

ויעודם

פורים תשע"ו

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו



יו"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'

בביהמ"ד 'ערוך לנר'

רח' הרב דרוק 90 רמת שלמה ירושלים

הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:

3199@okmail.co.il

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא	
אגרת הפורים - חילוק פסוקים ופיסוק טעמים במגילה	5
הרב יצחק רובניץ	
גדרי 'זרע עמלק'	9
הרב יוסף ולדמן	
בענין מצות מחיית עמלק	13
הרב חיים שולביץ	
ולא ירא אלוהים	16
הרב יאיר יעקב קרמר	
בענין קריאת מוקפין מימות יב"נ בט"ו	19
הרב מענדל ויליגער	
נשתתק הבעל קורא באמצע הקריאה	21
הרב שרגא קלוגהויפט	
הערות בפ"י הגר"א למגילת אסתר	25
הרב דב גדליה דרקסלר	
אם חומה היא: כרכין המוקפין חומה מימות יהושע	35
הרב אריה גושמן	
בהא דעיקר מצות מגילה ביום	31
הרב ראובן קוקלין	
הערות קצרות על פירושי הגר"א למגילת אסתר	40
הרב אשר מילר	
בגדר יום ולילה לקריאת המגילה	45
הרב זלמן מנחם קרמר	
בענין להקדים זכירה לעשיה	50

הרב מנחם גרונו

55 אם אפשר לקרוא מגילה לאחר ולכוון לא לצאת

הרב יוסף הירשמן

58 בגדרי פורים קטן

הרב ישעיה שמואל קליימן

59 מי שבידו לקרוא אחת, הפרשה או פרשת שקלים

הרב יצחק רובניץ

62 בגדר התקנה של משתה ושמחה

הרב אליהו סוסבסקי

65 בלילה ההוא נדדה שנת המלך, תקפו של נס

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

67 מצוות הסעודה ביום י"ד וביום ט"ו

הרב יצחק לוי

73 ויט עלינו חסד - בזמן המן

הרב אהרן הרצברג

79 בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך לענין ברכת הזמן

הרב שמואל חיים לאפיר

83 בדברי הגר"א שההיתר של אסתר שייך לדיני החוטא כדי להציל את חבירו מחטא

הרב חיים מרדכי שפירא

ראש בית הועד

אגרת הפורים - חילוק פסוקים ופיסוק טעמים במגילה

כתב הטור בסי' תר"צ בזה"ל, לרבי נתן ז"ל (גי' כתה"י רב נטרונאי) הקורא מגילת אסתר בקהל צריך לסדרה כאחד מפני שהיא איגרת אבל בנשימה אחת א"צ אלא עשרת בני המן ועשרת בלבד הלכך אם מפסיק בין פסוק לפסוק הרשות בידו ושיעורו בין פסוק לפסוק ובין באמצע הפסוק כדי נשימה לבד, עכ"ל. ובב"י באר, כלומר אין צריך לקרות כל סוף פסוק ותחלת פסוק בנשימה אחת, דאילו כולה בנשימה אחת מילתא דלא אפשר הוא, ע"כ. ובב"י הביא בשם שבלי הלקט (סי' קצח), שרבי ישעיה דקדק הכי מדמשמע בברייתא בגמרא (כא ב) שהיו מתרגמין אותה, שהיו קורין פסוק אחד עד סופו ומתרגם וחוזר וקורא אחר, ולא כמו שאנו נוהגים שלא לעמוד בסוף הפסוק, עכ"ל. האומנם דהב"י הביא שם שיטת הרוקח (סו"ס רלו) החולקת וז"ל, והרוקח כתב, מנהג שלא לנשום בין פסוק לפסוק לפי שנקראת איגרת.

והנה הא דאין מפסיקין בנשימה בין הפסוקים, מבואר בלשון רב נטרונאי והרוקח משום דנקראת אגרת. וגדר הדברים מבואר יותר בריטב"א (מגילה יט א) ד"ה מנה"מ וז"ל, ואומר מורי רבינו נר"ו בדבריהם שבגופה כגון שרטוט ודיו עשאוה כספר ומינה שצריכה כתיבה ועיבוד לשמה שהם דברים שבגופה ובלאו הכי לא חשיב ספר כלל. אבל בדבר שהוא חוץ לגופה עשאוה כאגרת לקרותה בין עומד בין יושב, ולפיכך נהגו לקרותה בלי פיסוק טעמים ובלא הפסק הפסוקים וזה מה שכתב רבינו האי גאון ז"ל שפושטין אותה כאגרת, עכ"ל. הרי שבאר הרא"ה דבדין קריאתה שאינו מגוף דין ספרה דהמגילה, דיינין בה דין אגרת. ונפק"מ שנקראת בלא פיסוק טעמים, ואף בלא הפסק נשימה בין הפסוקים. ובזה פירש דברי רב האי דפושטין אותה כאגרת, והיינו שכל קריאתה בחדא פשיטות. [ולשון פושטין יתפרש כעין תקיעה פשוטה, והיינו רצופה וחלקה, בלא חילוק פסוקים ובלא טעמים].

וטעם החולקים וסברי דמפסיקין סוף פסוק במגילה, מבואר בדברי האבן עזרא, עה"פ (ט כז) להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם וגו', וז"ל ככתבם, הטעם שתקרא המגילה בעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים ולא היה אחר שנים רבות ציוו חכמינו ז"ל שלא יפסוק הקורא אלא בסוף הפסוק, (מקצתם הובאו בב"י שם). והמכון בפשיטות לדברי הגמ' מגילה ג א, מאי דכתיב ויקראו בספר תורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא וכו' ושום שכל אלו הפסוקין ויבינו במקרא אלו פיסקי טעמים, ע"כ. וכמדומה דמפרש האבן עזרא, דהגם ומצד עצם כתיבת המגילה כאגרת, נכתבה כולה כאחת בלא פיסוק טעמים והפסק

פסוקים. אולם הואיל וחילוק פסוקים ופיסוק טעמים היה בזמן סמוך, שהרי מרדכי מבית דינו של עזרא היה, על כן פוסקין טעמים וסוף פסוק. וגדר כל הדברים הללו חתום.

והנראה לומר בזה, דהנה רש"י ור"ת בב"ב טו א, והראב"ד בפ"ג מתפילה ה"ו, פירשו דין שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם, דאין להפסיק בהם ולחלקם לשני קרואים. ונראה הטעם, דאיתא שם, אפשר משה מת וכתב וימת שם משה וגו' אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, ע"כ. ומבואר דכה"ת היה משה הן אומר והן כותב, ורק אותן שמונה פסוקים היה אומר ולא כותב.

והנה משה חלק התורה לפרשיות ופסוקים, וב' הלכות נפרדות אינהו. חדא, מבוארת בגמ' ברכות יב ב דכל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן. ועוד הלכה מבוארת בגמ' מגילה כב א, דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ונראה דחלוק הפרשיות דמשה היה בהכתיבה, דבה ניכר חילוק הפרשיות. אמנם חלוק הפסוקים הלא אינו ניכר בכתיבה, ומסתבר דחלוק הפסוקים היה באמירתו של משה, [וכנראה בהפסק נשימה]. אשר לפ"ז אותן ח' פסוקים משום שלא אמרם משה, א"כ לא פסקינהו משה, וכל חילוק פסוקים הנמצא בהם אינו אלא מעזרא, מהא דויבינו במקרא. וא"כ הדר בהו הדין דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ואין להפסיק ביניהן כמו שאין להפסיק באמצע פסוק, ולכן יחיד קורא אותם, והדברים עתיקים.

והנה ידוע מש"ב הגר"ח (חי' בעניין ח' פסוקים) החילוק בין נביאים לכתובים, הלא כתובים נמי נביאים כתובים, כגון דוד ושלמה ושמואל, דאינהו נביאים ראשונים כמבואר בסוטה מח ב. וכן מגילה שכתבו מרדכי ואסתר, הלא הם במניין מ"ח נביאים וז' נביאות שהביאו הראשונים במגילה יד א מסדר עולם. ותי' הגר"ח, דנביאים היינו נבואות אשר קבל הנביא לאומרם, ואח"כ אם הוצרכה הנבואה לדורות נכתבה. אמנם עיקרה באמירה. משא"כ כתובים עיקר נבואתם היא להאמר מתוך הכתב.

ובהכי נפתח לן פיתחא בסברת השיטות, דאין להפסיק בנשימה בין פסוק לפסוק במגילה. ומשום דהכתובים כולם ל"ש בהם חילוק פסוקים. משום שלא ניתנו להאמר רק מתוך הכתב, ובכתיבה ל"ש חלוק פסוקים. [אלא שלא מצינו חובת מקרא כתובים, מלבד מגילה]. וע"כ נהגו שלא להפסיק בנשימה בין הפסוקים.

ומעתה נבא לדברי האבן עזרא, וכנראה שהוא מפרש דהואיל וחלוק הפסוקים דעזרא לא היה אחר שנים רבות, א"כ חשיבא המגילה עצמה נחלקת לפסוקים, בעיקר תקנתה. וביותר י"ל, דהנה ב' כתיבות מצינו למגילה, וכמו שגלי לעיינן מרן רי"ז הלוי בספרו הל' מגילה. חדא, המבוארת במגילה עצמה דמרדכי ואסתר כתבוה. ועוד, המבוארת בגמ' בב"ב טו א, דאנשי

כנה"ג כתבו יחזקאל תרי עשר דניאל ומגילת אסתר. והטעם דלא נכתבו ע"י יחזקאל ומרדכי ואסתר עצמם, מבואר ברש"י שם, משום דהיו בחו"ל ולא ניתנה נבואה ליכתב בחו"ל. ומסתבר דאנשי כה"ג היינו עזרא, דהוא עלה מבבל, כתבה תיכף שבא לארץ ישראל. וא"כ י"ל דמפרש האבן עזרא, דתקנת קריאתה, היא ככתיבתה ע"י אנשי כנה"ג. ובאותה כתיבה כבר נמצא חילוק פסוקים. אולם אילו היתה המגילה נקראת אך כמו שכתבוהו מרדכי ואסתר, בזה א"א להפסיק בין הפסוקים.

ונראה ביאור שורש דין נקראת אגרת. דהנה מבואר בגמ' יט א דנקראת ספר ונקראת אגרת. וגדר דין ספר מבואר בגיטין כא ב, דלספירת דברים אתא. והיינו דדברים אשר יסודם בדבור ואמירה, נספרים בספר. אמנם אגרת עיקרה ועיקר מיליה בכתיבה, וכמו שבאר הגר"ח גדר דין כתובים. וע"כ כתבו הראשונים דמשום שנקראת אגרת, ל"ש בה חילוק פסוקים, שהרי אין בה אמירה וכמשנת"ב, ומשו"ה אין להפסיק בין הפסוקים בנשימה.

ובהכי יתבאר בדקדוק דברי רב נטרונאי גאון. שכתב דהקורא בצבור א"צ לחבר הפסוקים בנשימה אחת, ומשמע דהקורא ביחיד צריך לחבר, וטעם החילוק צ"ב. ויתבאר, דהנה בגמ' יט ב איתא, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא ומחו לה אמוחא בצבור שנו. והיינו דבצבור אינו יוצא יד"ח אלא במגילה הכתובה לשם מגילה. ולדרכנו יתבאר, דאם קורא בצבור על כרחין שקורא במגילה שאינה כתובה בין הכתובים, וכל עיקר דין קריאתה הוא הדין המסוים דקריאת מגילה, וכמבואר מזה באורך בחי' מרן רי"ז הלוי. בזה הוה ס"ד דיצטרך שלא להפסיק בנשימה בין הפסוקים, כיון דקורא ממגילה הכתובה ככתיבת אגרת דמרדכי ואסתר, והיא בלא חלוק פסוקים כאמור. אולם הקורא ביחיד הלא יתכן גם שיקרא במגילה הכתובה בין הכתובים, ומגילה זו כתובה אנשי כנה"ג כמו שהובא מגמ' ב"ב. ובכתיבה זו היה חילוק פסוקים, ופשיטא דשרי להפסיק, ודו"ק.

ונראה להוסיף, הנה כתב הרא"ה דבתורת אגרת נקראת המגילה בין מעומד בין מיושב. ונראה הביאור, דהנה שנינו במגילה כא א, הקורא את המגילה עומד ויושב. ובגמ', מה שאין כן בתורה מנה"מ אמר רבי אבהו דאמר קרא ואתה פה עמד עמדי וא"ר אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו כביכול אף הקדוש ברוך הוא בעמידה וכו'. ועוד שם, ת"ר מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד וכו'. ובפשיטות כל זה הוא מדין כנתינתה, והלא נתינתה במעומד. והנה תורה נתינתה בסיני, בפשיטות היינו דברים שבע"פ, דהא לא היה כתיבה שם. ועל כן נראה, דכל הדין כנתינתה אמור אך בקריאת דברים ע"פ. ונראה דבכתיבת התורה נכתב גם הנאמר, וכמבואר בדברי הגר"ז בעניין ח' פסוקים, דתורה אית בה דין נביאים ודין כתובים גם יחד. ועל כן בקריאת תורה בצבור, הואיל ונקראים גם דברים שנאמרו, על כן אמור שם דין מעומד כנתינתה. אולם בקריאת כתובים, אשר יסודם

בתורת דברים שבכתב, ל"ש כלל ועיקר דין כנתינתה, וזהו שכתב הרא"ה דקריאתה כאגרת, במישוב.

תא חזי, הנה כתיב בשופטים (ג כ) גבי עובדא דאהוד ועגלון מלך מואב, ואהוד בא אליו והוא ישב בעלית המקרה אשר לו לבדו ויאמר אהוד דבר אלו' לי אליך ויקם מעל הכסא. ובגמ' סנהדרין ס א, דהיה בזה דין עמידה. הרי דבשמיעת דברי אלו', אמור דין עמידה. וכן ברש"י (במדבר כג יח) עה"פ, קום בלק ושמע האזינה עדי בנו צפר. שפי', כיון שראהו מצחק בו נתכוון לצערו עמוד על רגליך אינך רשאי לישב ואני שלוח אליך בשליחותו של מקום, ע"כ. [וידוקדק אל נכון האמור בשאלת או"ת (במדבר כז כא), ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים וגו'. דיעמוד בדוקא הוא].

ואולם בירמיה (פר' לו), בעובדא דקריאת מגילת קינות שכתב ירמיהו, שהיא מכלל הכתובים. מבואר שם דהן קריאתה באזני השרים היתה בישיבה, כדכתיב (פסו' יב), והנה שם כל השרים יושבים וגו'. ושם (פסו' טז) ויאמרו אליו שב נא וקראנה באזנינו וגו'. וכן בקריאתה באזני המלך (פסו' כב כג) כתיב, והמלך יושב בית החרף וכו' ויהי כקרא יהודי וגו'. ויתבאר אל נכון ההפרש. דאהוד מסר דברי אלו' למלך מואב, ועל כן היה שייך דין כנתינתה, והיה בעמידה. אולם בקריאת כתובים ל"ש דין כנתינתה, דלא היה בנתינתה דברים שבכתב.



הרב יצחק רובניץ

גדרי 'זרע עמלק'

א

בכתוב בפרשת בשלח "מחה אמחה את זכר עמלק", ובמכילתא על אתר דרשו, "זכר" - זה המן, "עמלק" - כמשמעו. וצ"ב מה דהמן הוי רק זכר לעמלק, הרי המן מזרע אנג שהוא מזרע עמלק והרי הוא עמלק ממש ולמה נצרך לרבותו מלתא ד"זכר".

והנה עה"פ "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" דרשו במכילתא "את" - אלו אשתו ובניו, וצ"ב הרי בניו הם עמלקים ממש דבאומות הלך אחר הזכר ולמה לן לאתויי מדרשא ד"את" דהוי ריבוי מיוחד. עוד דרשו במכילתא "עמו" - אלו חיילותיו שעמו, ובהמשך דרשו מהכתוב "ואת עמו" - לרבות חיילותיו שעם בניו, וגם זה צ"ב כנ"ל, הרי בניו הם עמלק ממש ולמה נצרך לריבויי בנפרד חיילותיו שלו וחיילותיו של בנו.

עוד יש לעיין בדרשת המכילתא עה"כ "כי מחה אמחה" - מחה לו ולתולדותיו, אמחה לו ולמשפחותיו, וצ"ב הכוונה בתולדותיו ומשפחותיו.

ונראה לבאר, דמשפחותיו היינו בניו ממש שנולדו מנשיו והרי הם עמלק ממש כפי הדין המבואר בגמ' [קדושין סז, א] דבאומות הלך אחר הזכר, אמנם תולדותיו היינו בניו שנולדו לו מן השפחה ומבואר ברמב"ם [עבדים פ"ט ה"ג] דעכו"ם הבא על השפחה אין בנו מתייחס אחריו, וא"כ מעיקר הדין היה שאינם בכלל עמלק, ונתרבה מהכתוב שכל תולדותיו בכלל דין מחיית עמלק אף שבאו מן השפחה.

ונראה דהם אינם נחשבים לעמלק ממש אלא דין מחייתם מלתא ד"זכר" עמלק שהם נחשבים לזכר דעמלק וכמו שיבואר, דהנה בפירקא דר"א מבואר שאנג באותו הלילה בא על השפחה וממנה יצא המן, ולפי"ז הרי המן לכא' אינו עמלק שהרי מבואר ברמב"ם הו"ל שעכו"ם הבא על השפחה אין בנו מתייחס אחריו, אולם מכיוון שנתרבו גם "תולדותיו" והיינו כנתבאר לעיל שהמדובר בעמלק שבא על השפחה שוב המן הוי בכלל מצוות מחיית עמלק, וזהו כוונת המכילתא שריבתה מהמילה "זכר" שהיינו "המן", שבאמת המן אינו עמלק ממש ורק זכר לעמלק ומבואר מזה שבאופן שעמלק בא על השפחה אינו נחשב לעמלק ממש וחיוב מחיותו הוי מלתא ד"זכר" עמלק.

ויבואר בזה דרשת המכילתא שהוצרכה לריבוי של חיילותיו של בנו ונתקשינו בזה הרי בנו הוא כמותו ממש ומה צריך בזה לריבוי מיוחד, ולפי"ז א"ש דהמכילתא איירי בבנו הבא מן

השפחה ונתבאר שאינו נחשב לעמלק ממש וחיוב מחייתו הוי מלתא דזכר עמלק ואשר ע"כ יש מקום לומר שכל מה שנתרבו חיילותיו של עמלק זהו דווקא בעמלק ממש שהרי חיילותיו אינם עמלק ורק נתרבו מדין חיילותיו¹, אבל בחיילותיו של "זכר" עמלק אין דין מחייה, וע"ז באה הדרשה במכילתא שגם חיילותיו של בנו והיינו בנוולד מן השפחה שחיוב מחייתו כולל את חיילותיו.

והנה במגילה מבואר שמרדכי לקח את בית המן, ויל"ע שהרי דעת הרבה ראשונים [רש"י רבינו בחיי והמאירי] שממון עמלק אסור בהנאה ואיך נהנה מרדכי מממון עמלק, ולפי המבואר לעיל א"ש, דנראה דמה שממון עמלק אסור בהנאה היינו מלתא ד"זכר" עמלק וכלשון המכילתא שלא יאמרו גמל זה של עמלק, וא"כ נראה שאין דין זה אלא בעמלק ממש, אבל בעמלק שכל חיוב מחייתו מלתא ד"זכר" כגון בנוולד מן השפחה אין אסור הנאה מממון שהרי זה זכר דזכר ולא נתרבה לחיוב מחייה, וא"ש שכיוון שהמן אינו עמלק ממש שהוא נולד מן השפחה אין חיוב מחייה על ממון ומותר ליהנות ממנו.

ב

במגילת אסתר [ט יב]. "ואבד חמש מאות איש", ובתרגום "גובריא דמזרעית עמלק". ובפס' טז' "והרוג חמש ושבעים אלף" ובתרגום "מבית עמלק". ולא תרגם מזרעית עמלק וצ"ב. והנה הקשו הרי סנחריב בלבל את העולם כדאיתא תוספתא בקדושין. והרמב"ם פי"ד מאיסור"ב פוסק כן להלכה דהיום אין עמוני ומואבי עי"ש.. וכן כתב הרמב"ם לגבי ז' עממים שאבד זכרם, וא"כ מנין ידעו בשושן שהם עמלקים

ונראה בזה דיעוין בסמ"ג [ל"ת קטז] שהק' בדברי הגמ' [ע"ז י, א] שמבואר שם שאנטונינוס הוא מזרע אדום, איך ידעו שהוא מאדום הרי סנחריב בלבל את האומות, ותירץ הסמ"ג וז"ל "יש לפרש שאין בלכול מועיל בזרע המלכים שמתוך חשיבותם יש להם שם וניכרים בכל מקום". ולפ"ז נראה דבשושן היו המן ובניו ומשפחתו והיו נכרין כמו בני המלכים. ולכן תירגם זרעו דעמלק. אומנם בשאר הארצות לא היו זרע עמלק דסנחריב בלבל את העולם ולא יכולים לדעת מי הוא עמלק, אלא תרגם מבית עמלק והכונה כמו המבואר במכילתא שחיילותיו שעמו ג"כ בכלל חיוב המחייה וכל אלו שע"י ציווי המן רצו להרוג את היהודים נחשבים לחיילותיו של עמלק, ודו"ק.

¹ בכתוב בשמואל [טו, ו] "ויאמר שמואל אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו", ונראה הביאור עפ"י דרשת המכילתא שנתרבו חיילותיו אף שאינם עמלק, ואם הקיני יהיו עמו יכללו בכל חיילותיו ויתחייבו כליה ויל"ע. ואיכא נ"מ אם הורגים אותו מדין מלחמה או מדין עמלק כמבואר באות ז'.

ג

שמואל ט"ו פס' ל"ג כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך. בבראשית כ"ז פס' מ"ה רבקה אמרה ליעקב. למה אשכל גם שניכם ביום אחד וברש"י הקובר בניו קרוי שכול נמצא דשמואל אמר תשכל מנשים אמך. דאמו תהי' שכולה. וצ"ע למה לא הרגו אותה. בפר' בשלח-ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו. במכילתא. את אלו אשתו ובניו. הרי דיש רבוי על אשת עמלק. והנראה דכונת המכילתא היא על אשת עמלק מאומה אחרת דהיא לא עמלקית ורק מדין אשת עמלק נהרגת [וכמו שור של עמלק].

ונראה דהרבוי על אשר עמלק הוא כל זמן שבעלה בחיים והיא אשתו. ויש לו בה קנין נחשבת כשור שלו אבל לאחר מותו דתו לא קוני' לו אין דין להורגה. ואולי היתה אמו מן הזנות וא"כ אין היא אשת עמלק.

ד

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

והנה בפסיקתא דר"כ [ג אות נט] ובתנחומא איתא, אמר הקב"ה לישראל שני זכירות שכתבתי לכם בתורה הוו זהירין בה, אחת כאן [פר' כי תצא] ואחת "כי מחה אמחה" [פר' בשלח]. וצ"ב מהם שני ענייני הזכירה הרי לכא' אחד הם, ועוד צ"ב הרי בפרשת בשלח לא כתוב ענין זכירה כלל ורק שהקב"ה ימחה את עמלק.

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

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

והנראה בזה עפ"י מש"כ הרמב"ם [ספה"מ עשה קפט] וז"ל, היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם

אורך הזמן. וכו', הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם והוא אמרו יתעלה (ש"א טו) פקדתי את אשר עשה לך עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים, ע"כ.

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

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

וזהו הביאור בדברי הפסיקתא שישנם שני זכירות אחד שבפרשת כי תצא ואחד שבפרשת בשלח, והיינו שבפרשת בשלח נתחדש דין זכירה "מדור דור" שצריך לזכור מעשיו הרעים שבכל דור בפנ"ע, והפסיקתא הבין שדין הזכירה שבפרשת כי תצא כולל גם את הדין הנתחדש בפרשת בשלח של "מדור דור" דאל"כ מהו העניין המיוחד של חיוב המחיה שבכל דור. ולפי"ז מבואר הדרשה במכילתא שנלמד מ"זכר" לאגג אשר לכא' קשה הרי אגג הוא בעצמו עמלק ומה צריך לריבוי, אמנם לפי מה שנתבאר א"ש היטב דנתחדש חיוב המחיה באגג מלתא ידידה ומדין "מדור לדור", שבכל דור איכא חיוב בפנ"ע.

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

הרב יוסף ולדמן

בענין מצות מחיית עמלק

איתא במכילתא סוף פ' בשלח, מחה בעולם הזה אמחה לעולם הבא: את זכר זה המן, עמלק כשמועו. ד"א מחה לו ותולדותיו אמחה לו ולמשפחותיו דברי ר' יהושע, ר' אלעזר המודעי אומר זכר זה אגג ועמלק כשמועו, מחה לו ולכל דורותיו אמחה לו ולכל הדור ההוא, מתחת השמים שלא יהא נין ונכד לעמלק ע"כ. יש לעיין אמאי בעי דרשה מיוחדת להמן מדוע אינו כלול במצות מחיית עמלק, כ"כ קשה מדוע צריך לימוד למשפחותיו ולאגג.

ובספר באר בשדה פירש על פי מה שמבואר באהבת יהונתן (על הפטרת פ' זכור) שכתב לבאר מדוע שאול חמל על אגג וז"ל נראה דשאול טעה במה שהחיה את אגג מפני דאגג אמו היתה מן עמלק דאמר לו שאול 'כן תשכל מנשים אמך' ושאול סבר שאר אם לאו שאר וא"כ אין אגג מזרע עמלק ולכן חמל עליו, ע"כ. והנה מבואר ביבמות עח: כי אתא רבין אמר רבי יוחנן באומות הלך אחר הזכר ופירש"י שם שנפק"מ לענין לא תחיה כל נשמה שאם האב מז' עממין חל האיסור גם על הולד אפי' אם אמו משאר האומות ואם כן הוא הדין גבי מחיית עמלק שאם האב מזרע עמלק יש חיוב מחייה על הולד אבל אם אמו עמלקית והאב אינו עמלקי אין חיוב מחייה על הולד ואם כן כיון שאביו של אגג לא היה עמלקי סבר שאול שאין חיוב מחייה. ולפי זה היה אפשר לומר ששמואל סבר שדין מחיית עמלק אינו מתייחס במיוחד לעם עמלק אלא כל מי שיש לו איזה יחס אפילו דרך אמו הרי הוא בכלל המצווה.

ולפי זה יש לבאר דלהכי בעי ילפותא לאגג והמן שהוא מזרעו, מכיון שאינם שייכים לעם עמלק היה מקום לומר שאינם בכלל מחייה קמ"ל שדין מחייה מתייחסת לכל מי שהוא מזרעו הגם שאינו בכלל העם. כמו כן אפשר שגם הלימוד הראשון 'מחה' לו ותולדותיו ולמשפחותיו היינו נמי באופן זה שרק האם מעמלק ממילא חשוב משפחת עמלק ולא עם עמלק, ודפח"ח.

והנה הרב בעל אהבת יהונתן לא הביא מקור למה שאמר שאביו של אגג לא היה עמלקי כי אם אמו, אולם לכאורה מהרמב"ם משמע דלא כדבריו, וז"ל הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק נ) אמנם ספור משפחות בני שעיר ויחסם בפרט הוא מפני מצוה אחת, והוא שהשי"ת צוה למחות זכר עמלק לבד וכו' ואילו לא התבארו היחסים ההם ופרטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה, לכן באר הכתוב משפחותיהם ואמר שאלו שתראו אותם בשעיר ומלכות עמלק אינם כלם בני עמלק, אבל הם בני פלוני ובני פלוני ונתייחסו לעמלק להיות אמם מעמלק, זה כלו יושר מהשם עד שלא תהרג משפחה בתוך משפחה אחרת, כי הגזרה לא היתה רק על

זרע עמלק, וכבר בארנו אופני החכמה בה, עכ"ל. הרי מבואר להדיא שמצות מחיית עמלק נאמרה רק על העם ולא על מי שאמו מעמלק ואביו אינו עמלקי, ואם כן ע"כ צ"ל שהאבא של אגג היה עמלקי, וצ"ע.

על כן היה נראה לומר בביאור המכילתא באופן אחר. דהנה המכילתא דורש 'עמלק' כמשמעו והיינו שדין מחיה נאמרה על עמלק כעם אבל אין אנו יודעים האם יש דין מחייה על יחידים, כלומר שאם העם לא קיים אלא נשארו יחידים או משפחה אחת שיהא דין למחות אותם, על זה דרש רבי יהושע 'מחה' לו ותולדותיו 'אמחה' לו ולמשפחותיו ללמדנו שדין מחייה נאמר גם על משפחתו ולא רק על העם.

והא דדריש רבי אליעזר המודעי 'זכר' זה אגג היינו נמי אחר שמחו את העמלקים והאומה אינה קיימת היה עולה על הדעת שאין חיוב להורגו, קמ"ל. אמנם ממה שלא דרש כרבי יהושע שיש ריבוי לתולדותיו ולמשפחותיו משמע שר"א ס"ל שיש דין מיוחד בהריגת המלך.

ובביאור הענין היה אפשר לומר על פי מה שהביא ראש בית הועד שליט"א בשיעוריו הנפלאים את המדרש (דברים רבה, מכ"י) וז"ל ואם ברחו הלגיונות [היינו ז' עממין] והניחו הארץ אין אתה מצווה לרדוף אחריהם, אבל אם ברחו המלכים מצווה אתה לרדוף אחריהם עד סוף העולם, שנאמר ונתן מלכיהם בידך, ע"כ. מבואר שאע"פ שאין חיוב לרדוף אחר הבורחים מכל מקום יש חיוב לרדוף אחר מלכם והיינו משום שכל עוד שלא מת מלכם לא חשוב שנסתיימה המלחמה. ואשר על כן היה מקום לומר שכן הוא במצות מחיית עמלק דנהי דאיכא מצוה להורגם מכל מקום כל עוד שלא הרגו את מלכם לא חשוב שנסתיימה המלחמה ולכן צריך לימוד מיוחד לגלות שצריך להרוג את המלך שלהם כדי רק בכך הושלמה המצוה.

אך עדיין יש מקום להרגיש מדוע צריך לימוד מיוחד ולא נלמד דין זה ממלחמת ז' עממין שקיום המצוה נגמר בהריגת המלך. והיה אפשר לומר דהנה המשך חכמה פ' חקת על הפסוק 'ויאמר אליו אדום' כתב וז"ל לא כתב 'מלך אדום' [כמו בסיפור יפתח] כמו בסיחון, משום שהיה להם בית מועצת העם [פרלמנט]. ואמרו בעבודה זרה (י.) עה"פ 'קטן נתתיך בגויים, בזוי מאוד', שאין להם מלך בן מלך. ובמקום שאין המלכות ירושה, עיקר כדעת העם. לכן כתוב 'ויאמר אדום' 'וימאן אדום'. אבל בסיחון שהיה ירושה לבנו, וכמו דכתיב בדברים ו' ונתן אותו ואת בנו, יעויין שם, לכן כתב 'ולא נתן סיחון', 'ולא אבה סיחון', עכ"ל.

