני דשאים הם ויש בהם רק כלאי הכרם.

ואף שהרמב"ן נקט שאין חילוק בין כלאי הכרם לכלאי זרעים, הרי שלפי נוסחת הגר"א בתוספתא יש חילוק ביניהם. ובטעם החילוק שבדשאין יש כלאי הכרם ולא כלאי זרעים, נראה לבאר שלגבי כלאי

זרעים האיסור תלוי בזריעת כלאים, ומשום איסור זה גם יש איסור שם מקיים כלאים הזרועים, ולא לא שייך רק במידי דבר זריעה ולא בשאים. אבל בכלאי הכרם, מלבד האיסור בזריעה שהוא בזריעת חטה וחרצן מפולת יד, גם יש איסור של 'פן תקדש המלאה' דמזה ילפינן איסור של גידול תבואה בכרם שהוא מקום גידול ענבים.

או יש לומר בנוסח יותר פשוט. דשאים כיון שעולים מאליהם במקומות הפקר כאפר וכד' א"כ אינם בכלל אזהרת כלאים שעל האדם, כיון שמאליהם עולים בערבוביא, ואינם תלויים באדם, ולכן שייך כ"ז בכלאי זרעים, אך בכרם שנעשה ע"י האדם, גם אם עולים מעליהם אסורים וחייב לעקרם.

עכ"פ, כאמור לענין דינא נראה פשוט שדשאים הוו כלאים בכרם. וכפסק הרמב"ם והשו"ע, וכדעת הגר"א בשנו"א ובתוספתא. וגם הראב"ד שהתיר היינו רק בדשאין שאין מקיימים מהם. (והגר"א בביאורו לשו"ע שהסכים להקל במיני דשאים היינו כדברי הרמב"ן הנ"ל, וכאמור, בשנות אליהו נראה שנקט כגירסת הירושלמי, וא"כ החמיר בכל מיני דשאים בכרם).

### זריעת דשא שלנו תחת ענפי הגפן

לפי כל האמור הרי ברור לכאן שאיסור לזרוע דשא תחת ענפי הגפן, והוא מקדש בכרם. אמנם בר מן דין, אינו ברור שדשאים שלנו הוי כדשאים שנחלקו בהם הראשונים. שהם דיברו בדשאים שעולים מאליהם, ואינם בר זריעה או שאין דרך לזרעם, משא"כ בדשא שלנו שהדרך לזרועו. (וכבר העירו כן באנצט"ל (ערך כלאי הכרם הע' 593).

אמנם היה נראה לדון להקל בזה מצד אחר, לאו מטעם שהם 'מיני דשאין', אלא מצד שאינם עומדים למאכל אדם ולא למאכל בהמה אלא לנוי. אמנם, לכאן אין צריך שמקיימים אותו למאכל, אלא סגי בכך שהוא ראוי למאכל, ודי בכך שראוי למאכל בהמה וכפי שיתבאר.

זה ברור שאין צריך שמקיימים אותו למאכל דווקא, שהרי הרמב"ם (פ"ה הי"ח) פסק שאף במקיים לרפואה אם כמותו מקיימים הרי"ז מקדש בכרם: "הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרועו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמותו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קדש". ולכאן הוא הדין המקיים לשאר תשמישים שמקיימים להם, כדן המבואר בתוספתא (פ"ג הי"ד) "החשיפה והאיטן והגמי וכל הגדילין באפר מיני דשאים, הרי הן כלאים בכרם", מבואר מזה שכל מיני תשמישין ולא רק העומד למאכל בהמה מקדש בכרם.

אמנם החזו"א (כלאים ס' א ס"ק יא) כתב לחדש שצריך עכ"פ שיהא ראוי למאכל אדם ע"י תיקון, ובסוף דבריו נראה שמסיק דסגי בראוי למאכל בהמה. וכך מסתבר, שהרי שיפה וגמי אינם ראויים למאכל אדם אף ע"י הדחק.

ולפי כל זה בדשא שלנו כיון שראוי למאכל בהמה, אף שאין מקיימים אותו לצורך כך, אלא לצורך אחר, הרי הוא מקדש בכרם, וכן דעת הכ"מ בפרק א' דלא בעינן ראוי למאכל אדם, אלא סגי בראוי למאכל בהמה. ונראה לפו"ר להביא קצת ראיה דגם ראוי למאכל במה לא בעינן, שהרי בתוספתא שם איתא דמין אילן שרי בכרם, כגון קנים ואטדין, והרי קנים הם הקשים (כמבו' בגמ' בעירובין), ואינם ראויים למאכל בהמה, ואעפ"כ הוצרכו להתירו מטעם שאינם שאילן אינו כלאים בכרם.

אמנם יש להוסיף לדון להקל בדשא שלנו, שמא מקיים לנוי גרע דלא חשיב השתמשות כלל, ובפרט דשא שלנו שאינו לוקטו ולקוחו לשמש לנוי, אלא עצם גדילתו בקרקע הוא לנוי.

אך צריך ראיה כדי להתיר איסור תורה. ואדרבה יש להוכיח לאידך גיסא, שגם מצינו דברים שכל גידולם הוא לנוי ואסורים משום כלאי הכרם. שבמתני' שהובא לעיל מוזכר "האירוס והקיסוס ושושנת המלך", ולפי כמה מהראשונים יש מהם המשמשים לנוי, כגון קיסוס שלפי הערוך שהובאו דבריו בר"ש וברא"ש זהו צמח מטפס העשוי לנוי. וכן אירוס ושושנת המלך, יש שפירשו שהם צמחים לנוי. (ראה באנצ"ת ערך כלי הכרם שהביאו את הפירושים השונים).

ובספר 'משנת אליעזר' הובאה הוראת מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שאין לזרוע דשא תחת הגפנים ולא סביב הגפנים.

## הרב אשר לבין

### בגדר חובת השמחה בפורים

איתא בגמ' מגילה דף ה': והתני רב יוסף שמחה ומשתה ויום טוב, שמחה, מלמד שאסורים בהספד, משתה - מלמד שאסור בתענית, ויום טוב - מלמד שאסור בעשיית מלאכה וכ"ו והכתיב במגילת תענית: את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון, דלא למספד בהון. ואמר רבא: לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה, ועוד איתא בגמ' דף ז' אמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב.

מפרש רש"י בד"ה לא נצרכה ללמוד איסור הסו"ת ממדילת תענית שנכתב במגילה אסתר אלא לאסור זה בשל זה וכתב ביאור הגר"א תרצ"ה וחייב במשתה כו'. שנאמר את שני הימים כו'. ד"מ בשם מנהגים. אבל בגמרא ה' ב' מ' דמשתה ושמחה לא קאי אלא אכל א' ביומו וע' רש"י שם ד"ה לא נצרכה מבואר דחייב שמחה ומשתה דכתיב במגילה מחייב איסור הספד ותענית ודין השמחה נאמר כל אחד ליומו היינו דחיבו או ב"ד לבני העירות או במ"ו לבני הכרכין.

השו"ע תרצ"ה ס"א לא מביא מצוות שמחה אלא כתב הלכות סעודה ולא כתב הלכות שמחה בפורים, נראה דלמד דכל חובת השמחה היא בעשיית סעודה וכן נראה מדברי רש"י בדף ה' ע"א שכתב על דברי הגמ' השמחה בזמנה של מאכל ומשתה.

פתח השו"ע את הלכות סעודה בהלכה שעשאה בלילה לא יצא, דבריו אינם מובנים למה לא פתח בדיני הסעודה עצמה כדרך שכתב הרמב"ם כיצד חובת סעודה שיאכל בשר וכ"ו, אלא כתב שסעודה שעשאה בלילה לא יצא, ויותר פלא שלא כתב בכל הסימן שום דין מדיני הסעודה עצמה רק כמה שפתח סעודה שעשאה בלילה לא יצא וצ"ע.

הנראה לבאר דברי השו"ע המעם שכתב בהלכות סעודה העושה סעודה בלילה לא יצא ידי חובה ולא כתב כלל את החובה לעשות סעודה, דמבאר בהלכה זו מה היא החובה הסעודה, דבזה ששונה דין סעודה פורים מחיובי סעודה שבת וי"ט דבשבת וי"ט חייב גם בלילה דאיכא חובת קידוש וסעודה בלילה ובפורים בלילה אין חובת סעודה כלל מלמד אתנו מה הוא החיוב שיש בפורים, והביאור דהחובה שצוה מרדכי כדכתיב לעשות אותם יום משתה ושמחה, דאין היום מצד עצמו יום שמחה וחובה לשמח עם היום אלא החובה היא לעשות אותו יום שמחה ובוה שעושה סעודה כהודאה על הנס עושה את היום ליום שמחה, יום שנתקדש היום משמים קדושת היום מתחיל מזמן שעבר היום הקודם לכך מהלילה מתחיל קדושת היום, וקדושת היום היא סיבת חובת קידוש וסעודה בלילה, משא"כ פורים שלא נתקדש היום ואין הוא מצד עצמו יום שמחה והחובה לעשות אותו ליום שמחה, הלילה אינו היום שנאמר בו להיות נזכרים ונעשים, כל שלא האיר היום אין יכול לעשות אותו יום שמחה, וגדר חובה זו נלמד מהלכה שכתב השו"ע העושה סעודה בלילה לא יצא ידי חובה, דבזה למדנו שהשמחה היא לא ביום הפורים, אלא שאנו מחויבים לעשות את היום ליום שמחה, ובמה בעשית סעודה כהודאה על הנס.



ואין להקשות דמגילה נקראת בלילה דמ"מ חובת מגילה ביום חובה אחרת היא שהרי מברך עליה שחיינו ביום.

איתא בתלמוד ירושלמי בעא קומי ר' אבהו ויעשו אותו בשבת א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה את ששמחתו תלויה בבי"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים ע"כ. הירושלמי דן בפורים שיצא בשבת מתי יקיים חובת סעודת פורים ושאלו קמי ר' אבהו שיעשה בשבת אמר להם שחלוק שמחה שהיא חובה בי"ד ושמחה שהיא חובה בידי שמים, לדברינו הביאור הם הדברים שכתבנו שפורים אין חובת השמחה מצד עצם היום והחובה לעשות אותו ליום שמחה ויום שהוא קדוש מצד עצמו אי אפשר לעשות אותו שהרי הוא כבר יום שמחה שמשמים קדשו.

והטעם שאין מקדמין אותו ללפני השבת כתב המאירי לעשות אותם ולא אחרים במקומם נמצא שלא חלה עדין זמן חובתה ומוטב שתדחה לזמן שהגיע חיובה, הביאור שאי אפשר לעשות את היום ליום שמחה כל שלא הגיע זמן חיובו ורק לאחר שמחויב לעשות יכול לעשות את היום ליום שמחה.

הדברים מדוקדקים ברמב"ם שכתב בסוף הי"ד אבל השמחה והמשתה אין עושין אותה אלא ביום ארבעה עשר, ואם הקדימו לא יצא, וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, ובהט"ו כתב כיצד חובה סעודה זו, כוונתו לחובה הסעודה שכתב לפני כן לדין שסעודה שהעשאה בלילה לא יצא, מדוקדק שהדין שבלילה לא יצא ידי סעודה אינו רק פרט בהלכות סעודה אלא כדברינו דבהלכה זו מתבאר עצם חובת הסעודה, וכזה שכתב דין זה מתמצת את חובת הסעודה שייך לכתוב בהמשך כיצד חובה סעודה, וכן מתבאר בדבריו שחובת השמחה היא לעשות סעודה ביום הפורים.

לדברינו יש לבאר הא דהקשו דבה' יו"ט החובה כתב הרמב"ם כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגרות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביון, ובפורים אין חובה לקנות לנשים בגדים ותכשיטין ואין חובה לתת לילדים קליות ואגוזים, לדברינו שהחובה לעשות את היום ליום שמחה בזה שיתן לאשתו וילדיו דברים המשמחים אותם לא מתקיים בזה חובתו לעשות יום שמחה אף שהם משמחים אבל אין מקיימים את חובת עשיה ליום שמחה, משא"כ ביו"ט שהיום הוא יום שנתקדש משמים ליום שמחה החובה היא לשמוח ביום טוב כל דבר שמביא לשמחת בחגך חייב ובזה שנותן לכל אחד דבר ששמח בו מקיים ושמחת בחגך.

עוד פסק השו"ע בס' תרצ"ו מותר לישא אשה בפורים וכתב המגן אברהם דבחג כתיב ושמחת בחגך ולא באשתך וכן כתב גם הדרכי משה, וכתב שם עוד ואין להקשות מבירושלמי דאסור לעשות סעודת פורים בשבת ועוד מקשה המג"א הרי אין מערבין שמחה בשמחה. לדברינו נראה דשמחת יו"ט שהחייב ושמחת בחגך דסיבת השמחה היא החג כל ששמחה מסיבה אחרת זה סותר את השמחה בחג עצמו, אבל בשמחת פורים שאין סיבה לשמחה אלא שבה צריך לשמוח אלא להפך החובה לעשות אותו יום שמחה כל שמחה שתהיה אין בה סתירה לשמחת פורים ולא עוד שהיא מצטרפת לשמחת שעושה אותו יום שמחה, ואין להקשות אין מערבין שמחה בשמחה שרק ביו"ט שהשמחה היא בחג כל שמחה בדבר אחר סותר את השמחה בחג שייך לומר לא לערב שתי סיבות של שמחה אבל בפורים שאין השמחה בדבר אין שמחת נשואים סותר את השמחת הפורים.

## הרב חגי פרשל

# בענין קביעת יו"ט על נם שנעשה, ואופן קביעת ימי הפורים בפרוין ובמוקפין

## א.

בתשובות חתם סופר (חאו"ח סי' ר"ח) כתב ז"ל, לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים דאורייתא הוא מק"ו, משיעבוד לגאולה אומרים שירה בפסח ממיתה לחיים לא כ"ש, וק"ו דאורייתא הוא. עכ"ל. ובהמשך כתב עוד ז"ל, ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה... מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגלה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכלל הפחות לאסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל. עכ"ל.

ולעיל שם בתשובה (סי' קצ"א) דן אם יכולין ציבור או יחיד לקבוע עליהם יו"ט לעצמם על נם שנעשה להם. "הנה הדבר נובע מתשובת מהר"ם אלשקר (סי' מ"ט) והעלה שחייבים לקיים עליהם, ואפילו מי שעוקר דירתו חייב לקיים היום ההוא". אמנם הפרי חדש (באורח חיים סימן תצ"ו בקונטרס המנהגים שחבר שם סעיף י"ד) כתב "דכל הסעודות שעושים בימים ההמה סעודת הרשות ניהו, וראיות מהר"ם אלשקר מר"א בר צדוק אינה ראייה דאיתו הוה ס"ל לא בטלה מגילת תענית, אבל לדירן דקיי"ל בטלה מגילת תענית והרי מבואר במס' ר"ה י"ח ע"ב דלמ"ד בטלה מגילת תענית יליף ליה מדרבטלו הצומות שהיו לששון ושמחה ובטל י"ט דידהו על כן הגך נמי כי הני, ופריך הש"ס מאדכרתא ע"ש קמייטא בטל אחרנייתא מוסיפין, ומשני הכא במאי עסקינן בזמן שבהמ"ק קיים ע"ש, א"כ מוכח דלהך מ"ד השתא אותן שהוקבעו נתבטלו כ"ש שאין להוסיף, ולפי דבריו איסורא נמי איכא דהנך כי הני". והחת"ס שם חולק על הפר"ח וסובר כהמהר"ם אלשקר דאפשר לקבוע על נם שנעשה להם.

ונראה שכל הסברא שהפר"ח חולק וסובר שאסור הוא משום שנתבטלה מגילת תענית מפני הצרות שאירעו, וממילא משום כך נתבטלה גם האפשרות להוסיף על הימים טובים. אבל ודאי בעיקרו של דבר מודה ששייך לקבוע גם על מה שאירע.

ובאמת לפי דברי הרמב"ן, כל עיקר הנס של פורים היה בדרך זה. ז"ל בתחילת מסכת מגילה, וכשנעשה הנס עשו כולם יום נוח ומשתה ושמחה... ולאחר מיכן בשנים הבאות עמדו פרוים ונהוג מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב, אבל מוקפין לא עשו כלום לפי שהיה הנס גדול בפרוים והיה עליהם [הסכנה] יותר כדפרישית. וזהו שכתוב על כן היהודים הפרוים היושבים בערי

הפרוות עושים את יום י"ד לחודש אדר שמחה ומשתה ולא הוזכרו כאן מוקפין כלל. אחר זמן לאחר שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרוים שראוי הנם הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק, וראוי להקדים פרוים למוקפים מפני שהיה נסם גדול ושהם התחילו במצוה תחלה לעשות להם לבדם יום טוב, לפיכך קבעו יום טוב של פרוים ביומן ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן. עכ"ל.

הרי עצם הפורים שלנו נקבע בתחילה ע"י העם עצמו, בלא קיום של בית דין. רק אחרי שהאיר הקבה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה, אז עמדו מרדכי ובית דינו וקבעום לחובה על כל ישראל<sup>1</sup>.

וראיתי עוד בחתם סופר (סי' קצ"א שם) שכתב עוד ז"ל, מיהו ג"ל בלאו הכא נמו דלא אמרו שלא להוסיף אלא דומיא דהנך שפשטו בכל ישראל, אבל עיר א' ומדינה א' בפ"ע אינו דומה להנך ומותר בלי פקפוק. מיהו נראה דהיינו דוקא ממיתה לחיים דומיא דמרדכי ואסתר, אבל בפדות משארי צרות לא, דהרי אחז"ל (מגילה י"ד א') במרדכי ואסתר מאי דרוש ק"ו מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, וא"כ כל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחירות כל שאין ההצלה ממיתה לחיים ממש הבו דלא לוסף לקבוע יום טוב. עכ"ל.

והנה דברי החת"ס בנויים על סברתו שהמעם שמותר לקבוע יו"ט הוא משום הק"ו מעבדות לחירות וכו' שהוא דאורייתא לדעתו כנ"ל. אמנם המעיין בתשובת מהר"ם אלשקר, שהחת"ס סמך דבריו עליו שיש לעשות יו"ט זכר לנס, יראה שהוא נסמך על מעם אחר, שרשאין בני העיר להסיע על קיצתו. ז"ל, ודאי יכולין הם בני העיר לתקן ביניהם תקנות ולעשות הסכמות וגדרים ולקנוס העובר עליהן ואפילו להסיע ממדת דין תורה. וכדנניא בפ' קמא דבבא בתרא ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלין ולהסיע על קיצותו. ופרש"י ז"ל לקנוס העובר על קיצת דבריהם ולהסיע על מדת דין תורה ע"כ. והכי נמי איתא בתוספתא... הילכך יכולין אנשי העיר לתקן תקנותיהם ואפי' להסיע ממדת דין תורה ואינן צריכין להסכמת אדם חשוב שבעיר וכל שכן הם ובית דינם דאלימי מפי ואפילו להפקיר ממון שיש לו בעלים ולהפקיעו יכולין לתקן... וכבר כתב הרשב"א ז"ל דהצבור כב"ד של בני עירם הן וכל שכן בנדרון שלנו שתקנו תקנתם הם ובית דינם ואין בה הסעה ממדת דין תורה אדרבה שיש בה פרסומי ניסא שיכולין לתקן ולתקן ותקנתו ותקין היא. עכ"ל.

הרי המהר"ם אלשקר כתב הטעם שיכולין לתקן משום שזה חלק מתקנת העיר, שרשאין בני העיר להסיע על קיצתם. כיון שכך, אין זה תלוי דוקא אם זה ממות לחיים כדברי החת"ס. רק כיון שזה מתקנת העיר, מה שגוזרים הרי זה קיים.

<sup>1</sup> ומה שהביא הרמב"ן שהערים הנהיגו ואח"כ מרדכי, ובירושלמי משמע שמרדכי קבעו. הכונה, אחרי שמרדכי קיבל מהערים, הוא כתב לחכמים 'קבעוני לדורות' עד שהאיר הקב"ה את עיניהם וכו'.

## ב.

עוד כתב החתם סופר (שם) ז"ל, והנה מבואר בספר יוסף אומץ (סי' תתש"ט) מהנני שנעשה בק"ק פ"פ דמיון ביום כ' אדר הראשון וקבעו בו יום שמחה לדורותם, וכן ראיתי ממ"ו הגאון מו"ה נתן אדלר זצ"ל מילדי ק"ק ההיא, וכן אנו נוהגים אחריו הגם שאנו ברחוק מקום, ומיהו ביום שלפניו לא נהג להתענות כשלא הי' דעתו לחזור ומעמא בעי מ"ש, וגם נפל על אפיו ביומו, ונ"ל משום שלא ישנה מפני המחלוקת, ומ"מ אני נוהג להחמיר לסיים ספר באותו היום כדי שיהי' הסעודה בהיתר בלי פקפוק ויאכלו עניים וישבעו. עכ"ל.

מבואר שמנהגם היה להתענות יום לפני ה'ו"ט. ויש לומר המעם בזה, דומיא דתענית אסתר שעושים לפני פורים, שצמים וזכר לצומות ולזעקה שזעקו בימי מרדכי ואסתר. כמו כן נמשך המנהג לדורות באותם הימים שמציינים הציבור על נס שנעשה להם, שמוזכרין ביום קודם גם את הצומות והתפילות שקדמו לזה [ולומר שעל ידם זכו ונעשה להם נס]<sup>2</sup>.

וכל זה הוא מהענין שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה (סוף מגין המצוות<sup>3</sup>) "אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו".

הרי שהתענית עם ההודאה באים כאחד לעורר הלבבות לזכור הבטחתו ית' שהוא אלוהים קרובים, והוא עונה אותנו בכל קראינו אליו.

## ג.

הבאנו למעלה דברי הרמב"ן האיך שנתקבל הזיכרון הן בפרוים והן במוקפים. הרמב"ן יסד תחילה לדבר ברור "שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים, מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא, וכשצוה אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד היו הפרוים והעיירות שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים יותר מן המוקפין". לכן מעצמם לא עשו זכר לנס אלא הפרוים שבהם היה הנס גדול רק "אחר זמן, לאחר שהאיר הקדוש ברוך

<sup>2</sup> ומצאנו מנהג דומה לזה באלוהי רבה (סי' תרפ"ו סעיף ה') שמביא מהכנסת הגדולה שהיה מנהג להתענות ביום שנעשה הנס. עיי"ש. יתכן לומר חילוק בין שני המנהגים. על נס שכולם ניצולו ראוי לקבוע יום שמחה והודאה, רק יום מקודם נקבע לזכרון התפילות וכמבואר. אמנם על נס שכמה נהרגו והוא ניצול, על זה יש להתענות באותו יום לכפר על נפשותיהם. ומצאנו בסוף ספר חיי אדם שצם ביום שנעשה הנס, ואז חגגו בסעודות והודאה בלילה שלאחריו. ויתכן שהוא מהמעם שנתבאר, שהכפרה תקדם לשמחה.

<sup>3</sup> והרחבנו בדבריו למעלה במאמר 'מי כה' אלהינו בכל קראינו אליו'.

הוא עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרושים שראוי הגם הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק, וראוי להקדים פרושים למוקפים מפני שהיה נסם גדול ושהם התחילו במצוה תחלה לעשות להם לברם יום טוב, לפיכך קבעו יום טוב של פרושים ביומן ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן".

וצריך להוסיף לדבריו. ודאי מצד גזירת המן לא היה חילוק בין מוקפין לפרושים, דהגזירה היתה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. אבל עכ"פ היו חושבין שבמוקפין לא יצליח, ואין עליהן סכנה גדולה. אבל כאשר קבעו וייחדו יום לכל ישראל ודאי שגם בני המוקפין בכלל, שאף הם היו באותו הגם [ורק הוזכרו את החילוק בענין זה שלמוקפים קבעו ביום אחר].

יוצא מדבריו חידוש גדול, שכל אותם העיירות בארץ שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון ואז כבר היתה חומתן חריבה, וכבר היו מיושבים ברוב ישראל, הם התחילו לנהוג יו"ט מעצמן ביום י"ד. וכאשר מרדכי ובית דינו תיקנו את התקנה לכל ישראל, שוב העבירו את היום שלהם מו"ד למ"ו. לא כמו שנהגו מתחילה.

ויסוד הענין בזה יתבאר יותר מהמשך דברי הרמב"ן. ז"ל, עכשיו ביררנו הכתובים ומעם התקנה שחלקו הגם לשני ימים, והיה ראוי לפי זה שהפרושים בימי אחשורוש יהיו קודמין למוקפין שבימיו, אלא לפי שהיה עיקר הגם לאותן שבא"י והיא היתה חרבה שעדיין לא בנו בה כלום משעת עלייתן, לא ראוי שיהיו ירושלים עיר הקדש וכל ערי יהודה וישראל הבצורות נידונות כערי הפרושים, והחזירו הענין לימי יהושע וחלקו בין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון לשאינן מוקפין חומה. וזה שאמרו בירושלמי ר' סימון בשם ר"י בן לוי חלקו כבוד לא"י כי היתה חרבה באותן הימים ותלו אותו בימי יהושע בן נון והיינו כדפרישית דמשום כבוד בעלמא וכו'. עכ"ל.

מבואר מעם הירושלמי שענין קביעות יום ט"ו למוקפין חומה מימות יהושע בן נון הוא משום שחלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותן ימים. ותוספת דברים בזה מצאנו בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' רצ"ז). ז"ל, מאי שאמרו בירושלמי (מגילה פ"א ה"א) שמפני כבוד ארץ ישראל תלוי הדבר בימות יהושע שבין שעיקר מעם החלוק הוא מפני שהפרושים היו בסכנה יותר מהמוקפים היה גנאי לירושלים ולערי יהודה הבצורות שיקראנו ב"ד שיהי' זה זכר שהם היו פרוצים ומפוחדין וכו'. עכ"ל.

מעתה נתבונן ונבין מאי דקמן. כאשר התחילו לנהוג מעצמם, אז נהגו רק הפרוץ שהיו פרוצין ומפוחדין, ולא אלו שהיו מוקפין באותו הזמן. א"כ גם ירושלים ושאר ערי יהודה היו עושין ב"ד, הרי היא היתה חרבה שעדיין לא בנו בה כלום משעת עלייתן. אמנם אחרי שמרדכי תיקן שגם המוקפין חומה יעשו יום לעצמן, אם היתה התקנה רק למוקפין באותו הזמן הרי יהיה זה גנאי לירושלים ושאר הערים החשובות שיראו כולן שהם היו פרוצים ומפוחדין. לכן תקנו שכל הערים שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון יצטרפו להמוקפין עכשיו, ויהיה זה כבוד לארץ ישראל.

# ד.

יש לעיין בענין אחר מדברי הרמב"ן. הבאנו למעלה לשונו "שבזמנו של גם זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא".

הר"ן (על הרי"ף בתחילת המסכת) כבר תמה על הנחתו זו. בתוך דבריו כתב ז"ל, נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו מהודו ועד כוש שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלוש מאות וששים, ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם בחו"ל ונתיישבו בכל המדינות ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ לא היה המן אומר ישנו עם אחד מפורד ומפורד וגו' לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפורד ממהודו ועד כוש וכו'. עכ"ל.

יותר מזה קשה שהרמב"ן עצמו (להלן י"א ב') לא כתב כך. עי' שם שכתב בתוך דבריו על ימי אחשורוש "...וכיון דחזא דמלו לחשבונו נמי ולא נבנה הבית ולא נגאלו לגמרי אבל נשאר גדוליהם ורובן בבבל". הרי שפתיו ברור מילולו שרובן נשארו בבבל, לא כמו שכתב קודם ש'אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו'. עוד יש לשאול על מה שכתב "שהיה עיקר הנס לאותן שבארץ ישראל". למה היה זה גם יותר גדול מאלו שהיו בשאר ערי הפרוים.

לולא דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש. איתא בגמ' (י"ג ב') "ויבזו בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו. אמר רבא, בתחילה במרדכי לבדו, ולבסוף בעם מרדכי ומנו רבנן, ולבסוף בכל היהודים". נלמד מזה שהיה להמן שנאה מיוחדת לתלמידי חכמים.

לכן יתכן לומר שכונת הרמב"ן כאן שאנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל היו בארץ, כונתו לת"ח דומיא דאנשי כנה"ג. הם היו עיקר העולים בתחילת העליה, כאשר ניתנה הרשות מכורש. אמנם פשוטי העם נשארו בבבל, ולמעשה הם היו הרוב במספר, כמו שכתב הרמב"ן אח"כ [ומה שכתב 'גדוליהן' היינו השרים ואנשי השררה].

בזה יתבארו הדברים. כיון שעיקר מגמתו של המן היה להשמיד את רבנן, הם המוכחרים שבעם, באמת מאלו היו רוב בארץ ישראל. וכיון שהיה רצונו של המן בעיקר להשמיד אותם ממילא עיקר הנס היה לאותן שבארץ ישראל ולא ליושבים בערי הפרוים. והשתא מיושב הכל.

## הרב אריה גוטמן

## במצות מחיית עמלק והכרתת ז' עממין

בר"מ פ"ה ממלכים הל"ד מצו"ע להחרים ז' עממין שנאמר החרם וכו' וכבר אבד זכרם, וכן מצו"ע לאבד זרע עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק. משמע מהר"מ שרק ז' עממין אבד זכרם, אבל עמלק נוהג גם כזה"ז. וביותר מבואר כן בדברי הר"מ בסה"מ עשה קפ"ז שכותב שמצות איבוד ז' אומות הוי מצוה הנוהגת לדורות אע"פ ששבעה אומות כבר אבדו בכ"ז מיחשבה מצוה הנוהגת לדורות כי הציווי שנשלם בהגיע תכליתו מבטלי שיהי' זה תלוי בזמן ידוע לא יאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא, התחשוב כשיאבד ד' יתעלה זרע עמלק ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהי' במהרה בימינו כמו שהבטיח אותנו באומרו כי מחה אמה את זכר עמלק אינו לדורות זה לא יאמר יעו"ש עוד בדבריו. ומבואר דז' עממין היום א"א לאבדם כי הם כבר אבדו ועמלק אפשר גם היום לאבדו, ורק לעת"ל לא יהי' אפשר להכריתו.

וצ"ב מ"ט, הרי סנחריב בלבל את העולם. ואין לומר שז' אומות המצוה לאבדם הוא כשהם אומה שלימה משא"כ בעמלק המצוה היא גם בתורת יחידים, שהרי הר"מ כותב שכל שבא לידו א' מהם ולא הרגו עובר בל"ת שנאמר לא תחיה כל נשמה. אולם באמת אינו מוכרח דשפיר י"ל דמצות איבוד ז' עממין הוא כשהוא אומה, וס"ל לר"מ שכשהם אומה גם איבוד א' מהם הוי מצוה דמצוה לאבד אומה וחלק מהאומה דז' עממין כל זמן שיש אומה, משא"כ כשאבד זכר האומות אין מצוה לאבד את היחידים שנשארו מאותה אומה, משא"כ בעמלק המצוה היא למחות את זכר עמלק מהעולם, שלרש"י עה"ת היינו אפי' לאבד חמורים וגמלים שלהם שלא יזכר שמעמלק הם לכן המצוה היא גם כשאין אומה עמלקית בעולם יש מצוה למחות את שם עמלק מהעולם.

והיינו משום שהמצוה להכרית את הז' עממין היא כדי שלא יחמיאו אותנו, כמש"כ הר"מ בסה"מ ל"ת מ"ט משא"כ בעמלק המצוה להכריתו הוא בגלל מה שעשה לעם ישראל ולכן נצטוו שלא לשכוח מעשיו ולזכור מעשיו כדי לעורר האיבה עליו שיבואו להלחם עמו יעוין בר"מ ל"ת נ"ט ועשה קפ"ט, והואיל וכן מצות הכרתת ז' עממין אינה נוהגת אחר שבא סנחריב ובלבל את האומות כי מיכן ואילך אינן בתורת אומה המחמיאה. ויעוין ברש"י ריש פ' כי תצא גבי ושכית שביו אפי' כנענים שבתוכה, ונראה דהיינו כנ"ל דכשאינם בתורת אומה המחמיאה אין חיוב הכרתה.

משא"כ מצות מחיית עמלק שאינה מחמת העתיד שמא יחמיאו אותנו אלא מחמת העבר על מה שעשו לנו בהם המצוה היא גם כשעמלק אינו אומה אלא יחידים, ואפשר שלכן גם חלוק דין הכרתת ז' עממין מעמלק בהא דכו' אומות עוברין בלאו דלא תחיה כל נשמה, כל מי שבא לידו א' מהן ולא הרגו כמבואר בר"מ פ"ה ממלכים הל"ד. משא"כ בעמלק ליכא חיוב ליחידים להרוג את עמלק אלא רק לצבור או למלך יעוין בר"מ שם הל"ה [ובמקו"צ פרנקל], היינו משום שבעמלק דין הריגתו הוא לא מחמת חשש תקלה שיכשיל אותנו אלא הוי מצוה על הכלל למחותו מחמת מה שרצה לעשות לכלל ישראל, משא"כ ז' עממין שחיוב הכרתתם

הוא מחמת התקלה שעלולים לגרום לישראל הו"ל כסילוק המזיקין והרע שכל הקודם להורגן וזה. ולכן גם על היחידים מוטל להרוג א' מו' עממין שבא לידו.

והנה ב' עממין מבואר שאם השלימו איתנו ומקבלין עליהם ז' מצות בני נח אין להורגן, משום דמצות הריגתן היא כדי שלא יחטאו אותנו, וכשקיבלו עליהן ז' מצות והשלימו אתנו דליתא להאי חששא אין מאבדין אותן, משא"כ בעמלק אפשר שגם כשקיבלו עליהן ז' מצות הורגין אותן, כי הריגתן היא לא מחמת חשש שמא יחטאו אותנו, אלא עונש על שרצו לאבדנו, ולכן גם אם השלימו וקיבלו ז' מצות הורגין אותן.

אולם יעוין בר"מ וראב"ד פ"ו ממלכים הל"ד שכותב שגם בעמלק בהשלים אין לאבדו כותב הכס"מ שאם קבלו ז' מצות הרי "יצאו" מכלל ז' עממין "ומכלל עמלק" והרי הם כב"ג הכשרים הרי שמבואר שהא דאין הורגין אותם היינו משום ששוב אינן נחשבים עמלקים [ואפשר שרק בעמלק הוצרך לזה משא"כ ב' עממין י"ל שאין הורגין אותם הואיל ואין חשש שיחטאו אותנו].

עוד משמע בר"מ פ"ה ממלכים הל"ד וה' שחלוק מחיית עמלק מהכרתת ז' עממין שבו' עממין אם בא לדינו א' מו' עממין יש מצוה להכריתו ובעמלק אין מצוה אלא לאבד וזכור אבל בהריגת א' מהן לא מקיים מצוה דשלימות המצוה היא מחייתו לגמרי, וא"כ יוצא שעדיין לא נתקיימה מצות מחיית עמלק, ובר"מ ריש הלכות מלכים מבואר מוגמ' דסנהדרין דבימי דוד נתקיימה מצות מחיית עמלק ולכן נצטוו לבנות בהב"ח בימיו כי הוי אחר קיום מצות הכרתת זרע עמלק הרי שמיחשיב מחיית עמלק אע"פ שלא נכרת כל זרעו.

והנה בתוה"ק כפ' בשלח כתוב ושים באזני יהושע וכו' כי מחה אמה וכו' כי יד על כס קה מלחמה לד' בעמלק, מבואר שהקב"ה ימחה ויש ענין לשים זאת באזני יהושע, ובפ' תצא מבואר שהוי מצוה על ישראל למחות את עמלק מחמת מה שעשו לנו, ואין ענין לשים זאת באזני יהושע אלא כל ישראל שייכים לזה בשווה. וצ"ב מה הם ב' הציוויים בזה. ויעוין בתנחומא פ' תצא שמקשה כתוב א' אומר תמחה את זכר עמלק וכתוב א' אומר כי מחה אמה כיצד יתקיימו ב' כתובין הללו, עד שלא פשט ידו בכסא תמחה, משפשט ידו בכסא מחה אמה, אפשר בשר ודם יכול לפשט ידו בכסא, אלא ע"י שהחריב ירושלים וכו' כסא ד' לפיכך מחה אמה.

מבואר בתנחומא שהי' זמן שהי' מצוה על ישראל למחות ויהי' זמן שהקב"ה ימחה את עמלק. ונראה דמצוה דישראל היא אפי' לא ימחו לגמרי, ומחיי' שימחה הקב"ה היא מחיית גמורה.

ויעוין במכילתא סו"פ בשלח ויאמר כי יד על כס וכו' ר' יהושע אומר לכשישב הקב"ה על כסא מלכותו וכו', באותה שעה מלחמה לד' בעמלק. ר"א המודעי אומר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק וכו'. ר"א אומר נשבע המקום בכסא הכבוד שלו אם יבוא מכל האומות שיקבלו ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו, שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגיד וכו', גר עמלקי נזכר לדוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבוא להתגייר שלא יקבלוהו.

מבואר שרבותינו התנאים נחלקו בפירוש מלחמה לד' האם הוי בזמן שהקב"ה יישב על כסא מלכותו או שהמחיי' היא בזה שזרעו אינם יכולים להתגייר. ונחלקו האם מחה אמה הוי בזה"ז או לעת"ל, ולתנחומא הוי אחר חורבן בהמ"ק.



ונראה שהר"מ סופי"ח מסנהדרין שכותב שדוד הרג את הגר העמלקי מהוראת שעה או מדין המלכות ס"ל שפי' המקרא דמחה אמה הוא לא כר"א דמכילתא אלא כשאר התנאים דהתם או כתנחומא דפ' תצא, וא"כ אין לנו מקור שלא לקבל גרים עמלקים וס"ל להדיא לר"מ ע"פ הכס"מ פ"ו ממלכים הל"ד דעמלק יכול להיות גר תושב, הרי שיכול לבטל ממנו שם עמלק וממילא הו"ה שיכול להחל על עצמו שם ישראל וא"כ פי' הקרא דמחה אמה הוא או שהקב"ה לא ישאיר נין וזכר אפי' בהמה וכו' או שלעתיד הקב"ה ימחה אותם או שלאחר פשיטת ידם בכסא ד' הקב"ה אומר שהוא ימחה אותם ולא אנחנו ואפשר דאם תמחה הוי מצוה עלינו בזמן מסוים להלחם בעמלק וקרא דמחה אמה הוי על הקב"ה בזמן אחר דהיינו אחר פשיטת ידם בכסא או לעת"ל י"ל דער הזמן דמחה אמה המצוה עלינו למחות ומכאן ואילך הקב"ה מוחה באופן שאינו מקבל גרים אחד מ"ד או שלא ישאיר להם נין וזכר וא"כ י"ל דאע"ג דס"ל לר"מ דמקבלין גרים מעמלק אפשר דהיינו רק קודם הזמן שאמר הקב"ה שימחה את עמלק דהיינו בזמן דוד המלך שעדיין לא נחרב בהמ"ק וקודם זמן דלעת"ל אבל לאחר מיכן אין מקבלין גרים מעמלק.

ועוד אפשר דלסוברים שאין מצות מחיית עמלק אלא לעת"ל אין כוונתם שלא היה מצוה בזה"ו להכרית את עמלק שהרי מבואר להדיא בקרא ובסנהדרין כ: שהיה מצוה להכרית את עמלק כשנכנסו לארץ אלא כוונתם דהמצוה היתה בהיכנסם לארץ קודם שיבנו את בהב"ח דאז קיימו ושוב אין מצוה בזה"ו להכריתו אלא לעת"ל ימחה הקב"ה את שמו בדכתיב בקרא מחה אמה.

והנה בסה"מ מצו"ע קפ"ז מבואר שבאותו זמן יהיה גם מצוה על ישראל למחות אולם החולקים שם דסברי דלא הוי מצוה לדורות נראה שס"ל כתנחומא דער שפשטו ידם בכסא תמחה את זכר ומשפשטו ידם בביהמ"ק ליתא למצות תמחה אלא הקב"ה ימחה אותם והואיל וכן מיחשיב מצוה שאינה נוהגת לדורות.

ובגוף המקראות דפ' בשלח ופ' כי תצא מדברי רש"י נראה שס"ל שהכל הוי ציווי על ישראל שהקב"ה מצוה אותם למיעבד הכי משום שרצונו שעמלק ימחה דמחה אמה פירושו שהקב"ה רוצה שהוא ימחה לכן מצוה למשה שיצוה את יהושע למחותם בכניסתו לארץ יעו"ש היטב ברש"י בקרא דכי יד כל כס י"ה ויעיין עוד ברש"י פ' בלק פכ"ד פ"ו בקרא דראשית גו"ים עמלק ואחריתו עדי אובד שכותב הוא קידם את כולם להילחם בישראל וכו' ואחריתו להיאבד בידם שנא' תמחה את זכר עמלק הרי שהשמדתו הסופית תהיה ע"י ישראל מדמיית רש"י מקרא דתמחה והיינו משום דס"ל לרש"י דגם קרא דמחה אמה אין פירושו שהקב"ה ימחה אלא שהקב"ה חפץ שימחה ע"י ישראל כמו שפירש"י בסו"פ בשלח לכן מיייתי רש"י שאחריתו עדי אובד היא להיאבד ע"י ישראל כי לעולם המחיה היא ע"י ישראל.

ובמצוות המחיה יעויין ברש"י פסחים סח. ד"ה מנקבן בסכין שכותב דהיינו נקיבה וחובול ומשמע דאינו סתם מיתה אלא שצריך לנקב ולחבל אותם אפי' אחר שכבר הומתו כהא דמחיו קרביו דפסחים שם ולא סגי בעצם הריגתם אלא צריך לנקבם ולחבלם ואפשר דהיינו משום דע"י הריגה עדיין לא איבדו את שמם אלא נזכר שמם ע"י שאומרים מעמלק הוא וכמוש"כ רש"י שצריך שלא יהיה נזכר אפי' על הבהמה לומר משל עמלק היתה בהמה זו והואיל וכן לא סגי בהריגה אלא צריך לנקבם ולחבל בהם עד שלא יהא ניכר הכרת פניהם בהם שלא יאמרו מעמלק הם.

## הרב שמואל לפאיר

# בדין כתיבת ד"ת בפורים ובגדרי איסור מלאכה בפורים

(א) כתב המחבר ריש סימן תרצ"ו וז"ל – "פורים מותר בעשיית מלאכה ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין (והאידנא נהגו בכל מקום שלא לעשות – רמ"א), והעושה אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה לעולם, אלא א"כ הוא בנין של שמחה כגון בית חתנות לבנו או אבורנקי של מלכים דשרי. הג"ה – ומותר לעשות כל מלאכת מצוה, כגון לכתוב פסקי הלכות, וכן מותר לעשות אפי' מלאכות גמורות לצורך פורים (תרוה"ד סי' קי"ב)".

