

# תורה ודעת

י"ל ע"י 'קהל עדת ירושלים' ❖ גליון 74 ❖ פרשיות ויקרא - צו ❖ אדר ב' תשס"ח

## איגרת הפורים

מתורתו של רבינו הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א

### כימים אשר נחו בהם היהודים

ניצוח המלחמה גורם הקריאה, אלא יום המנוחה. ובשית רש"י צריך לעיין דמאחר שלדעתו עיקר הנס היה ביום י"ג, אם כן מדוע קבעו את ימי הפורים בימים י"ד וט"ו.

ולכאורה יש לומר שמכיון שבאותה שנה, עשו משתה ושמחה בימים אשר נחו, והיינו משום שביום י"ג עדיין היו נאלצים להלחם ולעמוד על נפשם עד סוף היום, ולא היו יכולים לעשות משתה ושמחה רק למחרתו ב"ד. ולכן ראו לנכון לקבוע לכל הדורות שיום השמחה יהיה באותו היום ששמחו בו בעת הנס. אבל זה תמוה, דאם המחייב לעשות יום טוב וזכר לנס הוא מצד עצם מאורע הנס, וודאי שיש לעשותו ביום שאירע בו הנס, ואין לקבוע ביום אחר מאיזה טעם צדדי, משום שאיתרמי שעשו כן בשנה הראשונה, שהרי מה שעשו את השמחה באותה שנה ביום י"ד הוא מחמת ההכרח.

ונראה בזה שאף שעיקר הנס היה ב"ג אבל מכיוון שתוצאת הנס דהיינו ההצלה והרווחה לעם ישראל היה ב"ד וט"ו בימי המנוחה. דכל זמן שהיו נתונים במלחמה עדיין לא היתה ההצלה שלמה. לכן גם הוא יום מתאים וראוי לקבוע בו את הציון וזכר לנס.

והיינו על פי מה שביארו המפרשים (אלשיך, מנות הלוי לר"ש אלקבץ, מחיר יין להרמ"א, פירוש הגר"א ועוד רבים) שכל יום שלשה עשר היתה עדיין הגזירה בתקפה, כי כתב אשר נכתב בשם המלך אי אפשר היה להשיב, ועצת ההצלה היתה רק על ידי האגרות השניות שהיהודים יעמדו על נפשם וילחמו באויביהם, ונמצא שתקפו של נס ההצלה בפועל היה רק ביום המנוחה דהיינו ביום ארבעה עשר, אשר רק אז כבר פסקה המלחמה ונמלטו מהגזירה ושוב לא היו בסכנה. ולכן קבעו את המשתה ושמחה ביום המנוחה.

ומה שכתב רש"י שעיקר הנס היה ביום י"ג היינו נס

ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם ונחו מאיביהם והרגו בשונאיהם וגו'. ביום שלשה עשר לחדש אדר ונחו בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה. והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונחו בחמשה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה (אסתר ט, כא-כב).

המאורע של ניסי המלחמה בפורים התרחש ביום י"ג אדר, והמנוחה היתה ביום י"ד. ובשושן נלחמו גם ב"ד ונחו בט"ו. והנה את ימי הפורים קבעו מרדכי ואסתר לעשות בימים שנחו בהם היהודים מאויביהם, כדכתיב התם - ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וגו' לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר, ואת יום חמשה עשר בו, בכל שנה ושנה. כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם, והחודש אשר נהפך להם מיוגן לשמחה ומאבל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה וגו' (אסתר ט, כא-כב).

ועיין בגמרא ריש מגילה דילפינן מקראי שיכול לקרות המגילה בימים הסמוכים לפורים, ואמרו שם דיום י"ג לא צריך קרא משום - שלשה עשר זמן קהילה לכל היא (מגילה ב). וכתב רש"י - הכל נקהלו להנסק מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות, כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבוויי שיהא ראוי לקרייה, דעיקר הנס בו היה.

מבואר בדברי רש"י שכיון שעיקר הנס היה בו, הריהו יום הראוי לקיים בו מצוות פורים.

וברא"ש כתב על זה - ולא נהירא דנהי דנקהלו בו ביום כיון שקבעו הקריאה ב"ד ובחמשה עשר מנא לו שיכולין לקרות בו, ועוד דלא זמן המלחמה גורמת הקריאה, אלא זמן המנוחה כדכתיב כימים אשר נחו בהם היהודים וגו', וכי. הרי דעת הרא"ש, שאין יום נס

## בהליון \*

איגרת הפורים.....א-ג  
**כימים אשר נחו בהם היהודים**  
מתורתו של רבינו שליט"א

בעניינא דיומא.....ד-ז  
**בגדרי מצות קריאת המגילה**  
מתורתו של רבינו שליט"א

ביאורי תורה.....ח-יא  
**פרשיות ויקרא - צו**  
מתורתו של רבינו שליט"א

מבי רבנן.....יב  
**בדין חינוך הקטנים בקריאת המגילה**  
הגאון רבי יצחק נתן קופרשטוק שליט"א  
מח"ס מאורות נתן

מבי מדרשא.....יג  
**ולאום מלאום יאמץ**  
הרב יהודה רובין

ביורי הלכה.....יד  
**מצות קריאת המגילה**  
**וגדר 'פרסומי ניסא' בה**  
הרב חיים הלוי חזן

ביאורי תפילה.....יז  
**ברכת הרב את ריבנו**  
מתוך שיעורי רבינו שליט"א

מעשה רב.....טו  
**ליל חג פורים**

שואלן ומשיבין.....טז

### הודעה משמחת

ניתן להאזין לשיעורו השבועי של רבינו  
הגאון הגדול  
רבי לייב מינצברג שליט"א  
בקול הלשון בטלפון הישיר 03-6171091  
בברכת התורה

### לציבור הקוראים

ניתן להצטרף כמנוי קבוע לבטאון  
**תורה ודעת**  
תמורת 10 ש"ח לחודש

נא להשאיר הודעה בתא קולי 02-5022852 שלוחה 3

המלחמה עצמה, אבל ההצלה והישועה היתה ביום י"ד. וא"כ שניהם ראויים לעשות בהם מצוות יום הפורים, ודעת הרא"ש ששנ המלחמה אינה סיבה לעשות ביום זה את מצוות יום הפורים.

\*

ואכן צריך עיון ביסוד הדבר, כאשר באים לקבוע יום לזכרון נס, מתי הוא עיקר הזמן שאותו ראוי לקבוע כיום הזכרון. האם היום שבו אירע עצם 'מאורע הנס' של התרחשות פלא על-טבעי נס ומופת אלוקי, הוא הראוי לציון ולקביעת יום לזכרון. או שעיקר הסיבה הראויה לקביעת חג היא על 'שמחת המצב הטוב' התוצאה של טובת הישועה וחסד הגאולה שסיבב ה' עבורינו, וממילא היום שבו היתה ההצלה הוא הראוי לקובעו ליום הזכרון.

והנה בכל הניסים הרי ישנם שני החלקים, שהקב"ה עושה נס ומאורע פלא, ועל ידי זה נעשה הצלה וגאולה לישראל, וכאשר אירעו שני הדברים באותו היום, הרי מצד שניהם זהו היום הראוי לקביעת ציון וזכרון. אלא שהנפק"מ היא באופן שמאורע הנס וההתרחשות שהיא סיבת ההצלה היו ביום מסויים, ואילו התוצאה של ההצלה וטובה לעם ישראל היתה ביום אחר.

וכפי שאכן היה בנס פורים שנתחלק הדבר לשני ימים, כאמור, שביום שלשה עשר היה התרחשות הנס שביום הזה אשר היתה בו הגזירה להרוג בהם, נלחמו היהודים באויביהם ונהפוך הוא אשר ישלטו המה בשונאיהם והרגום ועשו בהם כרצונם. אולם ההצלה דהיינו ביטול גזירת להשמיד ולהרוג ולאבד היתה ביום י"ד.

ויש לעיין בדבר מתי הקביעות הראויה בכה"ג, האם אזלינן בתר מאורע הנס, או בתר שמחת הטובה וההצלה.

\*

והנה בפרשת יציאת מצרים וקביעות חג המצות כתיב - **ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים וגו' וראיתי את הדם ופסחתי עליכם וגו'.** והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' **לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו. שבעת ימים מצות תאכלו וגו'. וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם וגו' (שמות יב).**

וכן בהמשך - **ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים, ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חוקת עולם (שם).**

הרי שנצטוו לעשות היום הזה לזכרון, על הנס של מכת בכורות שהכה את בכורי מצרים ועל בתי ישראל פסח והצילם, ובעיקר על מה שדבר זה הביא לשחרורם. ועל מאורע הנס שעשה עמהם ה' הוא שבאה המצוה לעשות יום טוב של אכילת מצות שבעת ימים, וקביעת מקרא קודש לציון זכרון יום הנס.

וכן בהמשך בקשר לחובת קרבן פסח הדגש הוא על פעולת הנס שעשה ה' עמהם. בפרשת 'משכו וקחו' כתיב - **והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם.**

**ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחוו (יב-נג).**

הרי מפורש שמצוות קרבן פסח הוא לזכר מכת בכורות והפסיחה על בתי ישראל דהיינו מאורע הנס עצמו, פעולת הקב"ה שעשה עמהם אותות ומופתים ניסים ונפלאות.

אמנם מצינו פרשה נוספת במצוות אלו עצמם של קרבן פסח ואכילת מצות, אשר תוכנה ועניינה שמצוות אלו באים לציין את שמחת הטובה וחסד הגאולה שמייטיב ה' עם ישראל.

והיינו פרשת חג הפסח שבספר דברים - **שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה. וזבחתי פסח לה' אלוקיך צאן ובקר וגו'. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. וכו' שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר וגו'. ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך לא תעשה מלאכה (דברים טז,א-ט).**

גדר המצוה בפרשה זו היינו לעשות חג ושמחה מצד טובת הגאולה שהיטיב ה' לישראל. וכן כל הפרשה שם של חג השבועות וחג הסוכות עוסקות בשמחה לפני ה' על כל הטוב שהוא מברך אותנו ומשפיע לישראל, 'ושמחת לפני ה' אלוקיך' (שם טז,יא), 'ושמחת בחגך וגו' כי יברכך ה' אלוקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח' (שם טז,טו). וכמו כן גדר חג הפסח שם הוא מצד שמחת העם על מה שה' הוציא אותנו ממצרים.

וזה הטעם שבפרשה זו כתבה התורה לגבי קרבן פסח 'צאן ובקר', שדרשו מזה בחז"ל על חגיגה הבאה עם הפסח, והיינו משום שפרשה זו עוסקת בגדר החיוב מצד שמחת היציאה והגאולה, שמצד זה גם הפסח עצמו יש בו גוון של חגיגה, [אלא כיון שיש בפסח גם את הגדר מצד פרשת בא - שהוא חובת העבודה וקרבן הברית - תמורת הנס שעשה עמנו. על כן מתקיים עיקר דין החגיגה בקרבן חגיגה הבאה עם הפסח. ועוד נשתנה בפרשה זו של קרבן פסח שכתוב בו 'ובשלת', ואילו בפרשת בא כתיב 'צלי אש', שגם זה נובע מצד גדר השמחה שיש בקרבן פסח. ויתבאר בעז"ה בארוכה במקו"א].

והנה יש להבחין שבפרשת בא, שעוסק בחובת העבודה וקביעת חג הפסח מצד הנס שעשה עמנו הקב"ה במכת בכורות וביציאת מצרים, הנה שם גדר קביעת היום הוא 'מקרא קודש'. שמכיון שהקב"ה חשף זרועו הנטויה וגילה עזו ונפלאותיו ועשה עמנו ניסים, על כן ביום הנס הזה מוטל עליו לעשותו ליום 'מקרא קודש' לכבוד שמו יתברך. וכמו שכתב הרמב"ן (ויקרא כג), דמקראי קדש היינו 'שהיה ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לא-ל, בכסות נקיה ולעשות

אותו יום משתה'.

לעומת זאת בפרשת ראה אין נזכר 'מקרא קודש', וכן בכל הרגלים שם אין נזכר אלא 'חג שבועות' 'חג הסוכות'. והיינו משום שבפרשה שם עוסקים בחובת השמחה על הטוב שהיטיב עמנו ה', ביציאת מצרים, והקרבן פסח ואכילת מצות בא לשם שמחה וחגיגה ואינו מגדר 'מקרא קודש'.

ויש להבחין בשני הבדלים נוספים בין הפרשיות, שבפרשת בא הכתוב מציין ומדגיש כמה פעמים לחגוג את היום המסויים שבו אירע המאורע - **והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו. שבעת ימים מצות תאכלו. וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם וגו'. ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חוקת עולם. בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב (שמות יב,ד-יח).**

לעומת זאת בפרשת ראה אין הפסוק מציין כלל את היום המסויים אלא את החודש כאמור - 'שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה'.

הבדל נוסף הוא שבפרשת בא מודגש חגיגת היום הראשון 'ביום הראשון מקרא קודש'. אבל בפרשת ראה אין נזכר היום הראשון כלל, אלא היום השביעי כדכתיב - 'ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך לא תעשה מלאכה'.

ונראה שההבדלים הללו נובעים מן הטעם האמור, שכן בפרשת בא, בו גדר חובת החג והמצוות הוא מצד 'מאורע הנס', הרי מאורע הנס לא אירע אלא באותו היום המסויים, ולכן כל גדר החיוב אינו אלא בו ביום. אולם בפרשת ראה בו גדר החג והמצוות הוא לרגל ה'שמחה על המצב הטוב' של הגאולה והחירות, הרי המצב הטוב נמשך מאז בלי הפסק לעם ישראל, אלא שחוגגים על כך באותו פרק זמן שאירעו בו החירות והטובה הללו לישראל, ולכן שמחת הנס מתייחסת לכל 'חודש האביב' שהיא תקופת המאורע.

וכמו כן ההבדל בנוגע ליום הראשון והשביעי, שבפרשת בא שהציון הוא על 'מאורע הנס' אזי עיקר הדבר הוא ביום הראשון בו אירע הנס עצמו, אלא שלגודל העניין והמאורע ראוי לחגוג עליו שבעת ימים, וכל שבעת הימים בעצם באים לציין את שמחת היום הראשון. אבל בפרשת ראה שהיא ה'שמחה על המצב הטוב' שנתהווה על ידי הגאולה, הרי המצב הטוב נמשך כל העת וכל ימי החג באים לציון אותה שמחה, ואין מעלה ליום הראשון יותר מלשאר הימים, אלא שביום האחרון לרגל סיום ימי החג אמרה תורה לעשותו עצרת וחג - 'וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך'.

והנה גם בפרשת בא עצמה בסופה, חוזרת ונשנית פרשה נוספת של חג המצות, וגדרה דומה לגדר החג שבפרשת ראה, והיינו שגם בה עניין המצוות הוא לרגל המצב הטוב שניתן לנו בגאולה, והיא פרשת 'קדש לי כל בכור' - **ויאמר משה אל העם זכור את**

**היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים... היום אתם יוצאים בחודש האביב. והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני. ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'** (שמות יג, ו-י).

ונפלא הדבר שגם בפרשה זו לא נזכר 'מקרא קודש', רק 'חג לה'. וכמו כן לא נזכר קביעות היום, אלא 'בחודש האביב', 'בחודש הזה'. וכן אין נזכר יום הראשון של החג רק היום השביעי 'וביום השביעי חג לה'.

והיינו מהטעם שנתבאר שמכיון שפרשה זו עוסקת בשמחת היציאה והגאולה של העם 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' מצד טובת ההצלה והישועה שבאה לישראל, לכן גדרו הוא כמו בפרשת ראה, שאין גדר החיוב 'מקרא קודש' אלא 'חג' דהיינו שמחה על המצב הטוב. וכן אין מצויין כאן היום כי אם החודש, כאמור שכאשר השמחה היא על המצב הטוב, הרי מכיון שהמצב הזה קיים כל הזמן, לכן אין גדר החוב מוטל על היום המסויים דווקא אלא על כל התקופה, וכן החג הוא ביום השביעי ולא ביום הראשון, כי סיבת השמחה היא שזה בכל שבעת הימים, אלא שביום השביעי לרגל הסיום עושים ציון ומאורע גדול. [וכמו שמצינו במגילת אסתר שעשה משתה שמונים ומאת יום, ואחר כך 'במלאות הימים האלה עשה המלך משתה גדול', הרי ש'מלאות הימים' הוא סיבה לעשות 'משתה גדול', וכן במשתה זה של שבעת הימים עצמו מצינו שביום האחרון היה ריבוי משתה - 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין'.]

\*

והנה בפסח אירעו שני החלקים בתוקף עניינם, גם 'מאורע הנס' של מכת בכורות ויציאת מצרים וגם 'מצב החירות וטובת הגאולה' באותו היום דהיינו בט"ו ניסן, ולכן יש בו חוב לחגוג מצד שני הפרשיות, גם 'מקרא קודש' על מאורע הנס, וגם 'חג' על טובת החירות והגאולה.

אולם בפורים וחנוכה מכיוון שבכל אחד מהם היה בעיקרו רק חלק אחד של המאורעות המחיבים זכר וציון, משום כך בכל אחד מהם ניתנו דינים המתאימים כפי העניין שהיה בהם, כאשר יבואר. ולפי מה שביארנו הרי סוג הקביעות שקבעו חז"ל על כל אחד מהמאורעות, יסודו כבר מפורש בתורה.

דנה בנס חנוכה, עיקר הדבר הוא עצם 'מאורע הנס', כי ההצלה והגאולה לא באו מיד באותה שעה, כי עדיין היה עבודה רבה להשליט בעם ישראל את חוקי התורה, ולסלק את נגע ההתייוונות שזו היתה משמעותה של גלות יון. ובמיוחד בולט הדבר בנס המנורה שאין בו כלל עניין של הצלה אלא רק מאורע נס ופלא על טבעי לשם גילוי שכינה. ונמצא דכאשר קבעו בחנוכה ימים טובים היה זה בעיקרו על 'מאורע הנס' יותר מאשר על 'המצב הטוב' שעדיין היה רק בתחילת התפתחותו.

ולכן דומה גדר ה'ימים טובים' של חנוכה לגדר חג הפסח של פרשת בא, דהיינו שצביונו הוא 'מקרא קודש', שהרי 'קבעום ימים טובים בהלל והודאה'.

והוא כעניין מקרא קודש שביאר ברמב"ן שהובא לעיל שעניינו - 'להקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לא-ל'. כמו כן נקבעו לכך הימים המסויימים שבהם אירע מאורע הנס, 'בכ"ה בכסליו יומין דחנוכה תמניא אינון'.

לעומת זאת בפורים הרי 'מאורע הנס' היה נסתר ומכוסה, לא אירעו דברים על טבעיים וגילוי שכינה, אלא הכל היה מעוטף במהלכים בדרכו של עולם.

