

ליקוטי

תשובות והנהגות



פורים

פרשת זכור
ומחיית עמלק



ובראשו קונטרס הנהגות
ממרחן שר התורה
הגאון האדיר
רבי משה שטרנבוך שליט"א
ראב"ד ירושלים עיה"ק

יו"ל לע"נ הרבנית הצדקנית
מרת יפה (שיינדל) בת רבי יעקב ע"ה

ירושלים תשע"ב

בכל עניני הספר
ניתן לפנות:
שטרנבוך

02-5021957
0573121957



זכרון עולם ברה"ל

לכבוד ולעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה
הרה"ח ר' **יהושע השיל רייזמן** ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה
ומחבר ספרים בהלכה במחשבה ובחסידות
אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ
ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח
מרת **הלינה שיינדל רייזמן** ע"ה
אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד
נלב"ע ערב שבת ה' מנחם אב תשנ"ז

איש דגול מרבבה ואציל נפש,
אוהב ספר ויודע ספר, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ח ר' **אהרן יעקב קורנווסר** ז"ל
רב פעלים לתורה ולצדקה, אוהב חסד ומרבה להיטיב
נלב"ע ז' תמוז תשס"ב
אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים
ודמותם מלווה אותנו תמיד

ת.ג.צ.ב.ה.

הונצח על ידי

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ח' חלקים)
ובני משפחתו, לוס אנג'לס

בשבח והודאה להשי"ת הננו מו"ל את הספר **ליקוטי תשובות והנהגות** הכולל ליקוט מכל ספרי מרן רבינו הראב"ד שליט"א בעניני פורים ופרשת זכור.

מלאכה רבה היתה בפנינו ללקט את כל הדברים מכל ספרי מרן שליט"א, גם הוספנו בזה כתורות משנה בכדי שיוכל הקורא לרוץ בהם, ובפרט ראה זה חדש שנוספו בזה עשרות תשובות חדשות מכת"י, עוד הוספנו גם פסקי הלכה ששמעתי ממרן רבינו שליט"א, ונמצאת תוספת מרובה על העיקר בכמות ובאיכות, (ובדברים דלא הועתקו מספרי רבינו שליט"א אין לסמוך על הדברים למעשה).

בראש הספר הדפסנו בזה קונטרס הנהגות שנכתבו על ידי רבינו שליט"א ורובי פרטי הדינים נתבארו בהרחבה בספר (המקורות נרשמו על ידי רבינו שליט"א).

בסוף הוספנו הוספנו קובץ מאמרים ממרן רבינו שליט"א, והנני להדגיש שהדברים נערכו על ידינו וע"כ אין לראות בהם אלא רשימות.

הספר מופיע אודות לנדיבות לבו המופלאה של הנגיד הנכבד הרב **צבי רייזמן** שליט"א איש עסקים ומחבר סדרת **רץ כצבי** על המועדים ושאר ענינים זכות התורה, יעמוד לו לרוות רב נחת מכל יוצ"ח.

והנני להודות בזה להרב **מרדכי גולדיש** שליט"א שערך את הדברים שהובאו ממועדים וזמנים ח"ב ולהרב **גבריאל פיינשטיין** שעבר על כל הספר ותיקן את כל טעויות הדפוס.

בחיל ובמורא אביע תודתי קדם רבן ומאורן של ישראל אאזמו"ר רבינו הראב"ד שליט"א.

ואודה בזה לאאמו"ר הגאון שליט"א ולאמי מורתי על כל עזרתם בכלל ועניני הספר בפרט.

ואודה למו"ח הרב הנגיד רבי יהושע שמואל בלייער שליט"א וחמותי אשר מסייעים ותומכים בידינו לעסוק בתורה בשלוות הדעת.

ואודה בזה לנו"ב על מסירותה בכלל, ועל עזרתה בהופעת הספר בפרט, זכות התורה יעמוד לנו לזכות לרוות רוב נחת מכל יוצ"ח.

תוכן הענינים

הנהגות לימי הפורים

ג	פרשת זכור
ח	סעודת פורים
ט	פורים שחל בערב שבת
י	משלוח מנות
יג	מתנות לאביונים
טז	קריאת המגילה
כא	דיני בן עיר שהלך לכרך
כב	שכונות רחוקות בעיה"ק ירושלים

פרשת זכור ומחיית עמלק

פרשת זכור

גדר תקנת חובת קריאת פרשת זכור

כז	גדר חובת קריאת פרשת זכור
לד	בשיטת המג"א דיוצאים יד"ח זכירת מעשה עמלק בפרשת ויבא עמלק
לה	הכוונה קודם קריאת פרשת זכור
לה	דין הכוונה קודם קריאת פרשת זכור
לז	בביאור כוונת הזכירה במחיית עמלק
לח	הכופרים בה' הם עמלק
לט	בביאור שיטת הראב"ד ור"ש שמקיימין מצות זכירה בקריאת המגילה

דקדוק בקריאת זכור

מא	בענין חובת הבנת פרשת זכור
מג	בדין הבנת הענין בשומע כעונה
מז	קריאת זכר בצירי או בסגול

נשים בפרשת זכור

מט	נשים בקיום מצוות מחיית עמלק
מט	בגדר חובת נשים בפרשת זכור
נ	גדר חיוב פרשת זכור בנשים
נג	גדר חיוב נשים בפרשת זכור
נז	זמן הקריאה לנשים

פרטי דינים

נט	דין חולה ואנוס בפרשת זכור
סא	דין ברוב עם בקריאת פרשת זכור
סא	בדין כהנים בפרשת זכור
סא	קריאת פרשת זכור בבימה אם יש לחוש דהוה רשות בפנ"ע
סב	פרשת זכור בלילה
סד	נגינות וטעמים
סו	בדין טעות בסגול או בציירי

קטן בפרשת זכור

סח	בדין קטן לבעל קורא
סח	חזקה שיש לו סימנים אי מועיל לדאורייתא
ע	בדין בעל קורא בן ט"ו אם קורא פרשת זכור

ס"ת לפרשת זכור

עב	ס"ת מהודר לפרשת זכור
עג	ס"ת הראוי לקריאת פרשת זכור
עד	קריאת פרשת זכור בס"ת שלא כמסורת שלו
עו	ס"ת הכתוב חלקו בכתב ב"י וחלקו בכתב אריז"ל אם כשר לפרשת זכור
עז	בענין לחוש לחסירות ויתרות בס"ת
עט	בדין נמצא פסול בס"ת אם חשיב הברכה לבטלה

מחיית עמלק

פא	חובת מצוות מלחמת עמלק
פג	קיום מצוות מחיית עמלק בזה"ז
פו	מה נכלל במצוה של מחיית עמלק
צ	מחיית עמלק וז' אומות לדורות ובזמן המשיח
צה	בדברי הכ"מ דבהשלימו חל עליהם דין גר תושב
צו	בעיקר גדר דין דגר תושב
צז	האם מקבלים גרים מעמלק
צז	בענין מחיית עמלק במקום סכנה
צח	בביאור מה דלא הרג שאול את אגג מיד
צט	מלחמת עמלק בימי שאול ובביאת המשיח
קב	הריגת גר העמלקי וגרות בעמלק
קג	בגדר דין גר תושב אי חשיב מקצת גירות
קז	עוד בענין הריגת שאול אם נחשב רציחה

פרשת פרה

קט	קריאת פרשת פרה
----	----------------

בנידון לכוון יד"ח בברכות קיא

ד' פרשיות

בנידון לקרוא עם הבעל קורא קיב

דין הקריאה יחד עם הבעל קורא בקריאת התורה קיד

קריאת התורה בד' פרשיות ומועדים קטו

להוציא הקהל בד' פרשיות את הברכות קיז

בנידון חובת הציבור לשמוע ולצאת בברכות קיט

תענית אסתר

בביאור ענין תענית אסתר קכב

בדין מעוברת בתענית אסתר קכג

בעל ברית בתענית אסתר קכד

שנה מעוברת

תענית יאהרצייט ודין בר מצוה באדר ראשון או שני קכו

פרשת שקלים

בנידון אם בזמן המקדש קראו פרשת שקלים קל

מחצית השקל

מחצית השקל וכוונתו קלג

מנהג מחצית השקל בזה"ז קלג

מחצית השקל בזמן הזה קלה

בענין הממעט ממחצית השקל קלו

דין מחצית השקל לקטן קלז

בענין מחצית השקל בנשים וקטנים קלט

מצות שקלים לנשים וקטנים קמא

פחות מבן עשרים למחצית השקל ולש"ץ במוסף קמו

מצוות היום

משלוח מנות

פתיחה קמט

משלוח מנות לעשיר ות"ח קמט

שיעור המתנה למשלוח מנות ולמתנות לאביונים קנ

פת וחלה אם יוצאים בזה חובת משלוח מנות קנא

משלוח שתי מנות חשובות דוקא קנב

שיעור במשלוח מנות קנג

בדין שני מיני בשר	קנג
ככר לחם למשלוח מנות	קנד
למי אפשר לשלוח משלוח מנות	קנה
משלוח מנות בקבוק יין למחלל שבת	קנו
משלוח מנות לרב כשהוא אבל	קנז
קטן במשלוח מנות	קנח
בן עיר אי יכול לשלוח לבן כרך	קנח
בדין הריני כאילו התקבלתי במשלוח מנות	קס
בדין קנין ממון במשלוח מנות	קס
בדין מחלפי סעודתיהו	קסב
אם צריך לזכות במשלוח מנות	קסב
זמן קיום מצוות משלוח מנות	קסג
משלוח מנות קודם מקרא מגילה [ברכת שהחיינו]	קסד
שליחות במשלוח מנות	קסד
אכילה קודם משלוח מנות	קסו
שונא מתנות יחיה במשלוח מנות	קסז
בטעמי משלוח מנות והנ"מ להלכה	קסח
משלוח מנות לאדם חשוב	קסט
במשלוח מנות של מיני מאפה בתוך קופסה לענין חיוב חלה	קע
הפרשת חלה ממשלוח מנות	קע
ברכה על משלוח מנות	קעב

מתנות לאביונים

פתיחה	קעח
גדר אביון למתנות לאביונים	קעט
בגדר עני למתנות לאביונים	קעט
שם אביון לענין מתנות לאביונים	קפ
בדין האיסור לשנות ממועות פורים	קפב
מתנות לאביונים בנצרך לצורכי נשואי בניו	קפב
בדין השיעור למתנות לאביונים	קפג
שיעור "מתנות לאביונים"	קפד
באופן קיום המצוה של מתנות לאביונים	קפו
בדין לזכות לעניים על ידי אחר	קפו
בדין מתנה על מנת להחזיר	קפז
במעלת הנתינה לאביונים בעצמם	קפז
שהחיינו על המתנות לאביונים	קפח

אי המצוה במתנות לאביונים רק ביודע מיהו המקבל קפט
 אם שרי למסור לכמה אביונים ביחד קצ
 בדין אם אפשר ליתן לבחור ישיבה מתנות לאביונים קצ
 בדין בן עיר אם יד"ח בשולח לבן כרך קצב

סעודת פורים ומהות היום

בענין חובת לימוד תורה בפורים קצה
 סעודת פורים סמוך ללילה קצז
 בגדר דין משתה ושמחה אם חייב בפת קצח
 משתה ושמחה והספד ותענית בפורים רא
 בגדר דין משתה ושמחה בב' הימים רג
 אם נוהג אבלות בשושן פורים רד
 ברית מילה בפורים רח
 בגדר חובת השמחה במילה רט
 דין שיכור בתפילה ולענין פורים רי
 בגד תחפושת אי חייב בציצית ריא
 בענין אי שרי לקטנים להתחפש לבגדי נשים ריא

קריאת המגילה

פרזים ומוקפים

פתיחה

בביאור דברי המועדים וזמנים בדיון בן עיר שהלך לכרך רטו
 לשון המ"ב רטז
 תמצית דברי החזו"א ריז

בן עיר שהלך לכרך

בדיון בן עיר שהלך לכרך בי"ד לרגע של עלות השחר לבד רכא
 בדיון בן כרך החוזר בי"ד אחה"צ מחו"ל לאר"י רכב
 חובת מגילה בלילה רכג
 בביאור גדר בן עיר ובן כרך רכו
 בנידון משלוח מנות ומתנות לאביונים במקומות המסופקים רכט

קונטרס בדיון בן עיר שהלך לכרך ולהיפך

בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך קודם עלות השחר די"ד רל
 בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור קודם עלוה"ש ונתעכב באונס רלא
 בן כרך צריך לכתחילה להיות בכרך בזמן קריאת המגילה רלא
 בן כרך שהלך לעיר אחר השקיעה בליל י"ד רלב

תשובות

פורים

והנהגות

בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך קודם ט"ו רלג
בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור אחר עלוה"ש בט"ו והקדים רלד
בן כרך שהיה בעיר וחזר לכרך בליל ט"ו ודעתו לחזור קודם עלוה"ש רלה
בן עיר שהלך לכרך בליל י"ד ודעתו לחזור לעיר אחר עלוה"ש רלה
בן עיר שהלך לכרך קודם ט"ו ובליל ט"ו רלה
בן עיר שהלך לכרך קודם י"ד וחזר לעיר אחר עלוה"ש די"ד רלו
בדין בן ישיבה הלומד בכרך וחוזר לבית הוריו לעיר או להיפך רלז

בדין סמוך ונראה

פתיחה רלח
זמן הקריאה בשכונת רמת שלמה רמ
זמן קריאת המגילה בשכונת רמות וברמת שלמה בירושלים רמב
זמן המגילה בשכונת הר נוף רמד
עוד בדין קריאת המגילה בשכונת הר נוף בירושלים רמו
בגדרי סמוך ונראה רמח
בענין ירושלים החדשה רנ
עוד בענין הקריאה בירושלים רנב
בן עיר אם יכול לקרוא בכרך רנו
בדין בית החולים הדסה רנו
בדין שכונת עין כרם רנז
דין הקריאה בערי הספיקות רנח
בזמן הקריאה בטבריה רסא
איי הים במגילה רסב

בענין לא תתגודדו

בעיקר גדר יסוד דין האיסור של לא תתגודדו רסג
בשורש גדר האיסור דלא תתגודדו רסג
בענין לא תתגודדו במקום חשש איסור רסה
בגדר האיסור של לא תתגודדו רסו
בשינוי נוסח תפילה אם יש לחוש ללא תתגודדו רסז

קריאת המגילה

להשמיע לאזניו בקריאת מגילה ער

קונטרס בענין שומע כעונה

בגדר שומע כעונה רעו
דיבור ושמיעה כאחד בשומע כעונה רפ
שמיעת קריאת המגילה תפילה וקה"ת ברמקול וברדיו רפב
בענין עניית אמן על הברכה ברמקול רפו
דין שומע כעונה ע"י מכונת שמיעה רפז
בענין לקרוא לתורה חרש השומע ע"י מכשיר שמיעה רפח
בדין מדבר ואינו שומע אלא במכונת שמיעה אם מותר לקרוא לתורה רפט
בדין בעל קורא המדבר ואינו שומע רצ
דין שומע כעונה ב"שתל כוכליארי" רצא

שינוי מבטא בפרשת זכור ומגילה

בדין שינוי בהברה בפרשת זכור רצג
קורא מגילה במבטא אחר כגון חסידי או ספרדי רצה
קריאת התורה וק"ש בשינוי מבטא רצז
שינוי מבטא בבני אשכנז וספרד אם מעכב זה לזה רצז
שמיעת קריה"ת במבטא חסידי רצט
בעל קורא במבטא פולני או במבטא ספרדי קורא בתורה לאשכנזים אם יוצאין דש
מגילה בנשים אי מהני בלשון משובש שו

עמידה בשעת מגילה

דין עמידה בשעת הברכה שי
עמידה בקריאת המגילה שיא
חובת עמידה וסמיכה בקריאת המגילה וקה"ת שיב
בדין עמידה בברכה שטז

מגילה בזמנה בעשרה

במח' החזו"א והגרי"ז בגדר ציבור במגילה שיז
עוד בדברי החזו"א בדין ציבור במגילה שיז
בן עיר הקורא בכרך ב"ד אי צריך עשרה שיט
דין מגילה שלא בזמנה בעשרה שיט
בדין נשים אם מצטרפי לעשרה שכא

פרטי דינים בקריאת המגילה	שכג
ברוב עם הדרת מלך	שכג
שתייה קודם קריאת המגילה בבוקר	שכד
קריאת עשרת בני המן כהלכתו	שכה
בגדר חיוב הקהל לומר עשרת בני המן	שכו
פשיטת המגילה כאגרת	שכז
נגיעה במגילה	שכח
בנידון נגיעה במגילה בלי מטפחת	שכט
לנגוע במגילה בלי מטפחת	של
ברכת הרב את ריבנו	שלא
קריאת המגילה קודם הנץ החמה	שלא
בענין קריאת המגילה מזמן פלג המנחה	שלא

מבטלין ת"ת למגילה

גדרי חובת לימוד התורה ומבטלין למגילה	שלד
להפסיק באמצע שמו"ע לשמיעת המגילה	שלט

נשים במגילה

בענין נוסח הברכה באיש המברך לנשים	שמא
בענין איש שיצא אם מוציא נשים	שמב
איש שיצא אי מוציא נשים או ציבור בברכת שהחיינו	שדמ
חובת נשים במקרא מגילה ונוסח הברכה	שדמ

קטן במגילה

הכאת המן במגילה ע"י קטנים	שמח
חינוך קטנים בקריאת המגילה ושמחה	שמט
קטן מוציא ובדין ערבות	שנב
גדר ערבות לענין בן עיר להוציא בן כרך	שנד

דיני מגילת אסתר וכתיבתה

כתיבת עשרת בני המן	שנח
כתיבת עשרת בני המן בעמוד מיוחד או באמצע העמוד	שסא
זהירות שלא להניח חלק יותר משיעור תיבה אחת	שסג
עמוד למגילה	שסד
מגילת אסתר בכתב פסול	שסד
בדין שרטוט במגילה	שסה
בענין עיבוד לשמה במגילת אסתר	שסח
בענין חק תוכות במגילה	שסט

קונטרס פורים המשולש	שעא
פורים שחל להיות בשבת	שפא
בן כרך שהלך לעיר וחוזר לביתו במוצאי שבת	שפג
בדין אבילות ביום א' בפורים שחל בשבת	שפד
בדין משלוח מנות בשבת	שפה
ליתן למשלוח מנות דברים דאינו יכול להנות מזה בשבת	שפה

מאמרים

מאמרים בקדושת ימי הפורים	שפז
מהות עבודת ימי הפורים	שפט

עבודת ימי הפורים קבלת התורה מאהבה • ענין קבלת התורה בפורים היינו מכח האמונה בהקב"ה • ביאור ענין הדר קבלוהו בימי אחשוורוש • ענין פורים אינו רק הנס רק נתגלה לנו בצורת הנס דהקב"ה משיג עלינו • גודל קדושת היום אינו רק על הודאה על הנס רק על ההכרה דהקב"ה מנהיג הבריאה • דברי החת"ס על הפסוק וראית את אחורי ופני לא יראו • ענין משיג מן החלונות מציץ מן החרכים • קיום מחיית עמלק בקריאת המגילה היינו בהכרה דהקב"ה מנהיג הבריאה היפך טומאת עמלק • טומאת עמלק יותר משאר עובדי ע"ז דתלו הכל בטבע • דברי הרב מבריסק דעיקר מטרת האפיקורסים היינו לעשות ליצנות אפילו דיודעים בעצמם דאינו נכון • הנהגת הקב"ה עמנו היינו כפי אמונתנו • ביאור ענין ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר • ענין השחוק בפורים • ענין כל המועדים עתידין להבטל חוץ מפורים היינו דשמחת הפורים יש לזה שייכות לשמחת הגאולה • ענין הקדמת פרשת זכור לפורים • ענין יום הכיפורים כפורים היינו דאפשר להגיע לידי קורבת ה' כפורים • ענין כל הפושט יד נותנים לו דהקב"ה ממלא כל משאלתנו לטובה הוא מכח האמונה • ענין עד דלא ידע היינו דאנו בוטחים על הקב"ה לבד ואין אנו סומכים על דעתנו • ענין משלוח מנות הוא אחדות ישראל • סגולת השמחה בפורים הוא לזכות בכח זה לישועות

בביאור דברי רבינו הגר"א דהשמחה פורים כנגד יום הכיפורים	שצה
דברי הגר"א מבואר דהלכך דיוה"כ מתקיים בשמחת הפורים • עיקר העבודה ביוה"כ לטהר נשמתו ע"י התענית ובפורים העבודה היא לקבל עליו עול התורה מתוך שמחה ומשתה • פורים הוא זמן המסוגל לתשובה • השמחה בפורים אינו גשמית רק ענינה לעורר האדם לרוחניות	

במהות קדושת ימי הפורים ודברי האריז"ל דיום הכיפורים כפורים	שצז
ענין חייב אינש לבסומי היינו לצאת מהרגלו ואעפ"כ להכריז על אמונתנו בהקב"ה • ענין יום פורים כפורים היינו לגלות פנימיות הנפש דאנו קרובים להקב"ה • באופן אחר דהכוונה עד דלא ידע לתקופות של ארור המן דהנהגת ה' בהסתר • ביאור ענין השייכות של ואנכי הסתר אסתיר פני למגילת אסתר היינו דנתברר דהנהגת הקב"ה בדרך הסתר • ענין השכרות היינו להראות ענין זה דאין לנו הדעת להבין רק אנו סומכים על הקב"ה • ארור המן וברוך מרדכי היינו ההכרזה דאנו מכירים בזה דהכל הוא מהקב"ה • עבודת האדם בפורים להשתנות דלא ירמה אח"כ ביוה"כ • עיקר מצוות היום דפורים הוא מחיית עמלק דהם אומרים דהכל הוא טבע • ענין השמחה אינו על הנס רק על מה דנתגלה לנו הנהגת הקב"ה בבריאה • ענין פורים הוא הכנה לגלות וענין השמחה היינו דעל ידי הגלות הרי שכרנו כפול ומכופל • ביאור ענין השמחה בפורים להראות דהתורה אינו מגבילה את האדם רק אדרבה נותנת לו סיפוק ושמחה • ביאור ענין תענית אסתר קודם פורים • ביאור השייכות דנס פורים לפסח • ענין תקנת מרדכי לכלל ישראל את ימי הפורים לימי שמחה • יבאר הקשר בין שמחת התורה לשמחת פורים • אחדות ישראל בכך שרצונם לעשות רצון ה' וזהו ענין דמשלוח מנות • ביאור למה נאמר במגילה קבל בלשון יחיד • טעם שנותנים מחצית השקל ולא שלם • התענית קודם פורים הוא להשלים עבודת היום	

מהות שמחת הפורים **תב**
 מהות הפורים הוא דאנו מכריזים במשך כל יום הפורים שאין טבע בעולם כלל ורק הקב"ה מנהיג
 הבריאה. • טומאת עמלק הוא הכפירה בהקב"ה

שמחת הפורים - שמחת האמונה **תב**
 השמחה בפורים הוא על שנצלנו מטומאת עמלק • מלחמתינו בעמלק ההוא בהתחזקות באמונה • חולה
 מבין דאינו מבין ברפואה כך אנו אין אנו מבינים בהנהגת הבריאה • ביאור ענין קרייתו זו הלילה •
 ענין קיימו וקבלו היינו להתחזק באמונה וראו רק בכח זה ישועת ה' • בעבודת הפורים דמתחזק באמונה
 יש לו להתחזק בתשובה לפני יוה"כ • ענין העונש של נהנו מסעודתו של אותו רשע היינו דלא בקשו
 להיות עם מיוחד רק חלק ממלכותו של אחשוורוש • עבודת היום להבין דההסתר פנים הוא רק להרבות
 שכרינו • ביאור דברי הראב"ד דבקריאת המגילה מקיימים מצוות מוחיית עמלק • כפירה הוא בריאה
 מיוחדת דברא הקב"ה ואין לזה הבנה • במגילה אין נזכר שם ה' דעיקר ענין להראות דאין טבע בעולם
 כלל • המלחמה בעמלק הוא רק בכח התורה דעמלק מבקשים איך לפרוק עול ואנו מבקשים איך
 לעשות רצון ה' • מבואר בפסוק דכח עמלק הוא רק ויחננו ברפידים דרפו ידיה מן התורה • כח התורה
 להומם האדם להיות קרוב להקב"ה • עבודת האדם בעולם הוא התחזקות באמונה נגד קליפת עמלק •
 דברי האריז"ל דפורים הוא נגד זמן הגלות והיינו דכמו דפורים היה הכנה לגאולה כמו"כ כל הגלות הוא
 הכנה לגאולה • התחזקות בתפילה בימי הפורים מתוך ההכרה דהכל הוא רק מאתו ית'

ביאור ענין חייב איניש לבסומי עד דלא ידע **תז**
 בביאור דברי רבינו הגר"א דלא ידע היינו בין נקמת המן לגדולת מרדכי • ענין נס דפורים היינו הנהגת
 הטבע וכן נראה הנהגת הקב"ה בגלות דנראה הכל טבע ואין אנו רואים בגלוי הנהגת הקב"ה • ענין ארור
 המן דהקב"ה מתגלה באופן של פורענות וברוך מרדכי היינו בבחינת דעת • חובתנו בפורים הוא להגיע
 להכרה דלא רק בדרך התגלות אנו מכירים הנהגת הקב"ה אלא אפילו בהנהגה של טבע • דברי השפ"א
 דהכוונה עד דלא ידע ולא עד בכלל • דברי הגרי"ס דעד דלא ידע אינו שיעור לחיוב רק סיבה לפטור
 אחר דהגיע לעד דלא ידע • שיטת הרמב"ם דהשיעור היינו רק ידידם מתוך שכרות • בביאור דברי
 האריז"ל דפורים כיום כפורים • במעשה דקם רבה ושחטיה לרבי זירא בסעודת פורים • מבאר דאין
 הכוונה דשחטיה כפשוטו ח"ו רק דהשקהו הרבה יין דבא לידי סכנה • מבאר ענין חייב איניש לבסומי
 עד דלא ידע היינו דמכיר דהכל הוא מאתו ית' ואין שום כח לאף אחד

חייב אדם לבסומי ובביאור דברי האריז"ל דיוהכ"פ כפורים **תי**
 מקשה מהו גדר המצוה של שכרות דלא מצאנו כן בשאר המועדים ואדרבה מבואר דאסור להשתכר •
 בביאור דברי האריז"ל דפורים הוא כיום כפורים דלכא' תמוה דפורים הוא זמן של שכרות • מבאר
 דבפורים מתגלה מהות האדם • אף דעבודת האדם הוא בכח הדעת עסק התורה מקדש האדם דמצד
 טבעו בוחר בטוב • ענין ברוך מרדכי וארור המן הוא ענין הטוב והרע וצריך לשתות בשיעור דלא ידע
 ומ"מ בוחר בטוב • ביאור דברי האריז"ל היינו דצריך להגיע ביום הכפורים לפורים והיינו דישתנה מהותו
 העצמית לטוב • המצוה ביום זה הוא דאפי' בזמן שהוא מבולבל לגמרי הוא יהודי מעומק לבו ומואס
 ברע • השמחה היום הוא דוקא דרך שכרות • אין לפרוק עול מלכות שמים שעה אחת אף בפורים •
 ענין פורים הוא להורות דהטבע עצמו הוא נס • ענין כל הפושט יד נותנים לו הוא להטעות הס"מ •
 מהות המצוה של משלוח מנות ומתנות לאביונים היינו אחדות • דברי הפאר עץ חיים דעיקר המצוה
 ביין דבזה היה המשתה ואף אם לא נהנה מהיין אם קרוב לשכרות יד"ח

בדברי הרמב"ם דמגילת אסתר אינה בטילה לעולם **תטו**
 בביאור דברי הרמב"ם דכל ספרי הנביאים עתידים להבטל חוץ ממגילת אסתר • מבאר דבעצם ליכא
 מידי דלא רמיזא באורייתא וע"כ אין צריך לספרי נביאים לבד ממגילת אסתר דהוא להורות דאפילו
 הטבע הוא נס • ענין כתבוננו לדורות היינו להורות דגם ישועה בדרך הטבע הוא כתורה ממש וצריך
 להזכירה כמו נס • לעתיד לבא דנראה מופתים ונסים יתבטלו המועדים מחשיבותם אמנם נס דפורים

דענינו להורות דהנס הוא טבע זה לא יתבטל • מגילת אסתר היא כתורה ממש וע"כ בעינן דין ציבור כקריאת התורה • דברי הגר"י אברמסקי בביאור הפסוק במגילה וכל מעשי תקפו וגבורתו הלא הם כתובים על ספר הזכרונות דהכונה דהמגילה אינו ספר היסטוריה ח"ו

בביאור ענין הדר קבלוהו בימי אחשוורוש..... תטז

עיקר ענין פורים שייך למצוות מחיית עמלק שכן עיקר טומאת עמלק היינו הכפירה בהשגחתו ית' וענין פורים הוא להורות דאפי' הטבע הוא נס • זכירת מחיית עמלק לדורות היינו דאפילו בזמן דטומאת עמלק שולט בכיפה בכוחו להתגבר עליו

מהות ימי הפורים - חיזוק האמונה בחכמי התורה..... תיט

ביאור הענין שמצאם המן עוסקים בהלכות קמיצה היינו דבכח קטן אפשר לנצח כל טומאת עמלק • בדברי המדרש דכשבא המן לפני מרדכי "הלכות קמיצה אחי ליה" והשייכות בזה לנצחון על המן הרשע • ונקדים לבאר בזה בהקדם דברים במהות מצוות הקרבת העומר: • טענת הצדוקים היה דחז"ל החמירו יותר מהתורה • בענין ממחרת השבת בקשו להצדיק שיטתם דהתורה רוצה לעשות ב' ימים טובים כאחד להקל עלינו • דברי הגמ' במנחות דזהו טענתם • כלל ישראל באמת היה ראוי להם לבא בתביעה על מרדכי דעמד לפני המן ולא יכרע ולא ישתחוה • מבאר דהסיבה דהלך לפני המן משום דהמן לא ביקש רק דיכרע לפניו רק ביקש להעביר הכלל ישראל מן הדת • לימוד מנחת העומר היינו לחזקם באמונת חכמים דמקריבים באותו היום דוקא ממחרת השבת • עיקר הישועה היה בכח האמונה בדברי מרדכי דאינו אלא גזירת שמד וצריך להתחזק בתשובה • בביאור מה דהתענו בפסח אף דהגזירה היה רק בפורים • מבאר דעיקר הענין דאם ישאירו לזמן אחר יתחילו בהשתדלות טבעית ואז לא יזכו לישועה

אמרים בעניני פורים..... תכג

ענין העונש על שנהנו מסעודתו של אותו רשע • ביאור דברי פרקי דר"א דיום הכיפורים ופורים אינו בטל לעולם ועד דהיינו משום הלימוד מפורים דגם הטבע הוא נס • ביאור הפסוק במגילה "הלא הם כתובים בספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" • ענין הדור קבלוהו מאהבה • בביאור לשון אסתר ותצוהו על מרדכי לדעת על מה זה ועל מה זה • שנאת האפיקורסים לת"ח משום דמכירים באמת דהצדק אתם וזהו ביאור שנאת המן למרדכי

ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה..... תכז

שנאת הרשעים אפילו כשהם בצרה גדולה דיודעים דחיים בשקר • כעסו של המן בזה דמרדכי לא יכרע היינו מפני דידע דהאמת עם מרדכי דאין הוא כלום

אמרים מענין מחיית עמלק..... תכח

שורש עמלק – לא לקבל מה שהשכל אינו משיג • טומאת עמלק דאין הקב"ה מכיר במחשבות הלב ומכיר רק במעשים • גודל חובתם וזכותם של מחזיקי התורה • התורה היא התשובה להשקפה העמלקית • עיקר המלחמה בעמלק הוא על ידי לימוד התורה וניכר בתורה שהוא שמימי • המלחמה בעמלק – והיינו בכופרים היום צריך להיות בצירוף אהבת ישראל • והרצה לנהוג בקנאות נגד שונאי ה', צריך יחד עם זאת לבעור בו אהבה לנדיחי ישראל שתעו בדרך. • עיקר מלחמתו של עמלק היא נגד האמונה • מבאר דמעמלק אין מקבלים גרים בשעת מלחמה אמנם ב' אומות מקבלים אפי' בשעת מלחמה גופא • ענין הזכירה הוא דבזה נחשב כאילו מקיימו בפועל • ביאור ענין לא תחיה כל נשמה ועונש דור המבול • ענין מה דשלח משה את יהושע להלחם בעמלק הוא להורות דא"צ למדרגת משה רבינו להלחם בטומאת עמלק • עיקר הנצחון על עמלק הוא בהתגברות כח התורה והשמעת דעת תורה אמיתית • בדור האחרון יהיה עיקר הצרות מעמלק והמלחמה בהם אינו בכח הזרוע רק בכח התפילה לבד • המלחמה בעמלק היינו בכח הפה ובכח החרב • טומאת עמלק חמור הרבה יותר מע"ז שתולים הכל במקרה • בכח התפילה מקבלים כח להנצל מהם כמו בחרב • ענין ואת עמו היינו הנגזרים אחריו ורוח"ל היום אפי' בעם יש נגזרים אחר עמלק • ושים באזני יהושע היינו דאין חובת המלחמה שייך להקב"ה רק הכל תלוי בנו דאם אנו נלחם בהם כפי כוחנו הרי הקב"ה יכלם • ענין שים באזני יהושע היינו ללמדו דרך המלחמה בכח הטומאה של עמלק • ענין ה' נסי היינו ענין נסיון דכפי התגברות כח

הקדושה יש נסיונות • הגר"א דסלר ביאר דענין טומאת עמלק הוא להתחזק באמונה כשרואים טומאת האומות • מלחמה לה' היינו אפילו בלא מדת הדין הרי משום הכפירה בה' יש להלחם בהם • קיום מצוות מחיית עמלק היום הוא בתמיכה במוסדות תורה בארץ ישראל • ענין מה דהאבות הק' לא קבלו את תמנע ונעשו בעמלק • הפרשה בלשון יחיד להורות דחובת מחיית עמלק מוטל על כל יחיד ויחיד • מי דאינו מתעורר מהנסים להגיע ליראת ה' הוא סימן דשרוי בטומאה ובבחינת עמלק • ענין שינוי הלשון דלא יתפללו עליהם ישראל היינו דבקשו להטעות ישראל כאילו יש לילך אתם בפשרות • ענין טומאת עמלק היינו דמבקשים להעביר את ישראל מקדושתם ע"י פשרות • ענין מלחמת עמלק הוא להלחם בכל אלו הבאים אלינו בדרך פשרות • ענין מה דיצאו למלחמה להציל שפחה אחת מישראל • מבאר ענין עונש שאול דקרע ה' ממנו המלוכה דהיה משום דהיה קטן בעיניו דאינו נחשב מלך ישראל • מבאר דאין עשוי נופל אלא ביד זרעה של רחל וע"כ המתין הקב"ה לזמן מרדכי לקיים ענין מחיית עמלק • אינו מבקש למחות זרע עמלק הוא מושפע מיד מטומאתם • בביאור מה דנתנו משלל המן אף דהיה מזרע עמלק דאין דין חובת מלחמה רק כשאפשר לכלות כולם • מה דלא קיבלו תמנע היה משום דלא רצתה לקיים מצוות רק להיות שייכת למשפחה מיוחסת וע"כ נשאת אח"כ לבנו של עשוי • וזהו כלל גדול שאם אנו מתעריבים בטומאה ח"ו, אנו מגדילים את כחם ר"ל, ולכן ראוי להתרחק מהם

אגדה פרשת פרה תמא

ענין תקנת קריאת פרשת פרה כדי להשריש בנו שכל טעמי המצוות נסתרים מאיתנו • ביאור בקשת משה רבינו דיהא רבי אליעזר הסובר דפרה בת שתיים מיוצאי חלציו • בביאור ענין תפילת משה רבינו דיהא צדיק זה מיוצאי חלציו מדברי ר"א דפרה בת שתיים • טעמי המצוות גנוזים מעמנו ומשפיעים בעולמות עליונים • בדברי המדרש מה ראה קורח לחלוק על משה רבינו פרשת פרה ראה • ענין פרה אדומה מלמד על כל התורה דאין אנו משיגים טעמי המצוות • ענין מטהרת טמאים ומטמאת טהורים הוא לרמז על דרכי העבודה דדברים המועילים לאחד ברוחניות יכולים להזיק מאוד לחבירו • הקושי המיוחד בפרה אדומה הוא להבין מדוע הקדושה היא סיבה לטומאה וכמו"כ בישראל מפאת קדושתם הם נרדפים ע"י האומות • עבודת פרה אדומה ללמוד מזה דרכי העבודה דצריך יגיעה להשיג קדושה • מעלת אהרן הכהן בקבלת היסורין באהבה מרומם יותר מעבודת הפרה דזהו עבודתה ללמדנו דנסתרים דרכי ה' • ענין עץ ארז ושני תולעת הוא ללמד הדברים דנצרך האדם בעבודתו ית' • ענין אפר הפרה מרמז אפילו אותם דהם כעפר יכולים להתעלות אם יתחברו למעיין החיים • דברי הרמב"ם בטעם פרה אדומה דאפילו אפר מפרה דנתקדשה מטהרת האדם וק"ו קדושת המצוה עצמה • בביאור השייכות בין מיתת צדיקים מכפרת לפרה אדומה

אגדה פרשת שקלים תמט

דברי המדרש דקריאת פרשת שקלים הוא זכר למשה רבינו • מבאר דעיקר מעלת המצוה אינו רק בעשייתו ורק רק חצי מצוה והעיקר הוא ההתלהבות בקיום המצוה • מבאר דמקבלים ירא"ש מגדולי ישראל דהם אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא • מבאר דעיקר בקשת משה רבינו דלא יהא התורה בלא חשק והתלהבות דזהו צורת התורה דמסר לישראל • מבאר ד' החשק שלמה דהזכרון למחצית השקל מכפר ומבאר דהיינו אם מתעורר מזה • ענין השייכות בין נתינת נזם זהב לשקלי ישראל • גדולי ישראל צריכים לעסוק בצרכי ציבור • השייכות בין קריעת ים סוף למחצית השקל • ביששכר וזבולון אין מפסיד היששכר משכרו כלום • ענין העשיר לא ירבה היינו דלכל הכלל ישראל יש חלק בהחזקת התורה • נתינות העשיר והעני כל אחד מקבל שכר לפי הקושי שלו ליתן • גם מי שאין לו מחצית, אין להפחית, ולא לחלק הנתנה

הנהגות לימי הפורים

הערות אלו עם מקורות העתיק נכדי הגר"י שליט"א מציונים שציינתי והנהגות לפורים, ותן לחכם ויחכם עוד, וראוי לבן תורה ללמוד הלכות פורים לפני פורים בעיון, ואז זוכה לקיים כל מצוות פורים בטעם אחר.

פרשת זכור

א. קודם קריאת הפרשה מכריזים שכל אחד יכוון לקיים ה"ממצוות עשה" של זכירת מעשה עמלק והמצוה למחותם.

ביאורים

חובת הכוונה בפרשת זכור

ביאור חובת הכוונה (א) מה שפירשנו להכריז שיכונו לקיים המ"ע, מפני שמ"ע צריכות כוונה לצאת ובלי הכוונה לצאת לא יצא ואפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה נראה דהכא כיון דעוסק במצוה אחרת דקריאת התורה א"כ מינו מחריב ביה וצריך לכ"ע הכוונה וכמבואר בר"ן [פ"ד דר"ה].

ומה שפירשנו לכוון לקיים המ"ע למחותם מפורש כן בלבוש [סימן תרפ"ה] שצריך בפרשת זכור ליזכר מעשה עמלק ושצונו השם ית' למחות את זכרו.

וראה בהנהגות ה"חתם סופר" שצווה להכריז שכל אחד יכוון לצאת מצוות מחיית עמלק וכן הבאנו במק"א בשם המהרי"ל דיסקין דאין יוצא יד"ח בקריאת פרשת "ויבא עמלק" משום דאין נזכר שם הענין למחותם ומוכח דעיקר המצוה היינו למחותם וכן דעת הגר"א וכמבואר בחי' מרן הגר"י ס"פ בשלח.

ובטעם הדבר נראה לבאר דאף דברמב"ם [פ"ה ממלכים הלכה ה'] לענין מצוות מחיית עמלק כתב דהמצוה היא לזכור

מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו, ונראה בכוונת הרמב"ם דאין המצוה רק זכירה בעלמא אלא המצוה היא הזכירה שעל ידיה יעורר איבתו. ובסה"מ [מצוה קפט] כ' הרמב"ם דהמצוה היינו שלא תפחת השנאה תוך הדורות. ולכן כשנוכח אזהרת התורה דור דור למחותם בזה גופא יתעורר בלבו האיבה, והיינו דזהו גופא המצוה בזכירת החיוב למחותם כדי שיתעורר האיבה.

וברמב"ם מביא ב' גרסאות מ"ע לאבד זכר עמלק או מ"ע לאבד זרע עמלק, ולפי השמועה פירש הגר"ח מברסק זצ"ל דהכוונה לאבד זכר עמלק, היינו דהמ"ע אינו מיוחד דוקא לזרע עמלק רק זכר עמלק והיינו המחזיקים בשיטתו שהכופרים בהקב"ה ושונאי תורתו הם כעמלק ומחזיקים בשיטתו, ולפ"ז הכופרים בזמנינו הם בכלל עמלק.

ולפ"ז יתיישב דברי הרמב"ם דכ' [שם הלכה ד'] על שבע אומות וכבר אבד זכרם אמנם בהלכה ה' כ' המ"ע לאבד זכר עמלק ולא הזכיר דכבר אבד זכרם אמנם לגירסא שהבאנו א"ש דבעו"ה זכר עמלק עוד חי וקיים אצל הכופרים במציאותו ית"ש, וכשם שעמלק

ד' הגר"ח דהחובה הוא לאבד זכרם וכולל המחזיקים בשיטתם

לכוון לקיים המ"ע למחותם

הנהגת החת"ס ד' הגריל"ד בזה

ביאור שיטת דרמב"ם

גדר החובה לעורר איבתו

- ב. מכריזים שכל אחד יתכוון לקיים המ"ע עם הברכות וע"כ כל הקהל צריכים להקשיב ולצאת יד"ח הברכות, ואם מכבדים זקן וחולה שאינו מסוגל להרים קולו שכל הקהל ישמעו ממנו כל הברכות והציבור יד"ח, כה"ג יצא שכרו בהפסדו שהפסידו שחלק מהקהל לא יצאו פרשת זכור כמצוותה.
- ג. שומע כעונה מהני בפרשת זכור, ובזה יוצאין הציבור, אמנם שומע כעונה מועיל דנחשב כעונה דוקא אם מבין, ובפרשת זכור מצוי שלא מבין ויזנב כך על הנחשלים אחריו או ולא ירא, אלהים, דהכוונה על עמלק ורצוי דכל אחד ילמד הפרשה בסוף פרשת כי תצא עם פירוש רש"י ויבין הכוונה ויוצא בהלכתה.

ביאורים

ביזו התורה וזרקו המילות כלפי מעלה, מלחמה לה' בעמלק מדור דור דבכל הדורות ימשך המלחמה בעמלק ושונאי דת בזמנינו הם זכר עמלק ומצוה לשונאתם כמו את עמלק ממש ואבינו שבשמים הבטיח מלחמה לה' בעמלק מדור דור דאין השם שלם ואין הכסא שלם כל זמן שהם בעולם ובקרוב ימח שמם וזכרם.

[ועיין] תרגום יונתן (ס"פ בשלח) מלחמה לה' בעמלק דור דור, היינו דורו של משיח, והיינו כמבואר בפסוק "בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה" ואז ימחה שמם וזכרם מן העולם].

עיין המלחמה
היינו בארץ

ולפי זה שפיר הערנו דיכבדו לעולה פרשת זכור להוציא הברכות, דוקא מי דקולו רם שישמעו כל הציבור ברכתו.

[ויש] לכוון בברכות לקיים המ"ע של זכירת מחיית עמלק דזהו תקנת הקריאה לקיים מ"ע זו].

לכוון לצאת יד"ח
בברכות המצוה
למחותם

חובת הכנת פרשת זכור

(ג) כ' התוס' וראש בברכות מה. דמי שאינו מבין בלשון הקודש אינו יוצא מדין שומע כעונה ובמגילה דיוצאין מדין שומע כעונה מבואר במשנ"ב תרפ"ד ס"ק יב דכשאינו מבין אינו יוצא יד"ח.

ד' הראשונים
דבשומע כעונה
צריך הבנה

ובגמ' מגילה יח. מבואר דאם אינו מבין הכוונה באחשתרנים בני הרמכים לא יצא יד"ח רק מפורש שם בגמ' דכיון דעיקרו לפרסומי ניסא יצא יוצא יד"ח, וכ' רש"י דהכוונה היא דאף דאינו מבין כיון שהקריאה רק לפירסומי ניסא תקנו אף בלא הבנה דמ"מ שואלים השומעים ומוודיעים להם ענין הנס, אמנם פרשת זכור הרי

חלוק פרשת זכור
ממגילה

הכוונה בברכות

(ב) מה שפירשנו שצריך לכוון יוצא יד"ח אף בהברכות דעת הט"ז דאין יוצאים יוצא יד"ח הקריאה בלא הברכות ובהנהגות ה"חתם סופר" [פרק ט' ד' בהוספות וכ"כ בספר ארחות חיים סימן ק"מ ה'] מזהיר לכוון לצאת יד"ח הברכות.

וביאור הדברים דהנה בכל קריאת התורה הרי המצוה הוה משום מצוות לימוד התורה וע"כ אף דבשומע כעונה אין זה נחשב כאמירה רק כשמיעה עכ"ז יוצא דזהו מצוותו, וא"כ אף בלא הברכות יצא יד"ח, אמנם בפרשת זכור דהמצוה על כל אחד לזכור

ביאור הדברים

ד. נכון שלא לקרוא בפיו עם הבעל קורא, שברשת זכור ראוי להחמיר שאפילו העולה לתורה לא יאמר עם הבעל קורא שחיובו אינו כלל כמו קריאת התורה דמצוותה בשמיעה וע"כ העולה חייב לקרוא עמו, אמנם כאן המצוה לקרוא בעצמו רק שומע בעונה ואי אפשר כשהוא קורא לעצמו.

ה. יש מקפידים שיהיה בעל קורא עם זקן ולא סומכין על שנותיו, וכן מקפידין דיהא עשרה גדולים עם זקן שפרשת זכור דאוריתא, ונראה שפרשת זכור דאוריתא בעשרה ומס"ת, ומדרכנן שבת לפני פורים ואסמכוהו דשיעור שכחה י"ב חודש, וכיון שמקימים בזה מ"ע דאוריתא החמירו בזה.

ביאורים

קורא עם הש"ץ עלול להפסיד דהלוא אין אומרים שומע בעונה כשאנו ראוי לענות דעוסק בתיבה אחרת, וע"כ בפרשת זכור לא יקרא עם הש"ץ.

הוה חובת קריאה ואין זה תקנה לפירסומי ניסא ואפילו ביחידות יצא יד"ח.

ובמיוחד יש להזהר דיהיה בעל קורא דמבין ועיין היטב בשו"ע הגר"ז [סימן קפה א'] דאפילו בלשון הקדוש צריך להבין מה דמדבר ובלא זה אפשר דלא יצא, ואם אינו יוצא הלוא אינו יכול להוציא אחרים [עי' ר"ה כט:]: ובפרט דאם אינו מבין הפשט מבטל עיקר המצוה דענינה להביא לאיבה לעמלק דור ודור וא"כ אין יוצאים ממנו וע"כ נראה דראוי להזהר בבעל קורא שמבין מה שקורא וכמ"ש.

עיקר החובה דיהא בעל קורא דמבין

לקרוא על הבעל קורא

(ד) חידוש גדול מבואר במ"ב סימן קס"ז [בשער הציון אות מג שם] דאם עוד לא גמר ברכת על נטילת ידים ושמע המוציא אי אפשר לומר כה"ג שומע בעונה דהרי בפיו אומר ברכה אחרת, ולפ"ז נראה לחוש בקריאת התורה דאם אינו קורא עם הבעל קורא ממש וקורא מילה לפני הבעל קורא או אחריו כה"ג לא אמרינן שומע בעונה.

ד' המ"ב דאין שומע בעונה בבה"ג דמדבר

אמנם בקריאת התורה בעלמא דעיקר המצוה הוה בשמיעה לא בעינן לדין שומע בעונה דאין כאן דין עניה והיינו באמירה ממש וע"כ מצוות שומע בעלמא יוצא יד"ח גם באומר דברים אחרים, אמנם בפרשת זכור דמצוותה היא מצוות קריאה לכל אחד א"כ אם

בקרה"ת דהמצוה בשמיעה לא מעבב

אמנם עיקר דברי המ"ב אינם מוסכמים בפרשת זכור ראוי להחמיר ותלוי בגדרי שומע בעונה ואכמ"ל, ולא נהגו לזהר בזה וצ"ב, ולע"ד ראוי להחמיר כן.

גדול ממש בפרשת זכור

(ה) מקפידין מפני שפרשת זכור דאוריתא, וע"כ אין סומכין בזה על החזקה דרבנן דהגיע לשנים יש לו סימנים, אכן נראה דאף דהמ"ע דפרשת זכור מקיים רק בעשרה וס"ת, אכן חומרא זו שצריך לשמוע כל שנה, דאסמכוהו על לא תשכח דשיעור שכחה י"ב חודש, חומרא זו אינה מה"ת.

ואם כן אף דפרשת זכור חמור משום דיסודו מדאוריתא ומקיים בזה מ"ע, אמנם במצוות עשה קיומית לא החמירו חז"ל לא לסמוך על החזקה דיש לו ב' שערות דהאי חזקה אלים טובא, ולכן נראה דיש לסמוך מדינא על בעל קורא וציבור דהגיעו ל"ג כיון דאין הקריאה חובה מדאוריתא רק מ"ע קיומית וכמ"ש [ומיהו במפרשים מצדדים בזה, עיין רמב"ן ס"פ כי תצא וכמ"ש].

מדינא יש להקל

באוריתא אין סומכין על חזקה

- ו. חולה ולא בא לבית הכנסת, אם אפשר יביאו לו ס"ת ויקרא הסדרה כולה עם פרשת זכור, ולא כדאי לברך על פרשת זכור לבד.
- ז. חיסר לשמוע פרשת זכור מפני שהיה חולה, או שמצאו אחרי פורים טעות בס"ת שלמפרע לא יצאו אין צריך לחזור ולקרוא בפני עשרה.
- ח. נשים פטורין מפרשת זכור כמו מכל קריאת התורה, ויש פוסקין מחייבים נשים לשמוע פרשת זכור, אמנם עיקר מצוותן לשמוע עם האנשים ולא קריאה בפני עצמה שאינה בכלל חובת ציבור, וחיים נהגו לקרוא גם במיוחד בשביל הנשים.
- ט. הס"ת שקורין בו יהא הכי מהודר בכשרותו, ובזמן האחרון יש אפשרות לבדוק במחשב ויש הידור לקרוא בס"ת דנבדק גם ע"י מחשב דעדיף טפי.

ביאורים

בדין חולה

(ו) פרשת זכור נתקן רק בהפטרות חולה ולא בא לבית הכנסת קורין לו פרשת זכור וברמב"ם ועוד פוסקים נראה דחייבו רק בהפטרות שעם קריאת התורה, וע"כ אין לברך על קריאת פרשת זכור לבד, אמנם מרן הגרי"ז העיר דלשון הרמב"ם נראה דמצוות פרשת זכור הוה בקריאה בעלמא וכל הדי' פרשיות דין אחד להם.

פרשת זכור שלא בזמנה

(ז) תקנת הקריאה הוה רק בזמנה חיוב לשמוע פרשת זכור ואם היה חולה יש קורין מניין למחר או אחר פורים לצאת יד"ח מה"ת, ולדברינו לעיל דאין חיוב מה"ת כל שנה רק חז"ל תקנו לקרוא בשבת קודם פורים ולקיום המ"ע אין צריך מה"ת לקרוא בכל שנה [ולחמ"א דהקריאה דויבא עמלק בפורים מהני לצאת יד"ח פרשת זכור ראוי לכוון לצאת יד"ח בקריאה דפורים].

חובת נשים

(ח) נשים פטורות מפרשת זכור, וכן הורה החזו"א, ובמ"ב לא הזכיר החיוב בנשים, ובכמה מקומות בליטא ופולין לא נהגו הנשים לזיזר לשמוע פרשת זכור, אמנם דעת הקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל דנשים חייבות לשמוע וכן

משמע מדרשות הח"ס, וכן היה המנהג המקובל בהרבה מקומות דנשים צריכין לשמוע פרשת זכור.

אמנם מה דעושין מניין לנשים לשמוע פרשת זכור דקורין להם לבד, הנה יש לחוש בזה לדעת כמה פוסקים [משכנות יעקב תורת רפאל וכן דעת הקדוש בעל הפרדס זצ"ל] דבכל קריאת התורה בציבור אף דאינה קריאה המחוייבת חייב מן התורה בברכת התורה וא"כ אם קורין עוד פעם פרשת זכור יש לחוש דמבטלים מ"ע.

ובעיקר דין הקריאה בנשים נראה עוד דכיון דחייבי ציבור הוה חובת גברי לבד כמבואר בגמ' זבחים עה. רק אנשים המחויבים מקיימים המ"ע אבל על אשה לבד אין חיוב לקיים חייבי ציבור.

ס"ת מהודר לפרשת זכור

(ט) מפורש בתה"ד דלפרשת זכור יש ליקח הס"ת היותר מהודר, ובזמן האחרון אפשר לבדוק ע"י המחשב ואף דאין לסמוך רק על הבדיקה במחשב וצריך בדיקה על ידי מגיה פעם או פעמים, אם נבדק על מחשב עדיף טפי.

פרשת זכור נתקן רק בהפטרות

עשיית מניין מיוחד לנשים

נשים אינם בחיובי ציבור

נבדק במחשב עדיף טפי

י. להקפיד לקרוא בס"ת עם נגינות וטעמים דוקא ואף שנגינות וטעמים לאו דאורייתא היינו דאין זה דברי תורה ממש אמנם קבלנו הטעמים מהר סיני, ובפרשת זכור חייבין להקפיד על זה ששנוי הנגינה עלול לשנות הפירוש, ולדוגמא בפסוק והיה בהניה ח' אלהיך לך צריך להזהר להפסיק בין ה' אלהיך ללך, וכן יש להקפיד להדגיש נותן לך "לרשתה".

יא. לענין זכר בצירי או בסגול מנהגינו לקרוא בזכר בצירי ולגמור הפסוק ואח"כ לחזור ולקרוא הפסוק בסגול ויש שקורין תמחה בצירי ומיד אח"כ בסגול ונראה דאין זה כמצוותה דיש הפסק.

יב. אין קורין קמן לפרשת זכור וראוי להזהר בכל הד' פרשיות.

יג. בשינוי חברה בין אשכנזים לספרדים, וכן באשכנזים גופא בין יוצאי ליטא לגרמניא וחסידי ולפעמים משתנה הכוונה ומעכב, וראוי בפרשת זכור לשמוע כפי שמדבר תמיד בלשון הקודש.

ביאורים

דיהא בנגינות וטעמים והיינו משום שעיקר מצוותה כן.

וע"ע להלן דנרשם בטעמים דבין אלהיך ללך צריך להפסיק מעט ויש בזה כוונה מיוחדת. [וראה במש"כ בתשובה"נ ח"ה סימן רסח לענין הכוונה להפסיק דוקא].

קמן בד' פרשיות

(יב) הנה כשהמצוה הוה בשמיעה מהני נמי בקטן דמ"מ שומע, אמנם בד' פרשיות נראה דאין המצוה בשמיעה רק המצוה הוא בקריאה ובוה אינו יוצא יד"ח בשמיעה מקטן שכן בעינן לשומע כעונה ואמירה דקטן גופא לא מהני, ולענ"ד נראה דאין זה רק בד' פרשיות דהוה מצוותה בקריאה ולא בשמיעה כלל קריאת התורה אלא אף בר"ח ומועדים דאין הקריאה בהם מדין מצוות ת"ת לבד רק מענינו של יום נראה דחשיב ההחובה משום קריאה וע"כ ראוי ליהדר דכל אחד יתכוון לצאת הקריאה כדין.

שינוי חברה בפרשת זכור

(יג) עיי' היטב בספרי הלכות הגר"א ומנהגיו ראויה להקפיד דיהא קרוב להכריע שלו

ובשינוי האותיות למנהג אשכנזי וב"י למנהג האר"י"ל באות צ', וכן בל' שלגר"א אסור שתהא כ' ו' רק שתהא נוטה מעט למטה ולא שיעור ואף דאנו לא נוהגין להקפיד כן בס"ת דכשר בכל לשון וא"כ אף דאינו כתב אשורית הוה כתב דילן ומועיל מדין לשון דילן.

בענין שינוי האותיות להג"א והאר"י

וביותר הבאנו במק"א דקבלנו דעיקר קפידת האר"י"ל בצ' הפוך היינו בתפילין ולא בס"ת, כיון דמוה"ת כשר בכל לשון, וא"כ לענין קריאת התורה יוצא בכל גונו, אמנם למצוות פרשת זכור דאורייתא ראוי שתהא כמצוותה בכתב אשורית.

בס"ת דכשר בכל לשון א"צ להחמיר בכל השנה

נגינות וטעמים

(י) ברמ"א [סימן תרפ"ה] כ' דאם אינו יכול לבוא למנין מ"מ יזהר לקרוא ביחיד בנגינות ובטעמים ועיי' מש"כ [הובא להלן] דאף דנגינות וטעמים לאו דאורייתא היינו שאין בזה מעכב לקיום מצוות תלמוד תורה אמנם הנגינות וטעמים גופא הוה מהלכה למשה מסיני וצריך להזהר בזה ובפרט בפרשת זכור דהקריאה הוה מן התורה, וכפי ששמעתי הגר"ח מבריסק הקפיד כן בכל קריאת התורה

דברי הרמ"א

יד. יזהר לכתחילה כשקורין פרשת ויבא עמלק בפורים לכוון לצאת יד"ח מ"ע דזכירת מחיית עמלק שזוכה לקיום המ"ע.

סעודת פורים

טו. חובה לאכול סעודה בפורים, ומצוותה בבשר ויין וסעודה מפוארת וצריך להקפיד דיהא עיקר הסעודה ביום דוקא, ואם אפשר יומין משפחתו לחוג עמו ויש נוהגין לאכול בסעודה בשר בהמה.

טז. עיקר הסעודה כולל חבשר ויין יקפיד לאכול קודם השקיעה, ונהגו להמשיך הסעודה קצת בלילה.

יז. שותה יין כפי יכולתו ומתלהב בשמחה, אבל יזהר לא ליכשל בלשון הרע ובזיון ת"ת, ובעיקר יזהר מאד דלא יהא קפידא עליו.

ביאורים

[וכמבואר בחגיגה ז': דאין שמחה אלא בבשר היינו דוקא בשר בהמה ואין יוצאין בבשר עוף] וכאן דצריך סעודה מפוארת ומשתה ו"שמחה" יש נוהגין בבשר בהמה.

זצ"ל ודעת החזו"א זצ"ל שבפרשת זכור ראוי להקפיד שיהא קרוב להברה שלו, וע"ע בתשוה"נ ח"א סימן ת"א וח"ב ס"ס מ"ד.

אם יוצאים בקריאת ויבא עמלק בפורים

(יד) בעיקר הנידון לענין פרשת ויבא עמלק אי יוצא יד"ח דעת המ"א דיוצא יד"ח בפרשת ויבא עמלק ובמ"ב כ' דאין יוצא יד"ח בפרשה זו דאין נזכר בפרשה זו חובת מחיית זרע עמלק, ואמנם בגמ' מגילה יח. נראה שהמצוה יוצאים גם בפרשת ויבא עמלק וכו' כתוב זאת זכרון בספר כי מזה אמהה כו' [בסוף פרשת בשלח].

ומיהו המצוה כהלכתה הוא בקריאת פרשת עמלק שנאמר בו החיוב מזה תמחה את זכר עמלק, ואף דבפרשת בשלח נזכר שם מזה אמהה את זכר עמלק אין נזכר שם חובת זכירתו וע"כ המצוה כראוי הוא רק בפרשה זו.

עיקר המצוה בקריאת פרשת עמלק

חובת הסעודה בבשר ויין

(טו) חובה לאכול סעודת פורים מדברי קבלה [סימן תרצ"ו ס"ק ז'] ומצוותה בבשר ויין שנאמר משתה ושמחה ומפורש ברמב"ם סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ויש אומרים דעיקר שמחה דוקא בבשר בהמה,

והנה במגילת אסתר איתא והימים האלו נזכרים ונעשים בכל כו' משפחה ומשפחה ופירש"י מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד וכך קיבלו עליהם כו'.

סעודה קודם השקיעה

(טז) עיקר המצוה לפני השקיעה שמוזז בין השמשות ספק לילה ועלול לבטל לגמרי מצוות שמחה בפורים, ונהגו להמשיך הסעודה בלילה שהשמחה נמשכת, ויש מפרשים בזה דהרי הגזירה היה ע"י העכו"ם דמונים הלילה אחר היום וא"כ רצו לאבד היהודים גם בלילה ונהפך לשמחה.

שיעור שתיית יין בפורים

(יז) שותה יין לבסומי כדברי חז"ל חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, ולא עד בכלל, אבל יזהר לא ליכשל ח"ו לבייש חבירו בלשון הרע או בזיון ת"ת, והעיקר דלא יהא קפידא עליו רק הכל לריבוי שמחה.

לאכול עיקר הסעודה ביום והענין להמשיך בלילה

המצוה עד דלא ידע ולא עד בכלל

יח. אבל סעודה בפת לבד בבוקר להשביע, יכוון לא לקיים בכך מצוות סעודת פורים, ויוצא רק בסעודה גדולה בבשר ויין.

יט. שר שושנת יעקב בסעודה לפני השקיעה, יש אומרים לא לומר ארורים כל הרשעים דמי יאמר נקיתי לבי ולא עברתי במויד לאו דנקרא רשע בכך, ויש לומר ארורים הם המינים או האפיקורסים [דהם מחבלים בכרם ישראל] וברוכים הם הצדיקים.

כ. לנשים וקמנים אין המצוה ביין דוקא ויש נשים נהגו למעט מעט יין, ולהן מספיק בכך.

כא. ללבוש איש בגדי אשה או להיפך צריך למנוע ואפילו לקמן, ויש לזוהר מאד גם בפורים מתעורבות אנשים ונשים וכ"ש דיש למנוע לא לילך למקומות תעורבות בבגדי פריצות, ובבגדים משונים נהגו להרבות שמחה.

✽ סעודת פורים כשחל בערב שבת ✽

כב. כשחל פורים בערב שבת, ישתדל להודרו ולהתחיל בסעודה קודם חצות, ולגמור בזמנו דיוכל לקבל שבת בזמנו, ונכון לשתות יותר מהרגלו עד שיהא מבוסס, אבל לא ישתכר ממש, שמכמל בשבת גופא החובה לזכור קדושת שבת.

כג. ובהגיע חצות אסור להתחיל בסעודה אלא אחר שיתפלל מנחה, ורבים נוהגים להתפלל מנחה מיד שהגיע הזמן בציבור, וזה לאכול הסעודה כמ"ש, אמנם לא למעט ממתנות לאביונים שהיא עיקר מצוות וסגולת היום.

❧ ביאורים ❧

סעודה בבוקר

(יח) יכוון בבוקר לא לצאת יד"ח שאינו מהודר בלא בשר ויין, ומבטל בזה עיקר המצוה, ויקיים עיקר המצוה בסעודה נאה דוקא בבשר ויין [וע"פ קבלה והגר"א ראוי לעשות עיקר הסעודה בשחרית].

שושנת יעקב בסעודה

(יט) בספר "פאר עץ חיים" [סימן לו] מביא מקורות דאמירת שושנת יעקב לקלל המן והאפיקורסים ולברך אסתר, זהו מחובת היום ועיקר זמנה בסעודה.

נשים ביין

(כ) לנשים אין מצוה לשתות יין, ויש נוהגין אין מצוה לנשים לטעום קצת להשתתף בשמחת יין, שהיא חובת היום, וכפי ששמעתי כן נהג מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל אצל אשתו.

ללבוש איש בגדי אשה

(כא) ללבוש איש בגדי אשה ולהיפך שבחשש לא ילבש בשל"ה הק' מרעיש נגד זה, וכפי שקבלנו גם רבינו הגר"א התנגד בתוקף, ואפילו להלביש ילדים חוששין לאיסור לא תאכילום, ואין להתיר שום איסור בפורים

אין מצוה לנשים
ביין ויש נוהגין
לטעום מעט

יש לזוהר אפילו
בילדים

לידי"ח רק בסעודה
עם בשר ויין

ד' האחרונים
דמעי"ק הר"ן
לחזכירו בסעודתו

כד. וכפי ששמעתי יש רבנים ואדמו"רים שהמשיכו בסעודת פורים, ולא הפסיקו רק פורס מפה ומקדש, אבל כמדומני היום לא נהגו כן.

כה. ויש מקפידים לאחר קצת בלילה סעודת שבת, כדי לאכול הסעודה לתיאבון.

משלוח מנות

כו. מצוות משלוח מנות יוצאין כששלח לחבירו שני מנות וצריך לקיים המצוה בפורים עצמו וראוי להקדים ולא לאכול כשחוזר מבית הכנסת, רק יקדים לקיים מצוות משלוח מנות, ואם שלח שליח גדול בשנים, והזהירו לתת יש לסמוך ולאכול, אמנם אף למחמירים בזה נראה שאם שולח מתלמידיו או בניו ומוזהרים בודאי יכולים לסמוך ולאכול.

כז. המצוה לשלוח "איש לרעהו" ולא לעכו"ם או מחלל שבת בפהרהסיה שדינו כעכו"ם והוא הדין אפיקורס בהשקפותיו או מזלזל בחז"ל, שאין מצוה עמהם ברעות ולכן אין יוצאין בהם מצוות משלוח מנות, ואם הוא תינוק שנשבה צריך לקרובם אלינו אמנם א"צ ריעות זה לזה, ובמזמר לתיאבון שלא מברך ברכות הנהנין ושולח לו משלוח מנות יש מקילין.

ביאורים

כדין פועליו, וכן אם משלם לשליח, שליח בשכר הוה כפועל [כמבואר בש"ך חו"מ סימן קה] ומהני אפילו בדברי קבלה דהוה כדאורייתא ויכול לסמוך ולאכול.

משלוח מנות למחלל שבת

(כז) משלוח מנות איש לרעהו לאפוקי תינוק שנשבה אי נחשב רעך

עכו"ם שאינו "רעך", וכן מחללי שבת בפהרהסיה דינם כעכו"ם, והאפיקורסים בלי האמונה ביסודי האמונה והדת דינם כעכו"ם וכן הבאנו בהגש"פ מועדים וזמנים בשם רבינו החזו"א זצ"ל דבהשגחה מעולה ביין שלא יגע בהם מחלל שבת דרש גם שיהיו דעותיהם מכוונות, ועי' ברמב"ן ס"פ בא דאם אינו מאמין דהטבע הוא נס תמידי הוא כופר בעיקרי הדת ובמק"א הארכנו [הועתק בפרק בענין משלוח מנות] שאפילו תינוק שנשבה אי נימא דהגזירה הוה שמוא ילמדו ממעשיהם או יתקרבו בבנותיהם א"כ בודאי הגזירה גם בתינוק שנשבה דשייך הני חששות.

וכ"ש פריצות ותערובת דהרושם נשאר ופוגם כל השנה, וכ"ש להתלוץ זה על זה דאסור, ורבים נוהגים ללבוש בגדים משונים להרבות שמחה והכל לשם שמים.

אכילה קודם משלוח מנות

(כז) מצוות פורים לשלוח לחבר אחד לבד שני מנות ויוצא בזה יוצא יד"ח כמבואר בשו"ע סימן תרפ"ט וכל הפוסקים וראוי לשלוח בבוקר כשחוזר מבית הכנסת ולא יאכל הסעודה מקודם, דאסור לאכול קודם קיום מצוות היום אפילו מדרבנן כמבואר בסוכה לח. לענין יו"ט שני.

אסור לאכול קודם קיום מצוות היום

ואם מוסר לשליח מספיק ויכול לאכול מיד דחזקה שליח עושה שליחותו בדרבנן, ואף אם נחמיר דבמשלוח מנות דהוה מדברי קבלה חמיר והוה כדאורייתא ואין סומכין בזה על חזקה שליח עושה שליחותו מ"מ נראה דבבניו ותלמידיו דמצווין לשמוע לו שפיר מהני

מסר לשלוחו מהני ויכול לאכול

תשובות הנהגות לימי הפורים והנהגות יא

כח. נשים לדין חייבין מן הדין במשלוח מנות ומתנות לאביונים, ונהגו שהבעל או אב נותן עבורם, אבל יש פוסקים דלא מועיל בכה"ג ולא יד"ח דצריכים דיחא שלהן ממש והם יתנו, ולכן הבעל או האב צריך להקנות להם כסף או המשלוח ויזכו בהם באופן דיכולים לקיים המצוה אם ירצו ויתנו משלהם.

כט. במשלוח מנות יוצאין בפורים אם המקבל יודע בפורים ממי קיבל ומה קיבל, אבל אם לא ידע, אין ריעות בפורים ואין מועיל.

ל. במשלוח מנות יש אומרים דצריכים דוקא שליחות אבל גם לדבריהם מועיל בקמן או עכו"ם.

ביאורים

ואם יש ספק אם יברך יש מקילין דכיון דספק אם הוא גופא יאכל ממנו במומר לתיאבון לא קפדינן אף במזיד [ובאחרונים האריכו בזה]

נשים במשלוח מנות

(כח) נשים חייבות במשלוח מנות ומתנות לאביונים ובמ"ב מביא בשם מ"א דלא נהגו לזוהר בזה, אמנם מסיק שם שיש להחמיר, והמנהג דהבעל או האב נותן ורושם שזהו מאשטו או בנותיו ויוצאין בכך מצוותן, ונותן השיעור שצריך לכל אחד ואחד.

אמנם ב"חמדת שלמה" [יו"ד סימן ל"ב לענין פדיון הבן] מפורש שבמצוה לא מועיל שאחר נותן עבורו ומביא כן בשם "נתיבות המשפט" וגם במשלוח מנות הורה הגריש"א שליט"א שאין יוצאין במה שהבעל או האב נותן עבורן רק חייבין לזכות בעצמן דוקא.

הן אמת שבאשתו חייב לפרוע חובתיה לקיים מצוות, ואולי בזה פורע לה חובו ואין צריך לזכות לה להדיא, אמנם נראה כיון דלדעת הרבה פוסקים נשים אין חייבות במצוות משלוח"מ, א"כ בדיני הממון פטור מליתן לה ושפיר צריך לזכות לה וצריך שתהא שלה דוקא קודם.

בספק אם יברך

אם מדני נתינה בשבילן או דצריכות לזכות

למעשה יש לזכות לה דיחא שלה לגמרי

ומיהו במצה בליל הסדר כמה מגדולי האחרונים נהגו להקנות להדיא לאורח, ומרן הגאב"ד דבריסק דחה דאם ניתן לאורח לאכול מספיק דכבר נחשב שולו, ובארנו שם דגדר שולו אינו מה דיכול לאוכלו רק מה דיכול לעשות בזה כל מה שירצה, אבל למצוה לבד שולו ואינו יכול לזורקו לא נחשב שולו וע"כ ראוי להקנותו להדיא, ולפ"ז ה"ה לענין מצוות משלוח"מ צריך שתהא שלה לגמרי לכל מיילי, ודוקא בזה מקיימת המצוה כראוי וע"כ מקנה להן החפץ לגמרי רק מוסיף דאם תרצה לקיים בזה המצוה מסכים, וכה"ג נחשב שלה לכל דבר ומועיל, ולא נהגו לדקדק בזה להקנות לכל דבר לגמרי, אפילו לענין מצה וכ"ש לענין משלוח מנות [ולפ"ז צ"ב בבחורי ישיבה אם יכולים להחליף מנותיהם דאינו שלהם לכל דבר].

ידעת המקבל

(כט) בשו"ת כתב סופר שצריך המקבל לידע בפורים שקיבל ומה קיבל, וכן ראיתי אצל מרן הגאב"ד דבריסק זצ"ל שחקר מה הביאו או ראה המנות וממי, שזהו תנאי בקיום המצוה וכמ"ש.

שליחות במשלוח מנות

(ל) משלוח מנות משמע דצריך רק על ידי שליח, אבל הרבה פוסקים סוברים

לענין צריך דיחא לגמרי שולו וברין בני ישיבה

מנהג הגר"י בזה

מדני נמי ע"י קטן

לא. שלח לו חבירו קודם מנה ומשיב לו לא קיים המצוה כראוי.

לב. שיעור משלוח מנות ראוי שתהא בכבוד לפי הנותן שאם עשיר צריך לשלוח מכובד יותר, וכן לפי המקבל שאם עשיר צריך לשלוח מכובד יותר, ויקפיד במשלוח מנות עכ"פ לאדם אחד שיוצאין בו שתהא מכובד מאד, ואם ת"ח שלח לו מצוי שמתכבד בעצם השילוח אליו, ובוה גופא נחשב מכובד, ויש לזהר דעכ"פ משלוח מנות אחד תהא בשפע ובכבוד ומשיב לו כמו שהבאנו.

לג. מנהג פשוט לשלוח משלוח מנות לרבו והרבה פוסקים דעתם שיוצאין בזה חובת משלוח מנות, ויש מחמירין שלרבו אין צריך ריעות רק מכבד אותו ואמנם חייב מדין כבוד לרבו, וע"כ שולח לרבותיו רק מדין כבוד, אמנם לצאת יד"ח משלוח מנות אפשר שצריך דוקא "רעהו".

לד. צריך לתת שני מנות חשובין וצריך דוקא מידי דמאכל או משקה, ויהא ראוי לאכילה מיד דהיינו בשר מבושל דוקא, ובלחם נראה שאין יוצאין ורק בחלה מכובדת או מזונות יד"ח.

ביאורים

שיכול לתת גם כן בעצמו, ואפילו בשליחות אין בזה דין שלוחו כמותו, ולכן מועיל נמי בקטן.

להקדים ליתן לחבירו

(לא) ב"צפנת פענח" [פ"ב מהלכות מגילה הלכה ט"ו] כ' דלשון "מנה" דאיתא בסוכה לט. היינו כמבואר בירושלמי מעש"ש דצריך כמו מן בלי תגמול, ולא שנותן לו מתנה מפני שקיבל, וגם חבירו אינו רואה בזה ריעות, רק דמשלם לו חזרה, ומיהו בדיעבד נראה שיוצא, וכן מספיק בהידור במשלו"מ אחד דשולח לחבר ויוצא יד"ח.

[ובמגילה ז:] מפורש דבקיבל אוכל מתוך ושלח בחזרה אוכל מר לא קיים כראוי המצוה והיינו דצריך מכובד כמו שקיבל.

משלוח מנות חשוב למקבל

(לב) ב"חיי אדם" כלל קנח ובבב"ל [סימן תרצ"ב] שיהיו מאכלים חשובים ויקרים למקבל, וצריך גם לפי הנותן כדמשמע התם

דאם עשיר ראוי לתת לו כפי עשרו.

ובת"ח מצוי דעצם הדבר דשולח לו מתנה לעין ת"ח חשוב ויקר בעיני המקבל אף דהמקבל עשיר מתכבד במתנתו ודי בכל מתנה.

משלוח מנות לרבו

(לג) לרבו יוצאין משלוח מנות מפורש בכמה פוסקים [בית שערים (או"ח סימן שפא) שבט סופר (סימן כ"ג) לבושי מרדכי סימן ט"ו] ומ"מ יש מחמירים [תירוש ויצהר קן].

ונראה דראוי לכ"ע לשלוח לרבו וזהו כבודו. לכבודו ודאי ראוי לשלוח

צריך ב' מנות חשובות

(לד) נראה דצריך להחמיר בשתי מנות דכל אחד מהם חשוב ולא מספיק באחד, ובמשקין יוצאין דוקא בסוג יין שמכובד למקבל, או במרובה, ולענין מיין תפוזים שתיה מוגזת וכדו' תלוי בחשיבותם, ובלחם לא מספיק, אבל בחלה יוצאין וה"ה במזונות דמכובד.

צריך דוקא מנות חשובות

ד' הצפנת פענח בזה

דברי הח"א והמ"ב בזה

לה. צריך לכוון לקיים בזה מצוות משלוח מנות וטוב לומר להדיא בפה "הנני מכוון לקיים מצוות משלוח מנות וחל בזה קדושת המצוה."

✽ מתנות לאביונים ✽

לו. חייב כל אחד לתת בפורים מתנות לשני אביונים דהיינו לכל אביון מתנת כסף או אוכלין או תבשילין ואם מרבה לתת לעוד אביונים מקיים המצוה מן המוכרח והנועל ביתו או קופץ ידו בפורים מעניינים מונע עצמו מברכה שחקב"ה או מברך הנותן לאביונים כדי שיתנו לעניים צורכם כל השנה.

לז. המצוה היא לתת לאביונים והיינו דמצכו גרוע מעני, דצריך לחזור על הפתחים ותאב לכל דבר ובזמנינו לא מצוי אביונים שאם לא מתבייש וחוזר בבתים ובתי כנסיות, אינו תאב "לכל דבר" שמקבל שמה עד שלא תאב לכל דבר, שבוה לצרכי אוכל לבד יש לו, אבל בשו"ע ורמב"ם מפורש דהמצוה היינו בעניים לבד, ומצוה לחפש נצרכים שבכל השנה אין להם לב"ב כדי אוכל או רפואה דחופה אבל מצוות היום לתת לכל אחד ולא לבדוק אלא כל הפושט יד נותנים לו.

✽ ביאורים ✽

(ישעיהו נ"ז) להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים ע"כ.

כוונה במשלוח מנות

(לה) מצוות צריכות כוונה, ובפרט כאן במשלוח מנות דאולי שולח לידידות וריעות לבד, וע"כ יש לכוון להדיא לקיום המצוה, ומצאנו לענין שבת שיש ענין לומר בפה בכל דבר שקונה לכבוד שבת קודש כי הדיבור פועל הרבה בקדושה ולכן יאמר בפה לשם מצוות משלוח מנות, והוא כבוד למצוה.

גדר החובה בכוונה ולקדש המצוה באמירה בפה דוקא

וז"ה הזמן שחייבין לשמח העניים והנצרכים וגם הקב"ה משמח או הנותנים שיוכלו להמושך כן, ודור דור נדיבים נתנו בפורים לפושטי יד כפי כחם.

גדר אביון

(לז) במגילה מבואר דהמצוה היינו ל"אביונים" והיינו כמבואר בגמ' ב"מ קי"א: דלא כסיף למיתבעה, והיינו דרגיל להתבייש [וע"ש ברש"י ב"מ קיא: ד"ה אביון] וברש"י בפרשת משפטים [כג-ו] שאביון היינו שתאב לכל טובה שאין לו כלום, והיום אם מסיר בושחו ופושט יד בבתים ובתי כנסיות, מגיע לו כבר כדי אוכל לבד, ואינו תאב לכל דבר כאביון, רק יחפש נצרך שבכל השנה אין לו אפילו לאוכל כדי צורך לב"ב וישמח אותו, ואף אם בפורים יש לו הרבה שנותנים לו

להרבות במתנות לאביונים

(לז) בפסוק מפורש חיוב מתנות לאביונים והמצוה מדברי קבלה שקרוב לדאורייתא, ובמ"א [תרצ"ד ס"ק יב] כ' מצוה מן המוכרח להרבות במתנות לאביונים שנותן בפורים והרמב"ם בסוף הלכות מגילה כ' וז"ל מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר

דברי המ"א ולשון הרמב"ם בזה

המשמח העניים הקב"ה עוזרו דיוכל להמושך כן כל השנה

הקושי למצוא אביון ודין כן ישיבה

לח. השיעור שחייבין לתת לכל עני אינו מבואר, יש אומרים שצריך לתת בשיעור ג' ביצים פת ויש אומרים שמפסיק בביצה או בגרוגרת, והעיקר נראה דצריך מתנה חשובה הראוי לעזור לאביון ובארץ ישראל לכן ישיבה שאין לו, נותן לכל עני עשרה שקלים ואברך עשרים שקלים לכל אחד ומי שידו משגת, יתן חמישים שקלים לכל עני, ויבחר שנים שנצרכים לצרכי יום יום לקיים בהם מצוותם ויכוון לקיים מצוות מתנות לאביונים ובחול"ל הרבנים יקבעו השיעור שצריך לתת במטבע שלהם לפי המצב שמה. .

לט. יש כמה גבאים שמבטיחים לקבל למתנות לאביונים ולחלקם בו ביום, והמכשול בזה מצוי, שמבטיחים לכל אחד שיקיים המצוה ואם מחלקים לפי האנשים, אין בזה לדרידה לעני כשיעור שצריך, ונכון להתנות עם הגבאי לחלקם לב' אביונים, ואם נותן מאה שקלים, דורש חמישים ממנו לכל אביון ואז מקיים המצוה בראוי.

ביאורים

מתנות לאביונים, תלוי במצבו הכללי כל השנה, ובאיזה סכום משמחו, [ודעת מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל שיוצאין בבחור ישיבה, כשחסר לו ולדברינו ראוי לחפש הכי נצרך להקדימו].

צריך ליתן בלא לדקדק הרבה וזהו שמחת היום

אמנם בפורים אם רק מקיים המצוה כפי כחו כל הפושט יד נותנים לו ולא מדקדק במצבו ואז גם לנו לא ידקדק הקב"ה כ"כ, ושמחת היום תתקם אצלו שזוכה לשמח הרבה עניים ששולח להם באופן שיגיע להם ביום פורים צורכם.

שיעור למתנות לאביונים

(לח) השיעור שצריך ליתן לקיים המצוה אינו מפורש, בשע"ת כתב דצריך שיעור שעולה לג' ביצים פת, ודעת ה"פתחי תשובה" שצריך כביצה, והעיקר נראה דתלוי בכל זמן בשיעור החשיבות לאביון, ובאר"י חילוקי דיעות אם צריך עשרה שקלים או עד חמישים שקלים, ונראה עיקר כמו במתנות לרעהו דתלוי בהחשיבות כפי הנותן והמקבל, והיינו אף שהעני אינו יודע מקור הכסף ממנו, ראוי

העיקר נראה דתלוי בחשיבות אצל הנותן והמקבל

ליתן כשיעור שהנותן יתחשב בו בפורים.

ונחלקו הרבנים כאן בארץ ישראל מהו השיעור, ולמעשה בבן ישיבה ראוי לקיים המצוה לכל אביון עשרה שקלים, ואברך יתן עשרים שקלים לכל אביון, ואם ידו משגת יתן חמישים שקל או יותר, לכל אביון [ודעת מרן הגר"ש אלישיב שליט"א דצריך ליתן חמישים שקלים לכל אביון אם יש לו].

למעשה השיעור המועט הוא בין עשרה לחמישים שקלים

אבל לאשתו בנו ובנותיו ונותן להם לקיים המצוה מספיק לכל אביון מספיק בעשרה או עשרים שקלים לכל אחד.

לאשתו ובניו יכול ליתן השיעור המועט

זהירות ליתן שיעור חשוב לכל אביון

(לט) המכשול בזה מצוי שמקבל מהרבה אנשים שיתן, לקיים המצוה, והיינו שני אביונים שיקבלו השיעור שחייב ליתן להם, והגובר מחלק לכמה עניים והנה כשמחלק הרי כולם שותפים ביחד במצוה וא"כ אין בזה שיעור שהוא רוצה וצריך ליתן לכל עני לקיים מצוותו מן המובחר.

נתינה לגבאי מחלק להרבה אביונים

והעצה שהתורם או הגבאי [או שניהם] יפרשו להדיא דנותנו לשני עניים בלבד, והשיעור שנתן עבורם יתחלק להם כדין.

ראוי להנותן עם הגבאי דנותנו במיוחד רק לשני אביונים

מ. נשים חייבות במתנות לאביונים, והאשה היינו אשתו או בנותיו צריכים לתת משלהם, ולכן הבעל מקנה להן כסף ויזכו בה, ואז יתנו לו בחזרה, וידרשו ממנו לתת בשליחותם לעניים, שיקימו מצות מתנות לאביונים כמצוותה, ואף שבאשתו יש מקום לומר דכיון דהבעל נותן עבורה מהני, מ"מ כדאי לצאת המצוה בלי פקפוק.

מא. בנוי ובנותיו הקטנים מצוה לחנכם במתנות לאביונים, ויתן להם מטבע, ויחנכם לדרוש שיתן עבורם לעניים, ועיקר המצוה רק מגיל ט' ולמעלה.

מב. ראוי לתת במתנות לאביונים במזומן דיכול ליהנות מזה בפורים גופא לצורך הסעודה, ולא בשיק, דצריך להחליף ואינו בטוח שיש לזה כיסוי, וכן אם מוסר דולארים דצריך להחליפו ראוי להחליפו ולתת במזומן.

מג. מתנות לאביונים יש לתת בי"ד והעני יקבל אותו בו ביום.

מד. ובענין בן עיר לבן כרך, הנה נהגו לשלוח לעניי ירושלים וראוי להחמיר בשתי מתנות שיהיו בזמנו בי"ד דוקא [ואם שולחים מארה"ב צריך לזהר דיהא כבר יום שם בשינוי זמן השעון].

ביאורים

בקטנים ראוי לחנכם

(מא) בניו הקטנים ראוי לחנכם, וראוי לתת להם הכסף והם יתנו הכסף בחזרה לאב שיתן עבורם מתנות לאביונים.

נתינה במזומן

(מב) יתן במזומן דיכול ליהנות בפורים עצמו לצורך הסעודה, ולא בשיק שצריך עוד להחליפו, וכן בדולארים באר"י לא מספיק.

ליזהר ליתנו בו ביום

(מג) השליחות בכלל המצוה, וראוי ליתנו בו ביום כמבואר בערוך השולחן [תרצד ב'] והעני יקבל אותם בו ביום, וראוי עוד לשמחו בזמנו, שלא ידע קודם.

בן עיר לבן כרך

(מד) בענין בן עיר לבן כרך הנה נהגו לשלוח באר"י ובחו"ל לחלק לעניי עיה"ק ויש כמה תשובות באחרונים להתיר ואפילו מהודר, אבל דעת החזו"א להחמיר, וראוי לקיים בזמנו [בבן עיר] לשני אביונים.

ואף שיש לומר דכיון דהעני מקבל שיעור חשוב ואינו יודע ממני מספיק, מ"מ ראוי לדקדק שמכספו כל עני יקבל השיעור הראוי, [והיינו בנותן לגבאי מאה שקלים דורש דכל אביון יקבל חמישים שקלים].

ומיהו צ"ב האיד סומכין על שליחות והלוא דברי קבלה כדאורייתא והאיד נסמוך שהשליח יתן ובפרט באופן דיש לו תנאים, ואולי כיון דבפסוק מפורש שהמצוה משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, המצוה היא בשניהם דוקא לשלוח, וא"כ מהני בזה לסמוך על שליחות, ואף להפוסקים דאין צריך לעיכובא דוקא שליחות ויכול ליתנו בעצמו כמו ע"י שליח, מ"מ כיון דמפורש בפסוק ליתנו שליחות לא מחמירין לא לסמוך על שליחות.

נשים וקטנים במתנות לאביונים

(מ) נשים ובניו ובנותיו חייבין והיינו ליתן משלהם, ולכן ראוי לתת במתנה כסף לאשתו ולבניו ובנותיו, והם יתנו או יעשו אותו שליח.

אף דהעני מקבל שיעור חשוב צריך גם ליתן

אם אפשר לסמוך על שליחות

לזכות המעות לאשתו

מז. ראוי לכוון לקיים מצוות מתנות לאביונים.

מז. אין לקיים המצוה של מתנות לאביונים מכספי מעשר, ואם נותן עשרה שקלים מכספו דהוא השיעור המועט, יכול ליתן כמה שרוצה מכספי מעשר אף דמכוון לקיים המצוה של מתנות לאביונים.

❧ קריאת המגילה ❧

מז. חובת קריאת המגילה מדברי קבלה בתנ"ך וחיובה חמיר מכל דרבנן שהיא מצוה מדברי קבלה, ולרוב הפוסקים היינו ביום אבל הקריאה בלילה רק מדרבנן, וחייב לשמוע כל תיבה ואם לא שמע וגם לא קרא, לא יצא ידי חובתו.

מז. בקרא בעצמו ולא שמע כולו נכשלים בזה בקוראים בע"פ או מחומש ואף בקורא ממגילה בשירה צריך ליזהר לקרוא בקול דמשמיע לאזניו, ורבים לא נוהרים בזה.

❧ ביאורים ❧

ומיהו בעשייה אמרו חז"ל דסעודת פורים בלילה נמי מקיים ששאה בלילה "לא יצא ידי חובתו" מצוה קיומית

ופירשו הגאונים [עי' ב"י סימן תרצ"ה] דיש מצוה אבל לא מספיק, וכן נאמר לא יצא ידי חובתו שצריך עוד לשמוח למחר אבל קיים מצוה קיומית ועד"ז נראה דאף דקריאת המגילה בלילה דלא יצא ידי חובתו דצריך לקרוא עוד פעם ביום לעיכובא אמנם גם בקריאה דלילה קיים מצוה קיומית מדברי קבלה, וע"כ לדעת השו"ע אם בירך שהחיינו בלילה אינו מברך שוב ביום דבלילה כבר קיים מצוותו מדברי קבלה, אמנם לאשכנזים שמברכים שהחיינו בבוקר, נראה דחויב דיום מיוחד דוקא ליום, [וברמ"א כתב דבלילה ישמח וירבה קצת בסעודה והיינו דיש מצוה קיומית אף בלילה].

להשמיע לאזניו בקורא עם הכעל קורא

(מח) בב"י תרפ"ט וע"ש במשנ"ב בשעה צ צריך לחזור דלא רק ידא ראוי להשמיע באזניו רק בפועל ישמע לאזניו דמשום פרסומי ניסא מעיקרא תקנו להשמיע

כוונה לקיום מצוה

(מה) מצוות צריכות כוונה, ובפרט שמדברי קבלה וכדאורייתא, וכשאומר לעצמו בפיו דרוצה לקיים בזה מצוות הבורא ומתלהב לקיים המצוה כהלכתה ובהידור ושמחה. **ויכוון** כשנותן המצוות צריכות כוונה, [ובפרט בצדקה דנותן כל השנה] וע"כ יכוון שנותן ביום זה דוקא לקיים מצוות מתנות לאביונים, ובפרט אם יאמר בפיו שמכוון למצוות הבורא עדיף טפי [ראה לעיל במשלוח מנות דמקדש בזה המצוה כמו דאיתא לומר לכבוד שבת קודש].

הידור גדול במצוה לומר בפה

באן צריך כוונה דנותן צדקה כל השנה

עיקר חובת המגילה הוא ביום

(מז) החיוב דקריאת מגילה מפורש במגילת אסתר, וחיוב זה היינו ביום כמו חיוב משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים דהוה רק ביום, ובמגילה כתיב נזכרים ונעשים והיינו דזמן עשיה הוא זמן הקריאה והיינו ביום, וה"ה לענין קביעותו כבן עיר או בן כרך נקבע לפי מקומו בבוקר [עי' תוס' מגילה ד:].

חיוב הפורים הוה רק ביום ואף במגילה כן

מ.ט. עיקר המצוה בציבור וברוב עם הדרת מלך, ואפילו מאה אנשים שלומדים בבית מתבטלים ללכת לשמוע מגילה בציבור ברכים, ומיהו מנין קבוע בבית הכנסת או בית המדרש אינם חייבים לבטל המנין ולהתפלל במק"א, ומנין לשבתות וימים טובים לבד בשטיבלאך וכדומה ששיך לכל אחד ראוי לבטל בפורים לשמוע בציבור גדול קבוע ואין המנהג היום כן.

נ. ראוי להזהר לכתחילה לשמוע כל מילה מפי ש"ץ ולכתחילה אין לסמוך שקורא בעצמו קצת מחומש או אפילו ממגילה כשירה דמה שמשלים בעצמו יש אומרים שאין בזה מעלת מגילה בציבור ואפילו בקריאת התורה דעת הגר"א זצ"ל להחמיר לא לקרוא בעצמו רק לשמוע, ומיהו כאן יש אומרים דיוצא ביחיד, ומצוה לקרוא כולה בציבור שזהו עיקר מצוותה דיהא בפרסומי ניסא.

ביאורים

עם, אבל נהגו בחבורה מיוחדת של תלמידי ישיבה או חסידות מיוחדת להתפלל בפני עצמם אף בפורים אמנם במנין לכל אחד [שטיבלאך] לשבתות או יום טוב נראה דבמגילה מצוה להשתתף דוקא בציבור גדול וברוב עם הדרת מלך וזוכה למצות פורים בהידור.