מבואר בדבריו שהביטוי למה שהכתוב מכנה את אדום 'עם בזוי מאוד' מתגלה במה שאין לו מלכות אלא העיקר כדעת העם, אם כן יש לומר דה"ה דאין מלך לעמלק שהוא מזרע אדום (כן צידד ראש בית הועד) ומעתה היה מקום לומר שכל הדין שרק בהריגת המלך חשוב שנגמרה המלחמה נאמר רק באומה שיש לה מלך אבל אגג לא חשוב מלך ואם כן אם נמחה

ויעודם - פורים ומחיית עמלק • 15

העם, הריגתו אינה מעכבת בקיום המצוה, על זה בא הכתוב לומר 'זכר' זה אגג ללמדנו שאף על פי כן כיון שהוא שלט על עמלק אין המצוה נגמרת עד שיהרגו גם אותו.



הרב חיים שולביץ

ולא ירא אלוקים

וַיִּקְהָלוּ הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשׁן גַּם בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֲדָר וַיַּהֲרֹגוּ בְּשׁוֹשׁן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וְגו' וַשָּׂאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּמַדִּינֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהָלוּ וְעָמַד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאִיְבֵיהֶם וְהָרַג בְּשִׁנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וּשְׁבַעִים אֶלֶף, בְּתַרְגוּם יוֹנָתָן עַל שְׁנֵי מִקְרָאוֹת אֵלוּ מִבּוֹאֵר, שֶׁלֹּא הָרַג יִשְׂרָאֵל אֶז אֵלָּא עֲמֻלָּקִים, וְהַדְּבָר טַעֲמוֹן בִּיאֹר, מִנִּין יָדְעוּ מִי עֲמֻלָּק, וְהֵלֵךְ כָּבֵד עֲלֵה סִנְחָרִיב וּבִלְבָּל אֶת הָאוֹמוֹת בְּכָל הָעוֹלָם, וּמִבּוֹאֵר בְּיוֹמָא (נר.) שֶׁבְּכָלֵם עֲמֻלָּק.

וְהִנֵּה הָרָאשׁוֹנִים עָמְדוּ עַל לִשׁוֹן 'עַל הַמִּלְחָמוֹת' הָאִמּוֹר בַּעַל הַנִּסִּים, וְתַמְהוּ אִיזוּ מִלְחָמָה הִיְתָה שֵׁם, וְהַשִּׁיבֵה שֶׁהַכוֹנֶה עַל מִלְחָמָה בַּעֲמֻלָּק. וְדַבְרִיהֶם טַעֲמוֹנִים בִּיאֹר, מֵהַקְשׁוֹ, וְהָרִי מִפּוֹרֶשׁ כְּתוּב בְּמַגִּילָה שֶׁהִיְתָה מִלְחָמָה, וְהָרַגוּ בָּהּ לַמַּעֲלָה מִשְׁבַּעִים וְחֲמִשָּׁה אֶלֶף מֵאוֹיְבֵיהֶם. וּבַהֲכָרַח כּוֹנֵנֶת קוֹשִׁיִּתָם שֶׁאֵין קְרוּיָה 'מִלְחָמָה' אֵלָּא כְּשִׁישׁ שְׁנֵי צַדִּדִּים, אֶךְ אִם אֵין צַד הַמִּתְנַגֵּד, הָרִי זֶה 'הָרִיגָה' בְּלִבָּד, וְכִיּוֹן שֶׁנֶּאֱמַר שֶׁאִישׁ לֹא עָמַד בְּפָנֵיהֶם, אִם כֵּן לֹא הִיְתָה שֵׁם מִלְחָמָה כָּלֵל. אֵלָּא שְׁעִתָּה נִיצַבְתָּ הַקּוֹשִׁיָא מֵאִיָּה, אִם כֵּן מֵהַ הוֹעִילוֹ בְּתִירוּצָם, וְהָרִי אֵין זֶה 'מִלְחָמָה' בַּעֲמֻלָּק.

וְנִרְאָה לְבָאֵר בְּשְׁנֵי אֹפְנִים:

א. אֵף שֶׁכָּל הָאוֹמוֹת לֹא עָמְדוּ בְּפָנֵיהֶם, מְכַל מְקוֹם עֲמֻלָּק יֵצֵא לַמִּלְחָמָה, וְכִמּוּ שֶׁמִּצִּינוּ בְּתַחֲלִית דְּרַכּוֹ שֶׁל עֲמֻלָּק, שֶׁיֵּצֵא לְהִלָּחֵם בְּרִפְיִדִים, וְכִמּוּ שֶׁבִּיאֹר הָרַמְבַּ"ן (שְׁמוֹת יז טז) שֶׁזֶה 'טַעַם הָעוֹנֶשׁ שֶׁנֶּעֱנֶשׁ עֲמֻלָּק יוֹתֵר מְכַל הָעַמִּים, בַּעֲבוּר כִּי כָּל הָעַמִּים שָׁמְעוּ וִירְגָזוּן (שֵׁם טו יד), וּפְלִשְׁתָּ אָדוֹם וּמוֹאָב וְיוֹשְׁבֵי כְנַעַן נִמּוּגוּ (שֵׁם) מִפְּנֵי פַחַד ה' וּמֵהָדָר גָּאוֹנוֹ, וְעֲמֻלָּק בָּא מִמֶּרְחָק כְּמִתְגַּבֵּר עַל ה', וּבְאֹפֶן זֶה הִתְבָּרַר לְיִשְׂרָאֵל גַּם בִּימֵי מִרְדְּכִי מִי הֵם עֲמֻלָּק, וְהוּא מִי שֶׁאֵינוּ יֹרָא אֱלֹהִים, וְיֵצֵא לְהִלָּחֵם עִם יִשְׂרָאֵל, כִּי עֲלִיו לֹא נָפַל פַּחַד כָּלֵל.

קְלִקוֹל זֶה בַּעֲמֻלָּק, נִבֵּעַ מִשְׁרָשׁוֹ דַּעֲמֻלָּק, הַבֵּא מִתְמַנֵּעַ הִיְתָה פִּלְגֶשֶׁת, שֶׁרָצָה לְהַדְבִּק בְּמִשְׁפַּחַת אַאֲע"ה (סִנְהֶדְרִין צט:) וּפִירֶשׁ רַש"י (שֵׁם ד"ה מִטֵּב) שֶׁחֲפָצָה הִיָּה מִשׁוֹם שֶׁהֵם יִרְאִי שָׁמִים, וְכַשְׁדָּחוּה נַעֲשֶׂה 'וְלֹא יִרָא אֱלֹהִים', וְתִיקוֹן קְלִקוֹל זֶה הוּא בְּאִיסוֹף "מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה", כְּדִי לְחַזֵּק אֶת כִּנְסַת יִשְׂרָאֵל לְבִלְתִּי יָדַח נִדַּח.

ב. מִלְחָמָה לֵּה' בַּעֲמֻלָּק מְדוּר דוּר, אֵף שֶׁלֹּא יֵצֵאוּ לַמִּלְחָמָה, הָרִי הֵם בְּמִצַּב מִלְחָמָה תְּמִידִי, וְהוּא מְכַלֵּל הַהִלָּכָה שֶׁעָשׂוּ שׁוֹנָא לִיעֶקֶב. וְכַבִּיאֹר זֶה נִקְטָה הַגְרָא"ו בְּמֵאֲמָרוֹ אֹמֵר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ, שֶׁעֲמֻלָּק בָּא לְהִלָּחֵם בְּמִדְּבָר, אֵף שֶׁלֹּא הִצְרֹו גְבוּלוֹ, וְלֹא קִרְבוּ אֵלָּיו, אֵלָּא שֶׁהוּא רְדוּף לְלַחֹם בַּעֲבוּדֵי ה' בַּעֲוֹלָם, וְיִתְכַן שְׁלֹזָה כּוֹוֵן הָרַמְבַּ"ן 'וְעֲמֻלָּק בָּא מִמֶּרְחָק כְּמִתְגַּבֵּר עַל ה'.

וביאור זה מדוקדק בלשון הכתוב 'וְנֹחַ מֵאֲבִיהֶם וְהָרֶגַּב בְּשָׁנָאֵיהֶם', שהקדים מנוחה למלחמה, כי כן הוא ענין המצוה בעמלק, 'וְהָיָה בַּהֲנִיחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לְךָ', והיינו כי כל האומות שנאתם חיצונית, וכאשר נפל פחד היהודים עליהם, נהפכו לידידים, ונוח לישראל, ואז חלה המצוה לאבד את עמלק ששנאתם כבושה בלבם, ונמצא ש'ראשית גויים עמלק', משום ש'אחריתו עדי אובד'.

תיקון קלקול זה בא על ידי בני רחל, כי כיון שעניינה הוא צניעות ופנימיות, הרי בניה גוברים על עשו שמראה טלפיו ומתייפה ומתהדר כלפי חוץ.

[שני מהלכים אלו, הם יסודות הסימנים דעמלק, אשר ידוע מחת"ס והגר"ח וולז'ין שסימנו הוא החוצפה לישראל. והוא שחלוק מהאומות ב'לא ירא אלוהים'. ואילו הגר"ח זוננפלד אמר שמהר"ל דיסקין אמר בשם הגר"א שסימנו הוא שמתהדר ונתיפה מבחוץ, ושנאתו כבושה בלבו [וכ"ה לשון המכילתא], וחלוק מהאומות ששנאתם גלויה, והוא שנאה פנימית גדולה].

והנה שני פרטים אלו כללום חז"ל בגדר אחד (פסיקתא ג ח), שאמר רבי שמעון בן חלפתא למה היה עמלק דומה לזבוב שהוא להוט אחר המכה כך היה עמלק להוט אחר ישראל ככלב, ובברכות (סא:) יצה"ר דומה לזבוב ויושב בין ב' מפתחי הלב שנא' זבובי מות יבאישו שמן הטוב, וכתב שם הגר"א (ח"א אות מו) שמסריח שמן הטוב הרבה, והזבוב אינו עומד אלא על גבי מקום רע, וכן יצה"ר אינו עומד אלא במקום פגום, והוא בעץ הדעת טוב ורע, וזהו זבוב בחושבן, ועוד כתב הגר"א (אד"א בראשית א כו) שלאדם הראשון נאמר 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים', ואילו אחר שחטא ונלקח ממנו כח זה, וחזר לנח אחר שהביא קרבן, נאמר (ב) 'ומוראכם וחתכם יהיה כו' בכל אשר תרמוש האדמה' הוא שרץ הארץ, 'ובכל דגי הים' הוא שרץ המים. ושרץ העוף לא נזכר כלל, מפני שהחטא גרם שנלקחו מהם רדיות הבעלי חיים, וניתן להם רק מורא וחתת, וידוע כי כל דבר הנעדר לא יוחזר לאיתנו בלתי דבר הנחסר ונפחת, אף שחזר להם אחר המבול המורא וחתת, נעדר להם מורא וחתת של שרץ העוף, כאשר מצאנו ראינו בזבובים ושאר המינים אשר יעמדו על פני האדם ממש, הרי שניטל יראת הכבוד, הנובע מחמת פנימיותו של האדם, וניתן פחד בלבד, הנובע מחמת הכח הנראה לחיות מבחוץ.

ובזה יתיישב איך יכול עמלק לפגום כביכול בשם ובכסא, שאינם שלמים עד אשר ימחה עמלק, והלא מבואר בנפח"ח (א כד) שטיטוס ונבוכדנצר לא יכלו לפגום כלום בעליונים, שאין מעשה התחתונים קשור לעליונים, זולתי ישראל, ומה מעלת עמלק שיש להם נגיעה כביכול בעליון.

אך למבואר, ודאי גם עמלק אינו יוכל לפגום בעליון, אלא שעניינו של עמלק הוא להבחין במקום פגום, והוא בעץ הדעת טוב ורע, דהיינו בדבר התלוי ביכולת הבחירה של האדם, וכיון ששנאתו של עמלק נבעת מדחייתו מיראי אלוהים, לפיכך שנאתו פנימית, ויש לו היכר בפנימיותם של ישראל, והוא בא ברפידים, וכח מלחמתו תלוי בחיזוק ורפיון ישראל, מה שא"כ בשאר אומות ששנאתם חיצונית, ואינם מבחינים אלא בכח חיצון, ולכן רק עליהם נופל אימתה ופחד, כי לא נדחו מיראת אלוהים, ולע"ל עתידים לשוב ולהכלל בטוב, משא"כ עמלק שאין מקבלים מהם גרים, כי מתוך לקול פנימיותם אין פחד אלוהים נופל עליהם.

ויש לבאר לפ"ז סתירת המדרשים (הביאם רש"י בקראי דלהלן), שבפרשת זכור דרשו שאף בהמת עמלק יש להורגה כדי שלא ישאר זכר מעמלק, כשם שמצינו שהורגים בהמה שנרבעה, שלא יקרא שם החטא עליה, ואילו בשמואל א (טו ג) אמרו ששמואל צוה את שאל להרוג את בהמות עמלק רק משום שהיו בעלי כשפים ומשנים את עצמם לבהמה, וכבר עמד התנחומא בסתירה זו.

אמנם שני ציווים נאמרו במחיית עמלק, "מלחמה לד' בעמלק" ו"תמחה את זכר עמלק", ונראה שחלוקים הם, ונפקא מינה כמש"כ החינוך [תרד] שמצוות מחיית עמלק מוטלת על הציבור, אך גם כל יחיד מישראל מוטל עליו חיוב לאבדם, ואם בא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגו ביטל עשה זה. והיינו שעיקר קיום המצווה הוא בדרך מלחמה, וזו המצווה כתיקונה, והיא חלה רק על הציבור, אולם גם כל יחיד יש עליו חובת מחיית עמלק כשא"א לקיימה כתיקונה ע"י הציבור. וטעם חילוק הציווים, נובע מהנ"ל, כי מלחמה ה' בעמלק היא על היותו 'לא ירא אלוהים', ואילו מחיית זכרו היא מצד שנאתו הכבושה לישראל.

והנה לענין מלחמת שאל ביאר הגרי"ז שאע"פ שמלחמת עמלק היא א' מג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אין מחויבין רק בנבואה שילחמו אתם, שאל"כ למה הוצרך שאל לצויו מיוחד, והיינו משום שנאמר (שמות יז טז) "מלחמה לה' בעמלק", ללמד שהיא מלחמה ע"פ ה' דוקא. אולם יש לומר באופן אחר, שרק לענין מחיית הציבור נאמר 'מלחמה לה', אך הציווי של תמחה את זכר עמלק, האמור ב'זכור' חל על כל יחיד, ברם, חיוב זה של יחיד נאמר רק בהניח ה' מכל אויבך, ולכן הוצרך שאל לנבואה שתחייבו בהריגת הבהמות, אף שמלחמתו היא מדין ציבור, כי חיוב מחיית הבהמות מוטל רק על היחיד, משום שיחיד בא בתורת מחיה, והיא גם על דבר שהוא רק זכר עמלק, ואילו ציבור באים בתורת מלחמה, ואינם מוחים זכר, וגם לא שייכת מלחמת אדם בבהמה, אלא רק בין שני צדדי אנשים, ולכן הוצרך שמואל לומר שהריגת הבהמות היא משום שעמלק כשפו עצמם.

הרב יאיר יעקב קרמר

בענין קריאת מוקפין מימות יב"נ בט"ו

ז"ל השו"ע או"ח ס' תרפ"ח סע' א': כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון אפילו אינן מוקפין עכשיו קורין בט"ו אפילו אם הם בחוץ לארץ וכו'. וז"ל המ"ב שם: כי בזמן מרדכי בעת הנס כתיב שהיהודים בכל מקום נלחמו ביום י"ג ונחו ביום י"ד ועשו אותו משתה ושמחה ובשושן ניתן ליהודים להלחם עם העכו"ם גם ביום י"ד ולא עשו יו"ט עד ט"ו וכיון שבאותו זמן נחלקו לשני ימים ולכן כשקבע מרדכי ואסתר בהסכמת אנשי כנה"ג לקבוע פורים לדורות חלקו ג"כ אותו לשני ימים והיה ראוי לתקן שכל עיר שהיא מוקפת חומה כמו שושן יהיה דומה לשושן לעשות בט"ו והיה ראוי לתלות הכבוד בשושן ולתקן שכל עיר שהיא מוקפת חומה מימות אחשורוש יקראו בט"ו אך כיון שא"י היתה חריבה באותה עת ויהיה לפ"ז עיירות המוקפות בחו"ל חשובות מהם וע"כ תקנו לכבוד א"י שכל עיר שהיא מוקפת מימות יהושע בן נון יקראו בט"ו אע"פ שאין מוקפות עכשיו והשאר בי"ד לבד שושן אע"פ שאין מוקפות מימות יב"נ אפ"ה קורין בט"ו מפני שבו נעשה הנס.

יוצא א"כ לפי דברי המ"ב, שהתקנה לכבוד א"י היתה, שבמקום שיתלו את הכבוד בשושן ויתקנו שכל עיר שהיא מוקפת חומה מימות אחשורוש, כמו שושן, יקרא בט"ו, דלפי זה יהיו עיירות בחו"ל חשובות יותר מהעיירות שבא"י היתה חריבה באותה עת, תלו את הכבוד בא"י ותקנו שכל עיר שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון יקרא בט"ו אע"פ שאינה מוקפת עכשיו. והכונה בפשטות היא שע"י שיתלו את הכבוד במוקפים מימות יב"נ, גם בא"י יוכלו לקרוא בט"ו ואפילו שהיא חריבה. אמנם טעון הסבר מדוע אם היו מתקנים שכל עיר שהיא מוקפת חומה מימות אחשורוש יקרא בט"ו, יהיו א"כ עיירות המוקפות בחו"ל חשובות מהעיירות בא"י היתה חריבה באותה זמן, הרי העיירות בא"י לא הגיעו לכלל חיוב, ומדוע א"כ יהיו עיירות מוקפות חומה בחו"ל חשובות יותר מהם. וכן יעוין בב"י בד"ה ואיכא למידק, שמביא את תירוצו הר"ן לשאלה למה חלקו מצוה זו לימים חלוקים וקבעו יום מיוחד לפרזים ויום מיוחד לכרכים מה שאין כן בשאר מצות. ושם בא"ד ז"ל: והושוו כל הכרכים המוקפין חומה לשושן מפני שבה היה עיקר הנס וכי תימא התינוח לר"י בן קרחא דאמר דבמוקפין חומה מימות אחשורוש תליא מילתא אבל לדעת תנא דמתניתין דאמר מימות יב"נ לא דמיא לשושן ומה ראו לקבוע להם יום ט"ו. י"ל דהיינו טעמא כדי לחלוק כבוד לא"י כדאיתא בירושלמי. ופירוש הענין שכיון שהוצרכו לחלוק בין מוקפין לשאין מוקפין כשם שנחלקה שושן משאר עיירות אילו תלו הדבר מימות אחשורוש היתה א"י שהיתה חרבה באותם הימים נדונת כפרזים והיה גנאי בדבר, לפיכך תלו הדבר בימות יב"נ כדי שתהא נידונת

ככרכים וכו'. והדברים טעונים הסבר, שהרי כנ"ל, העיירות בא"י מכיון שלא היו מוקפין לא הגיעו לכלל חיוב ומדוע א"כ יהיה גנאי בדבר. ואולי אפשר לפרש שכונתו כדברי הלבוש שבשושן נעשה בה הנס יותר משאר עיירות וכו' וא"כ החשיבות של עיירות בח"ל הייתה שהם מציינים את הנס היותר גדול. וזה היה ג"כ הגנאי אם העיירות בא"י היו נידונים כפרזים שהם אינם מציינים את הנס היותר גדול. או א"ל כדברי הב"י, שבט"ז היתה עיקר הנס וא"כ עיירות שבחו"ל היו חשובות יותר מכיון שהם מציינות את עיקר הנס משא"כ עיירות בא"י, וזה ג"כ הגנאי.

אמנם נראה יותר לומר בהקדם לשונו המופלא של הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ה ז"ל: שושן הבירה אע"פ שלא היתה מוקפת חומה בימי יב"נ קוראין בחמישה עשר שבה היה הנס שנאמר ונוח בחמישה עשר בו. ולמה תלו הדבר בימי יהושע, כדי לחלוק כבוד לא"י היתה חריבה באותו הזמן. כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכים המוקפין חומה אע"פ שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע ויהיה זכרון לא"י בנס הזה. דהיינו, אם היו חכמים באותו הדור מתקנים שדוקא מוקפות חומה מימי אחשורוש יהיו קוראים בט"ז היתה גנאי לא"י בזה, משום שזה היה מדגיש שא"י חריבה ובגלל זה הם לא קוראים. וזה היה ג"כ החשיבות של עיירות בחו"ל לעומת עיירות בא"י שהן בנויות ומוקפות חומה משא"כ עיירות שבא"י שהעיירות בה חריבות. ולכן תלו הדבר דוקא בימי יהושע, דהיינו שעריירות מוקפות חומה מימות יב"נ יהיו קוראים כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכים המוקפין חומה אע"פ שהן עתה חרבין דזהו עומק הכונה לחלוק כבוד לא"י ולעשות זכרון לא"י בנס הזה. וכמה הומתק לפי זה דברי האליה רבא בד"ה לעשות זכר לא"י ז"ל: כ"כ ב"י. והקשה הט"ז (סק"א): והוא תמוה, דא"כ גם בנס חנוכה הו"ל לתקן איזה דבר לנס בשביל א"י, ותירץ הא"ר דלא קשיא מידי, דנס דחנוכה לא היה בחורבנה של ארץ ישראל.

הרב מענדל ויליגער

נשתתק הבעל קורא באמצע הקריאה

במג"א סי' תרצ"ב סק"ב כ' דאם נשתתק הקורא באמצע קריאת המגילה השני צריך להתחיל מראש כמ"ש סי' רפ"ד, אבל א"צ לברך דיוצא בברכת הראשון דעושה הברכה בשביל הקהל כמש"כ סי' תקפ"ה ס"ג (דכתב שם המחבר דאם הבעל תוקע אינו יכול להמשיך א"צ השני לברך דהראשון בייך בשביל כל הקהל) וכ"מ במרדכי סוף מגילה בשם הר"א עכ"ל (דכ' שם המרדכי דבמגילה הבעל קורא מברך להוציא הציבור)

ובי' דבריו דלמד מהפטרה וקריאת התורה דאם נשתתק העולה השני חוזר לראש דה"ה במגילה חוזר לראש, אבל שאני מגילה מקריאת התורה דהתם חוזר ומברך כיון דלא הוציא את הציבור עם הברכה אבל במגילה דבירך כדי להוציא להציבור יד"ח אינו חוזר ומברך¹, ובאליהו רבה חולק על המג"א דדוקא בקריאת התורה חוזר לראש כיון דצריך לחזור ולברך כיון דברכת התורה הוא רק לעצמו לא יצא השני מברכת הראשון ולכן חוזר ומברך וכיון דצריך ברכה בתחילה ובסוף צריך לחזור מראש, משא"כ במגילה דכתב המג"א דיוצא מברכת הראשון אמאי חוזר לראש (וכע"ז הק' בדגול מרבבה והג' רעק"א), וכן משמע מד' הירושלמי מובא בב"י סי' ק"מ דהטעם דחוזר לראש כיון דצריך ברכה לפניהם ולאחריהם ואם לא יחזור לראש נמצא דתחילת הקריאה אין לזה ברכה תחילה וסוף, וכן בי' המג"א סי' ק"מ סק"א, וא"כ במגילה לא שייך זה כיון דיש לזה ברכה דהשני מתחיל ממקום שסיים הראשון.

בלבושי שרד ציין לד' המג"א סי' תקפ"ה סק"ז על הא דכ' שם המחבר דאם התחיל לתקוע ואינו יכול להשלים אחר דל"ד לתורה דחוזר לראש דהתם כתיב תורת ה' תמימה, וטעם זה מבואר בהמשך לד' הירוש' דכתב דצריך ברכה תחילה וסוף "וכתיב תורת ה' תמימה".

ומשמע מד' המג"א דלא מטעם הברכה אתי עלה דא"כ פשוט דלא דמי לתורה דהתם אינו מוציא להציבור יד"ח עם הברכה וכן העיר רעק"א אלא ע"כ דסבר דבתורה צריך א' לקרות מראש עד הסוף דכתיב תמימה, וכן ביאר החת"ס את דברי המג"א דבתורה כתיב תמימה וזה

¹ מה דפשיט"ל דבקריאה"ת אינו מוציא את הציבור עם הברכות, במקראי קודש הח' על שבת הביא בשם המגן גיבורים (סי' נ"ו סק"א) בשם תשו' הראב"ן דהסיבה דאומר ברכו את ה' המבורך שהציבור שיסכימו לברכותיו ולקריאתו ומשמע דמוציא הציבור גם עם הברכות, וסיים דמד' התוס' בסוכה נ"ב ע"א דכ' דהנפת סודרין לא מהני לצאת יד"ח והניפו רק בקריאה"ת, מוכח דא"צ לצאת יד"ח בהברכות, (ועי' בשו"ע הרב סי' קכ"ד סעיף י"א).

נאמר גם על מגילה², והא דכ' הירוש' גם הטעם של ברכה כ' החת"ס דבתורה כיון דאינו קורא כל התורה הו"א דלא מקרי תמימה לכן הוסיף הטעם של ברכה דבזה הו"ל תמימה מה שקורא עם ברכה זו, אבל במגילה דקוראים כל המגילה אפי' יש לך הברכה של הראשון לא הוה תמימה.

ולכא' יש להעיר, דבקריאת התורה נסתפקו האחרונים אי הציבור יוצאים יד"ח ע"י שמיעת קריאה"ת או ע"י שומע כעונה, דמלשון הרמב"ם (פי"ב מתפילה הלא): "שתיקן משה שלא ילכו ג' ימים בלא **שמיעת** ד"ת משמע דמצוה לשמוע, ובציונים לתורה (מהגר"י ענגיל) מביא דנחלקו בזה הראשונים דתוס' בסוטה כ' דסומא פטור מקריאת התורה דאינו יכול לקרות, משמע דהוא חיוב קריאה ויוצא בשומע כעונה, ובשו"ת מהר"י ברונא כ' דאינו יוצא שמו"ת בשעת קריאה"ת כיון דאינו אלא שמיעה ואינו יוצא בזה, משמע דהחיוב הוא רק לשמוע.

ואם נאמר דבקריאת התורה החיוב אינו אלא לשמוע צ"ב הדמיון של המג"א, די"ל דשאני קריאת המגילה שהוא חיוב על כל א' והבעל קורא מוציא כל יחיד, ויוצאים ע"י שומע כעונה, וא"כ לא שייך בזה החיסרון של תורת ה' תמימה דאין הבדל ממי שומע, דיוצא עי"ז דהוא הוה כעונה משא"כ בקריאה"ת דיוצא ע"י שהבעל קורא משמיע להרבים י"ל דס"ל להירוש' דבזה ששניהם משמיעים יש בזה חיסרון של תמימה, אבל אם גם בקריאת התורה בעינן לשומע כעונה ניחא³.

אבל יש מהאחרונים שכתבו דגם במגילה יוצא ע"י השמיעה, דעיין ברש"ש סוכה ל"ח ע"ב דהק' למה אין לומדים שומע כעונה מקריאת המגילה וכ' דהתם י"ל דיוצא ע"י השמיעה דכ' נזכרים אפי' בלב, [וכן משמע מהמשנה ריש מגילה, 'מגילה נקראת' והק' הריטב"א למה לא כתב קוראים את המגילה כמו בקריאת שמע, ותי' דבקרי"ש לא אמרי' שומע כעונה עי"ש ולפי"ד הרש"ש ניחא דהעיקר דנקראת שיהא קריאה והוא יוצא ע"י זה]. וכן משמע מד'

² ומצינו דמגילה נקראת תורה כפי ששמעתי מהראש הכולל הג' ר' חיים שליט"א דצריכה שרטוט כגופה של תורה כל' הרמב"ם, ונאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב אבל הוה כתורה עצמה דנאמרה דכתיב זאת זכרון בספר, דמעשה עמלק כשכתבים אותו יש ע"ז דין תורה וכן איתא בירושלמי תחילת מגילה דניתן לדרוש כתורה עצמה. אבל בקונטרס חנוכה ומגילה הביא בשם הגרי"ז דהקריאה של מגילה שאני מקריאה של תורה, דקריאת התורה הוא דילמדו ד"ת בעשרה, אבל קריאת המגילה הוא קריאה לפרסם הנס, עיי"ש, וא"כ אפי' די' שם של תורה, אבל אינו קריאה של תורה, ולכן כשר באגרת, ולכן כשר מקצת בע"פ. אבל מובא בשם הגרי"ד דהוכיח מגמ' דף יחד איתא שם מצות קריאה ופרסום הנס די' ע"ז גם תורת קריאה וגם קריאה של פרסום הנס, (וכ"מ מד' חי' הר"ן דף ה' דלכן י"א דבעי' עשרה דאין קוראים בתורה בפחות מעשרה). ועי' פסקי הרי"ד מגילה יד. מש"כ בזה.

³ ואפשר דתלוי במח' הבית הלוי והחזו"א ביסוד של שומע כעונה אם הוה כמו שהוא עצמו אמר וא"כ מתייחס רק אליו ואם יוצא ע"י השמיעה י"ל דשמע מב' אנשים יש חיסרון.

הרא"ש ברכות פ"ז ס"ג דבשומע כעונה אינו יוצא אלא אם מבין מה שאומר המשמיע אבל במגילה יוצאים כיון דהוה פרסומי ניסא, וכן מדייקין מד' דבמגילה לא הביא דיכווין להוציא.

ולפי"ד מובן הדמיון לקריה"ת, אבל מד' הבה"ג המובא בתוס' ערכין (ג' ע"א) דאשה מוציאה את האשה ולא את האיש דאשה חייבת בשמיעה ולא בקריאה והאיש חייב גם בקריאה וכ"כ הגר"א בבי' ד' הרמ"א דהאשה שקוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה דחייבת רק בשמיעה, מוכח דלאיש יש חיוב של קריאה וא"כ בעינן לשומע כעונה, וא"כ צ"ע הדמיון של המג"א ממגילה לקריאת התורה.

[ואפשר דסברת החולקים על הבה"ג דס"ל דנשים מוציאות, דס"ל דלא נתחדש כאן דין קריאה אלא של שמיעה ויוצאים ע"י השמיעה שקוראים המגילה, והא דמברכין לקרות כיון דמתקיים ע"י הקריאה דאפי' דיוצאים בשמיעה ל"ד לשופר דאינו אלא חיוב שמיעה אבל במגילה הוא לשמוע מה שקוראים ועי"ז מתפרסם הנס].

