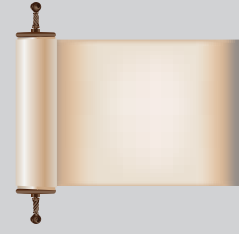


רזממית

מתורתם של בני רמות א'



גליון 26 | פורים | תשע"ט

אתרא דמר - רבני השכונה

ברוב עם הדרת מלך בקריאת המגילה

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

ברוב עם הדרת מלך בקריאת המגילה

א. כתב המ"ב (תרפז, ז) "אף תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, אם היו חבורה גדולה אפילו של מאה אנשים הלומדים באיזה בית לא יקראו קריאת המגילה במקומם אלא צריכים להתבטל מתלמודם ולילך לקראתה עם כל הציבור משום ברוב עם הדרת מלך" וכ"ה בסימן תרצ ס"ק סב.

מו"ד הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל היה תמה על המנהג בדקריאת המגילה בלילה מהדרין לקראו ברוב-עם, ובקריאה של יום שהיא חמורה משל לילה דביום היא מדברי קבלה (כדהביא בשעה"צ תרצ, מא, תרצב, כז) מתחלקים הצבור להרבה מנינים ואין מקפידין לקראו ברוב עם. וצ"ע.

ב. גדר הקריאה להחשב ברוב עם אינו כגדר הקריאה להחשב קריאה בציבור, לדלין ציבור בעשרה המבואר בשו"ע (תרצ, יח) דבעי לכתחילה בזמנו, ומעכב שלא בזמנו, כתב החזו"א (קנה, ד) דאף באופן דעשרה קוראים כל אחד לעצמו בכינוס אחד חשיב קריאה בצבור (ומובא דמין רי"ז הלוי נחלק בזה), אמנם להיחשב קריאה ברוב-עם כתב המג"א (תרפט, י) דלא מהני ובעי דווקא שאחד יהא קורא ומוציא את כולם, ואילו רבים הקוראים יחד לא הוה ברוב עם, והובא שם במ"ב (ס"ק טו) וכ"כ המ"ב סימן ח (ס"ק יג) בשם הגר"א והפוסקים דכמה בני"א המתעטפים בטלית כאחת לכתחילה ראוי שאחד יברך להוציא את כולם משום ברוב עם הדרת מלך, ולא שכולם יברכו בנפרד אף שעושים זאת יחד [והקשו על השו"ע שם שנראה דיותר טוב דכולם יברכו, עי' בס' בד קודש ברכות סימן טו מה שכתב ליישב], ומקור המג"א והגר"א דברוב עם הוה דווקא באופן שכולם יוצאים בשומע כעונה מהשו"ע (רחצ, יד) "היו יושבים בבמה"ד והביאו להם אור, אחד מברך לכולם" משום ברוב עם הדרת מלך, וכדאיתא בגמ' בברכות (נו, א) דאף דאיכא בזה ביטול בהמ"ד בזה שאחד מוציא כולם אפ"ה עדיף משום ברוב עם, הא קמן דגדר ברוב עם אינו כקריאה בצבור.

ועי' במג"א (צ, טו) דמצוה להתפלל בבמה"א, ולא בביתו אפילו במנין, משום ברוב עם הדרת מלך, ושם בס"ק לו השוה ברוב עם דתפילה לברכת מאורי האש הנ"ל דעדיף על ביטול תורה, ולכא' הלא בתפילה אין אחד מוציא חבירו, וצ"ל דהיסוד של ברוב עם הוא באופן דאיכא איחוד בין העם ולא רבים נפרדים, ובתפילה מאוחדים כולם בשם ציבור לקדיש וקדושה וכו', משא"כ בקריאת המגילה וברכת מאורי האש וציצית לולי שומע כעונה דאחד מוציא כולם הוו נפרדים, וכל אחד מקיים מצותו וחיובו לעצמו, ועי'.

אמנם יש לעיין בדברי המג"א (תכו, ו) דעל הא דכתב הרמ"א דאין מקדשין הלבנה במוציא תענית כתב וז"ל "ולכן נראה לי דיחיד המתענה יקדש עם הצבור משום ברוב עם הדרת מלך, דאפילו ת"ת מבטלין משום זה כמו שכתב ס' רצ"ח ס"ד", בפשוט נראה שהדרגה של ברוב עם בקידוש לבנה הוא כמאורי האש ואף שכל אחד מקדש לעצמו וצ"ע.

ונפק"מ לתופס בידו מגילה כשרה וקורא בו, אם מכוין לצאת בקריאת עצמו ולא בשמיעה מהבעל קורא מפסיד המעלה דברוב עם במגילה, וכ"כ הפמ"ג (א"א תרפט, יא) [וע"א א"א תרצ, יח דבני אדם האוחזים מגילה כשרה לא יפשוטו כאגרת דבזה נראה שכל אחד קורא לעצמו ולא הוה ברוב עם], ולכן ראוי שיקשיב בשתיקה או שיכוין שיוצא בשמיעה, וקריאתו רק לתוספת ריכוז, או כדי לצאת התיבות שלא שמען כראוי [ודע דבתיבות אלו יקפיד להשמיע לאוזניו דמעכב בקריאת המגילה כמ"ש בשעה"צ תרפט, ז] [וכמו כן נשים המשלימות מהחומש שבידן תיבות שלא שמעו יזהרו להשמיע לאוזנן].

והתיבות שמשלים בקריאתו אמנם ליכא בהו 'ברוב עם' אך לכאורה אין בזה ריעותא בהידור מצותו, דמסתבר דהמעלה דרוב עם מקיים לפי עיקר רוב המגילה ששמע מהבעל קורא, ונפק"מ אדם שיש בידו מגילה כשרה ושתי אפשרויות לפניו, או קריאה ברוב עם של צבור גדול אך לא ימלט שיהיו תיבות שיצטרך להשלים לעצמו, או צבור מועט יותר וישמע כולה מתחלה ועד סוף, דמסתבר דעדיף צבור הגדול.

ג. עוד חילוק מצאנו בין דין קריאה בעשרה ל'ברוב עם', דכתב המ"ב (תרצ, סב ובבה"ל) שאדם השומע קריאת המגילה בביתו הסמוך לביהכ"ס ומכוין לצאת, יצא וחשיב קריאה בעשרה, ולדין קריאה בציבור סגי ששמע מגילה הנקראת בציבור, אך לדין

דבר הגליון

חזון בלתי נפרץ נגלה לעיני הלומד מסכת מגילה (דף י'). כאשר באים האמוראים כדרכה של תורה שבע"פ לדרוש את המגילה, כל אחד מהם - "פתח פתחא להאי פרשתא מהכא". תריסר אופנים פרושים לעינינו בסוגיא, מאין יש לפתוח את הפתח. והדבר מופליא, מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לבוא ולפרוץ פתחים שונים לפרשת המגילה, ומאי שנא מכל עניני המקראות שלא מצינו שיש להקדים להם פתח מסוים. ומדוע נצרך כלל פתח לפרשה, הלא היא פתוחה ועומדת ומונחת בקרן זוית וכל הרוצה יבא וילמדנה.

אין זאת אלא שבאמת לא ניתן לגשת למגילת אסתר בלא הקדמות. עצמה של מגילה זו חורגת היא מהגריל בכתבי הקודש. קדושתה סתומה, ופוק חזי שלא נזכר בה שם שמים כלל ונדמית היא לסיפור דברים בעלמא כדברי ימי עולם. איזה 'כתב קודש' הוא זה?

כתיבו של כל דבר סתום, בכדי לאחוז בו ולהביקע אל תוך מהותו, מוכרחים לפתוח לו פתח. ועל זאת סער בית המדרש בהאי סוגיא במגילה, זה פותח בכה וזה פותח בכה. כל חכם חצב פתח אחר לגשת דרכו אל תוכנית קדושת המגילה, ולהעמיד את הקו המרכזי שבאספקלריא דידיה יש ללמוד את כל סיפור הדברים, והיה קודש.

לכשתמצי לומר, דוקא מפני שענינה סתום, נוצר העושר של פתחים שונים ומגוונים. כמוהו כיצירת אומן, שכלל שהיא נעלמות יותר, כך צופנת היא בחובה משמעות רבות ומפותלות.

ובאמת המגילה משקפת בדרך היסטורית את אופיו של העולם-הזה שקדושתו גם היא סתומה ונעלמת. לכו ופשפשו בכל קצוי תבל ומחקרי ארץ, אם תמצאו שם-שמים חקוק בסלע או פרח.

אל מול ענן-אטימות זה האופן את המרחבים, חובת האדם בעולמו היא לעסוק כל חייו ב'פתיחת פתחים להאי פרשתא'. תחת להיות נרגן על מה ולמה הבורא כה רחוק מעולמו, יבין שדוקא משום האי סתימה ניתנת לו האפשרות ליצור בפטישו ומקבתו פתח ייחודי, הנובע מתפיסתו הוא כיצד מן העולם הסתום עולה בכל זאת כבוד שמים. לא הרי פתחו של ראובן כפתחו של שמעון, הצד השווה שבהם שפותחים בקיעה במעטה עביות העור המתוח על פני המציאות, ובכך מעמידים סוגיא שליומה בלימוד מעשי ה' ומעשי האדם המתדמה לו בתוככי העולם דיין.

ביומי דפורים כלל ישראל עוסק בניפוך מחיצות, ובפריצת פתחים דרכם ניבטת קדושת ההשגחה הממלאת את תוכניות מעשה המגילה. וכל דור דור מוסיף פתחים להאי פרשתא, וכל דור דורש את ההסתר המיוחד שלו ובונה סביבו פתחים. זה חלקו מכל עמלו.

ובבוא יום פלאי זה נעשים ישראל - מנער ועד זקן טף ונשים - לנפש אחת. מתלקטים הפתחים שחצבו הנשמות בעמל נפשם, מתחברים זה לזה ודוחקים הלאה הלאה את המחיצות; אתי אוריא דהאי ואוריא דהאי, ומבטל להו.

וכשנעשה הפרוץ מרובה על העומד...

ברעש גדול קורסות חומות הבזלת הסגורות ומסתירות בעד המשמעות, היופי, העומק, האור, הממלאים את בריאתו של השם ית'. כמאנים ישראל לדעת את המחיצה, כי ביום זה אין הדעת הפשוטה שולטת, רק "הלא היא הדעת אותי נאום הוי"ה". אותה דעה היא המריצה בני תורה שתויים על פני רחובותינו, היא הכובשת פנים שטופי-דמע בין כרכי הש"ס, והיא המבעירה מעגל חבוק בנייתור עילאי הצמא אל קל-חי.

אחרי מי רצים הם כאריה ישאל? על מה מתרפקים הם בדמעה? בקפיצתם מה יאבדו לתפוס? ---

"ונדעה נרדפה לדעת את השם"...

ברוב עם לא מהני, דבעינן שיהיה ביחד עם הציבור באותו מקום. ולפ"י יש לדון בנשים בעזר"ג בפשוטו הוה שני רשויות (ערוה"ש נה, כ), ואם כן אין להן המעלה של ברוב עם בריבוי אנשים, דהא אינם במקום אחד, כך שאין מעלה להדר אחר בהכ"נ שיש בו רוב עם לשמוע המגילה. אמנם מו"ד הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל נקט דעזר"ג הבנויה

כגלריה בתוך ארבע מחיצות בהכנס אינה חולקת רשות לעצמה והוה רשות אחת, וכ"ה במנח"י ח"ד סימן ט' לענין גפופין וצוה"פ בביהכ"נ עצמו, אך בעזר"נ שבחדר סמוך, לכאורה הוה כאחורי ביהכ"נ ואין שם קיום של ברוב עם (א"כ) נימא דכל שניכר שהתקבצו כולם יחד למטרת קריאת המגילה, אף אם הם בחדרים נפרדים חשיב ברוב עם, דסו"ס הנשים מצטרפות עצמן לקיבוץ של האנשים, ואינו דומה למי שיושב בבית הסמוך לביהכ"נ).

ד. נשים: הפוסקים נקטו דעשר נשים חשיב ציבור לקריאת המגילה כיון שהוא רק משום פרסומי ניסא ולא מדין 'דבר שבקדושה', ושלא בזמנה קוראים בברכה בעשר נשים. והרמ"א (תרצ, יח) הסתפק רק לענין אם מצטרפות עם גברים משום פריצותא נשים. [ע"י בפמ"ג שם א"א כד].

ויש לעיין אם ריבוי נשים חשיב 'ברוב עם', ונפק"מ אם יש מעלה לאשה להדר לילך למנין נשים יותר גדול וצ"ע. אמנם בעצם חיוב נשים ב'ברוב עם' הגריש"א זצ"ל (קונ' הליכות והנהגות, מובא באשרי האיש ח"ג מג, ל) והגרש"א זצ"ל (שלמי מועד פרק נח) נקטו דאין חיוב ואם יש סיבה שמעדיפה לשמוע בביתה רשאית לכתחילה לעשות כן.

ה. קטנים: יעניין בבה"ל (תרצ, ו) דאין דין חינוך על ברוב עם. ואמר מו"ר הגר"ח פ' שנינברג זצ"ל דאין ללמוד מכאן דאין דין חינוך לתפילה בצבור, דבדאי איכא, ע"י מ"ב (צח, ג), אלא שאני ברוב עם דע"י מג"א (תרצ, כה) שהגדיר חיוב מצוה מן המובהק, משא"כ תפילה בציבור הוה יותר חיוב בצורת התפילה. אמנם הוסיף דאין לחנכו לדלג פסוד"ו וכדו' כדי להתחיל שמו"ע עם הציבור, דכמו כן מחוייב לחנכו להתפלל כסדר ובשלימות.

היא שיחתי - עניני פורים בהלכה

ההולכים בדרכו של עמלק

הרב יצחק דוד זכאי

א. כתב הרמב"ם מלכים פ"ה ה"ד 'מצות עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר החרם תחרימם, וכל שבאי לידו אחד מהן ולא הרגו, עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם'. וביאר הרב"ז ז"ל 'ומה שכתב וכבר אבד זכרם, לפי שבא סנחריב ובלבל את העולם'.

עוד כתב הרמב"ם שם הלכה ה' 'ז'כן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר וזכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו'.

ובספר תשובות והנהגות ח"ג סי' רכ"ג כתב 'ושמעתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל דיוק נפלא בלשון הרמב"ם בפ"ה דמלכים, שפוסק מ"ע להחרים שבעת עממין ומסיים וכבר אבד זכרם, והיינו שסנחריב בבל, וממשיך וכן מ"ע לאבד זכר עמלק, וכאן לא סיים שאבד זכרם. ומבאר הגר"ח זצ"ל שבעמלק המצוה היא לאבד זכר עמלק, והיינו לאבד שיטתם ושנאתם להקב"ה שתלו כל הנהגות העולם במקרה, ולא דמי לשיטת שאר ע"ז שטועים שהקב"ה מסר להם ההנהגה, אלא הם כופרים ולוחמים בדת. ומצוה זו נשאר לנו עד היום, ובדור האחרון בעו"ה זרע ישראל מפריצי עמנו ממשיכים בתורת עמלק, שונאי דת וכופרים בהקב"ה, ועליהם ועל כיוצא בהם נאמרה המצוה לאבד זכר עמלק. ולכן לא סיים הרמב"ם בעמלק וכבר אבד זכרם, ששיטתם עדיין נשארה קיימת'.

וכן כתב בשם הגר"ח הג"ר יהודה גרשוני זצ"ל, (בספר היובל לר' מרדכי קרישבלום, ובפרדס חוברת ז' שנה ל"ז סימן ס"ז). ועי' עוד בספר הררי קדם ח"א סי' קפ"ו שכתב כע"ז בשם הגר"מ סולוביצ'יק.

ב. ומלבד שהם דברי תימה לומר שחיוב מחיית עמלק הוא על שיטתם, דשיטתם לא נתפרשה בשום מקום. ומש"כ בקרא אשר קרך בדרך הוא מה שעמלק ארב לישראל בדרכם והיה הורג מהם את הנחשלים, וכמו שמפורש במדרשים ובראשונים, וכן היה חותך מילותיהם וזורק כלפי מעלה. וענין הקרירות שנאמר בראשונים, היא שהוא הראשון שהתחיל להילחם עם ישראל אחר יציאת מצרים וקירר בזה את האומות האחרות, וזה לא שייך עתה כלל כמובן.

ועוד שאין לרמב"ם להשמיענו חידוש כזה בדקדוק קל, ואם רצה להשמיענו שיש חיוב מחייה על שיטת עמלק היה לו לכתוב כן בפירושו. ועי' עוד בישורון ח' עמוד שע"ח בשם הגר"ד שאמר שדברים הנ"ל שייחסום לגר"ח אסור לאומרו ואסור לשמען.

ואם מצינו שיטה לעמלק היא נתפרשה ע"י המן, שאמר להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן ונשים ביום אחד. ואי לא נימא כן נתן דברך לשיעורים, שכל אחד יאמר על המחטיא את ישראל, או מי שעושה עינים מלחמה, שדינו כעמלקי.

ופוק חזי שהגר"מ שטרנבוך שליט"א הוציא מזה שההולכים בשיטת עמלק הם ישראל החוטאים שבארץ ישראל. והר"י גרשוני זצ"ל שם הוציא מזה שאף הפלשתנים הם עמלקים כיון שהם נלחמים עם ישראל. והרבה צוררים עמדו להם לישראל, ולא מצינו שנצטוו למחותם לגמרי, רק היו לוחמים בהם ושאר העם היו למס.

ג. ועוד שבדברי הרמב"ם מפורש לא כן, דהא הרמב"ם לא ס"ל שיש דין זכר עמלק, רק מצוה לאבד זרע עמלק וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ 'המצוה הקפ"ח היא שציונו להכרית זרע עמלק לבד משאר זרע עשו, זכרים ונקבות קטנים וגדולים. והוא אמרו יתעלה תמחה את זכר עמלק'. ור"י שדין זכר עמלק נכלל רק זרע עמלק. וכן במצוה קפ"ו שדיבר הרמב"ם על מחיית עמלק הזכיר רק את זרע עמלק.

וכן מפורש בדברי הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק ג' שכתב 'אמנם ספור משפחות בני שעיר ויחסם בפרט הוא מפני מצוה אחת, והוא שהשי"ת צוה למחות זכר עמלק לבד, ועמלק אמנם היה בן אליפז מן תמנע אחות לוטן. אך שאר בני עשו לא צוה להרגו, וכבר נתחנת עשו עם בני שעיר ..., ונתערב זרעו בזרעם ... ואילו לא התבארו היחסים ההם ופריטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה, לכן באר הכתוב משפחותיהם ואמר שאלו שתראו אותם בשעיר ומלכות עמלק אינם כלם בני עמלק, אבל הם בני פלוני ובני פלוני ונתיחסו לעמלק להיות אמם מעמלק, זה כלו יושר מהשם עד שלא תהרג משפחה בתוך משפחה אחרת, כי הגזירה לא היתה רק על זרע עמלק'.