והוסיף המ"ב בסק"ו וז"ל – "פסקי הלכות – ופשטי המקרא ואגרת שלום ומזכרת חובותיו וכן כל דבר שאין צריך עיון גדול. וכתב בסדור עמודי שמים דמכל מקום יש לראות שלא ימשך בה ויתבטל משמחת פורים. מגילה מותר לכתוב בפורים", עכ"ל.

והנה שאלני בחור יקר נ"י לאי"ט בפורים האם מותר להרכות בלימוד התורה"ק בפורים או דחייב להישמר שלא יימשך בלימוד כדי שלא יתבטל משמחת פורים, וייסד את שאלתו על דברי מ"ב אלו, דמשמע שגם בעסקו בפסקי הלכות ופשטי המקראות נאמרה אזהרת סדור עמודי שמים.

וזכיתי לאחר הפורים להשתדל ולעיין בשורש הלכה זו עם חברותי הרה"ג ר' ישראל דרזי שליט"א, וכד חזינן שורשי ההלכה נשארו בצ"ע בהבנת צורת העמדת ההלכה שב"שון הרמ"א והמ"ב, ואשתדל בס"ד להעלות את הדברים.

(ב) הנה ב"שון הרמ"א מפורש דיסוד ההיתר של כתיבת פסקי הלכות הוא משום דהוי ככל מלאכת מצוה.

איברא, מקור דבריו הם מאורחות חיים [לרבי אהרון הכהן מלוגיל] ונעתיק בס"ד את לשונו – "...ואעפ"י שאמרו יו"ט לא קבלו עליהו, כלומר עשיית מלאכה מפני שהיו רובם עניים מפני הגלות והיתה גזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, מ"מ אחר כן נתקבל כמנהג וכו'. אמנם בנין של שמחה כגון לבנות בית חתנות לבנו ונטיעה של שמחה כגון הנוטע אבורנקי של מלכים וכן מלאכת מצוה שריא כגון כתיבה של מצוה. והרמב"ם ז"ל כתב כל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם. ומותר לכתוב פסקי הלכות ופשטי המקראות שאדם שמח בהם דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, ואגרות של שאלת שלום ומזכרת חובותיו וכן כל דבר שאין צריך עיון גדול נראה שמותר. והירושלמי מוכיח שמותר לעשות מלאכה מדאמרינן היה כותבה דורשה ומגידה, וזה נוכל ללמוד שזה אפשר לומר שעת הדחק היה שלא היה להם מגילה אחרת לקרות עד שיכתבנה, וא"ת הרי יש

לו זאת שמעתיק ממנה, נ"ל שהיא שאולה ממי שרוצה אליו להעתיקה ואינו מניח להם לקרות וכו', עכ"ל.

ונראה מפורש בדבריו דחלוק היתר כתיבת פסקי הלכות מההיתר דכתיבת דברי מצוה, דבפסקי הלכות איכא היתר מיוחד מחמת דאית בהו שמחה דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, והוה בכלל ההיתר דבנין של שמחה, ולא משום כתיבה דמצוה אתי עלה. וצל"ע בדברי הרמ"א.

ג) אמנם אף כי דייקנו דהיתירא דפסקי הלכות לאו משום מצוה היא אלא משום ששמח בהם, זה גופא צ"ע אמאי בעינן למעמא דא ולא סגי במה דהוי מצוה.

ואולי היה מקום לחלק בין ב' ההיתרים, דמלאכת מצוה מותרת בפורים בתורת דחייה, כלומר דרוחים את המנהג של איסור מלאכה מפני המצוה. משא"כ במלאכה שיש בה שמחה הרי"ז בתורת חותרה, דאדרבה מקיים הוא בכך מצות שמחה בפורים וליכא כלל מנהג איסור בזה. ואם חילוק זה נכון הרי שיש לדון דכתיבת מצוה תהא מותרת רק באם אינו יכול לעשותה למחר, אבל באם לית ליה הכרח לכך דוקא בפורים ידחנה לאח"כ. משא"כ לענין מלאכה שמחה שרי לכתחילה ובכל גוונא. אלא דלהלכה מחודש מאוד לומר כך בלא שנמצא חומרא זו [דמלאכת מצוה שרי רק בדיעבד ובתורת דחוייה] להדיא.

ד) ואולי אפשר לתרץ באופן אחר, דלענין כתיבת פסקי דינים ובפשטי המקראות, עיקר המצוה הוא בעצם מה שלומד ולא בכתיבה עצמה, ועל כן יש לדון דעד כמה שנהגו לאסור מלאכה בפורים הרי שלא נתיר כתיבת ד"ת מצד כתיבת מצוה, דיכול ללמוד בפיו בלא לכתוב. ומשו"ה, הוצרך האורחות חיים למעמא אחרינא, דעכ"פ הו"ל מלאכת שמחה בעצם בכתיבה ומצד זה שפיר שרי. אלא דלפי"ז שוב יקשה לן ביתר שאת היאך כתב הרמ"א דפסקי הלכות היתירם משום כתיבת מצוה.

ואולי אפ"ל דבאמת חלוקים פסקי הלכות מפשטי המקראות, דפסקי הלכות י"ל דעיקר מטרת הכותב הוא להורות את ההלכה לאחרני ע"י שהם כתובים, וא"כ את זה א"א לקיים ע"י לימוד בפה, ושוב הו"ל ככל כתיבת מצוה. משא"כ בפשטי המקראות דכותב לעצמו. ויבאר בזה מה שהרמ"א נקט רק את פסקי ההלכות והשמיט את פשטי המקראות אע"ג שבאורחות חיים הביאם כהדרי.

אלא דאף אם ארווח לן לבאר אמאי שייך ההיתר דדבר מצוה לכתיבת פסקי הלכות, מ"מ אכתי צ"ע אמאי לא הזכיר הרמ"א גם את ההיתר דדברי שמחה דכולל גם פשטי המקראות. סוף דבר דלעת עתה דברי הרמ"א צל"ע בעניוטי.

\*\*\*

ה) עוד זאת ראיתי לעורר בענין זה, דהנה ה"ז תרצ"ו סק"א כ' וז"ל "בכל מקום שלא לעשות – נראה דפרקמטיא מותר בין ששמחה היא לו ודומה לו מש"כ ב"י בשם א"ח דמותר לכתוב אגרת שאלת

שלום ומזכרת חובותיו, ואע"ג דלענין ת"ב הוי פרקמטיא אסורה כמ"ש בס' תקנ"ד הכא שאני דיש לו לעשות כל מה שהוא שמחה לו, עכ"ל.

ולכאורה דבריו צ"ב, דפתח בסברא דפרקמטיא מותרת משום שמחה, והביא ראיה מכתבת אגרת שלום ומזכרת חובותיו, ולכאור' התם אינו משום שמחה כלל אלא משום דהוו דברים שאינם צריכים עיון גדול ואינו מסיח דעתו מן המצוה של שמחת פורים כמבואר בלשון האורחות חיים שהבאנו לעיל, ואם כן תרי דינים חלוקים הם והיאך למד הט"ז חד מחבריה, ומפי הול"ל להביא מבנין של שמחה.

וע"ק לכאור' דהט"ז שב והקשה מהא דבת"ב אסורה פרקמטיא, ותי' דבפורים יש לו לעשות כל מה שהוא שמחה לו, וצ"ע מעיקרא מאי קסבר בקושייתו, והלא בודאי דבת"ב אין סברא להתיר, ובפורים להיפך מצות היום בשמחה, וכדכתב מיד בתחילת דבריו.

ואולי ניתן להציע קצת ישוב לקושייתנו השניה עפ"י מה שנקדים בס"ד, דהנה באורחות חיים הנ"ל הביא מהירושלמי דהוכיחו שפורים מותר בעשיית מלאכה מדאמר' [מגילה] היה כותבה דורשה ומגיהה [אלמא מותר לכתוב מגילה בפורים], וכ' האו"ח דיש לדחות, דהתם מיייר בשעת הדחק דאין להם מגילה אחרת לקרות הימנה ואם כן ליכא ראיה מהתם דשרי לעשות מלאכה שלא בשעת הדחק. ואמנם בביאור כוונת הירושלמי כתב בתרוה"ד [סימן קי"ב] דאי מלאכה היתה אסורה מעיקר הדין (וכדכתיב דפורים הוא יום טוב) הרי דאפילו מלאכת שמחה היתה אסורה, וכדחזינו ביום טוב דעלמא, וכיון דחזינו דשרי לכתוב מגילה הרי דע"כ פורים מותר בעשיית מלאכה [ורק דמנהג הוא שלא לעשות, ובוה באמת יש לחלק בין מלאכת מצוה ומלאכת שמחה לבין מלאכה בעלמא]. וכ"כ בביאור הגר"א כאן אות ג'.

ולפי"ז אולי יש מקום להציע [ויסוד הדבר מהחברותא הרה"ג ר' ישראל דרזי שליט"א כמדומה] דדבריו הט"ז מתחלקים לשנים, דבתחילה העמיד הוכחה דאין איסור מלאכה מעיקר הדין – דאם היה איסור הרי דלא מהניא הא דאית ליה שמחה בפרקמטיא וכדכ' תרוה"ד והגר"א הנ"ל, וראייתו מהא דשרי לכתוב אגרת שלום ומזכרת חובותיו.

ושב הקשה הט"ז דאכתי יש לאסור פרקמטיא דהרי מסיח דעתו מפורים, כי היכי דאסורה בתשעה באב משום דמסיח דעת מן האבילות וא"כ אינו דומה לאגרת שלום דאין מסיח בזה את דעתו, ועל זה השיב דבפורים יש לו לעשות כל מה שהוא שמחה לו ואין כאן הסחת דעת ממצות פורים דהיא השמחה. ולפי"ז יש לדחק ולומר דהא דפתח הט"ז את דבריו דפרקמטיא מותרת "משום ששמחה היא לו" אסוף דבריו סמך.

ואם כנים אנו אולי יש קצת ליישב גם את אשר הקשינו אמאי נקט הט"ז הא דאגרת שלום ולא נקט בנין של שמחה דהיא הדומה לפרקמטיא. די"ל דהיה מקום לחלק בין בנין של שמחה דהיא עצמה חפצא של שמחה וכדחזינו דבשבוע שחל בו ת"ב אסור לבנותו, לבין פרקמטיא דאינה כ"כ בגדר דבר המשמח [ואינו שמח אלא בתוצאה, כלומר במה שמרויח עי"ז], ואם כן היה מקום לדון דלעולם נימא

דאיסור מלאכה יש כאן ורק "מלאכת שמחה" לא נכנסה לכלל הדין ומשו"ה שרי לבנות בנין של שמחה, ופרקמטיא שפיר תהא אסורה. אולם כיון דחזינן דאגרת שלום נמי שריא הלא על כרחך מוכח דליכא כלל "איסור מלאכה" כי אם איסור הסחת דעת מפורים [ומשו"ה מלאכה שאין בה הסחת הדעת מותרת], ומעתה שפיר י"ל דפרקמטיא נמי מותרת, דאע"ג דבת"ב חזינן דאסורה משום דע"י עיסוקו בהמסיח את דעתו מאכילות דת"ב, וא"כ ה"נ מסיח דעתו מעצם הפורים, מ"מ בזה שפיר י"ל דכל שעוסק בדבר ששמחה היא לו ליכא איסור כלל.

ואחר כל דברינו נשוב לשאלת הבחור היקר נ"י לאי"ט ששאל האם יש להימנע מריבוי לימוד בפורים כדי שלא ליכטל משמחת פורים, וכדכ' במ"ב בשם סידור עמודי שמים. ולכא' לכל המבואר נראה דעל אף שהמ"ב הביא בחדא מחתא כתיבת פשטי המקראות עם כתיבת אגרת שלום ומזכרת חובותיו, באמת חלוקים הם, דפשטי המקראות יסוד היתירם משום דיש בהם קיום של שמחה, דפקודי ה' ישרים משמחי לב, ואילו אגרת שלום ומזכרת חובותיו היתירם משום דאינם גורמים היסח הדעת מן השמחה. וכמפורש כ"ז באורחות חיים וכדנתבאר לעיל. ומעתה לכא' הא דכתב בסדור עמודי שמים שלא יימשך בה מתאים מאוד לענין אגרת שלום וכדו', דבאם ימשך הרי דנפל כל יסוד החיתר, משא"כ לעניין דבר הגורם לו שמחה בכתיבת דברי תורה, אדרבא ימשוך בהם וימשוך בהם וירבה שמחה אמיתית ונכונה. וברוך רחמנא דסייען.

## הרב יהושע הלר

### גדר חיוב שתיית יין בפורים

א. מגילה ז: אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע. והרמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו כתב וז"ל, כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה ושותה יין עד שישכר וירדם בשכרותו עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם שצריך גם לאכול בשר וגם לשתות יין. וכתב בעמק ברכה (עמ' קכו בענין סעודת פורים) דהנה בשמחת החג לא בעינן בשר ויין שניהם ביחד אלא יוצאין ידי שמחה ביין לחוד וכדאיתא בפ' ערבי פסחים קט"ו וכ"כ הבי"ב בס' תקכ"ט. וצ"ב מאי שנא.

ב. ובאר העמק ברכה דלגבי פורים כתיב 'משתה ושמחה' והרי אין שמחה אלא בבשר ויין ואמאי כתיב בקרא גם 'משתה', דמ'שמחה' לחוד נילף גם לדין בשר וגם לדין יין. וע"כ דבא ללמדנו דבפורים בעינן תרוייהו, גם משתה וגם שמחה.

ג. ועיי"ש עוד בדברי הרמב"ם פ"ב הי"ד וז"ל, מצות יום י"ד לבני כפרים ועיירות ויום ט"ו לבני כרכים להיותן יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות וכו' עכ"ל. וכתב עוד לגבי בני כפרים שקדמו וקראו לפני י"ד וז"ל, אבל השמחה והמשתה אין עושים אותם אלא ביום י"ד וכו' עכ"ל. הרי שהקדים השמחה להמשתה. וכן לאחר מכן בהלכה ט"ו שכתב לבאר מהו הדין שמחה ומשתה הקדים ג"כ הדין שמחה להדין משתה וז"ל, כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר [והיינו דהבשר הוא הדין שמחה וכמש"נ] ויתקן סעודה נאה וכו' ושותה יין עד שישכר וירדם בשכרותו עכ"ל. וצ"ב דבקרא (אסתר ט, כב) הסדר הוא להיפך דכתיב 'ימי משתה ושמחה'. דהקדים בקרא המשתה להשמחה.

ד. ולפי מה שביאר העמק ברכה י"ל דמשו"ה החליף הסדר דלא נימא דהמשתה הוא היכי תימצוי לשמחה וע"י המשתה בא לידי שמחה ומקיים דין שמחה ע"י המשתה. אלא המשתה הוא דין נוסף להדין שמחה.

ה. והביא ששמע מהגרי"ז דהא דנשתנה שמחת פורים מכל שמחות של מועדים דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע. הוא משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשם. ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה. אבל בפורים כיון דכתיב משתה ושמחה נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה. ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע.

ו. וכ"ז הוא כמו שדקדק העמק ברכה מדברי הרמב"ם דהדין משתה דפורים שונה מדין שתיית יין של שמחת החג דבפורים הדין משתה אינו מדין שמחה אלא הוא דין בפני עצמו.

ז. ויש לדקדק עוד במה שהביא מדברי הגרי"ז דעל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע. דמבואר דהאי דינא שחייב לבסומי עד דלא ידע הוא תקנה נוספת להחייב שתיית יין בפורים או דעכ"פ נתקן בהחייב שתיית יין שיהא עד דלא ידע. ויש לבאר דלו החייב שתיית יין בפורים היה מדין שמחה והיכי תימצוי לשמחה לא היה שייך לתקן דין בהשתיית יין דיהיה חייב לבסומי עד דלא ידע. אולם

כיון דהחייב שתיית יין הוא דין וחייב בפני עצמו דחייב לשתות יין, שייך לחקן בהשתיית יין שחייב לבסומי עד דלא ידע.

ח. והנה הביא העמק ברכה ממין הגאון ר' ישראל סלנטר לבאר, דהא דחייב לבסומי עד דלא ידע, אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין להתבסם אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם אלא מחייב עוד לחזור ולשתות עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו' שאז נפטר ממצוה זו כדין שכור ושוטה שפטר ממצוה<sup>1</sup>.

ט. ונראה לבאר בדבריו דאין הדין דחייב לבסומי דין נוסף דתקנו בהשתיית יין. אלא הוא גדר החייב דשתיית יין בפורים. דכיון דהדין שתיית יין בפורים אינו היכי תימצי להגיע לשמחה והוא חייב בפ"ע ביארו חז"ל דגדר החייב הוא לשתות ע"מ להתבסם וכיון שהוא חייב להתבסם ואינו חייב שתייה בעלמא, ממילא אינו נפטר אם כבר שתה, וצריך לחזור ולשתות. וכיון דזהו גדר החייב ע"כ דמה דאיתא דחייב לבסומי עד דלא ידע היינו דהשיעור הוא עד דלא ידע דאז כבר מיפטר מחייבו.

י. אולם לפמש"נ בדעת הגר"ז דהדין עד דלא ידע הוא תקנה נוספת דתיקנו בהשתיית יין, שפיר י"ל דהוא חייב להשתכר עד דלא ידע. והתקנה אינה דחייב להתבסם אלא דחייב להגיע ל'עד דלא ידע' ע"י השתיית יין.

יא. והנה הרמב"ם שם פ"ב הט"ו כתב וז"ל כיצד חובת סעודה זו וכו' ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו עכ"ל. הרי דלא הזכיר כלל הרמב"ם להדין דחייב לבסומי עד דלא ידע. ולפמש"נ בדעת הגר"י סלנטר י"ל דכיון דכל זה הוא שיעור בחייב שתיית היין שבזה נפטר מלהמשיך ולשתות שפיר לא הזכיר זאת הרמב"ם וסגי במש"כ דשותה עד שירדם דגם בזה נפטר מחייב שתיית יין ונחשב 'עד דלא ידע'. [ועיי"ש עוד בעמק ברכה שדקדק בדברי הגר"י סלנטר בדברי הרמב"ם שכתב 'ושותה' יין ולא כתב 'וישתה' והיינו משום שהמצוה של יין היא מצוה נמשכת כל היום ולזה דקדק לכתוב 'ושותה' יין, פעולה נמשכת לשון הוה, ואינו נפטר עד שישתכר וירדם בשכרותו].

אמנם בהגהות מיימוניות שם אות ב' כתב וז"ל, פ"ק אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתב ראב"ה דכל הני למצוה בעלמא ולא לעכב עכ"ל. ונראה לבאר דבריו דהוקשה לו אמאי לא נקט הרמב"ם להדין דחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע. ולזה הביא דברי הראב"ה ע"מ לתרץ דהאי דינא הוא למצוה בעלמא ולא לעכב. והיינו דאמנם הוא דין ומצוה לשתות עד דלא ידע אולם הוא מצוה בעלמא ואי"ז גדר בעיקר החייב משתה. וכמש"נ בדעת הגר"ז דהוא תקנה נוספת ואי"ז גדר חייב השתיית יין בפורים או דעכ"פ הוא תקנה נוספת בעיקר השתיית יין שיהא עד דלא ידע. ומשו"ה שפיר אפשר לומר דהוא מצוה בעלמא.

<sup>1</sup> ומדבריו מדקדק ד'לבסומי' היינו להתבסם, ואינו להשתכר. אלא ד'חייב לבסומי' היינו להתבסם עד שמשתכר ואז נפטר מחובת התבסמות. אמנם ברש"י במגילה שם כתב ז"ל, לאיבסומי, להשתכר בין עכ"ל. הרי דנקט ד'לבסומי' היינו להשתכר והוא חובה להשתכר בפורים.

## הרב יוסף אמיתי

## בענין ארוסין בפורים ובמועד

בש"ע סי' תרצ"ו סע"ח כתב ז"ל מותר לישא אשה בפורים, ועיין בב"י שהביא כן מתשובות הרשב"א וכתב מטעם דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך בחגך ולא בפורים וכו', וסיים דכל אלו הענינים דרבנן הם ואוליגן בהו לקולא, וכוונתו דאע"ג דלאידך טעמא דמיייתי הגמ' מוע"ק ח' ע"ב דטעמא דאין נושאים נשים במועד היינו מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה וא"כ ה"ה בפורים מ"מ מאחר והוי דרבנן כל הך דינא דאין נושאים נשים במועד אזליגן בהו לקולא ונקמיגן כהך טעמא דדריש ושמחת בחגך ולא באשתך ופורים לא איקרי חג.

ועיין במג"א שכתב דלעיל ס' תקמ"ו מבואר דגם נישואין בלא סעודה אסירא במועד והיינו מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה. דלאידך טעמא דושמחת בחגך וכו' היינו רק בסעודה דבעינן שתהא לשם חג ולא לשם אשתך וכמו שהאר"י בזה בס' תקמ"ו, וא"כ ה"ה דבפורים אסור לעשות נישואין אלא יעשה החופה ב"ג והסעודה בפורים. ועיין במג"א ס' תקמ"ו שכתב דאסור לעשות נישואין בעיו"ט מאחר וסעודה ראשונה יצטרך לעשות ביו"ט ראשון דהוא עיקר השמחה נמי, וצ"ב א"כ היכי כתב במג"א שישא א"כ ב"ג והסעודה יעשה בלילה הא סעודת נישואין שמחה היא ואין מערבין שמחה בשמחה.

וצ"ל כדמשמע במג"א ס' תקמ"ו דעיקר השמחה בתחילת הנישואין ומאחר והנישואין היו ב"ג ל"ח הסעודה למימר ביה אין מערבין שמחה בשמחה. והא דביו"ט לא שרינן כה"ג לעשות הנישואין מעיו"ט היינו מטעם דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך, ובמג"א בסמוך ס' תרצ"ו מבואר דהגדר בזה דבעינן שהשמחה תהיה לכבוד החג ולא לשם אשתך, ומהאי טעמא כתב דלכך אסור לעשות סעודת פורים בשבת מאחר ולא ניכר שעושה לכבוד הפורים, וה"נ ביו"ט דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך ילפינן דתהא הסעודה מיוחדת לחג ולא לד"א משא"כ בפורים דלא כתיב כן וכמש"כ הרשב"א שפיר שרי לעשות סעודת הנישואין בפורים.

והנה אף לשיטת המג"א דאסור לעשות נישואין בפורים מ"מ לארס שרי, וכדין ארוסין במועד דשרי וכדאיתא בש"ע סי' תקמ"ו והוא מהגמ' מוע"ק י"ח ע"ב והטעם שמה יקדמנו אחר. ומ"מ לא יעשר סעודה דאין מערבין שמחה בשמחה ועיין במשנ"ב והוא מהנמו"י שם דמ"מ אירוסין לבד שרי דאין שמחה באירוסין לבד, וכ"כ בריטב"א דארוסין גרידא לאו שמחה היא.

וקשה דא"כ למאי אצטריך שמואל למעמא דאין מערבין וכו' תיפ"ל דארוסין לבד לאו שמחה היא.

ועיין בריטב"א שכתב דאי לאו טעמא דשמה יקדמנו אחר הוה אסרינן לארס במועד דדמי למקח וממכר.



וראיתי מביאים בשם ר"י מפריש דאי לאו טעמא דשמא יקדמנו אחר הוה אסרינן מטעם דארוסין נמי שמחה היא.

ונראה דמה דהוצרכו הרימב"א והנימו"י לאמר דארוסין גרידא לא שמחה היא דאי הוי שמחה לא הוה שרינן מכח טעמא דשמא יקדמנו אחר מאחר ואפשר דהוי מדאורייתא אסירא וכמ"ש תוס' לעיל ח' ע"ב דגז"ה הוא דאין מערכין עיי"ש.

ועיין בריב"ש ס' פ"ב שהביא בשם הרב וידאל שכתב בשם הראב"ד דהמקדש אשה ע"י שליח צריך לקדשה פעם שנית בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ובריב"ש שם תמה בזה וכתב ז"ל תמהני פה קדוש כהראב"ד היאך יאמר כן כי שם לא אמרו כן אלא כשבא לקדשה בתחילה מצוה בו יותר מבשלוחו, אבל אחר שנתקדשה בשלוחו מה מצוה יש לחזור ולקדשה וכבר מקודשת ועומדת ואי"ז כי אם פועל הבטלה ויגיעה לריק דומיא דמאי דמייתי עלה כי הא דר' ספרא מחריך רישא ורבא מלח שיבטא שאם היה חרוך או מלוח ע"י אחרים לא מחריך או מולח שנית.

ודברי הראב"ד והר"י וידאל מרפסי איגרי דמאי שייך לעשות קידושין בתר קידושין, וגם הריב"ש שתמה בדבריהם לא תמה אלא כמ"ש שם דאי"ז אלא יגיעה לריק וכו' דליכא.

מצוה בו אחר שכבר נעשית ע"י שלוחו וכההיא דמלח שיבטא דליכא מצוה למלוח שנית אחר שמולחו השליח אף בכה"ג דמשביחו יותר.

וכן מבואר בריב"ש שם דמסיק דמ"מ אם לא בירכו ברכת אירוסין בשעת קידושין ראשונים מברכין ברכת אירוסין בשעת הנישואין, וכתב דאז יחזור ויקדש כדי שלא תראה הברכה לבטלה, וכתב שם דאף דמדינא יכול לברך אף בכה"ג דאינו חוזר ומקדש דהוי כברכה אחרונה דברכת הנהנין דמברך כ"ז שלא נתעכל במעיו ה"נ כיון דשם ארוסה עליה מצי לברוכי עד שעת הנישואין [וכ"כ הרא"ש פסחים ד"ז] מ"מ יש לחזור ולקדש כדי שלא תראה ברכה לבטלה.

והנה פשיטא דאי"ז מעשה בעלמא כדי שלא יאמרו דהו ברכה לבטלה, דזו לא שמענו והוי חוכא ומלולא טפי. וביותר דכ"כ ברמ"א אהע"ז ס' ל"ה להדיא אחר שהביא ש"א שיכול לברך ברכת אירוסין בשעת נישואין אם לא בירכה בשעת האירוסין, כתב דיחזור ויקדשנה כדי שיהיו הקידושין סמוכין לברכה. ומבואר להדיא דקידושין שניים הוו קידושין גמורים וחשיב עובר לעשייתה וצ"כ כנ"ל דמאי שייך קידושין בתר קידושין וצ"ע.

ונראה דהנה בגמ' נדרים י"א איתא דאין מתפיסין בדבר האסור אלא בדבר הנדור ופליגי התם רבנן ור' יעקב במתפסין בבכור אי חשיב דבר האסור או דבר הנדור, ור"י ס"ל דחשיב דבר הנדור מאחר ומצוה להקדישו. והדבר צ"ב אמאי חשיב דבר הנדור מכח מה דמצוה להקדישו דהא סו"ס אי"ז אלא מצוה גרידא ולא חייל ביה קדושת פיו ולא מידי וכבר עמדו בזה האחרונים.

וחשבתי לאמר דנהי דלא חייל חלות קדושה מכח פיו מ"מ מאחר והתורה אמרה דמצוה להקדישו וכדיליף מקראי ואית ליה בעלות להקדישו דלענין זה לו התורה כוח לענין להקדישו, אזי נהי דלא חייל קדושה על קדושה מ"מ חייל סיבה נוספת לקדושה ומאחר ואיכא.

השתא בבכור סיבת קדושה נוספת חשיב עי"ז כדבר הנדור, והנאני ה' שמצאתי שכתב כן בחידושי הגר"ש רוזובסקי נדרים שם בשם הגר"ש שקאפ.

ונראה עפ"י זה דהיינו נמי ביאור דברי רבותינו הראשונים הנ"ל דנהי דלא חיילי קידושין בתר קידושין מ"מ איכא סיבת קידושין חדשה וכעין שמצינו בנדר על נדר ושבועה על שבועה דלא חל חד אחבריה מ"מ מיתלי תלי וקאי ולכי איכמל קמייתא כגון בנשאל על הראשונה חלה השניה.

אלא דאכתי קשיא דסו"ס אינה ברשות עצמה תו לקדש עצמה וכמו מוכר שדהו דלא מציל מוכרה שוב מאחר וכבר אינה ברשותו ולא דמי לבכור דשייר ליה רחמנא בעלות לענין להקדישו.

אמנם לק"מ דהא חזינן בגמ' קידושין דהא דלא תפסי קידושין בא"א היינו כדן כל העריות דלא תפסי בקידושין מכח שם ערוה שבהם ומשמע דכל"ז הוה שפיר תפסי קידושין וע"כ היינו טעמא משום דאישות אינו כדבר שגופו ממון ואין האשה כשורו וחמורו והוי אישות בעלמא ושייך כמה דיני אישות באותה אישה [וזה דלא כהפנ"י שנקט דגם בלא הך דינא דשם ערוה לא תפסי קידושין בא"א באחר ואינה ברשות עצמה ואכ"מ].

ואת"ש דה"נ מאחר וקידושין שניים הוו מעשה קידושין לכל דבר וחייל ע"י סיבת קידושין חדשה אע"ג דבפועל לא חייל מ"מ חשיב מעשה קידושין ושפיר שייך כזה ברכה וכן עובר לעשייתו, ורק אם בירכו כבר ל"ש לברוכי שוב מאחר וקיים מצוותו והוי ברכה שא"צ כמ"ש הראב"ד.

והיינו נמי דלא כתבו דהוי ברכה לכמלה מאחר ובאמת הוי מעשה קידושין חדש ושייך ביה ברכה דהברכה ניתקנה על מעשה המצוה וכמבואר בגר"ח על הש"ס דמהאי טעמא שליח מברך ולא המשלח ורק דמ"מ הוי ברכה שא"צ כיון דקיים כבר את המצוה.

וראיתי להסתפק לפ"ז למאי דקי"ל דמותר לארס בפורים שמא יקדמונו אחר וכדין אירוסין במועד בכה"ג דקידשה ע"י שליח וחוזר ומקדשה בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו לשיטת הראב"ד, או לפי מש"כ הריב"ש ופסק הרמ"א דאם לא בירך בשעת האירוסין דחוזר ומקדשה סמוך לנישואין ומברך, האם קידושין השניים שרי לעשות במועד או בפורים מאחר והא דשרינן הוא מטעם דשמא יקדמונו אחר, והכא ל"ש הך טעמא כיון דמקודשת לו כבר וא"י להתקדש לאחרים.

והנה לשיטת ר"י מפריש דטעמא דהוה אסרינן ליארס אי לאו טעמא דיקדמונו אחר היינו משום דאירוסין נמי שמחה היא לו נראה דבאירוסין שניים ל"ש הך טעמא כיון דמקודשת לו בלא"ה ולא דמי לנישואין דאסור דשמחה היא לו דניתרת לו.

אולם לשיטת הריטב"א דמעמא דאיסור אירוסין במועד אי לא מעמא דיקדמנו אחר הוא משום דרמי למקח אפשר דה"נ קידושין שניים דשם מקח עליהם אסור במועד וצ"ע לדינא.

ואסיים במילי דאגדתא, דהנה בגמ' שם פריך אדשמואל דאמר שמא יקדמנו אחר. ומי אמר שמואל הכי והאמר ר"י אמר שמואל בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני וכו'. ובתוס' שם הקשו ז"ל תימה לי אמאי לא משני הא בזווג ראשון הא בזווג שני כדמשני פ"ק דסוטה כ' ע"א.

ולענ"ד נראה ליישב קושיית התוס' דהנה בגמ' סוטה הך מימרא דבת קול יוצאת וכו' הוי משמיה דרב ובאופן אחר דקתני התם ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת וכו', ואילו הכא הוי מימרא דשמואל וקתני בכל יום ויום וכו' ונראה דבאמת תרי מימרות נינהו, דמימרא דרב דקאמר ארבעים יום קודם וכו' היינו בזווג ראשון וכדאמר התם דהיינו זיווגו ובת מזלו וכמ"ש ברש"י שם דזה נגזרו קודם לידתו, אולם שמואל דקאמר בכל יום ויום ע"כ לאו בזווג ראשון הוא דאל"ה למאי איצטריך הכרזה בכל יום אלא ע"כ שמואל בזווג שני דהוא עפ"י מעשיו וכדאמר בסוטה שם ולכך קאמר דכל יום דנים זיווגו של אדם לפי מעשיו.

ואת"ש דלכך לא מצי לשנויי בסוגיין דשמואל בזיווג ראשון דשמואל ע"כ בזיווג שני, ואת"ש נמי מאי דמשני שמא יקדמנו אחר ברחמים דזה נמי אפשר דהוא רק בזיווג שני דלפי מעשיו ולא בזיווג ראשון דבזה אפשר דל"ש שייך יקדמנו אחר ברחמים וע"ע בזה.

## הרב ישראל שלום פורגס

## בענין רכילות ע"י עד אחד ואשר הגיד מרדכי על בנתנא ותרש

ידוע שעיקר קטרונו של המן כלפי שמיא וכלפי אחשוורוש היה על-ידי לישנא בישא דהמן, ומאידך, עיקר הנס נתגלגל על-ידי צניעותה של אסתר בת שאול בן בנימין בן רחל שתפסו כולם פלך של שתיקה ואין אסתר מנחת מה שלא מחויב, ועל-ידי מרדכי שדבר טוב על המלך. [כל הנכתב להלן בקשר לבנתן ותרש נכתב רק לחידודי ולאקושי כה"ג הדין בישראל, שהרי באינם יהודים אין איסור רכילות, וגם שע"א נאמן בדיני בן-נח, וגם שדין הראיות בדיני מרידה במלכות א"צ עדים, וגם שהריגת בנתן ותרש היה כמו שכתוב ויבוקש הדבר וימצא בחיקור האמת וא"כ מותר לספר כשיפעלו רק אחר חיקור האמת ולא עפ"י ע"א בלבד].

א] יש לעיין כיצד הגיד מרדכי לאסתר על בנתנא ותרש שרוצים להרוג אחשוורוש וסיפרה אסתר למלך ועי"ז הרגום, הרי ע"י שהאמינו למרדכי שהיה ע"א בלבד סובב לבנתן ותרש הזק מיתה וכיון שכן הוי רכילות, ואע"פ שמרדכי היה יודע מרידתם בוודאי ויודע הדבר למרדכי שהוא אמת, וא"כ מבחינת מרדכי הייתה ידיעה גמורה שסיפורו הוא להצלת אחשוורוש [ולפי ידיעתו חייבים הם מיתה כדן מורדין במלכות] וא"כ הסיפור הוא לתועלת גמורה המותרת ברכילות, שהרי הצלת אחשוורוש והריגתם כדן הוא, אמנם הרי אצל אחשוורוש יש כאן רק עד אחד המעיד על הסיפור, וא"כ פעולתו עפ"י הסיפור להרגם הוא נזק שלא כדן (אם לא היו מבקשין הדבר בחיקור האמת) שהרי אין כאן ב' עדים, וא"כ אע"פ שהוא לתועלת אחשוורוש מ"מ מסובב להם נזק הריגה שלא כפי הדין היוצא בבי"ד עפ"י ע"א, וכבר חידש מרנא בעל החפץ-חיים זי"ע שכל שיסובב הזק שלא כדן היוצא בבי"ד למו שמרכלין עליו אין התר סיפור לתועלת, אע"פ שהמרכל יודע לעצמו בברור שההזק הוא כדן ד"ת לפי ידיעתו את המציאות אלא שאין בכוחו להוכיח האמת בבי"ד, וז"ל (ח"ח הלכות רכילות כלל ט' סעיף ה') אַבְל אִם הוּא מְכִיר אֶת טַבְעֵי הָאִישׁ, שֶׁהוּא מְסַפֵּר לוֹ, שְׂאֵם יִגְלֶה לוֹ אֶת הַדָּבָר, יַחְלִיטוּ תַכְּפָּה לְיֹדְאֵי גָמּוּר [אוּ מִשּׁוֹם שְׂטֵמְבָּעוּ לְהֶאֱמִין תַּכְּפָּה רַע עַל חֲבֵרוֹ, אוּ מִשּׁוֹם שִׁישׁ לוֹ עָלְיוֹ דְּבָרִים הַנִּפְרָסִים, אוּ מִשּׁוֹם שְׂסוּמָךְ עָלְיוֹ מָאֵד], וְיִפְסַק תַּכְּפָּה הַדִּין לְעִצְמוֹ וְיַעֲשֶׂה מַעֲשֶׂה וְכו' אוּ שְׂאָר עֲנִינֵי הַזֶּק, עַל פִּי דְּבוּרוֹ, אֵף שֶׁלֹּא יַעֲשֶׂה מַעֲשֶׂה גָרוֹעַ יוֹתֵר מִעֵרֵךְ הַדִּין שֶׁהֵי יוֹצֵא בְּבֵית דִּין עַל פִּי דְּבוּרוֹ אֱלֹו הָיוּ שְׁנֵי עֲדִים מְעִידִין בְּדַבְּרֵיו, אֵף עַל פִּי כֵן אִסּוּר, כִּינֵן שֶׁבְּדְּבוּרוֹ הוּא גֹרֵם הַזֶּק לְגִדּוֹן מִה שֶׁלֹּא הָיָה יוֹצֵא עַל יְדֵי דְּבָרֵיו, אֲפִלּוּ אִם הָיָה מְעִיד עָלְיוֹ בְּבֵית דִּין, כִּי אֱלֹו הָיָה אוֹמֵר עָנִין זֶה גּוֹפֵא בְּבֵית דִּין לֹא הָיָה יְכַלֵּת בִּיד בֵּית דִּין לְחַיֵּב אוֹתוֹ מִמּוֹן עַל יְדֵי דְּבוּרוֹ, כִּי הוּא עַד אַחֵר, וְעַתָּה הוּא גֹרֵם לְגִדּוֹן הַזֶּק מִמֶּשׁ עַל יְדֵי דְּבוּרוֹ, וְלִפִּי זֶה, אִם הַמְסַפְּרִים אֶת הָעֲנִין הֵם שְׁנַיִם, שֶׁהֵם רְאוּ בְּעֵצְמָם אֶת הָעֲנִין, הָיָה נִרְאֶה לְהַתִּיר בְּעֲנִין זֶה. (אמנם להלן שם ס"ו החמור גם כב' עדים אם הוא שלא בבי"ד מטעם אחר).]

וחידוש גדול חידש הרב, שאף שרכילות לתועלת מותרת, והכא יש כאן תועלת אמיתית כי המרכל יודע בברור שע"י המעשה שהוא מרכל יבוא תועלת למי שמספר לו והנוק שיסובב למרכל הוא נזק המותר עפ"י אמיתות הדין, אבל היכי שעפ"י דין ב"ד לא היה יכול להיות נזק זה (שהרי אין ע"א נאמן), א"כ אע"פ שמחמת אמיתות המציאות אין זה נזק אלא דין אמת, כיון שבסדרי ב"ד לא יכול להיות הדין אמת הוזה, מיקרי נזק ולא דין אמת, וממילא הוי בגדרי רכילות האסורה, ולפי"ז באחד שגול מאחר אסור לרכל לנגול שפלוני גול הימנו אם יודע שיוציא הנגול הנזילה באופן שלא היה יכול להוציאו בב"ד, אע"פ שברור למרכל שהיה כאן גזילה (דמ"ש גול מביטול עיסקא שעשה עם מי שמספרים עליו דבר שאילו היה בעדים היה סיבה לביטול העיסקא, דעלה קאי הח"ח שם שלא לספר עליו אף שהמספר יודע האמת בבירור, כיון שבד"ת לא היה יכול לבטל העיסקא על פיו כיון שע"א הוא. ואמנם היה מקום לחלק דמיידי באופן שצריך לביטול העיסקא ואינה במילה מאלה ולכך יקרי נזק, אלא שהח"ח שם ס"ז כתב שכל התנאים הנ"ל אמורים גם באופן שמרכל על אחר שגולו או הויקו או שאר רעה, ובפשוטו לא חילק בין הגזילה בעין ויכול הבעלים להוציאה ומשמע דגם בכח"ג אסור, כדי שלא יוציאה עפ"י ע"א). וא"כ היה נראה לדמות שגם לספר לאחר שרוצים להורגו, אם יודע שע"י יהרוג את הרודף, אף שבאמת רודף הוא ויכול להורגו, הרי שלא כד"ב ב"ד הוא הוא שהרי אסור להאמין לע"א בזה, ומ"ש מסיפור על גזילה שמקרי רכילות כיון שגירם לגזלן נזק בהשבת הגזילה כיון שלא היה יוצא בב"ד (ועי"ע בבאר מים חיים שם אות ט' שדן בדברי הרא"ש נדה סא והעלה להחמיר בגילוי ע"מ למויחש באם יגרם נזק למרכל, ולשונו משמע שבאופן שיסובב נזק ע"י דבריו אסור אע"פ שמנגד הוא חשש הצלת נפשות, שלא חילק בדברי הרא"ש בין חשש גול לחשש רציחה כמו בגדליה בן אחיזם ויוחנן בק קרח שעלה קאי הרא"ש, והתם הוא רק סיבוב נזק שלא כד"ב ולכך דן בזה אבל באופן דין שמנגלה לאחר שפלוני רודף להרגו אף שיוודע כן בודאי, מ"מ אם יודע שע"י האחר השומע יהרוג את הרודף אע"פ שמחמת אמיתות הדין הוא רודף ומותר להורגו, כל שאינו עפ"י דין לכאורה דמיא להוצאת גזילה שמקרי נזק כיון שהוא שלא כד"ב, ומ"ש).