ונוסף לזה גם מאורע הנס שאירע להם לא התרחש ביום אחד מסויים, אלא היו מפוזרים על פני תקופה של כמה שנים. וכבר לפני הגזירה הקדים הקב"ה רפואה למכה, דהיינו מאורע הריגת ושתי שניתן לצינו כיום נס, או את יום לקיחת אסתר למלכה, וכן את אמירת מרדכי על בגתן ותרש, וגם אחר הגזירה התחלק הדבר לכמה ימים, יום ט"ז ניסן שבו הורכב מרדכי על הסוס ונהרג המן. ואחר כך יום כ"ג סיון שבו נכתבו האגרות השניות בכדי לבטל את הגזירה. אלא שהיום המסיים היה בי"ג אדר שבו היה אמור להיות הגזירה ולבסוף נהפך הוא ונהרגו אויבי היהודים.

אולם 'שמחת המצב הטוב' התייחד ביום מסויים דהיינו ביום י"ד אדר יום המנוחה שבו כבר ניצולו מהגזירה וכבר היתה להם הרווחה, והוא היום שבו כבר הגיע ההצלה הגדולה, ונחו מאויביהם ושקט לבם. ולכן בפורים עיקר קביעות היום טוב הוא על 'שמחת המצב הטוב' שהיה.

והנה זה נפלא שבפורים נאמר 'והחודש אשר נהפך', כמו בחג המצות שפרשת ראה שגדרו הוא 'חודש האביב', וכמו שנתבאר שבסוג החגיגה שעושים על שמחת המצב הטוב אין השמחה מוגבלת ליום מאורע הנס אלא היא מתייחסת לכל התקופה. ויש לדבר גם ביטוי בהלכה שמי שיועד שלא יוכל לקרות את המגילה בפורים, יכול להקדים ולקרוא את המגילה מתחילת חודש אדר כדאיתא בשו"ע (סימן תרפ"ט סעיף ז) ומקורו בירושלמי.

[וכן לגבי חודש ניסן, עיין בהעמק דבר (שמות לד, יח) שהפסוק 'בחדש האביב יצאת ממצרים' בא ללמדנו כי כל החודש מסוגל להשריש בו יסודי האמונה ועבודת ה'. וכו' ואפילו לחכמים דס"ל דשלושים יום לפני הפסח שואלין ודורשין בהלכות פסח, מכל מקום מר"ח יש לעסוק יותר. והיינו דאמרינן בהגדה יכול מר"ח כו' הרי דס"ד מצות ספור ממש בא מר"ח].

וכמו כן סוג היום טוב שקבעו בפורים אינו של 'מקרא קודש', [וכלשון המהר"ל 'יום זה אינו קדושה כלל' (תפארת ישראל פרק ה)] רק שמחה גדולה - 'משתה' ושמחה' והוא מסוג גדר החג שיש בפסח בפרשת ראה על שמחת הגאולה. שעל שמחת המצב הטוב שעשה ה' לנו, מתאים יותר לקבוע משתה ושמחה.

ומבואר שפיר שאף שכתב רש"י שעיקר הנס היה בי"ג אדר בכל זאת קבעו את הפורים ליום י"ד, מאחר שבפורים העדיפו לקבוע את היום טוב לפי 'שמחת המצב הטוב' שאירע בי"ד, ולא ביום מאורע הנס. מהטעמים האמורים.

\*

וכן מצינו לגבי ארבעה הצומות, שעיקר התקנה בהם

מדברי קבלה היתה על החודש ורק מדברנן קבעו להם יום מסויים. וכמו שכתב בספר מנחת חינוך (מצוה שא - אות ז) - 'דארבע צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד עשרה בטבת או תשעה באב וכדומה, רק הדברי קבלה הוא על אלו החדשים דבטבת ותמוז ואב ותשרי מחוייבים להתענות בהם יום אחד, אבל לא נתייחד יום מיוחד רק איזה יום שרוצה יוכל להתענות וכו' דהקבלה לא קבעה יום מיוחד כלל רק החדשים ובאיזה יום בחודש שרוצים מתענים, וכו' ורק מדברנן מחוייב להתענות יום זה דוקא'.

והטעם כמו שביארנו שמאחר ששם הרי לא היה מאורע של נס, וכל התקנה היא על כללות המצב של הגלות והחורבן, שזה דבר נמשך. לכן היתה התקנה על כל החודש.

ונראה שלמדו זאת חז"ל מפרשיות אלו של פסח 'קדש לי' ו'שמור את חודש האביב', דכאשר הקביעות היא על כללות המצב, אזי קביעות המועד היא על כל החודש.

ועיין מה שכתבנו בתורה ודעת (גליון 47 פורים תשס"ז) שהאגרות שכתבו מרדכי ואסתר ליהודים לקיים את מצוות הפורים היה בהם הבדל מהותי בין האגרת הראשונה לאגרת השנית והיו שונים בגדרם ועניינם, כי באגרת הראשונה שכתב מרדכי כתיב - **כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים, חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להומום ולאבדם. ובבואה לפני המלך, אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה על היהודים על ראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ** (י-כד). אשר עיקר ההדגשה הוא על מאורע הנס, שמחשבת המן הרשע שבה על ראשו, ונעשה נקמה בשונאים, ומחשבתו הרעה חזרה על שונאי היהודים, ותלו אותו ואת בניו על העץ.

אבל באגרת השנית שכתבה אסתר כתיב - **ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תוקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית. וישלח ספרים אל כל היהודים וגו' דברי שלום ואמת. לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם** (י-כט).

כאן עיקר הדגש הוא על ההצלה כדכתיב 'דברי שלום ואמת', כלומר שזכו לשלום ושקט. וכן בהמשך האגרת 'כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם', נאמרו בזה כמה שיטות בראשונים בביאור מה הם צומות אלו, אולם לכל הדעות ההשוואה לדברי הצומות מוכיחה שתקנת פורים כאן היא משום שמחת ההצלה. כאשר ביארנו שם.

ונראה דמשום כך היה לתקנה השנית יותר תוקף ככתוב 'ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה', כי ההצלה מחייבת יותר לקבוע יום שמחה והילול, וכמו שדרשו בגמרא 'ק"ו מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן'. והיינו כמו שנתבאר דבפורים עיקר קביעת היום לפורים ומשתה ושמחה, הוא על טובת ההצלה לעם ישראל, שחלפה הסכנה ונחו מאויביהם.

נכתב ע"י הרב י. מ. ו.



## בגדרי מצות ק

לקיים מצות הלל בשמיעה גרידא אף שאינו עונה אחריו הללוי-ה דשומע כעונה או דצריך דוקא שיהא עונה אחריו. והקשה הרש"ש שם דלכאורה משנה מפורשת היא דתנן (ר"ה כז:): 'מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת וכו' ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיוון לבו יצא'. ואמאי לא פשט להו הגמרא מהאי משנה דאף השומע קריאת המגילה מאחר, ואינו קורא בעצמו יצא, הרי להדיא ד'שומע כעונה'. וכתב הרש"ש 'ואולי משום דיש לומר שאני מגילה דכתיב בה נזכרים דמשמע אפילו בלב, ואף דאמרין במסכת מגילה (יח.) יכול בלב וכו' הא מה אני מקיים זכור בפה, מ"מ סגי באמירת פה דהקורא'.

כלומר דלכך ליכא להוכיח מהא דמגילה ד'שומע כעונה' דשאני התם דעצם קיום המצוה שפיר מתקיים בשמיעה גרידא היכא דשומע מפי הקורא מן הספר, ואין ראייה מהתם להיכא דיסוד החיוב הוא אמירת דברים דנימא בזה דהשומע הוי כעונה.

ולפי"ז גדר המצוה דקריאת המגילה הוא בשמיעה בעלמא וכמו שמצינו במצות שופר, דגדר המצוה הוא שמיעת קול שופר הבא ע"י תקיעה לפי שיטת הרבה מן הראשונים, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"א) 'מצות עשה של תורה לשמוע קול תרועת השופר וכו'.' והדברים מפורשים יותר בתשובות הרמב"ם (סימן יט) 'ואין אנחנו תוקעין זולתי כדי לשמוע, כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה, ואין אנחנו עושין אותה זולתי כדי לשבת בה ולכן נברך לישב ולא נברך לעשות, ונברך לשמוע ולא נברך על תקיעת שופר'. וכ"כ הרא"ש (ר"ה פ"ד סימן י) בשם בה"ג דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר. והוכיח הרמב"ם (שם) כדבריו מהא דקתני במתניתין (שם) דאם תקע לתוך הבור לא יצא רק אם שמע קול השופר, אבל בתקיעה לחוד לא יצא. וביאור דבריהם דלדעתם הא דכתיב (במדבר כט, א) 'יום תרועה יהיה לכם' היינו 'יום שמיעת קול תרועה', ועצם קיום המצוה הוא בשמיעת קול שופר ולא במעשה של תקיעה בשופר [לחוד]. וכלשון הרמב"ם (הנ"ל) 'מצוה לשמוע קול שופר'.

ובגדר מצות קריאת המגילה דכתב הרש"ש דקיום המצוה מתקיים בעצם השמיעה, מצאנו כן בדברי הראשונים, דכתב הר"ן (על הרי"ף, פסחים כז:): בשם רבותינו הצרפתים והרמב"ן בליקוטים (שם) לבאר למה לא תיקנו ברכת המגילה על השמיעה, לפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן, תקנו ברכתה על קריאתה ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא

דמהני 'שומע כעונה' היינו משום דע"י השמיעה נחשבין דברי חבירו כאילו הוא אמרן, וכמו שיבאר להלן, [ועיין פרי-מגדים אר"ח, פתיחה כוללת, חלק שלישי, אות כח. ובדברי הב"ח סימן תרעו, מגן-אברהם ס"ק ד, ובשו"ת חתם-סופר אר"ח סימן טו מש"כ בזה].

ועיין בחזון-איש (אר"ח סימן כט) שדן בזה, וז"ל "הא דאמרין 'שומע כעונה', אי פירוש שיוצא במעשה השמיעה לחוד, או שמתניחס אליו גם הדיבור של המשמיע, ע"י שמיעה, ויוצא יד"ח בשיטתן השמיעה והדיבור של חבירו".

והכרעתו שם שישוד וגדר 'שומע כעונה' הוא שיש כאן הצטרפות השומע והמשמיע. [ותמה על דברי בית הלוי שאין דין שומע כעונה לגבי ברכת כהנים, וזה לפי מה שפירש דבריו דשומע כעונה היינו שיוצא בעצם מעשה השמיעה, אמנם כמה אחרונים פירשו דברי הבית הלוי באופן אחר, ואכמ"ל].

והנה מבואר בגמרא (סוכה שם) דלא אשכחן מקור להאי דינא ד'שומע כעונה' לא במשנה ולא בברייתא, דאף קרא דמיינתי בגמרא אין הכוונה בהבאת הפסוק לשם ילפותא גמורה, אלא סברא היא.

ולאחר העיון בסוגיות הגמרא בזה, נראה דיש בזה ששה סוגי דברים, שהצד השווה בהן דשייך לצאת ידי חובתו ע"י שמיעה מחבירו, אבל יסוד כל אחד מהם וגדריהם שונים זה מזה, וחלוקים במהות עניינם (ויבאר באריכות בספר בן מלך ח"ב).

וביסוד עניין שומע כעונה נראה שהוא משום שישנו צורת דיבור הוא שאדם אחד מדבר בשמו ובשם חבירו, וכגון כאשר רבים יחפצו לפנות אל המלך להודות לו, או לבקש מאתו דבר מה, יש אופן של דיבור שכולם עומדים יחד לפניו ואחד אומר את הדברים בשם כולם, ומתייחסים דבריו לכל אחד מהן כאילו גם הוא אמרן. ולפיכך אמרינן מסברא דכיון שכך הוא אחד מאופני הדיבור שפיר מועיל צורת דיבור זה אף כשיש מצות דיבור על כל אחד, דע"י שאחד מדבר בשמו ובכוונה להוציא יד"ח והוא עומד אצלו ושומע הדברים ומתכוין שחבירו ידבר בשמו ויוציאו יד"ח שפיר נחשב כאילו אף הוא אמרן ונפיק יד"ח המצוה.

ב

### שומע כעונה בקריאת המגילה

תנן (סוכה לח.) "אם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללוי-ה" ובגמרא מיבעיא אם יכול

א

### יסוד דין 'שומע כעונה'

כלל גדול אמרו חכמים במצוות שבדיבור, ד'שומע כעונה' (סוכה לח:), והיינו, שיכול לצאת ידי חובת המצוה אף בלא אמירת הדברים הוא בעצמו, וסגי בזה ששומע מחבירו האומר אותם דברים, ועי"ז גם הוא מקיים המצוה, אלא דאיכא בזה ב' תנאים: א) רק מי שהוא בר חיובא באותה מצוה יכול להוציא אחרים ידי חובתן, וכדתנן במתני' (ר"ה כט:): 'זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. ב) צריך שהמשמיע יתכוין להוציאו ידי חובה, והשומע יתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו, באופן זה דווקא אמרינן ד'שומע כעונה', וכדאיתא התם 'ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע', [ועיין רמב"ם (הלכות שופר פ"ב ה"ד) ובמגיד-משנה וכסף-משנה שם, ובר"ן (ר"ה כט.), ביאור הדברים למ"ד מצוות אין צריכות כוונה].

והאחרונים דנו ביסוד הדין ובגדר הדברים בהא ד'שומע כעונה', האם פירוש שיוצא ידי חובתו בעצם מעשה השמיעה, דשמיעת הדברים מהני ליה במקום דיבור, או דילמא פירוש ש"י השמיעה מתייחס אליו דיבור חבירו כאילו אף הוא אמרן, ומשום כך הוא יוצא ידי חובתו, דאף שלא שייך למנות שליח לקיים מצוות דיבור במקומו לגמרי, מ"מ כשהוא עומד ושומע הדברים שפיר מהני שיהא נחשב דברי חבירו כאילו גם הוא אמרן. ועיין בספר שיח-השדה (להגרא"צ פרומר זצ"ל, שער ברכת ה', סימן ד) שהאריך הרבה בזה, והביא דבספר בכור-שור (ברכות נד:): מבואר דנקט כהצד דיוצא בעצם מעשה השמיעה, ודימהו להא דאיכא מ"ד בגמרא (שם כ:): ד'הרהור כדיבור דמי', ושמיעה לא גריעא מהרהור.

ובשיח-השדה (שם שם סעיף יח) האריך להוכיח כהצד השני, והביא דברי שו"ע הרב (סימן ריג סעיף ו) שכתב 'שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם י"ח וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו, וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך, שפיו כפיהם וכו'.' ומש"כ 'שהוא נעשה שליח לכולם' אין כוונתו לדין שליחות דעלמא, שהרי זה פשוט דבמצוות שבגופו לא שייך דין שליחות, אלא כוונתו דע"י השמיעה מועילה ברכת חבירו, ודברי חבירו נחשבין כאילו הוא אמרן וכמו שכתב 'שפיו כפיהם'. ובאמת מצאנו כבר להרמב"ן בחידושו (פסחים ז.) שכתב לשון זה 'וזה שאנו מברכין על מקרא מגילה וכו' ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח וכו'.' ופשוט שאין כוונתו לדין שליחות דעלמא, אלא כוונתו דהא

# קריאת המגילה

בשמייעת קריאתה, ע"כ. ומוכח משאלתם דקיום המצוה הוא בשמיעה גרידא.

ואף דאיתא בגמרא (מגילה שם) דלא סגי במגילה בעיון בעלמא, דהיינו זכירה בלב, אלא צריך קריאה מתוך ספר, וילפינן לה בגז"ש זכירה זכירה ממצוות זכירת מעשה עמלק דבעי זכירה בפה ומתוך הספר, י"ל דס"ל להני ראשונים כמו שכתב הרש"ש דכיון דכתיב 'וזכרים', אמרינן דאף דבעי שתהא קריאה מתוך הספר מ"מ סגי בזה שהשומע ישמע מהקורא מתוך הספר, ובעצם השמיעה מתקיימת המצוה.

ג

## הקורא את המגילה ולא השמיע לאזניו

אמנם לגבי קריאה בלא שמיעה לא דמיא מגילה לשופר, דבתקע ולא שמע לכו"ע לא יצא אך במגילה מצאנו להרבה מן הראשונים והאחרונים שפסקו דשפיר איכא קיום מצוה אפילו בקריאה לחוד בלא שמיעה, דתנן במתניתין (מגילה יט:): 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן' ואמרינן עלה בגמרא דתנא דמתניתין דס"ל דחרש [מדבר ואינו שומע] פסול לקריאת המגילה הוא רבי יוסי דס"ל (ברכות טו). 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו לא יצא' והוא הדין במגילה. והנה גבי קריאת שמע קיי"ל (שם טו:): כרבי יהודה דאף אם לא השמיע לאזניו יצא בדיעבד, וכן פסק הרמב"ם (הלכות ק"ש פ"ב ה"ח) והשו"ע (או"ח סימן סב סעיף ג). וכתב הבית-יוסף בהלכות מגילה (סימן תרפט) דכיון דקיי"ל גבי ק"ש כרבי יהודה א"כ הוא הדין במגילה דחרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים ידי חובתן.

ותמה שם הב"י על מה שכתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"א ה"ב, לפי הגירסא שגרס הב"י) דהשומע מפי חרש שוטה וקטן לא יצא ידי חובתו, וכן תמה על הרי"ף והרא"ש שכתבו המשנה (הנ"ל) כצורתה, ומשמע דס"ל דכן הלכה. וכתב דאפשר לדחוק ולומר דס"ל דשאני מגילה מק"ש דבעינא בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאזניו ליכא פרסומי ניסא (ועיי"ש מה שיישב את דברי הגמרא), וכתב דמ"מ הדבר דחוק דכיון דבתלמוד משמע דק"ש ומגילה שוין מנין לנו לחלק ביניהן. והביא דבארוחות-חיים כנראה לא גרס ברמב"ם 'חרש' (וכך היא הגירסא ברמב"ם שלנו) ועיין כסף-משנה (שם) שכתב ככל הנ"ל.

ובביאור-הלכה (סימן תרפט ד"ה חרש) כתב דדעת כמה ראשונים (רשב"א, ריא"ז, והרשב"ץ) דחרש מוציא את אחרים ידי חובתו. ובמשנה-ברורה (שם ס"ק ה) כתב דדעת כמה אחרונים

(הב"ח, הפר"ח, השאג"א, והגר"א) כך להלכה, ודלא כמו שפסק בשו"ע (שם סעיף ב). ואף לפי דעת השו"ע דחרש אינו מוציא אחרים ידי חובתו, כתב הט"ז (שם סק"א) לחלק בין חרש לבין מי שיכול לשמוע אלא שלא השמיע לאזניו דהוא יצא ידי חובתו. הרי לדעת כל הני רבוותא שפיר איכא קיום מצות מגילה בקריאה גרידא בלא שמיעה.