וממש"כ הרמב"ם בהלכה ה' 'ז'כן מצות עשה לאבד זכר עמלק, אין ראיה כלל כמובן, כיון שהוא לישאן דקרא. ובמהדורות פרנקל הביא מכת"י שהגרסא ברמב"ם לאבד זרע

אם יכול ליתן מחצית השקל להקדש

הרב אליסף פרלמן

כתב הרמ"א סי' תרצד ס"א י"א שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר; ומאחר ששלשה פעמים כתוב תרומה בפרשה, יש ליתן ג' עכ"ל ומקורו במרדכי מגילה רמז תשע"ו בהגה"ה וז"ל ומה שנותנין ג' מחציות לפורים משום דכתיב בפרשת כי תשא ג"פ מחצית השקל ובמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמן וליתנן במקום שירצה, עכ"ל המבואר בדבריו דנתינה זו נותנים אותה לעניים, וכ"כ הלבוש ומחלקים אותם לעניים להוצאות שמחת פורים עכ"ל.

ויש להסתפק האם יכול ליתן מחצית השקל לכספי הקדש כגון לבנין בתי כנסיות ובתי מדרשות או לבדק הבית שלהם, ומדברי המרדכי ושאר פוסקים מבואר דנתינה זו היא לעניים וכמו שנתבאר לעיל במרדכי דאם לא מצא עניים יכול לעכב, ולכא' הדבר תמוה שהרי כל עיקר נתינה זו היא זכר למחצית השקל ובכמה דינים אנו מדמים ולומדים גדר נתינה זו מנתינה של מחצית השקל וכמו הא דהביא המרדכי דנותנים ג' מחציות וכמו כן הביא הרמ"א דאין חייב ליתנו רק מי שהוא בן עשרים ומעלה, והיינו דומיא דנתינת מחצית השקל, וכן הביא בדרכי משה בשם אגודה דאל יתנוהו לשם כפרה אלא יתנו לשם נדבה, וביאור דין זה הוא לכא' גם מחמת דהוי זכר למחצית השקל [אמנם שם כתיב 'לכפר על נפשותיהם' ופרש"י פ"ל פט"ו לפי שהקרבתו לכפרה היו באים, ועיין שו"ת ישכיל עבדי ח"א או"ח סי' יט'].

מעתה שכל עיקר נתינה זו וכל פרטי הדין הוא זכר למחצית השקל ודומיא ידידיה א"כ בדין הוא שיהא דומיא דמחצית השקל גם במקום הנתינה שבמחצית השקל היה הנתינה עבור הקדש ולא עבור עניים, וצ"ב מדוע קבעו מנהג זה כנתינה לעניים, ולכא' נראה שקבעו כן עפ"י המסכת סופרים פרק כא' הלכה ג' וז"ל וצריכין כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה. וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים, משום קולבון, וכו' עכ"ל.

והנה אמנם שקבעו כן מנהג הנתינה ליתן לעניים משום איהו טעם אך יש לדון דעכ"פ יוכל שפיר לקיים דין זה גם בנתינה להקדש דהא סו"ס זהו כל מקור נתינה זו שהיה נתינה להקדש, אך מאידך מאחר שבפוסקים פסקו כן המנהג ליתן לעניים א"כ אין לשנות וכמו שמשמע במרדכי דאם אין עניים יעכב המעות ולא כתב שיתנם להקדש [ואפשר דמייירי בדליכא נמי הקדש לפניו ליתנו לשם, ואפשר נמי שזהו בכלל מה שכתב שיתנם במקום שירצה והיינו לאו דוקא לעניים].

ושמא יש לבאר דקבעו מנהג זה ליתן לעניים מכיון שמצפים אנו במהרה בימינו לביאת משיח ומיד יצטרכו לתת מחצית השקל לקנות הקרבנות על כן קבעו נתינה לעניים בבדי שיהא מזומן ביד כל אחד ליתן מיד המחצית השקל ולא יתעכבו בנתינה זו, וקבעו נתינה זו כזכר למחצית השקל שאז היו נותנים ישר להקדש ועכשיו יתנו ביד כל אחד באופן שיהא מזומן לו לתת, ואע"ג דפסק הרמ"א כהשיטות דסגי במה שהוא נותן מחצית השקל במטבע דידן שהוא פחות משויות מחצית השקל י"ל כיון דסו"ס אינו אלא זכר למחצית השקל לא דקדקו בזה, אכן הלבוש כתב דנותנים אותו לעניים לצורכי שמחת פורים ובשואל ומשיב ח"ג סי' לב' הביא דהנהיגו להיות הנתינה עכ"ל לחיטי דפסחא עיי"ש, ואפשר דאחר שנותנים אותו במילא לעניים ואין מעכבים העניים את המזון א"כ קבעו שיתנוהו לצורכי פורים או פסח, ואכתי צ"ע.

ושמא י"ל באופן אחר דהמחצית השקל העיקרי שקבעו כנגדו היה הולך לקרבנות, ולא לבדק הבית ועל כן לא רצו לקבוע לזכור נתינת כסף לענין של בדק הבית ועל כן קבעו ליתנו לזכר אחר לגמרי והוא צדקה לעניים, אמנם מה שנותנים ג' פעמים מחצית השקל כנגד ג' התרומות ואחד מהם לאדנים [והשלישי היה אכן למלאכת המשכן אך נתנו כ"א כפי נדבת לבו] וא"כ שפיר יכול ליתן להקדש, ומנא לן דהעיקר שקבעו הוא כנגד הנתינה לקרבנות, וצ"ע בכל זה, שוב מצאתי בספר עלי תמר [פ"י על הירושלמי] שקלים פרק א שכתב וז"ל שוב נודעתי שמנהג אחינו בני"ב בפרס הוא כמנהג פפד"מ וכו' ונוהגים עוד שאין נותנים כסף זה לעניים אלא לתיקון בית הכנסת זכר למקדש שהשתמשו בשקלים לצרכי המקדש עכ"ל אמנם בפוסקים לא מצאתי כעת שהזכירו דין זה.

עמלק, וא"כ אף כאן מפורש ברמב"ם שהנידון הוא ורעו שהוא זכרו ואין ציווי חדש על זכר שאינו מזרעו. וכן במצוות זכירת מעשה עמלק כתב הרמב"ם שצטוטנו לזכור רק את אריבתו ושנאתו, ולא נזכר כלל ענין הקידור רק שבא עלינו בדרך.

ד. וביאור מה שהרמב"ם גבי ז' עממין כתב שכבר אבד זכרם, וגבי עמלק לא כתב כן, נראה שהוא מתבאר מתוך דברי הרמב"ם בסה"מ, דהנה הרמב"ם שם מצוה קפ"ז כתב על מצוות הריגת ז' עממין יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר שז' עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין ענין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנמסר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות, אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא. התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי, ויכירתה עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה כי מחה אמונה את זכר עמלק, [הנאמר אז שאמר יתעלה תמחה את זכר עמלק] אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר. אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק, מצוה להכריתו.

עוד כתב 'וכן להרוג שבעה עממין ולאבדם צווי נצטונו בו, והוא מלחמת מצוה ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש. וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד, ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם. ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה נצטונו בה להרוג אינה נוהגת לדורות, כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות, ואפילו אחר כלותם ואבדם. מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד.'

והמדקדק בדברי הרמב"ם יראה שגבי מחיית עמלק כתב כשיאבד ה' יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכירתה עד אחריתו. משא"כ גבי ז' עממין כתב שאנו מצווים להרוג את כולם וכן עשינו 'ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם.' ומבואר שענין מחיית עמלק הוא להרוג כל אחד ואחד מהם, משא"כ גבי ז' עממין החיוב הוא לאבד את מציאותם כעם עד שלא ישאר להם שם, וכל זמן שהם ניכרים ועומדים לעצמם אנו מחייבים להרוג כל אחד ואחד מהם.

ולכן גבי ז' עממין שאנו מחייבים להילחם בהם ולאבד את מציאותם כעם, כל שנתערבו באומה אחרת ועתה אינם ניכרים איננו מחייבים להרגם, וזהו שכתב הרמב"ם שכבר אבד זכרם, והוא משום שנתקיימה בהם המצוה. משא"כ גבי מחיית זכר עמלק שאנו מחייבים להרוג כל אחד ואחד מהם, לא איכפ"ל שהם התערבו בשאר האומות, דכל שהוא מזרע עמלק מצווים אנו למחותו אף שעמלק אינם ניכרים כעם בפני עצמם, ולכן אף שאינם ניכרים לא שייך לומר שכבר אבד זכרם.

[ואפשר שזה שורש טעותו של יואב שהרג רק את הזכרים, דהוא סבר שחיוב מחיית עמלק דומה למלחמת ז' עממין שאנו צריכים להפקיע מציאותם כאומה, וכיון שבאומות הילך אחר הזכר כל שיהרג את כל הזכרים בטלה מציאות עמלק כאומה. אמנם באמת החיוב הוא על כל אחד ואחד מהם, וכמו שאנו קוראים זכר עמלק].

מחיית חציו ישראל וחציו עמלק

הרב אליהו וינבר

יש להסתפק באופן של חציו עמלקי וחציו ישראל, מה דינו לענין חיוב מחיית עמלק.

והנה אופן זה של 'חציו עמלק חציו ישראל' מצינו ע"פ דברי המנ"ח (מצוה שמו') שכתב דגוי הקנוי קנין הגוף לא יכול להתגייר, משום שהקנין הגוף שלו מעכבו מלהתגייר. וממילא כתב דיתכן דאם קנו אותו ב' אנשים, ואח"כ אחד מהם שחרר אותו, נמצא חציו קנוי חציו אינו קנוי. ואם יתגייר יחול הגירות שלו רק על החצי משוחרר שלו, וא"כ נמצא חציו גוי קנוי, וחציו ישראל. (וזהו חידוש גדול כי יתכן שגירות אינה יכולה לחול כלל לחצאי, וממילא או שלא יחול כלל או שיחול לגמרי ויפקיע הכל, ועל פרט זה לא הביא המנ"ח ראי' שיתכן כזה דבר) ומעתה מצינו לדון בנידון זה.

והנה בפשוטו נראה בדעקרון יש בזה באמת מצוה, אלא דהחצי ישראל מעכבו, וממילא אסור להרוג משום הצד ישראלי שבו, וא"כ לכאורה אין נפק"מ בזה במה שיש עלינו מצוה זו.

אך יתכן נפק"מ באופן שחילל שבת במזיד והתראה, וחייב מיתה מצד הצד ישראל שבו, אך בפשוטו לא הורגים אותו מפני החצי גוי שבו, שאי אפשר להורגו, משום שאינו מצווה בזה. אך באופן שהחצי גוי שלו הוא עמלקי, שאז כיון שמצד החצי עמלק יש מצוה להרוגו, ממילא אפשר כעת להרוג אותו מצד עבירת החילול שבת. (וכגון שהיה בפני ב"ד דבלא"ה יתכן דהוי עדות שאא"ל).

אמנם היה מקום לדון גם בלא אופן זה, דיהיו חייבים להורגו (או אפילו הוא להרוג עצמו) בזה מדין עשה דוחה לא תעשה, ואף שהעשה הוא מצד חצי אחד, והל"ת מצד חצי אחר, אך מצינו כן (עירובין ק). גבי דם קדשים, שנתערב מתן ב' במתן ד', שיש עשה על חלק מהדם לזרוק, אף שיש איסור בחלק השני של הדם המערוב כאן, ודיינינו בכ"ג עדל"ת, (לולי סברות צדדיות של בא על ידי פשיעה כמ"ש תוס' שם).

ויש לדון דאולי אין דין עדל"ת על לאו של 'לא תרצח', משום שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו מיתה בית דין.

ובאמת שמצינו שנחלקו בזה השאג"א והא"ש, דדעת השאג"א אריה (ס' צו') שאפילו לאו שיש בו 'מיתה בידי שמים' אינו נדחה מפני עשה, וא"כ כ"ש איסור רציחה, שיש בה גם 'מיתה בידי שמים' דכתיב 'אנכי אדרוש מעמו', וגם 'מיתה בידי אדם', דודאי שלא ידחה.

אמנם באור שמח (פ"ח מסנהדרין) פליג עליו בזה, וכתב שלא אשכחן בגמ' כלל סברא כזו, ושפיר דוחה, משום דכיון שנדחה הלאו, ממילא נדחת גם המיתה, דהא מיתה בעיא אזהרה. ורק בכרת אשכחן שאין נדחה, דאין כרת צריך אזהרה כדאשכחן בפסח ומילה.

אמנם האמת יורה דרכו, דאין בזה דין עדל"ת, דומיא דאין עדל"ת דוחה לאו גדול, שביאר בזה הגרש"ש"ק (נדרים ס"א) דהוא משום שהאיסור הוא מחמת הנגזל והנרצח, ואין עשה דמויק דוחה החסרון והנזק דהניק.

אמנם באמת גם אם נימא שיש עשה דוחה לא תעשה, אך מאידך גיסא הרי באמת יש כאן פיקוח נפש מצד החצי ישראלי שבו, ואין שום מצוה עומדת מול פיק"נ.

אלא דעדיין יש לדון דפיק"נ אמנם הוא דחיה ופטור על המצוה, אך אינו מחייב אותו לא לקיים את המצוה שנודמנה לפניו, ועדיין המצוה קיימת ועדיין שייך עדל"ת. אלא שיש עליו איסור מצד 'לא תעמוד על דם רע', אך לכאורה אם על האיסור רציחה עצמה אנו דנים עדל"ת, כ"ש על האיסור 'לא תעמוד'.

והנה אם נניח שיש בזה קיום מצוה באחד מהאופנים, יש לדון האם יש בזה דין קדימה להרוג עמלקי שלם, מאשר עמלקי כזה.

וכעין זה יש להסתפק באופן פשוט יותר, האם יש דין קדימה כשיש לו אפשרות להרוג או עמלק שלם, או חצי עמלק חצי עמוני. וכגון שבא חצי ישראל חצי גוי עמוני על אשה עמלקית, דבחלק של הצד ישראלי שלו הולך מתייחס אחר אמו והוי ליה עמלקי, ובחלק של הצד גוי שבו, הרי הוא מתייחס אחר אביו העמוני כדן ש'באומות הלך אחר הזכר', ונמצא הבן חצי עמלק חצי עמוני, ולכאורה חייבים להרוג, וצ"ע האם יש קדימה להרוג עמלקי שלם, וצ"ע.

בענין חיבור שכונת רמות לירושלים

הרב חיים לייב מנדלסון

[הצילומים השייכים למאמר נמצאים בסוף הגליון].

כידוע, כבר נהגו רוב הציבור בשכונת רמות לקרוא את המגילה בברכה ביום ט"ו באדר ברוב עם [כהוראת הגריש"א דלהלן], והורתו ולידתו של מאמר זה איננו בסיון לחוק את המנהג או לערער עליו, אלא להבהיר את המציאות, ולעשות סדר בשמועות הרבות המתבדרות בבית המדרש בענין זה, ובפרט לאור השינויים שחלו בשנים האחרונות על ידי הרחבת השכונה [מצפה רמות], וכן על ידי ההיקף החדש שנעשה לכביש רמות. [לא דקדקנו בשרטוטים המצורפים, אלא כפי הנצרך להבנת הנידונים ההלכתיים שבאנו להבהיר. הצילומים אינם מעודכנים, ושטח הבניה של שכונת מצפה רמות נראה ללא הבתים שנבנו בו].

לא התייחסנו במאמר זה לנידון האם שכונת רמות היא בגדר 'נראה', או האם היא בגדר 'סמוך' מחמת שהיא בתוך מיל לבתים הרצופים לחומת העיר, [וכן לסברת הגרש"א ששכונה שנבנתה כחלק מן העיר, נחשבת חלק ממנה אף אם אינה סמוכה או נראית], אלא רק לנידון אם שכונת רמות מחוברת לירושלים [או לבתים ה'סמוכים' לירושלים]. ונפק"מ לדון תחומין, ולקביעת ימי הפורים.

א. רצף בתים

נכון לשעת כתיבת המאמר (י אדר ב תשע"ט), אין חיבור על ידי רצף בתים מחומת העיר לירושלים עד שכונת רמות. [והבורגן שהונחו בשנים האחרונות, אינם מועילים מכמה טעמים, ואכמ"ל].

ב. צורת הפתח (חוט היעורב)

שכונת רמות מחוברת לירושלים על ידי היקף צורת הפתח של הבד"ץ העדה החרדית [מלבד היקף העירוב של הרבנות].

מלבד זאת, לאחרונה הסתיים בניית היקף טוב יותר לכביש רמות בפני עצמו [ללא כביש בגין וכביש 9, שהופרדו על ידי עומד מרובה. וללא קרפפות. וצורות הפתח משמשים בעיקר כ'מחיצה רביעית']. (צילום 1).

[כדי לפתור את בעיית 'אתו רבים ומבטלי מחיצתא' - אם כביש רמות יש לו דין רשות הרבים, סמכו בהיקף זה (וכן בהיקף של הבד"ץ) על פסק החזו"א (קו, ה-ח) שלא אתו רבים ומבטלי מחיצת עומד מרובה, וכן שפירצת יותר מעשר אמות אינה אלא מדרבנן. אבל לדעת המשנ"ב (שסד, ח; ביאור הלכה שסד ב ד"ה ואחר; שמה, ז ד"ה שאין) קיי"ל לעיקר דאיתו רבים ומבטלי מחיצתא אף במחיצת עומד מרובה, ואין תקנה לרשות הרבים אלא בדלתות. ואמנם כתב שלא למחות בנהגים להקל. אולם בניד"ד אפשר דחמיר טפי, ואכמ"ל. ובנידון דידן, יתכן שיש לצרף עוד את שיטת רבינו יואל (הובא בביאור הלכה תה, ו ד"ה מוקפת) דאין חסרון של 'אתו רבים ומבטלי מחיצתא' לענין תחומין - ואולי גם לענין פורים, ראה ספר שבות יצחק (פ"ו הערה יא)].