דין עשרה במגילה

(ג) במגילה דצריך לכתחילה ציבור דעת החזו"א שלכ"ע לא צריך במגילה ציבור רק צריך בפני רבים, ואפילו יצאו כבר, ודעת הגאב"ד דבריסק זצ"ל שבפורים בכרך שלא בזמנה שצריך עשרה וכן בקריאת מגילה ביום טוב שמצוותה בציבור היינו רק אם אחד קורא ועשרה שומעין ממנו כמו בקריאת התורה.

ולפי זה בקריאת המגילה נכון להשתדל לשמוע מהש"ץ דוקא, ואף שקורא לעצמו מצוה לזכות לקריאה דכולו בציבור, ומיהו לחזו"א זצ"ל לא צריך ציבור, ומיהו אפשר דגם לחזו"א צריך קריאה שראוי לציבור בקול רם אף דלא שמעו מ"מ בפני רבים מהני, ובמגילה מעכב אפילו תיבה אחת שלא שמע או לא שמע כולו וכשמרעישין בהמן מצוי שלא שומעין, ולכתחילה צריך לשמוע בציבור

לאזניו דוקא, ובשם רבינו החזו"א זצ"ל דמצדד דלא מהני מה דראוי להשמיע לאזניו רק צריך דבפועל ישמיע לאזניו ואפילו ראוי להשמיע לאזניו במקום זה כגון שקרא בעניית קול דנשמע במקום שקט, אלא לא הקשיב לעצמו כלל לא יצא יד"ח ולא הכריע בזה, וכפי הנראה גם בתפילה בלחש כל יום דצריך להשמיע לאזניו חשש מרן הגאב"ד דבריסק שצריך דוקא לשמוע מה שמדבר, ובקריאת המגילה לשיטות דמעכב להשמיע לאזניו בודאי ראוי לזהר בזה מאד.

ברוב עם הדרת מלך במגילה

(מט) בשו"ע ר"ס תרצ"ז שמבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה ופירש במ"ב דאפילו חבורה גדולה של מאה אנשים צריך לבטלה לקרותה ברוב עם, ומביא מ"חיי אדם" שמי שמתפלל כל השנה בקביעות במנין המיוחד לו להתפלל אין צריך לילך לבית הכנסת ובשעה"צ מסביר דהיינו אם בביתו הוא מקום קבוע ללימוד ולתפילה אבל אם לבעה"ב מנין קבוע בביתו אף בקביעות מסתברא דחייב לילך לבית הכנסת משום פרסומי ניסא.

ובמנין לשבת וליו"ט לבד ראוי לבטלו בפורים ולהשתתף במנין של ברוב

בנידון אם צריך ציבור במגילה או רק בפני ציבור

אם המצוה בציבור בקורא לעצמו מפסיד מעלת ציבור

לבטל מנין קבוע

מנין לשבת ויו"ט לבד

נא. בבית הכנסת אצלינו [ע"ש רבינו הגר"א] נוהגין להכריז לפני קריאת המגילה שרק בשקורא פעם ראשונה ואחרונה "המן" מפסיקין שידפקו המן אבל בשאר המגילה כיון דעלולים בזה לחסר לשמוע תיבת "המן" אסרנו להרעיש, ומיהו אין לבטל המנהג לדפוק ב"המן" אם יביא לידי מחלוקת בציבור, ומבואר ברמ"א [סימן תר"צ ס"ק י"ז] שלא לבטל המנהג לדפוק ב"המן" שלא לחנם הוקבעו.

נב. נשים חייבות בקריאת המגילה לילה ויום, ולא נהגו ליוזרר בציבור כבאנשים, וכן בשקורא להוציאן לבד מברך להוציאם יד"ח, ומנהגינו שהן בעצמן מברכים לשמוע מקרא מגילה, ולדעת הגר"א נשים כאנשים ומברכים להם על מקרא מגילה, ונראה דבשעת הצורך שאינם יודעות לברך, הקורא יברך על מקרא מגילה ויוצאות ממנו, ובברכה אחרונה הרב את ריבנו אפילו במאה נשים לא נהגו אצלינו לברך.

ביאורים

הצורך יכולים לסמוך על רש"י ורמב"ם וגר"א ונברך להן על מקרא מגילה ויוצאין כמו בקריאה בבית הכנסת.

כולו [לשיטות שצריך ציבור כמו בקריאת התורה] [ומיהו במ"א סימן תר"צ ס"ק יט מבואר שקראו בקול רם ולא הקפידו] ובתשובת חת"ס [סימן נא] כתב דמכים בהמן להרעיש ולבלבל ולא ישמעו שם המחוי המן ימ"ש וצ"ב.

היסח הדעת במגילה

ומיהו מצוי כששומע לבד מסיח דעתו ומהרהר בדברים אחרים, ולכן כדאי לקרוא בעצמו ממגילה כשירה ובלבד דישמיע לאזניו.

ראוי לקרוא בעצמו
[במשמיע לאזניו]

חובת נשים במגילה

(נב) נשים חייבות במגילה, ומיהו בשו"ע ברמ"א תרפ"ט סק"ב כ' דאם קוראת לעצמה מברכת לשמוע מגילה, ובאחרונים שאם קורא לנשים הן מברכות לשמוע מקרא מגילה, אבל דעת הגר"א דאשה חייבת בקריאה כאנשים וזהו דעת הרמב"ם ורש"י, והמנהג להחמיר דאינם חייבות בקריאה וע"כ עליהן לברך על השמיעה לבד, ומיהו לעת

לעת הצורך יכול
לברך להן על
מקרא מגילה

ואני תמה על הש"ע ופוסקים שנשים מברכים רק על השמיעה וכאילו רוצה לצאת רק המצוה דשמיעה ולא קריאה, ולשיטת הגר"א וגדולי הפוסקים מבטלים מצוות קריאת המגילה, והנהגין תמיד כהגר"א מברכין להן באמת על מקרא מגילה, אבל המנהג הרגיל הוא לברך להן לשמוע ולכאוי מבטלים עיקר מצוות קריאת המגילה בנוסח הברכה, ולעת הצורך דעתי להקל.

ומה שלא נהגו לשמוע בציבור דוקא לזכות במצוה דציבור דנשים אין מצטרפות לציבור [כמבואר בזבחים עה. ע"ש].

נשים מברכת הרב את רבינו
ומנהגינו לא לברך ברכת הרב את ריבנו ביחידות וע"כ נשים דאף מאה נשים הוה כיחיד אין מברכים ברכת הרב את ריבנו.

תמיה מדוע
מפסידות קיום
מצוות השמיעה

נשים אין חייבות
לבוא לציבור

נג. מי שמשתמש במכשיר שמיעה לא יהיה ש"ץ להוציא הקהל, והוא גופא לא יסמוך על הבעל קורא רק קורא לעצמו שאם שמע לבד ראוי לחשוש שגם בדעיכה לא יצא.

נד. לפני קריאת המגילה פושט המגילה שתהא כאיגרת, ובסוף כורך שגנאי להשאירו כאגרת ולברך, ונראה דהשומעין אין בהם חיוב לקרוא כאיגרת ולא צריכין לפשוט, מ"מ יש מחמירים כיון שרבים נוהגין לקרוא בעצמם ממגילה, שתהא קריאה מאיגרת, ובסוף גם לשומע בזיון להניחו כאגרת ולא במצוותה במגילה.

נה. מגילה כתבי הקודש ובמ"א [סימן רמ"ז א'] ליוהר במגילת אסתר לא לנגוע במגילה ונהגתי כשאני נוטל ידים בבלי ברכיעית לפני מעריב לבזון שיועיל לנמילה לפני נגיעה בכתבי הקודש.

ביאורים

שמיעת מגילה במכשיר שמיעה

(נג) במכונה לא יוצאים שאין זה גלי קול שלו רק נעתקים למכונה וע"כ לא יוצאים וזהו דעת כל גדולי הפוסקים בדורנו, ואם כי החזו"א צידד בזה להקל, הסכים למעשה שאין לצאת ממנו, והיינו טעמא שבברכות [טו:]: מפורש שאם לא השמיע לאזניו אינו מוציא וחרש אינו משמיע לאזניו, ולכן השומע ממנו יוצא רק בדעיכה כמוהו, ואף אם הוא גופא שומע אין זה שמיעת דיבור חבירו רק קול אחר ולא יצא וראוי להזהיר על זה.

שמיעה ממכונת שמיעה הוא רק בדעיכה

כריכת המגילה כאגרת

(נד) במהרי"ל כתב שחייבים קודם לכרוך המגילה ואח"כ לברך שגנאי להשאיר כן המגילה ואף דבזה הברכה עם הפסק למגילה, מ"מ חיישינן טפי לבזיון כתבי הקודש.

ואנו נוהגין להקפיד מאד בתפילין שנהגו לומר בר"ח חצי קדיש ואח"כ תפילת מוסף וממהרין לחלוץ התפילין ולהתפלל מוסף והתפילין נשארים בלתי כרוכין בבזיון, וצריך ליוהר בכבוד המצוה לא לבזות התפילין, [ובלאו הכא המנהג צ"ב שהקדיש לפני מוסף ושייך למוסף].

וראוי לגמור אשרי ובא לציון ולחלוץ ולכרוך אז התפילין ואז לומר חצי קדיש סמוך למוסף ולא שמעתי נוהגין כן.

ודע דשיטת הרמב"ם [פ"ב מהלכות מגילה הל' י"ב] מיוחדת, דהמפרשים לא העירו בזה, ונראה דלדעתו הקריאה כולה כאגרת דפושטה, וכשגומר כורך ומברך עיין היטב לשונו.

נמי קודם הנגיעה במגילה

(נה) הרמ"א [או"ח סימן קמז ע"ש בביאור הכלה] כי דאם נטל ידיו מותר לנגוע

והנה בזמן שלטון האנגלים קראו מגילה ברדיו מבית הכנסת ושמעו בזה קול הבעל קורא ויש רבנים שהתירו לצאת בזה בשעת הדחק, ועיין בזה בספר "רץ כצבי" מדידנו רבי צבי רייזמן שליט"א דהעלה לדון בזה לענין הברכה אם יכולים לענות אמן ומביא דעת רבנים להקל אם עשרה שומעים פיו ממש, ולע"ד נראה לחלק דכ"ז דוקא אם נמצאים במרחק או בחוץ אבל ראוי לצירוף, אמנם בביתו אינו יכול לענות אמן כששומע ברמקול או רדיו ודינו כשומע ברכה מטייפ ואכמ"ל.

לשמוע הברכה ברמקול

נ. יש לזוהר שהבעל קורא יקרא כדון ובפרט באופן שמשנתנה הפירוש כמו ברצפת ולא רצפת [כמו רצפה], וכן באה לשון עבר או הווה, וכשמדברים בלשון פולני בחיריק או בליטא שחולם כצירי ועוד שינויים לא מקפידים שלא גרע מלשון אחר שמועיל במגילה, אבל במק"א הבאתי שכל אחד חייב בקריאת התורה במסורת אצלו ואם שמע נוסח אחר מועיל בלשון אחר, אבל זהו דוקא אם הקהל שם מנהגם כן והוא קורא במנהגם אבל אם קורא במנהגו אצלם אפשר דלא מועיל ובקריאת התורה.

נז. עיבוד הקלף צריך להיות לשמה וכ"ש הכתיבה יאמר בפה לשם קדושת מגילת אסתר, ולא כאומרים לשם קדושת מגילה לכה, ולא יהא פתוחות שפוסל המגילה, ומצוי במגילות גדולות שבין שם לשם בעשרת בני המן יש הפסק כדי לכתוב תיבה באותו כתב ונעשה פתוחה ופוסל, וכן ברווח שבין [אָת] אות לאות.

נח. כשקורין המגילה אומר עשרת בני המן ולא ינשום בינתיים, וראוי לדקדק בכל שם לקרוא את ה"ואת" השייך לאותו שם השייך שמה.

ביאורים

עיבוד הקלף במגילה

(נ) לרוב הפוסקים במגילה צריך עיבוד הקלף לשמה לשם קדושת מגילה ונהגו אפילו לתפילין ומזוזות שמעבדים לשם קדושת ס"ת עם לשנותו לתו"מ או מגילה, והמהדרין דורשים לשמה לשם קדושת תפילין ולא מס"ת על תנאי לתו"מ ומגילות, אמנם למגילה דלשי הרמב"ם לא צריך כלל עיבוד לשמה בודאי יכול לסמוך להקל על תנאי המקובל.

במגילה יכול להקל כדומים

בשאר כתבי הקודש וב"חתם סופר" שם בהגהותיו מביא מעשה רב שראה אצל רבו הקדוש רבי נתן אדלר שנוהר שלא לנגוע במגילת אסתר.

והגר"א הקפיד במגילת אסתר שתהא עם עמוד שחשש שבנגיעה מטמא הידים ונראה שאם נוטל ידיו כדון נטילה ושומר ידיו א"ש לכ"ע ואין לחשוש דמטמא הידים.

בנוטל ידיו ושומרם מטמא מדיני לברע

פתוחות וסתומות במגילה

וברמ"א מבואר שפתוחות פוסל במגילה ובשורה חלק נקרא פתוחה, ויש לזוהר בזה בפרט בכתיבת עשרת בני המן.

זהירות בכתיבת עשרת בני המן

זהירות בקריאת עשרת בני המן

(נח) וראוי לדקדק שיקרא כל "אָת" ממקומה וכן שמעתי שדקדק בזה הגה"ק האדמו"ר רבי יואל מסאטמר זצ"ל ונהג להניח ידו על ה"ואת" כשקרא עשרת בני המן שתהא במקומה.

זהירות לקרוא כל ואת ממקומה

קריאה בדקדוק

(נ) נשתנה הפירוש לא מועיל גם במגילת אסתר דהוה כאגרת, דכשמשנתנה המשמעות גרע ולא יצא, ולענין שינוי מבטא בפולין ליטא וגרמניה, ע"י היטב בתשועה"נ ח"ב ס"ס מד ובספרי הלכות הגר"א ומנהגיו [עו] הארכתי בזה, וראוי להחמיר לא לקרוא במבטא אחר מהציבור שקורא להם ואכמ"ל, וע"ע בתשועה"נ ח"א סימן תא תשובה בארוכה לענין מבטא אחר וע"י להלן.

נשתנה המשמעות לא יד"ח

נמ. השרטוט תהא לשמה בכל שיטה ושיטה, ויקדים בפה לשם קדושת מגילת אסתר.

❧ דיני בן עיר שהלך לכרך ❧

א"ה דעת רבינו שליט"א דחלוק דין בן כרך שהלך לעיר מדין בן עיר הנשאר בעיר וכן להיפך בבן כרך החוזר לכרך מבן עיר שהלך וראה בארוכה להלן בקונטרס בדין בן עיר שהלך לכרך דנתבארו הדברים בארוכה וכתב כאן רבינו שליט"א תמצית הדינים הנוגעים למעשה.

- א.** בן כרך שהלך לעיר בי"ד ודעתו לחזור לכרך קודם עה"ש די"ד וחזר או נתעכב באונם חיובו במ"ו לבד.
- ב.** החליט בליל י"ד לישאר בעיר ושינה מדעתו לחזור ליל י"ד, צריך לקרוא בי"ד ובמ"ו.*
- ג.** יצא על מנת לחזור ביום י"ד חייב בי"ד אם נשאר אבל אם החליט לחזור בלילה הוא בן כרך.
- ד.** בן כרך נמצא בעיר בי"ד בעה"ש וקיים כל מצוות פורים, כשחוזר לכרך בליל ט"ו כיון דהוה מקומו אפילו הגיע אחר הלילה חייב במ"ו.
- ה.** ובן ישיבה שלומד בעיר וחוזר לכרך אחר ליל ט"ו למשפחתו לא נתבאר אם דינו כבן עיר דבא אחר לילה דפטור או דינו כבן כרך שחוזר לכרך אחר לילה דחייב ונראה להחמיר אצלו מספק, בקריאת המגילה ביום דחיובו מדברי קבלה**.

❧ ביאורים ❧

* [א"ה ודעת החזו"א דכיון דהיה בדעתו לישאר בעיר אף דחזר לכרך מושבתו בצה"כ קובעת את דינו כבר בפרוז ורבינו שליט"א האריך להקשות על זה דמעשה ודאי עוקר המחשבה עיין בקונטרס בן עיר שהלך לכרך]

** וראה לעיל דעיקר הגדר בזה היינו משום דבתחילת הלילה זמן החיוב דלילה לא היה בכרך וראה במועדים וזמנים הועתק להלן.

ורע דשיטת הרמב"ם [פרק ב' מהלכות מגילה הלכה יב] דנשימה אחת הוה כדי להודיע דכולם נתלו כאחד, וע"ש דנראה דהוא דין מיוחד בציבור דוקא לפרסום הנס, אמנם אולי כשקורא בי"ד אפילו ביחיד קורא כאילו יש ציבור וצ"ב.

(נמ) ע"י באריכות בסת"ם כהלכתן פרק ג' והועתק להלן.

- ו. בן עיר שהלך לכרך ונמצא שם עד ט"ו בבוקר חיובו כבן ט"ו החליט בי"ד לחזור לעיר חיובו ספק וע"כ לכתחילה אין לו להפקיע חיוב ודאי ולנסוע.
- ז. בן עיר שקרא בי"ד בדינו והגיע לירושלים אחר לילה, דעת החזו"א שאינו נוחג עוד פורים בט"ו, וכיון שעיקר הדין מבואר בירושלמי בעקר דירתו, ולא כבן עיר נובל לסמוך בזה להקל כהחזו"א אף דהפוסקים סתמו.
- ח. בן עיר אינו מוציא בן כרך בט"ו אבל בן ט"ו בי"ד יש מקילין שהכל חייבין בי"ד ויש מחמירין, ובכל ספק אם מן הדין חייב או לא, שחיובו רק מספק, מן הדין במגילה אינו מוציא אלא חיוב ודאי.

✽ שכונות רחוקות בעיה"ק ירושלים ✽

- ט. בירושלים כמה שכונות רחוקות יותר ממיל מהעיר העתיקה, ומ"מ נהגו שם בט"ו והמחמיר לצאת גם בי"ד בלי ברכה יאמר בפיו שאם חובתי כבן עיר אני מכוון לצאת יד"ת, ואם לא תהא כקריאה בתורה, ונראה דאם אומר בן במקום דנהגו בט"ו יצא בזה מחשש לא תתגודדו.

והעתקנו כאן לשון רבינו להלן בקונטרס בדין בן עיר שהלך
לכרך והובא להלן בארוכה עם ביאורי הדינים וההלכות ע"ש.

- (א) בן ירושלים שנמצא בעיר ודעתו בתחלת ליל י"ד להשאר שם עד הבוקר, חייב בי"ד.
- אמנם אם מאיזה סיבה לא נתקיימה מחשבתו וחזר באותו לילה לכרך, חייב בט"ו לבד.
- (ב) בן ירושלים שנמצא בעיר וחשב בתחלת ליל י"ד לחזור לירושלים לפני הבוקר ונתעכב ונשאר בעיר, חיובו בט"ו דוקא, רק דלכתחילה ראוי להיות בכרך כשקורא בזמנו בט"ו.
- (ג) בן ירושלים אסור לו לכתחילה לעזוב מקומו ביום י"ד עד למחרת בבוקר, שראוי לו להיות עמם בכרך בזמן קריאתם.
- אמנם אם מוכרח לעזוב, אפילו אינו חוזר עד ט"ו בבוקר, חיובו לקרות בט"ו בברכה, אפילו קורא בעיר.
- (ד) בן ירושלים שעזב הכרך אחר תחילת ליל י"ד ונסע לפורים דפרזים בלבה, אף שנמצא בעיר בזמן עמוד השחר, כיון שהוא בעצם בן כרך וחוזר לכרכו לפני בוקר דיום ט"ו, חיובו בט"ו דוקא ולא בי"ד.
- ומ"מ נכון להחמיר לשמוע המגילה בעיר בבוקר די"ד, כיון שהיה שם כבר בעמוד השחר, ודעתו היתה לכך.

- (ה) בן ירושלים שהיה בעיר בי"ד ונתחייב לקרות אז בברכה, אף שחזר לכרכו בליל ט"ו ונתחייב שוב בקריאת המגילה, אין לו לברך בקריאה זו, שאין לקרות פעם שנייה בתורת ודאי בברכה.
- (ו) בן ירושלים שהיה בי"ד בעיר וקרא המגילה כדין, ובליל ט"ו היתה דעתו להשאיר בעיר עד אחר עמוד השחר דט"ו, אם שינה דעתו ובא לברך לפני עמוד השחר דט"ו, ראוי לו לקרות בט"ו בלא ברכה.
- (ז) בן ירושלים שהיה בעיר וקרא המגילה כדין בי"ד, וחזר בליל ט"ו לברך וברעתו לחזור לעיר לפני עמוד השחר דט"ו, ראוי לקרות בט"ו בלא ברכה.
- (ח) בן עיר שבא לירושלים בליל י"ד ודעתו להשאיר בכרך עד לאחר שיאיר המזרח דיום י"ד ואחר כך לחזור משך היום לעירו, קורא בשני הימים בלא ברכה. ואם בא לפני יום י"ד ודעתו להשאיר בירושלים בשני הימים, חייב בט"ו לבר כמותם.
- (ט) בן עיר שכבר קרא המגילה במקומו בי"ד לילה ויום כדין, ולפני כניסת ליל ט"ו הגיע לירושלים, חייב לקרות עוד פעם בט"ו לילה ויום בלא ברכה. ואם הבן עיר הגיע לכרך אחר תחילת לילה דט"ו, נראה דפסור מקריאה דט"ו, ומ"מ אם מחמיר לשמוע הקריאה בבוקר דט"ו תע"ב.
- (י) בן עיר שהלך לכרך ע"מ להשאיר שם שני הימים, ושוב נתיישב וחזר לעיר אחר שהאיר המזרח ביום י"ד, חובה עליו לחזור לכרך לפני ליל ט"ו כדי שיתחייב לקרות בט"ו בברכה, אמנם אם אינו יכול לחזור, קורא בשני הימים בלא ברכה.

ובכל מקום שפירשנו שהדין לקרות בלא ברכה ראוי להחמיר ולקיים גם מצות סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכן במקום שפירשנו לקרות בלי ברכה צריך להחמיר ושיתחייב ויצא חובתו מהמחויב בודאי ברכה ובסעודה [ויאמר על הניסים בסעודתו].

ליקוטי

תשובות והנהגות



פרשת
זכור

מחיית עמלק

◦

ד' פרשיות

◦

תענית אסתר

◦

מחצית השקל

פרשת זכור

גדר חובת קריאת פרשת זכור*

גדר חובת הקריאה

הנה נחלקו הקדמונים בגדר מצות זכירת עמלק, שדעת התוס' (ברכות יג. מגילה יז:) והרא"ש (פ"ז דברכות ס"ב כ') ועוד קמאי, שמצוה מה"ת לקרוא פר' זכור, ויש פוסקים דס"ל דמה"ת בעינן שיקרא מס"ת כשר, וכדדרשינן לה מקראי במגילה (יה). שצריך לקרוא הזכירה מספר, ובמוע"ז (ח"ו ס' צ"ו) ביארתי די"ל דמה"ת סגי אפי' כשקורא מס"ת פסול, דמה"ת בעינן רק שלא יקרא בע"פ, (וע"ע בספרי "סתם כהלכתן" ס"פ ח'), ודעת המנ"ח ועוד דמה"ת סגי גם בקריאה בע"פ (והא דמבואר בסוגין דמגילה דדרשינן מקראי דבעינן קריאה מספר, ע"ש בפנ"י בסוגיין, וע"ע מוע"ז ח"ב ס' קס"ז).

וב"חתם סופר (אע"ה"ז ס' קי"ט) מצדד דמה"ת צריך לקרותה פעם ב"ב חודש, דכתיב לא תשכח, ושיעור שכחה הוא י"ב חודש, וכ"כ ב"בנין ציון" (ס' ח') ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון ס' ק"א), ועוד, ודבריהם תמוהין, דלפי פשוטו השיעור של י"ב חודש הוא לענין הלאו דלא תשכח בלב, שצריך ליזהר שלא יצא מליבו י"ב חודש, אבל למ"ע דזכירה מפה לא נאמר השיעור של י"ב חודש, וכ"ה דעת ה"חינוך" (תר"ג) שמה"ת די לקרותה פ"א בימי חייו, ע"ש במנ"ח, וע"ע בדברינו להלן.

ובתה"ד כתב דדעת הרא"ש שמה"ת צריך לקרותה בעשרה, וכבר תמחו עליו המ"ב (ס' תרפ"ה שעה"צ ס"ק ה') וב"בנין שלמה" ו"תורת חסד" שלא מוכח מהרא"ש שמה"ת צריך לקרותה בעשרה ע"ש.

בדברי הרמב"ם נראה דא"צ כלל ספר ופרשת עמלק ופ"א בשנה רק הוא מ"ע תמידי וכל פעם דמוכיר בפיו רשעת עמלק מקיים המ"ע

אמנם הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה) כתב "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו", ולא הזכיר כלל שצריך לקרוא פר' עמלק, ולקרותה מתוך ספר, ובעשרה, ומצותה פ"א בשנה, וכן הרמב"ם בסה"מ ושאר מוני המצוות לא הזכירו כל הנ"ל (וע"ע רמב"ן סו"פ כי תצא). ומוכח שלדבריהם החיוב דאו' בזכירת עמלק הוא דומיא דשאר זכירות שלא נאמר בתורה באיזה אופן תתקיים הזכירה, אלא זהו מ"ע תמידי לכל יחיד, שכל פעם שמזכיר בפיו רשעת עמלק כגון כשקורא זכור אשר עשה לך עמלק, או שאומר עמלק ומוסיף ימח שמם, שזכר רשעת עמלק ומתעורר לשנאותם, מקיים מצוה מה"ת, ורק חז"ל תיקנו שיוציאין המ"ע בקריאת פר' עמלק בעשרה מתוך ס"ת בכל שנה בשבת לפני פורים, וזוהו הוא דמקיימין המ"ע גופא מתקנת חז"ל, ובלי זה לא יצא המצוה מתקנת חז"ל. (ושיטת הרמב"ם גופא הוא, שקריאת פר' זכור הוא רק

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רכח אות א'

קריאת מפטיר מענינו של יום, וכן בש"ס לא הוזכר
שהו קריאה מיוחדת, ומשמע שזהו ככל ד' פרשיות
(ע"ע ח"ג סי' רכ"א).

מהא דלא הוזכרו הפוסקים דחולה וכל מי דלא שמע הקריאה
חייב לקרות אפי' ביחודי מתוך ס"ת מוכח דס"ל דאין זה
מצוה פעם ב"ב חודש רק דין זה הוא תקנה דרבנן בשבת
קודם הפורים

ולענ"ד נראה דמהא שגדולי הפוסקים לא
כתבו דכיון דמצוה מה"ת לקרותה
פעם ב"ב חודש, לכן מי שהיה חולה ולא שמע
את הקריאה בשבת לפני פורים, עליו להזדרז
לקרותה מיד לעצמו מס"ת לצאת עכ"פ המ"ע
מה"ת (דמה"ת אין לה זמן קבוע, אלא כל יום שאינו
בתוך י"ב חודש מהזמן שהזכיר, חייב לקרוא מיד, כדי
שלא ישכח, ששיעור שכחה י"ב חודש), וכן לא
שמענו נוהגים כן, מוכח דקיי"ל דהעיקר להלכה
שאנו חייב מה"ת לקרותה מידי שנה, (או
כהרמב"ם שמה"ת חיובה רק דומיא דשאר זכירות),
וזהו רק תקנה דרבנן שתיקנו לצאת המ"ע
בקריאה בשבת לפני פורים, וחיובה הוא רק
בזמן שתיקנו חז"ל, ואם עברה שבת זו ביטל
האי חיובא ואין לו תקנה.

ושמעת שרב אחד פסק שאם לאחר שבת
זכור נמצא שהס"ת פסול יוציאו
מיד ס"ת אחר לקרוא בו פר' זכור לצאת עכ"פ
מדאו', ותמוה שלא ראינו כן בפוסקים ומעולם
לא שמענו נוהגים כן וע"כ כמ"ש.

(וע"ע במוע"ז ח"ו סי' נ"ו דגם יש לסמוך
דמה"ת א"צ לקרוא מס"ת כשר, אלא
כל שלא קראה בע"פ יצא ע"ש).

ברמ"א מבואר דאם אין מנין יקפידו לקרוא בנגינתם
ובטעמם ונראה דהיינו דוקא בזמנו היינו קודם הפורים

והרמ"א כאן כתב בדמקום שאין מנין יזהרו
לקרותם בנגינתם ובטעמם, וע"ש

במ"ב דיקרא מתוך הספר, וכוונתו שכיון שאינו
יוצא המצוה כתקנת חז"ל, יזהר עכ"פ לצאת
המ"ע מה"ת, ולכן יקרא פר' זכור מספר, מ"מ
כ"ז דוקא בשבת לפני פורים שאז זהו הזמן
שתיקנו חז"ל לקיים המ"ע, ולכן ראוי לזהר
שאם עכ"פ אינו יוצא המצוה מתקנת חז"ל,
שעכ"פ יקיים המ"ע מה"ת, אבל מודו שמי
שלא שמע הקריאה בשבת שוב אין צריך
ליזהר בדוקא תיכף לאחר שבת לצאת המ"ע
מה"ת וכמ"ש לעיל. וע"ע במוע"ז ח"ו
שנתקשינו במש"כ הרמ"א לקרוא בנגינה
עיי"ש*.

גדר חובת קריאת פרשת זכור*

מ"ע מה"ת לזכור מעשה עמלק, ומהאי טעמא
כל שנה ושנה בשבת שלפני פורים קורין
בתורה פרשת זכור. ויש מפרשים שחובת
הקריאה בציבור בעשרה דאורייתא וכמבואר
בתה"ד (סי' ק"ח), ועיקר יסודם מדברי הרא"ש
בפ"ז דברכות (סי' כ') שפירש דר"ג שיחרר עבדו
לצרפו לקריאת פרשת זכור דאורייתא, ומשמע
דבעינן עשרה מה"ת. ואינו מוכרח כלל, דאמנם
עיקרה דאורייתא דכתיב זכור את אשר עשה
לך עמלק, אבל עשרה לא בעינן אלא מדרבנן,
וכמו שכבר העיר בזה בשעה"צ (סימן תרפ"ה או'
ה'), וכן לא מצינו מקור בדבריהם להא דבעינן
י' מה"ת. והתוס' שפירשו בריש פ"ב דברכות
(יג. ד"ה בלשון) דמחוייבין מדאורייתא לקרות
פרשת זכור, היינו לענין דבעינן לקרוא מתוך
ספר וכדילפינן בריש פ"ב דמגילה (יח.), אבל
אינו מבואר בדבריהם שצריך לקרות בעשרה
מה"ת, רק צ"ל דכן קבעו חכמים בקריאת
פרשת זכור מכח מצוה זו.

* אמנם קודם פורים יש לשמוע שוב מתוך ס"ת דיש לומר דעיקר התקנה הוה הקריאה קודם פורים אמנם בלא
ברכה כפי דנתבאר דדין ברכה הוה דוקא בתורת הפטרה

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קסו

אדרבנן, ומוכח שאין עוברים איסור דרבנן כיון שהציבור שפיר קורין, וכן מצאתי בבנין שלמה (סי' ל"ה) שדייק כן.

וחיוב קריאת התורה עיקרה חיובה על הציבור לבד, ובני כפרים מחוייבין ללכת לעיר לקר"ת מפני שאין במקומם מנין כלל, וכדמשמע בירושלמי פ"א דמגילה (סה"א) ולא עזרא תיקן שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי וכו' ע"ש, וכמבואר בראשונים ריש מסכת מגילה.

ונראה להביא ראייה ליסוד זה מהא דאיתא במועד קטן (כב:) נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטלין, ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין. ופירש רש"י (כג. ד"ה קורין) דקורין שבעה בספר תורה שאין מתפללין יחד בבית הכנסת אלא כל אחד ואחד מתפלל בביתו, ומשמע דאף שהתפללו ביחידות, מ"מ לקריאת התורה באו לבית הכנסת, שאין אבילות דוחה האי חיובא דרבנן. והיינו דוקא התם שכל הבתי כנסיות בעיר בטלין ואין קורין, וא"כ הציבור מבטלין קריאת התורה וע"כ צריכים להתקבץ בבית הכנסת לשמוע ולקיים התקנה לקרות בציבור קריאת התורה, אבל יחיד המתאבל שאין לו מנין נראה דאסור לו לצאת מפתח ביתו לשמוע קריאת התורה דסגי במה שהציבור קורין כמ"ש (והיינו אף אי ננקט דאבל חייב בקריאת התורה ביום חול דהוה חיובא מכלל סדר היום, וכדמשמע במהרי"ל הלכות שמחות (סע"ב) ע"ש).

וכל זה א"ש בזמן שכל בני העיר הלכו לבית כנסת אחד מפני שברוב עם הדרת מלך, אבל בזמן האחרון שיש בכל עיר הרבה בתי כנסיות, וכן קובעין מנינים בבתיים שאין

ויש לתמוה א"כ דאי החיוב בעשרה רק דרבנן, למה החמירו בקריאה זו יותר משאר קריאות שג"כ חייבין בהן מדרבנן, ומבואר בש"ע (סי' תרפ"ה סע"ז) דבני הישובים שאין להם מנין מחוייבין לבוא לעיר לשמוע קריאת פרשת זכור, וצ"ל דהש"ע אזיל בשיטת התנה"ד, דבעינן עשרה מדאורייתא, משא"כ לדידן דהוי רק דרבנן דמי בזה לכל קרה"ת.

מבאר דקריאת התורה בעלמא הוה חובת ציבור משא"כ פרשת זכור הוה חובת גברא

ונלע"ד להקדים יסוד בגדר חיוב קריאת התורה בעלמא, שאין חובת הקריאה מוטלת אקרקפתא דגברא, שכל אחד ואחד חייב לשמוע בשני וחמישי קריאת התורה, ואם לא שמע עבר אתקנתא דרבנן, רק הוי חובה המוטלת על הציבור לקרות בבית הכנסת, ומצוה על היחיד ללכת לציבור לזכות בהמצוה, ואם לא הלך וקראו בבית הכנסת בציבור, לא עבר שום איסור אף שלא זכה במצוה.

ובן מוכח מהמחבר בש"ע סימן קמ"ו (סע' ב') שאם יש עשרה שומעין יש מתירין לספר באמצע קריאת התורה בדברי תורה ע"ש, וקשה הא מבטל בזה חובת שמיעת קריאת התורה, וע"ש בבה"ל (ד"ה ויש) שנדחק מאד בזה. ולדברינו כיון שהציבור קורין לא עבר איסור, ושמיעתו אינו אלא לקיום מצוה ואינו צריך להפסיק לזה מדברי תורה.

ובן משמע בב"ק (פ"ב.) שתיקנו קריאה בשבתות במנחה משום יושבי קרנות שעסוקים בסחורה ואינם שומעים קרה"ת ב' וה'. וקשה אטו תיקנו תקנתא לעבריינא דעברי

מתפללין וקורין בהן בימות החול כלל, רק בשבתות לבד, צ"ע מה דינו בזה, ואכמ"ל בזה*.

ומ"מ נראה דבכה"ג, כיון שאין לו ציבור משלו שקורין בתורה שיצא על ידם חובת ציבור, החיוב חמיר טפי, לפי שיש עליו תקנתא דרבנן להצטרף לציבור שיהא בכלל תקנת חז"ל לקרות בציבור בימים אלו, ומאחר שאין ציבור שהוא חלק ממנו שקורא בתורה, חלה עליו חובה דרבנן להצטרף לציבור שקורין לקיים תקנת חז"ל.

ובן בני כפרים שהציבור לא קרא בתורה, מחוייבין היו לעלות לעיר בכדי שיהיו בכלל ציבור שקורין, ואכמ"ל (ובחידושי הארכתי דהא דבחזרת הש"ץ וברכת כהנים עם שבשדות אניסי ויוצאין ומתברכין, היינו דוקא כששייכים להציבור, עיין היטב ברש"י סוטה ל: ד"ה דלא, ובכה"ל סימן קכ"ח ד"ה אס).

מבאר חומר פרשת זכור דהכא הוה חובת קרקפתא דגברא משא"כ כל קריאה הוה חובת ציבור לבד

ומעבשיו יש לפרש שיטת הפוסקים שהחמירו מאד בקריאת פרשת זכור אף שחיובה בעשרה ג"כ רק דרבנן, דקריאת פרשת זכור שאני בזה שהחיוב חל אקרקפתא דגברא דכל אחד, רק דתיקנו שיוצאין בקריאה מספר בעשרה דוקא, ובזה מי שלא שמע עבר אתקנתא דרבנן שביטל מצותה, משא"כ בקריאת התורה בעלמא אם שייך להציבור שקורין, לא עבר איסור כמ"ש. וא"ש דברי הש"ע דבני היישובים שאין אצלם מנין ולא חל עליהם חיוב ציבור, שרחוקים הם מציבור, מ"מ לפרשת זכור דחיובה חל אקרקפתא דגברא דכל אחד לצאת בציבור,

מחוייבין הם ללכת לעיר לשמוע, ודו"ק היטב בזה.

בפרשת זכור זכור יש חובה מיוחדת ליד"ח הברכות ונכון להכריז קודם הקריאה דיכונו ליד"ח הברכות והקריאה

ונראה על פי זה דבקריאת פרשת זכור כל הקהל מחוייבין לכוון לצאת ג"כ הברכות שלפני הקריאה, וכן מצאתי שהגה"ק החתם סופר זצ"ל הכריז לפני הקריאה שצריכים לכוון לצאת בקריאה וברכות (מובא בהגהות וחי' ס' תרפ"ה), ובודאי קיבל כן מרבתי הקדוש הגאון ר' נתן אדלר זצ"ל וההפלאה זצ"ל, וכן נהגו בשיבה אצלינו להכריז לפני הקריאה דפרשת זכור שהקהל יכונו לצאת הקריאה וברכות.

הגדר בזה דפרשת זכור דהוא דין חובת קריאה ויד"ח רק מדין שומע כעונה והיינו דנחשב כאילו הוא עצמו הבעל קורא וא"כ איכא דין ברכה

ולדברינו הדברים ברורים, דבקריאת התורה בעלמא חל חיוב ציבור שכל אחד חייב לשמוע כמו שביארו האחרונים, ולא תיקנו חיוב ברכה למצות שמיעה לבד רק לקריאה, ומהאי טעמא המברך מחוייב לקרות תמיד בלחש הקריאה, שעיקר הברכה על קריאה דוקא, אבל בפרשת זכור חל על כל אחד חיוב קריאה, ויוצאין מפני ששומע כעונה והוה כקורא ממש, וכיון דהוה כקורא ממש בעצמו צריך לברך, וע"כ דמוציאין אותו גם ידי הברכה.

ומהאי טעמא יש פוסקים (ט"ז ס"י תרפ"ה, ובא"ר ס' רפ"ב או' ח') שאין קטן עולה למפטיר מדינא אף שאין הוא הבעל קורא, שצריך להוציא הקהל חובת הברכות, ובקטן לא מהני לכמה פוסקים, ודו"ק היטב בזה.

* ועי' בזה בארוכה בתשובות והנהגות חלק ה' בכמה מקומות בחובה לבית מדרש קבוע אף לענין גדר דין תפילה דעיקרה חובה להתשתתף עם הציבור והיינו ציבור הקבוע.

בד' המשנ"ב דאין לעלות לתורה לפרשת זכור סומא וע"ה
דאינו יודע לקרוא ומצוי ג"כ במי דראייתו לקויה ואינו קורא
עם הבעל קורא

ועיין במ"ב סימן קל"ט (ס"ק י"ג) שכתב דנכון
לכתחילה שלא להעלות למפטיר סומא
וע"ה שאינו יודע לקרוא מתוך הכתב בפרשת
זכור ובפרשת פרה (שאלה זו מצויה שקורין לפרשת
זכור אדם שראייתו לקויה ואינו קורא עם הבעל קורא)
ע"ש.

ולכאורה תמוה, שהרי הציבור יוצאין במה
ששומעים הקריאה מהבעל
קורא, ומה איכפת לן שהעולה בפרשיות אלו
אינו יכול לקרוא בעצמו עם הבעל קורא, ואין
מקום להחמיר בזה אף דפרשיות אלו
דאורייתא. ולפי דרכנו ניהא, שהציבור חייבין
לשמוע ולצאת גם בברכות כמ"ש,

ואם העולה מברך ואינו קורא עם הבעל
קורא, ראוי לחוש שברכתו לבטלה,
והציבור לא יצאו בה, ולכן פסק המ"ב שפיר

דצריך לדקדק שהעולה יקרא עם הבעל קורא
דוקא [אמנם למעשה עיין להלן דאף המברך
יכול ליד"ח מדין שומע כעונה וא"צ כלל לקרוא
בס"ת מעיקר הדין].*

בפרשת פרה נמי צריך לכוון ליד"ח הברכות

ומכאן נלע"ד יסוד, שגם בפרשת פרה צריך
הציבור לשמוע ולצאת בברכות,
שהמ"ב כתב שגם פרשת פרה חוששין שהיא
דאורייתא נכון שלא להעלות סומא כמ"ש, וזה
דבר חדש ולא מבואר בפוסקים, וכן אני נוהג
בעזה"ש"ת לזהר בזה

עד"ז אף אי נימא בקריאת התורה דהוא חובת ציבור דוקא
ובעי עשרה שלא שמעו בפרשת זכור מהני אפי' ששה

עוד נראה, דאע"ג דבקריאת התורה דעלמא
בעינן עכ"פ ששה שלא שמעו עדיין, ויש
אומרים שצריך דוקא עשרה כיון שעצם החיוב
הוי חובת ציבור כמ"ש וחל רק בעשרה דלא
שייך בזה גדר רובו ככולו, ** וכן נהג הגאון רבי

* [והוסיף רבינו דכיון דתקנו חז"ל הקריאה לקיום המצוה של זכירת עמלק א"כ אף הברכה קאי על המצוה של
זכירת מחיית עמלק]

** ועי' בתשובות והנהגות חלק ד' בהנהגות הגר"ח אות כט מש"כ בזה.
הגר"ח מחדש בקריאת התורה שצריך עשרה דוקא שלא שמעו, ושיכול גם במנחה לחפש עשרה שלא שמעו
לשמוע קריאת התורה לבד.

נ"ב: מה שצריך עשרה שלא שמעו דוקא ולא אמרין בזה רובו ככולו, היינו מפני שרק אם כל אחד חייב אז
מספיק בששה שלא שמעו, אבל אם עיקר החיוב הוא בעשרה, לא שייך בזה רובו ככולו שעיקר החיוב בעשרה,
ולהגר"ח בקריאת התורה מתחייבים רק בעשרה. [ועיין במש"כ בזה בח"א סימן כ"ט ובסי' קמ"ה]
והנה עיקר הדבר שקריאת התורה הוא כל היום, אם כי הביאו כן האחרונים (במ"ב ר"ס קל"ה ועוד אחרונים)
מ"מ הדבר חידוש, והרמב"ם פ"ב דתפלה (ה"א) פוסק "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים
בשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו ג' ימים בלי שמיעת תורה", הרי סתם דבריו שתקנו החיוב בשחרית
ואולי זהו מעיקר תקנת משה. (ועי' בדברינו בח"ב סי' צג).

אמנם תמוה דגם אם נימא דהחיוב הוא כל היום בשני ובחמישי, מ"מ מסברא אין זה חיוב על קרקפתא דגברא
שכל אחד חייב לשמוע קריאת התורה אלא החובה מוטלת על הציבור, והיינו לכל ציבור קבוע, אבל כשמחפש
ברחוב עשרה אנשים ומלקט אותם לשמוע קה"ת, אינו מחויב בכך מדין קריאת התורה, וישנם רבים שאי אפשר
להם להתפלל בציבור בשחרית, ולא שמענו שהעירו שצריכים לסדר להם מנין למנחה עם קה"ת, רק ע"כ ס"ל
שתקנו חיוב רק לציבור ואין חיוב על יחידים להצטרף, וכן הביאו בשם הקדוש האריז"ל שהיה בגלות ולא דקדק
לאסוף מנין לקריאת התורה וע"כ הטעם כמ"ש, ועיין עוד במה שהבאנו בזה במועדים וזמנים ח"ב סי' קס"ו ע"ש,
והגר"ח ס"ל שזהו עיקר חיוב על יחיד לסדר מנין לקריאת התורה, ומיהו אפשר דגם לדידיה אינו אלא מצוה
ולא חיוב גמור, והשתוקק הגר"ח לקיים המצוה בעצמו. ועי' בדברינו בח"א סימן קמ"ה ע"ש.
והעיקר נראה שחז"ל תיקנו קריאת התורה לשחרית כלשון הרמב"ם, ולכן הפוסקים סתמו ולא הביאו לקרוא
במנחה בשני וחמישי אם יש עשרה שלא שמעו אף ששיכח טובא בהרבה מקומות.

חיים מבריסק זצ"ל להחמיר בזה*, לדברינו פרשת זכור שאני, שאינה חיוב שחל רק בציבור, רק חובה על כל יחיד ושייך שפיר רובו ככולו כמו בכל התורה, וא"כ סגי בששה שלא שמעו לקרות פרשת זכור.

נ"מ בחולה דאין יכול לילך לבית הכנסת דיכול לקרוא בביתו ע"ס ר' שלא שמעו ולמעשה אין לסמוך ע"ז

ונ"מ בחולה שלא יכול לבוא לבית הכנסת, דיש לו לבקש מששה שלא ישמעו קריאת פרשת זכור בבית הכנסת וישמעו אצלו בבית ויצא בזה, ** אבל אם כולם כבר שמעו מסתברא דלא מהני, שחכמים תיקנו בזה דין קריאה, ואם כבר שמעו ויצאו הוי עכשיו רק קריאה ברבים אבל לא מיקרי קריאה בציבור כמצות קריאת התורה וע"כ לא מהני, כנלע"ד וצ"ע בפוסקים.

להלכה נראה דאדרבה בהיות דאין זה חובת ציבור רק הוא חובת יחיד א"כ בעינן דוקא עשרה שלא שמעו***

ויש לומר עוד דצריך עשרה מחוייבין דוקא

ואפילו נימא דבכל קריאת התורה סגי לברך בששה אנשים שלא שמעו היינו מפני שיש חיוב על כל אחד לשמוע קרה"ת בציבור ומועיל מדין רובו ככולו אבל אי עיקר החיוב חל רק בעשרה ואין עשרה שלא שמעו אזי חסר סיבת החיוב ולא שייך רובו ככולו ופרשת זכור שצריך מה"ת ציבור היינו מפני שהמלחמה חובת ציבור וע"כ גם הקריאה היא חובה על עשרה דוקא ולא שייך רובו ככולו ודעת הגר"ח מבריסק זצ"ל בלא"ה בכל קריאת התורה צריך עשרה דוקא דלא אמרין רובו ככולו אלא צריך עשרה שלא שמעו****.

מדאורייתא אין כלל שיעור של פעם אחת בשנה וכל דין הקריאה בפרשה קודם פורים הוה דרבנן לבד

והנה לדברינו קריאת פרשת זכור הוי חיוב קריאת התורה מדרבנן כשאר שבתות השנה, רק דכאן הוי חובת יחיד.

ונראה דרבנן הם שתיקנו קיום המצוה על אופן זה, דמדאורייתא אין שיעור

* והגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל העלה בזה דבר נאה ליישב קושיית התוס' בסוגיא דתקפו כהן בב"מ (ו: ד"ה קפץ) גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין, דתמהו התוס' למה כולן פטורין, נימא דבטל ברובו, והניחו בקושיא, ע"ש. ותירץ הגר"ח זצ"ל שקושיית התוס' א"ש אי חל חיוב מעשר בהמה על כל בהמה, דשפיר יש להקשות דכיון שהתשעה ודאי חייבין, ליבטל האחר בהו ויתחייבו כולם. אבל נראה דהגדר בחיוב מעשר בהמה, דרק במה שעשרה נכנסין לדיר חל גוף החיוב דמעשר, וא"כ ליכא להקשות שהאחד יתבטל להתשעה שחייבין ויתחייב כמותם, דאינהו גופא אינם חייבין אלא בצירוף האי בהמה, וכיון שהוא ספק הלוא ספק אם חל עליהו חיוב, ולא שייך שיתבטל להו, וע"כ נשאר החיוב בספק ונתמעט מקרא דעשירי ודאי ולא עשירי ספק, ודו"ק היטב כי נכון הוא.

והמפרשים דנו כעין זה לענין תפלה בציבור, דאינה חיוב גמור אקרקפתא דגברא, רק דתפילת ציבור מתקבלת טפי ולכן מצוה להתפלל בציבור, וכיון שרק בעשרה מתקבלת, לא שייך בזה דין רובו ככולו וצריך לתפלה בציבור עשרה מתפללין דוקא, ואם אין עשרה החזרה הוי בגדר פורס על שמע, אבל לא מיקרי תפלה בציבור כלל, וצ"ע. ובמק"א הבאתי ראייה לדברי הגר"ח זצ"ל, דברמב"ם פ"א דמגילה ה"ח מבואר דכפר שאין בו עשרה בני אדם אין מקדימין ע"ש, וצ"ל דהיינו טעמא דשלא בזמנה צריך עשרה וכמבואר בירושלמי (ו), ומוכח דלא סגי בששה ובצירוף עוד ארבעה, כיון דגוף החיוב בעשרה, ודו"ק היטב. ויש לדחות דאין שם ארבעה להשלים וא"ש. אמנם עי' להלן דדין הקריאה הוה דוקא קריאה של מפטיר וא"כ בעי דוקא לקרוא אצלו כל הפרשה ואח"כ הפטרה עי' להלן.

*** מתוך תשובות והנהגות חלק ג' סימן רכ"א ע"ש

****ושמעתי מרבינו שליט"א דראוי לבקש מהבעל קורא בפורים בפרשה ויבא עמלק להוציאו יד"ח מחיית עמלק אמנם אינו מעכב שכן הקריאה עצמה נתקנה זכר למחיית עמלק אמנם למעשה הורה רבינו שליט"א דאם נמצא הס"ת פסול יחזור לקרוא מתוך ס"ת בלא ברכה קודם הפורים דוקא דעיקר התקנה הוה דוקא הקריאה קודם הפורים.

של אחת בשנה, רק דכל זמן שזוכרין מעשה עמלק בפה מתוך קריאה בספר מקיימין המ"ע. והאחרונים (ע' תורת חסד או"ח סי' ל"זג) בשם הגרי"פ נתנו טעם לתקנה של פעם בשנה, דשיעור שכחה י"ב חודש כמבואר בברכות (נח:) דאין המת משתכח מן הלב אלא אחר י"ב חודש, וכן קיימא לן דסתם ייאוש בעלים באבידה היינו לאחר י"ב חודש כדמשמע בפ"ב דמציעא (כד:), והוא הדין לזכירת מעשה עמלק דכתיב בו "לא תשכח" צריכים לזכור כל י"ב חודש. אבל דבריהם תמוהין, ד"לא תשכח" היינו בלב, ו"זכור" הוא בפה, וצריכים לזכור שלא יצא מלבו כל י"ב חודש שלא ישכח, אבל זכירה בפה סגי אפילו פעם בג' שנים כמבואר בספר החינוך (מ' תרג'), ואינו מוכח דשיעור לא תשכח קאי על מצות הזכירה ג"כ.

ברין כוונה בפרשת כי תצא בשנה מעוברת

המהר"ם שיק זצ"ל (או"ח מצוה תר"ה (ב)) הביא שרבו הגה"ק החתם סופר זצ"ל היה נוהג בשנה שלפני שנה מעוברת, לדקדק לצאת חובת זכירה כשקראו פרשת כי תצא כפרשת השבוע, דכיון דבשנה מעוברת יש יותר מי"ב חודש משבת זכור הקודמת עד שבת זכור של השנה המעוברת, חייב לקרות מקודם, ושפיר דקדק לצאת בקריאת פרשת כי תצא כשקראוהו בסדר הפרשיות. אבל הפוסקים סתמו, ומשמע שאין בזה חיוב

מדינא, וכן המנהג פשוט שלא לדקדק בזה. **ולדברינו** שהעיקר להלכה שהקריאה בציבור רק דרבנן (וכן הרמב"ם, הסמ"ג, הר"ש משאנץ והראב"ד וכו') לא הביאו חיוב מה"ת לקרוא כל שנה בעשרה מכח מ"ע זכירת עמלק, ועיין היטב בפירוש הרמב"ן עה"ת ס"פ כי תצא מה שמסתפק בזה, הלוא לא חילקו בין פשוטה למעוברת, ותיקנו לקרות בכל שנה בשבת שלפני פורים וסגי בכך.

החת"ס גופא בתשובה ביאר דבשנה מעוברת משתנה זמן השכחה גופא

שוב העיר לי ידידי הגאון המופלג רבי ישראל וועלץ [שליט"א] זצ"ל, שהחתם סופר גופא בתשובה (אבהע"ז סי' קי"ט) כתב שאין צריך לזכור בזה, דבשנה מעוברת שיעור השכחה י"ג חודש דילפינן שיעור שכחה מבתי ערי חומה, דבשיעור שנה חודש העיבור בכלל ע"ש מילתא במעמא, וצע"ג.

עבר השבת הפסיד מצוותו ואין יכול להשלים ולדעת המ"א יכול ליד"ח בקריאת ויבא עמלק

ומסתברא שאם עבר שבת וביטל האי חיובא דרבנן, אין לו תקנה, אמנם המ"א כתב (סי' תרפ"ה) שיכוון לצאת בקריאת פרשת ויבוא עמלק ביום הפורים. ונראה דדוקא בקריאה זו שניתקנה ג"כ לזכירת עמלק מכוון ויוצא, אבל אינו מחוייב להוציא ספר תורה לאחר השבת לצאת יד"ח, שחיובו רק בזמן שתיקנו חז"ל, וכן משמע מסתימת הפוסקים*

* אמנם למעשה הנה כבר נתבאר להלן דאדרבה בפרשת זכור אין צריך לקרוא על הבעל קורא דבהיות דהוא חובת ציבור בקורא לעצמו מפסיד מצוותו וא"כ אדרבה צריך הכא דוקא עשרה ממש הורה רבינו שליט"א לא לסמוך ע"ז ואדרבה הכא חמור טפי עיין להלן בגדרי הקריאה דפרשת זכור]

בשיטת המג"א דיוצאים יד"ח זכירת מעשה עמלק בפרשת ויבא עמלק*

בדברי המג"א דיוצא בקריאת ויבא עמלק מצוות מחיית עמלק

במג"א דעתו במי שאין יכול לבוא למקום ציבור גם לפרשת זכור וגם בפורים לקריאת המגילה אלא רק לא' מהם, טוב יותר שיבוא לקריאת המגילה, כי כששומע בפורים פר' ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא יד"ח.

ובמק"א תמהתי, דהא דיוצא בפר' ויבא עמלק היינו רק דיוצא המצוה מה"ת, אבל הרי חז"ל חייבו לצאת המצוה בשבת לפני פורים, ואם לא שמע קריאת פר' זכור בשבת לא יצא המ"ע מתקנת חז"ל ואין לו תקנה (עיין לעיל הערה א'), ובודאי עדיף שלא לבטל המ"ע מתקנת חז"ל מאשר הידור דקריאת מגילה בעשרה.

וצ"ל שדעת המג"א שחז"ל תיקנו גם קריאת ויבא עמלק בפורים לצאת בזה המ"ע זכור, והיינו שמתקנת חז"ל יוצאין המ"ע או בפר' זכור או בקריאת ויבא עמלק, ואם יצא

בפר' זכור מקיים בפורים תקנת חז"ל במצוה קיומית, (ובמ"ב משמע שכוונת המג"א דק' יוצא יד"ח מדאור', וכ"מ קצת במג"א גופא וצ"ע).

ועיין במ"ב כאן דכתב דלמאי דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, א"כ מי שרוצה לצאת המ"ע דזכור בקריאת ויבא עמלק בפורים, צריך לכוון לצאת בזה מ"ע של זכור, מיהו למש"כ לעיל שחז"ל תיקנו הקריאה בפורים כדי לצאת בזה המ"ע דזכור, א"כ א"צ כוונה להדיא לצאת המ"ע, אלא כיון שמכוון לצאת מתקנת חז"ל בקריאה לפורים, והלוא חז"ל תקנו לצאת בזה המ"ע, נחשב כמכוון לצאת המ"ע.

(וב"נחל אשכול" כתב דבר פלא, דמה שאיתא בתוס' והריטב"א ותוס' הרא"ש, ועוד, שקריאת פרשת פרה הוא דאור', זהו ט"ס, שהיה כתוב פ"פ והמעתיק טעה וחשב שהכוונה לפרשת פרה, אבל האמת דהכוונה לפרשת פורים שיוצאין בה המ"ע דאור' דזכירת מעשה עמלק).

הכוונה קודם קריאת פרשת זכור*

ראוי לכוון קודם הקריאה לצאת המ"ע דאו' דזכירת מעשה עמלק ולקיים המצוה דמחיית עמלק, ולהתעורר בשנאה לעמלק

נראה שראוי לכוון קודם הקריאה לצאת המ"ע דאו' דזכירת מעשה עמלק ולקיים המצוה דמחיית עמלק, דנראה שהקריאה היא הכשר מצות מחיית עמלק, שע"י הזכירה מתעורר השנאה שזהו צורך כדי לקיים מצות מחיית עמלק.

עיקר כיום המצוה של מחיית עמלק הוא דע"י הזכירה מתעורר לשנאתם ועיקר המצוה הוא בשנאת עמלק והזכירה הוא האפשרות להתעורר לזה

ובן מפורש בסה"מ (מ"ע קפ"ט) במצות זכירת מעשה עמלק שענין הזכירה הוא

כדי ש"נעורר הנפשות להלחם בו ונורז העם לשנוא אותו עד שלא תשתכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן ולכן שמואל זכר מעשיהם הרעים ואח"כ ציוה להורגם" ע"ש, ולכן זכירת מעשה עמלק זהו הכשר למצות מחיית עמלק [וראיתי מובא שאכן הקדוש הח"ח היה מתמלא שנא הוכעס על עמלק בשעה שישמע קריאת זכור], וכן נהגנו בבית הכנסת שלנו להכריז בפרשת זכור שיכוונו לצאת המ"ע דזכירה ולקיים המצוה דמחיית עמלק, וזה מקיים כשמתעורר על כך לשנוא שונאי ה' כעמלק בתכלית השנאה.

דין הכוונה קודם קריאת פרשת זכור**

מצות מחיית עמלק ומצות צריכות כוונה להמ"ע ולא לפרשה שקריאתה הוא חיוב בפני עצמו רק יוצאין בכך מ"ע דזכור אם כיוון לכך.

מביא דברי סה"מ דהמצוה דלא יחלש השנאה ומה נתעורר להלחם בו ולאבד שמו וזכור****

ונסיים כאן בדברי אגדה ודרוש, אם כי אין זה שייך להספר כאן. מבואר בסה"מ (מ"ע קפ"ט) שנצטוונו במצות הזכירה לשנוא את

ודע שראוי לכוין או אפילו לומר בפה לפני שיטומע קריאת פרשת זכור "הנני מכוין לקיים מצות עשה לזכור מעשה עמלק" וכן מבואר במנהגי בית אל שצריך לומר בפה מלא הנה אנו באים לקיים מ"ע זכור את אשר עשה לך עמלק זכור בפה*** והיינו הכוונה לצאת המ"ע ולא רק לפרשת זכור וכן איתא במנהגי הח"ס שכיוון למ"ע של מחיית עמלק נראה שכיוון למ"ע של זכירת מעשה עמלק וזכרון

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רכח אות ה

** מתוך תשובה"נ חלק א' סימן שצט

*** בעיקר המנהג לומר יה"ר עי' מה דהביא בזה בכף החיים הנוסח ועי' בזה בסדור יעב"ץ

**** מתוך מועדים וזמנים חלק ו' סימן צז

עמלק בכל עת ועת, ושלא תחסר או תחלש השנאה בהארץ הזמן, ונעורר הנפשות במאמרים בפינו להלחם בו ע"ש.

והיינו שמחויבים אנו לזכור את עמלק באופן שהשנאה תהא בלבינו כמו שהיתה בזמן המעשה, ומזה נעורר להלחם בו לאבד שמו וזכרו, וזה יסוד המ"ע לזכור מעשה עמלק.

וכן מבואר באור החמה שם דאף הגולדים מזרע ישראל יתרמי ששורש נשמתם מסטרא דעמלק. ובזהר הק' שם דאשתארו מנהון בגלות רביעאה, אינון רישיין בקיומא סגי וכו' ואינון דאתמר בהון תמחה את זכר עמלק, ובדרא בתראה הם ראשי העם שמרמים ומביאים אותם למחשבה היש ה' בקרבינו, עד שנפליטים ח"ו מענן ה' ופוגע בהם השונא.

מקשה מה שייך היום ענין השנאה דנתערבו בין האומות

מצוות זכירת עמלק היינו לשנא כל המתחברים להסית את ישראל

ומעתה מצוות זכירת עמלק היינו לשנא בתכלית השנאה כל המתחברים לישראל להסיתם ולהדיחם מקדושתם לומר היש ה' בקרבינו, ואין השם שלם עד שאין זכר לעמלק ולטומאתם בעולם.

ויש לתמוה בזמנינו שהעמלקים נתערבו באומות העולם ואי אפשר להכירם, היאך נקיים מצוה זאת הנצחית, לשנא לנצח את העמלקים כמו בזמן שחתכו מילות ישראל וזרקום, והאיך ניטע בלבבינו שנאה כזאת לקיים היום המ"ע.

קיום המ"ע של מחיית עמלק היינו בקריאת הפרשה גופא

ומקיימין המ"ע של מחיית עמלק בקריאת הפרשה גופא, וכמבואר בפסיקתא (פסיק' רבתי פ"ס י"ב זכור) שבקריאה כל שנה מעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם, שבהתגברות השנאה להם מחלישים כחם, וזהו תכלית מצוות הזכירה, ואין שמו יתברך שלם או כסאו שלם כל זמן שזרע עמלק בעולם. יהי רצון שנוכה שימח שמם וזכרם במהרה בימינו בקרוב אמן.

אמנם נראה מהפייט לפרשת זכור וביותר בדברי הזוה"ק (פרשת ברשית כה.) , שעמלק דומה לערב רב, ושורש הדבר נראה שהערב רב הסתירו טומאתם, ונתחברו לישראל וטימאום, וזהו כח עמלק שהציעו להתחבר עמם כמבואר בתנחומא*, והחלישום מאמונה עד שאמרו היש ה' בקרבינו, ונפלטו מהענן והרגום, ושניהם הערב רב ועמלק משורש אחד.

* מדרש תנחומא (ורשא) פרשת כי תצא סימן ט

רבי נחמיה אומר קראך ממש מה עשה עמלק עמד וירד לארכיון של מצרים ונטל טומסיהון של שבטים שהיה שמם חקוק עליהם במתכונת הלבנים, ועמד לו חוץ לענן והיה קורא להם ראובן שמעון ולוי פוקו דאנא אחיכון ובעינן למעבד עמכון פרקמטיא, כיון שהיו יוצאין היו הורגן אותן,

בביאור כוונת הזכירה במחיית עמלק*

דברי הגר"ח דהמצוה אינו להשמיד זרע עמלק רק זכר עמלק והיינו להלחם בשיטתם דהוא הכפירה בהקב"ה ולאבד כל זכר לזה

עמלק הם אומה מסויימת והנה עכשיו שנתבלבלו בין האומות לכאורה

מצות מחיית עמלק בטלה אבל בתורה הרי נאמר "מדור דור" ושמעתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל דיוק נפלא בלשון הרמב"ם בפ"ה דמלכים ה"ד שפוסק מ"ע להחרים שבעת עממין ומסיים "וכבר אבד זכרם" והיינו שסנחריב בלבל ומומשיך "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 והיינו קרי עד שחתכו מילותיהם של ישראל וזרקום כלפי מעלה ושיטה זאת היא כפירה ממש 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.

עיקר המצוה של מחיית עמלק היינו באר"י שכן לפי רוב הקדושה גדול כח הטומאה

והפסוק מעיד שעיקר חיוב מחיית עמלק הוא בארץ ישראל שנאמר "בארץ

אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לרשתה" שבמקום הקדושה שם הטומאה בא לינק ר"ל ועיקר חיוב מחיית עמלק בזה"ז הוא בארץ ישראל.

ואנו מצדנו לוחמים כפי כוחנו אבל הואיל ואי אפשר לנו להתגבר לגמרי לכן נאמר בס"פ בשלח "מחה אמחה" והיינו לאחר שאנחנו עשינו בכל יכלתנו מלכו של עולם הוא שימחה שמם וזכרם מן העולם וכשיתגלה בכבודו תתבטל ממילא עמלק ושיטתם ולא יישאר ממנה זכר.

על פי זה נראה להבין דברי התרגום יונתן ס"פ כי תצא "תמחון ית דוכרנא דעמלק מתחוח שמיא ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי" ובס"פ בשלח "וישצי יתהון לתלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי" ותמוה הדבר והפלא שלא רק בדור של משיח אלא אפילו לעתיד לבוא נהיה מצווין על זכירת מחיית עמלק והלוא אז בודאי נאבד זכרם.

ולפי דברינו ניחא דכשם שיש ילפותא לזכור יציאת מצרים כל ימי חיך להביא לימות המשיח כן נזכר תמיד מעשי עמלק שכפרו במלכו של עולם ונצטרפו לו פריצי עם ישראל ונתבונן אז ונראה גבורת הקב"ה שסבל אותם ולא נשכח לעולם מעשי עמלק ואדרבה לע"ל נבוש שלא עשינו כדי הצורך ללחום בהם דור דור והמצוה לא בטלה לעתיד לבוא.

מיישב לפ"ז ענין חיוב דעיקר המצוה של מחיית עמלק
היינו שנאה לעמלק

ולפי זה נשים חייבות בפרשת זכירת עמלק
לא מפני שגם כלה יוצאת מחופתה
אלא משום דעיקר המ"ע דלזכור מעשי עמלק
אינו רק בשביל להילחם וגם לעתיד לבוא נזכיר
אותם והקב"ה יעזור שימח שמם וזכרם מן
העולם, וה' מלך גאות לבש לבש ה' עוז התאזר
אף תכון תבל בל תמוט. ונוכח לראות שמכון
כסאך מאז ומעולם אתה, יהי רצון שיתקיים
במהרה בימינו ובקרוב!.

דעת הגר"ח שהכופרים בוח"ז דינם כעמלקים ומצוין אנו
ללחום נגדם.

נ"ב: עמלק לא היו עובדי ע"ז בלבד אלא
כופרים ממש, שלדעתם הכל מקרה,

הכופרים בה' הם עמלק**

"זרע" עמלק ולא "זכר", ומ"מ מקרא מלא דיבר
הכתוב מזה תמחה את זכר עמלק].

חומר עמלק יותר מכל ע"ז דתולים
הכל במקרה***

צ"ב מה שנצטוונו למחות זכר עמלק ולא
נצטוונו בכך על כל העמים הסוגדים
לאילים עץ ואבן ובפשוטו נראה ששורש
טומאת עמלק הוא שיתלו אף הניסים
והנפלאות ביציאת מצרים ביד המקרה ובכוחות
כשוף וזה סכנה יותר מע"ז וזה אשר קרך בדרך
כי לא פחדו להרע לישראל אף שראו גודל
הניסים שלא הסכימו בדעתם שיד ה' בדבר
ותלו שהעולם נוהג ע"פ מקרה והוא מסוכן
יותר מע"ז.

והגר"ח מבריסק זצ"ל פירש שהכופרים ר"ל
הם עמלק ממש, שהרמב"ם (פ"ה
ממלכים ה"ה) מביא מ"ע לאבד "זכר" עמלק ולא
פירש כמו בשבעת עממין בהלכה הסמוכה
(ה"ד) שהמ"ע להחרים השבעה עממין, שכאן
לא מספיק לאבד גוף העמלקים אלא צריך
לאבד זכר עמלק, שעד עמלק כולם הודו
במציאותו ית', אלא שסברו שמסר כוחות
להטבע וכדו', וזה שורש טעות עובדי ע"ז,
כדאי ברמב"ם, ובאו עמלק וחדשו דהכל
מקרה וכופרים לגמרי באלקינו ית"ש, וכל
המחזיקים בכפירה הם בכלל עמלק ממש,
שמ"ע לאבד זכרם, ובדור האחרון [הנ"ל] הם
אבי אבות הטומאה במלחמתם נגד ה' ר"ל.
[ואגב ברמב"ם מוה"ד פרנקל הגירסא לאבד

* מתשובות ונהגות חלק ד' הנהגות הגר"ח אות קב
** פשט ועיון ברכות
*** חכמה ודעת על הפסוק זכר עמלק.

וכמו כן הוא עמלק אשר בא על ישראל
בחשבון והיינו פתע כשהיו יגעים
וחשב דרכו במחשך ובכל זאת לא עלה על לבו
זכר הנסים והנפלאות אין זאת אלא שטומאתו
רבה עד כי הגדיל מאד ולא מצאנו כן בשאר
העמים אף שעובדים עין ואבן.

והוסיף בזה שבזמנינו אלו שמתעטפים
באיצטלא של אידיאה ושיטה
גרועים ומסוכנים הם יותר מהמומרים לתאבון
שמחמת תאותם חוטאים הם ולכן בעלי שיטה
אפילו צובעים דבריהם בקדושה מסוכנים יותר
מבעלי תאווה עם חיי הפקר וכמבואר בעמלק.

דברי מרן הגרי"ז דטומאת עמלק היינו דבאו במרמה דכלל
ישראל היה עיף ויגע והוסיף דבזמנינו אותם דיש להם שיטה
[אידיאה] גרועים הרבה יותר ממומר לתאבון והו טומאת
עמלק

אמנם מרן הגרי"ז הגאב"ד דבריסק ביאר
ע"פ דברי הגמ' ב"ק עט דגנג גרע
מגזלן משום שכיבד העבד יותר מקונו שירא
מבני אדם ואינו שם על לב שעין צופה
מלמעלה ולכאן הגזלן יותר משחת בנפשו
שאף מבני אדם אינו מתירא אלא ביאור הדבר
שהגזלן עושה ככל העולה על רוחו ואינו כן
הגנג שמחשב חשבונות שיבוא בלילה כדי
שלא יראוהו במעשיו יש לו גם לחשב חשבונות
של עולם.

בביאור שיטת הראב"ד ור"ש שמקיימין מצות זכירה בקריאת המגילה*

עמלק" רק זכרון מעשיו הרעים מ"מ הרי
במגילה גם זה לא נזכר.

מבאר דעיקר טומאת עמלק הוא ענין אשר קרד וענין
המגילה הוא להורות דהכל הוא בהשגחה פרטית מאתו ית'

ונראה לבאר בזה שעיקר טומאת עמלק
"אשר קרד" שהכל מקרה ואפילו
אחרי הנסים והנפלאות הגלויים שהיו ביציאת
מצרים באו הם שהיו בעלי כישוף ואמרו שהכל
שקר והכל מקרה ובכוחות כעין כישוף הכחישו
פמליא של מעלה וטומאה זאת למחוק רושם
יציאת מצרים שניתן לדורות עולם נמשך והולך
עד היום הזה ונקרא טומאת עמלק וכל מי
שמכחיש בהשגחת הבורא תמיד הוא כעין
עמלק והיינו לרבות פריצי עם ישראל וכמבואר
בוזה"ק ובפורים כשקורין המגילה ושמים
בהגם אף שאז הכל היה דרך טבע ואלקינו

הראב"ד והר"ש בתחלת פרשת בחוקותי
פירשו שיוצאין בהלכות המגילה
פרשת זכור והיינו בקריאת המגילה ובמועו"ז
ח"ו סימן צ"ו הבאנו שכן מפורש בגמרא
במגילה ז דתנאי כתוב זאת זכרון בספר דלר"א
המודעי "בספר" היינו "מה שכתוב במגילה"
וא"כ יוצאין בזה מ"ע דזכירת מעשה עמלק
אבל לרבי יהושע היינו "מה שכתוב בנביאים"
והיינו בנביאים "דשמואל" שהוא פרשה דמצוה
למחות עמלק שנאמר לשמואל וא"כ לרבי
יהושע במגילה שלא נזכר מצות מחיית עמלק
לא מקיימין בכך המ"ע דזכור ועפ"י התו"כ
כרבי אלעזר המודעי ע"ש.

ולכאורה תמוה דמה שייכות בקריאת
המגילה לקיים פרשת זכור ואף
דלשיטתם אין צריך לקרוא מצות "מחיית

שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד ע"ש.

וכן פירש הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל "הנה אלוקינו זה קיונו לו ויושיענו זה ה' קיונו לו" היינו קוינו שיושיע אותנו אלקים שמתנהג עמנו בגלות כאלקים והיינו שהנהגה דשם אלקים הוא מדת הדין זה ה' קיונו לו ויושיענו היינו לעתיד לבוא נראה שגם בטבע בגלות היה ה' שקיונו לו ויושיענו שהכל נעשה ברצונו ית' לטובתינו ולטהר נפשינו.

ית"ש פעל בדרך נסתר זהו מורה להיפך מעמלק שטוענים שיש רק מקרה בעולם.

ולכן בנס פורים לא נזכר במגילה שם אלקים וזה ביאור מה שאמרו חז"ל דאף שישאר המועדים עתידים ליבטל והיינו ליבטל מחשיבותם ע"י הנסים הגדולים שיתגלו בעת גאולה אחרונה אבל פורים לא תתבטל רק להיפך אז נראה יותר שהכל גם מה שבדרך הטבע הוא בהשגחת אלקינו ית"ש וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת בא מן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה

בענין חובת הבנת פרשת זכור

בענין הבנת פירוש המילות בקריאת פרשת זכור*

אם אינו מבין אין יכול ליד"ח ברכה מחבירו ולכאוף ה"ה לענין שומע כעונה בפרשת זכור

בענין קריאת פרשת זכור ראוי לעורר בדבר שמצוי ושכיח טובא דאין השומע הקריאה מבין פירוש המלות, ואיתא בשו"ע (ריש סי' קצ"ג) דהשומע ברכה מחבירו אינו יוצא אלא אם כן מבין כל מלה ע"ש, והיינו דפסק המחבר כדעת הפוסקים דגם בלשון הקודש אם השומע אינו מבין פירוש הדברים לא יצא, וא"כ ראוי לעורר ולהזהיר בפרשת זכור דמצוי שאין השומע מבין כל מלה וא"כ לא יצא חובתו, ולא מצאתי כעת הדבר מבואר בפוסקים.

ולדוגמא, רבים אינם יודעים פירוש הכתוב "ויוזב בך כל הנחשלים אחריד", וע"כ אפילו אם שומעין הקריאה לא יצאו ידי חובתן, דבמה שאינו מבין לא אמרינן שומע כעונה כמ"ש.

ודבר זה מצוי אפילו אצל הבני תורה אם אינם מודקדקין ללמוד מקרא עם פירושה, וכ"ש אצל ההדיוטות או אצל נשים שחייבות בפרשת זכור לכמה שיטות (וכבר העיר המ"א (שם סק"ב) היאך יוצאות בקידוש, ודחק שהמנהג לסמוך על שיטת רש"י שמיקל דבלשון הקודש יוצאות אפילו כשאין מבינות, רק דהסיק דטוב שתאמרנה עם המקדש מלה במלה).

ומעתה הלוא נוהגין לזוהר מאד בקריאת פרשת זכור שכל מלה ומלה תקרא

בכל דקדוקיה, וא"כ כ"ש שיש לזוהר ללמוד היטב להבין פירוש כל מלה ומלה, דלרוב ראשונים השומע ואינו מבין פירוש המלות לא יצא כלל חובת המצוה כמו שיבואר.

ירא נקוד בקמץ תחת היוד ולא בשוא נא דקאי על עמלק

ויש עוד לעורר על הכתוב בפרשה "ולא ירא אלקים", ומבואר ברש"י שם דלא קאי על ישראל שלא היו יראי אלקים, רק קאי על עמלק שלא ירא אלקים, ומטעם זה תיבת "ירא" נקוד בקמץ תחת היוד ולא בשוא-נע, ומוכרח דקאי על עמלק (ע"ש בשפתי חכמים). והדבר מצוי שאין יודעים כל זה, וצריך לזוהר בזה שהיא הלכתא רבתא בפרשת זכור. ובעזרהש"ת יבואר לפנינו בארוכה שורש הענין וצד הקולא בדבר, ושלמעשה ראוי להחמיר בזה כמבואר להמעין היטב בדברינו.

ויזב בך אי קאי על ישראל או על עמלק

המפרשים תרגמו הפסוק "ויוזב בך כל הנחשלים אחריד ואתה עיף

ויגע ולא ירא אלקים" דאותם שהיו מאחורי הענן כזנב, נהרגו (וודשו חז"ל (תנחומא כי תצא ס"י) שהעמלקים חתכו מילותיהם וזרקום כלפי מעלה), וישראל היו עייפים מצמא ויגעים מהדרך, ועמלק לא היה ירא אלקים והיינו מנפלאותיו במצרים ובסוף.

אמנם ראיתי בפירוש חזקוני על התורה (דברים פכ"ה פס' י"ח) שתפס כמ"ד

במכילתא (בשלח פר' דעמלק פ"א) דקאי על ישראל שלא היו בידם מצוות, שאם היו יראי

בדברי הרמ' מבואר דעיקר החובה מה"ת היינו להשריש השנאה לעמלק והיינו כל הכופרים בהקב"ה

ואגב בדברי הרמב"ם מבואר שמעיקר החובה מה"ת בזכירה להשריש

בלבינו שנאה ולעורר איבה לעמלק, וביתר ביאור כתב בסה"מ (מ"ע קפ"ט) שהמצוה לשנוא אותו בכל עת וכו' ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות מאורך הזמן וכו' ע"ש היטב. ומבואר מדבריו שחובת המצוה מה"ת לשנוא אותם כדוגמת השנאה שהיתה לנו בעת ההיא שארבו לנו, כך ישאר אצלינו לנצח דור אחר דור. ודבריו בזה נפלאים ומזוקקים, וקשה לקיים מצוה זו כהלכתה. רק נראה דשורש המצוה ועיקרה מפני שהם שורש הטומאה בעולם, והתחילו לקרר בלבינו רושם הנסים והנפלאות שעשה השי"ת במצרים, ואלולא הם היתה נשארת בלבינו אמונה קבועה בלב שהקב"ה מנהיג העולם וכמו שראינו בעינינו במצרים, והם קיררו בלבינו האמונה עד שהתחילו לתלות שיש ח"ו מקרה בעולם. ואומה זו שורשה מנחש הקדמוני, שהתחיל לנטוע ספק בלב האדם אם אפשר שלא לקבל צווי אלקינו ית"ש, והיינו כח היצר הרע, וכן העמלקים התחילו לעורר שאפשר להכחיש הנסים וגדולת הבורא ית"ש, וללחום נגד האומה שהוציא ממצרים, ולכן המלחמה בעמלקים דהיינו כח היצר הרע, מדור דור, ואין שמו שלם וכסאו שלם עד שימח שמם וזכרם. ומבואר מזה דשורש מצות זכירת עמלק ושנאתם מפני שהם השורש לכל החטאים שלנו וצרותינו דור אחר דור. ובביאת משיח צדקינו נזכה לנסים ונפלאות ולא נתקרר, שימח שמם וזכרם של עמלק ונשאר דבוקים בה' כרצונו לנצח. ודו"ק היטב כי יש להאריך מאד בכוונת מצוה זו, ואין כוונת הספר כאן בדברי דרוש ואגדה, רק מביאור דברי הרמב"ם באנו לבאר טעם המצוה לדורות.

אלקים לא היה עמלק יכול להם, וצ"ע למה תפס כהאי מ"ד, ועיין רש"י, יונתן בן עוזיאל, אבן עזרא ושאר מפרשים, שפירשו דקאי על עמלק כמ"ש.

מיישב לשון הרמ' דמעיקר המצוה לזכות אריבתו ומבאר דהמקור הוא מקרא גופא

ואמרתי דבר נכון לפרש בזה פסק הרמב"ם בפ"ה דמלכים (ה"ה) וכן 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 ע"כ, ולא נתבאר מנלן דמעיקר חובת המצוה לזכור "אריבתו" ג"כ.

אבל נראה דמקרא דייק "ויוזב בד כל הנחשלים אחריו" היינו שבאו מאחורינו, ודרך השנאה ללחום פנים אל פנים, אבל העושה מארב מחכה עד שהשונא יעבור ובא מאחוריו להכותו. ומכאן דבכלל מצות זכירת עמלק לזכור רעתו ואריבתו, והקרא גופא מקור נאמן לפסק דינו של הרמב"ם.

יש לדון אם צריך להבין כל הפרשה או דמדאורייתא מהני אפילו בקורא זכור את אשר עשה לך עמלק לבד

ומעיקרא אמרתי לנפשי שאולי מה"ת יוצאין מצות זכירה לחוד אף שאינו יודע כל הפרשה, שקריאת הפרשה כולה רק מצות קריאה מדרבנן, ואולי מה"ת יוצאין אם קורא "זכור את אשר עשה לך עמלק" לחוד, וא"כ יוצאין המצוה מה"ת אף שאין יודעים תרגום כל הפרשה.

בלשון הרמ' נראה דצריך להבין דוקא כל הפרשה

אמנם מלשון הרמב"ם נראה שמעיקר המצוה לזכור מעשיהם הרעים ואריבתם דוקא, וי"ל דבעינן מה"ת שייבין כל הפרשה דוקא כמ"ש, וא"ש מה שהערנו בזה.

בדין הבנת הענין בשומע כעונה

מבואר בראשונים דדוקא במגילה דעיקרה לפרסומי ניסא
יד"ח אפי' דאינו מבין הענין

והנה שורש הענין ויסודו בסוגיא מפורשת במגילה (יח.) , הלועז ששמע אשורית יצא אע"ג דלא ידע מאי קאמר, ומוכיחין מהא דיוצאין כששומעין התיבות "האחשתרנים בני הרמכים" אף דלא ידעין פירושן, דמצות מגילה בקריאה ופירסומי ניסא, וע"כ יוצא אף כשאינו מבין. וע"ש ברש"י (ד"ה ופרסומי) שפירש "אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקרייה הזו ואיך היה הנס, ומודיעין להן" ע"ש, ופירשו הראשונים (תוס' בברכות (מה: ד"ה שאני), רא"ש (שם ס"ו), מרדכי (שם או' קנ"ח) ורבינו יונה (שם לג. ברי"ף ד"ה ונראה)) דדוקא במגילה כיון שיסודה משום פירסומי ניסא יוצא כששומע אף שאינו מבין, אבל בעלמא בכל המצוות, אפילו מצוות שבקריאה, אם אין עיקרן משום פירסומי ניסא כמו במגילה, השומע ואינו מבין לא יצא ע"ש. והאי חידוש דמגילה שאני שיוצאין אף שאינו מבין מכרחין מהא דיוצאין אף שאין מבינים הפס' "האחשתרנים בני הרמכים", ומוכח מזה דאם היתה קפיда בחסרון הבנה, אף באינו מבין כמה מילים לא יצא.

וא"כ בפרשת זכור שהיא חובת זכירה ואין עיקרה משום פירסומי ניסא, אם אינו מבין איזה מילים הוי כלא שמע, ולא יצא כלל ידי חובתו, וצ"ע למה אין נזהרין בזה.

בדין קריאת התורה באינו מבין פירוש המילות

ולכאורה יש לתמוה גם בקריאת התורה בעלמא, היאך יוצא כשאינו מבין כל מלה. ואולי קריאת התורה שאני דאינו יוצא מדין שומע כעונה, ולכן מהני אף שאינו מבין.

אבל העיקר נראה דמקריאת התורה בלאו הכי ל"ק, דבש"ע הגרש"ז זצ"ל בהלכות ת"ת (פ"ב הלכה י"ג) חידש דרך בתורה שבע"פ אינו יוצא כשאינו מבין, אבל בתורה שבכתב יוצאין חובת ת"ת אף שאינו מבין כלל, ולכן בקריאת התורה שפיר יוצא אף כשאינו מבין.

נראה דפרשת זכור דאין עיקרה תורה שבכתב ועיקרה לעורר השנאה בעיני הבנת הענין

ואולם פרשת זכור שאין עיקרה מצות תלמוד תורה כקריאה בעלמא, רק יסודה לעורר בלבינו שנאת עמלק והחובה למחות שמם וזכרם, צריך להבין מה שאומר, דבלאו הכי לא הוי אלא כאמירה בעלמא, ואין כאן מצות זכירה.

במקום דמהני כל לשון מהני אפי' הבנת הענין לבד

ומצאתי קצת סמך ליישב מנהג העולם שאין נזהרין כ"כ בדבר ע"פ מה שרצייתי פעם לחלק, דבמקום דמהני בכל לשון, ע"כ העיקר הוא הבנת חוונת הדברים, ולכן אם אינו מבין לא יצא.

משא"כ במקום שצריך לשון הקודש דוקא, אף כשאינו מבין יצא. וא"ש דבמגילה וברכת המזון דמהני בכל לשון, אם לא הבין לא מהני שומע כעונה, אבל פרשת זכור דקיימא לן דנקראת בלשון הקודש דוקא, ע"כ אמירת הדברים מצד עצמם הם החפצא דמצוה, ומהני השמיעה אף שלא מבין.

קשה להקל בדאורייתא על סברא ועוד דשומע כעונה לא מהני באינו מבין הענין

אמנם נראה דקשה לסמוך על סברא זו להקל במצוה שעיקרה דאורייתא, ועוד דלענין שומע כעונה באינו מבין נראה דלא

מהני בכל גוונא, וע"כ נכון לזיהר ולהזהיר כל אחד להבין היטב פירוש המלות, שרק בזה יוצא המצוה כהלכה ובלי פקפוק.

ודו"ק היטב כי זהו הלכתא רבתא בפרשת זכור, ותמהני שלא מצאתי כעת בפוסקים שיעוררו בזה, אבל נראה פשוט וברור כמ"ש.

השומע ואינו מבין לא ביטל תקנת חז"ל לשמוע פרשת זכור דעיקרא תקנת קריאת הפרשה בשבת זו כמו דביארנו

ונראה עוד להוסיף על הסברא דלעיל, דאף דראוי לזיהר ללמוד פירוש המלות, וכך נאה ויאה לצאת ידי המ"ע כמ"ש, מיהו השומע ואינו מבין לא ביטל בזה חובת חז"ל לשמוע פרשת זכור בציבור, שעיקרו מדין קריאת התורה.

נמצא טעות בס"ת אחרי כמה שבועות אי יש לחוש ולחזור ולקרא מס"ת כשר

דהנה נשאלתי בציבור שקראו פרשת זכור בס"ת כדן, ולאחר כמה שבתות בשעת קריאת התורה מצאו טעות בהאי ס"ת, ות"ח אחד עלה והסתפק שמוא לא יצאו בפרשת זכור וראוי לקרא עכשיו שוב מס"ת כשר.

חולה דלא שמע הקריאה בזמנו אם מחוייב דיקראו לפניו אח"כ מס"ת

ובן יש להסתפק בחולה שלא שמע פרשת זכור ועתה קם מחוליו, האם חייב לשמוע כעת פרשת זכור בקריאה מס"ת.

מבאר דמצוות מחיית עמלק הוא מצוה קיומית וכל פעם דקורא מקיים מ"ע והחובה לקריאה קודם פורים הוה רק מדרבנן

ומסברא נראה שמה"ת אין שיעור למצוות זכירה, ובכל פעם שקורא מס"ת וזוכר מחיית עמלק מקיים מ"ע, וחז"ל הם שתיקנו זמן להמצוה שיקראו פרשת זכור פעם בשנה בשבת הסמוכה לפורים (ולמג"א יוצא גם

בקריאה שקורין ביום הפורים), וסמכו ע"ז שי"ב חודש הוא שיעור שכחה. ואם כן בביטל ולא קרא הפרשה בזמן שתיקנו חז"ל, תו לא שייך לקיים תקנתם בזמן אחר ואי משום החיוב מה"ת, הא מה"ת אין חובה פעם אחת בשנה דוקא, וכמבואר בחינוך (מצ' תר"ג).

ביטל תקנת הקריאה כגון דנמצא ס"ת פסול אינו מקיים התקנה דרבנן במה דקורא עכשיו דאין זמנו

ולכן אם ביטלו קריאת פרשת זכור בזמנה, כגון שהס"ת היה פסול או בחולה, אין טעם לקרוא אחר כך כדי לקיים תקנת חז"ל, שחז"ל לא חייבו כלל בקריאה זו אלא בשבת הסמוכה לפורים לבד, וכמדומני שזה המנהג שלא לדקדק בכך.

לפ"ז גם באינו מבין מקיים תקנת חז"ל דאחר דתקנת חז"ל היינו לקריאה בתורה ובדין קריאה בתורה ליכא חובת הבנה

ולפי זה יש לומר שלקיום המצוה מה"ת צריך להבין מה שקוראים, אבל חז"ל תיקנו לקרוא פרשת זכור בגדר קריאת התורה דוקא, ובזה יוצא תקנת חז"ל אף בשאינו מבין (ועיין מש"כ הרמב"ן ס"פ כי תצא, ובמה שנסתפק שם).

בענין מה דאיתא במעשה רב דהגר"א ביקש לשמוע הפרשיות דהחסיד בהיותו בבית האסורים

אמנם בעיקר יסוד דילן דלא שייך לקיים תקנה דפרשת זכור אלא בקרא בזמנה בקריאת התורה, אני תמה דאיתא בתוספת למעשה רב (ס"ק ל"ד), דלאחר שיצא רבינו הגר"א זצ"ל מבית האסורים, קרא לבעל קורא שיקרא לפניו כל ד' סדרות מוד' שבועות אשר ישב, ותמהני מה תיקן בקריאה ביחיד שלא בזמנה. וכן מצאתי גם בהנהגות החזון איש זצ"ל, שלאחר שהיה קם מחליו קראו לפניו מס"ת הפרשיות שהחסיד, ולא נתברר לי טעמים, ואולי מדת חסידות יש בזה [וע' מש"כ בהלכות הגר"א ומנהגיו או' קכ"א].

בדין מי דלא שמע פרשת זכור אי יכול לברך על קריאה בפני עשרה דכבר שמעו

ונשאלתי מת"ח חולה שלא שמע פרשת זכור בציבור, והיה לו ס"ת בביתו ובאו אצלו מניין אנשים שכבר שמעו ויצאו כדי שיוכל לעלות לפרשת זכור, אם יכול לעלות ולברך על קריאה זו.

ונראה דלא יברך כיון שהם כבר יצאו ידי המצוה, ואם רצונו לצאת פרשת זכור כמצותה עם הברכה, יבקש מהם שלא יצאו יד"ח בבית הכנסת אלא אח"כ בקריאה בביתו, דבכה"ג שפיר יכול לעלות ולברך, וכ"ש אם יקראו אצלו בפרשת השבוע דעדיף טפי, שהמפטיר שייך לקריאת התורה וכמש"נ.

[אמנם] למעשה עיין במש"כ דדין התקנה של קריאת פרשת זכור הוא בתורת הפטרה ואם יש לפקפק על הברכה בכה"ג ועמש"כ דנכנסים בזה לשאלה דשמא מתחייב בדוקא לברך ברכת התורה דדין ברכת התורה דס"ת הוא תקנה מיוחדת לברך על הקריאה בציבור וע"ע]

בדין שמיעה בלא הכנת הענין

ועכשיו נבאר גוף הדין אי קיימא לן כשיטת הפוסקים דהשומע ואינו מבין לא יצא.

והנה בשו"ע ר"ס קצ"ג איתא, אם אחד יודע והשני אינו יודע, מברך היודע ויוצא השני אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך, וצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר ע"כ, נמצא דאם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה, והיינו דפסק כשיטת התוס' דשומע ואינו מבין לא יצא.

ואולם להלן בסימן קצ"ט (סע' ז) כתב, נשים מזמנות לעצמן רשות, אבל כשאוכלות עם האנשים חייבות ויוצאות ביזמון

שלנו, והוסיף הרמ"א "אף על פי שאינן מבינות", הרי דדעתו כאן דיוצאות בלשון הקודש אף כשאין מבינות. וצ"ע למה כאן סתם דיוצאין באינן מבינות, ולעיל מפורש בש"ע שאין יוצאין ולא השיגו שם הרמ"א כלל. וכתב א"ז הגר"א זצ"ל (ד"ה אע"פ) דאפשר דיש ליישב ע"פ דברי הט"ז לעיל (קצ"ג ס"ק ב') דנשים שלנו שאין מבינות לשון הקודש ורובן אין מברכות לעצמן סומכות על שיטת רש"י דאף מי שאינו מבין יוצא בלשון הקודש, ועכ"פ עדיף ממה שלא יברכו כלל ע"ש. ודבריו צע"ק דלשם מה הוסיף הרמ"א הכא דיוצאות אף שאינן מבינות, דמאי נ"מ כיון דמייירי באופן דבלאו הכי לא יברכו כלל, ואולי חידוש קמ"ל שאין צריך ללמדן להבין פירוש הדברים, וצ"ע בזה.