ובאמת דאף להני דס"ל דקיי"ל במגילה כרבי יוסי דאם לא השמיע לאזניו לא יצא, י"ל דאין זה משום דעיקר המצוה היא קריאה ושמיעה יחד, אלא דוודאי איכא קיום מצוה בקריאה עצמה, אלא דס"ל דלא הוי קריאה מעלייתא כשאני נשמעת לקורא, והרי זה תנאי בקריאה שתהא סוג קריאה הנשמעת, דבכך הוי קריאה חשובה וזהו סברת רבי יוסי גבי ק"ש. אבל אין השמיעה מעצם המצוה.

ועיין בחזו"א (או"ח סימן כט, אות ד) שכתב דאפשר דאף למ"ד דצריך להשמיע לאזניו אין צריך אלא קול הראוי לשמיעה, ואין צריך שמיעה בפועל, דאין השמיעה חיוב כשלעצמה, אלא היא מתקנת הדיבור, וכתב דצ"ע בסוגיא. ושוב הקשה דא"כ מה איכפת לן בחרש, שהרי אף בחרש איכא קול הראוי לשמיעה, ומה לי ראוי לשמיעה אזניו ומה לי ראוי לשמיעה אוזניו. עוד כתב (שם סימן יד, אות א-ב) דטעמא דרבי יוסי הוא דמסברא אמרינן שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, ובחשאי אין לו תורת דיבור אלא תורת הרהור, והלכך כל היכי דבעינן דיבור, אינו יוצא כי אם בהשמיע לאזניו.

עכ"פ לכל הדיעות איכא קיום מצות מגילה בעצם הקריאה. וצריך ביאור שהרי לפי מה שביארנו משמע מסוגיית הגמרא (סוכה שם) דקיום מצות מגילה הוא בשמיעה גרידא ולא מדין 'שומע כעונה' וכמו שדייק הרש"ש, וכדברי הראשונים שהובאו לעיל.

והנראה בזה, דאכן איכא תרי אופנים בקיום מצות מגילה, דאפשר לקיים המצוה ע"י קריאה לחוד, וכן יכול לקיים המצוה בשמיעה גרידא שאז הקיום הוא בעצם השמיעה, וביאור הדברים דכיון דכתיב במגילה 'וזכרים' דמינה ילפינן מצות קריאת המגילה הרי שגדר מצות קריאת המגילה הוא 'זכירה' דהיינו שקבעו לזכור כל דברי המגילה, וכיון שגדר המצוה ותכליתה הוא הזכירה, לכן קיימת אפשרות לקיים מצוה זו בשתי דרכים הן בקריאה גרידא דע"י הקריאה אף בלא שמיעה איכא שפיר זכירה, והן ע"י שמיעה גרידא שהרי אף בזה איכא זכירה, דע"י כך נזכרים בכל דברי המגילה.

אלא דמכל-מקום בעי דווקא זכירה הבאה ע"י קריאה בספר, ולא סגי בעיון בלב, כדילפינן (מגילה יח). מזכירת מעשה עמלק דבעי זכירה ע"י ספר, אבל בשני האופנים שיש בהן זכירה ע"י ספר הן בקריאה גרידא בלא שמיעה והן בשמיעה גרידא מאחר הקורא מן הספר, שפיר מקיים המצוה, שעיקר תקנתה כך היה מתחילה, שתיקנו לצאת אף בעצם השמיעה ולא מדין 'שומע כעונה', אלא משום דאף בשמיעה שפיר איכא זכירה ע"י ספר. אולם שאני מגילה משופר, דאילו בשופר כל קיום מצוות דווקא בשמיעת קול שופר, ולכן אם תקע לתוך הבור ולא שמע קול שופר לא יצא, אבל במגילה באופן כזה שפיר יצא ידי חובתו (לפי כל הדעות דלעיל), כיון דאחד מאופני קיום המצוה הוא ע"י קריאה גרידא.

ולפי"ז מבואר שפיר הא דתיקנו בנוסח הברכה על מקרא מגילה, וביאורו הראשונים (הו"ד לעיל) בטעם הדבר דאף שמקיים המצוה בעצם השמיעה מ"מ בעי שמיעת קריאה גמורה של פיסוק אותיות ולא קול בלבד, ולפי האמור יש להוסיף בזה דכיון דהמצוה מתקיימת אף ע"י קריאה לחוד שפיר תיקנו על מקרא מגילה, דסוף-סוף קיום המצוה ע"י קריאה היא צורת קיום יותר מעולה מקיום דע"י שמיעה, שהרי יסוד המצוה הוא ה'נזכרים' וע"י קריאה הוי זכירה אלימתא משמיעה. ולכן תיקנו בנוסח הברכה על מקרא מגילה.

ד

## גדר חיוב נשים בקריאת המגילה

איתא בגמרא (מגילה ד. ערכין ג). 'אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס', ופירש"י (ערכין שם, ד"ה לאתווי) 'שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם', וכ"כ התוס' (מגילה שם, ד"ה נשים) 'מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן, מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה, והכי נמי משמע בערכין (שם) דקאמר הכל כשרים לקרוא את המגילה, ומסיק הכל כשרים לאתווי מאי, ומשני לאתווי נשים, משמע להוציא אפילו אנשים', והקשו דבתוספתא (מגילה פ"ב ה"ד) מבואר להדיא דאין נשים מוציאות אנשים ידי חובה, וכתבו דבה"ג פסק דאשה מוציאה נשים אבל לא את האנשים. ובערכין (שם, ד"ה לאתווי) כתבו התוס' דבה"ג הביא ראיה לשיטתו מן התוספתא (הנ"ל), שהוא גורס שם 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה, אלא שחייבין בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד', והא דאמרינן 'הכל כשרין לקרות את המגילה, לאתווי נשים' היינו שמוציאות נשים אחרות, אבל אין

מוציאות את האנשים.

וכ"כ הרמ"א (סימן תרפ"ט סעיף ב) דאם האשה קראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה. ומקור דברי הרמ"א הוא במרדכי (מגילה ד. סימן תשעט) בשם ראבי"ה, דס"ל כדעת בה"ג דאין נשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה. וכתב שם במרדכי בטעם הבה"ג וראבי"ה בהא דאין נשים מוציאות אנשים יד"ח, דכיון דנשים פטורות מקריאה ואינן חייבות רק בשמיעה הוה להו שאינן מחוייבות בדבר ולכן אין מוציאות אנשים יד"ח, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח, וכן ביארו בדעת בה"ג - הרא"ש (שם סימן ד), והר"ן (שם, ד"ה נשים). (ועיין מגן-אברהם (שם סק"ה). ועיין קרבן-נתנאל (מגילה ד. אות מ) מש"כ על דברי המג"א).

ובגדר חובת נשים במגילה לשיטת בה"ג כבר נתחבטו בזה מהו הטעם שחייבות רק בשמיעה ולא בקריאה ומהיכן נובע סוג חיוב כזה דרך בחלק אחד מחובת האנשים הן חייבות ואילו בחלק האחר הן פטורות.

והנראה בזה שהרי כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ומשום האי כללא היה להם להיות פטורות גם ממצות קריאת המגילה שהיא מצוה שהזמן גרמא, דכלל זה הוא אף בדברי קבלה, ובדברי סופרים, וכמו שכתבו התוס' (פסחים קח: ד"ה שאף). אלא דמ"מ אמרו (מגילה ד.) דנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס, ופירש"י ותוס' (שם, ד"ה שאף) שאף על הנשים גזר המן להשמיד וכו' ואף הן היו בספק הריגה, וכיון דנכללו באותו הנס נכללו גם בחובת מגילה. ונראה דצירופן לגזירה היה מצד היותן טפילות לאנשים. וכמו שכתבו התוס' (שם) דלשון 'שאף הן' משמע שהן טפילות, והיינו טפילות בגזירה דאנשים, ולכן קבעו אף חיובן רק בגדר נטפלין לעיקר החיוב, כלומר דאנשים הן עיקר המחוייבים ולפיכך הם נתחייבו בקריאה אבל נשים לא חייבות רק להיות נטפלין לחיוב דאנשים דהיינו ע"י שמיעה גרידא, ולכן כל יסוד חיובן הוא רק בשמיעה. ואף לפירוש רשב"ם (פסחים שם) דמה שאמרו אף הן היו באותו הנס הכוונה שהנס נעשה ע"י אסתר, מ"מ כל זה הוא הסיבה שצירפו אותן לחיוב אבל חיובן הוא רק בגדר נטפלות לעיקר החיוב. (ועיין מה שכתבנו בזה לעניין הדלקת נר חנוכה בבטאון 'תורה ודעת' חנוכה תשס"ז גליון 42)

[ובאמת שכל יסוד חיוב הנשים אף בשאר מצוות הוא מהא דהן נטפלין לאנשים וזהו עצם יסוד חיובן במצוות, דע"י שהאנשים נכנסו בברית עם השי"ת ונתחייבו במצוות, חלה חובת המצוות אף על הנשים שהן נטפלין לאנשים דעם ישראל, ולכן לא נצטוו על ברית מילה (ולא ניתנה להם

האפשרות לכך בפועל) דאין צורך שהנשים יעשו בעצמן המעשה דכריתת ברית אלא הן נכללין ממילא בברית ע"י המעשה דכריתת ברית של האנשים, ועיין בזה בגמרא ע"ז כז. ויבאר אי"ה במקור"א].

ונראה דאף שלא נתחייבו בקריאה אלא בשמיעה לפי שיטת הבה"ג, מ"מ אם קראו לעצמן, לא מיבעיא אם שמעו אותה קריאה דיצאו ידי חובתן וכמו שכתב רמ"א (הו"ד לעיל), אלא אף אם קראו באופן שלא שמעו קריאתן יצאו יד"ח בקריאה גרידא, דאף שלא נתחייבו רק על שמיעה מ"מ נראה פשוט מסברא דלא גרעה קריאה משמיעה, ולכן אף שלא חייבות בקריאה שהיא מעשה זכירה אלימתא, וחייבות רק במעשה זכירה דשמיעה מ"מ לא גרע כשהן מקיימות ה'נזכרים' ע"י קריאה.

ובזה מבואר הא דיכולה אשה לקרות לנשים אחרות ולהוציאן ידי חובתן, כשאין להן אפשרות לשמוע מאנשים [עיין משנה-ברורה שם סק"ז], ולא אמרינן דהוי קריאה של מי שאינו מחוייב בדבר, דוודאי אף שהן אינן חייבות בקריאה וסגי להו בשמיעה, מ"מ כשהן קוראות שפיר מקיימות בזה חובתן, ומשום כך נשים אחרות יוצאות יד"ח בשמיעת קריאה זו.

ועיין בפרי-מגדים (משבצות-זהב שם בסוף הסימן) שכתב דאשה חרשת אין מוציאה נשים אחרות לפי שיטת בה"ג ודעימיה, דאין מחוייבת בדבר קרינן בה דעיקרה שמיעה כמו חרש בשופר, עכ"ד. ודבריו צ"ע דמהא שיכולה לקרות לעצמה מוכח דקריאתה אינה נחשבת לגבי נשים כקריאה של מי שאינו מחוייב בדבר, ולכאורה היה אפשר ליישב דבריו דחרשת שאני, דכיון שאינה יכולה לשמוע הרי היא מופקעת מעיקר החיוב דנשים שהוא בשמיעה, אך לפי"ז צריך לומר דאשה חרשת אף לעצמה לא תוכל לקרות כיון שהיא מופקעת מעיקר החיוב דנשים, ולא מסתברא לומר כן, דסוף-סוף לא גרעה קריאה משמיעה, וכיון שיכולה לקרות שפיר חייבת בזה וא"כ הוי האי קריאה קריאת בר חיובא, וצ"ע.

ה

## הטעם שאין הנשים מוציאות את האנשים בקריאת המגילה

ויש לעיין בסברת בה"ג דאין נשים מוציאות אנשים ידי חובתן, וביאר המרדכי טעמו (וכ"כ הרא"ש והר"ן) דלגבי אנשים הוה כאינן מחוייבות בדבר, דכיון שנשים לא נתחייבו בקריאה רק בשמיעה, אף דלעצמן שפיר יוצאות יד"ח בקריאה, מ"מ לגבי אנשים שנתחייבו בקריאה הוי קריאתן קריאה של מי שאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים יד"ח. ויש לעיין בזה דהא לפי

מה שנתבאר לעיל דאף אנשים שפיר יוצאין ידי חובתן בשמיעה גרידא ולא משום ד'שומע כעונה' דנחשב כאילו קרא בעצמו, אלא דמקיים המצוה ע"י עצם השמיעה וכמו שהוכיח הרש"ש מסוגיא ד'שומע כעונה' (סוכה לח:), וא"כ תמוה למה נשים מיקרי לאו בר חיובא בקריאה לגבי אנשים, דהא אף אנשים אינם מחוייבים דווקא בקריאה אלא יוצאין יד"ח או בקריאה או בשמיעה, וכמו כן גם הנשים שלא נתחייבו בקריאה מ"מ שפיר יוצאות יד"ח בקריאה כיון דלא גרעה משמיעה כמבואר לעיל, ולכן אשה יכולה לקרות לעצמה, וא"כ למה הוי קריאתן לגבי אנשים כקריאה דלאו בר חיובא.

ולכאורה יש לדחוק ולומר דסוף-סוף חלוק קריאת אנשים שהוא אצלם מעיקר ויסוד החיוב, דאנשים נתחייבו באחד משני אופנים או לקרות או לשמוע, אבל נשים תחילת שורש חיובן הוא רק בשמיעה והא דיוצאות יד"ח בקריאה הרי"ז רק משום דלא גרעה קריאה משמיעה, אבל לא נכלל בחיובן סוג חיוב זכירה ע"י קריאה, ולכן מיקרי קריאתן קריאת לאו בר חיובא לגבי אנשים. אך כל זה דחוק.

ונראה לבאר בשיטת הבה"ג דאף הוא סובר כפי הנתבאר בדברי הראשונים (שהו"ד לעיל), דבאנשים איכא ב' אופנים של קיום המצוה: א) קריאה. ב) שמיעה, ובזה הוי הקיום בגוף השמיעה ולא מצד הדין ד'שומע כעונה'. והיינו משום דבשני אופנים אלו איכא יסוד המצוה, שהוא 'זכירה'. ואעפ"כ סובר הבה"ג דאין נשים יכולות להוציא אנשים יד"ח, אף דגם נשים יש להן שני האפשרויות האלו לקיום חובתן, הן בקריאה בלא שמיעת אותה קריאה, והן בשמיעה, וכפי שנתבאר לעיל להנך דיעות. והיינו טעמא משום שהבה"ג מפרש הא דתני בתוספתא (הו"ל) 'נשים חייבות במשמע מגילה' שכל עיקר חיובן של נשים במגילה אינו אלא בגדר נטפלות לאנשים - וכפי שנתבאר לעיל יסוד הדברים - שלא נתחייבו אלא לשמוע קריאת המגילה של האנשים, [ולפי"ז אפשר דלשיטת בה"ג במקום שאין קריאה של אנשים פטורות הנשים לגמרי ממצות מגילה, דכך הוא כל עיקר חיובן לשמוע קריאת האנשים]. ולפי זה נשים חלוקות מאנשים אף בעצם 'חובת השמיעה' גופא.

ואף דשפיר יוצאות ידי חובתן ע"י שקוראות בעצמן, היינו משום דלא גרעה קריאה משמיעה ויש בכלל מאתים מנה', ואין בזה שום חיסרון במה שמקיימות המצוה באופן של קריאה שהיא אלימתא משמיעה. ומ"מ נחשבות הנשים לגבי אנשים בגדר 'אינו בר חיובא', דלא הרי חובת שמיעה של הנשים כחובת שמיעה של האנשים,



הקריאה של האנשים.

והצד דעבדים פטורים לגמרי ממגילה כתב הבית-יוסף (שם) 'ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שע"י אשה נעשה הנס, אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים, וכיון דהוי מצוה עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים, [ועיין ביאור-הלכה (שם, ד"ה ועבדים), דכל זה שייך לפרש רק בדעת הרמב"ם והסמ"ג ולא בדעת בה"ג, וכדלעיל. ובביאור-הגר"א (שם סעיף א) פירש טעם אחר בדעה זו, עיי"ש]. והעולה מדברי הבית-יוסף דשאלה זו אי דין עבדים כנשים, תלוי בפירוש מה שאמרו 'דאף הן היו באותו הנס', וכמו שביאר במחצית-השקל (שם סק"ב). [ולדברי הגר"א בדעת הרמב"ם אף מוכח לאידך גיסא, דס"ל דעבדים פטורים אף שדין החיוב דנשים הוא שווה לאנשים, עיין היטב בדבריו].

שו"ר בספר 'קונטרס חנוכה ומגילה' (להגר"א טורצין ז"ל, סימן יד) שהביא דברי הגר"ז זצ"ל בנוסח אחר, ולפי זה מיושב מה שתמהנו לעיל, (יעויין שם היטב).

ועכ"פ מדברי הר"ן והראשונים שהובאו בדבריו (פסחים שם) מבואר דהא דיוצאין יד"ח מצות מגילה בשמיעה היינו דקיום המצוה הוא בעצם השמיעה ולא מדין 'שומע כעונה', כמבואר לעיל. והנה בשו"ת-הריב"ש (סימן שצא) מובא מה שכתב הר"ן בביאור דברי הירושלמי שנסתפק בקורא מתוך מגילה הכתובה אשורית והוא מתרגמה בעל פה ללעז, דאף דלעצמו ודאי אינו יוצא בכך דהוי קריאה בעל פה וכדאמרין בגמרא (מגילה יח.), מ"מ מספקא ליה להירושלמי לגבי אחרים שאינם יודעים רק בלעז אי יוצאים יד"ח בקריאה זו, ופירש הר"ן 'מי אמרין שיוצאים אחרים דכלום אחרים ודאי אינם אלא שומעין, מה להם אם הקורא מגילה אשורית בידו או מגילה בלעז וכו'. [ועל גוף הפירוש כבר תמה מאוד הריב"ש (שם)].

ומפירוש הר"ן מוכח דהא דיוצאים יד"ח בשמיעת המגילה היינו בשמיעה עצמה ולא משום דע"י השמיעה נחשב השומע כקורא, ועיין בקהלות-יעקב (פסחים סימן מ, אות ב) שכתב דלפי פירוש של הר"ן בירושלמי משמע דסבר דענין 'שומע כעונה' בכל דוכתי הוא שיוצא בהשמיעה גופא. אמנם לפי מה דמבואר לעיל שאני מגילה משאר דוכתי, דבמגילה אפשר לקיים את המצוה אף בגוף השמיעה כנ"ל, משא"כ בכל דוכתי ודאי ד'שומע כעונה' היינו משום דע"י השמיעה הרי הוא מצטרף לחבירו האומר את הדברים אף בשמו ולכן נחשב השומע כאילו גם הוא אמר את דברי חבירו.

מתוך ספר בן מלך ח"ב  
העומד בשלבי גמר העריכה

וגם הנשים יכולות לצאת ידי חובתן בקריאה, מכל מקום הוו הנשים בגדר 'אינן בר חיובא' לגבי אנשים, כיון שחלוקים בעיקר יסוד חיובם, דהאנשים נתחייבו ב'מעשה זכירה', והנשים לא נתחייבו אלא בשמיעת ה'זכירה' של האנשים, וכל חיובן הוא להיות נטפלות לאנשים, כפי מה שנתבאר לעיל.