ונחלקו הפוסקים האם שתי ערים המוקפות יחד על ידי היקף צורת הפתח, נחשבות כעיר אחת לענין תחום שבת, או לא. דעת החזו"א (ק, כ) שאינם נחשבות כעיר אחת. ודעת הגרש"א (מנחת שלמה ח"ב נז; תנינא נט) והגרש"א (הובא בספר שבות יצחק פורים סימן ה) שנחשבות כעיר אחת.

מטעם זה כתב הגרש"א (הנ"ל) שגם לענין קביעת ימי הפורים נחשב ההיקף כחלק מהעיר. ובעל הקה"ל כתב (הובא בספר ארחות רבינו ג, כד) שאינו נחשב חלק מהעיר [וכסברת החזו"א הנ"ל לענין תחומין].

אמנם יתכן לומר, דגם לדעת החזו"א שרשות היחיד אינה מצטרפת ל'שם עיר', מ"מ יעיל לענין דין סמוך לכרך הנצרך קביעת ימי הפורים.

ויש ללמוד דין זה מדברי החזו"א (קנא) שכתב שבתים הסמוכים בתוך ע' אמה לחומת הכרך מבחוץ דינם כ'סמוכין' ולא ככרך עצמה. ועיר הסמוכה לבתים אלו עד קמ"א אמה, נחשבת גם היא כסמוכה, דכיון שהם כד' אמות לענין תחומין, הרי גם הבתים הרחוקים נחשבים 'סמוכין' לכרך. ולפ"ז נראה שגם היקף צורת הפתח, אף אם אינו

הרב שלמה מ. כ"ץ

נחלקו האחרונים גבי כך שנוספו בתים חוץ לחומתו ועל ידי כך יש עיר שהיא סמוכה לבתים הללו, האם היא העיר סמוכה לכרך וקוראת ב"ט או לא. יש מן האחרונים שנקטו שהיא סמוכה לכרך על ידי כך אך החזו"א (ס"ט קנא) הכריע דאיה סמוכה לכרך על ידי בתים הללו. וכן נודע בשם מהר"ל דיסקין (ע"ט אהלים).

ולכאורה מתוך נידון זה נראה דסברו החזו"א ומהר"ל דיסקין דין כך מוקף חומה תלוי בשטח שהיה מוקף בימי יהושע, והשטח שהוקף בימי יהושע קורא ביום ט"ו, וכל מה שמעבר לו אינו בכלל הכרך.

אכן הדבר נראה כמוכרע מתוך עצמו, דהלא אין לנו עיר בארץ ישראל שחומות העיר נשתירו בה מימי יהושע בן נון. ובפשוט הדברים גם בימי חתימת המשנה היו ערים רבות שהיו מוקפות חומה בימי יהושע שלא נשתירו בהן חומות מימי, אלא חרבו חומות שבזמן יהושע ונבנו אחרות תחתיהן כמה פעמים. שהרי הארץ היתה נתונה במלחמות עד ימי דוד המלך, ואף לאחר מכן היו כמה מלחמות וחרבה הארץ על ידי סנחריב, ושוב חרבה בחורבן בית ראשון, והיתה במלחמה בימי חשמונאים עשרות שנים, ושוב חרבה בחורבן בית שני, וכמעט לא שייך לומר דנשתירו חומות מימי יהושע בן נון עד ימי חתימת המשנה. והרי הרמב"ם כתב [מגילה דף ב'] דדין מוקף חומה מימי יהושע גבי מגילה נובע מזה שבימי אחשוורוש חרבה הארץ וירושלים וערי יהודה לא היו מוקפות חומה. וכיון שכן לכאורה קשה ביותר, היאך אמרו לנו חז"ל גבי עיריות המוקפות מימי יהושע לקרות בהן ביום ט"ו, והסמך נראה להן גם כן, הרי יתכן דהשטח שהיה מוקף חומה בימות יהושע היה קטן יותר באותו זמן, ואם כן גם אם יש עיר סמוכה לכרך כעת, יתכן שאינה סמוכה לשטח המוקף מימות יהושע, אלא לתוספת שנוספה אחר כך, ואין נאמר להם לקרוא ב"ט.

אלא דלכאורה מוכרח דהיתה לחכמינו ז"ל מסורת בעניין זה, היכן היה שטח כל עיר המוקפת חומה בימי יהושע, דהרי דין בתי ערי חומה הוא גבי ערים המוקפות חומה מימות יהושע, והיו חייבים לדעת מהו שטח העיר שהיה בימי יהושע כדי להכריע הדין גבי בתי ערי חומה, וכן גבי שילוח מצורעים. אמנם עיין ברש"י שכתב דהיו מקדשין בתי ערי חומה כמו שהיו מוסיפין על ירושלים, בשתי תודות ובשיר וכו' ולכאורה גם היו מוסיפין עליהן. [ועיין תוס' שם שכתב דאינו יודע במה היו מקדשין, ועיין ט"א מגילה דף י': שכתב דהיו מקדשין בתי ערי חומה בקדושת פה, ועיין מרכה"מ [פ"ב משמיטה ויובל ה"ט] שכתב דאפשר להוסיף על ערי חומה, ואם כן אחר שהיו ערים שהיו מוסיפין עליהן כנ"ל, כבר לא היה שום עניין לדעת מה היה מוקף בימי יהושע ומה לא, אלא רק מה קדוש בקדושת ערי חומה ומה לא, וממילא לא יתכן שהיתה מסורת על עניין זה של הקפת החומה בימי יהושע דייקא, דמגילה נתחדשה אחר חורבן ראשון ועד אז לא היתה נפק"מ מה היה השטח המוקף מימי יהושע, וכל מידי דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ואם כן לא יתכן שהיתה מסורת מה היה השטח המוקף מימי יהושע.

[אמנם עיין מהר"ט י"ד תשובה ל"ז שכתב דאי אפשר להוסיף על ערי חומה כלל, וקדושת ערי חומה היא בשטח שהיה מוקף בימי יהושע דווקא, וכ"כ הרש"ש ריש סנהדרין, ולפי דבריהם יש לומר דהיתה מסורת על השטח שהיה מוקף בימי יהושע דזהו השטח שבו נוהג דין ערי חומה].

ואם כן הוכחנו דלא ידעו ישראל מהו השטח שהיה מוקף בימי יהושע, ובכל זאת נקבע הדין במשנה לכרך וכל הסמוך לו קורא ביום ט"ו, אע"פ שלא ידעו מהו השטח המוקף, וא"כ מוכח דלמרות שאין אנו יודעים מה היה השטח המוקף מכל מקום יכולים לקרוא כל הסמוך לכרך כפי שהכרך היום, ואע"פ שיתכן שגדל מאוד ביחס למה שהיה בימי יהושע.

וביותר, דאפילו אי נימא דהיתה מסורת ביד רז"ל על המקום המדויק של החומות בזמן יהושע, היו מחייבים להגביל דין כך וכל הסמוך לו באופן חמור, דהיינו דווקא סמוך למקום שאנו יודעים שהיה מוקף בימי יהושע, אבל אם אין אנו יודעים היכן היו חומות הכרך בימי יהושע אין לסמוך לקרות ב"ט בברכה, ולא הוזכר דין זה לא בגמרא ולא באשונים ובשו"ע, אלא כלל הדין באופן ברור, דכל מקום שמסורת בידינו שהיה מוקף בימי יהושע, וכל הסמוך לו נידון כמותו. והלא דין זה נאמר גם בכרך שהיוסין אין לו חומה, ובכזה כרך ודאי שאין אנו יודעים מה היו הגבולות הישנים בימי יהושע, ובכל זאת לא הגבילו דין זה בשום מקום.

ועיין חזו"א שהוכיח כנ"ל גבי סמוך ונראה, דלא יתכן שצריך להיות סמוך ונראה בזמן יהושע, דאין אנו יכולים לידע בזמן המשנה אילו בתים היו קיימים בימי יהושע, וכן מהא שלא כתבו תנאי זה בגמרא ובראשונים. ואותן הוכחות קיימות גבי החומות עצמן, דאין אנו יכולים לידע איהו שטח היה מוקף בימי יהושע, וביותר שלא כתבו תנאי זה בגמרא ובראשונים, שדווקא הסמוך למקום שודאי היה מוקף בימי יהושע קורא ב"ט.

וא"כ קשים דברי החזו"א ומהר"ל דיסקין, דמוכח מתוך דין סמוך לכרך מניה וביה דאינו תלוי בסמיכות לשטח שהיה מוקף חומה בימי יהושע, אלא תלוי בסמיכות ל"עיר" שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע, והעיר יכולה לגדול ויכולה לקטן, ולפי מה שהיה היום דנים דין סמוך ונראה.

אכן המעיין בדברי החזו"א יראה דהחזו"א דן על כך המוקף חומה שנוספו לו בתים חוץ לחומה, ועל זה כתב החזו"א דאין הבתים חלק מהכרך אלא רק סמוכים לו. ונראה פשוט דאף החזו"א סבר דאין משמעות לחומה שהיתה בימי יהושע, וידע היטב דמסתמא אין חומת הכרך ההוא [טבריה בימי הגמרא] מימי יהושע, ויתכן שנשתנה גדול העיר מימי, וסבר החזו"א דהכרך יכול לגדול או לקטן, אלא שסבר, דאם יש לכרך חומה היום, והבתים נוספו חוץ לחומה, הרי החומה מפסקת ומגדירה את הכרך לכרך והבתים הם תוספת עליו. כיון שהחומה היא חשיבות הכרך ומגניה עליו [ואע"פ שאין החומה מימות יהושע ולא על התוואי שהיה בימי יהושע]. אמנם גם החזו"א יאמר

חלק מהעיר, מ"מ גם הבתים הרחוקים שבתוך ההיקף, הרי הם כ"סמוכין" לכרך, כיון שרשות היחיד נחשבת כד' אמות.

[לענין חומת גדר ההפרדה, ראה מש"כ הגר"י דזימטורבסקי בקונטרס המצורף לספרנו תחומי שבת (ס"ו), ובמה שכתבנו במילואים סי' יח].

ג. ריבוע העיר

קצה רצף בתי ירושלים לצד צפון [דהיינו קו קצה השכונות: הגבעה הצרפתית, רמת אשכול, סנהדריה המורחבת, אונסדורף, רוממה, גבעת שאול, הר נוף], מלא בקשתות קטנות שרואים אותם לענין תחומין כמלאים בתים (צילום 2). ויש מי שצייד שיש לרבע אותו [ראה ספר תחומי שבת ומדידתו (עמ' 34 36)]. וחלק משכונות רמות עומד בתוך ריבוע זה. (צילום 2).

ופוסקי זמננו נתחבטו האם חיבור על ידי ריבוע ככוחו לצרף ערים לענין תחומין [ראה בספרנו תחומי שבת (ה, כא-כב; מילואים סימן כ)]. ואם הוא מועיל לתחומין, מסתבר שיועיל גם לענין דין "סמוך לכרך", וכנ"ל [אות ב' לענין צורת הפתח]. אמנם הגר"ח [בספרו נחל איתן (ו, ב אות א)] צידד שעיקר דין ריבוע העיר לא נאמר אלא לענין שבת ולא לשאר דיני התורה.

ונראה שבלא"ה אין לסמוך על חיבור זה [של הבלעה בריבוע צפון ירושלים], שהרי אם ריבוע מצרף ערים, כל שכן קשת. ולהלן יתבאר ששועפט הערבית ורמת שלמה מובלעים בקשתות של צפון ירושלים, ושוב נוצרת קשת גדולה [יותר מארבעת אלפים אמה] (צילום 3) שאין מרבעין אותה, ואם כן, אין לצפון ירושלים ריבוע כלל.

ד. ריבוע הנכנס לתוך קשת

בספר מחנה ישראל (סימן ח) צידד ששכונות רמת שלמה מחוברת לירושלים בצירוף ג' סיבות: א. חיבור על ידי היקף צורת הפתח של העירוב השכונות עם שכונת סנהדריה המורחבת. ב. מכה הבלעה בקשת שבין שועפט הערבית לבין שכונת סנהדריה המורחבת (צילום 4 קשת 2). [ושועפט הערבית עצמה מחוברת על ידי הבלעה בקשת בין סנהדריה המורחבת והגבעה הצרפתית (צילום 4 קשת 1). וראה צירופים נוספים בספר מחנה ישראל (שם)]. ג. חיבור מדין ג' כפרים המושלשים.

לפי"ז נוצרת קשת חדשה [פחות מד' אלפים אמה] בין שכונות רמת שלמה לבין שכונות אונסדורף, וריבוע שכונות רמות נכנס בתוך קו יתר הקשת. (צילום 4 קשת 3).

[בספר מחנה ישראל (ס"ח ח"ב אות ב) דן האם יש לרבע את שכונת רמות לריבוע עולם - והיינו שכל רוח של הריבוע תהיה מכוונת כנגד אחת מרוחות העולם, או לריבוע עצמה - שאולי יש לה התחלת ריבוע עצמי. אולם עתה לאחר הבניה החדשה במצפה רמות - בהנחה שאכן היא מחוברת לרמות, נראה שאין לרמות התחלת ריבוע עצמי כלל, ויש לרבע את רמות לפי ריבוע עולם. שינוי נוסף שנוצר על ידי הבניה החדשה הוא עצם הגדלת הריבוע - לצד מזרח].

חיבור זה מועיל רק אם ננקוט שריבוע העיר מועיל לצרף ערים, וכנ"ל [אות ג'].

ה. עיר הנכנסת לתוך קשת

חלק מבתי שכונת מצפה רמות [הבניה החדשה מתחת רמות א', וצריך לבדוק האם אכן היא מחוברת לרמות], עומדים בתוך יתר קשת הנמתחת בין שכונת רוממה לבין שועפט הערבית (צילום 4 קשת 4. הצילום אינו מעודכן ונראה בו רק שטח הבניה ללא הבתים שנבנו בו). [ושועפט הערבית עצמה מחוברת על ידי הבלעה בקשת בין סנהדריה המורחבת והגבעה הצרפתית (צילום 4 קשת 1). וראה צירופים נוספים בספר מחנה ישראל (סימן ח)]. אמנם עיקר ההנחה שכל בתי שועפט הערבית רצופים כדן, טעונה בדיקה נוספת].

דין עיר העשויה כקשת לענין תחומין, נתבאר בשו"ע (שצח, ד), שאם אין בין שתי קצוותיה ארבעת אלפים אמה, דנים אותה כמלאה בתים. ולדעת הרמ"א אף ברחבה יותר, אם אין בין גג הקשת לבין קו היתר אלפים אמה, גם היא נחשבת כמלאה בתים. ואם היא רחבה ועמוקה יותר מכן, רואים את מרכז הקשת כאילו הוא מלא בתים במקום המתקצר מארבעת אלפים אמה. והביאור הלכה (שם ד"ה וי"א) כתב דמ"מ באופן כזה שגג הקשת עמוקה יותר מאלפים, אין דנים את הקשת כמלאה עד אלפים, אבל החזו"א (ק', י; יז) כתב שאפשר לסגור עד אלפים אמה מגג הקשת, וכדעת הטור והרמ"א.

והנה, יתר זה [בין שכונת רוממה לבין שועפט הערבית] יש בו יותר מד' אלפים אמה, וגם הוא רחוק יותר מאלפים אמה מהבתים בעומק הקשת, אולם לטענת המודדים, כל נקודה ממנו היא בתוך אלפים לבתי ירושלים (רוממה, שועפט ורמת שלמה). [אמנם מבואר בחזו"א (ק', יז) דאי אפשר למתוח יתר פנימי - למלאות חצי קשת, אלא במרכזה, ובניד"ל י"ע היכן הוא מרכז הקשת, אמנם כפי הנראה בכל האופנים האפשריים כשנמלא את גג הקשת עד אלפים, יכנסו בתי 'מצפה רמות' בתוך קו המילוי].

ונראה שאין חיבור זה מועיל, לפי מה שהוכיח בספר מחנה ישראל (ד, ד) מדין עיר העשויה כגאס, שלא די בכך שאפשר להגיע לכל נקודה בקו היתר, אלא צריך שיהא היתר כולו פחות מד' אלפים או בתוך אלפים לעומק הקשת שכנגדו. [אמנם ראה ספר קרית אריאל (עמ' קיח-קיט) שכתב לחלק בין קשת לגאס].

ואין לומר שאחר שנתמלא כל הקשתות הקטנות, ונוצרה קשת אחת גדולה, נמלא אותה עד אלפים אמה מגג הקשת החדשה שנוצרה, דאין נותנין תחום על גבי תחום, כמו שכתב בספר מחנה ישראל (ס"ח ח"ב אות א).

דאס נפלה החומה, הופכים הבתים להיות חלק מן הכרך והרי גדל הכרך, אלא שכל זמן שיש חומה, החומה מגדירה את הכרך לכרך והבתים שבחוץ הם תוספת עליו.

וכן מהר"ל דיסקין דיבר בזמן שירושלים העתיקה היתה עיר מוקפת חומה, והיתה לחומה משמעות, וטען מכאן זה שהכרך הוא המוקף חומה וכל השכונות שבחוץ הן תוספת ואינן חלק מהכרך. וגם הוא יודה שאילו היו מפילים החומה היו השכונות נהפכות להיות חלק מירושלים. [ועניין זה מבואר מצד עצמו, דמהר"ל דיסקין דן ביחס לחומות העיר העתיקה של ירושלים, והרי ידוע לכל שאין חומות העיר העתיקה שייכים כלל לחומות דומן יהושע, ובכל זאת דן ביחס אליהן, והדברים תמוהים, ולפמש"כ ניחא, דכיון שהקימו חומה לעיר הרי מה שבתוך החומה מוגדר לכרך ומה שמחוץ לה אינו הכרך עצמו].

אם כן נראה פשוט, דכל הנידון שייך היכא שיש חומה המקפת את הכרך ומעמידה אותו בפני עצמו, אבל היכא שאין לחומה משמעות ואינה מגדירה את השטח המוקף בפני עצמו, שאינה משמשת להגנה ולא להגדרה בפני עצמה, אלא החומה משמשת כעין זיכרון לימים ההם, ודאי שאינה מגדירה את ירושלים בפני עצמה בתוך החומה. והרי כל התרחבותה של העיר מוגדרת כירושלים עצמה. והרי זה כאילו אין חומה.

אם כנים הדברים האמורים, נמצא טעם נוסף לקרוא בט"ו בכל הסמוך לירושלים המורחבת כיום.