וגם הגר"א זצ"ל עצמו הניח לעיל דברי הש"ע בצ"ע, והמ"א כאן (סק"ה) פירש דהכא מייירי בברכת הזימון ולעיל מייירי בברכת המזון, והיינו דרק בברכת הזימון מקילינן באינן מבינות ולא בשאר ברכת המזון, עיי' במחצה"ש ובדגול מרובה, אמנם פשטות דברי הרמ"א מייירו בכל ברכת המזון ולא דוקא בברכת הזימון לבד.

מחלק בין שומע כעונה בעלמא לעונה אמן דבזה חשיב ספי כאמירה ממש

ונראה לבאר עומק הדברים בהקדם לשון הרמב"ם פ"א דברכות (הלכה י"א) כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה ע"ש. ומבואר מדיוק לשונו שיש חילוק בין השומע ומתכוון לצאת דיצא, לבין העונה אמן דהוי כמברך בפיו ממש, ויש לומר א"כ דבשומע ברכה ועונה אמן דהוה כמברך

ממש מהני לכ"ע אפילו כשאינו מבין, וכמו במברך ממש דמהני אף בשאינו מבין.

דברי הגר"א דמה דאין יוצא באינו מבין הענין היינו בשמיעה לבד ובצירוף אמירה מהני

ובן מצאתי כעת בספר אמרי נועם על ברכות שמלוקטים בו אמרי רבינו הגר"א זצ"ל, דמסיק דהא דאין יוצאין בשאינו מבין היינו אם שומע ושותק, אבל האומר מלה במלה עם המברך או העונה אמן יוצא אף באינו מבין, ומסיק שכן נכון לעשות ע"ש.

ומעתה א"ש סתירת הש"ע, דיסודו של ברכת הזימון בשעונין אחריו אמן דכתיב "ונרוממה שמו יחדיו", וכן כתב הרמב"ם בפ"ה דברכות (הלכה ג) סדר הזימון ומסיק "והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה" ע"ש, ושפיר פסקין דמהני אף בשאינו מבין, משא"כ לעיל בסי' קצ"ג איירי בשומע הברכה ויוצא מדין שומע כעונה ואינו מכון לצאת באמירת אמן, וע"כ לא הוה כעונה ממש ולא מהני בשאינו מבין, ודו"ק היטב בזה.

בד' הגרש"ז דאם המברך אינו מבין לשון הקודש או לבבו פונה לדברים אחרים אינו מוציא ידי חובה

ונראה א"כ דבקריאת פרשת זכור שאין כאן עניית אמן רק שומע כעונה, לא מהני כשאינו מבין. אמנם בש"ע הגרש"ז (ר"ס קפ"ה) מצאתי דבר חדש, שאפילו אם המברך עצמו אינו מבין לשון הקודש לא יצא, וכן אם לבבו פונה לדברים אחרים אינו יוצא ע"ש. והוא חידוש גדול, דלא רק השומע צריך להבין, ואם לאו לא יצא, רק אפילו המברך בעצמו אם אינו מבין לא יצא ע"ש היטב.

לפ"ז אם הבעל קורא אינו מבין פירוש המילות אינו יכול להוציא

ולפי זה אפילו אם השומע מבין פירוש המילות בפרשת זכור, אם הבעל

קורא אינו מבין לא יצא ולרוב הפוסקים אינו יכול להוציא, וכמבואר בירושלמי במגילה (פ"ב ה"א) גבי הלועז שקרא אשורית, דידוע אשורית שקרא בלעז אינו מוציא הלועזי כיון דאינו יוצא בקריאה זו בעצמו, והכא נמי אי נימא שהקורא ואינו מבין לא יצא, אינו מוציא. וא"כ צריך לזהר לצאת מבעל קורא שידוע פירוש הדברים בפרשת זכור.

אמנם האמת שעיקר דברי הגרש"ז זצ"ל בזה חומרא גדולה (ועיין בשעה"צ סימן קצ"ג ס"ק ג' דפשיטא ליה להיפך, ולא הביא כלל שיטת הגרש"ז זצ"ל), וכבר הבאנו במועדים וזמנים השלם (חלק ראשון סימן ב) שכמה ראשונים חולקין על הירושלמי במגילה, וגם דעת רש"י דבלשון הקודש יוצאין אף שאינו מבין, וע"כ נראה דכולי האי אין צריך להחמיר.

אם קורא מתוך הס"ת אין חשש זה אמנם עיקר הדין הכא הוה חובת ציבור וע"כ ראוי ליד"ח מהציבור

ואם מבין וקורא עם הבעל קורא בעצמו מהספר עדיף, דמה"ת ודאי יצא לפי מה שביארנו במק"א שאין צריך ציבור מה"ת, אבל בשומע ואינו קורא נראה להחמיר שיבין פירוש המלות כמ"ש.

ואי ישמעו לו, ראוי להזהיר על זה, ואם לא ישמעו יסמוך על שיטת רש"י שיוצאים גם כשאנו מבין, דהפוסקים סמכו עליו גבי נשים ולא חייבו ללמדן פירוש המילות גם לענין דאורייתא, ודו"ק היטב בכ"ז.

[אמנם] למעשה כ' רבינו שליט"א לא לקרוא עם הבעל קורא דמפסיד בזה מעלת ציבור].

זכר בציריאו בסגול

זכר בצירי ובדין לחזור על כל הפסוק*

ומה שישאל בענין זכר בצירי או סגול, הנה כבר במ"ב מביא לומר שניהם, ורובם נוהגין לומר רק "תמחה את זכר עמלק" בצירי ולחזור ולומר תיבות אלו בסגול, ואח"כ גומרים את הפסוק עד לא תשכח,

ראוי לחזור על כל הפסוק דאל"ה חשיב הפסק באמצע הפסוק

ואני מעדיף את המנהג שנהגו בישיבה אצלינו שגמרו את כל הפסוק בצירי, ואח"כ חזרו לקרוא פסוק אחרון בסגול, וטעם הדבר נראה, שלמנהגם שחוזרים באמצע הפסוק באופן אחר, ממ"נ יש כאן הפסק באמצע הפסוק, משא"כ לדין גומר עם צירי כמצותה ואח"כ אומר כל הפסוק בסגול,

ראוי להקדים הקריאה בצירי דהוא המעולה יותר

וראוי להקדים המעולה קודם דהעיקר הוא לקרוא בצירי, כי הקריאה בסגול היא שמועה בשם הגר"א זצ"ל ואינו ברור שזהו דעתו המוחלטת. (ע"ע במוע"ז ח"ב סי' קס"ז שכתבנו עוד טעם לכך).

והנה מביא מגדול אחד שליט"א שהזהיר לומר זכר עם צירי ומיד אח"כ לחזור זכר בסגול ושוב גומר עד לא תשכח, שטען שכיון שבדיעבד יוצא בשניהם א"כ אם יגמור כל הפסוק ואח"כ יחזור כמנהגינו, הרי שיצא עכ"פ בדיעבד, ושוב לא שייך הידור לקרוא בסגול שכבר אין עליו את המצוה כלל, וכסברת

הגר"ח מבריסק זצ"ל שאם נטל אתרוג שאינו מהודר שיצא בדיעבד, שוב לא שייך ליקח עכשיו מהודר לאחר שכבר יצא, וההידור היא בקיום המ"ע בהידור, ולכן לדעתו לפני שגמר את הפסוק קורא שניהם.

מיהו במק"א (ח"ד סי' קס"א) ביארתי דלע"ד דברי הגר"ח הם דוקא לענין נוי, שאין הנוי תועלת לחפצא באתרוג גופא, אלא הוא דין כללי בכל המצוות לייפות המצוה (ואפי' בפרוכת ס"ת יש מצוה לנאותה), אבל היכא שמתקן את המצוה גופא שבאופן זה הוא מן המובחר כמצותה לכתחילה, לזה מועיל גם אם מתקן אח"כ, וכ"ש כשעוסקים באותו ענין, ע"ש שהוכחתי כן.

[וראיתי לחכ"א שהוכיח כדברינו, דהנה בקריאת המגילה נהגו הציבור לקרוא פסוק אחרון בקול רם, ומ"מ החזן חוזר וקורא מתוך הכתב, והטעם לזה כתב הרמ"א (סי' תר"צ ס"ד) דהוא משום דאע"פ שבדיעבד אם קרא מקצתה בע"פ יצא, מיהו לכתחילה צריך לקרוא כולה מתוך הכתב ע"ש, ואי נימא דלאחר שיצא יד"ח בדיעבד שוב ל"ש לחזור ולקיים המצוה דלכתחילה, תקשי מה מועיל שהחזן חוזר וקורא מתוך הכתב, והרי אחר שכבר יצאו יד"ח בקריאתה בע"פ בדיעבד שוב ל"ש לצאת מצותה לכתחילה בקריאה מתוך הכתב (ובשלמא בפסוקים שקורין בע"פ באמצע המגילה י"ל דכיון דכיון שעדיין לא גמרו המצוה מועיל תיקון, אבל בפסוק אחרון תיקשי), וע"כ כדברינו].

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רכח אות ד.

ביאור חזרת זכר ב' פעמים מהו

המשמעות המשתנה בזה*

ואגב אמרתי להזכיר כאן הערה בענין קריאת הפסוק תמחה את זכר עמלק, שיש קורין תיבת "זכר" בשני סגול"ן, ויש קורין הזי"ן בציר"י, והעיקר לקרות בציר"י דוקא, שהמקור לקרות בסגול היא שמועה מפוקפקת בשם רבינו הגר"א זצ"ל, אבל המסורת בכל ישראל היתה תמיד לקרות בציר"י.

והנה הגר"מ ראטה זצ"ל פירש ביאור נפלא בהא דטעה יואב וקרא הפס' תמחה את זכר עמלק כאלו נכתב בשני קמצי"ן, שיש להרוג הזכרים דוקא, וכדאמרינן בב"ב (כא:). וקשה היאך טעה כ"כ לקרות בשני קמצי"ן דקאי על הזכרים. ותירץ הגר"מ זצ"ל דהאמת שקרא בשני סגול"ן ומ"מ טעה בזה דפירש דקאי על הזכרים, וכחא דכתבינן "עשן" בשני קומצי"ן, ומ"מ בסמיכות קרינן "עשן הכבשן" בשני סגול"ן, והכי נמי קאי הפס' על הזכרים של עמלק ומ"מ קרינן בשני סגול"ן "זכר עמלק", והיינו הזכרים של עמלק, ושפיר טעה בזה דבקריאה בשני סגול"ן יש באמת מקום לטעות כמ"ש.

לפ"ז מבאר מדוע בפרשת בשלח אין צריך לקרוא ב' פעמים בצירי ובסגול ומיישב בזה הסתירה בדעת הגר"א

ולבן לע"ד נראה דבפרשת בשלח דכתיב ביה "כתוב את זכרון בספר ושים באזני

יהושע" כיון דנמסר ליהושע במסורת, קרינן בשני סגול"ן דליכא למיטעי בפרשו, אבל בפרשת כי תצא דכתיב רק תמחה את זכר עמלק, צריכים לקרות בציר"י דוקא, שאם נקרא בשני סגול"ן ראוי לחוש דיתפרש דקאי על הזכרים ולא יצאו אף בדיעבד, וא"ש שאין סתירה בהעדות היאך נהג הגר"א זצ"ל, דבפרשת בשלח קרא בשני סגול"ן, ובפרשת כי תצא קרא בציר"י דוקא.

והדבר נוגע מאד למעשה, שכהיום בהרבה בתי כנסיות וישיבות קורין "תמחה את זכר עמלק" בציר"י וחוזרין מיד לקרות בסגול"ל, והבתרא תמיד הוי התיקון ועיקר טפי, ויש לפקפק שלא יצאו כמ"ש.

וע"כ נראה דיותר טוב לקרות בסגול ואחר כך בציר"י*, או כפי שנהגו אצלנו בישיבה שגמרו לקרוא "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח" בציר"י, ושוב חזרו לקרות בסגול"ן, בכונה שאם לא יצאו בקריאה מקודם יצאו בפעם השנייה, ובכה"ג עדיף, דאין שניהם נקראים בבת אחת דהא ממ"נ אחת מהן בטעות, וכן אין לחוש שהבתרא נקראת בסגול"ל, דמקודם גומרין לקרות בדיו, ורק שמא לא יצאו חוזרין וקורין בסגול"ן, וא"ש לכ"ע ודו"ק היטב בכ"ז.

* מתוך הערה למועדים וזמנים סימן קסה

* עי' לעיל מש"כ דהעיקר לקרוא בצירי דהוא העיקר הראשון אמנם ע"ש דהיינו לקרוא כל הפסוק כמש"כ כאן.

נשים בקיום מצוות מחיית עמלק

בגדר חובת נשים בפרשת זכור*

זכרים מחויבין (או עכ"פ ששה), אין מצוה כלל מתקנת חז"ל.

פשטות דברי הפוסקים דליכא חיוב בנשים ודברי הגרא"א דסלר זצ"ל דלא נהגו הנשים בקלם לשמוע פרשת זכור

אבל אולי גם להסוברים דנשים חייבות בקריאת פר' זכור דעתם שחייבות רק מה"ת שזהו מ"ע שאין הזמ"ג, אבל אינם חייבות בתקנת חז"ל לקרוא בעשרה בשבת לפני פורים (עיין ח"ב סי' שד"מ ומוע"ז ח"ח סי' קס"ז), וכ"כ להדיא ב"תורת חסד" (סי' ל"ז אות ה' ע"ש), וכ"ה להדיא ב"כף החיים" כאן, (ובמק"א כתבתי דנשים אינן חייבות בחיובי ציבור וע"כ לא חייבום חז"ל בתקנת קריאת פר' זכור בציבור), ולכן נזהרות רק לבוא לשמוע מס"ת לצאת השיטות שהמ"ע מה"ת בקריאה מס"ת. ויש לצדד דיוצאות אפי' לשי' התה"ד דס"ל דמדאו' בעינן עשרה, די"ל דהא דמה"ת בעינן עשרה אין הכוונה דבעינן קריאת ציבור והיינו שעשרה מחויבין יצטרפו לצאת בקריאה, אלא כל שהיחיד קורא במעמד עשרה סגי, ובמק"א ב' ד"ז. (ולמש"כ לעיל דהעיקר להלכה דמה"ת סגי בקריאה פ"א לכל ימי חייו א"כ אין הנשים חייבות לשמוע מידי שנה בשנה).

אמנם אם רוצות לקיים תקנת חז"ל, יבואו לביהכ"נ בבוקר לקריאת התורה, שמדרבנן המצוה היא בציבור מחויבין דוקא, ובלא"ה לא יצאו כלל המצוה דרבנן, ומיהו אם קשה להן לבוא בבוקר לשמוע קריאת התורה, עכ"פ יצאו המצוה מה"ת בקריאה עבורן כנהוג.

שן"ע ובנו"כ ובמ"ב לא נזכר שנשים חייבות לשמוע פר' זכור, וכן רבינו החזו"א זצ"ל אמר במפורש שנשים פטורות, וכן שמעתי ממהגה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר זצ"ל שבקהילתו בקעלעם לא באו נשים לשמוע פר' זכור, אבל בשו"ת "בנין ציון" (סי' ח') מביא מהגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל שציוה למשרתת לילך לשמוע קריאת פר' זכור, וכן דעת ה"חתם סופר" (דרשות ח"ג דף צ"ב צ"ג), וכן בשו"ת הגה"ק מהרי"ל דיסקין זצ"ל (קונטרס אחרון אות ק"ב) דעתו שחייבות, וכן הרה"ק מהר"א מבעלזא הקפיד מאוד שהנשים ישמעו פרשת זכור. וכן נתפשט המנהג היום שהנשים נזהרות מאוד לשמוע פר' זכור (עיין מוע"ז ח"ב סי' קס"ז).

בנידון אם מהני לשמוע פרשת זכור בעשרה שכבר קיימו המצוה ומבאר דתקנת הקריאה הוה בעשרה מחויבים כקרה"ת

והיום נהגו שלפני או לאחר מנחה מתאספין עשרה אנשים שכבר שמעו פר' זכור, וקורין קריאה מיוחדת לנשים שלא שמעו, [עמש"כ להלן דהזמן המובחר הוא מיד אחר הקריאה של מנחה ע"ש] (ועיין בשו"ת מנח"י (ח"ט סי' ס"ח) שמביא שם השואל ידידי הגאון רבי בן ציון רקוב זצ"ל שכן היה המנהג באשכנז), ואני תמה בזה, שלע"ד ברור הדבר שחז"ל שתיקנו לצאת המצוה בעשרה, תיקנו כדין קריאת התורה, והיינו שעשרה זכרים מחויבין יצטרפו לצאת, אבל אם אין עשרה

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רכח אות ב'

היום יש חיוב בנשים משום קבלתו עליהו*

ובנשים לא נתבאר אם חייבות, ואף דלא
הוי מ"ע שהזמן גרמא, ובעת צרה
אף נשים חייבות להתפלל, מ"מ נראה דכיון
שהחיוב הוא בציבור דוקא, ונשים לאו בחיובי

ציבור כמבואר בזבחים (עח.) , ע"כ אין בנשים
חיוב להצטרף לציבור, (ופרשת זכור שנהגו הנשים
לשמוע, התם קיבלו עליהו להחמיר כאלו חייבין, אבל
מדינא אינן חייבות כיון דהחיוב רק בציבור, ומח"ט
השמיט המ"ב חיוב פרשת זכור לנשים).

גדר חיוב פרשת זכור בנשים**

בפשטות נשים אין חייבות בפרשת זכור דלא חלוק משאר
תקנת קריאת התורה דלא חיבו נשים

לכאו' הוא מ"ע דאין הזמן גרמא ונשים חייבות

והנה לכאורה אין למצות זכירת עמלק זמן
קבוע, וע"כ נשים ג"כ חייבות בה
כשאר מ"ע שאין הזמן גרמא,

בגמ' נראה דהמצוה בקריאה מספר דוקא ותימא על הרמ'
דהשמיט מצות הקריאה מספר

וכיון שהמצוה מתקיימת בקריאה מספר
דוקא, וכדמשמע במגילה (יח.) אתיא
זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים,
וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן
בספר אף כאן בספר, וממאי דהאי זכירה
קריאה היא דילמא עיון בעלמא, לא ס"ד דתניא
זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי
שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה
ע"ש. והיינו שהמצוה דזכירת עמלק לזכור בפה
מה שכתוב בספר, וא"כ נשים חייבות לשמוע
הקריאה מספר דרך בזה מקיימות המצוה. ויש
לתמוה על הרמב"ם דסתם בפ"ה דמלכים
(ה"ה) דמ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים של
עמלק בפה ע"ש, ולא פירש שקיום המצוה רק
בקריאה מספר תורה.

קריאת פרשת זכור לכמה פוסקים הוי חיוב
מה"ת מכח מצות זכירת מעשה
עמלק, ולכאורה פשוט שרק אנשים לבד
חייבין ולא נשים, דלא מצינו בשו"ע
ובמפרשים (וכן במשנה ברורה) לא מצאנו שום
רמז דלפרשת זכור נשים ואפילו בתולות אין
מחויבות ללכת לבית הכנסת כדי לשמוע
פרשת זכור, ושמעתי שכך היא דעת החזון
איש זצ"ל. וכן סתמו כל האחרונים ולא הביאו
לחייב נשים, דלא נשתנה דין הקריאה בשבת
זו משאר שבתות השנה.

אמנם דבר חדש מצינו בשו"ת בנין ציון
(החדשות סימן ח) בשם החסיד
שבכהונה הגאון וקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל,
דהנשים חייבות בפרשת זכור, והקפיד שאפילו
המשרתת שלו הוצרכה לשמוע פרשת זכור, וכן
נהגו בכמה מקומות לדקדק בדבר, אבל אין כן
משמעות שאר הפוסקים, וטעם הדבר יבואר
לפנינו.

* מתוך תשוה"נ חלק ד' סימן כז לענין חובת תקיעות בעת צרה]

** מועדים וזמנים חלק ב' סימן קסז

מיישב ש' הרמ' דאינו אלא אסמכתא

בחינוך מפורש דהמצוה הוה רק באנשים דלהם חובת המלחמה ונשים פטורות

ולע"ד נראה שמפרש הגזירה שוה הזכירה זכירה מעמלק דכתיב בה "כתוב זאת זכרון בספר", דאינה אלא אסמכתא להצריך במגילה קריאה מספר [ובפרט לפירוש תרגום יונתן בן עוזיאל ואבן עזרא שם (שמות י"ז, י"ד) דלא מייירי בספר תורה כלל רק בספר מלחמות ע"ש], ומעיקר הדין לא בעינן לזכירת עמלק קריאה מספר, שלא נשתנתה זכירה זו משאר זכירות דשבת ומעשה מרים וכדו' דלא בעינן בהו ספר.

ובן משמעות הברייתא "יכול בלב ת"ל בפה", ולא קאמר חידוש טפי דבעינן בפה ומספר דוקא. וע"כ לעיקר המצוה מפרש הרמב"ם דלא בעינן זכירת עמלק מספר תורה דוקא, ולענין מגילה מיייתנן אסמכתא להצריך קריאה מספר, כמו בפרשת זכור דחיוב הקריאה מספר תורה דרבנן, דעיקרה בגדר קריאת התורה.

וא"ש סתימת הפוסקים שלא חייבו נשים בפרשת זכור דדינה כשאר קריאת התורה כמ"ש, ולא נשתנה שבת זו מה"ת משאר חיובי קריאה, ודו"ק היטב כי הדברים נכונים בשיטת הרמב"ם.

אמנם אכתי קשה דאפילו נימא דלקיום מ"ע זכירת עמלק לא צריך לקרוא מספר תורה, ולכן הוי כשאר קריאת התורה דנשים פטורות, מ"מ הא צריכות מה"ת לקיים מצות זכירה, והיאך נשים מקיימות מצותן.

ועוד דבכמה ראשונים מפורש דמקיימין המ"ע רק בקריאה מס"ת, וא"כ לדידהו הוה לן לחייב נשים לשמוע הפרשה מס"ת, וצ"ב מדוע הנשים אינן באות לשמוע פרשת זכור.

ומצאתי בחינוך (מצ' תר"ג) שמוצות זכירה בזכרים, "כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים" ע"ש. וקשה מנלן שחיוב השנאה לעמלק מצותו רק באנשים שהם בני מלחמה, נימא שכל אחד מישראל חייב לזכור את שעשו עמלק ומה שארבו לנו, ופעמים גם מנשים תצא הישועה וכמו באסתר ויעל.

עיקר מצוות זכירה ילפינן מכתב זאת זכרון בספר והתם אינו ענין למלחמה בעמלק רק שנאת עמלק לבד

וביותר קשה דמאחר שעיקר חיוב זכירה ילפינן מהא דכתיב "כתב זאת זכרון בספר", ובפרשה שם מבוארת רק רשעת עמלק, ובזכירת מעשיו הרעים ממילא נבוא לשנוא אותו, אבל אינו מבואר שם כלל חובת המלחמה, ומנלן שזה מעיקר חובת המצוה דנימא דמהאי טעמא נשים פטורות, וצע"ג (ולהפוסקים דבעינן ציבור לקיים מצות זכירה מה"ת א"ש, דנשים אינן בכלל חיובי ציבור).

מבאר דאמרה תורה ושים באזני יהושע דהיינו דיכין את ישראל למלחמה והיינו דענין הזכירה היינו במי דשייך למלחמה

ולע"ד מקרא מלא מסייע להחיות, דכתיב "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע", וצ"ב מה פירוש "ושים באזני יהושע", רש"י במקום פירש שהכוונה להודיע ליהושע המכנים את ישראל לארץ, שיצוה את ישראל שכשיחזיקו בארץ כראוי מחוייבין הם למחות זרעו של עמלק לשלם לו את גמולו, והקב"ה יעזור להם.

ומדפירש בקרא יחד עם חובת הזכירה הצווי ליהושע להכין את ישראל למלחמה, משמע שתכלית הזכירה לנקום בעמלק במלחמה, ולכן אמרינן דנשים דלאו בני מלחמה נינהו פטורות מזכירה, ושפיר

בתמיהת המ"ב על המ"א דיוצאין יד"ח מחיית עמלק
בקריאת פרשת ויבא עמלק בפורים

ובמ"ב (סי' תרפ"ה ס"ק ט"ז) הביא דהמ"א פסק דיוצאין מצות זכירת עמלק בקריאת ויבא עמלק בפורים ע"ש. והמ"ב תמה ע"ד דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' אשר קרך בדרך ויזנב וכו' מחה תמחה וכו', והכוונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכן נצטוו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק ע"ש. וע"כ נוטה המ"ב שאין יוצאין המצוה בקריאת פרשת ויבא עמלק ע"ש.

ואני תמה דהמקור דלמצות זכירת עמלק בעינן קריאה מספר, ילפינן מהמבואר בפרשת ויבא עמלק "כתוב זאת זכרון בספר", וע"כ פשיטא שמקיימין המצוה בקריאת פרשה זו. ומטעם זה הרמב"ם פירש דהמצוה לזכור מעשיו הרעים של עמלק ואריבתו ולא פירש שחייבין לזכור למחות שמו, ומשמע שזה אינו מהמצוה כלל. ומה שהביא המ"ב מהרמב"ן שם, היינו לצד שפירש שם דאין חיוב זכירה חובת קריאה בציבור, רק דומה לזכירת מעשה מרים ע"ש, אבל אי הוי חיוב קריאה שפיר י"ל דיוצאין בקריאת פרשת ויבא עמלק כמ"ש.

תמיהה במש"כ החינוך דהמצוה לספר לבנינו ומבאר דמצוות זכירה יד"ח בלא אמירת מחה תמחה

וכן תמוה מה שפירש שמצוה לספר מעשה עמלק לבנינו, שחיוב סיפור לבנים מצינו ביציאת מצרים לבד, ונראה דמצוות זכירה מה"ת יוצאין בלי אמירת "מחה תמחה" שאינו מעיקר המצוה מה"ת, ודו"ק היטב בכ"ז.

פירש החינוך טעם הפטור דנשים, דמקרא מלא מסייע לו כמ"ש.

ומדברינו נראה שיש יסוד גדול להקל לנשים שלא לשמוע פרשת זכור דאין חייבות בהמצוה כלל, וכן מוכח מסתימת האחרונים והמשנה ברורה שלא הביאו להחמיר בזה, ומשמע דפטורות כדין קריאת התורה דשאר שבתות.

ברמב"ם לא הזכיר מצוה זו בכלל המצוה דנשים פטורות ונראה דחייבות בפרשת זכור

אמנם הרמב"ם בסה"מ בסוף מנין העשין (סיום מצוות עשה) לא מנה העשה דזכירת עמלק בכלל המצוות שנשים פטורות מהן, ומשמע דחייבות, ומאחר שיצא מפי כהן גדול הקדוש הגרני"א זצ"ל דנשים חייבות, נכון לנשים להחמיר בזה, ועכ"פ ראוי להן לקרוא הזכירה מספר אף אם אינו ספר תורה, והנהוגות במנהג המקובל אצלם ואין קוראות, יש להן על מה לסמוך כמ"ש.

בנשים אין חיוב לשמוע הברכות

ועכ"פ נראה דלנשים אין חיוב לשמוע הברכות, שאין עליהן חובת ציבור רק חובת יחיד לשמוע הפרשה מס"ת כדין תורה, וכן יכולות הנשים לקרוא לעצמן מס"ת בלא ציבור, שנשים אינן חייבות לקרוא בציבור, רק כדין התורה דזכירה בספר, ויוצאות מצותן לכ"ע.

ואולם בשו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל (קו"א סימן ק"ב) חייב נשים בפרשת זכור, ומשמע מדבריו שחייבות כדין קריאת התורה ע"ש, ובהערה אחרת שם (סימן ק"א) הסתפק בזה, והסיק שיפה הורו לאשה שלא שמעה זכור שתכוין לצאת בויבא עמלק וכדעת המג"א דלהלן ע"ש.

גדר חיוב נשים בפרשת זכור*

תמיהה במה דלא נהגו הנשים להזכיר לשמוע פרשת זכור
דהרי חייבות במלחמת עמלק

ויש לתמוה דהרכה נשים אינן באות לשמוע פרשת זכור, ולכאורה חובת המלחמה אפילו על כלה מחופתה, ושפיר שייך בהן מצות זכירה. ובשו"ת בנין ציון (החדשות סי' ח') כתב בשם הגאון וקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל שהקפיד שהמשרתת תשמע פרשת זכור דסבר שהנשים חייבות בזה כאנשים. אמנם לא מצאתי דין זה במשנה ברורה, וכן שמעתי שהגאון בעל חזון איש זצ"ל דעתו דפטורות, ומיהו בזמן האחרון נהגו כאן הנשים לדקדק בזה.

מבאר דנשים יד"ח בקריאת המגילה ומהני גם בלא ציבור
דנשים אינם בכלל ציבור וע"כ לא נתחייבו בתורת ציבור

ולפי דברינו לעיל שעיקר המצוה לשמוע הזכירה מתוך הכתב ויוצאין ידי זכירה גם בקריאת המגילה א"ש, ששומעות המגילה. ואף שאין שומעות בציבור, נראה דחיוב קריאה בעשרה לכ"ע הוי דוקא על האנשים דמצטרפי לציבור, אבל עיקר מצות זכירת עמלק יוצאין בקריאת המגילה, ונשים הלוא שומעות המגילה ויוצאות חיובן מה"ת, וא"ש.

בביאור הנידון בגמ' באיזה פסוקים מקיימים המצוה של
מחייבת עמלק

שוב מצאתי דיש לתלות אי יוצאין זכירת עמלק בקריאת המגילה במחלוקת בגמרא מפורשת במגילה (ז). דאיתא שם בסוגיא דיש לנו להזכיר מלחמת עמלק בשלושה מקומות, ונחלקו מהם אותם ג' מקומות. לדעת רבי יהושע דרשינן כתוב זאת

זכרון בספר, "כתוב זאת" מה שכתוב כאן (פרשת בשלח), "זכרון" מה שכתוב במשנה תורה (פרשת כי תצא), "בספר" מה שכתוב בנביאים (בשמואל א, ט"ו), ור"א המודעי דרש "כתוב זאת" מה שכתוב כאן ובמשנה תורה (דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד), "זכרון" מה שכתוב בנביאים, "בספר" מה שכתוב במגילה ע"ש, ולא נתבאר במה נחלקו.

מבאר דהנידון הוה אם צריך להזכיר להדיא את עמלק

ונראה דנחלקו אי צריך להזכיר להדיא לאבד את עמלק או לא. לדעת רבי יהושע אין יוצאין במגילת אסתר שלא כתוב שם להדיא מטומאת עמלק ושצריכים למחותו, ולדעת ר"א יוצאין גם בקריאת המגילה חובת הזכירה, מפני שבקריאתה זוכרים טומאת המן האגגי העמלקי ושיאיבדו אותו, וסגי בכך {וע' בתשובות והנהגות (ח"ב סי' שד"מ)} שבארנו דטומאת עמלק להכחיש השגחת הבורא תמיד, ובפורים הנס נעשה בדרך הטבע עי"ש וראה עוד בארוכה באמרים}.

ענין כתבוני לדורות היינו דיקיימו בזה המצוה דמחייבת עמלק

ויש לומר שלכך נתכוונה אסתר כששלחה לחכמים כתבוני לדורות, והיינו שבמגילה נמיי יוצאין מ"ע דתורה דזכירת עמלק, ומצאו סמך מהא דכתיב "בספר" דשפיר יוצאין. ומאחר שכל הני זוגי בגמרא שם מסקי לעיקר שמצאו סמך בתורה והסכימו לכתוב המגילה לדורות, נראה דקיימא לן כר"א ויוצאים מ"ע דזכירת עמלק בקריאת המגילה, נומכאן סמך לשיטת הר"ש והראב"ד.]

דעת הגר"ד דנשים חייבות במחית עמלק דאף אותן רצה עמלק להשמיד ועוד דהכל יוצאים למלחמת מצוה אפי' כלה מחופתה

ברם מרן הגר"ד זצוק"ל (בקר"א סי' ק"ב) כתב דלמ"ד דזכור מה"ת גם בנשים הוי ד"ת, דאף אותן רצה עמלק להשמיד, וגם דחייבות להלחם בו, דהכל יוצאין למלחמת מצוה אפי' כלה מחופתה ע"ש, וכן הביא השד"ח (ח"ב מע' ד' כלל י"ג).

נשים דאנוסות מלקרא פרשת זכור נכון שיקראו בפה מחומש ויכונו ליד"ח בקריאת המגילה

אך באנוסות מלבוא לביהכנ"ס נכון שיקראו בפה מהחומש (דאין בהן חיוב לשמוע בציבור דלא מצטרפי לציבור וכדלעיל).

ומ"מ יתכן דבקריאה שלא מס"ת נקרא ע"פ (כמבואר בשבת קט"ו. תוד"ה לא) וע"כ היה עדיף שישמעו בביהכנ"ס מס"ת וכן בשמיעת המגילה יכונו לקים המ"ע דזכירת עמלק}.

מבאר ד' הגמ' דדוקא בקריאת המגילה הזכירה הגמ' דהוא תקנת חכמים ולא הזכירה הגמ' משלוח מנות ומבאר דהיינו משום דבמגילה מקיים מ"ע דאורייתא

איתא במכות (כג.) ששלושה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם ואלו הן, מקרא מגילה שאלת שלום והבאת מעשר וכו'. וילפינן קריאת המגילה מדכתיב קיימו וקיבלו, קיימו למעלה מה שקיבלו למטה ע"ש.

ויש לתמוה שלא הזכירו נמי משלוח מנות ומתנות לאביונים, ולדברינו נראה שבמצות אלו לא נגעו בדין תורה רק הוסיפו חיובים חדשים, אבל במגילה הוסיפו על כתבי קודש ויוצאין בקריאת המגילה מ"ע דזכירת עמלק כדילפי' בספר, והסכימו למעלה למה שעשו למטה דהוי כדין ס"ת לצאת בזה מצות זכירת עמלק וכמש"ל.

מתיישב בזה פסק המ"א שכן עיקר החובה של מחית עמלק ילפינן מקרא דכתוב זאת ושם נזכר חובת זכרון מעשיו הרעים ואדרבה מפורש דמחה אמהה היינו דיתקיים ע"ה הקב"ה

ובדברינו נלע"ד ליישב פסק המ"א (ר"ס תרפ"ה) שיוצאין מצות זכירה בקריאת פרשת ויבוא עמלק, והובאו דבריו באחרונים שם.

אמנם במ"ב (שם סקט"ז) פקפק על פסק דינו, שעיקר מצות הזכירה היינו אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחרך מחה תמחה, והכוונה שלא לשכוח מעשה עמלק לדורות, ולזכור תמיד שכך עשה עמלק הרשע, ולכן נצטוונו למחות שמו וכמבואר ברמב"ן שם (דברים כ"ה, י"ז), והניח בצ"ע, ע"ש. ולדברינו דברי המ"א מואירים, שהחובה ליזכור בכתב מעשה עמלק ילפינן מדכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ולא מבואר שם למחות שמו כדברי המ"ב, דבפרשה התם הלוא כתיב כי מחה אמהה, שהבורא ית"ש ימחה שמם, ושפיר סגי בהאי פרשה לזכירת עמלק.

שוב נראה להוכיח דפשטא דתלמודא במגילה (יח.) דפרשת זכור דאורייתא יוצאין בפרשת ויבוא עמלק. דילפינן התם דבמגילה קראה על פה לא יצא מהא דכתיב בפרשת עמלק "זכרון בספר" דבעינן זכרון בספר דוקא, ומוכח מהא דילפינן החיוב זכירה בספר ממקרא זה דפרשת ויבוא עמלק, דלא צריך ליזכור עמלק דוקא בהפרשה דסוף כי תצא, רק סגי ליזכור מעשה עמלק ושהקב"ה ימחה שמם וזכרם, והעיקר לנטור בלבבינו לנצח שנאה לעמלקים וליזכור בקריאה גנות מעשיהם, ויוצאין נמי בפרשת בשלח שעיקר חיוב זכירה בספר ילפינן מהתם, ודברי המ"א ברורים בעזהש"ת.

נראה דעיקר תקנת הקריאה של פרשת זכור בציבור הוה דוקא בשבת שקודם לפורים

ומיהו מטעם אחר לע"ד דדבריו צ"ב, שלע"ד קריאת פרשת זכור בציבור תיקנו חז"ל בשבת לפני פורים, ואם ביטל הקריאה בשעה זו הוה מעוות לא יוכל לתקון, כשם שבביטול פרשת פרה לא יוכל לתקון, ובפורים יוצא בקריאת פרשת ויבוא עמלק את חובת הקריאה שתיקנו ליומו, אבל מצות פרשת זכור שתיקנו בשבת שלפני פורים ביטל ואין לזה תיקון, שחז"ל תיקנו האי מצוה בזמנה, וצ"ב.

מבאר דאולי הוראת הגר"א למשרתת לילך לשמוע פרשת זכור היינו מפני דלא היתה בקיאה לקרות בעצמה*

וכיום נהגו נשים לילך לפרשת זכור ועיקר מי שעורר לזה הוא הגה"ק ר"נ אדלר כמובא בשו"ת בנין ציון החדשות סימן ח' שהקפיד שאפילו משרתת אצלו תשמע פרשת זכור אבל במ"ב לא הביא כלל לנשים ללכת וכן רבינו החזו"א היה דעתו שפטורות ועיין בדברינו בזה במועז"ז ח"ב סימן קס"ז.

ויתכן דגם לגר"נ אדלר צוק"ל אין חיוב קריאת זכור לנשים מס"ת דוקא אלא דאולי לא היתה בקיאה לקרות בעצמה כמו שהיה רגיל בימנם ולכן אף שאין עליה חובת ציבור וס"ת צויה לה ללכת לשמוע אבל לדידן נשים שיכולות לקרוא בעצמן מהחומש אין מחויבות לילך לשמוע זכור בציבור שלא מצטרפי לציבור ואין בהן חיוב ציבור ולכן יכולות ג"כ לקרוא ביחידות בספר בכתב גם בבית אבל מאידך יתכן דאולי כה"ג שאינו קורא מס"ת נקרא בע"פ וכמבואר בתוס' שבת קטו ד"ה לא בשם רבינו פורת ולכן צריכים לשמוע הקריאה מס"ת דוקא.

* מתוך תשוה"נ חלק א' סימן שדמ

** תשוה"נ חלק ג' סימן קסב וע"ש בתחילת התשובה לענין גר צדק אם יכול להוציא אחרים יד"ח.

ומיהו לדברי הר"ש והראב"ד הנ"ל כששומעות המגילה שזהו ספר יוצאות וי"ל דלכן הקדמונים ואחרונים לא הזכירו אזהרה לנשים לבוא לפרשת זכור כיון שיוצאות את החיוב דאורייתא בפורים כששומעות המגילה שחייבות בשמיעתה וכמבואר בר"ש וראב"ד בפרשת בחוקותי אבל אנשים חיובם עכ"פ מדרבנן לשמוע פרשת זכור בשבת שלפני פורים.

ברם מרן הגר"ל דצוק"ל בקו"א סימן ק"ב פירש דנשים חייבות משום שנשים ג"כ חייבות במלחמת עמלק דהכל יוצאין למלחמת מצוה אפילו כלה מחופתה ע"ש וכן הביא בשד"ח ח"ב מערכת ז' כלל י"ג.

ראוי לנשים לילך לשמוע פרשת זכור בבהכ"נ מיהו באנוסות יקראו מתוך חומש וכן יכונו בקריאת המגילה ליד"ח מחיית עמלק

ולמעשה אף שלענין החיוב יש מגדולי הפוסקים שמקילים בזה וכן היה המנהג מלפנים מ"מ כיום שנתפשט המנהג שנשים מחמירות לשמוע פרשת זכור מקריאת הציבור נאה המנהג ויאה שיוצאין בכך לכמה מהפוסקים מ"ע דאורייתא דזכור אך באנוסות מלבוא לביהכנ"ס נכון שיקראו בפה מהחומש וכן בשמיעת המגילה יכונו לקיים המ"ע דזכירת עמלק.

גדר שם ציבור אינו שייך בנשים וע"כ מצוות על ציבור אינם שייכות בנשים**

ואמינא בזה סברא חדתא, שבאמת עם ישראל עם אחד הם וערבים זה לזה, וחטא היחיד פוגם בציבור כולו, אבל קהל גרים לא איקרי קהל, והציבור לא נענש עבורם, ואמנם כל יחיד ויחיד חייב בערבות להם והם לנו, אבל לענין חטא הציבור כולו לא נחשב,

אבל הם בתור יחידים חייבין לדאוג לנו שנשמור התורה ואנו להם, אבל חטאם לא נחשב לחטא הציבור שנאמר שהציבור כולם נענשים, דלגבי זה חשובים הם קהל בפני עצמם, אבל בתור יחידים הם ככל ישראל והם ערבים לנו ואנו להם, וע"כ אין לחשוש ויכול הגר לתקוע עבורנו.

ובזה תתיישב שיטת הגרע"א בענין קידוש ליל שבת, שב"דגול מרבה" (רע"א) כתב לחוש שלאחר שאדם התפלל תפילת ערבית בליל ש"ק יצא יד"ח קידוש מה"ת בתפלה, ואח"כ כשבא לקדש על היין ולהוציא את אשתו יד"ח מדין ערבות, הלא נשים לא התפללו עדיין ערבית וחייבות בקידוש מה"ת ושוב לא יוכל הבעל שחייב רק מדרבנן להוציאה, והגרע"א בהגהותיו חולק ומפרש שנשים לאו בכלל ערבות היינו במצוות שלא נצטוו כמו ברהמ"ז אלא מדרבנן, אבל כשנצטוו כמו בקידוש הם בכלל ערבות, ע"ש. ואני תמה דמאי שנא מגרים שדעת רש"י ותוס' שאינם בכלל ערבות כיון שאינם בכלל השש מאות רבוא, אם כן מהאי טעמא גם נשים אינן בכלל ערבות כלל אפילו במצוות שחייבות, מאחר שאינן בכלל השש מאות רבוא. ולדברינו ניחא שרש"י ותוס' נתכוונו דוקא לערבות הציבור שאינם בכלל, אבל יחיד חייב לחבירו, והיינו במצוות שחייבין בהם לדעת הגרע"א זצ"ל, ואין ראייה כלל שרש"י ותוס' פליגי על זה. מיהו עיין תוס' קידושין ע: ד"ה קשים דמשמע דאינם בכלל ערבות כלל אפילו שלא בציבור, וע"ב.

ולכאורה איכא למשמע מקרבן פסח דטומאה דחוויה בציבור ומ"מ אי נשים חובה מצטרפות כמבואר בסנהדרין יב: ובפסחים עט, וא"כ לכאורה מבואר דאם נכללות בהאי חיובא הם בכלל הציבור, אכן

נראה דיש לחלק דשאני התם שהגדר ציבור בקרבן פסח הוא שכל היחידים החייבים מצטרפים הואיל ובא כנופיא, אבל למעשה הוא חובה על כל יחיד ויחיד, ולכן גם נשים בכלל, אכן לענין ציבור לחול על ידיהם שם רוב ציבור יש לומר דלא מצטרפי, ומאה נשים כתרי דמיא, כמבואר כעין זה בברכות מו: וביבמות פח:, וגמרא מפורשת בזבחים עה. שציבור היינו גברי ע"ש, ומהאי טעמא אף שהן מתכפרות בקרבן ציבור אין בהן חיוב מחצית השקל, דקרבות ציבור חיובן על גברי דוקא, ע"ע במש"כ בזה במועדים וזמנים ח"ב סי' קל"ד,

ולחאמור יש לצדד דלענין קרבן ציבור דפר העלם דבר דהוא ע"י חטא רוב הציבור שבא"י בחטאת, והנה גם נשים חייבות בקרבן חטאת, ומ"מ י"ל דחיוב פר העלם דבר תליא בדין "ציבור" ונשים אינם בכלל, ולא מצאתי שיתפרש הדין בזה וצ"ב.

(ועיין) ברכות כ: שנשים חייבות בתפלה דרחמי ניהו, ולא קאמר שלדין תפלה במקום קרבות וכמבואר ברמב"ם פ"א דתפלה ונשים מתרצות בק"צ, ולמבואר היינו דכיון דאינן בכלל חיוב ציבור להביא וכמ"ש אין לחייבן מטעם זה בתפלה).

חובת נשים במלחמה בעמלק אין זה מדין ציבור רק מדין יחידים

ובעיין זה ביארתי במק"א לענין חיוב נשים בפרשת זכור, שאף שהדין שאפילו כלה מחופתה יוצאת למלחמת מצוה והיינו נמי למלחמת עמלק, מ"מ היינו כיחידים ולא כציבור, והואיל ופרשת זכור בציבור היינו למי שחייב בחיובי ציבור, לכן דעת החזו"א שנשים אינן חייבות מן הדין כלל בפרשת זכור, ושמא באות לשמוע כיחידים ואצלן באמת לא צריך ציבור וא"ש.

מבאר דמה דקורין בעשרה דכבר שמעו אינו מדין ציבור רק
מדין כבוד התורה

ומשום כבוד התורה דוקא מחפשים ציבור.

ולפי זה מובן מה שיש נוהגות היום לבוא לשמוע פרשת זכור בקריאה מיוחדת לנשים שלא עם הציבור, אף שאין כאן קריאת התורה דציבור, שהעשרה שמעו ויצאו כבר, שחייב נשים אינו אלא כיחידים ומספיק כה"ג,

ובמק"א דנתי אי שרי למיעבד כן, דהא דעת הרבה פוסקים דכל שעשרה שומעים קריאה מס"ת, חייבים בברכה אף כשאין חיוב, ואם כן מחסרים ברכה שבציבור החיוב דאורייתא לשיטת הירושלמי ועוד.

זמן הקריאה לנשים*

ראוי לקרוא לנשים דוקא אחר קריאת התורה דמנחה

וכן במ"ב לא הביא דהוא חובה לנשים וכן שמעתי מהגה"צ הגרא"א דסלר זצ"ל שבקלם הנשים לא בוא לשמוע פרשת זכור ולמה לנו להכנס לחשש ביטול ברכת התורה בציבור דחייב לברך ואינו מברך.

נהגו היום שנשים גם כן נזהרות לשמוע פרשת זכור, וכדעת הקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל, ולפני מנחה מוציאים ס"ת וקורין להן, וכיון שיש דיעות דמחויבות לשמוע, לא נקרא שלא לצורך ויוציאים חובתן, אמנם הנה במשכנות יעקב דעתו שרק על קריאה בציבור נתחייבו מה"ת ולא ביחיד** וא"כ אם הוא קורא בציבור בשביל הנשים בלי ברכה הרי מבטל המ"ע דברכת התורה בציבור, להוציא נשים דמעיקר הדין הם פטורים, כהוראת מרן החזו"א

ומידן אפשר שאפילו מדאורייתא אין החיוב לברך בציבור כל פעם דקורא לציבור רק החובה הוה לברך פעם אחת כל יום, וכן לענין ברכת התורה הרי נהגו לא לברך עוד פעם בש"ש ובמק"א ביארנו דברכת התורה הוה ברכת השבח וע"כ הוה חובה לברך רק פעם אחת

* מתוך רשימות בכת"י

** וע"ע בתשובות והנהגות חלק א' סימן שפ לענין דין קריאת משנה תורה בליל הושענא רבה ע"ש. וכתב שם עוד וז"ל

ומה שידוע על הגר"א זצ"ל שקרא בתורה בליל שמחת תורה בברכה ע"כ ס"ל כיון שקורין בס"ת מברכין עליו ועיין בספר "תורת רפאל" מהגאון רבי רפאל מואלזין זצ"ל שמחמיר לברך על ס"ת כשקורין בו בציבור אף שאין חיוב וכן משמע ב"משכנות יעקב" וכ"כ הבאר שבע בסוטה פ' אלו נאמרין ועיין תשובת הנצי"ב במשיב דבר סי' ט"ז ואצלנו לא נהגו לקרוא בס"ת מטעם דלא אלים קריאה דרשות להיכנס לחשש דאורייתא של ביטול ברכת התורה שלירושלמי בציבור לכ"ע דאורייתא ועוד שבזמננו מחמת קדושת הס"ת אין מוציאים אלא כשיש חיוב אבל כשאין חיוב ועיקרו הוא בסוד ה' ליראיו ראוי בס"ת דוקא לאלו שנכנסו לקודש פנימה.

ונראה עוד טעם לכך שאין אנו חוששין שצריך ברכה לפניה ולאחריה כיון שגדר קריאת התורה הזאת אינו קריאת ציבור אלא קריאת יחיד רק כיון שלכל יחיד אין לו ס"ת לבד ע"כ קוראים כולם יחד אבל מדין יחיד ולא נקרא קריאה בציבור ולכן לא נהגו לברך ובמק"א הארכתי בביאור הירושלמי שברכת התורה דאורייתא היינו כשקורין בס"ת בציבור שהפסוק כי שם ד' אקרא מיירי במקרא.

ובקורא בס"ת ולא נתכין לצאת בברכת העולה חיסר מ"ע דאורייתא ולכמה פוסקים החובה גם לשמוע לשמוע ולצאת וע"ע במש"כ בח"ב סימן ש"כ ובמק"א ביארתי שלקרא בס"ת חיוב לקרוא בנגינות טעמים כראוי והיה פה בעל קורא שאינו בקי בטעמים כלל וחוששני שבקריאת מקרא לרבים כה"ג יצא שכרו בהפסידו.

התורה דבה"ג אין הפסק שינה ומהני הברכה הראשונה ולא לקרוא לנשים לפני קריאת התורה דבה"ג הקריאה היא בלא ברכה.

ואף דנשים לא חשיבי ציבור ומטעם זה אין חיוב ברכה מ"מ שכיח דיש גם עשרה אנשים דשומעין ונכנסים בזה לחשש ביטול ברכה דאוריתא.

וע"כ נראה דמיד אחר קריאת התורה יפתח לקרוא פרשת זכור וישמעו הנשים לקיים מצוות זכירת מחיית עמלק ובכה"ג אין חשש ביטול מצוות ברכת התורה [ובכה"ג גם הקריאה גופא עדיפא טפי דיש עשרה אנשים השומעים ונתבאר במק"א דהוא מצוה קיומית ואפילו שמעו כבר].

ביום כמו ברכות השחר וא"כ יש לומר דגם לענין קריאה בציבור הרי החובה הוה רק ברכת שבח ואם בירל פ"א שוב פטורין כל היום.

ומיהו ראוי להזהר מאד בברכת התורה כשמברך הראשון [היינו הכהן] לברך בקול רם דכל הציבור ישמע שכן לשיטות אלו הרי בקריאה ציבור הוה חובה מיוחדת של ברכת התורה ואם ציבור אינם שומעים הברכה הרי מבטלים בזה ברכת התורה דציבור.

ואפילו בכל הברכות בקריאת התורה דעת הרבה פוסקים דיש חובה על הציבור לשמוע הברכה אבל עכ"פ בברכה הראשונה [היינו הכהן] בזה יש להזהר מאד.

ומיהו לענין קריאת פרשת זכור לנשים אני מעדיף דיקרא לנשים אחר קריאת

דין חולה ואנום בפרשת זכור

ברכה על קריאת פרשת זכור לבד*

בדין הברכה בקריאת פרשת זכור בעשרה קודם התפילה

עובדא הוה אצל הגרא"מ שך [שליט"א]

זצ"ל ראש ישיבת פונובין שהיה

חולה ולא יכול לילך להתפלל בציבור וביקש ממנין בחורים לבוא אצלו קודם התפלה כדי לקרוא פרשת זכור לבד בלא קריאת ז' עולין לפרשת השבוע והסתפק אם עליו לברך ברכת התורה עד שהביאו לו פסק הגאון רבי שמואל ואזנר שליט"א מרא דאתרא שם שיש לברך.

מבאר דעיקר חובת פרשת זכור הוה כהפטרה ואם אינו הפטרה אינו שייך בזה ברכה

ולע"ד יש לצדד בזה ע"פ מה ששמעתי

ממרן הגאון דבריסק זצ"ל שהרמב"ם

לית ליה שיש איזה מעלה מיוחדת בקריאת פרשת זכור רק מצותה ככל ד' פרשיות והוה קריאה של מפתיר מענין היום אבל אין חיוב נפרד של קריאה מצד מ"ע דזכור ולדבריו לא צריך ציבור כלל ולפ"ז כשקורין בציבור לצאת חובת זכירה בציבור לכאורה אין מקום לברך על הקריאה שיסודה לשיטתו בגדר מפתיר דוקא ויש לומר שלא תיקנו חז"ל קריאה כזאת בגדר מפתיר אלא בסוף קריאת התורה ומפטרין בו מענינא דיומא שלמפטר לבד לא תיקנו ברכה אלא בסוף הקריאה ולא כשקורא רק המפטר ולפ"ז לכאורה אין לברך כאן.

ואף דשיטת הש"ע ופוסקים לחשוש להתוס' רא"ש ורמב"ן שקריאת פרשת זכור מה"ת וחיוב עצמי הוא לקרוא פרשה זו יש לומר דפסקין כן רק לחומרא אבל לא להקל ולברך ולכן לענ"ד ראוי לחשוש ולא לברך.

יש לצדד לברך משום ד' הפוסקים דעל קריאה בציבור מברכים אמנם אין מברכים ברכה שלאחריה למעשה שוא"ת עדיף

אכן יש להביא סניף לברך שלכמה פוסקים תיקנו ברכת התורה על קריאה בציבור אף שאין חיוב לציבור הקורין בתורה שדין הוא שעל כל קריאה בציבור מברכין וע"כ אף שאינו חיוב לפני התפלה מ"מ יכולים לברך הואיל וקוראין בתורה בציבור ויש עשרה שומעין ומ"מ היינו דוקא לענין ברכה שלפניה ולא ברכה שלאחריה עיי' לעיל סי' ס"ב ע"כ אמינא שוא"ת עדיף וצ"ב.

בדין קריאת פרשת מחית עמלק בעשרה דכבר יצאו יד"ח

עוד מעשה שנשאלתי על חולה שביקש שיבואו אליו מנין אחרי התפלה וכבר שמעו הפרשה ורצה שיקראו עבורו שנית פרשת זכור והוא יברך ומעיקרא צידדתי שאולי הברכה כגדר קריאת התורה בציבור והואיל וכאן כולם שמעו ואין כאן קריאת התורה בציבור אם כן אינו יכול לברך ויש לומר עוד דצריך עשרה מחוייבין דוקא ואפילו נימא דבכל קריאת התורה סגי לברך בששה אנשים שלא שמעו היינו מפני שיש חיוב על כל אחד לשמוע קרה"ת בציבור ומועיל מדין רובו ככולו

שאנוס הוא בקריאה בציבור ויקראנה ביחיד מתוך החומש וכמ"ש בתורת חסד.

מי דלא קרא בזמנו או דמצאו הס"ת פסול אין לקרוא עוד
פעם דלא תקנו אלא בזמנו

וגם כשיבירא לאחר זמן פטור מלקרוא בציבור פרשת זכור שאין קריאת צבור אלא בזמנו כשתיקנו חז"ל ומעולם לא שמענו כשנמצא פסול בס"ת אחר כמה שבועות שידקדקו לקרוא מעכשיו שוב פרשת זכור שנתברר למפרע שלא יצאו והיינו משום דבשעתו עבדי כדן שקראו בס"ת שהוא בחזקת כשרות ועשו הקריאה כדן ולא תיקנו לקריאה זו בשאר בימות השנה כלל.

אין צריך אפילו לכוון לצאת יד"ח בפרשת כי תצא

ודלא כמו שראיתי בקונטרס "ימי הפורים" פסק הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א שאם באמצע השנה נתגלה פסול בס"ת יכוון לצאת בפרשת כי תצא ואם כבר עבר פר' כי תצא יש לקרוא מתוך ס"ת כשר ובדיעבד יש לסמוך שלא צריך ס"ת כשר.

ודבריו תמוהין שמעולם לא שמענו בפוסקים שאם נמצא פסול בס"ת קורין פרשת זכור עוד פעם ואם כשיטתו דצריך לקרוא שנית א"כ אין היתר להשהות המ"ע עד פר' כי תצא שעובר כל רגע שישעור שכתה י"ב חודש וכבר עבר מפורים שעבר גם מה שכתב שם לצרף לסמוך בדיעבד על הפוסקים שלא צריך ס"ת לפר' זכור תמוה שלפרשת זכור ודאי צריך מתוך ס"ת וע"כ נראה שאין קורין פרשת זכור בציבור אלא בזמנו שעיקרו הרוב הפוסקים תיקנו חז"ל ל"הציבור" ורק החמירו טפי כיון שעיקרו דאורייתא ולא תיקנו קריאה זו אלא בזמנו כמ"ש וכך המנהג פשוט.

אבל אי עיקר החיוב חל רק בעשרה ואין עשרה שלא שמעו אזי חסר סיבת החיוב ולא שייך רובו ככולו ופרשת זכור שצריך מה"ת ציבור היינו מפני שהמלחמה חובת ציבור וע"כ גם הקריאה היא חובה על עשרה דוקא ולא שייך רובו ככולו ודעת הגר"ח מברסק זצ"ל בלא"ה בכל קריאת התורה צריך עשרה דוקא דלא אמרינן רובו ככולו אלא צריך עשרה שלא שמעו.

מצדד דיכול לברך מדין דזכירת עמלק הוא מצוה קיומית
ובכל פעם מקיים מ"ע

מיהו לע"ד יש לצדד דלמא יכול לברך ומטעם דאף שיצאו ידי חובתם מ"מ נראה דכל זמן שמזכירים מעשה עמלק בקריאת פרשת זכור יש בזה קיום מצוה ע"כ אף שלענין מצות קריאת התורה אם יצא לא שייך לקיום המצוה רק לת"ת הנה להאמור במצות זכירת עמלק לציבור כולם שייכים להמצוה אף שכבר קראו ויצאו כיון שיש קיום כל פעם שזוכרים ושייך ברכה ולכן שייך שיצטרפו בציבור ויברך מי שלא שמע עדיין קריאת פרשת זכור משום חיובו הוא אבל לרמב"ם הנ"ל שיסוד קריאת פרשה זו בציבור הוא בגדר קריאת התורה דוקא נראה שאין לברך.

מבאר דתקנו ברכה רק בציבור המחויבים בקריאה ולמעשה
שוא"ת עדיף

אמנם גם לדידן דחוששין דהוא מצוה מה"ת לאומרה בציבור צ"ב אי תיקנו ברכה כשאין ציבור המחויבים בקריאה ואף שיש בזה קיום מצות עשה דזכירה ומתכוונים לכך וע"כ נראה דשוא"ת עדיף ולא יברך.

ובחולה המאושפז בבית חולים ואינו יכול לשמוע הקריאה בציבור נראה

דין ברוב עם בקריאת פרשת זכור*

ששמעתי עיקר פרשת זכור לעורר שנהא ואיבה לעמלק הכופרים, התבונן כך קודם עד שהתרשם בקריאתה.

ה"חפץ חיים" זצ"ל נהג לדקדק לשמוע פרשת זכור בבית הכנסת שיש ציבור גדול, וביאר פרשת זכור לרוב הפוסקים דאורייתא, ואם כן ברוב עם הדרת מלך, וכפי

ברין כהנים בפרשת זכור**

שאסורים להיטמא למתים אינם מחוייבין בפרשת זכור ודבריו תמוהין שכהנים בני מלחמה נינהו ובפרט במלחמת עמלק שאין לה מלחמת מצוה כמוהו.

ועיין ב"בנין שלמה" בא"ח במפתחות לסימן נ"ז שמסופק אם כהנים חייבין בפרשת זכור או נימא כשם שנשים דלאו בני כיבוש ומלחמה פטורין גם כהנים אינם בני מלחמה

קריאת פרשת זכור בבימה אם יש לחוש דהוה רשות בפנ"ע***

לדעת הגר"א זצ"ל ויוצאין פרשת זכור בלי פקפוק.

ולע"ד אין בזה חשש, ראשית דעיקר דברי הבה"ל שלהגר"א יש להחמיר לענין צירוף לא ידעתי מנליה, דהוא רק כתב שאין לזה ראיה, ולא הכריע להיפך, מיהו אפשר לומר דכיון דהגר"א מתחיל שם דלענין עירובין דינו כה"ג כב' רשויות, ורק כאן שהבימה נעשתה לשמש עם ביהכ"נ שאני, ומוכיח שכן. וא"כ למסקנת דבריו שכתב דיש לדחות הראיות, א"כ בלא ראיה מנ"ל דשאני לענין עירובין, וממילא יש להחמיר.

הכחם אחד העיר שבש"ע או"ח (סי' נ"ה סי"ט) מבואר שאם הש"ץ עומד על בימה שגבוהה י' ורחבה ד' עם מחיצות גבוהות עשרה, ג"כ מצטרף לעשרה, והגר"א שם כתב שיש לדחות כל הראיות לזה ואין הכרח שמועיל לצירוף, ועיין שם בבה"ל שכתב שאפי' לדעת הגר"א אין להחמיר לכתחילה רק לענין צירוף ע"ש, ומבואר שדעתו דלהגר"א יש להחמיר לכתחילה לענין צירוף עשרה, ועל פי זה עורר דלענין פרשת זכור שלדעת התה"ד צריך מדאו' לקרותה בעשרה, יש להדר שאם יש בימה שגבוהה י' ורחבה ד' ומחיצות עשרה, שיהיו בבימה עשרה שאז מצטרפין לעשרה גם

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רכח אות ו'

** תשובה"נ ח"א סימן נו

*** תשובה"נ חלק ה' סימן רכט

ומה עוד די"ל דגם לדעת התה"ד דמה"ת בעינן עשרה, אין הכוונה דהמצוה מה"ת הוא בקריאת ציבור והיינו שעשרה יצטרפו לצאת בקריאת פר' זכור, אלא דמה"ת אפי' כשקוראה בפני עשרה שיצאו נמי מהני, דבעינן רק שהיחיד יקרא במעמד עשרה (וכמש"כ במלחמות ריש פ"ק דמגילה לענין מגילה ע"ש), דכיון שתכלית הזכירה הוא המלחמה והמלחמה מסורה לרבים, לכן צריך שיקרא במעמד רבים כדי שהרבים ישמעו ויתעוררו למלחמה, וא"כ

א"צ מה"ת שהעשרה יצטרפו לציבור, אלא כל שעשרה שומעים סגי.

ויש סניף נוסף לציבור, שהלוא דעת הפר"ח והפמ"ג שאם רואים זה את זה מועיל אפילו לציבור עשרה בשני בתים ממש, ואף שלמעשה לענין תפלה מסיק במ"ב (סי' נ"ה ס"ק נ"ז) דראוי להחמיר, מ"מ די בזה כסניף. ולכן אני אומר שחומרא מדומה זו קולא היא, שידמו שבכל קריאת התורה החיוב קיל, ולכן נראה שאין להחמיר בזה בפרשת זכור בבימה.

פרשת זכור בלילה*

בית הכנסת שאין להם מנין בבוקר אם יקראו פרשת זכור בלילה ומביא פסק הגר"ע לקרא בלילה בלא ברכה

נשאלתי מבית הכנסת כאן שאין להם מנין בשבת בבוקר רק בליל שבת אם להוציא ס"ת ולקרא בליל שבת פרשת זכור והעיד יהודי ת"ח כאן בדרום אפריקא עדות ששמע מפי הגאון הרב קוסובסקי זצ"ל ששאלו שאלה זאת לגיסו הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל ופסק הגר"ע זצ"ל הלכה למעשה לקרא בלילה פרשת זכור בלי ברכה ולכן גם הוא פסק כן בדרום אפריקא ועדיף לקרא בלילה מלבטל מצות פרשת זכור לגמרי ואני הייתי מסופק מאד שפרשת זכור אף אם דאורייתא חז"ל תיקנוהו בשבת פרשת זכור והיינו בבוקר ושלא בזמנה אין בזה מצוה.

למעשה יש לדון דלא תקנו הקריאה רק בבוקר ודמי לנמצא ס"ת פסול אחר זמנו

ומה עוד שאנו נכנסים לשאלה שבקריאה בציבור יתכן שחייבין תמיד ברכת

התורה מה"ת וכמו שהעיר ב"משכנות יעקב" וחושש אני כשקורין בלי ברכה וכן בנמצא ס"ת פסול לאחר זמן שנתברר למפרע שלא יצא אף בפרשת זכור לא שמענו שקורין עוד פעם פרשת זכור וע"כ הטעם כיון שתיקנוהו בשבת פרשת זכור דוקא.

ומיהו בפרשת זכור אם לקרא בלילה כבר הורה זקן הגר"ח זצ"ל ודי בכך ואף שמעיקר הדין יש לדון במחללי שבת בפרהסיא אם יש להם דין ציבור שהם חוץ לקהל בזה כבר נהגו להקל שלא נפטר ממצות ציבור ובפרט בזמנינו וכאן שבעו"ה נשכח חיי תורה.

ומיהו רצו בכל שבת לקרא בלילה שלא יפסידו קריאה בציבור ואף שלענין שני וחמישי שברמב"ם מפורש בר"פ י"ב דתפלה שתיקנו בשני וחמישי שחרית הבאתי במק"א שהגר"ח מבריסק זצ"ל תכופות קראו אצלו גם בצהרים וכן באקראי פעם קראו כן להגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל ובמ"ב סימן קל"ה

סק"א כתב דבשני וחמישי בדיעבד זמנה כל היום אלא שלכתחלה מצוה להקדים ומו"מ רק לאחר שמענו אבל לא להקדים ומאחר שלא מצאתי מקור לקריאת התורה בליל שבת גם בשעת הדחק לא הוריתי כן וגם הגר"ע לא הורה כן רק בפרשת זכור וגם חוששני שכעין שאמרו שגזירה עבידא דבטלה כמו"כ יתכן שבעתיד יהי אפשרות להשיג מנין בבוקר ויהיה קל להם ענין תפלה וקריאת התורה בבוקר שידמו שמספיק בערב ומוטב להניח הדין על תילה שקריאת התורה כשבת כשחרית דוקא ולכה"פ ביומו ולא קודם ולכן אין להתיר לקרוא

בלילה אף שאין מנין כלל בשבת בבוקר כנלע"ד.

ובמק"א הבאתי הוראת אחד מגאוני עיה"ק שבמקום שרבים לא באים להתפלל בבוקר אלא למנחה יקראו כל שני וחמישי במנחה כשיש עשרה שלא קראו ואין דעתי לנהוג כן ראשית במקום שאחרים כבר קראו שם בבוקר אולי לא תיקנו שמה במנחה וקריאת התורה חובת ציבור והציבור כבר יצא וגם חוששני כהנ"ל שייקל להם ע"י זה ענין תפלה בציבור בבוקר ויבטלו בקביעות ולא כדאי לתקן קריאת התורה במנחה בקביעות.

נגינות וטעמים

קריאת פרשת זכור בנגינות וטעמים*

איתא בשו"ע ס"ס תרפ"ה דבני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין לשמוע פרשת זכור ופרה שחייבים לקראם מדאורייתא. וע"ז הגיה הרמ"א ואם אי אפשר להם לבוא, מ"מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמים ע"ש. וכתב במ"ב שם (סקי"ד) שיהדר לקרות מתוך הספר, ומשמע דזה אינו אלא להידור, ובטעם הדבר נראה, דאף דכתיב כתוב זאת זכרון בספר אין ה"ספר" צריך קדושת ס"ת דוקא, דסגי אפילו לקרוא מספר מלחמות שמבואר בו רשעת העמלקים (עי' סי' צ"ו). שיסוד המצוה להשריש בלבינו שנאה לעמלקים, ושפיר אם אינו יכול להגיע למנין קורא מחומש וסגי, רק הידור הוא לקרוא מס"ת בקדושה שחז"ל תיקנו הקריאה בציבור בכה"ג.

ונראה שכל זה בימינו שהותר לכתוב ספר שלא בקדושה מדין עת לעשות לה', אבל בזמן חז"ל שאסור היה לכתוב התורה אלא בס"ת ובקדושה, אף כשקרא מתוך הכתב אם לא היה כתוב כס"ת הוי כקורא ע"פ, וכמבואר בתוס' שבת קטו. (ד"ה לא) בשם הרב פור"ת ע"ש. וא"כ ע"כ קיום המצוה היה מס"ת ולא מחומש, אבל בזמנינו שהותר לכתוב אין זה כקורא ע"פ, ושפיר יוצא שאין צריך ס"ת דוקא וכמ"ש, ויש עוד לפלפל בזה.

אמנם לא הבנתי כלל את סיום דברי הרמ"א שיזהרו לקרוא בנגינות וטעמים, והיינו

דמזהיר היחיד הקורא פרשת זכור אף שלא קורא מס"ת אלא מן הכתב, שראוי לו לקרוא בנגינות וטעמים דוקא, ותמהני למה מזהיר לקרוא בנגינות דוקא, ולא מצינו בעלמא קפידא כשקורא שלא מס"ת שיקרא בנגינות, וגם מסקינן בנדרים (לז). דנגינות טעמים לאו דאורייתא ולכן שרי למלמד לקבל עלה שזכר ע"ש, וא"כ קשה טובא למה כאן מזהיר הרמ"א לקרוא בנגינות ובטעמים.

ונקדים לבאר בעיקר גדר נגינות וטעמים, דגם הנגינות קבלנו בסיני ממושה רבינו, רק דלא נתקבלו כתורה גופא שיהיו בכלל חובת לימוד התורה. ופירוש הא דאמרין "דנגינת טעמים לאו דאורייתא", היינו שאין צורך ללמדה אבל עיקרה ממושה רבינו מסיני. ובמכילתא (דר"י יתרו מסכתא דבחדש פ"ד) דרש ר"ע ומה ת"ל משה ידבר, אלא מלמד שנתן הב"ה כח וגבורה במשה, והיה הקב"ה מסייעו בקולו, "ובנעימה שהיה משה שומע בו היה משמיע את ישראל", לכך נאמר משה ידבר והאלהים יענו בקול, ועיין בשו"ת חתם סופר (ח"ו סימן פ"ו ד"ה ועוד). ובספר חסידים (סי' ש"ב) כתב שלא יאמר נגון של תורה לנביאים וכתובים, ושל נביאים לתורה ולכתובים, ושל כתובים לתורה ונביאים, אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן שהכל הלכה למשה מסיני שנאמר (שמות י"ט י"ט) יענו בקול. ומוכח כדברינו, שהנגינות ופסקי הטעמים נתקבלו בסיני, רק דאין זה בכלל מצות תלמוד תורה, וכיון דאינם במצות ת"ת אינם מעכבים בקריאת

* מועדים וזמנים חלק ו' סימן צ"ח

לאומרה ביחיד, וא"כ למה צריך לאומרה בטעמים דוקא וצ"ע.

ונראה כוונתו דמאחר ואין ציבור, קוראה בטעמים דומיא דקריאה דציבור וזכר לקריאה דידהו, וכשם שבקדושה אומר הפסוקים בטעמים כדי שיוכל לאומרם עכ"פ כמוותם, אבל אין זה חיוב מדינא, וכ"ז צ"ב.

ותמהני שהאחרונים לא ביארו דברי הרמ"א כלל, ומ"מ נתבאר בדברינו גודל החיוב לקרוא התורה בטעמיה.

וברמ"א (ס' קמ"ב סע' א') כתב שאם טעה בקריאת התורה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו, ורבינו הגר"א זצ"ל פסק אם יוצאין בדיעבד כשקרא בלי נגינות טעמים כדן, ע"ש בביתור הגר"א (סק"א), דבמגילה ג. מייטנין קרא דכתיב "ויקראו בספר תורת האל-הים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא", ודרשינן ויקראו בספר זה מקרא, מפורש זה תרגום, ושום שכל אלו הפסוקים, ויבינו במקרא אלו פסקי טעמים ע"ש, ואיתא בירושלמי פ"ד דמגילה (ה"א) שאם טעה בתרגום מחזירין אותו, ומסתברא שהוא הדין כל המבואר בקרא כאן כולל נגינות ופסקי טעמים דצריך לחזור (הגמ"י תפילה פ"ב או' ד), וע"ש עוד ראיה מדברי הירוש'.

ונראה דכשאין אחר קורין אף בטעות או בלי נגינות שנאמר ודגלו עלי אהבה, [וכדאמר במדרש (שהש"ר פ"ב) אמר ר' אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת ואיבת אמר הקב"ה ודילוגו עלי אהבה, אמר ר' יששכר תינוק שקורא למשה משה לאהרן אהרן לעפרן עפרן אמר הקב"ה וליגלוגו עלי אהבה], אמנם בגמרא שבת (ס"ג.) מבואר שאם איכא רבה במתא לא אמרינן דגלו עלי אהבה, וכן נראה דצ"ל לענין קריאת התורה, דכשיש

התורה שיסודה למצות ת"ת. משא"כ בפרשת זכור שהיא חובת קריאה מיוחדת מספר תורה, צריך לקרותה כהלכתה בנגינות וטעמים, ושפיר החמיר הרמ"א אפילו ביחיד לקרוא בטעמים דוקא, שזה חלק מקריאת הפרשה כפי שנתקבלה בסיני בנגינות ובטעמים כמ"ש.

ובמק"א הארכתי בענין חובת שנים מקרא ואחד תרגום, אי ראוי לקרות המקרא בנגינות וטעמים, והבאתי דברי הקדוש האריז"ל (שעה"פ פרשת ואתחנן) שמפורש שצריך לקרוא בטעמים דוקא, וכן מפורש בכף החיים (סי' רפ"ה ס"ק יג) בשם החסיד הקדוש מה"ר משה הכהן שהזהיר תלמידיו שיהיו לקרוא שנים מקרא בטעמים, וכן מבואר במ"א ר"ס רפ"ה שאם הוא רגיל בטעמים קורא בס"ת, והיינו שמצוה טפי לקרוא מס"ת רק אם יודע הטעמים. וע"ש בא"ר (או"ב) ובמט"מ (סי' תמ"ד) שקריאת שנים מקרא כנגד נתינת התורה בהר סיני ובשנית באהל מועד, ויש לפרש בזה הא דצריך לקרות דוקא בטעמים, וזה לע"ד עיקר, ובס"ת ודאי אין לקרוא אלא בטעמים וכמ"ש.

אמנם הרמ"א מביא דין זה דיחיד יקרא בטעמים בשם "מצאתי כתוב" ולא מצאתי מקורו אמנם זאת מצאתי בלקט יושר (ח"א עמ' קנ"ד ד"ה העתקתי) שהעתיק ממהר"י אבורניק שהעתיק ממה שגנבו מהגאון זצ"ל, אם אין יכולין לבא כלל למנין יש להם לקרא הפרשה בנגון וטעמים, וראיה דכתבו גבי יוצר דקדושה שלא נתקנו ליחיד, שאין לו ליחיד לאומרו אלא בנגון וטעמים ע"ש.

ודבריו צ"ע טובא, שבקדושה אף שקדוש קדוש וברוך הם פסוקים בתנ"ך, אסור ליחיד לאומרם שצריך דוקא בעשרה, ולא שרי אלא בנגון דאז חשיב כקורא בנביאים, אבל כאן בפרשת זכור אין איסור

בקי בקריאה ובנגינות לא מתירין לאחר לקרוא, ושפיר הבאנו שיש להקפיד לקרוא פרשת זכור בנגינות וטעמים שקבלנו ואין לשנות.

בדברי הגר"ח דחלוק טעות המשנה את הבנת הענין מטעות סתם*

ואעתיק כאן שמועה בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל בענין טעות הבעל קורא אפילו בנגינות שהגרמ"א ר"ס קמ"ב דעתו דמה שאם הבעל קורא טעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו היינו בשינוי שמשנתנה על ידי זה הענין אבל טעה בנגינת טעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו ע"ש ובביאור הגר"א מציין כמ"ש במגילה בירושלמי וצ"ע דמשמע דדוקא במגילה אין מדקדקין כה"ג וצ"ע עכ"ל הגר"א.

בביאור החילוק בין קריאת התורה למקרא מגילה

ומעבשין בקריאת התורה הגר"ח זצ"ל החמיר מאד בקריאת התורה להחזיר הבעל קורא על כל טעות בין בניקוד ובין בטעמים ובנו הגרמ"ס זצ"ל הסביר החילוק בין קריאת התורה למגילה שיסוד הלימוד מקרא דנחמיה ויקראו בספר בתורת האלקים

מפורש ושום שכל ויבינו במקרא והיינו שהקריאה להבין ולהשכיל אמיתת התורה ולקריאה ללימוד צריך בדקדוק דוקא ולכן מעכב כל דקדוק ודקדוק אפילו בטעמים וכן בנדרים לז מביא מהאי קרא לנגינת טעמים אבל מגילה שאינה ללימוד התורה אלא לפרסומי ניסא בעלמא לא צריך בדקדוק כ"כ וכן בק"ש לא צריך נגינת טעמים שאין הקריאה ללימוד.

ולפי דבריו בקריאת התורה צריך קריאה שיבינו והיינו בניקוד ובנגינת טעמים כראוי מרשימות הגר"מ שורקין שליט"א]. ומיהו עיין בדברינו בח"א סימן ת"א שבק"ש נכון לדקדק מאוד וכדאיתא בשו"ע ע"ש.

במקום דמשנתנה הבנת הענין כתחילת הפסוק או סופו יש לזהר

ומיהו במק"א העלתי שבפסקי טעמים בסוף הפסוק או באמצע אם הפירוש משתנה על ידם צריך לזהר בזה מאד מאד אבל בנגינות לבד נהגנו להקל ולפי השמועה הגר"ח זצ"ל דקדק ודרש גם בהפסוקה שיקראו כדין עם כל הנגינות דוקא ועמד סמוך לשמוע שהקריאה נגינות כדין וכהלכה.

בדין טעות בסגול או בצייירי

טוב שלא להגיה על שגותיו ברבים שלא להלבין פניו דאע"פ שטעה בה יצא ידי קריאה דאיתא במדרש שאם קרא לאהרן ארן יצא ע"כ ולפי"ז כ"ש שאם קרא המ' דשמים בקמץ במקום פתח או להיפך וכן בא' דארץ בקמץ במקום סגול או להיפך שאין מחזירין ומה עוד

שאלה בעל קורא שטעה אמר את בסגול במקום את בצירי או להיפך אם להחזירו

בטור קמ"ב כתב וז"ל "כתב בעל המנהיג אם טעה הקורא או החזן המקריא אותו

* מתוך תשובה"נ חלק ב' סימן צד

** תשובות והנהגות ח"א סימן קמז

לגר"א אבל בניקוד וטעמים באופן שלא משתנה שום דבר גם לגר"א רק גוערין בו אבל אין מחזירין אותו.

ונראה דהא דאין מחזירין היינו לאחר שהמשיך שצריך לחזור זהו בושא אבל גם ברמ"א מפורש שגוערין בו בטעות בניקוד והיינו בשעת מעשה לצעוק ולגעור לתקנו וזהו אין חוששין שחייבין לקרוא לכתחילה התורה בנגינת טעמים כהלכתה .

ומצינו עכשיו פשר בין הרמ"א וגר"א שבשעת מעשה אם טעה בנקודה כגון את בצירי לאת בסגול גוערין בו אבל כשכבר המשיך אין להחזירו וראוי לחוש בזה שמבייש אותו בחנם ולכן הקרובים לבעל הקורא שגוערים מיד גוערים בו אבל אם כבר המשיך אין להחזירו שאסור לביישו.

שאסור להחזירו מפני שמבייש אותו ובתרוה"ד סי' קפ"א כתב וז"ל ראיתי כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים וגם בפתח וקמץ סגול וצירי ואע"פ שגוערו בהם קצת מ"מ לא החזירוהו ע"כ.

וברמ"א כתב שאם קרא וטעה בשינוי שמשנתנה ע"י זה הענין מחזירין אותו אבל טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו.

ובביאור הגר"א כאן תמה על הרמ"א שכתב שאם טעה בנגינה או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו שבירושלמי מפורש שבמגילה דוקא אנו מקילין שאם טעה בין יהודים ליהודיים שאין מחזירין אותו ומושמע שבקריאת התורה גם בזה מחזירין ודלא כרמ"א אבל בבה"ל שם נראה שאם שינה באות להוסיף או לגרוע פסול

בדין קטן לבעל קורא

חזקה שיש לו סימנים אי מועיל לדאורייתא*

בנידון אם אפשר לסמוך על בני י"ג למצוה דאורייתא

מנהג רוב העולם שסומכין אחזקה דרבא אפילו במצוות דאורייתא, וכגון שרגילים לקחת לאפיית מצות, בחורים צעירים בני חמש עשרה או שש עשרה שנים, אף שלא נתמלא זקנם ואין ידוע בברור שיש להם ב' שערות, וכן לוקחים בחורים שלא נתמלא זקנם לקרוא בתורה פרשת זכור שהוא חיוב מדאורייתא, וסמכי אחזקה דרבא, אף במצוה דאורייתא. [ועיין בביה"ל (ר"ס תרל"ט) שכתב דאף בן י"ח שנה שאין לו זקן, חשיב שאין ידוע בברור שהביא ב' שערות, ועיין שם עוד שצידד דבעינן שנתמלאו זקנם ממש, ואף מעט זקן לא מוהני],

דברי האחרונים דבכל מצוה דאורייתא אין לסמוך על חזקה דרבא

ותמוה טובא דמצאנו הרבה אחרונים שכתבו להדיא שבכל מצוה דאורייתא אין לסמוך אחזקה דרבא, דהנה הביא המ"ב דברי המ"א (סי' קצ"ט סק"ז), שפסק דבן י"ג שנה אינו יכול להוציא אחרים בברהמ"ז, עד שיבדקו שהביא ב' שערות, או שנתמלא זקנו, כיון דברהמ"ז דאורייתא, ובדאורייתא לא סמכין אחזקה דרבא, דמשבא לכלל שנים בא לכלל שערות. וכן כתב הבה"ל (סימן תרנ"ח) בשם הפמ"ג שאין להקנות לולב לגדול בן י"ג שנה, ביום הראשון אלא א"כ

ידעינן שהביא ב' שערות. וכן כתב הגרעק"א יו"ד (סי' רכ"ח) לענין התרת נדרים דכיון דהוא דאורייתא א"א להתיר הנדר, אלא אצל מי שנתמלא זקנו.

וכן כתב הקצוה"ח (סי' שפ"ב סק"ב) לענין שליחות במילה דאין לעשות שליח נער בן י"ג שנה למול, אלא א"כ בדקוהו שיש לו ב' שערות, כיון דהוא מידי דאורייתא. וכן כתב המ"ב סי' רע"א (סק"ג) שגדול אף שהוא בן י"ג שנה כל שלא נתמלא זקנו אינו יכול להוציא אשה בקידוש הלילה, דכיון שלא התפללה ערבית, חייבת מדאורייתא, ובדאורייתא לא סמכין אחזקה דרבא. וכן כתב המ"ב (סימן תקפ"ט סק"ב) שאין לתת לגדול בן י"ג שנה לתקוע בשופר להוציא אחרים אלא א"כ ידעינן שהביא ב' שערות.

וכן כתב המ"ב (בסי' נ"ה סקל"ט) "דלא סמכין אחזקה דרבא לגמרי, אלא דיינינן ליה כספק, וע"כ אזלינן בכל דבר שהוא דאורייתא לחומרא". וכן הביא המ"ב (סי' תרל"ט סק"ב) דברי האחרונים שאין ליתן לכתוב סת"ם אלא למי שבודאי ידעינן שיש לו ב' שערות. ועיין שם בביה"ל שהביא מחלוקת הפוסקים לענין בדיעבד, דדעת הנו"ב והפמ"ג דכשר, אבל דעת הגרעק"א והישועות יעקב דפסול. וכן שמענו על הגר"ח מבריסק זצ"ל, שהחמיר אף בדיעבד לענין סיכוך הסוכה, שיהיה ע"י גדול ידיענן בברור שיש לו ב' שערות, ולא סמך אחזקה

דלכל מצוה דאורייתא לא סמכינן אחזקה, די"ל דהיינו נמי דוקא בדבר שבממון, כיון דבממון אין הולכים אחר הרוב עיי"ש בפמ"ג, (ועוד י"ל משום דממון חמור טפי וכדמצינו דאין מוצאין ממון פחות משנים).

הכא לא חשיב איכא לברורי דאין זה מדרך הצניעות ואין דרך העולם לשאול כן

ויש לבאר יותר, דהנה הרמב"ן במלחמות והרשב"א (חולין פרק א'), כתבו דהא דמבואר בגמ' דלא סמכינן אחזקה דרבא, גבי גיטין וקידושין וכו', היינו משום דהוי חזקה דאיכא לברורי דלא סמכינן עלה, כיון דכל היכא דאיכא לברורי מבררין עיי"ש, ולפי"ז י"ל דדוקא בגיטין וקידושין חשיב איכא לברורי ולא סמכינן אחזקה דרבא, משום דבדבר שבערוה דחמירי טפי בעינן לברורי אף ע"י טורח וכדומה, אבל לגבי שאר דינים דאורייתא דקיל, סמכינן אחזקה דרבא דלא חשיב איכא לברורי כיון דאינו בירור בניקל, דאי"ז מדרך הצניעות לברר אם יש ב' שערות, ואין העולם רגיל לעשות כן. (וכדחזינן דבירור ב' שערות חלוק משאר הברורים, דהנה מצינו דלכו"ע סמכינן אחזקה דרבא דבן י"ג הוי גדול לענין דינים דרבנן, אף דבעלמא לא סמכינן אחזקה דאיכא לברורי אף בדרבנן, וכבר הקשה כן הפמ"ג, וע"כ צ"ל כנ"ל דלכו"ע לא חשיב כ"כ איכא לברורי כיון דאינו בירור בניקל דאי"ז מדרך הצניעות לברר, וע"כ לכו"ע בדרבנן לא חשיב איכא לברורי כנ"ל).

אף דמנהג העולם להקל בזה אפילו בדאורייתא אם נוגע לרבים כגון להוציא אחרים בפרשת זכור יש להחמיר

אמנם נראה דאף דמנהג העולם להקל, וכן עכ"פ דעת הנו"ב והפמ"ג להקל בדיעבד, מ"מ ראוי להחמיר בזה מאוד לכתחילה וכדעת הפוסקים שאין יכולים להוציא בחיובים דאורייתא. ובפרט כשנוגע לרבים, (כגון תקיעת שופר בציבור, ופרשת זכור, וסופר סת"ם) שאם הוא

דרבא, כיון דהוי מצוה דאורייתא. [וכן כתב בספר אורחות רבינו (ח"ב עמוד ר"כ) שכמדומה שגם החזו"א צ"ל החמיר בזה אף בדיעבד, ועוד הובא שם שאף הגר"י קנייבסקי צ"ל נהג להחמיר לגבי סיכון הסוכה, וצביעת רצועות התפילין, ועשיית הציצית, שיהיה ע"י גדול שידוע בברור שיש לו ב' שערות, כיון שהם מצוות דאורייתא].

למעשה הוה חזקה אלימתא דאינו מיעוט המצוי דאינו מצוי כלל נער בן י"ג בלא ב' שערות

וליישב מנהג העולם נראה ע"פ מש"כ הפמ"ג דהטעם שצריך בדיקה ולא לסמוך אחזקה דרבא בכל מצוה דאורייתא (אף דהוא חזקה אלימתא, דבא מכח רוב, שהרי רוב האנשים הבאים לכלל שנים באים לכלל סימנים), משום דהוי מיעוט המצוי, ובדאורייתא לא סמכינן אחזקה היכא דאיכא מיעוט המצוי, (ועיין עוד להלן מש"כ הראשונים טעם אחר בזה) וא"כ כפי הידוע דבזמנינו אין מצוי כלל נער אחר בן י"ג שנה בלי ב' שערות, וע"כ שפיר יש לסמוך אחזקה דרבא אף במצוה דאורייתא.

בקו' הפמ"ג מהא דבדוקין בעדי קידושין ומבאר דבלשון הראשונים נראה דדוקא בדבר שבערוה לא סמכינן החזקה באפשר לברורי

[ובאמת שכבר העיר הפמ"ג (סי' נ"ה סק"ז) דהא דהוכיחו הפוסקים דאין לסמוך אחזקה דרבא בכל מצוה דאורייתא, מהא דאיתא בגמ' בבא בתרא (דף קנ"ו) דבדוקין ב' שערות, לקידושין, (שקידש אשה אחר שהגדיל ולא בדקהו, הרי"ז ספק קידושין, ואם קידשה אחר צריכה גט אף מן השני), וכן לענין חליצה ומיאונין עיי"ש, אינו מוכח כלל, די"ל דדוקא התם דהוי דבר שבערוה החמירו, וכן מהא דמבואר בשו"ע חו"מ (סי' ל"ה) דלא סמכינן על עדות ממון, אבן י"ג שנה אלא עד שנדע בברור שיש לו ב' שערות, והיינו ע"י בדיקה, בזה נמי ליכא ראייה

פסול נמצא שרבים נכשלים, ולכה"פ יבקשו ממנו שיבדוק הוא עצמו, (עיין בזה ח"ג סי' קכ"ז, ח"ד סי' צ"ט). [ולדעת התרומת הדשן דפרשת

זכור בעי עשרה מדאורייתא יש להקפיד בישיבה קטנה בקריאת פרשת זכור שיהיו עשרה בחורים ידיענן בודאי שיש להם סימני גדלות].

בדין בעל קורא בן ט"ו אם קורא פרשת זכור*

בחור בן ט"ו בלא סימני זקן אי כשר לקריאת פרשת זכור

נשאלתי על בחור שהוא בעל קורא והוא כבן ט"ו שנים אבל אין לו סימני זקן אי כשר לקריאת פרשת זכור דהלוא בדאורייתא קיימא לן דלא סמכין על חזקה ופרשת זכור דאורייתא והעיר חכ"א שאסור לו לקרוא אא"כ יתברר שיש לו ב' שערות.

פרשת זכור דאורייתא הוא רק עצם הקריאה ושאר פרטי דינים הוה רק דרבנן

ונראה שפרשת זכור דאורייתא היינו עצם הקריאה הוא דאורייתא שהמצוה מה"ת לקרוא אבל כל שאר פרטי הדינים כגון דבעינן עשרה דוקא וכן שצריך לשמוע כל שנה לא שמענו שזה מה"ת ואף דהמ"א הביא בשם תה"ד דהרא"ש כתב דעשה דאורייתא הוא לקרות פרשת זכור בעשרה לא ידעתי ההכרח לזה בהרא"ש.

שוב מצאתי במ"ב [בשעה"צ תרפ"ה ס"ק ה] שמצדד ג"כ שאין ראיה מהרא"ש שיש חובה מה"ת בעשרה והא דר"א שיחרר עבדו הוא משום דעיקר פרשת זכור דאורייתא ורבנן תקנו לקרותה בציבור וכן החיוב דפעם ב"ב חודש אינו מהתורה ואף שהאחרונים סמכו מקרא שצריך כל שנה שנאמר לא תשכח ושיעור שכתב י"ב חודש מ"מ פשוטו של מקרא היינו שלא תשכח בלב וע"ז נאמר י"ב

לכתחילה אפשר לסמוך על החזקה שכבר יש לו ב' שערות

ולכן חמור אמנם החזקה שיש לו סימנים היא אלימתא ודי להחמיר לענין ערוה ובמ"ע גמורה אבל לענין פרשת זכור שיש רק קיום מצוה מה"ת ולא חיוב נראה שגם לכתחילה סומכין שיש לו שערות שהחזקה אלימתא טובא.

בדין נער שנעשה בר מצוה בשבוע של פרשת זכור

ועובדא הוה אצלנו בנער שנעשה בר מצוה באמצע השבוע ושבתי שלאחריו

פרשת זכור ורצה לקרוא הפרשה בזה לכאורה מאן יימר לן שכבר גדלו אצלו הסימנים שצריך שיגדלו אחר י"ג שנה וכמבואר ברמב"ם פ"ב דאישות ואין כאן חזקה אלימתא שביום בר מצוה הופיעו וגדלו בשיעור שצריך לגדלות והייתי מעדיף שלא יקרא ואף אי זכור דרבנן מ"מ עיקרו דאורייתא והחזקה בכה"ג שרק עכשיו נעשה בר מצוה קלישא טובא ואינו ראוי לסמוך עלה.

יש לו נאמנות ע"ע לומר דהוא גדול

אבן אם אומר הנער שיש לו ב' שערות נראה שנאמן שע"א ואפילו הוא עצמו נאמן במ"ע דאורייתא כמו נדה הנאמנת באיסורים ואף שעל זה גופא אנו דנים כאן דשמא הוא קטן ואין לו נאמנות מ"מ יש לצדד דאחר שהוא בן י"ג שלימות ומן התורה איכא חזקה דרבה דהביא ב' שערות ורק רבנן החמירו בדאורייתא שלא לסמוך על החזקה יש לומר דהחמירו רק שלא לסמוך על החזקה לחוד אבל בצירוף אמירתו דהביא ב"ש יש לסמוך על זה עכ"פ לענין דבר שיש בו רק קיום מצוה ואין חזקת איסור שבאין להתיר כמו בחליצה וכדומה ושמעתי שכע"ז צידד מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל לסמוך על אמירתו [מטעם אחר דהוי מילתא דעבידי לאגלויי מובא באורחות רבינו ח"ב ע' לא:] ולהכי נראה דלענין פרשת זכור יש לסמוך על אמירתו.