ב] אמנם נראה דכלל אינו דומה (סיפור ע"א שאחר רוצה להורגו לסיפור שאחר גולו הימנו), שלכאורה יפלא בגזילה עצמה, הרי אם רואה שאחד גזל מחבירו למה לא יותר לרואה לקחת הגזילה הזו ולהשיבה לנגול, והיא השבת הגזילה לבעליה, וא"כ איך יתכן שאם אומר לאחר שיעשה כן שיהיה נחשב כרכילות ונזק לנגול (ואף שלאחר אסור להאמין לע"א ולפעול עפ"י בממון מ"מ לא מיקרי נזק ורכילות, כיון שעפ"י האמת שהוא גזילה אין כאן נזק), וע"כ צ"ל ד"ל דאסור לאחר שאינו בעל הגזילה להשיב הגזילה כיון שאינו דינא דנפשיה (ונראה שאף ללא חידושו של הח"ח שממון שאינו יוצא כד"ב א"א להוציאו אף מי שיוודע האמת, לכו"ע אין אחר שאינו בעל הממון יכול להוציאו, דלא שייך ביה דין דינא דנפשיה, וביותר דכיון שהוא אחד היוודע זאת אינו יכול להתנהג בממון אחר עפ"י ידיעתו, וצ"ע), ורק עפ"י ב"ד יוכל האחר להוציאו (וע"א אכן לא יוכל להשיבו אפי' יודע האמת שגול. והביא הח"ח ראה לזה מב' ק"ג ב' דמלקין את ע"א המעיד בדיניהם המוציאים עפ"י ע"א ופרש"י דמוציאין על ידו ממון שלא כד"ב (ועיין חו"מ כ' ס"ג) משמע שאין לעשות דין ממון אע"פ שיוודע שכך האמת אם אינו יוצא בד"ת. [ואמנם אפשר דאין משם ראיה, דלא כתוב שאסור לו להעיד מצד עצמו אלא דאנן מנגדינן ליה, שכיון שאצילינו הוא שלא כד"ב שאין אנו מאמינים לע"א מחויבים אנו למנוע מה שאצילינו הוא שלא כד"ב כד"ב שהרי איננו מאמינים לע"א וא"כ לידיעתינו הוא מוציא ממון שלא כד"ב, אבל האדם היוודע ביו לבין עצמו שהאמת כדבריו אפשר שמותר לו בכל מצדקי שיצא הדין לפי מציאות האמת, וצ"ע, ואין להקשות ממה דאדם דן לעצמו ואיך אנו מתירין הרי לידיעתנו אין ע"ז נאמנות, אפשר שהוא מושרש אדם נאמן על עצמו, ואף שזה ביחס לאחרים להוציא מהם ממון, וצ"ע]), אלא דיש לעיין שהרי כאן המספר אומר לנגול עצמו והוא הרי ודאי יכול לדון לנפשיה להוציא גזילתו, ולמה יחשב כנזק ורכילות, הרי עושה כד"ב שמחזיר לעצמו דבר שנגזל הימנו, שהרי אם רואה אדם שגזולין ממנו אף שלא יוכל להשיבו בד"ת ודאי מותר להשיבו אצלו

בעצמו (כעולה מהנפסק בחו"מ סי' ד') וא"כ איך יחשב המספר כעושה נזק לגזלן אם עפ"י יוציא הנגזל גזילתו (אף שלא היה מוציאה בד"ת. ואה"נ שאסור לו להאמינו ולפעול על פיו כשאינו מכיר שזו הגזילה שלו, מ"מ נזק ורכילות אין כאן), וחזו"נ חידוש גדול כאן שאף שאילו היה רואה הנגזל עצמו הגזילה ודאי יוכל להשיב לעצמו דדאין דינא לנפשיה, אבל כשאינו יודע בעצמו אלא מפי ע"א כיון שללא ראייה הוא, מיקרי שמוציא ממון שלא כדין (ובכה"ג לא שייך לומר שדן דינא דנפשיה לפי אמיתות המציאות) ונזק ורכילות הוא לספר לו. ולפי"ז אין דומה כלל בין לספר לו שפלוגי גזלו לבין לספר לו שפלוגי רודף להורגו (היכא שיוודע האמת שרודף להורגו), דכיון שברודף להורגו הרי כל אחר שיוודע כן בודאי יוכל להרוג הרודף א"כ כמו שיוכל המספר להורגו בעצמו, ודאי אם יספר לאחר (וכ"ש לנרדף עצמו), אין כאן שום נזק לרודף שלא כדין דהרי דין הוא להורגו כל מי שיוודע בודאי שהוא רודף (ושאני מגזל שאני מי שאינו הבעלים יכול להוציא הגזילה להשיבה לגזלו), וממילא גם לחידוש הח"ח אין כל איסור על המספר לספר לנרדף, כי הוא רכילות לתועלת בלא שום נזק, מפאת האמת שהוא רודף ואם יהרגהו כדין הורגו [ואמנם השומע אסור להורגו דהרי רק מע"א יודע, מ"מ אם הרגו לא מיקרי המרכל רכיל כמו במרכל בגזילה, דהכא עפ"י האמת כדין הורגו (שאי"צ סדר ב"ד אלא כל אחד יכול להרוג הרודף, ולא דמי לממון) ולא מיקרי נזק שלא כדין, אף שהיה אסור להאמינו (וגם אין איסור לספר לו אף שבב' עדים החמיר הח"ח (שם ס"ו) כיון שמכשילו לקבל דיבורם שלא בב"ד, אבל הכא במקום הצלת נפשות ודאי אין איסור להכשילו בקבלת העדות אם יודע המספר ודאי שכן הוא האמת ומחויב להצילו. ואף שבמעשה גנתן ותרש היה אחשוורוש ניצול גם בלא הריגתם, מ"מ לולי שסיפר מרדכי היה נהרג אחשוורוש, וא"כ מותר הסיפור שהוא לתועלת במקום הצלת נפש כיון שזו הדרך היחידה להצלה ע"י הסיפור אף שיהרגו עפ"י שלא כדין, שהרי גם מרדכי היה מותר להורגם אם זו הדרך היחידה להצלת נפש)], ונמצא לפי שיטת הח"ח דנפשות קיל ממון לענין זה שהרי מי שיוודע בגזילת חבירו אינו יכול להוציאו ולהשיבו ואף לא לספר לו ואילו בנפשות יכול להרוג בעצמו את הרודף עפ"י ידיעת עצמו (וכ"ש לספר לו, אף באופן שיהרוג את חבירו על פיו שלא כדין שהרי הוא ע"א) אף שבבב"ד לא היו הורגין הרודף עפ"י עדות אחד, וצ"ע (ואף בלא חידושו של הח"ח אפשר דאין להשיב גזילה בלא ב"ד אף שיוודע בברור ואעפ"כ להרוג רודף יכול בדיעתו לבד).

ג] אמנם עיקר חידושו של הח"ח (לחדש שהוצאת ממון שלא כדין בב"ד מיקרי נזק אם כוונתו גם בגזילה קיימת) צ"ע רב, שהרי הביא (בבאר מים חיים שם אות יז') מקור לחידושו מדברי רש"י כריתות (יב ב ד"ה לעצמו) שאפי' לר' יהודה דס"ל שאדם נאמן לעצמו נגד ב' עדים לומר לא נטמאתי וממילא מותר בעצמו לאכול תרומותיו וקדשיו שלדבריו במהרה הם מ"מ לאחרים לא יאכיל (ועיין בבכור שור יבמות נו ב ושו"ע הרב יו"ד סי' יח' קונט"א סק"י וחזו"א יו"ד נג' סקב"ה שה"ה בב' עדים מעידים על חתיכה שהיא חלב והוא יודע לעצמו שהיא שומן וכן בשאר איסורים שמותר לעצמו), ולכאורה יפלא הרי מיירי בשאין האחרים יודעים מעדות העדים שהיא חלב (דביועין פשיטא שמחויבים לקבל עדותם שהוא חלב ולא עדות הע"א הסותר אותם, ואסורים לאכול), וא"כ שאינם יודעים העדות כמו שמותר לו להאכיל לעצמו חתיכה זו שהרי יודע האמת שהיא שומן כמו"כ יאכיל אחרים שהרי לידיעתו אין כאן חלב אלא שומן הוא מאכילם, והוכיח מכאן הח"ח שכיון שעפ"י העדים חלב הוא א"כ לכל העולם מיוחב כחלב ואסור באכילה אף אם האמת שחתיכה זו שומן היא כיון שעפ"י ד"ת נפסק שאיסור הוא [ובח"ח שם משמע שלחכמים דפלגי אר"י וסברי שאין אדם נאמן על עצמו הרי חתיכה זו אסורה אף על האדם עצמו שיוודע שהיא שומן כיון שבדיני בב"ד היא חלב שהרי בב"ד מאמינים את העדימה (וכן העלה

בחזו"א י"ד סי' נג' סקב"ה), וא"כ ה"נ ברואה שנגזל חברו אם הוא ע"א ועפ"י דין לא יוכל להוציא הגזילה אע"פ שכך היא האמת, אם יוציא הנגזל גזילתו על פיו מיקרי הוצאה שלא כדין ונוק לגזלן (וממילא המספר עובר ברכילות). והדברים מרפסין איגריין, שהרי גם לפירושו בכוונת רש"י לחדש שיש איסור בדבר שיש עדים שהוא איסור אף שאל"כ דאמת הוא דבר התר, ואף אי נבאר שאיסור זה אינו דין הנהגה אלא הוא בכלל איסור אכילת איסורים (ונאמר שאסרה תורה כל מה שהוא איסור בעצם או גם מה שהוא איסור בדיעה אף שאינו איסור בעצם), אבל בדבר שבממון איך יחשב עי"ז הדבר הגזול בדבר השייך לגזלן שנאמר שאם הנגזל יוציאו ממנו עשה לו נוק, הא לכאורה פשוט שקאי הגזלן עלה בכל שעה באיסור גזל אף שא"א להוציא ממנו בדין (וכי מי שגזל דבר שאין עליו סימן ושלא בעדים נעשה שלו כיון שא"א להוציא ממנו בדין), ואף אי נימא שאסור על הנגזל להוציא ממנו (באם לא ראה בעצמו הגזילה ואין עלה סמנים אלא שמאמין את הע"א שלא כדין) אבל איך שייך לומר שאם יחזיר גזילתו לעצמו חשיב כאילו הזיק וגזל את הגזלן, (אף אי נימא שהנגזל מיקרי כאילו גזל החפץ של עצמו באם נדמה ממון לאיסורים, אבל מפאת הגזלן ודאי לא יחשב חוק שהרי חפץ זה אסור עליו בכל רגע. ואמנם ידמה דין זה לב' עדים שלא כבי"ד שגם בזה החמיר הח"ח בס"י, אבל לא שיחשב רכילות בגלל זה).

ד] ובעיקר ביאור הח"ח בפלוגתת ר' יהודה וחכמים אם נאמן אדם על עצמו (וכן עולה מהחזו"א הנ"ל, וכן צריך לומר בדעת שו"ע הרב הנ"ל) יש לעיין טובא, שהרי ז"ל החזו"א (שם) לא אמרה (ר' יהודה) אלא בינו לבין עצמו ולעצמו, רש"י פי' לענין שהוא מותר להתנהג כטהור ליגע בתרומה וקדשים ולאכלן בינו לבין עצמו, ומבואר מזה דאע"ג שלא אמרו אדם נאמן על עצמו אלא לענין קרבן דמידי דכפרה הוא ולא מסרה התורה לב"ד אלא לעצמו, אבל לא לשאר איסורין וכמש"כ רש"י לעיל, ואם עדים אומרים שזה חלב והוא אומר שזה שומן אינו נאמן ולא שבקינן ל' למיכל ואם אכל לוקה ומיפסל לעדות, מ"מ בינו לבין עצמו מותר לו לאכול אחריו שהוא יודע שזה היתר, ומיהו קשה דמה ענין זה לדברי ר"י וחכמים, הא י"ל דגם לרבנן מותר לו לאכול בינו לב"ע, והא דמחייבי קרבן משום שזה לא מקרי בינו לב"ע שעל ב"ד לכופו להביא חטאת, כיון שאנו מחזיקין שהוא חייב חטאת, וכן י"ל דגם לר"י אסור לו לאכול בינו לבין עצמו כיון שהוחזק איסור בב"ד, וקרבן שאני דמסרה הכתוב לעצמו, ונראה דקרבן חשיב בינו לב"ע כיון שמסרה הכתוב לעצמו, ולר"י מותר לו בינו לב"ע לעשות נגד עדים וה"ה שאינו מביא קרבן, ולרבנן צריך להתנהג כמו שהוחזק בב"ד, ולכן חייב גם בקרבן, ואפשר דרב יוסף דאמר בינו לב"ע ולעצמו היינו לענין קרבן דזה מקרי לב"ע ולעצמו, אבל לישנא ל"מ הכי, ולפ"ז למדנו לדינא דעדים שאמרו שזה איסור והוא יודע שזה מותר, מותר לאכול בינו לב"ע, אבל אינו רשאי ליתן לאחרים בחזקת היתר, ע"כ. והעולה מדבריו שלחכמים (הסוברים שאין אדם נאמן ע"ע במקום עדים) אסור לאכול אפי' בינו לבין עצמו בחדרי חדרים אף שיודע האמת לדבריו שהעדים טועים או משקרים אלא מחויב לנהוג כדין הנהוג בי"ד עפ"י העדים, ורק לר' יהודה שהילכתא כוותיה (יעיין רמב"ם פ"א משנגזל ה"ח ובראב"ד, ובכו"כ) מותר דווקא בינו לבין עצמו (אבל בפנינו נפרישהו ונלקהו אם יאכל, שהרי אצלינו דברי העדים הם האמת) אמנם לא לאחרים שהרי הם צריכים לנהוג כדין בי"ד (ואף באופן שאינם יודעים העדות, מ"מ הדבר אסור עליהם כהלכת הבי"ד עפ"י העדים וממילא אם יאכילם מכשילם בדבר האסור להם, אף שאצלו הוא מותר). אלא שפירוש זה

חידוש גדול הוא לומר שדבר המותר בעצם עפ"י המציאות יהיה אסור אף בחדרי חדרים כיון שכך נתקבל בבי"ד, ועוד חידוש יש כאן שאף לר' יהודה שאדם נאמן על עצמו (ולסברתם אפילו בשאר איסורין כל שזה לעצמו, ואמנם החזו"א נדחק להשוות הבאת קרבן אף שגלוי לבי"ד לשאר איסורין בחדרי חדרים, אבל בפשוטו כשם שבכנין כפרה נאמן לעצמו שלא לישמט מכפרה לשמים כ"ש שנאמן לעצמו שלא לחמוא לשמים) היינו בינו לבין עצמו אבל בי"ד יפרישו אותו וילקו אותו אם יאכל בפנינו שהרי מבחינת בי"ד האמת היא כדברי העדים שזה חלב ואיסור אף לגבי האדם עצמו, ויוצא שכל הדין שאדם נאמן על עצמו הוא רק בכדי שלא יהיה עליו האיסור המחודש של הנהגה כפי הבי"ד (שהרי לפירושם אין לר' יהודה יותר נאמנות על עצמו מלחכמים, כי בין לר' ובין לחכמים בי"ד ילקו אותו ולא יאמינוהו לעצמו, ובין לר' ובין לחכמים מעיקר הדין מותר לו בחדרי חדרים, ורק שלחכמים יש איסור מחודש בחדרי חדרים מחמת שלבי"ד נאמנים העדים) וממ"נ אם אין לאדם נאמנות כמה שנוגע לעצמו (גם לר' יהודה) ונלקהו ע"ז, א"כ למה בחדרי חדרים יותר לו ומ"ש מלחכמים (שהרי גם לר' יהודה, לפירוש החזו"א, אסור להאכילו לכל העולם כי הוא אסור עליהם כפי בי"ד שלא כפי המציאות, וא"כ כמה שונה האדם עצמו, והרי לחזו"א ודעמיה אין אנו מאמינים אותו אפי' ביחס לעצמו ונלקהו ע"ז), וגם פשטות דברי רש"י שם שלא יאכל בפני אחרים כדי שלא יזלזל בטהרות מורה שזולת זה אין כל בעיה שיאכל בפני אחרים, ולחזו"א הנ"ל (ולעולה בשו"ע הרב ובח"ח) הרי בפני אחרים הוי כאוכל איסור גמור בפניהם שהרי אינו נאמן על עצמו ביחס לאחרים ויפרישוהו וילקוהו אם יאכל ומה צריך לחדש שלא יאכל בפני אחרים, [ועוד צ"ע שאם אינו נאמן לעצמו ביחס אלינו (אפילו לר' יהודה), ואנו רואים חתיכה זו כחלב גמור שמאמינים לעדים ולא לו, כיצד יכולה להאמר הלכה שהוא מותר בינו לבין עצמו, הרי נמצא שאנחנו מכשילים אותו כמה שלדברינו הוא איסור גמור, ואמנם הוא לעצמו אפשר דמותר לעשות כפי הנראה לו אף נגד עדים, אמנם כיצד יכולים לפסוק דבר זה כפסק הלכה שנמצאו מכשילים אותו כמה שאנו חושבים כאיסור, ועיין בזה הדיבור].

ה) ויעוין בבכור-שור (יבמות נו ב, וצריך לדקדק בדבריו שאף שכתב שוראי בי"ד מפרישין אותו אף לר' יהודה, צ"ל כוונתו שהוא רק בגלל מה שאסור בפני אחרים מדרבנן דלא לזלזלי, דאל"כ מה ההבדל לדבריו בין ר"י לחכמים ולמה רק לחכמים אסור בחדרי חדרים, שחידוש שמה שאסור מדינא בפני בי"ד אסור אף בחדרי חדרים לחכמים, וע"כ דלר' יהודה שמותר בחדרי חדרים הוא בגלל שבפני בי"ד אסור רק מדרבנן שלא מדינא, ובאמרי-בינה סי' ב' מבורר הדבר יותר. ועיין מהרי"ט ח"א סי' יד' שמצד אחד משמע שמותר לעצמו ולא נכפהו אף מצד שני משמע שנפסלוהו לעדות, וצ"ע אם נאמן לעצמו איך יפסל, ואולי הכוונה שלעדות שהוא דבר הנוגע לנו א"י נוגע לעצמו), והעולה מדבריהם שאכן לר' יהודה שאדם נאמן על עצמו הוא אף ביחס לבי"ד איך ינהגו עמו, שפלגין ידיעתינו בין מה שלנו ובין מה שלו, שלכל העולם זולתו הרי הוא דבר איסור כפי העדים שכך אנו מאמינים, אך לעצמו הוא הותר ולא נפרישו ולא נלקהו (דאף מבחינתנו כל מה שנוגע לעצמו הוא הנאמן כדבריו [זולת מה שנפרישו שאסור מדרבנן דלא לזלזלי בטהרות כנ"ל מרש"י], ולרבנן אינו נאמן כלל אף לעצמו שמבחינתנו מאמינים העדים וכך אנו נוהגים אפי' כלפיו שהוא איסור. ואולם האדם לעצמו לכו"ע אף לחכמים יכול לעשות כרצונו שלא שייך לומר לו הדין איך יתנהג כיון שהוא יודע האמת, והיה צריך להיות מותר לו לאכול בחדרי חדרים, מ"מ כיון שדעת חכמים שאנו מאמינים לעדים שהוא איסור ואסור לו לאכל בפנינו מדינא ונפרישוהו ונלקהו, א"כ אסור אף בחדרי חדרים כמו כל מה שאסור בפרהסיא אסור אף בחדרי חדרים, ולכן רק לר' יהודה שאין איסור בפרהסיא רק שלא לית לזלזלי ולא מדינא שהרי בדינים הנוגעים לעצמו אנו מאמינים אותו, מותר בחדרי חדרים), ואם-כן מה שכתב רש"י שלר' יהודה לא יאכיל לאחרים (ולכאורה קשה שאם לעצמו אנו מאמינים אותו כדבריו א"כ למה לא יאכיל לאחרים כמו שמאכיל לעצמו) צ"ל שהוא מטעם שאנו מחויבים להזהירו שלא יכשיל מי שאנחנו חושבים שמכשילו, שכיון שרק לעצמו אנו מאמינים אותו ולא לגבי אחרים, נמצא שלגבי



אחרים אפילו שאינם יודעים מהעדות אנו מחויבים להפרישם מהאיסור (שהרי אצלינו רק העדים נאמנים), ולכך אנו מזהירים אותו שלא יאכיל לאחרים שלא יכשילם לפי האמנתינו, אלא דאם נפרש כך הרש"י לפי הבכור-שור יוצא שאם הוא חכם מעצמו ואינו שואל יכול להאכיל לאחרים שהרי לדבריו הוא שומן (ואינו מחויב למה שאנחנו מחויבים להאמין העדים לעצמנו, ואפי' לחכמים היה צריך להיות לו מותר בין לעצמו ובין להאכיל אחרים, וזאת האיסור דרבנן של כל מילתא וכו' אף בחדרי חדרים אסור) וחידוש גדול לומר שכל מה שאמר ר' יוסף שלעצמו יאכל ולא יאכיל לאחרים הוא רק שכך אנו נאמר לו אבל באמת יכול לנהוג לעצמו איך שרוצה [ולדברי הבכור-שור והאמרי בינה הנ"ל לחכמים מחמירים שלא לאכול בחדרי חדרים מפני חידוש שאמרו שכל מה שאסור בפרהסיא בפני ב"ד אסור בחדרי חדרים, ואף שיש להעיר ע"ז ולומר שלא מיקרי אסור מחמת מראית העין כי כאן אסור רק מבחינת ב"ד ולא בחינתו], ולדוחק זה, אפשר לומר דכל האי דינא שאדם נאמן לעצמו (לר' יהודה) נגד עדים הוא כל כמה שנוהג כן לדברים שלעצמו אבל לגבי אחרים אינו רשאי לנהוג כן ואף שלדעתו הוא יודע האמת מ"מ כיון שיש עדים שלא כדברו מחויב הוא שלא לסמוך על עצמו ביחס לאחרים, [אמנם ממה שהזקקו (הבכ"ש והאמ"ב) לומר שלחכמים מה שאסור בחדרי חדרים (שהרי כך משמע בגמ' שרק לר' יהודה מותר לעצמו בחדרי חדרים) מחמת שאסור בפרהסיא בפני ב"ד, מוכח דלא ס"ל שאפשר לומר לאדם שאינו נאמן בעצמו בדברים שהוא יודע בבירור האמת ואפי' נגד עדים (דאל"כ היו אומרים שחכמים סברי שאין אדם נאמן ואפי' לעצמו בחדרי חדרים), ואפשר שיש לחלק בין האמנתו בדבריו לגבי הנהגתו עם עצמו ובין לגבי הנהגתו עם אחרים, שלהאכיל אחרים מחויב להחמיר בדברי העדים שלא כמו שהוא יודע האמת (אבל דחוק הוא, כי אם אנו אומרים שדיעתו היא ודאי וקובעת לעצמו מה ההפרש בינו לבין עם אחרים) וצ"ע]. ולפירושו הסוגיא, אין ראייה (לחידוש הח"ח) שיש איסור מיוחד שלא כפי המציאות אלא כפי הנהגת הבי"ד (ורק בנאמנות אדם לעצמו נגד העדאת עדים אפשר דצריך להחמיר כמה שנוגע לאחרים, בגלל העדאת העדים, אבל כל שאין העדאת עדים נגד, וכסיפור הרכילות שאין שם עדים נגד אלא שהוא אינו נאמן בממון אין ראייה כלל שהדין שלא כפי מציאות שהוא יודע אותה) אולם עדיין אפשר לומר שבממון כיון שע"א אינו נאמן מחויב להחמיר שלא לנהוג כדיעתו ביחס לממון אחרים כל שאינו יוצא בבי"ד, וא"כ עצם הסיפור לנגול שע"י יוציא הגזילה אפשר שהוא נזק ביחס לאחרים, כי אינו יכול להאמין עצמו בממון כל שנוגע לחבירו, אף שלדעתו יודע האמת שהוא נגול, וצ"ע כ"ו.

(ו) ובביאור הגמ' היה נראה באפשר (לולי דברי הגו רבוותא השו"ע-הרב והח"ח והחזו"א דפשיטא להו שלא שייך להאמין אדם על עצמו מבחינתו לנהוג עמו כדבריו, אלא כמשמעות הבכור-שור ולכאורה גם המהרי"ט שאדם נאמן לדין עצמו גם כלפי ב"ד שלא יפרישוהו וילקוהו מדינא), שכל הדינים הנאמרים בגמ' הוא רק מה שאנו יכולים לומר כפסק, אבל אה"נ הוא לעצמו אם הוא חכם יכול בין לחכמים לאכול לעצמו ואפי' להאכיל לאחרים, וכל מה שכתוב שרק לר' יהודה מותר לעצמו אבל לא לחכמים וכן מה שאפי' לר' יהודה לעצמו דווקא ולא לאחרים, הוא שזוהו הפסק שאנו יכולים לומר שהרי לדברינו נאמנים העדים לדעת חכמים וכך היא האמת לדיעתנו שאנו מחויבים לדעת בדברי העדים אפילו כלפי עצמו בחדרי חדרים מבחינתנו אך שנגהג ונפסק לו וכשם שנפרישוהו ונלקוהו אם יאכל מחויבים אנו לומר לו שאסור לו לאכול אפי' בחדרי חדרים, שהרי לדיעתנו הוא דבר איסור, אבל הוא לעצמו אינו מחויב למה שאנחנו מחויבים להעדאת העדים אלא יכול לעצמו לאכול, וכן לר' יהודה פוסקים לו שיכול לאכול לעצמו ואפי' בפנינו (בדרך הבכור-שור ודעימיה שכל שלעצמו אנו רואים זה כהתר לגבי עצמו) ומה שפוסקים שלא להאכיל לאחרים (אפי' באין האחרים יודעים מהעדות) הוא מה שאנו מחויבים לומר לו אבל הוא לעצמו אה"נ יכול גם להאכיל לאחרים כפי שיועד האמת לעצמו. אלא דלפי זה כל מה שפסקה הגמ' שלר' יהודה דווקא מותר ולעצמו דווקא מותר (ולחכמים אפי' בחדרי חדרים אסור, שהרי משמע שרק לר' יהודה מותר לעצמו) הוא להלכתא ולא למעשה, שלמעשה בין לחכמים ובין לר' יהודה מותר לעשות כדיעתו, וכל פסק הגמ' הוא מה אנחנו שמחויבים לומר להלכתא מבחינתנו כפי ידיעתנו ע"פ העדאת העדים. וזה צ"ע לומר כן).

## הרב חיים שולביץ

# פורם מפה ומקדש, ובפורים שחל בערב שבת

### תורף ביאורי הראשונים בסוגיא

פסחים ק ע"א, תניא מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אין מפסיקין, אמר רב יהודה אמר שמואל, אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורם מפה ומקדש.

הרי"ף כתב דהלכה כרב יוסי בערב שבת, ובערב פסח גם רבי יוסי מודה שמפסיקין, ועוד כתב, שבערב שבת ויו"ט אם התחיל לפני שעה תשיעית והמשיך סעודתו עד שקידש היום, פורם מפה על השולחן ומקדש. והקשו הראב"ד (בהשגות לבעה"מ) והרמב"ן (במלחמות ה') שהרי אם הלכה כרבי יוסי מותר לכתחילה להתחיל סעודתו אחר שעה תשיעית, ולמה כתב שהיה יותר לפרום מפה ולקדש הוא רק באופן שהתחיל קודם ט' ונמשכה סעודתו עד שחשכה.

ובעל המאור הקשה, שהרי גם אילו היה אסור לכתחילה להתחיל סעודתו, אם החל ונמשך פורם מפה ומקדש, שכן מצינו בערב פסח, שבו גם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל סעודה ומכל מקום אם התחיל ולא פסק, פורם מפה ומקדש, הרי שגם המתחיל באיסור פורם מפה ומקדש, ולמה כתב הרי"ף שהיה יותר לפרום מפה הוא דוקא באופן שהתחיל לפני שעה תשיעית.

### ביאור שיטת הראב"ד

ואמנם הראב"ד כתב שדברי הרי"ף הם באופן שהתחיל לפני שעה תשיעית, שאז מותר להתחיל אף לדעת רבי יהודה, ולדעת הרי"ף, דווקא בערב שבת ויו"ט פורם מפה ומקדש, אבל בערב פסח קיי"ל כרבי יוחנן שפסק הלכה כרבי יהודה שמפסיקין לגמרי. ותמוה, שהרי בגמ' מבואר שמה שאמר רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה בערב פסח, הוא רק לענין איסור התחלת סעודה, ובזה מודה רבי יוסי, אך לענין חיוב הפסקה אחר שהתחיל בהיתר נחלק רבי יוסי והלכה כדבריו.

והנה במעמו של רבי יהודה שצריך להפסיק לגמרי קודם שבת, ולא מהני פורם מפה ומקדש, מבואר מדברי תוס' (ד"ה רבי) שלדעתו צריך לעשות סעודה לשם שבת, ונקט שבפריסת מפה אינו נחשב כמיוחד סעודתו לשם שבת, כי כיון שאינו מברך ברהמ"ז [אף שצריך לברך המוציא, לדעת הרי"ף] מוכח שהוא המשיך לסעודה שהחלה מערב שבת. ובזה נחלק רבי יוסי וסבר שע"י פריסת מפה נחשבת כסעודה חדשה, ואף שאינו מסלק את השולחן, הרי כיון שעושה קידוש, וצריך לברך שוב המוציא, נחשבת סעודה לשם שבת.

ובזה מובן למה פסק הרי"ף, שדווקא בערב שבת ויו"ט פורם מפה ומקדש, אבל בערב פסח הלכה כרבי יוחנן שנקט כרבי יהודה, כי אף לדעת רבי יוסי חייב לפסוק, ואף שההפסקה מתקיימת ע"י פריסת

מפה, הרי מוכח שצריך לפסוק, אבל בערב שבת ויו"ט החידוש הוא להיפך, שאף שהלכה כרבי יוסי להתיר להתחיל לאכול, מכל מקום לגבי חיוב הפסקה הלכה כרבי יהודה, אלא שכדי להפסיק די בפריסת מפה.

### שיטת תוס' שנחלקו בהתחיל בהיתר

תוס' (ד"ה אין) כתבו שמהמחלוקת היא באופן שהתחילו לאכול בהיתר, והיינו, שאם התחילו באיסור גם רבי יוסי מודה שחייבין להפסיק, אלא שלדעת רבי יהודה אף אם התחיל בהיתר, פוסקין, ולכאור' סתרו דבריהם, שהרי כתבו (ד"ה מכלל) שמה שאמר רבי יוסי שאין מפסיקין היינו אפילו בערב פסח שאין מתחילין, כי בערב שבת מותר אפילו להתחיל, וכל שכן שאין צריך להפסיק, ומוכח שנקטו שלפי רבי יוסי אפילו אם התחיל באיסור אינו פוסק.

והנה התוס' הוכיחו מדברי רבי יוסי שהתיר להתחיל סעודה בערב שבת, שבהכרח אין צריך לפסוק, והקשה הגרעק"א בגליון הש"ס, שהרי רבי יוסי אמר שאין מפסיקין אפילו אחר שחשכה, והיינו כי אף שאסור להתחיל קודם קידוש, מכל מקום אם התחילו אין מפסיקין, אך מה הראיה שגם באופן שהתחילו ביום מותר להמשיך. ואמנם גם עצם הראיה ממה שמותר להתחיל שבודאי אין צריך לפסוק, לכאורה נסתרת משיטת רבי יהודה, שחייב להפסיק אף כשהתחילו בהיתר.

ויתכן שתוס' סברו, כי אף שהתחיל בהיתר, סבר רבי יהודה שכיון שבתוך הסעודה הגיע זמן שבו אסור להתחיל, צריך לפסוק, אך כיון שהתחיל בהיתר, אין זו נחשבת כסעודה, ובאותה שעה עצמה מותר להמשיך לאכול, כי לא גרע מאכילת מיני תרגימא, ורק כשקידש היום חל איסור לאכול עד שיקדש, וזוה נחלק רבי יוסי וסבר שזה פשוט שאם התחיל בהיתר הרי היתר זה מועיל אפילו סמוך לחשכה, כי אמצע הסעודה אינה נחשבת כסעודת פת, אלא כסעודה של מיני תרגימא, שהיא מותרת אף לפני חשיכה, ומה שחל עליו חיוב לקידוש היום אינו אוסר את המשך הסעודה. וחידושו הוא שגם בערב פסח, שאסור להתחיל אחר שעה תשיעית, הרי כיון שאמצע הסעודה היא כמיני תרגימא, לפיכך אף שהחלה באיסור בתחילתה, אין חיוב קידוש היום אוסר את המשך הסעודה, ואף שאילו אכל רק מיני תרגימא בהיתר, הרי כשקדש היום חייב להפסיק, מכל מקום כשהוא בתוך סעודתו אין קידוש היום אוסר להמשיך.

ומעתה, דוקא בערב פסח נקטו תוס' שכיון שאסור להתחיל אם התחיל אפילו בהיתר פוסק, וכרבי יהודה, כי אף שבערב שבת קי"ל כרבי יוסי שאם התחיל בהיתר, אינו פוסק, היינו משום שאז מותר להתחיל, וגם רבי יהודה היה מודה בזה לרבי יוסי, אילו לדעתו היה מותר להתחיל סמוך לחשכה, אבל בערב פסח לכו"ע אסור להתחיל, ולכן אפילו התחיל בהיתר פוסק, כיון שבתוך סעודתו היה זמן שאסור להתחיל בו. הרי שהלכה כסברת רבי יהודה, שאם בתוך הסעודה חל זמן שבו אסור להתחיל, חייב להפסיק ולקדש, אך למעשה, בערב שבת הלכה כרבי יוסי שמותר להתחיל, ונמצא שלא חל חיוב לפסוק.

ובזה יש לבאר מה שכתבו תוס' (ד"ה מכלל), שלפי רבי יוסי אפילו אם התחיל באיסור אינו פוסק, דהיינו שכל חידושו של רבי יוסי שאינו פוסק, הוא בערב פסח דיקא, כי בערב שבת פשיטא, שהרי לדעתו מותר גם להתחיל, ובאופן שהיה מותר להתחיל גם רבי יהודה מודה שאינו פוסק, ולא נחלק אלא משום שסבר שגם בערב שבת אסור להתחיל, וכל הנידון הוא בערב פסח, שבו גם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל, אלא שנקט שאם התחיל בהיתר, אף שבינתיים הגיע זמן האיסור להתחיל, מכל מקום כיון שהתחיל בהיתר אינו חייב להפסיק כדי לקדש, אלא גומר סעודתו.

ואם כנים הדברים, הרי ממילא אין מקום לקושיית הגרעק"א, כי כונת תוס' להוכיח שכל שהתחיל בהיתר, אף שבינתיים הגיע זמן האיסור להתחיל, אין חיוב הקידוש מונע את המשך הסעודה, ולפיכך כשהתחיל ביום מותר להמשיך. ולפיכך גם אין לתמוה, שמדברי רבי יהודה מוכח שחייב להפסיק אף כשהתחילו בהיתר, כי בכך גופא נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה, כמבואר.

### **'פורם מפה' סעודה חדשה לפת ולא ליינ**

הרי"ף כתב שהפורם מפה ומקדש, אף שאינו חייב בברכת המזון אחר הפסקתו, מכל מקום הוא צריך לברך המוציא על המשך הסעודה, כיון שהפסק, אבל אינו צריך לברך בורא פרי הגפן א"צ לברך. ובעה"מ נחלק עמו, וכתב הראב"ד (בהשגות לבעה"מ) שכיון שהוא אסור באכילה עד שיקדש, הרי הקידוש נחשב כהפסק לאכילה, והרא"ש הוסיף, 'שהאיסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא, אבל בורא פרי הגפן שהוא קודם הקידוש, בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק'. וביאר הב"י (ס' רעא) כוונתו, שההפסק תלוי בתרתי, א. איסור אכילה ב. קידוש, ובאופן שיש איסור אכילה הוי הקידוש הפסק, אבל לגבי שתיה אין אלא איסור שתיה, אך הקידוש אינו נחשב כהפסק לשתייה, שהרי לעולם מברך בורא פרי הגפן ומקדש ואח"כ שותה, הרי שאין הקידוש הפסק לשתייה. וצריך ביאור לביאורו, שהרי הרא"ש כתב שהאיסור אכילה גורם לקידוש שיהא הפסק, ואיסור זה הרי קיים גם בשתייה, ומניין שהקידוש כולל שני דינים להפסק.

ומבואר, שההפסק בקידוש, אינו מצד עצם אמירתו, אלא מצד שבו מתחילה הסעודה, והיינו שעל ידי הקידוש נהפכת הסעודה להיות סעודת שבת, ובה הקידוש מפסיק ומחלק את האכילה מכאן ואילך מהאכילה קודמת. וסבר הרא"ש שעצם איסור האכילה והשתיה לפני קידוש אינו נחשב להפסק, וגם קביעת הקידוש לסעודה אחרת אינו נחשב להפסק המחייב ברכה, כי שני הפסקים אלו אינם הפסקים בפועל, אלא מצד הדיון, ורק צירוף שניהם, זה מצד איסור האכילה וזה מצד קביעות שם סעודה, נחשבים יחד להפסק, ונמצא שביאור לשון הרא"ש ש'איסור אכילה גורם לקידוש דיהא הפסק', משמעו הוא, שכיון שאסור להמשיך לאכול עד שיקדש, נמצא שהאיסור גורם לקידוש שבו יקבע להמשיך שם סעודה אחרת, והיינו שבקידוש מתברר שלולי שנהפך ההמשך לסעודה אחרת, היה אסור לו להמשיך סעודתו הראשונה, ולכן מעבר זה נחשב כהפסק לחייב ברכת המוציא.

אמנם סברא זו שייכת רק באכילה, כי היא הקובעת את שם סעודת שבת, אבל שתיה הרי אינה מחיוב סעודת שבת, ולכן איסור שתיה לפני קידוש אינו נחשב כלל להפסק לגבי חיוב ברכה, ולכאור' זו כוונת לשון הרא"ש 'אבל בורא פרי הגפן שהוא קודם הקידוש, בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק'.

ברם, הטור (שם) כתב שאם מקדש על הפת, אינו צריך לברך ברכת המוציא, כי באופן זה הפת היא כמו יין, שמברך המוציא לפני הקידוש. ומבואר שהבין בדברי הרא"ש שלא כמבואר לעיל, שהרי אם מעם ההפסק בקידוש הוא מצד שהוא מחלק את הסעודה, בכך שהוא קובע שם סעודת שבת על המשך האכילה, ונחשב להפסק משום שמצטרף לו איסור המשך הסעודה הראשונה עד שיקדש, הרי מעם זה שייך גם כשהוא מקדש על הפת.

ודוחק לומר, שכוונת הרא"ש לומר שברכת הגפן מברכים קודם הקידוש, ויכול לשתות מיד, ורק חיוב הקידוש מונעו, ולכן אינו הפסק, ואילו ברכת המוציא מברך אחר הקידוש, ועד אז הוא אסור באכילה, ונמצא שהקידוש גורם הפסק שיאסר באכילה, ולפיכך כשהוא מקדש על הפת ומברך המוציא לפני קידוש, נמצא שכל מה שאינו יכול לאכול, הוא רק משום שעוד לא קידש, וכשהקידוש מונע האכילה, אינו נחשב הפסק, ולכן אינו חייב לברך. ובכלל סברא זו אינה נתנת להאמר, שהרי כל המקדש על היין, אם ירצה יכול לקדש על פת, וכן להיפך, א"כ למה יהיה חילוק בין המקדש על פת למקדש על היין.

ובהכרח צריך לבאר, שכיון שברכת הגפן מברכים קודם הקידוש, נמצא שבשעת הברכה טרם הסתלק מהסעודה הראשונה, שהרי כל הטעם שהקידוש נחשב הפסק לגבי המוציא, הוא משום שמכאן ואילך הוא קובע שם לסעודה חדשה, אך טרם הקידוש עדיין הוא בסעודה הקודמת, וכיון שכבר בירך על היין בתוך הסעודה, אף שחל עליו איסור שתיה קודם קידוש, הרי אינו מתחייב לברך שוב בורא פרי הגפן, כי איסור אכילה בפני עצמו אינו נחשב להפסק, ורק ברכת המוציא שמברך אותה אחר קידוש, כיון שכבר חל עליה שם סעודת שבת, בכך גופא הוי הפסק, וצריך לברך שוב. ולכן נקט הטור שאם מקדש על הפת, אינו מברך המוציא, כי ברכה זו היא לפני הקידוש, והרי היא בתוך סעודתו הראשונה, ואיסור אכילה בפני עצמו אינו נחשב הפסק.

### הפורם מפה לא יקדש על פת

אמנם, לביאור זה יצא חידוש לדינא, שהרי לכאור' תמוה, כיון שהקידוש מחלק את הסעודה, וכל מה שאינו מברך בורא פרי הגפן הוא משום שאין חיוב שתיה מחמת הסעודה, נמצא שעל הפת שהוא חייב בסעודה, הרי אם יקדש עליה, הרי אחר שיאמר הקידוש, שוב יתחייב בהמוציא, כי עתה הצטרפו איסור אכילה וקידוש.

אלא מאי, יש לומר שהמקדש על הפת אין הקידוש מחלק את הסעודה, כי כיון שקידש על הפת נחשב בתוך סעודתו הראשונה, ובאופן זה אין צירוף בין איסור אכילה לקידוש, כיון שלא בירך על הפת מצד היותו בתוך סעודה ראשונה, ואין זה אלא קידוש גרידא.

ואם כן לכתחילה אין לקדש על הפת, כי נמצא שאיבר את כל ענינו של פורם מפה ומקדש, שבא לקבוע שם סעודת שבת, וזה המקדש על הפת אינו מחלק את הסעודה, אלא רק מקיים מצוות קידוש, אך הוא ממשיך סעודתו של חול.

### על הנסים' בפורם מפה

והנה המאירי (כתובות ז:): כתב 'אנו ואבותינו נוהגים בפורים שחל להיות ערב שבת שמתחילין בסעודה מבעוד יום עד שיקדש היום ופורסין מפה ומקדשין וגומרין את הסעודה', ולענין אמירת על הנסים כתב 'ומזכירין בה של פורים מטעם זה שהרי אף חמישה עשר יום נס הוא והדין נותן להזכיר בה של פורים אע"פ שעבר יום ארבעסר'. ולכאן עולה מדבריו, שרק פורים דפרוים שחל בע"ש, שייך לומר בו על הנסים, אך מוקפין שנמשכים לליל ט"ז לא יאמרו על הנסים, אך לדידן דקי"ל (קפח ס"י) דאולינן בתר התחלת הסעודה, א"כ גם בפורים דמוקפין צריך לומר על הנסים בליל ט"ז, וכן מבואר בספר נהר מצרים.

והמג"א (תרצה סק"ט) הביא שהמרדכי כתב כמאירי, אך במטה משה ובמנהגים כתבו שאם התפלל ערבית (בפורים שחל בחול) שוב אינו אומר על הנסים, לכן יברך ברכת המזון תחילה ואח"כ יתפלל, להוציא עצמו מפלוגתא, ומשמע שאם לא התפלל ערבית, אף שכבר קידש, יכול לומר על הנסים בברכת המזון. וצריך טעם לחלק בין קידש על היין להתפלל ערבית. שהרי לפום ריהטא בתרוויהו הסיבה שלא יאמר על הנסים, היא משום דהוי תרתי דסתרי, כמבואר במג"א (קפח ס"ק יז).

ויש שרצו לפרש כוונתו, שלא יפרוס מפה ויקדש, אלא יברך קודם שיתפלל ואח"כ יקדש. ולפ"ז הפורם מפה ומקדש לא יאמר על הנסים. אולם במשנה ברורה (תרצה ס"ק טו) מבואר שאין לומר על הנסים משום דעל הנסים ורצה הם תרתי דסתרי<sup>1</sup>, ובשעה"צ כתב שמדברי המג"א משמע שיאמר על הנסים, ומבואר שהבין כוונת המג"א, שרק אם התפלל מעריב לא יאמר על הנסים, אבל אחר קידוש אומר על הנסים.