בשיטת החזו"א בדין ריבוע העיר לענין מגילה

הרב מרדכי הלוי פטררובינ

א. עירובין (נה). כיצד מעבירין את הערים וכו'. מבואר בגמ' שכשמודדים את תחום העיר מרבעים אותה תחילה ומודדים אלאים אמה מהריבוע. ויש שרצו לומר שדין זה שייך גם לענין מגילה, שמקום הסמוך לכרך ע"י ריבוע העיר נידון ככרך. ונראה שהדברים תלויים בחקירה שהאריכו בה חכמי זמננו בדין ריבוע העיר, אם הוא דין במדידת התחום או בצורת העיר, ואף את"ל דהוי דין בצורת העיר, האם הוא נאמר רק לגבי תחומין או שגם לגבי שאר דיני התורה, כגון לענין מדידת עגלה ערופה, מקום התמשכות מנהגי העיר ועוד. ובמקו"א הארכנו בזה.

[ונפק"מ לדוגמא דלדעת המחמירים כחזו"א לחוש בבני ברק שהיא בגדר סמוכה ליפו שהיא מעיי הספיקות, אם ננקוט שמעיל חיבור של ריבוע לענין מגילה אפשר שיצטרכו להחמיר בזה בערים רבות בגוש דן, ואכאמ"ל].

ב. ונראה לענין בדברי החזו"א (קנ"ג סק"א) אם יש מדבריו ראייה לנידון זה. דלשון החזו"א היא, "שיעור מיל דיהבו חכמים בסמוך, נראה דמבתי עיר לחומה משחינן, ואף אם יש בליטות בכרך, דלענין תחומין מרבעין לעיר מקדם ואח"כ נותנין לה תחומה, לא מקרי סמוך בשביל זה, אף שהעיר בתוך התחום ע"י הריבוע שנתנו לכרך, וכן אם העיר נגד חומתה של הכרך ויש כאן אלכסון לתחום הכרך, מ"מ אין נותנין אלכסון לענין דין סמוך וכו'". ומבואר בחזו"א ששיעור מיל נמדד מבתי העיר עד חומת הכרך ולא עד ריבוע הכרך.

והנה יש שרצו ללמוד מדברי החזו"א הללו דריבוע העיר אינו מועיל בשום אופן לענין מגילה. ומיהו לכאורה הדברים אינם מוכרחים כלל, דהחזו"א איירי בדינה של עיר שרוצים לתת לה את דין הכרך, ובזה כתב שלא מועיל לרבע הכרך ואח"כ למדוד מיל אלא צריך סמוך לכרך עצמו. והיינו משום שהחזו"א לשיטתו לעיל מינה דלענין מגילה א"ל לצרף שום דבר לכרך ואפילו אם יש רצף בתים הנמשכים מן הכרך שדינם לקרוא בט"ו מ"מ אין לאותו הרצף שם כרך כי אם דין סמוך. [והנפק"מ שמדידת המיל היא רק מחומת הכרך ולא מסוף הרצף של הבתים, דהרצף אינו כרך אלא סמוך]. וממילא כיון שאי אפשר לצרף לדין הכרך עצמו את מה שחוץ לחומה, לכן נקט החזו"א שלא מודדים מיל מהריבוע אלא מהחומה, דלריבוע הכרך אין דין כרך. [ואפשר שטעם הדבר הוא משום מש"כ הריטב"א במגילה (ג): ד"ה אמר] דכדי להחשב כמחבורים לכרך בעיני שמגנו ומכסו בכרך בשעת מלחמה, ולכן יש למדוד רק מהחומה ולא מהריבוע ולא מבתיים סמוכים]. אבל עדיין יש לדון בזה בנידון אחר, מה דינה של עיר המחוברת ע"י ריבוע לעיר הסמוכה לכרך. שהרי מבואר שם בחזו"א שאם יש בתים המתחילים בתוך מיל, אזי כל מה שמחובר לאותם הבתים עכ"ל אחת יש לו ג"כ דין סמוך. והשתא יש להסתפק מה נחשב חיבור לענין זה, האם רק רצף של בתים בלי הפסק של קמ"א אמה, או שגם דברים אחרים מחשיבים את הכל לעיר אחת. ולנידון הזה אין ראייה מהחזו"א, דהחזו"א לא כתב שדין ריבוע לא מועיל לכלל דיני פורים אלא שהריבוע אינו נחשב לכרך, וממילא כשדנים על העיר עצמה מה מחבר אותה ביחד, עדיין אפשר"ל שזה תלוי בדיני החיבורים לענין שבת, שזה המגדיר של שם עיר. [ולענין תחום שבת האריכו חכמי הזמן בדעת החזו"א בהבלעת ריבועים, ואכאמ"ל].

ג. ויש שדייקו מהחזו"א לאידך גיסא, דמכך שהחזו"א איירי רק בדינה של עיר הסמוכה לריבוע הכרך ולא בדינה של עיר שמובלעת בתוך ריבוע הכרך עצמו, מוכח שכשהעיר מובלעת בריבוע שפיר מקרי סמוך.

ומיהו נראה דאף זה אינו מוכרח כלל, דלעולם אפשר שגם בכה"ל לא נאמר דין ריבוע, ומה שהחזו"א לא איירי באופן זה היינו משום שפיר רבות ריבוע העיר נמשך עד מיל בלבד, עכ"ל לדעת חלק מהפוסקים, [ע"י לדוגמא בחזו"א (ק"י סק"א)] לגבי פגומין היוצאין מן העיר, ובאופנים הללו אין מיל לדון על עיר המובלעת בריבוע, שהרי כיון שהיא בתוך מיל לכרך נמצא דבלא"ה דינה כהכרך מדין סמוך ולא צריך להגיע לדין ריבוע, ולכן לא כתב החזו"א את דבריו באופן זה אלא באופן שהעיר סמוכה לריבוע הכרך שאז יש נפק"מ בכל גוויי כיון שבכה"ל לול' הריבוע אין דין סמוך. [והעירוני עוד דבלא"ה הדיוק מהחזו"א אינו מוכרח דאפשר שהטעם שלא דיבר על הבלעה בריבוע הוא משום שנידון זה לא התפרש להדיא בגמ' ובראשונים בעירובין, ועל כן לא נכנס כאן לדון בזה אלא על מה שמפורש בגמ' שמרבעים ואח"כ נותנים מיל].

ד. בספר נחל איתן (ו', ב' סק"א) רצה ללמוד מדברי החזו"א דנקט שלא מועיל ריבוע להחשב סמוך, דה"ה שבכל התורה לא מועיל צירוף של ריבוע, דהוי דין בהלכות שבת

בלבד. ומיהו לפמשנ"ת כאן נראה לכאורה שהדברים אינם מוכרחים, דאפשר דשאני הכא דלא מהני שיהיה דין כרך אלא למקום שבתוך החומה או שהוא סמוך ונראה.

ולאידך גיסא נראה דאין להוכיח מעיקר הדיון בחזו"א אם מועיל דין ריבוע להחשב כסמוך שדין הריבוע נאמר גם בשאר דיני התורה, זה אינו, דאפשר דאף שבשאר דיני התורה אין דין ריבוע מ"מ הו"א שעכ"פ לענין מגילה יועיל דין זה, דכיון שמצאנו במגילה צירופים שלא מצאנו בשאר הדברים, דהיינו סמוך ונראה, לכן דוקא כאן היתה הו"א לומר שגם ריבוע יועיל. ועוד אפשר שלענין מגילה יש סברה מיוחדת שיועיל דין ריבוע כיון שיש שכתבו דדין סמוך הוא כדין מנהגי העיר ותקנותיה ודינים אלו אפשר שהם בגדרי תחום שבת, ואכאמ"ל.

ה. העולה מהדברים שבדין ריבוע העיר לענין מגילה יש לדון בג' אופנים שונים.

(א) כשהעיר נמצאת בתוך מיל לריבוע הכרך - בזה איירי החזו"א וכתב דלא מקרי סמוך.

(ב) כשהעיר מובלעת בתוך ריבוע עיר הסמוכה לכרך - בזה נתבאר לעיל (באות ב') שאין ראייה מהחזו"א לכאן או לכאן.

(ג) כשהעיר מובלעת בתוך ריבוע הכרך - גם בזה נתבאר לעיל (באות ג') שאין ראייה מהחזו"א לכאן או לכאן.

ומיהו אף שנתבאר שאין ראייה מהחזו"א לאופנים הב' והג', מ"מ לדינא נראה להסכמת פוסקי זמננו שלא לסמוך על שום חיבור ע"י ריבוע לענין מגילה, [כמו שהביאו רבים בשם הגריש"א (לדוגמא בקונט' הימים האלה נזכרים עמ' ע"ד), וכמש"כ בחוט שני (פורים עמ' מ"ז) ובנחל איתן (שם). וכן שמעתי ממו"ר הגר"ן קופשיץ שליט"א], ויש בזה ב' טעמים. א' דנקטינן לעיקר דין ריבוע הוא במדידה ולא בצורת העיר. ב' גם אם זה דין בצורת העיר בפשטות היינו רק לדיני שבת. וכ"ה משמעות פוסקי הדורות האחרונים שהאריכו לדון בשכונות ירושלים אם יש להן חיבורי בתים לכרך, ולא העלו צד לדון מדין ריבוע העיר.

בענין אי בעינן דעת מראש בפרוז בן יומא

הרב יצחק לנדא

מתניתין מגילה יט. בן עיר שהלך לכרך וכן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו, ואם לאו קורא עמה. ובגמ' אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמה, וביארו רש"י ושאר ראשונים דמדוברי רבא נלמד דהזמן הגורם את החיוב החדש הוא עמוד השחר וזהו שאמר רבא "אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמה", דהיינו שאם ישאר במקום החדש עד לסוף הלילה שהוא בעצם עמוד השחר, יחול עליו החיוב של בני אותו מקום ותו לא יהי מדי מה שיחזור או למקומו הראשון, שכבר חל עליו הדין של בני אותו מקום.

והנה אדוננו הר"ף ז"ל בהעתיקו את דברי רבא הוסיף לו כמה תיבות שלא הוזכרו בגמ' "אמר רבא לא שנו (במתני' - שקורא כמקומו ואינו מתחייב בחיוב החדש - י.ל.) אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד ונתעכב ולא חזר אבל אם אינו עתיד לחזור בלילי י"ד, קורא עמהם". ופירשו את דבריו הראשונים ז"ל (הראב"ד בהשגותיו שם, הרמב"ן במלחמות שם, וכן הר"ן והרא"ש בסוגין) שכונתו לומר אע"פ שנתעכב, והיינו שחידש הר"ף שדוקא אם נשאר שם בעמוד השחר מרצונו נעשה פרוז בן יומא, אבל אם נאלץ להתעכב ככה"ש בניגוד לתכניתו הראשונה לא נעשה פרוז בן יומא.

ומדברי הר"ף הג"ל הוציאו כמה מגדולי הדור שלפנינו (החזו"א והגרצ"פ פרנק צוק"ל ועוד) את היסוד דבדינא דפרוז בן יומא בעינן לעיכובא 'דעת מראש' להיות בעיר בעה"ש. וגמרו ואמר שהזמן הקובע הוא תחילת ליל י"ד, שאם כבר אז נתכוין הבן כרך שהלך לעיר להישאר שם עד עה"ש, שפיר יתחייב בדין פרוז בן יומא, אבל אם בתחילת ליל י"ד לא היה בדעתו להיות שם גם בעה"ש, ורק אח"כ נמלך ונשאר, לא יתחייב בקריאת מגילה של י"ד וישאר הוא בדין מוקף לכל הלכותיו.

אמנם עדיין נחלקו בזה דלדעת החזו"א מחשבתו בתחילת ליל י"ד קובעתו כפרוז בן יומא וחייב לקרוא בי"ד אף אם עזב את העיר לפני עה"ש. ולהגרצ"פ לא מהני מחשבתו בלחוד ובעינן גם שישאר בפועל בעה"ש.

ולענ"ד כל יסוד דבריהם דבעינן 'דעת לעיכובא' בתחילת ליל י"ד, הוא תמוה. דהנה רבותינו הראשונים ז"ל שהכריעו לדינא כדעת הר"ף (כראב"ד והרמב"ן והר"ן ועו"ד) והאריכו לבאר את דבריו, לא נזכר בדבריהם אפילו ברמז חידוש דין משמעותי זה - שהכל תלוי ברגע כמימריה של תחילת ליל י"ד ומי שנמלך אחרי כן להישאר עד בוקר י"ד תו לא מתחייב, וכמו"כ להיפוך דמי שנמלך אחרי כן לחזור לכרך וחזר תו לא נפקע ממנו חיובו (והיינו דוקא להחזו"א דבזה הגרצ"פ פליג וכדלעיל).

ואת חידושו של אדוננו הר"ף ז"ל יש לכ' לבאר באופן אחר לגמרי. דס"ל להר"ף דאף שנתחדש לנו במתני' ובגמ' דפרוז בן יומא חלים עליו כל דיני פרוז, מ"מ זה דוקא באופן שאותו יום י"ד שהצטרף בו לבני העיר עשה זאת מרצון גמור ולא מאונס, דפרוז בן יומא שלא מרצון לא הוי פרוז.

והיינו דאין כאן כלל ענין של דעת מראש שא"ל לשונות אח"כ, דכל כוונת הדברים היא שהשנוי של דעתו מלצאת להשאר נעשה מחמת אילוצו וכגון שהתבטלה הנסיגה לכרך (ובזמננו כגון שהחמיץ את האוטובוס האחרון לירושלים), אך אם נמלך מעצמו מתוך שרוצה להיות בעיר בי"ד, ודאי שחל עליו הדין של פרוז בן יומא אף לדעת הר"ף ודעימיה.

והדברים מדויקים מלשון הר"ף "ונתעכב" שהוא לשון שמורה על השארות במקום מתוך אילוצו ולא מרצון. ובאמת שכן משמע מלשון הרמב"ן במלחמות בסוגין שאחר הביאו את דברי הר"ף ביארם "שאין זה נקרא פרוז מאחר שלא נתעכב לדעת", וכן הוא בלשון הר"ן שם "שכיוון שנתעכב שלא לדעתו". וביתר שאת מוכח כן מלשון הראב"ד בהשגותיו "אע"פ שנתעכב שם שלא הזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם, הריהו כמקוץ

הרב יחזקאל מנדלסון

מבואר בשו"ע תר"צ סעי' ג' דהקורא במגילה שחסרות בה תבות וכד' יצא בדיעבד. ובמשנ"ב שם סק"ח דאם אין לו מגילה אחרת קורא בה אפילו לכתחילה. וחיידש גדול נדפס בהליכות שלמה פ"ט ב' דיחיד הקורא במגילה שמיעוט תיבותיה חסרות, לא יברך. ומקור הדברים הוא ממכתב שכתב הגרשו"א, שם נקט שמסברא ודאי אין מקום לחלק בין יחיד לציבור, וכשם שכשר לציבור לברכה ודאי אף ליחיד כן, וכן משמע מהשמטת הפסוקים חילוק כזה, וכן הורה בתחלה שאף יחיד יברך, אך הראו לו שבשערי אפרים ובדרך החיים כתבו שיחיד לא יברך, ולכן ביטל דעתו ולהלכה לא יברך.

והנה דבר זה מצוי מאד באנשים שקוראים בביתם ולבני ביתם, והיה מן הראוי להזהיר שיבדקו שאכן המגילה כשרה כדין דאל"כ לא יברכו [וידוע שבקניית מגילה וכן בהגהתה מקילים יותר כיון שיודעים שאפשר לברך גם על מגילה שיש בה חסירות ויתרות].

אמנם באמת צ"ע בדפשוטו אין נראה כן כלל. דהנה כבר העירו שם שבדרך החיים לא נמצא מזה, אלא שבעל הקסת הסופר הכניס הגה"ה זו בדרך החיים בתור העתקה מהשערי אפרים, וא"כ המקור היחיד לזה הוא משערי אפרים. והנה בשערי אפרים לא כתב דין זה כהלכתא בלא טעמא אלא ביאר דבריו, דבאמת כל דין זה שאפשר לקרא במגילה שחסרות בה תיבות הוא חידוש ומנא לן שאפשר גם לברך עליה. אלא שעכ"פ נקטו לדינא שאפשר אף לברך עליה כשאין לו מגילה אחרת. וכתב דבקריאת יחיד הרי יש את דעת האחרות חיים בשם הראב"ד, שהובא בב"י, שכלל אין ברכה על קריאת מגילה ביחיד אלא רק בציבור שיש בה פרסומי ניסא. וא"כ יש לחוש ולצרף דעת הראב"ד עכ"פ בקורא במגילה שיש בה חסרות ויתרות, שמעצ מצמו לא ברור כ"כ שאפשר לברך, ובצירוף שניהם לא יברך.

והנה מפורש בב"י שם בשם האחרות חיים, דכל דברי הראב"ד הם רק בגוונא שיחיד קורא במקום שאין ציבור כלל, דלא מתקיים דין פרסומי ניסא, ועל זה ס"ל לראב"ד דאין היחיד קורא בברכה, אך אם קראו בעשרה ורק יש יחיד שלא שמע, יכול לכתחילה לקרא ביחיד בברכה. וכ"כ הרמ"א שם סעי' י"ח "ואם קראו אותה בציבור ואיזה יחיד לא שמעה יכול לקרות אפילו לכתחילה ביחיד הואיל וקורין אותה באותה העיר בעשרה", ומקורו מהאחרות חיים הג"ל.

ומעתה, כיון שכל מקורו של השערי אפרים לומר שביחיד לא יברך במגילה חסרה הוא מצירוף שיטת הראב"ד, א"כ זה שייך רק ביחיד שקורא במקום שכלל אין ציבור, אך הקורא בביתו אחר שכבר קראו הציבור בפרסום, ליכא לשיטת הראב"ד, וא"כ אין סיבה שלא יוכל לברך אף אם אין לו מגילה שלימה. ובאמת שהשערי אפרים עצמו לא חילק אלא כתב בסתמא שיחיד לא יברך, ולא כתב שקאי דוקא ביחיד כזה הדר במקום נידח שאין שם עשרה. אך נראה דזה לשיטתו בהגהות יד אפרים על השו"ע, שם כתב לפקפק על דברי הרמ"א הג"ל וכתב דנראה משאר פוסקים שלדעת הראב"ד אין יחיד קורא לכתחילה אף במקום שיש עשרה, והביאו המשנ"ב שם סק"ד. וא"כ א"ש לשיטתו יש מקום לצרף שיטה זו לעצם מה שהמגילה חסירה ולא לברך, אך למש"כ הרמ"א אין מקום לזה ביחיד שקורא בביתו. ועי' בחזו"א קנ"ה סק"ב שהביא דברי היד אפרים על הרמ"א וכתב להכריע לא כן. וא"כ לדינא צ"ע מדוע חשש לזה הגרשו"א, בזמן שהוא עצמו כתב שהוא חידוש שלא נמצא בפוסקים כלל, והרי השערי אפרים עצמו כתב כן רק בצירוף שיטת הראב"ד, ולמבואר ברמ"א אין דברי הראב"ד אמורים בגוונא שהציבור קוראים, ורק אי נימא כהיד אפרים דלא כהרמ"א, ולא כהכרעת החזו"א, אז יש מקום לזה בכל יחיד. והמשנ"ב שכן הביא דברי היד אפרים הוא רק לחשוש לכתחילה לקרא בעשרה, וכלשונו שם ש"הדר אחר עשרה", ומשמע שאינו יותר מעדיפות לכתחילה. וא"כ לדין לחוש לזה הרי זה רק בצירוף שיטת הראב"ד אליבא דהשערי אפרים, וזה מנ"ל.