וי"ל דבמגילה מצינו בסי' תרפ"ט במ"ב סק"ה דשמיעת המגילה מעכב, ואם קרא ולא השמיע לאזנו כ' בשעה צ"ד י"א לא יצא, וא"כ י"ל דנהי דקריאת המגילה יוצא ע"י שומע כעונה, אבל צריך גם שמיעת המגילה וזה יוצא ע"י הקורא דמשמיעו, וא"כ שייך לומר בזה דיש חיסרון של תמימה אם לא ישמע מא' את כל המגילה כיון דיוצא ע"י המשמיע שישמע רק מא', (ובזה לא שייך לומר דע"י שומע כעונה דסגי הכעונה ובצירוף השמיעה של הקורא אלא בעינן שהוא ישמע ויתפרסם הנס עי"ז וזה נעשה ע"י הקורא).⁴

בסי' תר"צ כ' הב"י דהפסוקים שאומרים בקול יחזיר הקורא לקרותם דצריך לכתחילה לקרות הכל מתוך הכתב, ומשמע דבדיעבד יוצא אפי' לא חזר וקראו (ובאחרונים האריכו בזה אם יוצאים בברכה חצי בקריאה וחצי בשמיעה ע"י חזו"א סי' ל', קהלת יעקב ברכות סי' י"א), ולפי"ד המג"א דא"א לצאת מב' אנשים צריך לחלק בין שומע מב' אנשים לבין אומר חצי בעצמו ושומע חצי מאחר דבזה אין חיסרון של תמימה כיון דהכל מתייחס אליו משא"כ להתייחס לב' אנשים א"א.

ולמעשה פסק המ"ב סי' תרצ"ב סק"ב דיתחיל השני ממקום שפסק הראשון, דלא כדעת המג"א, והחת"ס בהג' כ' דנכון להחמיר כד' המג"א.

⁴ ואפשר דתלוי דהטעם דחרש אינו מוציא אחרים יד"ח, דמל' ב"י משמע דמקרי אינו מחויב בדבר, ובקובץ הערות סי' מ"ח ואבני נזר סי' תל"ט הקשו ע"ז והסבירו באופן אחר, וכתבו האחרונים די"ל בבי' ד' הב"י דכיון דבעינן שישמיע לאוזנו בעינן שהקורא ישמיע לאוזנו וע"י שומע כעונה מקרי דנעשה כתיקונו ולפי"ז לא בעינן שישמע בעצמו, אבל הוא חידוש דכיון דהשמיעה הוא דבר בפני עצמו שיתפרסם הנס ל"ש ע"ז שומע כעונה.



הרב שרגא קלוגהויפט

הערות בפ"ה הגר"א למגילת אסתר

(א) פרק א' פסוק ב' 'אשר בשושן הבירה' פירש הגר"א דבירה הוא חוזק גדול אשר בעיר מלוכה למושב מלכים ושרים וכו' וכתב זאת להראות גדולת השי"ת שסיבב סיבובין לעשות נס לישראל לפי שמרדכי היה בשושן וכו' פי' שהיה כבר סיבב הקב"ה והולין את אחשוורוש לשושן לישב שם ע"ש, וצ"ע דלשון הפסוק אשר בשושן הבירה משמע דאף מלפני כן היה בירה, וכן קשה כזה לקמן פרק ב' פסוק ה', וצ"ע, ואפשר מכיון שזה היה העיר שבו היה הכסא של שלמה המלך היה לו חשיבות של עיר מלוכה.

(ב) עוד שם בדברי הגר"א וכתב זאת להראות גדולת השי"ת שסיבב סיבובין לעשות נס לישראל לפי שמרדכי היה בשושן כמ"ש 'איש יהודי היה בשושן' פי' שהיה כבר סיבב הקב"ה והולין את אחשוורוש לשושן שישב שם, וצ"ב הא לכאורה אילולא מה שהיה אחשוורוש בשושן לא היה מרדכי פוגש המן ולא היה נצרך כל הנס, אולם הפשוט דעיקר הנס היה מה שבטלה מישראל את גזירת הכלייה שנגזר עליהם וכל מה שקרה עם המן היה המהלך להגיע לזה ואם לא היה מרדכי בעיר של המן היה הקב"ה צריך להביאו לשם וא"ש.

(ג) עוד שם בדברי הגר"א ולפיכך אמרו שצריך לקרותה כולה וכו' אך שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס אך הנס הוא בהסתר פנים כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע ולא כמו שהיה במצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ולפיכך אנו מזכירין בכל יום ובכל יו"ט ושבת נס יציאת מצרים ואין אנו מזכירין נס זה אף שהיה ממיתה לחיים ובמצרים היה מעבדות לחירות ע"ש, וצ"ע איך יישב מה דאין אנו מזכירין נס פורים כל יום, וי"ל ע"פ דברי רמב"ן סוף פרשת בא בזה"ל, ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה וכו', וי"ל דלכן לא חוייבנו בהזכרת נס פורים על אף גודלו.

(ד) שם פסוק ד', פי' הגר"א שתתר"פ אוצרות היה לנבוכדנצר וטמן אותן על נהר פרת וגלה הקב"ה לכורש בשביל שפיקד לבנות הבית וירש אותם אחשוורוש ע"כ, וצ"ע ממה שכתב רש"י בפסוק א' 'המלך' שמלך מעצמו ולא היה מזרע המלוכה, ואפשר ענין הירושה היה ממלך למלך.

(ה) שם פסוק י', הגר"א מביא דברי הגמ' אטו עד האידנא לא טב ליביה בחמרא וכו' ומפרשו עפי"ד המדרש שכל מקום שנאמר מלך סתם זה הקב"ה וע"ז קשה להו אטו עד האידנא לא טוב לב המלך ביין פי' כי ודאי אין הנאה להקב"ה בינים [ומ"ש האידנא שכתוב כטוב לב המלך יותר משאר הימים] ומשני דהאידנא שבת היה [ולאו איינם קאי אלא] טוב לב המלך ביין של

ישראל שאוכלים ושותים ועוסקים בדברי תורה אבל באומות העולם אוכלים ושותים ועוסקים בדברי תיפלות ואין להקב"ה הנאה מהם כלל ואף בסעודתו של אותו רשע וכו', וצ"ע עדיין מה הקשר בין מה שישראל עושין בסעודות שבת למה שאין להקב"ה הנאה מסעודות של אומות העולם, ואפשר הפשט שהיה זכות גדולה לישראל כשראה הקב"ה את זה מול זה.

(ו) שם פסוק י"ב, הגר"א מביא הגמרא במגילה אמאי דלקו ביה כולי האי וכו' וביאר דהקושיא היה אמאי דלקה ביה פי' מבפנים וזהו בו דייקא וע"ז אמרו ששלחה לו בר אהורירא פי' ולכך בערה בו שזאת לא היה יכול לומר להשרים כי בזיון הוא לו ולא היה יכול לומר אלא שהיא לא באתה ע"ש, ונראה לפרש עפי"ד מה דלעיל בפסוק ח' כתב הגר"א שהיה הפלגת הנס איך שהקב"ה מסבב סיבובים ומהפך לבו של אדם כדי לעשות נס שהיה כוונתו לעשות רצון הפחות שבפחותין ואח"כ הרג אשתו ע"ש, וקשה הא ושתי בותה אותו בזיונות גדולות שלא היה שוה כל הסעודה, ומהו הפלא במה שעשה, אולם לפי דברי הגר"א יוצא דעיקר הבזיונות לא שמעו השרים.

(ז) שם פסוק ט"ז, הגר"א ביאר דברי הגמרא שלמדו מכאן שהדיוט קופץ בראש שהפשט שדייקו הלשון שכתוב לפני המלך והשרים, דמש"כ והשרים מיותר ובזה פירשו בגמרא דלפני פירוש קודם, וצ"ע עדיין מהו פירוש דלפני המלך.

(ח) עוד שם, ביאר הגר"א שממוכן נשא אשה גדולה והיה רצונו לפטור אותה והיה רצונו שישפוט אותה המלך בעצמו ולא יהיה יכול למחול לה ע"ש, ובתו"ד כתב בזה"ל, כמ"ש במדרש שממוכן זה המן והיה סיבה מן השמים בכדי שיכין ע"י עצמו הישועה ע"כ, וצ"ב ביאר דבריו אלו ומה שייך זה לכאן, ואפשר הפשט דאף מה שנשא אשה גדולה היה משמים שיכין ע"י עצמו הישועה, וכוונת הגר"א לפרש מהיכן ידעו שממושכן זה המן.

(ט) עוד שם, עמש"כ שם דאמר ממוכן שושתי עותה על כל השרים וא"כ אינו נוגע אליו אלא אדרבה הוא נוגע בשרים וא"כ ישפוט המלך בעצמו, וצ"ע דאם אומר דיש לו הכח לשפוט אותה בעצמו כיון דאינו דבר המלך [ע' מש"כ בפסוק י"ד], א"כ מה שייך לומר דהקב"ה סיבב כן דע"ז באה הישועה הא אצל המן זה לא היה שייך, וכן קשה כזה בדברי הגר"א בפסוק י"ט.

(י) פרק ב' פסוק ה', הביא הגר"א דברי הגמרא שדרשו מה שכתוב בן יאיר וכו', ופי' שיש לאדם ד' חושים ראייה שמיעה ריח ודיבור והג' הוא בלימוד התורה אבל ריח אינו צריך כלל לתורה אלא הוא בחינת התפילה ומרדכי הוא בחינת הריח שהוא בחינת התפילה לכן אמרו שהיה כל הבחינות הללו בתפילה יאיר שהאיר עיניהם של ישראל שהוא ראייה שמעי שמע

אל תפלתו שהיא שמיעה קיש שהקיש הוא הדיבור ע"ש, וצ"ע דלפי"ז יוצא דיאיר וקיש קאי על מה שעשה מרדכי ושמעי הוא מצד הקב"ה ומה זה שייך לחוש השמיעה של האדם.

(יא) שם פסוק ח', פירש הגר"א מש"כ ותלקח אסתר דהיה בעל כרחיה להראות גודל אנוסתה ושלא היה ברצונה, וצ"ע מדברי התוס' ישנים קידושין דף ב' ע"ב שפירשו דברי הגמרא מפני מה אמרה תורה כי יקח וכו' פי' דמשמע בע"כ ולא כתיב כי תלקח דמשמע מדעתה.

(יב) שם פסוק י', ביאר הגר"א שמראה לנו הכתוב גודל צדקתה שמרדכי לא צוה עליה אלא מחמת יראה שלא יהרגו אותה והיא ראתה שנוהגין בה כבוד גדול ואין מזכירין כלל מה שהיה אעפ"כ 'לא הגידה אסתר' והיינו 'כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד' והיתה שומרת ציווי מרדכי אע"פ שהיתה יודעת שאין הטעם נוהג, וצ"ע דלקמן פסוק כ' הביא הגר"א דברי רש"י דמה ש'אין אסתר מגדת' הוא לפי שמרדכי יושב בשער המלך ומצווה עליה שלא תגיד, והפשט דהיה לו עוד טעמים בזה, וא"כ מהו גודל צדקתה, וכן ע' במה שצינו דברי ממעשה רב שהיה הגר"א אומר כל מה שאסרו חז"ל או תיקנו איזה תקנה מפני איזה טעם אף שביטל הטעם הגלוי לנו תקנתם ואיסורם במקומם עומדת עש"ע, וא"כ מהו גודל צדקתה, וצ"ע.

(יג) שם פסוק ט"ו, פירש הגר"א אע"פ שהיתה מצטערת תמיד ונעשה ירקרוקת מחמת זה אעפ"כ 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', ומבאר בזה דברי הגמרא ודבאמת היתה יפת תואר מאד אלא דמחמת גודל צערה נעשית ירקרוקת ע"ש, וצ"ע מהגמרא בדף ט"ו שכתוב ולמ"ד ירקרוקת היתה מפיק אסתר ומעייל ושתי, והא מעולם היתה יפה ורק עתה נעשתה ירקרוקת.

(יד) שם פסוק י"ח, פירש הגר"א דלפי שהיתה חן משתה חשובה בעיניו לכן לא עשהו רק לשריו ועבדיו הגדולים, וצ"ע מנ"ל דעשה אותו רק להגדולים והא פשטות כוונת הפסוק הוא רק לאפוקי המשתה שעשה לכל העם הנמצאים בשושן.

(טו) שם פסוק י"ט, פירש הגר"א מש"כ בפסוק י"ח 'ויתן משאת כיד המלך' שנתן מתנות גדולות וחשובות, ושוב קבצו את כל הבתולות וכו' ושוב פירש 'ומרדכי יושב בשער המלך' דלכולם נתן הנחה ומתנה ולמרדכי שהוא יהודי אעפ"כ צריך לעשות לו דבר גדול וכו', וצ"ע מה שהפסיקה המגילה בין ויתן משאת למש"כ ומרדכי ישב וכו' דהן שניהן ענין אחד.

(טז) פרק ג' פסוק א', הביא הגר"א דברי הגמרא אחר שברא הקב"ה רפואה למכה וביאר דמש"כ כי כן צוה לו המלך קאי על הקב"ה ע"ש, ועדיין צ"ב מהו הרפואה הסמוך לזה, ואפשר הפשט במה שכתוב לקמן פרק ז' פסוק ט' 'גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך' וזה היה המכה בפטיש שגרם דיתלו את המן, אולם לא משמע כן בדברי

הגר"א שם, שו"ר דלפי הגר"א אה"נ אין הפסוק קשור ללמעלה אלא דבר בפנ"ע דהמגילה רק מודיע לנו דכבר היה הרפואה מוכן.

(יז) פסוק ז', ביאר הגר"א דאמר פור לידע שמשום כך נקרא פורים אבל אין אנו יודעין מה זה הפור לכן אומר הוא הגורל, וילה"ע דעדיין לא הסביר מהו לשון פור.

(יח) שם, כתב הגר"א הפיל תחילה על יום ונפל י"ג ואח"כ הפיל על החודש ונפל חודש אדר ע"כ, וצ"ע דלא מוזכר בפסוקים הא דיצא בי"ג בחודש, אולם הא גופא קשה וצ"ע.

(יט) שם פסוק י"ג, כתב הגר"א שיש באדם ד' דברים נפש רוח נשמה וגוף ונפש וגוף הוא אחד והד' הוא הקנין, יש לציין לזה הגמרא שבת דף ע' מאי יומת יומת בממון, הרי דממונו של אדם נכלל ב'יומת' דקרא דקאי על האדם, וכן יש לציין הא דגמרא ב"ק דף קי"ט א"ר יוחנן כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו וכו', [וע"ע בדעת תורה מאמרים לפרשת תזריע].

(כ) פרק ד' פסוק א', פירש הגר"א 'את כל אשר נעשה' פי' הוא ידע את כל הנעשה וגם שהיה בשבילו מה שלא כרע, וצ"ע מנ"ל לפרש אף הא דנעשה בשבילו, וי"ל עפי"ד הגר"א לקמן פסוק ה' דמי שרוצה לדעת דבר על בריו צריך לדעת מה זה ועל מה זה.

(כא) שם, פירש הגר"א 'ומרה' על שבשבילו באה כל זאת, וצ"ע הא פסק הלכה דכן היה צריך לעשות ע"פ דין, ונראה ע"פ המבואר בהא דמגלגלין חוב ע"י חייב דאם לא היה חייב לא היה קורה החוב ואכ"מ.

(כב) שם פסוק ו', פירש הגר"א מש"כ 'אל רחוב העיר' להודיע שלא היה בוש לצעוק ברחוב העיר לפני שער המלך, וקשה מה דלא אמר הפסוק מפורש שצעק.

(כג) פרק ה' פסוק ג', פירש הגר"א שראה שפניה משתנים מחמת התענית וכמ"ש חז"ל שלא היתה יכולה לאחוז ראשה, וצ"ל דאף דהיה הנס שהגביהה המלאך את ראשה היינו רק עד שראה אותה המלך ולא אח"כ וצ"ע.

(כד) שם פסוק ג', פירש הגר"א מש"כ שק ואפר יוצע לרבים דהפשט כמ"ש בגמרא תענית דף ט"ו דשק ואפר אינו נוהג אלא לראשי עם וזהו 'לרבים', ומש"כ 'יוצע לרבים' היינו על ידי אחרים כי כן הוא שם 'ונותנין בראש הנשיא', וצ"ע הא מפורש בגמרא שם 'ולמה מתכסין בשקים וכו'', וכן בדין אפר איתא שם במשנה 'וכל אחד ואחד נותן (אפר) בראשו', וכן שם בגמרא ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד וכו', וצ"ע.

(כה) שם פסוק ו', פירש הגר"א ואמר על 'שאלתך' 'וינתן לך' פי' מה שחסר לך ועל 'בקשתך' על אחרים אמר 'ותעש' שאעשה זאת עמו מה שתבקשי, וצ"ע ממה שפירש בפסוק ג' 'ומה בקשתך' פי' בעד אחרים 'וינתן לך' ואני אעשה כרצונך ע"כ.

(כו) פרק ז' פסוק ג', במה שכתב הגר"א דצריך להמבקש ב' דברים וכו', צ"ע מלקמן פרק ח' פסוק ה' שכתב דבעי ג' דברים, ועמש"כ שם.

(כז) שם פסוק ד', צ"ע במש"כ הגר"א כי אמר אני נותן לך הכסף כאלו התקבלתי ואחר כך נתן לו, וע' ריטב"א החדשים מסכת ב"מ דף ע"ז ע"ב.

(כח) פרק ח' פסוק א', ע' בדברי הגר"א, וצ"ע מה ק"ל דפירש כן.

(כט) שם פסוק ב', פירש הגר"א נתן לו הב' דברים שהיה להמן היינו גדלו בממון ונשאו בכבוד ונתן לו גם כן בית המן זהו ממזנו וכו', לא הבנתי מהו כוונתו במש"כ גם כן הא זה נכלל בממזנו וכמש"כ.

(ל) שם פסוק ה', ע' מה שהערתי לעיל פרק ו' פסוק ג', ואפש"ל דאסתר חשבה דאחשוורוש לא הסכים להציל עמה ולבטל הגזירה כיון דלא היה בטוח דהוא ראוי לעשות והרי אסתר לא בקשה זה ולכן לא הסכים, וכאן השלימה דבריה, ומה שכתב הגר"א שם ב' דברים וכאן כתב ג' דברים י"ל דשני דברים צריך למבקש והדבר השלישי הוא בירור אם כשר הדבר לעשות או לא.

(לא) שם פסוק ט', הנה מש"כ הגר"א שהמתינו לשלוח האגרות ע"י אותן שלוחים היינו האגרות אל האחשתרנים שהרי להחמון עם לא היה שום סתירה, וא"כ קשה הא כבר כתוב דיראת מרדכי עליהן וא"כ ממה חשש.

(לב) שם פסוק י"א, לא הבנתי דברי הגר"א דמה שכתבו כן בגלל האגרות הראשונות היינו האגרות של האחשתרנים ומה שכתב הגיהו מה שלא היה כתוב כלל מי הם עתידים קאי על האגרות של החמון וצ"ע.

(לג) שם פסוק י"ב, פירש הגר"א דמה שהרגו כולם היה כדי לבטל האגרות הראשונות אבל הם באמת לא רצו בזה כי היה להם די במה שנאלו מהצרה, וצ"ע הא מבואר בתרגום פרק ט' פסוק ו' שהיו כולם עמלקים, ועו"ק דכיון דשינו האגרת שהיה ביד האחשתרנים א"כ היו יכולים לשנות אף זה, וצ"ע.

(לד) שם פסוק ט"ז, לא הבנתי מש"כ הגר"א כי כל ישראל צריכין ב' אותות תמיד והם אות מילה ואות תפילין והתורה היא הממוצע.

לה) פרק ט' פסוק י"ז, פירש הגר"א מה שעשה יום י"ד יום משתה ושמחה היה כי ביום י"ג היה להם צרה גדולה כי היו יראים שמא יעמדו כנגדם וייהרגו הם, וצ"ע מה ק"ל הא היו עסוקים בהריגות ביום י"ג.

לו) שם פסוק י"ט, ע' בדברי הראשונים ריש מסכת מגילה מה שביארו במה דכל מוקפין חומה קוראין בט"ו, ובדברי הגר"א איכא עוד פשט, ועל פי מה שמסביר בקשת אסתר שיהרגו אף בי"ד, וז"ל משום שהיו יראים מן השרים שראו ב' האגרות, לכך חדשו שם עוד יום שלא היה כתוב מתחלה להראות שהוא ציווי המלך ולא עשו מעצמן כי לא היה כתוב באגרות ועל כרחק הוא מן המלך מפורש אבל מן המון עם לא היו יראים כלל כי הם סברו שכך היה מתחילה רק בגיהו כמ"ש לעיל והשרים יושבין ב'מדינה' שמוקף חומה לכך כל המוקפין היו צריכין לזה וכו'.

שם פסוק כ"ח, מבואר בדברי הגר"א דמש"כ 'וזכרם' שהיא קריאת המגילה 'לא יסוף' אפילו 'מזרעם' דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה, והארכת בזה לברכות דף ט"ו.



הרב אריה גוטמן

בהא דעיקר מצות מגילה ביום

בש"ע ס' תרצ"ב כתב דמברך שהחיינו בלילה ואינו חוזר ומברך ביום וכותב הרמ"א וי"א דחוזר ומברך שהחיינו וכך היא שיטת התוס' במגילה דף ד. יעו"ש והיינו משום דעיקר מצוותה ביום וכדכתיב בקרא אלקי אקרא יומם ולא תענה וכו' ואח"כ רק כתיב ולילה ולא דומיה לי יעו"ש בתוס' וברא"ש.

ויעויין כאן בביאור הגר"א במה שהביא כמה ראיות שעיקר המצווה ביום ואחת מראיותיו היא מזה שבני הכפרים אינם קוראים בלילה אלא רק ביום. וכן מהתוספתא פ"ב שאומרת קראה בלילה לא יצא יד"ח אר"י מעשה בריב"נ שקראה בצפורי בלילה א"ל אין שעת הסכנה ראייה.

ונראה דהגר"א ס"ל דהא דהמגילה ביום היא עיקר המצווה היינו דבקריאת הלילה ליכא כלל מצוה בפני עצמה ורק אם קראו ביום חשיבא קריאת הלילה קריאת חיוב אבל לקריאת הלילה גרידא ליכא שם קריאה ויעויין בשפת אמת מגילה ד. שכתב דאפשר דהא דקאמר ריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום היינו משום דעיקר מצוותה ביום היא והקריאה בלילה היא רק כדי שקריאת היום תהיה קריאה שניה ויעויין בדבריו שם.

ולכן בני הכפרים המקדימין ליום הכניסה קוראין רק ביום ולא בלילה כי עיקר קריאת היום דידהו היות והוי ביום הכניסה אין זה יכול לתת ללילה שם דקריאת לילה היות וקריאת היום לא הוי בעיקר זמנה ולכן אין שום צורך לקרוא בלילה היות והלילה בפנ"ע אינו מחוייב כלל במגילה. והראיה מהתוספתא היא דהנה לכאורה הפשט בתוספתא הוא דאם קרא לקריאת היום בלילה לא יצא יד"ח אולם לכאורה תימה להסביר כן בתוספתא (א) דמאי קמ"ל פשיטא דלא יוצא בלילה קריאת היום (ב) מדוע בשעת סכנה מהני קריאת הלילה בשביל יום הרי קריאת לילה לא הוי קריאה ביום ושעת הסכנה לא יכול להופכו ליום.

ונראה דלכן למד הגר"א דכוונת התוספתא היא על קריאת הלילה, דאם קורא רק בלילה לא יצא יד"ח אפי' ידי חובת לילה נמי לא יצא והיינו משום דקריאת הלילה בפנ"ע לא הוי קריאה כלל וע"ז הקשה בתוספתא מריב"נ שקרא בלילה בלבד ולכאורה מדוע קראו הרי בקריאת הלילה בלבד לא עבד מידי ותרצה ע"ז התוספתא דשעת הסכנה שאני ועבדי לקריאת הלילה אע"ג דלא תהיה כלל קריאת יום.

ולכן נמי ס"ל להרמ"א [לתוס' ולרא"ש] דמברכין שהחיינו ביום משום דקריאת הלילה לא הוי כלל קריאה בפנ"ע ורק היום נותן לו שם קריאה הלכך צריך הוא ביום נמי לברך הואיל וקודם קריאת היום קריאת הלילה לא הוי קריאה כלל. ובזה יובן על נכון טעם התוס' וכו' דסברי

שמברכין דלכאורה קשה הרי הוא בירך בלילה וא"כ לא גרע מבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה דאינו מברך בשעת ישיבתו בה וכן הכא כיון שהוא קורא בלילה הוא צריך לברך וא"כ הו"ל להפטר בזה על קריאת היום נמי ובאמת זהו טעם השו"ע דאין מברכין ביום כמו שכתב בבאור הגר"א בטעם הסוברים דאינו חוזר ומברך וצ"ב מ"ט דתוס' וכו' דמברכין דלכאורה לא מהני ע"ז מה דכתבו דעיקר המצווה ביום מה אכפת לך מעיקר המצווה הרי בלילה נמי הוי מצווה קצת וא"כ לא גרע מבירך בזמן עשיית הסוכה וכו'. אולם אי נימא דלקריאת הלילה בפנ"ע ליכא כלל שם קריאה ורק היום נותן לזה שם קריאה אתי שפיר טעם הויש אומרים, דבקריאת הלילה בלי היום הוא לא עביד מידי.

והנה יעויין במג"א סעק"א שכתב בשם השל"ה לכוין לפטור המשלוח מנות וכו' בשהחיינו של המגילה. וכתב המג"א ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום וצ"ע מדוע כתב המג"א דנ"ל דיכוין בשל יום לכאורה פשיטא דיכוין ביום וראיתי בפמ"ג שמביא לדברי המג"א וכותב בתוך הדברים ופשוט הוא.

ונראה בצדדי המג"א דיש צד לומר דנהי דמשלוח מנות צריך לשלוח ביום בכ"ז חיוב המשלוח מנות הוא בפורים רק קיום המצוה בפועל הוא ביום משא"כ במגילה חיוב המגילה הוא ביום וקריאת היום נותנת לקריאת הלילה שם קריאה.

הלכך היה סברא לומר דנהי דמברך על המגילה שהחיינו ביום היינו משום דעצם חיוב המגילה הוא ביום משא"כ לגבי משלוח מנות וכו' הו"א דיוצא בשהחיינו דלילה כי הלילה נמי הוי פורים קמ"ל המג"א דיכוין ביום ולא בלילה.

והנה מלשון המג"א דכתב דנ"ל דיכוין לפטורם בשהחיינו דיום משמע דכל ספיקו הוא מתי עדיף שיכוין לפטורם, אבל אם הוא יכוון בלילה משמע דפשיטא ליה להמג"א דהוא יצא בברכת הלילה ולכאורה צ"ב מדוע יצא בברכת הלילה הרי עיקר חיובם ביום וא"כ הו"ל לכוין שוב להוציאם בברכת היום וכמו דמברך שוב שהחיינו ביום על קריאת היום? אלא ע"כ דס"ל דודאי דמהני כונת הלילה ומשום דלילה נמי הוי פורים וזמן חיוב המשלוח מנות הוא בפורים רק לכתחילה עדיף לכוין ביום הואיל וקיום מצוותם הוא ביום משא"כ לגבי מגילה דחיוב היום נותן ללילה שם קריאת המגילה מברך ביום אע"ג דבירך בלילה ודו"ק.

ויעויין עוד במג"א סימן תרפ"ח סעק"ז לגבי פרוז בן יומו וכו' שכתב שהעיקר תלוי בקריאה דיום כדאיתא בסימן תרצ"ב והיינו דעיקר המצוה הוא ביום. ולכאורה מהכא נמי חזינן דהמג"א לומד דעיקר המצוה אין פירושו דלילה הוי מצוה בפנ"ע רק לא הוי כ"כ מצווה כי איזה סיבה היא שבגלל זה אם היה בלילה במקום זה אינו מקבל את דין המקום שנמצא בו? אלא ע"כ דכוונתו היא דקריאת הלילה בפנ"ע אינה קריאה כלל וכל שם קריאה דאית לה הוא

מכח קריאת היום, הלכך הואיל וביום אינו באותו מקום אינו מקבל את דיני אותו מקום הואיל ולילה בפנ"ע לא הוי כלום ודו"ק בזה.

ויעויין במג"א סימן תרפ"ז [בתחילת הסימן] שהביא מההגהות מיימוניות דגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר המצוה ביום ולכאורה דבריו אין להם ביאור כלל. וכתב המג"א דכונתו דאע"ג דלענין ק"ש נקרא לילה וחייב, לענין מגילה פטור הואיל ועיקר מצותו ביום. ויעויין בפמ"ג שמביא דאינו קורא בזה"ל: הואיל ובשעת עיקר החיוב בלילה היה פטור וכו'. ומוסיף דיש עוד צרוף לפוטרו דעיקר המצוה ביום.

ולכאורה הפמ"ג לא הביא כהמג"א כי דברי המג"א לכאורה אינם מובנים דמאי איכפת לך דעיקר המצוה ביום והרי יש גם מצווה בלילה לקרותה, וא"כ הו"ל לקרותה מדין הלילה וע"ז תירץ הפמ"ג דבעיקר החיוב בלילה היה פטור.

ובדעת המג"א נראה קצת ליישב לפי מה שביארנו לעיל בדעתו דלקריאת הלילה בפנ"ע אין כלל שם קריאה וחיוב קריאה, וכל חיובה הוא מכח קריאת היום הלכך אחד שנתגייר לאחר עלוה"ש היות והוי כבר יום חל עליו כבר חיוב היום וקריאה בשעה זו הוי קריאה דיום ולא קריאה דלילה. ורק אחד שהיה בר חיובא בתחילת הלילה אמרי' דאם לא קרא עד שעלה עמוד השחר הוא קורא בשביל לילה ג"כ הואיל ובתחלת הלילה חל עליו חיוב קריאה בלילה מכח חיוב היום, חיוב זה לא פוקע ממנו גם כשעלה עמוד השחר הואיל והוי קצת לילה. משא"כ לאחר שכל חיובו צריך להתחיל לאחר עלוה"ש אמרי' דהיות והיום נותן ללילה את החיוב קריאה ולא הוי חיוב בפנ"ע אין זמן כזה שהוא כבר יום נותן חיובים ללילה.

ונראה דהפמ"ג שהוסיף סברא זו דהואיל ובעיקר זמן החיוב בלילה היה פטור היינו משום דאזיל לשיטתו דסברא זו דעיקר זמן חיובה ביום היינו דיש חיוב קריאה בלילה ורק החיוב היותר גדול הוי ביום וכדחזינן מהא דכתב על המג"א בסימן תרצ"ב לגבי לכוין לפטור את המשלוח מנות בשהחיינו דיום "ופשוט הוא" והיינו משום דלמד דיש חיוב בלילה ורק החיוב היותר גדול הוא ביום [וזה מספיק סיבה כדי לחייבו בשהחיינו דיום] והואיל וכן, פשיטא דאת המשלוח מנות צריך לכוין לפטור בשהחיינו דיום וכמו שמבאר על מגילה ביום הואיל ועיקר קיומה הוא ביום. לכן ס"ל נמי הכא שהסיבה לפטור את הגר מקריאת הלילה הוא רק משום דבעיקר זמן החיוב דלילה הוא היה פטור והיינו דיש חיוב קריאה דלילה בפנ"ע ודו"ק.