ובעין זה לענין מ"ע דמצוה כשמתעסק בחור בלי חתימות זקן אם טוען ואומר שיש לו ב"ש נראה שנאמן [ע"ע בדברינו במוע"ז ח"ז סס' קצ"א יעו"ש ועי' לעיל סי' קכ"ז] וגם כאן דעתי שאם טוען ואומר שיש לו ב' שערות יכול

לקרוא וכל זה רק בפרשת זכור שעיקרה עכ"פ דאורייתא אבל בשאר קריאת התורה יכול כל בחור שהוא בן י"ג שלימות ויום אחד לקרוא שאין עיקרה דאורייתא וסמכינן אחזקה דהגיע לשנים יש לו סימנים ואין צריך לשאול אותו כלל.

סוף דבר בפרשת זכור כשאין לו סימני זקן ראוי לשאול את הנער גופא ואם טוען ואומר שיש לו ב' שערות נאמן ולא חיישינן שהם שומא שצמחו לפני שני גדלות כמו שביש לו שערות לפנינו תלינן שפיר דבאו לאחר י"ג שלימות שמועיל ודינו כגדול.

למעשה נכון דהבר מצוה יברך הברכות וגדול עם סימני זקן יקרא הפרשה

מיהו קשה לקבוע שבודאי יש לו ביומו ב' שערות שגדלו אותו יום ונסמוך על כך בדאורייתא וע"כ נראה למנוע שיקרא בשבת בר מצוה וכן עשינו מעשה למונעו וגם אין זה מדרך צניעות לשאול על כך קטן בן י"ג להכי יש לנהוג שהבעל קורא יהא אחר שיש לו זקן ונער הבר מצוה רק יעלה ויאמר הברכות שזה ודאי אינו מהתורה לקיום מצות קריאת פרשת זכור וההפטרה יוכל לקרוא בעצמו.

ס"ת הראוי לפרשת זכור*

ס"ת מהודר לפרשת זכור**

בחסר ויתר ומועיל דלא גרע מכל לשון ואם כן גם לפרשת זכור שהס"ת כשר בכל לשון לא קפדינן על חסר ויתר שמבינים ולא גרע מכל לשון.

אמנם למעשה כיון דנחלקו בגמרא ואיכא למ"ד דצריך דוקא בלשה"ק אף דאפשר דחסירות ויתירות גם לדידה אינו פוסל מ"מ כיון דיש אומרים דפוסל וכהרמב"ם בהלכותיו דמעכב לקרות מתוך ס"ת כשר שהוא בקדושת ס"ת בלא חסר ויתר אות וכו' ע"ש וכיון דיש מגדולי הראשונים דס"ל דקריאת פרשת זכור מהתורה יש לחוש ולקרות מתוך ס"ת מהודר.

ויתכן דהיינו לפי דברי התוס' בשבת דף קטו דדינא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ היינו דחייבין לקרותן מתוך ס"ת כשר כנתינתה מסיני דהא ילפינן ליה מקרא ד"כתוב לך" ע"ש וע"ע במ"ש בח"א סימן קנ"ד יעו"ש.

והנה הרמב"ם השמיט לגמרי חיוב פרשת זכור שהקריאה בציבור דאורייתא ועיין רמב"ן סוף פרשת כי תצא בענין קריאת פרשת זכור בציבור דמבואר דאין חיוב מהתורה

בדברי התה"ד דצריך לקרוא פרשת זכור דוקא בס"ת דמוחזקת דמדויקת

בליקוטים מבעל תה"ד [בלקט יושר] כתב שצריך לקרוא פרשת זכור בס"ת שהיא מוחזקת שהיא מדויקת מבואר שצריך לחפש ס"ת הכי מהודר כדי לצאת בו פרשת זכור דאורייתא.

מביא דמקור הדין דפרשת זכור דאורייתא היינו בגמ' בברכות דקריאת התורה דאורייתא ואמרינן שם דהיינו בפרשת זכור והיינו דהוא מגדר חובת קריאה

ולע"ד יש לעורר ולצדד בדין זה שמקור הדין שפרשת זכור דאורייתא הוא בראשונים בברכות יג. דמשמע שם שקריאת התורה דאורייתא ומסקי כראשונים דהיינו בפרשת זכור ונחלקו בגמרא אם מועיל בכל לשון א"כ על כרחך דלא צריך קדושת ס"ת שזה חל רק באשורית וכיון שלא צריך קדושת ס"ת א"כ ה"ה אפילו פסול בחסר ויתר כיון שמועיל בכל לשון לא איכפת לן דלא גרע בזה מכל לשון ואף שבכל לשון המועיל ע"כ מיירי ביוונית שבשאר לשון פסול מ"מ גם ביוונית אין בס"ת קדושה ומ"מ מועיל לפרשת זכור.

וביון שכן נראה דלא פסלינן לקריאת התורה ביתר וחסר כיון דמבינים היטב גם

* עי' בארוכה בספר סת"ם כהלכתן מה דהרחיב רבינו הרבה בדיני ס"ת הכשר ולמעשה מסיק שם דאף דהעיקר לקרוא מתוך ס"ת כמסורת דיליה ח"ו לומר על שאר ספרי תורה דהם פסולים ולמעשה יכול ליד"ח בשאר ס"ת ומתמה הרבה על פסק הכף החיים דאין יוצאים בס"ת של תימנים ע"ש בהרחבה ולא העתקנו על הדברים הנוגעים לדין קריאה של ס"ת והעתקנו כאן רק הנוגע לפרשת זכור ובענין הברכה בנמצא ס"ת פסול.

** תשוה"נ חלק ב' סימן שג

למעשה יש להקפיד לקרוא דוקא מתוך ספר נקי מחסירות ויתרות

אבל למעשה יש להחמיר ולקרות מס"ת נקי מכל טעות אף מחסירות ויתירות וכמו שביארנו ולכן בזמן האחרון שבודקים ס"ת במחשב ומצאו רובם פסולין ממש בחסרון אותיות ובלבול תיבות שפיר הביאו דלפרשת זכור שלכמה ראשונים היא דאורייתא צריך ס"ת מדויק דוקא [והגר"ח מבריסק זצ"ל תמה על הרמ"א שמכשיר לקה"ת ס"ת שפסול בחסר ויתר ולדבריו בכל אות ואות תלוי עולמות והיאך נקל בחסר ולדבריו כשיש אות חסר אף שקורין כדן מ"מ צריך להוציא ס"ת אחר].

לקרותה בציבור ע"ש ומרן הגריז"ס זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] פירש שלהרמב"ם אין שום חיוב בפרשת זכור יותר משאר ד' פרשיות.

מעיקר הדין צריך רק ס"ת נקי מטעויות וחסרות ויתרות אין צריך לחוש דאל"כ האין מברכים בס"ת דילן

ולע"ד העיקר לדינא שבפרשת זכור דאמרינן שצריך לזה דוקא ס"ת מדויק וכנ"ל היינו מוגה מטעויות ממש אבל בחסר ויתר לא מעכב שהרי היום אין בקיאין בחסרות ויתירות ואעפ"כ לא חיישינן שמבטלין מצות קריאה בס"ת ומברכין עלה.

ס"ת הראוי לקריאת פרשת זכור*

נמצא דאין צריך קריאה דוקא בס"ת, וכן מפורש באבן עזרא שם בפירוש אחד, (וכן דעת הראב"ד והר"ש בתו"כ דלקמן). יוצא א"כ שהעיקר לקרוא מעשה עמלק מתוך הכתב, ומה"ת אין עיקר החיוב מס"ת כמ"ש, ומועיל מה"ת אף כשאין הס"ת בקדושתו. [ועי' שו"ת עמודי אור (סי' קכ"ב (כז)) דכתב דהציווי לכתוב מעשה עמלק "בספר" היה כדי להשמיע לציבור בארבעים שנה שהיו במדבר קודם שנכתבה התורה וע"ע באשכול ובפני].

נמצא טעות בס"ת אחר שבת אין צריך לחזור הקריאה בעשרה מתוך ס"ת שכן חשיב קריאה בספר אמנם חובת הקריאה בזמנה תקנו חז"ל מתוך ס"ת זה שייך רק בזמנו

ונשאלתי במי ששמע קריאת פרשת זכור מס"ת שהיה בחזקת כשר, ולאחר כמה שבועות מצאו בקריאה בשבת שהס"ת שקראו בו היה פסול, ונסתפק ת"ח אחד דאולי יש להדר עכשיו לשמוע עוד פעם פרשת זכור בעשרה בס"ת כשר. דלדעת כמה

נראה דעיקר הילפותא הוא רק לקרוא את מעשה עמלק מתוך הספר ולא קריאה בע"פ והקריאה מס"ת אינו דאורייתא

יסוד האי דינא דבעינן לקרות בספר דוקא ובקריאה על פה לא יצא, מבואר במסכת מגילה (יח.) דילפינן לה מדכתיב כתב זאת זכרון "בספר" (דילפי' קריאת המגילה מתוך הכתב מזכירת עמלק, מהא דכתיב במגילה הימים האלה נזכרים, למדנו זכירה זכירה ממה שכתוב בתורה בפרשת עמלק כתוב זאת זכרון בספר ע"ש). נמצא דמיעטנו זכירה בע"פ, היינו שחיוב הזכירה לקרוא מתוך הכתוב בספר, אבל אינו מבואר שם שצריך לקרות דוקא מס"ת כשר. ונראה שכן דעת רוב ראשונים שמה"ת אין צריך לקרוא בס"ת כשר, אף שלא מועילה זכירה בע"פ. וטעמם דבקרא כתיב, כתוב זאת זכרון בספר, ופרש ביונתן בן עוזיאל שם (שמות י"ז, י"ד) ד"ספר" היינו ספר סביא דמלקדמין (שזקנים הראשונים כתבו כל דבריהם בספר מלחמות),

יסוד שי' הר"ש דיד"ח בקריאת המגילה היינו מהכא דעיקר הדין הוא קריאה מתוך ספר וכאן נמצינו נזכר ענין רשעות עמלק

ונראה דמכאן היסוד לשיטת הר"ש וראב"ד בתו"כ (ר"פ בחוקותי) דס"ל שיוצאין יד"ח זכירה בקריאה במגילה. דכיון שזכר שם רשעות עמלק לא גרע מספר מלחמות שיוצאין בקריאה בו מעיקר הדין, ויש לדבריהם יסוד בפירוש הפסוקים בדברי הראשונים כמ"ש, וממילא בקריאת המגילה יוצאין מה"ת עיקר מצות זכירת עמלק.

פוסקים צריך לשמוע פרשת זכור פעם בשנה מדכתיב "לא תשכח", ושיעור שכחה י"ב חודש [ע' תורת חסד (או"ח סי' ל"ז) (ג) בשם הגרי"פ, חת"ס אבהע"ז (סי' ק"ט)] וכיון שלא יצא ששמע מס"ת פסול, אולי כדאי לו עכ"פ לשמוע עכשיו קריאה מס"ת כשר לצאת ידי חובת זכירה מה"ת.

אמנם לדברינו מה"ת שפיר יצא, דהעיקר לקרוא פרשת זכור מתוך ספר ולא בע"פ, ואין צורך לקרוא מס"ת, ומדרבנן זמנה בשבת שלפני פורים דוקא, ואין טעם לקרוא עכשיו עוד פעם, וז"ב*.

קריאת פרשת זכור בס"ת שלא כמסורת שלו**

אחרת כגון התימנים, שישמעו בפרשת זכור בס"ת הכתוב כפי המסורת שלהם דוקא, לפי שאז אין המצוה רק ת"ת ברבים לחוד. וכן יש להעיר לפי מה שהערנו בפרק הקודם לגבי ס"ת שנכתב עפ"י האריז"ל, דפסול לאשכנזים לפי דעת הגר"א וצ"ל, אם אפשר לצאת בזה לקריאת זכור. ובאמת הנוהגין כהגר"א מקפידים טפי על פרשת זכור שעיקרה דאורייתא שיהי' ס"ת עם צ' ישר, וכן מחמירים באות ל' שלא תהא כעין כ' למטה.

והנה ב"לקט יושר" בהנהגות מבעל תה"ד מבואר שצריך לחזור אחת ס"ת הכי מהודר כדי לצאת בו פרשת זכור שהיא דאורייתא, ולע"ד יש לדון בדין זה, שהלא מקור הדין שפרשת זכור הוא דאורייתא הוא בראשונים בברכות (יג). דאיתא שם שקריאת התורה דאורייתא, ומסקי הראשונים דהיינו

לעיל בארנו שמותר לצאת קריאת התורה כשישומעו אשכנזים אצל התימנים או הם אצלינו, וכשאין מצוי להם ס"ת אחר התרנו להם לקרוא בס"ת שלנו כמ"ש, וכן להיפך. אמנם דברינו הם רק לענין קריאת התורה של כל ימות השנה שיסודה היא ללמוד ברבים תורה שבכתב, בזה שפיר הבאנו דסגי אם הס"ת כשר לבני אותה המסורת.

בנידון פרשת זכור דאמרה תורה כתוב זאת זכרון בספר ובעיני דוקא ספר אם צריך להקפיד בס"ת כמסורת דיליה

אבל נבוכ אני ונסתפקתי בפרשת זכור (ולכמה פוסקים גם פרשת פרה) שיסודה הוא קריאת פרשת עמלק מתוך ספר, וכדכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ובעיני דוקא ס"ת שתהא כשרה לפי מסורת הקורא ובלאו הכי לא יצא ידי חובתו, וא"כ באמת בשיבות וכדומה בכל הארץ ראוי לבחורים בעלי מסורת

* והורה רבינו שליט"א דאפילו מצאו בשבת גופא או קודם פורים דצריך לחזור ולקרוא מתוך ספר אין לברך

** סת"ם כהלכתן פרק ח' סימן ו'

אצלנו, דוגמת מצות כתיבת ספר תורה שהיא חובה מדאורייתא והיא בכלל מניין המצוות, והיום מצוי שמבטלין לגמרי את המצוה הזו היות שרפויה היא אצלנו מכיון שאין אנו בקיין, וכמו שהבאנו לעיל דברי ה"שאגת אריה" בזה.

למעשה אם נרצה להחמיר ליד"ח כל הדיעות נצטרך עשרות ס"ת וע"כ אין לנו אלא מסורת דילן

והאמת היא שאם נרצה להחמיר לכל הדיעות לצאת מכל ספק נצטרך עשרות ספרי תורה, וע"כ סגי לן באיזו שהיא מסורת ויוצאין בכך, וכיון שנמצא בבית הכנסת שקורין לפי מסורת מקובלת, יכול גם הוא לסמוך עליהו, וכיון שהיום בלאו הכי מקיים כל אחד מצוה זו רק מספק, אין מחמירין טפי, וצ"ב.

למעשה בפרשת זכור יש לזהר לצאת בס"ת כפי מסורת דיליה

ולמעשה לע"ד ראוי להחמיר בפרשת זכור לשמוע דוקא מס"ת כפי מסורת ידידה אם אפשר, לצאת בזה מכל ספק, וזהו חידוש גדול, ובישיבות בארץ ישראל לא נהגו הבחורים מעדה אחרת לשמוע פרשת זכור מס"ת כמסורת שלהם, אלא יוצאים ידי חובתן בישיבה שלהם כמו בכל שבת.

העולה מדברינו דמעיקר הדין אף לפרשת זכור שהוא דאורייתא אפשר לצאת בס"ת כשר, אף שלחלק מהמנהגים יש בו חסר ויתר, ומשום דבכה"ג לא גרע מכל לשון, אבל בודאי ייש להחמיר ולקרות מס"ת נקי מכל טעות, וכמו שהבאנו מבעל תרוה"ד, ולכן בזמן האחרון שבודקים ס"ת במחשב ונמצאו רובם פסולים ממש בחסרון אותיות ובלבול אותיות ותיבות, צריך לדקדק לקרוא בס"ת מדויק שעבר בדיקה והגהה במחשב מלבד ההגהה כדינה,

בפרשת זכור, ומבואר התם באותה סוגיא דמועיל בכל לשון, ואם כן שיוצאין קריאת זכור גם בלע"ז, ע"כ שלא צריך לקריאה זו קדושת ס"ת שישנה רק באשורית, וכיון שלא צריך לזה קדושת ס"ת, א"כ ה"ה אפילו אם הס"ת פסול בחסר ויתר, כיון שמועיל בכל לשון לא איכפת לן, דלא גרע בזה מכל לשון. ואף דהא דאמרו שם דכשר בכל לשון ע"כ מיירי ביוונית, שבשאר לשון הרי קי"ל דפסול, מ"מ גם ס"ת הכתוב ביוונית אין בו קדושה, וע"כ מועיל לפרשת זכור בכל לשון. ונראה דכיון שמועיל בכל לשון, ה"ה דלא פסלינן ביתר וחסר, שמבינים היטב גם בחסר ויתר, וכשר, דלא גרע מכל לשון.

ברמב"ם לא הוזכר חובת שמיעת פרשת זכור בציבור וכ"כ ברמב"ן דאין חובה מה"ת לשמוע בציבור

והרמב"ם לא הביא כלל חיוב קריאת פרשת זכור בציבור מדאורייתא, ועיין רמב"ן סוף פרשת כי תצא בענין קריאת פרשת זכור בציבור, דמבואר דאין חיוב מן התורה לקרותה בציבור ע"ש, ומרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) פירש שלשיטת הרמב"ם אין שום חיוב בפרשת זכור יותר משאר ד' פרשיות, ולע"ד החומרא בפרשת זכור שצריך לזה דוקא ס"ת מדויק, היינו מטעויות ממש, אבל בחסר ויתר לא גרע מכל לשון שיוצאין ולא מעכב, ולכן אף שהיום אין בקיין בחסרות ויתירות לא חיישינן שמבטלין בזה מצות קריאה בס"ת, ומברכין עלה, וכהרמ"א שהבאנו לעיל.

ונראה דבכגון דא יש לומר "במקום שהחמרת עליה בסופה הקלת בתחילתה", והיינו מאחר שפרשת זכור חמורה כ"כ דבעינן דוקא ס"ת כשרה ומדויקת, ולדידן לית לן היום כלל ס"ת כשרה בודאות, שאין אנו בקיין בחסרות ויתרות, ע"כ המצוה רפויה

דבחסר ויתר אין מבטלין קריאת התורה דאין
אנו בקיאין בחסרות ויתירות, מ"מ ודאי שעלינו
לעשות ככל שביכלתינו, שלא יהיה כן.

ובפרט לפרשת זכור שלכמה ראשונים הוא
דאורייתא, ואף בכל קריאת התורה יש להדר
אחר ס"ת בדוק, דאף לפי הרמ"א שהבאנו לעיל

ס"ת הכתוב חלקו בכתב ב"י וחלקו בכתב אריז"ל אם כשר לפרשת זכור*

מבאר דכיון דאף להגר"א כשר בס"ת דכשר בכתב יוונית
א"כ לא גרע מכל לשון דכשר

אמנם כבר הארכתי בספרי "סתם כהלכתן"
(פ"ז) דהגר"א ג"כ מודה דס"ת שנכתב
בכתב מסורת אחרת כשר. דרק בתפילין
ומזוזות דבעינן לעיכובא בכתב אשורית, פסול
כשאנו כתוב בכתב אשורית כמסורת דידן.
אבל בס"ת שכשר כתב יוונית כשר נמי ס"ת
בכתב האריז"ל, דכיון דלהנך דקיבלו במסורה
צורת האותיות ככתב האריז"ל שרי לכתוב
בכתב האריז"ל, תו כשר לכו"ע הס"ת, דלא גרע
כתב האריז"ל מכתב יוונית עיי"ש שבי' הדברים
היטב. וא"כ ה"ה דכשר בס"ת שנכתב חציו
בכתב אשורית כמסורת דידן וחציו בכתב
דמסורת אחרת (דמועיל דלא גרע מכתב יוונית),
וכמו שפסק הרמ"א לענין מגילה (סי' תר"ץ ס"י)
דמגילה שנכתבה בשתי לשונות כשרה, ואפי'
אי נימא דרק במגילה כשר כשנכתב בב'
לשונות אבל ס"ת שנכתב בב' לשונות פסול,
מיהו כאן שאי"ז ב' לשונות אלא שני מיני
כתבים דלשון אחד כשר לכו"ע.

למעשה בס"ת אין מעכב ותו"מ יש לחוש ולכתחילה בעי'
ודאי ס"ת כפי מסורת דיליה

סוף דבר לכתחילה ודאי ראוי שכל קהילה
שתהא לה ס"ת הכתוב כפי מנהגם. אבל
אי"ז לעיכובא, ובשעת הדחק יכולים לקרוא

נשאלתי האם כשר לקרוא בס"ת שבחלקו
כתוב בצדיק ישרה כדעת הב"י
והגר"א, ובחלקו כתוב בצדיק הפוכה כדעת
הקדוש האריז"ל. ולכאן' לדעת רבינו הגר"א
(וכפי שביארתי בדעתו בספרי "הלכות הגר"א
ומנהגיו") דלדידן בני אשכנז שקיבלנו במסורה
דור אחר דור צורת האותיות כפי הספר ברוך
שאמר, אז אות צ' הפוכה שמשונה מצורת
האות כפי הספר ברוך שאמר, אי"ז כתב
אשורית למסורת דידן ופסול. (וכ"כ בחזו"א יו"ד
סי' קפ"ב). א"כ ס"ת שנכתב בחלקו בכתב
האריז"ל, לדידן הוא ס"ת פסול, אבל לדעת
האריז"ל דס"ל דבין אות צדיק הפוכה ובין צדיק
ישרה כשר, "כי הכל מרועה אחד ניתנו ואלו
ואלו דברי אלקים חיים", א"כ זהו ס"ת כשר.
[ואם כי השע"ת (סי' ל"ו סק"א) מביא מהברכ"י
דכיון דיש שינוי בצורת האותיות דכתב
אשורית בין אשכנזים לספרדים, לכן תפילין
מכתב אשכנזים פסול לספרדים, וכן להיפך.
אמנם בשער הכוונות מפורש "דאלו ואלו דברי
אלוקים חיים". (ובמק"א ביארתי דהאריז"ל דס"ל
דכל המסורות בכתבת אות צדיק כשירים, הוא משום
דאזיל בשיטת הגאונים הספרדים דס"ל דכששניה
מצורת האות דאשורית אבל עדיין צורתה עלה ולא
נשתנה לצורת אות אחרת כשר). והחיד"א גופא חזר
בו בספרו בית ומנוחה, וכתב דתפילין דכתב
ספרדים כשר לאשכנזים וכן להיפך].

ולדעת הגר"א פסול לדידן, ולכן הנהגים כהגר"א מחמירים טובא בתו"מ, דלא מועיל רק בכתב ב"י.

לכתחילה בס"ת שלא כמסורת שלהם. אבל בתו"מ שכתוב (כולו או חלקו) בכתב האריז"ל, לדעת הקדוש האריז"ל ורבי חיים וויטאל כשר,

בענין לחוש לחסירות ויתרות בס"ת*

יש מחמירים לשמוע פרשת זכור מכמה ס"ת

יש המחמירים לשמוע קריאת פרשת זכור מכמה ספרי תורה, וטעמם דבשאגת אריה (סי' ל"ו) כתב דאנו פטורין ממצות כתיבת ס"ת כיון שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות. וראייתו מגמרא מפורשת בקידושין (ל.) בעי רב יוסף וא"ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא, א"ל ניתי ס"ת ואימנינהו, מי לא אמר רבה בר בר חנה לא זו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום, א"ל אינהו בקיאי בחסירות ויתרות אנו לא בקיאינו ע"ש. הרי מפורש שאין ספרי התורה שבידינו כתובים כל אות ואות כקבלתן, שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות.

דברי הרמ"א דאין ס"ת שלנו מדויקין וע"כ נמצא טעות בס"ת אין צריך להוציא ס"ת אחר

ועל סמך זה פסק הרמ"א (א"ח סי' קמ"ג סע' ד') שאם נמצא טעות בחסרות ויתרות אין מוציאים ס"ת אחר, שאין ספרי תורה שלנו מדויקים כ"כ שנאמר שהספר האחר יהיה יותר כשר ע"ש.

ודברי הרמ"א ופסקו צע"ג, שבזוה"ק בתיקונים (ריש תיקון כ"ה) מפורש, "ואם ס"ת איהו חסר באתר דמלא או מלא באתר דחסר או אות חד חסיר או יתיר או חליף, ס"ת פסול, לאו איהו כדיוקנא דס"ת דלעילא".

וביאור הדברים ע"פ דברי הרמב"ן בהקדמה לתורה דז"ל, עוד יש בידינו קבלה של אמות, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר וכו', וכן כתב הגר"א זצ"ל בפירושו לספרא דצניעותא שבכל אות ואות יש רמזים וסודות, ודברי הרמ"א שמטיל ספק בכשרות ס"ת שלנו, צע"ג. וכן שמעתי שהגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל הורה הלכה למעשה דלא כהרמ"א, ובס"ת חסר או יתר פסל הס"ת לקריאה.

למעשה העיקר אצלינו דהמסורת קובעת לנו את דיני התורה ואם באנו להרהר אחר קבלתנו בס"ת נבוא להרהר על כל קבלתנו

ובעיקר היסוד נראה, שהמסורת קובעת לנו את דין התורה, ואת רצונו ית"ש אשר נתן לנו את התורה, ומאחר שהס"ת שלנו נכתב כדעת הרמ"ה והמנחת שי ונתקבל בבתי דינים שלנו, זהו דין תורה, ואם באנו להרהר בזה ח"ו, נבוא גם ח"ו להרהר אחר קבלתנו בעיקר המצות.

ואנו יוצאים מצות קריאת התורה ואפילו פרשת זכור דאורייתא, בלי שום פקפוק כלל, וח"ו לנו להרהר ולפקפק שמא הס"ת שלנו אינם כשרים.

מצאנו בפוסקים דהעלו לחוש רק לענין מצוות כתיבת ס"ת אבל למצוות קריאתה ופרשת זכור לא פקפקו מעולם

וזהו עיקר גדול שהמנהג והמסורת קובעים
אצלנו עיקר ההלכה, ולכן רק לענין מצוות כתיבה ס"ת או לענין הברכה עליה, שלא נהגו לכתוב או לברך על מצוות הכתיבה, בזה יש פוסקים שבתי דינים שלנו הורו שיש לחוש שמא ס"ת שלנו אינם כשרים נע' בשר"ת חת"ס או"ח סי' נ"ב, נ"ד, אבל למצוות קריאת התורה ופרשת זכור לא פקפקו על זה מעולם ואין לנו לחוש כלל.

המחמיר לשמוע מכמה ס"ת אינו אלא מן המתמיהין דמטיל ספק בס"ת דילן

והמחמיר לשמוע פרשת זכור מכמה ספרי תורה, אינו אלא מן המתמיהין שמטיל ספק בס"ת שלנו, בשעה שאבותינו ואבות אבותינו לא פקפקו עליהם מעולם*.

בנידון ס"ת של התימנים דישי י"ד שינוים לס"ת דילן וכן באשכנזים גופא יש כמה שינוים

בספרי מצוות היום (עמ' ל"ד) (מהדו"ב ספר סת"ם כהלכתן (פ"ח ענף א')) דנתי בשנויים בכתיבת ס"ת בין האשכנזים והספרדים לשל התימנים, שבי"ד מקומות שונה צורת הכתיבה בס"ת תימני, באופן דלדין שינויים אלו מעכבים אף בדיעבד.

גם במנהג האשכנזים גופא מצינו שנויים. ולדוגמא לדעת הגר"א זצ"ל מעכב לכתוב פצוע דכה בה"א דוקא, ולבעל התניא זצ"ל כפי שמעיד אחיו הגר"ל בספרו שארית יהודה (יו"ד סי' ט"ז) צריך לתקן הס"ת ולכתוב דכא באל"ף דוקא, וא"כ בפרשת זכור עומדים אנו בפני בעיה באיזה ס"ת ראוי לצאת המצוה, וכל אחד יוצא כפי מסורת דיליה.

מבאר דבס"ת אין לחוש דלא גרע מלשון אחר

ולמעשה הכרענו שבס"ת אין לחוש בדיעבד, דלא גרע מלשון אחר, והרי יוצאין בקריאה בכל לשון, אבל בתפילין ומזוזות שצריך דוקא בלשון הקודש ובכתב אשורית ככתב הלוחות שקבלנו בסיני, אנו בדין ואיננו בדידהו, וזהו רצון נותן התורה. וכמו בית שמאי ובית הלל שנהגו כ"א כמנהגו עד שהוכרע, כאן נמי שלא הוכרע, כל אחד נוהג כפי קבלת אבותיו ורבותיו ואינו חש כלל.

למעשה מנהג בני התורה להקפיד על צורת האותיות

כהגר"א אינו אלא בתפילין ומזוזות

ועובדא היא שהרבה בני תורה בארץ ישראל ובחוץ לארץ נוהגין בזה עד היום כרבינו הגדול הגר"א זצ"ל, ומקפידים שלא לצאת בתפילין ומזוזות אלא בצורת האותיות דספר ברוך שאמר בצ' ישרה דוקא וכשיטת רבינו הגר"א זצ"ל. נע"י עוד בהרחבה לענין ס"ת בצ' הפוכה וע"ע בהלכות הגר"א ומנהגיו מה דנדפס מזה ובסת"ם כהלכתן].

בפרשת זכור הנהגין כהגר"א מקפידין יותר בצ' ישרה ובאות ל' שלא תהא ככ'

אמנם לפרשת זכור שעיקרה דאורייתא הנהגין כגר"א זצ"ל מקפידים טפי על ס"ת בצ' ישרה, וכן מחמירים באות ל' שלא תהא כעין כ' למטה דלא כסופרי זמנינו, דלהגר"א זצ"ל כעין כ' פסול.

אבל לדברינו בס"ת כשר בכל לשון ואין קפידא כ"כ בצורת הכתיבה, וגם לרוב הראשונים אין צורך לקרוא מס"ת כשר דוקא, ואין אנו בקיאין בחסרות ויתרות. ומ"מ אולי יש הידור להשיג ס"ת מדוקדק כמסורת דיליה כיון שעיקרה דאורייתא.

* ולהוציא כמה ס"ת לקרוא בודאי אסור וחשיב בזיון וזלזול לס"ת ונכנסים לשאלה על הברכה ולילך לשמוע בכמה מנינים הרי הוא מן המתמיהין כן הורה רבינו שליט"א.

בדין נמצא פסול בס"ת אם חשיב הברכה לבטלה*

רבינו כמרדכי שצריך לברך עליו אבל לא מסכים כלל לדינו שיברך על ס"ת הפסול ברכה אחרונה ע"ש.

ביאור שיטת הגר"א שאין יוצאין בפסולה ומ"מ מברך ואינו ברכה לבטלה וחוקר בקורין פרשת נשיאים בציבור אף שאינו חייב האם צריך ברכה.

ולע"ך אפשר ליישב שיטת רבינו זצ"ל דס"ל שהברכה שמברכין בס"ת לפניה ולאחריה אינו על קיום מצות קריאת התורה מתוך ספר תורה רק ברכת התורה בבוקר על לימוד התורה דיחיד וכשקורין ברבים מפני כבוד הציבור תיקנו ברכה מיוחדת עוד פעם על לימוד תורה ברבים וע"ז תקנו ברכה בין לפניה בין לאחריה ועיין היטב בחי' מרן הגרי"ז הלוי סוף הל' ברכות בשם הגר"ח זצ"ל וא"כ אף שנתברר דהס"ת פסולה כיון שקראו בציבור מס"ת ולמדו בו תורה ברבים מברך עלה ואינו חושש שזהו ברכה לבטלה וא"ש ועיין ב"משכנות יעקב" שיש אומרים שבציבור ברכת התורה דאורייתא וביחיד דרבנן וכן דעת הרבה פוסקים [הבאר שבע בחי' לפ' אלו נאמרין והנצי"ב במשיב דבר סי' ש"ז דברי מלכאל סי' א' ועוד] וכיון דס"ל דברה"ת מדאורייתא רק ברבים א"כ עיקר הברכה היא משום תלמוד תורה ברבים.

ומזה דנתי במק"א בענין קריאת פרשת נשיאים בציבור מס"ת או ספר דברים ליל הושענא רבא שמוציאין ס"ת וקורין בו בלא ברכה שלהני שיטות נתחייב אז בברכה מה"ת ואינו פוטר אותו הברכת תורה בבוקר שאינו אלא מדרבנן וכיון שאין יסוד מדינא להאי

בנמצאת פסולה מברך לאחריה ואם לא קראו ג"פ משלים בפסולה ומברך לאחריה ואחר כך מוציא ס"ת כשרה ודלא כרמ"א

בקרא ג' פסוקים מברך לאחריה להגר"א ובפחות מג"פ ממשיך בפסולה עד ג"פ ומברך לאחריה בנמצא טעות באמצע הקריאה נחלקו גדולי הפוסקים דעת מהר"י בירב שאינו מברך על הפסולה ברכה אחרונה רק מוציא אחר וקורא בו ומברך עלה ודעת המרדכי שאם קראו בפסולה ג' פסוקים מברכין עלה ואם לא קראו ג' פסוקים או שהוא במקום שאי אפשר לסיים ממשיך בפסולה עד ג' פסוקים או מקום שיכול לסיים ומברך עלה והרמ"א סי' קמ"ג ס"ד מכריע שאם קראו ג' פסוקים מברך על הפסולה ואם לא קראו ג' פסוקים אינו ממשיך בפסולה רק מביא כשרה וממשיך ומברך לאחריה לבד ורבינו זצ"ל דוחה הכרעת הרמ"א וס"ל כמרדכי ומייתי מסוגיא דיומא רפ"ז דמוכח שאם קורא באחר ע"כ צריך לברך עלה וע"כ בקרא פחות מג' פסוקים כשמוציא ס"ת אחר לקרות חייב לברך לפני שקורא ולכן ממשיך בפסולה ומברך עלה כהמרדכי ותמה הבה"ל שם היאך רבינו מסכים למרדכי שגומר בפסולה ומברך עלה והלא לשיטת רבינו אין יוצאין בס"ת פסולה גם בדיעבד כמושנ"ת לעיל באות קכ"ב וא"כ זהו ברכה לבטלה ומפרש הביאזה"ל דס"ל כוותיה בחרא דלא כשו"ע ומהר"י בירב דס"ל שאין לברך על הס"ת השניה שמוציאין ובזה דעת

קריאה ולכאורה אין לנו ליכנס לחשש ביטול ברכה דאורייתא וכן כ' בגינת ורדים כלל א' סי' מ"ט שכל שמוציאים ס"ת ברבים חייבים לברך עליו וגם בפאת השלחן סי' ג' ובבית ישראל או' ל"ז כתבו שאין להוציא ס"ת בלא ברכה ואכמ"ל.

ושיטת רבינו זצ"ל מתבאר כמ"ש שאם קרא בפסולה מברך עלה ואם אינו יכול להפסיק ממשיך ומפסיק במקום שרשאי ומברך אף שהיא פסולה ואינו יוצא בה מ"מ כיון שקראו בציבור מברך עלה וחוזר לקרוא בכשרה מהתחלת הפרשה ודו"ק היטב בכ"ז.

חובת מחיית עמלק

חובת מצוות מלחמת עמלק*

ומובן בזה הטעם שבכל הדורות שבימי שלמה ולאחריו נשארו אנשי עמלק ולא קיימנו את המצוה למחות שמם וזכרם, וע"כ מפני שלעשות מלחמה בטבע היינו בהכרח עם שפיכות דמים וצריך הבטחה מן השמים שלא יהא שפ"ד, והרי לא קיבלו הבטחה כזו, ולכן נמנעו ולא השמידו אותם עד שיבוא משיח צדקינו וידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו.

ביאור הטעמים של והיה בהניח לך ה' - לך ומבאר דאין צריך רק דיהא מנוחה מצד האויבים רק דאין ישראל יהיו בטוחים דאין שום סכנה

והתעוררתי דבר חדש, שבנגינת הפסוק "בהניח ה' אלקיך לך", לאחר תיבת אלקיך יש פסיק שהוא קו מלמעלה למטה לחלק ולהפסיק, והיינו שצריך לקרוא "והיה בהניח ה' אלקיך - לך -" עם הפסק בין אלקיך ולך, וצ"ב מהי הכוונה בזה.

ובפשוטו נראה שלא די בזה שבחסדי ה' האויבים מסביב הם שקטים, אלא שגם אנו בעצמינו צריכים להרגיש מנוחה, והיינו "לך" שמרגישים שאין שום סכנה, ורק אז חייבין במחיית עמלק (עיי' מוע"ז ח"ו סי' צ"ט), ובחילוק והפסק זה שאומר לך בפני עצמו מדגיש שצריך לך, והיינו שהחויב הוא רק כשאנו כבר מרגישים שיש מנוחה ולא מספיק שהקב"ה הניח וכמ"ש.

מבאר דמצוות מחיית עמלק לא דמי לשאר מלחמת מצוה דזהו דין מלחמה דאין בזה הדין של פק"נ רק הוה מצוה לבד וע"כ מצוותה רק כשיניח ה' אלהיך לך

הנה עיקר הדין של מחיית עמלק לא דמי לשאר מלחמת מצוה, שבכל מלחמה חייבין לצאת גם כשיש סכנה, כיון שעיקר מצותה הוא מלחמה והיינו בסכנה, אבל במלחמת עמלק עיקר מצותה כמפורש בקרא כשיניח ה' לנו, ואין חויב להסתכן, ובמלחמה זו כתוב "מחה אמה"ה, והיינו שהקב"ה הוא שימחה את זרעו של עמלק, שאנו משתדלים מצדינו בלי סכנה, והקב"ה הוא שימחה את זרעו של עמלק.

מבאר בזה דברי הגה"מ דאין המצוה נוהגת אלא לימות המשיח וקו' האחרונים ממעשה דשואל

ובזה נבין דברי הגה"מ (פ"ה דמלכים) שחויב מחיית עמלק הוא רק בימות המשיח, ולדברינו נראה, שתמיד עד ימות המשיח יש בזה סכנה ולכן אין חויב, ומה שתמהו עליו דשואל תיובתיה שנצטווה למחות את עמלק.

מלחמת שואל היה ע"פ ציווי מיוחד מהקב"ה שכן אינו חייב להסתכן לקיום המצוה

ונראה דשואל קיבל ציווי מיוחד מהקב"ה ולא מעיקר המ"ע, וכן נראה, דהא חויב זה של מחיית עמלק מפור' בקרא דהוא רק כשהניח הקב"ה אותנו מכל אויבינו, ובימי שואל לא כבשו אפילו את ירושלים, וע"כ ששואל קיבל ציווי מיוחד מהקב"ה, אבל מאז שוב אין חויב עד ימות המשיח מפני שיש תמיד סכנה.

מבאר דצריך להקפיד מעיקר הדין להטעים הסעמים כדין

וחייבין להטעים כן מן הדין, שהלוא בפרשת זכור פירש הרמ"א (ס"ס תרפ"ה) שאפילו כשאין מנין יזהרו לקרות בנגינות וטעמים, שזהו מעיקר קריאה להטעים הנגינות כדין, ובפוסקים לא מצאתי ד"ז.

בנידון אם בנין בית המקדש קודם למחיית עמלק

ולפי הסדר בחז"ל שקודם יש להעמיד מלך ואח"כ למחות זרע עמלק ואח"כ לבנות את בית המקדש, א"כ כשיבוא משיח נלחם מלחמת עמלק עוד לפני בנין בית המקדש, מיהו אין זה ברור, שלרמב"ם (פ"ו דבית הבחירה) דקדושת המקדש לא בטלה לעולם ואפשר גם בזה"ז להקריב קרבנות, א"כ כשאנו בונים אותו אנו רק מתקנים הביהמ"ק, ויש לומר שתיקון ביהמ"ק קודם למחיית עמלק, ובפרט לרש"י (ר"ה ל.) ותוס' שבועות (טז:) שבנין שלישי בידי שמים יגיע עם משיח צדקינו או סמוך לו (ועיין תוי"ט פ"ה דמעש"ש).

בענין קיום מצוות מחיית עמלק לעתיד לבא מדוע לא יקבלו ז' מצוות בני נח אחר הנפלאות של הגאולה העתידה

והאמת שאני תמה בזה, שחייב מחיית עמלק היינו רק אם אינם רוצים לקבל ז' מצוות, אבל עמלק שקיבלו ז' מצוות אסור להורגם, וכמבואר ברמב"ם פ"ו דמלכים (ה"ד), ובימי משיח הרי הנסים ונפלאות דמצרים יהיו כאפס מול גילוי שכינה עם הנסים ונפלאות שיהיו בעת קיבוץ גלויות, ובודאי כל האומות יראו ויקבלו עכ"פ ז' מצוות, ואם כן לא נקיים מצוות איבוד עמלק כיון שיקבלו ז' מצוות.

בנידון אם מקבלים גר תושב קודם דהיובל נוהג ואם לענין הריגת עמלק בעי דוקא "קבלת" גר תושב

[ואף] שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, וא"כ נימא שנקיים

המצוה לפני שינהג היובל, מיהו נראה דלענין שלא להרוג אותם א"צ שיקבלום כגר תושב, אלא די בכך שאין עוברים על ז' מצוות (וכן ביארתי בחידושי דמש"כ הרמב"ם (מלכים פ"ח ה"י) "וכן צווה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג", שאין הכוונה שכופין את כל באי העולם להיות גר תושב ומי שאינו גר תושב יהרג, שהרי גר תושב צריך לקבל ע"ע ז' מצוות, וכשאונסין אותו לקבל אי"ז קבלה כלל (שבעכ"ס) ל"ש סברת הרמב"ם פ"ב דגירושין שרק יצרו תקפו, וע"כ שהכוונה שכופין להפרישם מעבירות ומי שאינו פורש יהרג). ועוד דהראב"ד (ספי"ד דאיסור"ב) כתב שלא לכל דבר אינו נוהג גר תושב בזה"ז, עיי"ש. מיהו בלא"ה הרי יהא קיבוץ גלויות וסנהדרין מיד בביאת המשיח וכמ"ש בתפלה קודם תקע בשופר, וכשיתקבצו הגלויות ויהיו כל ישראל על אדמתם מיד יתקיים דין יובל, וא"כ יתקיים מיד בביאת המשיח דין ג"ת*.

למעשה רואים דהקב"ה מכביד לב הרשעים וכד' הגר"א דרשעי ישראל הקב"ה מחזיקם ברשעים

אמנם עובדא היא שהקב"ה מכביד לב רשעים וכמבואר ברמב"ם (פ"ו דתשובה ה"ג) כשם שהכביד לב פרעה, וגם אז שונאי ישראל יכבידו את לבבם ולא ישמעו, וכן ברשעי ישראל כתב הגר"א שהקב"ה מחזיקם ברשעותם, ונקיים בס"ד ימח שמם וזכרם, ונוכה ונחיה ונראה הכל בעינינו ממש בימינו בקרוב. (עיין מוע"ז ח"ב סו"ס קס"ד ובח"ז סי' קצ"ט וח"ח סי' קס"ד).

וכל הסדר בביאת המשיח סתום עד שעיינו תחזינה משרים, ואף שנישאר בלבוש הגוף כבני אדם, נזכה לדעת את ה' ונפלאותיו

* ובעיקר דין קבלת גר תושב בזה"ז עי' תשובה"נ ח"ג סי' שי"ז

והיה ה' למלך על כל העולם כולו, יהי רצון שנוכח שתהא לעינינו ממש ובקרוב בימינו אמן.

כעין מלאכי מרום, אשרינו מה טוב חלקינו ומה נעים גורלינו, וזהו תיקון עולם במלכות שדי,

קיום מצות מחיית עמלק בזה"ז*

המצוה, אבל באיבוד מקצתם לא מקיימים שום מצוה.

ולכן דוקא בימי שאול שהעמלקים היו במקומם ואם היו יוצאים ישראל לאבדם עם כל אשר להם היו מקיימין המצוה, שפיר יצאו למלחמה, אבל שאול המלך והעם עסקו בבזיה וכן בתפיסת אגג, וממילא ביתיים ברחו מהם גם לארצות העולם כמו שיבואר, ותו אין אנו יכולים לקיים המצוה עד שנצא למלחמה נגד כולם בכל מקום שהם בעולם ונאבד זכרם, וזה אפשר רק במלחמה נגד כל העולם, וע"כ רק כשנשב בארצינו במנוחה בביאת משיח צדקינו, וידבר עמים תחתנו ולאומים תחת רגלינו, ונדע אז העמלקים כולם בעולם מי הם ואיפוא הם נמצאים, נוכל לצאת במלחמה נגדם לאבדם בכל מקום שהם ובה לבד נקיים המצוה "מחה תמחה את זכר עמלק". אבל המלכים אחר שאול שפיר לא יצאו למלחמה לקיים המצוה, שקיומה רק באיבוד עמלק תחת השמים וזה נוכל לעשות רק בביאת משיח צדקינו.

מדקדק כן בלשון הרמב"ם דחלוק מצוות מלחמת ז' אומות דהמצוה בהריגתם ממלחמת עמלק דהמצוה לאבד זכרם

ונראה שגוף הסברה מוכחת מלשון הרמב"ם בפ"ה דמלכים (הל' ד, ה), מ"ע להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרים וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה,

מצוות מחיית עמלק היינו מיד אחר מינוי מלך ותמיה מדוע לא קיים שאול המצוה מיד וכן לא מצאנו דקים דוד המלך המצוה

מ"ע מזה"ת לאבד זכר עמלק. ובגמרא בסנהדרין (כ:) מיייתין מקראי דהחיוב רק אחר שמנו עליהם מלך, וכן פסק הרמב"ם בפ"א דמלכים (ה"ב) ע"ש.

ומעבשיו אני תמה, דנהי דשאול המלך לא קיים המצוה למחות זרע עמלק שהשאיר צאן ובקר וכן את אגג, הלוא מלכו אחריו מלכים כשרים במנוחה, ולמה לא יצאו למלחמה נגד עמלק.

וכן דוד המלך עצמו שה' הניח לו מכל אויביו מסביב ולכן רצה לקיים מצות בנין בית המוקדש, למה לא קיים מ"ע של מחיית עמלק לאבד שמם וזכרם מן העולם, עד שאומה שפלה זו נשארה עד היום, שלא קיימו ישראל מעולם מצות המחיה, וצע"ג (וכתוב בדברי הימים א' (ד', מ"ג) שאפילו בימי חזקיהו היו עוד עמלקים בארץ ישראל ע"ש).

מבאר דקים מצוות מחיית עמלק היינו דוקא אם הורגים כולם דאין נשאר מהם זכר והמצוה אינו הריגתם רק למחות זכרם מן העולם

ולע"ד נראה שהמצוה היא "מחה תמחה את זכר עמלק" והיינו שלא להשאיר מהם שריד ופליט, וע"כ אם נשאר מהם אין מקיימים בזה המצוה כלל. שאין חיוב לאבד עמלקים, אלא כשיכולים לאבד אותם לגמרי, שזהו קיום

וכבר אבד זכרם. וכן מ"ע לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק ע"ש. הרי דגבי שבעה עממין פירש דהחויב להרוג כל אחד, ואם בא לידו אחד ולא הרגו עובר בל"ת, ובמחית עמלק לא פירש שאם בא לידו אחד ולא הרגו עובר.

ולדברינו א"ש, שהמצוה להרוג את עמלק הוא רק באיבוד שמם, ואם בא עמלקי לידנו ולא הרגנוהו לא עברנו שום איסור, שהחויב רק במקום שעומד לקיים בזה מצות כליון, והיינו דקאמר מ"ע לאבד זכר עמלק.

ומה שכתב הרמב"ם בסה"מ (מ"ע קפ"ז) "ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש", היינו שנוהג תמיד אם נוכל לכלותם כמצותה כמ"ש, אבל להרוג רק מקצתם ולהשאיר מהם אינה מצוה כלל.

(ומ"מ) נראה דאף דאסור מה"ת להרוג עכו"ם כמבואר בכ"מ פ"ב דרוצח, מי שברור שהוא מזרע עמלק שרי להרוג).

מיישב בזה שיטת הראשונים דהמצוה נוהגת רק לימות המשיח וקשה ממעשה דשאל ומיישב דדוקא אצל שאל היה שייך המצוה דהיו יכולים לכלותם

ומיושבת בזה שיטת הראשונים שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת אלא בביאת המשיח וכמבואר בהגה"מ פ"ה דמלכים (אר' א'), והרדב"ז הביא זאת השיטה והעיר

דמעשה שאל ושמואל היא תיובתיה ע"ש. ולדברינו אין מזה קושיא כלל, דהתם בימי שאל העמלקים היו במקומם ויכלנו לקיים המצוה לאבדם לגמרי כמצותה ושפיר היינו חייבין למחותם, אבל מאז נתפזרו בעולם ואי אפשר ללחום בעמלקים בכל מקום שהם לכלותם ולקיים בזה המצוה, וגם אי אפשר לידע מי ואיפוא הם, וע"כ נוכל לקיים המצוה רק בביאת משיח צדקינו כשידינו שליטה על האומות כולם, ונדע ג"כ מי ומי נשאר מהם, ונלחם נגדם עד שימח שמם וזכרם לגמרי ונקיים המחייבה כמצותה. *

בביאור ענין השלל במלחמת שאל דמבואר בפסוקים דלמעשה לא החרימום

והנה במעשה דשאל (שמואל א', פר' ט"ו) כתוב ששאל והעם חמלו על אגג ומיטב הצאן, ושמואל הוכיח אותו ע"כ ואמר שעשה הרע בעיני ה', והקב"ה מאס בו מהיות מלך על ישראל, וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל ע"ש. ותמוה שלא נתבאר בכתובים מה עשו עם השלל, והא לכאורה הוה להו לאבד אותו כמצותו, וזה אינו מבואר בקרא כלל.

בדברי העונג יו"ט דקודם דהרגו כל עמלק לא חל עדיין החיוב ושפיר זכו בזה

ומצאתי בהקדמה לשו"ת עונג יום טוב (בהגה"ה ד"ה ובדרושים) שהעיר בזה, ולדעתו החיוב לאבד הבהמות רק לאחר

* **בדברי התרגום יונתן דאף בימות המשיח ישאר המצוה של מחיית עמלק**

(א) וראיתי דבר פלא בתרגום יונתן בפרשת זכור על הכתוב "לא תשכח", דמתרגם "ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי", והדבר תמוה ולא נתבאר כוונתו. ולע"ד נראה דס"ד שכל מצות מחיית עמלק היא מפני שמסוכנים בטומאתם, ולכן כשיבוא מלך המשיח וידבר עמם תחתינו ולאומים תחת רגלינו וכל האומות יהיו כפופים לישראל, לא יהא עוד צורך למחות שמם וזכרם, קמ"ל הקרא שגם אז מצוה למחותם ושלא לשכוח איבתם. מיהו בתרגום יונתן ס"פ בשלח תרגם "וישיצי יתהון לתלתי דריא, מדרא דעלמא דין, ומדרא דמשיחא, ומדרא דעלמא דאתי", וכוונתו שלא ישאר מהם גם בימות המשיח, ועיין בדברינו בח"ה ס"ס ש"ב דלאחר ביאת המשיח נזכה לתחייה דצדיקים, והיינו אחרי המלחמות, ויש שתי תקופות בימות המשיח ע"ש, ולתקופה שניה כבר ישתצון ולזה נתכין התרגום יונתן, שעד אז לא ישאר מהם זכר כלל, וימח שמם וזכרם בביאת המשיח כהנ"ל.

הריגת כל אדם, אבל לפני שהרגו כל אדם שרי לזכות בהבהמות, דאטו מי שקנה בהמה מעמלקים זמן רב קודם המלחמה צריך לאבדה מרשותו, ושפיר זכו ישראל בהבהמות לפני הריגת אגג ותו אין עליהם המצוה לאבדן. ושאל נענש ע"כ שעשה עצה לפטור עצמו מהמצוה ע"ש.

בלשון הפסוק מבואר דזה היה התביעה על שאל דלקח השלל ונראה דדוקא קודם המלחמה יכול לזכות בשלל

ודבריו צע"ג, דבכר מפורש "ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל ותעשה הרע בעיני ה'", ומשמע שעבר על צווי הבורא ולא רק שעשה עצה לפטור עצמו מהמצוה.

וגם בעיקר הדין נראה שרק קודם המלחמה יכלו לזכות בהשלל ותו אין מצוה למחותם, אבל משהתחילו במלחמה חל חיוב לאבדם לגמרי עם כל אשר להם, ותו לא מהני זכייה.

ומצאתי כעין זה בחזון איש (יו"ד סי' קנ"ז סק"ה) דלאחר שהתחילו במלחמה לא מהני גירות לעמלקי, ולכן הרג דוד המלך גר עמלקי שקיבלוהו כשהיה במלחמה שלא כדין ע"ש, וכן צ"ל כאן לענין הזכייה בשלל, דלא מהני אחר שהתחילו במלחמה שכבר חלה המצוה לאבד שמם וזכרם דוקא, והדר תיקשי למה לא מפורש בכרא מה עשו עם השלל.

למה דנתבאר הרי בהיות דלא נתקיים מצוות מחיית עמלק דבזמן דעסקו לתפוס השלל ברחו רבים מהעמלקים לא חל החרם על השלל

ולדברינו נראה, דמאחר ששאל המלך לא קיים המצוה כראוי רק עסק בתפיסת אגג ובביזה, ברחו מהעמלקים ותו לא יכלו לכלותם, (ואפילו בדורו של דוד המלך הלוא מבואר בכתובים שנשארו מעמלק גם בארץ ישראל,

דכתוב שם להלן (פר' ל' פס' א', ב') שהעמלקים פשטו אל הנגב ואל צקלג והכו אותה ושרפו אותה באש, ושבו הנשים אשר בה עם נשי דוד ע"ש), וכיון דבלאו הכי לא יכלו לקיים המצוה דמחה תמחה את זכר עמלק, לא יצאו ישראל למלחמה נגדם ולא איבדו השלל כיון שבלאו הכי אין בזה מצוה. ורק אגג לבד כיון שהיה מלך צר ורשע, וכמבואר בקרא (שם ט"ו, ל"ג) "כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך", שישף אותו שמואל שחייב היה מיתה, אבל לא נתכוון לקיים בזה מצוות מחיית עמלק שכבר לא היה שייך כיון שלא יכלו לאבד זכרם, וא"ש שהחזיקו השלל ולא איבדו אותו שלא חלה כלל מצוות מחיית עמלק כמ"ש.

מבאר מעשה דשאל דס"ל דבכל הריגה והריגה מקיים המ"ע

ואמרתי לפרש בזה עיקר המעשה דשאל המלך שחמל על אגג ועל מיטב הצאן, דקשה למה לא שמע בקול ה' ולצויו, והלוא קדוש היה מנעוריו, וגם למה נענש כ"כ ע"ז שקרעו ממנו המלוכה. ונראה דשאל המלך טעה וחשב שבכל הריגה והריגה מזרע עמלק מקיימין בזה מצוה, וע"כ באלו שהרג חשב שקיים בזה מצוות מחיית עמלק, ומדויק כן מהא דקאמר שמעתי בקול ה'. ולענין השלל סבר דאם מקדיש לשמים עדיף טפי ולא חל עלה המצוה, ועל אגג חמל שלא להורגו יחד עם העם, ורצה להורגו בפני עצמו.

והאמת קאמר לו שמואל הנביא, שלא קיים במה שעשה מצוה כלל, ולכן קאמר לו כשהוכיח אותו "וישליחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמתה את החטאים את עמלק ונלחמת בו עד כלותם אותם" והיינו שהמצוה בכלוי דוקא, ולכן קאמר לשאל שלא קיים מצוה כלל, ובמה שהחמיץ המצוה שהתמהמה בשלל ובלקחת אגג נשמטה מידו לגמרי, שיש מהעמלקים

שברחו ותו לא יכול לקיים המצוה כלל. וכיון דהמצוה דמחיית עמלק חלה במוה שנתמנה למלך, שאין חיוב המלחמה בעמלק אלא אחר מנוי מלך כמ"ש, ועל ידו נתבטלה המצוה, שפיר לקחו ממנו המלוכה.

מיושב בזה היתר דוד המלך לשלול שלל מעמלק

ונראה דלדברינו א"ש הא דהרג דוד המלך העמלקים ושלל שללם וכמבואר בשמואל א (פר' כ"ז) גבי אכיש בגת ע"ש, דקשה הא צריכים לאבד השלל שלוקחים מעמלק במלחמה, והיאך זכה בו. ולפי מה שביארנו נ"חא, שדוד המלך לא נתכוון לקיים בהריגתם המצוה, וע"כ שרי לו ליקח שללם, שהמצוה לא חלה כיון שלא כילה לגמרי האומה כמ"ש, והרג אותם עם נשותיהם שלא יגלו לאחרים כמבואר בכתובים שם.

ומעתה נראה שבימי המן לא קיימו ישראל בהריגת העמלקים מצות מחיית עמלק, דהא נשאר מהם בעולם וכה"ג ליכא מצוה.

וכן מסתברא, דמאחר שעיקר המצוה "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה", ולהרבה פוסקים המצוה מוטלת על המלך דוקא, הא ודאי דלא חלה המצוה על אותם היהודים שגרו בפרס, רק דכיון דהעמלקים אכזריים הם, וכמו שנצטוינו לזכור מעשיהם

הרעים ואריבתם כדי לעורר איבתם וכמבואר ברמב"ם פ"ה דמלכים, ולכן כשניתן להם רשות לאבד שונאיהם מיהרו לאבד הרשעים העמלקים.

מבואר הא דבבזה לא שלחו את ידם דקשה דהרי מצוה לאבד ממון עמלק

וא"ש הא דכתיב "ובביזה לא שלחו את ידם", וכן כתיב "ביום ההוא נתן המלך אחשוורוש לאסתר המלכה את בית המן", וקשה הא המצוה לאבד כל אשר לעמלק אפילו שור או שה כדי לאבד זכרם וכמבואר בהפרשה בשמואל, וכן במכילתא (פי"ז פס' י"ד) ובפסיקתא זוטרותא (שמות פי"ז, ט"ז) וכמובא ברש"י ס"פ כי תצא, ולמה לא השתדלו לקיים המצוה כהלכתה.

ולדברינו נ"חא, שלא נתכוונו לקיים מצוות המחיה שלא חלה עליהם כלל, שמצות התורה לאבד האומה לגמרי, והם רצו רק לנקום נקמתם מהאכזריים העמלקים שונאי ישראל ושפיר הרגו אותם, אבל בביזה לא שלחו ידם.

ובביאת משיח צדקינו כשנוכה לקיים המצוה בשלימות, דמחה תמחה זכר עמלק לא נשאר מהם כלום שלא יאמרו אפילו על שור ושה דשל עמלק הוא, ובמק"א יבואר ודו"ק היטב בכ"ז.

מה נכלל במצוה של מחיית עמלק*

לבהמה". ולכאורה יש להבין למה הוצרך רש"י לומר דבר זה והרי כיון שנצטוו למחות זרעו של עמלק גם מקנה עמלק בכלל הציווי של

רש"י בשמואל א' (טו, א) פירש הציווי "והחרמת כל אשר לו משור ועד שה - שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמם ודומין

* מתוך חכמה ודעת שמות פרשת בשלח

ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה ע"ש, וצ"ע למה לא פירש הרמב"ם שכל זה בכלל חיוב מחיית עמלק.

ולע"ד נראה דאין שום חובה בעצם למחות בהמות מעמלק, דשורש החיוב רק למחות את העם עמלקי, ובמדה ובבהמות יש זכר לעמלקים עצמם, חייבין להשחית גם אותם, אבל אין חיוב מצד עצמו למחות הבהמות וכל אשר להם כעין עיר הנדחת שצריכים להשחית הכל, דשורש החיוב למחות זכר אנשי עמלק בלבד כמו שיבואר.

ונקדים בזה דברי רש"י בפירושו לפרשת עמלק בשמואל א (ט"ו), דהקב"ה ציוה את שאול על ידי שמואל "עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור" ופירש רש"י שם שהיו בעלי כשפים ומשגין עצמן ודומין לבהמה ע"ש. וקשה מדוע נתן רש"י להאי טעמא, והא מעיקר מצות מחיית עמלק צריכים למחות אפילו הבהמות כמבואר במכילתא, ושפיר ציוה הקב"ה להרוג גם הבהמות מדין זה, ולמה הוצרך לפרש דחיוב הריגת הבהמות מחמת שמשגין עצמן ודומין לבהמה.

חובת הריגת הבהמות הוה דוקא משום דבהם נזכרו בכשפי העמלקים

ולפי דברינו הדברים מאירים, שבעצם אין חיוב להרוג הבהמות, ועיקר המצוה רק במקום שיש בהם זכר להעמלקים עצמם, ושפיר פירש רש"י שהעמלקים עשו מעשה כשפים שהאדם נדמו כבהמות, ואם יישארו

המחיה, ואפילו לא היו בעלי כשפים יש מצוה למחות את הבהמות מהעולם, כמפורש ברש"י על התורה (דברים כה, יט).

ויש לומר שבאמת מצד עצם הדין אין חיוב להרוג הבהמות, ועיקר המצוה היא רק משום שיש על ידם זכר לעמלקים עצמם, וכיצד מתקיים הזכר ההוא בבהמות, על זה פירש רש"י שהעמלקים עשו כישוף, שהאדם כבהמות, ואם ישארו הבהמות, יהיה להם זכר. **ולכן** מהתורה יש מצוה למחות את זכר עמלק כולל הבהמות, אבל בעלמא כשאין בבהמה גופא זכר לעמלקים, אין גם חיוב להשחיתם, שזה אינו בכלל מצות מחיית עמלק.

ועכשיו מובן לנו ציווי הנביא בדבר ה' "והחרמת את כל אשר לו וגו' משור ועד שה, מגמל ועד חמור". ולכאורה אין החיוב בבהמות בלבד, רק צריך להשחית כל חפץ וחפץ של עמלק, ולמה הזכיר דווקא הבהמות. ולדברינו שבכל חפץ אין זכר לעמלק ואין עליו חיוב השחיתו, מה שאין כן הבהמות, שבמעשה כשפין דומין לבעליהן העמלקים יש בזה חיוב השחיתו.

המצוה להחרים ממון עמלק הוא רק

בחפצים דניכר שמם עליהם*

הרמב"ם פסק בפ"ה דמלכים (ה"ה) וכן מ"ע לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומשמעות הדברים שהורגים האנשים ונשים וטף דומיא דשבעת עממין דקאי לעיל, ויש לתמוה על הרמב"ם שסתם ולא הביא להדיא הא דמבואר ברש"י ס"פ כי תצא ובמכילתא ס"פ בשלח (פי"ז פס"י) שבמלחמת עמלק מחוייבין למחות מאיש

שאין בהו זכר להעמלקים עצמם, ושרי לן כשאר שלל אויבינו וכדכתיב "ואכלת את שלל אויביך", ודו"ק היטב כי נכון הוא.

אמנם יש לומר טעם נוסף בהא דשאול נצטוו להרוג גם הבהמות, שישראל

באותו הדור לא היו להוטים לקיים מצוה זו, שלא הרגישו שעמלק שונאם, רק דימו שהפלשתים שונאם וראוי לעקרו מן העולם ולא לנקום אז בעמלק על מעשה שעשו כמה דורות לפניהם. אמנם הקב"ה לבד הוא המכיר טבע האומה שהם רעים וחטאים מאד ואורבים לישראל, ובכל דור ודור כשמוצאים הזדמנות מצטרפים הם לשונאיו לנקום בנו, ולכן צוה מלחמה בעמלק מדור דור. וכדי להשריש בלב ישראל את גודל טומאת עמלק, הזהירם במיוחד לאבד את כל אשר להם, שרק בצווי לעקור הכל ידעו טומאת החטאים העמלקים, ויבינו שורש המצוה לאבד לגמרי זכרם מן העולם. ונצטוו באותה מלחמה לאבד אפילו הבהמות שבזה יאבד זכרם, וא"ש דיש לזה מקור במכילתא כמ"ש. וא"כ אין חיוב לדורות לאבד תמיד את עמלק עם בהמותיו, רק דתלוי כפי הצורך להביא לכך שתקיים המצוה שהיא לאבד זכרם ודו"ק היטב.

ובספר ניר לדוד (להגר"ד פינקל זצ"ל על הלכות מלכים פ"ה הלכה ה') כתב דרך אחרת בזה. שבכניסה לארץ נצטוו ישראל להעמיד להם מלך ואחר כך למחות זרע עמלק ואחר כך לבנות בית הבחירה, וכמבואר ברמב"ם בפ"א דמלכים (ה"ב) ובסנהדרין כ': ע"ש. והחיוב המיוחד לאבד זכר עמלק מתחת השמים, חל רק בבית המשיח שנאמר "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויבך מסביב" כמבואר בהגה"מ (שם או' א'), ואז חל החיוב לאבד גם הבהמות. ולכן פירש רש"י שהיו משנין עצמן ודומין

בהמות יהיה להם זכר, ולכן נכללו גם הבהמות במצוה מה"ת למחות זכר עמלק, אבל בעלמא כשאין בבהמות גופא זכר לעמלקים אין חיוב להשחיתם שזה אינו בכלל מצות מחיית עמלק כמ"ש, ודו"ק היטב כי נכון הוא.

ומובן בזה צווי הבורא ית"ש "משור ועד שה מגמול ועד חמור" דלכאורה אין החיוב למחות הבהמות דוקא, וצריכים להשחית כל חפץ וחפץ שלהם ולא הבהמות לבד. ולדברינו א"ש, שבחפץ אין זכר לעמלק וע"כ אין עלה חיוב השחיתה, ורק הבהמות שבמעשה כשפים בעליהם העמלקים נדמו להם, יש בהו חיוב השחיתה.

ומיושב באופן נפלא הא דסתם הרמב"ם "מ"ע לאבד זכר עמלק" ולא פירש אופן קיום המצוה. דאין חיוב בעצם לאבד בהמות או שאר דברים דעמלק, רק שורש החיוב לאבד כל דבר שיש בו זכר לעמלק דוקא, ושפיר סתם שעיקר החיוב לאבד זכרם.

ד' המדרש דנשבע הקב"ה דלא ישאר גמל ואילן של עמלק
היינו בניכר ביה שמייהו

והא דמבואר במכילתא שהקב"ה נשבע בכסא הכבוד שלו שלא יניח נין ונכד לעמלק וכו', שלא יאמרו גמל זה של עמלק אילן זה של עמלק וכו', מיירי באופן דניכר שהאילן של עמלק, שחרות עלה שמייהו, או באילן שאינהו לבד נוטעין, אבל אי אינו ניכר בה גופא דדידהו הוי, אין בקיומה משום זכר לעמלק ואין בה חיוב מחיית עמלק כמ"ש.

בימות המשיח נשמיד רק החפצים דיש בהם זכרון לעמלק

ונראה דכשנוכח לקיים מצוה זו בביאת משיח צדקינו, נשחית רק את אותם החפצים שישם עמלק קרוי עליהו ואי אפשר להסירו, ואסור להשאיר שמם וזכרם בקרבנו, אבל הבהמות ושאור חפצים דידיהו לא נשחית

לבהמה ולא כתב משום החיוב להשמיד זכר עמלק, שהחיוב לאבד שמם וזכרם עד שלא יישאר אפילו בהמה של עמלק המבואר בספרי, עיקרה בביאת המשיח לבד.

עיקר מלחמת עמלק שייד רק ע"י הקב"ה כלשון הכתוב מלחמה לה' בעמלק

ועוד שמלחמת עמלק בימות המשיח אפשר לעשותה רק ע"י הקב"ה בעצמו, שזרע עמלק נתערבו בין האומות ואין אנו יודעים היום מי מזרע עמלק, רק "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", והיינו בדורו של משיח כמבואר בתרגום יונתן שם שהבאנו לעיל, ואי אפשר אלא בה' לבדו.

בביאור פסק המג"א דיוצאים יד"ח בקריאת ויבא עמלק אף דאין נזכר שם מעשיו הרעים

ובזה יש ליישב מש"כ המ"א (סימן תרפ"ה) שיוצאין ע"פ הדחק מצות זכירת עמלק בקריאת פרשת ויבא עמלק בפורים, דתמה המ"ב (שם ס"ק ט"ז) דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך וגו' תמחה וגו', והכוונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו וכו' כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוונו למחות את שמו וכו', וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק ע"ש. ולפי הנ"ל ניחא, דהמלחמה בעמלק לעתיד אפשר לעשותה רק ע"י הקב"ה בעצמו, וזה מרומז בכתוב "מלחמה לה' בעמלק", דלימות המשיח ילחם ה' בעמלק, ועלינו עיקר החיוב רק לזכור מעשיהם הרעים שלא תחלש שנאתנו להם וכמבואר ברמב"ם בסה"מ (מצוה קפ"ט) ע"ש.

בדין עמלקי אם הולכים אחר האב או אחר האם

ונסתפקתי במצות מחיית עמלק מי נדון כעמלקי, אי אזלינן בולד בתר אביו או בתר אמו. ולכאורה הדין פשוט

דבאומות הולכין תמיד אחר הזכר דוקא, וכמבואר ביבמות (עח:), וא"כ מצות מחיית עמלק תלויה אי אביו מעמלק, אבל מלשון המכילתא שם "שלא יהיה לו גין ונכד לעמלק", משמע דיש למחות בן בתו אף אם לא נישאת לעמלקי.

מבאר דתלוי אם מייחס עצמו לעמלק ועיקר המצוה דלא ישרא זכר לעמלק

רק נראה דתליא אי בתו ובניה קשורים למשפחתה, והיינו לעמלקים, חל עלן חיוב לאבד גם אותם, דשורש המצוה לאבד זכר עמלק, וע"כ מחוייבין אנו להרוג ולהשחית כל דבר אשר אם יישאר בעולם יהיה עוד זכר להאומה, ורק בזה מקיימים אנו מצות מחיית עמלק כהלכה, ולא תלוי דוקא בייחוס להאב לבד, שאפילו אם רק אמו עמלקית אם מתייחס לעמלקים כמותה, חלה גם עליו מצות מחיית עמלק אף דמדינא אינו שייד להאומה.

מבאר הלשון מחה אמוה דרק הקב"ה יודע מי הוא מעמלק והוא יודיע לנו מי שייד לעמלק

ונראה דזה פירוש הפסוק "מחה אמוה זכר עמלק" שהקב"ה לבד הוא יודיע לנו מי שייד להאומה ומי לא, וכמה אומות בזמניו שהם צוררי ישראל והם מזרע עמלק, והקב"ה ברוב רחמיו יזכינו לקיים המצוה בשלימות וימח שמם וזכרם מן העולם.

מה דהרגו בזמן המן מעמלק אף דבלבל סנחריב האומות מ"מ הכירו מתוך אכזריותם מי הוא מזרע עמלק

(וביארתי במק"א שבימי המן הרגו ישראל רבבות מעמלק, ואף דסנחריב בלבל האומות וקשה מנין ידעו דהם מעמלק, י"ל דניכרים היו אלו ברוב רשעותם ואכזריותם, וכמבואר בתרגום שני (ד"ה ושאר) שהרגו אלו שאמרו שיהרגו מחר היהודים, והיינו מפני שניכרו להם כעמלקים באכזריותם).

מחיית עמלק וז' אומות לדורות ובזמן המשיח*

מבאר דבעמלק הוא חובה להריגת כל יחיד ויחיד משא"כ באומות הוא חובה מחיית רק על האומות בכלליות

מצות מחיית עמלק לכאורה אינו נוהגת בזה"ז שסנחריב בבל כל האומות, אבל הרמב"ם בפ"ה דמלכים (הל' ד-ה) פסק מ"ע להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בל"ת שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם. וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק וכו' ע"ש. ומדשינה בלשונו וגבי המצוה להחרים שבעת עממין כתב "שכבר אבד זכרם", וגבי עמלק לא כתב כן, משמע דהמצוה לאבד עמלק לא בטלה בזמן הזה. וצ"ב מאי שנא מצות החרמת שבעת עממין ממצות מחיית עמלק, והא סנחריב בבל כל האומות, וא"כ בזה"ז המצוה בטלה בתרווייהו, וצ"ע.

ולע"ד נראה לחלק בין החיוב לאבד שבעה עממין למצות מחיית עמלק. שבשבעה עממין יסוד המצוה "החרם תחרימם" והיינו שלא יהיה שם ושארית ל"האומה", ולכן כשנתבלבלו בין האומות, אף אי נדע פעם על אחד שייחוסו ומוצאו משבעה עממין אין חיוב לאבדו, דמאחר שהאומה כעם בפני עצמו בטלה, נתקיימה מצות "החרם תחרימם". אבל בעמלק אף אם אין זכר היום להאומה בפני עצמה, יסוד החיוב שלא יישאר שריד ופליט מהעם העמלקי, שטבעם רע ומצירים לישראל.

ולכן גם בזה"ז אם נתמנה לנו מלך כדון, ויודעים אנו היכן העמלקים כולם, מחוייבין אנו למחות שמם וזכרם שלא יישאר מזרעו של עמלק שם ושארית בעולם.

ולכן בשבעה עממין שפיר פירש הרמב"ם דבטלה המצוה שכבר אבד זכר האומה, אבל בעמלק בעו"ה לא מחינו זכרם, וכשנדע בבירור מי ומי מעמלק חל עלינו החיוב לאבדם, וכשנזכה למלכות ישראל תחול המצוה עלינו ונקיימה כמו שיבואר להלן. (ועיין בסה"מ מ"ע קפ"ז דמשמע נמי דמצות החרמת שבעת עממין בטלה, אבל מצות מחיית עמלק תיבטל רק כשנזכה למפלתם אחר ביאת משיח צדקינו ע"ש).

ונראה לבאר גדר הדברים, דיסוד המצוה בשבעה עממין להכניעם לגמרי, ולכן המצוה לערוך עמם מלחמה עד כלותם כאומה בפני עצמה, אבל אין חיוב בשעת שלום להרוג אחד משבעה עממין.

דברי הרמב"ם דבלא הרג אחד מו' אומות עובר בל"ת היינו דוקא בשעת מלחמה

ומה שפסק הרמב"ם שם דכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בל"ת, ומשמע שחייב להרוג אפילו אדם פרטי אם בידינו להורגו, נראה דמיירי בשעת מלחמה לאחר שקראנו אליהם לשלום ולא רצו לקבל עליהם שבע מצות מס ועבדות, דאסור לנו להניחם, רק מחוייבין אנו להרוג כל אחד מהם הבא לידינו כדכתיב "לא תחיה כל נשמה", אבל שלא

בשעת מלחמה יחיד הבא לידינו אין חיוב להורגו.

מתיישב בזה מדוע עובר בל"ת ולא פירש דעובר על עשה דהחרם תחרימם דמיירי דוקא בשעת מלחמה דאיכא למצוה של לא תחיה כל נשמה

והיינו דקאמור הרמב"ם שעוברין בל"ת ולא פירש דעוברין בעשה דהחרם תחרימם, דמיירי בשעת מלחמה דמקיימים המצוה דהחרם תחרימם, וחל עלינו באותה שעה החיוב דלא תחיה כל נשמה, ובבא לידינו אחד מהם והנחנו אותו עוברין בל"ת. אבל שלא בשעת מלחמה אין חיוב כלל להרוג אחד משבעה עממין, שיסוד המצוה כליון האומה, ומצותה בעת מלחמה דוקא כמ"ש.

מוכרח בדברי הרמב"ם דשלא בשעת מלחמה איכא איסור להרוג מן' אומות

ומצאתי שדברינו ברורים ונכונים שכן מוכח בדעת הרמב"ם בריש פרק עשירי דע"ז, אין כורתין ברית לשבעה עממין כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבוד ע"ז שנאמר לא תכרות להם ברית, אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו, ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם, לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו. ראה נטוי למוות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לדוחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה ע"כ. הרי מפורש דאיירי גם בשבעת עממין ופירש דאסור להורגו כשאינו עושה עמנו מלחמה, ומשמע דשלא בשעת מלחמה אין חיוב להרוג אחד מיניהו, ואסור להורגו, שהמצוה אינה אלא בשעת מלחמה לבד.

החילוק בין עמלק לו' אומות דבעמלק אפי' נמצא א' מהם בין האומות מצוה להורגו

ונראה שבזה מתבאר החילוק בין עמלק לשבעה עממין, דבתרווייהו אם לא השלימו הורגין כולם אפילו נשים וטף, ומ"מ

רק בעמלק כתיב בקרא "מחה תמחה" ולא בשבעת עממין, והיינו טעמא שבעמלק אפילו נמצאים בין האומות כיון שהם מזרע עמלק חייבין לאבדם וכדכתיב "מחה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים". משא"כ בשבעת עממין אין חיוב אלא להחרים האומות, אבל הנמצאים במקום אחר אף שמוצאם משבעה אומות אין חיוב לאבדם כלל, דעיקר החיוב להחרימם במלחמה כמ"ש.

וכן הא דמבואר גבי יפת תואר בפ"ח דמלכים (ה"ט), דאם לא רצתה להניח ע"ז אחר י"ב חודש הורגין אותה וכו', "שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו בני נח, הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו", יש לפרש דמיירי בשעת מלחמה דוקא.

דעת החינוך דיש חיוב על כל אחד להרוג אחד משבעה אומות ולש' אין מצוה במלחמה שכן מלחמה הוא תמיד סכנה ושפיר פירש דנשים חייבות

והנה דעת החינוך (מצוה תכ"ה) דלא כהרמב"ם, וס"ל דהחיוב על כל אחד להרוג שבעת עממין וכל שאינו הורג ביטל עשה ול"ת. ולדידיה אין עיקר המצוה חובת מלחמה בלבד, רק יסודה להרוג כל יחיד משבעת עממין, ושפיר פירש התם דנשים חייבות במצות החרמת שבעת עממין, ולדברינו בדעת הרמב"ם נראה דנשים פטורות מהאי מצוה.

ומה שכתב החינוך התם וז"ל, ועובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו "מבלי שישתכן בדבר" ולא הרגו, ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו שנאמר עליהם לא תחיה כל נשמה, התם איירי במצות היחיד, לשיטתו שחייב במצוה גם באופן זה כמ"ש, ובזה אין חיוב במקום סכנה, אבל כשחלה חובת מלחמה חייבין לצאת אף כשיש חשש סכנה, דתמיד יש במלחמה סכנה ובהכי חייביה רחמנא (ע"ש

במנ"ח סק"ג), ולדעת הרמב"ם שהמצוה רק במלחמה נראה פשוט דחייבין גם במקום סכנה.

ועוד נלע"ד לסייע לביאורנו לעיל בשיטת הרמב"ם, מושמעות הדברים בפרק י"ב דאסו"ב (הלכה כ"ה), דכתב שם דמשנתבלבלו האומות והוגלו ממקומם בטל איסור לא תתחנן דז' אומות, ע"ש היטב ואכמ"ל).

נראה דאם אין נמצאים במקומם ואין מתייחסים להאומה גם להחניוך אין שום מצוה להורגם

אמנם אף להחניוך שחלה מצות איבוד על כל יחיד בשבעת עממין גם שלא בשעת מלחמה, נראה דהיינו כל זמן שמתייחסים ושייכים לאומות אלו, אבל אם נמצאים במקום אחר ולא שייכים כלל לשבעה אומות אין חיוב להורגם כלל. וכן מבואר להדיא בגמרא (סוטה לה:): גבי יפת תואר ושביט שביו לרבות כנענים שבחול"ל ע"כ, ופרש"י דקרא בחול"ל מייירי ובמלחמת הרשות מהארץ לחול"ל, ותניא בספרי (דברים פ"ס ר"א) דבא לרבות "כנענים שבתוכה", כלומר דבא הכתוב להתיר כנענים שבחול"ל לקיים בהם יפת תואר שלא יהיו בכלל "לא תחיה כל נשמה".

מיישב סתירה בד' החניוך אם נשים חייבות וביאר דדוקא במחית ז' אומות חייבים דאין המצוה דוקא בהריגה והעיקר לכלכל שם האומה

ויש ליישב בזה סתירת דברי החניוך, שלענין מצות איבוד שבעה עממין פירש שגם נשים חייבות בהמצוה כמ"ש, ולהלן במצות מחיית עמלק (מ' תר"ג) מושמע שאינה אלא חובת מלחמה וע"כ נשים פטורות ע"ש, דצ"ב מנליה לחלק בזה (ע"ש בהגהת משנה למלך).

ולדברינו נוכל לומר דנשים פטורות ממצוה שעיקרה מתקיים רק בהריגה במלחמה, ולכן פטורות ממצות מחיית עמלק, שאינו מתקיים אלא בהריגת האומה שלא יישאר מהם שארית וזכר.

אמנם בשבעת עממין כבר ביארנו שאין המצוה להורגם דוקא רק להחרימם, ורק אם עורכין מלחמה כנגדם חל עלן מצוה "לא תחיה כל נשמה", אבל עיקר מצות החרם תחרימם מקיימין גם אם לא הרגנו אותם רק נתבלבלו באומות, וכיון שאין צורך לקיום המצוה בהריגה דוקא גם נשים חייבות, וא"ש סברת החניוך שרק במחית עמלק שהמצוה בהריגה לבד הוא דפטר נשים וא"ש.

מקשה האין נקיים מצוות מחיית עמלק בביאת משיח צדקנו הרי אחר ביאת משיח בודאי יבואו לידי אמונה

ובעיקר מצות מחיית עמלק שמבואר בחול"ל שנקיים המצוה אחר ביאת משיח צדקינו, תמהני דהא משיח צדקינו יבוא ויתגלה בנסים ונפלאות, וכל האומות יכירו שגדול אדונו ורב כח, ויכירו וידעו כל יושבי תבל כי לו תכרע כל ברך, וכיון שאין חיוב מחיית עמלק אלא אם קראו ולא השלימו כמבואר ברמב"ם ריש פ"ו דמלכים, ואפילו עמלק אם השלימו וקיבלו שבע מצות דידהו סגי, ע"ש היטב בהשגת הראב"ד ובכ"מ, הלוא אחר שיתגלה משיח צדקינו בודאי לא ירצו במלחמה אתנו ובחפץ לב ישלימו ויתגייירו (עיין בע"ז כד.), וא"כ גם אז לא נקיים המצוה למחות שמם וזכרם במלחמה, וצ"ב.*

* ובמק"א ביארנו דל"ק כלל, שהאומות הרשעים לא ישלימו עם ביאת משיח צדקינו רק יצאו גם אז למלחמה נגדינו, ו"אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים, גבל ועמון ועמלק פלשת עם ישבי צור, גם אשור נלוו עמם", כולם יצטרפו למלחמה נגד ישראל ומלך המשיח בארצם, וכמבואר במדרש ס"פ כי תצא. ואז הקב"ה ירים ידיו להכניעם ולהשפילם וימח שמם וזכרם של עמלק מן העולם, וכל העמים יודו ויאמרו כי אתה ה' לבדך עליון על כל מלכי ארץ, והוא ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו, ונזכה לשבת במנוחה בארצנו ולידבק בה' אלקינו עד שיקרא לישני עפר להקיץ ונזכה כולנו יחד לאור ה' לעולמים אמן.

הורגין מהם כל נשמה, ולדבריו צ"ל שגם בזמן מלך המשיח על אף הגילויים הגדולים יקשו ערפם מרוב טומאתם ולא ישלימו].

ביסוד זה דאין מקבלים מהם דוקא מאותם דהרעו לישראל מבאר מה דהרג דוד גר העמלקי דאותו הזמן הרעו הרבה לעם ישראל וע"כ לא מהני קבלת גרים

ואמרתי בזה דבר נכון ליישב דברי המכילתא סוף פרשת בשלח

(סוף"ב) דבשעה שבא המבשר ממיתת שאול ואמר גר עמלקי אנכי, באותה שעה נזכר לדוד מה שנאמר למשה רבינו שאם יבואו מכל האומות להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק לא יקבלוהו, וכן מפורש בפרקי דר"כ (פי"ג) זכור (ט"ז) ששבעה הקב"ה בכסאו שאין מקבלין גרים מזרע עמלק ע"ש. וזה לכאורה הטעם דהרגו דוד המלך. ותמוה דמכאן ראייה ברורה דלא כהרמב"ם דס"ל שגם בעמלק מהני גירות, וצ"ע"ג (ועיין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תק"ח שנדחק מאוד ליישב).

ולדברינו נראה דהעמלקים בימי משה רשעים היו, שרצו למחות עם ישראל, וכה"ג אמר הקב"ה למשה שיש לערוך איתם מלחמה ולא יקבלו אותם כגרים, וע"ז סמך דוד המלך בשעה שבא לפניו גר עמלקי שחטא שהרג לשאול, ולא קיבל הא דנתגייר, שאין לקבלם ככה"ג כמ"ש, והאמין לו והרגו בהודאת פיו בהוראת שעה או מדין מלכות כמבואר ברמב"ם פרק י"ח דסנהדרין (ה"ו) ע"ש.

אבל אם נמצא מזרעו של עמלק שהוא בשלום עם ישראל, ואינו שותף אפילו בגרמא למעשיהם האכזריים נגד ישראל, שרי לקבלו כגר, וא"ש הא דאמרין מבני בניו של המן למדו תורה ברבים בבני ברק דמיירי בגרים כאלו. *

מבאר דאחר ביאת משיח לא מהני מה דיאמנינו וכבר נגזר דינם

והעיקר נראה, דאף אם ירצו העמלקים להשלים בימות המשיח לא יועיל להם, ובודאי כל העמים ישלימו באותה שעה כשאלקינו ית"ש יתגלה באותות ומופתים, והעמלקים כאומה לא יתקיימו, ולא שייך כלל עשיית שלום עם עמלק.

עוד מבאר דאין מקבלים גרים לימות המשיח וע"כ לא מהני מה דיחזור בהם

עוד נראה דבדורו של משיח נסבול הרבה מאד מרוצחי נפשות באכזריות, הלוא הם צאצאי עמלק ימ"ש, ואף דכשיבוא משיח צדקינו מהם שיחזרו בתשובה ויסכימו גם להתגייר, אין מקבלין גרים לימות המשיח וכמבואר ביבמות (כד:).

בתורת גר תושב אי אפשר לקבלם דלא נקבל מאותם דהרעו לעם ישראל

והאמת, דאף אם יסכימו להיות כגר תושב ויסכימו למס ועבדות ובלבד שלא ננקום בהם לאבד שמם וזכרם, אותם העמלקים לא נקבל, שידיהם מלוכלכות בדם רבבות ורבי רבבות אחינו בני ישראל, ולא מהני בזה אפילו גירות ממש כמבואר בסנהדרין (עא:) וברמב"ם פ"י דמלכים (ה"ד), ואין להו תקנה אלא באיבוד, ונקיים שפיר בעזהשי"ת המצוה למחות שמם וזכרם מן העולם ע"פ ה', ויחד עם משיח צדקינו.

בד' הקרית ספר צריך לבאר דהם יקשו ערפם ולא יסכימו להשלים אפילו בימות המשיח

[ובקרית] ספר פ"ו דמלכים (מצוה רמ"ג) מבואר לענין ז' עממין וכן לענין עמלק, שאם השלימו וקיבלו ז' מצוות אין

* **ריבוי גרים בזמנינו חורבן הכלל ישראל**

והלב כואב על רבוי הגרים בזמנינו שמתגיירים בארה"ק, וכמה מאות נתגיירו בשנה האחרונה לבד, ואין מקיימין

וא"ש דאנו ג"כ כשנוכח לביאת משיח צדקינו לא נקבל מצוררנו שצורנו לנו מזרעו של עמלק גרים, רק נקיים בהו המצוה למחות שמם וזכרם, ואם כי קשה לידע מי ומי מצאצאי אומה זו, מקרא מלא "מחה אמהה את זכר עמלק", ורק על ידו ית"ש נדע לקיים המצוה, ואומה זו שנתערבו בהאומות וצאצאיהם הם האזכריים בתוך האומות שמצירים לנו בכל דור ודור (עיין היטב בזה"ק ס"פ בשלח), יקבלו אז עונשם שימח שמם וזכרם, שאין שמו שלם וכסאו שלם אלא במפלתם, וכמבואר בדרשות חז"ל, ודו"ק היטב בכ"ז.

מקשה מדוע לא קרא שאול בשלום לעמלק*

ברמב"ם ריש פ"ו דמלכים (ה"א, ה"ד) מבואר שצריך קריאת שלום לפני שלוחמים נגד עמלק, ואם קיבלו עליהם ז' מצות מס ועבדות, אסור להרוג אותם, ע"ש היטב ובהשגת הרשב"ד ובכ"מ.

וי"ש לתמוה שבצווי הבורא ית"ש לשאול המלך, לך והחרמתה את כל אשר לו ולא תחמול עליו וכו' המבואר בשמואל (שם פס' ג'), לא פירש לו הקב"ה שצריך להקדים למלחמה קריאה לשלום כדן.

ואף דאחר שלא שמע שאול והשאיר את אגס קאמר לו שמואל וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמתה "את החטאים את עמלק" (פס' י"ח), ומבואר דהיו "חטאים", האמת קאמר לו, שהיו חטאים ולא החריםם וע"כ חטאו חמיר טפי, אבל לא מצינו בכתובים שקרא לעמלקים לשלום, אף שכן ההלכה אפילו במלחמה נגד עמלק כמ"ש, ולכאורה צ"ע.

מבאר דעיקר המלחמה בשאול לא היה מלחמה חדשה רק היה גמר המלחמה של יהושע דנצטוו ישראל אז להחריםם לגמרי

ונראה דבהא דכתיב "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל" מבואר שאין צריך לשאול עכשיו להם לשלום, דבשעתו כשיצאו ישראל ממצרים והיו במדבר יצאו כנגדינו ולא רצו בשלום, וע"כ חל עליהו מאז חיוב החרמה עד כלותם, והאי חיוב לא פקע מיניהו.

ואף שעכשיו מסכימים לשלום ומקבלים על עצמם מס ועבדות לא מהני, שכבר חל עליהו חיוב החרמה בזמן צאתם ממצרים ותו לא פקע, ושפיר קאמר הקב"ה לגמור עכשיו חובה זו ואין צריך קריאה לשלום, דלא מהני כמ"ש.

ובל זאת בימי שאול, אבל אחר כך משנתפזרו העמלקים בטלה חובת מלחמה זו, ומאז אם לוחמים כנגדם שפיר צריך קריאה לשלום

מצוות רק רצונם להתחתן עם בני בליעל מפריצי עמינו, ומתגיירים בבית דין ומקבלים תעודה שהם ישראלים ומתחתנים, ומכל האומות באים לכאן להתגייר גיורי סרק רח"ל.

וגרים כאלו עלולים להצטרף לשונאינו באחרית הימים ממש, וכמבואר בזה"ק פר' שמות. ואני בעניי מחיתי נגד זה אבל אין עונה, צעקתי ואין מקשיב, ולדעתי אין פשע גדול יותר מלהכניס לעם קדוש אנשים כאלו, והלואי שיבאו בקרוב אליהו ויטהר הפסולין וירחק אלו האומות מקרבינו, ונזכה כעם קדוש לקבל פני משיח צדקינו במהרה בימינו בקרוב!

א.ה ענין זה נכתב כבר בשנת תשכ"ה עיין בהרחבה במש"כ רבינו שליט"א בבעיות הזמן א' [י"ל בשנת תשכ"ט] ובספר דת והלכה [י"ל בשנת תש"ל] ובתשובות והנהגות חלק א' סימן תר"י וע"ש בהרחבה בגדול החורבן מזה והמצאות בזה ומה דבב"ד דמגיירים שלא כדן יש לחוש דכל הגירות שלהם לא חל כלל וע"ש דענין ב"ד הוא משפט והיינו דצריכים לעשות משפט לבדוק אם בכוונתו לקבל עליו עולה תורה באמת ובלא משפט אין להם שם ב"ד והמגיירים שלא כדן מחריבים את כלל ישראל.

מתוך הערה למועדים וזמנים סימן קסב *

דוקא כשאר מלחמת מצוה וכפסק הרמב"ם, שמאז נקרא הכרזת מלחמה חדשה כנגדם וצריך קריאה לשלום, ודו"ק היטב בזה.

מתיישב ענין הציווי להלחם בעמלק אף דלא נתקיים בהניח ה' אלהיך לך

ואגב דברינו לעיל יש ליישב הא דקשיא לן מדוע ציוה הקב"ה לשאול להחרים מיד את עמלק, והרי המצוה רק בהניח ה' מכל אויבך מסביב, וזה לא נתקיים עד סוף ימי דוד. ולדברינו לעיל שהציווי לשאול היה להמשיך ולגמור המלחמה בעמלק שהתחיל יהושע בימות משה, שהעמלקים היו אז יחד כמקודם א"ש, דלא נקראת הכרזת מלחמה חדשה, וחל החיוב מיד אף שאין להם עדיין מנוחה מכל

האויבים, ושפיר ציוה הקב"ה לשאול ללכת מיד למלחמה. אבל משנתפזרו העמלקים וצריכים אנו להכריז עליהם מלחמה חדשה, אין חיוב זה אלא לאחר שיניח לנו ה' מכל אויבינו ונשב לבטח בארצינו כמ"ש.

[ומתיישב] בזה גם שיטת החינוך מצוה תר"ד דבנין בית המקדש

קודמת למחיית עמלק (וצ"ל שגירסא אחרת היתה לו בגמרא בסנהדרין, וכן משמע מדבריו לעיל מיניה במ' תצ"ז ע"ש), וקשה א"כ משאול למה נצטוו למחותם, ולדברינו שאני שהיה רק גמור מלחמת יהושע ובהו הוי החיוב מיד כמ"ש, וא"ש.