ויש לעיין במה שכתב בחידושי-הגר"ז (כתבים, ערכין ג.) אהא דאמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, 'יש להסתפק אם הפירוש דמטעם זה ליכא בהו פטורא דמצות עשה שהזמן גרמא, דדין דמ"ע שהזמ"ג שייך אף במצוות דרבנן, וממילא נכללו בחיובא דקריאת המגילה הנאמר באנשים, או דהוא חיוב מיוחד לנשים מטעם זה דאף הן היו באותו הנס. ונפ"מ לעבדים, דאם נכללו בקריאת מגילה הנאמר באנשים גם עבדים ממילא חייבים וליכא בהו פטורא דמ"ע שהזמ"ג. אבל אם באמת גם עתה איכא בהו פטורא דמ"ע שהזמ"ג ורק דהוא דין חיוב מיוחד להן אבל עבדים הדרו לדינם ופטורים מטעם מצות עשה שהזמ"ג'.

ודבריו צ"ב, דהא פשוט דלדעת בה"ג חיוב נשים במגילה אינו משום דנכללו בקריאת מגילה הנאמר באנשים, שהרי אין חיובן שווה לחיובא דאנשים, דנשים לא נתחייבו אלא בשמיעה ומשום כך ס"ל לבה"ג דאין מוציאות אנשים, ועל כרחך דהוא דין חיוב מיוחד לנשים. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בסברת בה"ג [לפי משמעות הלשונות בירושלמי, שמהן הוכיח בה"ג כדעתו], הרי כל עיקר יסוד החיוב דנשים חלוק לגמרי במהותו מיסוד החיוב דאנשים, דנשים לא נתחייבו כלל בעצמן בעשיית 'זכירה', אלא רק בשמיעת ה'זכירה' של האנשים. ומ"מ ס"ל לבה"ג דאף עבדים חייבים בשמיעת מגילה כמו נשים, וכמפורש בדבריו (הו"ל), ויסוד דין זה הוא מהתוספתא (הנ"ל), שבה"ג גורס שם 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין בשמיעה', וכמו שכתבו התוס' (ערכין שם, ד"ה לאתווי).

ואף דעבדים פטורים מכל מ"ע שהזמ"ג, מ"מ נתחייבו בשמיעת מגילה מהטעם דאיתא שם בתוספתא [לגירסת בה"ג] 'לפי שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד', וכמו שכתב הבית-יוסף (ריש סימן תרפ"ט) להסביר הדעה דעבדים חייבים כמו נשים 'ואע"פ שאין חיוב האשה במצוה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס, הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו'. וכל מה שנתבאר לעיל בגדר הדברים לגבי החיוב דנשים, אותו גדר הוא גם בחיוב העבדים, דכיון דכל סיבת החיוב בעבדים הוא מה שהיו כלולים בסכנה, כך גם כל יסוד חיובם הוא רק להיות נטפלים לאנשים, דחייבים לשמוע

דאנשים נתחייבו במצות 'זכירה', שיש לה ב' אופני קיום: או ע"י קריאה, או ע"י שמיעה, אבל נשים לא נתחייבו כלל בעצמן במעשה 'זכירה', אלא נתחייבו 'לשמוע' את ה'זכירה' של האנשים. ומשום כך הו"ל לגבי האנשים בגדר 'אינו בר חיובא' כיון דלא נתחייבו כלל בסוג החיוב של האנשים. ולפיכך ס"ל לבה"ג דאין נשים מוציאות אנשים יד"ח בקריאתן, אף שהן עצמן יוצאות ידי חובתן בקריאה זו.

1

## יסוד הדברים מוכח בירושלמי

שו"ר בעז"ה דמלשון הירושלמי שהביאו הבה"ג ודעימיה מוכח להדיא כפי מה שנתבאר. דהנה המרדכי הביא סמך לשיטת בה"ג מהא דאיתא בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה) 'אמר בר קפרא צריך לקרותה בפני נשים וקטנים (כצ"ל) שאף הם היו באותו הנס בספק להרוג וכו', והובאו דבריו בבית-יוסף (סימן תרפ"ט). [ועיי"ש שגורס במרדכי 'צריך לקרותה בפני נשים וכו' ולא כנכתב במרדכי שבספרים שלנו, וכן היא הגירסא בירושלמי שלפנינו, וכך העתיקו לשון הירושלמי בספר העיטור (עשרת הדברות, הלכות מגילה, ד"ה מי קורא), ובאבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם, ד"ה יש מצוות)]. ומדברי המרדכי נראה שפירש כוונת הירושלמי דנשים פטורות מקריאה וחייבות רק בשמיעה, וכשיטת בה"ג [ועיין היטב בביאור-הגר"א (שם סעיף ב ד"ה וי"א)]. והנה מדלא קאמר בסתמא 'אף הנשים חייבות במגילה' אלא 'צריך לקרותה בפני נשים וכו', מוכח מלשון זה דאין חייבות אלא בשמיעה. ומהא דלא קאמר 'אף הנשים חייבות בשמיעת מגילה', אלא 'צריך לקרותה בפני נשים וכו', מוכח להדיא דכל עיקר יסוד החיוב של נשים במגילה הוא לשמוע קריאת האנשים, שלא נתחייבו בעשיית 'זכירה' לעצמן, אלא כל חיובן הוא בגדר נטפלות לחיוב האנשים, שנתחייבו לשמוע קריאתם. וכמו שביארנו.

וכן מוכח נמי מלשונות הירושלמי שכתב בה"ג בעצמו (והובאו בתוס' ערכין שם), וזה לשונו (סימן יט הלכות מגילה) 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין במשמע [היינו בשמיעה] וכו', (ירושלמי פ"ב) רבי יהושע בן לוי מכניס את כל אנשי ביתו וקורא לפנייהם מגילת אסתר, רבי יונה אבוב דרבי מונא היה מתכוין לקרות אותה לפני הנשים שבביתו, שהכל היו בספק, והכל חייבין במשמע, אחד הנשים ואחד העבדים ואחד הקטנים'. והנה מלשונות הירושלמי הללו שמהן הוכיח הבה"ג כשיטתו, דנשים פטורות מקריאה וחייבות בשמיעה, מוכח נמי להדיא כפי האמור.

ובזה מבואר שפיר שיטת בה"ג, דאף שגם אנשים יכולים לצאת ידי חובה בשמיעה גרידא.

## פרשיות ו

שיהא קרבן השלמים מוקטר "על העולה", היינו אחרי קרבן עולה, ולא מצאנו שדרשו פסוק זה על עולת תמיד, ויש אפוא לפרשו כפשוטו וכל עולה במשמע, ואם-כן אם בא להקריב שלמים - בגוונא שאין להם תמיד - הרי שגם להצד שהדרשה בפסוק ד"וערך עליה העולה" היא לעיכובא שאין פסוק זה מתקיים בעולה סתם, אבל מצד הפסוק "הקטירו וגו' על העולה" יש לו להקריב עולה כל שהיא תחילה ואחר-כך יקטיר "על העולה" את אימורי השלמים.

ואמנם רש"י כתב (שם) "על העולה, מלבד העולה למדנו שתקדים עולת תמיד לכל קרבן על המערכה". אבל לא מצאנו דרשה זו בחז"ל על פסוק זה אלא על פסוק ד"וערך עליה" וכנ"ל. ויש לעיין מנא ליה לרש"י לפרש כן גם בפסוק זה (שבפרשת ויקרא האמור גבי שלמים) ולהוציאו מפשוטו.

ואולי נקט רש"י דכי היכי דדרשו פסוק ד"וערך עליה העולה" על עולת תמיד "מדלא כתיב וערך עליה עולה אלא העולה" (רש"י פסחים נח: ד"ה העולה), הכי נמי איכא למדרש כל היכא שנקט הכתוב לשון "העולה" (והא דהמתינו מלדרוש כן בהדיא עד קרא ד"וערך עליה העולה" שבפרשת צו, הוא משום דפסוק זה מיירי רק בשלמים, ועדיפא מיניה קא בעו למידרש שיהא התמיד ראשון לכלל סדר הקרבנות של עבודת היום). אבל אפשר שאין כוונת רש"י שפירוש "העולה" האמור כאן גבי שלמים הוא עולת תמיד, אלא דקושטא דמילתא קאמר, שבסדר הקיום הרגיל מתקיים (גם) פסוק זה על-ידי עולת התמיד שמקדימין אותה לכל קרבן על המערכה, אבל באמת מצד פסוק זה - האמור גבי שלמים - גרידא, לא בעינן עולת תמיד דווקא, אלא סגי בכל עולה שהיא, וצ"ע בכל זה.

ומאחר שכל דין זה - שיהא קרבן התמיד קרב ראשון על המזבח, ו"לא יהא דבר קודם לתמיד של שחר" - נלמד בדרשה מפסוק ד"וערך עליה העולה" האמור בפרשת "תורת העולה", נראה פשוט דגדר הדין - גם לפי מדרשו - הוא מענין פרשת "תורת העולה". (דמדרשו של מקרא הוא מאותו ענין ומאותו הגדר של המקרא כפי שהוא מתפרש לפי פשוטו, וכמו שיבאר בעז"ה במקו"א בהרחבה). וכשם שדין ד"וערך עליה העולה" לפי פשוטו אינו מענין התמיד, שהרי לפי פשוטו הוא נאמר בכל קרבן עולה שהוא, ולא בעולת התמיד דווקא; כך גם הדין של "וערך עליה העולה" לפי מדרשו - היינו דבעינן שיתקיים דין קדימת העולה בקרבן התמיד (של שחר) - אינו מענין עצם מצות התמיד. גם אין נראה לומר, דהא דלפי הדרשה בעינן שיתקיים דין קדימת העולה על-ידי עולת התמיד, הוא משום שהיא "עולת תמיד", כלומר שהיא עולה תמידית הבאה תדיר בכל יום. דאין רמז בפסוק זה - ד"וערך עליה העולה" - שעולה תמידית עדיפה משאר

הכתוב הוא בדווקא, להקדים עולה לשאר קרבנות. ועל זה באה הדרשה ד"העולה עולה ראשונה" לקיים דין-קדימה זה בעולת התמיד.

ובמנחות (מט:): מבואר דדין זה - שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר - "מצוה בעלמא הוא", פירוש שבדיעבד אין זה מעכב, ואם הקדימו קרבן אחר לתמיד של שחר, הקרבן כשר עיי"ש. ואם אין להם כבש לתמיד - עיין בפירוש הראב"ד (ספ"א דתמיד) דאין זה מעכב מלהקריב קרבנות אחרים, ועיין בשפת-אמת (פסחים נח: וזבחים פט:). שהביא כן להדיא מגמרא דערכין (יא:): דגם לאחר שבטל התמיד בי"ז בתמוז הקריבו עולת נדבה. והיינו דדין זה - שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר - הוא רק בזמן שיש להם תמיד, אבל בזמן שאין להם תמיד מקריבין קרבנות אחרים גם לכתחלה (ועיי"ש בשפת-אמת [בהג"ה] שהקשה מכאן על מה שכתב בפירוש אוה"ח על התורה, בריש פרשת צו, דאם אין תמיד אין מקריבין קרבנות). וכ"כ בחזו"א (מנחות סימן לג סק"ג) להוכיח מסוגיא דמנחות, עיי"ש. ועיין בחידושי הגרי"ז (מנחות מט:). דעל-כל-פנים, לאחר שעבר זמן תמיד של שחר, היינו לאחר ד' שעות, אין דין ד"העולה עולה ראשונה". ולפמשנ"ת יש לעיין אם בכהאי גוונא יש על-כל-פנים להקדים קרבן עולה כלשהו לשאר הקרבנות. דאפשר שהדרשה ד"וערך עליה העולה" היינו עולת התמיד, אינה לעיכובא אלא לשלימות הקיום של דין זה, אבל בגוונא שאין להם תמיד, ואי אפשר לקיים הדין בשלמותו, היינו כמדברשו בעולת תמיד, יש על-כל-פנים לקיימו כמשמעות פשוטת הכתוב, להקריב קרבן עולה כל שהוא בראשונה. [וכמו שכתב על-דרך-זה בפני יהושע (פסחים ו.) דאף ד"אך ביום הראשון תשביתו וגו'" לפי מדרשו מתפרש על יום י"ד כמבואר בגמרא (שם ד: ה.) "אפילו הכי אין מקרא יוצא מידי פשוט, דמעיקרא מוזהר ועומד שיהא מושבת החמץ מביתו לכשיגיע זמן איסורו". ולכן המפרש והיוצא בשיירא תוך שלשים, כיון שאי אפשר לקיים את הפסוק כמדברשו לבער ביום י"ד, זקוק לבער מיד כדי לקיים המקרא כפשוטו, שיהיה החמץ מושבת מביתו כשיגיע זמן איסורו, עיין שם]. מיהו אפשר דהדרשה היא לעיכובא, לפרש ולקבוע עיקר צורת הקיום של דין זה ד"וערך עליה העולה", שאינו מתקיים אלא בעולת התמיד דווקא, ולא בעולה אחרת. ולפי-זה, בגוונא שאין להם תמיד, אין צריך - מצד דין זה - אף לכתחילה להקדים עולה אחרת לשאר הקרבנות.

אלא שלכאורה כל זה הוא לענין קרא ד"וערך עליה העולה" שבפרשת צו שדרשוהו חכמים על עולת התמיד, אבל גבי קרבן שלמים הרי כבר נאמר בפרשת ויקרא (ג ה) "הקטירו אותו בני אהרן המזבחה על העולה אשר על העצים אשר על האש",

וידבר ה' אל משה לאמר: צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה וגו' והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים (ויקרא ו א-ה).

א

### העולה עולה ראשונה

"תנו רבנן, מניין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר, תלמוד לומר וערך עליה העולה. מאי תלמודא. אמר רבא, העולה, עולה ראשונה" (פסחים נח:). ונראה, דדין זה - שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר - בעיקרו, אינו מענין עצם קרבן התמיד, כמו שהיה נראה לפום ריהטא. שהרי פסוק זה ד"וערך עליה העולה" - שממנו נלמד דין זה - לא נאמר בפרשת מצות התמיד, ולפי פשוטו, אין פסוק זה מיירי בעולת תמיד דווקא אלא בקרבן עולה סתם. אלא נראה דהגדר בזה הוא - כפי שמתבאר מפשוטו של מקרא - שדין זה הוא מדיני קרבן העולה ומצותו, וכאמור בראש הפרשה: "זאת תורת העולה וגו'" שבאה תורה לבאר בפרשה זו את תורת קרבן עולה (וכפי שאחר פרשה זו בא ההמשך - לבאר תורת המנחה, החטאת, האשם והשלמים). בפרשה זו של "תורת העולה", בא דין זה ד"וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים" לקבוע, דסדר היום בעבודת הקרבנות על המזבח הוא ב"וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים". כלומר שיתחילו ב"וערך עליה העולה", ורק אחר-כך "הקטיר עליה חלבי השלמים" - שקרבנות השלמים (ושאר קרבנות) יבואו על המזבח אחרי שהקריבו עליו קרבן עולה. [ומצד קרבן השלמים, דבעינן שיבוא אחרי קרבן עולה, כבר פירשה תורה בדיני השלמים בפרשת ויקרא (ג ה) "הקטירו אותו בני אהרן המזבחה על העולה אשר על העצים אשר על האש וגו'" - שיהא קרבן השלמים מוקטר "על העולה". וכן בשבעת ימי המלוואים באו קרבנות השלמים על קרבנות העולה, כמבואר בשמות (כט כה) ובויקרא (ח כח)]. ומעיקרו נאמר דין זה על קרבן עולה משום עצם היותו עולה - וכל קרבנות העולה הם בכלל דין זה, שבסדר היום של עבודת הקרבנות יתחילו בקרבן עולה. ומצד פשוטת הכתובים היה אפשר להקריב ראשונה כל קרבן-עולה שהוא, ולא דווקא עולת התמיד, אלא שדרשו מ"העולה" דבעינן שיתקיים דין זה של קדימת העולה על-ידי עולת התמיד

[לפי הפשט, לא מיירי קרא כלל בדיני קדימה בסדר הקרבת הקרבנות, אלא במצות אש המערכה, לפרש תכליתה ומטרתה, לערוך על האש את קרבנות-העולה הבאים על המזבח, וכמו-כן להקטיר עליה חלבי השלמים (ושאר קרבנות) (עיין שפת-אמת פסחים נח:). ובדרשה נלמד שסדר הדברים שנקט



קרבנות עולה לענין זה. (ודין "תדיר קודם" נלמד מקרא אחרינא ואינו ענין לכאן וכמו שיבואר להלן). אלא נראין הדברים, דגם דין העדפת קרבן עולת התמיד על-פני שאר קרבנות עולה - גם הוא מגדרי דיני "תורת העולה" הוא. שמאותו ענין שקבעה תורה, לפי פשוטו של מקרא, שיהא קרבן עולה (סתם) קרב ראשון לכל הקרבנות, מאותו ענין עצמו באה הדרשה לומר דבעינן שקרבן-עולה ראשון זה - יהיה קרבן עולת התמיד. כלומר, שייחודו של קרבן העולה לעומת שאר סוגי הקרבנות - שמשום ייחודו זה קבעה תורה דין קדימתו על המזבח - ייחוד זה עצמו יש בקרבן עולת התמיד יותר מבשאר קרבנות העולה, ומכאן הדרשה שתהא עולת התמיד ראשונה ו"לא יהא דבר קודם לתמיד של שחר"

## ב

### שתי פרשיות התמידין.

והנה מצות התמידין נאמרה פעם אחת בפרשת תצוה "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד וגו'" (שמות כט לח), וחזרה ונאמרה בפרשת פינחס "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו. ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה' וגו' שנים ליום עולה תמיד וגו'" (במדבר כח ב-ג). ויש להבין פשר הישנות המצוה בשתי הפרשיות.

וברש"י בפינחס כתב: "את הכבש אחד. אף-על-פי שכבר נאמר בפרשת ואתה תצוה וזה אשר תעשה וגו' היא היתה אזהרה לימי המלואים וכאן צוה לדורות". וברמב"ן כתב על זה "ואינו נכון כי שם אמר עולת תמיד לדורותיכם" ע"ש. [ועיין בדעת זקנים מבעלי התוס' בפרשת תצוה (שמות כט לז) שתייצו דאיצטריך לדורותיכם לשאר מילואים שהקריבו בימי עזרא כמו בימי משה וכן לעתיד כשיבנה בית-המקדש במהרה בימינו, ע"ש], ובאמת קשה גם מלשון "תמיד" האמור בתחילת הפרשה "שנים ליום תמיד", שאין לשון "תמיד" מתיישב למצוה שנאמרה למספר ימים בלבד (ימי המלואים).

והרמב"ן פירש, דעיקר פרשה זו למוספין נאמרה "והחל כאן מן התמיד ואף-על-פי שזכר בפרשת תצוה החזירו להיות הכל סדור בפרשה אחת". ולפירוש זה, מצות תמיד האמורה בפינחס היא המצוה האמורה בתצוה, וחזר ושנאה בפינחס כדי לסדרה יחד עם המוספין בפרשה אחת.