במג"א סי' תרפ"ז סק"א הביא מהסמ"ג דהקשה מדוע קריאת המגילה בלילה זמנה כל הלילה הו"ל לגזור שיקראו רק עד חצות וכמו לגבי ק"ש וכו' ותירץ בסמ"ג הואיל וחביבא עליה לא גזרו. וכתב המג"א דקושיית הסמ"ג לא קשה מידי לפי מה שהביא לעיל [בתחילת הסימן] להסביר את ההגהות מיימוניות לגבי גר] דעיקר החיוב הוא ביום. ולכאורה דברי המג"א צ"ב

מה אכפת לך דעיקר החיוב ביום והרי איכא חיוב נמי בלילה וא"כ על חיוב דלילה הו"ל לגזור דלא יקרא רק עד חצות וכו'? ולהמבואר לעיל בכוונת המג"א ניחא שפיר דליכא כלל חיוב מגילה בלילה ורק קריאת היום נותן לזה שם קריאה והואיל וכן, שפיר אין לגזור על קריאת הלילה שמא ישכח וכו' הואיל ואין חיוב כלל בקריאת הלילה.

ויעויין עוד במג"א סי' תרצ"ב סק"ז לגבי איסור טעימה קודם קריאת המגילה כתב המג"א דנראה דאין לאסור טעימה הואיל ועיקר המצוה היא ביום. ולכאורה צ"ב מה אכפת לו דעיקר המצוה ביום הרי איכא נמי מצווה בלילה וא"כ לכאורה הו"ל לאסור טעימה? אולם לדרכנו דלעיל בדעתו ניחא שפיר דאין כלל חיוב בקריאה דלילה רק קריאה דיום נותנת לזה שם קריאה. ודו"ק בזה. [אולם קצת יל"ע מדוע כותב המג"א שם בסי' תרצ"ב שרק לצורך גדול יש להתיר לכאורה הו"ל להתיר לכל צורך וכמו דחזינן דסברא זו של עיקר מצוה ביום הוי סברא להתיר לכתחילה קריאת המגילה לאחר חצות? ונראה לומר דנהי דלא הוי מצוה בפנ"ע וכו' בכ"ז הרי הוי מצוה ע"י קריאת המגילה ביום ולכן נהי דמותר לטעום לצורך גדול, כשאין צורך גדול אין להתיר הואיל והוי קצת מצוה ע"י קריאת היום. משא"כ לגבי הקושיא שנגזור שלא יקרא לאחר חצות התם לא שייך למגזר וכו' כי בעת קריאתה אינה מצוה כלל רק לאחר קריאת היום הלכך אין מקום לתקנת חכמים לומר שהקורא לאחר מכן הפסיד המצווה וכו' כי בזמן קריאתה בלילה גם קודם חצות אינה מצוה כלל ועיין בזה].



הרב דב גדליה דרקסלר

אם חומה היא: כרכין המוקפין חומה מימות יהושע

[א. סמל החומה של תקופת אחשורוש סותר את ימות יהושע בן נון

כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו (משנה תחילת מגילה). נס פורים, זמנו וענינו, כרוכים עם ימי שיבת ציון בביאה שניה, ובנין הבית השני¹. ואילו ימות יהושע בן נון הם ימות ביאה ראשונה. שְׁתֵּי תִקְפוֹת הַלָּלוּ שׁוֹנוֹת מְאֹד זו מזו, כְּמוֹ שֶׁנִּרְאָה לִפְנֵינוּ. אֲבָל כֵּאֵן אֲנִי רוֹאִים שֶׁחֲז"ל חִיבְּרוּ בִּינֵיהֶם: שִׁיחִיה זְכוּרֹן הֵנֶס וקְדוּשַׁת הָאָרֶץ הַשֵּׁנִיָּה, עוֹלָה יָחַד עִם זְכוּרֹן עֲלֵיתָם בִּימֵי יְהוֹשֻׁעַ וקְדוּשָׁה רִאשׁוֹנָה. ויש לָנוּ לִרְאוֹת פֶּשֶׁרֶן שֶׁל דְּבָרִים; כִּיצַד שְׁתֵּי הַזְכֻּרוֹנוֹת חִבְּרָת יַחַד.

ומפליא הדבר, שחילוק יסודי בין שתי העליות מובחן במיוחד בענינם של אותם כרכים המוקפים חומה. הגמ' בסוטה (ל"ו א') דורשת את הפסוק (שמות ט"ו ט"ז) תִּפֹּל עָלֵיהֶם אֵימָתָהּ וְנִפְחַד בְּגִדְלָהּ וְזָרְעָהּ יִדְמֹוּ כְּאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עִמָּהּ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנִּיתָ כְּרוֹמָז עַל הַחִילּוּק בֵּין שְׁתֵּי הָעֲלִיּוֹת "עַד יַעֲבֹר עִמָּהּ ה' זו ביאה ראשונה, עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנִּיתָ זו ביאה שנייה; אמור מעתה ראויין היו ישראל לעשות להם נס בביאה שניה כביאה ראשונה, אלא שגַּרְם הַחֲטָא"². רש"י פירש שהחטא גרם שנגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות האומות. אבל המהרש"א (ביומא ט' ב') מפרש שהחטא גרם לכך שיהיו צריכים לחומות להישמר מפני אויביהם.

¹ כמה וכמה מעניני בנין הבית נשתלבו עם מעשה המגילה; נציין מעט מהם. בביאה שניה נמנה מרדכי פעמיים, בתחילת עזרא פרק ב' "וְאֵלֶּה הַיָּמִים הַמְּדִינָה הָעֲלִים מִשְׁבֵּי הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ כַּכְּל וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלַם וַיְהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ. אֲשֶׁר בָּאוּ עִם זֶרְבָּבֶל... מִדְּכִי בִלְשָׁן...". ובספר נחמיה פרק ז'. ע"י רש"י ומהרש"א מגילה ט"ז ב' שמרדכי אכן עלה פעמיים, בתחילת הבנין בימי כורש [המסופר בתחילת עזרא], וחזר לשוֹשֵׁן כְּשֶׁנִּתְבַּטַּל הַבִּנְיָן בְּאִיבָתָם שֶׁל צָרִי הַיְּהוּדָה וּבִנְיָמִן [וידו של שְׁמַי בֶּנוֹ שֶׁל הַמֶּן הִתֵּה בַּמַּעַל, רֵאָה רש"י מגילה שם א', ועזרא ד' ח'], ושוב עלה אחרי כ"ד שנה בימי דריוש האחרון, ובין שניהם אירע מעשה המגילה. ועוד נציין, שלפי דברי חז"ל (מגילה י"א ב') כל המשנתה של אחשורוש בא ע"י חשבונו שאין היהודים נגאלים כבר ח"ו, ולכן הוציא את כלי המקדש והשתמש בהם. ועוד שם ט"ו ב' שדאג אחשורוש שלא תבקש אסתר על בנין הבית שהוא חוצץ למלכות.

² הוסיף בזה משך חכמה פר' בשלח שם "וזה שאמר עד יעבור עמך ה' - זו ביאה ראשונה, פירוש דפּעַם ראשון שעל ידי ה' גילוי שכינה והארון. עד יעבור עמך זו קניית - זו ביאה שנייה, שהיתה בלא ארון ובלא גילוי שכינה, ומשום זה לא זכר בה ה'".

המהרש"א כתב שם, שדברי הגמ' כאן מקבילים למה שאמרו שם על הפסוק (שיה"ש ח' ט') **אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז** "אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו. עכשיו שעליתם כדלתות, נמשלתם כארז שהרקב שולט בו". **ופירש כך: בספר עזרא מפורש שהיו צריכין חומה בירושלים בימי עזרא, מפני שלא עלו כולם, והיו בה אנשים מעט להשמר מפני אויבים בלי חומה³. "וזה שאמר, אם עשיתם עצמכם כחומה, דהיינו שהייתם עולים כולכם ולא הייתם צריכין חומה, אז נמשלתם ככסף... עכשיו שלא עליתם כולכם וצריכים חומה להשמר מפני האויבים, והמיעוט שעלו עשיתם עצמכם כדלתות, דהיינו לשמור רק פתחי העיר, נמשלתם כארז... וע"ז אמרו... מכאן שהיו ראויים ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא אלא שגרם החטא היינו נס שהיו נשמרים בלא חומה..."**

למדנו, איפוא, שהחומה מסמלת את החולשה, את החיסרון, של ביאה שנית. אנשים מעט וצריכים להישמר מפני אויבים⁴. גאולה חלקית, מלוכשת בטבע, וברשיון האומות. מה מאוד שונה מביאה ראשונה שהיה הארון הולך לפניו כפי נתן ה' בידים את כל הארץ וגם נמנו כל ישיבי הארץ מפניהם. והרי נמצא לשאול כיצד הקפת חומה של נס פורים נתלת דוקא בזמן ההוא של כיבוש יהושע. מה רב המרחק בין שני זמנים אלו.

ב]. המקור לימות יהושע הוא גזירה שוה בין שתי התקופות בענין הכיבוש, ועל פרזים

דוקא

ומפליא שבעתיים המקור שמביא הבבלי לכך שתלה התנא את היקף החומה דוקא לימות יהושע. במגילה (ב' ב') אמרו שהתנא קבע את יום הקריאה על פי קיום חומה בימי יהושע מגזירה שוה. במגילת אסתר (ט' י"ט) כתוב, **על כן היהודים הפריזים הישבים בערי הפרזות עשים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב... ובחומש דברים (ג' ה') בכיבוש משה את ארץ עוג כתוב לבד מערי הפרזי הרבה מאד.** "מה להלן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אף כאן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון". למדנו, ראשית, שהקשר

³ המהרש"א מביא את הפסוקים בנחמיה (ב' י"ז) **"לכו ונבנה את חומת ירושלים..."** ושם (ד' י"א) **"הבונים בחומה"**. אבל כן מפורש גם בספר עזרא (פרק ד'), בכתב השטנה על ישיבי יהודה וירושלם **"ידע להוא למלכא די יהודיא די סלקו מן לותה עלינא אתו לירושלם קרינא מרדנא ובאישתא בנין ושוניא שקלילו..."**. עיי"ש עוד.

⁴ ודמיון נודע לזה בפרשת שלח, שאמר משה למרגלים (י"ג ח') **וראיתם את הארץ מה הוא ואת העם הישב עליה החזק הוא הרפה... ומה הערים אשר הוא יושב בהנה הבמחנים אם במצרים. והביא רש"י מחז"ל "החזק הוא הרפה - סימן מסר להם, אם בפרזים יושבין, חזקים הם שסומכין על גבורתם, ואם בערים בצורות הם יושבין, חלשים הם. הבמחנים - תרגומו הבפצחין כרכין פצוחין ופתוחין מאין חומה"**.

בין שני זמנים אלו מתבטא בענין הכיבוש והמלחמה⁵. כלומר, התורה השוותה אותם בדיוק בנקודה הנראית חלוקה; השוני הגדול בין שני הכיבושים, עליו עמדנו, וכאמור.

אבל יותר יש להתבונן בזה להיפך. ראה ברש"י שלא גרס בלשון הגזירה שוה את התיבות 'מוקפת חומה'. גירסתו היא "מה להלן מימות יהושע... אף כאן מימות יהושע". וביאר, שאכן הגזירה היא בין פרזים לפרזים "אף פרזים האמור כאן במעשה המן בפרזי דיהושע קאמר, ואף על גב דלאחר כן נעשה מוקף - הוי פרזים לענין מגילה". כלומר, דין המוקפין נלמד בדרך הפוכה, ממה שהיה פרוז אז. ויש כאן מקום לַעֲנוֹת בו: למה דין המוקפין נלמד דוקא מכתיבת הפרזים. ובאמת, כפי שנראה עוד, במגילה עצמה לא נזכרו המוקפין בפירוש; עד כדי כך שהיה צד לגמ', כאן שמוקפין כלל לא יצטרכו לעשות את ימי הפורים. והנה הדברים צריכים פְּשָׁרֵין, וְקִטְרִין לְמִשְׁרָא.

ג. מוקפין חומה בימי אחשורוש מול מוקפין חומה בימי יהושע

סתירת דברי הזמנים הנמצאת בזה יתירה אף יותר. כי סמל החומה גופא של ימי אחשורוש וביאה שניה, סותרת את סמל החומה של ימי יהושע בן נון.

- הראשונים, ובראשם הרמב"ן, האריכו בתחילת המסכת לבאר מה ראו ישראל לעשות אגודות במצוה זו, שיהיו הפרזים והמוקפין קורין בימים שונים זה מזה. - הרמב"ן מבאר ומוכיח מן הכתובים, שעיקרו של נס פורים היה דוקא לבני הפרזים שאין להם חומה, והם היו בסכנה גדולה שיעלו עליהם אויבים יותר מן המוקפין. לכן בשנים הבאות לא עשו את יום הפורים אלא הפרזים ולא המוקפין. אמנם לאחר זמן, עמדו מדרכי ובית דינו וקבעו זכר לדורות לכל ישראל. אז ראו ש"ראוי להקדים פרזים למוקפים מפני שהיה נסם גדול, ושהם התחילו במצוה תחלה לעשות להם לבדם יום טוב, לפיכך קבעו יום טוב של פרזים ביום ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן".

זה מה שמבואר בגמ' (הנ"ל) שלמדים מוקפין מפרזים, כי פרזים הם העיקר, והם תקנו מעצמן כבר מקודם. לכן גם היה צד לגמ' שמוקפין לא יעשו כלל, ודחתה, שהיתה תקנת מרדכי⁶. יסוד זה עולה גם מלקמן (ה' ב') שאמרו שענין המוקפין הוא שהם אינם גלויים לאויביהם, וגם מוגנים. כלומר, הצלת המוקפין באה בנס פחות, כי סכנתם היתה פחותה יותר.

⁵ לשון המאירי "ואף על פי שמקרא זה במשה כתיב, והיה לנו לומר מימות משה, אעפ"כ תלו הדבר ביהושע שהוא עיקר כיבושה של ארץ ישראל".

⁶ תמצית לשון הפני יהושע "ואימא פרזים בארביסר, מוקפין כלל וכלל לא. הא דקס"ד למימר הכי יש לפרש לפי שיטת הרמב"ן ז"ל... דעיקר הנס היה על יושבי פרזות, משא"כ מוקפין לא הוו בסכנה כל כך".

מוסיף הרמב"ן, שאכן לפי דבריו היה ראוי שהגדרת פריזים ומוקפין יהיה לפי זמנו של אחשורוש "אלא לפי שהיה עיקר הנס 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 הפרזים, והחזירו הענין לימי יהושע וחלקו בין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון לשאינן מוקפין חומה"⁷.

למדנו שיסוד החלוקה בין פריזים למוקפין היתה בזה שנס הערים המוקפות חומה הוא נס קל; ועד שמתחילה לא ראו אנשי המוקפין לקבוע יום הודאה לזכרו.

זה משמעות החומה בזמן אחשורוש. אבל משמעות החומה בזמן יהושע היא הפוכה לגמרי: הלכה היא שעיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון יש בהם קדושה יתירה על כל הארץ (משנה כלים פ"א מ"ז). ומבואר בכמה מקומות (ר' ערכין ל"ג ב') שהיינו דוקא אם הקיפה גוים קודם שנכנסו ישראל לארץ. טעם לדבר כתב החתם סופר (בשו"ת חאו"ח סי' קצ"ה) שעיקר טעם קדושתן הוא לזכרון הנס שנעשה עם ישראל בכניסתן לארץ "במה שהפליא הקדוש ברוך הוא חסדו עם ישראל, שהגוים בנו להם ערים בצורות להשגב בהם מפני אימת בני ישראל והקב"ה הושיעם"⁸, ומשום הכי קדושת בתי ערי חומה חמורה משארי עיירות". וזה אכן שייך רק בחומות שהקיפו הגוים קודם ביאת ישראל לשם, מה שאין כן אחר כך "אדרבא היה יותר טוב אילו נתקיים בנו פְּרָזוֹת תִּשָּׁב יְרוּשָׁלַם כמו לעתיד לבא"⁹.

נמצא שכאשר אנו מעתיקים את דין החומה לענין ציון נס פורים לזמנו של יהושע יוצא דבר והיפוכו. הערים המוקפים חומה שבאותו הזמן מצויינים דוקא בנס היותר פחות שהיה בהם, ואילו אותם הערים שבימי יהושע - כל ענינם הוא דוקא בנקודה ההפוכה; בנס היותר גדול

⁷ ומקור דבריו אלו ציין לירושלמי "ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי, חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים, ותלו אותה מימות יהושע בן נון". ונציין שכמה ראשונים האריכו להקשות עליו מכמה פנים, עי' בר"ן על הרי"ף.

⁸ ולהעיר פשוט, כי הגם שהחומה מוכיחה על חולשת היושבים בתוכה כנ"ל, אבל אחרי שיש חומה ודאי הכיבוש יותר קשה. לכן הם מקיפים עצמם בחומה.

⁹ כדבריו נמצא בדברי רבו, בפנים יפות פר' בהר (כ"ה כ"ט). בתו"ד כתב "שקדושת בתי ערי חומה, שנעשה בו נס לישראל שכבשו אותה... לכן אפילו חרבו חומותיה מ"מ נעשה בו נס לישראל, דסתם ערים בצורות הם מוקפים ואח"כ ישבה, לכן הקפידה התורה הוקף ולבסוף ישב, שבזה ידוע שהם בצורות וחזקות מאד כיון שנעשה לשם כך, ומפני זה נראה פשוט שאם היה עיירות מוקפים ונחרבו קודם שכבשם יהושע אין להם דין מוקפים חומה". ובפשטות כל זה נפ"מ גם לענין קריאת מגילה, כן הבינו רוב הראשונים בגמ' כאן ג' ב/, ואמנם מרש"י לא נראה כן, ועי' פנ"י ואכ"מ.

שאירע בהם. וְשׁוּב אֲנִי שָׁבִים לְקוּשֵׁי הַמֶּרְכָּזִי הָעוֹמֵד כֵּאֵן לִפְנֵינוּ: כִּיצַד רָאוּ חֲכָמִים אֶת הַחִיבוֹר שֶׁבִּין שְׁתֵּי תַקּוּפוֹת חִלּוּקוֹת אֵלּוּ.

[ד]. אַבֵּל מִן הַנְּסִים הַגְּדוּלִּים הָהֵם לִמְדָנוּ לְנִסִּים הַנִּסְתָּרִים שֶׁבְּכָאֵן; גְּזִירָה שׁוֹהָה הִיא לִפְנֵינוּ יִתְּ

בְּרַם מִדְּבָרֵי רַבּוּתֵנוּ שֶׁמִּעֵנוּ שֶׁהִיִּסוּד הַגְּדוֹל הַמְּפֹרָסֵם בִּלְשׁוֹנוֹ שֶׁל הַרְמַב"ן (בְּסוּף פ'ר' בֵּא) ש"מֵן הַנְּסִים הַגְּדוּלִּים הַמְּפֹרָסִמִּים אָדָם מוֹדָה בְּנִסִּים הַנִּסְתָּרִים שֶׁהֵם יִסּוּד הַתּוֹרָה כֻּלָּה, שְׁאִין לֵאדָם חֶלֶק בַּתּוֹרָה מִשֶּׁה רַבֵּינוּ עַד שֶׁנֶּאֱמַר בְּכָל דְּבָרֵינוּ וּמִקְרֵינוּ שֶׁכֻּלָּם נִסִּים אֵין בָּהֶם טִבֵּעַ וּמִנְהַגוֹ שֶׁל עוֹלָם" - הוּא תַמְצִית כָּל מַעֲשֵׂה הַמַּגִּילָה וְנִסִּים פֻּרִים. נִסִּים פֻּרִים נִתְּגַלְּגַל וְנִתְּלַבֵּשׁ בְּטִבֵּעַ גָּמוּר. כִּמָּה מַעֲשִׂים בְּמִלֵּךְ טִיפֵּשׁ וְיוֹעֵץ גָּאֹה וְשֹׁפֵל נִתְּחַבְּרוּ בְּמִשְׁךְ כִּמָּה שָׁנִים לַמַּעֲשֵׂה אֶחָד טִבֵּעִי, שֶׁבְּסוּפוֹ רָאוּ כּוֹלָם שֶׁמֵּאֲחֻרָיו עוֹמֵד קָם עַל כָּל גּוֹיִם מִשְׁדָּד הַטִּבֵּעַ וְנִסִּים הַהִיסְטוֹרִיָּה. וְהַדְּבָרִים עֵתִיקִין.

קְרוֹב לְשִׁמְעַ שְׁכָל טַעַם הַמוֹקֵפִין מִכוּוֵּן אֶל עֵינֵין זֶה. דּוּקָא מִשּׁוּם שֶׁהַחֻמָּה מִסְמֶלֶת אֶת הַיּוֹתֵר טִבֵּעַ; הַנִּסִּים הַיּוֹתֵר פָּחוֹת שֶׁהִיָּה בָהֶם בְּפֶרֶט, וְחֻלְשֵׁת הָעֲלִיָּה שֶׁל בֵּית שְׁנֵי בְּכָלֵל, שֶׁהִיוּ צְרִיכִים חֻמָּה לְהִישְׁמַר מִפְּנֵי אוֹיְבֵיהֶם; וְאֵין לָךְ נִסִּים נִסְתָּרִים יוֹתֵר מֵהֶם - בָּאוּ חֲכָמִים וְהֵעִלוּ אֶת הַנְּסִים הָאֵלּוּ הַמְּלֻבָּשִׁים בְּטִבֵּעַ עַד לְנִסִּים הַיּוֹתֵר גְּדוּלִּים שֶׁהִיוּ בִּימֵי מִשֶּׁה וִיהוֹשֻׁעַ: כִּיבּוֹשׁ כָּל אֶלֶּה עָרִים בְּצֶרֶת חֻמָּה גְּבָהָה דְּלִתִּים וּבְרִית. מִן הַנְּסִים הַגְּדוּלִּים הַמְּפֹרָסִמִּים נִלְמַד לְנִסִּים הַנִּסְתָּרִים. אֵלּוּ וְאֵלּוּ אֵין בָּהֶם טִבֵּעַ וּמִנְהַגוֹ שֶׁל עוֹלָם.

כך אמרו חכמים: כְּרִכִּין הַמוֹקֵפִין חֻמָּה מִיָּמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון קוֹרִין בִּט"ו: הַנִּסִּים הַפָּחוֹת שֶׁל בִּיאָה שְׁנִיָּה יִתְּחַבֵּר דּוּקָא לְשִׂיאָה שֶׁל הַנִּסִּים בְּבִיאָה רִאשׁוֹנָה. הַגְּזִירָה שׁוֹהָה שֶׁנִּדְרָשָׁה בָּהֶם בִּיאָה דּוּקָא בְּעֵינֵין הַכִּיבּוֹשׁ וְהַמְּלַחְמָה, וְכִאֲמֹר. וְיוֹתֵר מִזֶּה אָמְרוּ: דּוּקָא הַפְּרָזִים שֶׁל בִּיאָה רִאשׁוֹנָה הוּא יִהְיֶה הַמְּגִלָּה עַל הַגְּזִירָה שׁוֹהָה זֹאת. כִּמוֹ שֶׁהַפְּסוּק עֲצָמוּ הַשׁוֹהָה אוֹתָם כָּל אֶלֶּה עָרִים בְּצֶרֶת חֻמָּה גְּבָהָה דְּלִתִּים וּבְרִית לְבַד מְעַרֵּי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד, לוֹמַר שֶׁבִּיאָתָה אֵין מַעֲצוֹר לָהּ לְהוֹשִׁיעַ, וְשׁוֹהָה אֲצִלּוֹ עָרֵי פְּרָזִי וְעָרִים בְּצוּרוֹת, כֵּן תִּהְיֶה זְכִירַת הַנִּסִּים לְדוּרוֹת: מִי שֶׁאָמַר לְשִׁמְךָ וִידִלּוֹק יִאֲמַר לְחֻמָּתְךָ וִידִלּוֹק, וְכִי שֶׁאָמַר לְפְּרָזִים לְהִכְבֵּשׁ יִאֲמַר לְמוֹקֵפִין לְהִכְבֵּשׁ, וְכִי שֶׁבִּיאָם לְאֶרֶץ בְּבִיאָה רִאשׁוֹנָה בְּכַח גְּדוֹל וּבִיד חֲזָקָה רָצָה לְהַבִּיאָם לְאֶרֶץ בְּבִיאָה שְׁנִיָּה מִשּׁוּלִים לְאֶרֶץ. כִּי אֲנִי ה' לֹא שֶׁנִּתִּי וְאַתֶּם בְּנֵי יַעֲקֹב לֹא כְּלִיתֶם.



הרב ראובן קוקלין

הערות קצרות על פירושי הגר"א למגילת אסתר

וַיְהִי בַּיּוֹם אֲחַשְׁוֶרֶשׁ הוּא אֲחַשְׁוֶרֶשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהֵדוּ.

מכך שהמילה "המולך" כתובה ללא ו' למדו חז"ל שאחשוורוש לא היה מזרע המלוכה ומלך מעצמו (על ידי נתינת שוחד).

הגר"א בפירושו על מגילת אסתר על דרך רמז כותב שאחשוורוש רומז ליצר הרע. ומה שאמרו חז"ל שמלך מעצמו, הכוונה שהטומאה אינה צריכה הכנה אלא מזומנת לאדם בכל עת, וזהו היפך הקדושה שדורשת הכנה גדולה בכדי להשיגה.

ולפי דברים אלה נוכל להבין את הענין הבא:

בפירושו על משלי כותב הגר"א שבכל מעשה - בין מעשה מצוה בין מעשה עבירה - שאדם עושה נותנים לו רוח ממרום והיא המסייעת לו לעשות מעשים נוספים הדומים למעשה הראשון, ורוח זו אינה נחה ושקטה עד שיעשה האדם עוד דברים כאלה והוא נהנה מהם, ומזה יש לו נחת רוח הן בדבר מצוה הן בדבר עבירה. וככל שעבירה היא גדולה גם הרוח הבאה ממנה היא גדולה ומתאוות יותר לעוד עבירה, וכן בדבר מצוה גדולה בא רוח ממקום קדוש מאוד ומתאוות מאוד למצוה ונהנה מאוד מחמת זה ממצוות. ושם בתוך דבריו הוא כותב שהנהנה מהקדושה יותר גדולה מהנהנה מהטומאה, "מפני שהיא הנאה אמיתית".

הדברים הללו שכתב הגר"א שהנהנה מהקדושה יותר גדולה מהנהנה מעבירה צ"ע, שהרי חז"ן שמספר אנשים הרודפים אחרי הטומאה הוא לאין שיעור גדול יותר ממספר אנשים המחזירים אחרי הקדושה. וכיון שאדם מטבעו אוהב הנאות, מדוע לא יבחרו אנשים בהנאה יותר גדולה?

ולפי היסוד הנ"ל יובן הדבר: אכן הנאה מקדושה יותר גדולה, אך בכדי להגיע אליה דרושה הכנה מרובה, מה שמצריך עבודה וטרח, מה שאין כן הטומאה שהיא מיד מזומנת לאדם וגם היא מפתה את האדם תמיד (כדברי הזוהר בפרשת תרומה), דבר זה גורם לאנשים לרדוף דווקא אחרי הטומאה, ולא אחרי הקדושה.

שבע ועשרים ומאה מדינה.

בגמרא (מגילה י"א, א) מובא מלך על שבע, ולבסוף מלך על

מאמרו של רב חסדא: "בתחילה עשרים, ולבסוף מלך על מאה".



יש להסתפק האם באומרו "ולבסוף מלך על עשרים" כוונתו שאחשוורוש הוסיף למלוך על עוד עשרים מדינות, ואם כן בסך הכל מלך על עשרים ושבע מדינות, או דילמא כוונתו שלבסוף מלך על עשרים מדינות בסך הכל. ואותו ספק יש להסתפק גם לגבי מה שהוא אמר "ולבסוף מלך על מאה", האם הכוונה שהוסיף למלוך על עוד מאה מדינות, ואם כן בסך הכל מלך על מאה עשרים ושבע מדינות, או דילמא כוונתו שבסוף מלך על מאה מדינות בסך הכל.

ספק זה ניתן לפשוט מדברי הגמרא המביאה ראיה לכך שדרייווש לא מלך על כל העולם מהפסוק בספר עזרא בו נאמר שהוא מלך על מאה ועשרים מדינות, שהרי חסר לו שבע מדינות (שעליהן מלך אחשוורוש, כי אחשוורוש מלך על כל העולם, כדברי הגמ'). ומבואר מכאן שאחשוורוש מלך בסוף על מאה עשרים ושבע מדינות בסך הכל.

וכן ניתן להביא ראיה מהמדרש (אסתר רבה, א', ח') האומר שאסתר זכתה למלוך על מאה עשרים ושבע מדינות בזכות שרה שחיתה 127 שנים.

וגם ראיה לכך מדברי המדרש שהביא הגר"א על דרך פשט, שאחשוורוש מלך על מאה מדינות ביבשה ועל עשרים ושבע בים.

וצ"ע מפירוש הגר"א המסביר את מאמר רב חסדא (על דרך רמז) באופן הבא: התינוק הולך לבית הספר בגיל שבע, ולכן עד גיל זה יצר הרע (שאליו רומז אחשוורוש, כפי שהבאנו לעיל) מולך על האדם ללא מפריע, שהרי התורה היא התרופה ליצר הרע, ועד שהולך התינוק לבית ספר הרי הוא חסר מן התורה. ואחר כך מולך יצר הרע עד גיל עשרים, כי אומר הוא לאדם: "עדיין אינך בר עונשים". וממשיך הגר"א: "ובין כך בונה עליו מצודים גדולים במידותיו הפחותים ובתאוותיו, ואף שבא לשוב אחר עשרים אינו מניחו, ומולך על כל מאה". ומבואר מדבריו שבסך הכל הוא מלך רק על מאה מדינות. ואולי נאמר שלא כתב הגר"א כן אלא בדרך הרמז, אבל בפשט הוא מודה שאחשוורוש מלך על 127 מדינות.

בְּשָׁנֵת שְׁלוֹשׁ לְמָלְכוֹ עָשָׂה מִשְׁתָּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו.

אמרו חז"ל: "לאחר שנתיישרה דעתו". וכותב הגר"א בפירושו על דרך רמז: "כי אין התינוק יכול לדבר עד שיטעום טעם חיטה, כי עץ הדעת חיטה היתה, ולכן נכנס בו דעת. ולכן אמרו: יכול לאכול כזית מרחיקים מצואתו, כי הצואה מסריחה מתאוות וקליפות האוכלין". ומסיבה זו בעיקר מתחיל היצר למשול על האדם בגיל שבע, "שאז נגמל התינוק ונתיישרה הדעת עליו".