בדברי הכ"מ דבהשלימו חל עליהם דין גר תושב

בפרק י"ב דאסורי ביאה (ה"ה) דהבא על בת גר תושב אין קנאין פוגעין בו, ע"ש במ"מ דבתו כמותו שקיבל על עצמו שלא לעבוד ע"ז. ומיירי בקטנים דוקא דאין בהו דעת, אבל פשיטא דבני הגדולים שיש בהו דעת ולא קיבלו עליהם כמותו, לא נעשו בקבלת אביהם גרי תושב.

והנה בקיבל עליו שבע מצוות ונתחרט חייב מיתה, אמנם הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ח ה"י) הוסיף דהמקבל עליו למוול ועברו עליו שנים עשר חודש ולא מל הרי זה כמן האומות, ע"ש ובע"ז (סה.).

ונראה בכוונתו דגר משהסכים להתגייר נעשה בזה מיד גר תושב, ואם עברו שנים עשר חודש ולא מל נשאר גוי מן האומות ולא גר תושב, שכוונתו להתגייר לא מהני לעשותו כגר תושב מאחר שעברו שנים עשר חודש. אבל בהרבה גירסאות איתא דנעשה

בכ"מ ביאר גדר הדין דמהני השלמה בעמלק הוא משום דקיבלו עליהו ז' מצוות וע"כ הוה כגר תושב

ובכ"מ שם בהלכות מלכים פירש מסברא דהא דהשלמה מהני בעמלק הוא מחמת דקיבלו עליהם ז' מצוות ונעשו גרי תושב ויצאו בזה מכלל עמלק וז' עממין ע"ש.

לדבריו אם חזרו בהם מקיום מצוות נהרגים רק כבן נח ולכאז' גם איסור לא תתחתן בהם ליכא

ולדבריו נלע"ד דאם חזרו בהם נהרגין כדין גר תושב שנהרג אם חוזר מקבלתו, אבל לא ממצוות החרמת שבעת עממין ועמלק. ולדברי הכ"מ שיצאו מכלל שבעת עממין נלע"ד דאין בהו אסור לא תתחתן בהם, דבגרותן כשנעשו גרי תושב תו לא מיקרו משבעת עממין, ועיין במנחת חינוך (מ' תכ"ז (ג)) שלא כתב כן, וצ"ע.

ונראה עוד דבקיבל עליו דין גר תושב בניו הקטנים כמותו, וכן פסק הרמב"ם

"כמין שבאומות", ובעניי לא ידעתי למה אם הסכים להתגייר וחזר בו נעשה "מין", אטו הוי

זה ממצות בני נח שחייב להתגייר משקיבל עליו דנימא שמעכשיו דינו כמין, וצע"ג ואכמ"ל.

בעיקר גדר דין דגר תושב

גר תושב חל חובת אמונה משא"כ בבן נח אסור רק בכפירה

ובמכתבים בסוף ספר חידושי הגרי"ז על הרמב"ם (תמוז תרצ"ח, ד"ה ומש"כ) כתב שגר תושב שמקבל ע"ע שבע מצות לא נתחדשו לו חיובים, דבלאו הכי היה חייב בז' מצות, רק בקבלת ז' מצות בפני ג' חל עליו דין מיוחד דגר תושב דשרי לגור בארץ ישראל וכן אם הרג גולה ע"ש.

דברי הגרי"ש כהנמן דדין גר תושב היינו דחייב לקיימו משום ציווי התורה

בגר תושב יש חובה אמונה משא"כ בן נח רק מצוה על איסור כפירה

ולע"ד נראה שחלים על הגר תושב גם דינים מיוחדים, דבבן נח אינו מצווה על האמונה רק שלא לעבוד ע"ז, אבל כגר תושב מצווה להאמין ביחוד אלקים, שצריך לקיים המצות מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן, כמבואר ברמב"ם ספ"ה דמלכים ע"ש היטב.

ומתיישב לן בזה שיטת רש"י ביבמות (מח: ד"ה גר) שגר תושב אסור לחלל את השבת, ותמהו התוס' (ד"ה זה) הלוא מפורש להיפך דנכרי אסור לו לשמור שבת, ועכו"ם ששבת חייב מיתה. ולפי דברינו ניחא שעכו"ם מצוותו שלא לעבוד ע"ז דוקא ושפיר אין עליו חיוב שבת, אבל גר תושב שנתחדשה בו מצות אמונה צריך לשמור שבת, דהוי אות שמאמין בה' ולא דמי בזה לנכרי.

ומצאתי בפירוש רבינו גרשום על הגמרא בכריתות ט. (ד"ה כישראל (נדפס י:))

דפי' דגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת רק כישראל בחוה"מ "כיון שיש בו קצת גירות", והביאור בזה כמ"ש, דנקרא גר כיון שקיבל על עצמו בפני שלשה ליזהר במצות מפני שה' אלקינו ית"ש ציווה כן, ולכן מוזהר גם על חילול שבת ע"ש.

ומצאתי בחידושי מרן הגאון רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל (נדפסו בספר מכתם לדוד) שמסביר כעין דברינו הנ"ל. ושורש דבריו שבן נח חייב במצות מפני הצווי לאדם הראשון וישראל מחוייבים מכח קבלת התורה (עיין בפיהמ"ש לחולין ק:), וגר תושב מקבל עליו לקיים המצוות מפני הציווי שבתורה. ומיישב בזה סתירה בדברי הרמב"ם, שבספ"ח ממלכים כתב דגר תושב מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, ובהלכות אסורי ביאה (פי"ד ה"ד) כתב שעולם הבא אינו אלא לישראל לבד, דגר תושב חלה עליו מקצת גירות, וחלה עליו מצות אמונה שאין בנכרי, וע"כ הוי בכלל עוה"ב. ומיישב בזה גם הא דאיתא ביבמות (מז:): דאמרה נעמי לרות דאסיר לן עבודת כוכבים, דמקודם שנתגיירה היתה כבן נח שאין לה מצות אמונה. וא"ש הא דאיתא בסנהדרין (נו:): דעשר מצות נצטוו במרה שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו דינין שבת וכיבוד אב ואם, ומפרש שנתחדש במרה שחייבים במצות אלו מדין תורה כדין ישראל. עוד הסביר שיטת

רש"י ביבמות כדברינו לעיל, ששבת קודש זכר למעשה בראשית והמחללו הרי הוא כופר בזה, ולכן בדין ע"ז דישאל המחלל שבת הרי הוא ככופר, אבל בדין ע"ז דבן נח אינו חשיב כעובד

ע"ז כלל, ובן נח ששבת חייב מיתה כיון דבחיובא ידידה אין המחלל שבת כעובד ע"ז, ושאינו בזה גר תושב שחייב בשמירת השבת משום חיוב ע"ז ידידה, ע"כ דבריו הנעימים.

האם מקבלים גרים מעמלק*

מלחמה לה' בעמלק מדור דור (יז, טז)

במכילתא תניא: ר"א אומר נשבע הקב"ה בכסא שלו שאם יבוא אחד מכל האומות להתגייר שיקבלוהו, ומעמלק וביתו לא יקבלוהו. וקשה היאך אמרינן בסנהדרין (צו:): שבני בניו של המן [שהוא מזרע עמלק] למדו תורה בבני ברק, הלוא אין מגיירים אותם.

עליהם ז' מצוות, אין הורגין אותם, (ומרן הגאון דבריסק הגרי"ס זצ"ל דייק כן מלשון הפסוק, לך והחרמתה "את החטאים" את עמלק, ומשמע שצריך להחרים רק אם עודם חטאים), וכיון שאפילו אם קיבלו עליהם ז' מצוות מועיל להצילם מהריגה, כ"ש אם נתגיירו לגמרי, אבל היינו כל עוד שלא עורכים עמהם מלחמה, ובכגון זה מדובר שהתגיירו בני בניו של המן, אבל בשעת המלחמה אז לא מקבלים גרים מעמלק, ובז' אומות מקבלים אף בשעת מלחמה.

דוקא בשעת מלחמה אין מקבלים ובאים שלא בשעת מלחמה מקבלים מהם

וצריך לומר ע"פ המבואר ברמב"ם (רפ"ו דמלכים) שבמלחמת עמלק אם קיבלו

בענין מחיית עמלק במקום סכנה*

במנחת חינוך (מצוה תרד) מסיק שחייבים ללחום נגד עמלק גם במקום סכנה, שהרי היא מלחמת מצוה, וכשמלחמה מוגדרת כמלחמת מצוה חייבים ללחום אותה אף במקום סכנה, עיין בחינוך (מצוה תכ"ה) שכתב שאין חיוב בשבעה עממין כשיש סכנה, ובמנ"ח שם תמה שכיון שיש מצוה להלחם, והרי בכל מלחמה יש סכנה, וא"כ דחווה סכנה

במקום זה ומצוה להרוג אף שיסתכן, ועפ"י כתב כאן גם לענין מחיית עמלק. ולכאורה נראה שאין הדברים מוכרחים, שהרי כאן אומר הקב"ה "כי מחה אמהה", לומר שאין הדבר הזה מסור בידנו, ושפיר אפשר לומר שלמרות שקיימת מצוה, אין קיומה מתחייב במקום סכנה, ויתכן שזה מה שרמז הכתוב "והיה בהניח ה' אלוך לך מכל אויבך מסביב בארץ אשר

ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק וגו', כלומר שכל החיוב של תמחה את זכר עמלק הוא רק כשאין לך חשש סכנה, אבל אם קיים פחד מיתה אין חיוב זה קיים, והטעם כמו שאמרנו כיון שמצות מחיית עמלק אינה תלויה במלחמה דווקא, שהרי עיקר המצוה היא מחיית שמו, ואין הכרח שתתקיים המצוה דרך מלחמה דוקא, ולכן אפשר לומר שבמקום סכנה אין לו חיוב לסכן את חייו, משא"כ במלחמת מצוה שיש מצוה במלחמה עצמה.

ועפ"ד יתיישב מה שכתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים, שהיה לשאול ציווי מיוחד מאת השי"ת לערוך מלחמה נגד עמלק, ואין זה מעיקר מצות עשה. ודבריו תמוהין, שהרי יש עליו מצות עשה מן התורה מאחר שהוא מלך, ולמה פירש הרמב"ם שזהו ציווי מיוחד. ולעיל יישבנו כיון שעדיין לא נכבשה לפניו כל הארץ.

ולמה שנתבאר א"ש שבאמת מצד המצוה אין עליו חיוב כיון הוא נכנס לספק סכנה ובמצוה זו של מחיית עמלק אין חיוב ליכנס לספק סכנה, ועל זה היה צריך ציווי מיוחד לשאול שייכנס למלחמה עם עמלק, ומעתה אתי שפיר גם הפליאה העצומה, למה לא קיימו דוד המלך ושלמה המלך ושאר מלכי

בית דוד, שמלכו אחרי שאול המלך, את מצות מחיית עמלק, ולמה ביטלו את המצוה של מחיית עמלק. ולדברינו אלו א"ש דכיון שמדין "מחה אמחה" אין חיוב להסתכן במלחמה, לכן צריך ציווי מיוחד למלחמה עם עמלק גם לאחר תקופת שאול המלך וכיון שלא היה ציווי למלחמה נגד עמלק, לא יצאו המלכים שאחר שאול למלחמת עמלק.

ומעתה נבין גם את שיטת ההגהות מימוניות (בפ"ה מהלכות מלכים אות א) שכתב

שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת עד ביאת המשיח. ותמה הרדב"ז שם מפרשת שאול שמוכח מזה שהמצוה נהגה גם לפני ביאת המשיח, שהרי שאול נענש על שלא קיים מחיית עמלק כראוי. ולדברינו אין זו קושיא שהרי עיקר מצות עשה דמחיית עמלק תוכל להתקיים רק בביאת המשיח שאז יניח אותנו ה' מכל אויביו מסביב, כאשר ידבר עמים תחתינו וכו', שאז לא תהיה לנו שום סכנה כי יפול פחד ה' על כל יושבי הארץ. ורק אז נוכל לקיים מצות מחיית עמלק כראוי, כשנשמיד את זרעו מכל העולם כולו, ולא נשאיר זכר ממנו. כי הרי אם נשאר אפילו אחד מהם, לא נתקיימה מצות מחיית עמלק, ודוקא בבוא גואל צדק, הקב"ה בכבודו ובעצמו יקיים "מחה אמחה", אבל מלחמת שאול היתה ציווי מיוחד וכנ"ל.

בביאור מה דלא הרג שאול את אגג מיד*

של מחיית עמלק הכתובה בתורה אלא הוא מצוה מחודשת שנצטוו בה, ולפיכך יכל לפרש דברי הנביא שאמר לו 'לך והחרמת' שאין הכוונה הריגה דוקא אלא גם ההקדש בכלל

נראה לבאר במעשה דשאול דלכא"ו צ"ב אמאי באמת לא הרג את הצאן ואת אגג, ולהג"ל נראה ששאול היה סובר שמה שנצטוו עכשיו על ידי שאול אינו מדיני המצוה

כילוי הוא, ואף שנאמר לו 'זהמת מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור' וא"כ איך יכל לטעות ולומר שהכוונה לכלות בכל דרך שהוא חושב שהיא דרך של כילוי, אלא שהוא סבר שכיון שנאמר לו גם לשון של חרם וכשהוא מקדישו לשמים גם זה נכלל בשם חרם, וכמו שאנו רואים אצל יהושע במעשה דעכן, ועל זה השיב לו שמואל שציווי שנצטוו עכשיו אף שעדיין לא נחו מאויביהם מסיבב גם הוא בכלל הציווי של מחיית עמלק ולכן החיוב הוא להרוג בפועל את הבהמות ואינו יוצא ידי חובת המצוה בהחרמה למזבח.

ואפשר לבאר עוד שטעותו של שאול היתה שהוא סבר שהמצוה של מחיית עמלק מתקיימת בכל עמלקי שנהרג רק שתכלית המצוה היא כשיהרגו כולם, ולכן אף שגם שאול ידע שלא ימחה את שמו של עמלק

לגמרי, שהרי השאיר את הצאן והבקר ועדיין שמו של עמלק בעולם, מ"מ כיון שהרג את העמלקים כבר קיים את המצוה, וזה גם מה שאמר לשמואל (שמואל א' טו, כ): "אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה'", דהיינו שגם עכשיו כשהנביא מוכיחו שלא קיים ציווי ה' עדיין הוא דבק בדבריו שקיים את רצון ה' כהלכתו, ויותר מזה חשב שבזה שהשאיר את הצאן והבקר להקריב מהם קרבנות הוא מקיים את רצון ה', עד שהוכיחו הנביא שמואל "הנה שמוע מזבח טוב", ולכן שאול לדעתו קיים מצוה במה שהרג, והשאיר את אגג כמלך בלי עס, להוכיח שנכנעו ונהרגו, וחשב לקדש בכך את השם, ולדעתו המצוה קיים, שמוצוה בכל עמלקי ועמלקי. אבל האמת היא שעיקר המצוה הוא למחות שם עמלק מן העולם, וכל שנשאיר שמו קיים א"י? קיום המצוה.

מלחמת עמלק בימי שאול ובביאת המשיח*

יומא (כב:) בן שנה היה שאול במלכו (שמואל א י"ג, א) כבן שנה, שלא טעם טעם חטא, והדברים צ"ע.

מבאר דשאול סבר דאין לו דין מלך רק נגיד וע"כ אין זה מדין חובת מחיית עמלק דהוא להרוג כולם רק חובת מלחמה בעלמא לירש הארץ

ונראה שבענותנותו דימה שאול שהוא אינו משיח ה' ואינו ראוי לכך, דמחיית עמלק חובת מלך ולא חשב שהוא מלך לענין זה, רק הוא נגיד שנצטווה ללחום בעמלק לירש את הארץ, וא"כ עיקר המצוה לא חלה עליו.

תמה מדוע לא קיים שאול המצוה כפשוטה כמו דאמרה תורה מחה תמחה

במצות מחיית עמלק נצטוינו תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח (דברים כ"ה, י"ט), הרי מקרא מלא דיבר הכתוב "ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" שמחויבים אנו למחות מאיש ועד אשה משור ועד שה, ויש לתמוה א"כ למה באמת שאול לא קיים צווי ה' למחות זרע עמלק, ואף דרשו חז"ל במסכת

מלך, ושפיר דימה שנצטווה במצות המלחמה כנגיד ולא כמלך ולא מוטלת עליו עיקר חובת מצות מחיית עמלק, דלא דמי לדוד המלך שלא יכבה נרו לעולם ועד, וא"ש.

עוד יש לבאר דבזמן שאול לא נכבש כל אר"י וא"כ לא שיך המלחמה דלא נתקיים בהניח ה' אלהיך לך

והעיקר נראה דהנה מפורש בקרא דמצות מחיית עמלק "בהניח ה' אלקיך לך מכל אויבך מסביב", ואפילו ירושלים עוד לא נכבשה בימי שאול, וע"כ דחויב המלחמה היה משום ציווי מיוחד מהבורא ית"ש ולא מעיקר המ"ע.

שוב מצאתי דכדברינו מפורש בהקדמות הרמב"ם לפהמ"ש זרעים (מתנבא בשם ה' החלק שני) בענין נביא המתנבא בשם השם ומצוה או אוסר בדבר שאינו מן התורה, כגון ש"צוה צווים וזהיר אזהרות שלא בעניי הדת, כגון שיאמר הלחמו על עיר פלונית או אומה פלונית עכשיו, כמו שצוה שמואל את שאול להלחם בעמלק אז", שאם נתאמתו דברי הנביא מחויבים לשמוע בקולו (בתנאים שנתבארו שם).

ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהין דציווי של שמואל להלחם בעמלק הוא מ"ע מה"ת מאחר שהוא מלך ולא ציווי מיוחד ע"פ נביא, ולמה פירש הרמב"ם שזה ציווי מיוחד ע"פ נביא, ולדברינו ניחא שלא חלה עדיין עיקר המ"ע וכמ"ש.

ובדברינו תתיישב שיטת הגה"מ בפ"ה דמלכים (ס"א) שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת עד ימות המשיח לאחר כיבוש הארץ, דהקשה הרדב"ז שם "דפרשת שאול תיובתיה", והיינו דמוכח מזה שהמצוה נוהגת גם לפני ביאת המשיח. ולדברינו א"ש, דמלחמת שאול היתה מכח צווי מיוחד ולא מעיקר המ"ע שחלה רק בהניח ה' מכל אויבך

והדבר מדויק בהמשך הפסוקים, דמעיקרא שמואל אמר לשאול (שמואל א ט"ו) אותי שלח ה' למשחך למלך על עמו על ישראל ועתה שמע לקול דברי ה' וגו', ואח"כ המשיך, ועתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמול עליו והמתה מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שם מוגמל ועד חמור. הרי דדייק דעיקר הציווי מפני שנמשח למלך ע"פ ציווי ה'. וכשעבר שאול על הציווי ולא החרים הצאן אמר לו שמואל (פס' י"ז), הלוא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל. וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמתה את החטאים ואת עמלק ונלחמת בו עד כלותם אותם.

ומוכח שקטן היה בעיניו וזה שורש החטא שבגללה לא נמשכה מלכותו, דשאול דימה שנצטווה לצאת למלחמה ושמואל הוא שהוסיף דצריך למחות הכל, אבל לא שהוא נצטווה בעיקר המ"ע דמחיית עמלק, וע"כ השאיר הבהמות לקרבן, וכן את אגג לדוגמא מהו עמלק, ולא מוחה שם עמלק כמו שאמר לו שמואל. (ויש בזה מוסר השכל, שעל ידי ענוה שלא במקומה עמלק קיים ומחטיא עד היום הזה).

עוד יש לבאר דקודם המלחמה אמר לו שאול ועתה ממלכתך לא תכון וע"כ סבר דנתבטל ממנו דין מלך למלחמת עמלק

ונראה לפרש עוד, דקודם למעשה זה כששאול העלה העולה בגלגל ולא המתין לשמואל, אמר לו שמואל "ועתה ממלכתך לא תקום" (שם י"ג, י"ד) שמלכותו לא נתקיים לעולמים כמו כל מלך ע"ש בקרא.

וברמב"ם בהלכות מלכים (פ"א ה"ז) מבואר דכשמעמידין מלך מושחין אותו בשמן המשחה, ומשנמשח זכה בזמלכות לו ולבניו עד עולם ע"ש, וא"כ מאחר שנתברר לשאול שמלכותו תיפסק סבר דאין עליו דין

מסביב, ונתחייב במצוה עצמה רק בביאת המשיח שידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלנו ויבחר לנו את נחלתנו, וכמ"ש.

והנה מבואר ברמב"ם פ"ו דמלכים (ה"ד) דכשעורכין מלחמה עם עמלק אם מקבלין עליהם מס ועבדות אין צריך להורגם, וצ"ע טובא מנלן דבמלחמת עמלק מהני שיישלימו עמנו, והלוא עמלק שאני שמצוה למחות שמם וזכרם מן העולם, וכבר הרגיש בזה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תק"ח) ע"ש.

ובכ"מ שם מפרש שבכלל השלימו גם שצריכים לקבל על עצמם ז' מצות, ומשקבלו יצאו מכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים ע"ש. ובמק"א הוכחתי מדברי הרמב"ם דכן ס"ל, דפסק בפרק י"ב דאסורי ביאה (ה"ה) דהבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעין בו, שגר תושב נפקע מיניה שם עכו"ם וצאצאיו כמוהו כל זמן שלא חזרו בהם, וע"כ חלוק מדין הבועל את הגויה דקנאין פוגעין בו, והכא נמי נפקע מיניהו שם עמלק משקבלו ז' מצוות, וא"ש.

ויש לדחות דאף אי לא פקע מגר תושב שם האומה (וכן משמע שבגר תושב אדומי או מצרי עדיין יש עליו דין מצרי ואדומי), בת גר תושב היכא דאינה עובדת ע"ז שאני, ואין בה דין קנאין פוגעין בו. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם בפ"ט דסנהדרין, דבועל ארמית הוא שיבעול בת עובדי ע"ז, והיינו שהאב עובד ע"ז, אבל בבית גר תושב אין קנאין פוגעין. ונראה עוד דאפילו גוי שהוא לא גר תושב, אם הוא מאמין ואינו עובד ע"ז כגון הגויים בזמנינו, אין דין בועל ארמית וגם דלא משכי בנותיהם כ"כ, וע"כ לשיטת הרמב"ם הנ"ל נראה דאין דין דקנאין פוגעין בו.

ולפי דרכינו שעיקר המצוה למחות שמם וזכרם של עמלק חל עלן רק בביאת משיח צדקינו כשכל העמים תחתינו ולאומים תחת רגלנו, ומקודם לכן עיקרה רק כדין מלחמה גרידא וכמ"ש לעיל, שפיר הוי הדין במלחמת עמלק כמו בשבע עממין שבגר תושב אין מצוה דהחרם תחרימם וא"ש.

ומעתה יש לבאר הא דאיתא במכילתא (פר' ו', פס' ט"ז) ר' אלעזר המודעי או' אמר הקב"ה שאם יבאו מכל האומות להתגייר יקבלו מהם ישראל, ומעמלק לא יקבלו מהם ישראל שני' ויאמר דויד אל הנער המגיד לו אי מזה עם אתה, ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי (ש"ב א יג) באותה שעה נזכר דויד מה נא' לו למשה רבו שאם יבאו מכל אומות העולם להתגייר יקבלו אתם יש' ומעמלק לא יקבלו אתם יש' ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך וגו' (שם טז) ע"כ. ומפורש א"כ דלא מהני גירות לעמלק ודלא כדברי הרמב"ם.

ולדברינו י"ל דמיירי לעתיד לבוא כשיחול עלן החובה למחותם והוא ית"ש ימחה שמם וזכרם לא יועיל להו הגירות אבל במלחמת עמלק בעלמא דינה ככל מלחמה ומהני קבלת שבע מצות, ורק לעתיד לבוא כשהקב"ה ימחה שמם וזכרם לא יקבלו מהם וכמש"נ.

הריגת גר העמלקי היינו משום דנחשב דחור בו דהרי הרג מלך ישראל

ובדברינו מתיישב גם לשון המכילתא דכשראה דוד המלך הגר העמלקי, נזכר באותה שעה מצווי הבורא ית"ש לעתיד לבוא שלא לקבל עמלקים שאין לסמוך עליהו שטומאתם בשוליהם, והאי עמלקי קיבל שבע מצות וחזר בו להרוג מלך ישראל, וממילא אינו כגר תושב ושפיר הותר לו להורגו.

ובעיקר דברינו שמלחמת עמלק אפשר לקיים רק לימות המשיח לכאורה יש לתמוה דהא מצות מחיית עמלק קודמת לבנין בית המקדש וכמבואר בסנהדרין (כ:): וברמב"ם ריש הלכות מלכים, וילפינן לה מדוד המלך שעסק בבית הבחירה אחר כך, וקשה לדברינו דהא בימי דוד לא היתה מצות מחיית עמלק רק הלכה מיוחדת, ובלאו הכי קשה שלא קיימו המצוה שנשארו מהם ולא מחו אותם לגמרי, ולמה א"כ עסק בבנין בית המקדש.

רק נראה כמ"ש לעיל, דאף דעיקר המ"ע אין חיובה אלא לעתיד לבוא, המלחמה בעמלק בימי דוד יסודה כהוראת שעה בציווי ה' על פי גדרי המצות עשה, וא"כ שפיר ילפינן מינה דהאי מצוה קודמת, וכן בימי המן נראה דהיתה הוראת שעה לאבדו מכח המצות עשה, אף שלא היה להם מלך והיו בחוץ לארץ.

בענין הסדר של מחיית עמלק לעתיד לבא בב"א

ומיהו נראה דלעתיד לבוא כשיבוא משיח צדקינו נעסוק מיד בבנין בית קדשינו, דאת חלקיה נקבל מן השמים שנוכל לבנותו

מיד, ונראה שלא נעכב הבנין עד שנקיים מצות מחיית עמלק, דזה היה רק בכניסתם לארץ שהיה להם בלאו הכי במות להקריב עליהם, אבל עכשיו שמקום המקדש בקדושתו לעולמים, חייבין לבנות הבית מיד.

וכן נראה מדברי הרמב"ם סוף הלכות מלכים (ס"פ י"א) דעוד לפני שנדע שהמלך שעמד הוא בודאי משיח יבנה המקדש במקומו, והיינו טעמא שהמקום בקדושתו לעולמים.

ויש לפרש בזה הא דשינה החינוך (מ' תר"ד) בסדר המצוות וכתב שבכניסתן לארץ דנצטוו במצות בנין בית המקדש קודם למצות מחיית עמלק, ע"ש במג"ח שהעיר בזה. רק נראה דכיון דקאי לדידן בסדר המצוה הביא את הגמרא בכה"ג, דהמצוה נקיים רק לעתיד לבוא בסדר זה.

ומ"מ מצווין אנו לנצח, גם בזמנינו, לשמור איבה לעמלקים והיינו האומות והרשעים שונאי ה' שלוחמים להשכיח שהי"ת בקרבינו, ובזה יזכינו הקב"ה לישועתו, ונזכה לקיים המצוה בפועל לאבד שמם וזכרם, ושמו וכסאו יהא שלם, אמן.

הריגת גר העמלקי וגרות בעמלק*

אל הנער המגיד לו אי מזה אתה, ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי", נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבוא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו [של עמלק] שלא יקבלוהו, מיד "ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פ"ך ענה בך", לכך נאמר "מדור דור" משמע מדברי המכילתא דמה

בהא דדוד הרג את הגר העמלקי

מלחמה לה' בעמלק מדר דר (יז, טז)

איתא במכילתא "רבי אליעזר אומר נשבע המקו' בכסא הכבוד שלו שאם יבוא מכל האומות שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו שלא יקבלוהו, שנאמר (שמואל ב' א, יג) "ויאמר דוד

שהרג דוד את הנער העמלקי הוא מדין מצות מחיית עמלק, ואף שנתגייר כיון שאין מקבלין גרים מעמלק לא הועילה גירותו ועדיין מצווין ישראל למחותו.

והנה הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"ח ה"ו) כתב טעם אחר להריגת הנער העמלקי, "גזירת הכתוב היא שאין מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע את עכן, ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם, הוראת שעה היתה או דין מלכות היה" מבואר מדברי הרמב"ם דמה שהרג דוד את הנער העמלקי אף שלא היתה כאן עדות על

המעשה שהרג את שאול או אולי שלא היתה עדות על כך שהיה עמלקי, בכל זאת הרגו בהודאת פיו ובהוראת שעה או מדין המלכות.

אמנם על דברי המכילתא קשה שהרי מהפסוק בשמואל (ב, א, טז) מוכח שטעם הריגת נער העמלקי היה לא מחמת שהיה מזרע עמלק אלא מטעם אחר וכמו שכתוב שם "ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנוכי מותתי את משיח ה'", וא"כ היה טעם הריגתו מחמת שהרג את משיח ה' ולא מחמת היותו עמלקי, (וכך הקשה התורה תמימה כאן).

בגדר דין גר תושב אי חשיב מקצת גירות

מניחין מהם נשמה. וכן הוא אומר תמחה את זכר עמלק וכו'" והרי לנו מפורש שעמלק שהשלים וקיבל עליו ז' מצוות אין חיוב לאבדו, והרי זה ענין גר תושב הצריך לקבל ז' מצוות בני נח (עיי' רמב"ם איסור פ"ד ה"ז).

והראב"ד שם השיג שבהשלימו לבד ולא קבלו ז' מצוות אין לקבלם, והכסף משנה מיישב את דברי הרמב"ם, שכוונתו שבכלל השלימו הוא קבלת שבע מצוות, שאם קבלו עליהם שבע מצוות בני נח, הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק, והרי הם כבני נח הכשרים, עכ"פ מבואר שלכו"ע אם קיבל עליו ז' מצוות שזה גר תושב, אין מצוה למחות את שמו.

וכן פירש מרן הרב מבריסק זצ"ל את הפסוק (שמואל א טו, יח) "לך והחרמת את החטאים את עמלק", מהו כפל הלשון 'חטאים' 'עמלק', אלא שדווקא עמלקים שהם חטאים, שאין ברצונם לקבל את ז' המצוות של בני נח,

והנראה שבאמת ודאי יש מצוה לאבד זרע עמלק, אלא שכל זה רק בהיותו גוי, אבל אם נעשה גר תושב, פקעה שייכותו לעמלק ונכנס לכלל גרים, כי גר תושב מקבל על עצמו ז' מצוות בפני בית דין, ויש כאן מקצת גירות, כמו שכתב רבינו גרשום במסכת כריתות (ט). "כיון שיש בו קצת גירות אינו עושה מלאכה בשבת וכו' - כלומר כיון שיש בו קצת גירות אינו עושה כל מלאכה בשבת, אלא אם כן אין לו מה יאכל או דבר האבד" ע"ש. הרי שבכך שהוא מקבל על עצמו דין גר תושב, זה נחשב לו כמקצת גירות עד כדי כך שבשבת מותר לו רק מלאכת דבר האבד.

ובהלכות מלכים (פ"ו ה"ד) כתב הרמב"ם "אם לא השלימו או השלימו ולא קבלו ז' מצוות, עושים עמהם מלחמה והורגין כל זכרים הגדולים. במה דברים אמורים במלחמת הרשות שהוא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין

וכן אם הרג טריפה וכו', הואיל והמית מכל מקום נהרג", ויוצא מדברי הרמב"ם שיש חומרא בבן נח שנהרג אף על הריגת טריפה.

ולפי זה העמלקי הזה, אם אמנם היה בן גר עמלקי וקיבל על עצמו ז' מצוות בני נח, הרי שהיה אסור לו להרוג את שאול שהיה בגדר טריפה, כמבואר בפסוק (שמואל א' לא, ד) "ולא אבה נשא כליו כי ירא מאוד ויקח שאול את החרב ויפל עליה". ומסבירים שם המפרשים (הרד"ק והרלב"ג) שלא מת ממש אלא קרוב למיתה היה, והעמלקי המיתו, ואם כן מדיני ישראל אין עליו חיוב מיתה שהרי הרג טריפה, אמנם מדיני בן נח הוא חייב מיתה, ולכן בתחילה כשטען האיש שהוא עמלקי כמו שמוזכר בפסוק (שמואל ב' א, ח) "ויאמר לי מי אתה ואומר אליו עמלקי אנכי". והיה הדבר תמוה לדוד איך נזדמן איש עמלקי לשאול, והרי אויבי שאול שרדפו אחריו היו פלישתים, לכן שאל דוד: "אי מזה אתה", וענה הנער שהוא: "בן איש גר עמלקי".

וכשאמר הנער 'בן איש גר עמלקי' יתכנו בו ב' אפשרויות או שהתגייר ממש כדי להיות כישראל וקיבל עליו תרי"ג מצוות, או שקיבל על עצמו ז' מצוות של בני נח, והוא בגדר גר תושב.

והנה כשנעניין בדברי המכילתא נראה מדבריו שהגר העמלקי נתגייר גרות ממש, שהרי על זה אמרו במכילתא שאין מקבלין גרים מעמלק, וודאי הכוונה לגירות של קבלת תרי"ג מצוות, ואילו הגרות שהיתה כאן היתה רק גרות דגר תושב, אבל גירות ממש אי אפשר לקבלם כי נשבע הקב"ה בכסא כבודו שאם יבוא מעמלק ומביתו שלא יקבלוהו, ומוכרח לומר דהגרות שעליה מדבר הכתוב היא גרות של גר תושב,

אבל אם קבלו או מוכנים לקבל יצאו מכלל עמלק.

ובענין מצאנו לגבי הדין שהבועל כותית בפרהסיא קנאין פוגעים בו, שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ב ה"ה) וז"ל "והבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעים בו, אבל מכין אותו מכת מרדות".

והמעם בזה כדברינו שעל ידי שנעשה גר תושב יצא מכלל האומה שהיה שייך אליה קודם והוא בכלל הגרים התושבים, ובתו כמזהו, ואין לה דין עכו"ם רגיל, ואין בהם הלאו דלא תתחתן בם, וע"כ אין לוקה מן התורה אלא רק מכין אותו מכת מרדות.

ולפי דברינו לעיל שקבלת מצוות של גר תושב נחשבת כמקצת גירות, מובן למה בתו כמזהו, ומובן מש"כ הרמב"ם דינו כבת של גר תושב, אמנם אם נימא דאין זה רק קבלת מצוות של הגר תושב, ואין בזה גירות, א"כ אין קבלת האב מועיל על הבת, והיא נשארת עכו"ם, ועדיין צ"ב דברי הרמב"ם אמאי בא על בת גר תושב אין קנאין פוגעין בו.

ומיהו נראה ליישב עפ"י דברי הזכר יצחק ס' ב' שהאב הגוי הוא בעלים על בניו, א"כ יכול לכופ בניו ובנותיו לקיים מצוות כיון שיכול גם למוכרם כעבדים וכ"ש לקיים שבע מצוות, אבל סתימת הרמב"ם שבנות גר תושב בלי קבלה כמזהו, וצ"ל כמ"ש שהוא גר וממילא בנו כמזהו, ועיי' חזו"א (ב"ק סי' י" סקט"ו) שכתב דנראה שבניו הקטנים של גר תושב, דינם כג"ת וחייבין להחיותם, ומבואר דמהני להם קבלת אביהם.

ועכשיו נבוא לבאר את הדין ודברים בין דוד המלך לנער העמלקי, הנה פסק הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ט ה"ד) "בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו,

למעשה נראה דבדיעבד אם גירו לעמלק חל הגירות

עוד בענין הריגת גר העמלקי*

(ולהלכה נראה שאין מקבלים גרים

מעמלק להיות כישראל, אבל

אם קיבלו מהם נעשה גר ממש, וכן נראה להכריח אם לא כן איך אנו מקבלים גרים האידנא, ונחשוש שמא עמלקי הוא ולא חלה גירותו, ואין לומר שהולכים אחר הרוב שהרי דעת הפמ"ג (יו"ד סי' ס"ב) שלגבי עכו"ם אין דיני רוב, וע"כ שגם בעמלק שבא להתגייר אם קבלוהו בטעות הוא גר לכל דבריו, ואולי כוונת המכילתא שכיון שאסור לקבלו מסתמא לא קיבלו אותו ונשאר עמלקי).

מכל מקום מבואר ברמב"ם שאפשר לקבל

את העמלקים כגרי תושב שהיא מקצת גרות כמוש"כ לעיל, וכיון שנתגייר מקצת גירות איבד את שם אומתו שהיה נמנה עליה קודם, ואם כך היה מעשה הרי כשהרג את שאול נתחייב מיתה, ואף ששאול היה טריפה אבל בדיני בן נח גם על הריגת טריפה הוא נהרג, כמבואר בגמרא וברמב"ם, ולכן דן אותו דוד למיתה, וכן מדויק בדברי דוד שאמר לגר העמלקי "דמך על ראשך כי פיך ענה כד לאמר אנכי מותתי את משיח ה'", רצה לומר שהמית את שאול אף שכבר היה טריפה וא"כ לא הרגו רק גמר את מיתתו.

ומעתה ממה נפשך נתחייב מיתה אם נתגייר

להיות כישראל על זה אמרו במכילתא שכיון שאסור לקבלו חזר דינו להיות עמלקי וחייבים למחות זכרו, ואם התגייר להיות גר תושב חייב מיתה מצד שהרג טריפה, ואם תאמר איך הרג דוד אותו בלי עדים והתראה ורק על סמך הודאתו זה מה שכתב הרמב"ם שהיה כאן דין מיוחד מצד הוראת שעה או דין מלכות ודו"ק.

אך את דמכם לנפשתיכם (ט, ה)

איתא במדרש על פסוק זה "אזהרה לחונק

את עצמו", והנה המאבד עצמו לדעת לכאורה לא גרע מכל רוצח שאדם אין לו זכות לוותר על גופו, ויש לתמוה א"כ דבע"ז (יח). איתא שרבי חנינא בן תרדיון היה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהם את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום והניחום על לבו שלא תצא נשמתו מהרה וכו' א"ל פתח אתה פיך וייכנס בהם האש, א"ל מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו, א"ל קלצוטריני רבי אם אני מרבה בשלהבת ונטול ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי עולם הבא א"ל כן ונשבע לו וכו' ע"ש היטב.

ולכאורה תמוה כיון שלא רצה לקרב את

מיתתו ע"י עצמו, היאך התיר לאחר ושלחו לעשות והבטיחו חיי עולם הבא, ואף למש"כ הרשב"א (ב"ק נ"ו). דבדיבור לבד לומר לחבירו שיהרוג ליכא שום איסור, הלוא כתב הרמב"ם בפ"ב דרוצח (ה"ב) שהשוחר אדם להרוג הוא שופך דם ורוצח, וכאן שכר אותו בדמים שהם חיי עולם הבא, וזהו גם כן שפיכות דמים, וגם מי שהרגו עובר באיסור.

וכן מוכח בשאול שפחד שיעשו לו הפלשתים

ייסורים קשים, כדכתיב (שמואל א' לא, ג) ויחל מאד מהמורים וכו' פן יבואו הערלים האלה ודקרוני והתעללו בי וגו' ויקח שאול את החרב ויפל עליה, ולאחמ"כ ביקש שאול מנער גר עמלקי להורגו, כמפורש שם (שמואל ב' א, י), ומ"מ דוד המלך פסק עליו מיתה, ומבואר שאף שהעמלקי רק קירב מיתתו מ"מ חייב מיתה

שזהו רציחה בדיני ב"נ, וא"כ איך ביקש רחב"ת מהקלצנטורי שיהרוג אותו.

מה דהרג לגר העמלק היינו משום דאמר לו כן בשמחה ומבואר ברמב"ם דהיה הוראת שעה

אך באמת במעשה דשאל צ"ב בלא"ה למה הרגו דוד, הרי שאל המית את עצמו, ואיך יתכן שהגר העמלקי שקירב את מיתתו עפ"י בקשתו וציוויו יתחייב מיתה.

ולע"ד נראה שבאמת הגר העמלקי הרגו כדן, מאחר ששאל הותר להמית עצמו וכדלהלן, א"כ גם לגר עמלקי הותר לו, אבל דוד המלך ראה שבא לבשר בשמחה כן לדוד, וחשב שדוד ישמח שהוא הרג שונאו, וע"ז הצטער דוד וציוה להורגו, שבאנוס תמיד לא ניחא ליה וכאן מתפאר ונהנה מכך, ולכן דוד המלך החליט בהוראת שעה להורגו.

[ועי' בלשון הרמב"ם בפ"ח מסנהדרין (ה"ו)] דזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי "הוראת שעה היתה או דין מלכות היה", וע"ע בחי' הריטב"א ב"מ (פ"ג:).

ובמעשה של רבי חנינא בן תרדיון, נראה שכבר היה באמצע מיתה, שכבר נעשה מעשה המיתה בשריפה, וימות בלאו הכי, ובהסרת הספוגין לא נתחדש סיבה חדשה להמיתו, אלא הוא סילוק המניעה ממועשה הרציחה שנעשה מכבר, והמיתה נגמרת מאליה, וע"כ אין מעיקר הדין בזה עון רצח, ומ"מ אף שאין בזה איסור לא רצה לעשות בעצמו כן, שכשעושה בעצמו לקרב מיתתו זהו מעשה

בידים, ואף שאין בזה איסור החמיר רחב"ת על עצמו כיון שהוא רצח ממש שזהו עבירה חמורה שהיא ביהרג ואל יעבור וחמיר משאר איסורים, וע"כ הקפיד שלא לקרב מיתתו בידיים אף כשהותר לו, משא"כ על ידי הקלוצנטורי שהוא עכו"ם אף שהוא גם נאסר בשפיכות דם, מ"מ כיון שמעיקר הדין לא נאסר שהרי מעשה המיתה כבר נעשה וקיל מרוצח ממש בידיים הסכים רבי חנינא בן תרדיון שיעשה כן, וביותר שמה שהוא נמנע לחבול בעצמו חשב לקידוש השם שאינו הורג עצמו ומקבל גזירת יוצר בראשית, אבל אם הממונה להורגו הוא שהורגו לא ראה בזה חילול השם אלא להיפך.

ומה שהותר לשאול להרוג את עצמו, כבר דרשו ע"ז במדרש כאן "אך את דמכם לנפשכם אדרוש, אזהרה לאדם שלא יחבול בעצמו, יכול אפי' כשאל ת"ל אך" ובביאור הדבר הובא בדעת זקנים לבעה"ת כאן שההיתר היה משום שחשש שמא יאנסוהו לעבור על דת, וכן הביא הריטב"א בחי' לע"ז במעשה דר' חנינא בן תרדיון, ועיי' מש"כ בענין זה לקמן, אך ביש"ש ב"ק (פ"ח סי' נט) חולק על זה וס"ל דאין היתר להרוג עצמו אפי' בכה"ג ומה ששאל הותר לו להרוג את עצמו או משום שאם הי' נופל ביד הפלשתים היו בני"י יוצאים למלחמה נגדם והיו נהרגים ע"ז כמה רבבות מישראל ומשום פיקו"נ דרבים מותר להרוג את עצמו, או משום שהיה בזה חילול ה' בדת אמונתו אם היה נהרג ביד הערלים במיתת עינוי ובזיון ע"ש.

עוד בענין הריגת שאול אם נחשב רציחה*

והיינו דפרעה דרש שיהרגו אותם כשנחשבים עדיין כעוברים.

ונראה בביאור הדברים, שפרעה הלא נחשב היה אצל המצרים כאלוה, ולא רצה להראות לעמו שהוא אכזרי, והסווה את אכזריותו בטענה שאצל היהודים נולדים ששה בכרם אחד והדבר לא טוב בשבילם, וצריכים להרוג אצלם את העוברים ולמעט בכך את הילודה, (דוגמת הרבה אנשי רשע בזמנינו הטוענים כך לצערנו) ואולי גם אצל המצרים רבתה אז הילודה ולא היה ניכר כ"כ הנס אצל בני ישראל (עיין ברמב"ן), והחליט פרעה להרוג את הזכרים כולם, ודרש באופן זמני להרוג גם את של המצרים וכמו שמביא רש"י.

והיות שלא רצה שתתגלה אכזריותו, לזאת דרש להרוג את הילודים לפני שיצאו לאויר העולם, שזה פחות אכזרי (וגם מה שהעביר את בני ישראל בפרך, הסתיר את עריצותו בכך שטען שהיות שהם נתינים זרים במצרים, עליהם החיוב המוסרי לעזור למצרים).

ופרעה חשב שהנשים העבריות תקבלנה את הצעתו, שהלא בכל מקרה יהרוג את הולדות כדי למעט את הילודה, ואם כן עדיף להן למעט ברציחה אכזרית ולהסכים שייהרגו כעוברים, וכעין מעשה שאול שראה שיענו אותו בענויים קשים, ולכן ביקש מנערו להרוג אותו, כמסופר בספר שמואל-א פרק לא, וכן מצינו בבית יוסף (יו"ד סי' קכ"ז) שמביא את דרשת חז"ל שנאמר (בראשית ט, ה) אך את דמכם לנפשתיכם אדרוש, "אך" למעט מעשה שאול, והיינו שאם הכוונה להציל את עצמו

מייסורים נוראים, לא נקרא ההורג רוצח, ומותר באופן זה להרוג את הסובל והמתייסר.

אמנם לגבי שאול עצמו מבואר בבית יוסף (שם) שלא כדין עשה, ובמהרש"ל (בספרו ים של שלמה) מבאר שחשש שאול שישאל ילחמו בחירוף נפש כדי להצילו ורבבות מישראל יפלו, והוא ידע בנפשו שנגזרה עליו כבר הגזירה שימות, והעדיף להרוג את עצמו כדי להציל אחרים לרבבות, וכמו כן סבר שהיות שהיה הוא משיח ה', הוא חילול השם נורא מאד אם ייהרג ע"י גויים, וסבר לכן שיותר לו להרוג את עצמו, ובשם הריטב"א מובא שחשש שאול שלא יעמוד בעינויים שיענוהו הפלישתים ויעבור על הדת. וטעמים אלו אינם שייכים כלל לנידון דידן, שהעובר בריא ושלם, אלא שעוד מעט בלאו הכי יהרגו אותו, והוא לכל היותר כגוסס בידי שמים, שההורגו נהרג עליו.

(ומה) שדוד המלך הרגו לאותו הנער שהרג את שאול, אע"פ שלהמבואר עשה

כהוגן שהרג את שאול לבקשתו, הלא במכילתא סוף פרשת בשלח מובא שאין מקבלין גרים מעמלק, וא"כ אותו הנער שהיה עמלקי כמבואר שם (בתחילת שמואל-ב), על כרחו היה גוי, והגוי נהרג ע"פ הודאת עצמו וכמבואר בחינוך (מצוה כ"ו ומצוה קצ"ב), והיות שראה דוד שישמחו העם החושבים שהגיע מיתה לשאול לפי שלא היה ראוי למלוכה, לכן כהוראת שעה צוה דוד להרוג את הנער שהיה גוי עמלקי, וידעו הכל ששאול הוא משיח ה', ובזה מנע חילול השם).

כי מחה אמוחה את זכר עמלק (יז, יד)

בענין קדימת כיבוש הארץ למלחמת עמלק*

כתב הרמב"ן, וז"ל "וזו היא המצוה (מחיית עמלק) שכתוב לנו במשנה תורה זכור את אשר עשה לך עמלק, ואמר ושים באזני יהושע, לצוותו להזכיר לישראל את כל התלאה אשר באה להם על ידו, כי הוא היודע ועד. וירמוז כי אחרי שיירשו הארץ, ימחו אותו, כי מצוה עליהם תחילה להכרית שבעת הגויים וינחלו הארץ. זהו שנאמר שם (כה, יט) והיה בהניח ה' אלקיך לך וגו', ואם היה בימי יהושע בן נון כן, היה מזהירים למחות אותו, אבל נשאר הארץ לרשתה בימיו הרבה מאד, ולא הגיע זמנה עד מלך שאול", עכ"ל. מדברי הרמב"ן מבואר שמצוות מחיית עמלק חלה רק בגמר ירושת ארץ ישראל. והוא תמוה, שאם כן, האיד נצטוה שאול המלך על מחיית עמלק, דידוע שחטא בעבור שלא מחה את זכר עמלק והחיהו, והא עדיין לא כבשו את הארץ, וכן את שבעה העממין. ולכן סוריא נחשבת ככיבוש יחיד אף שכבשה דוד המלך והטעם מפני שעדיין לא נכבשה הארץ כולה, (כמ"ש הרמב"ם (הל' תרומות), וכ"ש בימי שאול המלך, ואם כן למה נצטוה שאול למחות את זכר עמלק.

ונראה לומר שיש לדון במה שאמרו שחיוב מחיית עמלק הוא לאחר הכיבוש, אם הכוונה שרק אחר שיתקיים כיבוש כל ארץ

שבעה עממים יתחיל חיוב מחיית עמלק כיון שכך הוא סדר המצוה, או נימא דחיוב הכיבוש על עמלק שווה לחיוב הכיבוש של שבעה עממין רק שכך הוא סדר המצוה שקודם צריך לכבוש ז' עממין וממילא מאחר עמלק, והנ"מ באופן שאינו מוטל עליו כיבוש הארץ, דלצד הא' כיון שסו"ס עדיין לא נכבשה אין חיוב של מחיית עמלק, אבל לצד הב' יש כבר חיוב של מחיית עמלק, שכיון שאינו מוטל עליו כיבוש הארץ אין דין קדימה בזה ושפיר מוחייב למחות את עמלק. וכן הוא לגבי שאול, דלפי הסברה הראשונה הרי כמו שליהושע שנצטוה לכבוש את הארץ כל זמן שלא כבש את ז' עממין לא היה עליו כלל חיוב למחות זרעו של עמלק כן גם לשאול לא היה חיוב למחות זרעו של עמלק שהרי ז' עממין עדיין נמצאים בארץ ישראל שלא נכבשה ירושלים, אבל לפי הסברה הב' אמנם על יהושע עדיין לא חל הציווי של מחיית עמלק, אבל לשאול אף שהארץ עוד לא היתה כבושה לגמרי, כיון שלא חל עליו חיוב דכיבוש הארץ מזו עממין שהרי לא הגיעה שעתה של ירושלים שתהיה נכבשת, שפיר אפשר לחייבו למחות זרעו של עמלק דאין הוא תלוי בסדר המצוה שאינו מצווה עוד על כיבוש שאר הארץ.

ובמק"א תירצנו ע"פ הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש שהציווי לשאול היה ציווי מיוחד מה' ולא מדין מצוות מחיית עמלק בעלמא, ולהלן נבאר ד"ז.

פרשת פרה

קריאת פרשת פרה*

דפרשת פרה דאורייתא והיאך נימא דבכולהו
הוי ט"ס.

ובנחל אשכול על ספר האשכול (ח"ב הל'
חנוכה ופורים עמ' ל"ג הע' א') כתב
דהיה כתוב בתוס' "הקריאה דאורייתא רק
בפרשת זכור או פ"פ", וכוונתם "פרשת
פורים" – היינו ויבא עמלק שיוצאין בה נמי
מצות זכירת עמלק, והמעתיק טעה ופתח ראשי
התיבות 'פ"פ' – "פרשת פרה" וע"כ כתב דהוה
דאורייתא, ומזה נשתררב כאלו פרשת פרה
דאורייתא ע"ש. ותמוה לומר שהמעתיק טעה
בכל הני הראשונים שהבאנו שכתבו מפורש
דפרשת פרה דאורייתא ובודאי אין כוונתם
לפרשת פורים.

וע"כ נראה פשוט דמאי דקאמרי דקריאת
פרשת פרה דאורייתא, הכוונה דבעינן

לקרוא הפרשה בשעת עשיית הפרה. דהנה
מבואר ביומא (ה:) גבי פרשת המלואים, מניין
שאף מקרא פרשה מעכב ת"ל ויאמר משה אל
העדה זה הדבר אשר צוה ה' אפילו דיבור
מעכב ע"ש. עוד פירש רש"י שם להלן (סח: ד"ה

מבאר השיטות דפרשת פרה דאורייתא ומבאר שיטתם דעצם
דין הקריאה בשעת עשייתה היינו מדאורייתא

איתא בשו"ע סימן תרפ"ה (סע' ז') יש
אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה
אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני
הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום
שיש מנין בשבתות אלו כדי לשמוע פרשיות
אלו שהם דאורייתא ע"ש. ומבואר שקריאת
פרשת פרה דאורייתא, וכן איתא נמי בשו"ע
לעיל (ס' קמ"ו סע' ב') דפרשת פרה דאורייתא
ע"ש. והדבר תמוה מנלן לחדש דפרשת פרה
דאורייתא, והיכא מצינו בתורה חיוב לקרות
האי פרשה ע"ש במ"א (ס' תרפ"ה) א' **%,
ובביאור הגר"א (שם ס"ק כ"ב) כתב דליתא
בתוס' ובאשרי לפנינו וגירסא משובשת נזדמנה
להמחבר, וקריאת פרשת פרה ודאי אינה
דאורייתא ע"ש.

ותמוה מאד לאוקמי דעת השו"ע בגירסא
מוטעת, דכן מצינו בדברי הריטב"א
במגילה (יז: ד"ה גמ') וכן בתוס' ר"י החסיד
ובתוס' הרא"ש בברכות (יג. ד"ה כל) וע"ש
ברשב"א (ד"ה לימא), שכולהו פירשו להדיא

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קסח

ומצאתי בערוך השולחן (ס' תרפ"ה סע' ז') שתיירץ הקושיא וז"ל, נראה דיש לזה רמז בתורה, דהנה בפרשת פרה
אדומה כתיב באמצע הפרשה (במדבר יט, ז') והיתה לבני ישראל וגו' לחקת עולם, ודרשינן בספרי (פיסקא קכ"ד)
שתהא נוהגת לדורות ע"ש, דאפר פרה אינו תלוי במקדש דגם בזמן האמוראים היה להם אפר פרה כדאמרינן
חבירא מדכן בגלילא (חגיגה כ"ה. וע' נדה ו': ברש"י ד"ה קדש). ובסוף פרשה כתיב עוד (במדבר יט, כא) והיתה
להם לחקת עולם, ומיותר הוא, אלא דאתי לעניין קריאת הפרשה אף בזמן דליכא אפר פרה כעניין שאמרו
בזבחים (צ'). למקראה הקדימה הכתוב, ופירש"י בנדה שם שיהא קורין בעניין ע"ש, וכ"ש בזמן הזה דליכא עצם
המצוה שהיתה ראויה להיות בזמן הזה אם היה לנו אפר פרה, דוודאי יש לומר שיש חיוב לקרות הפרשה ע"כ.
ויש לצרף את דבריו לחיוב בזמן הזה לצאת ידי הקריאה בברכות וכמ"ש לקמן.

*

**

והמדקדקין שומעים ומתכוונים לצאת הברכות עיין היטב לעיל שם מה שביארנו בזה.

ולדברינו מאחר שלדעת כמה מגדולי הראשונים פרשת פרה דאורייתא וכן דעת המחבר בש"ע, נכון לכל אחד להחמיר לצאת גם בברכות כמ"ש.

בדברי הרמב"ם דלא הזכיר חובת אמירת הפרשה בשעת עשייתה

והרמב"ם סתם ולא הביא דבעינן קריאת הפרשה בעת עשיית פרה אדומה, ואולי ס"ל שאין קריאת הפרשה תנאי בהקרכת המלואים, רק עיקר חובת העשייה חלה על ישראל רק לאחר ששמעו קריאת הפרשה וצווי הבורא ית"ש, ואין שייך ללמוד מכאן לחייב מה"ת קריאת הפרשה בעבודת יום הכפורים כל שנה, או בעשיית פרה אדומה. וגם את דברי רש"י דיליף קריאת כה"ג ממילואים יש לפרש דהוה כאסמכתא בעלמא, ואין זו ילפותא גמורה, דא"כ היתה הקריאה מעכבת כמו במלואים, ולפי"ז אין בעשיית הפרה מצות קריאה כלל.

שורש מצוות הקריאה הוה דאורייתא וע"כ תקנו חז"ל דלהיך קריאה כדאורייתא

מ"ב מדברינו מתבאר דשורש מצות קריאת הפרשה מה"ת, והיינו בשעת עיקר הצווי אף אם אין חובת קריאה בשעת עשייה, ולכן תקנו חכמים פרשת פרה בכל שנה ושנה כקריאה דאורייתא, וזו עיקר כוונת הראשונים ז"ל. ובמחזיק ברכה (סי' קמ"ו) הביא מתוספות רבינו יהודה כ"י שכל הד' פרשיות דאורייתא, ונראה דכוונתם שתיקנו בכולהו מצות קריאה כדאורייתא, ואנן קיימא לן שפרשת זכור ולהרבה פוסקים גם פרשת פרה דאורייתא, וצריכים ליוהר לבוא לבית הכנסת לצאת ידי חובת הקריאה בברכות כמ"ש.

בא גבי קריאת הכהן גדול בספר תורה ביוה"כ, דילפינן דקורא הפרשה ממלואים, מניין שאף מקרא וכו' ע"ש.

והרי ילפינן בריש יומא מקרא כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, דפרה יוה"כ ומלואים דינם שוה דבעינן בהו פרישה שבעה, וי"ל א"כ דהוא הדין דבעינן בכולהו קריאה בשעתם. ומצינו א"כ לקריאת פרשת פרה אדומה דאורייתא בשעת עשייתה.

לפ"ז כוונת הראשונים דפרשת פרה דאורייתא היינו בשעת עשייתה

וא"ש דברי הראשונים שכתבו דקריאת פרשת פרה דאורייתא, דכוונתם בשעת עשיית פרה אדומה כמ"ש. רק דנ"מ בזה גם לזמנינו, דמאחר דמצינו בזה דין קריאה דאורייתא, חייבו חכמים לקרוא פרשת פרה כקריאה דאורייתא. והיינו דבקריאת התורה בעלמא אין חיובה ב"קריאה" רק ב"שמיעה", אבל בפרה שמצאנו בה חובת קריאה דאורייתא, חייבו אותנו לקרותה בתורה בתורת "קריאה". וזו כוונת הראשונים דקריאת פרשת פרה דאורייתא היינו שעיקרה דאורייתא בשעת עשייתה כמו במלואים, ונ"מ לדין דתקנו חז"ל קריאת פרשת פרה במצות קריאה כעין דאורייתא שמצותה בקריאה בשעת עשייה כמ"ש.

נ"מ למעשה דאין יד"ח מקטן וצריך לכוון ליד"ח הברכה

ונ"מ למעשה דלכמה פוסקים כיון שצריך לצאת ידי קריאה לא מהני בשומע מקטן, ויתרה מזו במקום שהוא בחיוב קריאה צריך השומע לצאת גם ידי הברכות כמו שביארנו לעיל (סימן קס"ו).

להזהיר לעולה לתורה לפרשת פרה להוציא הקהל יד"ח הברכות

וא"כ הלכתא רבתא להזהיר העולה לפרשת פרה שיתכוון להוציא הקהל בברכות,

נשים פטורות לכו"ע אף להשיטות דחייבות בפרשת זכור
שכן בכל חיובי ציבור אין נשים בכלל ודוקא לענין פרשת
זכור הרי חייבות במחיית עמלק

ומיהו נראה דלכ"ע נשים פטורות מלשמוע
פרשת פרה אף אי חייבות הן בפרשת
זכור, דהתם להשיטות דחייבות טעמם דהוי

חיוב על כל יחיד וגם נשים בכלל, שאפילו כלה
מחופתה יוצאת למלחמת מצוה, אבל טהרת
פרה אדומה מצותה על צבור דוקא, ולא חלה
על הנשים וצ"ב.

בנידון לכוון יד"ח בברכות*

בפרשת פרה נמי צריך לכוון ליד"ח הברכות

ומכאן נלע"ד יסוד, שגם בפרשת פרה צריך
הציבור לשמוע ולצאת בברכות,
שהמ"ב כתב שגם פרשת פרה חוששין שהיא

דאורייתא נכון שלא להעלות סומא כמ"ש, וזה
דבר חדש ולא מבואר בפוסקים, וכן אני נוהג
בעזהשי"ת לזהר בזה [נעיי' בח"ו סי' צ"ה מש"כ
בזה לענין פרשת שקלים].

ד' פרשיות

בנידון לקרוא עם הבעל קורא*

חידוש לא לקרוא מתוך החומש יחד עם הבעל קורא

נראה דאף אלו הרגילין לקרוא מתוך החומש את הפרשה בלחש ביחד עם הבעל קורא הרי במפטיר בד' פרשיות לא יעשו כן ויש לחוש דלא יצאו בזה חובתן בקריאה וכמו שנבאר שבמ"ב קמ"ו ס"ק ט"ו מביא שיטת השל"ה והגר"א בכל קריאת התורה שאסור לקרות מחומש ולשמוע מש"ץ ולא נתבאר הטעם ונראה הטעם ע"פ חידוש המ"ב בשעה"צ קס"ז ס"ק מ"ג שאם ברך על נטילת ידים וגם שמע מאחר ברכת המוציא לא עדיף מהמברך עצמו שאם הפסיק באמצע בדברים אחרים לא יצא ודבריו חידוש הם דלכאורה אדרבה אפשר בשניהם לשמוע ולברך עכ"פ מבואר מזה דס"ל דשומע כעונה ואי אפשר להיות כעונה ממש בזמן שהוא מברך באותו רגע ברכה אחרת ולכן לא מועיל ולא יצא.

דין שומע כעונה הוא רק כששומע לבד ולא כשגם קורא בעצמו וע"כ כשצריך ליד"ח מדין שומע כעונה לא יקרא בעצמו

ולפ"ז נראה להמשיך ולהוסיף על דבריו ונימא ששומע כעונה חידוש כשאינו אלא שומע אבל כששומע מקורא מס"ת שמועיל לצאת ואומר גם כן באותו זמן מחומש קריאה שאינה מועלת לא מועיל מדין שומע

כעונה שאם הוא כעונה יש כאן בבת אחת שתי קריאות מנוגדות המועיל ואינו מועיל ובזה לא קבלנו דין שומע כעונה שעיקרה אינה אלא שומע לבד דיצא וזהו ממש כדברי השעה"צ שאין יוצא בשמיעת המוציא הואיל והפסיק אז בדיבור בתוך השמיעה.

וזהו היסוד לשיטת הפוסקים שבשעת קריאת התורה אין לקרוא לעצמו מחומש שמקלקל שאין דין שומע כעונה אבל גם לרוב הפוסקים שיכול לקרוא מחומש היינו דוקא בכל קריאת התורה שיוצאין בלי דין שומע כעונה דעיקר מצותה רק שמיעת הד"ת ואין צריך שיהא חשוב כעונה בזה שפיר יכול לשמוע ולקרא אבל בפרשת זכור ופרה שבמק"א ביארנו שלכתחילה הדין כן גם בכל ד' פרשיות שיסוד המצוה היא הקריאה ויוצאין מדין שומע כעונה.

הדרא לסברא דילן שאין לקרוא מחומש ולשמוע מס"ת שמקלקל ולא אמרינן שומע כעונה ואם כי זהו דבר חידוש ופלא יש לקיים הדברים גם ע"פ לשון המחבר שם קמ"ז שמביא דלקרות בשעת קריאת התורה מותר מלבד פרשת זכור ופרה ולפי הסברא דילן א"ש בפשיטות החילוק שבהם שומע כעונה דוקא מועיל ולכן אם מעורב קריאתו לא מועיל עם שומע כעונה וכה"ג לא מהני.

חידוש דאף העולה לתורה לא יקרא עם הבעל קורא

ואלולא דמסתפינא אמינא חידוש טפי שאפילו העולה לפרשיות אלו לא יקרא בלחש עם הבעל קורא וטעם הדבר דלכאורה תמוה מה מועיל קריאת הקורא בלחש דלא ליהוי ברכה לבטלה והלא הברכה היא על תקנת הקריאה בציבור והציבור אין יוצאין בכך רק נראה דבקריאת התורה אין הגדר שומע כעונה עיין ספר ציונים לתורה לר"י ענגיל אלא יוצאין בשמיעת דברי תורה והמצוה היא השמיעה גופא ועל זה אין ברכה כמבואר בירושלמי פ"ג דמגילה ולכן בתקנה דקריאת התורה תקנו שיקרא גם לעצמו שתהא גם קריאה ושפיר שייך הברכה אבל בד' פרשיות דמועיל מדין שומע כעונה יכול לברך על השמיעה כעונה לבד וכמבואר בירושלמי ואף שבכל קריאת התורה אף דאי"צ לתורת שומע כעונה מ"מ כיון דשומע יש כאן שומע כעונה וכמבואר בסוכה לח: דילפינן דין שומע כעונה מקריאת תורה לפני יאשיהו ואחשביי קרא דיאשיהו קרא ע"ש מ"מ י"ל כיון דעיקר התקנה היא לקרות לציבור והם שומעים אזי חובת הברכה על הקריאה לחוד ואף בזמננו דהש"ץ קורא לציבור והעולה קורא עמו בלחש היינו טעמא כיון דסו"ס קורא עם הש"ץ שייכייה ביה הברכה משא"כ בד' פרשיות שיסודה הוא דין שיהיו הציבור קוראין ורק דאחד מוציא לכולם בתורת שומע כעונה יכול גם השומע לברך דהוא כהקורא.

יש לצדד דאפי' העולה בעצמו לא יקרא עם הבעל קורא

ויש לצדד שבד' הפרשיות ראוי לעולה לא לקרוא מס"ת שבקריאתו לא מועיל לצאת לעצמו שאינו קריאה בציבור ומקלקל מפני שמעורב קריאת הפרשה שיש בו דין שומע כעונה עם קריאתו לכן ראוי לו רק

לשמוע ודי בכך ועיין היטב בה"ל ר"ס קמ"א.

ונראה שענין שלנו לא שייך לפלוגתת מרן הגריז"ס זצ"ל עם החזו"א זצ"ל במקום שצריך דיבור כמו במגילה שלא בזמנה אם קורא ממגילה שלו כשציבור קורין מיקרי קראה בציבור עיין מועדים וזמנים ח"ב סימן קע"ג בהגה"ה שבמגילה אין חיוב של קריאה בציבור אלא רק צריך לקרוא בפני רבים ע"כ מועיל שכל אחד קורא לעצמו בציבור אבל בפרשת זכור צריך קריאה בציבור ושאיני.

ולפי דרכנו ראוי לשמוע הד' פרשיות מהבעל קורא ולא לסייע כלל לקרוא בפיו מחומש ומה עוד שאפילו העולה לס"ת שצריך תמיד לקרוא ביחד עמו כך שלא יהוי ברכה לבטלה וכמבואר בש"ע ר"ס קל"ו הנה בד' פרשיות עדיף לשמוע לבד ששומע כעונה אז בלי קריאתו כיחיד דלא מועיל לצאת לפי דברינו לעיל וכ"ז חידוש שלא מבואר בפוסקים והעתקתי מה שרשמתי בזה כהערה לבד ותן לחכם ויחכם עוד ועיין בגר"א קל"ט ס"ק ג' שבכל קריאת התורה אין העולה צריך לקרוא בלחש מספר תורה רק מברך על השמיעה דהוה כעונה.

למעשה אין לשנות מפסק השו"ע דאם אינו קורא עם הבעל קורא הוה ברכה לבטלה אמנם הנהגין כהגר"א לא יקרא אף בפרשת זכור

וע"כ למעשה אף כי אנו נוהגין כהשו"ע ר"ס קמ"א דאם אינו קורא עם הבעל קורא הש"ץ ברכתו לבטלה ונימא שלש"ע אין לו לשנות גם בד' פרשיות וקורא עם הש"ץ בלחש , מ"מ לנוהגין כהגר"א שגם בכל קרה"ת אין קוראין עם הש"ץ אלא מברך על השמיעה דשומע כעונה לדידיה נראה כמ"ש שבד' פרשיות יש לצדד שלא לומר עם הש"ץ ורק לשמוע ולכוין היטב להש"ץ וכמו שביארנו וצ"ב.

דין הקריאה יחד עם הבעל קורא בקריאת התורה*

גדר המצוה של קריאת התורה אי היינו דהמצוה הוא בשמיעה או דהמצוה בקריאה רק יוצאין מדין שומע כעונה

האחרונים נסתפקו בגדר מצות קריאת התורה, אם המצוה היא

שאחד יקרא והשאר שומעין ומצותה היא בשמיעה בלבד וא"צ בזה לדין שומע כעונה, כיון שכך תיקנו את המצוה שתהיה בשמיעה, (וכעין תקיעת שופר דלהרבה מהפוסקים המצוה הוא שמיעת קול שופר), או דהמצוה היא על כל אחד שהוא צריך לקרוא, אלא שיוצאין מדין שומע כעונה. והביאו שנחלקו בזה הקדמונים, דבתוס' בסוטה (לט. ד"ה כיון) כתבו התוס' בתירוץ אחד, דסומא פטור מקריה"ת כיון שאינו יכול לקרוא, ולכא"ו זהו רק אם המצוה היא על כל אחד בקריאה ויוצא מדין שומע כעונה, דאז שייך לומר דסומא דאינו ראוי לקרוא פטור מקריה"ת, אבל אם המצוה היא בשמיעה בלבד, הרי שייך קיום המצוה בסומא כבכל אחד, וע"כ מוכח דס"ל להתוס' דהמצוה הוא בקריאה. אבל בשו"ת ראב"ן (וכן בהגהות י"ש נוחלין) (הובא דבריו בסידור הגר"א קודם קריאת התורה)) כתב בפירוש דהציבור צריכים לשמוע הקריאה לצאת מדין שומע כעונה, (ועיין בבה"ל (סי' קמ"א ד"ה לבטלה) דכתב דחובת הציבור הוא בשמיעה, וא"צ לדין שומע כעונה).

מבאר בזה המח' אם הבעל קורא צריך לקרוא עם הש"צ

ונראה דדבר זה נחלקו הרא"ש עם הנמו"י והאגודה ומהרי"ל, דהנה שיטת הרא"ש היא שאם העולה לתורה אינו קורא מהס"ת ביחד עם הש"ץ, הוי ברכתו לבטלה, אבל שיטת הנמו"י האגודה ומהרי"ל שיכול העולה לברך אף אם אינו קורא מהס"ת (הובאו דבריהם בב"י סי' קמ"א ובד"מ שם), וטעמם בי

הב"י (בסי' קמ"א בד"ה ומתוך) "דכל שהעולה שומע מה ששליח ציבור קורא ומכוון ליבו לדבריו הרי הוא כקורא דשומע כעונה", ולכא"ו נראה דזהו מחלוקתם, דדעת הרא"ש היא דהמצוה בשמיעה בלבד, וא"צ בזה לדין שומע כעונה כיון שלא צריך עונה כלל שהרי חיובו הוא רק שמיעה, וכיון ששמיעתו אינה כעניה, אינו יכול לברך כיון שעל שמיעה לבד אין יכול לברך, (ואף אי נימא דאפי' אינו מחויב לענות, מ"מ אי רוצה למחשב שמיעתו כעניה מחשבא שמיעתו כעניה, מ"מ ליכא ע"ז ברכה, כיון שאינו מחויב שהשמיעה תהא כעניה), אבל לדעת האגודה ומהרי"ל חייב כ"א בקריאה, וכששומע יוצא חובתו בשמיעה מדין שומע כעונה, וכיון ששמיעתו כעניה, חשוב לברך עלה, (מיהו בבה"ל (סי' קמ"א ד"ה לבטלה) ביאר דאף לדעת האגודה ומהרי"ל דקא שמיעת העולה לתורה הוא כעניה, אבל הציבור אינו יכול לברך על שמיעתם, ששמיעתם אינה כעניה ע"ש), (ועיין דברינו בח"א סי' שצ"ט שביארנו דבפלוגתא זו תליא אם מותר לקרוא מהחומש ולשמוע מהש"ץ ע"ש).

בגדר הדין דהעולה קורא לעצמו איך מוציא בזה הציבור

והנה לשיטת הרא"ש שהעולה קורא לעצמו בלחש תמוה, דמאי הועיל המברך במה שקורא בלחש, והרי הברכה היא על הקריאה לציבור, וכיון שאין קריאתו לציבור היאך מברך, וע"כ צ"ל שכך תיקנו חז"ל מעיקרא את הברכה, שמברך מי שעולה והוא קורא ביחד עם הש"ץ מס"ת אף שהציבור שומעים מאחר (שכיון שהוצרכו לתקן שלא יקרא העולה רק הש"ץ וכדיבאר הרא"ש שם (פרק הקורא את המגילה סי' א') "לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה ואין הציבור יוצאים בקריאתו והוא בעיניו כיוודע, ואם לא יקראוהו

אתי לאינצויי עם שליח ציבורי, וכיון שעל שמיעה בעלמא א"א לברך לכן תיקנו חז"ל גדר ברכת התורה על קריאתו לעצמו שלא יהא נראה כברכה לבטלה.

מבאר דאם קראו ע"ה או סומא ראוי להוסיף על הקראים דליהו שבעה כתיקון חז"ל

ומסברא אמינא שאם קראו ע"ה או סומא דלש"י הרא"ש [וכן פסק המחבר] אינם יכולים לברך, וכן לרמ"א כן הוא העיקר מדינא דאינם יכולים לברך וברכתם לבטלה, (ורק משום כיסופא טובא ואתי לאינצויי הקיל הרמ"א בסומא בעם הארץ) (עיין בה"ל ריש סי' קמ"א), א"כ הציבור לא שמעו ברכה של שבעה כתיקון חז"ל, ולכן נראה שכדאי להוסיף קרואים כדי

שיהיו שבעה שברכתם כדין שקיימו תקנת חז"ל, וזהו חידוש דין שאם קורין ע"ה שאינו יודע לקרוא מספר תורה יוסיפו קרואים עד שיהיו שבעה קרואים כדין.

ענין קבלת התורה היינו דמאשרין דקבלנו התורה מהקב"ה

ובדרך אגב ביארתי פעם מעלת קריה"ת בציבור שאז הוא הזמן שעליו לאשר מעין קבלת התורה שמעיד על מעלת קירבת נותן התורה ועמו ישראל ואורייתא, ולכן חתן ובעל ברית ויארציט ובא מן הדרך מברכין בתורה וכמו הלל וקבלת התורה, וראוי להשתדל לברך תכופות ובכוונה שזהו סגולה נפלאה.

קריאת התורה בד' פרשיות ומועדים*

מבאר דהגידון בקריאת התורה אי החיוב בשמיעה או בקריאה אינו שייך לד' פרשיות ומועדים דהחובה בהם הוה חובת קריאה

נראה שכל המחלוקת בגדר מצות קריאת התורה אם החיוב הוא קריאה או שמיעה, (עי' בסימנים הקודמים), היינו בקריאת התורה בשני וחמישי ושבת, שעיקר החיוב הוא בגדר תלמוד תורה, וכמבואר בב"ק (פב.), דאז י"ל דלמצות ת"ת מספיק שמיעה, אבל בר"ח וימים טובים, חנוכה ופורים וד' פרשיות שחיובם מפני מצות היום, בזה התקנה היא חיוב לכל אחד לקרוא מענינו של יום ויוצאין מדין שומע כעונה. (ועיין לשון רמב"ם פ"ג דתפלה ה"ח דמבואר דהקריאה במועדים היא חיוב מיוחד מתקנת משה רבינו ע"ש, וע"ע מוע"ז ח"ז סי' קכ"ה).

ע"כ צריך ליד"ח הברכות

ונראה דכשיש חיוב קריאה, ויוצאין מדין שומע כעונה, חייבים לברך על שמיעתם, (וכמו במקרא מגילה), וע"כ בד' פרשיות חנוכה יו"ט ופורים צריך לכוון לצאת גם את הברכות (ע"ע בה"ב סי' פ"ז).

ולפי זה מה שפירש במ"ב (סי' קל"ט ס"ק י"ג) שאפילו נימא להקל בסומא וע"ה בקריאת התורה, מ"מ בפרשת זכור שהיא דאורייתא ובפרשת פרה שי"א שהיא דאורייתא אין להקל, לדברינו אדרבה, בפרשת זכור ופרה החיוב הוא קריאה ומהני שומע כעונה כאילו קרא ויכול לברך על שמיעתו כעניה, ולכן גם סומא שאינו קורא מברך משום שיוצא חובתו

מצוה רק אומר הברכות (שזהו חיוב דרבנן) אבל אין נותנים לו לקרוא.

מבאר עד"ז דהעולה לתורה לא יקרא עם הש"ץ שמפסיד

בזה חובת הקריאה בציבור

ובמק"א אמרתי בזה חידוש, שהעולה לתורה במועדים ור"ח לא יקרא בלחש, שכיון שהמצוה היא לכל אחד לקרוא בציבור דוקא, ממילא העולה מחויב לצאת בשומע כעונה מהקריאה לציבור ואינו יוצא בקריאתו בלחש, ומבואר בשעה"צ (סי' קס"ז ס"ק מ"ג) שאם בשעה ששומע הוא מברך בפיו ברכה אחרת לא אמרינן שומע כעונה, דהוא כמפסיק באמצע דיבורו בדברים אחרים, ואם כן ה"נ כשהעולה קורא לעצמו מעורבת קריאת עצמו שאינו יוצא בה בקריאתו לציבור (שמדין שומע כעונה) וזה לא מועיל וכמ"ש, ולכן מוטב שבר"ח ומועדים לא יקרא עם הבעל קורא רק יסמוך בזה דשומע כעונה ויברך וישתוק בקריאה, (ע"ע ח"ב סי' פ"ז וח"א סי' שצ"ט שביארנו היטב מדינים אלו).

מבאר דדוקא הפסוקים דקוראים מענינו של יום הוה חובת קריאה

ודע דביו"ט ובחזה"מ הוי המפטיר חיוב קריאה לכל יחיד, שהוא קריאת הקרבנות של חובת היום, אבל גם בקריאת המפטיר אין חיוב קריאה לכל יחיד לענין שצריך לצאת מדין שומע כעונה את הפסוקים שאינם מעיקר חובתו של יום, דהא פסקו האחרונים דבמפטיר אם דילג הקורא פסוקים שאינם עיקר חובתו של יום א"צ לחזור כיון שכבר קראו את הפרשיות בשבתות שלהן, הרי דאינו מחויב לקרוא הפסוקים שאינם עיקר חובתו של יום (עיי' מ"ב סי' קל"ז ס"ק י"א, ועיי"ש שכתב מה הן הפסוקים שהן עיקר חובתו של יום), מיהו אפשר דאף דחיוב ליכא מ"מ מצוה איכא.

ומוציא את הקהל, ורק בקריאת התורה בעלמא שהמצוה היא שמיעה, לא אמרינן על שמיעתו שומע כעונה כיון שאין צריך לענות כלל, ואין ברכה אלא כשקורא, ובסומא וע"ה שאין יכולים לקרוא אין בזה חיוב ברכה והיא ברכה לבטלה, ואם כן בפרשיות זכור ופרה מדינא יש מקום להקל בזה יותר מפני שבזה הוי שומע כעונה.

מבאר בזה ד' המ"ב דבכל ד' פרשיות לא יעלה קטן לתורה

ועיי' במ"ב סי' רפ"ב (ס"ק כ"ג) שמביא דברי רע"א בשם שו"ת "פרח אהרן" שלא רק בפרשת זכור ופרה לא יעלה קטן אלא גם בכל ד' פרשיות לא יעלה קטן, והטעם נראה דכיון שהקריאה בהם אינו משום לימוד תורה רק חיוב לקרוא ענינו של יום, א"כ צריך לצאת מדין שומע כעונה, ולכן צריך גדול בר חיובא שיוציא, כיון שקטן הוי תרי דרבנן ולא מוציא, ורק בכל שבת שא"צ להוציא את הציבור בקריאתו, שאינם מחויבים בקריאה כלל ומספיק בשמיעה, אז א"צ בר חיובא. וכן הנהגתי בבית הכנסת שלנו שלא רק בד' פרשיות אין קורין לקטן, אלא גם בר"ח ימים טובים חנוכה וכדומה, שהקריאה אינה משום דברי תורה שמצותה בשמיעה, אלא דין קריאה לכל אחד לקרוא ענינו של יום, וצריך להוציא מדין שומע כעונה וממילא צריך להוציא לאחרים ידי חובת הקריאה והברכות, אין קורין קטן להוציא את הציבור עם הברכה, וכ"ש הקריאה דפרשה גופא.

ובענין קריאת יו"ט בי' במק"א (ח"ב סי' פ"ז) שאין ליתן לקרוא לילד שנעשה בו ביום בר מצוה, דמה"ש אילתות" נראה שקריה"ת במועדים הוא חיוב דאורייתא ובדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא, ובפרט לסמוך שבו ביום כבר הביא ב' שערות, וע"כ נהגנו שהבר

שומע כעונה ולא מועיל בקטן, ובבר מצוה אף שאפשר שאין לו ב' שערות נהגו שעולה.

ב. במועדים ור"ח חנוכה ופורים וד' פרשיות שהקריאה מפני סדר היום ושומע כעונה, העולה לא יקרא עם הש"ץ, כיון שאז החיוב הוא להיות שומע כעונה, וכשקרא לעצמו יש לצדד שמערב את קריאתו לציבור (שמדין שומע כעונה) בסוג קריאה אחרת והיינו קריאה לעצמו ומקלקל בזה מצותו וכמ"ש, ולכן נראה שבקריאות אלו שומע ושותק ומועיל לכ"ע.

ג. ראוי לחשוש שהקריאה במועדים ור"ח חנוכה פורים וד' פרשיות חובה על היחיד, ואם חיסר תיבה שמעכתב ראוי להשלים במנין אחר.

ד. במועדים ור"ח חנוכה ופורים וד' פרשיות ראוי לכ"א לכוון לצאת בברכות בשומע כעונה, שכיון שזהו חיוב קריאה על כל יחיד ויוצא בשומע כעונה צריך כל יחיד לברך על השמיעה.

ומה שקורין ביו"ט ובחזה"מ קריאת החמשה קראים, מסתבר דמה ששייך מענינו של יום הוא חיוב קריאה לכל יחיד. (מיהו כ"ז רק לשי' הבה"ל (סי' קל"ז ד"ה פרשיות) דכשדילג מעיקר הענין ששייך ליו"ט חוזר, אבל למה שהביא מספר "שלמי חגיגה" דאפי' אם דילג בקריאת הה' גברי כל מה ששייך ליו"ט אינו חוזר, מבואר שאינו חיוב לקרוא הקריאה ששייך ליו"ט, שהרי אם דילג אינו חוזר, מיהו י"ל דאף דחיוב ליכא מצוה איכא, ובר"ח אין חיוב קריאה לכל יחיד אלא עליית רביעי שהוא הקריאה מענינו של יום, וכן בסוכות ובחנוכה שקורין ושונין מענינו של יום, חיוב הקריאה לכל יחיד הוא רק פעם אחת, ובחנוכה אינו חיוב קריאה לכל יחיד כי אם פרשת נשיא אחד, ובזאת חנוכה שקורים כמה נשיאים די לצאת החיוב כששמע נשיא אחד, או ביום א' דחנוכה שקורין מברכת כהנים די במה ששמע פרשת הנשיא.

העולה מדברינו הלכה למעשה!

א. קטן לא יקראו למפטיר בפרשת המועדים ר"ח וד' פרשיות, שקריאה זו יוצאים מדין

להוציא הקהל בד' פרשיות את הברכות*

אלא חיוב עליו לשמוע וכששומע יש לו ברכה קיומית להשלים מאה ברכות.

אף שמדברי הקדוש האריז"ל והגר"א זצ"ל במע"ר נראה שצריך כל אחד לשמוע

לצאת בהפטרה ובברכות ולדעתם בהפטרה גופא כשאנו מס'ת שומעין מש"ץ ואומרים גם כל אחד לעצמו עמו דוקא אבל בפרשת זכור ופרשת פרה יש הלכה מיוחדת שצריך לכוון לצאת הברכות וכמבואר בהגהות ה"חתם

בפרשת המועדים וד' פרשיות העולה לתורה צריך לכוון להוציא הקהל יד"ח אף בברכות

שאלה המפטיר במועדים וד' פרשיות אם צריך לכוון להוציא הקהל בברכות

בקריאת התורה בעלמא לא מצאנו חיוב לשמוע הברכה לכוון לצאת ואף שמבואר בש"ע רפ"ד סעיף ד' דהשומע בשבת הברכות יוצא מדין שומע כעונה ידי חובת מאה ברכות מ"מ לא נאמר בזה שיש חיוב לצאת

מבאר חידוש להלכה דבד' פרשיות אין צריך לעלות העולה למפטיר במוסף דהטעם הוה משום דאינו עליה חשובה

ובמק"א ביארתי דמה שמבואר במשנה מגילה כד. שהמפטיר בנביא עובר לפני התיבה והיינו כיון שהוא ממציא עצמו למפטיר שהוי פחיתות כבוד תיקנו לכבדו לעבור לפני התיבה להיות ש"ץ במוסף היינו בכל מפטיר שאינו אלא חוזר מה שקראו אבל בד' פרשיות ומועדים המפטיר הוא חשוב ומתקנת משה וכדאיתא במשנה מגילה כד. ולכן אין צריך לפצותו.

בדיון קטן בעל קורא בפרשת המועדים

ועובדא בילד שנעשה בר מצוה ביו"ט עצמו שרצה לקרות בתורה פרשת המועדים ונסתפקתי אם להתיר הדבר שמהשאלות נראה שמפסוק וידבר משה את מועדי ד' ילפינן קריאת כל המועדים והוה חיוב מה"ת ע"ש ודלא ככ"מ פרק י"ג דתפלה שאינו אלא מדרבנן ובדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא ובפרט להחזיק שבו ביום גדלו כבר שערות בשיעור כדן שיוכל להוציא הקהל לא סמכינן בדאורייתא ולכן בירך הברכות אבל הבעל קורא הוציא הקהל שבד' פרשיות ובמועדים גדר החיוב הוא לקרוא ויוצאין הציבור רק מדיון שומע כעונה.

הדרן למעשה שבפרשת המועדים ראוי לעולה למפטיר להוציא הקהל בהברכות שזהו חיוב שיוצאין מדיון שומע כעונה וראוי לכל אחד לכון לצאת ואם כי לא נהגו כן נראה שראוי לכל אחד באלו מדינא לשמוע הברכות ולכוון לצאת.

סופר" סי' תרפ"ה ומלשון הט"ז תרפ"ה צדד שאין יוצאין הקריאה בלא שמיעת הברכה כדיון.

והנה בהגהות רע"א רפ"ד בשם שו"ת פרח שושן נח שקטן לא יקרא בד' פרשיות. ולע"ד נראה בזה דבר חדש שכל ד' פרשיות וגם במועדים חייבין כל הציבור לכוון לצאת הברכות וטעם הדבר נראה שדוקא בשאר קריאת התורה יש פוסקים מיקילין שאין צריך לכוון לשמוע הברכות וטעם הדבר ביארנו במק"א שעיקר החובה דקריאת התורה לשמוע דברי תורה ועל שמיעה בעלמא לא תיקנו לברך ולכן בקריאת התורה שעיקר חיובה הוא שמיעה אין חובה לציבור לכוון לצאת בברכות להרבה פוסקים וכן נהגו אבל בפרשת המועדים או ד' פרשיות חובה מיוחדת ולא מדיון תלמוד תורה ויסודה מצות קריאה ויוצאין כל אחד בזה חובתו מדיון שומע כעונה ולכן כל אחד צריך ברכה ומוציאין אותו מדיון שומע כעונה ולכן באלו חייבין לכוון להוציא ולצאת בברכות.

וכנלע"ד עיקר אף שלא נהגו לכוון להוציא בברכות אלא בפרשת זכור ולדברינו ראוי גם בקריאת המועדים וד' פרשיות לכוון להוציא בברכות ויש פוסקים בכל קריאת התורה שהציבור חייבין לשמוע ולצאת הברכות וכן מבואר בסידור אשי ישראל בשם ספר "יש נוחלין" ובתשובות ראב"ן [ע"ג] וכמובא בסימן הקודם.

ולדברינו במועדים וד' פרשיות ודאי יש לכל אחד לכוון לשמוע ולצאת ולכתחלה קטן לא יעלה שיש כאן תרתי דרבנן ומיהו לעת הצורך סומכינן להקל עיין ב"י סימן קמ"ב ד"ה כתב ובמ"ב סימן קל"ט ס"ק כ"ה.

בנידון חובת הציבור לשמוע ולצאת בברכות*

ד' האחרונים דאם אין עשרה דשומעין הברכה הוה ברכה לבטלה

בסידור הגר"א [לפני קריאת התורה בשבת] מביא מהגהות יש נוחלין שאם אומר הקורא הברכות בלחש שלא שומעים עשרה הברכה לבטלה שהציבור חייבין לשמוע הברכות לצאת כדין ואם אין עשרה שומעין מברך לבטלה ואין עונין אחריו אמן כלל שאין עונים אמן על ברכה לבטלה ע"ש וכן מבואר בתש' ראב"ן סי' ע"ג.

דברי המ"ב דאין הברכות בקול רם מעכב

אמנם במושג"ב סימן קל"ט ס"ק כ"ה דקדק מהרמ"א דאין הברכות בקול רם מעכב בדיעבד אלא שלכתחלה בוודאי מצוה לאמרם בקול רם וע"ש בביה"ל שהביא מחלוקת הפוסקים בזה אלא שלענין דיעבד ספק ברכות להקל ע"ש.

מבאר והנידון תלוי בזה בדין חובת קריאת העולה לתורה לקרוא עם הש"ץ

ולכאורה נראה דעיקר דבר זה אם יש חיוב על הציבור לשמוע הברכות תלוי בעיקר תקנת הברכות והוא דהנה דעת השו"ע ר"ס קמ"א שצריך הקורא לקרוא עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה ומקורו מדברי הרא"ש דלא מסתבר שיברך העולה על קריאת הש"ץ.

וברם יש פוסקים [בט"ז ועו"פ] דס"ל דאפילו לכתחלה אין צריך לקרוא עם הש"ץ וכ"ה דעת הגר"א ע"ש ולכאורה יתמה ע"ז קושיית הרא"ש דהאיך יברך העולה על קריאת הש"ץ והט"ז השיב דשומע כעונה.

וברם להרא"ש נתקנה לעולה לקרוא לציבור ולא לכל השומעין וכמבואר בדבריו ולכן ס"ל דאף דשומע כעונה מ"מ לא יהני ליחשב בזה כעולה לקריאה לציבור ולמבואר י"ל דדעת הט"ז ודעימיה הוא דיש חיוב ברכות גם על השומעין אלא שהקורא מוציאן ידי חובתן כש"ץ וכמשמעות הגמרא במגילה כ"א ע"ב דתקנת הברכות באמצע הקריאה הוא מפני הנכנסין ואחר ברכה ראשונה שלפני תחלת קרית ומפני היוצאין לפני גמר כל הקריאה וברכתה ולכן אף בשומע כעונה חייב בברכות ושפיר מוציאן יד"ח וכן באמת משמע בט"ז סי' תרפ"ב שהקורא מוציא הציבור אף בברכות.

ואנן נקטינן כהט"ז לעת הצורך וכמבואר ברמ"א בסימן קל"ט ס"ג לענין סומא וע"ה ע"ש וא"כ שפיר יש לזוהר לשמוע הברכות לצאת י"ח הברכות כדין ולדינא כיון שעיקר הדין דברכות הוא בתחלת הקריאה ובסופה אף שנתקן גם באמצע עכ"פ בתחלת הקריאה ובסופה ידקדקו היטב לשמוע הברכות ולצאת ועי' בדברינו בח"ב סי' פ"ז שהארחנו בד"ז.

ודע עוד דאף למה שציידד המושג"ב בביה"ל ר"ס קמ"א דלהרא"ש אין לציבור ענין לכיון לצאת בשמיעת הברכה משום שכבר יצאו בברכת התורה שחרית אלא הענין שמיעה בעלמא מ"מ בירושלמי נראה שברכת התורה בציבור דוקא דאורייתא אבל ברכת התורה דיחיד בשחרית הוי רק מדרבנן וכמה מגדולי הפוסקים העלו כן להלכה [הבאר שבע עמ"ס סוטה דף מ"א המשכנ"י והנצי"ב במשיב דבר] ואם כן

כעונה וכן מוכח מהפסוק גופא כי שם ה' "אקרא" בלשון יחיד אז השומעין "הבו גודל לאלקינו" הם כולם חייבין לברך וע"כ חובה לכל אחד לכון לצאת בברכות דהעולה לתורה וישמעו בתחלה מהכהן ולבסוף מהעולה להאחרון ודי בכך דבשאר העליות שהם מפני הנכנסים ויוצאין אין צריך לכון לצאת יד"ח ולא נהגו לזהר בדבר וצ"ל דס"ל כהפוסקים שרק לקורא חיוב ברכה ובציבור בקריאת התורה מצותן מקיימין בשמיעה ולא בגדר שומע כעונה ואין על הציבור חיוב ברכה וא"ש.