אלא דבספרי דרשו "את הכבש אחד, [אחד] למה נאמר, לפי שהוא אומר ואמרת להם זה האשה (בפינחס), וזה אשר תעשה על המזבח (בתצוה), שומע אני יקריב ד', ת"ל את הכבש אחד, שלא להוסיף". ומבואר דלולא דרשה זו ד"אחד" הוה

אמינא להקריב בכל יום ד' - ב' משום הפרשה בתצוה, וב' משום הפרשה בפינחס. וזה אינו מבואר לפירוש הרמב"ן. דהרי לפי פירוש, קרבן התמיד האמור בפינחס והקרבן האמור בתצוה, קרבן אחד הוא. כלומר שיש כאן רק מצוה אחת, אלא שכל מה שחזר לשנותה בפינחס, הוא רק כדי לסדרה יחד עם המוספין. ואם-כן איך הוה אמינא שיקריבו ד', ומה צריכין דרשה מיוחדת ד"את הכבש אחד" שלא להוסיף. ולא משמע דהיא גופא, שמצוה אחת יש כאן, הוא דאתי לאשמעינן בדרשה זו. דהרי כמה וכמה מצוות יש בתורה ששנויין כמה פעמים, ולא מצינו דרשות מיוחדות למילף דכולם מצוה אחת הם, ושלא יצטרכו לקיים מצוות אלו כמספר הפעמים שהם שנויין בתורה. אלא ודאי, שכל שמשתמע מענין הכתובים שיש כאן רק מצוה אחת, אלא ששננית משום איזה טעם שהוא, לא בעינן דרשה מיוחדת לזה. ומדאצריך בספרי דרשה מיוחדת שלא יקריבו ד', משמע דאינם מצוה אחת ממש כפירוש הרמב"ן. [ועיין בעמק הנצי"ב שהקשה מברייתא זו גם לפירוש, "דאיך ס"ד - שיקריבו ד' - דהתם לשעה והכא לדורות"]. וצריך אפוא ביאור מה הגדר בזה.

ובהמשך דבריו כתב הרמב"ן: "ועל פי המדרש שנתחדשו כאן דברים רבים וכו' וכל המדרש כדאיתא בספרי וכו'", עיי"ש.

ונראה דכוונתו לומר, דעל-פי המדרש שדרשו מפרשה זו שבפינחס דינים רבים מחודשים שלא נתבארו בפרשת התמידין בתצוה, כדאיתא בספרי, יש לפרש, דהא דנשנית פרשה זו בפינחס - אחרי שכבר נאמרה בתצוה - הוא בשביל דינים מחודשים אלו. וכענין שאמרו "כל פרשה שנאמרה ונישנית וכו' בשביל דברים שנתחדשו בה" (סוטה ג. ע"ש).

## ג

### פרשה שנישנית

אולם מן הענין כאן לבאר, דאין לומר - כפי שהיה נראה לפום ריהטא מלשון זה ד"נישנית וכו' בשביל דברים שנתחדשו בה" - שחזרה תורה לשנות פרשה מסויימת, רק כדי להשמיע לנו דינים מחודשים שלא שמענו מהפרשה כפי שנאמרה בראשונה, דהרי הא גופא תימה, למה לא השמיעה לנו תורה דינים אלו - שנתחדשו בפרשה השניה - בפרשה הראשונה, ולשם מה יש לחזור ולכתוב את כל הפרשה שנית, כדי להשמיע לנו - באופן זה - דינים מחודשים אלה.

אלא נראה הביאור בזה, דכל מצוה שנאמרה פעם אחת, וחזרה תורה לשנותה פעם נוספת או יותר, הרי זה משום שמצוה זו באה מטעם כמה ענינים, שכל אחד בפני עצמו גורם לחיוב מצוה

זו. והישנות הדברים הוא, משום דמטעם כל ענין וענין נאמרה המצוה בציווי מיוחד, וכל ציווי נכתב במקומו המסויים ובלשון הראוי כפי ענין המצוה שבפרשה זו. ובכל פרשה נכתבו ונאמרו דיני המצוה שהם נובעים מענין המצוה של אותה פרשה. ודינים הכתובים והנדרשים בפרשה אחת לא שייך לכתבם בפרשה האחרת, שדינים אלו שייכים לפרשה זו דווקא, ומטעם ענינה הם באים. ושייך שמצוה אחת תבא מטעם כמה ענינים, וגדר המצוה משתנה כפי עניני המצוה השונים. ומטעם כל ענין וענין באים דינים מיוחדים למצוה, וקיום המצוה למעשה הוא קיום אחד הכולל את כל עניני המצוה והוא בא עם כל דיניה שמטעם כל עניניה. ועל-דרך זה יש לבאר כל הפרשיות שנאמרו ונישנו, וכפי שעוד יבואר, בעז"ה, בהרחבה כל ענין זה במק"א.

## ד

### שני הגדרים במצות התמיד

ועל-פי-זה נראה לבאר שתי פרשיות אלו של מצות התמידין. כלומר, שיש למצוה זו שני ענינים, וכל פרשה באה לחייב מצוה זו מטעם ענין אחר, וגדרי המצוה שונים לפי שני עניניה.

בפרשת תצוה באה מצוה זו כחובת העבודה התמידית על המזבח לפני ה' השוכן בתוך בני ישראל, כהמשך למצות הקמת המשכן וכליו. שאחרי שנאמרה מצות הקמת המשכן "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ופירטה תורה דיני מצוה זו למשכן ולכליו, ואחרי שנאמרה מצות עשיית בגדי אהרן ובניו הכהנים, ונצטוו לקדש את אהרן ובניו ואת המזבח בשבעת ימי המלואים, כמבואר שם בפרשה "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי וגו' וחסאת על המזבח בכפרך עליו ומשחת אותו לקדשו. שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אותו והיה המזבח קדש קדשים כל הנוגע במזבח יקדש" (שמות כט א-לז) - אחר כל זה נאמרה מצות התמידין "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד". פירוש, שפירשה תורה כאן ענין המזבח, מטרתו וסדר עבודתו. והיינו, שבהיות שכנית ה' בתוך בני ישראל, באוהל מועד, באה החובה לעבוד לפניו עבודה רצופה ותמידית בהקרבת "כבשים בני שנה שנים ליום תמיד", וכנאמר בהמשך הפרשה "עולת תמיד לדורותיכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לך שמה לדבר אליך שם. ונועדתי שמה וגו' וקדשתי את אהל מועד ואת המזבח ואת אהרן ואת בניו אקדש לכהן לי. ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלוקים. וידעו וגו' אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלוהיהם" (שם מב-מו).

וקרבן תמיד זה אינו בא על איזה ענין מיוחד שהוא, אלא קרבן יסוד הוא לעצם חובת העבודה לפני ה'

אלקינו. וזהו בעצם מענייני תכלית הקמת המשכן ועשיית המזבח, שיהא ה' שוכן בתוך בני ישראל ויהיו בני ישראל עובדים לפניו בהקרבת קרבנות על המזבח "פתח אהל מועד לפני ה'". וקבעה תורה דיני חובה זו ומסגרתה, בשני כבשים ליום תמיד.

וחובה זו לא קבעה לה תורה זמן, אלא חובה תמידית היא, יום יום ברציפות ללא הפסק - "שנים ליום תמיד", וכלשון רש"י "תמיד. מיום אל יום ולא יפסיק יום בנתיים" (שמות כט מב). דחובה זו, שאינה באה משום איזה ענין מסויים, אלא חובת יסוד היא לעבוד לפני ה' השוכן בתוך בני ישראל, אינה תלויה בזמן כלשהו. וכל עוד שכינת ה' בתוכנו, קיימת החובה לעבדו בעבודה זו - "עולת תמיד לדורותיכם פתח אהל מועד לפני ה'".

מעניין אחר באה מצות התמידין בפרשת פינחס. דבפרשה זו ענין המצוה הוא, לשמור להקריב את "קרבני לחמי" במועדו. פירוש, שעיקר גדר המצוה בפרשה זו הוא, "קרבנו לחמו" של ה', שישאל מצווין לשמור להקריב לו. דפירושו של לשון "את קרבני לחמי תשמרו וגו'" הוא, שיש לו לה' קרבן-לחם קבוע, ובאה כאן התורה לצוות את בני ישראל, שישמרו להקריב לו קרבן לחם קבוע זה במועדו. ומהו "קרבני לחמי" זה, ואימתי הוא "מועד", פירשה תורה: "ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה". פירוש, זהו "קרבני לחמי" האמור למעלה: "כבשים בני שנה תמימים", וזהו "מועד": "שנים ליום עולה תמיד", היינו שני כבשים לכל יום, תמיד.

וגם קביעת הסדר ב"שנים ליום", נראה דשונה הגדר בזה בפרשת תצוה מפרשת פינחס. דמצד ענין המצוה בתצוה - שהחובה לכל יום הוא משום שעבודת תמיד היא שאין לה הפסק, וכלשון רש"י "ולא יפסיק יום בנתיים", וכנ"ל, הרי שחלוקת חובת-היום לשני כבשים, אחד בבקר ואחד בין הערבים, באה רק כקביעת סדר בעבודת-תמיד זו שבכל יום. שקבעה תורה סדר עבודת היום התמידית על המזבח, בשני כבשים, ש"את הכבש האחד תעשה בבקר" בתחילת הסדר, בתחילת היום, "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" בסיומו, בסוף היום, כלומר, ששני הכבשים הם מסדר אחד של עבודת היום, ולסדר זה - הראשון בבקר, והשני בין הערבים.

אבל מצד ענין המצוה בפרשת פינחס, שהיא חובה לקרבני לחמי "במועדו", ו"בכל יום הוא מועד התמידין", נראה דגם קביעת החובה ל"שנים ליום עולה תמיד", וחלוקתה ל"כבש האחד בבקר והשני בין הערבים", הם במסגרת גדר החובה של "במועדו". פירוש שבהיות היום מחולק לשני פרקי זמן - של בקר ושל בין הערבים - קבעה תורה חובה ל"קרבני לחמי" לכל אחד מהם. וכשם שכל יום ויום גורם מחדש - מחמת עצמו - חובה ל"קרבני לחמי" משום שהוא "במועדו", ש"כל יום הוא מועד התמידין", כך

שני פרקי הזמן של היום עצמו, הבקר ובין הערבים, גורמים - כל אחד מצד עצמו - חובה ל"קרבני לחמי". שבכלל מצות "במועדו" הוא, להקריב "קרבני לחמי" בכל מועד ומועד, היינו בכל פרק זמן חדש. והבקר מצד עצמו - כפרק זמן מסויים לעצמו (בתוך היום) - גורם לחובת תמיד של שחר, ובין הערבים מצד עצמו גורם לחובת תמיד של בין הערבים. (וע"ע בספר משנ"ת שם בארוכה).

## ה

### "העולה ראשונה" מצד הפרשה בתצוה

ולפי מה שנתבאר עניני קרבן התמיד בשתי הפרשיות נראה, דמדרשו של מקרא ד"וערך עליה העולה", דבעינן שיתקיים דין קדימת קרבן עולה האמור בפסוק זה, בעולת התמיד דווקא - הוא מצד ענין התמידין שבפרשת תצוה. שמצד ענין המצוה בפרשה זו, יש עדיפות לעולת התמיד על פני שאר קרבנות עולה, לענין דין הקדימה האמור כאן.

נראה, דכל עיקר דין זה ד"וערך עליה העולה", להקריב בראשונה קרבן עולה, דלפי פשוטו הכוונה לכל קרבן עולה שהוא - גדרו הוא, בהיות קרבן-העולה [שבו התחילה תורה את סדר הקרבנות בספר ויקרא] קרבן היסוד במסגרת העבודה לפני ה' בעבודת הקרבנות. שמכל שאר סוגי הקרבנות, קרבן העולה - שהוא מוקטר כולו "כליל" לה' - אין בו אלא היותו קרבן לה'. וכל מהותו של קרבן העולה וענינו אינו אלא עצם ענין עבודת הבאת קרבן לה' (וכאשר יבואר בעז"ה בארוכה במסגרת ביאור כלל ענין הקרבנות לסוגיהן). ובא דין ד"וערך עליה העולה" לקבוע, שסדר עבודת מזבח העולה בכל יום יתחיל ב"וערך עליה העולה". כלומר שיהא קרבן היסוד של הקרבנות, דהיינו קרבן עולה, ראשון. ואחר-כך "והקטירו עליה חלבי השלמים", שאחרי שפתחו את עבודת המזבח של היום והקריבו עליו קרבן עולה - יבואו להקטיר עליו "חלבי השלמים" (ושאר סוגי הקרבנות), שקרבנות השלמים (ושאר הקרבנות) הבאים אחר-כך על המזבח - באים "על העולה" שעליו.

ועל-זה באה הדרשה "העולה עולה ראשונה" לומר שיהא דין זה של הקדמת העולה מתקיים על-ידי עולת תמיד של שחר. דלענין גדר דין זה, יש עדיפות לעולת התמיד על פני שאר קרבנות העולה. שייחודו זה של קרבן העולה, דהיינו היותו קרבן היסוד של הקרבנות, יש בעולת התמיד יותר מבשאר קרבנות העולה. וזה מצד ענין התמידין בפרשת תצוה, דבפרשה זו בא התמיד כקרבן העבודה הרצופה והתמידית שנצטוו ישראל לעבוד על המזבח לפני ה', וכמסגרת רצופה ותמידית לעצם ענין ותכלית המזבח, שיעבדו עליו ישראל עבודת הקרבנות לפני ה'. הרי שעולת התמיד - מצד עניינה בפרשת תצוה - מסגרת

יסוד היא למצות עבודת הקרבנות בכלל, וקרבן יסוד הוא לכל הקרבנות הבאים על המזבח, ובכלל זה גם כל שאר קרבנות העולה. ומצד זה דרשו, שדין זה שקבעה תורה להתחיל את עבודת המזבח בכל יום בקרבן עולה, בהיותו - מבין שאר סוגי הקרבנות - קרבן היסוד של עבודה לפני ה' וכנ"ל, יתקיים בעולת התמיד. שמכלל כל שאר קרבנות העולה, היא היא "העולה" - ועליה להיות ראשונה על המזבח, בהיותה מסגרת-היסוד הרצופה והתמידית לכלל עבודת הקרבנות של עם ישראל על המזבח לפני ה'. וכשם שלפי פשוטו, בא מקרא ד"וערך עליה העולה" והקטיר עליה חלבי השלמים" לקבוע, שתחלת סדר עבודת הקרבנות של המזבח בכל יום, יהיה בהקרבת קרבן עולה בתוך קרבן-יסוד, ואחר-כך יקריבו עליו שלמים ושאר סוגי הקרבנות, חטאות ואשמות וכו', שכולם באים על העולה שהקריבו תחלה; כך לפי מדרשו, בא מקרא זה לקבוע, שתחילה מקריבין על המזבח את "העולה" עולה ראשונה - היינו את קרבן עולת התמיד, שהוא קרבן היסוד לכלל עבודת הקרבנות של עם ישראל על המזבח לפני ה', ואחר-כך מקריבין את כל שאר הקרבנות. שכל שאר הקרבנות - קרבנות הציבור והיחיד, החובה והנדבה - כולם באים על קרבן עולת התמיד שבו מתחילין את עבודת המזבח בכל יום.

וכל ענין זה, שהתמיד הוא קרבן-היסוד לכלל עבודת הקרבנות, הוא רק מצד ענינו בפרשת תצוה. אבל מצד ענין התמידין בפרשת פינחס, הרי עיקר גדר המצוה הוא "קרבני לחמי" שנצטוו ישראל לשמור להקריב במועדו וכנ"ל. אלא שקבעה תורה ש"קרבני לחמי" זה יהיה קרבן עולה, וזמנו הוא בכל יום, אבל עצם הקרבן - כקרבן עולה - הריהו ככל קרבן עולה אחר, ואין בו עדיפות - לענין דין "וערך עליה העולה" - להקדימו לפני כל קרבן עולה אחר. ומצד ענין התמידין בפינחס, אפשר היה לקיים דין ד"וערך עליה העולה" בכל קרבן עולה שהוא, ולא דווקא בעולת התמיד. דדין קדימת התמיד - שנלמד מ"וערך עליה העולה", אינו משום תמידות קרבן התמיד אלא משום היותו קרבן-יסוד יותר משאר קרבנות העולה. וגדר זה בקרבן התמיד הוא רק מצד ענינו בפרשת תצוה וכמשנ"ת.

ועיין בתוס' (ב"מ נה. ד"ה העולה) שהביאו ג' פירושים לדרשה זו ד"העולה עולה ראשונה" הכוונה לתמיד של שחר. שרש"י בפסחים (נח.): פירש דעולת התמיד נקראת ראשונה משום שהיא כתובה ראשונה בסדר הקרבנות בפינחס. אי נמי, ראשונה שהקריבו ישראל בהר סיני (למ"ד בחגיגה ו. דעולת תמיד הוא ע"ש). אי נמי, ראשונה לחינוך המזבח, דאין מחנכין המזבח אלא בתמיד של שחר, ע"ש. ולפמשנ"ת שגדר דרשה זו היא מצד ענין התמידין בפרשת תצוה, היה נראה לומר בפשטות ד"ראשונה" פירושו ראשונה במצוות הקרבנות. שבתור מצוה של עבודת הקרבת

כלומר אחריה, חלבי השלמים, רש"י]. ובגמרא שם "מאי תלמודא, אמר אביי עליה ולא על של חבירתה, מתקיף ליה רבא וכו', אלא אמר רבא, השלמים, עליה השלם כל הקרבנות כולן". [והיינו לפי מדרשו. דלפי פשוטו "עליה" קאי על אש המערכה האמור קודם "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן וגו'" - שיערוך עליה העולה וכמו כן יקטיר על האש חלבי השלמים]. ולפמשנ"ת נראה, דגם דין זה - שתמיד של בין הערבים הוא אחרון לכל הקרבנות - הוא מצד ענין התמידין בפרשת תצוה (כמו הדין של רישא דברייתא שתמיד של שחר הוא ראשון לכל הקרבנות). וגדר הדברים הוא על-פי מה שנתבאר למעלה, דלמצות עבודת הקרבנות התמידית והרצופה על המזבח - שזהו ענין התמידין בפרשת תצוה - נקבעו שני כבשים ליום, שיהא האחד בא בתחילת היום, בבקר, והשני בסוף היום, בין הערבים וכו". וכשם שתמיד של שחר - שהוא תחילת סדר התמידין - הוא ראשון לכל הקרבנות, כמו שדרשו מ"העולה עולה ראשונה", והיינו שבהיותו קרבן היסוד לכל עבודת הקרבנות, ילפינן להתחיל בו את עבודת כלל הקרבנות שעל המזבח בכל יום וכו'; כך דרשנו מ"והקטיר עליה חלבי השלמים" שכל הקרבנות כולם יבואו על עולת-בקר זו, ולא יהא דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים. שתמיד זה - המסיים את סדר התמידין - הוא אחרון לכל הקרבנות, ובו מסיימת עבודת כלל הקרבנות שעל המזבח בכל יום. כלומר שענין דרשות אלו הוא, שיהיו כל הקרבנות הקרבין על המזבח באים על קרבן התמיד, להיות מצורפין אל קרבן היסוד של עבודת הקרבנות על המזבח. ומאחר שקרבן יסוד זה, קבעה לו תורה סדר עבודתו בשני כבשים ליום, האחד בתחילת היום והשני בסופו, הרי - כדי לייחס את כל הקרבנות אל קרבן היסוד כמצורפים אליו - באה הדרשה מ"והקטיר עליה וגו'" לומר, שיהיו כל הקרבנות קרבין בעוד לא נסתיים סדר עבודת קרבן יסוד זה בתמיד של בין הערבים. שאחרי סיום סדר עבודת התמיד תו אין הקרבנות - שיבואו אחר-זה - מתייחסים אל סדר עבודה זה להיות מצורף אליו. ונמצינו למדין מדרשות אלו, שעבודת התמידין - הבאה כחובת העבודה התמידית שישראל עובדים לפני ה' בהקרבת קרבנות על המזבח - היא המסגרת לכלל עבודת הקרבנות שעל המזבח. שבתמיד של שחר מתחילין ופותחים את עבודת הקרבנות על המזבח בכל יום - ואין דבר קודם לו, ובתמיד של בין הערבים מסיימין ונועלין את עבודת הקרבנות על המזבח בכל יום - ואין דבר קרב אחריו.