אך יש להעיר לאידך, שהרי המג"א עצמו (קפח ס"ק יח) כתב לגבי ר"ח שחל במוצאי שבת, שאם המשיך אכילתו משבת לא יאמר רצה ויעלה ויבוא משום תרתי דסתרי, אלא יאמר רק יעלה ויבוא, כי חיובא דהשתא יותר ברור מחיובא דמעיקרא. אך אם חל חנוכה במוצאי שבת, יאמר רצה ולא יאמר

<sup>1</sup> ראה שם שהסיק שאין לומר על הנסים, אך מטעם אחר, והוא, שהרי אינו יכול לומר על הנסים דהוי תרתי דסתרי, וכיון שאין הזכרת על הנסים חמור כ"כ, יאמר רק של שבת, והסיק שאם התפלל מקודם בודאי אינו כדאי להזכיר עה"נ בבהמ"ו. ואין לומר שדברי המ"ב לא נסובו על פורם מפה ומקדש, אלא שנמשכה סעודתו מחול לשבת, כי באופן זה כתב הרמ"א (רעא ו) שאינו אומר רצה. ובהכרח מדובר באופן שהמשיך לאכול בהיתר אף בשבת, וזה שייך רק בפורם מפה ומקדש.

על הנסים, כי חיובא דרצה חמור מחיובא דעל הנסים שהוא רשות. ולפ"ז בסעודת פורים שנמשכה לשבת, אין לומר אלא רצה, כי רק סעודת חנוכה היא רשות אבל סעודת פורים הוא חובה וא"כ דינו כר"ח שחל במוצש"ק, וא"כ מוכח לכאן' שכוונת המג"א שאין לומר על הנסים, והיינו שלא יפרסם מפה ויקדש, אלא יברך ויאמר על הנסים, ואח"כ יתפלל ושוב יקדש ויאכל שנית.

ברם, נראה שהדבר תלוי במבואר לעיל, כי כיון שהפורס מפה בעשיית הקידוש מחלק את הסעודה, הרי הוא יכול לומר על הנסים, ואינו נחשב תרתי דסתרי, כי אינו דומה לסעודת חנוכה או ר"ח שחלו במוצש"ק, כי בהם אין הפסק בין סעודתם לסעודת שבת, והרי הוא מברך על סעודה אחת, שיש לו לקובעה בברכתו, אבל זה שהחל סעודתו בחול, ובהפסיקה בקידוש והחל סעודה נוספת לשבת, אף שמדיני ברכת המזון לא התחייב על הסעודה הראשונה בפני עצמה, הלא כשהוא מברך, ברכתו נסובה על שתי הסעודות, ואין בהם סתירה. ומטעם זה גם עדיף קידוש מתפילה, כי בעוד שבתפילה גורם להחשב יום חדש, ויש לו תרתי דסתרי, כי הסעודה אחת היא, הרי כאשר קידש, חילק את הסעודה, ושוב אין בה תרתי דסתרי<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> ואף כאן יצא חידוש לדינא, כנ"ל, שאם קידש על הפת, לא חילק הסעודה, ולא יאמר על הנסים.

## הרב ישי זאב רדליך

## למה חג פורים אינו בכלל בל תוסיף

ידועה הקושיה למה אין בקיום מצות הפורים משום "בל תוסיף" שהוסיפו מצווה או חג שלא כתוב בתורה. והגם שהוא תקנה מיוחדת מדברי סופרים ונביאים כידוע, אכתי זה גופא מקשים איך הוסיפו חכמים חג מליבם על דברי התורה ומדוע לא עברו בזה גופא על איסור של "לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו".

וידוע מח' הראשונים בזה האם איסור בל תוסיף הוא כשעושה המצווה שבתורה ומוסיף עליה או גם כשעושה מדעתו מצוה חדשה שלא נאמרה בתורה כלל. ריטב"א מכות כ"ג ע"ב ד"ה מקרא מגילה ורש"י ר"ה לג ע"א ד"ה הא נשים סוברים כצד ב' ולפי צד זה מקשינן. אמנם הראב"ד פ"ב מהלכות ממרים ה"ט חולק עליהם וס"ל שרק כשמוסיף במצוות התורה עצמה עובר.

ומקור השאלה הוא מהירושלמי פ"א ה"ה, הביאו הרמב"ן וכך פירשו [דברים ד, ב'] [ז"ל הירושלמי: "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצמערין על הדבר הזה אמרו כתיב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה... וכך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים הדא היא דכתיב ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר זאת תורה כמה דתימר וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל... רב ור' חנינה ור' יונתן ובר קפרא ור' יהושע בן לוי אמרו המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה"].

ומהרמב"ן משמע שפירש דברי הירושלמי שהיו מצמערין משום שיש בזה לאו ד"בל תוסיף".

והיה מקום לתרץ שעיקר יסוד דינו של מצות פורים [לכה"פ בקריאת המגילה] הוא מהתורה ורק שאר פרטי המצוות [משלוח מנות מתנות לאביונים ומשתה] הם מדברי סופרים, ולכן לית לן בה משום בל תוסיף.

וראיה מפורשת לזה לכאורה הוא מהירושלמי הנ"ל שלאחר שהקשה כן, למד פורים מן הפסוק בתי' א' ובתי' ב' למד כן מהלכה למשה מסיני. ועוד ראיה מפורשת יש להביא מהגמ' במגילה [יד ע"א] ז"ל: "ת"ר מ"ח נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה" ותי' שלמדו לעשות כן מק"ו שהיא מידה בתורה, "ומה מעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כל שכן". ולפי"ז הוי עיקרו מדאורייתא ואין כאן איסור "לא תוסיפו". וכן למד הריטב"א הגמ' מכות כ"ג ע"ב "אריב"ל שלשה דברים עשו בי"ד של מטה והסכימו עליהם בי"ד של מעלה" ואחד מהם הוא מקרא מגילה ולמד הריטב"א שהוסיפו מצווה מחודשת שאסור היה להם להוסיף משום בל תוסיף עד שמצאו סמך מן התורה וע"ז הסכימו עליהם בי"ד של מעלה.



ובאמת כעין זה למד החת"ם בספרו שו"ת או"ח סי' ר"ח שכתב: "בשלמא לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים דאורייתא הוא מק"ו משיעבוד לגאולה ואומרים שירה בפסח ממיתה לחיים לא כ"ש, וק"ו דאורייתא הוא" וכו'. "דפורים וחנוכה וכל ימי מנ"ת לעשות זכר לנס ממוות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא בפ"ק במגילה וכל זה הוא בעצם לעשות זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא היא מדרבנן כגון קריאת המגילה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן". ועוד הוסיף שם שלפי"ו נתיישב לו מ"ט אסורים הספר ותענית בי"ד ומ"ו גם באדר הראשון הגם שאינו נוהג פורים בו, וא"כ למה יהיה אסור בהספר ותענית, ור"ל שלפי הנ"ל שהוא מדאורייתא מחוייבים לעשות שום זכר לכל הפחות לאוסרו בהספר ותענית, א"כ מחוייבים לעשות מיד באדר הראשון משום אין מעבירים על המצות. וכל זה הוא מדברי קודשו של החת"ם שם.

אמנם הרמב"ם בפ"א במגילה ה"א כתב להדיא שהוא מצווה מדברי סופרים ז"ל: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים".

וכן פסק כמו"כ גם בהלכות נדרים באחד שנודר לצום בשבת או ביו"ט חייב לצום שהנדרים חלים על דברי מצווה, אבל עם פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני שאיסורם הוא מדברי סופרים ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ולכן ידחה נדרו מפני גזירת חכמים. וז"ל בפ"ג מה' נדרים ה"ט: "הנודר שיצום בשבת או ביו"ט חייב לצום שהנדרים חלים על דברי מצוה וכו', פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חיזוק, וידחה נדרו מפני גזירת חכמים". ומפורש להדיא שאיסור תענית בפורים וחנוכה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא ודלא כמו שכתב החת"ם שאיסור תענית הוא מדאורייתא ונלמד מק"ו. וכן לא כמו שמשמע מהגמ' במגילה ובירושלמי. ולפי"ו [שפורים אינו מהתורה] צ"ב למה אין כאן איסור של "לא תוסיפו" וכנ"ל.

אמנם שיטת הרמב"ם בפ"ב מהלכות ממרים ה"ט הוא שיכולים חז"ל להוסיף תקנות ומצוות אם רק לא יוסיפו אותם בתור שהם מצוות מן התורה, אלא כל עוד וידוע לכל שהם תוספת מדרבנן לית לן משום כל תוספת, יעוי"ש מש"כ באריכות.

ולפי"ד פשוט הוא שפורים אין בו משום כל תוספת כיון שהוא נוסף בתור מצווה דרבנן ולא בתור הוספה על התורה כמצווה דאורייתא ובכה"ג לא עובר משום "לא תוסיפו".

אבל קשה לפי"ו איך יכלכל הרמב"ם את הירושלמי שהתקשה איך "מרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר" והרי עברו משום "לא תוסיפו", [וכך למד הרמב"ן את הירושלמי שהקשה כן], ולפי תי' הירושלמי צריך היה למצוא מקור מדאורייתא כדי שאפשר יהיה להוסיף את מצוות פורים, וכן גם הגמ' במגילה שמשמע שהוקשה לה כנ"ל והוצרכה ללמוד שפורים דאורייתא הוא מק"ו. ולפי דברי הרמב"ם לק"מ קושיית הגמ' דלא צריך לכל אלו כיון שפורים ניתוסף בתור מצווה דרבנן וכנ"ל. וכל הגמ' הוזהר מוקשה לפי הרמב"ם הנ"ל, ויל"ע.

ואולי ניתן לתרץ באופן הזה: איתא בגמ' מגילה דף ה ע"ב "דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויו"ט ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יו"ט לא כתיב". ופירוש, דמעיקרא שלחו מרדכי ואסתר לעשות את ימי הפורים שמחה ומשתה ויו"ט, והיינו יו"ט ממש, שרצו לחדש לנו דבר ולהוסיף חג ממש כשל תורה גם לאיסור מלאכה כמו שאר חגי ישראל, רק שלבסוף לא הסכימו איתם חכמים ולגבי מלאכה לא קבילו עליהו כדמשמע בגמ' "דלבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יו"ט לא כתיב". ועל זה שרצו לעשות כן, להוסיף חג ממש, הצטערו חכמים שאין לעשות כן ומשום בל תוסיף, ועל מה שעלה בליבם מלכתחילה היה צריך למצוא מקור מדאורייתא לזה שמוותר להוסיף פורים על חגי ישראל. אמנם לבסוף כשאיסור מלאכה לא קבילו עליהו, היינו שלא הסכימו לעשות יו"ט כעין דאורייתא, א"כ קיבלו עליהם את הפורים להיות רק כמצווה דרבנן שאינו אסור במלאכה, שוב אין בפורים משום בל תוסיף שאין זה כמוסיף על יו"ט של תורה כיון שלא נאסר במלאכה והוי רק תקנת חז"ל שניכר שהוא חג מדרבנן גרידא ולשיטת הרמב"ם הנ"ל הרי אפשר להוסיף חג כזה אם רק ידוע וניכר שנוסף בתור מצווה דרבנן ולא בתור מצווה דאורייתא.

[וכן הגמ' במגילה תתפרש על זה הדרך, איך הותירו חג על מה שכתוב בתורה היינו איך רצו להתיר חג ממש כחגי ישראל לכתחילה, וע"ז תי' הגמ' שהיה להם ק"ו לעשות כן, רק שלבסוף לא קבילו עליהו כיו"ט דאורייתא ולא נצרך לזה].

## הרב יחזקאל שרגא וינבך

### בחיוב עבד כנעני במקרא מגילה

בב"א או"ח ריש סי' תרפ"ט הסתפק בדיון עבד כנעני אם חייב בקריאת המגילה. וכתב דתלוי בפירוש הגמ' שנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס. דלפרש"י והרשב"ם (פסחים קח:) שהנס נעשה על ידם א"כ י"ל דסברא זו ל"ש בעבד כנעני אמנם לפירוש התוס' (בפסחים שם ובמגילה ד. ד"ה שאף) שאף הן היו באותו סכנה א"כ י"ל דגם עבדים חייבים דהגזירה היתה על כל הנמולים ועבדים גם בכלל.

והנה בשפת אמת מגילה ד. כתב על דברי הב"י דאפי' אי נימא דאף הן היו באותו הנס היינו באותה גזירה מ"מ אין לחייב עבדים כיון דאין שום שייכות בין העבד הנוכחי לעבדים דאז שהיו בגזירה, ואינו מיוצאי חלציו כלל משא"כ אשה דהיא באה מזרע ישראל.

ודבריו תמוהים דוכי אשה היא מזרע אשה ואיש הוא מזרע איש הרי כל אשה היא גם מזרע האיש שהיה בסכנה וא"כ מה צריך בכלל לסברת אף הן היו באותו הנס דהיינו שהיו בסכנה תיפו"ל שהאנשים היו בסכנה והאשה היא מזרעם.

ונראה ליישב את עצם המענה של השפ"א דמה שייך לחייב עבד כמה שהעבדים באותו הדור ניצלו הרי אין שייכות ביניהם, ע"פ דברי הרמב"ן בריש מגילה דאסבר לן את השתלשלות התקנה דפורים ע"פ המקראות במגילה, דמתחילה נהגו הפרזים כפורים מדעתם ואחר כך תקנו מרדכי ואסתר בתור תקנה מחייבת את אשר החלו לעשות מעצמם. ולפי זה י"ל דכל החיוב מתחיל ממה שהם קבלו על עצמם והם ודאי קבלו על מי שהיה שייך לנס, ולפי קבלתם זו נשארה התקנה לדורות. וא"כ אם העבדים היו שייכים לנס הרי שגם הם החלו לעשות ושוב תקנו שכל אלו יעשו את הפורים לדורות. וא"כ חיוב עבדים תלוי אם היו באותו הנס באותו הדור וממילא נמשך חיובם לעבדים דהשתא.

ולפי זה א"ש היטב מה שכתב רש"י במגילה על הפסוק קיימו וקבלו היהודים וכו' ועל כל הנלוים עליהם דהכונה לגרים העתידיים להתגייר. ותמוה וכי בכל תקנת חכמים כמו חנוכה ונמ"י וכד' הוצרכו לתקן על הגרים, הרי בכלל כל ישראל הם ופשיטא דהתקנה חלה גם עליהם. אמנם להנ"ל כיון דהתקנה נתקנה על אלו שהחלו לעשות וקבעו שאנשים ונשים ואולי גם עבדים חייבים בזה, אמנם הגרים העתידיים להתגיייר אינם בכלל התקנה דהגרים דעכשיו בכלל ישראל הם והגרים העתידיים לא הוגדרו בתקנה וע"כ הוצרך לתקן בפירוש על כל הנלוים עליהם דהגרים ג"כ נכללים בעיקר התקנה.

והנה ידוע מחלוקת רש"י והבה"ג. הובא כמור (תרפ"ט ס"ב) אם נשים יכולות להוציא לאנשים דרש"י סבר דיכולות להוציא דחיובם שוה והבה"ג סבר דאינם יכולות להוציא דחיובם רק בשמיעה ולא בקריאה. ועי' בב"י שם דסברת רש"י לשיטתו דהנס נעשה על ידם וממילא חיובם הוא ממש כאנשים אבל בה"ג סבר דהן היו בסכנה וכמו שהביא שם הבה"ג מדברי הירושלמי אבל מ"מ חיובם הוא כנמולים (וכן ל' התוס' בפסחים ובמגילה שאף הן משמע שאינן עיקר) ולכן חייבות רק בשמיעה.

ובאמת הבה"ג כתב להדיא דעבדים חייבים במגילה כנשים והיינו כנ"ל דהמעם שהיו באותה סכנה וזה שייך גם בעבדים. ויש להמעינים את שיטת הבה"ג דנשים חייבות רק בשמיעה, דבאמת גדר מקרא מגילה מישך שייכא להלכות קריאת התורה וממילא אין שייך לחייב נשים בזה דפטורות מתלמוד תורה, אלא דמ"מ כיון שהיו באותו ספק דלהשמיד וכו' א"כ שייכות רק בחלק של השמיעה דבזה מתקיים הפרסומי דניסא ולא בחלק של הקריאה שלא שייכות בזה.

והנה שיטת הרמב"ם עולה בקנה אחד עם הביאור הנ"ל דבדין עבד כנעני סבר דפטור וכמו שהוכיח בלח"מ שם וא"כ צ"ל דסבר כרש"י דהגם נעשה העל ידם, ולכן גם הסכים לדברי רש"י כמו שהוכיח הרה"מ, דנשים מוציאות הנשים ודלא כהבה"ג, כיון דחיובם שוה.

אמנם צ"ע דרש"י במגילה ד. נקט כהמעם שאף הן היו באותה הגזירה ולא דהגם נעשה על ידם ולשיטתו לכאן' חיוב הנשים צריך להיות פחות מהאנשים. וי"ל דמ"מ סבר שכיון שהיו באותה הגזירה תקנו שיהיו שוות לגמרי לאנשים ולא כמפלוגת.

ובעצם דברי הב"י דנקט דחיוב עבד כנעני תלוי בטעמים הנ"ל יעוי' בגרי"ז בריש ערכין דחקר אי החיוב דנשים שאף הן היו באותו הנס הוא חיוב מחודש, או דעל כן לא הכלילו אותם בפטור דהזמן גרמא וממילא הם בכלל החיוב דאנשים. וכתב דנפק"מ לעבד כנעני, דאם חיוב דנשים הוא חיוב מחודש א"כ בעבדים יש לדון אם ג"כ שייך החיוב המחודש הזה, (ויהיה תלוי בטעמים הנ"ל וכדברי הב"י), אמנם אם הם בכלל החיוב הרגיל א"כ עבד יהיה חייב דהוקש לאשה, ואף אם המעם לא שייך אצלו מ"מ הרי הוקש וחייב במצוות כמותה לכל דבר.

## הרב יוסף הירשמן

## אם בן עיר מוציא בן כרך

בגמ' בר"ה כמ': מבואר שבמצוות יש דין שאפי' אם יצא כבר י"ח המצווה יכול להוציא לאחרים וזה משום ערבות שכל ישראל ערבים זל"ז. והנה נחלקו הגרעק"א והצל"ח בביאור שי' הרא"ש בברכות פ"ג שהגמ' נסתפקה שם לגבי נשים אם חייבות בכרהמ"ז או לא יכתב הרא"ש שנפק"מ בזה אם אשה יכולה להוציא לאיש שאם חייבת יכולה להוציא ואם לא חייבת א"י להוציא. שאינה מחוייבת בדבר. וכתב הצל"ח שמוזה מבואר שנשים אי"ל ערבות וברית הערבות נאמר רק לזכרים שכלא"ה אף שאינה חייבת אך מ"מ יכולה להוציא את האיש מדין כל ישראל ערבים זל"ז ובע"כ שאי"ל ערבות כלל. והגרעק"א חלק ע"ז וס"ל שבוודאי יש ערבות גם לנשים אך מ"מ זה רק במצווה שהאישה שייכת בזה י"ל ערבות לאנשים אך מ"מ זה רק במצווה שהאשה שייכת בזה י"ל ערבות לאנשים אך במצווה שהנשים לא חייבות בזה אין לה גם חיוב ערבות שהערבות נאמר רק שע"י ברית הערבות כל מצווה שהאדם חייב בזה מחוייב גם לדאוג לאחרים שיעשו את זה אך במצווה שאינו חייב בזה פטור ג"כ מדין ערבות ע"ז.

והגרעק"א הביא ראיה לזה מזה שמבואר שחרש שפטור מתקיעת שופר וכן מקריאת המגילה להצד שצריך להשמיע לאזנו הוי לעיכובא אינו מוציא לאחרים כיון שהוא פטור מהמצווה. ולכא' מ"מ יוכל להוציא את האחרים מדין ערבות. ובע"כ שמי שאינו חייב במצווה אי"ל ג"כ ערבות על המצווה הזאת.

ועיין באחרונים שהקשו שלכא' הרי חרש ג"כ חייב והוא רק אנוס ולמה לא מקרי בר חיובא. ומכוח זה כתבו האחרונים לתרץ קו' הגרעק"א באופן אחר שאפי' לאחר שיש דין ערבות מ"מ כדי שיוכל להוציא את השני מכוח שומע כעונה צריך שאצל המוציא יהי' תורת מצווה ועי"ז יוכל השומע לצאת ממש ולכך אם המוציא אינו שייך למצווה הזאת כגון שהוא חרש וא"י לשמוע המגילה או תקיעת שופר א"י גם להוציא את השני שיש כאן חיסרון שאין כאן מעשה מצווה כלל ולכך א"י להוציא.

ונראה שנפק"מ בזה לכמה ענינים והנה בירושלמי נסתפק לגבי קריאת המגילה אם בן עיר מוציא בן כרך ואם בן כרך מוציא בן עיר. והפמ"ג העתיקו בס' תרפ"ח וכתב שם שהכרעת הירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך שלא מקרי בר חיובא ובן כרך מוציא בן עיר שמקרי בר חיובא כיון שבן כרך שקרא בי"ד יצא לכך מקרי בר חיובא. יעו"י ש.

ולכא' צע"ג שלכא' מסביר דוודאי. מקרי בר חיובא כיון שהרי שניהם מחוייבים בקריאת המגילה ולמה שלא יוציאו א' את השני. ומבואר מזה שס"ל להירושלמי שהפרזים והמוקפים הם ב' חיובים נפרדים ולכך כ"א מחוייב מכח חיוב אחר לגמרי. ולכא' היה נפק"מ בזה בפורים המשולש שהמוקפים ג"כ קוראים בי"ד אך מ"מ יסוד החיוב שלהם הוא בפשטות מכוח מ"ז א"כ אפשר שא"י להוציא א' את השני.

אך לכאור' צ"ע שאה"נ שאינם מחוייבים אך מ"מ למה אי"ל ערבות א' להשני, ומבואר כאן בהגרעק"א שכיון שאינו מחוייב במצוות מגילה של השני מקרי אינו מחוייב בדבר. אך לכאור' לפי"ז אין נפק"מ אם בן כרך מוציא בן עיר או להיפך כיון ששניהם שווים שהחייב שלהם הוא כ"א חיוב אחר ולכך אי"ל ערבות א' להשני. אך בפמ"ג מבואר שהספק הוא אם מקרי מחוייב בדבר ולא אם החיוב הוא חיוב אחר. וזה צ"ע"ג שאף שאינו מחוייב לקרוא עכשיו אך מ"מ כיון שהוא חיוב א' א"כ למה לא יהיה חיוב ערבות א' לשני.

ונראה שם"ל להפמ"ג שבאמת יש ערבות לבני הפרזים והמוקפים וכן להיפך ורק שיש כאן חיסרון אחר כמושג"ת לעיל שאה"נ שיש ערבות אך צריך שאצל המוציא יהיה ע"ז תורת מעשה מצווה ובלא"ה א"א להוציא את השני ולפי"ז נראה שבן פרוז א"י להוציא את המוקף כיון שביום ט"ו אין על הקריאה שלו תורת קריאה וזה נלמד מולא יעבור על כך א"י לצאת ממנו כיון שאי"ל תורת קריאה אך מוקף שקורא בי"ד כיון שמצינו שמוקף שקרא ביד יצא מבואר כאן שיש ע"ז תורת קריאה ולכך השומע ממנו שפיר יצא אפי' שהמוקף אינו חייב בפועל לקרות היום אך מ"מ יש לו חיוב ערבות.

לפי"ז בוודאי בפורים המשולש ששניהם קורין בי"ד בוודאי שניהם מוציאין וא"ז כיון שלשניהם יש תורת קריאה היום.

עוד נפק"מ בזה אם בן י"ד רוצה להוציא את בן ט"ו ביום י"ד שיוצא בדיעבד משום בן כרך שקרא בי"ד יצא. ולהפמ"ג לכאור' א"ש כיון שיש תורת קריאה על קריאת בן י"ד כיון שזה ביום י"ד ולכך מוציא את הבן כרך אך זהו רק לש' הפמ"ג אך לש' הפוסקים שבן כרך אינו מוציא בן עיר כיון שזה ב' חיובים נפרדים א"כ אף א' לא מוציא את השני שאי"ל חיוב ערבות. אך זהו פשוט שאם הבן כרך קורא לעצמו בי"ד נראה שיכול להוציא את הבן י"ד כיון שע"ז ל"צ ערבות ורק ששומע כעונה והוא שומע קריאת המגילה שיש ע"ז תורת מצווה של קריאת המגילה וא"כ בפשיטות יוצא בזה. וה"ה בפורים המשולש אם הבן פרוז קורא לעצמו בפשיטות מוציא את הבן כרך וכן להיפך.

לפי"ז נראה לי לחדש חידוש להלכה למעשה שהנה הדין הוא שפרוז בן יומו נקרא פרוז ולכך בן כרך שהלך בי"ד למקום הפרזים נתחייב לקרות בי"ד. ולכאור' מסביר נראה שזהו רק אם כבר היגיע לשם אך אם הוא בכרך ורוצה לילך לערי הפרזות עדיין אינו חייב בזה אפי' אם לא נסבור כשי' החזו"א שצריך להיות בתחילת הלילה אך מ"מ עכשיו עוד לא נהיה פרוז במחשבה בעלמא. וכן מבואר בחזו"א לשיטתו שם"ל שצריך דעת בתחילת הלילה אך מ"מ צריך אם יהי' שם בתחילת הלילה ולא סגי במחשבה בעלמא. ולפי"ז אם ירצה לקרות המגילה בעודו בכרך ולאח"כ לילך לערי הפרזות לא יצא בזה וצריך לחזור ולקרות כיון שעדיין אינו פרוז וא"כ לא יצא בזה קריאת המגילה ולכשיגיע לשם אז צריך לחזור ולקרות את המגילה.

ולהנ"ל נראה שאם קרא בכרך יצא י"ח המגילה כיון שהרי נתבאר שבן כרך שקרא בי"ד יצא ולכך אם יקרא לעצמו בפשיטות יכול להוציא גם את הפרוז וא"כ כ"ש שיכול להוציא את עצמו כיון שיש ע"ז תורת קריאת מגילה וא"כ יצא י"ח. ורק שלפי"ז אם ירצה ואח"כ לחזור ביום ט"ו לכרך לא יתחייב

בקריאת המגילה כיון שכבר קרא בי"ד בתורת בן כרך וא"כ כבר יצא גם י"ח מגילה של ט"ו ורק שאר מצוות היום הוא מתחייב. ורק אם נמצא בערי הפרזות וקרא בי"ד יכול לחזור ולהתחייב בט"ו אך חזר לכרכו כיון שבי"ד קרא בתורת פרוזים ולא בתורת מוקף ולכך יכול לחזור ולהתחייב וצ"ע בזה.

אך זהו רק בפרז בן יומו שקרא בעודו בכרך אך פרוז שרוצה להתחייב ביום ט"ו ע"י שרוצה לילך לכרך וודאי לא יוכל לקרוא המגילה בעודו בעירו כיון שעדיין לא נתחייב בקריאת המגילה של ט"ו ורק בן כרך בי"ד שקורא המגילה בעודו בכרך יצא כיון שמוקף שקרא בי"ד יצא נמצא שבי"ד יש גם לבני הכרכים שם קריאת מגילה אפי' שעדיין לא נתחייבו בקריאת המגילה.

אולם זה אינו נכון רק לשי' הפמ"ג שם"ל שבן כרך שקרא בי"ד יצא אך השעה"צ בס' תרפ"ח כתב שהפר"ח חולק, וס"ל שלהבבלי שם"ל זמנו של זה לא כזמנו של זה א"כ בן כרך שקרא בי"ד לא יצא ולכך בן כרך אינו מוציא בן עיר א"כ גם לעצמו אינו יוצא אפי' שרוצה לילך לערי הפרזות. ורק שיש להקל למעשה כיון שהמ"ב נוטה לשי' הפמ"ג ובפרט שקריאת הלילה הוי דרבנן א"כ אפשר שיש להקל וצ"ע.

\*\*\*

## הרב אריה לדרמן

## בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר ובשיטות רבנותא

מגילה י"ט. תנן, בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן. ובגמ', אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמהן, אמר רבא מנא אמינא לה וכו', הא קמ"ל דפרו בן יומו נקרא פרוז וכו', ומדפרוז בן יומו קרוי פרוז מוקף בן יומו קרוי מוקף.

ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבא דלרש"י ודעימיה הא דתלה רבא ב"ד הוא רק לענין בן כרך שהלך לעיר שיחול עליו שם פרוז, דזה תלי אם עתיד להשאר בפרוז עד תחילת יום י"ד חייל עליה מעתה שם פרוז בן יומו וקורא עמהן אף בלילה, אך לענין בן עיר שהלך לכרך זה תלי אם עתיד להיות בהכרך ביום ט"ו שהוא יום הקריאה שם אז פטור מלקרא בפרוזים וימתין בהכרך עד ט"ו ויקרא עמהן, אך אם יחזור לעיר לפני תחילת יום ט"ו אז לא פקע שם פרוז מיניה ול"ה מוקף ליום אחד וקורא כאנשי עירו ב"ד.

אך שי' הרא"ש, וכ"פ בטור וכ"כ בהשגות הראב"ד להרי"ף (אמנם לא הושוו לגמרי הראב"ד והרא"ש ועי' להלן), דרבא קאי אכולה מתני' וגם בן עיר שהלך לכרך תלי ביום י"ד וכל שהלך לכרך ועתיד להיות שם בליל י"ד ומקצת יום י"ד נסתלק ממנו שם פרוז וחייל עליה שם מוקף, ובסוף דבריו כתב הרא"ש דבכה"ג אף אם אח"כ יחזור לעירו ולא יהיה בכרך ביום ט"ו, קורא במקומו בט"ו כמוקפין.

אמנם הראב"ד הגם דפי' כנ"ל דדברי רבא קאי אכולה מתני' כתב בתוך דבריו וז"ל, ואם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו וכו', ואם לאו הרי הוא כמוקף אע"פ שאינו אלא ליומו ואינו קורא ב"ד, ואם מתעכב עמהן עד הערב (ר"ל ליל ט"ו) קורא עמהן, ובדאי צריך להתעכב ולקרות עמהן שכבר נעשה מוקף, דבי"ד הדבר תלוי וכו', עיי"ש, ומשמע דהגם שחייב להתעכב שם בהכרך בליל ט"ו, מ"מ אם לא נתעכב לא יתחייב לקרא כמוקף ועי' להלן.

והנה הרא"ש (פ"ד סי' ג') כשהביא שי' רש"י כתב וז"ל, ולא רצה לפרש דברי רבא דקאי גם אבן עיר שהלך לכרך, דלא מסתבר למימר שאם ישנו בכרך ביום י"ד שחלה עליו חובת קרית מוקפין וכו', דכיון דעדיין לא הגיע זמן קרית מוקפין למה תחול עליו חובת קריאתו, וכו'. והנה יל"ע דאם כל ההבדל בין רש"י להרא"ש הוא דלהרא"ש תלי במה שדעתו להתעכב במוקפין בתחילת יום י"ד ולרש"י תלי במה שבדעתו להתעכב שם בתחילת יום ט"ו ומיהו הרי בכה"ג חייל עליו שם מוקף כבר ב"ד ואע"פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב המוקפין, א"כ קשיא לרש"י כשם שקשה להרא"ש ועי' להלן בזה.



וכתב שם הרא"ש, זהו סברת רש"י מיהו לישנא דהש"ס משמע דרבא קאי אכולה מתני'. וכן מוכח בירושלמי וכו', ע"כ. וכתב ע"ז בקרבן נתנאל שם וז"ל, הוכחה זו איני מכיר למי שמעיין בירושלמי כמו שביאר הרמב"ם במלחמות (עיי"ש), ונהפוך הוא, דאיתא להדיא שם דלא כפי' רבינו בשי' הבבלי, והילך לשון הירושלמי וכו' בן עיר שעקר דירתו לילי חמושה עשר נתחייב כאן וכאן וכן כרך שעקר דירתו לילי ט"ו נפטר מכאן ומכאן, ע"כ, ולפי' רבינו בן עיר שהלך לכרך ועמד שם מקצת יום י"ד נכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו קשה וכי גרע מבן כרך שעקר דירתו ליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן וכו', ע"כ נ"ל דטעות סופר הוא וכצ"ל, זה סברת רש"י וכן מוכח בירושלמי מיהו לישנא דהש"ס משמע וכו', רצונו דנראה דתלמודא דידן חולק עם הירושלמי, ע"כ דברי הק"נ.

והנה ילה"ק כנ"ל. דעכ"פ בגוונא שהיה בדעתו ביום י"ד להיות בתחילת יום ט"ו בהכרך יסכים רש"י שחייל עליו שם מוקף כמש"כ הרא"ש וגם אם ימלך ויחזור לעירו כבר נתחייב כמוקפין וא"כ יקשה על רש"י מהירושלמי כמו שקשה להרא"ש דהא חזינן דאפי' מוקף גמור שהיה ביום י"ד דמוקפין וודאי יש לחול עליו מוקף גמור לא פחות מבן עיר שהלך לכרך אדעתא להשאר שם ביום ט"ו ומ"מ כל שעקר דירתו ליל ט"ו מבואר בירושלמי דנפטר מקריאת מוקפין.

והנה אמנם י"ל דהנה כמו שהבאנו לעיל שי' הראב"ד הגם דמפרש כהרא"ש דרבא קאי גם אבן עיר שהלך לכרך דתלי ביום י"ד, מיהו לא ס"ל כמש"כ הרא"ש דחייל עליה שם מוקף ותו לא פקע, אלא ס"ל דרק אם בפועל יתעכב בהכרך ביום ט"ו יקרא עמהם ואלא דיש לו להתעכב עמהם ובזה יש להסתפק אם כוונתו דאסור לו או עכ"פ אין ראוי שיעקור מעצמו מצוות הפורים לגמרי ולכך יש לו להתעכב (וכן מצאתי שהבין בחזו"א כוונת הראב"ד) או דר"ל דבעצם מה שחייל עליו שם מוקף בי"ד הגם דנקט דל"ש שיחול עליו עתה חיוב מוחלט לקרא בט"ו בכל אופן הגם שלא ישהה בהכרך בט"ו, מ"מ מכאן זה חייל עליה חיוב להתחייב עמהן וצ"ע, ולשונו דנקט ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהן שכבר נעשה מוקף ביום י"ד, יותר נוטה כהדרך הב' שכתבנו.

ועפ"ז יש מקום לומר דלדעת רש"י דתלי במחשבתו על יום ט"ו לאו למימרא דבכה"ג נתחייב כמוקף באופן מוחלט אלא רק אם יתעכב במוקף בו ט"ו (ואמנם לעניין ליפטר מקריאת הפורים שפיר חייל עליו שם מוקף ע"י כונתו זו) וא"כ אינו סותר לירושלמי, דודאי אם יחזור לעירו לא יקרא כמוקפין.

אמנם הא אכתי תקשי מש"כ הרא"ש בדברי רש"י וז"ל, ולא רצה לפרש מילתא דרבא וכו', דלא מסתבר למימור שאם ישנו בכרך ביום י"ד שחלה עליו קריאת מוקפין וישאר שם יום ט"ו ויקראנה עמהם או אף אם יחזור לעירו יקרא בחמישה עשר, כיון דעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין למה תחול עליו חובת קריאתו, ומשמע שהבין דכמו"כ לא ניחא לרש"י שביום י"ד כבר חייל עליו חובה לקרות בט"ו אם יתעכב עמהם, וא"כ תקשי כנ"ל מה ניחא מפי לרש"י אחר דס"ל לרש"י שתלי במה שיתעכב שם ביום ט"ו כיון דעכ"פ מכאן זה כבר ביום י"ד חייל עליו הא דפטור מקריאת הפורים וחייב להתחייב בקריאת מוקפין.

שו"ר מש"כ בחזו"א להעיר בהג"ל וז"ל (סי' קנ"ב סק"א במוסגר) ולשון הרא"ש צ"ע שכתב שלא מסתבר שיחול עליו וכו' והרי אף לפירש"י דחשב להיות בט"ו מ"מ חייל עליו שם מוקף בי"ד ונפטר מי"ד ותחייב בט"ו, וע"כ כוונת הרא"ש שאין כאן כלל מחשבה להיות מוקף. וכל כוונת הרא"ש דלא ס"ל לרש"י שיהיה תלוי במחשבתו להיות בהמוקף ביום י"ד כיון דפורים דמוקפין הוא ביום ט"ו וכל שלא שייך עצמו לגדר מוקף של ט"ו אינו בכלל מוקף וע"כ צריך שיהיה בדעתו להיות בט"ו בהכרח. ע"כ החזו"א.

אמנם מה שהיה אפ"ל בפשוטו, דהנה דנו הפוסקים ראשונים ואחרונים בהאי עתיד לחזור ואין עתיד לחזור קאמר רבא, מה המכוון בזה. עי' רי"ף ובעה"מ, רמב"ן במלחמות, ראב"ד בהשגותיו להרי"ף, רמב"ם הרב המגיד, לח"מ פמ"ג וחזו"א. וג' אופנים איכא, או דהכל תלוי בדעתו, או דתלי אם בפועל נתעכב במקום הקובע בתחילת היום, או דתרווייהו בעינן. וברי"ף מבואר דבן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו לצאת משם קודם שהאיר היום, אע"פ שלבסוף נתעכב שם גם ביום י"ד אינו בגדר פרוז בן יומו [ונחלקו הפוסקים אי תלי בדעתו כשיצא לדרך מעירו או דבעינן שיהא בן בדעתו בתחילת ליל י"ד (כן נקט בחזו"א)] וכן לשון הרמב"ם שכתב אם היה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ונתעכב ולא חזר קורא במקומו, ודעת המאור נראה דהכל תלוי אם נתעכב בתחילת ליל י"ד ואפ"ל לא היה דעתו מתחילה לזה. אמנם בדעת הרי"ף ביאר הר"ן דר"ל שהיה בדעתו להתעכב ונתעכב, והבינו בדעתו דתרתיו בעינן. אכן יש שדנו שהכל תלוי בדעתו ואם דרך משל הלך מדרכו לעיר קודם י"ד ע"מ להתעכב בעיר עד תחילת יום י"ד ולבסוף קודם עלות השחר נמלך ויצא, כבר חייל עליה שם פרוז בן יומו ולא פקע, ועי' עוד להלן. ולהאמור יתכן דס"ל לרש"י דתרווייהו בעינן, גם שיבא להכרח ע"מ להתעכב שם בתחילת יום ט"ו, וגם שיהא שם בפועל בזמן זה, ולכך אם חזר לעירו קודם תחילת יום ט"ו נמצא דלא חייל עליה מעיקרא שם מוקף, וא"ש לרש"י עם הירושלמי, וגם מש"כ הרא"ש דלא ניהא לרש"י בסברת הרא"ש א"ש, דאכן לא חל בי"ד שם מוקף באופן מוחלט, דעדיין תלוי בעיכוב בפועל, ומיהו מהני מה שבדעתו להשתייך למוקפין בזמנם, לעניין שיפקע ממנו שם פרוז כיון שהוא נמצא דמוקפין ומעותר להשאר שם בזמן קריאתו.

ויש להרחיב בזה עוד, דהנה הן אם נסבור דבעינן גם דעתו וגם עיכוב, והן אם נסבור דהכל תלי בנתעכב. יל"ע, בבן כרך שהלך לעיר דכל זה לאחר קריאת היום דבתחילת יום י"ד כבר אירע שהוא שם ולהרי"ף ודעימיה כשנמצא שם כמו שהיתה מחשבתו בתחילה כן, א"כ כבר חייל עליו במוחלט שם פרוז, אך לעניין קריאת הלילה הלא עדיין לא אירע שיתעכב שם בהזמן הקובע שהוא תחילת יום י"ד (ויש מרבוותא שהבינו בדעת הט"ז דתלי בסוף הלילה ולא בתחילת היום) ואיך יחול עליו כבר מעתה שם פרוז. ובפשוטו י"ל דתלי בכך אם עתיד להתעכב ואם אכן יאירע שישאר שם בתחילת יום י"ד נמצא (ונתברר למפרע) שכשנבא לכאן היתה ביאה של קביעות של יום אחד ובנוגע לקריאת הלילה ע"כ נוהג כפי שדעתו, ולהמאור לא בעינן דעתו בעצם מ"מ עפ"י דעתו משער את העתיד להיות. ואמנם יש בזה מן הצ"ע למימרא דמתלי תלי וקאי ואם קרא בליל י"ד בעיר ושוב נמלך או הוכרח וחזר לכרך קודם שהאיר יום י"ד דתהיה ברכתו לבטלה, וכך איפכא בבן עיר שהלך לכרך ע"ד שלא לחזור

לעירו עד תחילת י"ד להרא"ש או עד תחילת ט"ו לרש"י וא"כ לא קרא כפרזים ולפני תחילת היום אירע שחזר מי נימא דאגלאי מילתא דהיה מחוייב לקרא בליל י"ד כפרזי וביטל חיובו, וצ"ע.

ואכן עי' מש"כ הפמ"ג דמשב"ז סק"ו בדעת הט"ז לחלק בזה בין קריאת הלילה לקריאת היום, דקריאת הלילה כל שהיה בדעתו להיות כפרזים כל הלילה ותחילת היום כבר חייל עליו שם פרוז וחייב לקרא אפילו אם בסוף אירע שיצא משם קודם עלוה"ש מעט. ומשא"כ לענין קריאת היום אם כבר אינו שם בתחילת היום לא נתחייב. [ומיהו להר"ף ודעימיה לא סגי במה שיהיה שם בתחילת היום ידעינן שביא לשם אדעתא דהכי (ולדבריו יתכן שיתחלק בהאי גברא דבלילה נידון כפרוז בן יומו וביום כבר אינו פרוז, ועי' יד אפרים דפשיטא ליה בדעת הט"ז דאין מתחלק קריאת הלילה מקריאת היום)].

והנה עפ"ז ה"ה לענין בן עיר שהלך לכרך לרש"י דתלי בדעתו על יום ט"ו, גם אי נימא דבעינן עיכוב בפועל, הנה לענין להפקיע מדין פרוז ביום י"ד ע"כ כל שהוא ב"ד בהכרך ע"ד להשאר שם עד תחילת יום ט"ו כבר חייל עליה שם מוקף לענין זה. אך אם יחזור לעירו עכ"פ קודם תחילת ליל ט"ו הרי פקע ממנו שם מוקף כדינא דהירושלמי, ובגוונא דחזר לעירו ליל ט"ו הנה בקריאת הלילה כבר נתחייב להפמ"ג אך בקריאת היום יש לדון שיפטר וכדלעיל.

ואמנם הצ"ע דלש"י רש"י רבן עיר שהלך לכרך ב"ד ואין דעתו לשתקע שם עד יום ט"ו דקורא כפרזים וע"כ משום דלא פקע ממנו שם פרוז דמה שאינו כהפרזים ביום י"ד, אא"כ משייך עצמו להמוקפין בזה שדעתו לשהות בהכרך בזמן קריאת המוקפין, וצ"ע מאי שנא מהמבואר בירושלמי דבן כרך שעיקר דירתו ליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן, ואע"פ דלא חייל עליו שם פרוז כלל דהא פורים דפרזים כבר הלך חלק לו, וע"כ כיון דסו"ס אינו בהמוקפין ביומם אינו קורא עמהם ומאי שנא. והנה למאי דנסתפק בחזו"א וכן ראיתי מביאים בשם הגרצ"פ פראנק דנקט בפשיטות דדינא דהירושלמי דנתחייב כאן וכאן וכן דנפטר מכאן ומכאן אינו אלא בעוקר דירתו לגמרי (ובמועדים וזמנים נקט דעכ"פ לענין ליפטר כאן וכאן י"ל כן), א"כ ניחא, דשם פרוז או מוקף ליומו הוא דוקא כשנשתייך לקריאת הפרזים או המוקפים ובוה פקע מיניה שם מקומו הקודם, אך אין חל עליו שם מוקף ליומו רק לענין השלילה שאינו בן עיר. ומשא"כ העוקר דירתו ממש לא בעינן שיחול עליו קריאת מקום אחר ליפטר מקריאת מקומו ודר"ק.