והנה מצאנו מחלוקת בין הפוסקים (ראה מ"ב פ"א ב') האם דרוש שיאכל התינוק את כזית הדגן בכדי אכילת פרס בפועל בכדי לחייב להרחיק מצואתו או דילמא מספיק שיהיה ראוי

לכך, ולא בעינן שיאכל בפועל. ומדברי הגר"א הנ"ל לכאורה משמע דס"ל שצריך אכילה בפועל, שהרי בפשטות עד שנה שלישית (שאז נגמל התינוק משדי אמו) הוא ראוי לאכול שיעור זה, אלא שאינו אוכלו בפועל.

קְשָׁת הַמֶּלֶךְ אַחֲשָׁרוֹשׁ עַל פֶּסַח מְלָכוֹתוֹ.

בפירושו על דרך רמז מתאר הגר"א את הכסא של יצר הרע באופן הבא: רגלי הכסא - הם אותם ארבעה סוגי אנשים שאינם מקבלים פני שכינה (חנפנים, שקרנים, מספרי לשון הרע וליצים), הכסא עצמו הוא הגאווה, ויצר הרע היושב עליו הוא התאוה.

וכך נראה להסביר את הצורה הזו של הכיסא: התאוה היא יצר הרע בעצמו, משום הרדיפה התמידית אחרי ההנאות היא שדוחפת את האדם לעבירות. ויושבת התאוה על הגאווה, משום שעניינה של הגאווה - התרכזות של האדם סביב עצמו, ולכך הגאווה נותנת לתאוה את הקרקע הפורייה לגדול ולהתרבות. הרגליים של הכיסא הם המה המקשרים בין הכיסא לבין הסביבה, והמכנה המשותף בין ארבעה אנשים שאינם מקבלים פני שכינה הוא בכך שיש להם התייחסות מעוותת לעולם הסובב אותם (חנפנים מסלפים את מושגי הטוב והרע, שקרנים מחליפים אמת לשקר, מספרי לשון הרע וליצים מגלים יחס מבזה לבריותיו המכובדים של ה' יתברך). ולכך אלה הם כעין רגליים של הכיסא בו יושב היצר הרע.

חיל פרס ומדי.

כותב הגר"א שזה רומז לשני כוחות עיקריים שבהם שולט יצר הרע - כח מתעורר וכח המתאוה, שכל אחד עוזר לחברו להחטיאו, עיין שם. ובאבן שלמה הסביר שהכוונה לתאוה וחמדה (וכן מבואר מדברי הגר"א בפירושו על רבה בר בר חנה). וכתב האבן שלמה: "ונקראים 'פרס ומדי', כי 'פרס' הוא מלשון פרוסה כנגד התאוה, כמו שכתוב 'אין אדם מת וחצי תאוותו בידו', ומדי רומז על חמדת הממון..."

והוא יסוד נפוץ בספרי הגר"א שישנם שני כוחות יצר הרע עיקריים - חמדה ותאוה. החמדה זוהי שאיפה להרבות את קנייני העולם הזה, ואילו התאוה - זוהי הרדיפה אחרי תענוגות. אך דברי האבן שלמה שחמדה נקראת פרס משום שהוא לשון פרוסה צ"ע, שהרי שם מדובר ברצון להרבות את קנייני העולם הזה, ואם כן זוהי חמדה, ולא תאוה.

ולהסביר את דברי הגר"א "שכל אחד עוזר לחברו להחטיאו" נראה על פי פירושו על רבה בר בר חנה, שם הוא כותב: "התאוה באה מן המתעורר, והמתעורר לשווא יעורר". ונראה שכך היא כוונתו: כל אחד מכוחות אלה בלא כח השני אינו נותן לאדם הנאה שלמה, שהרי אין אדם נהנה אלא מדברים שחש בהם חיסרון (וכמו שכותב הכוזרי (מאמר ג') שמחשבה בהעדרה

של הנאה כופלת ההנאה). ומאידך גיסא אם כל הזמן יתעסק האדם בקיבוץ הממון לא ירגיש ההנאה, כי אין בריבויים הנאה לגוף (וז"ל הגר"א בפירושו על משלי: "בעלי חמדה הן בלי שכל כלל שרודפין תמיד להבל ולריק ליום ולילה לא ישובות"), ולכן בכדי שיהיה לאדם הנאה שלמה צריך שיהיה לו את שני הכוחות האלה, ורק שניהם ביחד מחטיאים את האדם.

אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשֵׁן תְּפִירָה וְשָׁמוּ מְרַדְּכִי בֶן יֶאֱיִר בֶּן שִׁמְעִי בֶן קִישׁ אִישׁ יְמִינִי.

כשמונה הפסוק בפרשת כי תישא את המרכיבים של הקטורת מזכיר את מר דרור בראשונה. לדעת חז"ל "מֶרְדְּוֹר" רומז למרדכי, שהרי תרגומו: "מרי דכי". "כשם שמר דרור היה ראש לכל הבשמים, כן מרדכי היה ראש לכל הצדיקים".

וצ"ע, שהרי בפסוק בספר עזרא מרדכי נמנה חמישי: "אֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה... אֲשֶׁר בָּאוּ עִם זֶרְבָבֶל יְשׁוּעַ נְחֻמְיָה שְׁרֵיָה רְעֵלְיָה מְרַדְּכִי בֶלְשָׁן", ומבואר בדברי חז"ל (מגילה ט"ז ב'), שהיה חמישי בגדולתו.

ליישוב זאת אפשר על פי הסבר של הגר"א בדברי הגמ' במסכת ברכות. שם מובא מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבן יוחנן בן זכאי. לימים חלה בנו של רבן יוחנן בן זכאי. או אז הוא פנה אל תלמידו ואמר: "חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה". מספרת הגמרא שרבי חנינא הניח את ראשו בין ברכיו וביקש עליו רחמים. ומיד שלח ה' לנער החולה רפואה שלמה. בראותו את ההצלחה הנפלאה של תפילתו של רבי חנינא העיד רבן יוחנן בן זכאי על עצמו, שאפילו אם הוא היה מתפלל על רפואת בנו כל היום כולו לא היו משגיחים בו מן השמים. אשתו הופתעה לשמוע הכרזה כזו, ועל כן שאלה את בעלה: "וכי חנינא גדול ממך?", אמר לה: "לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך".

מסביר הגר"א את דברי רבן יוחנן בן זכאי באופן הבא: "שר הוא המושל בתורה, והעבד הוא העוסק תמיד בייחודים ותפילות, והם החסידים הראשונים שהיו המתפללים בכוונה גדולה, ומה שאשתו שאלה: 'כלום חנינא גדול', פירוש: בתורה. ועל זה השיב לה: 'לאו, אלא שאני דומה כשר שאני בקי בכל חדרי התורה יותר ממנו, אך הוא כעבד לפני המלך שיכול לבוא אל המלך בכל עת והמלך עושה לו בקשתו'".

ואם כן, נאמר גם לגבי מרדכי: הוא היה ראש לכל הצדיקים מבחינת העבד הקרוב לאדוניו בתפילותיו. ועל שם כח התפילה המיוחד שהיה לו נקרא "בֶּן יֶאֱיִר בֶּן שִׁמְעִי בֶן קִישׁ אִישׁ יְמִינִי", וכפי שמסבירה הגמרא: "בן יאיר - בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו, בן שמעי - בן ששמע אל תפלתו, בן קיש - שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו", אך מצד גדולה בתורה הוא לא היה במקום הראשון, כי אם במקום החמישי.

וְהַנֶּעֱרָה יִפֶּת תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרָאָה.

הגר"א בפירושו על שיר השירים (א', ה') כותב שהחילוק בין יפה תואר ליפה מראה הוא בכך ש"יפה מראה הוא הגוון זך צח ואדום יפה, תואר הוא החיתוך איברים כמידתן".

והנה בגמרא מובאת דעתו של רבי יהושע בן קרחה שאסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה. ולפי דברי הגר"א הנ"ל דבריו מדוייקים מלשון הפסוק *"וְהַנֶּעֱרָה יִפֶּת תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרָאָה"*, שמכך שלא נאמר בפסוק "יפת מראה" משמע שלא היה לה גוון פניה יפה, אך מכיון שחוט של חסד משוך על פניה היא היתה בכל אופן טובת מראה.

וְכָל זֶה אֵינָנו שׁוֹה לִי בְּכָל עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מְרַדְּכִי הַיְּהוּדִי יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ.

צ"ע, והלא כבר כעס המן על כך שמרדכי אינו משתחוה לו, ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, כי אם בכל עם מרדכי, וכבר ניתנה לו רשות מאת המלך לעשות כרצונו במרדכי ועמו. ואם כן, מה השתנה כעת?

וי"ל שמה שהכעיס את המן כעת זוהי ההתעלמות המוחלטת של מרדכי ממנו, והוא חשש שגם אחרי שיושמדו כל היהודים, חלילה, תישאר אצלו הרגשה רעה זו. ולכן העצה של אוהביו היתה לתלות את מרדכי על עץ גבוה, באופן זה הוא יוכל תמיד לראות את מרדכי תלוי, ובכך ירגיש את חשיבותו והשפעתו, שמכוחו מרדכי תלוי כעת.



הרב אשר מילר

בגדר יום ולילה לקריאת המגילה

א] מתני' מגילה דף כ. "אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכו' עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". וכ"כ השו"ע סימן תרפ"ח סעיף א' חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום וכו' ושל יום זמנה כל היום מהנץ החמה עד סוף היום ואם קראה מעלות השחר יצא. אולם הרמב"ם הל' מגילה לא מייתי להא דאין מגילה נקראת אלא משתנץ החמה אלא הביאה יחד עם המשנה לקמן שכל היום כשר לקריאת המגילה, והביאה רק במילה הזאה וטבילה. וכן בטור לא הביאו וכבר עמד בזה בפמ"ג. ונ' בעליל כי להרמב"ם והטור ס"ל כגירסת הרי"ף שגרס במשנה "אין קורין את המגילה אלא ביום לא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום וכו' עד הנץ החמה וכולן שעשו וכו'" ומשמעות הדברים כי יצאה מגילה מן הכלל, ומצוותה לכתחילה ביום מיד שעלה השחר, ואכן צ"ע במה נשתנה דין קריאת המגילה דלא בעי משתנץ החמה כמילה וטבילה.

ראיה לשיטת הרמב"ם

ב] ונראה מקור לדעת הרמב"ם והרי"ף מדאי' בירושלמי גבי בן כרך שהלך לעיר וב"ע שהלך לכרך דהכל תליא בהיותו שם בזמן הקובע לחיוב שהוא עלות השחר. והנה אי לכתחילה בעי מן הנץ כבשאר מצוות, מן הראוי היה לקבוע זמן חלות החיוב מהדין לכתחילה ואמנם אילו היה דין הנץ רק לצאת מן הספק כמבואר ברש"י כדי שלא יבוא להקדשים בלילה, יש לומר דבאמת הזמן האמיתי להתחייב הוא עלות השחר, אולם גם לרש"י צ"ע הרי בזה שאנו קובעין הזמן בעלות השחר יצא דבר קולא לפטור בן עיר מלקרוא אם הגיע לאחר עלות קודם נץ והלא זמן זה אין בקיאתו בו, אך הדבר ק' בפרט למה שכ' הרמב"ם בפיהמ"ש דטעמא דבעינן משתנץ החמה הינו משום דהנץ הוי יום גמור טפי, וכן ד' הר"ן כאן דבעינן יום ברור, אשר לפי"ז צ"ב טפי יקשה טפי מדוע לא נקבע הקובע לחלות החיוב בזמן דלכתחילה שהוא נץ החמה ומזה יש להוכיח דמגילה שאני דזמן לכתחילה ידידה הוא מעלות השחר.

עוד ראיה יש מברכות דף.. הובא בטו"א כאן דהיוצא לדרך קודם נצה"ח מביאים לו מגילה וקורא, אלמא דעלוה"ש כשר לכתחילה במקרא מגילה ואמנם זה יש לדחות דמיירי בשעת הדחק כמבואר בפוסקים.

ג] ולבאר מה נשתנתה מצות קריאה"מ משאר מצות המנויות במשנה - נראה, ע"פ מה שיש לדקדק בלשון הרמב"ם דמצות קריאה"מ ביום ובלילה חדא היא והיינו דמצותה שתקרא בין ביום ובין בלילה ולשון רש"י כן הוא במגילה דף ד. בבאיור דינא דריב"ל דחייב אדם לקרות

המגילה ביום ולחזור ולשנותה בלילה מקרא דיומם אקרא ולא תענה וגו' "זכר לנס שהיו צועקים בימי צרתם יום ולילה". והיינו דרך הוא פרסום הנס לקרוא באותה צורה שהיתה הזעקה ביום ובלילה וא"כ יש לומר דתקנה אחת היא לקרוא בין ביום ובין בלילה.

ד] ומעתה יש לומר דאין קריאת המגילה ביום - מ"חובת היום" כשאר מצוות שנתקנו ביום, כ"א דחיובה להקרות בין ביום ובין בלילה זכר לנס כדכ' רש"י וא"כ היינו טעמא דהרמב"ם דמגילה כשר לקוראה כל היום אף מעלות השחר, דכבר הבאנו ד' הרמב"ם בפירוש המשנה וכן משמעות לשון הר"ן, דהא דלכתחילה לא יקרא מעלות השחר היינו משום דיום גמור היינו משתנן החמה [וזהו לכאורה דלא כמו שכ' רש"י שהוא למיגדר מילתא ע"מ שלא יבוא לידי קריאה בלילה]. וי"ל דרק למצות התלויות ביום הוא דבעינן "יום גמור". אבל לתקנת מגילה שמצותה שתקרא בין ביום בין בלילה, לא בעינן יום גמור אלא סגי מיהא עלות השחר דנפיק עכ"פ מקריאת לילה לקריאת יום וכדאוכיח לה הרמב"ם מדינא דבן כרך שהלך לעיר כמו שנתבאר.

ה] והנה מצאנו חידוש בראשונים חידוש בגדר דין לילה דאינו שייך כלל לחובת היום, והיינו דאפשר לקיימו מיום אתמול או ליום מחר. והוא, דלענין בני הכפרים דמקדימים ליום הכניסה דנו הראשונים מה אם קריאה של לילה הרי מגיעים ביום, ויש שפטרו אותם לגמרי מזה. אך במאירי איתא שיקראו בלילה דאח"כ, והנה מה תועלת יש בדבר הלא נתקן להם יא יב וי"ג לקריאה ואילו הלילה לאו י"ג היא, עוד מבואר בראב"ד לענין פלג המנחה דשייך לקרון בו מבעוד יום וק' נהי דעשאו לילה הא אכתי לאו יום הפורים וקריאת המגילה היא [כך ראיתי מקשים] וע"כ דב' דינים איתנייהו במגילה א' עצם דין הקריאה ביום שנתקן לה, ב' הלכה היא שתקרא בין בזמן יום בין בזמן לילה. וביאור הדבר על פי מש"כ רש"י הנ"ל שהוא זכר לזמן הצרה א"כ לא תקנו קריאת יום וקריאת לילה כ"א שיהיה הפרסום בב' הזמנים, ונשוב לענינינו דלכן הוא דלא נתקן דוקא בגדרי יום ולילה אלא כל שיש לכוללו בגדר יום כשר, וכן לענין לילה ודוק.

כ"ז אית ליה להרמב"ם, אולם הטור והשו"ע הלכו כדעת הרא"ש והתוס' דס"ל דחובת יום עיקר ומדברי קבלה, ואילו לילה טפילה לו. וכדדייק נמי הרא"ש הנ"ל מסדר המקרא דיומם אקרא וכו' עיי"ש ועוד כתב מסברא דהרי הוא כשאר מצוות משתה ושמחה שנאמר ביום לפרסומא ניסא. - אשר על כן פשוט לפי שיטתו דחובת היום דמגילה היינו כשאר מצוות היום ושפיר א"ש לדידיה פסק ההלכה וכגירסא שלפנינו דלכתחילה לא יקרא גם את המגילה רק משתנן החמה.

ישוב הא דתמיד הקריבו משהאיר המזרח

[ו] והנה הק' בחו"ה הרש"ש מהא דתמיד של שחר המבואר במסכתא דתמיד דלא הקפידו לעשות מהנץ החמה כ"א משהאיר פני המזרח ומאי שנא מכל מצוות היום, ואין לומר משום דכהנים זריזים הם דהא במשנה כ: תנן גבי אלו שמצותן כל היום גם ענין מוספין, ולדעת הטורי אבן וכ"כ הריטב"א גם בהם נאמר ההלכה דמן הנץ החמה, [עין מה שרצה הרש"ש לחדש מכח זה דנץ החמה הכא היינו האיר פני המזרח], ואולם למה שנתבאר ניחא בלא זה דדין לכתחילה משתנה"ח נתבאר לן דנאמר במצוה שתלאן תורה ביום ואין יום גמור אלא מנץ החמה, אולם בתמיד שהכתוב תלאן "בבוקר" שפיר חשיב "בבוקר" כבר מעלות השחר מקרא דואנחנו עושין מלאכתנו מעלות השחר, משא"כ שאר מצות התלוין ביום רבנן אחשבוהו ליום רק מהנץ החמה.

[ז] ויעוין במרדכי דכתב בסוגין דדוקא במה דכתיב יום הוא דבעינן מנץ החמה אבל ציצית שנאמר בו רק וראיתם אותו לא. והן הן הדברים שנתבארו עד כאן - דגדר דינא דרבנן משתנץ החמה לאו היינו משום חשש שמא יעשה בלילה כדמשמע ברש"י, אלא דיש מצוות דמעיקר מצוותם הוא שיהיו ביום, ולהני מצוות הגדירו חכמים ל"יום גמור" מהנץ החמה דוקא, ולא מעלות. משא"כ בכל הני.

[והנה מקשה הש"ס כ.]. מנלן הא דאין קורין את המגילה אלא מנץ החמה [עין ירושלמי שכך הוא נוסח הקושיא] ומשני שנאמר ו"הימים" ההם נזכרים ונעשים, ומקשה לימא דתיהוי תיובתא דריב"ל דאמר חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום שנאמר וכו' ומשני כי קתני אדיום וד' הגמ' קשים [וכבר עמד ע"ז בשפת אמת] דמאי ס"ד למיעבד תיובתא ממה דאי' במשנה דמגילה לא נקראת אלא משתנץ החמה, וכי בא לאפוקי מקריאת לילה, פשיטא דקאי רק אקריאת יום. ואולם להרמב"ם ניחא שפיר קושית הש"ס על ריב"ל דהא לריב"ל אין דין מסויים דיום כמו שנת' אלא שנתקן קריאה דיום ולילה דוגמת ק"ש. וא"כ אמאי בעי נץ החמה דוקא, ועין אור זרוע דגרס בתירוצ' הגמ' כי קתני **אאין מלין**, וא"ש לגירסת הרי"ף והר"מ דלעולם מגילה לא נכללה בתנאי דנץ החמה כלל- רק על מילה טבילה והזאה.

וא"ש כמין חומר דבתירוצ' זה דהש"ס הוא דנתחדש הא דקריאת המגילה באמת לא בעיא מהנץ דוקא מאחר והקריאה נתקנה בתקנת יום ולילה דוגמת ק"ש ורק על מילה והזאה נאמר משתנץ].

ראיה ליסוד הנ"ל דחיובא דלילה ויום לאו בגדרי יום ולילה דשאר מצוות מד' הט"ז והפמ"ג מי שלא קרא עד עלות השחר

ח] ונראה להביא ראיה למשנ"ת דגדר יום ולילה דמגילה לאו כגדרי יום ולילה דשאר מצוות, דהנה מבואר בהגה"מ הובא במג"א סימן תרפ"ז ס"ק דבדיעבד אם לא קרא קריאת לילה עד עלות השחר יקרא מעלות השחר עד הנץ אע"פ שאם קרא אז "קריאת יום" גם יצא כמבואר במשנה, והוא כמו גבי קריאת שמע דשנינו בברכות דקורא אדם פעמיים קריאת שמע בעלות השחר ועולה לו ללילה ויום - ואולם המג"א כתב וז"ל ולי נראה דאינו קורא אחר שעלה עמוד השחר דבשלמא ק"ש תלוי בזמן שכיבה ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא אבל הכא תליא בלילה וכיון שעלה עמוד השחר מיקרי יום כדאי' בגמ'. אולם הט"ז חלק, ובפמ"ג ביאר דעתו דמאחר וגדר הדבר הוא משום הזכרת הנס מקרא דיומם אקרא וגו' כד' רש"י דף ד ע"א ד"ה יש לקיים שזכרנו שפיר יש לקיים זה הענין גם מעלות דיש אשר צועקים בעלות השחר, והפמ"ג כ' עוד דלהט"ז נ"חא מה שהק' הרא"ש דף ה' אמאי לא תני כל הלילה כשר לקריאת המגילה כדנתי בקצירת העומר והקטר חלבים. דגם מעלוה"ש כשר לקרות כק"ש ולא שייך למתני עם כל מצות שמצותן בלילה דוקא עי"ש. עכ"פ עולה מד' דלילה ויום דבעינן במגילה היינו זכר לנס ובזה אין צריך דוקא גדרי יום ולילה לשאר מצוות. ובזה לא בעינן דוקא מהנץ החמה ויעוין רא"ש דף ה. דהק' אמאי לא תני כל הלילה כשר לקריאת המגילה וע"ד זה מתבאר גם מש"כ בשיטת הרמב"ם והרי"ף דבמגילה לא נאמר דין יום דוקא ומהני לכתחילה שיקרא מעלות השחר דומיא דק"ש.

קושית הישועות מלכו לדעת הרמב"ם מדוע מברכים שעשה ניסים ביום.

ז] שמעתי מגיסי הגר"מ טרגר שליט"א להעיר לדעת הרמב"ם דלא מברכין שהחיינו אלא בקריאת לילה דחד מצוה היא ונפטרה בחיוב דלילה, א"כ אמאי מברכין שעשה ניסים בין ביום בין בלילה, הא גבי חנוכה מבואר בגמ' דכ"מ דמברכין כולי יומי אניסים משום דבכל יומא אתרחיש ניסא, וא"כ הכא דלא שייך האי טעמא מדוע מברכים פעמיים והיא הערה נאה מאד. ועין ישועות מלכו שהעיר בזה עיי"ש תירוצו.

ונראה בעז"ה ליישב עפ"י דברי הרש"י הנ"ל דמאחר וזוהי ההלכה דיום ולילה לפרסם לעומת זמן הצרה ונתבאר לן דאין זה חיובי קריאה דוקא ביום הפורים ובליל כ"א להגיד בבוקר חסדיך ואמונתך בלילות, הרי שיש ענין פרסום הנס מצד זמן היום ויש ענין של פרסום מצד זמן הלילה א"כ ברור שלזה צריך ברכת ניסים לכל קריאה וקריאה ונכון.

ביאור ד' הגה"מ בגר שנתגייר אחר עלות השחר

ח] כתב המג"א בשם הגה"מ בגר שנתגייר קודם הנץ החמה אחר עלות השחר דאינו קורא קריאה של לילה מאחר ועיקר חובת הקריאה ביום היא והדברים צ"ב טובא הא המג"א כתב אח"כ דמד' הגה"מ משמע דבעלמא מי שלא קרא עד עלה"ש יקרא עד הנץ החמה וא"כ מדוע פטרינן לגר ממקרא לילה הלא יכול לקרוא מיד לכשנתגייר, והמתבאר דקריאה דלילה משום ולילה ולא דומיה לי מחייבין ליה רק למי שהיה בר חיובא ביה מתחילת הלילה אבל למי שהיה פטור מתחילת הלילה אינו חייב בקריאה זו כל עיקר משא"כ חיוב קריאת היום נהי דלא היה בר חיובא מתחילתו ממש מיהו חיובא דיום דמגילה כמו משתה ושמחה מתחייב כל מי שתורת ישראל עליו ורק החיוב הנוסף לפרסם הנס באופן של יומם אקרא לא חייל אגר אבל חיובא דיום חייב גם אם יתגייר באמצע היום המתבאר לפי"ז בדעת הגה"מ דחיוב קריאה"מ יש בה ב' פנים הא' חיובו עיצומו של יום כמו שאר מצוות היום, והב' חידושא דריב"ל לקרוא המגילה באופן של פרסום הנס בין ביום בין בלילה. וחיוב זה לא חייל על מי שלא הוי בר חיובא בתחילת הלילה.

ודע דבירושלמי [הובא בפוסקים] תמה על עיקר הדין דהקובע לחיוב מוקף בן יומו הוא מעלות השחר א"כ מל אחר שעלה היום יהא פטור והיה משמע מזה דכה"ג שלא היה ב"ח בעלות השחר נפטר לגמרי ודלא כד' הגה"מ הנ"ל ועין חלקת יואב והר צבי מה שהאריכו בזה] אולם מתמיהת הירו' משמע דהדין לא כן ונצטרך ע"כ לחלק בין לקבוע גדר המקום של אותו גברא דתליא בעלות השחר לבין לחייב חיוב היום דבזה אף מי שנתגייר באמצע היום גם יתחייב. משא"כ לחיובא דלילה גדר חיובו לקרוא המגילה באופן שהיה הצרה וחיוב זה לא חייל על זמן זה דעלות השחר מאחר והוא זמן גם לקיום חיובא דיום.



הרב זלמן מנחם קרמר

בענין להקדים זכירה לעשיה

א. מגילה דף ל. מפני מה קורין פרשת זכור בשבת שלפני פורים כדי להקדים זכירה לעשיה, דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים. והיינו זכירת מעשה ומחית עמלק, לעשיה שהוא חג הפורים עצמו. ויש להבין מדוע נקרא חג הפורים עשית מחית עמלק, דלכאורה אינו אלא זכר והודאה למעשה המחיה שנתקיים בזמן מרדכי ואסתר. הגם דבאמת לישנא דקרא הוא, הימים האלה נזכרים ונעשים, דחזינן דפורים מיקרי עשיה, אבל לכאורה קאי על עשית מצוות היום שנזכרו במגילה שהם עשית משתה ושמחה משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ב. ויתכן לחדש בזה, דהנה יש להעיר עוד בלישנא דקרא, אסתר ט' יז, ביום שלושה עשר לחודש אדר, ונוח בארבעה עשר בו, ועשה אותו יום משתה ושמחה. דבא הכתוב לפרש סדרי המלחמה ומתי נחו מאויביהם, ומדוע מפרש בזה הכתוב דביום המנוחה עשו ג"כ משתה ושמחה. וגם אח"כ בפסוק יח', והיהודים אשר בשושן, נקהלו בשלושה עשר בו ובארבעה עשר בו, ועשה אותו יום משתה ושמחה, כלל ענין המשתה ושמחה שעשו בשושן בתוך סדרי המלחמה. ומכח הערה זו היה נראה לומר, דהמשתה ושמחה שעשו אז אחר המלחמה לא היה ענינו רק הודאה והלל על נס ההצלה המופלאה אלא היה חלק מענין הנקהלו ועמוד על נפשם שהיה שרשו במצות מחית עמלק.

והביאור בזה נראה, בהקדם מה שכתב הרמב"ם בדין זכירת מעשה עמלק דענינו הוא לעורר איבתו שעי"ז יבא לידי מחיה כשיבוא לידו, דמהנראה דאין זה רק דין בזכירה, דודאי עיקר דין זה קיים בעשיה, שתהא ההריגה מתוך שנאה ותיעוב ולא רק מתוך רצון לסלקו מן הדרך. רק דהרמב"ם חידש דגם בזכירה לא סגי בזה שזוכר שצריך להורגו, אלא שצריך ג"כ להכין עצמו למצב שיוכל לקיים בו מצות המחיה כדין אם יבא לידו. [ונתבאר בדברינו השתא חידוש בדברי הרמב"ם, דבפשוטו מש"כ בדין הזכירה דצריך לעורר איבתו היינו רק דרך לשמר הזכירה שלא תשתכח מצות המחיה מן הלבבות. אבל לדברינו, דין לעורר איבתו הוא חלק מצורת המצוה, ולפ"ז פשוט דאם נאמר דין זה בזכירה כ"ש דיש ענין בו במחיה עצמה והא דכתב לה הרמב"ם במצות הזכירה היינו משום דבעשיה פשיטא דצריך להורגו מתוך איבה וחידוש הרמב"ם רק דגם בזכירה צריך לעורר האיבה כדי שיהא כבר מוכן בנפשו לקיום המצוה.]

ומעתה י"ל על דרך זה, דזהו ג"כ הטעם בהמשתה ושמחה שעשו אחר המלחמה, - שכתבנו שלא היה זה רק לשם הודאה והלל על הניסים והנפלאות שעשה להם אלא חלק ממעשה

המצוה של מחית עמלק, - דעשית משתה אחר הריגתם של העמלקים מורה, שאין ההריגה מעשה סילוק ההורג גרידא כדין הבא להרגך השכם להרגו, אלא היא מעשה הריגה מתוך שנאה ותיעוב לכח הרע של עמלק ומתוך כך שותה ושמח על מיעוט כח הרע שנתקיים במעשיו ומצפה שיתקיים עוד כן יאבדו כל אויביו ה'.

ג. ואם כנים הדברים, יתכן להוסיף עוד דגם התקנה שתיקנו חז"ל לעשות משתה ושמחה ויו"ט, אינה תקנת זכר הנס בעלמא, אלא התקנה היא להמשיך את אותו המשתה ושמחה שעשו אנשי המלחמה - שהיתה סעודת מחית עמלק כמו שנתבאר - לכל שנה ושנה, שבכל שנה ושנה בהגיע המועד של ונהפוך אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם ימשיך כל הכלל ישראל את אותה הסעודה של מחית עמלק. ולפ"ז יתכן דזהו מה דאמרי' בגמ' נזכרים ונעשים להקדים זכירה לעשיה זכירת מעשה עמלק לעשיה שהוא יום הפורים, והוא תמוה, מה עשית מחית עמלק יש בפורים, אמנם השתא י"ל, דכיון דהוא המשך סעודת מחית עמלק שהיתה אז בזמן המלחמה נחשבות מצוות הפורים למעשה מחית עמלק.

ד. ויעוי' בחידושי הרמב"ן ריש מגילה שכתב בזה"ל: אני תמה מאד, מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לעשות ישראל אגודות במצוה הזו כו'. ולאחר מכן בשנים הבאות עמדו פרזים ונהגו מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויו"ט, אבל מוקפין לא עשו כלום לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם הסכנה יותר כדפרישית. וזהו שכתוב, על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויו"ט, ולא הוזכרו כאן מוקפין כלל. ולאחר זמן האיר הקב"ה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולם היו בספק. וראו להקדים פרזים למוקפין מפני שהיה ניסם גדול ושהם התחילו במצוה תחילה לעשות להם לבדם יו"ט. לפיכך כתבו יו"ט של פרזים ביומן ושיהא מיוחד להם ושל מוקפים קבעו ביום של שושן כו'. וזהו שכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם, כלומר שקבלו מה שהחלו הפרזים לעשות מעצמן ומה שכתב מרדכי שצוה לכולם לעשות כן וכו', עכ"ל.