#### מתוך ספר בן מלך

שתודה לה' יצא לאור בימים אלו

(בהשמטת המו"מ בסוגיות הגמרא)

ראש-חדש קודמין למוספי ראש-השנה, שנאמר מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה" (זבחים פט.). וכיון דקרבן התמיד תדיר הוא מכל שאר הקרבנות, שהרי הוא קרב בכל יום ויום, הוא קודם לכולם. ודין זה - להקדים התדיר - נלמד ממה שנאמר בפרשת התמידין והמוספין בפינחס "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה". דברפרשה זו שקבעה תורה חובה להקריב - בימים מסויימים - כמה קרבנות ביום אחד, נקבע גם הסדר להקרבתם, שיהיו המוספים קרבים אחרי התמידין משום דהתמידין תדירים מהם. ומכאן נלמד לכל תדיר שיהא קודם את חברו שאינו תדיר. ועיין בתוס' (פסחים נח: יומא לד. מנחות מט. ד"ה העולה, זבחים פט. ד"ה כל התדיר, ועוד) מה שכתבו לבאר את צרכות שתי הדרשות לדין קדימת התמיד לשאר קרבנות (וע"ע מה שהאריך בזה במשנה-למלך הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג).

אולם נראה דאין גדר דין הקדימה מטעם תדיר כגדר דין הקדימה מטעם "העולה ראשונה". דמטעם תדיר ושאינו תדיר, אין כאן מצוה מיוחדת בקרבן התמיד להקריבו ראשונה, אלא קביעת סדר יש כאן לכמה קרבנות הבאים לפנינו, שקבעה תורה שסדר הקרבתם יהיה כפי תדירותן. והרי מכאן גם למדו לכל המצוות שדינם כך הוא - שכל מצוה שהיא תדירה מחברתה, קיומה קודם לשל חברתה. אבל דין קדימת התדיר מטעם "העולה ראשונה" - מצוה מיוחדת היא לעולת-התמיד שתהא ראשונה על המערכה. וכמשנ"ת שקבעה תורה להתחיל את עבודת המזבח בכל יום בקרבן עולה, ומדרשא ילפינן שתהא זו עולת התמיד. ודין זה הוא מדיני מצות סדר המערכה ועבודת הקרבנות שעל המזבח בכל יום. ועיין בחזו"א (מנחות לג סק"י) שדייק מלשון הרמב"ם, דמטעם תדיר אין כאן אלא קביעת סדר, ואם עבר או שכח ושחט קודם את שאינו תדיר, גומר בו את מצותו וזורקו ומקטירו קודם (ואחר-כך שוחט ומקריב את התדיר). ודין זה הוא בשאר תדירין, שדין קדימתן הוא רק מטעם תדיר, אבל בקרבן תמיד, אם עבר או שכח ושחט קרבן אחר לפניו, הרי כיון שבתמיד יש מצוה מיוחדת להקריבו ראשונה מ"העולה ראשונה" - מלבד היותו תדיר - לא יגמור את מצות הקרבן האחר (שהקדים שחיתו לתמיד) שהרי הוא מבטל בזה מצות העולה ראשונה, אלא ממרס דמו ושוחט את התמיד וזורקו ומקטירו ואחר-כך גומר את מצות הקרבן האחר, עיי"ש.

#### ז

### "עליה השלם"

ובהמשך הברייתא (פסחים שם) "ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר והקטיר עליה חלבי השלמים" [והקטיר עליה. אתמיד קאי דסיפיה דקרא הוא וה"ק והקטיר על העולה הזאת,

קרבן - מצות עולת התמיד היא הראשונה בפרשה. שהיא אמורה בפרשת תצוה, קודם למצוות שאר הקרבנות האמורין בספר ויקרא ובספר במדבר. [וגם בהקרבה הקריבו עולת-תמיד ראשונה מיד לאחר הקמת המשכן כדכתיב "ואת מזבח העולה שם פתח משכן אהל מועד ויעל עליו את העולה וגו'" (שמות מ כט) והיינו עולת התמיד כדפירש"י שם]. (דקרבנות המלואים האמורין בתצוה קודם מצות התמידין, אינם מן המניין. שהם אינם במסגרת מצוות הקרבנות, אלא במסגרת מצות המלואים, שדין המלואים הוא על-ידי קרבנות. אבל במסגרת מצוות הקרבנות, עולת התמיד היא הראשונה).

ובמק"א (ביומא לד. ד"ה ת"ל, ובעוד מקומות) פירש רש"י, שהדרשה "העולה עולה ראשונה" באה לומר את עצם דין הקדימה, שתהא העולה קרבה ראשונה. [דלפי פשוטו לא איירי קרא כלל בדיני קדימה וכו'ל]. ולכאורה יש לתמוה, דעדיין לא נתבאר כאן דבעינן שתהא זו עולת התמיד דווקא, וכמו שתמהו על פירוש זה בתו"י (ביומא שם) "מנלן דבתמיד מיירי". ועיין בחידושי מנחות המיוחסים לרשב"א לדף מט. ד"ה העולה שכתב לתרץ, דלפירוש זה של רש"י אין צריך להוכיח דבעולת תמיד קא מיירי, משום דקרא קאמר בבקר בבקר משמע דבכל בקר נעשית ואין לך עולה שנעשית בכל יום בבקר כי אם עולת התמיד, דאם באת לומר דבעולת מוספין מיירי קרא הרי אינה נעשית בכל יום, עכ"ד. מיהו אין זה מתיישב לפי פשוטו של מקרא, שפסוק זה נאמר בפרשת "תורת העולה", דהיינו קרבן עולה סתם ולא קרבן-עולה מסויים איזה שהוא. ונהי דכשאין להם עולה אחרת, ודאי יתקיים מקרא זה בעולת התמיד שהיא באה בכל יום, אבל אם יש להם עולה אחרת מנלן דבעינן דווקא תמיד. וע"כ צריך לומר, דדין קדימת התמיד אינו מצד ענין התמידין שבו, אלא מצד שהוא קרבן עולה, ולענין דין הקדימה הוא יותר "העולה" משאר קרבנות עולה. וזה מבואר רק לפי הדברים האמורים - דגדר אחד הוא לדין קדימת קרבן עולה בכלל ולדין קדימת העולה הוא קרבן יסוד וכו', יש לומר - בדעת רש"י בפירושו זה - דאף לא בעינן דרשה מיוחדת לקיים דין קדימה זה בעולת התמיד דווקא, אלא מסברא הוא דקים לן הכי, כיון שקרבן זה הוא קרבן-יסוד יותר משאר קרבנות העולה וכמבואר למעלה.

#### י

### תדיר קודם

נתבאר דדין זה "שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר" הוא מצד ענין התמידין בפרשת תצוה. אולם מטעם נוסף יש להקדים את קרבן התמיד (של שחר) לכל הקרבנות. והוא דשנינו "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, התמידין קודמין למוספין, מוספי שבת קודמין למוספי ראש-חדש, מוספי



## בדין חינוך לקטנים לשמוע קריאת המגילה באיזה קטן מיירי

שו"ע סימן תרפ"ט

כי מרדכי היהודי, כדי לעורר את הקטנים שלא ישנו ויתנו לבם על הקריאה, ומקרינ אותם הפסוקים כדי לחנכם עכ"ל.

ובספר אליה רבא על הלבוש שם הביא בשם ספר תניא (סוף סימן מ') וז"ל גם בראותם שינוי בזה שואלים מה זאת, ומתוך כך אתה בא לספר גבורותיו של הקב"ה עכ"ל.

### ז) מש"כ בזה בספר אבודרהם

וראיתי באבודרהם (הלכות ברכת המצות עמוד כ"ו) שהביא דברי הירושלמי דמגילה (פ"ג ה"ה) דאמרין התם רבי יונה אבוה דרבי מונא היה מתכוון לקרותה לפני הנשים שבביתו שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד.

והקשה וז"ל וא"ת אפילו קטנים יהיו חייבים במגילה דהא כתיב טף ונשים, ואע"ג דבירושלמי (שם) תני בר קפרא צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף הן היו בספק להשמיד, ומ"מ בגמרא דידן לא קאמר אלא נשים חייבות לבד ופליג על הירושלמי, וי"ל דנשים כיון דאיתנייהו במצות לא תעשה ובמצות עשה שלא הזמן גרמא הטילו עליהם מצות מגילה כיון שהן היו באותו הנס, אבל קטנים דלא שייכי במצוות כלל לא מחייבין להו אע"פ שהיו באותו הנס ע"כ.

### ח) יש להעיר על דבריו דבאמת ר' יהושע בן לוי פליג על הירושלמי

ויש להעיר בדברי קדשו של האבודרהם דהא בגמרא דידן (מגילה דף ד.) מבואר דהך מאן דאמר דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס [שגם הן היו בכלל להשמיד ולהרוג] הוא רבי יהושע בן לוי, ומבואר בירושלמי דהוא בעצמו עשה כן הלכה למעשה כמו שאמר בר קפרא דצריך לקרות לפני הקטנים והיה מכניס את בניו ובניו הקטנים והיה קורא לפניהם המגילה, מבואר דריב"ל לא פליג על הירושלמי.

ומה שהקשה האבודרהם דא"כ אפילו טף יהיו חייבים שהיו ג"כ באותו הנס, לא קשה כלל על הראב"ה, דהרי כתב הטעם דוקא קטן שיועד להבין דבקטן כזה שייך פרסומי ניסא שיועד לשאול, משא"כ טף דלא שייכים לא לשאול ולא להבין ולא שייך אצלם פרסומי ניסא ממילא לא שייך עליהם דין זה כלל וכלל.

### מה שכתב המאירי בזה

שוב ראיתי כעת בחידושי המאירי במגילה (דף ד) שכתב וז"ל, נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו בכלל הנס, שהרי אף עליהם נגזרה הגזירה, והקשה, שמא תאמר אף הקטנים יהיו חייבים שהרי כתיב טף ונשים, ותיירץ קטנים אין בהם תורת מצוה, מ"מ לרווחא דמילתא אמרו בתלמוד המערב (פ"ב הל"ה) צריך לקרותה לפני נשים וקטנים שאף הן היו בספק. עכ"ל. ונראה דעתו כדעת האבודרהם, וצ"ע.

(א)

### מה שאמר חתני לתרץ בזה

וחתני הרה"ג ר' מרדכי קלצקי שליט"א אמר לתרץ דהא איתא במשנה ברכות (דף כ.) דקטנים פטורים מקריאת שמע, ונחלקו (שם) רש"י ור"ת אם דוקא בשלא הגיעו לחינוך או אפילו בהגיעו לחינוך, ודעת רש"י אפילו הגיעו לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי אצלו כשמוע זמן ק"ש בערב או ישן הוא בבוקר. ולפ"ז לענין קריאת המגילה שהוא רק יום אחד בשנה, וגם יש בזה מצות פרסומי ניסא שפיר צריך האב לחנך את בנו שהגיע לחינוך לבוא לביהכ"נ לשמוע קה"מ בערב וגם בבוקר משום פרסומי ניסא.

### לכאורה יש לחלק בין ק"ש למגילה

ויש להעיר דלכאורה יש לחלק דלא דמי קריאת המגילה לק"ש, דשאני ק"ש שאין הזמן נמשך אלא עד לאחר ג' שעות ובאותו הזמן אינו מצוי אצלו, אבל מגילה כשר כל הלילה וכל היום כמבואר במשנה מגילה (דף כ.).

שו"ר שכ"כ בחידושי הרשב"א ברכות (שם) וז"ל וקטן שפטור מק"ש פירש"י אפילו קטן שהגיע לחינוך, וטעמא דק"ש מפני שאין זמנו ארוך כ"כ והוא אינו מצוי אצל אביו בכל עת שירגילהו לכך עכ"ל.

אך באמת זה אינו ואין לחלק כן, דהלא כתב השו"ע דמנהג טוב להביא קטנים לביהכ"נ שישמעו קריאת המגילה בציבור, וציבור לא מצויים בביהכ"נ רק בתחילת הלילה ובשעות הבוקר, ואז הקטן אינו מצוי אצל אביו.

ועוד י"ל דהואיל והוא חיוב קריאה אחד ביום ובלילה, ובליילה א"א לחייבו כק"ש כבר לא חייבוהו חכמים כלל גם בבוקר. ואף שיש אומרים שחיוב קריאה ביום הוא מדברי קבלה ובליילה מדרבנן, מ"מ לגבי חינוך חיוב אחד הוא ביום ובליילה, ולכן צרכינו לטעם הירושלמי שאף הן היו בספק להשמיד ולהרוג, והואיל והוא פרסומי ניסא ורק יום אחד בשנה חייבוהו ג"כ.

סעיף א'. הכל חייבים בקריאת המגילה אנשים ונשים ומחנכין את הקטנים לקרותה. ובסעיף ו' כתב מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה.

והנה מקור הדין כתבו הטור ובביאור הגר"א שהוא מהירושלמי (פ"ב דמגילה הלכה ה') בר קפרא אומר צריך לקרותה לפני אנשים ונשים ולפני קטנים שאף הן היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד, רבי יהושע בן לוי עבד כן מכנש בני ביתה וקרי לה קמיהון. והביאו דברי הירושלמי בהגמ"י (הלכות מגילה פ"א ה"א) והאור זרוע ושאר ראשונים.

### א) צ"ע באיזה קטן מיירי

ויש לבאר באיזה קטן מיירי, אי בהגיע לחינוך מדוע כתב מנהג טוב, הלא חייב מן הדין לחנך את בניו הקטנים, ועוד קשה מאי רבותא דקטנים לענין קריאת המגילה, הלא בכל המצוות הדין כן שצריכים לחנכם.

### ב) כבר עמד ע"ז המ"ב בביאור הלכה

וכבר עמד ע"ז בביאור הלכה (סוף סימן תרפ"ט) בד"ה מנהג טוב וז"ל הנה בודאי כוונת המחבר הוא דוקא על קטנים שהגיעו לחינוך דהקטנים ביותר רק מבבלין כמ"ש המג"א, וא"כ מאי שייך מנהג טוב הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או עכ"פ בשמיעה, ואולי דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתו, אבל כדי לפרסם הנס ביותר מנהג להביאם בביהמ"ד שישמעו בציבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור עכ"ל.

### ג) כ"ב בביאור הגר"א דמיירי בקטנים שהגיעו לחינוך

והנה מש"כ הביאור הלכה בדודאי כוונת המחבר הוא דוקא על קטנים שהגיעו לחינוך, כן מבואר בדברי רבינו הגר"א (ריש הסימן באות ג') שהביא דברי הירושלמי שכן אמר בר קפרא שצריך לקרותה לפני קטנים, וכן עבד ריב"ל שמכנס בניו וב"ב וקרי לה קמיהון, וכתב ואינו אלא חינוך כמו בכל המצוות. וצ"ע א"כ מאי רבותא דקטנים לענין קריאת המגילה, הרי בכל המצוות הדין כן דצריך לחנכם<sup>(א)</sup>. ועוד קשה טובא הלא מבואר בירושלמי דאמר בר קפרא הטעם שצריך לקרותה לפני קטנים שאף הם היו בכלל ספק להשמיד ולהרוג, מבואר דאין הטעם משום חינוך, אלא חייבים מן הדין דומיא דנשים.

### ד) גם דעת הבה"ג דקטנים חייבים לשמוע קריאת המגילה מהאי טעמא דגם הם היו בכלל סכנה להשמיד ולהרוג

וכן מבואר גם מדברי הבה"ג דהטעם דקטנים חייבים לשמוע קריאת המגילה משום שגם הם היו בכלל סכנה להשמיד ולהרוג, שהביא את דברי התוספתא (מגילה פ"ב) דקתני הכל חייבים בקריאת המגילה כהנים לויים וישראלים וכו', נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת המגילה, והוסיף הבה"ג אלא שחייבין לשמוע, לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין לשמוע עכ"ל. [והובא דברי הבה"ג בתוס' ערכין (דף ג. ד"ה לאתויי נשים)].

ועיין בה"ג שהביא את דברי הירושלמי רבי יהושע בן לוי מכניס את כל אנשי ביתו וקורא לפניהם מגילת אסתר, רבי יונה אבוה דרבי מונא היה מתכוון לקרות אותה לפני הנשים שבביתו ע"כ.

מבואר מדברי הירושלמי והבה"ג דאין הטעם משום חינוך, אלא שחייבין מן הדין לשמוע דומיא דנשים שאף הן היו בכלל סכנה להשמיד ולהרוג, ולפ"ז שפיר י"ל דאפילו קטנים שלא הגיעו לחינוך צריכים לשמוע מקרא מגילה דגם הם היו בסכנה.

### ה) בראב"ה מבואר דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך

שוב מצאתי בראב"ה מגילה (סימן תקס"ט) שכתב באמת מכח טעם זה דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, וז"ל ומיהו נ"ל כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק [להשמיד ולהרוג] ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיועד להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרין מידי דהוי אנשים ועמי הארץ ומסקינן אלא פרסומי ניסא פירוש שיועד לשאול ומפרסמין הנס להם עכ"ל.

הרי מפורש בראב"ה דהכא מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך רק משום פרסומי ניסא מצוה להביא הקטנים והקטנות לבית הכנסת.

### ו) כן משמע ג"כ מדברי הלבוש

וכן משמע ג"כ מדברי הלבוש דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך, שכתב (שם) וז"ל נוהגים להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה לחנכם במצות פרסומי ניסא, ומטעם זה נוהגים הקהל לקרות אלו הפסוקים בקול רם שהם עיקר התחלת הנס וסופו, והם איש יהודי, ומרדכי יצא, ליהודים היתה אורה,

## ולאם מלאם יאמץ

**משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים** מראשיתו אשר **"גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי"**, וכל היקר והגדולה שהיה מנת חלקו של המן עובר 'למרדכי היהודי'.