עוד יתכן לחלק דיותר בקל חייל עליו שם פרוז (אף אם אינו אלא להפקיע מדין בן כרך) מאשר שם מוקף הואיל ורובא דעלמא פרוזים ניהו, ויל"ע.

## הרב מנחם זלמן קרמר

## לימוד ענין הפורים מעיקר דין הפירסומי ניסא

איתא במגילה ד. ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. מאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. פורים איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל, ע"כ. והנה בפשטות עיקר דינו דריב"ל אתי לאשמועי' דבפורים החל להיות בשבת יש דין מיוחד של שואלין ודורשין בענינו של יום וצ"ע המעם. ואח"כ הקשה מדין שואלין ודורשין של כל חג והיינו דתפו"ל שמחוייב בדבר מהדין הכללי של שואלין ודורשין של כל חג. ותרצי', דסד"א שלא ידרשו בהלכות משום גזירה דרבה ופירש"י נגזור דרשה אמו קרייה. והיינו דכל חידושו של ריב"ל הוא לאידך גיסא לומר דמותר לדרוש בהל' החג בשבת ולפ"ז אין ענין לדרוש בפורים החל בשבת יתר על כל החגים ולא משמע כן בדברי רבי יהושע בן לוי. [עוד יל"ע, דבמ"ב סי' תרפ"ח ס"ק ט"ז נפסק למעשה שיש ענין בזה לדרוש בענינו של יום בפורים החל בשבת כדי שיזכרו ענין היום. והיינו דבשבת זו יש ענין לדרוש יתר על פורים בשנה אחרת. אמנם יעו"ש בסו"ד שכתב דבפורים החל בחול יוצאים יד"ח שואלין ודורשין בקריאת המגילה, וא"כ יתכן דכל כוונתו היא רק דבפורים החל בשבת דאינו יוצא יד"ח בקריאת המגילה כבפורים החל בחול, הדר דינא דחייב לדרוש כבכל חג]. גם עיקר הדברים צ"ת, דמשום גזירה דרבה שאסרו קריאת המגילה בשבת נאסור לדרוש הלכות היום שמא יבא לקרות, והא הוי גזירה לגזירה, ועוד דלא שמענו לא בשופר ולא בלולב שנאסור ללמוד בהל' היום משום כך ומהי"ת דדוקא בפורים נאמר כן, ויעו' להלן.

עוד שם, ואמר ריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנא' אלוקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה ל'. סבור מינה למקרייה ביממא ולמיתנא מתני' ידיה ביממא. אמר רבי ירמיה וכו', כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה וכו' עכ"ל. והיינו דהיה הו"א דדין לשנותה ביום היינו ללמוד הלכותיה ולשנותה הוא מלשון משנה, קמ"ל דלשנותה היינו לקראה שנית. וצ"ת מה ענין לימוד הלכותיה אצל קריאת המגילה ולמה יעלה על דעת דלשנותה היינו לימוד המשניות וההלכות. ויעו"ע בגבורת ארי ובשפ"א שהקשו על הו"א זו בדברי ריב"ל דביום אין דין קריאת המגילה רק דין לימוד ההלכות, ממשנה מפורשת לקמן כ. אין קורין את המגילה עד שתנן החמה וכו', ומפורש דגם ביום איכא דין קריאת המגילה, ואי נימא דכוונת ריב"ל דחזון מדין הקריאה צריך ללמוד הלכותיה, היכי חזי' ליה מקרא דאקרא יומם ולא תענה, [דבשלמא אם היינו במקום קריאת המגילה, אין הפסוק אלא להוכיח דגם ביום יש דין פרסומי ניסא וחידיש ריב"ל מדעתו דלזה סגי בדרישת הלכותיה]. ונדחקו שניהם לומר דבמתני' איירי בע"ה וריב"ל חידש דלת"ח סגי בלימוד הלכותיה.

ומכל הנ"ל היה נראה דריב"ל סבר דכיון דיסוד דין קריאת המגילה הוא פרסומי ניסא, גם תקנת קריאת המגילה אין הענין בעצם הקריאה אלא בהפרסומי ניסא הנעשה ע"י קריאתה, ומה"ט חידש בחידושו

הראשון דבורים החל בשבת כיון דמכח הגזירה א"א לקרוא במגילה צריך לקיים הענין ע"י שאילה ודרישה דגם בזה יתקיים ענין הפרסומי ניסא ובהשואלין ודורשין יצא ידי חובת פרסומי ניסא. והקשו ע"ז, מאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי, והיינו דכיון דמחוייב הוא בין כך מדין שואלין ודורשין של כל חג מאי קמ"ל בהאי דינא. ותוצי', דסדר"א דמכח גזירה דרבה נבטל גם את דין שואלין ודורשין שמא יבא לידי קריאה. והקשינו, הא הוי גזירה לגזירה ועוד דלא שמענו גזירה כזו בשופר וכלולב. והשתא נראה, דדוקא הכא כיון דבהשואלין ודורשין מתקיים דין פרסומי ניסא וכל דין קריאת המגילה הוא מדין פרסומי ניסא וכיון דדין פרסומי ניסא נדחה מפני הגזירה א"כ גם השואלין ודורשין ידחה ולא הוי גזירה לגזירה, דאי"ז גזירה חדשה דהכל נכלל בהגזירה הראשונה. אלא דכ"ז שייך רק בפורים דקריאת המגילה מדין פרסומי ניסא הוא ובנ"ל, התם שייך הו"א לגזור גם על דין שואלין ודורשין, משא"כ בשופר ולולב דאין דין השופר והלולב שייך לפרסומי ניסא א"כ ודאי דאין שייך לגזור על השואלין ודורשין. ונראה עוד, דא"כ גם למסק' דלא גזרי' על השואלין ודורשין אכתי מתקיים בו פרסומי ניסא ומה"ט בפורים החל בשבת דאין קורין המגילה צריך לשאול ולדרוש מדין פרסומי ניסא ולכך הגם דמשמע בגמ' דכל חידושו דריב"ל הוא רק דלא גזרי' שלא לדרוש בשבת אכתי יש חידוש בעצם דין הדרישה דמתקיים בה בצד מסוים דין פרסומי ניסא ולכך הביא המ"ב דין זה. ומעתה יתבאר ג"כ, דלכך הוי ס"ד הגמ' דכדאמר ריב"ל צריך לשנותה ביום - והיינו דצריך לעשות פרסומי ניסא גם ביום - דכיון דנתחדש בדבריו הראשונים דיש קיום פרסומי ניסא ע"י שואלין ודורשין א"כ יתכן דלזה סגי בלימוד הלכותיה כדי לקיים דין הפרסומי ניסא ביום. ויתכן ג"כ דלכך לא תיקשי ממתני' דלקמן כ. כיון דהתם לא קתני אלא דדין הפירסומי ניסא של היום לכתחילה הוא בהנץ החמה והא דאיירי במגילה אין הכוונה מגילה דוקא אלא איירי בעיקר החיוב פירסומי ניסא ודו"ק.

ומכל הנ"ל עולה חידוש להלכה דגם למסקנא יש בהשואלין ודורשין של פורים ענין יתר על כל הו"ט דמקיים בזה ענין היום של פרסומי ניסא וא"כ יתכן דיש ענין מיוחד בדיבור בהלכותיה ביום הפורים גם בחול כיון דמקיים ומגדיל עי"ז הפירסומי ניסא.

[והוסיף לי הרב אריה גוטמן שליט"א ראייה לכל הנ"ל, מהא דאמרי' לקמן יח. בלועז ששמע אשורית יצא אע"ג דלא ידע מאי קאמרי דגם אנן לא ידעי' מהו האחשתרנים בני הרמכים, אלא ע"כ דמצות קריאה ופרסומי ניסא ה"נ מצות קריאה ופרסומי ניסא, עכת"ד הגמ'. ויעוי"ש ברש"י ד"ה ופרסומי ניסא, אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקריה הזו ואין היה הנם, ומודיעין להם, עכ"ל. ומשמע כנ"ל דהפרסומי ניסא אינו בהקריאה עצמה אלא בהדיבור בענין הנם היוצא ע"י הקריאה ולכך גם אם אינו מבין אשורית כלל כיון דעי"ז ישאל ויגידו לו הנם].

## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

# בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה

## קריאת המגילה לאחר עלות השחר קודם הנץ החמה

במגן אברהם (ריש סימן תרפו) פסק שנראה לעינינו כעין 'מדרש פליאה'. זה לשון המגן אברהם:

"כתוב בהגהות מיימוניות גר שנתגייר קודם הנץ החמה, פטור מקריאת הלילה, דעיקר מצותה ביום, עכ"ל. ג"ל דה"פ אף על פי שלענין ק"ש מקרי לילה וחייב כמ"ש סי' נ"ח, מ"מ פטור ממגילה הואיל ועיקר מצותו ביום. ומשמע שאחר שלא קראה בלילה קורא קודם הנץ החמה. ול"נ דאינו קורא אחר שעלה עמוד השחר, דבשלמא ק"ש תלוי בזמן שכיב ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא, אבל הכא תלוי בלילה, וכיון שעלה עמוד השחר מקרי יום כדאיתא בגמ'".

כלומר, בהגהות מיימוניות חידש שגר שנתגייר לפני הנץ החמה פטור מקריאת הלילה, מפני "שעיקר מצותה ביום", והמג"א מפרש דבריו, שבשונה מק"ש שנחשב עדיין 'לילה' וחייב בק"ש, במגילה "הואיל ועיקר מצותו ביום", אינו קורא. אמנם המג"א חולק ביסוד הדין על ההג"מ, וטוען שלפי דברי ההג"מ נמצא שאם מדובר באדם אחר שאינו גר, יכול לקרוא עד הנץ החמה, כק"ש, וטוען המג"א שאינו דומה, שבשלמא ק"ש תלוי ב'זמן שכיבה' כיון שיש אנשים שישנים בשעה זו, אבל במגילה קריאת הלילה תלויה בלילה, ומעלות השחר יום הוא.

טרם נבוא לעיין בדברי ההג"מ, נציין שהט"ז (סוף ס"ק ו) נראה שחולק על מג"א וסובר שיכול לקרוא עד הנץ החמה כמשמעות ההג"מ הג"ל, ובפרמ"ג (מש"ז שם ס"ק א) מיישב את שיטת ההג"מ והט"ז מטענת המג"א: "דאיכא זכר לנש שהיו צועקים בשעה שבני אדם ישנים בעמוד השחר". כלומר, שבמגילה גם לאחר עלות השחר יש ענין של קריאת הלילה מצד שהיו צועקים בלילה. ויתבאר פרט זה יותר לקמן.

## התמיהות בהבנת דברי ההגהות מיימוניות והמגן אברהם

עצם דברי ההג"מ ופירושו המג"א בדבריו בדבריו נראים סתומים, שגר שנתגייר לאחר עלות השחר פטור מקריאת הלילה, משום שעיקר קריאתה ביום, מה בכך שעיקר מצוותה ביום? לכן למה לא יקרא בעלות השחר את קריאת הלילה, מאי שנא מאדם בעלמא שכן קורא את קריאת הלילה לאחר עלות השחר עד הנץ החמה? ורבותינו הגדולים מרוב שהיה פשוט אצלם הבנת הדבר סתמו ולא פירשו לנו עומק כוונתם, ומה נענה בתריהון, סחופת עיתי מים, בריה קלה טרופת עיניים.

וראה במחצית השקל מה שפי' בדברי ההג"מ שהוא מפאת דהוי תרתי דסתרי, שגר שנתגייר בלילה י"א שאינו גר, וממילא אם נחשיבהו ליום הרי שאינו זמן קריאת מגילה של לילה, והוי תרתי דסתרי,

ולכן גר אינו יכול לקרות. אך לענ"ד קשה להלום דבריו בדברי המג"א שהרי המג"א מדגיש שהמעם שאינו יכול לקרות משום שעיקר הקריאה ביום, ולא משום תרתי דסתרי.

התמיהה גדולה ורבה עוד יותר, שהמג"א בס"ק שאחרי זה (ס"ק א) כותב עוד עפ"י היסוד הנ"ל:

"כל הלילה. אף על גב דק"ש עד חצות, דוקא הכא לא גורי' דלמא אתי למפשע אידי דחביבא להו עכ"ל הרא"מ בסמ"ג. ולפי מש"ל דעיקר מצותו ביום לא קשה מידי".

כלומר, לפי היסוד האמור לעיל שעיקר מצוות הקריאה ביום ולא בלילה, לא קשה מידי מדוע לא גורי' דלמא אתי למפשע. והדברים צריכים ביאור כמובן, מה בכך שעיקר המצווה ביום? סוף סוף יש חשש דילמא אתי למפשע ולא יקיים את מצוות קריאת הלילה, ומדוע לא נגזור דילמא אתי למפשע? וצ"ב.

### מקור הדין שעיקר המצווה ביום והגדר בזה

נשוב למקור בדברי הראשונים שעיקר מצוות קריאת המגילה ביום. בגמ' במגילה (ד.) איתא:

"ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר א-לקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי. וכו'. איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמך כבוד ולא ידם ה' א-לקי לעולם אודך". פירש"י: "ולשנותה ביום - זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". "וזמך כבוד - ביום, ולא ידם בלילה, והאי קרא במזמור ארוממך ה' כי דליתני דרשינן בפסיקתא במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש, וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקדוש ברוך הוא".

הרא"ש (מגילה פ"א ס"ו) מביא בשם ר"ת שעיקר קריאתה ביום, ולכן חוזר ומברך זמן בלילה, ומביא ששה ראיות לזה, ז"ל הרא"ש: "היה אומר רבינו תם ז"ל אף על פי שבירך זמן בלילה חוזר ומברך זמן אף ביום, דעיקר קריאתה הוי ביום יותר מבלילה, (1) דהכי משמע לישנא דקרא, אקרא יומם, אף על פי שלילה לא דומיה לי וקראתי בלילה, ביום תהא עיקר הקריאה. (2) וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, (3) ותנן לקמן (דף כ ב) 'כל היום כשר לקרות את המגילה' קתני, 'וכל הלילה כשר לקריאת מגילה' לא קתני, לפי שאינה עיקר קריאה בלילה. (4) וקתני נמי (לקמן דף כ א) אין קוראין את המגילה ולא מוהלין ולא מובלין אלא ביום, ומפרש בגמ' "

<sup>1</sup> אגב, יש לשים לב שבגמ' מוזכרים שני דרשות, שהם בעצם שני דרשות הפכיות. הדרשה הראשונה מתייחסת לזעקה שהיו זועקים על צרתם יום ולילה, והדרשה השנייה מתייחסת לזמן הישועה, ושני הדרשות מתייחסות ללילה כ'דומיה' 'ולא דומיה', "ולא ידום". גם יש להתפלל שקריאת המגילה היא זכר למה ש'אקרא יומם ולא תענה', א"כ למה הזכרון למה שלא נענינו בזעקה? ומשמעות רש"י שזהו הנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה. ולו"מ, אולי באמת הנס המדובר כאן הוא עצם הזעקה, כלומר, שעושים זכר לעצם הזעקה וזכרון השי"ת בתוך הגלות, גם כשלא נענינו, לא דמינו ביום ובלילה, ובוה מראים את תוקף האהבה לבורא ית'. וצ"ע.

מגלן דכתיב והימים האלה, ביום אין בלילה לא. לימא תיהוי תיובתא דר' יהושע בן לוי וכו', ומשני כי קתני אדיום. ומיהו מדקתני מקרא מגילה בהדיהו, שמע מינה דעיקר מקרא מגילה הוי ביממא. (5) ועוד מדאמרינן לקמן (דף כא ב) מאי מברך מנ"ח ולא קאמר בלילה מברך מנ"ח וכו' (6) ועוד שבני הכפרים גבי חנוכה יומא קמא מברך ננ"ח וכו', אלמא משמע דמנ"ח מברך ביום ובלילה. (6) ועוד שבני הכפרים שהיו מקדימין ליום הכניסה מסתמא ביום היו באים לשמוע את המגילה כשבאין לשמוע קריאת התורה, אלמא שעיקר קריאתה ביום, ואף על גב דהוה סלקא דעתא למיתנייה מתניתין דידיה ביממא, מ"מ לא מיתוקם הכי".

כך גם מביאים תוס' במגילה שם בשם ר"י שמברך שהחיינו על קריאת היום, והביא חלק מהראיות הנ"ל, והוסיף ראייה נוספת: "והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים, ואיתקש וזכרה לעשייה, מה עיקר עשייה ביממא, אף וזכרה כן".

### ביאור דברי החג"מ ומג"א בגדר קריאת המגילה בלילה

יש מהאחרונים שכתבו שקריאת המגילה בלילה היא מדרבנן, ואילו קריאת היום היא מדברי קבלה, כן כתב הגב"י (מהדוק או"ח סי' מא ד"ה ואין לומר), והטורי אבן (מגילה שם ד"ה כגון דאמרי). עי' עוד ביבי"א ח"א או"ח סי' מג שהאריך בזה, ובשלמי תורה להגר"ב צ"פ פלמן זצ"ל סי' ט. ובפרי מגדים (א"א סי' תרצב ס"ק ב) ביאר: "ויראה דמרדכי ואסתר תחלה תקנו ביום, ואח"כ תקנו ג"כ בלילה, מקל וחומר הלל דפסח מעבודות לחירות אומרים בלילה ויום, כל שכן ממיתה לחיים, עיין מגילה [יד ע"א], ומשום הכי מברכין שהחיינו גם ביום, ובחדושינו הארכנו".

כעת, נראה בע"ה להציע, בדעת המג"א כדלהלן. (בהמשך יתבארו בע"ה ההכרחים והראיות לביאור זה). גדר הקריאה של הלילה, היא מעין תוספת והשלמה לקריאת היום שהיא העיקר, ואינה תקנת קריאה נוספת מלבד קריאת היום, אלא הרחבה למצוות הקריאה של היום. והיינו שאם נאמר שקריאת היום היא מדברי קבלה, וקריאת הלילה מדברי סופרים, הרי שהסופרים באו להרחיב את התקנה שתיקנו לקרוא ביום, אך לא הרחיבו לאחריה, שכבר אינו כלל יום הפורים, אלא הרחיבו והוסיפו שיש לקרוא גם בלילה. הגדרה זו מתבארת לכאן יפה מאוד במקור התקנה שכאמור נלמדת מ"א-לקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", לא נאמר 'קראתיך ביום וגם בלילה' דהיינו שלא שתקנו בלילה מקריאת היום. וכן בדרשה השניה מ"למען זימך כבוד ולא ידום ה' א-לקי לעולם אורך", שגם כאן - אומרך כבוד - ביום, ולא ידום - בלילה, כלומר גם בלילה לא אדום מזמירת היום.

לפי"ז, תתפרש בע"ה היטב כוונת הגה"מ ומג"א שהבאנו בתחילת הדברים. חז"ל תיקנו שכל איש ישראל שיתחייב בקריאת המגילה ביום, יקדים ויקרא גם בלילה את קריאת היום, כך שגם בלילה לא ידום מה' זימך כבוד' של קריאת היום. לכן, כל איש ישראל שיתחייב בקריאת היום צריך להקדים ולקרותה בלילה, ולדעת הגה"מ זמן קריאת הלילה נמשך עד הג' החמה. אך גר שנתגיר לאחר עלות השחר, שבעת גירותו כבר חל עליו חיוב היום, לא שייך לומר לו - תקדים ותקרא גם בלילה את אשר



אתה עתיד להתחייב ביום, שהרי כבר הגיע זמן חיוב היום. (משא"כ אם היום והלילה שני חיובים נפרדים, שפיר יתכן שיתחייב גם בחיוב הלילה וגם בחיוב היום).

### ישוב דברי המגן אברהם במעם שלא הרחיקו עד חצות

בדרך זו, אולי גם יתיישב מש"כ המג"א שכיון שקריאת היום היא העיקר, לא קשה מידי מה שלא גזרו בו חכמים עד חצות. ויתכן לומר בג' פנים:

(א) לא גזרו חז"ל להרחיק כדי שלא יכשל ולא יקרא כלל בלילה, כשיקיים בכל אופן את החיוב של היום שהוא העיקר. והוא עפ"י האמור לעיל שמצווה אחת היא, אלא שהרחיבו את המצווה ותיקנו להקדים לה קריאה נוספת בלילה, ונמצא שאדם זה בכל אופן מקיים את המצווה ביום, כך שגם אם יפסיד את קריאת הלילה מכל מקום את עיקר המצווה לא יפסיד.

(ב) יתכן לומר, שבנידון זה לא אמרו שבחצי הלילה לא יקראו את המגילה, שהרי כל מקור חיוב קריאת המגילה בלילה ממה שנאמר 'ולילה ולא דומיא לי', והיינו שלא פסקו מהזעקה גם בלילה, או שלא נפסק מלהודות גם בלילה ממה שנאמר 'ולא ידום', הרי שכל עניינו שגם בלילה לא אפסוק (מלשון 'דממה') מזעקה או הודאה, לכן לא שייד להפסיק את זמן החיוב בחצות הלילה, שבכ"ד זה מנוגד לכל ענין הקריאה בלילה שענינה שלא יפסיק בזמן ה'דומיה' מלזעוק ולהודות. (גם אם אין פה זה נכון ביאור דברי המג"א מכל מקום נלענ"ד שהוא ביאור אמיתי בע"ה).

### ביאור בן עיר כרך שהלך לעיר שתלוי בתחילת היום

בדין המשנה (מגילה יט.): "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו קורא במקומו, ואם לאו קורא עמה". פירש"י שהקובע לענין אם מתחייב כבן כרך או כבן עיר הוא היום, ו"ל רש"י: "אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר, הוא דקתני שאינו צריך לקרות עמהן בלילי ארבעה עשר, אף על פי שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם - אין זה אפילו פרוז בן יומו". וכן עוד ברש"י, וכ"כ הראשונים.

וכבר תמה המ"ז (ס' תרפח ס"ק ו) למה לא ניזיל בתר קריאת הלילה, עיי"ש, והפרמ"ג משיב עליו בתו"ד: "זה לא ניתן להאמר כלל, שפרוז בן יומו דוקא יום וכפירוש רש"י, דאם לא כן מה לי כל הלילה או מקצת הלילה, כמו ביום אמרינן מקצתו ככולו, אלא והימים האלו נזכרים ונעשים איתקש ודוקא ביום, וכן פירשו הרא"ש והר"ן, ולא תליא כלל בשעה בלילה שם". וכך גם פסק המ"ב (שם ס"ק יב אות ב) "זמן קריאה הוא העיקר ביום וכיון שהיה בערי הפרוז בהתחלת היום י"ד קורא בי"ד וכן כה"ג לענין מוקפין ביום מ"ו".

הדברים צריכים ביאור, מה היישוב באמת לקושיית המ"ז, מדוע אינו תלוי בשהותו בלילה בזמן קריאת המגילה של לילה, או של לילה ושל יום<sup>2</sup>. אולם לפי מה שנתבאר בע"ה שכל קריאת הלילה נטפלת לקריאת היום, הרי ברור שמקום הימצאותו ביום הוא הקובע והמחייב לקריאת היום וממילא גם לקריאת הלילה<sup>3</sup>. [ובזה יתיישב מה שמצינו כאן שתלוי בכוונתו ודעתו להיות בעלות השחר, שלפי זה מתחייב בקריאת הלילה, ולא מצינו כה"ג לענין תחומין וכד', שמקומו של אדם תמיד נקבע לפי שהותו בפועל, ולא לפי מחשבתו. אמנם לפי האמור מתבאר היטב שכאן בשונה משאר הלכות, כיון שחז"ל חייבוהו בקריאת הלילה במקום שיהיה ביום, לכן תלוי בדעתו היכן יהיה בתחילת היום].

והחזו"א שחולק וסובר שצריך גם שיהיה בלילה בעיר או בכרך כדי להחשב פרוז או מוקף בן יומו, לפי דרכנו יתכן שנקט שחיוב הקריאה בלילה הוא חיוב נפרד, ולכן צריך שיהיה בזמן שני החיובים בכדי להחשב 'פרוז' או 'מוקף'.

<sup>2</sup> יש לתמוה גם בעצם הדבר, מדוע תלוי במקום הימצאותו בזמן קריאת המגילה, למה לא תלוי במקום הימצאותו בתחילת היום. אמנם דבר זה נתבאר באופן נפלא, במאמרו של הרה"ג ר' אשר מילר שליט"א בקובץ זה, שפורים בשונה משאר ימים טובים, כל מהותו הוא המצוות שבו, עיי"ש. ובה יתיישב גם התמיהה שכאן.

<sup>3</sup> היה מקום לשרות נרגא בכל זה, שהרי שיטת הרמב"ם (פ"א ה"ג) שאינו חוזר ומברך שהחיינו ביום, ולא כר"ת, ומבואר לכאורה שסובר שאין עיקר הקריאה ביום. וכך פסק בשו"ע (סי' תרצב סעי' א). ומאידך, לגבי פרוז ומוקף נראית דעתו מסכמת לשאר ראשונים שתלוי במקום שהותו ביום, (אף שאינו מפורש בל' הרמב"ם, אך כן נקטו הפוסקים וכך פסק בשו"ע שתלוי ביום). אמנם יתכן שאין כאן קושיה, שהרמב"ם מודה שעיקר הקריאה ביום, ולכן פרוז ומוקף תלויים במקום הימצאותם ביום, אך אעפ"כ נקט שאין לברך שהחיינו, ואף אם קריאת הלילה מפילה לקריאת היום, מ"מ נחשב שכבר התחיל במצוות היום, למרות שכבר התחיל מהמפל. (ויותר מובן אם הרמב"ם סובר ששניהם מדברי קבלה, אך אי"ז סותר לומר שהעיקר הוא הלילה).

## הרב אשר מילר

# בגדר ה'מועד' של פורים

### 'נפילת אפים' בפורים

א] במור סי' תרצ"ג בסדר תפילות של פורים כתב וז"ל ובבוקר מתפללין בו' ואין קורין החלל. כתב רב עמרם ז"ל מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס ונגאלו בו צריכין אנו לבקש רחמים שינאלנו באחרונה כבראשונה!.

הדבר אומר דרשיני נא, כיצד זה ביום משתה ושמחה, פסגת ימי רחמים אורה שמחה וששון תנהג בו מנהג נפילת אפיים. ונהפוך הוא בתשעה באב - למרות היותו יום אבל לרבים בכי ומספר, מ"מ אין נופלין ע"פ משום דתשעה באב איקרי מועד, וכי יגרע מועד הפורים מ'מועד' דתשעה באב?

### 'על הניסים' קודם קריאת המגילה

ב] עוד לימדנו רב עמרם [במור וב"י שם סעיף א] כי בליל פורים אין אומרים על הניסים קודם שיקראו המגילה. וצ"ע מ"ש מחנוכה ור"ח דקדושת היום הזכרתי וכל מצוותיו נהיגי כבר מתחילת הלילה, ומדוע יצא הפורים מכלל דרך המגילה הוא דמשווי ליה יו"ט לענין על הניסים. ובשפ"א דרוש דרש לה מנוכרין ונעשין קודם זכירה ואח"כ עשיה וזה עצמו צ"ב.

### מ"ש פורים דהקדימו לה תענית מחנוכה

ג] ובדין תענית אסתר: כתב הטור תרפ"ו. ובאים בני הכפרים לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, ואנו עושין כמו שהם היו עושים בימי מרדכי ואסתר. ושמעתי להעיר<sup>2</sup> מ"ש פורים מחנוכה דלא נהיגא התם יום תפילה ותחנונים כמו שהיו ודאי עושים בימי חשמונאים ככל המלחמות.

---

<sup>1</sup> ורמז ומקור נאה למנהג התחנון בפורים, יש אולי להביא מאסתר גופי' דכתיב ביה ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותיפול לפני רגליו ותבקש ותתחנן לו להעביר רעת המן האגני ובביאור הגר"א דכל לשונות האלו היו מדרגות תפילה שלהן זו למעלה מזו כמו שביאר שם עד פסגת התפילה שהיא - ה'תחנון' ע"ש. וכשם שתענית אסתר עבדין כוונה כך גם בפורים וכמו שיתבאר במאמר שלפנינו.

<sup>2</sup> הג"ד ברוך ויג שליט"א, ויש לציין לד' הפמ"ג שכתב בה' חנוכה דבאמת לא קדמה לחנוכה תפילה ולכן אמרין ואתה ברחמך הרבים אולם צ"ע דהא בכל מלחמה בעינן תענית וכן מבואר במדרשים שהתפללו וצ"ע.

## בתמיהת הראשונים מדוע דוקא בפורים ימים ימים תקנו להם

ד' יש לתמוה מה שקבעו חז"ל עצם יום הפורים לכתחילה באופן של 'ימים ימים תקנו להם' יום למוקפין יום לפרוצים. מה שלא מצינו כן בשום מצוה. וכבר עמד ע"כ הרמב"ן ריש מגילה וזה לשון קדשו: אני תמה מאד מה ראו על ככה ומה הגיע עליהם לעשות ישראל אנדרות במצוה וכו' והב"י גם תמה בזה והביא ע"כ תירוץ הר"ן, שמפני שהיהודים היושבים בערי הפרוזות והיהודים שבשושן נחו במ"ו ועשו כל אחד ביום מנוחתו משתה ושמחה לפיכך שקבעוהו עליהם יו"ט לדורות קבעוהו לכל א' ביום שנח בו. ואולם עדין צ"ב שלא תקנו לכולם יום אחד, והרי חכמים כעין דאורייתא תקנו מועד א' לכולם.<sup>3</sup>

## בפורים קבלו הגלות באהבה

ה' ליישב הדברים נראה, דיסוד היו"ט של פורים נתקן על ענין הגלות, כי מצאו אז תוקף ההשגחה וחיבה יתירה והבינו כי החושך היתה להם סיבת האורה, ומזה עשו מועד, אמור מעתה אם תשעה באב תורת מועד שבו הוא מועד של בנין ותחילת צמיחת קרן בן דוד, הנה המועד של פורים ביסודו הינו 'מועד של גלות'.

ראה בדרשות החת"ס זי"ע קצו: כתב וז"ל. 'מה שקבעו יום הזה ליום שמחה יתרה הוא עפ"י מה שכתוב בהקדמת יוסף לקח משום כי ממנו נדע שגם בימי ענינו וצרותינו ואכתי עבדי אחרשוש אנן, מ"מ לא הסיר השגחתו ממנו לכלותנו ולזה המעם נראה שדקדקו כ"כ בשתיית היין משום שלא נברא אלא לנחם אבלים ולמרי נפש לפכח דעתם להורות לנו סימן שנהיה ביין הזה שאפיל בימי צרותיו של אדם משמחו ומשבח דאגותיו בן אנחנו וכו' ובכת"ס הוסיף עד"ז ענין שם הפורים ע"ש הפור שהיא הצרה ולא ע"ש הנס, להראות כי אנו שמחים בצרות עצמן ובמלך קשה כהמן שהביאנו אל המצב. וביותר ראיתי בספר אמונה והשגחה כשהוא מביא דברי הגר"א על החיבה היתירה של גם פורים שבתוך ההסתר, הוא מסיים בזה"ל עד שנתן להם סימן שגם השכינה גלתה עמהם לשמרם בגלות ועי"ז קבלו עליהם הגלות באהבה.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> שו"ר שהרמב"ן במגילה שם הביא תחילה תירוץ זה וכתב עליו ואין מעם זה מתוך וטוב בעיני לפי שהיה עיקר הנס לשושן ביום יג הנה ראוי ליהיות להם י"ד יום טוב עם כל ישראל כו'. והאריך מאד בשוב הדבר [בר"ה וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הדבר יפה].

<sup>4</sup> ידיעות הג"ל ראיתי בספר 'ימי הפורים' להגה"ג רבי דוד כהן שליט"א. והראני עוד הג"ר אריה גוטמן שליט"א לדברי שפת אמת שבת יג: בענין חגיגה וסיעתו שהיו מחבבין את הצרות, כ' רש"י שנגאלין מהן והנס חביב עליהו כו', וביאר השפ"א דמדעשו שמחה כשנגאלו ע"כ מוכה שהיה חביב להם שניהם הצרה והגאולה ממנה, דאל"כ יצא שכר הגאולה בהפסידו שנצמטו בשעת צרה, עיי"ש.

## חידוש הרמב"ן - בגדר 'מודעא רבא לאורייתא' [שבת פח]

[ו] ורמז לדבר שקבלו הגלות עצמו באהבה, נראה להביא מד' הרמב"ן. דיעוין חי' הרמב"ן שבת פח. שם ביאר באופן מחדש כח ה'מכאן מודעא רבא לאורייתא' [ר"ל זו שבכחה לפטור עצמינו מן הדין אלמלא קבלנוה בימי אחשורוש] וביאר דהיינו משום שכל כח המחויבות שהיתה להם בקיום המצוות עד אז [על אף הכפיה ומסירת מודעא] היתה מכח כי נתן להם ה' את ארץ ישראל נחלת גויים רק על תנאי שישמרו חוקותיו ומצוותיו, וע"כ כשלא קיימו התנאי הוצרכו לגלות למרות המודעא שלהם. אולם לכשגלו היו פוטרים עצמם מחויבות המצוות, במענת 'עבד שמכרו רבו כלום תביעה יש לו עליו'? היינו מאחר ואין להם כבר ארץ ישראל במל חיובם, וזהו המודעא רבא לאורייתא, אולם משבאו ביאה שניה לארץ בזמן עזרא אחרי נס מרדכי אסתר ביאר הרמב"ן דהיתה חביבה עליהם גאולה זו שהיתה ממוות לחיים יותר מגאולת מצרים, הרי קבלו שוב המצוות ברצון בלא מודעא ותנאי. [עין כל דבריו שם היטב].

ויתכן א"כ דזהו היסוד לקבלת הגלות באהבה, היינו שהרי בכך ביטלו הטענה של עבד שמכרו רבו כו', שהרי נתגלה להם בבירור כי גם בגלות כשהכל בהסתרה ובחושך גדול, גם שם ידו נטויה עלינו ולא מכרו רבו, ולא אהדר רביה אפיה מיניה, אלא נמכר עמו כביכול, והוא מציץ עליו מבין החרכים כל שעתא ושעתא להושיעו ולגאלו, אשר ממילא כריתת הברית של גלות היא בדריכות גדולה יותר בעיקר קבלת המצוות, ובוה עצמו ביטלו המודעא רבא וחייבו עצמם המצוות בכל אופן<sup>5</sup>.

### ישוב התמיהות

[ז] אשר לפי"ז אחר שנתבאר דיסוד היו"ט של פורים הוא מועד שנתקן על ענין ההשגחה והתקוה בגלות, ניחא מה דמעיכרא כך קבעוהו לכל מדינה ומדינה בזמן הנוח שלו מאויביו, דכל חד בזמן הגילוי שלו לפי מקומו ושעתו, לפי אהבת הנס דידיה, לפי שיעור זה הוא דחייל עליה יו"ט דפורים. ולא יכלו לקבוע להם יום אחד. לכן גם מדינות שאירע להם גם גלוי עושים פורים עליהם ועל זרעם באותו יום כדאי' בפוסקים, כי יום פורים אינו מועד מסויים לאותו יום כשאר המועדים אלא ניתן בוה כח של יו"ט לכל דור ודור, בימים שנחו מאויביהם בימים שמצאו בגלות הצצה מבין החרכים, שענינו גילוי האהבה מתוך ההסתרה ואור ה' מתוך החושך<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> ואולי (ע"ד דרוש) זהו סוד הענין דקדושה ראשונה קדשה רק לשעתה ואילו קדושה שניה קדשה גם לעתיד לבוא, באשר קדושה הראשונה היתה עם המודעה רבה, והיתה א"כ האהבה תלויה בדבר כביכול, משא"כ קדושה שניה שכריתת הברית מצד ישראל היתה מוחלטת באהבה שאינה תלויה בדבר, קבלנו הגלות באהבה, ממילא גם הארץ נתקדשה לעולם ונתנה לנו בלא תנאי, ודר"ק.

<sup>6</sup> לכן גם בכלל ההדר קבלוה בפורים היינו תורה שבע"פ כדאי' בתוס' בשבת כי התושבע"פ היא הדרך והיא העיר לשבור מוחצת וחשכת הגוף בעמל תורה שבע"פ ולהגיע למציאת אורו ית' והיא מעין עבודת הגלות - אשר תרווייהו קבלו בפורים באהבה.

ח] לכן אין קדושת ה'ו"ט - לדעת רבינו עמרם נכנסת ממילא עם הלילה כשאר מועדים רק ע"י קריאת המגילה שעליה כ' הרמב"ם [בהקדמה למנין המצוות] שמטרת קריאת המגילה בעונתה להודיע לדורות הבאים כי אמת מה שהבטיחנו הכורא כי מי גוי גדול אשר אלוקים קרובים אליו וגו' א"כ בזה ועי"ז הוא דנעשה היום ליום פורים מועד משתה ושמחה כמו שנתבאר.

ולחכי הוא דאין אנו קורין את ההלל מטעם כי אכתי עבדי אחשוורוש אנן ולא מצינו שום חג שמזכירים ענין עבדי אחשוורוש אנן למעט מהלל, אלא ע"כ דשאני חפצא דפורים דעיקר המועד שבו הוא הקרבת אלוקים שבתוך הגלות, א"כ ה'אכתי עבדי אחשוורוש אנן' הוא חלק מהמטבע והחפצא דפורים, מועד הגלות. [גם יובן בזה דרשת חז"ל דאין משתה ושמחה דפורים נהוג בשבת משום עשה אותו משתה ושמחה ולא שמחה של שבת שנעשית בידי שמים ודוק].

ט] וכאן אנו מגיעים לסברת שתי הישיבות דר' עמרם שנפלו בתחנן בימי הפורים, דאכן זהו כל תורת מועד דפורים, מועד של קרבת ואהבת אלוקים בימי החול והגלות, אשר דוקא בו מצאנו את שאהבה נפשינו, א"כ מקום גדול יש להתנפל לפני המלך להרבות בתחנונים להיות מחזיקים ותפוסים באומנות אבותינו, ברחמי ה', בבהירות האמונה וההשגחה כי זה מהות היום. ובחינת מה שאמר שלמה המלך בשה"ש עד שמצאתי את שאהבה נפשי אחזתיו ולא ארפנו - עדי נושע תשועת עולמים.

לכן אין יום מתאים לנפילת אפיים ולריבוי רחמים כיום הפורים, ואין חג אחר מתאים להתחקות אחר מעשה מרדכי ואסתר ולהקדים יום תענית מקודם, כי זהו חלק מקביעת הפורים לזכור המשען ומבטח בזמן חשיכה כאורה, באותה צורה שזכינו מכוחה להארה בגלות בימי מרדכי ואסתר, וזהו כל החפצא דה'ו"ט של פורים לברית עם ה' בגלות לילך אחריו לא רק בהיותינו בני חורין 'בצאתי ממצרים' אלא להיות ה' אלוקיני תקוותנו ומבטחינו לנצח, כי רק בזכות זה נושע בתשועת עולמים<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> ומה שימי הפורים לא יסופו מזרעם אינו סתירה לכל דברינו, אלא אדרבה ראיה גדולה - דאין הפורים דומה בכל ענינו לשאר מועדים שכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, אבל מועד של פורים הלא היא ברית מיוחדת לקיום המצוות שנתנה מתוך אהבת ה' בגלות, הרי שברית זו מוסיפה על הראשונה והיא לא תשכח אלא תשאר לעד ולעולמי עולמים, ונכון.

## הרב שרגא קלוגהויפט

## מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה

סימן תרפ"ז סעיף ב': מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה ק"ו לשאר מצות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא וכו' (רמב"ם), הנה ע' במגילה דף ג' ע"א תניא נמי הכי כהנים בעבודתן כו' כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה וכו', ויש להעיר למה לי ק"ו בזה והא מבטלין תלמוד תורה לכל עשיית מצוות ואין דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכמו כן יש להעיר מהו הק"ו לשאר מצוות והא בהן איכא דין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ונראה לומר בזה בכמה אופנים, חדא דהנה בעיקר דברי הגמרא ידוע הקושיא במה דנחשב ביטול מתלמוד תורה ואין קריאת המגילה בכלל תלמוד תורה, ונראה פשוט, דע' בתוס' ד"ה מבטלין שהקשו למה הכהנים לא יקראו אחרי העבודה ויישבו בזה"ל, דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי מפי פירסומי ניסא ע"כ, ולפי דבריהם ה"נ הילפותא לבית רבי הוא כהאי גוונא, דאף דהיה להם מנין לקרות במקומם שלא יצמרכו לבטל תלמודם כל כך עם כל זה ביטול לימודם משום הקריאה בצבור, וכן כתב הריטב"א שם בזה"ל, פי' כששתיהם לפניו דאע"פ שיש שהות ביום לעבוד עבודתם ולקראו אח"כ המגלה אפ"ה מבטלין מעבודתן כדי לקרוא עכשיו בצבור משום ברוב עם הדרת מלך ע"כ.

וכן מבואר במגן אברהם ס"ק ג' שמיישב מה דהמחבר לא כתב הדין דאין מבטלין תלמוד תורה דרכים בזה"ל, דהא עכ"פ צריכין לקרות המגילה ומיהו יחיד צריך לבטל מלימודו וליילך לקרות בצבור אבל רבים לא שייך ע"כ, וביתא שם במחצית השקל דכיון דע"כ הנידון של להפסיק הוא לילך לקריאת הצבור, שהרי מצות תלמוד תורה הוא חיוב תמידי ולכן בע"כ דכלול בעצם תקנת חז"ל לקרא המגילה להפסיק, ולפי זה כל תלמוד תורה דרכים לא שייך לחייבם להפסיק כיון שהן יקראו בעצמם ובציבור ועש"ע, הרי שכתב ג"כ כדברי התוס' וריטב"א.

ולפי זה מוכן מאוד מה דנחשב לביטול מתורה, ושו"ר שכן כתב הערוך השלחן בס"ק ה', [וע' במשנה ברורה סק"ז שכתב ההידור דברוב עם הדרת מלך, ובשער הציון סק"י כתב מצד פרסומי ניסא].