וראיתי עוד בספר הררי קדם [להגר"מ שורקין שליט"א, שיעורים מהגרי"ד סאלאווייצ'יק מבוססטון] שישב עפ"ז מה דיש להעיר מה נשתנה פורים שנקבע זמנו לפי יום המנוחה מן המלחמה, מחנוכה שנקבע זמנו ביום הנצחון עצמו כמבואר ברמב"ם ריש הלכות חנוכה [וכבר עמד בקושיא זו בס' משך חכמה]. ותיירץ, דכיון דתקנת חז"ל של פורים לא היתה סתם תקנה חדשה אלא המשך למה שנהגו העם מעצמן, ובשנה הראשונה ודאי לא יכלו העם לנהוג משתה ושמחה ביום הנצחון שהיו עסוקין עדיין במלחמה, ולכך נהגו כן רק למחרת ביום המנוחה, וא"כ גם תקנת חז"ל היתה לפי מנהגם ומה"ט גם לדורות נקבע היום ביום

המנוחה. והביא שם עוד עד"ז גם בשם ספר אזני יהושע לרבי יהושע בנבנישתי [אחי הרב בעל כנסת הגדולה] שהקשה איך עלתה הסכמתם של מרדכי ואסתר שהיו פרנסים טובים לתקן משתה ושמחה ושתיית יין, הרי לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה. וכ' שם בזה"ל: אך אמנם המעמיק בשיטת הפסוקים יראה היטב, כי תקון מרדכי ואסתר כונתם לשמים ותקנתם מצוה ותורה. נאמר שם נקהלו היהודים אשר בשושן וגו' ועשה אותו יום משתה ושמחה גו' וקבלו היהודים את אשר החלו לעשות גו', יאמר כי הם בעצמם הכריזים והעירניים והפרזים כל התקון שעשו הוא יום משתה ושמחה ולכך הזכיר בכולם יום משתה ושמחה. כיון שראה מרדכי כן, לבטלם אי אפשר כי מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידים. מה עשה, הניח השמחה במקומה, ואולי בעשית השמחה יחטאו לאל ברום לבבם, התקין להם תורה ומצוות וצדקה וגמילות חסדים מקרא מגילה כו', עכ"ד.

והנה הדיוק שדייק הרמב"ן מקרא דאת אשר החלו לעשות, יכול להיות סייעתא גדולה לדברינו, דיסוד תקנת חז"ל של המשתה ושמחה של פורים לא היתה תקנה חדשה של עשית זכר לנצחון אלא המשך לאותו משתה ושמחה שעשו ישראל באותה השנה מיד אחר הנצחון. אלא דהרמב"ן לדרכו למד מכאן דשורש התקנה נעשה ע"י עשית ישראל מעצמן בלא שקבעו חז"ל כן ורק אח"כ מצאו לזה חז"ל מקור מקרא והמשיכו על כל ישראל את מה שנהגו הפרזים בכמה מקומות מעצמן. אבל יתכן דבקרא זה מרומז ג"כ האי ענינא, דלפי מה שביארנו המשתה ושמחה בזמן הנצחון עצמו לא היה רק סעודת הודאה, אלא היה חלק ממצות מחית עמלק עצמה להורות על תוקף השנאה שמחמתה בא מעשה ההריגה, וע"ז אמר הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, שתקנת חז"ל לדורות לא היתה תקנה חדשה כזכר לנס כלל, אלא התקנה היתה להמשיך את אותו משתה מחית עמלק לדורות.

ה. וגם לדרכינו יתישב כמובן, מה שנקבע הפורים ע"י חז"ל ליום המנוחה ולא ליום הניצחון, דכיון שהוא רק המשך לאותה סעודת מחית עמלק שנעשתה בשנת הניצחון להורות על השנאה הגדולה לעמלק, ובאותה השנה יכלה אותה הסעודה ליעשות רק ביום המנוחה, דביום הניצחון עדיין נלחמו לכך גם המשך אותה הסעודה שנקבע לדורות המשיך באותו היום. וכן מה דיש להעיר, מדוע ענין חיוב המשתה בפורים נקבע עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ויש להוסיף ולהקשות עוד באותו ענין, דידוע בשם הגר"ס דבאמת לחיוב השתיה אין שיעור וכל יום הפורים מחויב הוא בשתיה, אלא שכשהגיע למצב שאינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי חל עליו פטור דאנוס הוא. וגם זה צ"ת, מדוע נקבע שיעור הפטור לפי אם יודע בין ארור המן לברוך מרדכי ולא לפי דרכים אחרות שניתן לשער אם הוא עדיין בדעתו או לא. ולפמשנ"ת, כיון דחיוב המשתה ושמחה אינו רק זכר לנצחון אלא חלק ממעשה מחית עמלק, נקבע ששיעור חיובו בסעודת מחית עמלק אינו אלא כל עוד יש

בדעתו עדיין חילוק בין המן למרדכי, אבל כל כמה דבדעתו נתבטל רעתו של המן לגמרי שאינו מכיר כבר בין ארור המן לברוך מרדכי אין לחייבו בהמשך מעשה המחיה.

כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות מגילה הלכה יח' וז"ל: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, עכ"ל. ויעוי' בהגהות מיימוניות אות ה' שהביא המקור לדברי הרמב"ם מדברי הירושלמי במגילה פ"א ה"ה, דהכי גרסינן התם, רבי יוחנן וריש לקיש, רבי יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וה' סדרי תורה אינן עתידין ליבטל, מאי טעמא קול גדול ולא יסף. ר"ל אמר, אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל, נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסוף מזרעם כו'. הלכות, הליכות עולם לו, ע"כ.

ויש להעיר, מדוע בדברי ר"ל לא סגי ליה בקרא דזכרם לא יסוף מזרעם והוצרך להילפותא דקול גדול ולא יסף. ונראה לומר בהקדם ביאור הילפותא דקול גדול ולא יסף, דודאי אין זה רק ילפותא מהלשון דולא יסף דמשמע דלא יתבטל, אלא הפסוק מלמדנו על יסוד מעלתם של חמשה חומשי תורה דאינם רק דברים שנאמרו בשעת מתן תורה ומאז אנו לומדים אותם ואת פירושיהם, אלא נתינת התורה היא קלא דלא פסיק מאז ועד עתה ובכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים, דכביכול בכל יום נמסרת התורה ללומדיה מחדש וזהו שנתחדש בקרא דקול גדול ולא יסף. [נתיבן שזהו הטעם במה שאמרו חז"ל שלימוד התורה צריך להיות כנתינתה באימה ביראה ברתת ובזיע, כיון דלימוד התורה בכל רגע ורגע אינו רק לימוד תורה אלא מעמד קבלת התורה].

ומעתה קרא דולא יסף לא רק שמלמדינו את עצם הדבר דחמשה חומשי תורה לא יתבטלו, אלא מלמדינו ג"כ את הטעם לדבר דנתינת התורה אינו דבר שהיה פעם אחת אלא דבר מתמשך בכל יום ויום מאז מעמד הר סיני. ומעתה נראה דזהו מה דקאמר ריש לקיש דמגילת אסתר לא תבטל משום שנאמר בה לא יסוף ובתורה נאמר ולא יסף, ולא סגי ליה בקרא דזכרם לא יסוף מזרעם עצמו שנאמר גבי מגילת אסתר, משום שרצה לפרש גם הטעם בדבר, דתקנת חז"ל של קריאת המגילה ומצוות הפורים לא היו רק זכרון הנס בעלמא, אלא שהיה בהם בחינה של חמשה חומשי תורה של קול גדול ולא יסף, דהיינו ליתן כח במעשינו ובקריאתנו להמשיך את אותה המלחמה ואותו הניצחון בכל שנה ושנה ממש כפשוטו.

וע"פ דברינו דלעיל מוסברים הדברים היטב, כיון דשורש תקנת פורים היה בוקבל היהודים את אשר החלו לעשות והיינו להמשיך את אותו המעשה שעשו ישראל אז, במלחמת עמלק

ובמחיתו, ועי"ז נתמשך הגילוי שכינה הנורא שהיה בנס פורים להיות קול גדול ולא יסף, להיות קלא דלא פסיק בכל שנה ושנה.



הרב מנחם גרונר

אם אפשר לקרוא מגילה לאחר ולכוון לא לצאת

הנה יש לדון, אדם שזמן קריאת המגילה שלו בשעה מאוחרת, ובני ביתו רוצים שיקרא להם המגילה קודם שהולך לבית הכנסת, והוא עדיף לו לצאת בקיראה דבית הכנסת כיון שהוא במנין וברוב עם, אם יכול לקרוא להם ולכוון לא לצאת כדי שיוכל לצאת בקריאה בבית הכנסת. ויסוד הנידון לכאורה הוא, מה עושה מה שמכוון לא לצאת, אם מפקיע מהמעשה שם של מעשה מצוה וממילא יש לדון דלא יועיל אף לאחרים, דל"ח כלל מעשה מצוה, או דנימא דמה שמכוון לא לצאת, אינו מפקיע המעשה שם של מעשה מצוה, אלא אע"פ שעשה מעשה מצוה מ"מ אינו יוצא ידי חובתו כיון שכיוון שלא לצאת וממילא כלפי אחרים יועיל כיון שיש למעשה שלו שם של מעשה מצוה.

ובתחילה, חשבתי לתלות נידון זה [בגדר מכוון לא לצאת] בין מ"ד מצוות צריכות כוונה, למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. למ"ד מצוות צריכות כוונה, על ידי שמכוון לא לצאת הוה ככל מצוה בלא כוונה, ולד' מצוות אין צריכות כוונה יש יותר סברא לומר דאע"פ שמכוון לא לצאת אינו מפקיע שם מעשה מצוה מהעשיה. ואשתדל לברר בע"ה מקצת מהדברים, ממה שמצאתי באחריו בזה בס"ד.

והנה, למ"ד מצוות אין צריכות כוונה מצאנו מחלוקת רבותינו גדולי האחרונים בגדר מכוון לא לצאת, דדעת הטורי אבן ר"ה כ"ח. וכד' משמע ברבינו פרץ בעירובין צ"ו: דכשמכוון לא לצאת ל"ח מעשה מצוה אכן ד' הגר"ח דהוה מעשה מצוה אלא דלא יוצא יד"ח בע"כ.

ויסוד מחלוקתם הוא בגמ' עירובין צ"ה: [לגבי המוצא תפילין בשבת] דאמר' דלמ"ד למ"ד מצוות צריכות כוונה יכול להניח כמה בלא כוונה שני זוגות תפילין ולא יעבור על כל תוספי' כיון שלא יכוון למצוה אבל מצוות אין צריכות כוונה לא יכול דאע"פ שמכוון לא לצאת, מ"מ, יעבור על כל תוספי'. והקשה הטורי אבן [וכבר קדמו הרבינו פרץ שם] דאף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה שיניח שתיים ויכוון שלא לצאת, ויהיה דינו דמ"ד מצוות צריכות כוונה בלא מכוון שיכול.

ותי' הגר"ח הובא בקוב"ש ח"ב סי' ל"ג דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה אע"ג שמכוון לא לצאת, מ"מ, לא מפקיע מהמעשה שם מעשה מצוה, ומה שמועיל מכוון לא לצאת הוא כיון דאין אדם יוצא בע"כ [כלשו' התוס' בסוכה ל"ח]. וע"כ לענין כל תוספי' יעבור דחשוב שהניח ב' תפילין אע"ג שלא קיים ב' מצוות תפילין, משא"כ למ"ד מצוות צריכות כוונה כיון שלא

מכוון לצאת לא הוה מעשה מצוה כלל וע"כ כשלא מכוון לצאת חסר במעשה גם לענין כל תוסף.

ומבואר דד' הטורי אבן והרבינו פרץ ע"י מה שמכוון לא לצאת לא הוה מעשה מצוה כלל וע"כ לא יעבור על כל תוסף. אכן לד' הגר"ח הוה מעשה מצוה אלא שלא יוצא.

וא"כ לענין שדנו בו כשמכוון לא לצאת, אם יכול להוציא לכאורה תלוי בין הגר"ח והטורי אבן להגר"ח ודאי שיכול להוציא דהא הוה מעשה מצוה ולהטורי אבן יל"ד.

ועתה נבוא לדון בס"ד למ"ד מצוות צריכות כוונה אם שייך שיהיה מעשה מצוה ויכוון לא לצאת, ופה יש לדון יותר, דהנה, לשו' השו"ע סי' ס' דהכוונה היא שיכוון לצאת בעשיית אותה המצוה ולפי"ז בנידון דידן שמכוון לא לצאת לא יועיל, דלמ"ד מצוות צריכות כוונה הכלל הוא דכ"ז שלא מכוון לצאת לא הוה מעשה מצוה ולא יועיל אף כלפי אחרים.

אכן, ע"י בהגר"ח הל' תפילה, שכ' שכוונת מצוות היא "שמכוון לעשות המצוה", ועי' בד' הגר"מ סולבייצ'יק זצ"ל [שנדפסו בחי' הגר"ח עם הערות האחרו'] שביאר "שצריך לדעת ולכוון במה שהוא עושה ועוסק שזהו מעשה מצוה של תורה" [עיי"ש שהרחיב בזה, והביא כן שכן נ' במגיד משנה, ובפסקי תשו' סי' ס' הביא כן מערוך השולחן ומרש"י ברכות] ולפי"ז, היכא שמכוון להוציא אחר, הא יודע שזה מעשה מצוה של תורה, וצריך להועיל לאחר, אלא דהוא עצמו כיון שמכוון לא לצאת לא יוצא [דאין אדם יוצא בע"כ וכמ"ד מצוות אין צריכות כוונה].

ולפי"ז נידון דידן למ"ד מצוות צריכות כוונה יהיה תלוי בנידון זה מה היא הכוונה.

אכן י"ל דאף אי נימא דהכוונה היא "לצאת" מ"מ יועיל, דהא מכוון "להוציא" וא"כ כלפי להוציא, מה שמכוון להוציא נותן למעשה שם מעשה מצוה ויועיל כלפי האחר [ובפשו' מועיל רק כלפי האחר היוצא אבל כלפי המוציא לא הוה כלל מעשה מצוה ולא בעי כוונה לא לצאת ונפק"מ לבל תוסיף]. ולכאורה סברא זו מתבאר כשמוציא מדין ערבות דמה שמחוייב להוציא הוה מעשה מצוה ויל"ד.

ולענין הלכה, לכאורה כל הד' בזה אך למותר, דבמשנה ברורה תרצ"ב סק"א כ' להדיא דמהני עיי"ש לענין מגילה שיכול לקרותה לנשים קודם שישמע בבית הכנסת ויכוון לא לצאת באותה קריאה, ומבואר דמועיל, [וכן הוא מפורש בשעה"צ תר"צ ס"ק כ"ט] ומ"מ יש להוסיף, דמקור הדין שם הוא מהפרי מגדים, ובפרי מגדים שם כ' "ונראה שם מכוון לא לצאת באותה קריאה שפיר דמי לקרות אח"כ בציבור אף אי נימא דמצוות צריכות כוונה הוה ספק"

ומשמע בד' דיש חידוש יותר למ"ד מצוות אין צריכות כוונה דמועיל [ואולי ס"ל דאי נימא כהטורי אבן בגדר מכוון לא לצאת לא יועיל וצ"ע].

[וע"ע בבכורי יעקב סוף סי' תרנ"ב דמבואר דבמכוון לא לצאת, מ"מ הוה מעשה מצוה לענין נטילת לולב וחלוק מלא מכוון לצאת עיי"ש ומבואר כמוש"כ לפי"ד הגר"ח דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה היכא דידוע שעושה מצוה אלא דמכוון לא לצאת הוה מעשה מצוה עיי"ש.

ועדיין צריך לי עיון אם אין הד' מפורשים בד' הראשונים בתחילת ערבי פסחים במקדש בבית הכנסת להוציא האורחים ואינו אוכל שם אם חשיב קידוש במקום סעודה עיי"ש ברא"ש ובפשו' איירי כשלא קידש בביתו ומבואר דמועיל להוציא אחרים היכא דלא מכוון לצאת ויל"ע.



הרב יוסף הירשמן

בגדרי פורים קטן

הנה יש בזה ג' שיטות, שי' הרא"ש וכן נפסק בב"י שבאמת אדר ראשון אינו חודש אדר לגבי מצוות שנוהגות בחודש אדר, ולכן מעיקר הדין מותר אפי' בהספד ותענית, ורק שנהגו שלא ליפול על פניהם ולא לומר מזמור יענך וכו', אך אין שום מצווה נוהגת בפורים קטן. ולפי"ז אם הזכיר על הניסים בתפילה חוזר כמו שהזכיר מאורע שאינו שייך לאותו יום שחוזר.

ושי' הר"ן הוא שראוי אפי' להרבות בסעודה כיון שכתוב ימי משתה ושמחה. והר"ן כתב שרק מקרא מגילה שנתמעט שזה נחשב רק בחודש אדר השני, אך שאר דברים זו"ז שווין, ומתנות לאביונים זה לוי במקרא מגילה ומשלוח מנות ג"כ דומה למתנות לאביונים ועיין כתב סופר שר"ל שיש חיוב משלוח מנות כיון שיש חיוב סעודה.

ולכא' צ"ע שיטה זו שאם המיעוט שנתמעט חודש אדר ראשון זה רק לגבי קריאת המגילה, א"כ למה לא סגי במשתה ושמחה של חודש אדר הראשון. שיש מב' בגמ' שם קראו המגילה בחודש אדר הראשון אי"צ לחזור ולקרוא באדר השני.

ולכא' מבואר מזה שיש ב' דינים בדין משתה ושמחה של ימי הפורים, דין א' לעשות ימי משתה ושמחה וזה דין ניהוג משתה ושמחה. ודין ב' שימי הפורים יש בעצמם ימי משתה ושמחה, ולכך אפי' שנעשה כבר באדר ראשון את המשתה ושמחה, מ"מ צריך לחזור ולעשותו באדר שני שזה בעצמותו ימי משתה ושמחה, ולכך רק קריאת המגילה שזה מצוה ב??? ולכן אם כבר קיים מצווה זו באדר ראשון ל"צ לחזור ולקרוא באדר שני אך דבר שעצם היום מחייב אוו שעצם היום זה ימי משתה ושמחה זו חייב בשני האדרים ול"ש לומר שכבר יצא י"ח משתה ושמחה.

ובאמת י"ל שהדין משתה ושמחה הוא רק דין שהיום הוא יום משתה ושמחה, ואי"צ מעשה מצווה שיכולים לומר שסגי בא' מהם ורק מקרא מגילה שהו מעשה מצווה סגי שיעשהו פעם א'.

ושיטה שלישית יש בזה בביאור הגר"א סי' תקס"ח ובפשטות זהו שיטת התוס' במגילה שרק איסור הספד ותענית יש ולא חיוב משתה ושמחה והוא מכח מגילת תענית שיש איסור הספד ותענית ביום י"ד וט"ו באדר, וזה כולל אדר הראשון.

הרב ישעיה שמואל קליימן

מי שבידו לקרוא אחת, הפרשה או פרשת שקלים

א. יש לדון בשבת שקוראים בו פרשת שקלים, ויש איזה אונס או עיכוב ויש בידו רק קריאה אחת בתורה, פרשת שקלים או קריה"ת דשבת, מה עליו לקרוא. ויש לדון בזה בכמה היבטים.

ב. ראשית, נר' פשוט שכל הנדון שייך אם דינם שווה, דרק אם נקטינן דהן קריה"ת והן תקנת ד' פרשיות דין דרבנן הם, אזי חיובם שווה, ויש לדון בקדימה. דבלא זה, אזי יש לקרוא במי שחיבו עדיף. ובאמת נקטינן בפשיטות דקריה"ת דין דרבנן [עי' לש' הר"מ ודברי המ"ב בפתיחה לסי' קלה, ודלא כב"ח דנקט שהוא דאורייתא]. כמו"כ נקטינן בפשיטות דתקנת ד' פרשיות דין דרבנן הוא, כמבואר בפוסקים ריש סי' תרפ"ה.

והגם דקריאת פרשת זכור מדאורייתא [וי"א דאף פר' פרה כמ"ש בשו"ע], מ"מ יש לדון בשאר ד' פרשיות [ובר מן דין, אף הקריאה דאורייתא, ודאי דחיוב הקריאה בשבתות אלו הוא תקנת חז"ל לקרוא ד' פרשיות ועי'].

ג. יש לדון בנד"ז, דהנה לפו"ר קריה"ת דשבת הוא חובת ציבור ואינו חובת יחיד, כמו שהאריכו הפוס' ז"ל והאחרונים ז"ל, ועי' היטב בשו"ע קמ"ו ובפוס' ז"ל שם [וצריך לברר היטב גדר הדבר]. ברם חיוב ד' פרשיות מבואר בדברי השל"ה [מס' מגילה פר' נ"מ אות א'] דלענין זה חמיר ד' פרשיות מקריה"ת, וז"ל: "מכל מקום הארבע פרשיות על כל פנים, על כולם חל עליו החיוב מדרבנן לשמוע קריאתם בתורה, וחמיר יותר מקריאת הפרשיות של כל השנה שחיובן גם כן בצבור, מכל מקום אם יש עשרה דצייתי, דהיינו החזן ותשעה עמו, אז יש איזה היתר לאחרני לעסוק בתורה כמו שנפרש. אבל באלו, החיוב מוטל על כל ישראל לשמעם, מקצתם דאורייתא ומקצתם דרבנן", הרי לן דנקט דד"פ הרי הם מצוה על כל יחיד ויחיד, ובזה חמיר ד"פ מקריה"ת.

לפי"ז יש מקום לצדד, דאם יש בידו לקרוא רק קריאה אחת, יקרא ד"פ, דזה הרי חובה דרמיא עליה, משא"כ קריה"ת רמיא עליה החיוב רק בהיותו חלק מהצבור, ובזה עדיף לן חיובא דרמיא עליה מצ"ע.

ד. דין הוא דהיכא דלא קרא קריה"ת בשבת [באונס, לכה"פ] משלים לשבת הבאה, כמו שכתב רמ"א סי' קל"ה סעי' ב'. ומקור הדין בדברי האו"ז דכתב דמלבד מה דמשה רבינו תיקן קריאת התורה בכל שבת, תיקן גם דיהיו משלימין התורה בכל שנה להודיע את החוקים, ובזה לא נתקן קריאה מסוימת לשבת מסוים [דהרי אם חל יו"ט בשבת קוראים בשביל מועד ואח"כ חוזרים לכסדרן]. לכך היכא דנתבטל הקריאה, נהי דלא קראו בשבת, אך את השלמת

התורה יש לקיים ע"י קריאה לשבת הבאה.

מאידך כתב המ"ב [תרפ"ה, ב] בשם השערי אפרים, וכ"ה בהג' רעק"א בשם הגו"ר, דאם לא קראו אחד מד' פרשיות בשבת הקבועה לו, אין לו תשלומין לשבת אחרת [הגו"ר איירי בפר' שקלים, ובש"א איירי בכל הד' פרשיות, ויש שצדדו לחלק, ועי' בא"א בשם תשו' בית דוד דאיכא בתשלומין]. נמצא, דקריה"ת אפשר להשלים וד' פרשיות א"א.

לפי"ז יש לדון, דהנה כתב המג"א בסו"ס רפ"ו ונ"ל דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתיהן יתפלל מוסף, דמנחה יש לה תשלומין בערבית", כלומר, הגם דאם יש לפניו ב' תפילות, מנחה ומוסף, מקדים מנחה למוסף, כמבואר בגמ', מ"מ היכא דיש בידו רק להתפלל אחד מהם, דאין שהות ביום לתרוויהו, מתפלל של מוסף, כיון דלמוסף אין תשלומין ולמנחה יש תשלומין [עיי"ש היטב בדגמ"ר ובבית מאיר ורעק"א מה שהק' מירושלמי, ומה שכתבו בזה], וכעיי"ז בשאג"א סי' יט יעו"ש [ועיקר החידוש בזה, דאף כה"ג חשיב אפשר לקיים שניהם הגם שמעלת תפילה בזמנה אין כאן, דזה הפסיד].

עפי"ז יש לדון הכא, דכיון דקריה"ת של שבת איכא בתשלומין לשבת הבאה כמבואר ברמ"א, משא"כ ד' פרשיות אינו בתשלומין, כמבואר בפוסקים ז"ל, א"כ היכא דבידו לקרוא רק קריאה אחת, קורא ד' פרשיות ומשלים קריה"ת לשבת הבאה.

ה. עוד יש לצדד בנידון זה. דהנה תקנת קריה"ת דתיקן משה רבינו, היה לקרוא בתורה בשבת כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, כמבואר. ויש לדון דכל מה שיקרא בתורה בשבת מקיים בזה תקנת משה רבינו [ולפי"ז ציבור דטעו לקרוא פרשה אחרת שאינה פרשת השבוע, לכאור' אינם צריכים לשוב לקרוא פרשת השבוע, דכבר יצאו ידי התקנה, ובשבת הבאה ישלימו הקריאה, כדי שיצאו יד"ח התקנה להשלים התורה בכל השנה, וכדלעיל].

ולפי"ז יש לומר, דיקרא השתא רק קריאת פר' שקלים, וקריאה זו תעלה לו גם לחיוב קריה"ת דשבת, ובזה יתקיים גם תקנת משה רבינו, ונמצא דע"י קריאת פר' שקלים מתקיימים שניהם.

ו. לפי האמור יש לדון אם קורא רק פרשת שלקים, כמה קוראים קוראים. ונראה, דאם בקריאה זו מקיים גם תקנת קריה"ת, אזי יש לקרוא ז' קוראים, כדין קריה"ת דשבת [והרי למ"ד דלסדר פרשיות הוא חוזר, וקורים רק בקריאת ד' פרשיות, הרי קורא בהם ז' קוראים, ועי' טו"א סוף מגילה]. אך אם קורא פר' שקלים משום דיש להקדימו על פני קריה"ת דשבת [כמ"ש ע"פ המג"א], אזי יש לצדד דאינו קורא ז' קוראים, דהרי אינו קריה"ת דשבת. ועי' בברכ"י סי' תרפה, דצדד דהיכא דקורא רק פר' שקלים [עיי"ש היטב בנדון ידיה] קורא ז' קוראים.

כמו"כ יש לדון, דהנה מבואר בפוס' ז"ל בסי' קל"ה דיש גווני דא"א להשלים קריה"ת לשבת הבאה, וכגון דבשבת הבאה קוראים ב' פרשיות, ואז עם פרשת התשלומין נמצאו קוראים ג' פרשיות, יעו"ש במג"א ומ"ב.

ויש לדון בגוונא דידן, דאם קוראים פרשת שקלים משום דקריה"ת איכא בתשלומין, הרי כל היכא דאינו בתשלומין לית לן בה. אך אם ע"י פרשת שקלים מתקיים גם תקנת קריה"ת, נר' דקורא פר' שקלים, אף דלקריה"ת בכה"ג אין תשלומין, דנהי נמי דמפסיד התקנה לקרוא ולהשלים כל התורה במהלך השנה, אך ע"י שקרא פר' שקלים קיים תקנת קריה"ת ותקנת ד' פרשיות, ועי' עוד.



הרב יצחק רובניץ

בגדר התקנה של משתה ושמחה

במגילת אסתר [ט, כ] 'קִימוּ וקבלו עליהם ועל כל הנלוים עליהם וגו'. וצ"ב מה היו צריכים לקבל הרי הוּי תקנה של אנשי כנה"ג כמבואר בגמרא [מגילה ב, ב].

ובפירוש הכתוב 'ועל כל הנלוים עליהם', ביאר רש"י דקאי על הגרים. וצ"ב הרי בכל המצוות גרים חייבים וגם מצוות מן התקנה ומה צריך קבלה על גרים.

עוד במגילה [שם, כח] 'והימים האלו נעשים ונזכרים בכל דור ודור'. וצ"ב ג"כ הרי הוּי תקנה ותקנה קימת בכל דור ודור ומהו ההדגשה כאן.

עיין במשך חכמה [שמות יב, טז] שהעיר, למה עושים פורים ביום י"ד ביום המנוחה ולא ביום ג' ביום הנצחון שהוא עיקר הנס וכמו בחנוכה שתיקנו ביום הנצחון, עי"ש.

בשו"ע [או"ח סי' תרצ"ה ברמ"א] איתא שנשים חייבות במתנות לאביונים ובמשלוח מנות, ובשערי תשובה הביא בשם השבו"י משום דקימו וקבלו עליהם ועל זרעם והנשים כלולות בקבלו עליהם, וצע"ג דבגמ' [מגילה ד, א] איתא 'אמר ריב"ל נשים חייבות בקריאת המגילה משום דהיו באותו הנס', הרי דזה המחייב באשה מה דהיו באותו הנס ולא משום הקבלו עליהם [ובט"א ובת' הגרע"א כתבו שאנשים חייבים מדברי קבלה ואשה חייבת רק מדרבנן משום דהיו באותו הנס והוּי תקנה חדשה מדרבנן].

בעמק ברכה כתב בשם הגרי"ז, שחלוק שמחת יו"ט משמחת פורים, דביו"ט כתיב נגילה ונשמחה בך בהקב"ה ודרכי ההשתדלות בשמחה הם היכי תימצי לנשמחה בך, משא"כ בפורים מעשה השמחה עצמה היא המצוה ולא היכי תימצי. עי"ש. וכן מצינו נפ"מ דביו"ט לא נושאים נשים דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך, ואלו בפורים נפסק בשו"ע שנושאים נשים אע"פ דאיכא חיוב שמחה אבל אין דין ושמחת בחגך ולא באשתך דהחיוב הוא שמחה ואין זה סותר לשמחה נישואין. וצ"ב המקור לחילוקים האלו.

הרמב"ן בהקדמה למסכת מגילה הקשה למה תיקנו ב' ימים י"ד לפרזים וט"ו למוקפים והיכן מצינו בתורה כזה חלוקה והתורה אמר תורה אחת ומשפט אחד וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ותי' שבאותו שנה עשו כולם משתה ושמחה ביו"ד ובשושן בט"ו ביום שנחו בו, ולאחר מכן נהגו פרזים מעצמם לעשות יום י"ד יום משתה ושמחה, אבל מוקפים לא עשו כן דחשבו שהם לא היו באותה סכנה משום שהיו מוקפים, ולאחר זמן שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה עמד מרדכי וב"ד וראו שכולם היו בכלל הספק וראוי הנס להעשות

וקבעו על הכלל וראוי הלקדים פרזים למוקפים משום שהם התחילו במצוה תחלה לעשות ולפיכך קבעו של פרזים ב"ד ושיהי' יום מיוחד להם ושל מוקפים קבעו בט"ו כמו בשושן.