קריאתה זו הלילה

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

בגמ' (מגילה י"ד א'): קריאתה זו הלילה, ובפשוטו הכונה היא שבעצם קריאת הניסים שבמגילה מתקיים ההלל. אלא דיש להעיר בזה, שהרי לא מצינו במגילה הזכרה של הודאה והלל להקב"ה על הניסים ועל הישועות. ובאמת יעיון ביסוד ופרש העבודה (שער המפקד פ"ד) שכתב וז"ל: ואין במגילה כלל הודאה ושבח על נפלאותיו אלינו. אך אין זה כי אם אחר כונת הלב הן הן הדברים, ויש לאדם בזמן שמיעת כל מעשה תקפו וגבורתו של הנס ופרשת גדולת מרדכי ועוצם מפלת המן, ליתן בלבו הודאה גדולה ועצומה להקב"ה. וסיים שם היסוד"ע דבלי שיתבונן האדם בזמן הקריאה בכל הניסים המוזכרים במגילה, במה נחשב לו הקריאה במקום ההלל, וודאי בלתי הודאה במחשבתו בעת קריאת המגילה, אין אדם יוצא יד"ח כלל בקריאת המגילה, עיי"ש בארוכה.

אכן יעיון בכלבו (סימן מ"ה) ובשה"ל שפירשו: "אבל אין אומרים הלל כפורים לפי שקריאתה היא הלולה כלומר שזו היתה כונת הקריאה כפי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט כי מקום תהלה היתה לישראל", והיינו דההלל שבקריאת המגילה אינו מתקיים בגוף הקריאה, אלא במה ששיבחו ויהללו להקב"ה על ידי שמיעת המגילה.

ועד"ז יתפרשו דברי הגמ' (מגילה י' ב'): והיה לה' לשם זו מקרא מגילה, דלא רק שעצם מקרא המגילה הוא לשם, אלא שע"י הקריאה יזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם. וכ"כ רש"י (ד' א'): "וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקדוש ברוך הוא", ומבואר דמלבד עצם הפירסום"ה שבקריאת המגילה, יש ענין נוסף שע"י הקריאה מקלסין הכל הקב"ה, והוה השבח שבקריאת המגילה.

כו' ", והיינו כדברינו דאך ורק דינא דפרוז באונס שנינו כאן ולא דינא דדעת מוקדמת המעכבת. ובחזו"א כתב דמש"כ הראב"ד לשון אונס היינו אפי' נשאר שם בשמחה וחפץ לב, דעצם שינוי מחשבתו הראשונה קרוי אונס, וצ"ע.

ולדברינו באמת החיוב קריא"מ של לילה נקבע אך ורק בהתאם למעשהו בסוף הלילה ואדם צריך לכלכל את צעדיו באותו לילה - אם אמור להיות שם בעה"ש יקרא מגילה, ואם יודע שיצא לפני כן - לא יקרא. ודבר זה מדוקדק היטב בלישנא דמתני' שלא נקטה הלשון אם דעתו לחזור אלא נקטה הלשון אם עתיד לחזור למקומו כו', ואם אין עתיד לחזור כו' - שהוא במשמעות ידיעת העתידות וכדנבאר. וטעם הדבר הינו משום דעיקר חשיבות הקריאת מגילה הוא הקריא"מ של יום וכפי ש"כ הראשונים בעיקר הא דאמר רבא דעה"ש קובע (דהא גם להחזו"א והגרצ"פ הדעת בתחילת ליל י"ד צריכה להיות בנוגע לעה"ש) ולכן אין זה קשה לבאר דהקריא"מ של לילה יהא תלוי במה שיעשה בעה"ש. וכן מוכח בלשון הרא"ש בסוגין שכתב (לגבי בן עיר שהלך ללכת) "אבל אם הוא יודע שעתיד לצאת בליל טו, קורא ביד כדין בני עירו".

והנה בעיקר ש' הרי"ף, יש לציין כי בעל המאור שם השיג עליו וכו' "ולא נתבררו לנו דבריו בזה מאי עתיד ומאי נתעכב אם חזר ואם לא חזר ועיכוב בזה מאי דכר שמיה?". והריטב"א בסוגין (יט) ג"כ תמה על הרי"ף וכו' "ולא נהירא כלל שאין זה תלוי בדעתו (דהיינו שישאר מדעתו ולא מאונס) אלא כל שנתעכב שם ביום יד' הווי פרוז בן יומו" עכ"ל, וכל כך הוקשה לו דבר זה עד שהחליט להטות את דברי הרי"ף לכוונה אחרת עיי"ש.

וכן מקובל ללמוד בדעת רש"י בסוגין שמשמע מלשונו שהכל תלוי בעתיד לקרות בעה"ש בלא שום ענין של דעת מוקדמת דכ"כ בד"ה אלא שעתיד לחזור: "אם קודם עה"ש יצא מן העיר כו'" וכן כ' אחר כך בד"ה אבל אין עתיד בנוגע לבן עיר שהלך ללכת: "אם עתיד לחזור בליל טו' - שלא יהא שם ביום טו' כו' " ולפי דברינו ארוחנא דאין כאן מחל' מהקצה אל הקצה דגם הרי"ף מודה דלא בעינן דעת מראש, אלא רק ס"ל דבעינן ששהותו בעה"ש במקום החדש תהיה מרצון ולא מאונס ואילו הרו"ה והריטב"א ס"ל דגם כשנתעכב באונס בעה"ש, הווי פרוז בן יומו.

ולהאמור יש גם לצדד דבאמת רש"י לא פליגא אדברי הרי"ף כלל דהא גם הרי"ף מודה שיכול לשנות דעתו במשך הלילה והכל תלוי במציאות היותו שם בעה"ש. וכמו שמוכח מל' רש"י ז"ל, ורק בנשתהה באונס ס"ל דלא מהני וכוה י"ל דשמא גם רש"י יסכים לזה, דלנשתהה באונס לא נחית רש"י בדבריו.

והנה הרא"ש בסוגין הביא את דברי הרי"ף הג"ל וכו' עי' "ואשמועינן שהדבר תלוי בכונתו בשעה שיצא מביתו אם היה בדעתו להיות ליל יד' בביתו הרי הוא כמקומו אף אם נתעכב שמה". וכ' החזו"א דהלשון בשעה שיצא מביתו הוא תמוה מאוד דאטו אם יצא ג' ימים לפני פורים לא יוכל יותר לשנות את דעתו? ולכן כ' דודאי לשון הרא"ש הוא לאו בדוקא "אלא הכוונה אם נשתנה דעתו בליל יד', ועד כניסת ליל יד' הוא בלשון הרא"ש במחשבתו הראשונה".

והדברים צ"ע דבשלמא לדרכנו שפיר איכא למימר דמה ש"כ הרא"ש שעת יציאתו מביתו הוא לאו בדוקא דלא נתכוין אלא לדבר באופן המצוי שבדרך"כ אדם אינו משנה את תוכניתו הראשונה שנתייחדה, מטבע הדברים, בשעת יציאתו מביתו, אלא שכאן איתרע מזלו ונאלץ להישאר במקום החדש בעה"ש, ולכן אומר הראש שחידש כאן הרי"ף דלא הווי בדין פרוז בן יומו כיוון דנאנס ונעקרה התוכנית שתכנן בשעת יציאתו. אלא לדעת החזו"א והגרצ"פ צ"ע דישנו זמן מוקדם (לעה"ש) שהוא הקובע, א"כ איך יתכן שהרא"ש יציין זמן אחר שקובע (שעת יציאתו) בזמן שבאמת ס"ל דתחילת ליל יד' הוא הקובע? אתמהא.

ומה שכתבנו לעיל דנחלקו החזו"א והגרצ"פ אי הדעת מראש קובעת בלחוד, יש לציין דבט"ו ס' תרפח כתב להדיא דבלא שנתעכב בפועל לא הוי פרוז בן יומו, ודלא כהחזו"א. ובמשנ"ב שם הביא בפשיטות את הטי"ז לדינא. ובאמת הוא מפורש בהדיא בר"י בסוגין שכתב על דברי הרי"ף "כלומר שלא היה בדעתו לחזור למקומו באותו לילה אלא להתעכב כאן ביום י"ד ונתעכב, קורא עמהם ביום י"ד, שנעשה פרוז בן יומו", והוא מפורש דלא כחזו"א. ולפי דרכנו י"ל דאין כוונת הרי"ף והט"ז (והמשנ"ב) לפסוק כהגרצ"פ דבעינן גם דעת מוקדמת וגם מעשה בעמוד השחר ודלא כחזו"א, דבאמת כוונתם כדברינו כאן דבעינן אך ורק מעשה בעמוד השחר, ואין זכר בלשון הט"ז לצורך דעת מוקדמת בתחילת ליל י"ד.

קריאת תיבה קודם קריאתה

הרב ישי לור

יש להעיר הערה גדולה מעשית, דידוע אצל בעלי הקריאה המורגלים היטב במגילה וקוראים אותה בפורים שוב ושוב, שעיי"ז קורה רבות שהבעל-קורא נמשך אחר הרגל לשונו ופולט את המילים כפי שתחזיקות בזכרונו, ובמרצת הקריאה הוגה את המילה הבאה טרם הביט בה בעיניו, ולפחות חלק מהמילה נאמרה לפני שעיניו ראתה אותה. וצ"ע דלכא"ו הוי כקורא בע"פ, דקריאה היא כאשר מביט במילה הכתובה ואז מוציאה מפיו. אך קשה לומר שא"כ, דהרי דבר זה מצוי מאד.

ונראה ליישב כל שתוך כדי אמירת המילה רואה אותה, שגם זה נקרא קריאה, שאומר את המילה מתוך הזכרונו אך תוך כדי אמירתה מביט בכתב ומוודא, שאכן אומר אותה בהתאם לכתב.

וכך משמע מלשון הרמב"ם (במנין המצוות) בענינה של קריאת המגילה וז"ל: "וצו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה וכו'". ומשמע דמלבד עצם הקריאה שהיא כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, עוד יש תכלית בקריאתה כדי שיבואו להללו ולברכו.

ונראה לפי"ז דברכות המגילה שלאחריה, וכן אמירת "אשר הניא", הוא קיום התכלית של קריאת המגילה בתורת הלל, דהיינו שש"י קריאת המגילה מתעוררים לקלס ולשבח להקב"ה, ודו"ק. ולא זו בלבד, אלא שכל "ווארט" ודיבור על ניסי המגילה שנאמר ביום הפורים באופן המעורר לשבח והלל, הוא ג"כ קיום של קריאתה זו הלילא.

ונמצא לפי"ז דקריאתה זו הלילא אינו מתקיים רק בהודאה ושבח בעת קריאת המגילה גופא, אלא גם במה שמשבחים ומהללים להקב"ה אח"כ מכת שמיעת המגילה.

קרא המגילה ביחידות ונזדמן לו מנין האם ישמענה שוב

הרב חיים הלפרט

בחשוקי חמד במגילה דף י"ח כתב להסתפק, וז"ל, "קרא את המגילה ביחידות, ושוב נזדמן לו מנין, האם ילך לשמועה שנית כדי לקיים פרסומי ניסא, כמבואר בשו"ע בס' תר"צ ס"ח שצריך לחזור אחר עשרה. או שמא כיון דכבר יצא יד"ה, אינו צריך, ויתכן שאף לא יועיל כלום, כמש"כ הבית הלוי והגר"י (פ"ד מהל' חנוכה הל"א) שיש מהראשונים הסוברים דאי אפשר לקיים את ההידור מצוה בלי לעשות את המצוה עצמה".

ונראה דיש לדון שמה בקריאת המגילה אפשר להדר גם אחר שיצא יד"ה, בהקדם הבירור בגדר חיוב קריאת המגילה ודין ההלל שבה. דהנה ידועים ד' המאירי בדף י"ד שמי שאין לו מגילה יקרא הלל דק"ל כר"י [וכ"פ הרמב"ם והבה"ג]. דהא דאין קורין את ההלל משום שקרייתו זו הלילא, וכשאין לו מגילה חייב בהלל. ובשעת בס' תרצ"ג חשב לדבריו לענין שיקרא עכ"פ הלל בלי ברכה.

ובעמק ברכה למד מדבריו דאיכא ב' חיובים, מגילה והלל, ויוצא בקריאתה יד"ה שניהם. ולפי"ז העלה כמה נפק"מ לדינא, א] בעמ"ט כתב שבקריאת הלילא ל"ב כוונה למ"ד מצוות אי"צ כוונה, ומ"מ ביום בני כוונה מהדין הלל [ע"ש]. ב] בעמ"נ כתב דאף לבה"ג שגנשים חייבות רק בשמיעה היינו בלילה ולא ביום דאיכא גם דין הלל. ג] אף להראשונים ומגילה בעי עשרה לעיכוב, היינו בעשרה אבל ביום קורא אפי' יחיד מדין הלל שבה. ודבריו הם חידוש גדול שדיני מגילה משתנים לפי דיני הלל, ויש לדון בזה מכמה דוכתי. א] בדף י"ז ילפי' דהלל למפרע לא יצא ואפי"ה צריכים ילפותא להא דבמגילה ל"מ למפרע. ב] בדף י"ח ס"ד יוצאים את המגילה בעיון בעלמא, ולא דמדין הלל ל"מ. ג] החת"ס בס' ג"א תמה מדוע אין דין עמידה ביום מדין הלל. ובפשוטו יש ללמוד מכ"ז דיני מגילה לא תלויים בדיני הלל, וצ"ב הגדר בזה.

ונ"ל בהקדם גדר מצוות קריאת המגילה, דהנה בדף י"ח פריך אהא דהולעו ששמע אשורית יצא, והא לא ידע מאי קאמר, ומשני, מידי דהוא אנשים ועמי הארץ, ומתקין לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעין, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא. וי' רש"י בד"ה ופרסומי ניסא, "אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקריאה הזו, ואין היה הנס, ומודיעין להן". ובראש יוסף תמה דלפום פשטא יוצאים את המצוה בעצם הקריאה ולא אח"כ ע"י שאלה ותשובה, וברשי' מבואר דאינו כן. וי' שרשי' יישב קושיה זו בדף ד', דאיתא שם אמר רבי חלבו וכו' חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמר כבוד ולא ידם וכו'. ופירש"י, בד"ה יזמר כבוד, "ביום, ולא ידום בלילה, והאי קרא במזמור ארוממך ה' כי דליתני דרשינן בפסיקתא במדכין ואסתר והמן ואחשוורוש, וקריאת מגילה שבה הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלוקש להקדוש ברוך הוא". ומבואר ברשי' דמצוות מגילה אינה מתקיימת בעצם קריאתה אלא בכך שהכל מקלסין להקב"ה, וקילוס זה אינו ברגע הקריאה, אלא ע"י קריאתה הכל מקלסין להקב"ה, ומבואר מש"כ רש"י דע"י ששומעין "שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקריאה הזו, ואין היה הנס, ומודיעין להן".

ויסוד הדברים מבואר בגר"י, דהנה ל' הגמ' מצות קריאה ופרסומי ניסא ומשמע דתתרי נינהו, אולם הגר"י [בישורון ט] באר דעצם החפצא של קריאת המגילה הוא פרסומי ניסא, ועפ"י באר את מש"כ השו"ע בס' תר"צ ס"ד שאין מדקדקין בטעויותיה, אף שבה' קריאת התורה פסק הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"ז שאם קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת, מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק, דכיון דיסוד מצוות קריאת המגילה הוא רק פרסומי ניסא, אין מדקדקין בטעויותיה. ויש לבאר ע"פ הנ"ל, דהחפצא דהמצוה אינו בעצם הקריאה, אלא הקריאה היכי תימצא לפרסומי ניסא ולהכי אין מדקדקין בטעויותיה. ובהו יש לבאר את ההו"א שהמצוה היא רק בעיון בעלמא ובאר שהפ"א דהמצוה היא 'לדעת הענין', וכ"ה אף למסקנא ורק שילפי' דההיכי תימצא לזה רק ע"י קריאה, ולהכי יש לקריאה זו דינים שונים כמבואר בגר"י.

ויסוד זה מתבאר בגוף הסוגיא בדף י"ד, דהנה הגמ' פ' את המקור לקריאת המגילה מק"ו, ומה מעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כ"ש. ומבואר שחיוב מגילה מדין שירה והיינו משום שע"י קריאתה הכל מקלסין לקב"ה [וכדמוכח בהא דפריך איך קורין את המגילה והא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה וע"י רש"י]. ופריך א"ה הלל נמי נימא, דנימא שהק"ו מחייב גם הלל שאף הוא שירה כדפירש"י שם. ולפי"ז י"ל שגם אילו היה חיוב הלל, לא היה בו דין עמידה, כיון דלאנו מצות קריאה, אלא הכשר שיהיו הכל מקלסין להקב"ה [כהלל בליל הסדר שיושבים], ומשני ר"נ קרייתא זו הלילא, ואין הכוונה שבמגילה יוצאים יד"ה הלל, אלא היות והחפצא דמגילה הוא מה שעל ידו הכל מקלסין להקב"ה אין סיבה לתקן גם הלל, דמצוות מגילה היא היא הלל.

ולפי"ז א"ש הא דדעי ילפותא דהקורא מגילה למפרע לא יצא ולא ידעין הכי מהדין הלל, דבמגילה לא יוצאים את ההלל אלא שהיא עצמה הלל, ויש בה דינים משלה, וא"ש הא דל"ב עמידה, וכנ"ל יש לפרש הא דס"ד דמצותה בעיון בעלמא. ומ"מ חידש המאירי דמי שאין לו מגילה, חייב לקרוא הלל היות וחסר לו את המגילה שאף היא

הלל. ולפי"ז לא שייך לחדש את הנפק"מ שכ' העמק ברכה, היות ואין בקריאת המגילה קיום חובת הלל, אלא המגילה עצמה היא חפצא של הלל והכל תלוי בדיני מגילה כדמוכח מהראיות שכתבנו.