אם יש לעולה לתורה להזהר לא לעמוד אחורי הס"ת כשמוציאים ב' ס"ת*

שאלה אחד יושב עם ס"ת אחד והקורא בס"ת השני אחוריו לס"ת מהו

הגאון רבי משה פערלמוטר זצ"ל [מלאדז] מרעיש על מה שנהגו כשמוציאין שני

ס"ת ואחד יושב עם הס"ת ומכוון נגד אחורי הקורא או העולה ודבר זה אסור מדינא כשאחוריו של הקורא אל מול הס"ת וכמבואר בש"ע במחבר יו"ד ר"ס רפ"ב ובביאור הגר"א שם ומתפלא שאפילו רבנים לא נזהרין בזה והלוא זהו איסור מדינא כשאחוריו לס"ת וכ"כ במשנ"ב סימן קמ"ז ס"ק כ"ט ולכאורה נראה דשורש האיסור להעמיד אחוריו לס"ת היינו שעושה מעשה שמחזיר אחוריו לס"ת וזה אינו דרך כבוד וכדמוכח ממה שהביא הגר"א מקור לדין זה מהגמרא דיומא נג דתלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר אחוריו לרבו והיינו שעושה מעשה שנפטר ממנו ומחזיר לו אחוריו ובזה הוי מגונה שאין זה כבוד התורה כשאחוריו לס"ת אבל כשניכר שעסוק במצות קריאת ס"ת ומכבדו אין כאן גנות לס"ת שלאחוריו שמה

כשקורין בציבור מתחייב מה"ת לברך בשומע כעונה ולכן עליו לשמוע ולצאת הברכה.

ומהאי טעמא גופא ראוי לכל אחד לשמוע הברכות ולצאת שנתחייב בקריאה בציבור ומסתברא דשומע כעונה ונתחייב מה"ת דילפינן משם ה' אקרא גם ברכת הזימון והתם שומע כעונה גם כאן רק בקריאת התורה בציבור נתחייב מה"ת וצריך לשמוע הברכות וזהו חשיבות מיוחדת לאחרון שבברכה שלו הציבור כולם שומעים ויוצאין וכיון שכן מטעם זה העלייה חשובה מאד ואף שמדינא דגמרא נראה שלישי וע"פ סוד שישי מעולה יש גם מעלה גדולה לחותם וראיתי כמה גדולים שעוררו על חשיבות העלייה ולדברינו הברכה בסוף על הקריאה חשובה מאד וכמ"ש ומדברינו יוצא שהציבור ישמעו היטב הברכות שמברכים העולים ועכ"פ בהתחלה וסוף וכמ"ש.

ויש שמועה שמרן הגריז"ס זצ"ל {הגאב"ד דבריסק} החמיר לשמוע הברכות שזהו לדעתו הלכה בעצם קרה"ת כקריאת התורה גופא והביא מפוסקים בנחמיה ח' שקראו בתורה ונאמר שמה ויברך עזרא את ה' קודם שזהו מחובת הקריאה בציבור לברך לאלקינו ית"ש קודם והדברים לא נתבררו כדי צורך ולדברינו עכ"פ בהתחלה וסוף ישתדל כל אחד לשמוע הברכות ולצאת לקיים בכך התקנה דקריאת התורה כתיקונה בברכות.

וכל זה חידוש פלא שהציבור בקריאת התורה אף שכבר בירכו ברכת התורה בבוקר ביחיד חייבין עוד פעם לברך על הקריאה בציבור דהיינו בקריאת התורה ויש אומרים שמה"ת החיוב בציבור דוקא והחיוב אינו רק על הקורא לבד רק על כל השומעין דשומע

שאחוריו לס"ת הוא משום שעסוק במצות קריאת ס"ת מספר אחר וזהו מקומו והס"ת השני הוא בא מאחורי מקום המיועד לבימה וא"כ זהו מקומו לעמוד ואין כאן גנות ולכן אין איסור רק על היושב עם הס"ת לזהר לכוון שלא יהיה הס"ת מאחורי בני אדם ואולי אזהרת גאון הנ"ל אינו על הבעל קורא אלא על היושב.

ומיהו הנוהר ועומד באופן שלא יהיו אחוריו אל הס"ת מכבד בכך הס"ת וראוי לעשות כן ולצדד עצמו שלא יהיה אחוריו לס"ת ובפרט אם הוא ת"ח אבל לענין איסור מדינא נראה ללמד זכות כמ"ש שאין האיסור מדינא על הבעל קורא או על העולה.

תענית אסתר

בביאור ענין תענית אסתר*

בכל תענית ציבור, ועיין במ"א (סי' תרפ"ו ס"ב) שאין מתענים תענית אסתר בע"ש שמרבין בתחנונים ולא יוכלו לטרוח לכבוד שבת.

ונראה שתענית אסתר ממתיק את הפורים, ואם מרבה בתפלות ותחנונים, הרי גם כאשר ההתנהגות בפורים הוא "ונהפוך הוא" שנראה בלי עול, שאוכל ושותה ומשתכר ונראה כחסרון בעול מלכות שמים, מ"מ ע"י תענית אסתר מוכיח שקשור תמיד להקב"ה, ולמצב מבוסס וכ"ש למצב עד דלא ידע, חייבין להקדים עבודה להקב"ה.

לפ"ז אדרבה גם ממי דאינו צם חייב להתפלל הרבה ביום זה דעיקר ענינו של יום אינו הצום רק ההכנה הראויה לפורים

ולפי זה אפילו מי שלא יכול לצום, מ"מ היום הוא זמן לזעקה וראוי לומר תהלים ולהתפלל, כי תענית אסתר היא עת רצון כמו אז, ונשאר כן לדורות, ויכולים לפעול הרבה בתענית אסתר, והיינו שתענית אסתר הוא זמן לזעקה ותחנונים, ובפורים עצמו הוא הזמן לבקש מהקב"ה, וצריך לשלב את שניהם, זעקה בתענית אסתר ובקשה בפורים, שאנו מבקשים ממלכו של עולם למלא בקשתנו בבחינת מתנות לאבינוים.

בדברי הראשונים דקיימו דברי הצומות היינו דקבלו ע"ע גם את תענית אסתר

א. בר"ן (ספ"ב דתענית) מביא דברי הראב"ד שפי' מש"כ במגילה "וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם", דהיינו שקיבלו עליהם לעשות תענית בכל שנה ושנה, והיינו תענית אסתר, והביא הר"ן שבראשונים פירשו שדברי הצומות וזעקתם קאי על ד' צומות שתקנו הנביאים על החורבן, שכשם שקיבלו עליהם בימי הרעה את הצומות המבוארים בכתוב, כך קיבלו עליהם ימי משתה ושמחה דפורים, ודחה זאת הר"ן, דהרי וזעקתם לא שייך לפרש דמיירי בשאר תעניות, שהרי הם לאבל ולא לזעקה, ורק תעניות דאסתר היו ימי זעקה מלבד התענית.

לפ"ז נראה דלא קבלו סתם תענית רק קבלו על עצמם כמו דהיה בשושן ימי תפילה וע"כ חמיר משאר תעניות דהכא כל מהות היום הוא התפילה

ולפי"ז נמצא דמש"כ בקרא שקיבלו על זרעם דברי הצומות וזעקתם, היינו שקיבלו לעשות בכל שנה ושנה כתעניות דאסתר שהיו גם ימי זעקה, ומבואר חידוש שתענית אסתר הוא זמן לזעוק ולהתפלל לה' ולא רק באמירת סליחות בבוקר שאומרים גם

בדין מעוברת בתענית אסתר

ב. במ"ב (סי' תרפ"ו סק"ד) מביא מחלוקת לענין מעוברת בתענית אסתר אם פטורה רק במצטערת או שכל מעוברת פטורה, וכן מביא פלוגתא לענין אם צריכה להשלים אח"כ, ולע"ד כיון שקיי"ל כדעת הרמב"ם (פ"ה מתעניות ה"ד) שיסוד הצום הוא רק מנהג וכדפסק הרמ"א (ס"ב בהגה"ה) (ודלא כהראב"ד דס"ל דזהו חיוב מדברי קבלה), פוק חזי מאי עמא דבר, וכיון שהמנהג הוא שכל מעוברת פטורה בתענית אסתר ואינה משלמת אח"כ, אם כן חיובו רק בכה"ג.

בחתן ראוי לצום עד מנחה ושוב א"צ להשלים

ועיין בשע"ת שהביא מברכ"י שחתן בשבעת ימי המשתה לא יתענה כלל וא"צ להשלים ליום אחר, אבל בהגהות "אמרי ברוך" (וכ"כ בקיצוש"ע) כתב שחתן א"צ להתענות כלל בתענית אסתר אפי' אם חל בזמנו, אך לאחר ז' ימי המשתה צריך להשלים, ונראה דדעת ה"אמרי ברוך" שצריך להשלים, היינו רק משום דס"ל כשיטת הפוסקים (ב"ח, ועוד), שגם מינקת תשלים ליום אחר בחודש אדר, מפני שהתענית אינו קבוע ליום זה כלל (וכדאיתא במס' סופרים שיש שהיו מתענים ג' ימים בחודש אדר), ולכן אם לא התענה בזמנו יתענה ביום אחר מחודש אדר, מיהו היום שהמנהג הוא כדעת הישוע"ק (הביאו במ"ב סק"ד) שרק כואבי עינים שבעצם יש עליו חיוב ורק שהוא אנוס שקשה לו הצום עליו להשלים ליום אחר, אבל מינקת שפטורה בעצם א"צ להשלים ליום אחר, א"כ ה"ה חתן שפטור מן הדין ולא מצד שהוא אנוס, שהרי הצום הוא מנהג שנהגו כן כשהו חומרא ולא כשהו קולא למצות שמחה, ועביר כדין שלא להתענות, א"צ להשלים.

ושמעתי מכמה גדולים שציוו לחתן לצום, ולמעשה נראה שבתענית אסתר שאינו נדחה יש לסמוך שיצום עד מנחה וכמ"ש בשעה"צ (סי' תרפ"ו סק"ט ז'), ואפי' בתענית אסתר שנדחה שדעת השעה"צ שם שא"צ להתענות כלל, לענ"ד נראה שלא יפרוש מהציבור ויתענה ולא ישלים, וכיון שצם עד מנחה שזהו תענית שעות נראה שבודאי א"צ להתענות ליום אחר. (ואף ששבעה ימים דשמחת חתן הם כרגל, ולכאורה אסור לצום אפילו לשעות, מיהו צום דרבים שאני, ואפשר עוד להשמחה כל שבעה היא רק דרבנן ומותר תענית שעות).

בדעת הקדושת ציון דבכל הג' צומות יש להקל בכאב ראש דהכה"ג לא גזרו אמנם הורה דצרי לשאול מורה הוראה בכל גוונא

ובקובץ "עץ חיים" (באבוב תשרי תשס"ח) מביא מהאדמו"ר ה"קדושת ציון" מבאבוב זצוק"ל שדעתו שבכל ג' צומות יש להקל למי שכואב לו בראשו לאכול ולשתות, שיסוד האיסור בג' צומות הוא רק לאכול ולשתות ע"מ להשקיט רעבונו, אבל על אכילה ושתיה להעביר כאב הראש, לא גזרו ע"ז כלל. מיהו למעשה לא נתן הוראה כללית לרבים שמוותר, רק אמר שכל מי שכואב ראשו יבוא לשאול אותו או למורה הוראה, את"ד.

מיהו הנה קרא דדריש מינה (ר"ה יח:): ג' צומות והיינו כה אמר ה' צום הרביעי וכו' כולל ג' צומות יחד עם ת"ב, ומשמע שכולם דינם אחד כמו ת"ב (עיין שעה"צ סי' תק"י סק"ט). מיהו אם בזמנו חיובו רק כיון שרצו שקיבלו ע"ע ישראל דור דור להתענות, אולי י"ל דלא קבלנו ע"ע מאכילה ושתיה להעביר כאב. וע"ע בבה"ל (סי' תק"נ ד"ה מיהו) שמביא

מחלוקת אם כואבי עינים שמצטערין הרבה
חייבין לצום עיי"ש.

בתענית אסתר יש יסוד גדול להקל כדבריו

אמנם בתענית אסתר שלא נכתב בהאי קרא
יש יסוד גדול להקל כדבריו, דאדרבה

כיון שעיקר הצום הוא לצעוק ולהתפלל לה'
וכמ"ש, א"כ מי שכואב ראשו צריך דוקא
לאכול כדי שיוכל להתפלל כראוי. ולכן
מסתברא בתענית אסתר להקל כדברי
האדמו"ר זצ"ל וצ"ב. (וע"ע במ"ב סי' ת"ע ס"ק ב'
(ובשעה"צ שם)

בעל ברית בתענית אסתר*

בעל ברית בצום תענית אסתר אם צריך להשלים תעניתו

אם צם עד רבע שעה אחר חצות ה"ל כתענית שעות ושוב
א"צ להשלים

ולענ"ד נראה שאם מתענה עד רבע שעה
אחרי חצות שאז יש שם תענית
שעות עלה, א"צ לצום למחר (אבל אם יתענה עד
חצות לבד אין שם תענית שעות עלה, דרש"י מפרש
בתענית (כה:)) שחצות היא זמן אכילה וכשצם מחצות
ואילך נקרא צום, אבל אם סועד מיד בחצות בצמצום
לא נקרא צום כלל), ולפי זה בנידון דידן סנדק בתענית
נדחה שאינו רוצה להשלים למחר יצום עד רבע שעה
אחר חצות ואז יאכל, וכן נהגתי בס"ד.

בהוראת חכ"א דכיון דבעלי ברית צריכים להשלים בער"ש
ואסור לצום בע"ש להט"ו ע"כ מספק יתענו וישלימו

ושמעתי שחכ"א הורה דכיון דלהרמ"א
צריכים הבעלי ברית להשלים
למחר, ולדעת הט"ז אסור לכתחילה להתענות
בע"ש, לכן לצאת מכל ספק עדיף שגם בעלי
הברית יתענו וישלימו ביום ה'.

ולענ"ד דבריו צ"ע, דנראה לדעת השו"ע
ורוב הפוסקים שפוטרים בעל ברית
מלהשלים אפי' בת"ב שנדחה, אי"ז רק פטור
מלצום, אלא זהו איסור לצום, דהרי יסוד
שיטתם שבעל ברית אינו משלים תעניתו מפוי

נתכבדתי להיות סנדק בברית בתענית
אסתר שהוקדם ליום חמישי,
וברמ"א (סי' תרפ"ו ס"ב) כתב שכל הקרואים
לסעודה מותרין לאכול בסעודת הברית
וישלימו למחר (דלא נקבע הזמן דוקא ליום ה',
ולהכי אי איקלע סעודת ברי"מ דהיא מצוה יכולים
לאכול ביום ה' ולהתענות ביום ו'), וע"ש בחיי"א
דכתב דלשיטה זו שאין יום קבוע לתענית, אף
בעלי הברית צריכים להשלים למחר, והט"ז שם
כתב דאין קובעין תענית בע"ש, ולכן כתב
שידחו הסעודה ללילה, וכתב החיי"א דלשיטה
זו בעלי הברית עצמם מותרים לאכול (וכמו
שמותין בת"ב שנדחה) וא"צ להשלים למחר
(שזמנו קבוע דוקא ליום ה'), וע"ש במ"ב דמביא
מכמה אחרונים דס"ל כהרמ"א שכל הקרואין
לסעודה מותרין לאכול, ורק נהגו העולם
להחמיר כהט"ז לדחות הסעודה ללילה, ולכאז'
כיון דעיקר הדין כהרמ"א דמותרין כולם לאכול
לסעודה, והיינו שאין הזמן קבוע דוקא ליום ה',
ה"ה דמעיקר הדין אם בעלי הברית אכלו
צריכים להתענות למחר (דהא בהא תליא וכמבוי'
בחי"א).

בטור (סי' תקנ"ט) דהיינו טעמא לפי שהיו יום טוב שלו, ומדמה זאת להא שמפורש בגמרא (עירובין מא.) שהמביא קרבן עצים אינו משלים בת"ב שנדחה כיון שיום טוב הוא אצלו ע"ש, וכיון דטעם הדבר מפני שזהו יו"ט אצלו, א"כ אסור להתענות ככל יו"ט שאסור בתענית.

אמנם אני מסופק, כיון שמדמיין לקרבן עצים, הלא זהו יום טוב גמור מדרבנן, ואסור מדינא בעשיית מלאכה כביום טוב, וכמו שהוכיח במ"ל (פ"ו דכלי המקדש ה"ט), ואם מדמיין סנדק לקרבן עצים הוה לן לומר שגם בעלי ברית אסורים מדינא במלאכה משום דהוה יום טוב מדרבנן, ולא שמוענו דבר זה.

ונראה דאף דאצל בעלי ברית הוא יום טוב דרבנן, היינו דוקא לענין איסור הספד ותענית בלבד, וכמו שמצינו בפורים שדין "ימי משתה ושמחה" במגילה מחייב רק לאיסור הספד ותענית, אבל השמחה בסעודה בפורים אינו מדברי קבלה והוא רק חיוב מיוחד מדרבנן, (עיין "מועדים וזמנים" (ח"ב סימן קע"ה) שהבאנו שכן מפורש בשו"ת תשב"ץ), ולפי זה נראה דה"נ בעלי ברית שהוא אצלם יו"ט מדרבנן, היינו רק שאסורים בהספד ותענית, ורבנן החמירו כשמביא קרבן לאסור אפילו מלאכה, אבל לא חייבו כן בכל יום טוב דרבנן, ושפיר הבעל ברית וסנדק אסורים בהספד ותענית, אבל לא נעשה כיום טוב גמור לאסור במלאכה או לחייבו לאכול בו סעודה חשובה כמו ביום טוב, כיון שיו"ט מדרבנן הוא לא עשאוהו חז"ל כיום טוב גמור, ומיהו בהספד ותענית אסור וא"כ אסור לו לצום.

בתענית אסתר דאינו נדחה דעת כמה פוסקים דצריך להתענות מ"מ מסיק בשער הציון דצריך לצום רק עד מנחה וכן נראה למעשה

ובתענית אסתר שאינו נדחה, אף שבמחרש"ם (ח"ד קמ"ח)

מחמיר בבעלי ברית להתענות, הלא הגר"א מיקל בבעלי ברית שלא להתענות כלל בכל ד' צומות אף שלא נדחה, ובישוע"ק כאן כתב דעכ"פ בתענית אסתר שאינו חובה כשאר תעניות אין לבעל ברית להתענות כלל, מיהו בשעה"צ (סי' תרפ"ו ס"ק ט"ז) מסיק שעכ"פ יצומו עד מנחה, וכן נלע"ד למעשה.

ובג' צומות יש שמחמירין בנדחה, (וכמ"ש המג"א (סי' תקנ"ט ס"ק י"א) בשם הכנה"ג), ושמעתי שרבינו החזו"א זצ"ל הורה לבעל ברית בצום גדליה נדחה שישלים התענית, אבל רוב הפוסקים סתמו להחזיר, וכן דעת המ"ב (סי' תקנ"ט ס"ק ה'), ובספר "אוצר הברית" מביא שהעולם נוהגין להקל, ובחלש ודאי יש להקל ויצום עד רבע שעה אחר חצות וכמ"ש, (ובשעה"צ שם כתב דבג' צומות שנדחה בודאי יש לסמוך על דעת רבינו הגר"א דא"צ כלל להתענות, ולענ"ד נראה דראוי שישתתף עם הציבור ויצום תענית שעות והיינו עד רבע שעה אחר חצות).

ודע שבכת"י מהגאון רבי משה שלום אביגדור זצ"ל (אב"ד קובנא מח"ס "פרדס רמונים") יש תשובה נפלאה בענין ההיתר לאכול בברית בת"ב שנדחה, ואינו מתיר אלא לאבי הבן ולא לסנדק, שלאבי הבן הוא חיובא ודומה לקרבן עצים שדוחין הצום, ומאריך לבאר דברי הקדמונים בזה. [אמנם במ"ב סי' תקנ"ט סק"ו כתב להדי' דהסנדק והמוהל בכלל, בשם מג"א ושאר אחרונים].

בתענית אסתר מוקדם אם לחוש דא"ז זמנו לענין קריאת התורה*

בתענית אסתר ביום חמישי כשפורים חל ביום ראשון היה מצדד להחמיר אולי מדינא הזמן בע"ש ולא רצה לעלות אז לתורה.

נ"ב: זהו שמועה בעלמא, ומסברא כיון שנדחה נדחה ושפיר דוחה הצום עד

ליום חמישי, ובפוסקים לא מצאתי שנסתפקו במנהגינו. ויתכן עוד שבבוקר לא חשש הגר"ח שחייבין בלאו הכי בקריאת התורה ביום חמישי ולא גרעה קריאת ויחל מקריאה אחרת, רק

במנחה לא הסכים שיקראו אותו שחשש לברכה לבטלה. (וכן בע"פ שחל בשבת נחלקו גדולי הפוסקים אם מקדימין התענית בכורים ליום חמישי או לע"ש).

שנה מעוברת*

משנכנס אדר מרבים בשמחה

מבאר דאף בשנה מעוברת יש ענין בקצת שמחה באדר ראשון

משנכנס אדר מרבים בשמחה ויש לדון אם בשנה מעוברת נוהג אף באדר ראשון ומביא מתשובה מאהבה שרק בשני חוגגים ומביא כן מתשובה מאהבה ח"ב סימן שא וכן בשו"ת יעבץ ח"ב פח ולע"ד לדידן פורים נוהג בזעיר אנפין גם בראשון וכמבואר ברמ"א וא"כ גם לענין השמחה משנכנס אדר מרבין בשמחה אמנם אינו ככל שנה רק בזעיר אנפין ככל חיובי החודש.

ובמק"א הבאתי דברי הגליא מסכת שמפרש דכשיש שמחה כמו חתונה או ברית ירבה בשמחה כן הוא הכוונה להרבות קצת.

לענין נולד בל' שבט נראה דר"ח הוא כלשון מעוברת היינו דנכלל בו משני החדשים וע"כ יש לו לחוש מאדר א'

ולענין מי שנולד בשנה פשוטה בל' שבט ר"ח אדר ועכשיו כבר מצוה שנה מעוברת דעת הבנין ציון שהבר מצוה באדר שני כנולד בראשון בפשוטה שהבר מצוה בשני.

אמנם דעת הגה"ק הגרי"ל זצ"ל שבל' שבט א' דר"ח אדר הוא בר מצוה, ומביא דעת הגרש"ז אורבך זצ"ל להחמיר שלא יוציא אחרים עד ל' אדר א'.

ולע"ד נראה דחודש במעוברת מעורב בשניהם והיינו יום שהוסיפו בקדושת ר"ח לא נפקע חודש שעבר שהוא יום שלשים דחודש הקודם, ולכן בנידון דידן נולד בחודש שבט ר"ח אדר ממש בשבט והיום ר"ח אדר עם שיור המעוברת.

תענית יאהרצייט ודין בר מצוה באדר ראשון או שני**

מחמירין להתענות בשניהם ע"ש, ודין זה נוגע גם לזמן בר מצוה ועוד הלכות.

ולכן נעבור בקיצור על דין זה. והנה בעיקר דעת הרמ"א להתענות בראשון, אני

נחלקו הפוסקים לענין יום היאהרצייט שחל בחודש אדר והשנה מעוברת, דדעת המחבר סימן תקס"ח ס"ק ז' שיתענה באדר שני, והרמ"א מביא יש אומרים שיתענה בראשון וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש

* מתוך רשימות בכת"י

** מועדים וזמנים חלק ז' סימן רנ

לקרוא בכל שנה רק פעם אחת, ומיבעיא לן אם ראשון עדיף שאין מעבירין על המצוות או שני עדיף דמיסמך גאולה לתפלה, אבל בצום אין הלכה שצריך רק חדא, וע"כ תרוייהו אדר וצריך מן הדין להתענות בשניהם, וע"ש שהאריך בראיות.

מבאר הדגדגון תלוי בגדר דין התענית ביום השנה

ונראה שדין זה תלוי בטעם שמתענין ביום השנה, אם זהו מפני שביום זה איתרע מזלו, ולהאי טעמא יש לומר שבתרוייהו מתענין שלשניהם יש השם אדר, אבל אם הטעם הוא מפני יום הדין ועליית נשמה ולכן ראוי לבנים לצום, א"כ אין כאן אלא יום אחד, ושפיר אית לן למימר שאדר ראשון עיקר וכמ"ש נ.

בביאור החילוק בין בר מצוה ליאר צייט

ועצם דברי הגר"א זצ"ל לא נתבררו אצלי כדי הצורך, דמאי שנא לענין צום דאמרינן אף שאדר שני עיקר חייבין לצום גם בראשון, ולענין בר מצוה דוחין הראשון לגמרי ואמרינן שהוא קטן עד אדר שני, מהטעם שאדר ראשון הוא חודש נוסף וכמ"ש.

והנה הסכימו הפוסקים שאם נולד באדר בשנה פשוטה, דנעשה בר מצוה בשנה מעוברת רק באדר שני, ובנולד בשנה מעוברת באדר ראשון נחלקו הפוסקים, שלדעת המ"א בא"ה נ"ה גם בזה הוא בר מצוה רק באדר שני, אבל האחרונים הסכימו שנעשה בר מצוה באדר ראשון וכמבואר במשנה ברורה, וזהו דעת מהר"י מיניץ (סימן ט'), וע"ז סומכין כל גדולי הוראה, והחתם סופר זצ"ל סותר משנתו, שבתשובה א"ח קס"ג מסיק הלכה למעשה כמ"א, ובתשובה י"ד מביא שכל גדולי האחרונים הסכימו דלא כמ"א, וע"כ להלכה אם נולד באדר ראשון נעשה בר מצוה באדר ראשון

תמה הלוא לדידן אדר ראשון הוא רק הוספה, ועיקר חודש אדר הוא בשני דוקא, וכן מפורש ברמ"א נ"ה (ס"ק י') שאם נולד באדר סתם ונעשה בר מצוה בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני ע"ש, וכן הסכימו הפוסקים, ואם כן צ"ב מאי שנא שלענין בר מצוה אמרינן שהוא עדיין קטן עד אדר שני, שהראשון הוא רק הוספה וכמבואר בירושלמי פ"ק דמגילה (ה"ה) גבי דין קרבנות בני שנה, שנעשין בני שנה רק באדר שני ע"ש, ולענין יאהרצייט אמרינן דיתענה בראשון וזהו עיקר להלכה וכמ"ש.

ומצאתי בשו"ת חתם סופר (א"ח י"ד), שביאר דלענין תענית יאהרצייט הנה אחז"ל דמשפט רשעים בגיהנם י"ב חודש א"כ תלוי ב"ב חודש ולא בשנה, ובשמים לא יעוותו הדין להמתין בשנה מעוברת עד אדר השני, ולכן נקבע כבר לכל השנים שיהא היאהרצייט באדר ראשון, אבל כבר הרגיש בעצמו, שלפי זה אם מת באדר ראשון ונשלמו לו י"ב חודש לשנה הבא בשבט, נימא שהיאהרצייט יחול תמיד בשבט, ונדחק דשמוא גרים, והיינו שמאדר לאדר מקדמינן מהאי טעמא, אבל לא מחודש לחודש ודוחק, ואולי מהאי טעמא ס"ל לח"ס בתשובות להלן (א"ה קס"ג) שגם ליאהרצייט העיקר הוא אדר שני ודלא כרמ"א, ואע"ג דבעלמא ס"ל לח"ס כדעת הרמ"א, שאני הכא דמכח הראיה שהבאנו מבר מצוה, מוכרח שאדר שני עיקר וזהו סוף השנה וכמ"ש נ.

והגר"א זצ"ל בביאורו (א"ח תקס"ח) האריך מאד בדין זה, ודעתו להלכה שמן הדין צריך להתענות בשניהם, שכן הוא הדין בכל הימים הכתובים במגילת תענית באדר שצריך לצום בשניהם, ורק במגילה ילפינן שסגי

מיקלש קליש, וחוששין לחומרא לחייבו במצות, וגמר החיוב הוא רק עם שני, שתרוייהו גורמי החיוב, עיין היטב בגדרים ס"ה. גבי נדר שהפרת בעל מיקלש קליש ובהסבר הקרן אורה שם, וכאן גם כן כיון שאדר ראשון גם כן מיקרי אדר עם דיני החודש, ראוי לומר שיש כבר חיוב ולא דמי לקטן ממש.

והא דאיתא בירושלמי פ"ק דמגילה דכבש בן שנה נפסל רק באדר שני, נראה דהיינו טעמא שהפסול הוא ביותר מבן שנה דוקא, והיינו אחרי אדר שני, אבל לגבי מצוות באדר ראשון לא דמי לקטן, ויש לומר שלחומרא ראוי לחייבו במצות, ולא מצאתי ברמב"ם ובקדמונים שיביאו דין הירושלמי לענין בר מצוה, והביאו הדין רק לענין שטרות שנחלקו הפוסקים אם סתם אדר הוא אדר ראשון או שני, והתם תלוי בלשון בני אדם, אבל מאידך גיסא האחרונים סתמו כרמ"א שנעשה בר מצוה בשני דוקא, ולא נחלקו אלא אם נולד באדר ראשון אם נעשה בר מצוה באדר ראשון.

ובנולד בשנה פשוטה נלע"ד דראוי לחוש לחומרא לשיטת מהר"ש הלוי וכדעת גאון ההוראה הבית שלמה זצ"ל, דנעשה בר מצוה באדר ראשון, ונוסיף סניף להחמיר ע"פ הסברא שהבאנו שתרוייהו גורמי החיוב, ולכן מיד באדר ראשון דינו כגדול, וראוי לחוש לחומרא שיניח תפילין באדר ראשון וגם יזהר במצוות, אף שלגבי להוציא אחרים נראה פשוט שאינו מוציא עד שיהא גדול באדר שני וכדעת רוב הפוסקים.

ועכשיו פוק חזי הני הלכתא דאיכא למשמע מדברינו.

(א) לענין בר מצוה בשנה מעוברת העיקר באדר שני, ואם נולד באדר ראשון העיקר

(דתשובה זאת מאוחרת יותר שחתם שנת תקצ"ח, ותשובה דלעיל משנת תקפ"א, נמצא שזהו עיקר דעתו), ובספר תורת חיים שם מביא שהע"ת ושלחן שלמה ס"ל כמ"א, וספיקא דאורייתא הוא, וע"כ למעשה ראוי להניח תפילין כבר באדר ראשון, אבל להכשירו לעדות וכדומה אי אפשר עד אדר שני.

גם בגדול בשנה פשוטה ראוי להחמיר לחשוש לכמה שיטות דחיובו כבר מאדר ראשון וע"כ ראוי להניח תפילין ולהזהר בכל המצוות כבר מאדר ראשון

וב"ז אם נולד באדר ראשון, אבל בגדול באדר בשנה פשוטה, שמפורש ברמ"א שנעשה בר מצוה רק בשני, הנה לא ראיתי בפוסקים שמפקפקים בדבריו, ובודאי ס"ל דפטור ממצוות עד אדר שני, וגם לא מניח תפילין עד אדר שני, אבל לע"ד קשה להקל בזה, וכן מצאתי עכשיו בפר"ח א"ח (נ"ה) בשם מהר"ש הלוי שבגדול בשנה פשוטה נעשה בר מצוה באדר ראשון, ואף שהפר"ח שם דחה דבריו וכדברי האחרונים עיקר, אבל מצאתי בשו"ת בית שלמה (אהע"ז נ"ו) שחושש לדעת מהר"ש הלוי, ודעתו שיניח תפילין באדר ראשון, וכדי דלא ליתו למיטעי שיחשבו שהוא כבר גדול, ויבואו לצרפו למנין כבר מאדר ראשון, ע"כ יתחיל כמה ימים קודם, שע"כ מוכח שאין זה מפני דס"ל להלכה כמהר"ש הלוי, רק בלאו הכי יש מקדימין להניח תפילין וא"ש.

ולע"ד נראה בזה סברא לחוש לדעה זו שנעשה בר מצוה כבר בראשון, שבעצם באדר ראשון כיון שזהו חודש אדר נעשה גדול, דכשאיין אלא אדר אחד בשנה הרי הוא נעשה גדול באדר, רק כיון שיש גם אדר שני ותרוייהו מיקרו אדר ע"כ צריך תרוייהו דוקא, ומיהו יש לומר ששניהם פועלים לזמן גדלות, ובראשון לבד איכא כבר חיוב ורק

אדר שני הוא אדר, וראשון חספה, ואם כן
היא הרצייט בשנה).

ג) לענין צום ביאהרצייט, לדעת המחבר תלוי
באדר שני ולרמ"א בראשון עיקר, (רק יש
מחמדים בתרוייהו), ולגר"א מדינא צריכים לצום
בתרוייהו, וכן הוא לפי הסברא דאיתרע המזל
באותו יום בחודש אדר, דאיכא האי סברא
בתרוייהו, ועל כן נראה דראוי שיאמרו קדיש
וירבו במצוות ומעשים טובים, גם באדר שני.
[ענין זה כתבתי ביום ב' אדר היאהרצייט של כ"ק
האדמו"ר מגור רבי ישראל אלתר זצ"ל (בית ישראל)
ת.נ.צ.ב.ה.]

שנעשה בר מצוה באדר ראשון, ומיהו גם בנולד
בשנה פשוטה כדאי להחמיר שיניח תפילין
ויזהר במצוות כבר באדר ראשון.

ב) לענין יאהרצייט העיקר לומר קדיש
בראשון, שאין יום הדין ועליית נשמה
פעמיים, ומסתברא שגם לגר"א הדין כן,
דלא מעכבין עליית נשמתו עד לשני, ומיהו
ראוי להחמיר גם בשני כבראשון כשאינו
דוחה חיוב, (דלא שייך הקדמה ואיחור בזמן דין
שמים, כיון שבשמים אין ענין זמן כלל, ורק לנו
נקבע לפי הזמן וחייבים לנהוג דין תורה, ולדידן

פרשת שקלים

בנידון אם בזמן המקדש קראו פרשת שקלים*

ובזמנינו הקריאה אינה אלא זכר בעלמא להציב ציונים להמצות, דתיכף כשיבנה המקדש נקיים מצות שקלים.

אמנם פוק חזי דבר חדש ופלא בתנחומא פרשת כי תשא (סי' ג ד"ה כי), משה רבינו למד תורה לישראל והדריכם למצות ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקורין בהם בכל שבת ובכל חודש וחודש ובכל מועד ומועד והם מזכירים אותו בכל פרשה ופרשה. בפרשת שקלים אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע משאני מת אין אני נזכר, א"ל הקב"ה חייך כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשך, כך כל שנה שקורין אותה כאלו את עומד לפני וזוקף את ראשך, ע"כ. והיינו דלשון "כי תשא" פי' נשיאות ראש, וכשם שבהבאת שקלים נזקף ראשם של ישראל ע"י משה רבינו כדכתיב כי תשא את ראש בני ישראל, כך לדורות זוקפין ראשם בקריאת פרשת שקלים, דהוה כאילו הביאו שקלים ונזקפו ע"י משה רבנו ע"ש. הרי שיש בקריאת פרשת שקלים כל שנה ענין כפרה ונשיאות ראש שהבטיח הבורא ית"ש, כמ"ש.

ובספר בנין שלמה (מהגר"ש כהן זצ"ל ח"א סי' נ"ד) הביא בשם אחיו הג"ר בצלאל זצ"ל רמז נפלא לזה בדיוק הפסוקים בהאי פרשה גופא, מהא דכתיב תרי זימני לכפר על נפשותיכם. דמתחילה כתיב העשיר לא ירבה

בטעמא דקרינן פרשת שקלים סמוך לר"ח אדר, מבואר במגילה (כט:) דקורין שלשים יום קודם לר"ח ניסן כדי להשמיע על השקלים, וכדתניא דשואלין ודורשין בכל חג שלשים יום קודם לחג, ובר"ח ניסן צריכים להביא קרבנות מן התרומה החדשה, ע"ש.

ונסתפקתי בזמן המקדש אי קראו נמי בתורה פרשת שקלים כמנהגינו, או אז השמיעו על הבאת השקלים בדרך הכרזה.

ונראה להביא ראייה מירושלמי ריש מגילה (ה"ד) דאיתא התם דכשחלים קריאת המגילה ותרומת שקלים בשבת מקדימין ולא מאחרין, ופירשו המאירי (מגילה ה. ד"ה יש דברים, בשם י"מ?!) והתווי"ט (שם פ"א מ"ג ד"ה באלו) דתרומת שקלים היינו השמעת שקלים. ותמהני איזה אסור יש להשמיע בשבת, והלוא קורין נמי פרשת שקלים להשמיע על השקלים.

אמנם נראה דבזמן המקדש בית דין הכריזו על הצורך להביא שקלים, ומעשה בית דין לא עבדינן בשבת, אבל לאחר החורבן אין זה מעשה בית דין כלל, ושפיר קורין גם בשבת, ואדרבה עיקר המצוה בשבת בשעה שהקהל מקובצים יחד.

והדל לא ימעט לכפר על נפשתיכם (פס' ט"ו), ושוב רמז לנו הכתוב על זמן החורבן שאין לנו שקלים, והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם (פס' ט"ז), והיינו דבקריאת פרשת שקלים לזכרון יהיה לנו כפרה בזמן שאין מקדש וירושלים בקדושתה ובבנינה.

קריאה בפרשת שקלים לפחות מבין עשרים לשי' הרע"ב
דאינו מתחייב במחצית השקל

ונסתפקתי לשיטת הרע"ב (שקלים פ"א מ"ג) והחינוך (מצ' ק"ה) דאינו חייב במצות מחצית השקל רק מבין עשרים שנה (דלא כרמב"ם (פ"א משקלים ה"ז) והרמב"ן (שמות ל, י"ב) דס"ל דחייב מיד משהגדיל), אי אלים לקרוא פרשת שקלים להוציא הקהל ידי חיובם, דכיון דאין עליו חיוב וכפרת מחצית השקל לדורות אינו בכלל המצוה, וחייבו בקריאה רק כמצות מפטיר בעלמא ולא בגדר קריאה לכפרה וכמ"ש. מיהו בירושלמי (שקלים פ"א ה"ד) נראה שאין ממשכנין אותו אבל תובעין אותו [ע' הג' הגר"א ושער המלך פ"א משקלים מש"כ], וצ"ב.

מבאר דחלוק דין הפטרה דד' פרשיות דענינם חובת קריאה
משאר מפטיר בעלמא

והרמ"א (סי' רפ"ב סע' ד') כתב דקטן יכול לקרות בד' פרשיות, וכן נוהגין, וע"ש בהגהות רע"א שמביא חולקין ע"ז. ולדרכינו אין קריאה זו כקריאת מפטיר בעלמא, דקריאת המפטיר קיל, דעיקרה דלא ליתי לזילולי לקרוא נבניא לבד בלא לקרוא בתורה, אבל פרשת המועדים וד' פרשיות קריאת המפטיר מדינא וחמיר, ואין קטן קורא בהו.

ובמק"א העליתי דלע"ד הא דשינוי במשנה במגילה (כד.) שהמפטיר עובר לפני התיבה במוסף כפיצוי על שהסכים לעלות

להפטרה דקיל ואינו כבוד, מיירי דוקא בקריאת הפטרה בעלמא ששונין וקורין למפטיר מה שקראו כבר בתורה, אבל לד' פרשיות או למועדים קריאת ההפטרה חשובה מאד וכיבוד גדול הוא, שיש להו עיקר מה"ת, ובוה לא מגיע לו פצוי שיהיה בעל מוסף, שההפטרה גופא כבוד ומצוה רבה, וזה נכון בעזה"ש"ת.

בפרשת שקלים דהקריאה עצמה מכפרת הקריאה הוה
כחובת יחיד וצריך לכוון ליד"ח הברכות

וביסוד דברינו שקריאת פרשת שקלים אינה כקריאת מפטיר בעלמא רק הקריאה מכפרת כמו בנתינת מחצית השקל ממש, וקורין אותה בבחינת ונשלמה פרים שפתינו, יש לומר שבעצם היה ראוי לכל אחד לקרא פרשת שקלים לכפרה, רק דהבעל קורא מוציא הרבים והו כקוראים, וא"כ יש לומר דחייבים גם לצאת בברכה לפנייה.

ובמק"א הבאתי שרבינו החתם סופר זצ"ל (מובא בהג' וחי' סי' תרפ"ה) הכריז לפני קריאת פרשת זכור שהקהל יכוונו לצאת בקריאה ובברכות. והסברתי שקריאה בעלמא עיקרה חובת שמיעה ואין לקהל חובה לברך, אבל בפרשת זכור מוטלת חובה על כל אחד לקרות, וממילא צריך גם לברך, וע"כ צריכים לצאת גם בברכות.

ולדברינו יש לומר דגם בפרשת שקלים גוף האמירה הו
מצוה, ומצות הקריאה שיחשב כל אחד כקורא להתכפר.

ומצאתי במנהגי בית אל (סע' מ"ד), שלפני פרשת שקלים היה הש"ץ אומר לשם ייחוד כמו לפני פרשת זכור, שצריך בו כוונה מיוחדת לצאת ידי פרשת זכור. וראוי א"כ לצאת בברכות ובקריאה גם בפרשת שקלים, וד"ז חידוש וצ"ב.

וב' בזה לדינא (בתשובות והנהגות ח"ב סימן פ"ז), דכיון דיש פוסקים דבכל קריאת התורה הציבור חייבין לשמוע ולצאת בברכות [כן מובא בסידור אשי ישראל בשם ספר יש נוחלין ומפורש כן בתשובות הראב"ן (סי' ע"ג) ובב"י סי' קל"ט (ד"ה כתב רבינו) בשם רבינו יונה, ובב"ח שם, וע"ע בביה"ל שם (ד"ה והברכות) שמביא כן מהמאירי], א"כ במועדים וד' פרשיות ודאי יש לכל אחד לכוון לשמוע

ולצאת הקריאה והברכות כמ"ש.

לכתחילה קטן לא יעלה ובשעת הדחק יש להקל

ולכתחילה קטן לא יעלה דיש כאן תרתי דרבנן, ומיהו לעת הצורך סומכין להקל (עיי' ב"י שם סי' קמ"ב ד"ה כתב, ובמ"ב סי' קל"ט ס"ק כ"ה). וראוי א"כ לעולה לכוון להוציא, וכל אחד יכוון לצאת, ואם כי לא נהגו כן, נראה דמדינא כן ראוי לעשות.

מחצית השקל

מחצית השקל וכוונתו*

ליתן עד שיווי ג' מטבעות של חצאי דולר מכסף (ולפי השמאים זהו לערך שלשים שקלים היום), ואז זוכה בג' חצאי דולר מכסף, וחוזר ונותנו למחצה"ש (עייני ח"א סי' ת'),

בשוקל עבור אשה וקטנים דמעות לא היה חיוב רק מנהג בעלמא מהני ליתן גם חצאי שקל לבד

ומיהו כששוקל עבור אשה וקטנים שבלאו הכי לא היה חיוב מעולם רק מנהג בעלמא, די בג' חצאי שקלים במטבע ישראלי היום, ובנתינת מחצית השקל גם היום יש סגולה לכפרה והצלחה.

נהגו ליתן ג' מטבעות של חצי דולר וכל אחד זוכה בזה ומקנהו לצדקה ותמה ע"ז בבה"ל דכיון דאין רשות לגבאי צדקה לנתנם לו הוה רק שאילה ואין כאן נתינה

במנהג לתת מחצית השקל זכר למקדש, נהגו להניח בקערה ג' חצאי דולר מכסף, וכל אחד מגביה אותם ונותן מטבע פחותה אף שאינה מכסף ויוצא בזה זכר למקדש, וכבר תמה ע"ז בבה"ל (סי' תרצ"ד ד"ה ויש) שאחר שכבר נעשו צדקה אין רשות לגבאי להקנות אותם לכ"א תחת מטבע פחותה מזה, ורק יכול ליתנם לו בתורת שאילה, ואין כאן נתינה.

המדקדים נותנים חצאי שקל הנהוג היום ומוסיפים ליתן עד השיווי של חצי דולר מכסף

והמדקדין נוהגין ליתן ג' חצאי שקל הנהוג היום בארץ, ומוסיפין

מנהג מחצית השקל בזה"ז**

נראה דגרע טפי דאינם בני הוצאה לא במקומם ולא במדינות אחרות

ולע"ד נראה שלא מועיל כלל ואולי אפילו מיגרע גרע. שבאמת מטבעות אלו אינם בני הוצאה אפילו במקומם (באמריקא) וכ"ש בשאר מדינות חו"ל, רק שוים מפני ערך הכסף שבהם א"כ הוה ככל שוה כסף, אבל מחירו לא קייץ, ולא כל אחד מקבלו ככסף, ושוב לא דומה למטבע אלא לאסימון ואין

במחצית השקל דנוטל ג' חצאי דולר ומחזירו לגבאי אינו אלא מערים ולא חשיב נתינה

המנהג הנפוץ היום במחצית השקל, שמונחים בקערה ג' מטבעות של חצאי דולר ישנים העשויים מכסף ממש, וכל אחד מגביה אותם כדי ליזכות בהם ושוב נותנם כדי לצאת במטבעות כסף, וכבר תמה בבאה"ל (תרצ"ד) שאינו אלא מערים ולא מועיל נתינה לכמה רגעים בשאלה.

* תשובה"נ חלק ה' סימן רלג

** תשובה"נ חלק ד' סימן קעב

ואולם הלוא בההוא מחה"ש כתיב נמי כפרה, והנה כי כן נראה דבמה"ש שאינו ניתן להוצאה ואין לו ערך נהי דיש כאן זכר אבל חסר עיקר הנתינה של צדקה שהוא המכפר. על כן נראה שעיקר המצוה מקיימין בג' מטבעות שנותן משלו שיוצא בהוצאה במקומו נקוב בחצי, ובוה הוא דזוכין לכפרה.

יש לזהר לא לומר זהו למחצית השקל דאולי נתקדש בהכי ואחר נתינת מחצית השקל יתפלל דיהא לו לכפרה על כל עונותיו וע"כ המנהג לתנו בתענית כשהוא בצום דמרוצה אפי

(ובמק"א הבאנו לזהר שלא לומר "זהו למחצית השקל" דאולי נתקדש בהכי, עיין סוף שקלים, רק יאמר "זכר למחצית השקל", ויסיים בבקשה ותפלה שתהא לו לכפרה על עונותיו, ומהאי טעמא מנהג ישראל לתתו בתענית אסתר כשהוא בצום עדיף ומרוצה לכפרה טפי).

נראה לנהוג כמחמירים והיינו ליתן מקודם ג' חצאי שקלים ואח"כ ליתן השווית של מחצית השקל שלשים גרם כסף ונותנים בדוקא לת"ח דהוא כפרה על הנפש

ונאה לנהוג כמחמירים בשיעור מחצית השקל, והיינו קודם לתת מחצית השקל במטבע הנהוג ג"פ, אבל מוסיפין עד השיעור האמיתי של ג"פ מחצית השקל של תורה, ושיעורו מבואר ברמב"ם הלכות שקלים ק"ס שעורות כסף, אבל לרמב"ן ורשב"א שיעורו רצ"ב שעורות כסף, וגראם כסף טהור מבואר בחזו"א משקלו כ' שעורות כסף, ואם כן מחצית השקל (לרמב"ן ורשב"א) עשרה גראם כסף, וג"פ היינו שלשים גראם (ואנו מחמירים כפי המחיר בשוק עם תשלום מס ערך לכסף טהור, ומחיר חצי שקל בתורה היא בארץ ישראל עשרה וחצי שקלים, ואם משלם ג"פ היינו ל"א וחצי שקלים ישראלים, ונותנים לעניים ת"ח דוקא שהתורה קרבתו וזהו כפרה על נפש וכמבואר בפסוק).

יוצאין בו חובת מחצית השקל, שצריך מטבע כסף ממש. (וכן לענין פדיון הבן רבים קונים מטבעות כסף טהור ישנים (אמריקאים או מצריים) שאינם יוצאים בהוצאה, ונראה שאין להם דין מטבע היוצא, והם מועילים רק ע"פ שומא כמה גראם יש בזה ולנכות ההוצאה להשיג כסף, ונכון שהכהן יראה ויקבל אותם כחמשה סלעים קודם לכן ואכמ"ל).

ובנ"ד הנותן מדמה לקיים עיקר המצוה בג' מטבעות אלו שבקערה, ולפמ"ש אינו מקיים בזה המצוה כלל, ועלול לבטל עיקר מצות זכר למחצית השקל בזה"ז.

ולפי מה שנתבאר לעיל היה טוב לבטל המנהג שמשתמשים במטבעות כסף נקוב בחצי ממדינה אחרת ואינם יוצאין בהוצאה, אבל למעשה פוק חזי מאי עמא דבר, והרי המנהג נתפשט ולא לנו ח"ו לבטל איזה מנהג קל בישראל.

נראה דבהיות דאינו אלא לזכר הקילו בזה

ויש לומר דכשם שנהגו במחצית השקל לתרום מטבע שאינו שווה באמת ערך מחצית השקל האמור בתורה ומשום דאינו אלא לזכר, כן נהגו במטבעות כסף אף שאין יוצאין בהוצאה, דהוא לזכרון.

מבואר בפסוק דעיקר הזכרון במחצית השקל היינו במה כפרה והיינו בכח הצדקה וע"כ ראוי ליתן השווית

ושורש הזכרון הלוא הוא האמור בפרשה והיה לבנ"י לזכרון לכפר על נפשתיכם, ואיתא במדרש דמרע"ה בקש שיוזכרו מצות שלו אחרי פטירתו והבטיחו הקב"ה במצות מחצית השקל. והוא המחזה"ש הניתן לזכרון דהיינו זכר למחצית השקל.

מחצית השקל בזמן הזה.*

ולחוסוף אח"כ מועיל, קמ"ל קרא ד"לא ימעיט" שצריך מחצית השקל בבת אחת דוקא, וא"ש דצריך קרא והדל לא ימעיט אף שמתכוין להוסיף, ומ"מ גזירת הכתוב היא שצריך לתת כל השיעור בבת אחת. ומוכח עכ"פ מדין זה שמועיל עכ"פ נתינה של כמה מטבעות בבת אחת, ולא צריך דוקא מטבע דמחצית.

ולפי זה לכאורה צ"ע מה צריך להקפיד היום על מטבע דמחצה שהרי גם בזמן המקדש לא נהגו בו דוקא אלא רק שיהא בו כשיעור מחצית, ומדוע מדקדקין היום שיהא בדוקא מחצה, הרי אין בזה זכר למחצית השקל כיון שלא צריך מטבעות דמחצה כלל, וביותר תמוה הדבר שאם פוחת מערך מחצית השקל וכמנהגנו, הלא בכח"ג בזמן המקדש עברו על איסור (לרמב"ן הוא אסור לאו) "והדל לא ימעיט", והיאך נעשה זכר בצורה שלא רק שאין בה זכר אלא אפילו איסור ממש יש, אכן המנהג ליתן מטבע דמחצה מפורש בדרכי משה וכ"כ ברמ"א ר"ס תרצ"ד וכ"כ במעשה רב להגר"א.

נראה דעיקר הנתינה הוא רק לזכר להזכר בנתינה של מחצית השקל וע"כ נותנים מטבע של חצי ויש גם חשש קלבון בנתינת מטבע אחר

וצריך לדחוק דכל מה שנותנין זה רק לזכר, ואף דלא דמי כלל מ"מ בזה נזכרים מענין מחצית השקל ולכן מהדרין שיהא מטבע דמחצה, וביותר נראה הטעם דאף שמועיל בכל מטבע מ"מ כשאנינו נותן במטבע דמחצית השקל צריך להוסיף גם קלבון, ולכן בחרנו לתת מטבע דמחצה כעין מחצית השקל כדי להסתפק בו לבד בלי קלבון. (מיהו טעם זה א"ש רק לדעת הרמב"ם שהנותן מחצית השקל לא צריך להוסיף קלבון, אבל לרש"י בחולין כה: (ד"ה

ברמ"א ר"ס תרצ"ד מביא מנהג לתת מחצה מן המטבע הקבוע באותו מקום זכר למחצית השקל, והעיקר מבואר בבה"ל לתת מטבע בעל שם מחצה דוגמת מחצית השקל, אף שאין בו שווי דמחצית השקל, ומביא מנהג לתת בקערה חצי מטבע רו"כ וכל אחד מערים ומחליף, וע"ש שערער על מנהג זה שאין בו תועלת שאם רק משאיל לו הגבאי לא מועיל ע"ש.

ובעיקר הדין אני תמה מאד, דאפילו בזמן המקדש לא היו חייבין לתת דוקא מטבע של מחצה כמחצית השקל אלא היה אפשר לתת גם פרוטות בשיעור הזה, ולע"ד מוכח כן ברמב"ם ריש הלכות שקלים שכתב "ואינו נותן בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת", ואי נימא דצריך מטבע דמחצית השקל דוקא, למה פירש שלא מועיל מפני ששקל פעמים רבות, תיפו"ל דאפילו בבת אחת לא מועיל כמה מטבעות כיון שצריך מטבע דמחצית השקל, אלא ע"כ מוכח שלשיעור מחצית השקל מועיל גם בפרוטות רק שיתן בבת אחת, וכן מצאתי מפורש בחינוך (ק"ה) שיכול ליתן בפרוטות רק יוסיף קלבון הרי מוכח כמ"ש שאין צריך דוקא מטבע דמחצית השקל.

ולדעתי מקרא מלא הוא שנאמר "והדל לא ימעיט" (ולרמב"ן זהו לאו גמור) ולכאורה מה צריך קרא פסוק לזה שהדל לא ימעיט, כיון ששיעורו הוא במטבע של מחצית השקל, א"כ פשיטא שפחות לא מועיל, וע"כ דהמצוה מתקיימת גם במטבעות פחותות ממחצית, וס"ד שאם ירצה הדל ליתן מעט

כשחייבין) דאפילו נותן מחצה חייב להוסיף קלבון, לא א"ש, ועיין בעה"ש העתיד הלכות שקלים ר"ס כ"ה). שוב עיינתי בעה"ש הלכות שקלים (פ"ב סעיף ב) דפשיטא ליה מלשון הרמב"ם שנותן מטבע דמחצית השקל ולא מועיל בפרוטות, והמעין יראה שאין לדבריו שום הכרח, ואדרבה ממש"כ הרמב"ם שאינו נותן אלא בבת אחת הוכחנו לעיל להיפך שמועיל בפרוטות.

עיקר המנהג ליתן דוקא מטבע של חצי ולא השווית מחצית השקל היינו דלא יבואו לטעות דהוא נתינה של מחצית השקל ממש

הנה עיקר שורש המנהג לתת מחצית השקל בזה"ז הוא במסכת סופרים פרק כ"א ה"ד, ובהגהות מרדכי פ"ק דמגילה (בטעות צויין במרדכי ריש פ"ק דיומא) וכן במהרי"ל ובתשב"ץ סי' קע"ד והובא ברמ"א סימן תרצ"ד. ומנהגנו לתת מטבע חצי אף ששוויו מועט, ואפשר שבדקדוק נוהגין כן, שלא ידמו שזהו כמחצית השקל ממש שאסור להקדיש בזה"ז אף שלא חל כלל בזה"ז, עיין סוף שקלים ובגר"א שם.

ולפ"ז מה שנוהגין לתת בקערה מטבע שיש בה שיעור, עלולים בזה לקלקל שידמו שמעכשיו נותן מחצית השקל ממש שאסור, וע"כ נראה לתת ג' מטבעות של מחצית לזכר ענין מחצית השקל ולא להקפיד ליקח מהקערה חצי מטבע חשובה כנגד מעותיו לצרף, שבוה יש לפקפק שלא מועיל כמבואר בבה"ל, ובעיקר דבר זה אפשר שלמנהגנו קפידא יש שלא לעשותו כמחצית השקל ממש, וכלע"ד עיקר אף שלמעשה לא שניתני לקיים מנהג ישראל שנתפשט, ובמעשה רב כתב שהגר"א היה נותן חצי זהב דוקא אך בזמן המ"ב לא היה מצוי חצי זהב ולא חצי רז"כ, ומסיים הביה"ל וז"ל ומי שעוזרו הקב"ה שיכול ליתן חצי רז"כ אחד (שיש בו ערך מחצית השקל כמקדש) וג' חצאי (מטבע שבאותו מקום) ג"פ לענין מה שכתוב בפרשה ג' פעמים תרומה וכה"א האחרון שכתב הרמ"א אשרי וטוב לו.

בענין הממעט ממחצית השקל*

שחייב ליתן המחצית השקל בשלימות בבת אחת, וע"ז שפיר שייד לומר שעובר בלאו, שהרי נתן מחצית השקל, אלא שלא נתנו כדן וע"ז יש לאו.

והנה הרמב"ם גם הוא למד כן מהכתוב הזה וכמ"ש בהלכות שקלים (פ"א ה"א) "אפילו עני המתפרנס מהצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט וכו', ואינו נותנו בפעמים רבות,

כתב הרמב"ן, "והנראה מן הכתוב הזה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל שהוא עובר בלאו הזה". וצריך ביאור מה הוא ענין הלאו הזה, שהרי לכאורה היה נראה לומר שאם מיעט ממחצית השקל לא קיים נתינה כלל, ולמה עובר על לאו, הרי זה כמו אחד שלא נתן כלל שהוא רק ביטל המצוה אבל אינו עובר על לאו. ושמעתי בשם מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל שמדובר כאן באופן שבאמת הוא נותן מחצית השקל רק שהוא מחלקו לכמה נתינות, ועל זה אמרה תורה

* מתוך חכמה ודעת על הפסוק העשיר לא ירבה והדל לא ימעט (ל, טו)

ירבה", שהרי באותו פסוק אמר הכתוב "העשיר לא ירבה".

והנה יש לתמוה דלדעת הרמב"ן שיש לאו בנתינה פחות ממחצית א"כ אמאי אין לוקין על לאו זה, והרי הלאו הוא במעשה הנתינה שנתן פחות ממחצית. אך למה שביארנו שגם להרמב"ן אין לאו רק אם לא השלים בסוף, לפי"ז מובן שגם לרמב"ן אין לוקים על לאו זה, מפני שאין בו מעשה שהרי אם השלים אינו עובר, ואם כן כל האיסור הוא רק שלא השלים ובאופן זה הרי אין מעשה.

ויש לפרש הטעם שהקפידה תורה על מחצית השקל ונאמר בו זה יתנו, שמחצית השקל הוא מטבע שקבע משה רבינו, ובזה הבטיח הקב"ה להנציח לדור דורות את זכרו שלו משה רבינו, שמשא אמת ותורתו אמת ולכן מטבע שלו קיים ועיין היטב ברמב"ם וראב"ד (פ"א דשקלים ה"ו) שמחצית השקל נשתנה במטבע של אותו זמן, אבל תמיד נקראת על שמו של משה שהטביע המחצית השקל, והעלו שזהו מחצית השקל של תורה שבכל דור דוגמתה במחצית לבד.

היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת", ומבואר בדבריו שפירש כן הפסוק של לא ימעיט, אלא שהוא לא מנאו בין הלאוין. והמהרי"ט אלגאזי בבכורות (פ"ח סוף אות פא) פירש דברי הרמב"ם דהוא רק לכתחלה למצוה מן המובהק, אלא דלפי"ז צ"ב מהיכן לקח הרמב"ם דין זה, ולהנ"ל א"ש שבאמת זהו איסור גמור מהפסוק של ולא ימעיט.

ואפשר לומר בדעת הרמב"ן שאם נותן המחצית השקל לשיעורין באמת אינו עובר על לאו, שהרי סוף סוף נתן מחצית השקל. אבל אם לא ישלים את מחצית השקל יעבור בלאו, ואין זה דומה למי שלא נתן כלל, או למי שמעיקרא לא נתכוין לתת את כל המחצית, שכאן הנתינה הזו היתה חלק ממחצית, וכיון שבסוף לא השלים הנתינה עובר בלאו. וכעין זה מצינו בלאו של "לא יראו פני ריקם" שאם בא למקדש בלי קרבן עובר על לאו, אבל אין לוקה על לאו זה כיון שיכול לשלוח קרבנו אח"כ, וא"כ מבואר שכיון שבסוף לא שילח עובר בלאו, ואף כאן כיון שבסוף לא נתן מחצית עובר בלאו ודו"ק. (ויל"ע לפי הרמב"ן אם גם אצל העשיר אם ירבה יעבור על "והעשיר לא

דין מחצית השקל לקטן*

שנשים וילדים חייבים וכתב המג"א ולא ידעתי מנליה ואיתא במשנה "כל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידיו שוב אינו פוסק". עכ"ד.

ראוי לחנך הקטנים ליתן בידים לצדקה

ולע"ד נראה אף שעיקר מחצית השקל בזה"ז רק מנהג ולא חייבו חינוך, מ"מ נאה

דין הנתינה לקטן אינו מדין חינוך רק מענין הנתינה להקדש וצדקה בשבילו

ועיין בפוסקים דנהגו שהאב נותן זכר למחצית השקל עבור בנו, ונראה שאינו מדין חינוך אלא נותן עבורו להקדש או בזה"ז לצדקה והוא מצוה לאב הנתינה להקדש, עיין במ"א סי' תרצ"ד ת"ע סק"ג דבהג"מ איתא

שפיר מותר לגבאי למוכרם לו אף דאיכא אומדנא דעושה זאת כדי שיוכל למסרם אח"כ שוב כמחצית השקל אך עכ"פ יש לו זכות דערך ג' חצאי דולר בזה ואין כאן חשש כלל.

בדברי המהרש"ם דאין צריך ליתן כלל מטבע של מחצית

וגם בלאו הכי הרוצה לקיים המצוה במחצה ממש יכול לתת שקל שלם חצי שקל עבורו וחציו השני עבור אחר ובוה ודאי מועיל שגם במקדש נהגו כן לתת שקל לו ולחבירו רק מוסיפין קלבון שלא ירויח שכר חילופין לשלחני אבל אם נותן שקל לו ולאחר אף מב"ב יצא בזה זכר למחצית השקל עיין פ"א דשקלים מ"ו וכן מצאתי בדע"ת למהרש"ם סימן תרצ"ב שכ' כן "ובזה"י שלא נמצא מטבע כזו ששם מחצית עליה יוכל ליתן ג' מטבעות שלימות חצי מכל א' דרך חיוב והשאר מתנה או שיתן בעד ב' אנשים ביחד כמ"ש במשנה פ"א דשקלים מ"ב ורמב"ם פ"ג דשקלים" ובזמננו לא נהגו לתת כשיעור מחצית שקל דוקא רק לזכר נותנין חצי מטבע במדינה ורק יחידים מהדרין לתת כשיעור מחצית השקל מחצית סלע ואם נותן כמה מטבעות או לשנים מועיל וכמ"ש.

שוב נתיישבתי דיש לדון בזה טובא וראיית המהרש"ם צל"ע ואף שבמצות מחצית השקל מועיל מדינא שקל לו ולחבירו וכ"ש שראוי להועיל היום שאינו אלא זכר למצות מחצית השקל מכל מקום כל זה דוקא כשנותן מטבע בשיעור מחצית השקל של תורה בזה הדין דאם נותן יותר מועיל בעד ב' אנשים אבל היום שאין נותנין כשיעור רק מטבע ששם מחצית עליה ומשום זכר למחצית השקל אלמא מדקדקין היום לתת מטבע במחצית דוקא שניכר שאינו סתם צדקה רק למצות מחצית השקל וכיון שכך המנהג אינו ראוי

הדבר לחנכו ולזכותו בהמצוה והיינו כשהוא בעצמו נותן לקערה ומתחנך לתת למצוה, או לכל הפחות שיראה כשאביו נותן ויסביר האב לבנו שנותן במיוחד עבורו. (ועיין בחידושי רבנו חיים הלוי הלכות ק"פ בקטן שהקריב כשהיה קטן, דכיון שמועיל להקריבו מקיים נמי המצוה אף כשהוא קטן ע"ש היטב, ולכאורה גם כאן כיון שמועיל באחר כנתינה ממנו מדין זכייה, יש לו קיום מצוה ממש אף שהוא קטן, ויש לומר בטעמא שאם התחיל ואביו נתן עבורו שוב אינו פוסק, שנחשב שהוא גופא קיים פעם המצוה ועליו להמשיך וליתן בעצמו אף שאביו אינו נותן, וצ"ב).

בתענית אסתר או פורים כשאין כאן מטבע בשם מחצית היאך לנהוג*

במחצית השקל מעיקר דין מצות מחצית השקל כשהיו גובין השקלים הנה השם מחצית לא היה מעכב ואין צריך לתת דוקא מטבע אחת בשם מחצית השקל וכן מוכח במשנה בשקלים פ"ב מ"ג במכנס מעות ואמר הרי אלו לשקלי שכשיעור נתקדש ע"ש ובנותן כמה מטבעות אף כשיעור מחצית השקל כל שנותן כשיעור מחצית השקל חל עלה דין מחצית השקל והנשאר לא.

בענין מה דנהגו דכל אחד זוכה בחצאי דולר תמורת פרוטה אי חשיב נתינה משום דאין הגבאי רשאי להקנות

ומה שנהגו לתת בקערה ג' חצאי דולר וכל אחד זוכה בהם תמורת מטבע פחותה שבמדינתם פשיטא דלא מהני למצות מחצית השקל שאינו מקיים באופן זה מצות נתינה ועי' בבאיור הלכה סימן תרצ"ד ד"ה ויש שכבר פקפק על מנהג זה שאין זה נתינה כלל היות והגבאי אין לו רשות להקנות במתנה לכל אחד ע"ש.

וצריך לומר שכ"ז לדמיון בעלמא נהגו כן שנותן ג' חצאין אף שאין בזה מצות נתינה אבל אם נותן כשיעור ג' חצאי דולר

וכל אחד נוטל ומגביה ומוסיף ונראה שהמוטל בקערה לא מצטרף וע"כ המנהג בעיה"ק ליזכר בעלמא.

עיקר ענין נתינת מחצית השקל הוא לעניים ו בעיקר לעמלי תורה

וראוי לדקדק ליתן מחצית השקל שבקערה לעניים ובעיקר לעמלי תורה דוקא ומפורש במס' סופרים פרק כ"א הל' ו' לגי' הגר"א שם צריכין להספיק מים ומזון לאחיהם עניים במקום קרבן" והצדקה המעולה היא לעניים שהם גם עמלי תורה שבוה"ז הם כמקריבי קרבנות ובמיוחד אם אפשר לנצרכים הוי מצוה יתירה שאין לך מצוה גדולה הימנה כמו העזר לבן תורה העמל בתורה ונצרך.

לשנות ולצאת בשקל לו ולחבירו ולא שמיע לי כלומר לא סבירא לי המנהג להניח בקערה וכל אחד יוצא כשמונח שמה שיעזר חצי שקל שמגביה ומחזירו .

ואני תמה על הפמ"ג [מובא בבה"ל תרצ"ד] שנסתפק אם מועיל במתנות לאביונים מתנה ע"מ להחזיר ולע"ד צדקה מועיל דוקא כשיש לעני בזה איזה תועלת לצרכיו ולא במתנה ע"מ להחזיר שאינו יכול לעשות בו צרכיו ואפילו נימא דמועיל מ"מ במחצית השקל כשלווקח מקערה ע"מ ליתנו בודאי לא יצא במקדש ואין בזה זכר כלל.

ובן ראיתי נוהגים בעיה"ק בפדיון שובבים שמניחים בקערה סכום הנצרך לפדיון

בענין מחצית השקל בנשים וקטנים*

במשך כל השנה, בכל זאת כיון שבחודש אדר היו עושים תרומה חדשה, יוצא שבכל שנה ישנה מצוה אחרת, ובראש חדש אדר מכריזים על השקלים, ומחמשה עשר בו ישבו השולחנים (החלפנים) בכל מדינה ומדינה ותובעים בנחת כל מי שיתן להם ומקבלים ממנו, ומי שלא נותן לא כופין אותו, ובחמשה ועשרים באדר כבר ישבו במקדש ואז גם היו כופים את מי שלא נתן שיתן (עי' ברמב"ם הלכות שקלים פ"א ה"ט). ועיין מה שביארנו בדבר זה במועדים וזמנים ח"ב סי' קנו.

בביאור השיטות דבעינן קרא לפטור נשים דהיינו משום דהקרבנות מרצין אף עליהן

ונראה שהשיטות הסוברות שפטור הנשים נלמד מגזירת הכתוב, היינו לאפוקי

דברי הרע"ב דפטור נשים ילפינן מקרא

נתן במסכת שקלים (פ"א מ"ג) "את מי ממשכנים, לויים וישראלים גרים ועבדים משוחררים, אבל לא נשים ועבדים וקטנים". ומסביר הרע"ב (שם) שאשה ממעטים מדכתיב "ונתנו איש כופר נפשו", ודורשים איש — ולא אשה, היינו שהנשים פטורות ממחצית השקל מגזרת הכתוב.

דביר המאירי דפטור נשים הוה משום דחשיב מ"ע דהמון גרמא

אמנם המאירי (במשנה ב') והקריית ספר נתנו טעם אחר לפטור את הנשים ממצוה זו, והוא מפני שמצוה זו היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן הנשים פטורות ממנה. ונראה להסביר דבריהם, שאע"פ שהמצוה היא לתרום

* מתוך חכמה ודעת על הפסוק ונתנו איש כופר נפשו (ל, יב)

שלא נחשוב שהנשים חייבות מפני שבכסף הזה היו קונים קרבנות ציבור שמרצים גם על הנשים, והיה מן הדין שתשתתפנה גם הן בקנייתם, אף שהיו מצ"ע שהזמ"ג, בא גזיה"כ ללמדנו שאין חיוב על הנשים.

נ"מ בין הטעמים בתרמו הנשים אי מקבלים מהן

ונראה שיש נפקא מינה בין הטעמים האלה, שאם הטעם הוא משום מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, הרי אם יבואו הנשים ויתרמו מקבלים מהן, מה שאין כן אם זהו מטעם גזירת הכתוב, לכא' היה נראה שאסור לקבל מהם. אמנם במשנה במסכת שקלים (פ"א, מ"ה) אמרו "אע"פ שאמרו, אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים, אם שקלו מקבלים מידם", הרי שאף שאין להן חיוב אם הביאו מקבלים מהן. אלא שכבר כתב הרע"ב על המשנה שמקבלים מהן בתנאי שימסרו את השקלים לציבור לגמרי, דהיינו במתנה גמורה, מפני שאם לא הרי שהקרבנות ציבור יקרבו על ידי כסף הבא מן היחיד וזה אי אפשר (עי' מנחות כא:). ולכאורה אם הטעם הוא בגלל מצות עשה שהזמן גרמא, אין צריכות לתת במתנה גמורה, ואף שהן פטורות, אם רוצות יכולות לתרום ככל מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן אפשר לקבל מן הנשים גם אם לא יתנו במתנה גמורה, ובפרט לפי שיטות הראשונים שכשמקיימות המצוה מברכים שפיר אשר קדשנו במצותיו וצונו, שמבואר שיש בזה קיום מצוה.

בביאור שיטת הרמב"ם דמקבלים מהנשים ולא בעין מתנה גמורה

והנה הרמב"ם בהלכות שקלים (פ"א ה"ז) כתב "הכל חייבים ליתן מחצית השקל... אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ואם נתנו מקבלים מהם". ולא פירש שצריכות לתת במתנה גמורה, שאל"כ הרי"ז חולין, ויתכן

לומר שסובר הרמב"ם שטעם הפטור הוא מפני שזה מצות עשה שהזמן גרמא כמו שפירשו המאירי והקריית ספר, וא"כ שפיר מקבלים מהם אף שלא נתנו לציבור, שיש בזה קיום מצוה. אך אפשר גם לדחות ולומר שהרמב"ם רק העתיק את לשון המשנה וסתם כלשון המשנה בלי להסביר מפני מה מקבלים מהן, וצ"ב. (ועי' מנחת חינוך מצוה רצב, ושער המלך הלי' שקלים פ"ד ה"ו שעמדו על דברי הרמב"ם דסתם ולא פירש שצריך ליתן לציבור כמבואר במנחות שם).

בנידון אי מהני מסירת הנשים לציבור הרי בזה נחשב דכל אחד נותן יותר ממחצית השקל

אך לכאורה קשה מה מועיל שהנשים יתנו במתנה גמורה לציבור ואז מקבלים מהן, הרי מפורש בפסוק (ל, טו) "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל" ואם כך צריך דווקא מחצית השקל ממי שחייב, לא פחות ולא יותר, ומה מועיל שהן ימסרו לציבור את שקליהן, [והרי נמצא שיש לכל אחד יותר ממחצית השקל].

בביאור החילוק בין פטור נשים לפטור כהנים דמהני מסירתו לציבור

ומה שאמרו בגמרא במסכת מנחות (כא:): שלפי בן בוכרי כל כהן ששוקל אינו חוטא, ושואלת שם הגמרא למה אינו חוטא הרי הוא מביא חולין לעזרה. ועונה הגמרא שהם מוסרים לציבור, אם כן רואים שיש אפשרות כזאת שמי שאינו מחוייב יכול להביא, ולכן גם בנשים אפשר לומר כך. אלא שישנה הוא דין הכהנים מדין הנשים, כי הטעם שהכהנים אינם תורמים הוא מפני שנאמר אצלם "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל". ואם הם יתרמו מכספם אין הם יכולים בעצמם לאכול את העומר ושתי הלחם ולחם הפנים מפני שכתוב "כליל תהיה לא תאכל". ולכן אמרה הגמרא שהכהנים יתנו את שקליהם

במתנה גמורה לציבור ובכך הם יוכלו לאכול אף שגם הם היו שותפים בהבאת העומר, וא"ש כיון שגם הם שייכים במצוה שפיר נקרא זה מחצית השקל של בן חובא, אלא כדי שלא יהיה להם חלק בקרבן נתנו החלק שלהם במתנה לציבור. אך לגבי נשים נשאת הקושיא שהרי הן אינן במצוה כלל, ואם כן איך נוכל לקבל מהן. ורק אם נאמר שהטעם הוא משום שזאת מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן הנשים נכללות במצוה אך פטורות בפועל, אבל מותר להן לתרום ולכן מקבלים מהן, ודו"ק.

בביאור הדין דמקבלים מן הקטן אף דמתנת קטן אין בה ממש וא"כ הוה חולין בעורה

המשנה (שם במסכת שקלים) אומרת שגם קטנים אם שקלו מקבלים מהם, ותמדה האחרונים (שעה"מ שקלים פ"א), הרי מתנת הקטן אין בה ממש וא"כ יצא מזה שיקריבו קרבנות מן החולין שהרי מתנה שלהם לא חלה. וברע"א שם ציין לדברי הקצוה"ח (ס"ו רלה סק"ד) שכתב ליישב שלאחר שחזו"ל תקנו שמתנת קטן מהני בגיל פעוטות הוי ממון גמור, ואפילו לענין דאורייתא, ובקצוה"ח כתב שם,

"ומזה ראינו למה שכתב הב"י באבן העזר (ס"ח) שאם קידש אשה בחוב שבעל פה שיש לו על אחרים אם היה במעמד שלשתם דהוי קידושי תורה משום דהפקר ב"ד הפקר... אמנם לפי מה שפירש הרע"ב שם שקטנים היינו פחותים מבן עשרים אז אין ראינו מזה, אלא שהרמב"ם בפירושו ובחיבורו מפרש לה בקטנים שפחותים משלש עשרה שנה, אם כן כיון דתנן ואם שקלו מקבלים מידם מוכח דמהני קנין דרבנן לדאורייתא".

מבאר דאף אי קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא הכא דההקדש קונין הבהמות בקנין גמור כה"ג מהני

וביאור הדברים נראה שהיות וחכמים תקנו שהקונה יכול להשתמש בכסף שקיבל מן הקטן כרצונו, וכיון שכן בשעה שההקדש קונה בהמה לקרבן עם כסף זה שקטן מסר להם, הרי הבהמה קנויה להקדש בקנין גמור גם מדאורייתא, שסוף כל סוף זכותם להשתמש בכסף כי חזו"ל התירו להם, וא"כ הם מוסרים זכות זו דכסף לבעלי הבהמות אשר מקנים אותן להקדש, ואפילו אם קנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא כה"ג מועיל לכ"ע וא"ש.

מצות שקלים לנשים וקטנים*

בגדר הדין דמקבלים מנשים וקטנים דאינם מחויבים בזה דהיינו משום דמסרי לציבור

בשקלים פ"א (מ"ד) איתא "אף על פי שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אבל אם שקלו מקבלין מידן" ע"ש, וכן פוסק הרמב"ם בפ"א דשקלים (ה"ז) ע"ש, ולכאורה יש לתמוה היאך מקבלין שקלים מנשים והא אינן מצווין על מצות מחצית

השקל וא"כ לא חל בנתינתם קדושת מחצית השקל כלל, ופירש הרע"ב במשנה דמקבלין שקלים מנשים היינו דוקא דמסרי לציבור שאם לא כן נמצא דקרבן ציבור קרב משל יחיד, דנשים אין ביכולתן להתפס קדושת מחצית השקל שאינן בכלל המצוה ע"ש, וכן מצאתי בפירוש המיוחס להרא"ש על שקלים שנדפס מחדש דמפרש דנשים אם שקלו מקבלין מידן

מיירי דמסרי לציבור דוקא דומיא דכהנים לכן בוכרי דמקבלין מינייהו רק כשמסרו לציבור ע"ש היטב.

תמיה בשית הרמב"ם דנראה דנשים לא בעי למסור לציבור

וצ"ע על הרמב"ם שסתם ולא ביאר שאין מקבלין מנשים אלא כשמסרו לציבור דוקא, ואנן בעינן שימסרו להדיא לציבור דוקא דבסתמא לא אמרינן בנשים דבקאי למסור יפה דהא לא גמירי (עין תוס' יומא לה: ד"ה ניחוש ובמ"ל פ"ח דכלי המקדש), והוה ליה לרמב"ם לפרש דמקבלין רק בתנאי שימסרו לציבור והם המפרישים למחצית השקל וצ"ע ג' לכאורה.

והאמת שעיקר יסוד דברי הרע"ב ורא"ש דמפרשי כוונת המשנה בנשים דמיירי כשמסרו לציבור דוקא מקור דבריהם גמרא מפורשת במנחות (כא:): גבי הא דהעיד בן בוכרי כל כהן ששוקל אינו חוטא, ומקשינן לכן בוכרי כיון דלכתחילה לא מיחייב לאתויי כי מייתי נמי חוטא הוא דקא מעייל חולין לעזרה, ומתרצינן דמייתי ומסרי לציבור ע"ש, וא"כ נשים דלא מיחייבי נמי לכאורה הוה חולין בעזרה ובעינן שימסרו לציבור דוקא, והדר תיקשי מזה שהקשינו למה הרמב"ם סתם ולא ביאר כן.

מבאר דבקרנן ציבור אין הלכה של נותני שקלים רק דליהוי בכלל הריצוי ומבאר בזה המח' במנחות

ולע"ד נראה דשפיר סתם הרמב"ם בנשים דס"ל באמת דלא בעינן שימסרו לציבור, ונקדים בזה הסבר מחלוקת בן בוכרי וריב"ז אי כהנים חייבין במחצית השקל, דנראה שהמחלוקת היא בגדר קרבן ציבור אי הוה דנותני שקלים, או לא נקרא מדידהו כלל רק תמיד חל בנתינתם עלה שם ציבור וקרב ממילא משל ציבור, דלכן בוכרי קרב מנותני

השקלים ולכן בכהנים דמנחתם כליל אי אפשר להקריב וע"כ מסרי לציבור, משא"כ לריב"ז בקרבן ציבור בעלמא נמי לא קרב מדידהו רק משל ציבור, וא"כ כהנים שפיר חייבין במחצית השקל דהקרבות קרבים תמיד משל ציבור כמ"ש.

ומעכשיו א"ש שהגמרא במנחות מקשה שפיר לכן בוכרי דוקא, שהוא מפרש בקרבן ציבור דקרב מנותני שקלים ולכן אי אפשר לכהן לתת שא"כ קרב נמי מדידהו וע"כ נשאר חולין ומיקרי חולין בעזרה, ומתרצינן דמיירי שהכהנים מסרי לציבור וכה"ג שרי, אבל לדידן קרבן ציבור תואר בפני עצמו ולא מיקרי משל היחידים כלל רק תמיד הציבור מקריבים, וא"ש סתימת הרמב"ם שאשה מפרישה ולא צריכה למסור להדיא לציבור דממילא במחצית השקל נעשה דציבור והם המקריבים כמ"ש, וא"כ באשה הדין כבכל מחצית השקל שנעשה של ציבור ומדידהו.

שוב מצאתי שכשיטת הרמב"ם מוכח מהגמרא התם במנחות (כא:): דאיתא התם דתנאי בית דין שהכהנים נאותין מהמלח והיינו לכן בוכרי אף דהשקלים לאו דידהו מ"מ מייתנין המלח משל ציבור, וקשה למה לא קאמר נמי תנאי בית דין בקרבנות נשים דלאו דידהו ומ"מ קרב משל ציבור, וע"כ כדברינו שרק לכן בוכרי מיקרי דידהו כיון שנתנו השקלים, ובהנהגה שלא נתנו לא מיקרי דידהו, אבל לדידן קרב תמיד משל ציבור ושפיר מייתנין לנשים כבאנשים וכן לכהנים דאינהו שייכי לציבור ומרצין בהדיהו, ואולי הרע"ב ורא"ש מפרשים המשנה דנשים לכן בוכרי, דלדידהו ע"כ בנשים נמי מסרי לציבור, אבל לדידן לכ"ע לא צריך למסור לציבור להדיא, דקרבן ציבור קרב תמיד משל ציבור ולא מנותני

שקלים דוקא, וא"כ לא בעינן שימסרו להדיא לציבור ודו"ק היטב בזה.

מבאר דדוקא באשה דהיא בכלל הריצוי מקבלים ממנה משא"כ בעכו"ם אינו בכלל הריצוי

אמנם נראה בדעת הרמב"ם דכל זה באשה כיון שהיא בכלל הריצוי דקרבן ציבור אם הפרישה מחצית השקל שתהא לה חלק בקרבנות מקבלין ממנה, אבל עכו"ם אינו בכלל הריצוי ולא שייך לציבור וע"כ אין מקבלין ממנו אלא אם מסר לציבור, ומיושב בזה קושיית ה"מנחת חינוך" (מצוה רצ"ב) למה מבואר במשנה דאשה מפרשה ועכו"ם אינו מפרש והא באשה מיירי שמוסרת לציבור והוה כאלו הציבור הם הנותנים, וכה"ג גם בעכו"ם מועיל דהחשש שמא לא ימסור יפה אינו אלא מדרבנן ע"ש שהניח בקושיא, ולדברינו נוחא שאשה מקבלין ממנה גם בלי שתמסרי לציבור דשייכא לרצוי דקרבן ציבור שמרצה לכל ישראל לרבות נשים וכדמוכח מקרבנות דיוה"כ וכדומה, וע"כ מהני גם בלי שתמסרי לציבור שאינה יקדישו כמ"ש, אבל לעכו"ם לא שייך רצוי וע"כ לא שייך לקרבנות ציבור שלא שייך לציבור וע"כ אין מקבלין ממנו כלל מחצית השקל אלא אם מוסר לציבור והוה כאלו הם מקדישים.

בביאור דברי המאירי דפטור נשים הוה משום מ"ע דהזמן גרמא דאחר דעבר זמנו נעשה חוב ממון ואינו מקיים מצוה

ובעיקר הדין דנשים פטורין ממחצית השקל לכאורה הטעם שאינן בכלל "כל העובר על הפקודים", אבל במאירי לשקלים מפרש טעם אחר דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, ותמחו עליו הא שקלים נוהג תמיד ביום ובלילה כל השנה והיא מצות עשה שלא הזמן גרמא ודברי המאירי צע"ג.

ולע"ד נראה בביאור דבריו, דמצות שקלים חל כל שנה ושנה מחדש, ובעבר שנה

ביטל מצותו ונשאר עליו מזה חוב בעלמא, וכיון שהמצוה שחל מתבטל אחר שנה ולא נמשך לעולם מיקרי בזה מ"ע שהזמן גרמא, דרק במעקה שילוח הקן ואבידה דהמצוה שחל לא בטלה לעולם מכח הזמן מיקרי שפיר מצות עשה שלא הזמן גרמא, אבל כאן במחצית השקל שהמצוה רק לשנה מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, ואף שתפילין וציצית למ"ד שנוהגין נמי בלילות מיקרי מ"ע שלא הזמן גרמא, אף שלכאורה המצוה חל כל רגע מחדש לא דמי דהתם המצוה אין לה הפסק שנוהגת תמיד, ואין הזמן סיבה לבטל מעליו לגמרי המצוה, אבל מצות מחצית השקל שחויב מ"ע זו מופקע לאחר השנה מסיבת הזמן, והיינו כיון דבכלות השנה ביטל המצוה, וחל עליו מחדש עוד פעם המ"ע מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא וא"ש דברי המאירי ודו"ק היטב בזה.

ובברכות (כ:) איתא דתפלה הוה כמצות עשה שהזמן גרמא מדכתיב ערב ובוקר וצהרים ע"ש, ולכאורה לדברינו אפילו לא חלוק לזמני ערב ובוקר וצהרים ומ"ע אחת היא להתפלל כל יום ויום מיקרי מ"ע שהזמן גרמא שכל יום מצוה לחוד דבכלות היום בטלה המצוה וחל עליו המ"ע מחדש, וצ"ל דס"ד דמצות תפלה היא דומיא דת"ת והיא מצוה תמידית, קמ"ל מקרא דערב ובוקר וצהרים שיש להמצוה זמנים קבועים ומיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, אבל ברמב"ם ריש הלכות תפלה מפורש דמ"ע להתפלל כל יום ויום ומ"מ מסיק דהוה מ"ע שלא הזמן גרמא ע"ש, הרי מפורש דלא ס"ל כשיטת המאירי רק לדעתו מאחר שהזמן מפסיק וחל עליו המצוה מחדש מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, דהא מצות תפלה כל יום בפני עצמו ומיקרי לדידיה שלא הזמן גרמא וא"ש, וסברת המאירי עדיין צ"ב.

גדר הדין דחל בקטנים חובה ליתן לשנה הבאה הבאה היינו משום דמעלין בקודש דחל מעלה בקטן דמתרצה משלו

מדברי הגר"א נראה דתובעין אף מן הנשים כיון דמרצה להן

ובעיקר הדין דנשים פטורות ממחצית השקל ורק אם שקלו מקבלין מהן, לפי גירסת הגר"א בירושלמי שקלים נלע"ד לכאורה שלכתחילה תובעין גם מינייהו כיון שהקרבות מרצין להו ראוי להו להשתתף ולתת מחצית השקל, שבירושלמי שקלים פ"א (ה"ג) איתא שאין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים, ומקשינן מהא דאיתא במשנה שאם שקלו מקבלין מהם, וא"כ ברישא משמע שאין ממשכנין הא תובעין מיהת תובעין, ולהלן איתא שאם שקלו מקבלין ומשמע שאין תובעין, ומתירין בירושלמי (לפי גירסת הגר"א וכמבואר ב"תקלין חדתי") דעד בן י"ג מקבלין, ומבן י"ג עד בן כ' תובעין אבל אין ממשכנין, ולאחר בן עשרים ממשכנין ע"ש היטב, וקשה התינה לענין קטנים א"ש שאין סתירה, אבל בנשים עדיין תיקשי האי קושיא דמקודם קתני שאין ממשכנין ומשמע דעכ"פ תובעין, ולהלן קתני בנשים רק שמקבלין ומשמע שאין תובעין, ותיקשי בנשים האי סתירה וצע"ג לכאורה.

ולפי דברינו נראה שבנשים קתני שאין ממשכנין אבל תובעין כיון שמרצה להו כמ"ש, והא דקתני שמקבלין מהן דס"ד דלא שייכי למצוה זו כלל, ורק בפחות מבן עשרים דשייך להמצוה כשיגדיל ומרצה לו מקשינן דפשיטא שמקבלין, ומתריצין דע"כ מיירי בקטנים ממש ובזה שפיר משמיע לן חידוש בעצם הדין דמקבלין מהם וצ"ע בזה, אבל עכ"פ לגירסת הגר"א נראה שגם מנשים אנו תובעין לכתחילה, ומהמפרשים לא משמע כן וצ"ע. (ואולי גם להגר"א זצ"ל מודה בנשים שאין תובעין ונקט אין ממשכנין משום פחות מבן כ' וא"ש).

ובמשנה מבואר דאף שקטנים פטורין אם האב שקל להו פעם מחוייב לעשות כן לעולם, ובפיהמ"ש מפרש "דמאחר שנתת עליו בשנה שעברה והעמדת עליו המצוה תן עליו תמיד עד שיגדיל ולא תפסוק" ע"ש, ולכאורה החיוב בגדר נדר לדבר מצוה ובהנהגה טובה, וכן משמע להדיא במ"א סימן ת"פ (ס"ק ג) ע"ש, ולפי זה מהני שאלה, וכן אם התנה לכתחילה בלי נדר אין חיוב עליו לשקול לעולם. שוב מצאתי בפירוש תלמיד ר' שמואל ב"ר שניאור לשקלים שמסיק דהדין שאם התחיל אינו פוסק תקנתא דרבנן ע"ש, ולדברינו דראוי לכל אחד שיהיה לו חלק בהרצוי ויתכפר משלו, יש לומר דטעם התקנה דמעלין בקודש, ומאחר שהבן נתרצה כראוי פעם משלו דעדיף אין מורידין, ושפיר חייבו האב לעולם וממשכנין אותו לדעת המאירי כאן וא"ש.

אבל עיקר דברינו רק לגירסת הגר"א, אבל הרמב"ם בהלכותיו אינו מחלק בין תובעין לממשכנין וגירסא אחרת לו בירושלמי, או לפי פירוש ה"פני זקן" מפרש דבבן י"ג ולא ידוע אי הביא ב' שערות הוא שתובעין אבל אין ממשכנין ע"ש, מ"מ לדידיה ודאי מאחר שלא מצינו חילוק בין תובעין לממשכנין נשים שאין ממשכנין הוא הדין שאין תובעין ודברינו הנ"ל רק לגירסת הגר"א כמ"ש

בנידון איך מהני קנין דקטן דהוה קנין מדרבנן לקרבנות דאורייתא

ובעיקר הדין שקטן שוקל ומקבלין מידו ואפילו להפוסקים דפחות מבן כ' אין ממשכנין מודה שמקבלין מקטנים ממש כמו שהבאנו לעיל מדברי הגר"א זצ"ל, וכ"ש לשיטת הרמב"ם שכן י"ג ממשכנין פשיטא

דהא דאיתא במשנה דמקבלין מקטן מיירי בקטן ממש, ותמהו האחרונים הא קנין דרבנן כגון הקנאת קטן אפילו הגיע לפעוטות דמהני מדרבנן לא מהני לדאורייתא וא"כ היאך מהני כאן למחצית השקל, וברמב"ם פ"ח דלולב (הלכה י) מוכח להדיא דקטן שהגיע לפעוטות שהקנה לאחר לולב לא מהני ביום טוב ראשון דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא ע"ש. וא"כ היאך פוסק כאן שהקנאת קטן מהני למחצית השקל וקונין בזה קרבנות לצאת חובתם והא מדאורייתא חולין וקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא וצע"ג.

בדברי האחרונים דמעות קטנים בטלים ברוב

והאחרונים תירצו שחלק הקטנים בטל ברוב, ותמה ה"אבני מלואים" סימן כ"ח (פ"ק ל"ג) והא ממונא לא בטל וכדאיתא בסוף ביצה, אבל נראה דל"ק שאין דנין כאן על ממון כלל שבלאו הכי היא ממון הקדש עכ"פ מדרבנן, רק השאלה שמא מה"ת עדיין חולין ובה שייך ביטול וכמבואר ב"שב שמועתא" (ש"י ספ"ד) ע"ש.

אמנם העיקר נראה שבכלל אין לפרש דמקבלין מקטנים מדין ביטול, ראשית דקיימא לן אין מבטלין אסור לכתחילה וזהו אסור דאורייתא ביבש לרוב הפוסקים. והכא נמי אסור מה"ת והיאך נתיר לקבל שקלים מקטנים ולבטל ברוב, וגם נראה שאין בזה דין ביטול דהיתר בהיתר או אסור באסור להרבה פוסקים לא בטל, והכא נמי כיון שההקדש עכ"פ ודאי חל מדרבנן, והשאלה רק אי חל מה"ת כה"ג לא בטל ובמק"א נבאר עוד

בזה, והעיקר דתיקשי שהרמב"ם סותר בזה תרי פסקיו, שלענין לולב מפרש דלא מהני זכיה מפעוטות שאינו אלא דרבנן ללולב דאורייתא, וכאן בשקלים מפרש דמהני וצע"ג, וכן מצאתי כעת בהגהת רע"א למשניות שם שמוכיח מהאי משנה דמעמד שלשתן דרבנן מהני לקידושין דאורייתא ולא העיר מסתירת הרמב"ם שהבאנו.