### ונהפוך הוא

אופייה של המערכה כמלחמה בין עמלק וישראל הנלחמים ביניהם על הבכורה - **כשזה קם זה נופל**, ניכר היטב במגילה בכל שלבי גלגולה של מחשבת המן וביטולה. פרשת גדולת המן ואשר זמם לעשות ליהודים מחד, ופרשת גדולת מרדכי ואשר עשו היהודים בשונאיהם מאידך, זהות ומקבילות זו לזו להפליא.

המן אינו מבקש מהמלך ששטריו יסייעו לו בביצוע הגזירה, כי הגזירה אינה ענינו של מלך, אלא של העם העמלקי המקבל את מבוקשו מהמלך **"והעם לעשות בו כטוב בעיניו"**. ובמקביל אתה מוצא כצורה הזאת במדויק בביטולה, אין אסתר מבקשת סיוע מאת המלך שיעזור ליהודים במלחמה נגד צורריהם, אלא שיאפשר ליהודים לנקום בעצמם בעמלק כפי שהוא זמם לעשות להם **"ויכנו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשנאיהם כרצונם"** **"אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם"**.

המן מבקש **"להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ... ושללם לבוז"** ונקמת היהודים היא **"להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבוז"**.

### ועשה כן למרדכי היהודי

גם כל סממני הגדולה שאתה מוצא בהמן אתה מוצא כנגדם במרדכי, בהמן נאמר **"אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן"**. ובמרדכי הוא אומר **"כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש"**. בהמן נאמר **"ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן"**. ובמרדכי הוא אומר **"ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי"**. בהמן נאמר **"ויכתב ככל אשר צוה המן ... בשם המלך אחשורוש"**. ובמרדכי הוא אומר **"ויכתב ככל אשר צוה מרדכי ... בשם המלך אחשורוש"**. המן חושב **"למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני"** **"אשר חושב למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני"** והוא בעצמו נאלץ להרכיב את מרדכי ברחוב העיר בלבוש מלכות ולקרוא לפניו ככה יעשה. המן זומם לתלות את מרדכי, ועל העץ שהוא מכין נתלה הוא עצמו. ומה שמבטא את הניצחון המוחלט והסופי של היהודים על עמלק הוא, כשמכל בתי שושן נבחר דווקא ביתו של המן למגורי מרדכי, **"ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן צר היהודיים ... ותשם אסתר את מרדכי על בית המן"** להורות שאותה בכורה וגדולה שביקש המן לעצמו, מגיעה בסוף למי שראוי לה באמת, כי לא שלם נצחונו של ישראל עד שירש את כבודו וגדולתו של עמלק, ויָשָׁב על מקומו.

בין פרטי שני האישים, אלא התלקחות מחודשת של המערכה הנצחית בין שתי האומות, העם היהודי והעם העמלקי.

הפעם הראשונה שבה מוזכר מוצאו האגגי של המן היא בעלייתו לגדולה, ומשם פורה ראש ולענה, עלייתו של המן לגדולה הינה עלייתם לגדולה של כל העם העמלקי. בעת חתימות המלך על הגזירה מוזכר שוב מוצאו **"ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן בן המדתא האגגי צר היהודים"** כלומר הגזירה איננה מחשבת המן בלבד אלא מחשבתה של האומה האגגית כולה. ולכן עם מפלתו של המן מבקשת אסתר **"להעביר את רעת המן האגגי"** **"להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי"**. וכן בסיכומה של המגילה לקראת סופה שב ומודגש מוצאו של הצורר **"כי המן בן המדתא האגגי צר כל היהודים חשב עליהם לאבדם"**.

זה לעומת זה, להבדיל בין צדיק לרשע, מוזכר יחסו של מרדכי בנקודות המרכזיות של המערכה, בתחילת המגילה כהקדמה לכל הסיפור מצוין ש - **"איש יהודי היה בשושן הבירה"**. מרדכי אינו כורע ומשתחוה להמן **"כי הגיד להם את אשר הוא יהודי"**, העם היהודי כולו לא יכרע ולא ישתחוה לעמלק. וכשרואה המן שלמרות הכל מרדכי עדיין עומד במריו, הוא מתמלא שוב חימה **"ויכל זה איננו שווה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי"**, סודה של המערכה נהיר לו היטב לעמלקי זה - **כשזה קם זה נופל** - כל עוד 'היהודי' לא קם ולא זע ממנו, כל כבודו וגדולתו של עמלק אינה שוה כקליפת השום, ולפיכך הוא חושש להמתין עד לבצוע הגזירה בכל היהודים ומבקש לפגוע מיד במרדכי. וכשמתהפך הגלגל והמן האגגי שהיה עד עתה ראש וראשון במלכות מאבד את חינו בעיני המלך לטובת מרדכי היהודי, ובעודו חושב **"למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני"** מחשבה המתבקשת מאליה בתקופת גדולת המן - מצווה אותו המלך **"קח את הלבוש ואת הסוס כאשר דברת ועשה כן למרדכי היהודי"** אף חכמיו וזרש אשתו עונים כנגדו **"אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו"**, לא נבואה היא שנזרקה בפיהם, אלא שהיה ברור להם שכשזה קם זה נופל, אם קרנם של זרע היהודים מתחיל לקום תבוא תיכף בהכרח מפלתו עמלק.

שוב מודגש יחסו היהודי של מרדכי בשעת הניצחון וביטולה של הגזירה, **"ויאמר המלך אחשורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר"**, וכן באגרות הניצחון הנשלחים לכל היהודים **"ותכתב אסתר ... ומרדכי היהודי את כל תקף"**, הניצחון נזקף למרדכי 'היהודי', יען כי הניצחון הוא של האומה היהודית במלחמתה עם עמלק, והימים נקבעים על ידי מרדכי 'היהודי' לימי שמחה על מפלתו של עמלק וניצחון היהודים **"לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה"**.

ולבסוף מה נאה אחרית דבר **"כי מרדכי היהודי**

**"ויתרצו הבנים בקרבה ... ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך ... ולאם מלאם יאמץ"** ופרש"י - לא ישו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכן הוא אומר **"אמלאה החרבה"** (יחזקאל כו) לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים.

**"לעשות כרצון איש ואיש"** - אמר לו הקב"ה אני איני יוצא מידי בריותי ואתה מבקש לעשות כרצון איש ואיש, בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, יכולה היא להנשא לשניהם, אלא או לזה או לזה, וכן שתי ספינות אחת מבקשת רוח צפונית ואחת מבקשת רוח דרומית, יכולה היא הרוח אחת להנהיג את שתיהן כאחת, אלא או לזו או לזו, למחר שני בני אדם באים לפניך בדין איש יהודי ואיש צר ואויב, יכול אתה לצאת ידי שניהם, אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה. (מדרש רבה אסתר א')

**כשזה קם זה נופל** - אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה, המערכה שבין עשו ויעקב שונה היא במהותה ובמניעיה, ממלחמתם של שאר האומות בישראל, מערכה זו מתנהלת בין שני בני יעקב שכל אחד תובע לעצמו את הבכורה - מי בראש, ולפיכך אי אפשר לשניהם לחיות כאחד, כי גדולתו של האחד היא בהכרח על חשבונו של השני, ולכן עמלק מבקש להשמיד את כל היהודים, ועם ישראל מצווה **"תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח"** (עי' בארוכה תורת בקרבם, פורים תשס"ב).

**ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, א"ל הקדוש ברוך הוא בזה בן בזה, כתיב ויבז עשו את הבכורה, וכתוב הכא ויבז בעיניו. (מדרש פנ"א)**

גם המן בן המדתא האגגי צורר היהודים, עמד עלינו לכולתו מתוך שנאת עשו ליעקב שפעפעה בו אחרי שמרדכי עורר עליו את חמתו, ובפשוטו נראה לפרש שמרדכי לא חשש והעמיד עצמו בסכנה, כי סבר שיהודי אין לו להשתחוות לזרע עמלק שהתורה מצווה למחות זכרו מתחת השמים, וכעין זה במדרש - **ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה - אמר מרדכי אני איני יכול להחניף לרשע הזה שאני טעון סגנון של מלך, שנאמר לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו, אמרו לו הוי ידע שאתה מפילנו בחרב מה ראית לבטל קלבים (= גזירה) של מלך, אמר שאני יהודי, א"ל והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו (לעשו) שנאמר וישתחו ארצה שבע פעמים, א"ל בנימין אבי במעי אמו היה ולא השתחוה ... וכשם שלא כרע אבי כך אני איני כורע ולא משתחוה. (מדרש פנ"א) המן שומע שמרדכי אינו משתחוה לו **"כי הגיד להם את אשר הוא יהודי"**, ומבין שלא רק מרדכי אינו משתחוה, אלא כל יהודי באשר הוא יהודי לא יכרע ולא ישתחוה לו, ולכן הוא מבקש להשמיד ולאבד את כל היהודים **"ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי"**.**

### כשזה קם זה נופל

וכשנעיין במגילה נווכח שבנקודות המרכזיות של המערכה בין המן ומרדכי, מודגש מוצאם "מרדכי היהודי" כנגד "המן האגגי", ללמדך שלא היה זה ריב

הרב חיים הלוי חזן

### מצות קריאת המגילה וגדר 'פרסומי ניסא' בה

**שאלה:** אדם שאינו יכול לשמוע את כל המגילה, כגון שאינו יכול להתרכז בשמיעה, (והוא בעצמו אינו יכול לקרוא כגון אילם וכיו"ב) האם חייב לשמוע מה שבכוחו, או דילמא כיון שלא יצא ידי חובתו כל עוד שלא שמע בשלימות שוב אין לו קיום מצוה בשמיעת מקצתה. ונ"מ נמי לענין קטן שאינו מסוגל להתרכז בשמיעת כל המגילה.

**תשובה:** לענ"ד נראה דחייב בקריאת מה שבכוחו, ותרי דינים איכא בשמיעת המגילה, עצם קריאתה ושמיעתה אף שלא קרא ולא שמע כולה משום הפרסומי ניסא שבדבר, אלא שלא השלים חובתו עד שלא שמעה כולה כראוי, (ואשכחן דוגמא לדבר בחיובים דרבנן, וכגון הא דאיתא בספר 'קהלות יעקב' (ברכות סימן כז) דמי שלא כיוון בברכת אבות יש לו מצות תפילה, (עיין בהערות שם שהביא כן בשם ספר 'בית אלוקים' למב"ט), אלא שלא יצא ידי חובתו בשלימות כל עוד לא כיוון, ומשום זה לחוד חייב לחזור שוב ולהתפלל, ולכן בזמנינו שאין אנו מכוונים כראוי ואסור לו לחזור, מ"מ יצא ידי חובת תפילה במה שביכולתו).

ובזה אתי שפיר מה שכתב בשו"ע ס"ס תרפ"ט סעיף ו - 'מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה', ובבה"ל שם תמה, הרי כיון שאיירי בהגיעו לחינוך דהא קטנים ביותר רק מבלבלין, וא"כ הרי מדינת חייב לחנכם, ולא רק מנהג טוב.

וי"ל דהנה יש לדון מתי הוא זמן החינוך של קטן בקריאת המגילה, לפי מה דקיי"ל דכל מצוה זמן החינוך שלה הוא כשהקטן הוא בר קיום של 'אותה' המצוה, וא"כ בקריאת המגילה לכאורה בעינן שיהא נער מבוגר שיהא מסוגל להתרכז בשמיעת כולה, והוא מאוחר יותר מזמני החינוך שבכל מצוה, וכל כי האי הו"ל לפוסקים לפרושי, ובפרט שהמ"ב הכריח דאיירי בבר חינוך, דקטן יותר מכן מבלבל את שאר השומעים, והרי כשהנער מבוגר קצת שאינו מבלבל אכתי אינו בר ריכוז בשמיעת כולה. ומוכרח מינה, דכל שהקטן בר שמיעת מקצת סגי בכך לחנכו במצוה, ונראה דהוא מהטעם שביארנו, דאף בשמיעת מקצתה יש כבר מעשה קיום של מצות קריאת המגילה דהיינו של הפרסומי ניסא שבו, אלא שלא השלים חובתו, ובקטן שא"א לו ביותר מכך סגי. וזהו שכתב המ"ב (ס"ק ט"ז) מנהג טוב להביא וכו' 'כדי לחנכם במצות פרסומי ניסא'.

אלא דאם כנים דברינו תיקשה, אמאי כתב המחבר בלשון 'מנהג טוב' הרי הוא חיוב מדינא, וי"ל לפי מה שכתבו האחרונים דכל שהקטן אינו בר ביצוע של המצוה כתיקונה אין חיוב לחנכו, דאין חיוב לחנך על קיום של דיעבד [ועיין בספר 'חינוך ישראל' המקורות לכך]. וא"כ הכא ליכא חיוב חינוך, מיהו מנהג טוב יש בכך כדי לחנכו בפרסומי ניסא.

מתוך שיעורי רבינו שליט"א

### ברכת הרב את רבינו

לבד מברכת 'שעשה ניסים' שחייבים אנו לברך בימי הפורים, על הנס שעשה הקב"ה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, עוד אנו מברכים [אחר קריאת המגילה] ברכת 'הרב את רבינו והדן את דיננו'. וברכה זו אינה מצוה כברכת שעשה ניסים, אלא במקום שנהגו מברכים כן. [מתניתין מגילה כא. ובגמרא שם ע"ב].

ויש לעיין מה עניין ברכה זו, ומה נוסף בה על הברכה העיקרית - ברכת שעשה ניסים.

ונראה, כי בברכה זו נוסף שבח על עניין הנקמה שהיתה באותה שעה. כי לבד מעצם ההצלה אשר ניצלנו מידי המן האגגי ממות לחיים, אנו מברכים ומשבחים גם על הנקמה שהיתה לנו אז באויבינו. כי הוא - **הנוקם את נקמתנו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו והנפרע לנו מצרינו.**

והטעם שבימי הפורים מוסיפים שבח מיוחד על עניין הנקמה, מה שלא מצאנו כן בשאר ניסים שיברכו על עצם הנקמה. נראה, משום שבאמת נשתנתה מערכה זו, אשר היתה עם זרע עמלק - אויבינו מדור דור, ואשר עליהם נצטוונו במצוה מיוחדת למחות את שמם מתחת השמים. ושמחה מיוחדת היא זו כאשר זכינו לראות במפלתם של אויבי נפשנו אלה - זרע עמלק אויבי ה'. ולכן ראוי אכן לברך ברכה מיוחדת על נקמה זו בעמלק שזכינו לה בימים ההם.

וכן בנוסח 'על הניסים' שאנו אומרים בפורים, מדגישים את עניין הנקמה שהיתה לנו בהמן - **והשבותו לו גמולו בראשו, ותלו אותו ואת בניו על עץ.**

ובגמרא מגילה (שם) נחלקו אמוראי בנוסח סיום הברכה - **'לאחריה מאי מברך... ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם. רבא אמר - הא-ל המושיע. אמר רב פפא הלכך נימריניהו לתרוייהו ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם הא-ל המושיע.'**

והנה למאן דאמר שיש לסיים בה 'הנפרע לישראל מכל צריהם', היינו באמת כמו שנתבאר כי ברכה זו היא שבח מיוחד על הנקמה שהיתה לנו אז בצרינו. אבל לדברי רבא שסיום הברכה היא 'הא-ל המושיע', מבואר לכאורה כי גם ברכה זו היא על עצם הנס והישועה שעשה ה' לנו בימים ההם, ומה נשתנה א"כ מברכת 'שעשה ניסים'.

אכן נראה דבאמת לא נחלקו בעיקר מהות הברכה, ולשניהם באה ברכה זו להוסיף שבח על הנקמה שנקם ה' באויבינו. וכש"נ. אלא שעיקר ברכה זו על הנקמה אינה באה באמת אלא כהרחבה על עצם ההצלה, כי אילו זכינו רק לנקמה באויבינו בלי שהיה נעשה לנו עי"ז נס הצלה, כי אז לא היה מקום לברך ברכה מיוחדת על עצם הנקמה בלבד, ורק מתוך שע"י הנקמה באה ההצלה מידי אויבינו, מתעוררים אנו לברך גם על הנקמה שהיתה שם.

ולכן סבירא ליה לרבא שאין לסיים הברכה אלא ב'הא-ל המושיע'. כי גם ברכה זו ביסודה צריכה לבוא על ההצלה, אלא שמוסיפים ומפרטים בה את הנקמה והגמול אשר נפרע לנו מצרינו. אכן מאן דמסיים בה 'הנפרע לישראל מכל צריהם' סבירא ליה, כי מאחר שנקמה זו נתרחשה יחד עם ההצלה שניצלנו אז ממוות לחיים, לכך ביום זה שאנו חוגגים את נס ההצלה יש מקום לברך גם על הנקמה עצמה.

**נערך ע"י הרב ישעיה שינברגר**



## ליל חג פורים

הרב לא שמע ולא ידע, כי מוחו נטרד בתמיה על דברי הפייטן היאך יעלו דבריו בקנה אחד עם דרשת רבא דימי משתה כתיב למעוטי לילה, אך מיד נתיישב בליבו כי בחגיגת ויין נדבה דיברה פיוטו. נחה דעתו, ומוחו החל להתעורר ולשים לב אל אשר עשה השמש ויבקש להפסיקו, אלא שמיד רצדו לפניו אותיות מאירות מתוככי הפיוט.

**"פורים במה יזכה איש זכותו שבע ילין בל יפקד עונו בליל חג פורים, פורים גילה רינה דיצה וחדוה הקבצו לשתות ועוצו עצה בליל חג פורים, פורים דאגה בלב איש ישחנה מאכל שוב ומשתה ישמחנה בליל חג פורים, פורים חכלילי עיניים מיין וכל אויביו יהיו כאין בליל חג פורים, פורים משתה שלך יהיה להפקר ושותים רבים לאין חקר בליל חג פורים, פורים שכל אדם יאריך בסעודתו מן השמים ימלאו משאלתו בליל חג פורים."**

ויתעשת הרב ויאמר בליבו אכן שכרות ליל פורים יפה כוחה לעורר האהבה העליונה, וידום הרב, הקהל ממשיך ואומר בניחותא את הפיוט, ובהגיע תור הבית 'חכלילי עיניים מיין וכל אויבך יהיו כאין' החוה הרב באצבעו לשמש שיחזור עליו שבעה פעמים, ויבינו העם כי שכרות הלילה הקדוש, תחשוף ברק עיניהם, היפות והטהורות, וכל משטין ומריע יהיה לאין.

ויהי ככלותם לשורר הפיוט עד תומו, וישבו כגורן עגולה בחצר גינת בית הכנסת, לשמוח ולחוג את ליל הפורים, עלץ ליבם בה' הטוב, אשר תקותו בכל דור ודור.