וצ"ע עדיין דלאחר שהאיר עיניהם שכולם היו בכלל הסכנה א"כ למה עשו יום נפרד וכמו שהקשה ומהי כוונת הרמב"ן בתירוץ. והנראה דהרמב"ן כתב שהתקנה היתה כמו שכתוב בכתוב [שם, כג] 'וקיבלו עליהם אשר החלו לעשות ואת אשר כתב עליהם מרדכי'. דהפצא של התקנה הוא כאשר החלו לעשות ולהמשיך את ההחלו לעשות, ובמילא פרזים דהחלו לעשות את יום י"ד להם היתה התקנה להמשיך את אשר החלו ובני כרכים שלא החלו לעשות אינם בכלל התקנה הזאת, ולכן תקנו להם יום אחר כשושן. ולפ"ז אתי שפיר מה דהקשינו למה היו צריכים קבלה ולא סגי בתקנת ב"ד לבד, ומשום דכאן התקנה היא בגדר כאשר החלו לעשות וברצונם ואינם כשאר התקנות שב"ד תיקנו להם וממילא צריכים לרצון דידם וזהו הקבלה. ולפ"ז מובן שהיו צריכים קבלה מיוחדת על הגרים משום שההחלו לעשות הי' רק לישראל שניצלו מהגזירה והם לא היו בכלל ההחלו לעשות. ולפ"ז אתי שפיר קושיית המשך חכמה הנ"ל שתמה למה תיקנו את יום המנוחה י"ד ולא את יום י"ג יום הניצחון דהוה עיקר הנס, ומשום דההחלו לעשות שלהם היה ביום שנחו בו, וממשיכים את ההחלו לעשות. משא"כ בחנוכה שהיה תקנה רגילה ודאי שקובעים את יום הניצחון ליו"ט דהוי עיקר הנס.

ולפ"ז נראה דמה דבכתוב כתיב קבלו עליהם את אשר החלו לעשות. ואת אשר כתב עליהם מרדכי, דהוה ב' דברים. את אשר החלו לעשות היינו משתה ושמחה. ואת אשר כתב עליהם מרדכי זה קריאת המגילה. ונראה שקריאת המגילה שלא הי' בא החלו לעשות מעצמם הוה תקנה כשאר התקנות שב"ד תיקן ולא משום כאשר החלו.

ולפ"ז אתי שפיר דברי השבו"י שכתב שבמשתה ושמחה אשה חייב מעיקר הדין משום שקיבלו עליהם כאשר החלו ואשה היתה ג"כ בהחלו לעשות, והיא בכלל התקנה להמשיך את ההחלו. שהיא עשתה ג"כ. משא"כ קריאת המגילה התקנה היא תקנת ב"ד רגילה ואשה לא חייבת במג' שהז"ג ופטורה מעיקר הדין, וחידש ריב"ל שרק משום שהיתה באותו הנס חיבו אותו ונמצא דמשתה ושמחה הוי מדברי קבלה כדברי הט"א והגרע"א הנ"ל וקריאת המגילה היא רק מדרבנן משום שהיתה באותו הנס.

ולפ"ז נראה להסביר את הגדר של הגרי"ז שחלוק שמחת יו"ט משמחת פורים, דביו"ט השמחה היכי תימצא לנגילה ונשמחה בך וכן הוי שמחה בחגך ואלו בפורים המצוה היא השמחה עצמה. ומשום דבשעת הנצחון עשו משתה ושמחה וזהו ההחלו לעשות ללא קשר ליו"ט ובמילא התקנה היא להמשיך כמו שהחלו והשמחה בעצמה היא המצוה.

ועיין במגילת אסתר [הוצאת מוסד הרב קוק] עה"כ והימים האלה נזכרין ונעשים בשם הגר"א. שמי שמתכוין לצאת בקריאת המגילה על הנס שנעשה אז ולא על עכשיו לא יצא ידי חובה ומשום דאיתקיש זכירה לעשיה מה עשיה עכשיו אף זכירה עכשיו. וצ"ב מה כונתו דעשיה עכשיו הרי עשיה עכשיו משום זכר לנס דאז וכן הזכירה עכשיו זכר לנס דאז. המבואר מדבריו שהעשיה היא עשי' של עכשיו וכמו חייב אדם לראות עצמו בכל דור כאילו לו נעשה הנס, ומה דפשוט לגבי עשיה יותר מהזכירה משום דהעשי' נתקנה כנ"ל כאשר החלו כך ימשיכו כעין ההחלו. ודו"ק.



הרב אליהו סוסבסקי

בלילה ההוא נדדה שנת המלך, תקפו של נס

איתא בגמ' מגילה י"ט ע"א מהיכן קורא אדם את המגילה וכו' תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר מבלילה ההוא אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף מאן דאמר כולה תוקפו של אחשוורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תוקפו של המן ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נס.

והנה בדף ט"ו ע"ב איתא בלילה ההוא נדדה שנת המלך אמר רבי תנחום נדדה שנת מלכו של עולם ורבנן אמרי נדדו עליונים נדדו תחתונים. והנה ענין נידוד שינה אצל מלכו של עולם, כי באותו הזמן היה נראה כביכול שסר השגחת ה' מעל עמו, וכביכול שהיה שינה כלפי מעלה, והיינו מפני שישאל כי שנים מן המצות וכדאיתא בילקו"ש (רמז תתרנ"ד) ישנו עם אחד ישנים הם מן המצות, וע"כ נראה ה' כישן כדאי' שם (ובמדרש אסתר"ר ס' י"ב) ישנו עם אחד אותו שנא' בו (דברים ו') ה' אחד, ישן לו מעמו אמר לו הקב"ה אני אין לפני שינה הה"ד (תהלים קכ"א) הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל ואתה אמרת יש לפני שינה חייך שמתוך שינה אני מתעורר על אותו האיש ומאבדו מן העולם הה"ד (שם עח) ויקץ כישן ה' ויך צריו אחור.¹

¹ הנה יש להעיר שמזמור זה הוא שיר של יום (ברוב השנים) של ט"ז ניסן, אותו הזמן שנדדה שנת המלך. והנה יעו' במשנ"ב ס' ת"צ סק"ב שכ' וז"ל וכתבו הספרים דטוב לעשות ביום ב' בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן, והנה יעו' במדרש תדשא שבעה מועדות הן, השבת, חג המצות, חג העומר, חג השבועות, חג השופרות, חג יוה"כ וחג הסוכות, וא"כ יש להתבונן שבעצם יום זה של הקרבת העומר הוא מועד לעצמו ומ"מ ריבוי הסעודה הוא רק משום המאורע של תליית המן.

והנה הקשה בספר עמק ברכה למה אין אומרים הלל השלם במועד העומר הרי האו מועד ויש בו ריבוי בקרבנותיו שהרי יש כבש הבא עם העומר (ועיי"ש מש"כ בזה), אולם נראה לומר לפי מש"כ הרמב"ם (במז"נ ח"ג פמ"ג) שבעצם היה ראוי שיהיה חג המצות יום אחד והיינו שעיקר ענין הגאולה כבר נגמר ביום הראשון (עיי"ש), והנה בימים טובים מקריבים שבעה כבשים מצד מעלת היום, אך הכבש הבא עם העומר, שהוא בא מהשעירים שהם מאכל בהמה מורה על מה שישאל אחר שנגאלו ממצרים מתחילים מנין ועבודה חדשה עד שיהיו ראויים לקבל את התורה בחג השבועות, ובזה"ק מבואר שמנחת העומר הוא משעירים דומיא דמנחת קנאות לבדוק את בני ישראל אם פרשו מטומאת מצרים ומע"ז, ואמנם תחילת העבודה אף הוא סיבה למועד שהרי מתחילה מהלך של עבודה שבסופה באים למתן תורה, אך כל שהוא עדיין בכלל החג שנקבע על גדלות מדרגתם של ישראל שניתן להם במתנה לצורך יציאתם ממצרים אין ראוי להוסיף מחמת השנה, ואף שעיקר מעלה זו מסתלקת אחר היום הראשון של פסח ומעתה חוזרים לקטנותם עד שקונים מדרגתם וזוכים לקבלת התורה, מ"מ אין מקום להוספת הלל וסעודה על קרבן זה (של מנחת העומר והכבש הקרב

והנה מובא בשם האריז"ל (ועי' שעה"כ דרושי ר"ה דרוש ז') ששופר בגי' תקיעה, ובגי' תוקף וגי' תקפו, והנה ידועים דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ד וז"ל אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושונים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה וכו' עכ"ל הרי שכוחו של השופר להעיר מתרדמה, וכאשר ישנים מן המצות ואף נראה כאילו ישן ה', בכוחו של השופר לעורר, וזה מה שאמרו שתקפו (שהוא גי' שופר) של נס שעל זה נאמר ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף, ותוקף הנס הוא אשר מעיר מהתרדמה.

בקבלת התורה נגלה עלינו הקב"ה בקול שופר, אך קול שופר זה הצטרף לאש הגדולה וכמו שאומרים בראש השנה אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם, מן השמים השמעתם קולך ונגלית עליהם בערפלי טהר, גם העולם כלו חל מפניך ובריות בראשית חרדו ממך בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצות ותשמיעם את הוד קולך ודברות קדשך מלהבות אש, בקולות וברקים עליהם נגלית ובקול שופר עליהם הופעת וכו', ואותו אש הגדולה הוא אשר מסבתו יש מודעא רבה לאורייתא שהוצרך הקב"ה לכפות עליהם הר כגיגית (וכדאי' בתוס' שבת דף פ"ח ד"ה כפה) אך בהדי התקפו של נס המגלה שהנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל, וגם כאשר נראה שיש מצב של שינה מ"מ אני ישנה וליבי ער, הוא אשר מביא ששוב קבלוהו באהבה והדר קבלוהו במי אחשוורוש (עי' בגמ' שם).

וא"כ ענינה של קריאת המגילה שיהיה קריאתה כענין התקיעה שבשופר, אלא שכאן הוא להתעורר לשוב לקבל התורה מאהבה.

עמו) שהוא כולו קרבן המורה על עבודה שהוא התחילת העבודה כאשר ישראל עדיין בבחינת כי נער ישראל ואהבהו, ואינו ראוי לזמן שעדיין יש חג על מעלת ישראל ותוקפם שנתגלה ביציאת מצרים. אך כאשר ישראל היו בתכלית שפלותם ונגזרה עליהם גזרה להשמיד והרוג ולאבד ומ"מ עמדה להם זכות זו של כי נער ישראל ואהבהו ומתוך כל שפל מדרגתם נצלו בזכות העומר (וכדאי' באסת"ר פ"י פ"ד, אתא המן לגביהון אמר לון במה אתון עסקין אמרו לו במצות העומר הה"ד (ויקרא ב') ואם תקריב מנחת בכורים לה' וגו' תמן אמרי הלכות קמיצה אחו ליה ודבר אחד שהיו קומצין מן העומר אמר לון והדין עומרא מהו דדהב או דכסף אמרי ליה לא דדהב ולא דכסף ולא דחטיין אלא דשעורין אמר לון בכמה הוא טימיה ידידיה הוה בעשרה קנטרין אמרין ליה סגייך בעשרה מנין אמר לון קומו דנצחון עשרה מנכון לעשרה אלפי קנטרין דכסף דילי) אז הוא זמן לזכרון אותו הנס שגם בזמן קטנותם של כלל ישראל עדיין אהבת ה' עליהם אינה פוסקת (ובפרט באותו שנה שבטלו את מצות הלילה כמו נאמר ויעבור מרדכי שגור תענית ולא אכלו מצה א"כ לא הורש כלל אצלם ענין חג המצות), ואז הורגש מעלת מועד העומר העומר לישראל. וזהו ענין של מזמור זה שגם כאשר בני ישראל שוכחים את מעלת יציאת מצרים מ"מ ויקץ כישן ה' וכגבור מתרונם מייך ויך אויביו אחור וכו'.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

מצוות הסעודה ביום י"ד וביום ט"ו

הרמ"א (סי' תקצה סעי' א) כתב: **"וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים, בארבעה עשר וחמשה עשר, וכן נהגו"**. ומקור הדין במנהגים (לרי"א טירנא עמ' קנג במהד' מ"י) אחר שסידר את דיני הפורים בי"ד כתב: **"ביום ט"ו הוא שושן פורים אין אומרים בו א-ל אך אפים ולמנצח וק"ו תחנון וצדקתך צדק, וחייב במשתה ושמחה [כמו ביום י"ד] שנאמר את שני הימים האלה"**. דברי המנהגים ופסק הרמ"א צריכים ביאור מכמה תמיהות, כדלהלן.

ראשית, צריך להבין מה ענין אכילת סעודה ביום שאינו יום הפורים ידיה, כגון לפרוז בט"ו. ובביאור הגר"א (שם ס"ח) מפקפק על מנהג זה ממשמעות הגמ', ז"ל: **"אבל בגמרא ה' ב' משמע דמשתה ושמחה לא קאי אלא אכל אחד ביומו, ועי' רש"י שם ד"ה לא נצרכה כו"**. דהיינו שברש"י שם מבואר שפי' שהפסוק של משתה ושמחה קאי על איסור הספד ותענית בשני הימים ולא על מצוות היום.

עוד יש לתמוה בדברי הרמ"א שהוסיף בלשונו: **"במשתה ושמחה קצת"** מילה שלא נזכרה במקור הדין במנהגים (ולגי' אחרת במנהגים שם אף כתוב להיפך שצריך להרבות כמו ביום י"ד), וגם הרמ"א עצמו בד"מ כשהעתיק את דברי המנהגים לא הזכיר 'קצת'. עוד קשה שהרמ"א כותב שחייב במשתה ושמחה קצת בשני הימים, והלא באחד הימים חייב במשתה ושמחה הרבה מדין הפורים, והיה לו לומר שהפרוז בט"ו והמוקף בי"ד יש להם להרבות בסעודה קצת. גם תמוה קצת שהרמ"א פתח ב'וחייב', וסיים ב'וכן נהגו'.

ברם, אם נשים לב, המנהגים מצטט מקור לדבריו ממה שנאמר 'את שני הימים האלה', והיינו ממה שנאמר (ט, כז): **"קִיְמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זִרְעָם וְעַל כָּל הַנְּלוּיִם עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבֹר לְהִיּוֹת עוֹשִׁים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכַזְמָנָם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה"**, ואילו הגר"א אף שבתחילת הדיבור מצטט פסוק זה, אך קושייתו מהמבואר בגמ' ש'משתה ושמחה' קאי אכל אחד ביומו, ופסוק זה שמציין הגר"א הוא קודם לכן (פסוק כב) שנאמר: **"לְקִיָּם עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עוֹשִׁים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֶדָּר וְאֶת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כִּימִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֲדָשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּה לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֲבֵל לְיוֹם טוֹב לְעִשְׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתָּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוּת לְאַבְיָנִים"**.

כעת הענין מוקשה מאוד, מה ראה ספר המנהגים ללמוד (מפסוק כז) מ'להיות עושים את שני הימים האלה', הלא כשם שהנאמר בפסוקים שקודם לכן (פסוק כא-כב) 'להיות עושים וגו' אין הכוונה כפשוטו לקיים את כל מצוות היום בשני הימים, אלא הכוונה הפרזים ביומם

והמוקפים ביוםם, כך גם מה שנאמר להלן 'להיות עושים את שני הימים האלה' היינו כל אחד ביומו. ואולי כל זה טמון בקושיית הגר"א במילותיו הקצרים שהקשה מהפסוקים קודם לכן שמלמדים על פסוקים אלו.

כפילות הפסוקים בפרק ט' של מגילת אסתר

לולי מסתפינא הו"א להציע ביאור בדברים, בהקדם תמיהה שעולה מידי שנה בשנה, כאשר בפרק ט' של מגילת אסתר נראית כפילות רבה לאותם דברים, להראות זאת אעתיק את הפסוקים בחלוקה לשלשה קבוצות שנראות לכאורה כחוזרות על עצמן:

פסוקים יז-יט: ביום שלשה עשר לחדש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה: והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה: על פן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו: פ

פסוקים כ-כה: ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים: למים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה: כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מגיון לשמחה ומאכל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים: וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם: כי המן בן המדתא האגגי צרר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם: ובבאה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ:

פסוקים כו-כח: על פן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על פן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על פכה ומה הגיע אליהם: קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה: והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם:

והנה, בשלמא הקבוצה הא' הינה הנהגת היהודים אשר בכל המדינות, והנהגת היהודים אשר בשושן, והקבוצה הב' היא הוראת מרדכי ואסתר לישראל לדורות. אך מהי הקבוצה הג' של הפסוקים אשר נראית חזרה שוב על אותם דברים שנאמרו כבר קודם לכן? ונראה שאכן נתחדש כאן ענין נוסף בנס הפורים, וכפי שיתבאר.

קבלת התורה בפורים

בגמ' (שבת פח.) איתא: "אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר", וברש"י פי' הטעם שחזרו וקיבלו: "מאהבת הנס שנעשה להם". ומהו 'מאהבת הנס' שגרמה להם לקבלת תורה מרצון? האם לא ראו ניסים ונפלאות ביציאת מצרים ועל הים?

הרמב"ן בחי' יישב את דבריו (עיי"ש בדבריו דברים יסודיים בענין ביטול המודעה), ופי': "והיינו בימי אחשורוש שהוציאם ממות לחיים, והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים", וכעיי"ז פי' הר"ן. לכאן' כוונתו למבואר בגמ' במגילה (יה.) "ויסר המלך את טבעתו אמר רבי אבא בר כהנא גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל שכולן לא החזירו למוטב ואילו הסרת הטבעת החזירתן למוטב, תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן".

[נמצא לדברי הרמב"ן שחביבות הנס היתה מתוך סכנת החיים שהיו בה. וממה שבגמ' על הק"ו 'מעבדות לחרות' - 'ממיתה לחיים לא כ"ש', לא דחו בפירכא שבעבדות היו כבר בפועל, אך במיתה לא היו בפועל שהיה זה איום שלא הגיע לידי מימוש, מבואר מזה שאכן היו הדברים שוים ו"גדולה הסרת טבעת" משמעותה שכבר היו במצב של מיתה כפשוטו. ומכח אהבת נס זה, שקיבלו את חייהם במתנה בהיפוך סדרי הטבע התבטלו התבטלות מוחלטת למצילים - השי"ת וקיבלו את תורתו מאהבה].

הנהגת מר בריה דרבינא ודברי השאלות המיוחדים בביאורו

והנה, בגמ' בפסחים (ס:) איתא: "מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת יום שניתנה בו תורה. פוריא ימי משתה ושמחה כתיב. מעלי יומא דכיפורי, דתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתעניין והלא בעשירי מתעניין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי". המכנה המשותף לשלושת ימים אלו הוא 'קבלת התורה', עצרת - לוחות ראשונות, יוה"כ - לוחות שניות (תורה שבע"פ), פורים - קבלת התורה מאהבה. וזהו ענין האכילה ושתיה בימים אלו, כמו שפירש"י על עצרת 'יום שניתנה בו תורה' - "שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו".

וראה זה פלא שבשאלות (שאלתא סז) איתא: "דמחייב" דבית ישראל למיכל ולמשתה בפוריא ואודויי ושבוחי קמי שמיא, על כל ניסא דעביד להון קב"ה, דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועדיף יומא דפוריא כיום שניתנה בו תורה, כי הא דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא לבר מן תרי יומי דעצרתא יום שניתנה בו תורה ולבר מן תרי יומי דפוריא משום ניסא". לכאן הדברים מופלאים שפתח ואמר שעדיף יום הפורים כיום שניתנה בו תורה, 'כי הא דמר' וכו', שלא התענה משום הנס, א"כ מה המקור מכאן שפורים כיום שניתנה בו תורה? אמנם לפי הדברים הנ"ל יתכן שכוונתו, שמעלת היום שנעשה בו הנס שנס זה הוא שהביא שהדר קיבלו את התורה מאהבה, ולכן הוא כיום שניתנה בו תורה.

אך עוד יש תוספת בדברי השאלות, שלא התענה מר בריה דר"ר - 'לבר מן תרי יומי דפוריא', דבר זה לא מוזכר בגמ' לפנינו, וגם לא מוסבר מדוע לא התענה בשני הימים, הלא היה לו לאכול משום ימי משתה ושמחה או כפרוז או כמוקף (כאמור לעיל שהמשך הפסוק של 'ימי משתה ושמחה' מוכיח שנאמר שם גם משלוח מנות וכו' שזה ודאי רק ביום י"ד או ט"ו). בע"ה בהמשך תתיישב גם תמיהה זו.

יסוד הדברים - שני דברים שונים נקבעו לדורות עולם

מתוך התמיהות שנזכרו לעיל, נראה ללמוד שבזכרון נס הפורים נקבעו לדורות שני ענינים חלוקים. (א) בנס פורים נקבע לדורות זכרון ההצלה 'כימים אשר נחו מאויביהם', כן בכל שנה הוא יום משתה ושמחה, יום בו שבים ומודים להקב"ה על עצם ההצלה. (ב) דבר נוסף נקבע לדורות - משמעות הנס והשלכותיו, או כלשון רש"י 'אהבת הנס', השתלשלות הנס בכל שלביו השליכה לדורות עולם - הדר קיבלוה בימי אחשורוש.

זוהי הכפילות האמורה בשני קבוצות הפסוקים דלעיל - הקבוצה האחת מדברת על הענין הראשון 'זכרון ההצלה' וההודיה עליו - "לְקִיָּם עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת יוֹם אֲרֻכָּה עֶשֶׂר לְחֹדֶשׁ אֶדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עֶשֶׂר בּוּ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כִּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם...".

אך קבוצת הפסוקים האחרת עוסקת בענין השני - קבלת התורה מאהבה - כמבואר בפסוקים 'קיימו וקבלו' - דרשו חז"ל - קיימו מה שקיבלו כבר, ומה ראו על ככה? ומה הגיע אליהם? - על שם הפור, על פן על כל דברי האגרת הזאת, ומה ראו על פכה ומה הגיע אליהם: (- מלבד עצם המנוחה מאויביהם, ראו את כל השתלשלות הנס). ולפיכך - קיימו וקבלו ה'יהודים' עליהם ועל זרעם ועל כל הנולדים עליהם ולא יעבור, להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה: והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך ה'יהודים' וזכרם לא

יסוף מזרעם", ברית חדשה, תוקף חדש התקבל לכלל קבלת התורה, ברית חובקת זרועות עולם, בכל מדינה ומשפחה, וזכרם לא יסוף מזרעם עד עולם.

בזכרון השני אין הבדל בין פרזים למוקפים

עתה נשים לב לדיוק נוסף בהבדל שבין שני קבוצות הפסוקים - בקבוצה הראשונה נאמר 'להיות עושים את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר^ה', ועל זה נאמר בגמ' (מגילה ב): "השתא דכתיב את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר, אתא את ופסיק, הני בארבעה עשר והני בחמשה עשר. ואימא פרזים בארביסר מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר, אמר קרא בזמניהם, זמנו של זה לא זמנו של זה". ואילו בקבוצה השנייה נאמר: "להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכללם", אין חילוק כלל בין שני הימים, וגם נאמר 'כזמנם' ולא 'זמניהם' ל' רבים.

הם הם הדברים, מאחר ועסקינן בחלק האחר של משמעות הנס, וחזרת קבלת התורה מאהבת הנס, בענין זה אין הבדל ביום י"ד ליום ט"ו, שכן אין באים לציין את המנוחה מהאויבים, אלא את הנס וחידוש האהבה בין כנס"י לקוב"ה, ועוצם הנס נגלה בשני ימים אלו בשוה.

יישוב דברי השאלות ודברי האגודה בענין הסעודה בשני הימים

לאור הדברים הללו מיושבים היטב דברי השאלות שכתב שלא התענה מר בר ר"ח בשני הימים דייקא, שהוא משום שעשה כן לזכרון חזרת קבלת התורה מאהבה, וכמבואר בדברי השאלות שענין אכילה זו כיום שניתנה בו תורה.

ומיושב ממילא גם דברי המנהגים שכתב להרבות בסעודה בשני הימים (ולג' האחרת ביום ט"ו כיום י"ד), ענין סעודה זו אינו משום 'משתה ושמחה'! אלא עניינו: "שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו" כלשון רש"י לגבי עצרת, ולכן דייק במנהגים וציין "שנאמר את שני הימים האלה", פסוק זה מופיע בקבוצה האחרונה העוסקת כאמור בזכרון אהבת הנס וחזרת קבלת התורה מאהבה.

יישוב שינויי הרמ"א בהבאת דברי המנהגים

אם כנים אנחנו בכל זה, הרי שיתיישבו דברי הרמ"א במה שהוסיף להרבות בסעודה 'קצת', שכוונתו להשמיענו שאין ריבוי הסעודה כאן מדין 'משתה ושמחה' שמחויבים משום מצות היום של פורים, אלא עניינו ריבוי בסעודה להראות שיום זה נוח ומקובל לישראל שנתקבלה בו תורה. ולכן השווה הרמ"א בין שני הימים, שלענין זה שני הימים שווים וכאמור לעיל.

גם תתיישב התמיהה, למה פתח הרמ"א ואמר בתחילת דבריו 'חייב אדם' ולבסוף אמר 'וכן נהגו', והוא משום שבתחילת דבריו איירי בעצם חובת האדם לשמוח בסעודה ביום זה שנתקבלה בו תורה (ואין הכוונה לחיוב מדינא אלא ל'חובת האדם בעולמו'), ולבסוף קאמר שכך נהגו.

ברם, ידידי הרה"ג ר' דב גדליה דרקסלר שליט"א האירני שניתן לבאר באופן אחר עפ"י הדברים האמורים לעיל, שהרי מנהג ריבוי בסעודה נזכר בגמ' במנהגו של מר בריה דרבינא ולא קדם לו חיוב. והטעם, מפני שלהראות שמחה הוא ע"י שהאדם מראה מעצמו ולא משום שנתחייב. לכן אולי כונת הרמ"א להיפך שזה התחיל כמנהג, שמראים את שמחתנו בקבלת התורה, ואחרי שפשט המנהג זה נתקבע כחובה. (לאור מה שנתבאר לעיל הרי שכל ענין קבלת התורה שהתחדשה בפורים הוא מצד המקבלים, ולכן גם צורת הזכרון היא מצד המקבלים ולא משום חובה).



הרב יצחק לוי

ויט עלינו חסד - בזמן המן

מעלתו של נס נסתר

בגמרא במגילה (דף י:–יא.) איתא ר' דימי בר יצחק פתח לה פיתחא להא פרשתא מהכא [כשהיה רוצה לדרוש בענין אגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה- רש"י]. כתיב "כי עבדים אנחנו ובעבדותנו לא עזבנו אלוֹקינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס" אימתי, בזמן המן (ויש גורסים בזמן מרדכי). ופי' רש"י וסיפא דקרא לתת לנו מחיה [מל' חיים]. ובפשטות בא לומר שהפסוק בעזרא מתאר את חסדי ה' יתב' שגם בתוך העבדות שלנו נתן לנו 'חיים' בזמן המן – מרדכי-. אך א"כ קשה שהרי בפסוק יש עוד הטבות גדולות שכ' "לתת לנו מחיה, לרומם את בית אלוֹקינו, והעמיד את חרבותיו, ולתת לנו גדר ביהודה ובירושלים". ועוד הרי במגילה עצמה מסופר שישראל נצלו ממות לחיים. ועוד מה נפק"מ אם הגירסא מרדכי או המן הרי שניהם היו בזמן אחד.

עיקר המשתה היה כדי ליהנות בכלי המקדש

בגמ' מגילה כ' 'בימים ההם כשבת המלך' וכ' בתריה שנת שלוש למלכו אמר רבא מאי כשבת לאחר שנתישבה דעתו. אחשוורוש לא נתישבה דעתו שלוש שנים ראשונות, בגלל שהוא החזיק רכוש יקר מאוד ובעל ממשמעות עצומה. כלי בית המקדש!! רק לאחר שלוש שנים הבין לפי החשבון שלו שעבר כבר שבעים שנה ולא נבנה בית המקדש. וא"כ לא יבנה עוד. וע"כ ראה בזה הוכחה שישראל הם תחת ידו וכלי בית המקדש מותרים לו. וידוע בשם הגר"א שאלף ושמונים אוצרות של ביהמ"ק נתגלו לו וכל יום הראה ששה מהם, שנאמר בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו, $6 \times 180 = 1080$. והמשתה הזה העלה בשמים חרון אף, כדאמר רבא (שם יב.) יצתה בת קול ואמרה להם ראשונים כלו [בלשצר וחביריו] מפני כלים [שהשתמשו בכלי ביהמ"ק] ואתם שונים בהם. וכמובן שהשמחה שלו בכלים הללו לא היתה רק בגלל יופים. אלא ראה בזה נצחון כלפי שמיא וכאילו שטנא נצח, וכביכול עזב הקב"ה את הארץ. ולפיכך זו העת שיצליח למשוך את ישראל אליו. ע"כ עשה סעודה כדת של תורה אכילה מרובה משתיה. הביא את מרדכי והמן שהם יהיו שרי המשקים במשתה (שם וברש"י). וכאשר כעס על ושתי הביא בהתחלה את חכמי ישראל שידונו אותה.

על ה' ועל משיחו

מה היה כל כך חשוב לבלשצר ואחשוורוש ששניהם עשו חשבון של שבעים שנה של גלות בבל ולהשתמש בכלי בית המקדש, שנענשו שניהם ע"ז מיד כמבואר שם בגמרא.

ונראה ע"פ מה שמוכח במדרש עה"פ אלה פקודי המשכן שנתמשכן בעוונותיהם של ישראל. ושם א"ר חייא בר אבא למה העכו"ם דומים, לאדם שהיה שונא למלך, והיה מבקש לשלוט בו ולא היה יכול. מה עשה? הלך אצל אדריאנטוס [אנדרטה כעין צורת המלך-מתנ"כ] ובקש להפילו, והיה מתיירא מן המלך שיהרגנו [משום שמשחית צורתו]. מה עשה נטל את הציפורן של נחושת [בסיס], והיה חופר את הכותל שתחתיו. אמר מתוך שאני מפיל את הבסיס, אדריאנטוס נופל. כך העכו"ם באים להתגרות בקב"ה ואינן יכולין. והם באים ומתגרים עם ישראל, וכן דוד אמר 'יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו' ואינן יכולין. ומה הם עושים, מתגרין בישראל. מה כ' אחריו 'ננתקה את מוסרותימו' נעקור אותם מן העולם. אימתי, בשעה שאין להם מה למשכן. אבל ה'משכן' נתמשכן על ידיהם, הוי 'אלה פקודי המשכן' אל תיקרי 'המשכן' אלא 'המשכון'. מבואר במדרש שעיקר השנאה והמלחמה של הגויים הוא כלפי הקב"ה. ומכיון שאינם יכולים כנגד ה', לכן הם מתגרים בישראל שהם מעמידים את מלכותו יתברך בעולם.