ולע"ד נראה פשוט שהקושיא מכאן מעיקרא ליתא, שרק בדבר שלא קנה אלא מדרבנן אמרינן דלא מהני לדאורייתא, והיינו בחפץ גופא אי קנה מדרבנן לא מהני לדאורייתא, אבל אי החליף דבר שקנה מדרבנן באחר סגי גם מה"ת לקנין כסף וקנה מה"ת התמורה, והיינו טעמא דאף שאינו שלו מה"ת מ"מ שרי להשתמש בו ומסר האי זכות לחבירו וזה מהני מה"ת כתמורה והיינו לקנין כסף ושוב החפץ שלו מה"ת, וא"ש דלא מצינו בקונה לולב בכסף דצריך לדקדק שהכסף יהא שלו מה"ת, והיינו טעמא שאפילו המעות שלו רק מדרבנן אם החליף בחפץ נעשית שלו מה"ת לכ"ע כמ"ש.

וישוב ל"ק היאך קטן שוקל מחצית השקל, דאין הכי נמי מה ששקל נעשה ממון ציבור רק מדרבנן אבל אי קנו בזה בהמה נעשה דידהו מה"ת ולא אמרינן דמה"ת מעורב בעלים ראשונים דחולין, שאם קנה במעות שהם שלו מדרבנן חפץ נעשה שלו מה"ת, והכא נמי הבהמה שקנו נעשה דידהו מה"ת, ושפיר כולה מה"ת דציבור ועולה להו לרצון ודו"ק היטב בכ"ז.

פחות מבן עשרים למחצית השקל ולש"ץ במוסף*

בנידון אי להשיטות דפחות מבן כ' אינו חייב במחצית השקל
אי לתפילת מוסף נמי פטור כדין נשים [לרעק"א]

מבן עשרים, ושפיר חייב במוסף מכיון שמרצה
לו.

נחלקו הקדמונים אם חיוב מחצית השקל חל
מיד כשהוא איש דהיינו בן י"ג שנה, או
נתחייבו בו רק בני עשרים ומעלה, ודעת החינוך
ורע"ב ורוקח ועוד שרק בן עשרים חייב. והנה
כתב רע"א בתשובה (סימן ט) לפרש הטעם
דנשים פטורות ממוסף לפי שאינם שוקלות,
ולפי זה למ"ד דפחות מבן עשרים אינו שוקל,
נימא ג"כ שפטור ממוסף וממילא אינו יכול
להיות ש"ץ למוסף שבת מכיון שאינו מחוייב
בדבר, וזהו דבר חדש ופלא (עיין בשו"ת באר
יצחק סימן ז).

ואני תמה עדיין בענין זה, הלוא שייך שינוי
בעלים אם ישחוט לשם רשע, דזבח רשעים
תועבה ולא מתרצה בק"צ, כמו שמצינו לגבי
שעיר המשתלח, וכמבואר להדיא בשבועות
(יב:). ומיהו יש לחלק ששעיר המשתלח עיקרו
בא לכפרה ולכן לא מרצה לרשע, משא"כ שאר
קרבנות ציבור. וכל זה בסתם רשע, אבל מומר
המחלל שבת בפרהסיא, נראה שלא מרצה לו,
שאינו כשר להבאת שום קרבן וכמבואר
ברמב"ם פ"ג דמעשה"ק, ובו שייך לכאורה
שינוי בעלים.

בדברי העמודי אור דכיון דהקרבנות מרצין עליו שייך אף
בתפילת מוסף

ובשו"ת עמודי אור (ז) העלה שאפילו
שנשים לא שוקלות, מ"מ הריצוי
של קרבנות הציבור הוא לכל ישראל, ולכן
שייכי גם נשים לתפילת מוסף.

מיישב בזה ד' התוס' דאין שייך שינוי בעלים בק"צ ותמוה
דשייך כשיכוון לשם פחות מבן כ'

וא"כ עדיין דברי התוס' בזבחים צ"ע, שפירשו
שבקרבת ציבור לא שייך שינוי בעלים לפי
שכל אחד בעליו, והלוא שייך כשחשב לשם
מחלל שבת בפרהסיא, שמחוייב כפרה כמותו
ולא מרצה לו. ונראה עוד שאם אמר משהו
שלא רוצה את הכפרה, לא מתכפר, ויש עוד
היכי תימצי של שינוי בעלים. ולכ' אפשר
דכיון שלא מתרצה לו, למומר או למי שאין
חפץ בהכפרה, נקרא אינו מחוייב כפרה כמותו,
ולא שייך בו שינוי בעלים כמב' בסוגי דזבחים.
אבל עיין בפסחים (סד.) שאם יכול לתקן, נקרא
מחוייב כפרה כמותו, ואין צריך לזה מעשה,
מכיון שאפילו אם רק מהרהר בתשובה שוב לא
נקרא רשע, ואם כן המומר וכדו' נחשב מחוייב
כפרה כמותו, ובמחשבה עבדו הוי שינוי בעלים
ופוסל, והדר תיקשי על התוס', וצ"ע.

וא"ש מה שהתוס' פירשו בזבחים (ד. ד"ה
וישנן) שלא שייך שינוי בעלים בקרבן
ציבור לפי שכל אחד בעליו, ולכאורה קשה
נימא דשייך שישנה לשם נשים שאין להן חלק
בק"צ, רק לפי זה א"ש שמרצה גם להן, וגם
הם בכלל הבעלים, וכן בפחות מבן עשרים אף
אם פטור ממחצית השקל, ק"צ מרצה לו, ולכן
לא שייך שינוי בעלים, אם ישחוט לשם פחות

ליקוטי

תשובות והנהגות



מצוות
היום

משלוח מנות
מתנות לאביונים
סעודת פורים

משלוח מנות

פתיחה*

משלוח מנות הוא מצוה מדברי קבלה ונכון לקיים המצוה בהידור ולכה"פ במשלוח אחד אחד נראה דראוי לקיים דברי חז"ל כפשוטם והיינו לשלוח מנות לצורך הסעודה [ואם יש לו אורחים בסעודת פורים מקיים בהם המצוה אמנם צריך לזכות להם המנות ולא יהא מיוחד דוקא לאכילתם עי' להלן בקר' פורים המשולש] וצריך להיות מנות חשובות.

וכבר האריכו באחרונים דמעיקר הדין הוא לשלוח המנות לפי חשיבות הנותן והמקבל ונראה דעיקר התקנה היה בשביל העניים דיהא להם סעודת פורים בשפע וכדי לא לביישם תקנו אף לעשירים מכל מקום עיקר המצוה הוא לשלוח לעניים מנות מכובדות ובפרט ת"ח צריך לכבדם לשלוח להם מנות מכובדות אמנם לעשירים אם רוצה לקיים המצוה בהידור צריך לשלוח להם דבר ייחודי לסעודתם דמוסיף להם שמחה.

ונכון להקפיד לראות מה שלחו לו דבזה מתקיים ענין המצוה דרואה מה שלחו לו ויש בזה רעות אמנם נראה דאם ב"ב ראו גם מתקיים בזה ענין הרעות והנותן יד"ח.

ונתינת דברים קטנים דאין בהם חשיבות או תבלינים וקפה וכדו' יש לדון אם יד"ח בזה דעדיין צריך לטרוח לסדרו לסעודה וכן בקופסאות שימורים אינם מיוחדים לסעודה ובכל הני אף דנראה דיד"ח מ"מ עיקר המצוה הוא לשלוח לו לצרכי הסעודה ממש.

ונראה דא"צ בזה קנין ממוני וא"צ להגביה את המשלוח מנות לקנותם דעיקרם רק להראות הרעות וע"כ גם בשולח דרך חנות ולא שילם לבעל החנות נמי יד"ח.

משלוח מנות לעשיר ות"ח*

בזה תוספת, או שאינה כצדקה אלא שכל אחד מראה בזה ריעות לחבירו, ולע"ד נראה דאף שעיקרו לצדקה מ"מ כדי שלא לבייש את העניים תיקנו חז"ל בעיקר התקנה שגם העשירים יקבלו משלוח מנות אוכל, שהרי

נראה דעיקר תקנת משלוח הוא מענין צדקה ולא לבייש העניים תקנו כן אף לעשירים

האחרונים דנו במצות משלוח מנות אם הוא בגדר מצות צדקה רק דבזה המצוה לשלוח לכל אחד, ואף לעשיר יש

* נרשם ע"י המו"ל, וראה בארוכה בהנהגות לימי הפורים מרבינו שליט"א

לקבל אוכל מחבירו נראה בזיון שהוא כ"כ אביון שצריך לקבל אוכל, ע"כ שפיר תקינו המצוה מדברי קבלה לשלוח לכל אחד מנות אוכל אפילו עשיר.

לדרכינו בשולח לעשיר א"צ להקפיד לשלוח מנה החשובה דהרי יש לו כבר לסעודה וכל החיוב לשלוח הוא בשביל לא לבייש העניים וא"כ בה"ג דהוא חשוב לעני יד"ח

ואם כנים אנו בזה יש להוסיף דמה שכתבו האחרונים שלעשיר לא ישלח מנה פחותה אלא החשובה לו, לדין אם נותן פחות גם כן יוצא כיון שהעני תו אינו מתבייש בכך והעשיר יוצא כעני, וכל שחשוב מנה לעני יוצאין. ובלאו הכי כבר הביא הבה"ל (תרצ"ה) שהפוסקים לא הביאו חומרת ה"חיי אדם" לתת לעשיר כפי עשרו.

ולדרכנו ראוי לומר שיוצאין גם בפחות, שהמנות אינם שיאכלם הוא שהרי יש לו מספיק, אלא עיקרם שלא לבייש את העני המקבל פחות, וע"כ יוצאין נמי בפחות. נמצא דמעיקר הדין יוצאין בכל אחד כפי ששולח ואין צריך חשוב לו דוקא.

ומיהו בפירוש רבינו חננאל (מגילה ז:) בהא ששלח ר' יהודה נשיאה לר' אושעיא ירך של עגל, גרם דשלח לו ר' אושעיה שזהו "נתינת אביונים" לרבי אושעיא מר' יהודה הנשיא וצריך לתת לו מנה חשובה, ולכן חזר ושלח לו עגל וג' קנקני יין ע"ש. ומשמע שצריך כפי עשרו, וזה כראיית ה"חיי אדם", נראה דלא דמי דלנשיא לת"ח ודאי אין לשלוח ירך עגל שחייבין לכבדו גם במנה יפה וזהו כמתנה לאביון ואין ראיה שזהו לעיכובא. מיהו בריטב"א במגילה דף ז. מבואר שאם אין המנות לפי ערך הנותן ולא לפי ערך המקבל לא יצא יד"ח.

לת"ח משום עשה דכבוד התורה צריך לשלוח מנה מכובדת ולא רק דבר קטן כאביון

ולפי דרכנו יבואר שאף אם אין צריך לתת לעשיר אלא לצאת בו, מ"מ לת"ח ודאי ראוי לתת כפי כבודו, ולא סגי בדבר קטן כאלו הוא אביון, שאינו כבוד התורה.

למעשה יש להחמיר בעשיר כפי ערך המקבל

מיהו גם בעשיר יש להחמיר לתת כפי ערך המקבל וכמ"ש.

שיעור המתנה למשלוח מנות ולמתנות לאביונים*

בנו מתנות לאביונים (ר' הושעיה היה אביון, ואמר שנתניה כזאת אינה חשובה למשלוח מנות מרבי יודא הנשיא, רק הוי כמו מתנות לאביונים) חזר ושלח ליה חד עגל וחד גרב דחמר (שוב שלח מתנה יותר חשובה עגל אחד וחבית יין), ואמר לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו (וע"ז אמר דשפיר קיים בזה מצות ומשלוח מנות

בדברי הירושלמי, ולר"ח אף בבלי מבואר דקיום המצוה דמשלוח מנות בעשיר הוא לפי עשרו וצריך לשלוח מנה מכובדת

איתא בירושלמי פ"ק דמגילה (סוף ה"ד) ר' יודן הנשיא שלח לרבי הושעיה רבה חד עטם וחד לגין דחמר (רבי יודא הנשיא שלח לרבי הושעיה ירך אחד וכד יין אחד), א"ל קיימת

איש לרעהו). והר"ח גרס בגמרא דילן (ז). במעשה דרבי יהודה הנשיא שם כגיר' הירושלמי ע"ש.

ומבואר א"כ שהעשיר צריך לשלוח מתנה חשובה מאד כראוי לעשרו, ובלאו הכי כיון דנתן מתנה מועטת כדרך שנותנים לעני, חשיב כמתנות לאביונים, ואינו יוצא בזה מצות משלוח מנות. וכבר העיר החיי אדם (כלל קנ"ה סל"א) והביאו בבב"ל ס"ס תרצ"ה (ד"ה חייב), והסיק דנכון לזהר בזה לכתחילה.

צריך שתי מתנות חשובות דבצירוף הכל יהא מתנות חשובות

וכבר נסתפקתי אי צריך לשלוח לרעהו שתי מתנות חשובות, או דסגי דבצירוף תרויהו להוי מתנה חשובה. ומדברי הירושלמי

מוכח שצריך שכל מין ומין יהא חשוב, ששלח רבי יהודה עגל וגם חבית יין, והיינו דכל חדא וחדא מתנה חשובה מאד כפי ערך הנותן, ובלאו הכי אינו יוצא.

בטעמי משלוח מנות אי הוה משום רעות או משום דיהא לחבירו לסעודת פורים

והאחרונים נחלקו אי מצות משלוח מנות משום הרבות ריעות או כדי שיהא למקבל יותר ברווח לסעודת פורים. ואי נימא דתליא בריעות שפיר מתפרש דאינו יוצא יד"ח אלא כשמכבד הנותן בדבר חשוב כפי ערכו וכמ"ש, אבל אי טעם המצוה שיוכל להרבות מנות בסעודה לכאורה אינו תלוי בהנותן. ואולי בעינן תרויהו שתהא המתנה חשובה לנותן ולמקבל וא"ש.

פת וחלה אם יוצאים בזה חובת משלוח מנות

קיום משלוח מנות במשקה

ודע דכתב בפעולת שכיר על המעשה רב (אות ר"מ), דאין יוצאין מצות משלוח מנות במשקה, וראיתו מפירוש רבינו חננאל וגיר' בסוגיא במגילה (ז. ד"ה ר' יהודה) וכדאיתא בירושלמי, דר' יהודה הנשיא שלח לר' הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין, והשיב לו שיוצאין בזה מתנות לאביונים, שאין כאן אלא מנה אחת - הירך, והיינו שהמשקה לא נקרא מנה (ודלא כפי' הריטב"א דלעיל דלא חשיבי נתינה חשובה).

עוד הוכיח ממשנה ביצה (יד): דיינות ושמונים אין נקראים "מנות" (מדאסרי ב"ש לשלחם ביו"ט) ע"ש.

ונסתפקתי בשולח כבר לחם או חלה לחבירו אי חשיבא מנה לצאת בה מצות משלוח מנות, ושורש הספק שהרמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ו) והש"ע (סי' תרצ"ה סע"ד) נקטו דשולח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין, ומשמע דהיינו דברים שמתענגים בהם ומלפתין בהם, אבל פת העשויה לשביעה אפשר דלא נקראת מנה לצאת בה.

מאידך, אפשר דאדרבא פת עדיפא, דעיקר סעודה בפת ושפיר יוצאין בה משלוח מנות. ואין להוכיח מהא דנהגו לצאת חובת משלוח מנות במיני מזונות, וכן מבואר בגמרא שם (ז): שיוצאין בקמחא דאבשונא, דיש לדחות דהתם היו אוכלין לתענוג ולשמחה ובה פשיטא שיוצאין, וצ"ב.

במשקה בעי דוקא משקה חשוב וע"כ בשלוח יין ישלח בקבוק יין חשוב אמנם למעשה כ' האחרונים לשלוח דוקא מאכל

ומיהו אפשר דכיון דשלח רק קנקן יין ע"כ לא החשיבו ר' הושעיא למנה הראויה,

ולא מחמת דהוי משקה, אבל בנתינה חשובה אפילו בין שפיר יוצאין, ומ"מ כיון דיסוד הדברים מרבינו חננאל שדבריו דברי קבלה ראוי להחמיר בזה

משלוח שתי מנות חשובות דוקא*

מצות משלוח מנות היינו לשלוח לאדם אחד שתי מנות ויוצאים בכך אבל השתי מנות צריך מדינא חשובות דוקא.

בדברי הר"ח מבואר דצריך דב' המנות יהיו חשובות

ודבר נפלא מצאנו ברבינו חננאל מגילה ז שרבינו יהודה נשיאה שלח לרבי הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין שלח ליה קיימת בנו ומתנות לאביונים כלומר נתינת אביונים נתנה לי מנה אחת והיא הירך חזר ושלח לו עגל וג' קנקני יין ע"ש וביאור דבריו שר"א אמר שבקבוק יין זהו רק מתנה לאביונים אבל לא מספיק למנות לרעהו ולכן חזר ושלח לו ג' קנקני יין מנות לרעהו.

והנה מדבריו נשמע חידוש גדול שלא מספיק לקיום המצוה שיש מנה אחת חשובה רק צריך ששתי המנות יהיו חשובות דאף שהעגל חשובה עדיין לא יצא עד שיהיה גם בין שיעור חשיבות וזהו הלכתא רבתא במשלוח מנות לשלוח שתי מנות חשובות דוקא ועיין עוד בבה"ל תרצ"ה בשם ה"חיי אדם".

הגידון אם החשיבות תלי בנותן או במקבל תלוי בטעמי משלוח מנות

ומה שנסתפקו אם תלוי בחשיבות אצל הנותן שאצלו נקרא חשוב והיינו

שצריך לפי עשרו או תלוי בחשיבותו אצל המקבל יש לתלות בטעם מצות משלוח מנות שלמפרשים שהוא מטעם ריעות תלוי בנותן שמגלה ריעות במנה חשובה אצלו ואם הטעם שיהיה למקבל ברווח סעודת פורים אז תלוי במקבל ולמעשה ראוי להחמיר כשתי הדיעות ואם אחד מהם עשיר ישלח לאדם אחד כפי הנאת עשיר.

למעשה נכון להקפיד במשלוח מנות אחד דיהיה ב' מנות חשובות לנותן ולמקבל

ולפי זה למעשה מצות משלוח מנות היא לשלוח שתי מנות ושתייהן חשובות גם אצל עשיר אם הנותן או המקבל עשיר ומספיק לקיום המצוה באדם אחד לכד ודי בכך.

בלשון הרמ' מבואר דחשיב היינו בשר או מאכל מבושל

ולשון הרמב"ם שצריך לשלוח שתי מנות בשר או תבשיל או אוכלין וטעמו דהסעודה חשובה טפי כשיש בה שני מיני בשר או שני מיני תבשילין וכמו שמצינו לענין סעודה המפסקת בערב ת"ב ומסתברא שהאוכלין דיוצא בהם היינו נמי בכה"ג שחשובים דוקא ותמהני שלא מדקדקין לקיים המצוה כן שמדברי קבלה היא!.

שיעור במשלוח מנות*

בדין משלוח מנות דכל מנה בפנ"ע אינה חשובה רק בצירוף כל המינים

נבוכ אני במצות משלוח מנות, אם שלח כמה דברים וכל דבר בפני עצמו אינו מנה חשובה, ורק בצירופם יחד הוי חשוב, אם יוצאים בזה. והנה ידועים דברי הריטב"א, ומובא במ"ב, להחמיר במשלוח מנות שצריך דבר חשוב דוקא, ולפ"ז בנ"ד דכל מנה אינה חשובה אלא רק בצירוף הכל יש לומר דלא יצא. ועיין כע"ז בשו"ת דובב מיישרים ח"א סי' צ"ב, אך בלקט יושר מובאר שיוצאין בתמרה אחת ותאנה אחת, וכן מובאר במהרש"א מגילה ז: דיוצאין במנה כל דהו.

מיהו יש לומר דתלוי בטעם המצוה, שאם הוא משום ריעות, א"כ גם בכה"ג יש ריעות, אבל אם המצוה היא שיהיה לו לסעודה דברים חשובים א"כ כאן דאין לו דברים חשובים אלא רק ריבוי מינים לבד, דילמא לא מהני. והנה בגמרא (ז:) משמע שיוצאין בתבלינים פלפל וזנגביל, אך שם מובאר דשלחו שקים מלאים תבלינים דחשיבי טובא, ועוד יש לומר שתבלינים חשיבי כיון שעיקרם להטעים בשר, להכי מהני. משא"כ בשולח כמה מיני ממתקים בעלמא אין זה חשוב ולא יוצאין, וראוי להחמיר כן**.

בדין שני מיני בשר***

כתב הרמב"ם בפ"ב דמגילה (הט"ו) דחייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו, שנאמר ומשלוח וכו'. וכן הוא בש"ע סי' תרצ"ה (סע"ד), חייב לשלוח לחברו שתי מנות בשר או של מיני אוכלין וכו' ע"ש. ומפורש בדבריהם שיוצאין ידי חובת משלוח מנות בשתי מנות בשר אפילו ששניהם מאותו המין. ונראה לפ"ז דהוא הדין, בשולח אותו מין בשר אם שולח שני חלקים שכ"א מהם בטעם אחר, כגון ששולח לו כבד וגם ירך, דשפיר יוצא יד"ח. ותמהני שהמפרשים לא ביארו חידוש זה,

שבמשלוח מנות אין צריך שני מינים דוקא, כמשמעו, וסגי אפילו במין אחד בשינוי טעמים.

בדין בקבוק יין למשלוח מנות****

נסתפקו המפרשים בשולח בקבוק יין אם יוצאין יד"ח מצות משלוח מנות, שאולי לא נקרא מנה אלא רק אוכלין ולא משקין, ויש שלמדו שאין יוצאין במשקין מדברי ר"ח במגילה ז. שפירש כשנתן ירך וחד לוג דחמר שלח ליה קיימת בנו מתנות לאביונים שאין כאן אלא מתנה אחת והיינו הירך ולא המשקה, הרי משמע שאין יוצאין בו, אבל

* תשובה"נ חלק ב' סימן שנד

* תשובה"נ חלק ג' סימן רלו

** בענין הכמות של משלוח מנות ומתנות לאביונים הורה רבינו שליט"א דא"צ שיעור של ג' ביצים

*** מתוך מועדים זמנים חלק ב' סימן קפו

**** תשובה"נ חלק ג' סימן רלו אות ג'

האמת נראה כמבואר בריטב"א שם קיימת בנו מתנות לאביונים שמתנה קטנה כי האי ראוי לאביונים ולא לדידיה ולכן שוב שלח לו גרב דיין וזהו מתנה מרובה, ולכן יוצאין שיש שתי מנות חשובות, ומה שפירש קודם שאין יוצאין דהוה מתנות לאביונים, לא נתכוין משום שאינו אלא מתנה אחת אלא דלא הוי חשוב, וכה"ג שולחים מתנה לאביון ולא משלוח מנות לו, ולכן הרבה לשלוח שתי מנות חשובים, עגל שלם וחבית יין.

והנה לשון הרמב"ם הוא "שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין", משמע שלא מספיק במשקין, ויש

לומר שבזמנם יין מעט לא היה חשוב לדידהו אלא מרובה, ואף שלענין ברכה חשוב ולכן מברכין עליו גם תוך הסעודה, מ"מ לא חשוב כאוכלין ומכשירי אוכלין וצריך מרובה דוקא, ולכן הרמב"ם לא הביא לדוגמא יין, ועדיין צ"ב שסתם ולא פירש אם יוצאין ביין אי לאו.

להלכה קי"ל דיוצאים במשקה רק צריך להקפיד על משקה חשוב

ולהלכה ודאי קיימא לן כרוב הפוסקים (תה"ד ס' קי"א ומג"א תרצ"ה סק"א) ומ"ב שם סק"כ) שיוצאין גם במשקה, רק ראוי להדר בבקבוק חשוב דוקא.

בכר לחם למשלוח מנות*

והיינו בשר ויין וכדו', אבל לחם שאוכל יום יום לשובעו אין מקיימין בזה המצוה, שוב מצאתי בספר "היכלי שן" שכתב בפשיטות שאין יוצאין משלו"מ אמנם בלחם דאין רגילות לאוכלו בכל יום יש לומר דיוצא יד"ח

ומיהו אפשר שחלה שאין הרגילות לאוכלו יום יום בחול, שפיר מראה ידידות כששולח לו חלה, וכן הרי חלה אינו אוכלו יום יום לסעודתו ושפיר מקיים בזה מצות משלוח מנות מיוחדות לסעודה, או אפשר דאכתי נימא שעיקרו כלחם לשביעה ואין יוצאין בו.

אין לשלוח דבר הצריך עוד ביכול וד' הגמ' דנתן תבלינים היינו בראים לאכילה וקפה ותבלינים אין יוצאים יד"ח**

ב. הגה לכאן למה שמב' במ"ב (ס') תרצ"ה ס"ק י"ט) ובעוד אחרונים "דבעינן שיהא מין

נסתפקתי אם יוצאין בככר לחם את מצות משלוח מנות, דנראה שאם טעם מצות משלו"מ כמו שפי' "מנות הלוי" שהוא כדי להראות ידידות, צריך לשלוח לו תבשיל או מאכל שנאכל להנאתו, והיינו בשר ויין דגים ומטעמים, והוא הדין כהא דמפו' בגמ' (מגילה ז:): שרבה שלח קמחא דאבשונא שפירש רש"י שזהו קמח מתוק, ובוה שפיר יוצאין, אבל כשנותן לחבירו לחם לשובע אינו מראה בזה ידידות, אלא נראה כמרחם על חבירו שיהא לו לאכול לשובעו, ואולי גם אם נפרש כשי' התה"ד דטעם מצות משלו"מ הוא כדי שלא יחסר לחבירו לסעודת פורים די סיפוק, אולי המצוה הוא דוקא לשלוח לחבירו שיהא לו לסעודת פורים יותר משאר סעודתו יום יום, ולכן אינו יוצא אלא כששולח דבר שמתענג בו שאינו אוכלו לסעודתו יום יום

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלד א'

** תשובה"נ חלק ה' סימן רלד

אוכל המבושל ולא בשר חי, דמשלוח מנות הראוי מיד לאכילה משמח", אין יוצאין בתבלין שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא. אבל תמוה הלוא מפורש בגמרא (מגילה ז:): שלח ליה מלא כסא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלא אריכא ע"ש, והם אינם אלא תבלין לאוכל, ומפיו שגם בתבלין יצא את המצוה, וע"כ צריך לחלק דרך כשצריך לתקן

בבישול דוקא גרע, וכן המנהג שיוצאין משלו"מ בתבלין כגון קפה ותה, אבל מצאתי בשו"ת "דובב מישרים" מהגאון מטשיבין זצ"ל (ח"א סימן צ"ב) שפלפלין וזנגבילא לא מיירי ביבשתא שהם תבלין רק ברמיבתא שראוים לאכילה כמות שהם (וכדאיתא ברכות לו:), ואם כן לפי"ז בקפה ותה ותבלינים אין יוצאין.

למי אפשר לשלוח משלוח מנות

ברין משלוח מנות לרבו*

מקרא מלא כתוב "משלוח מנות איש לרעהו". ונסתפקו האחרונים אם יוצאים יד"ח משלוח מנות בשולח לרבו שאינו רעהו, ויש אומרים שגם רבו נקרא רעהו ויוצאין.

בקרובים כמו אחיו ואחותו אין תוארם "רעהו" שהם יותר מזה שקרובים בעריות וכ"ש באביו ואמו, וטעם מצות משלוח מנות הוא לקרב איש לרעהו אבל כה"ג שקרובים ועומדים ל"מ, ואין מקיימין בהם המצוה, כנלע"ד עיקר אף שלא מצאתי זה במפרשים.

משלוח מנות לקרובים בבניו ואביו ואחיו

ויש לדון במשלוח מנות לקרוביו הקרובים ביותר כמו בנו, בתו, אביו, אמו, אחיו ואחותו אי יוצא, ואף שלענין דיני מזיק וכדומה נקרא רעהו, מ"מ כאן העיקר להראות ידידות, וכיון שזהו בנו או בתו אף הנשואים שאינם סמוכין על שלחנו אפשר דלא יצא, וכן

שוב העירוני שבשפת אמת מגילה ז: פירש הגמרא דרבה שלח מנות ל"מרי בר מר" דהיינו בנו של רבה הנקרא "מר", הרי דיוצאין במשלוח מנות לבנו, מיהו לא ידעתי ההכרח דהכוונה לרבה, ואדרבה אם הכוונה לבנו של רבה הו"ל למימר למרי "בריה", אלא משמע דהכוונה לאמורה הנקרא "מרי בר מר".

משלוח מנות בקבוק יין למחלל שבת*

אם יש לחוש דמכשילו בין נסך

שאלה האם מותר לשלוח בקבוק יין במתנה למחלל שבת אף שנוגע ביין ומכשילו בין נסך

מבאר דעיקר טעם האיסור הוא משום דמנסכים וכיום דאין מנסכים דינם כישמעאלים ומ"מ בעכו"ם אסור משום בנותיהם

מסברא נראה שאין בזה אסור שחז"ל גזרו עלינו לא לשתות יין מפני מגע עכו"ם מפני שמנסכים לע"ז או מפני בנותיהן ובוה"ז אין חשש לניסוך ומותר בהנאה וכמבואר בפוסקים שאין העכו"ם בינינו מנסכים ודינם כישמעאלים ומ"מ אסור בעכו"ם בשתייה מפני איסור בנותיהן דשייך גם בעכו"ם שאינו עובד ע"ז ולכן יינו אסור בשתייה ומ"מ שלא במקום הפסד אסרינן גם בהנאה וע"ש ברמ"א בס"י קכ"ג ובש"ך שם.

עד"ז במחלל שבת יש לומר דלא עשאוהו כעכו"ם לענין זה

ומעתה מסברא מחלל שבת בפרהסיא אף דדינו כעכו"ם מ"מ לא מצינו שעשאוהו כעכו"ם שעובד ע"ז וכיון שדינו כעכו"ם חידוש הוא הבו דלא לסיף עלה שעשאוהו כעובד ע"ז ממש וא"כ כיון דבתו מותרת לא שייך לאסור משום בנותיהם וא"כ לכאורה יש מקום לצדד להתיר מגע מחלל שבת בפרהסיא.

בדברי הרשב"א מפורש דיינו של מחלל שבת הוה כיון נסך וגדר הדברים משום דמשום בנותיהם אסור חז"ל כל קורבה כדי דנתרחק מהם

אבל ברשב"א מובא בב"י סי' קי"ט מפורש לאסור מגע מחלל שבת בפרהסיא והובא בש"ך בנקה"כ ובביאור הדברים הארכנו

במק"א דמשום בנותיהם לא אסרו רק החיתון אלא גם עצם הקירוב עמהם וכש"כ במחלל שבת שאסור עיין מש"כ בחלק ב' סימן ת' ומ"מ לא שייך לאסור משום בנותיהם רק לדידן ולא על עצמו דלא שייך לאסור עליו משום בנותיו.

בדברי החזו"א בזה

ומיהו עיין בחזו"א יו"ד סי' מ"ט סק"ז שמפרש דברי הרשב"א שהוא משום קנסא כיון שאינו עובד ע"ז וגם בתו מותרת ודינו כנכרי שאינו עובד ע"ז דיינו מותר בהנאה ואסור בשתייה ומקילינן ביה הקולות שכתב הרמ"א בס"י קכ"ג סעיף כ"ד להקל בנכרי בזה"ז שאינו עובד ע"ז עי"ש וכשם שגזרו טומאה בעם הארץ שפוסל טהרות במגעו ולא מצינו מעולם שאסור לתת או להאכיל בביתו אפילו תרומה לע"ה רק מעיקרא גזרו לנו ולא לו ואף כאן בזה"ז שאין חשש שינסך רק נשאר הגזירה משום בנותיהם וזה שייך דווקא לנו אבל לא אסרו לתת לו שמעיקרא לא אסרו עליו.

בדברי הקה"י במכתביו בס"ס מועדים חמנים

ועיין במכתבים בס"ס מועדים חמנים ח"ט סימן מ"ו אריכות במכתבו של מרן הגאון רבי יעקב גנייבסקי זצ"ל בנדון זה ומראה מקום מחולין פ"ז שרבי מסר יין לצדוקי לברך ברהמ"ז ומוכח דמותר ליתן למחלל שבת יין ודוחה דיש אומרים שצדוקי אינו כעובד ע"ז ולא העלה דבר ברור וכמדומני שנהגו דמותר ואין לפני עור ולכן שולחים להם יין בפורים כשצריכים לשלוח משום דרכי שלום ובספק אם ישל אין אסור לפני עור [וכמבואר

סוף דבר במחללי שבת בזמנינו יש להוסיף עוד סניף שלא נתחנכו כראוי ולכן אין יינם אסור בשתייה וכמבואר בבנין ציון ובכמה אחרונים שנקטו כן לדינא.

במקום צורך יש להקל

לבן נראה להתיר לשלוח לו בקבוק יין במקום צורך דוקא ואין לחשוש שבמגעו יאסור עליו היין כדין יין נסך ועובר בלפני עור מהטעמים שהבאנו אבל לכתחילה חוששין לאסור בהנאה גם היין של עכו"ם שבזמנינו כמבואר ברמ"א ר"ס קכ"ג וכשאין צורך גדול גם במחללי שבת בפרהסיא ראוי להחמיר*.

בריטב"א ע"ז ט"ו ושם סג ובתרוה"ד סי' רצ"ט ובשו"ת פני יו"ד סי' ג' ובתבואות שור סי' ט"ו ס"ק כ"ג ועיי' באורך בפתח הדבר ת"ג סי' ש"ו אות ג' ובשדי חמד מערכת ו' כלל כ"ו [.

וצ"ע שבקידושין ל"ב ע"א אמרין ודלמא רתח וקעבר על לפני עור משמע שבספק ג"כ יש איסור ויש לומר כיון שאפשר שאינו מכיר טבע הבן ואולי בזה בוודאי רתח ויש כאן רק חסרון ידיעה ולא חשיב ספק ויש לומר עוד דהיכא דאיכא ספק מחמת מחלוקת הפוסקים כיון שיש פוסקים להתיר אינו עובר על לפני עור עיין שער המלך פ"ט מאישות הל' ט"ז.

משלוח מנות לרב כשהוא אבל**

מפני אבילותו ואז מותר לשלוח עם זה גם מאכלים כדי שיהא בדרך כבוד ובזה לא חשיב כל ידידות ומותר

ושמעתי שבשו"ת דברי מלכיא"ל ח"ה סימן ט"ז מתיר לשלוח לרב וכנראה דס"ל כנ"ל דברב אין זה משום ריעות אלא מפני כבודו, וביותר נראה דבמקומות שנהגו שבני הקהלה נותנים לרב כסף בפורים זהו בכלל שכירותו וא"כ פשיטא שגם בימי אבלות מותר לו ליקח וחייבין לתת לו.

אם מותר לשלוח מנות בפורים לרב כשהוא אבל

נראה פשוט דאף שאין שולחין מנות לאבל בפורים כדאיתא בשו"ע סי' תרצ"ו מ"מ מה שנוהגין לשלוח מעות לרב בפורים מותר שאין זה מתנה מדין ריעות וידידות לבד אלא זהו פרנסתו ולכן נראה שאם שולחים רק מאכלים זהו לידידות ואסור ונראה שגם לאשת האבל אסור לשלוח דמוכח דהוי הערמה ונחשב כשאלת שלום רק חברותיה שולחות לה אבל לשלוח כסף חייבים לרב גם כשהוא אבל שיש בזה מצות החזקת ת"ח ואין לבטל המצוה

* וראה לעיל בהנהגות מש"כ רבינו שליט"א

** תשובות והנהגות חלק א' סימן תרצב

קטן במשלוח מנות*

קטן צריך לשלוח משלוח מנות ונראה דהקטן צריך לשלוח בעצמו ולא מהני מה דאחרים שולחים בשבילו

קטן צריך לשלוח מנות שחייבין לחנכו מדרבנן, וכ"כ בפמ"ג בא"א תרצ"ה ס"ק י"ד. ונראה שהקטן צריך לשלוח בעצמו שזהו חינוכו ולא מהני מה שמשלחים אחרים עבורו, שהחינוך הוא בעצמו דוקא, שוב מצאתי בעה"ש (תרצ"ו סעיף ג) שבמשלוח מנות בגדול אין יוצאין כששולחים בשבילו, וכ"ש בקטן שעיקרו לחינוך אין יוצאין בכך, ושפיר נראה כמש"כ שיש לחנך הקטן לשלוח מנות.

בדין אי מהני משלוח מנות לקטן

והנה נסתפקו בקצת אחרונים אם מהני משלוח מנות לקטן. ונראה דאפילו

נימא דבגדול השולח לקטן אינו יוצא בזה, מ"מ קטן לקטן ודאי יוצא, שבין מטעם ריעות שייכי זה לזה, ומטעם סעודת פורים ג"כ הוא חייב כמוהו, ואף שחינוך הוא לחנכו כשיגדיל ואז אולי אינו יוצא בכח"ג, מ"מ עיין תוס' פסחים פח. (ד"ה שה) דשייך חינוך לקטן במינוי לפסח אף שאינו מנוי לגדולים, וגם לר"ן נדרים לו. דמבואר שיש לחנכו באופן שהיה מקיימה בגדלותו, מ"מ כיון שהחסרון משום ריעות א"כ אדרבה בנתינתו לקטן זהו "רעהו" שקטן לא שייך אצלו כ"כ ריעות לגדול ורק קטן לקטן.

בן עיר אי יכול לשלוח לבן כרך**

בן כרך ששלח בט"ו מנות לבן עיר וכן להיפך, נראה שתלוי בטעמי המצוה אם החיוב הוא מדין ריעות יוצאין גם בשולחין לאלו, אבל אם הגדר הוא כדי להספיק לו סעודת פורים ברווח, כדמשמע ברמב"ם ובתה"ד, נראה שתיקנו ביומו דוקא.

המחמיר לאכול סעודת פורים בערי הספיקות או בעיה"ק בי"ד יכול לשלוח רק למי דמחמיר כמוהו

ונראה עוד דבאופן שחבירו כמוהו, רק שאינו אוכל היום סעודת פורים, יש לחוש שלא לשלוח לו, כגון הגר בבני ברק ומחמיר לנהוג גם בט"ו, ואם ישלח לו יאכל

בסעודת ט"ו, אזי ישלח מנות דוקא למי שנוהג כמוהו שאוכל היום סעודת פורים, וכן בעיה"ק המחמירים שם לקרוא גם בי"ד ישלחו אז דוקא למי שנוהג סעודת פורים כמוהו, שעיקר המצוה הוא שיהיה לו ברווח לסעודה. ואין להקשות מהא שיוצאין יד"ח משלוח מנות גם אם שולח לאחד שכבר אכל הסעודה או לאחד שאינו צריך למנות אלו (כך מסתברא), דהתם חבירו שייך בעיקר חיוב הסעודה ולא דמי לנ"ד שחבירו מפקיע עצמו מהחיוב סעודה. [וע"ע בדברינו בח"א סימן שנ"ד שהבאנו בשם החזו"א שהחמיר בזה].

* תשובה"נ חלק ג' סימן רלו

** תשובה"נ חלק ג' סימן רלו אות ה'

משלוח מנות למחלל שבת*

משלוח מנות למחלל שבת דעתי שאין יוצאין בזה, דלא נקרא רעך לזה, ואין לנהוג בו ריעות וידידות, מיהו בתינוק שנשבה יש לדון אם יוצאין, או נימא דכיון שיש חשש שילמדו ממעשיו ע"כ אפילו שהוא אנוס אין להיות עמו ריע וצ"ב, ובמק"א ביארתי שיש להחמיר זה.

לראוח לו מה שלחו ומי שלח**

ג. ראיתי אצל מרן הגאון דבריסק זצ"ל כשקיבל משלוח מנות עיין במה ששלחו, ונדמה לי שבכוונה עשה כן, שחשש שאם הטעם של מצות משלוח מנות היא

משום ריעות, לא די בידיעה שקיבל מנה אלא צריך גם שידע מה קיבל שאז מוכיח את האהבה והידידות עם חברו (אבל לא שמעתי ממנו טעמו כן).

מנות בהכשר דאינו מקובל על המקבל***

ד. דעת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל שגם כששולח לחברו יין או מאכל עם הכשר שאינו מקובל למקבל יוצאין בזה המצוה, ולא מצאנו להדיא בפוסקים ד"ז, ולכאן תלוי בטעמי המצוה, שאם טעם המצוה הוא שיהא לחברו ברווח לסעודה, אינו יוצא, דהא אינו יכול להשתמש בזה לסעודתו, אבל אם טעם המצוה כדי להראות ידידות יוצא גם בזה****.

* תשובה"נ חלק ג' סימן רלו אות ו'

** תשובה"נ חלק ה' סימן רלד

*** תשובה"נ חלק ה' סימן רלד

**** אמנם שמעתי ממרן שליט"א דאם אינו מקפיד ליתנו לאחרים רק הוא מחמיר על עצמו כה"ג מהני דחשיב דיש לו ברווח לסעודה דיכול ליתנו לאורחים.

פרטי דינים בקיום מצוות משלוח מנות

בדין הריני כאילו התקבלתי במשלוח מנות*

נראה דרך אם כבר נתן לו בפועל והוא אומר לו הריני כאילו התקבלתי מהני אמנם במבטיחו לבד לכ"ע לא מהני

ו. דעת הרמ"א (סי' תרצ"ה ס"ד) שאם שולח מנות לרעהו והמקבל מוחל לו והיינו שאומר הריני כאילו נתקבלתי יצא, והפר"ח חולק ע"ז. ונראה דגם לדעת הרמ"א שיצא היינו דוקא כשנותן לו והלה מוחל, אבל אם רק הבטיחו ליתן לו וחבירו אמר הריני כאילו נתקבלתי, לא יצא יד"ח. וכן מב' ממש"כ במהר"ם שיק (ר"מ) ועוד אחרונים דמהא דכתיב ומשלוח מנות ולא כתיב ונתון מוכח כדעת הרמ"א דמועיל מחילה, ומב' דעכ"פ בעינן שישלח לחבירו ולא סגי בהבטחה.

[ובמק"א ביארתי מש"כ הרמב"ם בענין מחילת רבית (פ"ד ממלוה ולוה הלכה י"ג) "שמאחר שאומרים למלוה החזר לו וכו' ושיש לו ליטול ממנו אם רצה למחול מוחל", וביארנו דמדויק להדיא דדוקא כשיש לו ליטול ממנו, והיינו שהסכף מוכן אצל המלוה לתת ומוחל לו הלוה מועיל, דבזה הוי כקבלה, אבל אם מחל למלוה כשאין לו מעות לא מועיל שאז לא אמרינן מחילה כקבלה. (וע"ע בהשגות הראב"ד פ"ה דאישות (הלכה ט"ו) שפירש דהמקדש אשה בהרווחת זמן המלוה דמקודשת, מיירי שמעותיו בידה מזומנים ליפרע ואכמ"ל)].

בדין קנין ממון במשלוח מנות**

בדין אשה במשלוח מנות אם בעלה צריך להקנות לה להדיא את המנות קודם דשולח בשבילה

נתפרסם כאן בעיה"ק מאחד מגדולי ההוראה חידוש דבעל אינו יכול ליתן בשביל אשתו משלוח מנות ומתנות לאביונים והיא מחוייבת לקיים מצוותה, וע"כ קודם דנותן בשבילה צריך להקנות לה את המשלוח מנות ומתנות לאביונים להדיא ורק אחר דזכתה בזה כדין יכולה לקיים בזה דיין

משלוח מנות ומתנות לאביונים דכיון דלקיום המצוה צריך להיות שלה א"כ לא מהני מה דהבעל נותן בשבילה וקודם היא צריכה לזכות בזה להדיא ורק אח"כ מקיימת מצוותה.

בסכומים דאינה רגילה לשאול מבעלה אין צריך להקנות לה להדיא

אמנם נראה דמתנה מועטת דרגילה ליקח בלי לשאול בעלה בזה אין צריך

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלד

** מתוך רשימות בכת"י

לשאול או להקנות לה להדיה דנחשב כאילו זכתה בזה דכך מקובל דאף דמה דקנתה אשה קנתה בעלה בסכומים קטנים בעלה נותן לה וזוכה בזה ובמיוחד לצורך מצוה דמתנות לאביונים לא נחשב מעיקרא דאינו שלה ואין צריכה לשאול במיוחד רשות לקנות זה.

שאלה אם יוצאין במשלוח מנות כשמשלמין ושולחים דרך חנות*

דעת חכ"א דאין יד"ח בשולח ע"י חנות כיון דלא שילם אמנם לפ"ז גם בשילם הרי קנין כסף מהני רק מדרבנן ומשלוח מנות הוה מדברי קבלה

רב אחד הזהיר שאין יוצאין יד"ח משלוח מנות כשמוזמין על ידי חנות לשלוח לחבירו כיון שעדיין לא שילם לא זכה ולא נעשית שלו ולכן לדעתו אין יוצאין בזה מצות משלוח מנות ובעל חנות חייב לזכות את המתנות למקבל על ידי אחר ורק אז יוצאין עכ"ד הנה לפי דבריו אפילו שילם הואיל ולא משך אין כאן אלא קנין דרבנן ואם נחמיר כשיטות שדברי קבלה לדאורייתא לא יצא א"כ אפילו שילם לא היה מהני וזה ודאי ליתא.

למעשה נראה דקנין ממון אינו מעכב דהעיקר הוא מה דחבירו מקבל

ונראה ודאי שאין הדין כן שמצות משלוח מנות היא מצוה לתת משלוח מנות ולא נאמר כלל שחייב שיהיה לו קנין ממוני בהם רק שעל גופו מוטלת החובה לשלוח וודאי יכול אחר לעשות בשמו עבורו וכמו דשוקל

אדם שקלו של חבירו ומקריב קרבנותיו כך יכול בעל חנות ליתן משלו עבורו משלוח מנות של חבירו ועוד דמבואר בפוסקים טעמא דהמצוה כדי שיהיה להבירו ברווח על ידו או לאות ידידות וכאן לתרי הטעמים צ"ל דמהני דהא חבירו זכה על ידו שיהיה לו ברווח וגם הראה ידידות במה שדאג לשלוח עבורו והתחייב ממון עבור זה.

ולדעתי אין ספק שיוצאין במצות משלוח מנות כה"ג ופרסמתי זה ברבים

וגדר הדין נראה פשוט דמהני מדין עבד כנעני דבעל החנות נותן משלו עבור חבירו ובה מראה ידידות שהלוא משלם אף שחבירו השולח ואף לשיטת הרמב"ם שלא מועיל בכסף דקנינים מדין עבד כנעני עיין היטב בפ"א דמכירה בכ"מ ולח"מ כבר ביארנו שיטתו במועדים וזמנים ח"ד רע"ה שדבריו הם רק במקח שצריך דוקא כסף שיווי ע"ש ולא שייך לנידון דידן כמתנה שודאי מועיל אף אם עדיין לא זכה הנותן כיון שישלם עבורו.

וביותר כיון שבעל החנות נותן והמזמין נתחייב עצם ההתחייבות הוי כקנין

כסף ואף שלא מועיל כסף מדרבנן התחייבות עדיף וכמו הנאה דמועיל גם מדרבנן שע"ז לא גזרו [עיין היטב במחנ"א בקנין כסף] סוף דבר נראה ברור שמקיימין בזה מצות משלוח מנות וכמש"נ.

בדין מחלפי סעודתיהו*

שאלה מחליפים סעודתם זה עם זה אם מועיל לקיים בזה מצות משלוח מנות

בקיום משלוח מנות כשחבירו סועד אצלו

ועיין ב"דרכי משה" שאם הזמין חבירו אצלו לסעודה מקיים בזה מצות משלוח מנות ולא צריך לשלוח דוקא ע"ש ויש לעורר שבהזמנה לחדד אולי אין יוצאין שאין האוחז זוכה בהאכל לר"ן נדרים לד: אלא אוכל משל בעה"ב וגם אפילו אם הוא שלו היינו רק לאוכלו שמה אבל לא ניתן לו להוציאו משם ולעשות בו כרצונו היכן שרוצה וע"כ צ"ל דס"ל דבמשלוח מנות שעיקרו לצורך סעודת פורים יוצאין גם כה"ג ולפ"ז אפשר ליישב דלהר"ן נמי אף שאינה כמתנה דמחליפין זה עם זה מ"מ במשלוח מנות דהוא לאכילה סגי שכל אחד אוכל משל חבירו דהוי ריעות אך לרש"י יש לצדד דלא מועיל בכה"ג שמחליפין ורק משנה לשנה הוה דרך מתנה ורק אחד יוצא בשנה זו וכמו שנתבאר וצ"ב ומ"מ כשסועד חבירו אצלו יוצא גם לרש"י כמפורש בלשונו וכנ"ל.

במגילה ז: "אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדידי" וכן מפורש ברמב"ם ושל"ע דמועיל ובטור סימן תרצ"ה פוסק שהחליף מועיל ובב"י שם מביא הר"ן שבאותו שנה יצאו שניהם שזה שלח לזה סעודתו ולהיפך אבל רש"י מפרש "שזה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנה סועד חבירו עמו" וע"ז תמה הב"י שע"כ שלחו זה לזה גם באותה שנה שבלי זה אין יוצאין שניהם ואם שלחו פשיטא ומה השמיענו והניח בקושיא.

בהתנו הוה דרך מכר וע"כ לא מהני

ונראה שיסוד המצוה ליתן מתנה ולא מכר ואם התנו זה עם זה היה דרך מכר ולכן מסתברא לרש"י שאין יוצאין אבל משנה זו עד שנה שלאחריה אין זה דרך מכר רק דרך מתנה שמקבל גם ממנו לשנה הבאה ולכן יוצאין ויצא כל שנה מי ששלח והאחר ע"כ שלח מתנה ממש לדעת רש"י ובאמת להר"ן צ"ב.

אם צריך לזכות במשלוח מנות**

כיון שמכוון למצוה מותר לזכות בה, וכן מצינו ביום טוב שזוכה בד' מינים ואין בזה איסור כיון שזהו לצורך מצוה.

ולע"ד נראה שמצות משלוח מנות מספיק לתת לו באופן שהיא ברשותו שיכול לזכות בהם, וכשנמצא לפני המקבל שמוכן לו

א. בשבת שחל בו פורים דמוקפין, דעת המחבר בשו"ע (סי' תרפ"ח ס"ו) שעושין הסעודה ביום ראשון, וכן הוא זמן משלוח מנות, אבל דעת מהר"ל חביב שחייב סעודת פורים הוא בשבת וממילא גם משלוח מנות זמנו בשבת כי המנות הם מהסעודה, ויש לתמוה הלוא אסור לקנות מתנה בשבת, וצ"ל

* תשובות ונהגות חלק ב' סימן שנח

** תשובה"נ חלק ה' סימן רלז

שיוכל לזכות בו, יצא הנותן, שאם סיבת המצוה היא להראות ריעות הלוא הראה בזה ריעות, ואם המצוה כדי שלא יחסר למקבל לסעודת פורים הלוא מוכן לפניו באופן שיוכל לזכות בו להשתמש לסעודה, ולא דמי להא דס"ל לפר"ח שלא מועיל מחילה במשלו"מ, דהתם המקבל אינו רוצה כלל לקבלו, אבל כאן שהמקבל משאירו אצלו מועיל גם בלא קנין שהרי נתן כפשוטו.

ולפי זה נראה שאין למקבל להגביה למשלוח מנות בשבת בכוונה לזכות בו, כיון שאין קונין בשבת, ואם הוא מוכן לפניו שהניחו ברשותו ולזכותו, אף שלא מכוון לקנותה בקנין, נראה שמועיל, והנותן קיים את המצוה כמ"ש. מיהו מצאתי ב"אורחות רבינו" (ח"ג) שרבינו הקד"י דקדק לקנות בהגבהה את המשלו"מ שקיבל וצ"ב.

זמן קיום מצוות משלוח מנות*

חנות המסדר משלוחי מנות ושולחם בלילה קודם

הזהרתי אותו שמכשיל הרבים שאין יוצאין בלילה ידי מצוות משלוח מנות אבל טען שיש לו עומס הזמנות וע"כ מוכרח להתחיל לשלוח כבר בלילה.

צריך להודיע דאינו מקנה להם אלא בפורים

ובא לשאול ממני עצה והסכמתי רק בתנאי שיאמר בפירוש שאינו של המקבל עד הבוקר שלא זכה כלל עד יומו ובזה נראה דמועיל.

לטעם דענינו רעות י"ל דעיקר המצוה הוא ליתנו בידו רק בפורים ממש

הן אמת שגם בזה יש מקום לפקפק שבטעם משלוח מנות נחלקו הפוסקים יש אומרים שעיקרו שיהא למקבל ברווח ויש אומרים להראות ידידות וריעות ולטעם שיהא למקבל ברווח לסעודה שפיר יוצא בזה הואיל ויש לו בפורים האוכל וקודם שהגיע הזמן אסור לו לאוכלו מקודם אבל לטעם ריעות יש לומר שבפורים גופא צריך לשמחו ועיקר השמחה

היא בשעה שמקבל ממנו וכאן דיש לו כבר השמחה קודם ולא נתחדש לו השמחה כ"כ בפורים לא מהני.

אמנם למעשה נראה דאזלינן בתר שעת הקנין שבידו לאכול מהם דתיקנו משלוח מנות בפורים וכיון שזמן הנתינה לזכות במשלוח מנות הוא בפורים דוקא יוצאין ולכן בגידון דידן נראה שעכ"פ בדיעבד יוצאין ולכן נראה שיש להקפיד שבעל החנות יודיע ללקוחות שמקנה להם רק למחר וכמ"ש אבל נכון ליזהר ולתת ביום הפורים עצמו דוקא והיינו שהמקבל יקבלנו? וכמ"ש.

במשלוח מנות בלילה מקיים מצוה קיומית ולא יד"ח מיהו לא ישלח דשמא יהא סבור דיד"ח**

[ואפשר דכיון דהא שבלילה אין יוצאין מצוות משלוח מנות, היינו משום שדינה כסעודה שאין יוצאין בלילה שנאמר יום משתה ושמחה, והנה בסעודה איתא בגמ' סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי "חובתו", ומדויק דמצוה קעביד ורק חובתו

* תשובות והנהגות חלק א' סימן תז

** מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלד

עוד לא קיים אלא כשאכל סעודה ביום, וכן מבואר בגאונים, וא"כ הוא הדין במשלוח מנות מקיים המצוה כששולח בלילה ורק שלא יצא ידי חובתו רק כששולח גם ביום,

ומ"מ נראה למנוע לעשות כן כיון שעלולים לחשוב שיוצאין בלילה גם את עיקר המצוה].

משלוח מנות קודם מקרא מגילה [ברכת שהחיינו]*

מבאר דאפשר לשלוח משלוח מנות קודם ברכת שהחיינו אם שולח גם אח"כ דחשיב מצוה הנמשכת ועסוק עדיין במצוה וע"כ שהחיינו מועיל להמפרע

ראיתי מי שפירש שיש לדקדק שלא לשלוח מנות קודם קריאת המגילה, דכיון שיוצאין בשהחיינו דקריאת

המגילה גם על משלוח מנות, ראוי להקדים הברכה למצוה, ולע"ד כיון שממשיך בהמצוה אחרי קריאת המגילה, מועיל שהחיינו שאומר אח"כ על המצוה שקיים קודם כל זמן שעודו עוסק בה.

שליחות במשלוח מנות

בדין משלוח מנות ע"י שליח**

בנידון אם אפשר לשלוח משלוח מנות בעצמו שלא ע"י שליח.

מתבייש כלל ליקח ממנו לסעודה שו"מ שבבנין ציון גופא מסיק שמועיל אלא שאם אפשר בשליח עדיף ע"ש.

מנהג מרן הגרי"ז לראות מה שלחו לו ולברר מי שלח

ובמק"א הבאתי שמרן הגריז"ס זצ"ל {הגאב"ד דבריסק} כששלחו לו מנות נהג להקפיד ולראות מה שלחו לו וכנראה חשש לטעם המצוה משום ידידות וע"כ דוקא כשיודע בפורים שנשלח לו ומה שלחו הוי ידידות ולכן דקדק מיד בפורים עצמו לראות מי שלח ומה שלחו וברמב"ם מפורש דאף שיוצאין אפילו לאדם אחד לבד המצוה מ"מ מפורש בדבריו הלכה ט"ו ו"כ המרבה לשלוח לריעים משובח" והיינו דהחויב מקיימין באחד אבל כל מה ששולח יותר מקיים בכל אחד

במ"ב תרצ"ה ס"ק י"ח הביא בשם "בנין ציון" מסתפק אם הביא בעצמו המנות אם יוצא שנאמר "ומשלוח מנות" משמע דוקא ע"י שליח ולא פירש בזה סברא אבל נראה כיון שעיקר המצוה היא במנות אוכל היינו שראויים לסעודת פורים ועיקר טעם המצוה מפורש בספר מנות הלוי להראות ידידות או כמ"ש בתה"ד לתת לו ברווח לסעודה וע"כ הלא מכובד יותר כשאינו מקבל מידיה הוא כפושט יד אלא דרך חשיבות ע"י שליחות ואין צריך לכל גדרי השליחות שגם בקטן ועכו"ם מועיל והעיקר שע"י שליח אינו

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלד אות ד'

** תשובה"נ חלק א' סימן תז [א]

מצוה קיומית וע"כ ראוי למקבל לראות מה שלחו ואף שהנותן בלאו הכי קיים המצוה הלוא מקיים מצוה קיומית בכל מתנה ומתנה כמ"ש.

בדאורייתא לא סמכינן על חזקת שליח עושה שליחותו וע"כ ראוי לשמוע מהשליח גופא

ונראה שבשולח ע"י שליח הלוא בדאורייתא לא סמכינן שחזקה דשליח עושה שליחותו ודברי קבלה כדברי תורה לכמה פוסקים עד שסברו ספק לחומרא כספיקא דאורייתא ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן ע"ג שדן דלא מועיל שליח עושה שליחותו במשלוח מנות דדברי קבלה כדאורייתא דמי עש"ה ולכן ראוי לפחות בשליחות אחת לשמוע מהשליח גופא שעשה שליחותו או שיתן לשליח כסף או דבר אחר כמתנה דאז אינו בגדר שליח גרידא אלא כשליח בשכר דדינו כפועל וכמבואר בש"ך בח"מ ק"ח ובזה שליח עושה שליחותו ומקיימין המצוה כראוי.

ונראה שזהו המקור למנהג העם לתת לכל מי שמביא משלוח מנות לטעום משהו דמאחר שרגילים כן הוא תמיד כמו שליח בשכר דעדיף ושכרו הוא מה שיתן לו המקבל ואמרינן עושה שליחותו אף במצות משלוח מנות שמדברי קבלה וכל מנהג בישראל תורה שלימה.

בכמה אחרונים נראה דדין שליחות במשלוח מנות הוא מעיקר הדין

ולכאורה אף שהרבה אחרונים דחו הסברה שצריך שליחות למשלוח מנות עיין בתשובות מהר"א כ"ז הלוא להח"ס ורע"א משמע דפשיטא שצריך מדינא שליחות שהגרע"א נסתפק אי בעי בר שליחות ולא מועיל בקטן ועכו"ם והח"ס השיב שלא צריך

שעיקר המצוה בשליחות ולא מפני ששלחו כמותו בפסקי תשובה קמ"ח בשם תל תלפיות ומשמע דס"ל דבעי שליחות אבל ב"מקור חיים" מבעל החוו"י מסיק שלכתחילה בעי שליחות אבל אין זה לעיכובא ע"ש.

בדין ליתן משלוח מנות בלא שליחות*

והאחרונים חקרו אם צריך דוקא לשלוח שנאמר "ומשלוח מנות" או יכול ליתן בעצמו עיין במה שהבאנו בזה בח"א סימן ת"ז ויש מוסרים בשם הגר"ח מברסק זצ"ל שבודאי יוצאין שהלוא מפורש בגמרא מגילה ז דמחלפי סעודתיהו אהדדי ופירש רש"י שאוכל אצל חבריו ומשמע שלא צריך שליחות אבל המעיין בהרמב"ם בפ"ב דמגילה מפרש "זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה" ולא פירש נותן אלא שולח ומשמע אדרבה שצריך שליחות ובמ"ב הביא לחוש לזה.

בראית הגר"ח דמשלוח מנות הוה דוקא על ידי שליחות**

בפורים יש פוסקים דס"ל דמאחר שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו לא יתן בעצמו רק ישלח על ידי שליח, ומדאחרונים יש שנקטו שדבר זה חידוש ולא מבואר בש"ע וקדמונים, ואדרבה בגמרא מובא שיוצאין במחלפי סעודות אהדדי, והגר"ח העיר ללשון הרמב"ם פ"ב דמגילה (הלכה ט"ו) "ואם אין לו מחליף עם חבריו, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים מצות משלוח מנות איש לרעהו" הרי משמע שגם בזה צריך שליחות, וכוונת הגמרא מחלפי סעודתיהו היינו ע"י שליחות.

במ"ב תרצ"ה (ס"ק י"ח) בשם תשובות "בנין ציון" מ"ד שמסתפק אם יוצאין אם

* מתוך תשובה"נ חלק ב' סימן תז

** מתשובות והנהגות חלק ד' הנהגות הגר"ח אות צב

הביא בעצמו ולא שלח על ידי שליח, והחתם סופר (מובא בליקוטי חיים ח"א) ששמע מחמיו רע"א שאפילו אם צריך שליחות מ"מ מספיק בקטן, שבדבר צריך לעשות בעצמו ושלוחו כמותו צריך בר שליחות, אבל כיון שלא צריך כאן בעצמו מועיל נמי בכל אחד, והגר"ח דחה הראיה ממחלפי סעודתיהו כהנ"ל.

ומיהו אינו מוכח דיתכן כוונת הרמב"ם במש"כ ד"שולח" אינו משום שצריך שליחות, אלא שהאוכל כאורח שאוכל משל בעה"ב זה לא מיקרי שילוח וכמבואר בד"מ, אלא צריך שכל אחד שולח לחבירו היינו שיאכלנו בפני עצמו, ולא שיאכלו יחד דזה נראה כאוכל משל חבירו ולא מועיל וכמש"נ.

אכילה קודם משלוח מנות*

לפני שנבאר גדר מצות משלוח מנות, ברצוני להקדים דבר אחד שלכאורה פשוט, אף שלא מצאתי כעת הדבר מבואר להדיא בפוסקים, והוא, דאסור לאכול בפורים עד שמקיימין מצות היום, דהיינו משלוח מנות. וכמו שאסור לאכול לפני כל מצוה אפילו דרבנן כגון נר חנוכה ובדיקת חמץ הלל וכדו', כ"ש דלפני שמקיים משלוח מנות שיסוד חיובה מדברי קבלה, דאסור לאכול עכ"פ סעודת קבע, לפני קיום המצוה. ובפרט שאין אכילת הבוקר מצוה כלל, שהרי אינו אוכל סעודה ממש בבשר ויין כמצותה, וא"כ פשיטא שאסור לאכול לפני קיום מצות משלוח מנות בפורים, וכמדומני שאין נוהגין להחמיר ולדקדק בדבר, וצע"ג.

ולחומר הנושא יש לומר דלדעת הפוסקים שיכול לשלוח המנות קודם לפורים

ובאם הגיעו בפורים יצא (ע' יד אהרן סי' תרצ"ד הגב"י ד"ה נסתפקתי, אהל יוסף או"ח סי' ט"ו (מולכו)), יש לחלק דהיכא דמעשה המצוה צריך להעשות ביומו דוקא, כגון ק"ש, שופר, לולב, תפלין וכדו', אסור לאכול לפני קיום המצוה, משא"כ כאן שיכול לקיים המצוה ולשלוח קודם ליום הפורים, הלוא אין מעשה המצוה בפורים דוקא, רק קיום המצוה, ולא אסור האכילה בכה"ג קודם לקיום המצוה. עוד יש לומר דבמצוה שבין אדם לחבירו לא גזרו שישכח ולא אסרו האכילה, אבל קשה לקבוע מסמרים להתיר בכה"ג, ולכן נראה דודאי נכון לדקדק ולהחמיר שלא לאכול כלל לפני משלוח מנות שזהו העיקר לדינא כמ"ש. ** (ובמק"א דנתי אי מותר לאבי הבן לאכול ביום השמיני לפני המילה של בנו, דלכאורה מאחר שחלה עליו המצוה אסור לאכול לפני קיום מצותו, וא"כ אסור לאב לאכול סעודה בשמיני לפני המילה. מאידך כיון דבלא מל האב

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קפו

** וכבדני הרב הגאון מנשה קליין [שליט"א] זצ"ל בספרו משנה הלכות, ובח"ו סימן קכ"ו הביא דברינו, ודחה שם שאין כאן ריח קושיא, ובודאי מותר. חדא, דמשתה ושמחה הוי ג"כ ממצות היום והוי מצוה הבאה לידו, וכיון שהיא באה לידו חייב לקיימה, ואח"כ ישלח מנות. ועוד דבקרא כתוב משתה ושמחה ואח"כ משלוח מנות, אלמא דהיתה בידם קבלה, קודם משתה ושמחה ואח"כ משלוח מנות. ועוד דראוי לאכול קודם כדי שיתן בעין טובה, דאיתא בבציעה דבעה"ב בוצע תחילה, דטוב עין הוא יבורך עכ"ד. מיישב דקיום מצוות משתה ושמחה הוא רק בבשר ויין וכל דבריו תמוהין, דמצות שמחה ומשתה מקיימין בסעודה באכילת בשר ושתיית יין דוקא, ולא בארוחת בוקר. משום נתינה בטוב עין לא דחינן הלכה מפורשת

מצווין כל ישראל למול הבן, אפשר דליכא למיחש שישכח, שהם ממילא יזרוהו, שאם לא ימול האב הם מחוייבין, ולכן במצוה זו שרי לאב לאכול כמ"ש, וצ"ע לדינא).

מהני חזקת שליח עושה שליחותו

אמנם נראה ברור שאין צריך שיגיעו המנות ליד המקבל, רק מיד שמסר לשליח, שרי לו לאכול, דסומך על חזקת שליח עושה

שליחותו (עיין היטב באחיעזר ח"ג סימן ע"ג, ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן שפ"ג). ואפילו נימא שאין לסמוך על החזקה בדברי קבלה דכדאורייתא דמיא, לענין אסור אכילה דרבנן נראה דיש לסמוך על הסברא דבהכי סגי, ולכן מיד כשמגיע לביתו ורוצה לאכול, ייחד שליח שמקבל עליו אחריות שישלח מנות אלו היום, ותו שרי לו לאכול כמ"ש.

שונא מתנות יחיה במשלוח מנות

בנידון אם שייך שונא מתנות יחיה במשלוח מנות

והנה נסתפקתי השנה במצות משלוח מנות אי יש בזה משום "שונא מתנות יחיה", והיינו אם אינו מחזיר בחזרה מתנה אולי יחסר לו בזה הסגולה לאריכות ימים. ונראה דהביאור בשונא מתנות יחיה, דעל ידי קבלת מתנות מנכין לאדם מזכויותיו טפי ממה שמנכין מכשנהנה ממה שמרויח במעשה ידיו, ולכן יש להתרחק ממתנות שייזכה בזה לאריכות ימים טפי.

זכות לחבירו, וכה"ג אין מנכין זכויותיו רק נוסף לו בזה זכות.

בת"ח דלא רצו לקבל אף דהנותן עבד מצוה היינו דלא רצו להשתמש בכתר תורה כאילו הם ת"ח

ומה שמצינו במגילה (כת). בתלמידי חכמים שלא רצו במתנות אף שהנותן עבד בזה מצוה, טעמם דלא הוה ניחא להו להשתמש בכבוד התורה לומר שיש בזה מצוה ואין בקבלתן משום שונא מתנות, וא"ש.

במתנה מרובה אולי יש לחוש לנזר בזה

ומ"מ במתנה מרובה דמוכח טפי ושייך בזה גדר שונא מתנות גם לת"ח, כהרמ"א ביו"ד ס"ס רמ"ו (סע' כ"א), אולי באמת אין להתיר לקבלן גם בפורים להנזהר תמיד מקבלת מתנות, וצ"ב.

במשלוח מנות דמוכח חבירו אין לחוש

אמנם הכא שמזכה חבירו במצוה, דכל המרבה במשלוח מנות משובח מקיים מצוה טפי, וכמובאר ברמב"ם סוף הלכות מגילה, הלוא המקבל מגלגל בקבלתו

ומש"כ מסברא דטוב עין הוא יבורך, הנה משום האי סברא לא דחינן הלכה מפורשת שגזרו חז"ל שלא לאכול לפני קיום המצוה, וממילא אין ראיה מלשון הפסוק, וע"כ נראה כמש"כ.

בטעמי משלוח מנות והנ"מ להלכה*

ותלוי באומדנא דכוונתו כמ"ש, ועדיין צ"ע לדינא.

להדר בדבר דאין צריך בישול

ונראה דמזה הטעם כתבו הפוסקים דבעינן למשלוח מנות דבר הראוי לאכול כמות שהוא ואינו צריך בישול, כמבואר במ"א סימן תרצ"ה (ס"ק י"א). ובספר מעשה רב (או' רמ"ט) של הנהגות רבינו הגר"א זצ"ל הסיק "משלוח מנות תרנגולת מבושלת ודגים מבושלים וכיוצא בזה, דבר המוכן לאכול תיכף ע"ש. ובביאור הגר"א (סקי"ד) ציין להא דאיתא בביצה יד: ב"ש אין משלחין ביו"ט אלא מנות, ופי' רש"י (ד"ה אלא) "דבר המוכן ואינו עשוי להניחו למחר כגון חתיכות בשר חתוכות לפני האורחים וכן דגים" ע"כ. וביאור הדבר נראה דמאחר דשורש המצוה להספיק לכל אחד סעודתו בשפע וברווח, אם שולח דבר מבושל או יין ופירות וכדו' הוי כשולח דבר לצורך סעודה, אבל בבשר חי שצריך עוד בישול, נראה שאינו מתכוון שיהיה לסעודה זו דוקא, רק שולח לו חי כדי שיוכל לבשלו ולאכלו אימת שירצה, ולכן לא מיקרי מנה ולא מהני.

קופסאות שימורים דאינם מיוחדים לאוכלם מיד

ומזה נולד לי ספק אם ראוי לצאת באוכלין בקופסאות שימורים, שדרך לשלוח כן כשאנו מתכוון שחבירו יאכלנו היום, רק מהנה אותו שיהא לו לאחר כך, ובזה אולי לא מיקרי מנה ולא מהני כמ"ש, דבשלמא בפירות ויין אף שראויים לזמן ארוך, אפילו אם אינו אוכלם היום, כיון שראויים לסעודתו בשפע ועשויים ליתן דברים כאלו בסעודת היום, מיקרי שפיר

והנה בטעם מצות משלוח מנות פירש בתה"ד (סי' קי"א) דשולח מנות כדי שיהא לכל אחד בשפע לקיים סעודת פורים כדינא ע"ש. ובספר מנות הלוי (פ"ט פס' ט"ז, י"ז) כתב דטעם המצוה להרבות אהבה ואחוה להראות שאנו אגודה אחת ע"ש.

הדין במשלוח מנות דידע מזה המקבל וישמח מזה בפורים גופא

והיכא ששלח מנות לחבירו ולא קיבלו בידו ורק אחר קיבלו עבורו, ולא הודיעו לו בפורים ששלחו לו המנות, נלע"ד דהנותן לא יצא, דמאחר דלא ידע מזה המקבל, אינו ראוי לו לסעודתו ברווח וע"כ אינו יוצא.

וזה הלכתא רבתא במשלוח מנות, שהמקבל צריך לדעת מהמנות ולשמוח בהן בעוד יום הפורים גופא, ורק בזה יוצא הנותן מצותו כמ"ש.

בראיית בני ביתו סגי

אמנם באם אשתו וב"ב ראו נראה דסגי, דהנותן משלוח מנות לבעה"ב מסתברא שמתכוון נמי לאשתו וב"ב, וע"כ אפילו הם לבד ראו המנות בפורים נראה דבדיעבד סגי.

שוב מצאתי שכתב בערוך השלחן (סי' תרצ"ה סעי' ט"ז) ואם שלח מנות לשמעון, ושמעון אינו בביתו, אם הוא בעיר ויבוא בעוד יום לביתו יצא, אבל אם אינו בעיר שלא יבוא היום לביתו לא יצא אף על פי שאשתו או בני ביתו קבלו בעדו, שהרי כתיב משלוח מנות איש לרעהו, ובעינן שיבוא ליד רעהו או שעכ"פ ידע מזה ע"ש. ולע"ד באשתו וב"ב מסתברא דסגי

הפוסקים דאין יוצאים באינו מבושל או צריך תיקון

ולעיקר שיטת הפוסקים שאין יוצאין אלא במבושל ולא במקום שעדיין צריך תיקון, נראה להעיר שבסוגית הגמרא מפורש (מגילה ז:) שיוצאין בפלפל וזנגבל אף שאין ראויים לאכילה כמות שהם, אלא משמשים כתבלין לאוכל (וע"כ לא חשיבי כ"כ), ותיקונם באוכל דוקא שיאכל אחר כך. וצ"ל דחי גרע טפי ואין יוצאין בו כיון שהתיקון שלו בבישול דוקא, וכ"ז צ"ב, ואין בידי כעת המפרשים לעיין מה שביארו בזה.

מנה ויוצאין. אבל קופסאות שימורים אף שראויים לפותחם ולאכלם כבר בסעודה, כיון שדברים מעושנים בקופסאות הדרך לשולחם כשאנו צריך אותם מיד לסעודה, רק כשכוונתו שישתמר לזמן מרובה, כה"ג לא מיקרי "מנה" ואין יוצאין בזה. אמנם מסתברא דמאחר שראויים לפותחם ולאכלם תיכף, סגי בהכי, ובפרט היום שרגילים ועשויים לפתוח קופסאות מיד ולאכול, פשיטא דיוצאין.

משלוח מנות לאדם חשוב

אי יד"ח במנה פחותה תלוי בטעמי המצוה

האי ינעים סעודתו. וא"כ למעשה אין חילוק אי הנותן עשיר או המקבל עשיר, רק מאחר שהאחד עשיר אין לצאת אלא במתנה חשובה גם לפי כבודו, ודו"ק היטב בזה.

והנה בריטב"א במגילה (ז. ד"ה תני) גרים קיימת בנו רבי ומתנות לאביונים, פי' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו ע"ש.

בידון לענין בן עיר ששלח לבן כרך תלוי בטעמי המצוה

והאחרונים נסתפקו בבן עיר ששלח משלוח מנות בי"ד לבן כרך, או בן כרך ששלח בט"ו לבן עיר, אי יצאו ידי חובתם, ונראה דתליא נמי בתרי הטעמים שביארנו. דאי הטעם משום ריעות, יוצא כששולח לכל אחד מישראל, אבל אי הטעם להספיק לרעהו צרכי סעודת פורים בשפע, המצוה לשלוח דוקא למי שחייב היום בסעודה, ולא למי שחייב למחר שמא יאכלנו כבר היום. וכ"ש כשבן כרך שולח לבן עיר שכבר אין לו חובת סעודת פורים, ודאי הוא דאין יוצא בזה המצוה.

ולע"ד נראה דתלוי בתרי טעמי מצות משלוח מנות, דאי נימא דעיקרה משום הרבות ריעות נראה תלוי בנותן דוקא, והיינו אם הנותן עשיר לא יצא אלא כששולח מתנה מרובה שראויה לעשיר כפי כבודו, שבלא זה אין המקבל מרגיש קירבה וריעות. משא"כ אי הטעם כדי שיהא לסעודת פורים ברווח, תלוי במקבל דוקא, שאם המקבל עשיר לא יצא אלא אם הנותן שולח לו דבר חשוב ויקר שיוסיף פאר ושפע לסעודתו, ואם כי הוא עשיר ואינו זקוק למתנות כלל, מ"מ הוספת מאכל כי

במשלוח מנות של מיני מאפה בתוך קופסה לענין חיוב חלה*

בחידוש הבן איש חי לא לשלוח משלוח"מ בכלי דאמרינן אגד
כלי וחשיב מנה אחת לבד

מצות משלוח מנות לשלוח לאיש אחד אבל
שתי מנות דוקא וחידוש בעיני דברי
הגאון בעל בן איש חי בספרו תורה לשמה סי'
קפ"ט שאם השתי מנות הם בכלי אחד אגד
כלי שמיא אגד ולא יצא מצות משלוח מנות
דהוה כמנה אחת ולדבריו ח"ו רוב בית ישראל

אינם יוצאין מצות משלוח מנות לדבריו תמוהין
ביותר שלענין שבת דוקא שצריך עקירה והנחה
לא נקרא הוצאה עד שמוציא את כל החפץ
ולזה אגד כלי שמיא אגד וחשיב שעדיין לא
הוציא את החפץ שבתוך הכלי אבל כאן צריך
שני מינים ולא שתי נתינות נפרדות לאדם אחד
ופשיטא שיוציאין כה"ג המצוה.

הפרשת חלה ממשלוח מנות**

להפריש, כבר הפרישו ממנה, שאפו ממנה
כשיעור, וא"כ נמצא שכשפריש עכשיו הוי
מהפטור על החיוב דלא מהני. וצ"ע מדוע לא
נהגו העולם לזוהר בכ"ז.

אמנם נראה דיש בזה כמה צדדים להיתר.
ראשית לדעת רבינו הגר"א זצ"ל
ביו"ד (סי' שכ"ה ס"ק ג') אין הסל מצרף כשאין
בכל אחד כשיעור, אלא כשנוגעין זה בזה, וכאן
אי מניח אותם בתיבה אין נוגעין זה בזה, וכלי
לחוד אינו מצרף לדעתו, וא"ש.

ואפילו להחולקין עליו, נראה דרק בלחם או
במצות הסל מצרף, שאינו מקפיד
על תערובתם מפני שצורת עשייתם שוה, אבל
בעוגה שכל אחד נאפה בטעם משלו, הרי
שבמצב של עיסה ודאי היה מקפיד שלא
יתערבו והוו כתרי מינים שאינם שווים, וא"כ
גם עכשיו לאחר שנאפו, אף שאינו מקפיד
שאינם אלא נוגעין זה בזה ולא מתערבין, מ"מ

במשלוח מנות של מיני מזונות מצוי
מכשול גדול, שבדרך כלל עוגות
ומזונות אין אופן אותן כדי שיעור חלה, וע"כ
אין מפרישין מהן חלה, אבל המקבל בפורים
כמה מתנות מעוגות וכדו' מניח אותם בתיבה
או בארון, ואנן קיימא לן דאפילו לא אפה
כשיעור, הסל מצרף, והוא הדין לכל כלי שיש
לו תוך דמצרף, ונתחייבו בחלה. וא"כ התיבה
או הארון מצרף העוגות וחל עלייהו בזה אסור
טבל, ואם שולח אותם לאחרים, נמצא מכשיל
המקבל באיסור טבל. ודבר זה מצוי טובא עד
שחכ"א מצא לנכון לפרסם ברבים אזהרה
לזוהר שלא לשים העוגות בכלי או בתיבה
מחשש שמא יצטרפו וחל עלייהו בזה אסור
טבל.

ומה עוד דנראה דאפילו ירצה להחמיר
ולהפריש חלה מיניהו, לא מהני כלל,
דראוי לחוש שמא דוקא מאותה העוגה שבא

* תשובה"נ חלק ב' סימן שמו

** מועדים וזמנים חלק ב' סימן קצ"א

כיון שבעיסה היה מקפיד הו' כתר' מינים ואין מצטרפין גם בסל, והיינו בנידון דידן כשאין נוגעין זה בזה. וא"ש מנהג העולם, דכאן בתיבה העוגות לא מצטרפות שאין טעמם שוה, ולא מהני הצירוף בתיבה בכזה"ג.

תיבה גדולה אי מצרף לחלה

וביותר, דעיקר החידוש בתיבה גדולה מצרף אינו ברור כלל, דאפילו נימא דבסל לא בעינן נגיעה דהוה בגדר כלי מצרף דקדשים, היינו בכלי שדרך להניח בו חפצים יחד, אבל תיבה לא מצטרף כשם שתנור מצרף דלא מיקרי יחד, ובפרט כשאין על דף אחד בתיבה, וכ"ז צ"ע בפוסקים.

והעיקר נלע"ד דאינו ברור שיש חיוב חלה כשמניחם בתיבה, דמלבד הספיקות בענין הצירוף, יש להסתפק עוד שמוא גם אם יש כאן צירוף אולי חסר בשיעור, שמקצת מהעוגות כבר הופרש מינייהו חלה והסל לא מצטרף להתחייב שוב. וע"כ גם לאחר צירוף אינו אלא ספק אם יש עכשיו חיוב חלה, ובספק אם יש חיוב חלה הו' בזה"ז ספק דרבנן, ואין כאן חיוב הפרשה, וכמו שיתבאר.

דהנה מיבעי לן בפסחים (מח:) דינא דכלי מצרף, אי בעינן לצירוף כלי שיש לו תוך דוקא, או אפילו כלי שאין לו תוך נמי מצרף. וסיימו שם באיבעיא דלא איפשיטא, וקיימא לן דבזמן הזה דחיוב חלה דרבנן ספיקו לקולא, ורק כלי שיש לו תוך מצרף. וכן מפורש ברמב"ם פ"ו דבכורים (ה"ז) אפה מעט מעט וקבץ הכל על לוח שאין לו תוך הרי זה ספק. ואם חלה של דבריהם היא, אינו חייב להפריש עד שיצרף אותן כלי שיש לו תוך ע"כ, הרי דבחלה בזה"ז דרבנן מקילין בספק ואין בו חיוב חלה, וכן פירשו כל המפרשים ביו"ד ר"ס שכ"ה. ומעתה בנידון דידן נמי שיש ספק אם

נתחייבו מהטעמים שביארנו, אין חיוב הפרשה מאחר דעיקר החיוב רק דרבנן, ולא חייבו במקום ספק.

ובמשנה למלך (פ"ז דתרומות ה"ז) הכריח דבתרומה בזה"ז אף אי חיובה רק מדרבנן, מ"מ החמירו בה כדאורייתא ממש, וספיקה אסורה ע"ש. ובטעמו נראה דסיבת הדבר שבזה"ז אין חיובה מזה"ת מפני שבקדושה שנייה לא היה ביאת כולכם, או מפני שהקדושה בטלה בזה"ז, וחכמים חייבו בתרומה שלא תשתכח כשיבנה בית המקדש, וא"כ י"ל דחייבו בזמננו גם מספק כאלו היה ביהמ"ק קיים. וקשה א"כ מדוע גבי כלי שאין לו תוך, קיימא לן דבזה"ז הו' ספק דרבנן לקולא, והא מחמירין בזה"ז כדאורייתא, והוה לן לפסוק לחומרא.

אמנם מלבד מה שזעם דברי המ"ל וחידושו צ"ע, והרבה יש לפלפל בזה ואכ"מ, נראה דגם איהו לא מיירי אלא היכא שחיוב התרומה ודאי, והספק לגבי דין אכילתה, או בספק אם נתרמה התרומה, שיש כאן חזקת חיוב, אבל במקום שיש ספק אי חל עלה חיוב כלל, כגון הכא שהספק אי הכלי מצרף ויש כאן חיוב חלה, בכזה"ג בזה"ז הו' ספק דרבנן לקולא, ואינו מפורש.

ואני תמה על הא דאיתא ביו"ד (סימן ש"ל סע' ד) "עכו"ם שהיה לו עיסה ונתגייר, גלגלה קודם שנתגייר פטור, אחר שנתגייר חייב, ואם ספק חייב" ופירש הש"ך (סק"ז) דהיינו מדינא, אבל בזה"ז כל חלה דרבנן וע"כ פטור מספק, ותמה על הפוסקים שסתמו בזה, דמשמע דגם בזמן הזה חייבין, וע"כ פסק להפריש בלי ברכה. והט"ז שם כתב בשם המהרש"ל דבחלת ארץ ישראל מחמירין בספק, ולא בחלת חוץ לארץ ע"ש. ודבריהם

מפרישים חלה מלעקך ומזונות אף כשיש בהם כשיעור, אבל אכ"מ לבאר דין זה.

בדברי האדר"ת דסל מצרף לחלה רק בכונה

בעיקר חשש דילן שהארון או התיבה מצרפים כמה עוגות לשיעור החייב

בחלה הנה בספר מקראי קודש ח"ב (סימן י"ט) הביא חידוש הגאון האדר"ת זצ"ל, דצירוף סל כלי כוונה אין מועיל רק כשצירף ביחוד להפרשת חלה אז מועיל עכ"ד. ולא מצאתי בפוסקים חידוש זה, וגם לא הובא שם ראיות לסברא זו וצ"ב, שוב מצאתי בשו"ת מחזה אליהו (קט"ז) שמביא רבינו פרץ וריטב"א בפסחים מה: שסל מצרף רק בכונה, הרי שבקדמונים מפורש סברא הנ"ל.

תמוהין, דבאיבעיא דכלי שאין לו תוך מיקילין בזה"ז לכ"ע ואפילו בארץ ישראל, ומשמע דבחלה בזה"ז אנו מיקילין בכל גוונא. וביותר, דכלי שאין לו תוך איבעיא דלא איפשטא והוה לן להחמיר בזה טפי, וצע"ג. ואולי כיון שאין הספק בגוף העיסה, שהגלגול מצד עצמו ודאי מחייב רק הספק שמא הבעלים ישראל או עכו"ם, בספק מעין זה יש מקום להחמיר גם בזה"ז, ועדיין צ"ע.

אמנם בנידון דידן שישנם ספיקות הרבה אי חל החיוב או לא, נראה דיש בדברינו קצת לימוד זכות למנהג העולם. אמנם יש לזהר שלא ליכשל ולהכשיל באסור טבל ר"ל, שיש היום נחתומין ובעלי בתים שבעו"ה אינם

ברכה על משלוח מנות*

בביאור מה דאין ברכה במשלוח מנות

ברכה לבטלה וע"כ במצוה כי האי לא תיקנו חז"ל ברכה כלל, ואפילו נימא דמחילה מועיל במשלוח מנות והנותן קיים המצוה אף שהמקבל מחל, מ"מ כיון שיכול בשעת נתינה לסרב לא תיקנו בזה ברכה כמ"ש, ובצדקה לעני נמי אולי סגי ג"כ בהאי טעמא, והראשונים פירשו שמא ימחל והוא הדין שמא יסרב ולא יקבל, מ"מ במשלוח מנות שתלוי ביד חבירו א"ש שלא תיקנו חכמים בזה ברכה.

במצוות שכליות דמקיימם בס בלי ציווי התורה אין שייך ברכה

ובמק"א פירשתי דברי הראשונים שתמהו למה אין מברכין ברכה כשמקיימין מצות צדקה, כיבוד אב, קבורת מת, השבת גזילה, ביקור חולים וכו', ופירשו המפרשים

ראוי לתמוה מאחר שמצות משלוח מנות חיוב מדברי קבלה למה לא תיקנו בה ברכה כשאר מצות שמברכין עליהו, ובמ"א ר"ס תרצ"ב מביא דכשמברכין ביום שהחיינו צריכים לכוון על משלוח מנות וסעודת פורים שהם מצות וטעונות ברכה ע"ש, ומ"מ אם אין לו מגילה מסיק שלא לברך שהחיינו על משלוח מנות דהא לא תיקנו בו ברכה אשקב"ו על מצות משלוח מנות ולא ביאר למה באמת אינו טעון ברכה.

הטעם דהמצוה תלוי באחרים דאפשר לא יקבלו ממנו

ולכאורה נראה דכל מצוה שתלוי ביד אחרים אין מברכין עלה, שמא חבירו יתחרט ולא ירצה לקבל הדבר והוה

(וצע"ק ממצות מצה שאוכלין לפעמים גם בלי המצוה ומברכין, ואולי כיון דבעינן עשייה לשמה מינכר שהיא למצוה ולכן מברכין).

והאמת נראה שהרמב"ם לא ס"ל סברא זו שהרי פוסק בפרק י"א דברכות שם שמברכין על מצות מעקה ע"ש, אף שאדם עשוי לעשות מעקה בלי המצוה, אבל דברי הרמב"ם אינם מוסכמים ובש"ע אינו מבואר שצריכים ברכה ויש בזה פלוגתא דרבוותא, ומצאתי ברוקח (שס"ו) וברבינו בחיי ס"פ שלח דס"ל שאין מברכין על משפטים שכליים, וא"כ אין הכי נמי אין מברכין על מצות מעקה.

ובקצוה"ח (ר"ס צ"ז) מביא תשובת הרשב"א ששאלו להראב"ד מפני מה אין מברכין על כמה מצות כגון מתנות עניים והלוואה וצדקה והענקה וכיוצא בהם, ומפרש דהטעם שאין המצוה תלויה ביד העושה דאפשר שלא יתמצא בה חבירו, ומגלן דכל מצוה שאפשר למיעקרה אף על גב דהשתא לא מיעקרא כמאן דמיעקרא דמי מדאמרינן באלו נערוות אי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל אף על גב דאכתי לא עקרה לה כמאן דליתא דהא לא קביעא וכו' וגמרינן מזה למורא וכיבוד אב ועמידה בפני רבו הואיל ואפשר למעקרה שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול וזה הטעם בהלוואה וצדקה ע"ש, ובקצוה"ח תמה על עיקר תירוצו שפירש דכל עשה שאפשר למיעקרה דמי לאונס דא"כ היאך ס"ד דכיבוד אב דוחה שבת הא התם נמי אי אמר האב לא בעינא ליתא לעשה כלל, ומשמע דלא אמרינן בכל עשה דגריעי מהאי טעמא, וביותר קשה הא אפילו גריעי היינו דלא דחי ל"ת דלא דמי לכלאים בציצית, אבל לענין ברכה מאחר שיש כאן מצוה הוה לן לומר דמברכין וביאור הדברים צע"ג,

דלא שייך נוסח וקדשנו במצוה זו שכל אחד מקיים גם בלי צווי הבורא ית"ש, ואינו מקיים אותה בשביל שהוא מזרע ישראל דוקא, ומהאי טעמא אין מברכין על צדקה, כיבוד אב, קבורת מת, השבת גזילה, ביקור חולים וכדומה שהם מצות שכליות ואין מברכין שגם בלי צווי הבורא ית"ש מקיימין מצות כאלו ולא שייך בהו נוסח "אשר קדשנו", ולכן במצות כאלו לא תיקנו ברכה כלל.

והרמב"ם בפרק י"א דברכות (ה"ב) פוסק "וכל מ"ע שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה ובין מצוה שהיא חובה מברך עלה קודם לעשייתה" ע"ש, הרי דייק שאין חובת ברכה אלא במצוה שבין אדם למקום, ויש לומר דהיינו טעמא דמצות בין אדם לחבירו משפטים שכליים וע"כ לא שייך בהו ברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו כמ"ש. או י"ל כמו שביארנו לעיל שחבירו יכול למחול או לעכב ולכן אין בזה ברכה וא"ש.

ומעתה יש לומר טעם נכון בהא דליכא ברכה במשלוח מנות, שרק בתפלין ציצית שופר ולולב וכו' דבלי צווי התורה לא שייכי כלל תיקנו נוסח הברכה, אבל במשלוח מנות גם בלי המצוה אדם עשוי לשלוח לחבירו מנות וע"כ לא תיקנו בזה ברכה.

ואולי זה כוונת המ"א שפירש "ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב דהא לא תיקנו כלל ברכה עליהם" ע"ש, וכוונתו דכשם שלא תיקנו ברכה מיוחדת למשלוח מנות שגם בלי המצוה ביום חול ושבת רגילים בסעודה ומנות וע"כ לא שייך ברכה להמצוה, ומהאי טעמא דעת המ"א שאין לברך על האי מצוה שהחיינו ג"כ ודו"ק היטב בזה.

ואעתיק כאן שיעור שאמרתי לבני הישיבה בענין גדר ולו תהיה לאשה ואי אמרה לא בעינא, וכמדומני שבדברינו יתיישבו הדברים כאן, ולכן אביא כל הדברים אף שיצאנו בזה קצת מגדר ספרי, כאן שייך נמי לענינינו כמ"ש.

מבאר דמצוה דביסודה היא משום שעבוד לא תקנו בזה ברכה

בכתובות (מ,) איתא "היכא אמרינן ניתי עשה ולידחי ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומה לעשה אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל" ופירש רש"י השתא נמי מלמדין אותה לומר איני רוצה ע"ש, ובתו"י שם הקשו דא"כ למה בעינן קרא גבי כיבוד אב ודחי שבת, והא בלאו הכי לא דחי דאלו אמר האב לא בעינא ליתא לעשה כלל ע"ש.

אמנם ראה זה דבר חדש ופלא מצינו בשיטה בבא מציעא (ל.) בד"ה קרא וז"ל "אי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל כלומר הואיל ואפשר לה לבטלו אף על פי שאמרה בעינא ליה אין שומעין לה ששניהם חייבין בכבוד המקום" ע"ש, והיינו דאדרבה מהא דכיבוד אב אמרינן "אתה ואביך חייבין בכבודי" ששניהם חייבין בכבוד המקום ילפינן האי דינא, דבכל דוכתא במקום שיש סברא אי אמרה לא בעינא כגון באונס לא דחי ל"ת והיינו מפני דדמי לכיבוד אב וילפינן מינה ע"ש היטב.