ולפי זה נראה ליישב קושיין, דהנה ביסוד מה דמבטלין תורה לעשות מצות דאי אפשר על ידי אחרים הארכתי בזה להקדמה למסכת ברכות, דיש אומרים דהפשט הוא דכיון דמצות תלמוד תורה הוא כל רגע ורגע ועם כל זה איכא מערכת של עשיית מצות, בע"כ דכוונת הקב"ה הוא דמצות תלמוד תורה הוא ללמוד רק מתי דאין לו עשיית מצוה, ומהאי טעמא גופא אם אפשר לקיימו ע"י אחרים דאפשר לקיים שניהן אינו מפסיק תלמודו, ויש אומרים על פי דברי הירושלמי דאופן לימוד התורה הוא על מנת לעשות ע"ש באורך, וי"ל דנפקא מינה בזה לגבי ההידור דברוב עם, דלפי הצד הראשון כיון דהמצוה עצמו יקיים אף ללא הך ביטול אין לנו הוכחה דאיכא דין דחיית תורה, משא"כ לפי הצד השני נראה דבכלל חיובו של על מנת לעשות הוא לעשות המצות באופן מהודר, ועתה לפי הצד

הראשון יוצא דאין חילוק לגבי הק' הידור בין תורה למצוות ולכן שפיר הדרין לכלל דעוסק במצוה פטור מן המצוה אף בתורה, ומובן מה דבעינן לימוד מק"ו מעבודה דאף תלמוד תורה נדחה משום הק' הידור דברוב עם וכו', וכן י"ל דלכן מובן הק"ו לשאר מצוות שהרי תלמוד תורה יותר חמור משאר מצוות ולכן אם יש דחייה לתורה ודאי לשאר מצוות, [ע' ברמב"ם פרק מ"ו אישות הלכה ב' ומש"כ שם].

שוב ראיתי כיסוד דברינו בקונטרס חנוכה מגילה [טורצין] סימן ד' ועש"ע, ושם הביא מדברי מרן הגר"ז דאף עצם קריאת המגילה לא הוי מצות תלמוד תורה כמו דין קריאת התורה אלא יסודה הוא מצוות פרסומי ניסא, וביאר בזה מה דאומר הגמרא דף י"ח דאף אם לא מבינים פירושו של מילים האחרונות בני הרמחים יוצא כיון דעיקרו הוא פרסומי ניסא, ובזה ביאר דכל ביטול למגילה הוי ביטול תלמוד תורה, וביאר בזה מה דאיתא בירושלמי דאין מדקדקין בטעותי, וכן פסק הרמב"ם משא"כ גבי קריאת התורה ומשום דאינו דין קריאת פרשה אלא דין פרסומי ניסא ועש"ע, ולפי דבריו יקשה כקושיין מהו החידוש במה דמבטלין תלמוד תורה לקריאת המגילה והא' לכל מצוה דרבנן מבטלין תלמוד תורה, וכן מהו הק"ו מתורה לשאר מצות.

אח"כ ראיתי בעמק ברכה קריאת המגילה אות ב' שדן בקושיין ומביא דברי הריטב"א דהחידוש הוא לקרותה ברוב עם, ומקשה על זה מהמשך הגמרא שמקשה על מש"כ בברייתא דעבודה חמור מתלמוד תורה והא' אצל יהושע היה התביעה על ביטול תורה ולא על ביטול עבודה, ויישבה הגמרא דאיכא חילוק בין תלמוד תורה דרבים מכל תלמוד תורה, והקשה דנהי דלענין עונש הוי תלמוד תורה יותר חמורה מעבודה מ"מ לענין לבטלן לעשיית מצוה הוי תורה יותר קל מכל מצות ונמצא דלענין זה הוי עבודה חמירא ושפיר איכא ק"ו, ע"ש. ונראה דקושייתו הוא לפי הכנתו דהדחייה לקיום של ברוב עם הוא כמו כל מצוה דמבטלין תלמוד תורה, אבל לפי מש"כ דמצד מה דמבטלין תורה למצוות לא הוי מפסיקין לקיום של ברוב עם מיושב קושייתו.

ובאופן אחר יש ליישב, ובהקדם דברי הריטב"א וז"ל, מדסמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לקרוא את המגילה פי' כדי לקראתה בציבור כו' וכשם שמבטלין מפני תפלה וק"ש לכל אדם ומפני ק"ש אפי' למי שתורתו אומנותו דמשום פירסומי ניסא עשאוה כק"ש דאורייתא ע"כ, וצ"ב מה שייך נידון ביטול תלמוד תורה של בית רבי לנידון ביטול תלמוד תורה למי שתורתו אומנותו.

וי"ל, דע' ברכות דף י"ג ע"ב ת"ר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים ע"כ, והיינו דרבי לא הפסיק באמצע שיעורו לקרוא שלשת פרשיות של קריאת שמע, והקשה הרא"ש שם סימן ג' בזה"ל, וא"ת כיון דבעינן שיקרא את כולה למה לא הפסיק לקרותה דאפי' מי שתורתו אומנתו תנן בפ"ק דשבת דמפסיק לק"ש וי"ל דה"מ אדם שלומד לבדו אבל מי שלומד תורה ברכים אין לו להפסיק ע"כ, וצ"ע מאי שנא ממה שהפסיק בית רבי תלמוד תורה דרבים לקריאת המגילה.



וע' שם בתלמודי רבינו יונה [דף ט' ע"ב דפי הרי"ף] בזה"ל, ובירושלמי שואל למאן דסבירא ליה דק"ש דאורייתא אמאי לא היה פוסק מן הלמוד לק"ש כולה כמו שפוסק לשאר מצות כגון שופר ולולב ומקרא מגילה (וכמגילה דף ג') וכיוצא בהן שחייב לפסוק בהם כדי לקיים המצוה כו' ומתירין זה שינון זה שינון יבא שינון וידחה שינון כלומר אין לדמות זה לזה שהדברים שיש בהם מעשה אינן נידחין מפני הלמוד אבל מצוה שאין בה אלא אמירה בעלמא תדחה מפני הלמוד ע"כ, וקשה לי, הרי הירושלמי קאי על מי שתורתו אומנותו ולא על רבי, וכנראה שהבין דלימוד תורה דרבים הוא לגבי ביטולו כמו שתורתו אומנותו, אולם צ"ע דא"כ איך הפסיק למקרא מגילה שהוא ג"כ שינון.

וי"ל בזה דלכן בעינן לעוד ילפותא מעבודה דאיכא עוד תורת דחייה למקרא מגילה ואף למי שתורתו אומנותו ולבית רבי, וכן לפי זה מובן הק"ו מתורה לשאר מצוות וכנ"ל כיון דודאי תורה עדיפא משאר מצוות בזה. וכן לפי זה יש לבאר דברי הריטב"א כיון דשורה הוא הק' מעלת לימוד תורה דרבים ללימוד של מי שתורתו אומנותו.

ועוד יש ליישב עיקר קושיין לפי דברי הקובץ הערות בהוספות לדף ס"א ע"ב דאיכא חילוק בין דחיית מצוה לאיחור מצוה, ודלגבי איחור מצוה הוי תלמוד תורה בכלל דין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וה"נ בנידון דידן דהוי ענין של איחור המצוה כמבואר ברמ"א.

ועוד יש ליישב עיקר קושיין לפי דברי הש"ע הרב הלכות תלמוד תורה פרק ג' בקו"א אות א' תו"ד בד"ה והנה שכתב בזה"ל, והנה חילוק זה שבין מצות ידיעת התורה כולה למצות והגית בו יומם ולילה (שזה נדחית מפני מ"ע שא"א לעשות ע"י אחרים ולא ידיעת התורה דעדיפא מינה) וכו' ע"ש, ולפי"ז נפרש סוגיית הגמרא לגבי ידיעת התורה.

## המשך

והנה ע' בארחות רבינו חלק ג' עמוד ל"ה שמוכא מהחזון איש לבאר מה דקריאת המגילה נחשבת לביטול מתלמוד תורה משום דכל שיש למעשה ידיה תורת מעשה אחרת אין לו שם מעשה תלמוד תורה, וכן כתב בחכמת שלמה בש"ע דאי אפשר גם תלמוד תורה וגם מקרא מגילה ע"ש, וע' מש"כ הגר"ח שליט"א בשיח השדה חלק ג' לברכות דף י"א, ויש לציין לזה דברי הנודע ביהודה קמא סימן ו' דזר המבכר ברכת כהנים עובר איסור ברכה לבטלה מצד פסוקי יברכך עצמו ע"ש, ואף דהן פסוקים בתורה, ובע"כ דע"י דדעתו לברכה נקבע מהותו.

אולם לא הבנתי מה שראיתי שם בארחות רבינו בזה"ל, וכן אמר מרן החזו"א על מש"כ מרן החפ"ץ חיים זצ"ל (בפתיחה לספר ח"ח) [עשין אות י"ב] שהמדבר לה"ר עובר גם על לאו דבטול תורה ועוד לאווין בעין זה, ואמר מרן שאם מדבר לה"ר עובר רק על שם של לה"ר ולא על עוד לאווין ולא כח"ה, ע"כ. ולא הבנתי, דאף אם מצד האיסור ממש"כ "ודברת במ" ולא בדברים בטלים יש לדון דלא יהא "שם" דברים בטלים לפי דברי החזו"א, מ"מ הלאווין של ביטול תורה הוא באופן של שב ואל תעשה דהיינו מה דלא למד תורה, ואין צריך "שם" של מעשה ביטול תורה, וכמו דנראה פשוט דמי שעוסק לפרנסתו בגניבה יתפס אף על עבירת ביטול תורה כיון דאין זה נכנס בהיתר של ואספת דגנך, וצ"ע ג'.

## הרב יצחק מנחם פזריני

## בענין שיחה באמצע המגילה

תנן במסכת מגילה הקורא את המגילה וכו' מקום שנהגו לברך יברך ושלא לברך לא יברך, ואמרי' בנמ' דקאי על ברכה דלאחריה, דהיינו ברכת הרב את ריבנו וכו', ולמעשה כ' בשו"ע סי' תרצ"ב ס"א דהאידינא נוהגים לברך לאחריה.

כתב הטור (סי' תרצ"ב) וז"ל "ובעל העיטור ז"ל כתב מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיקו דמאי נפקא מינה דתלי במנהגא סוף סוף הוא מברך". [ופשוט שכל הנידון הוא באופן שאינו מפסיד אפי' תיבה אחת מהקריאה וכגון היכא שהבעל קורא עוצר לצורך הכאת המן וכדו']. מבואר בדברי הטור דהאיסור לדבר באמצע המגילה מתלל תלי בברכה אחרונה ויל"ע בדבר זה, והנה מצאנו בכמה דוכתי שיש מצות שיש בהם ברכה בתחילה ובסוף וכגון קריאת שמע ופסוקי דזמרה והלל וקריאת התורה והפטרה ולכא' מצאנו ב' מעמים בראשונים באיסור לדבר בין ב' הברכות וכדלהלן.

בתוס' במסכת ברכות (מו. ד"ה הסמוכה) ובמסכת פסחים (קד: ד"ה חוץ) כתבו שהטעם שישתבח אינה פותחת בברוך משום שסמוכה לברוך שאמר וכתבו תוס' שלכך יש לזוהר שלא לספר ביניהם, מבואר דהאיסור לדבר הוא כדי שלא יהיה הפסק בין ברוך שאמר לישתבח, וישתבח תשאר סמוכה לברוך שאמר.

והנה ברי"ף (ברכות כג. מדפה"ר) כתב לגבי פסוקי דזמרה 'ותקינו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים [ליה] לשמונה עשרה', והנה הרי"ף לא הזכיר כלל את מה שישתבח אינה פותחת בברוך, ומשמע בדבריו דעצם מה שיש ברכה בתחילה וברכה בסוף זה עצמו סיבה שאסור לדבר באמצע, וביאור הדבר שאם לא היה ברכה בתחילה ובסוף לא הוה אלא כקורא תהילים שאין איסור להפסיק באמצע אבל כשיש ברכה תחילה ובסוף זה הופך את כל פסוקי לתפילה.

והנה הגמ' בברכות (דף יד.) דנה האם יש איסור להפסיק לשאילת שלום באמצע הלל<sup>1</sup> ומסקנת הגמ' שם שבימים שגומרים בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין גומרים בהן את ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק, וכתבו תוס' שם שמשמע בנמ' שאפי' בימים שאין גומרים את הלל פוסק רק לענין שאילת לשום אבל שיחה סתם אסור וזוה הוכיח ר"ת דגם כשאין גומרים את

<sup>1</sup> עי' בנמ' שדנה בתחילה גם לגבי קריאת המגילה האם מותר בשאילת שלום אמנם כנראה העיטור סבר דלאחר דא"ל פוסק ואין בכך כלום באמת אין איסור ומה שהגמ' חילקה אח"כ בין אבצע הפרק לבין הפרקים זה רק בהלל.

הלל מברכים דאל"ה מה שייד הפסק, והנה תוס' לא ביארו מה הטעם שהברכה גורמת שיהיה אסור לדבר אך ברא"ש כתב (ברכות פ"ב ס' ה) וז"ל: 'מכאן מדקדק רבינו תם וז"ל דצריך לברך עליו אפי' בימים שאין היחיד גומר בהן. דאי אין מברכין עליו תחלה וסוף הוא כדרך שקורא בספר תהלים ולא שייד ביה הפסקה' עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דהיכא שיש ברכה בתחילה ובסוף הופך את קריאת הפסוקים מקריאת פסוקים בעלמא לתפילה.

וע"ע ברמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ט) שמשמעות דבריו שבימים שאין גומרים את ההלל פוסק לכל דבר, וכן הבין בדבריו המגיד משנה וז"ל 'ומדברי רבינו נראה שהוא פוסק לכל דבר ואינו כדון ק"ש שאינו מפסיק אלא לדברים ידועים כמבואר פרק ב' מהלכות ק"ש, וכן בדון שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג<sup>2</sup>, עכ"ל.

ונראה לחדש נפ"מ בין הטעם של תוס' לבין הטעם של הרי"ף והרא"ש, דהנה לענין ק"ש וברכותיה תנן להדיא דיש היתר שאילת שלום ויש חילוק בין באמצע הפרק לבין הפרקים, ובסברא נראה שהחילוק בין אמצע הפרק לתוך הפרק אינו קשור לזה שקריאת שמע היא בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, שהרי גם היכא שקורא בלא ברכות אסור להפסיק (עי' ביאור הלכה ס' סו"ה) והיינו משום חשיבותיה דק"ש, ומעתה לענין שאילת שלום בפסוקי דזמרה לפי דברי תוס' שהאיסור לדבר הוא משום הפסק בין הברכות א"כ לכאורה אין הבדל בין אמצע הפרק לבין הפרקים, אבל לפי דברי הרי"ף והרא"ש שהברכות נותנות חשיבות לפסוקי דזמרה יתכן שיש חילוק גם בפסוד<sup>3</sup> בין אמצע הפרק לבין הפרקים, ובאמת הטור בסי' נא כתב בתחילה כדברי הרי"ף וכנ"ל ואח"כ כ' 'מיהו לא עדיף מק"ש וברכותיה הלכך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד'.

ומעתה יל"ד לענין דיבור באמצע המגילה דמה הטעם שהברכה האחרונה תהיה סיבה שאסור לדבר, דלכאורה שני הטעמים הנ"ל לא שייכים במגילה דהטעם של תוספות שמפסיק בין הברכות לא שייד דהא ברכה אחרונה דמגילה בלא"ה פותחת בברוך, והטעם של הרי"ף נמי לא שייד הכא דהא לכאורה קריאת המגילה אינה נהפכת לתפילה דהא אינה אלא קריאה של סיפור דברים.

ובאמת בריטב"א (מגילה כא:) כתב שאפשר להפסיק באמצע קריאת המגילה וקריאת התורה וההפטרה לשיחה או לתרגום או כיוצא בהם. ובאמת לענין קריאת התורה יעו' בב"י בסי' קמ שהביא מחלוקת ראשונים כשדיבר באמצע הקריאה האם צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה אבל לא הוזכר כלל שיהיה אסור משום הברכה האחרונה [ולא מציאתי נדון זה מפורש בפוסקים, דכל מה שמוזכר בסי' קמה שאסור לדבר היינו היכא שע"י זה אינו שומע את הקריאה, אבל לא מוזכר מה הדין בכה"ג שאינו מפסיק את הקריאה]. וע"כ צ"ל דכיון דקריאתה זהו הילולה ממילא סברי הפוסקים דאם יש ברכה בסוף הרי זה כמו הלל. ועדין צ"ע.

<sup>2</sup> צ"ע דהא גם כשגומרים את ההלל הברכה האחרונה היא רק מנהג כדאיתא בסוכה (לט.) וצ"ע.

## הרב מנדל ויליגער

## בענין שיכור שהזיק ומזיק מחמת שמחה

## מזיק באונם

במשנה ב"ק כ"ו אדם מועד לעולם בין בשוגג בין במזיד בין באונם ובין ברצון, וכתב התוס' בכמה מקומות דהא דחייב באונם הוא דוקא באונם כעין אכידה אבל באונם כעין גניבה פטור וכל שכן באונם גמור פטור, ודעת הרמב"ן (ב"מ פ"ב) דאפי' באונם גמור חייב, הרמב"ם (פ"א מחובל ומזיק הלכה י"א) כתב אדם מועד לעולם בין ער בין ישן וכו' בין שיכור ואם הזיק חייב לשלם, המחבר בסימן שע"ח סעיף א' העתיק דברי הרמב"ם דאדם מועד לעולם וכו' וכתב הרמ"א ע"ז דבאונם גמור פטור ומשמע דס"ל כן בדברי הרמב"ם וכן דיוק הכסף משנה מד' הרמב"ם (פ"ו מחובל הלכה א') מובא שם בסעיף ג' היה עולה בסולם וכו' ואם היתה חזקה ומהודקת ונשמטה הרי זה פטור שזו מכה בידי שמים וכן כל כיוצא בזה, ודייק מזה דבאונם גמור פטור, אבל המ"מ ס"ל בדעת הרמב"ם דאפי' באונם גמור חייב, וכן הק' הש"ך על הרמ"א דהביא דבאונם גמור פטור על דברי המחבר דהעתיק דברי הרמב"ם למה לא כתב בלשון של וי"א דחולק על המחבר.

## שיכור שהזיק

הרמב"ם שכתב ששיכור שהזיק חייב יש בזה ב' חידושים א' למאן דס"ל דבאונם גמור פטור דלא מקרי אונם גמור. ואפשר דאינו אונם דהוא הכנים עצמו למצב הזה ולא מקרי אונם גמור<sup>1</sup>. ועוד חידוש יש בזה דאפי' דבשיכור לא מייחסים הפעולות שעשה אליו חייב על הנזקים שעושה.

המחבר בסי' רל"ה סעיף כ"ב הביא דברי הרמב"ם השיכור מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימים ואם הגיע לשכרותו של לומ' והוא העושה ואינו יודע מה עושה אין מעשיו כלום, וכתב שם רעק"א בהגהות ומ"מ אם הזיק חייב לשלם יש"ש ב"ק פרק ג' סימן ג', וכונתו לומר דאפי' דאין מעשיו כלום אפ"ה חייב על הנזקין שעשה.

ועיי"ש ביש"ש דכתב דשיכור שהזיק חייב ואפילו דפטור ממיתת בי"ד היינו דפטור מדיני שמים על אותו עון ומ"מ קבל דינו על שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע, אבל לפוטרו מדין הזיק שמזיק לחבירו פשיטא שחייב דאדם מועד לעולם, דאלא"ה לא שבקת חיי דכל שונא ישתה וישתכר על חברו להזיקו ויפטר.

<sup>1</sup> בערך שי ס' שע"ח הק' מהא דבתפילה אי לא התפלל מחמת שכרותו חוזר ומתפלל ודינו כמו לא התפלל מחמת אונם, וכתב דבשלמא למאן דס"ל התם דאם השתכר לאחר זמן התפילה לא הוה אונם י"ל דכאן הוה כלאחר זמן אבל למאן דס"ל דלעולם חוזר ומתפלל מ"ש כאן וצ"ל דהוה גדר אחר של אונם דהתם אפי' בשוגג חוזר ומתפלל.

ולכאוף תחילת דבריו שכתב שחייב ע"ז שהכנים עצמו הוא רק מעם למה אין לו פטור של אונס דזה לא מקרי אונס, אבל עדיין לא תירוצ' ע"ז דמעשיו אינם מתייחסים אחריו ואפשר דזהו סוף דבריו דאל"כ לא שבקת חיי וכו' דבאמת הוא תקנה או ראי' דבדואי הוא חייב דאל"כ לא שבקת. ובשו"ת הב"ח (סי' ס"ב) כתב דאפי' למ"ד דאם הגיע לשכרותו של לומ' דאין מעשיו מתייחסים אחריו פטור אבל אינו נאמן לומר דעשה שלא בכונה.<sup>2</sup>

### מזיק בפורים מתוך שיכרות

והוסף המהרש"ל דאפי' דהשתכר בפורים נמי חייב דחייב להשתכר אבל אינו חייב להשתגע [ויש להסתפק אם יכול לומר קים לי כהשיטות דס"ל דחייב אפי' להשתגע, עי' בשערי תשובה בשם סידור היעב"ץ דהחכם צבי קיים עד דלא ידע כפשוטו ועיי"ש מש"כ בענין זה, ועי' בעמק ברכה ב' הגר"י מסלג ובשפ"א מגילה ז' ע"ב דחייב לשנות כל היום וכשהגיע לעד דלא ידע יש לו פטור של שיכור, משמע דחייב לשנות עד דלא ידע כפשוטו. ומד' הרש"ל משמע דאם היה חייב להשתכר הי' עליו פטור של אונס דאין עליו טענה למה השתכר].

### מזיק מתוך שמחה

בפורים יש טעם אחר לפטור המזיק אפי' דשיכור חייב דהוה מזיק מתוך שמחה, במשנה בסוכה דף מ"ה ע"א מיד התינוקות שוממים לולביהם וכתב רש"י דאין בזה לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה, וכתב התוס' מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן וגלחמים זה עם זה וקורעים בגד של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורים שכך נהגו מחמת שמחת חתן, ועוד י"ל דמיד הכונה לאלתר ועיי"ש דאין הכוונה דחטפו, וכן נפסק בהל' פורים סי' תרצ"ה דאם הזיק מחמת שמחת פורים פטור, וכן בסוף סי' תרצ"ו כתב הרמ"א וכן בני אדם החוטפים זה מזה מחמת שמחה פטורים כיון דעשו כן מחמת שמחה.

והטעם דפטור כתב הפרי מגדים סו"ס תרצ"ה דהוא מטעם מחילה דמסתמא מחלי אהרדי, וטעם זה צ"ע דהא מקור דין זה הוא מגמ' בסוכה והתם איירי בקמנים דלא בני מחילה ניהו כמש"כ ב"מ דף כ"א קמנים לאו בני מחילה ניהו, ואפי' הגיעו לעונת הפעוטות דכתב הש"ך סי' רל"ה דיכול למחול, אבל כשיש להם אב אין תקנת פעוטות אפי' במחילה (כמבואר בחו"מ סי' רל"ה)<sup>3</sup>, ואפשר דאין כונתו

<sup>2</sup> בהגהות קרית מלך (להגר"ח ק) הק' מדברי המדרש במשלי למו פצעים חנם שמתוך שמשכר בינו הוא הולך ועושה פצע וחבורה חיים למה מפני שאין לו דין דמשמע דשיכור פטור על מעשיו, ותי' דהתם איירי בלא הגיע לשכרותו של לומ' דאין מעשיו מתייחסים אליו, אבל בד' כל בפוסקים משמע אפי' הגיע לשכרותו של לומ' חייב.

<sup>3</sup> בפור שם הביא בשם הר"ח קטן שיש לו אפוטרופוס אפי' דאינו יכול להקנות אבל מתנה יכול ליתן ומחילה דינו כמתנה דיכול למחול, אבל בדרכי משה שם הביא בשם המרדכי דאם יש לו אב גרע ואינו יכול אפי' ליתן מתנה וא"כ ה"ה דאינו יכול למחול וצ"ל טעמים אחרים, אבל בשו"ע שם מובא הדין דאפוטרופוס דהקטן אינו יכול למכור וכתב שם בהגהות רעק"א ובפתחי תשובה דמתנה יכול ליתן ולא מצאנו לא' מן הפוסקים שיביאו הדין דביש לו אב אינו יכול ליתן ומשמע דלא ס"ל כן, והמרדכי י"ל דלא ס"ל דין זה כלל דהא ס"ל דאם יש לו אב אינו יכול למחול.

מחילה אלא הוה כעין רשות להזיק כמש"כ התוס' לעניין מפותה קטנה דהוה כמזיק ברשות (עי' קצוה"ח סי' רמ"ו סק"א תכ"ד סק"א) אבל סברא זו שייך רק במזיק ושוממים המשמעות דהיו לוקחים חפציהם וע"ז לא מהני סברא זו.

ואפשר דהוה כאילו נתנו רשות לקחת חפציהם, לא מטעם הקנאה אלא רשות לקחת, בגמ' סוכה לא ליקני אינש לולבא לינוקא ביומא קמא והק' החזו"א (אהע"ז ע"ח י"ח) אמאי ביו"ט ב' יכול להקנות אבל אסור אח"כ להשתמש משום שואל שלא מדעת ובשו"ת אגרות משה (או"ח ק"ז) כתב דאה"נ דקמין אינו יכול להקנות הא יכול ליתן רשות להשתמש בשלו וכ"כ בעונג יו"ט סי' קי"א דברשות הקמן מותר לאכול משלו דרעת כזה יש לקמן אבל להקנות אין לו ונפק"מ דהקמן יכול לחזור בו וא"כ יכול לקחת מהם ואם ירצה לצטרך להחזיר.

בפרמ"ג סק"ח כתב טעם הפטור דהוה אונס קצת, ואפשר דבא ליתן טעם שמוחלים כיון דהוה כעין אונס דהרי מטעם אונס חייבים כמו שהתבאר, וזהו סברת המגן אברהם שם דאם הזיק בכוונה אפי' מחמת שמחה חייב דאם לא הוה כעין אונס לא מחלי.

אבל בדרכי משה כתב טעם דפטור דהפקר בי"ד הפקר ומשמע דהיה תקנה דרבנן שיפטר וצ"ע, ומדברי הב"ח בחו"מ סי' שע"ח כתב רק משום דנהגו כדמשמע מדברי התוס' וכ"מ מדר' הב"י באו"ח סי' תרצ"ה.

במור חו"מ סי' שע"ח הביא תשובת הרא"ש חתנים היוצאים מחתונה והזיקו זה את זה ומסיק הרא"ש דחייב, וכתב הב"ח דאיידי במקום שאין מנהג לפטור כיון דטעמא משום מנהג היכא דלא נהגו לא נהגו, אבל בב"י הגר"א שם ס"ק כ"ה כתב דהרא"ש לשיטתו דבסוכה כתב דעיקר כתי' השני של תוס', והמחבר הביא דברי הרא"ש בתשו' בסתמא ומשמע דס"ל הכי וא"כ משמע דס"ל דמזיק מחמת שמחה חייב וכ"כ הב"י בס' תרצ"ו דלא נהגו לפטור וכל המקומות שכתוב שפטורים הוא בדברי הרמ"א, אבל המחבר לא כתב דה' בשעת שמחת נישואין וא"כ יש להסתפק בכוונתו, ולפי"ד הב"ח הכל תלוי במקומות שנוהגים, המג"א כ' דאם מזיק בכוונה אין פטור של מזיק מתוך שמחה וא"כ י"ל דהרא"ש בתשו' איירי דהזיק בכוונה.

ולפי"ז צ"ל הרש"ל דאם שיכור שהזיק בפורים אין פטור של שיכור איירי או דהזיק בכוונה דאין פטור מחמת שמחה או דהזיק שלא בשעת שמחה אלא מתוך שכרותו.

### נכנס א' לביתו והזיקו מחמת שמחה

הרמ"א בחו"מ סי' קע"ו הביא בשם שו"ת הרשב"א דמי שעשו צחוק מהמושל ועי"ז חייבו לכל השכונה לשלם וכתב שם הרשב"א כמה סיבות לפטור ועמדו האחרונים למה לא פטרו מטעם דה' מחמת שמחה ובפשוטו י"ל דידעו דיגיע לזה והוה כעין מש"כ המג"א דבכוונה חייב, אבל יש שרוצים ללמוד מזה דהפטור הוא רק באנשים שהגיע לשמוח יחד דהגיע לחתונה וכד' והזיק א' את חבירו אמרינן דנכנסו אדעתא דהכי ומחלו זל"ז אם יהא נזק אבל אם הגיע א' מחמת שמחתו לתוך בית חבירו והזיקו מהיכ"ת דמחל למי שזיקנו (וגם בזה אין מנהג) ובציור של הרשב"א אפי' לא היו בשעת השמחה

דודאי חייב, ואפשר דבפורים כולם שמחים בשמחת פורים וכולם שמחים ביחד אפשר דהוה כמו שנקלעו לחתונה ביחד ומחלו זל"ז וצ"ע.

### מתי יש פטור זו

בבית יוסף הביא ב' התרומות הדשן דהפטור הוא ב' לילות ויום א' מקריאת המגילה עד לילה השני, וכ"כ המשנה ברורה תרצ"ו ס"ק ל"ב בשם האליהו רבה, ואפי' דבלייל הראשון אינו יוצא סעודת פורים אבל מרבים קצת בסעודה יש בלילה הראשון כמש"כ הרמ"א סי' תרצ"ה סעיף א' ישמח וירמה קצת בסעודה, וצ"ע דא"כ למה ביום י"ד אין פטור זו דבסעיף ב' כ' הרמ"א דחייב במשתה ושמחה קצת בזה בשל זה, ואפשר דיש הבדל בין מרבים קצת או חיוב קצת דבלילה יש חיוב של ריבוי שמחה ולא ביום י"ד, [ובכ"י הביא בשם האורחות חיים הנשבע שלא לאכול אסור לאכול דפורים ויעשה הסעודה בלילה, ומוכח מזה דבלילה יש עליו תורת סעודת פורים, וכע"ז כתב הב"ח דכמו דבמגילה יש חיוב ביום ובלילה ועיקרה ביום ה"נ בפורים ומוכח נמי דבלילה תורת סעודת פורים עליו].

### לחלבה בהזיק מתוך שמחה

הרמ"א א"ח כ"ב בס' תרצ"ה ובס' תרצ"ו ובחו"מ סי' שע"ח פסק דאם הזיק או גזל מחמת שמחה פטור, אבל הבית יוסף בס' תרצ"ה כתב דבחורים החוטפים מאכלים לדין דלא נוהגים כן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, ובדרכי משה ציין לחו"מ סי' שע"ח ולכא"ו כוונתו דהביא ושם הדין של נזק מחמת שמחה, ואפשר דבהזיק הב"י מודה דפטור ורק בגניבה כ"כ, אבל לא הביא בשו"ע דין זה ולפימש"כ הגר"א הנ"ל המחבר חולק על דין זה, ובערוך השלחן סי' תרצ"ה כתב דהיום ערבה כל שמחה ואין פטור של מזיק מחמת שמחה היום, אפי' להרמ"א<sup>4</sup>.

ואפי' להפוטרים כתב בשו"ת הב"ח (סי' ס"ד) דרק בהזיק קטן פטור ולא בהזיק גדול, וצ"ע מה מוגדר קטן ומה מוגדר גדול, עי' מג"א (סי' תרצ"ה סק"ז) דהביא ואם רק הזיק ממון פטור או גם בהזיק גוף. ואי בן אשכנזי הזיק בן ספרד אם נאמר דהמחבר חולק על הרמ"א וס"ל דאין פטור במזיק מתוך שמחה לכא"ו תלוי בטעמי הפטור דאי פטור מצד הפקר בי"ד בודאי דיכול לומר קים לי כשי' הרמ"א דפטור, אבל אם נאמר הטעם דמחלי אהרדי י"ל דכיון דלהמחבר אין פטור הבן ספרד אינו מוחל וחייב לשלם דלא מחל ל' ואפשר דהמח' אי מחילה וא"כ י"ל קים לי כזו מקרי מחילה, ואי אמרינן דתלוי במנהג אי הכוונה דהמנהג למחול דינו כהנ"ל ואי אמרי' דהוא מנהג המחייב בדיני ממונות, ועדיין יש טענה לפטור מצד אונס למאן דס"ל דחייב לשתות עד דלא ידע כפשוטו וצ"ע, אבל כתב הרמ"א בס' שע"ח דבמקום הצורך בי"ד מתקנים שלא יהא פטור זה.

<sup>4</sup> עי' מהרש"א כתובות דף ח' דבשמחת נישואין לא ערבה השמחה וא"כ י"ל דמשמחת נישואין יש פטור של מזיק מתוך שמחה.

## הרב שמואל לפאיר

## זהירות הנצרכת לגובי התתי"ם בפורים

"מנהג ישראל" שביום הפורים באים נציגי התתי"ם של הישיבה"ק כדי למלא את קופותיהם לרווחת שוכני ישיבתם, ובמרץ רב משדלים את הקשורים לישיבתם לתרום בעין יפה ורוח נדיבה לכך. אכן פעמים שחלקם אינם בוחלים באמצעים שונים ומגוונים להפעיל לחץ על בעלי הבית לתת בידם כחפצם (ואין כאן המקום להרחיב בזה ובהיבט החינוכי שבדבר), ושמעתי לעורר שיתכן וישנו חשש איסור חמור במעשיהם, ואשתדל לפרוש הדבר בפני המעיינים החשובים. [יסודות הדברים וציוני מראי המקום מהספר החשוב "לרעך כמור" ח"א, הלכות לא תחמוד].

קיי"ל שהמפציר בחבירו למכור חפץ אשר אינו חפץ להיפרד ממנו, עובר איסור דאורייתא דלא תחמוד, ואף אם שילם דמים רבים, ואף אם לבסוף אמר המוכר רוצה אני, עבר המפציר איסור דאורייתא [אמנם הראב"ד ס"ל שאם אמר לבסוף רוצה אני, לא עבר, אולם האחרונים נקטו שלהרמב"ם גם בכה"ג עובר, ושכן נראה להלכה פ"א הערה ז'], אולם נפ"מ גם לרמב"ם באופן התשובה על האיסור [פרק ו' סי"ב והערה צ"ט], ואכמ"ל].

והנה בודאי שמותר לשאול פעם אחת, ואף פעמיים, האם הוא רוצה למכור את החפץ, אבל מפי מהכי כבר נחשב כהפצרה ואסור [פרק א' סע' ו' והערה ו'] ואם כן היה מקום לומר שאם "דורשים" אותם שלוחי הת"ת רק פעם אחת, אין כאן איסור. אולם לכאורה נראה פשוט שזה אינו, ואין להתיר אלא כאשר "מבקש" באופן שאינו "לוחץ".

ונראה להוכיח כן ממש"כ ר' יונה בשע"ת ש"ג אות מ"ג שאדם שיודע שאם יבקש לא יוכלו לסרב לו "אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת בלתי אם ידע כי נתון יתן לו בנפש חפצה ולא ידע לבבו בתתו לו", ומסתימת לשונו נראה שגם פעם אחת אסור לו לבקש. [ועיין פ"ה סע' ז' והערה נ"ג].

ואם ימעון המוען שבנוונא דידן לא שייך האיסור כיון שאינם מפצירים ודוחקים את בעה"ב למכור אלא לתת מתנה, אינו כן, וכמפורש בשע"ת הנ"ל ובסמ"ג ובהרבה אחרונים [פ"ה סע' א' ובהערה מ"ה].

אכן, עדיין יש לדון שכיון שאינם דורשים חפץ אלא מעות, שמא אין כאן צורת הלאו, יעויין בענין זה בפרק ב' הערה ט"ו באריכות, ונקט למעשה שיש בכך לא תחמוד, ושבתחי חושן גניבה פ"א הערה כ"ו כ' שיש עכ"פ איסור חמס להביא אדם למצב שאינו יכול לסרב לקנות, וא"כ ה"ה במביאו למצב שאינו יכול לסרב לתת.

והנה מבואר בפוסקים שאין איסור לא תחמוד אם מפציר באדם לתת צדקה שחייב בה, אולם נראה פשוט שאין "חויב" לתרום לת"ת של ישיבה בדוקא [עיין פ"ה סע' ד' והערה מ"ח].



על כן נראה ברור שיש לאותם הרוצים להיות "מְעִשִׁים" לנהוג בתבונה ובעדינות, ובסייעתא דשמיא ייפתחו הלבבות מאליהן...

\*\*\*

ושו"ר שעדיין יש לדון עפ"י מה שכתב בפ"ג סע' ב' שיש להסתפק האם החומד (ומפציר לקנות) עובר ציבור, עובר בלא תחמוד, עיי"ש בסברותיו. ועכ"פ לפי מה שהביא מהפתחי חושן שיש איסור דחמם במביא את חבריו למצב שאינו יכול לסרב מלקנות, לכאוי' בזה אין נפ"מ בין אם לוקח את המעות לעצמו או לציבור.

## הרב חגי פרשל

## בעניני "מיחייב איניש לבסומי"

## א.

מגילה ז' ב', אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ע"כ. הנה כל ענין השכרות בפורים הוא דבר זר מאוד. כמה מגונה היא השכרות. וחז"ל עצמם גינו את השיכור ואמרו במדבר רבה (י' ח') "נכנס היין יצא הדעת, כל מקום שיש יין אין דעת". ועי' יומא ע"ד ב', פ' יתן פסוק עינו וְהִלָּךְ בְּמִישָׁרִים (משלי כג' לא') רבי אמי ורבי אסי, חד אמר, כל הנותן עינו בכוסו עריות כולן דומות עליו כמישור. וחד אמר, כל הנותן עינו בכוסו כל העולם כולו דומה עליו כמישור. עיי"ש ברש"י. ובכמה מקומות (עי' יומא ע"ו ב', נזיר ב' א', כתובות ס"ה א' ועוד) איתא, שהיין מביא לידי כמה עברות. וענינו כידוע, שהיין מגביר תאות הלב ומסמא עיני השכל. א"כ יש לשאול איך חז"ל חייבו איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע.

ונראה לבאר שמצאנו שכפי מצב האדם הקב"ה מביא את הישועה שלו. עי' סוטה ט' ב' על הפסוק (שופטים טו' יט') וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמִּכְתָּשׁ אֲשֶׁר בְּלָחִי, א"ר יצחק דבי רבי אמי, הוא איוה לדבר טמא לפיכך נתלו חייו בדבר טמא. ופי' רש"י ז"ל, איוה לדבר טמא - לישא בת אל נכר. בדבר טמא - לחי החמור שאלמלא הוא היה מת בצמא. עכ"ל.

והנה ישראל היו אז בגלותן במצב של 'בלי דעת', כלשון הנביא (ישעיהו ה' יג') לָכֵן גָּלָה עַמִּי מִבְּלִי דַעַת. מכיון שכך, היתה גם גאולתן צריכה לבוא בבלי דעת. והיינו שמצאנו שנתגלגלה ישועתן ע"י שכרותו של אחשורוש. ע"י שכרותו ציוה להרוג את ושתי ובאה אסתר תחתיה, וגם הריגתו של המן היתה מתוך משתה היין.

מטעם זה י"ל שגם השמחה וההודיה לה' צריכה להיות מתוך 'שלא בדעת'. להזכיר חסדי ה' שבאו מתוך המצב הזה.

ויש בזה יותר. הרי כלל ישראל היו אז ג"כ במצב של 'בלי דעת'. שהשתחוו לצלם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, כמו שאמרו במגילה י"ב א'. ואעפ"כ הצילם ה' מידי שונאיהם. א"כ יש כאן בחינה יותר גבוהה של הודיה לה', שגם כאשר ישראל במצב הירוד ביותר אינו זו מחבבן. לכן ההודיה לה' ביום הפורים באה בשכרות ובבלי דעת.

אבל נראה עוד. הרי מתוך המצב של הבלי דעת שהיה בפורים נתהפך ונגלה הדעת ביתר שאת [ובבחינת ונהפוך הוא]. כי הדור קבלוה בימי אחשורוש ברצון מאהבת הנס [ראה שבת פ"ח א'], היינו שנתהפך לדעת ולרצון יתירה.

ומצאנו גם בין מידה כזאת. בעירובין ס"ה א', אמר רבי חנינא, כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו שנאמר (בראשית ח' כא) וַיֵּרַח ה' אֶת רֵיחַ הַנִּיחָח וּגו'. אמר רבי חייא, כל המתיישב ביינו יש בו דעת שבעים זקנים, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד. עיי"ש. מבואר שליין עצמו יש תיקון מיניה וביה. דוקא הוא שיש בו ביטול הדעת, אם משתמשים בו נכון מביא לדעת יתירה 'דעת קונו'. והוא כמו שמצאנו שעושים הבדלה על הכוס. דוקא הבדלה שהיא דעת, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב) "אם אין דעת הבדלה מניין" שלכך קבעו ברכת הבדלה בחונן הדעת, ונעשית על היין כי בהשתמשות נכונה יוכל להשיג דעת יתירה וכאמור. וזה היה באותו הנס דפורים שמתוך ביטול הדעת זכו לנהפוך הוא ולדעת יתירה.

## ב.

עוד נראה לבאר ע"פ מה שביאר הקדושת לוי (פרשת תרומה) בענין חודש אדר. ז"ל, ונראה, כשכל העולמות מסתכלים בהבורא יתברך בההירות עליונות אשר למעלה מכל העולמות, אז מחמת גודל בהירות הזה הם ביראה ופחד עד שהם מתבטלים במציאות, ואין להם שום שמחה כלל מחמת היראה ופחד שיש להם, עד שהם בטלים במציאות, ועיקר השמחה הוא כשהם חוזרים לעצמותם, ובהירות הבורא יתברך מצמצם עצמו ומתלבש עצמו בלבוש בעולמות, אז הם בשמחה. וזהו הרמז במאי דאמרינן בגמרא (תענית כ"ט א') 'משנכנס אדר מרבין בשמחה', הרמז 'משנכנס' כשהעולמות חוזרים לעצמותם, ומתלבשים עצמם בשפע מהבורא ברוך הוא, כי מלת 'אדר' הוא לשון לבוש, מלשון 'אדרת אליהו' (מ"ב ב' יג'), 'מרבין בשמחה' אז הוא עיקר השמחה, אבל קודם לזה בעת הסתכלותם אז הם ביראה, עד שהם בטלים במציאות. וראיה על זה, כל הניסים אשר נעשו, דהיינו קריעת ים סוף ושאר הניסים, היו חוץ להטבע כל עיקר, וזה הנס אשר נעשה באדר בהמזן נעשה במעשה הטבע, כי הבורא יתברך עשה לנו נס גדול כזה בהטבע, שמתחלה אהב אחשוורוש להמזן ואחר כך אהב את אסתר, כי החודש הזה אדר רומז על התלבשות השפע בעולמות שהעולמות חוזרים לעצמותם, ולכך הנס אשר בחודש הזה נראה מלוכש בהטבע. עכ"ל.