ולפי הנ"ל יש לפרש את הראשונים שסוברים שקריאה בעשרה הוי לעיכובא מחמת פירסומי ניסא, דהקריאה הוי הכשר שידברו על הנס, ולזה בעי עשרה. ולדינא פסק השו"ע דאינו לעיכובא ומ"מ לכתחילה בעי " כדי שיהיו הכל מקלסין לקב"ה. ולפי"ז י"ל דל' רבותינו שייכא דוקא במצוות שהם בגוף המעשה דאחר שקיימם גמרם, ולא במצוות שאינם אלא הכשר שממשיכות להתקיים אחר עשייתם ע"י שהכל מקלסין להקב"ה, ויוכל להדר ולשומעה שנית בעשרה.

מעלת קריאת התורה בפורים

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

א. כתב בספר שערי אפרים (שער ח' אות פ"ו): יש לכל אדם לזוהר לשמוע בפורים קריאת פ' זו בצבור, ואצ"ל מי שלא שמע קריאת פ' זכור בשבת שלו בצבור שמחויב לחזור לשמוע קריאת פרשה זו בפורים, ואם א"א לבא למנין וקורא המגילה ביחיד יש לו לקרות גם פ' זו בניגון וטעמים. ובפתחי שערים ביאר: טעמא משום שכוין שמצוה בקריאת הפרשה מדאורייתא, ואעפ"י שכבר יצא בשבת פ' זכור מ"מ כיון שיום זה הוא זכר גדול לנס וזכרון מחיית עמלק יש להשתדל בקריאת הפרשה יותר מבפעם אחר, עכ"ל.

ולמדנו מדבריו שקריאה"ת בפורים אינה כשאר קריאות המועדים, כיון שבפרשה זו מתקיים נמי המצוה של זכירת עמלק, [וכמש"כ המג"א ס' תרפ"ה: כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זכר מעשה עמלק ויוצא י"ח וכו"ה ברא"ם ס' ב', עכ"ל], ויום פרשת ויבא עמלק זכר גדול לנס וזכרון מחיית עמלק ראויה בו ביותר זו הקריאה, ונפ"מ לדינא במי שלא בא לבהכנ"ס שצריך לקרות פרשה זו ביחיד, והוא חידוש נפלא.

ויש להוסיף בזה דהנה כתב בספר החינוך (מצוה תר"ג) בענין זמן קיום מצות זכירת מעשה עמלק, וז"ל: ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם, ודין יהיה לקרותה ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום כי המן הרשע היה מזרוע, אבל להודיע שקודם נס זה נצטוונו בכירה זו קבעו הפרשה קודם לפורים, עיי"ש.

ומבואר דמן הדין היה ראוי לקיים את מצות הזכירה ביום פורים עצמו לפי שקריאה זו היא מענינו של יום, אלא שאנו נוהגין להקדים להודיע שקודם הנס נצטוונו בזה. ונמצאנו לפי"ז דאף לדין שכבר יצאנו יד"ה בקריאה של שבת שלפני, מ"מ יש משמעות מיוחדת לקרוא פ' עמלק בפורים דווקא, ולכן ראוי להקפיד על קריאת מעשה עמלק גם ביום הפורים עצמו, וכמש"כ השערי אפרים.

ב. והנה כתבו התוס' (מגילה ד' א') דבפורים אין מחזיר הספר תורה למקומו אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה, ובביאורו"ל ס' תרצ"ג כ' דבלבוש משמע דמחזיר הס"ת למקומו ואח"כ קורא המגילה וכו', ובבית מאיר כתב דיתר הפוסקים השמיטו דברי התוס' ש"מ דלא ס"ל ויראה דהטעם משום דהאוחז הא ג"כ חייב לכוין לצאת שמיעת קריאת המגילה ואם יאחז ס"ת בידו יהא לבו על הס"ת, עכ"ד. וצ"ב מהו אכן הענין שלא להחזיר הס"ת עד אחר המגילה, [וגם מאן דלא נהיג הכי הוא משום כוונה בקריאת המגילה, אבל בעצם היה ראוי להשאיר הס"ת, כמש"כ בב"מ]. ובכה"ח הביא לבאר דאורה זו תורה ולכן משאירים הס"ת שישאו לו עיניהם בשעה שאומרים ליהודים וגו'.

ויש לבאר לפי"ד השערי אפרים דענין קריאה זו היא לקיים זכרון ומחיית עמלק, ובקריאת המגילה ג"כ מקיימים מצות הזכירה, כמש"כ הרמב"ן עה"פ זכור את אשר עשה לך עמלק, דדרשו ז"ל יכול בלבך וכו', הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך. ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בצבור, ונמצאנו למדין מן התורה בשניה זכור, ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה, עכ"ל.

ואפ"ל שלפיכך אין מחזירים הס"ת עד אחר קריאת המגילה, דבתרתייהו מתקיים זכירת מחיית עמלק, ועד אחר קריאת המגילה לא נסתים עדין הענין של זכרון מחיית עמלק שהתחלנו בו בקריאה"ת.

הערה במתנות לאבינונים ובגדר מחוייב באותו יום

הרב בנימין ריפס

בגדר מתנות לאבינונים

יש לעיין בצביון שרגילין לתת שכל חודש סך מסויים לצדקה שאוספים מכל בני העיר - עפ"י יכולתם וכו', ומחלקים אותו הגבאים בין עניי העיר, ובחודש אדר אספו בדיוק אותו סך ונתנוהו הגבאים לעניים, אלא שכל זה עשו ביום הפורים, אם יצאו ידי חובה, או דילמא שכיון שמחוייבים בזה בלאו הכי מצד צדקה, וכפי שעושים בכל חודש ולא הוסיפו שום דבר בשביל מתנות לאבינונים אלא רק נתנו את הסך החודשי בפורים - לא קיימו הענין, [ומעין הענין שצ"א לצאת ידי חובתו מתוך מעשר] וצ"ע בזה.

בגדר מחוייב באותו יום של פורים

הנה ידוע דעת החזו"א ותלמידיו שחששו על העיר בני ברק סמוכה לעיר המוקפת חומה מצד קרבתה ליפו, ולכן רבים מחמירים בבני ברק לקרוא מגילה גם בט"ו, ויל"ע אם מי שאינו חושש לזה יכול להוציאם בקריאת המגילה, שהרי ממ"נ אם הם מחוייבים גם הוא מחוייב, או שמכיון שלפי דעת רבותיו אין זה פורים - חשיב אינו מחוייב בדבר, וכמו"כ יל"ע בכה"ג לגבי מתנות לאבינונים, לפמ"ש הפוסקים דצריך ליתן לעני שאצלו ג"כ פורים, אם יכול ליתן לעני שאינו חושש לחומרא להנ"ל, [ולפי הטעם שהוא מצד הסעודה לכאורה ודאי אי אפשר שהרי ס"ס אינו עושה סעודה, אם נימא דהענין רק מצד שצריך לבד אצל האביון יהיה פורים באותו היום] וצ"ע בכ"ז.

הרב אוהד ישראל תורג'מן

דעת השו"ע (תרצב, א) שהקורא את המגילה ביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. ואילו דעת הרמ"א שאף ביום מברך שהחיינו. וכתב המג"א (סק"א) "ויכין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות, ונ"ל דיכין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום. ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם". ובפמ"ג (א"א) כתב דלנוהגים כהמחבר יש לכוין בשהחיינו של הלילה.

והנה יש לדון בספרדי השומע את הקריאה בלילה בביכ"נ אשכנזי, ואין המברך מכיין להוציא בברכת שהחיינו על מצוות היום.

והיה מקום לומר דאין השומע צריך לכוונת המשמיע, וסגי בכך שמברך הבעל קורא שהחיינו, ואותו ששומע יכוין אף על מצוות היום. וכשם שמי שמברך שהחיינו על תפוז יכול להוציא את מי שצריך שהחיינו על אפרסק, איברא, דהפמ"ג כתב "וידע לשלח ציבור זה, דבעי כוונת שומע ומשמיע", וכן פסק במ"ב (תרצב, א).

ואולי אפשר דיכין לצאת בשהחיינו של היום על מצוות היום (כשנמצא אף בבוקר בביכ"נ אשכנזי). אכן, צ"ב אם יכול לענות אמן על ברכת הש"ן, דיכין דלדודו ה"ז ברכה לבטלה, שוב אם יענה אמן הוי הפסק בין ברכת הקריאה לשמיעת המגילה. וענין שמצינו שיטת פוסקים (ראה הר צבי או"ח סי' קנד, שו"ת אג"מ או"ח ד סי' כא אות ט. וראה עוד בשש"כ ח"ב פרק מד סעיף ד, ופרק מח סעיף ז) גבי אשה בקידוש ליל יו"ט שאינה עונה אמן אחר ברכת שהחיינו של המקדש, משום שכבר ברכה שהחיינו כשהדליקה נרות, ושוב הוי הפסק. [ואין לומר דשאני הכא דלא יברך בעצמו עדיין שהחיינו על מצוות היום, דבמצוות היום לכשלעצמם אין די כדי לחייבו בברכה, וכמו שהבאנו לעיל מהפמ"ג].

ואולי נימא דיכין לצאת יד"ח בלי עניית אמן, אך יש לדון אי מהני לצאת יד"ח בברכה שמחויב בה בלי לענות אמן, ואף אי נימא דמהני יל"ד אי דיעבד או לכתחילה, ואף אי מהני לכתחילה, מ"מ אכתי יל"ד דיכין דלשיטתו מה שמברך הש"ן היא ברכה לבטלה אינו יכול לצאת בברכה זו, ומדין ערבות לא שייך, דמצוות היום אינן סיבה לחייב בברכת שהחיינו.

ואולי אפשר שיכוין הש"ן בברכה שמברך בלילה להוציא אף במצוות היום ואז הוי כוונת שומע ומשמיע, ויחזור ויכוין אף ביום להוציא את האשכנזים החייבים ביום מדין ערבות. אמנם, יל"ד אם יכול הש"ן להוציא בברכה ביום אחר שהוא כבר יצא יד"ח בלילה, דהנה, אף שהרמ"א בס' תקפ"ה (ס"ד) כתב לגבי ברכת שהחיינו על תקיעת שופר "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים". והיינו דאף שכבר יצא יד"ח שהחיינו מ"מ אכתי יכול להוציא אחרים. מ"מ המג"א (סק"ג) כתב דנ"ל שעדיף שיברך השומע לצאת דעת הרמב"ם ומהר"י שכתבו שהשומע צריך לברך בכה"ג, ולפי"ז לכאורה הוי חיסרון במה שיכוין הש"ן בלילה ואז לדעות אלו לא יוכל להוציא בכוונה ביום. ועוד דאז יצא הש"ן יד"ח בלילה, והרי כתב הרמ"א שיש לצאת יד"ח ביום כי זמנם ביום.

ולכאורה נראה, דהעצה היעוצה, שהשומע יברך בעצמו שהחיינו על הקריאה של הלילה, ואז יוכל לכוין אף על מצוות היום, ויל"ע.

בדין התקבלתי וע"מ להחזיר במשלוח מנות

הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הרמ"א (תרצ"ה) ואם שולח וכו' והוא אינו רוצה לקבל או מוחל יצא. ותמה הפר"ח מנ"ל. וכתב הקרבן נתנאל (פ"א סי' ז' אות ט') דהוא מדתנן קיום אם אין אתה נותן לבני כור חטים וכו' ואומר הריני כאילו התקבלתי, וביאר הרשב"א (נדרים כ"ד) דהוא מסבירת הפוכי מטרטא ל"ל. שמעינן מיניה דהקרבן נתנאל דחשיב קבלת מנות, א"כ ה"ה בוהשיב את הגוילה, דל"מ השבת דמיו, מ"מ בהתקבלתי חשיב קיום והשיב ליפטר ממלקות.

אף דמבואר בגיטין ע"ד דההיא דקונם וכו' הוא משום דלהרווחה והא לא איצטריך, ומשמע דהוא דוקא באית ליה כבר הרווחה, אך השו"ע (יור"ד ס"ס ר"ב) סתם, וכו"ה במאירי (נדרים שם) בשם י"א. וכן בתנאי דהרמ"א מקודשת ע"מ שתתני לי מאתים זה, מהני התקבלתי, ושם הוא לא צורך דהרווחה, וביאורו דהרווחה אין ר"ל הרווחה ממונית אלא הרווחה רצונית, שיקבל מה שרוצה, וכן הכא במקורו בד"מ פירש משום דאין אדם מקבל מתנה בע"כ, ור"ל דתו מיקרי שיקבל מה שרצה.

ומ"מ בקונם וכו' א"צ לשולחם, אלא אף באין לו כלל, סגי שיאמר לו חבירו כאילו התקבלתי, אך הכא בעי גם מעשה שילוח, ולא סגי כגון באוכל אצלו, עי' פרי"ח שהובא במשנ"ב סק"א, והפוכי מטרטא בא במקום נתינה, ולא במקום שילוח, לכך צריך לשולחו. (ועי' הגר"א (אסתר ז' ד') דהכסף נתון לך, ר"ל במתנה, דכאילו התקבלתי וחל המכירה. אמנם כאן אין יוצא המקבל באמירת: המנות נתונות לך, כיון דבעי שילוח.)

והפר"ח דתמה י"ל כמ"ש הריב"ש (שמ"א, הובא ברמ"א חו"מ סי' רמ"א סעי' ו') דק בנתינה שחייבה תורה מהני ע"מ להחזיר, אך בתנאים שבין אדם לחברו אולינן בתר דעתם שאינו ע"מ להחזיר. אמנם ברמ"ה (קידושין ו') מבואר דבתנאי דהר"א מקודשת ע"מ שתתני לי מאתים זה, מהני ע"מ להחזיר. (וכ"ה בטיב קידושין אבה"ע ל"ח סקט"ז). ועי"ש דמדמהו להתקבלתי, אמנם זה פלוגתא באומדנא, אך בנתינה של תורה י"ל דאי מהני ע"מ להחזיר ל"מ התקבלתי, דכמו שסגי במעשה נתינה גרידא, ה"ה לאידך התקבלתי דהוא רק קבלה רצונית ל"ח מעשה נתינה. אמנם כאן כתב הפמ"ג (הובא בבית"ל ר"ס תרצ"ד) מדכתיב במשלוח מנות, דוקא מנות, דל"מ ע"מ להחזיר, א"כ תו גם מהני התקבלתי.

אמנם לר"ן שם דהתקבלתי אינו משום הפוכי מטרטא, אלא אומדנא בדעת המדיר, וזה ל"ש כאן. והרמ"א (יור"ד ס"ס ר"ב) הביא גם את שיטת הר"ן. ע"כ צ"ל דהכא מהני התקבלתי הוא כמ"ש בבנין ציון (שו"ת מ"ב) משום דלא כתיב נתינה אלא שילוח, וכיון ששלח הוא יצא. (אמנם בא רק לאפוקי נתינה ממש, אך ודאי בעי שיגיע לפניו, ולכן דן הבנין שלמה אי סמכינן אחזקה שליח עושה שליחותו).

בד' הרמב"ם דמוטב להרבות במתנות לאבינונים

מלהרבות במשלוח מנות

הרב יעקב ישראל לוי

הנה הרמב"ם בפ"ב ה"ט ו' מהל' מגילה כתב בתו"ד: וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מנות של תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח. עכמ"ל. ושם בהי"ז כתב וז"ל: מוטב לאדם להרבות במתנות לאבינונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. עכ"ל. וקשה למאי גוגע מש"כ בהט"ו שכל המרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח, הלא כיון דכתב בהי"ז דמוטב להרבות במתנות לאבינונים מאשר להרבות בשלוח מנות לרעיו, א"כ כשכא להרבות יותר מחיובו מוטב להרבות לעניים מאשר להרבות בשלוח מנות לרעיו.

ונראה לומר דיש לחלק בין ריבוי באיכות המשלוח מנות לריבוי בשילוח המנות, דמש"כ בהי"ז "מוטב להרבות במתנות לאבינונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו". כוונתו לריבוי באיכות המשלוח מנות, כגון להוסיף יותר משתי מנות המחויב בהם. ועל הדרך שכתב "מלהרבות בסעודתו" כוונתו בוודאי לריבוי באיכות הסעודה, ולא להוסיף עוד סעודה על סעודתו. וה"נ מש"כ "בשלוח מנות לרעיו" כוונתו על אותו הריבוי, דבחדא מחתא כללינהו. ועי' ס"ל להרמב"ם דאם מרבה, מוטב שירבה במתנות לאבינונים. אמנם זה נשאר דאם יש לו רעים רבים, אזי כל שמוסיף ושולח לכמה שיותר רעים, אזי הוא משובח. וזהו שכתב הרמב"ם בהט"ו וכל המרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח. ואף דכתב הרמב"ם דאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות. וזה שייך גם במרבה לשלוח לעוד רעים. מ"מ י"ל דזהו גופא בכלל המצוה דמשלוח מנות, כדי להרבות אחוה ורעות. דהא חז"ל תקנו בנוסף למצות מתנות לאבינונים גם מצות משלוח מנות, ולא אמרינן דמכיון שאין שמחה גדולה ומפוארה יותר מאשר לשמח לב עניים משו"כ יתן רק מתנות לאבינונים ולא ישלח מנות לרעיו שאינם עניים. רק אם בא להרבות באיכות המשלוח מנות כגון שמוסיף יותר מכדי חיובו, בזה כתב הרמב"ם דמוטב להרבות במתנות לאבינונים. דזה כבר לא הוי בכלל המצוה.

והדברים מדוקדקים בדברי הרמב"ם שכתב בהי"ז: מוטב לאדם להרבות במתנות לאבינונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו" ומהו לשון "לרעיו" שהוא לשון רבים, הא עיקר המצוה היא ליתן שתי מנות לאיש אחד, כמש"כ בהט"ו, והו"ל לכתוב "לרעיו" והיינו דאם בא להרבות יותר מחיובו דהיינו ליתן ליותר מרע אחד, בזה מוטב ליתן לעניים. אלא משמע דזה פשיטא ליה להרמב"ם דאם יש לו רעים הרבה דרשאי ליתן לכולם וכל המרבה לשלוח ליותר רעים הרי זה משובח, ועי' לא קאמר דמוטב ליתן לעניים, אלא כוונתו כנ"ל דאם כששולח לרעיו אף אם יש לו הרבה רעים מ"מ לא ירבה להם במנות יותר מכדי חיובם.