ועל השמש ציוה הרב לתת יין לפני כל איש ואיש, ויען השמש ויאמר מניין לי יין להשקות כל העדה, ויען הרב הלא דברי הפייט ברור מללו 'משתה שלך יהיה להפקר ושותים רבים לאין חקר' פתח נא את אוצרות בית הכנסת וקרא לכל העם לירד וליטול מן היין המשומר לקידושא ואבדלתא.

ויבואו העם אל המרתף ולפידים בידם, ונגלה לעיניהם אוצר ענק של אלפי נאדות יין, כי בכל שבת כאשר היה החזן מסלסל "ומי שנותנים נר למאור ויין לקידוש ולהבדלה" היו רבים רבים מנדבים בליבם יין, בת שחוק עלתה בפני הציבור ושאלו היאך נבעו נחלי יין מחלמיש המרתף, וכמין בת קול ענתה ואמרה חזו חזו נדיבות ליבם של בני אמסטרדם, ועד היכן מגעת חביבות יינה של מצוה.

במרכז רחבת החצר, הבעירו מדורה, וישבו יחדיו וישתו וישכרו בשמחה טהורה, נכנס יין יצא סוד פנימיות הנשמה, שפתם דובבות שיחות שבח וכיסופין, ליבם בער באהבה והתאחדות עם אביהם שבשמים, כל אחד ראה מעלת חבירו, ומאיר פניו אל זולתו, פקח היין ליבם, ורוח הקודש זהרה על פניהם.

רבי אלעזר פסע בין השורות ידיו נשואות למעלה ופיו מלחש ואומר, חכלילי עיניים מיין וכל אויבך יהיו כאין, מעתה גם טענתו כאין הוא, כי הוא מסיטרא דעשיו עומד ומסטיין וקורא לפמליא של מעלה להביט אל הנגלות, באמתלה כי אין לדיון אלא מה שענינו ראות, הנה עתה נסתלקו המסכין וחביון אהבתם וקדושת רצון נראות ונגלות כמלא העין, תעל שמחתם לפני ה' שערי רחמי יפתחו, ונחלי אהבה ורצון יושפעו ויתפשטו באין מעכב.

כחלופ שעה חדא, קבץ הרב את קהלו, וכשפניו נסוכות שלווה, צעד עמם מעדנות לעבר שפת הים, ויביטו אל פני הים, והנה הפך כולו אדום. וישאלו מדוע אדום ללבשו ומראהו כדורך בגת, שמא גם הוא שתה מן היין האדום, או אז הבחינו כי הוא אדמימות דם פורימא אשר יד ה' היתה בה ותבקע כריסה, ואמסטרדם העיר צהלה ושמחה, להודיע שכל קוץ לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך.

העיר אמסטרדם דיתבא על גדות הים הצפוני. צהלה ושמחה בבואו של חודש השמחה הוא חודש אדר, בשעות של שמחה היו הנערים מטפסים על מגדלים צופי פני הים, ומראה גליו ומשבריו משמח ליבם ומצהיל את פניהם, כן גם עתה שעת בין הערביים של ראש חודש אדר, באו ילדי ישראל לשוח את ליבם, להכין רוחם למעלי החג הקרב ובא.

והנה אל מול מרחבי רוחות השמים, מגיחה מן הים בריה גדולה מאד, משונה מאד מאד במראה, קרניה רבות, שיניה ארוכות חדות כברזל, צפרניה מזדקרים ועל גפיה כמין כנפים מרוטות, וכל מבנה גופה מעורר חלחלה, מעולם לא ראו ולא שמעו תמונת בעל חי כזה.

מדי ערבו של אדר נאספו הנערים העליזים, לצפות במראה אותה בריה, וממנה שאבו עז וחדוה למזימות שעשועי החג, ויקראו שמה 'פורימא', וכל הנערים מגדול ועד קטון בחרו את חזותה לדמות המשחקת לפניהם, במנהג התחפושת עתין היומין.

הקול, קול השמש מכריז ואומר ישראל עם קדושים קומו לסליחות. הלילה, ליל חג פורים, השעה שעת חצות.

זה עתה שב השמש מבית המרא דאתרא הוא רבי אלעזר רוקח אשר שלחו לכנוס את כל היהודים לתפילה ותחנונים, כי בא דבר רוזני הארץ לאזניו, על דבר כותל הסכר העומד בסכנה, מפני חיה רעה המכה ומנגחת בחומה, וערו יסודתיה, ובשעות אחדות עלולה העיר כולה להפוך לזוטו של ים. בעל 'המעשה רוקח' עמד ותהה היאות לבטל שמחת היום טוב, להפכו ליום בכיה ותאניה, או שמא שמחת החג עצמה יכולה היא שתרחם, ויתעשת ויאמר הלא לילה לאו זמן משתה הוא, לכן קראו עצרה למען ישמע ה' זעקתם בעוד ליל.

סקרנין שבהם מיהרו אל חומות הסכר, ונגלה לפניהם מראה פורימא חותרת ללא ליאות ביסודות הסכר וצבא חיילים וציידים עומדים מולה, ליבם נמוג מפחד ואין לאל ידם להושיע.

ההיכל הגדול היה גדוש באלפי ישראל, אשר עיניהם עורגות ומיחלות לישועת ה' ומוראו עליהם, קול נקישה עזה נסרה בהיכל ובשרה כי הרב פותח בדברי כיבושין, וקולו הרך הנעים נשמע, ניטשת עתה מערכה בין הסט"א שרו של עשיו, המסטיין על קהל הקדוש, לבין שרו של יעקב המליץ יושר עלינו, ובעוד הקטגור חותר למצוא פגם ב'קנקן' הרי שהסיגור מהסה אותו ומצביע על 'מה שיש בו'. גלוי וידוע לפניו יתברך כי מעולם לא חטא איש ישראל מעומק הלב, הרי שהלב טהור וזך לשפוך שיח לפניו, הבה נזעק מקירות ליבנו אל אבינו שבשמים ויראה לפניו יופיה וערבותה של כנסת ישראל, ויצילנו מצרה לרווחה ומאפילה לאור גדול.

אז נטל הרב בידו מחזור ויטרי, בחפצו לבחור ממנו סליחה קדמונית אשר תטיב לבטא ולהשיח צרתם, ביד הרב מחזור ויטרי וביד השמש מחזור ויטרי כי במקום אשר הרב קורא השמש עונה אחריו בקול גדול, להשמיע דברי התחינה, אך נלאה הרב מצוא סליחה מסוימת לסכנת הים אשר מן 'פורימא'. ובעודו מדפדף ומפשפש בין בתרי המחזור והנה נגלה לפניו נוסח פיוט 'מערבית' אשר נוסד בכדי לעטר את ברכות ק"ש של ליל פורים, מעין המאורע, ואותה מערבית לא נודעה ולא נדפסה בשום סידור ומחזור, ובשנים קדמוניות היתה נאמרת במקלות ושוב נשכחה ולא חזרה ונוסדה. הרב התעכב לעיין לעצמו בתוכן דברי הפייט **"ליל שיכורים הוא זה הלילה, לשמוח בין טוב ולגילה... בליל זה ישכרו כל יצורים להזכר חוק אשר נקבע בפורים... פורים ישור שיר נועם עלי יין בקהל עם בליל חג פורים."**

השמש הבחין כי עיני הרב נעוצות ב'פיוט' 'ליל' – שיכורים, ויחשביה לסליחה, וירם גם הוא קולו בנאמו ליל שיכורים הוא זה הלילה וכו' והעם קורא אחריו פיסקא אחר פיסקא.

**במה שתמה הרב אורי הולצמן שליט"א (גליון 72) לגבי ברכת השיר. שאומרים ובמקהלות רבות עמך בית ישראל וכו', שמתוך 'מקהלות ישראל' יתפאר שמך מלכנו. ובהמשך אומרים שכן חובת 'כל היצורים'.**

לכאורה צ"ב בעיקר מבנה תפילה זו המשלב שבחו של כל חי עם שבחו של עם ישראל לסירוגין. דפותח בנשמת 'כל חי' תברך את שמך ה' אלו קינו ורוח 'כל בשר' תפאר ותרומו וכו', והולך ומונה את הניסים שנעשו לעם ישראל יחד עם המנהיג עולמו בחדס ובריותיו ברחמים. וכן בהמשך כי 'כל פה' לך יודה וכו'. וביאור הדברים נראה דעיקר השבח הוא הכרה קבל כלל הברואים שהן טומנים בחובם שיר ושבחה לבוראם המעניק להם חיים וטובה, וכן חבים הודאה לה' על רוב טובותיו. ובשעה שאנו מתבוננים כי כל יצירת הברואים קובע ברכה לבורא, עומדים אנו ופינו מלא שירה להשי"ת על כל הטובות ניסים ונפלאות שעשה עם אבותינו ועמנו.

וזה שמסיימים שכן חובת 'כל היצורים', חוזר אל תחילתו, נשמת 'כל חי' תברך וכו' ורוח 'כל בשר' תפאר ותרומו וכו', והוא סיום מענין הפתיחה.

**הרב שלמה בריזל**

**במה שתמה הרב דוד ולס על מש"נ בגמרא (יבמות עט) שלשה סימנים יש באומה זו רחמנים ביישנים גומלי חסדים, דמדוע חילקו רחמנים וגומלי חסדים לשני דברים מאחר והם באים מתכונה אחת וגמילות חסדים הוא תוצאת הרחמנות, ועוד הקשה על הא דמנו כאן ביישנים מהא דאיתא בגמרא דישראל עזין שבאומות.**

לשון הגמרא הוא שלשה "סימנים" יש באומה זו ולא שלשה תכונות, ובאמת כפי שכתב כך הוא דרחמנות וגמילות חסדים נובעים מתכונה אחת אבל כאן בגמרא מיייר על סימני האומה. ומשמעות סימנים הוא כלפי חוץ שאחד מבחוץ באפשרותו לזהות את היהודי ע"י אחד מסימנים אלו, ולגבי זה מתחלק רחמנים וגומלי חסדים לשנים, דלפעמים רואים אדם בעת שלבו מתמלא רחמים על השני וזהו סימן לדעת שהוא מעם ישראל, ולפעמים רואים אדם בעת שגומל חסד עם הזולת וזה סימן נוסף לדעת שהוא שייך לעם ישראל.

ומעתה יתיישב גם הא דמנו כאן ביישנים שהוא היפך העוזה, ותמוה מהגמרא דישראל עזין שבאומות. וכפי שכתב שם המהרש"א ליישב דלא הוי ביישנים כהרי רחמנים וגומלי חסדים, דשני אלו הם מעצם מזגן וטבען של ישראל, משא"כ בישנות אינו כך אלא דמטבען הם עזים, אמנם ע"י קבלת התורה נוסף להם הבושה כמש"נ בעבור תהיה יראתו על פניהם. ותואם למה שביארנו דלכן ביישנות נמנה בתוך הסימנים דמשמעותם מה שנראה כלפי חוץ ואין מדובר כאן על תכונותם.

**הרב מאיר שטיינברג**

## שאלות

בברכה שאומרים הכהנים לפני ברכת כהנים "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה", יש לעיין למה אין אומרים כמו בכל המצוות "אשר קדשנו במצוותיו". ואם כי שמובן ההוספה "קדשנו בקדושתו של אהרן" שהרי רק הכהנים חייבים במצווה זו, אך מדוע אין אומרים שניהם "אשר קדשנו במצוותיו וקדשנו בקדושתו של אהרן וכו'". ולמה תגרע מצוה זו מכל המצוות. [ואכן במקור נוסח הברכה בגמרא סוטה לט. הרבה ראשונים גורסים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו בקדושתו של אהרן" והם רש"י (מגילה כז:)] וספר החינוך מצוה שעה, ובהגהות על מנחת חינוך החדש מובא שהגרי"פ פערלא מביא עוד חבל ראשונים שגורסים כן. אולם לגירסתנו צריך ביאור מדוע נשמט אמירה זו "קדשנו במצוותיו", שהיא מנוסח מטבע ברכת המצוות.

**הבה"ח שלום רוטמן**

## תשובות

**בתמיית הרב אברהם כהן (גליון 69) בנוסח ההזכרה של שבת בבמה"ז שנתקנה בלשון בקשה "רצה והחליצנו ה' אלו קינו במצוותיך ובמצוות יום השביעי... שלא תהא צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו", ומדוע לא תקנו להזכיר את השבת בלשון שבח על השבת. ואם נאמר שהטעם משום דקיי"ל כמ"ד (ברכות מה:): שמזכירים את השבת בברכת בונה ירושלים דייקא, ולכן תקנו ההזכרה בלשון בקשה. צריך לבאר הא גופא, למה נתקנה הזכרת שבת דווקא בברכת בונה ירושלים, ומדוע לא נזכיר את השבת בהודאה כמו בחנוכה ובפורים.**

הנה הזכרת רצה בשבת והזכרת יעלה-ויבוא במועדים אין טעם הזכרתם בברכת "רחם" מענין אחד, אלא דייעלה ויבוא עניינה הוא מאחר שהוא תפלה לזכרון, וכמבואר בתוס' שבת דף כ"ד ד"ה בבונה ירושלים - ומשום דייעלה ויבא היא תפלה ותחנונים תקנוה בבונה ירושלים, עכ"ל. אבל רצה בשבת ענין הזכרתה ברחם הוא מטעם בקשה על הגאולה משום השבת. (וכמבואר באבודרהם עיי"ש) דכיון דהשבת היא מעין לעתיד לבא ויש בה מן הגאולה, אנו מתעוררים לבקש על הגאולה השלימה בבנין הבית, שבהיותנו שרוים במנוחת השבת שהוא מעין לעתיד לבא (שהיא ג"כ זמן גאולה) אנו מבקשים רצה, והחליצנו פירוש יחזקנו ויגאלנו (עיין רש"י ורד"ק ישעיה נח,יא) בקיום מצוותיו ובקיום מצוות יום השביעי - שלא תהא צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו, והראנו ה' אלו קינו בנחמת ציון ובבנין ירושלים.

**הרב ישעיה מינצברג**

ניתן להעביר הודעות למערכת 'תורה ודעת' דרך הטלפון: התקשרו לתא קולי מס' 02-5022852 והקלטו באופן ברור מה שברצונך להעביר למערכת.

להקלטת חומר עבור מדור 'שואלין ומשיבין' הקש 1 [לשאלות] 2 [לתשובות]. למניית הקש 3, להזמנת מודעות (עד יום א לפני"ה) הקש 4, להודעות בשאר נושאים [וכן תגובות לשואלין ומשיבין] הקש 0 או בפקס מס' 15352-7633911

### הודעה חשובה

הננו להודיע לכל חו"ר קהילתנו הקדושה שעומדים אנו להוציא לאור בעז"ה גליון מיוחד לרגל ימי הפורים, ובו תגובות הערות והארות על החידו"ת שהודפסו זה עתה בקובץ מאורות ירושלים על עניני פורים.

**ציבור הלומדים נקרא בזה להעלות על הכתב את הארותיהם לתועלת הכלל להגדיל תורה ולהאדירה**

המועד האחרון למסירת חומר הוא ביום שלישי י"א אדר ב'

**את החומר ניתן להעביר לידי האחראים בנוללים או לפקס מס' 15352763391**

ביקרא דאורייתא

**מכון קהל עדת ירושלים**

### תשובות חן חן

תודתנו והוקרתנו נתונות לתבורה הקדושה שיעור ג' ביש"ק 'אור התלמוד'

על התמסרותם הנפלאה בלב ונפש, להצלחת שבת התועדות הבוגרים ברוב פאר והדר

מעומקא דליבא  
**בוגרי הישיבה**

### בסימני פור וצמח פור

בשבת והדירה לבורא עולם מתכבדים אנו להזמין את השתתף בשמחת נשואי בנינו היקרים

החלת

שמעון

הכלה

יהודית

שתתקיים א"ה בשעת"מ

ביום רביעי פרשת שמני

י"ט אדר ב' תשס"ח

באולמי 'גוטניק' רח' בית הדפוס 11

גבעת שאול עיר"ק ירושלים תוב"א

החופה בשעה 5:00 (לפני השקיעה)

נשמח לראותכם משתתפים בשמחתנו

הורי הכלה

יצחק אייזיק בונד

עמוס יוסף דייטש

### ברכות ואיחולים

נרעף לגיסנו החשוב והיקר אהוב למקום ותמיד לבריות הרב **יוסף בלי שליט"א** לרגל נישואיו בשעת"מ **מנדל רבינובין דוד קירשנבוי**

**מייטב הברכות והאיחולים** נשגור בזה לאחיו החשוב ברוך הכשרון ורב המעלות הרב **אהרן דייטש שליט"א** לרגל הולדת הבת במו"ט **משפחת דייטש**

### תודותינו וברכותינו

תנוה לידיתו היקר הרב **יהודה קליין שליט"א** אשר תרם עבור הוצאת הגליון לרגל השמחה השרויה במעונו בהולדת הבת

### ברכות מאליפות

נשגור קמיה ראש מולטו הנערץ האי נברא רבה ויקרא **ה"ה** הרב **ג'ר' יהודה קליין שליט"א** לרגל הולדת הבת במו"ט י"ה רעווא שתזכה לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט ותרוה רוב נחת ממנה ומכל יוצ"ח המברכים **חברי המולד שירת יצחק אהרן**

### ברכת מזל טוב

נשגור לידיתו היקר והחשוב משקה תורה לעדרים ומוסר את נפשו להצלחתם **הרב מאיר פדר שליט"א**

לרגל הולדת הבן במו"ט יהי רצון שתזכה לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט ותרוה רוב נחת דקדושה ממנו ומכל יוצ"ח המאחלים **חיים צבי אייזנבך שלמה פאגל**

### ברכה לבבית

שלוחה בזה לידיתו החשוב והנעלה ראש כולל חושן משפט **הרה"ג ר' שמואל מאיר אנשיין שליט"א** לרגל נישואי בנו בשעת"מ י"ג.

### ברכה חמה ולבבית

אאחל לגיסי כאחי היגע בתורה ובעבודת ה', איש חי ורב פעלים לתורה ולתעודה **הרה"ג יהודה קליין שליט"א** ראש מולד שירת יצחק אהרן לרגל הולדת הבת במו"ט יתן ה' שתרוה נחת ממנה ומכל המשפחה ותזכה לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט יסוך עובדיה הומייר

### ברכת מזל טוב

נשגור לידיתו היקר נעים ההלכות הרב **משה רוזנברג שליט"א** לרגל הולדת הבן במו"ט **דוד לוי יעקב מרגלית בן ציון לזקין**

### מלא חפניים ברכות

נשגור לאחיו היקר שביקרים כלילי המעלות הרב **משה רוזנברג שליט"א** לרגל הולדת הבן במו"ט **משפחת רוזנברג**

### טנא מלא ברכות

אשגור לידיתו היקר והחשוב האשכולות ורב תבונה הרב **משה רוזנברג שליט"א** לרגל הולדת הבן במו"ט **חיים הירשמן**

**חדש ניתן לקבל את הגליון**

**בדוא"ל בחינם, בכתובת**

**toravadat@shtaygen.co.il**