נראה להוסיף על דבריו הק'. כי הגם שהנס שהיה בפורים היה מלוכש בטבע ומכוסה באדרת, אבל כאשר יתבונן המתבונן בזה עד כמה סיבב הקב"ה כל פרט ופרט בדיוק ויכול לבוא לידי בהירות והתפעלות כ"כ גדולה, עד שיהיה גם הוא יכול להתבטל במציאות, ואז לא יוכל לשמוח וכמו שביאר. לכן תקנו חז"ל שיתבסמו בפורים עד דלא ידע, ואז תתבטל מהם הדעת קצת, ויוכלו להיות בשמחה.

בדבריו נראה לבאר דברי המדרש רבה (פר' בשלח פר' כ"ג ד.). ז"ל, אז ישיר משה, ה"ד (משלי לא' כו') פִּיהָ פִּתְחָה בְּחִכָּהּ וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ, מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל, ברא אדם הראשון ולא אמר שירה, הציל אברהם מכבשן האש וזמן המלכים ולא אמר שירה, וכן יצחק מן המאכלת ולא אמר שירה, וכן יעקב מן המלאך וזמן עשו וזמן אנשי שכם ולא אמר שירה, כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם מיד אמרו שירה לפני הקדוש ברוך הוא שנא' אז ישיר משה ובני ישראל הוי פיה פתחה בחכמה, אמר הקדוש

ברוך הוא לאלו הייתי מצפה ואין אז אלא שמחה שנאמר (תהלים קכו' ב') אִזְּיָמְלֵא שְׁחוֹק פִּינוּ וכו'. עכ"ל.

לכאורה יש מקום להקשות למה האבות הקדושים לא אמרו שירה. אמנם לאור דבריו יש ליישב שאדרבה היה זה לפום מדרגת בהירותם בהקב"ה, שהיו בטלים כל כך במציאות עד שלא יכלו לשמוח ולומר שירה.

ותראה בסוף דבריו. שם כתב "ועל בחינה הזאת הצירוף של זה החודש עיר"ה ולשרק"ה בג"י אתונ"ו (בראשית מט' יא'), השני הה"ן רומז על התלבשות השפע בעולמות, ויו"ד וי"ו רומז על הסתכלותם בבהירות הבורא יתברך שמו". והנה הפסוק הזה עוסק ביין. אֶסְרִי לְגִפְנֵי עֵירוֹ וְלִשְׂרָקָהּ בְּנֵי אֶתְנֹוּ פָּגַם בְּיַיִן לְבָשׁוּ וַיָּבֹדֻם עֲנָבִים סוּתוּ. והנה יש כאן רמז לכוח היין להסתיר הדעת, ומתוך כך לשמוח יותר, שלכן בא החיוב לשתות בפורים.

## עוד בענין מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע

### א.

מגילה ז' ב', אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ע"כ. כבר עמדנו לעיל בקושי, מה הטעם שחייבו חכמים את השכרות בפורים. וראיתי באל"ה רבה (סימן תרצ"ה) שכתב ז"ל, וא"ת היאך יחייבו חז"ל מה שנוכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השכרות מכשול גדול, וי"ל מפני שכל הניסים שנעשה לישראל בימי אחשוורוש היו ע"י משתה, כי בתחלה נמרדה ושתי ע"י משתה ובאה אסתר, וכן ענין המן ומפלתו ע"י משתה היין היה, ולכן חייבו חכמים להשתכר כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. עכ"ל.

בדבריו עדיין לא נתברר לגמרי. ראשית, למה בשביל זה צריך לשתות כל כך הרבה עד כדי שכרות. עוד לא נתברר ענין וטעם השיעור שנתנו לזה 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'.

והתוס' והר"ן כתבו ד'לא ידע' היינו בין ארור המן לברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים. ע"כ. ומזה תפסו כל המפרשים שהחיוב הוא עד שיתבלבל כשאומר נוסח זה ולא ידע מאי קאמר.

אבל באמת בגמ' לא נזכר אמירה כלל. לא אמרו שלא יאמר ארור המן וברוך מרדכי, רק שלא ידע. אמנם בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) מצאנו אמירה "רב אמר, צריך לאמר ארור המן ארורים בניו". אבל פשוט שזה מיירי או בשעת קריאת המגילה [כלשון המדרש בר"ר פר' מ"מ א' רב כי הוי ממי להמן

בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב" [או לאחר קריאתה] [כמו שאמרו במסכת סופרים פרק י"ד א' עיי"ש]. אבל בשעת שתיה לא מצאנו שצריך לומר כלום<sup>1</sup>.

## ב.

ונראה לומר דבר חדש. הנה במגילת אסתר (ז' ד' ה') כאשר אמרה אסתר במשתה היין כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצד שזה בנזק המלך. השיב לה המלך, ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן. וכל המפרשים הקשו, איך זה שאחשוורוש לא ידע מי הוא זה ואי זה הוא, הרי הוא בעצמו נתן את הטבעת להמן.

אפשר שהתירוץ הוא פשוט מאוד. היה זה במשתה היין, והוא היה שיכור עד מאוד, ולא זכר מאומה ממה שהוא בעצמו חתם על היהודים לאברם.

לפ"ז יתכן ליישב עוד. הנה תמיהה גדולה יש בכל המעשה שהיה שם. איך אחשוורוש שינה את מעמו ברגע כמימריה. היינו גם אם נניח שהיה שיכור כל כך גדול שלא זכר מעשה החתימה וכו', אבל כמה קשה לומר ששכרותו גרמה לו שישנה את דעתו על המן ועל היהודים וכו'.

לכן אולי יש לומר שמתוך שכרותו היה לו כאן בלבול גדול. כאשר אסתר דיברה על המן, הוא חשב בדעתו המטושטשת מיין שהיא מתכוונת למרדכי [הלא באמת אחשוורוש שנא את מרדכי וכל היהודים אפילו יותר מהמן ונכנס יין יצא פנימיותו], וזה היה שורש כעסו. הוא הבין שמרדכי הוא ה'איש צד ואויב', ומשום כן קם בַּחֲמָתוֹ מִמִּשְׁתַּה הַיַּיִן אֶל גִּנַּת הַבֵּיתָן. כי הוא חשב בדעתו המבולבלת שמרדכי שהוא חשב עד כה שהוא עומד לצידו, קשר נגדו ונגד אסתר קשר.

לפי דרכנו נפרש גם ההמשך. ויאמר חֲרִבּוֹנָה אֶחָד מִן הַפָּרְסִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ גַּם הִנֵּה הָעֵץ אֲשֶׁר עָשָׂה הָמָן לְמַרְדֵּכִי אֲשֶׁר דָּבַר טוֹב עַל הַמֶּלֶךְ עֹמֵד בְּבֵית הָמָן גִּבּוֹהַּ חֲמִשִּׁים אַמָּה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תִּלְהוּ עָלָיו. הוא שמע 'המן' ו'מרדכי' והבין שרוצה חרבונה להגדיל את עוולתו של מרדכי, שמצד אחד הוא מדבר טוב על המלך, אבל בקרבו ישים ארבו, ולכן אוהבו הגדול המן עשה לו עין. ויאמר אחשוורוש: אכן תלוהו עליו, למרדכי, על העץ שהכינו לו. אבל הם הבינוהו פשוטו כמשמעו, שהרי חרבונה באמת דיבר גנאי על המן, ו'תלוהו עליו' מדבר על המן וכן עשו ותלו את המן<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ויש ממפרשי השו"ע שכתבו שהיה להם פומון שנהגו לאמרו בשעת הסעודה, שאחרי כל פרק ופרק היו אומרים 'ארור המן' או 'ברוך מרדכי'.

<sup>2</sup> והכותב הרב דב גדליה דרקסלר שליט"א הוסיף, שאמנם לא יקשה לפ"ז איך אחר כך, כאשר נתפכח ותפס את הבלבול, בכל זאת המשיך ונתן למרדכי את בית המן וכו'. כי אדרבה, כאשר הוא ראה את המצב שנוצר לא היתה לו ברירה אלא להמשיך בזה. ועיין.

נמצא לפי זה שעיקר הנס שהיה בתליית המן היתה באופן זה שע"י השכרות של אחשוורוש הוא לא ידע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, והרג המן אוהבו במקום מרדכי שבאמת היה שונאו. לפיכך קבעו חכמים שחייב אינש לבסומי עד שהוא עצמו לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. לא צריך שיאמר כן, רק שיוגיע למצב זה. וזהו הזכר לעיקר הנס של פורים.

[נעיר, שודאי אין אנו מתעלמים מהפירוש הפשוט, שאחשוורוש נתכוין להמן. בפרט לפי המבואר במדרשים שאחשוורוש ראה את המן בחלום שבא להרגו, ועוד איתא שם שבניו היו קוצצים האילנות בנן. אבל מ"מ לא ימלט מתוך שכרותו שהיה מתבלבל בין מרדכי והמן והחליף את היוצרות, ותלו את המן].

### בגדר בסומי ו'עד דלא ידע'

#### א.

כתב המחבר בשו"ע (סי' תרצ"ה סע' ב') חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכתב הרמ"א ע"ז ז"ל, וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו וישן (כל בו), ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. (מהרי"ל). עכ"ל.

בספר מקראי קודש על פורים (דף קנ"ט) בהגהות המהדיר הג"ר יוסף כהן זצ"ל, העיר, שלכאור' הרמב"ם סובר כהמהרי"ל שהביא הרמ"א, שכתב (הל' מגילה פ"ב הט"ו) "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". א"כ יש להקשות למה לא הביא הרמ"א את לשון הרמב"ם רק את המהרי"ל. ותירץ, שנראה שיש נפ"מ בין לשון הרמב"ם ללשון המהרי"ל. מהמהרי"ל שכתב 'שישתה יותר מלימודו וישן' נראה שאין צריך להשתכר, רק יותר מרגילותו סגי. אמנם מדברי הרמב"ם נראה שעכ"פ צריך להשתכר [רק לא צריך להשתכר כל כך עד שמתוך שכרותו לא ידע בין ארור המן, אלא מספיק שאחרי שכרותו ילך לישון, ובשינתו יקיים 'עד דלא ידע'].

אם כנים דבריו, נראה שיסוד מחלוקתם הוא בפירוש הלשון 'חייב אינש לבסומי'. רש"י כתב (מגילה ז' ב' ד"ה לאבסומי) "להשתכר ביי". אולם הקרבן נתנאל (פ"ק דמגילה אות י') כתב עליו ז"ל, ולולי פרש"י הייתי אומר מודלא קאמר מחויב למרוי, דהתרגום של וישכר בתוך אהלה הוא רוי וכו', אבל הכונה שמחויב להיטיב לב ע"י שתיית יין הרבה, עד דלא ידע - עד ולא עד בלבד וכו'. עכ"ל. לפ"ז נאמר שגם הרמב"ם והמהרי"ל נחלקו בפירוש תיבת 'בסומי'. הרמב"ם למד כרש"י שהוא ענין שכרות, לכן כתב שחייב להשתכר. אולם המהרי"ל ילמד כמו הקרבן נתנאל דלבסומי היינו להיטיב לבו ביי, לכן כתב שישתה יותר מלימודו.

כל זה הוא לבאר החילוק בין הלשון שמביא הרמ"א בשו"ע לבין לשון הרמב"ם. אמנם לקושטא דמילתא מקור דברי הרמ"א אינם כלל מהמהרי"ל אלא הוא צירוף של המהרי"ל ברונא והכל בו [ובאמת בשו"ע החדש הוצאת מכון ירושלים תקנו המקורות כמו שנראה לפנינו]. ז"ל הרמ"א (בדרכי משה

הארוך), ומהר"י ברין כתב דרוצה לומר שישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן וכן משמע במיימוני... והר"ן כתב עוד דרכינו אפרים כתב דלית הלכתא שישתכר עצמו. וזה לשון הכל בו, חייב אדם לבסומי את עצמו, אבל לא שישתכר, כי השכרות איסור גדול ואין לך עבירה גדולה ממנו וגורם לרעות רבות, אלא ישתה מעט יותר מלימודו. עכ"ל. מבואר שתחילת דברי הרמ"א מקורם מהכל בו, היינו שלא ישתכר אלא ישתה יותר מלימודו. אמנם סוף דבריו 'ומתוך שישן אינו יודע' מקורם במהרי"ב, אלא שהמהרי"ב עצמו כתב לשון שכרות כמו הרמב"ם, והרמ"א חולק עליו בזה, ולא הביא דבריו אלא לעצם הענין שיכול לקיים עד דלא ידע בשינתו [ונקודה זו לא נכתבה בכל בו].

ונראה להביא ראיה חדשה לשיטה זו. יעוי' ברמב"ם (הלכות דעות פ"ה ה"ג) שכתב "וכל המשתכר הרי זה חוטא ומגונה ומפסיד חכמתו... ואסור לשנות יין בצהרים ואפילו מעט אלא אם היה בכלל האכילה, שהשתיה שהיא בכלל האכילה אינה משכרת". והנה השכרות שדיבר בה הרמב"ם הנ"ל בהל' מגילה היא בתוך סעודתו "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". והנה הדבר קשה, כי הרמב"ם עצמו ביאר בהל' דעות שאי אפשר להשתכר בסעודה. אולי משום כך באמת למד הרמ"א הן מהרמב"ם והן מהמהרי"ל שהכונה היא רק שישתה יותר מלימודו, כי להשתכר בסעודתו לא שייך. [ואמנם היה אפשר לחלק ולומר, שוראי אם ישתה אדם הרבה יין אפילו בתוך הסעודה ישתכר. אבל מעצם זה שכתב הרמב"ם שהשתיה היא דוקא בסעודה יש לדייק שאכן כוונתו ששותה באופן שאינו משתכר שכרות גמורה, אלא רק יושן מתוך שכרות קצת].

## ב.

מתוך המובא לעיל נוכל לסכם כמה דינים ומחלוקות בגדר חיוב השתיה. הנה פשטות דברי הגמ' שהשכרות תהיה כל כך גדולה עד שעל ידה לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכן נראה מהטור (סימן תרצ"ה) שכתב "וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". אמנם בדברי הרמב"ם ראינו שהשמיט השיעור של עד דלא ידע, ולא כתב אלא 'שישתכר וירדם בשכרות'. כלומר, הגם שצריך להשתכר [ולא סגי להיטיב ליבו יותר מלימודו כדעת הכל בו והרמ"א כנ"ל], אבל ה'עד דלא ידע' יתקיים רק ע"י השינה<sup>3</sup> [וזה כהמהר"י ברין והרמ"א].

כנראה מעמו כמו שהביא הבית יוסף שם בשם רבינו אפרים, דמההוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחמיה לר' זירא כדאיתא בגמרא, אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למיעבד הכי. עכ"ל. היינו ששיעור זה לא נפסק להלכה.

<sup>3</sup> ואפשר לומר רמז בזה שהענין להרדם מתוך שכרות הוא זכר לזה שהמן נפל על המיטה אשר אסתר עליה. כמו כן האדם ע"י שכרותו נופל על המיטה וישן.

עוד מחלוקת נראית כאן. הבאנו דברי הרמב"ם שהשכרות צריכה להיות בתוך הסעודה. אמנם מלשון המחבר לא נראה כך, שלא הביא את חיוב השתיה בתוך חיוב הסעודה. משמע שיכול לקיים החיוב לשתות במשך כל היום מתי שירצה. וכן נראה מלשון המאירי במגילה שם "חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה, ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר, ומ"מ אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה... ואמר שחייב להתבשם עד שלא ידע בבירור מה יאמר...". הרי שלא הזכיר שחיוב השתיה הוא בכלל חיוב הסעודה, אלא שהיא חיוב מחיובי היום.

והנה כתב הגהות מיימוניות שם "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כתב ראבי"ה דכל הני למצוה בעלמא ולא לעכב". ויש לעיין בכונתו. האם גם אם לא שתה כלום יצא ידי חובת סעודה, או רק אם לא נשתכר יצא, אבל שתיה להיטיב ליבו הוא מחויב.

נבאר יותר גדר הספק. הרי חובת הסעודה למדים מ"מי משתה ושמחה". נראה בפשוטו שהאכילה והשתיה שווין. א"כ כמו שסעודת פורים לא נאמר שהיא למצוה ולא לעכב, כמו כן היה צריך לומר לגבי שתיה [בפרט לפי הרמב"ם שהשתיה היא בתוך חיוב הסעודה]. לפ"ז נפרש שכונת הראב"ה היא שרק השכרות אינה לעיכובא, אבל אם בכלל לא שתה לא יצא ידי חובת סעודה. אבל עכ"פ זה לא ברור בלשונו, רק נראה יותר שכל עיקר השתיה אינה לעיכובא. ויש לעיין.



## הרב משה שיינברגר

# וַיְהִי בַיּוֹם אַחֲשָׁרוֹשׁ הוּא אַחֲשָׁרוֹשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהַדֹּן וְעַד כּוֹשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה

והקשו המפרשים, הרי אמרו ויהי בימי בא למקם לנו את המאורע בציר הזמן, ועל כן תולדו בימי פלוני הידוע לנו זמנו, ומדרהדר מפרש לנו מיהו אותו פלוני, הרי שאיננו ידוע לנו, והיכי תלי תניא בדלא תניא?

ורש"י פ': 'הוא אַחֲשָׁרוֹשׁ' הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו, המלך- ששלך מעצמו ולא היה מזרע המלוכה' ולכאן תחילתו וסופו האמורים כאן- בדמותו המתוארת לנו במגילה נאמרו, דהיינו מתחילת היכרותנו עמו כאחשוורוש המולך מעצמו ומשתלט והולך על כל העולם, עד לפרידתו מאתנו כמלך השם מס על הארץ ואיי הים, וא"כ יש להבין איזה רשע יש במה ששלך מעצמו וכבש את כל העולם תחת מלכותו? ואך שזורה רשעות זו בדברי ימיו המובאים לנו במגילה מתחילתו ועד סופו?

<sup>1</sup> שהרי 'הוא' פעמים נדרש 'הוא' - מתחילתו ועד סופו, ופעמים 'הוא' - בהווייתו 'הוא', כי הוא היינו - זו הווייתו ומהותו, על כן אינה משתנית, אלא שבמקום שכא הכתוב לומר כי לא נשתנה הווייתו - נדרשנו כך: 'הוא' - מתחילתו ועד סופו, ואם בא להזכירו שלא נשנה הווייתו או להורותו כי לא נשתנה הווייתו - כך נדרשנו: 'הוא' - בהווייתו 'הוא', על כן כשהכתוב מדבר באיש ותוך כדי הדיבור אודותיו טורח הכתוב לבאר לך ולהזכירך כי הוא האיש הידוע והמוכר לך בצדקו או ברשעו, הוי אומר לא בא הכתוב אלא לומר לך כי הרשעות או הצדקות הידועים לך היא מהות האדם הזה, על כן ומעורר הכתוב תשומת לבך לכך כי השם האמור כאן איננו שם של איש כי אם שם של מהות של האיש,

והאמור בעשיו - 'אֵלֶּה אֱלֹפִי אֲדָם לְמִשְׁבָּתָם בְּאֶרֶץ אֲחֻזָּתָם הוּא עֲשׂוֹ אָבִי אֲדָם' אף פשוטו כן הוא, שהרי פסוק זה הוא סיומה של פרשה הפותחת בפסוק 'וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ הוּא אֲדָם', נמצא הכתוב אומר כי כל תולדות עשיו האמורים בפרשה המה בהווייתו הידועה לנו כעשיו אבי אדם,

ובדתן ואבירם - 'ובני אֱלִיָּאָב גְּמוּאֵל וְדָתָן וְאָבִירָם הוּא דָּתָן וְאָבִירָם (קרואי) קְרִיאֵי הַעֲדָה אֲשֶׁר הָצוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן בְּעֵדַת קִרַּח בְּהִצָּתָם עַל ה' ' כי אף שהפרשה אמורה בפרטי תולדותם וייחוסם של בני ראובן, מזכיר ומדגיש הכתוב את רשעם לאמור כי רשעם זה אשר הצו על ה' היא הווייתם ודמותם המופיעה בסדר הדורות כי זו כל מהותם, ואין לדתן ואבירם הופעה אחרת מלבד ברשעם, אפילו לא בתור שמות המהווים נקודת ציון במיפוי תולדות בני ראובן,

ובאחו' ובעת הצד לו' ויוסף למעול בה' הוא המלך אָחֻז, כשסיפר הכתוב עוצם רשעו בהוסיפו למעול בה' מבהיר לך הכתוב כי רשעה זו היא המאפיינת ומגדירה את הווייתו של המלך אחוז,

לפי"ז גם כאן יהיה הפירוש על דרך זה, שמהא שתיכף להזכרת שמו מזכיר הווייתו כאחשוורוש המולך מעצמו מוכח כי זו הווייתו ומהותו, על כן לא נשתנה, נמצא כי הוא בהווייתו -רשעו זו מתחילתו ועד סופו, והנה כאן אין רשעותו של אחשוורוש גלויה ומפורסמת שנוכל לפרש כי הווייתו ומהותו המה אחשוורוש הרשע הידוע, שהרי המגילה מגילת הסתר היא מפני מוראה של מלכות וכמ"ש במפרשים, על כן לא נוכל לפרש הוא ברשעו הידועה והמפורסמת (כעין שנתפרש בעשיו), וגם לא הוזכר כאן רשעות מסוימת בה תוגדר מהותו כאמור בדתן ואבירם ובאחו, אם כן על כרחך

תשובה לדבר נמצא אולי בפסוק הבא:

בַּיָּמִים הָהֵם פָּשְׁבַת הַמֶּלֶךְ אַחֲשָׁרוּשׁ עַל פֶּסַח מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר פָּשׁוּשָׁן הַפִּירָה

ופירש'': 'כשנתקיים המלכות בידו ורבותינו פירשוהו בעניין אחר במסכת מגילה'

ואלו דבריהם: 'אמר רבא מאי כשבת לאחר שנתייבשה דעתו, וממה נתייבשה דעתו? 'כיון דחזי דמלו שבועין ולא איפרוק אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי'

ואם ביטול פקידתן של ישראל היא שיאה של ביסוס מלכותו והבטחת קיומה, והיא המיישבת דעתו שמע מינה כי אכן אחשוורוש המולך מעצמו- רשע הוא, כי מלכותו אשר מייסד מעצמו ולעצמו, היא מלכות שקיומה מתאפשר רק בעולם ובמציאות שלא תהא עוד פקידה לישראל, ואף הוא כך אמר לאסתר כי בניית ביהמ"ק ביטול ממנו מחצית מלכותו

מהות הרשע שבמלכות כזאת נוכל להבין ע"פ מה שביארו רבותינו על היות תקופה זו סוף תקופת הנבואה, ומעתה גילוי רצון ה' והנהגתו את עמו לא יבאו עוד כדיבור ישיר על ידי הנביאים כי אם כפי שיסיקו חכמי התורה מכוח עמלם והשגתם בתורה, וזה לעומת זה, גם הרע תש כוחו ושחטו אנשי כנה"ג ליצרא דע"ז, ומעתה לא תיוחס הנהגת העולם אל כוחות עליונים ושרי מעלה כי אם אל הכוחות והחוקים שחקק ה' בטבע תיוחס עובדת היות העולם כמנהגו נוהג.

על כן במסגרת התכנסות העולם התחתון אל עצמו והתנתקותו מן העליונים אף המלכות אשר מלפנים אל העליונים יוחסה<sup>2</sup> אף היא עבר זמנה, אם כן היא רשעו הנרמזת לנו בקרא 'הוא אחשוורוש המולך' - המולך מעצמו, הוא אחשוורוש המלך המייסד מלכותו על כוח הממון<sup>3</sup>, מלכות שאינה שואבת כוחה וסמכותה מן העליונים כי אם ע"י תמרון וניצול כוחות וחוקי טבע המין האנושי, זו רשעותו שבתחילתו, בקשתו להעלים כל רמז לקשר עם העליונים, על כן חשש מבניית ביהמ"ק, שהרי אז תהיה נוכחות ברורה ומוחשית להנהגתם של העליונים את התחתונים, וחצי מלכות היא לו, כי מלכות עניינה השלמת והתאמת היחידים והפרטים לכוללם כאחד לעניין ודבר אחד, ואף כי משל אחשוורוש בכיפה ומלכותו שלימה, הרי שלימות מלכותו תיתכן רק בעולם בו מוסתר ונעלם כל זיק וקשר לעליונים, אבל

---

שציון הווייתו כמולך מעצמו על העולם כולו היא היא רשעו, על כן בה נגדיר מהותו והווייתו, כלומר-היותו מולך מעצמו היא הווייתו ומהותו, והוא אחשוורוש.

<sup>2</sup> וכמ"ש הרמב"ן: 'זממין העבודה הזאת היו מהם עובדים לאנשים, כי בראותם לאחד מבני האדם ממשלה גדולה ומולו עולה מאד כנבוכדנצר, היו אנשי ארצו חושבים כי בקבלם עליהם עבודתו וכוונתם אליו יעלה מולם עם מולו, והוא ג"כ יחשוב כי בהדבק מחשבתם בו תוסיף לו הצלחה בכח נפשותיהם המכוונות אליו. וזה היה דעת פרעה כדבריו רבותינו, ודעת סנחריב שאמר הכתוב במחשבתו אעלה על במתי עב אדמה לעליון, וחירם וחביריו שעשו עצמם אלוהות, כי היו רשעים לא שומים גמורים'.

<sup>3</sup> בפרט למ"ד דלא הוה חזי למלכותא וממונא יתירא הוא דיהב וקם.

בנין בית המקדש אשר ממחיש ומגלה את הקשר והחיבור לעליונים, יגרע חצי מלכותו כי כלולה וכוללת היא את התחתונים לבד

כך הוא אחשוורוש ברשעו מתחילתו מולך מעצמו משתלט ושולט בעולם בכוח ממונו, וכך הוא אחשוורוש ברשעו עד סופו, שם מס על הארץ ואיי הים, כי העושר הוא כבוד מלכותו והיקר הוא תפארת גדולתו

נמצא כי הכי קאמר קרא, 'ויחי בימי אחשוורוש', וכדי שלא נמעה לומר שתליית המאורע בימי אחשוורוש בא רק בכדי לציין את מיקום זמן המאורע בסדר דברי הימים וקורות העולם, בא הכתוב להבהיר ולומר: הוא אחשוורוש ברשעו הזו- המולך מעצמו, וימי אחשוורוש האמורים כאן המה הימים אשר בהם נוסדה מלכות הכוללת בתוכה רק את התחתונים, והיות הזמן ימי אחשוורוש הוא הסיבה והשורש להשתלשלות הנס.

## הרב דב גדליה דרקסלר

# וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים; פרשת זכור ומחיית עמלק

## א. בעשיית מצות הפורים מתקיימת מחיית עמלק

בדברי רבותינו, קדמונים ואחרונים, נתגלה שהארת נס פורים היתה הארה שלא היתה כמות. והם, היודעים באמת, פירשו הדברים בפנים הרבה; בתוקפו של נס, שהוא מקיף וכולל לדורות עולם, כלשון ששלחה אסתר לחכמים (מגילה ז' א') 'כתבוני לדורות', וגודלו של יום, שהוא כיום הכיפורים, ובו קיבלו התורה ברצון, ועוד ועוד. - בְּעֶקְבוֹתֵיהֶם גִּלְךָ, להאיר זוית נוספת, אף היא כולה על פי דבריהם ו"ל, אֲרִיחַ עַל גְּבִי לְבָנָה.

נס פורים, עשייתו וזכירתו שייכים למצות מחיית עמלק, כמו שמפורש בדברי חז"ל בכמה מקומות<sup>4</sup>. המן הרשע, נָצַד וְדוֹן מִזְרַע עֲמֻלָּה, הלך בדרכי אבותיו וביקש לְהִשְׁמִיד לְהִרְגוֹ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים, ובחמלת ה' עליהם נתקיים בהם וַנִּהְפֹּךְ הוּא, ותלו אותו ואת בניו על העץ.

אבל יותר מזה נמצא שעשיית מצוות הפורים יש בהם משום עשיית מחיית עמלק, ולא רק זכירתו. על הפסוק באסתר (ט' כ"ח) 'וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים' פירש רש"י "נִזְכָּרִים - בקריאת מגילה. וְנַעֲשִׂים - משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות". הפירוש הזה נזכר בכמה מקומות כגמ' (ראה ב' ב', י"ז א', י"ח א'), כי אכן מצוות הפורים כוללים גם קריאת מגילה שעניינה זיכרון, וגם שאר מצוות שמצוותן בעשייה.

עדיין היה אפשר לומר שגם הזכירה וגם העשייה ענינם אחד: זיכרון הנס. אלא שבמקום אחר (ל' א') למדנו דבר חדש: שעשיות אלו שם מחיית עמלק עליהם. אמרו שם, שאי אפשר שיקדם פורים לקריאת פרשת זכור שלא תקדם עשייה לזכירה. וכתב רבינו יהונתן (על הרי"ף) פירוש הדברים "שלעולם חייבין אנו להקדים פרשת זכור למחיית עמלק ולא לאחר, דכתיב נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים, וזכירה קודם עשייה". כלומר, קריאת זכור היא זכרון מעשה עמלק, ומצות פורים הם עשיית מעשה המחיה. ונמצא דבר חידוש שיש להתבונן בו, להבין פשוטן של דברים, כיצד מתקיימת מחיית עמלק בכל דור ודור.

<sup>4</sup> כמבואר שם (ז' א') שכתבת המגילה היא מדין הזכרת מלחמת עמלק בספר המפורש בתורה (שמות י"ז י"ד) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת וְקִרְאָהּ בְּסֵפֶר וְשִׁים בָּאָזְנִי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחָה אֶמְחֶה אֶת זָכְרָ עֲמֻלָּה מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם.

## ב]. יש לשאול, כי הרי גם בדורו של המן לא נתקיימה המחייבה כמצותה

יותר מזה נמצא לשאול, שגם באותו הדור שהיה בו הנס להדיא לא נתקיימה מחייבת עמלק כמצותה. מפורש לא נהגו בהמן כדון שצריכים לנהוג בעמלק. כי במגילה כתוב אחרי שנתלה המן על העץ בדבר המלך, ביום שהוא נתן המלך אחשוורוש לאסתר המלכה את בית המן צרר היהודים... ותשם אסתר את מרדכי על בית המן. היינו שקיבלו את ביתו של המן ונהגו מרכושו. ואצל עמלק מפורש חיוב למחות זכרו לגמרי, הכולל גם כל אשר לו כציווי אשר נאמר לשאול המלך (שמואל א' ט"ו ג') עתה לך והפיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמיתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שם מגמל ועד חמור<sup>5</sup>. אם כן, היאך לקחו מרדכי ואסתר להם את בית המן שחייבין מן התורה לנתצו ולאברו ואסור בהנאה.

בשאלה זו האריך הג"ר ירוחם פישל פערלא זצ"ל (בביאורו לספר המצוות לרס"ג עשה נ"ט ס') וכתב ליישב בכמה אופנים: אופן אחד כתב, שנראה מוכח מזה כדעת כמה ראשונים שהמצוה של תמכה את זכר עמלק המילה הכתוב רק על המלך, וכיון שהיו אז בגולה ואין מלך בישראל לכן לא היתה אז נוהגת מצוה זו.

אם כן, והלא דברים קל וחומר. אם בדורו של המן לא נתקיימה מחייבת עמלק כמצותה, כיצד תתקיים בדורות שאחריה.

## ג]. למה ניתן בית המן למרדכי, ואיזה עיקר היה בדבר

עיקר ענין זה המתפרש במגילה, שבית המן ניתן למרדכי ואסתר, מלבד הקושי ההלכתי שבו, שתשובתו בצידו, הרי קשה מעצמו: מאיזה טעם הוכרח. ויותר מזה, שנתפרש בגמ' מימרא אחת שענין זה הוא עיקר המכוון במגילת אסתר.

בפרק הראשון ממסכת מגילה (י' ב' ואילך) הובאו דברי כמה אמוראים שפתחו פתח לדרשת מגילת אסתר. ענין הפתח הוא שמעשה המגילה סובב סביב אותו פתח, שבו נכנס בעל המימרא לדרוש את המעשה<sup>6</sup>. רבי אבא בר כהנא פתח פתחו בדרשת פסוק בקהלת (ב' כ"ו) פי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלקים "לאדם שטוב לפניו נתן

<sup>5</sup> וכמו שכתב רש"י על הפסוק בסוף כי תצא תמכה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה". ובאיכ"ר סוף פר' ג' מפורש שלא רק בעלי חיים אמור "...שלא יאמרו אילו זה של עמלק, גמל זה של עמלק...". אמנם רש"י בס' שמואל צ"ע למה נתן טעם רק לבהמה, שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומים לבהמה, הרי הדין אמור בכל דבר שלא יהיה שם עמלק נזכר עליו.

<sup>6</sup> נציין לשון הפני יהושע שם "...הנך אנדתא דהנך אמוראי דפתחו פיתחא להאי פרשתא דמגילה כל חד כדאית ליה, מה שלא נמצא כיוצא בזה בכל הש"ס כי אם במדרשים...". עיי"ש בדבריו.

חֲכָמָה וְדַעַת וְשִׁמְחָה, זֶה מִרְדְּכִי הַצַּדִּיק. וְלַחֹמָא נָתַן עֲנִין לְאַסּוּף וְלִכְנוּס, זֶה הַמֶּן. לָתֵת לְטוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹקִים, זֶה מִרְדְּכִי וְאַסְתֵּר, דְּכַתִּיב וַתֵּשֶׁם אֶסְתֵּר אֶת מִרְדְּכִי עַל בֵּית הַמֶּן<sup>7</sup>

עמד על זה הר"צ הכהן מלובלין (בפרי צדיק פורים ב') ותמה תמיהה כפולה. ראשית, כיצד ענין זה הוא עיקר ופתיחה לפרשת מגילת אסתר. ומה ענין שהיה כן; "למה הסיב ה' יתברך שיתן אחשורוש בית המן לאסתר וכלום חסר רכוש ליתן למרדכי ואסתר".

## ד. עמלק יצא מכלל האומות בכך שאין ביכולת ישראל להוציא ממנו ניצוצות קדושה

התשובה העולה משורש דבריו - כפי קוצר המשיג - מביאה לידי גילוי יסוד גדול בסודות העולם. נפרש עיקרי הדברים בלשונו וכמיעוט השגתנו<sup>7</sup>.

נקודת הקדושה שנשתלשלה לעולם הזה סובבת סביב עם ישראל, כי חֶלֶק ה' עִמּוֹ וַעֲקֵב חֶבֶל נִחְלָתוֹ. כאשר איזה דבר מהעולם הסובב סביב ישראל נכנס לרשותם, בזה הוא נגאל, עולה ומצטרף לכלל קדושה, ותקומה היתה לו. שתי דוגמאות נביא לזה: הגרים המצטרפים לישראל, והממון המגיע לרשותם. כאשר אדם מאומות העולם מצטרף לעם ישראל הוא מתעלה לכלל קדושה, וכן הממון שבעולם הנכנס לרשותם<sup>8</sup>.

בדיוק בשתי אלו יצא עמלק מכלל כל הגוים. שאין מקבלין גרים ממנו (מכילתא בשלח, עמלק ב'), תנחומא תצא י"א). וכן המצוה שבמחיתו הכוללת החרמת כל רכושו כנוכר. החילוק העולה מזה אפשרי בשני פנים: או שאין לעמלק כלל ניצוצות קדושה והוא רע גמור. או שאין בכח ישראל בעולם הזה להוציאם ממנו לרוב ריחוקו, ורק לעתיד לבוא ימחה הקב"ה שמו, ואז תשאב ממנו כל הקדושה<sup>9</sup>.

האפשרות השניה היא האמת, שלא תתכן מציאות בעולם שאין בה ניצוץ של קדושה. ואמנם כיון שמדרגתו בהיפך הקדושה כל כך עמוקה, אין ביכולת ישראל לבטלו. רק לעתיד לבוא ימחה ה' זכרו באופן שיוציא ממנו כל ניצוצות הקדושה, ואז יהיה הכסא שלם. וכל זה נתפרש בידי רבותינו על הפסוקים בסוף פר' בשלח וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּתֹב זֶאת וְפָרוֹן בִּפְסָפֶר וְשִׁים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מִחָה אֶמְחֶה

<sup>7</sup> בדבריו יש אריכות גדולה, שמים לרום וְאַרְצָן לְעִמְקָן. ומכאן ואילך, כאמור, אין הנכתב אלא ציוני דרך לאור דבריו.

<sup>8</sup> לכן בגאולת מצרים היו ישראל מנצלים אותם ומוציאים מהם ממנו, כדי להוציא ניצוצות הקדושה מהם. וכן הגרים שנתוספו עליהם, וכמו שאמרו (פסחים פ"ב) "לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". והאריכו בזה בספרים רבים, או אפשר לפורטם.

<sup>9</sup> פירוש, כי אצל כל הגוים עצם הקבלה מהם מעלה את הדבר המתקבל לקדושה, אבל אצל עמלק כיון שאי אפשר, אזי מצותו עכ"פ במה שאפשר, לאבד רכושו ולא ליהנות ממנו. ורק לעתיד לבוא ימחה ה' שמו באופן הזה שיוציא ממנו כל הקדושה.

את זכר עמלק מתחת השמים... ויאמר כי יד על כס קה מלחמה לה' בעמלק מדר דר<sup>10</sup>. בסופם של דברים, הקב"ה בעצמו הוא שימחה את זכרו; ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד.

### ה). רק בנס פורים נמצא ענין זה שנהפך מעמלק לקדושה

ובדיוק בשתי אלו הרי יצא המן מכלל עמלק. שרכושו כן ניתן למרדכי ואסתר, וזה גופא פתחה של מגילה לדברי רבי אבא בר כהנא. ועוד מצאנו (גיטין ג"ז ב') שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק! לא אמרו מבני בניו של עמלק [שזה גם נכון] או מבני בניו של אגג [שממנו יצא המן, מגילה י"ג א'] רק מבני בניו של המן דייקא.

כשם שעל השאלה הראשונה בנוגע לבית המן, למה לא החרומו את רכושו, השיבו המפרשים בחילוקים נכונים שכמובן נהגו מרדכי ואסתר כהלכה. כן העמידו עוד שאלה, כיצד נתייירו בני בניו של המן אם אין מקבלים גרים מעמלק, וגם עליה השיבו תשובות הרבה, והוכיחו שיש אופנים שבהם כן שייך שיצטרף זרעו של עמלק לישראל.

אבל מידי יציאה מן הכלל לא יצאנו. עניינו הראות שעל ידי נס פורים וניצחון מרדכי על המן הגיע הן רכושו של המן לקדושה, והן חלק הנשאר מזרעו. ולאור המתבאר בדברינו, הפירוש היוצא מזה הוא, שהיתה בהארת פורים הארה שאינה שייכת למערכות העולם. בהארה זאת נתקיימה מחיית עמלק כמו שהיא תהיה לעתיד לבוא, שישאב ממנו חלק לקדושה.

זה הפתח שפתח רבי אבא בר כהנא. אמר שכל מהותה של מגילת אסתר ומעשה הנס מתגלה בפרט הזה, שמרדכי הצדיק יכנס לבית המן הרשע ויהפוך כל אשר לו לקדושה. הקיום של 'ינהפוך הוא אשר ישלמו היהודים המה בשנאייהם' כלל גם את עמלק, שבכל זמן אחר אי אפשר להם לישראל לשלום עליו, כי אין בו אלא מחייתו; לא ליהנות מרכושו, ולא לקבל גרים מזרעו; כאן שאבו ישראל את ניצוצות הקדושה אפי' מעמלק, ומבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> עי' הימב ברש"י שם. ונעתיק מעט מלשון הפנים יפות שם "כי מחה אמה את זכר עמלק מתחת השמים. ענינו שאחז"ל (מכילתא בשלח) אין הקב"ה נפרע מאומה אלא א"כ נפרע מאלהיה תחלה, וכן לעתיד... והיינו דכתיב כי מחה אמה לשון כפול, והוא ענין שכתבנו למעלה שא"א למחות זכרו עד שיוציא ממנו ניצוצות הקדושה, וכמו שמצינו במצרים שע"י העשר מכות הוציא מהם הניצוצות הקדושה ואח"כ אבדו לגמרי, וכן יהיה לעתיד...".

<sup>11</sup> ונעתיק בזה דברים מהשם משמואל (פורים תרע"ח) "...וא"כ איך יתכן שבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ובהכרח יש לפרש שרק הנפשות שלהם היו מגולגלות ממקור מוצא בני בניו של המן, והא שנשבע הקב"ה שלא יקבל גרים מעמלק היינו בעודם בגוף העמלקי... הטעם כי עמלק ה' בו ניצוצי קדושה מאליפו אביו שקיבל מיצחק אביו וכמ"ש בתדב"א... כיון שידע רשמו של דבר נהפך לאויב ושונא ובא והלחם עמהם, וא"כ מעט ניצוצות הקדושה שהיו בידו נהפכו לרוע, וע"כ עונשו נמי שלא יקובלו גרים ממנו, כי כל גר נהפך גופו הטמא לקדושה, וזה עמלק באשר הפך הקדושה לטומאה ה' עונשו נמי להיפוך שלא יהי' ביכולת גופו הטמא להתהפך לקדושה, וא"כ זה ניהא בגופו הטמא, אבל מעט ניצוצות הקדושה שהיו בו אחר החרמו אותו נצרפו בצירוף אחר צירוף וליבן אחר ליבן ושבו אל המקום אשר ה' שם אהלו בתחילה, ואלו הם שלמדו תורה בבני ברק...".

ו]. ואמרו רבותינו ששורש זה קיים בימי הפורים לדורות, להפוך חושך לאור

לאור דברינו אלו נמצא איזה בית יד להיאחזו בשיפולי דברים שאמר השם משמואל (פורים תרע"ה), ולהבין אפס קצתו כיצד הדברים קיימים לדורות.

"ענין שמחת פורים נראה דהנה בש"ס תענית (ט"ו א') לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה וישרים לשמחה דכתיב (תהלים צ"ז י"א) אור זרע לצדיק וְלִישְׁרֵי לֵב שְׂמִיחָה, פירש"י ישרים עדיפי מצדיקים. נראה הפירוש דצדיק נקרא מי שבא מעשה לידו וכפה את יצרו וניצל כענין יוסף הצדיק, אבל ישרים הוא שנתישר בו כל עקום והפך חשוכא לנהורא ומיריא למיתקא. וע"כ כמו שהצדיק דחה את יצרו ממנו כן נמי זוכה לאורה להאיר את החושך, אבל עדיין החושך במציאות. אבל ישרים זוכין גם לשמחה, היינו כי כתיב (דהי"א ט"ז כ"ז) עוֹ וְחֶדְוָה בְּמִקְמוֹ, והעדר השמחה בא מפאת כחות החיצונים, ובאשר יעביר רוח המומאה מן הארץ אז תהי' תכלית השמחה בעולם... ועל כן ישרים שהפכו הרע שבהן לטוב זוכין לשמחה אמיתית".