התחיל בפורים בטעות 'בימי מתתיהו'

הרב אפרים קרלינסקי

יש לדון במי שאומר בפורים על הניסים, ובמקום להתחיל 'בימי מרדכי' ואסתר' התחיל 'בימי מתתיהו', מה עשה. [בדברינו נדון באופן שנזכר בטעותו לאחר כדי דיבור, הגם שנראה שאין חילוק לדינא, ואכמ"ל]. ונציע בדברינו ג' צדדים היאך ינהג. אפשר לומר שימשיך מהמקום שבו נמצא ויאמר 'בימי מרדכי' ואסתר' ויסיים כדרכו, אפשר לומר שיחזור לתחילת מודים, ואפשר לומר שיחזור לתחילת רצה.

בשו"ע [ק"ח י"ב] מבואר שהמזכיר שאר ימים בתפילתו, וכגון שאמר יעו"י שלא ברה"ה, אינו נחשב להפסקה. והמשנ"ב [ס"ק ל"ח] הביא שרוב הפוסקים חולקים על זה, וסבורים שבאופן שהזכיר דבר שקר [כגון שאמר 'זכרנו לחיים וכו' וכתבנו' שלא בעשי"ת, שאינו זמן כתיבה] דינו כדין השח בתפילתו שמבואר בס' ק"ד ס"ו שצריך לחזור לראש הברכה, ורק באופן שלא שיקר בהזכרתו [כגון שאמר 'אתה חוננתנו' שלא במוצ"ש] דינו להמשיך ממקום שאוחז בו.

ונראה ברור שבאמירת 'בימי מתתיהו' כבר נחשב למזכיר הזכרה של שקר, משום שהגם שהסידורים [מחמת שיקולי עריכה] סידרו את פסקת 'על הניסים' בנפרד מפסקת 'בימי מרדכי' ו'בימי מתתיהו', פשוט הוא שהכל אמירה אחת מחוברת, והיינו שמודים על הניסים ועל הפורקן שהקב"ה עשה בימים ההם בימי מרדכי או בימי מתתיהו, ולכן אמירת 'בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו' בפורים הוא שקר גמור, דהניסים של פורים שאנו מודים עליהם לא היו בימי מתתיהו. וא"כ דין הטועה הנ"ל כדין השח בתפילתו, שצריך לחזור לראש ברכת מודים.

אולם יש לצדד שא"כ ציטרך לחזור לתחילת רצה, דהלא קיי"ל שג' אחרונות חשובות כאחת, וכמו שהשוכח המלך הקדוש חוזר לראש הראשונות [ולא לאתה קדוש] מחמת שהם כאחת, כך כאן היה צריך להיות שיתחיל מראש האחרונות. וא"כ יוצא כעת שיצטרך מחמת טעותו לחזור לתחילת רצה.

אלא שממהמבואר בס' ק"ד יוצא שלא נוכל להחזירו לרצה, דמבואר שם במשנ"ב ס"ק י"ט ובביאור הלכה ד"ה דינו, שמחזירים את השח רק באופן שלא סיים עדיין את הברכה, אולם אם כבר חתם לא יחזור על ברכה זו משום דעת הרשב"א והגר"א שסוברים שהשח בתפילתו לא חוזר לראש הברכה, דלדעתם יצא בברכתו, וסב"ל. וא"כ לא נוכל להחזירו לרצה, דהלא לרשב"א ולגר"א יוצא שברכת רצה שחוזר עליה היא ברכה לבטלה. אולם לכאורה גם אין ענין להחזיר אותו לתחילת מודים, דלדין שאכן צריך לחזור לרצה, מה ענין יש בתחילת מודים, ולכאורה החזרה בג' אחרונות הוא בבחינת או הכל או כלום. וא"כ יוצא כעת שימשיך ממקום שנמצא בו.

אמנם, החלק האחרון נתון במחלוקת, דבמזכיר גשם בקיץ מבואר בשו"ע [ק"ד ד'] שחוזר לתחילת אתה גיבור, ורואים שיש מושג של חזרה לתחילת הברכה גם בג'

ראשונות, והביאור"ל שם הביא שדעת הגר"א שחוזר לראש, וטעמו מבואר בדבריו, שהוא משום שהטועה בג' ראשונות חוזר לראש, ולדעתו אין טעות בג' אחרונות שמחזירים לתחילת הברכה.

וא"כ לכאורה העולה מכל זה לדינא, שהטועה הנ"ל יחזור לתחילת מודים, וכפסק השו"ע בדין המזכיר גשם בימות החמה. והגם שלדעת הרמב"ם והגר"א שם אין ענין לחזור לתחילת מודים [דהלא לדעתם 'תחילת הברכה' של ג' אחרונות הוא תחילת רצה, ולשם לא יכול לחזור משום סב"ל שמה השח לא חוזר לראש הברכה, ונמצא חומרתם קולתם] מ"מ ודאי שאין מניעה לחזור מחמת הספק לראש הברכה.

צרופה אמרתך - עניני פורים באגדה

הכנעני מלך ערד ישוב הנגב - זה עמלק

הרב משה צבי הלוי פליישימן

כתיב (במדבר כא, א) וישמע הכנעני מלך ערד ישוב הנגב, ופירש"י 'ישוב הנגב זה עמלק... ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים לתת כנענים בידם והם אינם כנענים ראו ישראל את לבושיהם כלשון עמלקים ולשונם לשון כנען אמרו נתפלל סתם שנאמר נתון נתן את העם הזה בידך'.

מב' בזה שהעמלקים שינו רק את לשונם ולא לבושם.

והנה יעויין בקרובה לפרשת זכור (קטע המתחיל זכור איש) שייסד הפייט 'זכור ישוב הנגב... כסות ולשון שינה היות מלך ערד', והובא בתוס' ר"ה (ג. ד"ה וישמע). מזה נראה בסתמא שדעת הפייטן דלא כרש"י אלא שינה גם כסותו כלבוש כנענים.

אך ראה מהרש"א שכתב 'לא ששינה שניהם אלא הלשון שינה מן הכסות שהיה מלבוש עמלק והלשון כנעני שלא ידעו ישראל להתפלל מאיזה עם הוא וכפירש"י בחומש'. והיינו שגם בדברי הפייטן ביאר מהרש"א דכונתו כדברי רש"י.

אולם הקשה בערוך לנר בשם חכם א' שאמנם כן כתב רש"י בחומש, אך בתנחומא [כעת ל"מ איה מקומו] ובילקוט שממנו הוציא רש"י דבריו כתוב כבתוס' ששינו גם כסותם ורק בפניהם שהיה פני עמלק הכירו ישראל שהם עמלקים.

ובאמת שבמדרש ילמדנו הלשון מפורשת ביותר 'אמר רב יהודה בר שלום לבוש כנעני לבש ולמדו שיחת כנענים והיה מדבר מלשונם'. וא"כ הוא דלא כמהרש"א, וביותר יפלא על רש"י מהו שכתב דלא כנראה בחז"ל.

ובס"ד מצאתי מושג אגדה ושם הוא מופ' כדברי רש"י, וז"ל המדרש 'מה עשו הלכו לארץ כנען ולמדו לשון כנען וגם המלך שלהם לבש לבושי כנען... כשיארו אותם שהם היו אומרים שפת כנען ולבושיהו כעמלקים לבד ששינה עצמו מלך ערד...'. הרי לן במפורש שהעם שינה רק לשונו, ורק המלך שינה גם לבושו ללבושי כנען.

ועלו דברי רש"י כדברי מושג אגדה, ואילו לשון הפייטן נראה כשאר מדרשי חז"ל ששינו גם כסותם.

אך באמת כד נדקדק בדברי הפייטן [שהיה מהראשונים] כתב 'כסות ולשון שינה היות מלך ערד', י"ל שכונתו דהמלך עצמו שינה גם לבושו. [אולם לפי"ז נמצא שלא הזכירו את חטאת כל העם העמלקי, ויל"ע].

טעם שנקראת 'תענית אסתר'

הרב יחזקאל סופר

צע"ק שנקראת התענית ע"ש אסתר, שהיה בוודאי אין זה לזכרה כיוזמת התענית כמ"ש 'צומו עלי', שהרי תענית ההיא הייתה שלשת ימים ובתאריכים יד-טז - ואין זה שייך לתענית שאנו צמים בי"ג באדר.

כי אם טעם תענית זו היא, לפי שבו ביום 'נקהלו... לעמוד על נפשם', כמסוכם במשנ"ב [תרפ"ו, א.]: 'ומצינו כשהיו ביום מלחמה היו מתעניין שכן אמרו רבותינו ז"ל שמשו רבינו עליו השלום ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה ואם כן בוודאי גם בימי מרדכי היו מתענים באותו יום ולכן נהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר... ברם, עפ"י התענו או ביזמת הסנהדרין, מדוע א"כ מייחסים תענית זו לאסתר?! ובמשנ"ב הרגיש בזה ומבאר שם:

'...ונקרא תענית אסתר, כדי לזכור שהשם יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישבו אל השם בכל לבבו כמו שעשה בימים ההם'... וגם זה איננו שווה ל', שהרי בימים ההם נענה ה' לזעקתם של 'כל היהודים' ולא רק לאסתר' והדרא תמיהה לדוכתא.

ומצאתי מרגניתא טבא לבאר זאת בפשטות:

כאמור כשיצאצא למלחמה גוזרין תענית ציבור, אבל מתענים רק נשים וקנים שאינם יוצאים למלחמה, אבל הלוחמים עצמם 'אינם רשאים להתענות שלא לשבר כחם אלא יקבלו עליהם להתענות כך וכן תעניות לכשינצלו' [לשון השו"ע או"ח תקעא, ג. וראה וספסתא תענית פ"ב, יא.].

ומאחר שבימי מרדכי ואסתר לא היתה לישראל ארץ וצבא, לא היו חזית ועורף, אלא היו נתונים לסכנת פוגרום, הרי זה כדיון עיר שהקיפוה עכו"ם הנ"ל, א"כ כל ישראל

אנשים נשים וטף התבצרו בבתיהם 'לעמוד על נפשם' ולקדם פני הפורעים העמלקיים, לכן רק 'קבלו עליהם תענית' על מנת להתענות לכשינצלו, כדי לא לשבר כוחם.

מי היחידה בכל עם ישראל, שלא הוצרכה לעמוד על נפשה, בהיותה מוגנת בארמון המלך? זו אסתר, נמצא שהיא היחידה שצמח בפועל בי"ג אדר יום המלחמה, על כן נקרא על שמה 'תענית אסתר'!

מה בין הצלה דפורים להצלה דחנוכה

הרב מנחם שפירא

בברכה אחר קריאת המגילה מברכים 'הרב את ריבנו והדן את דיננו וכו'. ונוסח ההודאה הוא בלשון הווה, וצ"ע מדוע בעל הניסים בחנוכה נוסח ההודאה הוא 'רבת את ריבם דנת את דינם וכו' בלשון עבר, ומאי ג"מ בין פורים שמודים בלשון הווה לחנוכה שמודים בלשון עבר.

והנה חזינן שיש חילוק בין הגזירה דחנוכה לגזירה דפורים, וכן יש חילוק בין ההצלה דחנוכה להצלה דפורים. בענין הגזירה החילוק הוא, שבחנוכה הגזירה היתה מיידית [איסור ברית מילה וכדו'] ונכנסה לתוקף מיד, ואילו בפורים הגזירה היתה לאחר י"ב חודש להשמיד להרוג ולאבד. ובענין ההצלה החילוק הוא, שבחנוכה ההצלה היתה הצלה שלמה שנצחו החשמונאים את היוונים ומלכות ישראל חזרה למקומה ומלכו החשמונאים בארץ ישראל ומלכות יון בטלה, ומשא"כ בפורים שרק נתבטלה הגזירה המסוימת 'להשמיד ולהרוג', אבל אכתי עבדי אחשוורוש אנו, ולא נשלמה ההצלה לגמרי.

ואם כן יש ליישב את נוסח ההודאה בתרי אנפי, חדא י"ל שבהודאה בעינן להודות על העבר ולצעוק על ההווה והעתיד, והצעקה צריכה להיות מעין הלשעבר. ואשר על כן בחנוכה שהגזירה חלה מיד וחלה בפועל, ההודאה היא על הגזירות שבטלו, והבקשה על ההווה והעתיד היא על גזירות אחרות ואינה מעין העבר, דבזמן הזה אין לנו את אותם גזירות, ולכן ההודאה היא רק על העבר. משא"כ בפורים שהגזירה חלה רק לאחר י"ב חודש וההודאה היא על מה שלא עלתה הגזירה בידם, וזה שייך גם בזמן הזה, שרוצים לגזור עלינו גזירות ואנו צועקים ומבקשים שלא יעלה בידם, וממילא הבקשה על ההווה והעתיד היא מעין העבר.

עוד י"ל ע"פ המבואר שיש חילוק בין ההצלה דחנוכה שהיתה הצלה שלמה, לבין ההצלה דפורים שניצלו מגזירת להשמיד ולהרוג, אמנם אכתי עבדי אחשוורוש אנו, וא"כ בחנוכה ההודאה היא על אותה הצלה שהיתה בזמננו, ואילו ההודאה על ההווה היא ענין אחר ולא שייך להודאה על אותה הצלה, וההצלה מהגזירות בזמן הזה, אינה דומה להצלה מהגזירות שהיתה בזמננו, אבל בפורים כיון שאכתי עבדי אחשוורוש, ההודאה על ההווה היא אותו ענין כמו ההודאה על הלשעבר, כי עתה עבדי אחשוורוש אנו ולשעבר עבדי אחשוורוש אנו, ולכן נוסח ההודאה הוא בלשון הווה.

ביאור לשון הרמב"ם ביסוד תקנת קריאת המגילה

הרב יצחק מאיר גלס

מגילה דף יא ע"א: רב מתנה אמר מהכא, [פירוש, כשהיה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים, היה מתחיל לדרוש מקרא זה (ע"פ רש"י)]. כ"י גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אֵלָיו פה' אֵלָקִינוּ פָּקֵל קָרָאנוּ אֵלָיו (דברים ד, ז). וכתב הרמב"ם בסוף מנין המצוות שבראש היד החזקה: שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אֵלָיו כה' אֵלָקִינוּ בכל קראנו אֵלָיו. עכ"ל. והרי דהרמב"ם נקט כמימרא דרב מתנה, דקרא דכי מי גוי גדול וגו' הוא פתחה של איגרת הפורים, ומבאר שהוא יסוד תקנת חכמים לקרות המגילה בעונתה.

כתב הרמב"ן בפרשת שמות (ג, יג) בזה"ל: כי משה אמר לפני יתברך, ואמרו לי מה שמו, שיגיד להם השם שירה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה, והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמכם בכל צרתם יקראוני ואענם, והיא הראיה הגדולה שיש אלהים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אֵלָיו ויש אלהים שופטים בארץ. עכ"ל. ומבואר דבקרא דכי מי גוי גדול וגו' אשר השתמש הרמב"ן כאן במילותיו, מבוארת ראייה לאמונה במציאות השם וההשגחתו,

10

נמצאנו למדים כי מצוות שמחת הפורים שתקנו חכמינו היא שמחה על הנהגת ה' התמידית עמנו בהשגחה פרטית ובחמלה רבה להצילנו מרעתנו. ובעודנו שקועים בחטא הרי הוא יתברך כבר מכין לנו מפלט והצלה ממנו. וכל דבר אשר יראה לנו כרעה והסתר פנים, הרי הוא טומן בחובו טובה גדולה ורחמים מרובים כפי גודל דרכי ה' הנסתרים מאתנו. אשר על כל מצוות השמחה ביום זה על כל פרטיה הרי היא בעצם מהותה מעשה של מחיית תעודת עמלק בעולם. לידע ולהודיע כי יש משיגה ומנהיג לעולם החפץ בטובת בראיו ורוצה במעשיהם. ולא עוז הבורא את עולמו, ולא יטוש ה' את עמו.

ויתבאר לנו מדוע אין שמחת נישואין מפריעה ומעיבה על שמחת יום הפורים. שכן אין זו שמחה דווקא על נס הפורים המסויים בלבד, אלא שמחה כללית על גילוי הארת השגחת ה' עלינו בכל מצב. וכל שמחה והארת פנים שיש לו לאדם בעולם הזה מבורא, הרי היא מצטרפת לשמחה זו של טוב ה' אלינו ורחמינו עלינו.

רחבה מצותך - ענינים כלליים

הפטרת פרשת צו לחתן בשבת שקודם החתונה

הרב יוסף הכהן שברון

הפטרת פרשת צו היא הפטרה נדירה, כי בדרך כלל פרשת צו חל כשקוראים בארבע פרשיות או בשבת הגדול, וממילא מפטירים בענין דיומא ולא בהפטרת הפרשה, אך השנה מפטירים בהפטרת פרשת צו. ומוזכר הפטרה זו במסכת מגילה (כג:) ובשולחן ערוך (או"ח רפד ס"א).

והנה בהפטרה זו כתוב 'והשבתי מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה כי לחרבה תהיה הארץ, ולמנהג בני אשכנז קוראים גם פסוקים אלו (שלא כמנהג כמה קהילות שמדלגים על פסוקים אלו).

עובדא הוי בשנת תשע"ז בבית הכנסת בשכונת רמות, כשחל פרשת צו כמו בשנה זו (שנת תשע"ט), ועלה חתן לתורה בשבת שקודם החתונה (הנקרא 'אויפרוף'), והואיל ואין זה סימן נאה לקרא פסוק הג' לחתן, לכן לא הפטירו בהפטרת פרשת צו אלא קראו הפטרת 'שוש אשיש' (שהיא הפטרת פרשת נצבים), וזאת בצירוף המנהג הקדום בקהילות אשכנז להפטיר כן בכל שבת שחתן עולה לתורה, כמובא ברמ"א (סימן תכח סעיף ח) 'ונוהגין להפטיר בחתונה שוש אשיש'.

אמנם יש לעורר שהמנהג הקדום היה דוקא בשבת שלאחר החופה, ולא כמו במקרה זה שהוא בשבת שלפני החופה, ואם כן אין זה כמנהג הקדום, כי המנהג להפטיר 'שוש אשיש' היה דוקא כשהחתן כבר בשבת שבע ברכות ואין המנהג על שבת שלפני החתונה. (ועיין ספר מנהגי ק"ק וורמיישא ח"ב עמוד זו ובמגיה שם הערה 21 שהמנהג היה דוקא בנישואין שהיו בערב שבת וסעודה בליל שבת).