למדנו מדברי המדרש שלא רק שהגויים בכל ההיסטוריה לא עשו כלום למען מלכות שמים. אלא שמלכות הגויים היא היפך מלכות שמים. הם מבקשים לאבד את מלכות שמים. וכמו שדור הפלגה רצו לעלות להלחם עם העליונים, כמו"כ אמר סנחריב 'אעלה על במתי על אדמה לעליון' וכן נבוכדנאצר הרשע. וכמו"כ או' המדרש הנ"ל, כל העכו"ם היו רוצים לעלות לרקיע ולמרוד בה' וכמ"ש 'יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות' וכמ"ש בנפה"ח (ש"א פ"ד) ומקורו טהור מהמדרש הנ"ל. ואפילו מעשה חסד שלהם הוא חטא. ומצינו שדניאל נענש בגלל שיעץ לנבוכדנאצר לתת צדקה כדי שתמשך מלכותו (ב"ב דף ד. י:). ואדרבה מלכותם תשבר כאשר יגמר זכות הצדקה שלהם שני' ביבש קצירה תשברנה (שם). ועל זה מתפללין בר"ה ובכך תן פחדך וכו' וג"כ בכל יום 'לפניך יכרעו ויפולו'.

כשושנה בין החוחים

השכנות עם הגויים בגלות הביאה לירידה רוחנית גדולה כמ"ש 'ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם'. וזה בב' אופנים. א. חלקם רצו לפרוק עול תורה ומצוות מעליהם. כשבאו אל יחזקאל "א"ל עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו, א"ל הן. אמרו לו הואיל שמכרנו המקום לאוה"ע יצאנו מרשותו! אמר להם, הרי עבד שמכרו רבו ע"מ לחזור שמא יצא מרשותו? והעולה על רוחכם היו לא תהיה, חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובחימה שפוכה אמלך

עליכם" (ספרי ס"פ שלח). ב. גם אותם צדיקים החפצים להתקרב אל ה' בגלות, לא יכולים להגיע למעלה גבוהה משום שאין ביהמ"ק, וכמ"ש הגר"א (אבות ספ"ה) מלכה ושריה בגוים אין תורה [עד תקנת יהושע בן גמלא היו מלמדי תינוקות יושבים רק בירושלים שנ' כי מציון תצא תורה]. ועוד עצם המגורים בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה, וכאילו עובד ע"ז (כתובות דף קי:). ק"ו כאשר יש שעבוד מלכויות. שהרי אפילו פועל יכול לחזור בחצי היום שנ' כי עבדי הם ולא עבדים לעבדים. וכ"ש כשמשועבדים תחת הגויים. אסורים ולטושים בגלויות קשים גלות הגוף והנפש (מתוך תשליך של ר"ה). השעבוד מלכויות וכל אביזריהו זהו גלות גוף והנפש שמונעת להגיע לעבודה תמה לבורא העולם, וכמ"ש ברמב"ם בה' תשובה וכן בסוף ה' מלכים.

ישראל ואומות העולם

שיר השירים סובב אודות החיבור העז שבין ישראל להקב"ה, ומה שאומות העולם מתגרים בנו בגזירות או בפיתויים. והרמח"ל בדרך ה' (ח"ב פ"ד א') כ' "שאע"פ שמצד טבע האנושי נראה שישראל והאומות הם שוים באמת, מ"מ מצד התורה הם שונים שינוי גדול ונבדלים כמינים מתחלפים לגמרי". והדברים ארוכים. ותורף הענין הוא שחורבן בית המקדש והגלות זה בחינת מיתה לכלל ישראל וכמ"ש 'רחם על ציון כי היא בית חיינו', וע"ד שכ' הכוזרי (ב כט-ל) אחר התיאור של כלל ישראל "אמר הכוזרי: א"כ אתם היום גוף בלא ראש ובלא לב. אמר החבר: כן הוא כאשר אמרת. ועוד ולא גוף, אבל עצמות מפוזרות כמו העצמות היבשות שראה יחזקאל, יעו"ש. [והרימה שאוכל את הבשר ומפזר את העצמות זה תוקף הגלות]. והדברים ארוכים ואכ"מ.

וחיי עולם נטע בתוכנו

ר' דימי בר יצחק בא לדרוש שענין המגילה הוא כמ"ש בעזרא שהקב"ה נתן לנו חיים! **חיים בתוך הגלות.** ואע"פ שכלל ישראל הם עדיין עבדי אחשוורוש, ומפוזרים בקכ"ז מדינות, נתן להם הקב"ה 'חיים'. ואע"פ שבפסוק כ' ד' דברים "לתת לנו מחיה, לרומם את בית אלוקינו, ולהעמיד את חרבותיו, ולתת לנו גדר ביהודה ובירושלים". מ"מ רש"י נקט רק את ה'חיים'. וכנראה משום שכלל הטוב זהו החיים וכלל הרע זהו מיתה. (דברים נצבים שביעי) וכ' כי עמך מקור 'חיים', וכן השאיפה לעוה"ב היא 'זהיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'. ואנו מבקשים "זכרנו לחיים" ועוד שהחיים שבאו

מה נפח באותו דור רוח חיים חדשה? ומה טמון באותה מתנה שכ' עליה 'לתת לנו מחיה' מל' חיים? ואולי נשאל עוד שאלה, מפורסם המשל על בן המלך האובד, שהמלך חיפש אחריו

ומצא שהוא משועבד בעבודת פרך לאנשים גסים, שהם מורדים במלך ושונאי המלוכה, הרחוקים מאוד מתרבות אנושית. וכשרואה הבן את אביו המלך, אם יבקש ממנו שברוב טובו יקל את עבודתו ושעבודו, זהו סכלות גדולה מצד הבן. א"כ מה נאמר אנן על האב שרואה את בנו יחידו במצב כ"כ קשה. דואג רק להקל את סבלו, במקום להשיבו אל ארמון המלוכה. האם זה נקרא עזרה ודאגה לטובת הבן. והיכן רחמי האב. א"כ איפוא מה השמחה בגודל הנס בזמן אחשוורוש. הרי הם נשארו תחת שעבוד מלכויות וכמ"ש אכתי עבדי אחשוורוש אנן (מגילה יד.), ומובא ג"כ שאחרי שנעשה מרדכי קרוב למלכות היה בטל מתלמודו ופירשו ממנו מקצת סנהדרין (רש"י סוף המגילה). והיה ג"כ בבית המקדש ציור שושן הבירה משום כבוד מלכות, האם לא היה יותר טוב שהקב"ה היה מוציא אותם משעבוד מלכויות.

אמנם בזמן מרדכי הבינו שלהשאר תחת עולו של אחשוורוש, אין זה הזנחה ועזיבת ההשגחה מהם. והבדל הוא. שאם האבא היה רחוק מבנו הרבה זמן והגיע כעת לביקור קצר, ואח"כ יחזור לביתו ובנו ישאר לבד, הוי אומר שהוא מפקיר אותו תחת יד אותם אדונים קשים. אבל אם האבא תמיד נמצא אצל בנו ומשגיח עליו, א"א לומר שהוא מפקיר אותו שהרי הוא תמיד נמצא עמו והוא משגיח עליו.

וכך הם פני הדברים בנס פורים. שבסוף כל ההשתלשלות של משך 12 שנים של המלך אחשוורוש הכירו שכל חלק וחלק בגלגל האירועים הגדול הזה היה מכוון ומדוקדק. המשתה, הריגת ושת, היועץ ממוכן, אגרות ראשונות, הגזירה לאסוף את כל הנערות, בחירת אסתר, בגתן ותרש, משתה אסתר שהביא את עשית עץ גבוה וגם שנדרה שנת המלך, והעץ הביא שהמן בא השכם בבוקר וכל הסדר. אכ"מ להאריך בכל זה. ועי' במכתב מאלהו (ח"ב עמ' 127) שהאריך לבאר את ענין ונהפוך הוא. והקב"ה הקדים להם רפואה למכה. ובדרך כלל במאורעות מורכבים יש הפתעות לא צפויות אלא שבכ"ז התגברו עליהם. אבל כאן כשמתבוננים בכל הסיפור רואים שהכל התגלגל ללא שום עיכובים או הפתעות לא צפויות, ונראה כאילו הכל היה צפוי ומתוכנן (כמו הצגה) מתחילתו ועד סופו. בזה רואים בבירור את יד ההשגחה העליונה לא רק בסוף המגילה אלא כבר מתחילתה!!!

נס נסתר לעומת נס נגלה

לכן במגילה אין סיפורי ניסים וג"כ לא כתוב שה' עשה דבר מסוים. משום שנס נגלה הסיפור עצמו הוא בדרך הטבע והנס הוא רק חלק מהסיפור. כגון קריעת ים סוף, הנס היה קריעת הים. אבל כל מה שמסביב היה כדרכי בני אדם ללא נס. אבל כאן במגילה לאחר שמכירים ומתבוננים בכל הסיפור רואים שכל הסיפור כולו נס ופלא אחד גדול. בזה רואים את מש"כ שהקב"ה "הוא אלוקים חיים ומלך עולם". לא אחשוורוש מנהיג ולא המן מנהיגים אלא הכל

פועל רק כפי רצון הבורא. הידיעה שרק הבורא פועל מביאה את האדם לא להתפעל מה שקורה אלא ממי שמפעיל את הכל ולהתעסק ברצון הבורא, מהאדם ומהבריאה.

העיקר הוא כמ"ש הרמח"ל בדרך ה' א. 'שהבריה העיקרית באמת זה המין האנושי, וכל שאר הנבראים בין הגבוהים ממנו ובין השפלים ממנו אינן אלא בעבורו להשלמת ענינו, (ח"א פ"ב ה). ב. שכל הברואים תנועתם 'שבעית מוכרחת' לפי כל סדר ההשתלשלות מאת הבורא מלמעלה עד למטה, ורק האדם תנועתו היא 'בחירתית', שהוא מניע את הכל מלמטה למעלה. (שם פ"ה ד). ועד"ז המין האנושי הוא 'פועל' ושארי הברואים הם 'נפעלים', (ח"ב פ"א ג). ג. במעשיהם של ישראל תלה הבורא תיקון כל הבריה ושעבד כביכול את הנהגתו לפעלם, אך מעשה האומות לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריה. (ח"ב פ"ד ט). ד. הדביקות בה' וקיום כל פרטי המצוות מביא את המטרה האידיאלית של הבריה שתיוקן כלל הבריה יהיה ע"י מעשיהם של ישראל.

יסודות הללו שמצד אחד האומות אינם עושים וג"כ אינם יכולים לעשות מאומה לכלל ישראל. וכל מה שקורה הכל הוא מאת ה', והכל מכוון לטובת ישראל, זהו 'דודי לי'. כמו שרואים את זה לכל אורך המגילה. ומצד שני גם יש בגלות וכל מה שנכלל בה, את המטרה העיקרית האידיאלית של הבריה וזה מה שנשאר לישראל לעשות זהו 'ואני לו'. לעבוד את ה'. ובזה יהיה שלימות כללית לכלל הבריה בזכות ישראל. שהרי רק בחלקי העבודה שיש בהם את כח הבחירה האדם הוא פועל ולא נפעל!!!

מכל האמור יוצא שההכרה שאלוקים חיים בתוכנו, מולידה את החיים האמיתיים שהיו לעם ישראל בבית המקדש, גם כאשר הם תחת שעבוד מלכויות.

קבלת התורה

הדור קבלוה מרצון וכפי מה שפירש רש"י על אותו פסוק שהגמרא מביאה 'לתת לנו גדר ביהודה ובירושלים' כ' רש"י שהיו גודרין גדר לשמור מצוותיו. אפשר לומר שזהו התורה שנתחדשה באותו דור, באותה תקופה שחיים בין העמים 'גודרין גדר לשמור מצוותיו'. שזהו התפקיד והצורה שהקב"ה רוצה שיקיימו את התורה בגלות!!

חייב אינו לבסומי עד ולא ידע

ההכרה בהשגחה המופלאה שהיתה לכל אורך המגילה, אינה רואה הבדל בין יד ה' שהיה למרדכי לבין יד ה' שהפעילה את המן. יד ה' פעלה אצל המן שיעץ להרוג את ושתי וגם על אגרות ראשונות שיצא מזה טובה לישראל. לעומת יד ה' על מרדכי שהביא ישועה גדולה לישראל, שהרי זה בלא זה לא היה יוצא מזה מאומה. ויתכן לפ"ז לבאר את חילוף הנוסחאות

בגמרא שיש גורסים בזמן 'המן' ויש גורסים בזמן 'מרדכי'. תחילת המגילה מסופר את חלק הישועה שבא ע"י המן ובסופה מסופר את הישועה שבאה ע"י מרדכי.

הרב אהרן הרצברג

בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך לענין ברכת הזמן

בביאור הגר"א (תרפח) ובפר"ח הביאו להלכה דברי הירושלמי (פ"ב ה"ג) בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו ובא לכרך נתחייב כאן וכאן, ובראשונים במגילה (יט.) כ' דעפי"ד הירושלמי בן כרך שהלך לעיר וקרא עמהם ב"ד, אם חזר למקומו ביום ט"ו יחזור ויקרא עמהם, וכ"פ הא"ר שם (אמנם הראשונים שם הביאו דעת התוס' וכ"ה ד' הרא"ש שכיון שקרא ב"ד שוב אינו מתחייב שכבר נפטר, וכן ברמב"ם ובשו"ע לא הביאו כלל דינו של הירושלמי זה, ויעוי' בחזו"א סי' קנב מש"נ בזה).

והנה יל"ע בקרא ב"ד בברכות, וחזר למקומו בט"ו וקורא אי חוזר ומברך ברכת שהחיינו, ואף ביוצא מאחרים יל"ד אי יענה אמן על ברכת שהחיינו, או דהוי הפסק בין הברכות לקריאה.

ובתחילה יש לדון אי חיוב פרזים ב"ד ומוקפין בט"ו אי הוי ב' חיובים שונים, שלכ"א יש סיבה נפרדת לחיוב ולכך קיום שונה או"ד דחיוב אחד הם אלא דתנאי והכשר קיומם הוא לפרזים ב"ד ולמוקפין בט"ו.

ובירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן או ייבא כהיא דאמר רבי חלבו רבי חונה בשם רבי חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה, ומהא דקרי ליה אינו מחויב בדבר, אף שמחויב הוא במצוה זו, בפשטות נראה מבואר שחיוב המוקפים וחיוב הפרזים חשיבי שני חיובי קריאה, וכ"א מיקרי אינו מחויב במצוה של השני.

אלא דיל"ע מדינא שהביא הירושלמי שם שהכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה, ובב"י הגר"א כ' דזהו טעמא דפסקו בטוש"ע (סי' תרפח ס"ד) שכרך שהוא ספק אם הוא מוקף לא יברך אלא ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, ומהא דאף בן כרך יוצא בדיעבד ב"ד מבו' דל"ה ב' חיובים, אלא דהוי חיוב אחד, ובדיעבד אף בן כרך יכול לצאת חיובו ב"ד, (ולא משמע דלצד זה הוי גדר אחר בחיוב הקריאה, אלא דמ"מ כיון שיוצאין בדיעבד חשיב מחויב בדבר, וכן מתבאר מד' הגר"א שפסק כב' הצדדים), ויעוי' בפרמ"ג (סי' תרפח במ"ז סוסק"ו).

כן מתבאר מפלוגתא של רש"י והרא"ש בדינא דגמ' (יט.) בבן עיר שהלך לכרך וכו' אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו, דבין לרש"י ובין לרא"ש ביום יד נקבע דינו אי יחשב בט"ו כבן כרך, לרש"י אי דעתו בט"ו להיות בכרך ולרא"ש אף לפי דעתו עתה ואכ"מ, עכ"פ מבואר דאף לבן כרך נקבע השם מוקף שלו ביום יד ול"א דביום יד חשיב בן הכרך כאינו בן חיובא,

והיינו משום דהחיובים של ב' הימים מישך שייכי אהדדי, ואי נימא דפרזים ומוקפים הוי ב' חיובים, לא שייך לדון מחיוב אחד למשנהו.

וכ"נ מד' התוס' ביבמות (יד.) והראשונים בריש מגילה שפליגי ארש"י שכ' דכפרים המקדימים ליום הכניסה, באין לעיירות ואחד מבני העיר יקראנה להן, וס"ל דאין בן העיר יכול להוציא בני הכפרים שאיהו לא מחויב בדבר עדיין, כדאיתא בירושלמי, והנה התם ודאי חיוב הכפרים לא הוי חיוב נפרד מחיוב בני העיר, וכמבואר שם (יט.). דאמר רבא דבן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהן מ"ט כבני העיר בעי למקרי ורבנן הוא דאקילו על הכפרים, ועיי"ש ברש"י ובתוס', ואפ"ה מדמי להו הראשונים לד' הירושלמי, אלמא דהבינו הראשונים דאין הטעם בדברי הירושלמי משום דהוי ב' חיובים אלא משום דכ"א אינו מחויב בזמן של האחר חשיב עתה כאינו מחויב בדבר, וכן מדויק בלשונם שכ' לא מחויב בדבר 'עדיין', והיינו שעל עצם המצוה חשיב מחויב, רק דכיון דעדיין לא מטי זימניה חשיב עתה אינו מחויב, (ויל"ע בד' הריטב"א שהביא ד' הרא"ה ליישב דברי רש"י אי כוונתו לחלק כנ"ל או דרק קאמר דאף בני העיר מיקרי חייבים אף בזמן זה שהרי אף הם קוראים בזמן זה כשאין להם י' בטלנין, אך מהא שכ' נמי שפעמים בני הכפרים קורן בי"ד, נראה יותר שאתי למימר שחשיבי בני אותו חיוב וצ"ע, ויעוי' בקה"י במגילה סי' א').

אלא דבעיקר דינו של הירושלמי יל"ע אי חיוב הקריאה של ב' הימים הוי חיוב אחד, ואין הזמן אלא התנאי וההכשר לקיום המצוה, אמאי בעקר דירתו מתחייב שוב, וכן בד' הראשונים בבן כרך שהלך לעיר וקרא בי"ד וחזר למקומו אמאי חוזר וקורא כליל ט"ז הא כבר קיים קריאת המגילה כדינה בי"ד, ולכא' מבואר דחיובא דמוקפין הוי חיוב אחר משל פרזים, ולכך אף שכבר קיים דינא דפרזים מחויב עתה בחיובא דמוקפין.

ונראה דודאי שאין הזמן הוא רק אחד מתנאי קיום המצוה והכשר קיומה שקורא בעיר ביד ובכרך בטו, אך גם ל"ה חיוב נפרד וכמוש"נ, אלא דכל יום הוי חשיב מחייב חדש לאותו קיום של המצוה, דהיינו דאם יש עליו שם מוקף חל עליו חיוב לקרוא בט"ו, וא"כ אף שכבר קרא בי"ד מ"מ נוצר מחייב חדש, הא מיהת מתבאר דהא ודאי דחיוב הפרזים והמוקפין ל"ה ב' חיובים, וא"כ הא לא הוי סיבה שיהא צריך לחזור ולברך ברכת הזמן ביום הב', אלא דיש לדון אי אף היכא דהוי קיום של אותה המצוה כיון דאיכא ב' זמני חיוב, לכך אף אי בירך זמן על מצוה זו בזמן הא' כבר חייב לחזור ולברך ביום הב'.

והנה נחלקו הראשונים אי חוזר ומברך שהחיינו בקריאה של היום, דד' הטור והרמב"ם (פ"א ה"ג) וכ"פ בשו"ע (סי' תרצב ס"א) דאינו חוזר ומברך, אמנם ד' התוס' (ד' ד"ה חייב) והרא"ש והמ"מ דחוזר ומברך וכ"פ הרמ"א שם, וא"כ אי נקטי' דחיוב קריאה דיממא ולילה הוי חיוב אחד, א"כ מתבאר דלהני שיטות דס"ל דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה דיממא, אף שכבר

בירך בלילה, דס"ל דכיון דכל קריאה מחויבת מחמת זמן אחר, חייב לברך על כל קריאה בפנ"ע.

אלא דהתוס' והרא"ש ב' דטעמא שחוזר ומברך ביום משום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וכן דעיקר הקריאה הוי דיממא, וכ"כ הריטב"א הר"ן והאור"ז (שס"ט), (והטורי אבן והנוב"י (או"ח סי' מא) נקטו בד' התוס' דקריאת הלילה ל"ה אלא מדרבנן), אלמא דאף הם לא אמרו אלא מטעם דאיכא תוספת בקריאה השניה, אך בל"ז לכו"ע לא היה שייך ברכת זמן על השניה, כיון שכבר בירך על בקריאה הראשונה של הלילה.

ומעתה יל"ע מ"ט אינו חוזר ומברך זמן בקריאה של היום, ובמחזור ויטרי (סי' רנב) ונמוק"י (מגילה ד.) ומנהיג (הל' מגילה ס"ו) והמ"מ והב"י הוכיחו שאי"צ לברך שהחיינו במגילה של יום מדגבי חנוכה אמרו (שבת כג.) שמברכין זמן רק ביום ראשון, וכן בסוכות אינו מברך זמן אלא בליל הראשון.

והנה גבי לולב נחלקו הפוסקים בשכח ולא בירך זמן ביום א' אי מברך בשאר הימים, ד' הפרמ"ג (סי' תרסב במ"ז) בדעת הבה"ג, דאינו מברך, ובשער הציון (שם אות ד) הביא דעת הלבוש והחיי אדם (כלל קמח סעי' י') דס"ל דיברך, והיינו דדעת הפרמ"ג דהא דלא מברך ביום הב' לאו משום דכבר בירך ביום הא', אלא דל"ש ברכה כלל על המצוה של היום השני כיון דל"ה קיום חדש ששייך בו ברכת הזמן דאין ברכה אלא על קיום חדש, וכל שכבר קיים ביום הא' תו ל"ש לברך ביום הב', אף שכל יום הוי קיום מצוה בפנ"ע, ובדעת הלבוש והחיי"א מבואר דהקיום של היום הב' מחייב ברכה, אלא כיון דבירך ביום הא' תו ל"ש לברך בשני ויל"ע בטעמא דמילתא.

ובשער הציון שם כ' דל"ד לשאר עניני אוכל דקי"ל דאי טעה ואכל שוב אינו מברך דשאני הכא כיון דמפסקי לילות מימים דבלילה אין זמן נטילה כל יומא מצוה בפנ"ע, וצ"ב דאי כל יומא בפנ"ע א"כ אמאי אי בירך ביום הא' אינו חוזר ומברך, ואי משום דל"ח מצוה חדשה א"כ אף בלא בירך, ולכאוי הבי' משום דנפטר בברכה של היום הא' וכן בי' הקה"י (ברכות סי' כח) בטעמא דשאר מועדים דהברכה על הראשונה מהניא גם לשניה דבשעה שמברך ביום הא' כבר עתידים כל המצוות של שאר הימים לבא ונפטרים בברכה של היום הא', וא"כ אף מה"ט נפטר מברכת הזמן של הקריאה של היום בברכה שבירך בלילה, ולד' התוס' אינו נפטר בברכה של הלילה לקיום של היום שהוי עיקר המצוה, ולפי"ז יל"ד בבירך בפרזים בי"ד אי חשיב דגם חיוב ט"ו עומד לבוא ליפטר בברכה של י"ד, אלא שגדר הדבר צ"ב.

אכן יותר נראה דמה שמברך רק ביום הא' היינו שברכת שהחיינו הוי על הגעה לזמן של קיום מצוה זו וכלשון רש"י בשבת (כג.) גבי חנוכה 'אבל זמן משהגיענו לתחלת הזמן הגענו',

ולפי"ז לכאן אף בפרזים ומוקפין כיון דהוי זמן אחד של פורים די בברכה ביום הא', אלא דאפ"ל דשאני מברכת יום ושאר מועדים, דאע"פ דהחיוב הוי בב' זמנים, מ"מ איכא חיוב ביום זה לקרוא ב' פעמים בב' חלקי היום, וכן בלולב ובחנוכה חשיבי הכל מועד אחד שיש בו כמה קיומים, והיינו דמברך שהגיענו לתחילת הזמן, משא"כ הכא אף דהוי חיוב אחד, מ"מ אין זמנו של זה זמנו של זה.

אולם בב' הגר"א ב' ד' הר"מ והשו"ע וז"ל אע"ג דעיקר זמנה ביום כיון שבירך בלילה יצא דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשיה, וכן לכתחילה יש לברך בלילה ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה עיי"ש. אלמא דבלא טעם דלא גרע משעת עשיה היה מחייב אף על קריאה של היממא, אך אפשר דלא איצטריך ה"ט אלא לאפוקי מד' התוס' והרא"ש דצריך לחזור ולברך משום דיום עיקר, דמ"מ לא גרע מהא דמהניא ברכה בשעת עשיה עבור הברכה על עיקר מעשה המצוה.

עוד יל"ד עפי"ד הרא"ש פ' לולב וערבה (סי' ב') דכ' דאין מברכין שהחיינו על הלולב ביו"ט שני של גלויות משום דבירך ביום א' ואף שאם היום קודש אתמול היה חול מ"מ לא גרע מבירך בשעת עשיה, וכ"ה בשו"ע (סי' תרסב ס"ב), ולענין שופר נחלקו השו"ע והרמ"א (סי' תר) אי מברכין שהחיינו על השופר ביום ב' של ר"ה, ובלבוש (תרסב ב) ובמג"א שם ובקרבן נתנאל (פ"ד מסוכה סק"כ) ב' דל"ד ללולב דבלולב ניתקנה ברכה על עשייתו ובשופר לא, לכך רק בלולב מהני ברכה של יו"ט ראשון עבור השני, וא"כ אף במגילה דלא ניתקנה ברכה על עשייתו ל"ש ה"ט.

ובס' אפריון שלמה (להגרא"ב פינקל) סי' ג' הביא ששאל למרן הקה"י שאלה זו האם כשחוזר לירושלים למוקפין ומתחייב שוב במגילה אי יש חיוב לברך שהחיינו, ושקל הדברים ולבסוף הסיק שיענה אמן במחשבה, ובשם מרנן הגרי"ש אלישיב והגרש"ז אורבך מובא שלא יחזור ויברך.



הרב שמואל חיים לפאיר

בדברי הגר"א שההיתר של אסתר שייך לדיני החוטא כדי להציל את חבירו מחטא

[א] מצינו חידושא רבא בפ"ה הגר"א עה"פ "ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים" [פרק ד' פסוק י"ג], וז"ל - "פי' כי מרדכי חשדה שהיא סוברת שאין לומר לאדם חטא בשביל שיזכה חברך ובדבר הזה תיהרג ואל תעבור, והיא אינה מחויבת בזה. לכן אמר שאפילו בלא כן תיהרג, לכן אל תתרפה ותלך", עכ"ל.

וכדבריו אלו ביתר ביאור מצינו בפירוש יוסף לקח וז"ל - "...וכאשר ראה [מרדכי] שזו אומרת כל הטענות ההם כדי שלא לבוא אל המלך רק באונס ע"י קריאה, וכל זה היתה עושה להתרחק מן העבירה בחשבה שהיא אינה בכלל הסכנה ואין אומרים לאחד חטא כדי שיזכה חבירו, ולפיכך היתה מבקשת אופן שתוכל להציל עמה בלתי עשיית איסור. הנה לפי זה השיב לה מרדכי ואמר שהיא טועה בחשבונה, ושגם היא בסכנה ושהגזירה מתפשטת גם עליה, א"כ אין זה חטא כדי שיזכה חבירו, לכן הותר לה וכו'", עכ"ל.

הנה מבואר דלולי שאסתר היתה בכלל הסכנה, היה אסור לה לעבור ולהכנס ברצון לאחשוורוש, דלהצלת אחרים הרי זה בתורת אין אומרים לאדם חטא בשביל להציל אחר, ורק כדי להציל גם את עצמה שפיר שרי. והדבר צע"ג דהא הכא מייירי לעניין הצלת נפשות, ובה לא מצינו חילוק בין לעבור איסור להצלת עצמו לבין הצלת אחרים.

[ב] ושם יש מקום להציע ביאור בהקדמת כמה יסודות. דהנה בהא דקיי"ל דרשאי לעבור איסורים במקום פיקו"נ האריכה הסוגיה בסוף יומא לבסס מקורו. ולמסקנה ילפינן ליה מהא דכתיב וחי בהם ודרשינן ולא שימות בהם. ויש לדון לפי"ז מה יהא הדין בגוונא שצריך להכניס את עצמו בסכנה כדי להינצל מהפיקו"נ, האם גם בזה נתירהו לעבור איסורים. ומקום הספק הוא די"ל דדוקא היכא דבמה שיעבור על האיסור ישאר בחיים ובאם לא יעבור יהא בסכנת נפשות, בזה חידשה התורה שיעבור ולא ישאיר עצמו בסכנה. אבל בגוונא שבכדי להינצל חייב לקחת על עצמו סכנה, בזה יש מקום לומר דהאיסור במקומו יעמוד, שהרי גם באם יעבור על האיסור הריהו מכניס את עצמו בסכנה.

והנה כך בפשטות עובדא דאסתר, דאמנם אם לא תכנס אל המלך סכנת ישראל גדולה, אבל מאידך אם תכנס בלא שנקראה הרי אחת דתה להמית לבד אם יושיט לה המלך את שרביט הזהב, וכמפורש בקרא [בפס' י"א], וא"כ יש מקום לומר דבאמת אף אם מותר לה להכנס לסכנה כדי להציל את האחרים [וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' תכ"ו בסמ"ע ס"ק ב בשם

הירושלמי, ועיי"ש מה שכתב על זה], אבל לעבור איסורים עבור זה י"ל דאסור, דהיכי ייתי וחי בהם ויחייב להיכנס לסכנה, וכנ"ל.

ג] ואם כנים אנו הרי דמדין פיקו"נ בעלמא לא היה לנו להתיר לאסתר לעבור, אבל מכל מקום יש מקום להתיר מטעמא אחרינא, והוא מחמת הדין דכדאי הוא לעבור איסור אחד כדי שכלל ישראל יתקיימו ויוכלו לקיים מצוות רבות. והוא כעין דרשת הגמ' ביומא דמדכתיב ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת דרשינן דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

ואמנם בזה שפיר יש לחלק בין העובר עבירה קלה כדי להציל את עצמו מעבירה חמורה, דאמרי' דשרי, לבין העובר כדי להציל את חברו, דבזה קיי"ל דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. וזהו שסברה אסתר דכיון שהיא אינה בכלל הסכנה הרי ייאסר עליה לעבור עם אחשחורוש כדי להציל את ישראל, והשיב לה מרדכי שגם היא בכלל הסכנה, ונמצא שהיא עוברת כדי שהיא תוכל להמשיך בקיום המצוות, והו"ל כעובר עבירה קלה כדי להציל את עצמו מעבירה חמורה.

ד] אלא דיש לעורר דהנה תוס' שבת ד' ע"א הקשו מסתירת סוגיות הש"ס אי אמרי' לאדם לחטוא כדי להציל את חברו מעבירה חמורה יותר, דבכמה סוגיות מבואר דאסור, ובכמה סוגיות מבואר דשרי. ותירצו בכמה חילוקים. ויעוי' בשו"ת לב אברהם לגר"א וינפלד זצ"ל שהאריך לדון בזה להלכה ולמעשה ובעומק ההגדרות. ולכאו' נפ"מ רבתא בין הטעמים השונים לעניין גוונא דידן [דהצלת כלל ישראל שמדין חטא בשביל שיזכה חברך], ואין כאן מקום להאריך.