"והנה עמלק, הגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה שהוא היפוך מיעקב אבינו ע"ה שעמלק מלשון מעוקל ועקלקלות ויעקב אבינו נקרא ישראל וישרון מלשון ישר, ועל כן ישראל שנצחו את העמלקים המעוקלים זכו לבחינת ישר, על כן זכו גם לשמחה, וזהו לְיִהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשְׂמִיחָה וכו', וזה מתעורר בכל שנה שישראל עב"פ לשעתם בפרשת זכור ובקריאת המגילה מנצחין את מומאת עמלק וזוכין גם לשמחה".



## הרב יצחק לוי

# הישועה היתה בימי המן או בימי מרדכי ואסתר

במסכת מגילה (דף יא.) מובא ממה שהיו מתחילים לדרוש תמיד אודות מגילת אסתר:

"רבי חנינא בר פפא פתח לה פיתחא להא פרשתא מהבא. 'הרכבת אנוש לראשנו, כאנו באש ובמים'. 'באש' בימי נבוכדנצר הרשע, 'ובמים' בימי פרעה, 'ותוציאנו לריוה' בימי המן. רבי יוחנן פתח להא פיתחא להא פרשתא מהבא. 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל, ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו'. 'ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו' בימי מרדכי ואסתר. ופי' רש"י שהדבר נגלה לכל האומות, שהלכו אנרות בכל העולם", ע"כ.

שתי הפתיחות הללו צ"ב גדול. בפתיחה הראשונה קשה: א. מה הקשר בין האש של נבוכדנצר לבין המים של פרעה. ב. ויותר מזה קשה, שמדברי הפתיחה הזו נראה לכאורה שיש כאן מהלך מסוים שמתחיל מתקופתו של פרעה ונבוכדנצר, ומסתיים בימי המן. דהיינו השעבוד באש ובמים שהיה אצל נבוכדנצר ופרעה, כנגד היציאה לריוה שבאה רק בימי המן. וזה צ"ב מובא. ומפני מה אין התייחסות ליציאת מצרים ולמלכות דוד ושלמה שגם עליהם נדרוש שיצאנו בהם לריוה.

הפתיחה של ר' יוחנן לא מובנת מה ראו לדרוש פסוק זה דווקא על ימי מרדכי, וכי לא היו תקופות שראו כל הגוים את גדלותם של ישראל. ב. מהו העניין המיוחד שהפסוק מעוניין להדגיש שראו כל עמי הארץ את ישועת אלוקינו, וכי אם היו רואים רק חלק מהגוים זה לא ישועה גדולה.

ר' חנינה נוקט 'בימי המן', ור' יוחנן אומר 'בימי מרדכי'. ודבר זה אומר דרשני. מפני מה אותה תקופה של סיפור המגילה מלכות אחשוורוש, נקרא לר' חנינא 'ימי המן', ולר' יוחנן 'ימי מרדכי ואסתר'. ב. למה ר' יוחנן נוקט 'בימי מרדכי ואסתר' היה אפשר לכתוב 'בימי מרדכי', ומדוע חשוב להזכיר ג"כ את 'אסתר' הרי כבר ידוע על איזה שנים אנו מתכוונים.

## ההבדל בין 'בימי המן' לבין 'בימי מרדכי ואסתר'

ראשית ליישב לשון הגמרא דנקטה 'בימי המן' או 'בימי מרדכי' יש לבאר ב' אופנים: א. כאשר אומרים 'ימי המן' אין עיקר המשמעות שבאים לספר אודות שנים מסוימות בהיסטוריה. שהרי לא מזכירים באיזה שנים מדובר ואם זה היה במשך שנה אחת או יובל שנים. אלא עיקר המשמעות שרוצים לומר שיש קשר בין המן או אותו איש לאירוע המסופר באותו ענין. [למשל אמרין: 'בימי רשב"י לא נראתה הקשת'. לא באים לספר על סכום של שנים שלא נראתה הקשת, ולא באיזה תקופה זה קרה. אלא שרשב"י היה הסיבה לכך שלא נראתה הקשת בימיו]. כמו"כ כאן ר' חנינא בא לומר שהמן היה הסיבה של אותה תוצאה הכתובה בפסוק "ותוציאנו לריוה"! ור' יוחנן מבאר שמרדכי ואסתר הם קשורים

למש"כ 'ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוֹקֵינו'. ב. תקופת המן ומרדכי אינם ממש חופפות זו לזו. המן נתלה על העץ כאשר מרדכי עוד היה בשקו ובתעניתו. מרדכי התחיל לעלות ולהיות הולך וגדול, וכל פרשת גדולת מרדכי החלה כחודשיים לאחר מכן. יוצא א"כ שגם במציאות ימיו של 'המן' אינם באותם ימיו של 'מרדכי'. לאור האמור יוצא שר' חנינא בר פפא היה נוהג לדרוש את המגילה תמיד שמהמן ומסיבתו יצאה הישועה והגאולה. לעומת ר' יוחנן שדורש שמרדכי ואסתר ראו את ישועת אלוֹקֵינו.

### תכלית בריאת המוב לעומת תכלית בריאת הרע

ונראה לכאור בס"ד ששני הפתיחות הללו הם מכוונות כנגד מציאות המוב והרע שברא וקבע הקב"ה בבריאה. הרמח"ל כותב (דרך ה' ח"ד פ"ד א', דעת תבונות ס' צ"ו, קב"ד, ובעוד מקומות) שהקב"ה ברא בעולם מציאות רבות של טוב ורע. אבל הם שונים בתכליתם וז"ל "שהנה ברא הבורא יתברך את הרע, לשיעבירוהו בני האדם, ויקבעו בעצמם ובבריאה את המוב", עכ"ל. ר"ל שתכלית בריאת המוב כדי שיקבעו אותו בני אדם בעצמם ובבריאה. אבל תכלית בריאת הרע היא בהיפך שיעבירו בני אדם את הרע ויבטלו אותו. ב. מציאות המוב היא מציאות אמיתית קביעה וקיימא, אבל הרע אינו מציאות אמיתית אלא ארעית, שעומד להתבטל מאליו.

### ההבדל בין תקופת פרעה ונבוכדנצר לבין המן

יש הבדל בין תקופת פרעה ונבוכדנצר לתקופת המן.

א. פרעה ונבוכדנצר השתעבדו בישראל באש ובמים כנגד המן שלא נשתעבד בישראל.

ב. ועוד שנפילת פרעה היתה ע"י משה רבנו. ונפילת בבל היתה ע"י מדי. דהיינו נפילה ע"י גורם חיצוני. אבל המן נפילתו היתה מעצמו. ע"י מעשיו עיצותיו ומעמדו. התופעה שהמשה של אחשוורוש נהפך לעימות בינו לבין ושתי זה לא נגרם מחמת מרדכי. והמן נתן עצה להרוג את ושתי, ומה יצא לו מזה שבאה אסתר. המלך חיפש נערות טובות מראה, ובסוף בחר באסתר שהיתה ירקרוקת. בנתן ותרש יעצו להרוג את אחשוורוש, וזה התהפך עליהם שהם מתו. המן כתב גזירה להרוג ולאבד את עם ישראל. ותוך 4 ימים כבר היה תלוי על העץ. ולאחר 70 יום מאגרות ראשונות כבר כתבו אגרות חדשות. וגם בסוף הוא נתלה בעצת חרבונא. א"כ יוצא שבמי המן רואים היאך הקב"ה עושה שמציאות הרע תתבטל מאליו.

ג. עומק העניין של ב' הנקודות הללו הוא. שמכיון שהמן לא נשתעבד בכלל ישראל כפרעה ונבוכדנצר. א"כ כל מציאותו שה' ברא אותו זה רק כדי שיתבטל, ולא עוד אלא שיתבטל מאליו, ולהוציא את ישראל לרויה. ללמדנו היאך הקב"ה בתוך המשתאות של הגוים ובתוך אותו משתה שאנשי שושן חטאו ונהגו מסעודתו של אותו רשע, שם הקב"ה פועל לטובת עם ישראל ובורא שם רע מסוים ומבטל אותו שם !! זהו העניין של השמחה וההודאה ב'ארור המן'. להתבונן היאך אין לרע שום מציאות וכולו

מתהפך לטובת ישראל. וזה כוונת הפסוק 'ותוציאנו לרויה' שיש מציאות שכל בריאתה ופעולותיה אינם להשתעבד בישראל, אלא רק בשביל לקיים בה 'ותוציאנו לרויה', ע"י משתה ורויה!!

וזה עניין הפתיחה שלא בא רק לדרוש פסוק על פי עניין שמבואר במגילה אלא לומר שפרק ס"ו בתהילים עוסק ממש בעניין של המגילה:

לְמַנְצָה, שִׁיר מְזֻמָּר הָרִיעוּ לְאַלְקִים, כָּל הָאָרֶץ וּמְרוּ כְבוֹד שְׁמוֹ שִׁימוּ כְבוֹד תְּהַלְלוּ. אָמְרוּ לְאַלְקִים מַה נִּזְרָא מַעֲשֶׂיךָ בָּרַב עֲזָדָה וּבְחֹשֵׁי לָךְ אִיכִידָה. כָּל הָאָרֶץ וַיִּשְׁתַּחֲוֶי לָךְ וַיִּזְמְרוּ לָךְ וַיִּזְמְרוּ שְׁמֶךָ סֶלָה. לָבוּ וּרְאוּ מַפְעָלוֹת אֱלֹקִים נִזְרָא עֲלֵיכֶה, עַל בְּנֵי אָדָם. הִפְךָ יָם לִיבֶשֶׁת בַּנְּהָר וַיַּעֲבְרוּ בְּרִגְלָם שָׁם נִשְׁמַחָה בּוֹ. מִשָּׁל בְּנִבְרִיתוֹ עוֹלָם עֵינָיו בְּגוֹיִם תִּצְפִּינָה הַסּוֹדְרִים אֶל יְרוּמוֹ לְמוֹ סֶלָה. בָּרְכוּ עַמִּים אֱלֹקֵינוּ וְהַשְׁמִיעוּ קוֹל תְּהַלְלוּ. הַשֵּׁם נִפְשָׁנוּ בְּחַיִּים וְלֹא נִתֵּן לְמוֹט רִגְלָנוּ. כִּי בְּחִנְתָּנוּ אֱלֹקִים צִרְפָּתָנוּ כִּצְרָף כֶּסֶף. הִבְאֵתָנוּ בְּמַצֹּדָה שְׁמֶת מוֹעֶקֶה בְּמַתְיָנוּ. הִרְבַּכָּת אֲנִישׁ לְרֹאשֵׁנוּ כָּאֲנוּ כָּאֵשׁ וּבְמִים וְתוֹצִיאָנוּ לְרוּיָה.

### פתיחת ר' יוחנן בגדולת מרדכי

ר' יוחנן דורש במגילה את ימיהם של מרדכי ואסתר וזה הפן השני של המגילה, פרק צ"ח בתהילים:

מְזֻמָּר שִׁירֵי לַה' שִׁיר חֲדָשׁ כִּי נִפְלְאוֹת עָשָׂה הוֹשִׁיעָה לוֹ יְמִינוּ וְזִרְעָה קִדְשׁוֹ. הוֹדִיעָה יְשׁוּעָתוֹ לְעֵינֵי הַגּוֹיִם גִּלָּה צִדְקָתוֹ. זָכַר חֲסִדוֹ וְאַמּוֹנָתוֹ לְבֵית יִשְׂרָאֵל רְאוּ כָל אֲפָסֵי אָרֶץ יֵשׁוּעַת אֱלֹקֵינוּ. הָרִיעוּ לַה' כָּל הָאָרֶץ פִּצְחוּ וְרָנְנוּ וּזְמְרוּ.

הפסוק מצווה לשיר לה' ומפרט שזה בעבור שראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו. ודרשינן "אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו בימי מרדכי ואסתר" וכ' רש"י שהדבר נגלה לכל האומות, שהלכו אנרות בכל העולם. עכ"ל. וק"ל לומר שהחשיבות של הנס הזה רק מצד גודל הפרסום, שהתפרסם ונודע בכל העולם. לעומת ניסים אחרים שלא התפרסמו בכל קצוות תבל.

וצ"ב הרי בקריעת ים סוף נבקעו כל מימות שבעולם, וכן במתן תורה כל האומות שמעו איך שהקב"ה נותן תורה לישראל, או מלכות שלמה שמלך בכל העולם.

### פרשת גדולת מרדכי

ויתכן לומר שאין עיקר הדגש לגדולת הפרסום כאן במגילה לעומת קריעת ים סוף או מתן תורה וכנ"ל. אלא הדגש הוא במהות הנס והפרסום. בימי מרדכי ואסתר ש'אכתי עבדי אחשוורוש אן', ומרדכי הוא משנה למלך וכפוף אליו. ואסתר היא אשת מלך גוי רשע. שעל אף שמרדכי היה משנה למלך לא נבנה ביהמ"ק בימיו. והיו ישראל כבשה בין ע' ואבים, ומעורים עם הגוים, ובתוך כל זה הקב"ה עשה נס גדול שהשפעתו של מרדכי הורגשה כ"כ חזק בתוך כלל ישראל וגם לאומות העולם. מלבד עצם ההצלה והנהפוך הוא שהיה וזה התבטא בג' חלקים. שאינם מצויים בכל נס.

- א. מיד אחר שכ' ומרדכי יצא מלפני המלך וכו' ב' 'ליהודים היתה אורה' זו תורה, 'ושמחה' זו שמחת יו"ט, 'וששון' זו מילה, 'ויקר' אלו תפילין. רוממות רוחנית וקבלת התורה מחדש. ר"ל שגדלותו של מרדכי הביאה לחיזוק גדול בתורה.
  - ב. ובנוסף לכך גם מעמדם הגשמי היה טוב, כמ"ש דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו.
  - ג. והעיקר שכ' 'ורבים מעמי הארץ מתייהדים' ומצינו שלא קבלו גרים שבאו להתגייר בימי מרדכי ואסתר (יבמות כד:). מה שלא מצינו בהרבה תקופות שאע"פ שעם ישראל היה בתפארתו בכ"ז קבלו גרים. לעומת ימי מרדכי שלא קבלו גרים.
- ויתכן שכל זה רמז בפסוק 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוֹקינו'. חסדו כמ"ש דורש טוב לעמו. 'אמונתו' שזכו לאורה זו תורה ושמחה וששון ויקר. 'ראו כל אפסי ארץ' אשר על כן לא קבלו גרים.
- ומדריגה כזו של כלל ישראל שאין מקבלים גרים, זה מעין ימות המשיח שיהיה מצב דומה ולא יקבלו גרים.
- ויתכן שהמן דאג לעצמו שיהיה לו כסף שישתחוו לו כולם. לעומת מרדכי שהיה דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו, דואג להיטיב. (ואולי זה העניין של משלוח מנות להיטיב עם הזולת). זהו כוונת הפסוק הודיע ה' ישועתו לעיני הגוים גלה צדקתו. זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוֹקינו'.

### אמת מלכנו אפס זולתו

לאור האמור ניתן לסכם שממעשי המן התגלה לנו ש'אפס זולתו'. וממה שאירע אצל מרדכי ואסתר התגלה ש'אמת מלכנו'.

## הרב חיים שולביץ

### פור הַמֶּן נְהַפֵּךְ לְפִוְרָנוּ

על בֶּן קָרָאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פֻּרִים עַל שֵׁם הַפּוֹר (אסתר ט כו), שם המועד מלמד על מהותו, וכבר תמהו על העמדת פרט זה של הגורל, כעצם עניינו של הפורים, ויש להוסיף תמיהה, כי בברכת ההודאה (אשר הניא) מוסיפים ואומרים 'כי פור הַמֶּן נְהַפֵּךְ לְפִוְרָנוּ', הרי שלא נקרא בן רק על שם פורו של הַמֶּן, אלא גם ענין הישועה היא מה שנהפך לפורם של ישראל, והדבר מפליא, שהרי כיון שעשית ישועה לישראל, מה ענין שיהפך הפור ויהיה שלהם, וגם לא התבאר היכן מצינו פור של ישראל.

שורש הענין נעוץ בדברי חכמים (תיקו"ז כא) שיום כפורים הוא כמו פורים, וכתב הגר"א (אור יהל 78) שיש י"ח ימים טובים בשנה, מהם שמונה ימים שאין גומרין בהם את ההלל, וכנגדן גומרין הלל בחנוכה, ומשתה יום הפורים משלים ליום הכפורים, שבו חסרה שמחה, שאין בו אכילה ושתיה, ואין יו"ט לישראל כיוה"כ, ודעת לנבון נקל, שגם עצמו של יום הכפורים נעוץ בגורל השעירים הבאים לכפר, אחד לה' ואחד לעזאזל, וא"כ יש לבאר את שייכות הגורלות והשלמת יוהכ"פ בשתיית הפורים.

פתח לנידון זה נמצא במגילה (מז), 'ויקח הַמֶּן את הלבוש ואת הסוס, אול אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמגרב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה, אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי כברי כספא דידי, אמר ליה, רשע, עבד שקנה נכסים, עבד למי ונכסים למי'. ויש לבאר מה הוא ענין הקומץ הדוחה את כספו של הַמֶּן, ועוד שהרי חכמים ספרו לו על קומץ 'סולת', למה השיבם על קומץ 'קמח', והעיקר, מה ענהו מרדכי, ולפ"ר אין בדבריו דחיה לדברי הַמֶּן, אלא קנטור גרידא.

לפי תפיסת האדם יש בעולם צד טוב וצד רע, ואמנם כבר הרחיב הרמח"ל בדע"ת לבאר שהרע אין לו קיום עצמי, אלא שעניינו הוא לגלות כבוד שמים בכח הדין, ואף שכלפי חוץ נראה שתכליתו לרע, מכל מקום באמת אין נקודה פנימית שעצמותה רע, כאמור (איכה ג לח) מִפִּי עֲלִיּוֹן לֹא תֵצֵא הָרָעוֹת וְהַטּוֹב, והיינו שכל רעות הבאה לישראל הוא לטובתם לזכותם לשכר הנצחי, וכמו שביאר השל"ה [פר' ראה] שהטובות כולם מפי עליון, אבל הרעות לא כולן, כי עוז וחדוה במקומו, רק הרע המועיל, והוא החלק שעניינו לגדור את הטוב, ולבא ככפרה וזיכוך לנקודת הטוב, ויש שהוא גובר ומתגלה בדין באומות, כאמור (ישעיה מג ג) כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַךְ, נִתְּתִי כְּפָרְךָ מִצָּרִים פּוֹשׁ וּסְבָא תַּחְתִּיךָ, וְאַתָּן אָדָם תַּחְתִּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשְׁךָ.

כאשר רצה הַמֶּן לכלות את ישראל, נתן תחתיהם לאחשורוש עשרת אלפים ככר, ובוה העמיד את ממונו כתמורה תחת ישראל, אך בנתינה זו אין למלכות הרע סיבה לכלות את הטוב מצד עצמו, אלא רק מצד התמורה שיקבל תמורתו, ולכן השיבו לו חכמים, שמטרת הנהגת הרע היא שיתגלה כבוד שמים דרך עשיית הדין, שאין בו טוב מצד עצמו, אלא רק משום שאת תוצאותיו יכירו הנותרים, ולכן צריך לתת כסף רב לפתותו להרע, אך ישראל עוסקים בכבוד שמים בדרך הטוב, ולכן אין לנו צורך לתת למלכותא דרקינא

תמורה גדולה עבורנו, אלא משתפים אותה בקומץ, שהוא חלק ועיר משלנו, ובוה יש לה חלק ושותפות בשלנו, ולכן מתקיים בנו שפע הטובה, באופן שכבוד שמים מתגלה בנו ממש.

ואכן כשהבין הזמן את טענתם, אמר שלא רק בזמן ביהמ"ק הועיל להם קומץ סולת, אלא אף בגלות נמשך שפע זה אליהם, ואף עתה די שנתינתם היא כקומץ קמה, הבא רק במנחת סוטה, כדי לדרוח את נתינתו למלך הרע, באשר היא רק תמורה, ואין לה אחיזה בעצמותם של ישראל, שהיא מושפעת משפע העליון הבא אל יעקב חלק נחלתו, שיש לו חלק בעצמותו, ואף לפי תפיסתו שיש קיום לרע, בדין הוא ששותפות בעצם תדחה את התמורה.

ועל כך בא מרדכי והוסיף ואמר לו 'רשע, עבד שקנה נכסים, עבד למי ונכסים למי', וכוונתו, כנגד תפיסת הזמן שיש מקום לרע, אלא שההנהגה עם ישראל דוחה את הנהגת הדין, וביאר לו, שאין זו רק רחיה גרידא, אלא האמת היא שההנהגה העליונה לא נתנה מעולם קיום לעצם הרע, ואדרבא, הפור שהפיל לברור לו חלק שכולו רע [כדלהלן], הוא הוא הגורם שלא יהיה לו קיום, כי אין לעבד הרע נכסים משלו, אלא כל עניינו הוא לצורך גבוה, וכשאין כבוד ה' עולה מהרע, הרי מן הדין שעצם הנכסים ישובו לבעליהם, ויזכו בהם ישראל. וכמבואר בפירושו הגר"א למשלי (מז ד) שלמט"א אין אלא מ"ט שערי טומאה, וכאשר יתמלאו כל המ"ט שלו, אז יתבער מן העולם, ויתגלה שער הנ' של הטוב [עי' לש"ו הרע"ה עמ' 244 ואפיקי מים פסח ענין כט, ודוק לשון מרדכי 'נכסים למי', כי אף שמינה דינין מתערין, הרי שרשה טוב לישראל].

מעתה יבואר ענין הגורל שהפיל הזמן, שגילה הכתוב כי אף שהזמן עשאו כ'פור' שהוא נסיון להכריע באופן מקרי, מפאת חוסר כח החלטה, הרי 'הוא הגורל', שנעשה ככל גורל, שאינו מוטל להכריע ספק בלתי ברור, אלא רק כדי לקבוע ברירה בין שני חלקים, והיינו ספק בין שתי אפשרויות קיימות, שיש לכל אחת מהן מהות בפני עצמה, ופור הזמן קבע ליטול יום אחד בשנה לחלקו, הוא חלק שכולו רע, ועומד כנגד יוה"כ הנקרא יום אחד בשנה, כי הוא יום שכולו להקב"ה. [וכבר הביא האליה רבה (קפ), שהטעם שאין ה' בבהמ"ז הוא משום שהמכרך בכוונה לא ישתתף לו חרון אף בסעודתו, ומ"מ בפורים יש תיבות 'ומף', כי הוא אחר שנימל ממנו חלקו וניתן לישראל הרי הוא כיוה"כ שאין שטן שולט בו].

הרע שייצג הזמן, הוא החלק הניתן לעזאזל, ומהותו היא הפרדת חלק רע שלא יהיה מעורב בטוב, אלא עומד לעצמו, והטוב נשאר טהור לעצמו, ולכן אחר הגורל הוטל עליו לקרא 'ככה יעשה לאיש', שכן מצינו באיוב 'ככה יעשה איוב', ואמרו חז"ל [זהר ח"ב קפב:]: שהיה נוהג להביא רק עולות, שהן כליל, ולא הניח חלק לרע, כאשר הקרבנות, ולכן התגרה בו השטן, וכן לאידך, כאשר נטל הזמן חלק הרע, הרי בכך העלה את מרדכי לגלות את מקור הטוב, ש'ככה יעשה לאיש' אשר מלכו של עולם חפץ ביקרו [וה'ככה' הוא גילוי ברור, כי הנביאים התנבאו ב'כה', שהוא משל לעליון, ואילו 'ככה' (בג' אדם) מורה את התפיסה העליונה במקרי העוה"ז, והיא התגלתה ע"י מרדכי].

כמו כן בגורל השעירים קורא הכה"ג 'לה' חמאת', וקובע שם רק על החלק הטוב, כי ביוה"כ אין אכילה ושתיה, אלא ישראל עומדים כמלאכים, ואז הקב"ה מוחל להם, והשטן מקבל חלקו לבל יקטרג, וכן אמרו לאידך [שם קפה]. 'אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי', שהוא

כשעיר לעזאזל, שהוא שמח בחלקו, וכן 'ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב', בההוא חולקא דנמיל ואזיל ליה, והיינו ששמח בבירור 'כי אם אותי', ללא תכלית טוב כלל.

כאשר הפיל המן פור, הרי בעל כרחו בירר את חלק הרע בעצם, שהרי לא היה לו חפץ ברע המעורב בטוב, שענינו הוא עשיית דין, שיש בו כבוד שמים לנותרים שישמעו ויראו, אלא רצה את מה שנראה כמהות הרע, וכשנקודת הרע עומדת בפני עצמה, הרי היא אין לה קיום עצמי, וממילא היא שייכת לטוב, והוא 'אחריתו עדי אובד', כמבואר, ולכן כש'נהפוך הוא' זכו ישראל בחלק הרע, ועבר חלק הפורענות שבירר המן, וגיתן לישראל לפרוע בו מהמן, וכח 'לְהַשְׁמִיד וְלְהַרְגֹּת וְלֹאֲבֹד' עבר מהמן לישראל, והיינו פור המן נִהְפָּךְ לְפָנָיו [וראה שפ"א פורים תרל"א].

ומשום כך 'זכרם לא יסוף מזרעם', פורים אינו בטל לעתיד לבא, כיון שבפורים לבד מנם ההצלה, הרי האירה ההשגחה והעבירה הסתר פנים, ונגלה מקור ההשגחה באדיבות במגילה, ובוה התגלתה הנהגה כעין הנהגת היחוד, שבה מבורר מהות הרע ככלי לגילוי עצם הטוב.

לפיכך להשלמת יוה"כ 'חייב איניש לבסומי', כי אין יכולת לאדם להכיל את הרע כפי תפיסתו, וכדי להשיגו מוכרח למתקן, ואז יכיר רק בחלק הטוב שבו, ואף 'המלך והמן ישבו לשותות', כי הרע אין לו קיום אלא עם יין, אשר יש ממנו שהוא ממתק, ויש ממנו שהוא למרי נפש, כמבואר בברכות (נז:), ולכן טוב לב מתוך טובו מקיים משתה תמיד, ואילו המן רק אחר המשתה יצא שמח וטוב לב, וכבר אדה"ר היו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין, להרחיק צד הרע שבו, ולעתיד לבא יתענגו הצדיקים בהשגת הנהגת היחוד, הנמשלת לשתיית יין המזומר מששת ימי בראשית, שאין בו מגע זר ורע, כאמור באקדמות 'מִתְפַּנֵּקִין וְיָוֵי, בְּכֶסֶי רִיחָא, חֲמַר מֵרַת דְּמִבְּרָאשִׁית, נְטִיר בֵּי נַעֲוָתָא'.

ומכאן ביאור לדברי הגר"א (או"ח תרצה ב) שעד דלא ידע הוא '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'. הרי שחוסר הידיעה היא בכך שנקמת המן חשובה מגדולת מרדכי, וכונתו כמבואר בשפת אמת [פורים תרמ] בשם החידושי הרי"ם שעד דלא ידע עניינו לעלות עד למעלה מעה"ד טוב ורע. וביאר שזה ענין עין גבוה חמשים אמה, והם כל מדרגות השערי טומאה שיש מ"ט פנים טמא, וכוחו של עמלק נמצא בכל המדרגות, אבל שער הנ' של הקדושה, ושם אין ב' הדרכים, רק כולו טוב, כי שם שורש האחדות. והן הדברים הנ"ל, שזו היא הנקמה ברע, שהוא עצמו עובר להיות חלק מהטוב, והחסר ידיעה זו, הרי יודע רק הטוב בפנ"ע, ואינו מכיר בביטול הרע, שאף הוא טוב.

ויש להוסיף, כי אמרו (יל"ש אסתר ז תתרנט) 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, וחוזר לשרש קדש הקדשים, ואכן, כל החרב מתברר מקודש מחברו, כי כיסוי עב מורה על מממון גדול דקדושה, וזה עניינו של חדש שמת בו משה, ולא ידע שנולד בו משה, והוא החודש האחרון, אשר נהפך לששון.

## הרב אלימלך שטיין

# הערות קצרות על סדר הלכות פורים

תרפ"ה

מ"ב סק"ב משמיעין על השקלים באדר, ואנו משלמין פרים שפתינו בקריאת הפרשה של כי תשא. ע"כ.

נתחדש בזה נשלמה פרים שפתינו לעניין הבאת שקלים. ומבואר בכך שהבאת שקלים הינה מעין הקרבת קרבן, שהרי לענין קרבנות נאמר ונשלמה פרים שפתינו.

תרפ"ו

ס"ב. חל פורים בא' בשבת מקדימין להתענות ביום חמישי. וכמ"ב סק"ה כתב המעם לפי שרגילין בתענית לומר סליחות ותחנונים ובע"ש לא יתכן לעשות כן לפי שלא יוכלו לטרוח לכבוד השבת. ע"כ. והנה בסימן רמ"ט (ס"ג) כתב השו"ע דרך אנשי מעשה להתענות בכל ע"ש [שהיו תאבים לאכול בלילה]. וכמ"ב (ס"ק י"ח) מובא שהסכימו האחרונים דאין להתענות בע"ש כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ע"כ.

הביאור לשינוי המעמים למניעת תענית ע"ש: יחיד המתענה ע"ש משום תיאבון, אינו עסוק בסליחות ותחנונים על כן המעם לימנע מתענית, היינו רק שלא יכנס לשבת מעונה. והקדמת תענית אסתר ליום ה' שכתב השו"ע, א"א לפרש שהוא כדי שלא יהיה מעונה, שהרי השו"ע עצמו סובר שיש מעלה לצום בע"ש, וע"כ המעם משום סליחות ותחנונים.

מ"ב סק"ח. משנכנס אדר מרבין בשמחה. ומי שיש לו דין עם עכו"ם ישפוט באדר. ע"כ. קשה, למה לא העתיק השו"ע שני ענינים אלו כמו שהעתיק (תקנ"א ס"א) משנכנס אב ממעטין בשמחה. ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי כותי לישתמיט מיניה דריע מזליה. וצ"ע.

תרפ"ז

ס"ב. אין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים (כדי צרכו). ע"כ. בהוצאות מכוני ירושלים נוסף לפני הכתוב בסוגריים, "הגה". ויש כאן מחלוקת השו"ע והרמ"א, דלהשו"ע דוקא מת מצוה ממש שאין לו קוברים וכמש"כ בביה"ג ש"השו"ע המשמיט המילים "כל צרכו".

תרפ"ח

ס"א. כרכים המוקפים חומה קורין בט"ו והוא שהוקף ואח"כ ישב. (אבל מסתמא הוקפה ולבסוף ישבה). ע"כ. קשה דלענין שבת שכל העיר נחשבת כד"א, כתב השו"ע (סימן ת"א ס"א) שצריך שתהא



מוקפת לדירה, וסתם עיירות מוקפות לדירה שבונים בתים תחילה ואח"כ מקיפים. ע"כ. קשיא סתמא אסתא, דבהלכות פורים כתוב דמסתמא הוקפה ולבסוף ישבה (דהיינו שבנו החומה ואח"כ הבתים, ע' ר"מ פ"ב משמו"י הי"ד) ובהלכות שבת כתוב דמסתמא בנו הבתים ואח"כ החומה.

## תרפ"ט

ס"ב. רמ"א. אשה שקוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה. ע"כ. וכן העתיק המ"ב (תרצ"ב סקי"א) לעניין איש שמברך לנשים. ואילו בסעיף זה (סק"ח) העתיק לשמוע "מקרא" מגילה.

מ"ב סקט"ו. המ"א מצדד דעדיף דיקרא אחד לכולם אע"פ שאין מנין, משום ברוב עם הדרת מלך. [ע"ש עוד הדיעות בפוסקים]. מבואר כאן דרוב עם היינו רק כשאחד מוציא את כולם, ולא כשכולם אומרים יחד. וכ"מ (בסימן קס"ז סי"א) לעניין ברכת המוציא דכתב השו"ע אם היו שנים או רבים אחד מברך לכולם. וכ"נ מהא דכתב השו"ע (רצ"ח סי"ד) היו יושבים בבה"מ והביאו להם אור אחד מברך לכולם. ומעמו משום ברוב עם. ויש לעיין בהא דכתב הב"ה (תכ"ו ס"ב ד"ה אלא) לומר קידוש לבנה בעשרה או בשלשה, מטעם רוב עם. וקשה, אחר דנהוג שכ"א מברך לעצמו, היאך מתקיים ברוב עם. ועיין.

ס"ו. מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה, והקשה בב"ה (ד"ה מנהג טוב) דע"כ איירי בהגיעו לחינוך, דקטני קטנים רק מבבלים, א"כ מה שייד מנהג טוב, הרי חייב הוא לחנכם. ע"ש תירצו. וי"ל דמדובר בקטנים שהגיעו לחינוך שאר מצוות, ואינם מבבלים, אך לעניין מקרא מגילה אינם בני חינוך, שקשה להם מדי לשמוע את כל המגילה, והרי קריאת כולה מעכבת כדאיתא לקמן (תר"צ ס"ג). וע"ז כתב השו"ע דמ"מ מצד מנהג טוב יש להביאם.

## תרצ"ז

ס"א קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב. וכתב המ"ב (סק"א) מיהו הברכה יברך בעמידה. ע"כ. והטעם הוא דברכות המצוות מברכים בעמידה. וי"ל דברכת שעשה נסים ושהחיינו יכול לברך בישיבה. דאינם ברכות המצוות. ע' ב"ח ריש סימן ח' (ד"ה ומ"ש מעומד) הטעם דברכות המצוות בעמידה, דכיון דאומר וצונו, צריך לברך להקב"ה מעומד, על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, דעבודה בעי עמידה. ולהכי כתב בלשון יחיד דלא קאי אלא אברכת מקרא מגילה. ולדינא צ"ע.

שם. אסור לחון לקרוא את המגילה עד שאומרים לו קרא. וכ' המ"ב (סק"ג) דש"ץ קבוע שמינוהו לכך א"צ להמתין. ע"כ. ע"ס נ"ג ס"ט דכתב השו"ע שליח ציבור קבוע יורד לפני התיבה מעצמו ולא ימתין שיאמרו לו. וכתב שם הב"ה ד"ה ולא ימתין שהגר"א חולק וסובר דגם הקבוע אינו יורד מעצמו.

שם ב"ה ד"ה אבל דחה הב"ה את דברי הב"ה דסובר דבקרית"ת גם בדעיבד אין יוצא בישיבה, ופוסק הב"ה דיוצא בדעיבד.

וע' ברא"ש (פ"ג דמגילה ס"א) שגורם הקורא את המגילה עומד ויושב יצא. תנא משא"כ בתורה. ע"כ. מבואר כדעת הב"ח דאין יוצא אפילו בדעיבד אם ישב בקרה"ת.

ס"י ברמ"א. אם כתובה בשני לשונות מי שמבינים יצאו. וכתב בשה"צ (סקל"ה) ונראה דאפילו לא היו פרשיות שלמות בלשון אחד, אלא פסוק אחד בלשון זה ופסוק אחד בלשון ג"כ שרי. ע"כ. משמע דפסוק אחד גופא א"א לחלק לשני לשונות. ויל"ע דבמ"ב סקל"ד כתב דבכל מקום דאמרינן דיוצא בלע"ז היינו שעכ"פ תיבת האחשתרנים בני הרמכים יקרא לפניהם בלה"ק. ע"כ. הרי דאפילו פסוק אחד מתחלק לשני לשונות. ועיין.

מ"ב ס"ק נ"ו פושט באגרת. שכופל אותה דף על דף. ע"כ. יצויין שהפמ"ג (מש"ז סק"י) כתב ויראה דאם אפשר לפשוט על גבי השולחן לגמרי לא יריעה על גבי יריעה עדיף מפי כאגרת פשוטה כולה. ע"כ.

תרצ"א ס"ט מגילה שהיא נקודה וכן אם כתב בה בדרך הראשון ברכות ופיוטים אינה נפסלת בכך, ע"כ. וכתב המ"ב (סקכ"ו) ולכתחילה לא יכתוב ברכותיה בה. ע"כ. מדנקט "ברכותיה" משמע דניקוד אין עיכוב גם לעניין לכתחילה. אכן בביה"ג (אות ל"ו) כתב דלכתחילה אסור לנקד. וכ"כ הח"א (כלל קנ"ה סי"ד) וכ"כ העה"ש (דין י"ד).

## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

# השכרות בפורים בכל שנה ובשנה זו

### חייב איניש לבסומי

בגמ' במגילה (ז:) "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איכסום, קם רבה שחמיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחיה. לשנה אמר ליה נתי מר ונעביר סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". נחלקו הראשונים במסקנת הגמ' וההלכה בזה, נביאם בזה בע"ה בקצרה. (ראה עוד מאמרים נפלאים בענין זה ב'ויעודם' זה, מהגאון ר' חגי פרשל שליט"א והגאון ר' יהושע הלר שליט"א וכן ב'ויעודם' של שנים קודמות).

א. שיטות הראשונים שלדינא אין דין שכרות בפורים: שבלי הלקט כתב (ס"א רא): "כתב רבינו אפרים וצ"ל מההיא עובדא דקם [רבנן] ושחמיה לר' זירא לשנה אמר ליה תא נעביר בו, אידחיה ליה מימריה דרבא ולית הלכתא כוותיה ולא שפיר דמי למיעבד הכי". וכן כתב הר"ן בחי' ובפי' על הרי"ף בשם רבינו אפרים. וכן בשיטת ריב"ב. ועי' במאירי (ז:).

ב. הראשונים שפירשו שאינו חיוב אלא מצוה בעלמא: הראב"י (ס"ח תקסד) כתב בדין חייב איניש לבסומי: "ונראה דכל הני צריך למצוה בעלמא ולא לעכוב". ודבריו מובאים בהגהות מיימוניות (פ"ב הט"ו אות ב') מנהגי מהר"ש (ס' קלא) מהרי"ל (מנהגים אות י, ותשובה ס' נו, עיי"ש).

ג. שיטות הראשונים שישתה יותר מלימודו: יש מהראשונים שפי' שאין הכונה לשכרות ממש, אלא שישתה יותר מלימודו. כך כתבו הכל בו (ס' מה) והארחות חיים (ס' לה) "וחייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם, וזו היא השמחה השלמה". ומצאנו מהאחרונים שחששו לדבריהם. עי' בפר"ח מש"כ בזה.

ד. שיטות הראשונים שישתה וירדם: הרמב"ם (פ"ב הט"ו) כתב: "שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". וכן כתב המאירי בשמו. ובדרכי משה הביא: "ומהרי"ב כתב דרוצה לומר שישתכר ויישן ולא ידע בין ארור המן והוסיף "וכן משמע במיימוני". ומבואר שלמד בדברי הרמב"ם שע"י השינה מתקיים "עד דלא ידע".

ה. שיטות הראשונים שלהלכה חייב לבסומי בפשוטו: הרי"ף העתיק את מימרא דרבא בלי הוספה. ועיין בהגהות מנהגי מהר"ק (ע' ע"ט ס' פ"ג הגה י"ב), ובספר המנהגים (מהר"י טירנא) כתב: "ומצוה לשמוח ולשתות ולשתכר מאד בפורים".

להלכה: בשו"ע פסק כפשטות הראשונים שישתכר: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". והרמ"א הגיה: "הגה: וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו) וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי (מהרי"ל). ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים". ובפרמ"ג (מש"ז ס"ק ב') כתב שכן ראוי לעשות: "וי"א עט"ז ועפר"ח שאין להשתכר כ"כ רק קצת וירדם בשינה - ועי"כ לא ידע בין ארור המן כו' וכן ראוי לעשות".

### זהירות שלא יבשל מתוך שכרותו

בביאור הלכה (ס' תרצה סעי' ב) מביא את דברי החי"א: "ואמנם היודע בעצמו שיזלזל או במצוה מן המצוות בנט"י ברכה ובהמ"ז או שלא יתפלל מנחה או מעריב או שיהנוג קלות ראש מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיו לש"ש".

ובמשנה ברורה מביא את דברי האליהו זומא: "דמ"מ יראה להיות זהיר בענין נט"י וברכת המוציא ובהמ"ז, ויהיה שמחה של מצוה".

### הערה בענין שכרות בפורים שחל בערב שבת

השנה שחל פורים דמוקפין בערב שבת, יש להעיר הערה הנראית לענ"ד חשובה מאוד.

מצוי שרבים עודם בשכרות גדולה בעת כניסת השבת, והרבה לאחריה. ומתוך זה מגיעים למכשולות רבים הן בכניסה לשבת שנעשית בלא ההכנות המתאימות כרחיצה וכו', והן בהכנת הבית והכנת צרכי השבת שלא נעשים או נעשים בצורה לא מתאימה. (זכורני שראיתי לצערי שנכנסים ויוצאים מהמקוה באיזור השקיעה ולאחריה, ואכמ"ל). וכל דברים אלו שייכים לחיוב 'כבוד' שבת, שמחוייבים מדברי קבלה משום "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד". צא וראה מה שכתב הרמב"ם (ריש פ"ל משבת): "איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעמף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך".

ויתירה מזו קבלת שבת ותפילת ערבית, באשר לצערינו זה לזה צועקים, וזה לזה קוראים, אלו בניגון מנגנים, ואלו בניצוח מנצחים. אלו בקול בוכים ואלו בצווחה מצווחים, וכד' בַּיָּזוּ וְקָצְפוּ. ואף שיש הרבה יופי, לראות את כיסופיו של כל אחד ואחד לבוראו, ומשכנס יין יצא סוד ומתגלה יופיו של כל אחד ואחד בשאיפותיו המהירות, אהבת ה' ואהבת ישראל. אך בבית מקדש מעט מצווים אנו על מוראו, כמו שנפסק בשו"ע (ס' קנא סעי' א): "בתי כנסיות ובתי מדרשות, אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והתול ושיחה בטילה". עיי"ש במ"ב ס"ק א).

ויש לשים לב ששיכור, אף שלא בשיעור 'שכרותו של לומ', אם אינו יכול לעמוד בפני המלך, אם התפלל לא רק שלא עלתה לו תפילתו, אלא שגם 'תפילתו תועבה', כפי שפסק השו"ע (סי' צט סעי' א): "שתה יין כדי רביעית אל יתפלל עד שיסיר יינו, ואם שתה יותר, אם הוא יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תפלה, ואם אינו יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל כשיסיר יינו מעליו וכו'". הרי שיש בכך בזיון לעמוד לפני הקב"ה בצורה שאינה ראויה לעמידה לפני המלך.

וא"ת, א"כ הכיצד נקיים את מצוות 'לבסומי עד דלא ידע'? הבאנו לעיל שכבר הזהירו גדולי הפוסקים משכרות בפורים כשעלול להפסיד מצוות או לזלזל בהם. והבאנו בקצרה את שיטות הראשונים והפוסקים בגדרי חיוב השכרות בפורים, ולכא' מוטב להקל בדין השכרות כשיטות המקילים שישתה יותר מלימודו, אם יהא קולו חומרו בכבוד השבת והמצוות, ולא להיפך, להחמיר ולהדרר במצוות ה'לבסומי' כשבוה יבוא להקל בכבוד השבת ומצוותיה.