ויש שטען כיון דהפטרת 'עולתים' מוזכר בגמרא (מגילה כג:), ומבואר בדרכי משה (תנח ס"ק ה) בשם המדריך דהפטרות שהוזכרו בתלמוד (כגון ז' דנחמא ועוד) לא נדחים מפני חתן, א"כ אף למנהג אין להפטיר ב'שוש אשיש' כי לא דוחים הפטרה שמוזכר בתלמוד. ולהאמור שאין מנהג כזה, א"כ הוי נמי ספק ברכה לבטלה כיון דלא הוי הפטרה זו מענין הפרשה.

ויש להציע אופן נוסף לחוששים מסימנא מילתא, שיעלה החתן בין ה' קוראים ולא יעלה למפטיר כלל. כי המנהג להעלותו למפטיר אינו מעיקר הדין אלא מנהג בעלמא, עיין קובץ תשובות (ח"א סימן כג) ובציץ אליעזר (חלק כא סימן כ).

ובספר פורים משולש (להגר"ש דבליצקי, פ"ד הערה ה) עמד בזה, האין לעשות במקום שנודמן חתן בהפטרת פרשת צו הג'ל, ומוסיף לחוש לסימנא מילתא גם בשבת שאחר החתונה אף אם החתן עולה בו' קוראים ואינו קורא הפטרה. ומוכיח שהמנהג הקדום היה לקרוא 'שוש אשיש' בשבת שאחרי החתונה כשיש חתן בביהכ"נ אע"פ שהחתן אינו עולה למפטיר וכדמוכח ממג"א (רפה, יב), שכתב בזמן אמירת שמו"ת בערב שבת יש לכל אחד להכין גם את הפטרת 'שוש אשיש', שמא יקראוהו ולא יהיה רגיל בו, ע"כ. ומוכח שקוראים 'שוש אשיש' גם אם החתן אינו עולה למפטיר אלא לקריאה אחרת.

ויש לדון למה יחשב כסימנא מילתא, הא חזינן שקוראים קללות בבית הכנסת ולא אמרינן סימנא מילתא, ורק לעולה לתורה גופיה חיישינן ולכן קוראים לבעל קורא בעצמו. [ושמעתי מהרשב"ד ליישב דשאני קריאת התורה שהוא קללה השייך לכל הציבור, ומוכן שאינו מתייחס לאדם מסוים, לכן נהגו שלא לקרות אדם מסוים לעליה זו אלא לבעל קורא, משא"כ פסוק המדבר על שמחת חתן וכלה, נראה יותר שמדובר על החתן המסויים שנמצא בקהל, ולכן יותר חוששים בזה].

וכתב הגר"ש דבליצקי (שם) שאם יש חתן לקרוא בהפטרה פרשת צו רק עד הפסוק 'והשבתי', כיון שממילא מנהג הרבה קהילות לדלג על פסוקים אלו, (עיין מקורות וצינונים ברמב"ם סוף ספר אהבה), ובצירוף מה דבלאו הכי אין בהפטרה זו כא' פסוקים, ולכן כתב שידלגו פסוקים אלו, דומיא דמנהג הקהילות ועוד כדי לא לסיים בדבר רע. (כן נראה כונתו).

העולה מהג"ל שחתן העולה בשבת זו למפטיר וקריאת ההפטרה, האפשרויות: א. הפטרת 'עולתים' ולא לחוש לסימנא מילתא. ב. אך אם חושש לסימנא שיעלה החתן בשבעת הקוראים ולא למפטיר. ג. לקרוא את הפטרה צו ולדלג פסוקים אלו. ד. לקרוא 'שוש אשיש', וזה מאוד מחושש וכמו שנתבאר.

נידון זה יהיה נוגע גם לשנת תשפ"ב בעל"ט.

בר מצוה בשנת העיבור

הרב חיים לייב שמואלביץ

כתב הרמ"א (או"ח נ) דמי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני, ומקורו משו"ת מהר"י מינץ (ט), ובמהר"י מינץ הוכיח לה מהא דאמר' בירושלמי (כתובות פ"א ה"ב) גבי בת ג' שנים דאי נמלכו ב"ד לעבר את השנה בתוליה חוזרין, והוכחתו דע"כ צ"ל דאדר שני הוא העיקר, דאי נימא דהראשון הוא העיקר א"כ מה בכך דעיברו ב"ד את השנה והוסיפו אדר שני, וכ"כ בביהגר"א (שם ט).

ויש להעיר בזה דהנה שיטת המג"א שם דהך נידון אי אדר ראשון הוא העיקר או אדר שני, אינו תלוי בשנה שנולד בו, ולפי מה דנקט' דאדר שני הוא העיקר א"כ אף בנולד באדר ראשון נעשה גדול בשני, אך במהר"י מינץ פליג בזה על המג"א וסבר דאי נולד בראשון נעשה גדול בראשון, ורק בנולד באדר סתם הוא דס"ל דנעשה גדול בשני, והשתא איכא לאקשויי דבשלמא לשיטת המג"א מוכח שפיר מהתם דאדר שני הוא העיקר, אך לשיטת המהר"י מינץ ליכא ראייה דהא איכא לאוקמה התם בקטנה שנולדה באדר שני, ומשו"ה אזלי' בדידה בתר אדר שני, אך אי היתה נולדת באדר סתם דילמא היה אדר הראשון העיקר ולא היו בתוליה חוזרים, ואינו דוחק לאוקמה בהכי דהא כן הוא ע"ד הרוב דאי נעשית השתא בת ג' בשנת העיבור נולדה נמי בשנת העיבור.

וביותר איכא לאקשויי דהא במג"א שם נראה דהביא ראייה לשיטתו מהך ירושלמי גופא, ונראה כוונתו דמשמע ל' בהך ירושלמי דלעולם אזלי' בתר אדר שני, ונקט' לה בסתמא ואף היכא דנולדה באדר ראשון, ומבואר דאף בכה"ג אדר שני הוא העיקר ובתוליה חוזרין, והשתא צ"ב בשיטת מהר"י מינץ בממנ"פ דאי נימא דמיירי התם בכל גוונא, א"כ מבואר שם כהמג"א דאף הנולד באדר ראשון נעשה גדול בשני, וע"כ צ"ל דלא ס"ל לאוקמה התם בגוונא דנולדה באדר ראשון אלא רק בנולדה באדר שני או באדר סתם, וא"כ תו ליכא ראייה מהתם לשיטתו כלל דהא ה"נ איכא לאוקמה דנולדה באדר שני, וכנ"ל, ולהכי אזלי' בדידה בתר אדר שני.

וי"ל הנה סברת המג"א היא דאף דנולד בראשון הא מ"מ דנים כל שנה לעצמה, והיה בן י"ב בשנה פשוטה, וא"כ שנת י"ג דמתחלת אף לדידי' באדר סתם נגמרת באדר שני, ודעת החולקים היינו דלא תלי בהשלמת השנים אלא תלי ביום הגדלות, והיינו דיינו להיות גדול בתאריך שנולד בו, ובנולד באדר אמר' דהתאריך הוא באדר שני דהוא העיקר, אך בנולד באדר ראשון יום הלידה הוא אדר ראשון, ואף בשנת י"ב היה יום הלידה באדר ראשון אלא דלא היה שם אדר ראשון, ולהכי בשנת י"ג דהיא מעוברת נעשה גדול באדר ראשון.

ונראה דכ"ז שייך רק לענין גדלות דהוא דבר התלוי בדין, אך ענין בתולים אינו תלוי בדין אלא במציאות, דהא חזי' דבירושלמי מבאר לקרא דלקל גומר עלי רק לענין בתולים ולא לענין גדלות, והיינו משום דלגבי דינים פשיטא ל' לירושלמי דתלוי בקביעות ב"ד ואין בזה חידוש, וכל החידוש הוא מה דאף ענין התלוי במציאות משתנה ע"פ קביעות ב"ד.

והשתא נראה דכלפי ענין בתולים דהוא תלוי במציאות יודו כו"ע למש"כ במג"א דאף הנולד באדר ראשון נשלם שנתו באדר שני, דזה אינו תלוי ביום שנולד בו אלא בהשלמת השנים, ולהכי בזה לכו"ע נעשית גדולה באדר שני אף אי נולדה בראשון, וא"ש דלא ק' מהירושלמי שם על שיטת המהר"י מינץ דס"ל לענין דין גדלות דהנולד בראשון נעשה גדול בראשון.

וא"ש נמי דההוכיח במהר"י מינץ מהתם דלא כהשיטות דאדר ראשון הוא העיקר, וליכא לאקשויי דדילמא מיירי דנולדה באדר שני, ומשום דאי היה הדין דהראשון הוא העיקר א"כ אף אי היתה נולדת באדר שני היתה נעשית בת ג' באדר ראשון ולא היו בתוליה חוזרין, ומשום דענין זה אינו תלוי כלל ביום הלידה אלא רק בהשלמת השנים, וכנ"ל.

מתי להתחיל לזמר 'לדוד ברוך' במוצ"ש

הרב מרדכי שלום גליק

בענין המנהג לזמר במוצ"ש קודם ערבית מזמורים [לדוד ברוך ה' צורי וכו'], [וכתב המ"ב (רצג ס"ק א): וכמה טוב המנהג הזה, א' כדי ללוות השבת בשירות ותשבחות, ועוד כי ע"ז נתאחר המעריב ונתוסף מחול על הקודש, וגם כדי שלא יבואו לדבר דברים בטלים. עכ"ל בקיצור].

והנה יש מקומות שמתחילים לזמר בזמן שנקבע לתפלת ערבית, ויש מקומות שמתחילים מעט לפני הזמן, באופן שממשיך גם אחרי זמן התפילה, ויש מקומות שמתחילים יותר מוקדם, כדי שיסימו לזמר קודם הזמן הנקבע, ויתחילו ערבית שלא באיחור, [ובמקומות אלו אין את הטעם של להוסיף מחול על הקודש, אבל יש את ב' הטעמים האחרים].

ויש לדון על המתחילים לפני זמן ערבית, דהנה כתב המ"ב וז"ל: כשיחול יו"ט במוצ"ש אין המנהג לזמר, כתב הפרמ"ג דאפשר משום דאין אומרים תחנון בשבת ויו"ט, משא"כ בכל שבת יוכל לאומרו משחשכה קודם מעריב. עכ"ל. וא"כ לכאורה גם אין לאומרו קודם הזמן, דהרי זמן ערבית [הראשון] נקבע לפי זמן צאת השבת וכדומה, ולא רוצים להתפלל קודם, דהוא מידי מוקדם, ובוודאי לא לעשות איסורי שבת, מלאכה או אחד מהאיסורים דרבנן, וא"כ איך יזמרו לדוד ברוך וכו', כיון שהמ"ב נקט [בשם הפרמ"ג] דהוי איסור תחנון בשבת.

[ויש להעיר לכאורה על המ"ב, כיון שכונתו שיזמרו בזמן מעריב, דהרי כתב שיתוסף מחול על הקודש, ועוד שהרי נקט שהוי איסור תחנון, א"כ מהו טעמו שלא יבואו לדבר דברים בטלים, הרי אם לא יזמרו יתפללו ערבית].

תגובות

עוד בענין לא תחמוד

הרב חנוך העניך מנדלסון

בעקבות הדברים שהתפרסמו בגליון הקודם, העירו שהדברים מצויים בעוד הרבה דברים, כגון בלקיחה של שטח של אחרים או שטח משותף, לצורך בניה והרחבה, שאסור ללחוץ על אחרים להסכים [בשונה מלחוץ לאשר בניה שבונה אדם בתוך שלו, ורק לוחץ שלא ימנעוהו בטענות נזקים וכדומה, שבזה לכאורה אין לא תחמוד] וכבר עורר על זה בחוט השני, וכן אנשים המבקשים מהוריהם עזרה כספית, ובזה חמור יותר, כי לפעמים הוא בגדר מש"כ רבינו יונה (שער ג' מ"ג), שאם יודע שלשני יהיה קשה לסרב, אסורה אפילו בקשה בעלמא, "בלתי אם ידע כי נתון יתן לו בנפש חפצה ולא ירע לבבו בתתו לו".

וכבר כתב הח"ח בספר המצות הקצר (חלק ה' מצוה כו') וז"ל: "שלא לחמוד דבר של חבירו וכו', ומצוי זה בחתן שמכבד על חותנו קודם החתונה שיתן לו דבר פלוני ופלוני, מה שלא התנה ע"ז בשעת כתיבת התנאים, ואע"י שחותנו ממלא מבוקשתו, אע"כ עובר החתן על לאו זה דלא תחמוד".

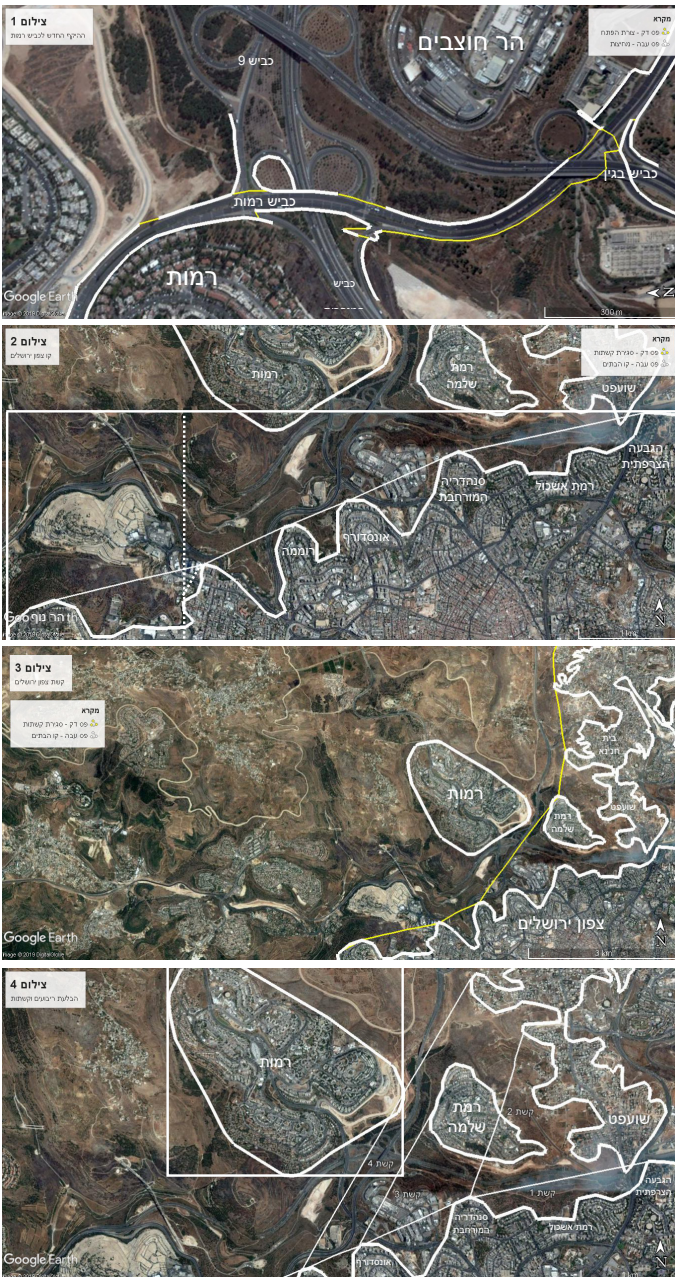
ובערך השולחן חור"מ שנט"י י"ג: "דע דמדברי הרמב"ם שהבאנו מתבאר, דעל לאו דלא תחמוד עוברים אף כשנתן מעות והמוכר נתרצה, ולכן יזהר אדם מלקנות שלא אצל חנוני, אם לא כשהמוכר מבקש ממנו שיקנה".

והנה הרמב"ן בריש משפטים כתב "ואלה המשפטים כנגד לא תחמוד, כי אם לא ידע האדם משפט הבית או השדה ושאר הממוק, יחשוב שהוא שלו ויחמדהו ויקחהו לעצמו, לפיכך אמר תשים לפניך, משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם, ולא יחמדו מה שאינו שלהם מן הדין", ולא כתב שהוא משום לא תגנוב אלא משום לא תחמוד.

ונראה שאכן בלא תחמוד כתובה עיקר השקפת התורה על הממוק, שמה שאינו של האדם אין לו שיכות אליו, ואין לו שום זכות לבקש ולדרוש לקבל ממנו, ולמרות כל גודל ענין החסד, שביחס לזה התורה מלמדת את האדם שהממוק שלו מיועד לעשות בו צדקות ולהיטיב לאחרים, זה רק ההתייחסות של האדם עצמו, אבל האחרים עליהם לדעת שמה שלא ניתן להם אינו שלהם, ואין לו שום שיכות אליהם (וכדברי האבן עזרא הידועים כאן, שהוא כבת המלך ביחס לכפרי, שפשוט לו שאין לה שום שיכות אליו, ואינו חומד אותה כמו שאינו חומד כנפים לעוף).

ובאמת אלו הם דברי המשנה באבות פ"ה שהאומר שלי שלך ושליך שלי הוא עם הארץ, כי הוא חושב שזו מידה טובה ממידת החסד, ובאמת התורה מלמדת שהוא עיוות גמור, ונראה שלכן העמידה אותו המשנה כעם הארץ, ורמזה למאמר המשנה בפ"ב שלא עם הארץ חסיד, וכך כאן שהאומר שלי שלך ושליך שלי הוא חסיד, שהיא מידת החסד האמיתית, ועם הארץ מערב את הדברים וחושב שאם ממידת החסד לחשוב שהממוק שלו מיועד להיטיב לאחרים, א"כ גם ממון האחרים מיועד לשרת אותו, ואינו יודע ממה שלמידה התורה בלא תחמוד, שלא רק גזל אסור, אלא עצם ההתעלמות מגבולות הבעלות היא עיוות גמור, ושלי שלך, אבל שלך שלך.

(ועי' ברשב"ץ שם שהאומר שלך ושלי שלי רשע, כי עובר בלא תחמוד ובה ליד גזילה, והינו דלא מיירי בגזול, אלא ב"אומר" שלך שלי, ובזה עובר בלא תחמוד).



הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת פסח

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com
הנצחות ותרומות יסייעו להדפסת כמות נאותה מן הגליון ולהפצה יותר נרחבת

בחסות:

הגהות סת"ם
בית מלאכה | לשכת סת"ם | מכירת סת"ם

הגהות סת"ם
למהדרין

בפיקוח ובהמלצת הגר"י גואלמן שליט"א

אפרים משה מוזסון | 0527-711-7664 | אונגוואר (ארי במסרתים) 806

פרינר

02-5869371