ודברי השטמ"ק תמוהין דהתם בכיבוד אב הא דלא דחי שבת אינו אלא מכח גזירת הכתוב דממעטין מהא דכתיב ואת שבתותי תשמורו דמצות כיבוד לא אליה לדחות בשבילה את השבת ומגלן למילף מזה

דבאונס לא אמרינן עשה דוחה ל"ת, ועוד שבכיבוד אב גופא הלוא אין הטעם מפני שאם אמרה לא בעינא ליתא לעשה אלא מגזירת הכתוב, וכבר הקשו בתו"י כאן אמאי לא קאתינן עלה מכח אי אמרה לא בעינא וע"כ דברי הש"מ צ"ב.

ונראה ליישב הדברים ע"פ דברי התוס' רי"ד כאן בכתובות (מ.) בחידושי שביאר דבאונס לא אמרינן עשה דוחה ל"ת שהמצוה לכנוס באונס יסודה רק להפסיד דעתה לבד וע"כ לא דמי לייבום ולא דחי ל"ת ע"ש, וביאור הדברים נראה דעיקר מצות ולו תהיה לאשה היא זכות לאשה לתבוע נישואין, ויסודה דמאחר שמבקשת נישואין עליו להפסיד דעתה ולמלאות בקשתה, ומצוה כי האי שרצונה עיקר סיבת החיוב לא אליה לדחות ל"ת, משא"כ בייבום עיקר החיוב להקים לאחיו שם ואין רצונה לחוד סיבת החיוב וע"כ שפיר דוחה ל"ת. ובעיקר חידוש התוס' רי"ד דגדר החיוב "ולו תהיה לאשה" היא להפסיד רצון האשה ודעתה, ועיקר סיבת החיוב חל ברצונה שאז החיוב עליו להפסיד דעתה למלאות בקשתה,

אמרתי דבר נכון לבאר דברי הריטב"א בקדושין ט. (הביאו המ"ל פ"ב דנערה בתולה ה"ח) וז"ל "שאלו חכמי צרפת ז"ל לגבי אונס דקיימא לן דשותה בעציצו אם באו עליה עשרה אנשים שלא כדרכה דכולם חייבין הי מיניהו כופין לשתות בעציצו, ויש שהשיבו שהראשון שותה בעציצו כיון שהוא נתחייב בתחילה, ומורי נר"ו בשם רבו אומר שאין שאלה זו כלום וכו' בדדידה תלה רחמנא וכו' והרשות בידה שלא לרצות באחד מהם או לומר לזה איני רוצה ולזה איני רוצה ושפתים יושק" וכו', והיינו דעיקר השאלה ליתא כיון דמצוה לקיחה באונס תלוי ברצונה אם נאנסה

על ידי עשרה למי תנשא תלוי ברצונה דוקא וא"ש.

רק תמוה דהא נ"מ אם אמרה דלא איכפת לה למי לינשא וכה"ג מיירי התוס' ושפיר פירשו דהראשון חייב וא"כ דברי הריטב"א צ"ע.

אמנם לפי דברינו תתיישב דכל עיקר החיוב דלו תהיה לאשה אינו אלא מחמת דרישת האשה לינשא לו ולכן צריך להפסיק דעתה, והחיוב חל בתביעתה דוקא כדי להפסיק דעתה כמ"ש, ומעתה יש לומר דדוקא אם האשה ביררה האיש ותובעת ממנו נישואין חל עליו חיוב למלאות רצונה להפסיק דעתה, אבל כשלא ביררה ולא תבעה משום אחד בפרטיות לא חל החיוב דתביעתה היא סיבת החיוב, ושפיר פירש הריטב"א דהשאלה ליתא מעיקרא דע"כ מיירי בתבעה מאחד מהם וכה"ג חל החיוב על מי שתבעה, משא"כ לשיטת היש מפרשים נוכל לומר דסבירא להו דיסוד החיוב דולו תהיה לאשה אינו מפני רצונה לחוד רק ביאת אונס לחוד סיבת החיוב, ולכן רק באמרה לא בעינא פטור אבל בלא איכפת לה כיון שאינה מוותרת חל עליו החיוב, ושפיר מיבעיא לן בעשרה בני אדם ולא ביררה למי שחל נמי בזה חוב כמ"ש על מי חל החיוב, ודעת התוס' שהראשון חייב כה"ג ודו"ק היטב בזה.

ומיושב בזה קושיית האחרונים היאך שייך במוציא שם רע מצות ולו תהיה לאשה והיינו אף בכהן, והא כיון שהבעל בעצמו אומר שלא מצא לה בתולים הלוא לדידיה נאמן אפילו נגד עדים דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, וא"כ היאך נחייב אותו לכונסה דהא בכהן אסורה עליו מחתיכה דאיסורא, ולפי דברינו דמצות ולא תהיה לאשה עיקרה זכות

להאשה ולא מצוה גרידא, יש לומר דחתיכה דאיסורא לא מהני להפקיע זכותה.

ואם כנים הדברים אולי נוכל ליישב פליאה עצומה על הרמב"ם שפוסק בפ"ג דנערה בתולה (ה"ט) "הוציא שם רע על נשואין הראשונים או ביבם שהוציא שם רע על נישואי אחיו והביא עדים ונמצאו זוממין הרי זה פטור מן המלקות ומן התשלומין וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש" ע"ש, ודבריו תמוהין דבשלמא ממלקות ותשלומין פטור כיון דהוה איבעיא דלא איפשיטא בגמ' שפיר אי אפשר להלקות ולחייב ממון מספק, אבל מה שסיים ואם רצה לגרש יגרש צ"ע שפסקא דאורייתא היא והיאך נתירו מספק לעבור על העשה דלו תהיה לאשה והל"ת דלא יוכל לשלחה, וכן תמהו המ"ל "ומנחת חינוך" והניחו בקושיא. ולפי דברינו דסיבת החיוב נישואין כשמאנס וכן החיוב להחזיקה ולא לגרשה אחר כך יסודה מכח זכות האשה ועיקרה להפסיק דעתה כמ"ש, נוכל לומר דעיקר זכות האשה לתבוע נישואין אינו אלא בודאי אבל בספק אין לה זכות תביעה ממנו כלל ולכן בטלה עיקר סיבת המצוה, ולכן פוסק הרמב"ם דבספק שרי נמי לגרשה אבל דבר זה עדיין צ"ע.

ומעתה ל"ק קושיית המפרשים היאך כופין באונס לכנוס האשה והא הוה תלוהו לקנות דלא מהני לרוב הפוסקים, ועיין ב"אבני מלואים" ר"ס מ"ג שנדחק בזה והניח בצ"ע, אבל לפי מה שביארנו דגדר המצוה היא שיש עליו שיעבוד לה לישאנה, יש לומר דכה"ג מהני גם לקנות, ואחר כך מצאתי בא"מ (כ"ח ס"ק ס) שמסיק בשיטת הרשב"א דעיקר מצות ולו תהיה לאשה מפני שיעבודה ע"ש שמכריח הדבר רק מסיים דלבו מהסס ומגמגם לומר

שפיר ילפינן מהתם שהאב קודם לאם שהיא גופא משועבדת להאב כמ"ש, אבל אם אין מצות כיבוד אב בגדר שיעבוד להאב, אז לפנינו מצות האב והאם והוא לן לומר דתרוייהו שוין.

ומעתה הלוא תתיישב כמין חומר דברי השיטה מקובצת במסכת בבא מציעא שמפרש דגדר אי אמרה לא בעינא דלא דחי ל"ת באונס ילפינן מכיבוד אב, והקשינו היאך אפשר למילף זה מזה והא בכיבוד אב מה שאינו דוחה אסורים מטעם אחר לגמרי, ולדברינו עכשיו דברי הש"מ מאירים, דגדר מצות ולו תהיה לאשה עיקרה זכות ושיעבוד האשה והבעל צריך להפסיק דעתה, ואם אינה תובעת נישואין לא חל עליו המצוה, וכיון שעיקרה רק מצוה למלא תביעת האשה לא אלים לדחות צווי המקום, ודבר זה ילפינן מכיבוד אב דלא דחי ל"ת שעיקרה גדר שיעבוד האב ולכן לא אלים לדחות צווי המקום כמ"ש, וא"ש דברי הש"מ דהטעם דאי אמרה לא בעינא לא דחי ל"ת היינו מפני שילפינן מכיבוד אב דלא דחי, דהתם הטעם שהמצוה בגדר שיעבוד ולכן לא אלים לדחות, וא"כ הוא הדין ילפינן מינה דמצות ולו תהיה לאשה דהוה נמי בגדר שיעבוד ואי אמרה לא בעינא אינו מחוייב שפיר אינו דוחה ל"ת ודו"ק היטב בזה (עיקר היסוד בדברי הש"מ דמצות כיבוד אב ואונס תרוייהו בגדר שיעבוד שמעתי כן מפי הגאון רבי זידל סמיעטיצקי זצ"ל, ואנו הארכנו לבאר ולבסס הדברים, ונאבדו ממני תוכן דבריו בענין זה).

ומעתה ל"ק כלל קושיית הקצוה"ח (והיא בעצם קושיית התו"י) למה צריך קרא שאין מצות כיבוד אב דוחה ל"ת, הא בפשיטות אינו דוחה שאם אמר האב לא בעינא ליתא למצוה כלל, ולפי דברינו ניחא דלס"ד דכיבוד אב דוחה, אין הכי נמי כיבוד אב מצוה ככל המצות ולא הוה בגדר שיעבוד ולכן ס"ד דדחי,

דבר חדש כזה, ולדברינו הדברים מאירים ומבואר כבר בראשונים כמ"ש.

מצוות כיבוד אב אי הוה דין שעבוד או דין מצוה גרידא

ועכשיו לאחר שביררנו דמצות ולו תהיה לאשה עיקרה גדר זכות ושיעבוד לאשה, נחקור בגדר מצות כיבוד אב ואם מהו ענינה, אי עיקרה בגדר שעבוד האב שיש לו זכות לקבל מהבן כבוד או עיקרה מצוה גרידא והאב רק החפצא דמצוה אבל אין לו שום זכויות לדרוש מהבן, והא דמהני מחילה היא מפני שאז נתבטלה סיבת החיוב.

ונראה להכריח דעיקר המצוה בגדר שיעבוד ממה שפירשו התוס' ביבמות (ה: ד"ה כולכם) וזה לשונם "ואם תאמר למה לי קרא בכיבוד אב דלא דחי שבת הא בלא קרא נמי לא דחי שהוא ואביו מוזהרין על השבת וכדאמרינן בפ"ק דקידושין גבי אביו אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך וכו' והכא נמי אתה ואביך חייבין בכבוד המקום", ותירצו דמהכא ילפינן התם ע"ש, והיינו דרק לאחר דילפינן דלא דחי שבת ידעינן האי דינא דכיבוד אב עדיפא מכבוד אם.

ודברי התוס' תמוהין, דהכא הא דילפינן מקרא דכיבוד אב אינו דוחה כבוד המקום ואין לו לעבור בשביל כיבוד אב על מצוה זהו גזירת הכתוב, והיאך שייך למילף מדין זה שאם אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני שהאב קודם והא דין זה לא דמי כלל להתם והיאך שייך למילף מינה, רק נראה מדברי התוס' דהא דכיבוד אב אינו דוחה שבת ושאר ל"ת אינו גזיה"כ רק מפני שעיקר המצוה בגדר שיעבוד שפיר אמרינן שאינו יכול להפקיע בשיעבודו מצות הבורא שהוא משועבד לו, וכיון שעיקר המצוה בגדר שיעבוד

ד' הגר"י ויינברג דעיקר הטעם דאין ברכה הוא משום דהמצוה הוא לעשותו מתוך אהבה ורעות ולא משום המצוה*

ומעם חדש אמאי אין מברכין על משלוח מנות, שמעתי מפי הגר"י ויינברג ז"ל, דמאחר שעיקר המצוה היא להרבות שלום ואהבה וריעות, ע"כ אם יברך על מצוה זו ייראה זה שנותן מפני הציווי, ונמצא מפחית במדת האהבה וריעות, ע"כ לא תיקנו בזה ברכה, שעדיף שיתן בלי ברכה. וכסברא זו כתב הרמב"ם בהקדמה לשמונה פרקים, שבמצוות חוקיות יש לעשות רק מפני ציווי הבורא, אבל מצוות שכליות ראוי לקיים מפני רצון השכל הפנימי ע"ש.

אבל למסקנא ילפינן מהקרא שהמצוה בגדר שיעבוד ומצוה כי האי אינו דוחה ל"ת, ואדרבה מינה ילפינן דאונס כיון שעיקרה בגדר שיעבוד שאם אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל וע"כ אינו דוחה ל"ת.

ומעכשיו א"ש דברי המפרשים שאין מברכין על כיבוד אב הואיל ואם אמר לא בעינא ליתא למצוה, וכבר הקשינו מאי שייך סברא זו לענין הברכה, ולדברינו ניהא שהסברא היא דכיבוד אב בגדר שיעבוד, וכללא היא שאין מברכין על מצוה שעיקרה בגדר אדם לחבירו, ומהאי טעמא א"ש שאין ברכה על מצות משלוח מנות ודו"ק היטב בכ"ז.

מתנות לאביונים

פתיחה*

נודע מש"כ רבינו דדין אביון היינו מי דאין לו כדי צרכו לאכילה ממש ונצרך לבקש מאחרים אוכל ממש וע"כ נצרך לאוכל לסעודת פורים ממש והיום דיש ביטוח לאומי וכדו' קשה למצוא אנשים דאין להם כדי אכילה ממש [ובפרט דאם באמת נצרכים לבקש מאחרים הרי כבר דואגים להם ומשום זה יש להם כדי צרכם] אמנם כפי דיבוא להלן הוסיף רבינו שליט"א בתשוה"נ בכמה מקומות בגדרי ההלכה של אביונים דאף דהוא הידור למצוא מי דהוא אביון בשיעור דאין לו בשביל הסעודה ממש [ובכה"ג אפי' כמה נותנים לו הרי דתקנת חז"ל מתקיים באביון דכה"ג] אמנם בודאי עיקר אין הכוונה דוקא מי דעני כ"כ ומי דנכלל בכלל עני דאפשר ליתן לו צדקה מתקיים בו המצוה אמנם ההידור הוא ליתן מי דכבר במצב קשה דמבקש מאחרים אמנם א"צ דוקא דהוא מסתובב לבקש צרכי אוכל וגם אם מסכים למסור את שמו לגבאי צדקה דיקבצו בשבילו גם הוה בכלל אביון.

עוד הוסיף רבינו שליט"א דאיכא הידור מיוחד ליתן בידים לעני [או לגבאי צדקה בשביל העני במקום דהוא דרך כבוד יותר דמתבייש דנותנים לו ומ"מ ישתדל גם ליתן לעני] ועיין להלן פרטי דינים מי נחשב לאביון.

ויש להוסיף כאן מש"כ רבינו שליט"א בגודל מעלת הנתינה בפורים וז"ל: ושמעתי מכמה עשירים שלדבריהם רבים מאוד המבקרים אצלם בפורים ואין להם מנוחה, ולכן נועלים הדלת או נוסעים למקום אחר, והם מאבדים בידם שפע נחת והצלחה, שפורים הוא זמן קבלת התורה כמש"כ קימו וקיבלו, וזמן רצון למעלה לקבל שפע הצלחה, רק שאין אנו ראויים לכך ותיקנו משלוח מנות שגורם בינינו אהבה זה לזה, ומתנות לאביונים שמשמחים דל ואביון, ובזכות זה נוהגים עמנו מדה כנגד מדה שהקב"ה אינו מדקדק עמו, ואף שאינו ראוי מקבל ברכה מיוחדת מסגולת יום הפורים.

ובכמה מקומות כאן ביאר רבינו דזהו הענין דכל הפושט יד נותנים דענינו לעורר רחמים דנקבל שפע ברכה בלא לבדוק במעשינו וראה בארוכה במאמרים.

* נרשם ע"י המו"ל מתוך דברי רבינו שליט"א ואף דנזכרו רוב הדברים בהנהגות רבינו

גדר אביון למתנות לאביונים

בגדר עני למתנות לאביונים*

מהו גדר אביון למתנות לאביונים

במקו"ח שיש לדקדק לשלוח לעניים מרודים ומופלגים הנקראים אביונים.

הפושט ידו בקביעות יש לו כבר כדי צרכו ואין לו דין אביון שתאב לכל דבר

ובמוע"ז ח"ו (סי' ק"ו) הערתי שהיום לא שייך לקיים ההידור ליתן לאביונים, שבזמנינו מי שפושט יד בעצמו בבתי כנסיות וכדומה, כבר יש לו ברוח לצרכיו ההכרחיים, ושוב אינו אביון כלל שפירושו שתאב לכל דבר מפני שאין לו לצרכיו ההכרחיים, ובימינו אין לנו מי שבעצמו פושט יד ואין לו לצרכיו ההכרחיים, ולא מצאנו לזה תשובה מספקת, ומה עוד שמקרא מלא כי לא יחדל אביון מקרב הארץ.

נראה למעשה דעיקר כוונת רש"י אינו דזהו הגדר של אביון אלא הוא סימן נצרך כ"כ דתאב לכל דבר וא"כ גם מי דיש לו לצרכי יום יום אם בשביל לחתן בניו הוא נצרך לחזור על הפתחים א"כ הוא בכלל תאב לכל דבר

אמנם שוב התיישבתי בדבר, ונלע"ד דעיקר גדר אביון הוא ש"כ זקוק למה שחסר לו עד שאין לו ברירה ומוכרח להתבנות לפשוט יד, ומה שפי' רש"י שאביון הוא מי שתאב לכל טובה, היינו משום שמי שאין לו לצרכיו ההכרחיים אין לו ברירה לוותר ע"ז ומוכרח להתבניי לפשוט יד, שאם יש לו לצרכיו ההכרחיים אינו מתבזה לפשוט יד, וא"כ

מצוה מדברי קבלה לתת בפורים מתנות לאביונים, והמשמעות היא שלא סגי ליתן לעני בעלמא, אלא צריך שיהא אביון דוקא שמצבו קשה יותר מעני (עיין רש"י ב"מ קיא: ד"ה אביון) שהאביון הוא מי שאין לו לצרכיו ההכרחיים (וכלשון רש"י (פר' משפטים כ"ג ו') שמדולדל ותאב לכל טובה, ובמד"ר (ויקרא ל"ד) כתב דאביון הוא התאב לכל דבר), ומוכרח להתבניי לחזור על הפתחים ואין לו ברירה מפני שבלי זה אין לו לצרכיו ההכרחיים, אבל עני הוא מי שיש לו לצרכיו ההכרחיים ומתבניי ללכת בעצמו ולבקש ואנו ממציאים לו לשאר צרכיו, וכן מפר' בגמ' ב"מ (קיא:) דאביון לא כסיף למתבעיה שכבר הורגל להתבניי לחזור על הפתחים, ועני לא כסיף למתבעיה שלא הורגל להתבניי.

ברמב"ם וש"ע הזכירו רק עניים ולא הזכירו כלל ליתן לאביונים

אמנם האמת שברמב"ם וש"ע כתבו שמצוה ליתן לשני עניים ולא הזכירו שצריך אביונים דוקא, ובעה"ש (סי' תרצ"ב ס"ק א') דעתו שבאמת א"צ כלל אביונים (וקרא דנקט אביונים לרבותא נקט דלא מיבעיא עני דיש לו בושה לבקש אלא אפי' באביונים גם יצא יד"ח) עי"ש. ומזקני הגרש"ז פ"נס שמעתי שגדולי ישראל במינסק הידרו ליתן לעני הכי נצרך שהוא כאביון, ויש לומר שמקיימין את המצוה גם בעני, אבל הידור הוא ליתן לאביון. וכ"כ

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלה אות א'

גם אם אינו הולך בעצמו אם נמצא במצב דחוק דמסכים
דיכירו שמו כבר חשיב אביון

ואולי יש לצדד שגם אם הנצרך בעצמו אינו מחזר על הפתחים, רק אחרים מחזרים בשבילו, מ"מ אם הוא מסכים שיזכירו שמו שאוספים בשבילו הוא אביון, דכיון שהוא זקוק כ"כ עד שמוכן להתבזות שיזכירו שמו, הוא כבר אביון.

לכתחילה בעיני אחד דחור לו לצרכי אוכל

מיהו אף שהוא אביון מהודר וכמ"ש מ"מ לקיום מצות מתנות לאביונים לכתחילה, בעיני שיחסר לו לצרכי אוכל, עיין בדברינו להלן).

אפשר היום למצוא אביון, שהרי רבים מת"ח ובעלי בתים חשובים שמעולם לא היו מתבזים לשאול מאחרים וכ"ש לפשוט יד, מ"מ כאשר צריכים לחתן בן או בת זקוקים כ"כ למעות עד שמוכרחים לנדוד ולהתבזות לפשוט יד אף שפניהם משתנים ככרום מבזיונות, ואין להם ברירה מפני שבלי זה לא יכול לחתנם, ולכן אפי' שיש לו מעט לצרכיו ההכרחיים, מ"מ כיון שכ"כ זקוק שבע"כ מוכרח לנדוד ולהתבזות לבקש מאחרים, הוא אביון מהודר לכל דבר ובעו"ה רבו מאלו.

שם אביון לענין מתנות לאביונים*

הגדרת אביון למצות מתנות לאביונים

גדר אביון גרע מעני דאביון היינו מי דאין לו אפילו בשביל צרכיו ההכרחיים ופושט יד לזה

מצוה מדברי קבלה לתת מתנות לאביונים וכמבואר בקרא. מצב האביון קשה משל העני, והיינו שהעני נצרך לבריות אבל האביון במדרגה נמוכה יותר, שאין לו כלום ר"ל. דאביון נקרא מי שנצרך להתבייש ולבזות עצמו לתבוע מאנשים דברים הכרחיים, ובלאו הכי לא יהיו לו אפי' דברים ההכרחיים ביותר, וכמו שיבואר להלן.

בגמ' מבואר דשם אביון היינו מי דאינו מתבייש לבקש מאחרים

ועיקר היסוד שהאביון הוא מי שמצבו רע כ"כ עד שאינו יכול לכבד עצמו

ותובע האנשים, מבואר בגמרא מפורשת בב"מ (ק"א:), דבשכר אדם שני פועלים אחד עני והאחד אביון ואין בידו ליתן מעות אלא לאחד מהם, העני קודם. ומפורש שם טעמא, דהעני אף שצריך למעות מתבייש לתובען, אבל האביון אף שהוא מעונה מן העני, הורגל לבושת ולא כסיף למיתבעיה. ומבואר שהאביון מצבו קשה כ"כ עד שע"כ מתבייש והורגל לתבוע בפה. וזה יסוד התואר אביון, כדברי רש"י שם, דלשון אביון - שאובה כל דבר ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב, וכן הוא ברש"י בפרשת משפטים (כ"ג, ו) שהאביון מדולדל ותאב לכל טובה. ומכיון דבמגילה מבואר שהמצוה היא "מתנות לאביונים", משמעות הקרא שצריך לתת לאביון דוקא, והיינו שאינו מתבייש ומדולדל מכל טובה כהנ"ל.

בזמנינו נדיר למצוא עני דמקבץ מעות לאכילה ממש דאם מקבץ מעות כבר יש לו ועוד דיש תמיכה וסעד מהממשלה

אמנם בזמנינו שיש תמיכות סעד ומוסדות ציבוריים, והנצרך מקבל מהם את צרכיו ההכרחיים ואינו צריך להתבייש ולבקש מאנשים כדי להשיג דברים אלו, נמצא דאביון ממש, שאינו מתבייש לדרוש מאנשים שמוכרח לכך והוא תאב לכל דבר, אינו מצוי בפורים.

ושפיר התאונן לפני גדול אחד, שמצות מתנות לאביונים קשה מאד לקיים בזמנינו, שהאביונים שאינם מתביישים לתבוע צרכם ותובעים מהאנשים, מקבלים סיפוקם ההכרחיים ברווח ואינם אביונים כלל, ובעני לבד שמתבייש לבקש אין מקיימין המצוה. וכן בזכרוני מגדול אחד בחו"ל שסיפר לי שעוד לפני המלחמה שלח מעות לפולין וליטא לחלק בפורים, שקשה היה לו למצוא אביון במקומו, ואף שהיו נצרכים, "אביונים" לא היו מצויים, משא"כ בפולין וליטא שהיו מצויים הרבה בעו"ה.

ד' הערה: ש"ד"ח אף בנותן לעני לבד

שוב מצאתי בערה"ש (סי' תרצ"ד סע' ג') דלדעתו אף דכתיב בקרא מתנות לאביונים יוצא נמי בנותן לעני, דרביתא קאמר קרא, לא מיבעיא עני שיש לו בושא, ובשכר שכיר הוא קודם, דנותן לו מתנה, אלא אפילו בנתינה לאביון אתה יוצא ידי חובתך, ואע"פ שהוא בעצמו מבקש ממך, וכ"ש לעני שמתבייש לבקש ואתה מקדים ונותן לו שיש בזה מצוה יותר, ע"ש. ומיהו נראה להחמיר לכתחילה דליבעי אביון כמ"ש, וכסתימת הקרא.

ומעתה מקרא מלא הוא "לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים ט"ו, י"א), ואם מתפרנס בבזיון בתביעה בפה, אף שיש לו

סיפוקו, שפיר מקיימין בו המצוה, ואין מדקדקין במעות פורים אם הוא באמת אביון, רק כל שמחזר על האנשים מקיימין בו המצוה, וא"ש.

אמנם לפי מה שכבר כתבנו במק"א דהיסוד במצות מתנות לאביונים לתת להם מתנות בכדי שיהיה להם לסעודת פורים ברווח, אפשר שהמצוה באביון דוקא וכמ"ש.

ברמב"ם לא הזכיר דצריך אביונים אמנם נראה מלשונו דמיירי בנצרך לסעודת פורים

אמנם הרמב"ם סתם וכתב (פ"ב ממגילה ה"ט) דחייב לחלק "לעניים" ביום הפורים, ולא פירש שהמצוה באביונים דווקא, מ"מ מהא דסיים שכל הפושט יד נותנין לו ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת, רמז בזה דמיירי בנצרך לסעודת פורים דוקא.

גדר אביון היינו מי דחסר לו לשמחת פורים גופא אף דעדיין מתבייש לבקש

ונראה א"כ לע"ד שאביון דהכא היינו מי שחסר לו לפורים, שאם חסר לו לשמחת פורים שפיר מיקרי אביון לענין מתנות לאביונים בפורים. ואף שהוא מתבייש לקבץ מיד אל יד, ויש לו יום ביומו כדי מחייתו, כיון דלסעודת פורים חסר לו, נקרא עני או אביון ומקיימין בו המצוה.

חלוק דין כל הפושט יד נותנים מקיום מצוות מתנות לאביונים

ואף שבפורים יש הלכה דכל הפושט יד נותנין לו ואין בודקין מצבו, מ"מ למצות מתנות לאביונים אף אם אין צריך אביון שתאב לכל טובה ותובע בפה, אכתי ראוי לבדוק ולקיים המצוה באותו שחסר לו לפורים גופא, ובנתינתו יהיו לו צרכי פורים ברווח.

בדין האיסור לשנות ממעוות פורים

ובעיקר הדין דאין משנן מעוות פורים לצדקה אחרת, נראה לחלק בין מעוות פורים למתנות לאביונים. דמעוות פורים ניתנו מעיקרא לעניים לסעודת פורים, וגבו אותם לכך, ותוארם שפיר "מעוות פורים". ולשיטת רבי מאיר (ב"מ ע"ח:) העני גופא ג"כ אסור לשנותם וצריך להשתמש בהם בפורים, וכן פסק הטור (ס' תרצ"ד). אבל להרמ"א (שם ס"ב) פסק דמותר לעני לשנותו, ורק הגבאי צריך לתתם לפורים דוקא, שנגבו לכך וכמ"ש.

דין איסור לשנות מעוות פורים הוה דוקא בנתינה לצורכי הסעודה

ונראה דדדברי הטור שאסור לעני לשנות המעוות מיירי דוקא במעוות פורים, והיינו שגבו אותם במיוחד שיהיה לעניים בשפע לסעודת פורים, דכך נהגו בזמנם. אבל מתנות

לאביונים עיקרן שיהיה לו לכדי סעודה, ואף כשאינו משתמש בהם לפורים, כיון שראוי להשתמש בהם, ויש לו לפורים יצא הנותן מצותו, משא"כ "מעוות פורים" ניתנו לסעודת פורים ליהנות בפורים עצמו ואסור לו לשנותו, וכן מוכח בטור דמיירי כה"ג, וגם בש"ע מיירי כן.

מקיימים המצוה במה דיש לאביון לסעודה ברווח אף דאינו משתמש במעוות אלו

והרמב"ם סתם, אך נראה ברור דלא מיירי בגבאי רק במעוות דמתנות לאביונים שחשב בלבו לחלק בפורים, ופסק דצריך לתנם לפורים ואין לשנות מצדקה לצדקה, ומקיימין המצוה במה שיש לעני בריוח לסעודת פורים אף שלא משתמש לסעודה במעוות אלו וכמ"ש.

מתנות לאביונים בנצרך לצורכי נשואי בניו*

מפרשינן דלכתחילה גדר המצוה הוא ליתן לעני שחסר לו לצרכי אוכל ההכרחי לבני ביתו, ואף אם אין חסר לו לסעודת פורים, וכגון שכבר קיבל מתנות שיספיקו לו לסעודת פורים, מ"מ כיון שהוא בגדר עני שחסר לו לצרכי אוכל, מקיימין בו המצוה לכתחילה.

אם משתמש בכסף שמקבל בשביל חובות לנשואי בניו וע"כ חסר לו לצרכי אכילה הוה אביון מהודר

ולכן אם הוא משתמש בכסף שמרויח מפרנסתו להוצאות לנשואי ילדיו וחסר לו בשביל אוכל לבני ביתו, שפיר לכתחילה יש ליתן לו מתנות לאביונים. אבל

יש לו פרנסה לאוכל לבני ביתו אמנם אין לו בשביל נישואי בניו

נשאלתי אם מקיימין מצות מתנות לאביונים במי שיש לו פרנסה שמספקת לו לצרכי אוכל לו ולבני ביתו, אבל הוא זקוק עבור הוצאות הכרחיות לנישואי ילדיו.

עיקר המצוה הוא ליתן לעני דחסר לו לסעודת פורים אמנם אפי' אם כבר קיבל מאחרים צורכי סעודתו הרי על דין המתנות תקנו לעני דכה"ג

ונראה דכיון שהמצוה היא ליתן לעני כדי שלא יחסר לו לסעודת פורים, לכן

מצוי שאינו משתמש בכסף שמרויח לשאר הוצאות קודם שקונה צרכי אוכל לב"ב, וא"כ כיון שבפועל לא חסר לו צרכי אוכל אין מקיימין בו לכתחילה מצות מתנות לאביונים.

בדיעבד יד"ח גם במי דצריך לחתן ילדים אמנם יש דין קדימה במי דאין צרכיו ההכרחיים

אבל בדיעבד יוצא יד"ח גם כשנותן למי שזקוק עבור הוצאות הכרחיות לנישואי ילדיו. (ופשוט דמי שחסר לו לצורך שהוא יותר הכרחי מהצרכים שחסר לעניים אחרים, יש להקדים ליתן לו קודם אותם עניים. וע"ע במוע"ז (ח"ח סי' ק"נ) מה שהבאתי מהאדמו"ר רבי ישראל אלטר מגור זצ"ל).

וכן אם יש לו הכנסה שמספקת לצרכי ב"ב ורק שאינו הכנסה קבועה למשך שנה,

שלענין מעשר עני הרי דינו כעני, כיון שאינו מסודר בפרנסה לשנה, מ"מ כיון שעכשיו אין חסר לו לצרכי אוכל אין מקיימין בו לכתחילה המצוה (אא"כ הוא חוסך ממשכורתו להניח בצד שלא יחסר לו למשך שנה ולכן חסר לו עכשיו לצרכי אוכל), אבל בדיעבד כיון שדינו כעני יצא יד"ח).

דין נתינת מתנות לאביונים בבחור בישיבה

ושמעת בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאין יוצאין מתנות לאביונים בנתינה לבחור בישיבה או לבחור הסמוך על שלחן אביו, דאף שלענין מעשר עני דינו כעני כיון שאין לו משלו כלום, מ"מ כיון שסמוך על שולחן אחרים ולא חסר לו מצרכיו ההכרחיים אין יוצאין בו יד"ח מתנות לאביונים, וכלע"ד.

בדין השיעור למתנות לאביונים*

שיעור למתנות לאביונים

והנה בשיעור מתנות לאביונים כתב מ"ב (ר"ס תרצ"ב) מהריטב"א שמספיק בפרוטה, ובמק"א (מוע"ז ח"ו סי' ק"ז) ביארתי שצריך ליתן שיעור חשוב, כיון דלא נאמר נתינה אלא מתנה, ומתנה היינו שיעור חשוב דוקא, ומש"כ במ"ב משם הריטב"א שמספיק בפרוטה נראה דהיינו בזמנם שלאביון היה זה דבר חשוב, אבל בזמנינו לא סגי בפרוטה עיי"ש.

מעיקר המצוה הוא ליתן סכום החשוב למקבל

ונראה שצריך ליתן שיעור חשוב כפי המקבל, והיינו שאם נותן לאביון שפושט יד לבקש מכל אחד, די לתת עשרה שקלים שזהו שיעור חשוב אצלו שאין רגילים

ליתן לו כן בכל השנה, אבל כשנותן לעני שאינו מוכן להתבזות לבקש מכל אחד ורק מבקש באופן פרטי מאנשים שמצפה מהם שיתנו לו סכום הגון, צריך ליתן לו כפי הסכום שכשמצפה שיתנו לו זה הסכום הוא מוכן להתבזות לבקש שרק אז זהו מתנה חשובה אצלו.

מעיקר המצוה הוא ליתן סכום החשוב אף לנותן דדוקא בזה העני שמח

ולע"ד נראה עוד דבר חדש, דכיון שמענין המצוה לשמח האביון במתנה, לכן מצוה מן המובחר ליתן סכום שחשוב לנותן, שהעני אינו שמח ושבע רצון כשנתן לו סכום שאינו חשוב כלל אצל הנותן והיה יכול ליתן לו יותר מכך, והיינו שלכן ישיבה וכדו' די ליתן

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלה אות ד'

לעני עשרה שקלים שזהו כבר סכום חשוב לנותן, אבל העשיר צריך ליתן סכום הגון כפי השיעור שהעני יהא שבע רצון בכך (מיהו אם שולח לו ע"י אחר ואין האביון יודע מי הנותן, א"צ ליתן לו אלא כפי שיעור שחשוב למקבל).

מי דבורח מקיום המצוה של מתנות לאביונים מפסיד בידים השפע

ושמעתי מכמה עשירים שלדבריהם רבים מאוד המבקרים אצלם בפורים ואין להם מנוחה, ולכן נועלים הדלת או

נוסעים למקום אחר, והם מאבדים בידם שפע נחת והצלחה, שפורים הוא זמן קבלת התורה כמש"כ קימו וקיבלו, וזמן רצון למעלה לקבל שפע הצלחה, רק שאין אנו ראויים לכך ותיקנו משלוח מנות שגורם בינינו אהבה זה לזה, ומתנות לאביונים שמשמחים דל ואביון, ובזכות זה נוהגים עמנו מדה כנגד מדה שהקב"ה אינו מדקדק עמו, ואף שאינו ראוי מקבל ברכה מיוחדת מסגולת יום הפורים.

שיעור "מתנות לאביונים"

בנידון אם צריך שיעור ג' ביצים

לא נתבאר השיעור שצריך לתת לכל עני, ועיין בשע"ת תרצ"ד (ס"ק א) בשם הזרע יעקב שצריך שיעור שיכול לקנות ג' ביצים מפת, ובמ"ב שם (ס"ק ב) בשם הריטב"א כתב שמספיק בשיעור שזה פרוטה, ונראה לע"ד דהרי כאן לא נאמר נתינה אלא "מתנה" והיינו שחשוב לו דוקא, וכשם שבמשלוח מנות הבאנו במק"א שכדי לצאת המצוה צריך שיעור שחשוב למקבל דוקא, גם במתנות לאביונים צריך שיעור חשוב לו שנקרא מתנה, ולא מספיק נתינה בעלמא, וכן מבואר במהרש"א ח"א מגילה ז. ע"ש, רק באביון ממש שתאב לכל דבר, דעת הריטב"א שאפילו פרוטה חשוב לו ויוצאין בה. ועיין בכף החיים דהמנהג להחמיר בזה לצאת לכו"ע, והיינו לתת מתנה חשובה לשני עניים אבל לשאר נותן כל מה שחפץ.

ולפי זה נראה שבזמננו כסף בשיעור פרוטה גרידא לא משמחו כמתנה, וע"כ צריך לתת לו שיעור החשוב לפי זמננו, וכמו שמביא הסמ"ע ח"מ סימן פ"ח ס"ק ב' שגם לענין קידושין מסתפק שהיום אולי צריך יותר מפרוטה כיון שאי אפשר לקנות בשו"פ אלא מעט מזעיר, ואמנם נחלקו עליו הפוסקים שם דמהני כיון שעכ"פ איכא עלה שם מומן, אבל לענין מתנה צריך שיעור שאין מסתפקים בו לצדקה בעלמא אלא רק כשיתן מתנה המשמחו יוצא, והצעתי כאן בחו"ל השיעור חמשה רנד או בא"י עשרה שקלים לכל אביון, שאין רגילים לתת לו כן בכל השנה כשאוסף צדקה לעצמו, דבכה"ג נקרא מתנה לאביונים ויוצאין שזה מתנה המשמחת אותו, וע"ע במש"כ במועו"ז ח"ז סימן ק"ז.

ולענין שיעור המתנה למצות מתנות לאביונים, מפורש בריטב"א

* תשובות והנהגות חלק ג' סימן רלא

** מתוך מועדים וזמנים חלק ו' סימן קז

במחלפי סעודתיהו יש לומר דאינו יד"ח משלו"מ דאינו דרך כבוד

ובמק"א הבאתי דברי הרא"ש דסוגית הגמ' דאביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתיהו להדדי איירי במתנות לאביונים, וקשה למה לא פירש הגמ' לענין מצות משלוח מנות. ולשיטת הריטב"א א"ש, דאפשר לומר דמשלוח מנות צריך לתת דרך כבוד ולא סגי בחילופי סעודות, משא"כ למתנות לאביונים דסגי גם בכה"ג.

ובלאו הכי למפרשים דהטעם דמשלוח מנות להרבות ריעות, אין בהחלפת סעודות מספיק גילוי ריעות, ולכן לא סגי בזה לקיים מצות משלוח מנות.

בעיני שיעור מתנה חשובה דוקא

ולדברינו מאחר דכתיב "מתנות" לאביונים ראו' להחמיר דלא סגי בפרוטה רק צריך שיעור נתינה חשובה, והיינו דאמרין במגילה (כו:): גבי מתנה, דאי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה, ולכן מתנה כמכר ע"ש (ועיי' בר"ש רפ"ב דמעשרות?). ושורש הדבר ד"מתנה" ניתנת בחשיבות דוקא, וע"כ ניתנה כגמול, משא"כ "נתינה" דהוה רק דבר מועט דלא מחוייב דניתנת כגמול. ועיי' בשע"ת (סי' תרצ"ד סק"א) שהביא מהמחזיק ברכה דבנותן לאביון מעות, צריך לתת כשיעור שיכול לקנות שלוש ביצים פת. ותמה השע"ת שם דהלוא בכל דוכתי נתינה בפרוטה, וכתב דאפשר שלמד מראשית הגז דצריך ליתן ה' סלעים לעשות ממנו בגד קטן, שנאמר תתן לו שיהא בו כדי מתנה, וה"ה כאן דאינה קרויה מתנה אא"כ יש בה כדי מתנה המועלת, היינו כדי שיעור סעודה ע"ש מש"כ בזה. והשיעור לא נתבאר לן, מ"מ נראה להחמיר דגם למתנות לאביונים צריך ליתן שיעור חשוב ובמיוחד אם הנותן עשיר, ודו"ק היטב בכ"ז.

במגילה (ז. ד"ה תני) דסגי בפרוטה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ.) נהיינו דלקיים "ונתן" צריך לתת דבר שיהא שוה ממון, וכמבואר בפסחים (לב:): אין נתינה פחות משהו פרוטה], והביאו המ"ב בסי' תרצ"ד (ס"ק ב).

מתנות לאביונים צריך ליתן מתנה חשובה לא רק למקבל אלא גם לנותן

ולכאורה יש לומר דהכא לא כתיב "נתינה" לאביונים, אלא "מתנה" לאביונים, ושם מתנה שייך רק בנתינה חשובה. וכן מצאתי במהרש"א בחדושי אגדות במגילה שם (ד"ה שדר) דלמשלוח מנות סגי בכל דהו "דמנה" משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש, אבל למתנות לאביונים בעי "מתנה" ובעי שיעור נתינה, וסגי לאיש אחד במתנה אחת.

ומצאתי מקור נאמן לדברינו דלמתנות לאביונים בעי מתנה חשובה בדברי השאלתות פרשת ויקהל (שא' פ"ז) דגירסא אחרת היתה לו בגמרא. דמעיקרא שלח רבי הושעיא מתנה לרבי יודא הנשיא ירך דעגלתא תילתא וגרבא דיין, ואמר לו רבי יודא הנשיא קיימת בנו רבנו משלוח מנות איש לרעהו, ושלח לו מתנה כפולה ומכופלת. על כך אמר לו רבי הושעיא קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. ופירושו שהאביון מצפה מהנשיא לדבר חשוב, ואמר לו דבמה ששלח סגי גם לנשיא. והיינו דמצד המקבל האביון, הרי תאב לכל דבר וסגי, רק דהכא דצריך לתת "מתנה" לאביון, ולא מספקת נתינה כל דהו, י"ל דנשיא צריך לתת מתנה כפי ערכו. וע"ז אמר רבי הושעיה לרבי דלמצות "מתנות לאביונים" נמי סגי בהכי. ואף דנראה פשוט שאין האביון צריך לידע מי שלח לו המתנה, ואין שיעור המתנה תלוי בריצויו, מ"מ הנותן מחויב במצוה לתת מתנה חשובה, והאמת קאמר לו רבי הושעיה, דזו מתנה חשובה לצאת יד"ח גם לנשיא כמוהו.

באופן קיום המצוה של מתנות לאביונים*

בנתינת המתנות לאביונים בידים מקיים המצוה בהידור יותר

ונראה עוד דבר חדש בגדר מצות מתנות לאביונים, דאף שהמצוה יוצאין גם במשלוח וכמנהג ישראל, וכ"כ בעה"ש (ס"י תרצ"ב ס"ב) דפשוט שיכול ליתן גם ע"י שליח, אבל נלע"ד לכאורה דיש הידור כשנותן בעצמו לאביון, שבפסוק נאמר "ומשלוח מנות ומתנות לאביונים", ומשמע שהמנות ישלח ומתנות לאביונים יתן בעצמו, (וכן נראה בלשון הרמב"ם שבמשלוח מנות כתב בפ"ב דמגילה (הלכה ט"ו) וכן חייב אדם לשלוח שתי מתנות, ובמתנות לאביונים כתב (הלכה ט"ז) וחייב אדם לחלק לעניים ביום הפורים, הרי שלא כתב ששולח אלא מחלק, מיהו ע"כ שא"א להוכיח מדברי הרמב"ם שהרי הרמב"ם כתב לעניים, ועיין בדברינו להלן דבעניים ודאי המצוה במשלוח), וביאור הדבר שעני מתבייש ולכן המצוה לשלוח שנוח לו יותר, אבל אביון כבר לא מתבייש, רק להיפך שכיון שהוא פשוט יד ו"שנארער" אין לו חשיבות אצל הבעלי בתים, והנותן לו לא ניחא לו להפגש עמו,

הידור מיוחד ליתן בידים המתנות לאביונים

ולכן יש הידור מצוה בפורים שהבעה"ב יתן בעצמו, שהאביון מתכבד שהבעה"ב מקבל אותו ונותן לו נתינה מכובדת ומתנחם בכך,

בכמה אחרונים מבואר דיש ליתן ע"י שליח משום פרסומי ניסא וגם דהוא יותר דרך כבוד

(מיהו) הראוני שבמקו"ח (סו"ס תרצ"ב) כתב דעדיף לשלוח מתנות לאביונים ע"י שליח דפירסומי ניסא עדיף, וכן הראוני שבשו"ת מהר"י אסאד (ס"י ר"ז) כתב בתחילה דמדויק מלשון השו"ע דגבי משלוח מנות כתב חייב לשלוח וגבי מתנות אביונים כתב חייב ליתן, משמע שהמצוה ליתן בעצמו מתנות לאביונים, וכמ"ש, אך מסיק דנראה דמש"כ בקרא "ומשלוח" קאי בין על מנות ובין על מתנות לאביונים וקמ"ל קרא לרבותא שאין צריך להקפיד ליתן בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, אי נמי דעדיף ע"י שלוחו לפי שתכלית כוונתם במצוה זו לקרב הלבבות לאהבת ריעים, ויותר דרך כבוד הוא ע"י שלוחו, עיי"ש).

בדין לזכות לעניים על ידי אחר

מבאר דזכיה על ידי אחר לא מהני משום דעיקר המצוה דיחא לו לצרכי הפורים

במודיע לעני דמונח אצלו כסף בשבילו יד"ח דכה"ג יכול כבר לקנות על החשבון צרכי הסעודה

אכן נראה שמלבד שזוכה עבורו צריך גם כן להודיע, אם מודיע לו שמוכן עבורו ויש ברשותו סכום כסף בשבילו, הלא על חשבון זה יוכל העני להוציא לצרכיו, שהרי מונח אצל הנותן כפקדון סכום הכסף שקצב ויוכל ליטלו

ובמדינתנו אין אביונים מצויים המוכנים לקבל, וחכ"א רצה לזכות לעני על ידי אחר, וכבר ביארתי במועו"ז ח"ו סימן ק"ו שהמצוה היא שיהא לצורך פורים וע"כ אין יוצאין יד"ח בזכיה.

* מתוך תשובה"נ חלק ה' סימן רלה אות ג'

בכל עת שירצה, ואין יכול לחזור בו, להכי הוי כזכה בו העני, וע"כ מיד כשמודיע לאביון שיש לו כסף מיוחד עבורו מקיים בזה המצוה.

כפשטיה דקרא, ולדין המצוה לחפש היותר עני שמצבו קשה מאד שדינו כאביון ומקיימן בו המצוה.

ועיין בדברינו שם שקשה למצוא היום פושט יד שהוא אביון אמיתי, אבל נראה שפירוש אביון היינו עני שבעניים, והיינו שמצבו קשה ביותר ולכן תוארו "אביון", עיין ב"מ קיא; ו"כ במקו"ח [הנדמ"ח לבעל החו"י] שיש להדר אחר אביון

ולא שמיע לי מה שנהגו להקל בזה בעה"ק לתת לכל נצרך אף שזקוק להכסף כדי לקנות דירה לבניו, שדינו כנצרך ולא כאביון, וכבר הבאתי במועו"ז ח"ו סימן ק"ו מעין זה בשם האדמו"ר הק' רבי ישראל אלתר זצ"ל מגור.

בדין מתנה על מנת להחזיר*

ואני תמה על הפמ"ג [מובא בבה"ל תרצ"ד] שמסתפק אם מועיל במתנות לאביונים מתנה ע"מ להחזיר ולע"ד צדקה מועיל דוקא

כשיש לעני בזה איזה תועלת לצרכיו ולא במתנה ע"מ להחזיר שאינו יכול לעשות בו צרכיו.

במעלת הנתינה לאביונים בעצמם**

הערתי במק"א [מועו"ז ח"ו סימן ק"י] שמצות מתנות לאביונים הכי קשה לקיים בפורים שגדר אביון אינו עני ונצרך שאוספים עבורו כסף רק אביון היינו דל שמוכרח כבר להתבייש ולפשוט יד וכן מפורש בב"מ [ק"י ב] דאביון שאני דלא כסף למיתבעיה והיינו שכבר הסיר מעצמו בושה עד שמוכרח לפשוט יד ולהתבזות ובזמנינו היום האביון שאינו מתבייש ופושט יד כבר מוצא כסף ודוקא העני שמתבייש נמצא בחיי צער ודוחק שאין כמוהו וקשה למצוא אביון שהוא כמוצב ב"כ גרוע

שתאב לכל דבר שמצבו כ"כ קשה שזהו פירוש אביון.

מעקר דין דפורים הוא ליתן בידים לפושטי יד

ועכשיו מצאתי בש"ע האריז"ל ע"פ תלמידו הרב יעקב צמח זצ"ל שצריך שני אביונים וכל הפושט יד לקבל ואפילו גוי אין להקפיד ונותן ומשמעותו שסוד פורים כל הפושט יד נותנין לו והיינו גדר אביון שפושט יד ואם כן עיקר המצוה לתת לפושט יד שהוא גדר אביון ואף שמצוה לתת לעניים בפורים

* מתוך תשוה"נ חלק א' סימן ת'

** תשוה"נ חלק ב' סימן שנב

אם אין אביונים במקומו נכון לבקש מקרוביו ליתן בשליחותו לאביונים שם

ונכון הדבר שאם אין במקומו אביונים ויש לו קרובים בארץ ישראל או מקום אחר שמצוי שם אביונים לבקש לתת להם גם ממנו וב"ב ביום הפורים דפריים [י"ד] בשליחותו לצאת מכל ספק.

[והעתיקו] כאן מכתבים מגדולי הוראה בארץ ישראל שכתבו שיוצאין כאן גם אם שולחים ב"ד לירושלים עיה"ק אף שאביונים מקבלין רק בט"ו בזמן פורים שמה ולדעתי ד"ז צ"ע טובא שהמצוה מתקיימת רק למחרת בקבלה והיינו לאחר פורים של כאן ומיהו אם נותנין ב"ד שמה עדיף אף שישלח קודם פורים שבדיעבד יוצאין אם קיבלו לפורים קודם לפורים ושוב מצאתי בספר דינים והנהגות מרבינו החזו"א שמביאים בשמו שבן עיר ששלח לבן כרך מתנות לאביונים לא יצא.

ועיניהם נשואות למקרא מגילה לכך מ"מ המצוה לא מקיימין עד שנותנים גם לשני פושטי יד שזהו מעיקר מצות היום בפורים.

ויש לפרש עוד שבפורים התגלות חיצוניות ולכן צריך עד דלא ידע והאביונים היינו גם כן בחיצוניות דניכר.

ודברי הערוך השולחן [סימן תרצד סעיף ג'] שאביונים לאו דוקא הם חידוש פלא ולדברינו צריך אביונים דהיינו פושטי יד.

דן אם מהני ליתן בידים לגבאי צדקה בשביל העני

ולא נתבאר אם צריך פושט יד שהוא בעצמו האביון או אפילו לפניו גבאי פושט יד לצורך אחרים האביונים ג"כ מקיים המצוה וראוי לדקדק אם אפשר ליתן לפושט יד לעצמו שמוצבו קשה ובפשוטו הפסוק קאי בו וכיוצא בו דוקא.

שהחיינו על המתנות לאביונים*

שהחיינו ואף שחייב כשהחיינו מצד מגילה לדידן שנוהגין לברך ביום כיון שמברך לסעודה ומשלוח מנות צריך המוציא לכון על כך וכן מזכיר שם לכון בשהחיינו על מתנות לאביונים ודברי המ"א בשם השל"ה לא מביא כלל.

בנידון אם יש הידור לא ליתן מתנות לאביונים קודם שמברך שהחיינו

וראיתי ת"ח אחד דקדק שלא לצאת ידי מצות מתנות לאביונים עד אחר ברכת שהחיינו של קריאת המגילה ביום ואם נתן נתכון שלא לצאת ידי המצוה מתנות לאביונים שרצה לקיים המצוה לאחר ברכת שהחיינו

מבאר דכיון דמצוות מתנות לאביונים הוא כמצוות צדקה ואין ניכר דהוא מיוחד לפורים ע"כ לא תקנו בזה ברכת שהחיינו

במ"א תרצ"ב כתב כשמברך שהחיינו ביום יכון גם על סעודת פורים ומשלוח מנות ולא הזכיר מתנות לאביונים נראה טעמו הואיל וכל השנה חייב בצדקה ואין הבדל בין צדקה של פורים לצדקה של אחרי פורים לכן אין ברכת שהחיינו על זה דלא ניכר המצוה שיהא שמח בה משא"כ במשלוח מנות וסעודת פורים דמינכרא מצותן בפורים ויש להם הלכות מיוחדות משא"כ ביו"ט ודבר חידוש איתא בפמ"ג שהש"ץ צריך לכון להוציא בברכת

אביון דאחר מקבץ מעות בשבילו כבר אינו אביון

ובעיקר מצות מתנות לאביונים יש לצדד להשיטות שצריך "אביונים" דוקא להקפיד לתת לאביון שחסר לו כ"כ אפילו לצרכיו ההכרחיים עד שמוכרח לפשוט יד ואם אחר מקבץ בשבילו ולא צריך לפשוט יד לא נקרא עוד אביון וד"ז לא מצוי כלל כאן עיין במש"כ במועדים וזמנים ח"ו סימן ק"ו.

בן י"ד אי יד"ח במתנות לאביונים לבן ט"ו

ושלחו לנו מארץ ישראל מעיה"ק לשלוח להם לאביונים שמה והביאו פסק הלכה מגאוני עיה"ק שיוצאין מתנות לאביונים כששולחים לירושלים עיה"ק ואני הסתפקתי שמה בן עיר אינו יוצא מתנות לאביונים אם נותן בן כרך ועכשיו מצאתי בספר "דינים והנהגות" מרבינו החזו"א זצ"ל דפשיטא ליה שכן עיר ששלח לבן כרך מתנות לאביונים לא יצא ואם בן צריך לשלוח לבן עיר דוקא ולא מועיל לשלוח שמה.

ונראה עיקר שיש לתת ולכוין לצאת ידי המצוה גם לפני שהחיינו דשיהוי מצוה לא משהינן ויכול לזכות גם אז למצוה מדברי קבלה שאין לה שיעור וכמבואר ברמב"ם הלכות מגילה.

בכל נתינה מקיים מצוה בפ"ע במתנות לאביונים

ובכל נתינה יש בזה קיום מצוה ואם מכין שלא לצאת ממעט ממצות היום ומשום חשש חסרון הידור נמצא מבטל מעצמו מצוה ואין לחשוש לחסרון שהחיינו כיון שבאמת לא תיקנו שהחיינו על מצות מתנות לאביונים וכמ"ש ואף למשלוח מנות וסעודת פורים מובא במג"א שלא תקנו שהחיינו הואיל ונוהג תמיד בכל שבת ויו"ט רק שהידרו לצאת בשהחיינו גם עליהם וגם אם חושש להוציא בהשהחיינו גם מתנות לאביונים הנה ודאי ימשיך לתת מתנות לאביונים גם לאחר קריאת המגילה א"כ ברכת שהחיינו תעלה לו לנתינות אלו וכמ"ש שהמצוה נמשכת וכל פעם מקיים המצוה וכמו כל ברכת המצוות ושהחיינו שיכול לברך כל זמן שלא נגמרה המצוה אבל לא ימנע מלתת לפני שהחיינו.

אי המצוה במתנות לאביונים רק ביודע מיהו המקבל

סברא זו לכאורה לא יוכלו לצאת יד"ח מתנות לאביונים במשלוח כסף למוסד בארץ ישראל שיחלקו בפורים בלי לידע מי הנותן ומי המקבל.

ולע"ד ד"ז חידוש ולא משמע כן מסתימת הפוסקים וכן נהגו מאז ומעולם לשלוח ע"י גבאים משום בזיון העניים ועיין מ"ב תרצ"ד ס"ק ז' שאין יוצאין יד"ח מתנות לאביונים במעות פורים לחזן משמע דלשאר אביונים יוצאין בכך אף שהגבאים מחלקין ומה

עוד שמעתי הוראת גאון אחד שאין יוצאין מתנות לאביונים אלא אם כן יודע המקבל מיהו השולח והנותן יודע למי שלח שגדר מתנה אינה רק הנתינה כי אם הקשר ביניהם.

ועכשיו בא לידי שו"ת "רבבות אפרים" ח"ד סימן קנ"ב שמביא שכן מסיק בהגהות הגר"י ענגיל זצ"ל לשבת י. ד"ה הנותן ומביא שם מקור מדברי המהר"ל מפראג ולפי

עוד שלפעמים האביונים לא נחא להו שידעו
מי הנותן וכך עדיף להו ולכן נראה דכאן עדיף

לחלק כה"ג בארץ ישראל שיש עניים הגונים
רק יחלקו לבני עיר.

אם שרי למסור לכמה אביונים ביחד*

בדין למסור סכום מעות לכמה אביונים ביחד אם יש בזה
משום אין עושים מצוות חבילות חבילות

עיקר מצוות צדקה אינו מה דהוא נותן רק צורת הנתינה וע"כ
ראוי ליתן דרך כבוד לכל אחד

ומסיק עוד שם [ק"ץ] שאם באו כמה עניים
אסור למסור להם סכום לחלק
ביניהם שאין עושין מצוות חבילות חבילות
ונראה שלדבריו לא רק בפורים אלא בכל
השנה גם כן לא יתן לאחד עבור כמה ודבריו
תמוהין שכאן העיקר שהעניים או האביונים
יקבלו ולא איכפת לן אם אינו נותן לכל אחד
בנפרד.

ומיהו נראה שמצוות צדקה אינו רק בנתינה
אלא העיקר הם הדברים שמדבר עמו
דברי פיוסים וניחומים וצריך ליתן הצדקה
בסבר פנים יפות ומאירות ובגלל "הדבר" הזה
דהיינו הדברים מקבל ברכת הקב"ה ודברי
ניחומים להעני הם מעיקר מצוות צדקה ולכן
ראוי הדבר ונאה לתת לכל אחד ולנחמו ולדבר
על לבו ולהתברך ממנו שזוכה בזה לברכת ה'
מיוחדת ולא לצאת באחד על ידי כולם.

בדין אם אפשר ליתן לבחור ישיבה מתנות לאביונים**

בדברי הקה"י דא"א לקיים בבן ישיבה מצוות צדקה ומתנות
לאביונים דהאב או הישיבה מחזיקים בידו

מחזיקים אותם בלא"ה, ורק באופן שאינם
מסדרים לבחור כדי סיפוקו יש מצוות צדקה וכן
בפורים מקיימים בו מתנות לאביונים.

נראה דאף אביו מקיים בבנו מצוות צדקה וכן הישיבה נותנים
לו מדין צדקה

ובעניי לא מצאתי שום קושיא או ראייה
מהגמרא בסוכה, דהגמרא מיירי
שהבן קטן עני ואמר שיתן לו ספר או שעשוע
לתענוג דככה"ג אין בו מצוות צדקה ורק משום
האיסור לשקר אין לעשות כן, אבל בנותן לו
אוכל שזהו צרכיו ההכרחיים, יש לומר שמקיים

בספר "קהלות יעקב" (ממון הגאון רבי יעקב
קניבסקי זצ"ל סוכה סימן כ"ה) מביא
קושיא מהגה"ק רבי אלחנן ווסרמן זצ"ל,
שבסוכה (מו.) איתא שלא יאמר ליתן לקטן ולא
יתן לו משום שמלמדו לשקר, ותמה הגרא"ו
זצ"ל הלוא הקטן הוא עני, א"כ מחוייב בלא"ה
מדינא כנדר לצדקה, והכריח מזה ב"קהלות
יעקב" דמ"מ אין זה "די מחסורו" כיון שבלא"ה
אביו מחזיקו, ומכריח מזה שבני ישיבה אין
בהם מצוות צדקה כיון שהאב או הנהלת ישיבה

* מתוך תשוה"נ ח"א סימן תז בדברי הבן איש חי לענין משלו"מ

** תשובות והנהגות חלק ג' סימן רפה

(ובזכרוני) שהאדמו"ר הקדוש רבי אהרן רוקח זצ"ל מבעלזא אמר אז לפני יותר מחמשים שנה שלא מבין למה דורשים כסף לדירה מצדקה כשאפשר לחיות בחדר אחד עם חדר מטבח לבד, ומאידך גיסא שמעתי מפי גדולי עולם זצ"ל דכשהמדובר ללומדי תורה שענינו חיזוק התורה חלילה מליתן צרכיהם כעניים ומקבלי צדקה שאז לא היינו זוכים להתפשטות התורה ב"ה כמו בימינו בארץ ובחו"ל, נמצא שלסדר אותם כפי הנהוג זהו צרכיו בזה"ז וצדקה גדולה, שבזה מחזיקים ומבטיחים קיום התורה בישראל בדורנו וההמשך לדורות הבאים).

בן תורה גופא חייב בצדקה ואם קשה לו יפרישנו לעצמו

ודע שהבן תורה גופא חייב לתת צדקה, אבל אם קשה לו לתת וצריך כל הכסף למחייתו ולב"ב יקח להם מכספי הצדקה שיש לו, ואם אחרים נותנים לו לכולל דהיינו כצדקה למה לא יקח לעצמו ולבני ביתו מהצדקה, ומאן יימר לן שאחרים המקבלים דרכו יותר נצרכים ממנו, כמבואר ברמ"א יו"ד רנ"א ס"ג, דפרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו כדי פרנסתו, ושמעתי בשם רבינו החזו"א זצ"ל שאף שלוקח לעצמו מ"מ ראוי לו לרשום סכום המעשר שחייב לתת, וכשירחיב ה' גבולו יוכל אז לתת, ומאידך גיסא אצל מרן הגאון דבריסק זצ"ל שמענו כמה שמועות סותרות, מחדא שאלו אותו גבי בן תורה בכולל שמקבל מצדקה אם מחוייב במעשר, והשיב "אם בני תורה לא יתנו מי יתן", ומאידך שמעתי ממנו שמתרעם על בני תורה שנותנים מעשר והם בעצמם נצרכים ביותר, ויש ליישב הסתירה דבאמת תלוי בכ"א לפי מצבו, דאם חי ככולם ויש לו צרכיו המינימליים למה נפטור אותו ממעשר וצדקה ככל אחד, אבל אם חי

מצות צדקה, וגם אביו מקיים בו מצות צדקה כשיותר מבן שש ומחזיקו, ואם אחר נתן לו ופטר את אביו מהמצוה יש לומר שהאחר מקיים בזה מצות צדקה אם זהו צרכו אף שאביו מוכן להחזיקו בלאו הכי ויכול לתת לו למעשר עני, (וגם עיקר הדבר שבאומר לעני ליתן לו דבר, דחייב מדין בפ"ך זה צדקה אף שלא נתכרין למצות צדקה, צ"ב ואכ"מ).

ולכאורה ראה ברורה לדברינו מהמרדכי בפ"ק דמציעא (רמ"א) שמביא שאינו יכול לתת מעות מעשר לבניו של שמעון קרובו שסמוכין על שלחנו של שמעון כיון ששייך לאב שזוכה בזה ואינו עני, וקשה הלוא בלאו הכי אינו יכול לתת ממועות מעשר שהרי אביהם מפרנסם, אע"כ משמע שמקיים מצות צדקה אף שאביהם מפרנסם, הרי דאף שאביו מפרנסו מ"מ יכול לקחת ממועות צדקה ויש מצוה גם לאחר.

למעשה נראה דלא יד"ח שכן חייב להקדים אחרים שאין להם כלל צרכיהם ואין להם דואגים

ולמעשה נראה שאם נותן צדקה לבן ישיבה שמקבל את צרכיו מהישיבה או מהוריו אפילו ע"מ שאין לאביו רשות בו לא יצא, דעכ"פ כל זמן שלפנינו עניים שצריכים הצדקה למחיתם שאין סמוכים על שולחן אחרים, אסור להקדים וליתן למי שסמוך על שולחן אחרים, וע"ע בדברינו במועצו"ז ח"ו סי' מ"ה יעו"ש, ורק בחסר לו דברים הכרחיים שאינו מקבל מהם ומוסר לו יצא בזה מצות צדקה, וגם דיני קדימה יש בצדקה שאינו יכול לתת לבן ישיבה לדברים שאינם הכרח בשעה שלפנינו עניים עם דברים הכרחיים ממש, וכן בן תורה הלומד בכולל שמקבל מהם יכול ליקח כספי הכולל כצדקה לצורכי מחיתו או לדברים אחרים שחסר לו ביותר, וכן להשיג דירה מינימלית רגילה כפי הנהוג ומקובל בלי שום לוקסוס.

בדוחק ובצער רב, ואין לו אפילו דברים
ההכרחיים אזי המצוה היא לתת לעצמו. (ורק
שלישית השקל דשוה חיובו בכל אחד אפילו מתפרנס
מצדקה, חייב ליתן וכמבואר בב"ב ט. ע"ש).

ובפשטות נראה דעת הגר"ז שזכה לגמרי ואינו
צריך לרשום ולשלם כשיהיה לו, שצדקה
גדולה קיים בעצמו. וראה מש"כ עוד בח"א
סי' תק"ס.

ברין בן עיר אם יד"ח בשולח לבן כרך*

מתנות לאביונים בחו"ל לעניי ירושלים עיה"ק

נשאלתי כאן ביוהנסבורג שאינו מצוי כ"כ
אביונים, ורוצים לצאת המצוה
לתת לעניי ירושלים עיה"ק, והביאו פסק
מגדולי הוראה בעיה"ק שהזו מצוה מן המובחר
ויוצאין, אבל לע"ד דין זה לא ברור כלל,
ואדרבה בספר "דינים והנהגות ממרן החזון
איש וצ"ל מביא שהפרזים לא מהני להו לתת
"מתנות לאביונים" לעני שבמוקפין, וטעמו
נראה שאם האביון מקבל את המתנות קודם
פורים אצלו, הרי יוכל להוציא ולאכול הכל לפני
פורים ולא מועיל, ואם ימסרו לאביון רק בט"ו
הלוא אי אפשר לבן עיר עכשיו לקיים המצוה
שעברה זמנו, ע"כ צריך לחפש אביון במקומו
ואין יוצאין בכרך, ואמנם נמצאו שאביוני
ירושלים מופסדים מכך, שהרבה נותנים רק
בגזונא שיוכלו לקיים המצוה דוקא, ואם לא
מקיימין לא ישלחו להם.

ולע"ד נראה בזה דרך אחר, דהנה איתא
בירושלמי ויש שקלים שהכל יוצאין
בקריאת המגילה בי"ד אפילו בן כרך, ולפ"ז
לכאורה אם יוצאין במגילה נראה שגם משלוח
מנות ומתנות לאביונים יוצאין שבפסוק משווה
כולם כהדדי, ועיין ב"מועדים וזמנים" ח"ב (סימן
קע"ד) שביארנו כוונת הרמב"ם פ"א במגילה

(הלכה י"א) שמפרש שבספיקות קורין בשני
הימים ומברכין בי"ד בלבד "הואיל והיא זמן
קריאתה לרוב העולם", שי"ד הוא זמן ראוי לכל
העולם גם לבן כרך, רק מאחרין לט"ו, אבל
בי"ד חייבין בחיוב י"ד ולכן בני כרך מוציאים
בי"ד בן עיר, ועיין בש"ע תרפ"ח בביאור הגר"א
דמשמע שמפרש כן בספיקות שמברכין בי"ד
משום שהכל יוצאין בי"ד, וכיון שכן נראה שגם
במתנות לאביונים יוצאין כבן עיר, רק לא יצאו
כבר כרך, אבל לגבי בן עיר כיון שהוא בחיוב
בן עיר יוצאין בו במתנות שכן כרך בכלל חיוב
בן עיר. **אמנם** האמת יורה דרכו, דאף אם בן
כרך בכלל המצוה די"ד, כיון
שדחינו חיובו ליום ט"ו, שוב אינו ראוי לקיים
המצוה בי"ד, בשעה שאינו שמוח ומקיים
מצותו, ולפי זה נראה דאדרבה המצוה היא
לשמוח האביון ביום שהאביון עצמו צריך
לשמוח ולא בי"ד שלא נהגו בכרך לשמוח בו,
ואף שבבני כפרים או בפורים המשולש מותר
היינו מפני שקורין או המגילה מספיק ליהוי
זמנו דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה,
ואדרבה זהו זמן הראוי, אבל לפני זה לא מועיל.
ומה שפירש המג"א (תרצ"ה) שבנותן קודם
פורים לא יצא שמא יאכלנו, ונשמע שאם לא
יאכלנו יצא נראה בכונתו דדוקא משום שבלאו
הכי אינו ראוי לו לאוכלו קודם פורים שניתן

למעשה יש לחוש דלא יזכו בי"ד ויתנו בט"ו וע"כ חלק מהכסף ראוי ליתן בו ביום

ומיהו אני נבוכ אם לכתחילה יש לסמוך ע"ז שבארץ ישראל יקיימו עבורינו כסדר הג"ל, לזכות על ידי אחר בי"ד לעניים מיוחדים, וכבר הבאנו לדעת רבינו החזו"א זצ"ל אם לא עושין כן מבטלין המצוה לגמרי (משא"כ בדרך שהבאנו בזכיה לעניים כבר בי"ד ונתינה בט"ו נראה דגם להחזו"א מועיל) וכיון שכן התנינו שמקצת הכסף נחלק כאן, והרובא דרובא בעיה"ק, ונקיים נמי המצוה לשמח אביוני ארה"ק, בלי חשש שנבטל לגמרי מצות מתנות לאביונים, (ועיין בה"ל תרצ"ד שנהגו העולם ליתן קודם פורים מתנות לאביונים ולא חיישי, ומסיק שאין לחשוש כיון שנותנים בלא"ה גם בפורים עצמו לשני אביונים, שהרבה עניים חוזרים על הפתחים ע"ש, ושפיר גם כאן שאין חוזרין על הפתחים בפורים ראוי להשתדל באופן המועיל ביותר. וגם עיקר דברי הבה"ל בשם מחצית השקל כהנ"ל לסמוך על החוזרים על הפתחים צ"ב, שאם בפורים עצמו נותן המתנות לאביונים אזי מקיים בהידור מצות מתנות לאביונים ולא רק צדקה).

אמנם פירסמו כאן בשם גדולי הוראה שיוצאין בהידור ע"י שנותנין לעניים ארה"ק וירושלים עיה"ק, ועיין ב"קנה בשם" (ח"ב סימן ל"ב) ולדבריו עיקר הזמן לצאת היא ליתן להם בעיה"ק בי"ד, ולדברינו כיון שלא קורין אז המגילה אין לצאת עוד אז אלא צריך לזכות על ידי אחר בי"ד לעניים מיוחדים כהנ"ל, והנתינה תהא בט"ו וזהו דרך המובחר וכלע"ד.

ליזהר כשמחלק באר"י כשבחז"ל עדיין לילה

ודע שיש לזהר אם שולח לאביונים בי"ד בארץ ישראל לחלקו עבורו, ומחלקין בשעה שאמריקא עוד לילה, שכשבע שעות קודם, לכמה פוסקים ביטל המצוה, שחיובו לא חל כלל אלא ביום שנאמר "ימי הפורים", וגמר

לעני לצורך פורים, וכמו בשבת שמפורש בס"ח מובא במ"ב רמ"ב (ס"ק ד') שאם שלחו לו מאכל לשבת אין לאוכלו קודם, ע"ש היטב במ"ב, וגם כאן הלא נתמך לפורים, וא"כ אסור לו לאוכלו קודם (וכ"מ בתוס' בב"מ עח: תוד"ה ר"א) וא"כ היה מקום לומר שלכתחילה ראוי לצאת כששלח קודם דהרי זה כפקדון בידו עד פורים, וע"ז כ' המג"א דמ"מ חיישינן כאן שמא יאכלנו קודם, אבל בלי זה בודאי לא יצא אם עלול לפרוע בו חובותיו ולשמוח בו קודם, שהמעות מיוחדות לשמחת פורים.

ובנידון דידן יש מוסדות לצדקה בארץ ישראל שתומכים לעניים לשבתות וחגים ופורים, ואין הנתמך סבור שזהו למתנות לאביונים דוקא ומשתמש בו מיד לפרעון חובותיו וכדומה, ולמחרת בפורים כבר כלה הכסף, והמצוה היא לשמחו בפורים כשמקבל המעות, ולפי זה הדרך הנכונה היא שהנותן נותן לגבאים שידם יד עניים וזכו בי"ד, ולנותן מספיק שמקיים מצותו שהגיע ליד עניים בי"ד, וכדי שהמקבל יהנה בפורים גופא נותן לו הגבאי המעות בפורים והמצוה מתקיימת כהלכתה.

הדרך הנכונה הוא לאסוף המעות בי"ד כאן ולזכות להם ע"י אחר וליתן להם רק בט"ו

ולפי זה לע"ד הדרך הנכון לנו בחז"ל היא לאסוף הכסף למתנות לאביונים, ולהודיע מיד בטלפון לארץ ישראל הסכום והם יפרישו עבורם ויזכו להם, ובעיה"ק יחליטו בי"ד לזכות בהם לעניים פלוני ופלוני וכו', ויזכו על ידי אחר כדן, וביום פורים שבירושלים דהיינו בט"ו יינתן להם וזה בני העיר מקיימין המצוה כתיקונה, ממה נפשך הזכיה בי"ד והנתינה בט"ו.

הנותן מצותו לפני הזמן, וכ"ש מאוסטרליה
ששמונה שעות מוקדם מארץ ישראל, צריך
לתת כשפורים שמה ולא כשעבר פורים,
ובמכתבי כ"ק האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל

שרצה בהיותו באמריקא לקיים המצוה
באביונים בארץ ישראל הזהיר על הנ"ל, ועיין
עוד בדבריו ב"דברי יציב" (רח"ץ) אי יוצאין
מתנות לאביונים קודם הזמן.

סעודת פורים ומהות היום

מהות היום דפורים*

ביאור דברי הבה"ג דפורים עדיף מיום שנתנה בו תורה

איתא בבה"ג (סי' י"ט) ומיחייבין למיכל ומשתי בפוריא ואודיי על ניסא דעבד לן קב"ה, ואסיר ליה לאיניש למיתב ביה בתעניתא ולמספד בגויה, אבל למיעבד ביה מלאכה שפיר דמי וכו', ומסיים שם "ועדיף יום פורים כיום שנתנה בו תורה", וכן הוא בשאלתות (שא' ס"ז ד"ה שאילתא דמחייבי), וצ"ע מזה כוונתם בזה.

והנראה בפשיטות דבפורים קיבלו התורה מרצון, ובזה דומה שמחת הפורים לשמחת קבלת התורה, ובעוד שבקבלת התורה קיבלו על עצמם עול המצוות כעבדים המצווין ושומרים מצות אדונם, הרי שבפורים קיבלו המצוות על עצמם ברצון ובשמחה (ע' שבת פח.). וכשם שבן השומע בקול אביו מרגיש שהאב רוצה רק טובתו ועל כן הוא מצוה אותו, כן הרגישו קירבה לבורא ית' בפורים וקיבלו כל

התורה בהרגשת שמחה ואהבה, ועדיף יום הפורים כיום קבלת התורה.

וזן כוונת הקדוש האריז"ל שאמר שיום הכפורים הוא יום כ-פורים, וקשה הלוא הפוכים הם במהותם, בפורים שותים ומשתכרים, וביום הכפורים שקועים בצום ובתפלה. רק הכוונה שבפורים קיבלו התורה מתוך אהבה ושמחה כבן מאת אביו, וביוה"כ הוי כמו פורים, שמקבלים על עצמם עבודת אלקינו ביום הקדוש כעין שקבלו בפורים, והיינו מתוך אהבה ושמחה במחילת העוונות דיוה"כ, וז"ב.

וא"ש נמי הא דאיתא במדרש (ילק"ש משלי תתקמ"ד) דכל המועדים עתידים ליבטל וימי הפורים אינן בטלים לעולם, והכוונה שיסוד חג הפורים קבלת התורה מתוך שמחה אהבה ורצון וכבנים, וזה בדיוק דוגמת העבודה דלעתיד לבוא, שנעבוד אז את הקב"ה מתוך אהבה ושמחה כבנים.

בענין חובת לימוד תורה בפורים

אם א"כ טרודים בהכנות לסעודה, אבל מצד שמחת היום אין למנוע מלימוד התורה שזמנה היום. דתמה רב אשי ע"כ שלא באו התלמידים ללמוד בפורים בבית המדרש ואמר דאולי טרידי בסעודת פורים, ושאל ר"כ דהלוא יכלו

בגמ' מבואר דבפורים אין מבטלים שיעורים קבועים ואדרבה יש להרבות בלימוד תורה בפורים דהרי הסכנה דעמלק הוה בזמן דרפו ידיהם מן התורה

ויבואר לן בזה חובת לימוד התורה בפורים, דבגמרא מגילה (ז:) מוכח שאפילו שיעורים קבועים לומדים אצל הרב כרגיל אלא

ביאור דברי הגמ' דשרי לצורבא דרבנן לשקר בפורים דהוא
כבר שיכור

ובררך מליצה נראה לפרש בזה הא דאיתא
בגמרא ב"מ (כג:): שצורבא מרבנן
משני מילייהו בתלתא מילי, במסכתא, בפוריא
ובאושפיזא. ופירש המהרש"א בחידושי אגדות
שפוריא היינו בפורים, שמותר לת"ח לשנות
ולומר שהשתכר ואינו יודע להבחין בין ארור
המן לברוך מרדכי, אף שהאמת שאינו שכור
כל כך ע"ש. ולכאורה יש לתמוה דבשלמא
במסכתא כשמשנה ואומר שאינו יודע, הרי זה
מעולה, שזוהי מידת ענוה, וכן באושפיזא שאינו
אומר ששימש מטתו, יש בזה משום צניעות,
אבל בפורים איזו מדה טובה יש בזה שאומר
שהשתכר אף שלא הגיע לשכרות כלל, וצ"ב.

ונראה שמצוה לבסומי בפורים עד דלא ידע
היינו עד שהוא שכור, ומתוך כך
מדבר לפעמים דברי שחוק בלי דעת צלולה,
ומזה נתפשט דגם מי שיש לו דעת נעשה אצלו
מצות היום לעסוק בשחוק והבל ביום הפורים.
וכל זמן שהוא בדעת שמח ומבדח כשיראת ה'
על פניו, דאי אתה רשאי לבטל עול מלכות
שמים אפילו שעה אחת, ותלמידי חכמים
כשמבלים בבדיחותא בשמחת הפורים, חוששין
שיתפרש להמון עם כהוראת היתר לדבר אפילו
שחוק וקלות ראש, וע"כ מרגלא בפומייהו לומר
שהם כבר שכורים ואז לא שייכת הזהירות
הנ"ל, וזוהי א"כ המדה טובה שנהגו בה ת"ח
בפורים, וא"ש דברי המהרש"א ודו"ק היטב
בזה.

דברי המטה משה בחומר המקילים לפרוק עליהם עול מלכות
שמים ואדרבה בפורים יש לעסוק כבר בהלכות הפסח

וכתב בספר מטה משה או' תתרי"ב "ואף
אותם המשתכרים יהיו כל כוונתם
לשם שמים וכו', ולא כאותם המשתכרים כדי
למלאות גרונם כאשר ראיתי בני אדם אשר

להבין הסעודה ולאכלה בערב, ותירץ לו רב
אשי שאין יוצאין בסעודה בערב, ומבואר דמצד
דהוי יום של שמחה אין למנוע מללמוד תורה,
מפני שפורים זמן מחיית עמלק שלחמו
בישראל מפני שרפו ידיהם מן התורה, וראוי
לנו לתקן חטא זה ולא להוסיף עוד ולקלקל.

דברי הספר פאר עץ חיים דבפורים בעת שכרות מתגלה
מהות האדם אם קשור לתורה או להבלים וחייב דישאר עליו
יראת ה' בפורים

ובח"ב בקו"א (סימן קצא) הבאתי מספר פאר
עץ חיים בענין הקובעים עצמם
לליצנות בפורים ע"ש, ואעתיק עוד ממה
שמצאתי שם לעניננו זו"ל: "וכהיום עלה על
רוח רבים מעמי הארץ לומר כי יום זה יום
שמחה הוא, והותר בו ביטול תורה לשמוח בכל
מיני שמחות, וזה דרכם כסל למו, לבוז כספים
להביא לצים משחקים ובשחוק וקלות ראש,
וכל השומע הרינה ותיפלה דברים מרים
ומאזניים ישמח לבם ויתלהב יצרם ולא יקצר
בם נותן טעם לפגם, ואין בהם דעת ולא תבונה
להבין ולהשכיל כי שמחה לחוד, ושחוק לחוד,
וקלות ראש לחוד, וריקים הם ופוחזים
ההופכים ללעג שמחת היום דפורים.

ועת מבחן הוא היום מהו פנימיותו, וחייב
אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע
שמתגלה מהו, ומשל לאדם שבשמחתו נזכר
מבנו שאוהבו, וכן אעלה את ירושלים על ראש
שמחתי, ובעת שמחת פורים כשיזכור התורה,
סימן שאהבתה קשורה בנפשו, וכשהוא שוכחה
בימי משתה ושמחה, סימן שאינו אוהב התורה
ואינו שמח בה, רק פנימיותו קשור לשחוק
והבלים ובפורים מתגלה מהו וכו' ". ומאריך
שם בדברים נפלאים שיש לשמוח מאד בפורים
במאכלים ערבים ובלב שמח בשירה וזמרה,
אבל תהיה יראת ה' על פניו.

המה ביין שגו פקו פלילים, ומרבים בימי הפורים האלה לעשות שחוק וקלות ראש וכו', גם באכלם לבם ועיניהם שם על מעדניהם ולא נשאו את ראשם לא הביטו העולם העליון אשר ה' אלקי ישראל בא בו וכו', עד כי נדמה לרוב המון שבשני הימים האלה הותר לבני אדם לפרוק עול תורה מעליו ומצוות, וכל המרבה להיות משוגע הרי זה משובח, וכל זה הוא בלי ספק רע ומר והוא עון פלילי, כי לא

הותר לנו רק שמחה לא שחוק וקלות ראש וכו', ואי אפשר לכל אשר בשם ישראל יכונה לפרוק מעליו עול מלכות שמים אפילו שעה אחת, ולא מצינו לראשונים שהיו מתעסקים בקלות ראש בפורים ח"ו, אבל בדברי מצוה היו מתעסקין כמו שאמרו רבותינו ז"ל בסנהדרין מכדי מפוריא לפסחא תלתין יומין, ובפורים דרשינן בהלכות הפסח וכו' ע"ש. היטב.

סעודת פורים סמוך ללילה*

להזהר לאכול הבשר והיין קודם הלילה

המנהג לאכול הסעודה ולהמשיך בלילה רק יש להקפיד לאכול עיקר הסעודה בבשר ויין שהם עיקר החיוב ביום קודם השקיעה וזהו מנהג קדום עיין בכנסת הגדולה סימן תרצ"ד שהזהיר מאוד על כך.

ובמק"א הבאתי סכרא שלפי האומות שרצו להרוג הלילה הולך אחרי היום וכן המנוחה ביום י"ד אצל ישראל היה לילה אחר היום ולכן נקבעה הסעודה שהיא זכר לנס ג"כ בלילה אחר היום ועי' בלבוש שם שנתן טעם למה ממשיכים השמחה בלילה אף לט"ו.

ויש נוהגין ע"פ הגר"א זצ"ל לדקדק לגמור כל הסעודה לפני השקיעה וטעמו נראה שצריכים לקיים עד דלא ידע באכילה ושתייה בסעודת פורים ולדידן המצוה שאוכל ושותה לשכרות וישן ומקיים עד דלא ידע בשינה וע"כ נהגו לגמור וגם לישון קודם השקיעה שמקיים כל מצות היום בזמנה.

ומיהו אעלה את ירושלים על ראש שמחתי ויש אומרים שמדינא חייבין בשמחה גם בט"ו אפילו בעיר וכמבואר בש"ע שאין מתאבלין שני הימים תרצ"ו ולזה לא מסתפקים להמשיך הסעודה עד הלילה רק מדקדקין גם למחר בט"ו לאכול סעודת בשר עם יין לקיים מצות היום אפילו בעיירות.

והיום אין מקפידין לגמור לפני השקיעה ועיקר הסעודה לאחר השקיעה ומשתה ושמחה מדברי קבלה וספיקו להחמיר וכמבואר בטו"א מגילה ומבטלין ח"ו עיקר חובת היום דפורים והיינו סעודת פורים וראוי להזהיר להתחיל הסעודה באופן שעד השקיעה יאכל עיקר הסעודה דהיינו הבשר ויין וכמ"ש.

ועיין בתרומת הדשן [ק"מ] שכך נתקן לכתחילה להתחיל ביום ולהמשיך בלילה ומיישב המנהג אף שמביא שם שהוא ורבותיו נהגו בשחרית אבל ב"דרכי משה" שרוב הסעודה ביום וב"וסף אומץ" דורש שלא

יתחיל לפחות מג' שעות קודם הלילה שתהא רוב הסעודה ביום.

בדברי המעשה רב דראוי לכוון בסעודת שחרית ליד"ח מצוות סעודת פורים ותמוה דאין יוצאין בסעודה בלא בשר ויין

וב"מעשה רב" [רמ"ח] מסיק "והנכון שייכוון בסעודת שחרית והוא ז"ל הגר"א עשה סעודתו במשתה ושמחה כולה ביום וכשהחשיך התפלל מעריב וחזר ללימודו ולא הבנתי דברי ה"מעשה רב" שייכוון בסעודת שחרית שמוסתמא נתכוון שאם סומך על הסעודה לפנות ערב לא יצא שצריך עיקר הסעודה ביום וע"כ יכוון בסעודת בוקר לסעודת

פורים ותמוה שצריך לסעודת פורים משתה ושמחה בבשר ויין ובלאו הכי לא יצא ואם כן לא הועיל כלום לכוון לצאת בסעודת בוקר שלא יצא בכך.

לכתחילה לכ"ע צריך כוונה מפורשת ליד"ח סעודת פורים

וגם צ"ב אי צריך כוונה לסעודה לשם פורים אף שבמידי דאכילה כמו מצה לא צריך כוונה להרמב"ם אבל נראה שלרמב"ם יצא בלא כוונה דוקא בדיעבד אבל לכתחילה בודאי צריך כוונה. וע"ע בקונטרס בענין פורים המושלש מש"כ בזה אם צריך כוונה באכילה בשבת לשם סעודת פורים.

בגדר דין משתה ושמחה אם חייב בפת*

בדין אם מחובת סעודת פורים היינו חובת פת ובשר ויין

הרמב"ם פסק בפ"ד דמגילה (הלכה ט"ו) "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו" ומבואר מדברי הרמב"ם דחובת היום בפורים לאכול בשר וכן משמע דבעינן דוקא סעודת לחם דרך בזה מיקרי סעודה, ובמ"א סימן תרצ"א (ס"ק ט) פירש שלא מצינו חובת פת בפורים, ולהלן (תרצ"ו ס"ק ט"ו) ספוקי מספקא ליה אי בעינן בשר דלא אליה מיום טוב גמור דלא בעינן בשר בזמן שאין בית המקדש קיים, ותמוה שלא הביא מדברי הרמב"ם כאן דמבואר שצריך לסעודת פורים סעודה גמורה וגם בשר ואף שמהרמב"ם אינו ראה דאיהו גופא מביא ביו"ט שצריך בשר בזה"ז, וא"כ אזיל לשיטתיה ובעינן בשר בפורים, עדיין

תיקשי מלחם, וגם ביום טוב פירש הבית יוסף דלהרמב"ם בשר בזה"ז אינו חובה רק מצוה בעלמא, ולמה כאן פוסק שחובת פורים בבשר דוקא, וצ"ל דביום טוב עיקר המצוה בבשר שלמים ובזמן שאין שלמים בשר חולין אינו חיוב, אבל בפורים אינו מצות המקדש ומעיקרא תיקנו שמחת היום כמצותה בבשר חולין דוקא (ועיין ב"לקט יושר" מתלמיד התה"ד שצריך בשר בהמה דוקא ולא עוף שאינו בשר ע"ש), עכ"פ צ"ע מהו מקור הרמב"ם דבעינן לסעודת פורים לחם ובשר דוקא.

ונראה פשוט דבפורים "יום משתה ושמחה" כתיב, ולא מיקרי שמחה בבשר לבד בלי סעודת פת וכמבואר ברא"ש פ"ז דברכות דבעינן ביום טוב פת דלא מיקרי שמחה אלא עם פת ע"ש, ואף דפת אינו משמח רק סעודי סעיד היינו בפני עצמו אבל עם בשר שמוחי נמי

משמח, ולכן חובת היום לאכול סעודה גמורה בבשר ופת וא"ש, וכן מוכח מלשון הרמב"ם שאין עיקר המצוה סתם להשתכר בפורים, רק בסעודה נאה מוסיף יין ושותה עד שישתכר וירדם, הרי שחובת שכרות היא בסעודה, ואולי יליף לה דכתיב בפורים "משתה ושמחה" ראוי שיהיו תרוייהו יחד ולכן בעי שכרות בסעודה, וכן מבואר ב"מעשה רב" שרבינו הגר"א זצ"ל קיים מצות שמחת היום בסעודה כמ"ש שזהו המצוה כהלכתה.

מיישב לפ"ו פסק המהרש"ל דחוזר בשכח על הניסים בסעודת פורים דאפי' אכל פת בשחרית קיום מצוות היום הוא רק בסעודה עם בשר ויין

ואמרת בזה דבר נכון, שהמ"א (תרצ"ה ס"ק ט) מביא דברי המהרש"ל שאם שכח על הנסים בסעודת פורים חוזר דבעינן דוקא פת וא"כ דינה כסעודת שבת ויום טוב דבעי פת ואם שכח חוזר, ותמה המ"א הא אפילו בעינן פת לא עדיף מיום טוב שאין חובה יותר מסעודה אחת ואם אכל בבוקר פת כבר יצא, וא"כ למה סתם דבסעודת פורים אם שכח על הנסים חוזר הא אי אכל כבר סעודה בבוקר אי בעי לא אכל פת כלל, ולדברינו דברי המהרש"ל ברורים, דבעצם אין שום מצוה באכילת פת בפורים שאינו אלא סעיד ולא משמח, ומצותו רק בסעודה דבשר ויין, ואם אכל בבוקר פת בלי סעודה דבשר ויין לא קיים מצות שמחת היום, ועדיין מחוייב לאכול פת בסעודת פורים דבשר ויין ששמוח נמי בהפת, ושפיר פוסק מהרש"ל כיון שחייב לאכול בסעודה זו דוקא פת אם שכח בו על הנסים חוזר וא"ש.

דן לומר דעיקר תקנת על הניסים אינו תקנת חובה רק תקנה של פרסומי ניסא

רק מטעם אחר יש להעיר דדוקא ברצה ויעלה ויבוא חיובא גמורה במקום

שצריך לאכול פת ולכן חוזר, אבל על הנסים בברכה שנייה שאני שישודה לפירסומי ניסא, ומעיקרא לא תיקנוהו חז"ל לחיובא גמורה כמו רצה ויעלה ויבוא, ולכן אין מזכירין לה בברכה מעין שלש, ולא תיקנו בזה שחוזר ורק למצוה בעלמא, וצ"ל שדעת מהרש"ל שחיובא גמורה היא ועיין היטב בדברינו לעיל, ועיין גם בהגהות "חשק שלמה" שבת כד. דבעינן מדינא על הנסים בסעודת פורים, ולכן נראה דבסעודה יאמרו הספיקות גם ביום שני על הנסים ובמק"א ביארת).

צריך להקפיד לאכול את הבשר ויין קודם השקיעה

וממילא נכון ליזהר מאד דלפעמים מאחרין מאד סעודת פורים ואין אוכלין הבשר לפני השקיעה או אפילו צאת הכוכבים ומבטלין בזה עיקר מצות היום דסעודת פורים שמתקיים רק עם אכילת בשר ויין כמבואר ברמב"ם דבעינן סעודה נאה בבשר ויין והיינו בפורים גופא דוקא שלא שייך תוספות לפורים, ואף אי יש מצוה קצת לשמוח בליל ט"ז לא נפטר אז מחובת פורים גופא שצריך לאכול בפורים עצמו, והחוששין שיאחרו יאכלו ביום סעודה גמורה בראשונה בבשר ויין כראוי ויכוונו להדיא לצאת מצות סעודת פורים כמבואר ב"תוספת מעשה רב" ואז יכולים לאחר, אבל אי לא יצאו בסעודה נאה בפורים גופא ביטלו חובת היום כמ"ש.

להקפיד לאכול עיקר הסעודה קודם השקיעה

נכון להזהיר מאד לאכול עיקר הסעודה לפני השקיעה או בין השמשות שעיקר הסעודה תהא ביום וכמבואר ברמ"א ורק אחר כך ממשיך סעודתו ללילה כנהוג ודו"ק היטב בזה.

חקירה אם מקיים המצוה בשינה או דהוא רק שיעור בשתיה
ונ"מ אם צריך להספיק לישון בפורים גופא

(ונסתפקתי בכוונת הרמב"ם "עד

שישתכר וירדם בשכרותו")

אי כוונתו שהשינה בכלל המצוה שבה מקיים
עד דלא ידע וכמבואר ברמ"א (תרצ"ה ס"ק ב בשם
מהרי"ל ע"ש) וא"כ בעינן שיישן בתוך יום דווקא
שיקיים המצוה בזמנה או נימא דהוה שיעור
בשתייה דכששותה כל כך עד שעומד לישון
ולא ידע קיים מצותו ששתה כדי שיעור, אבל
אין שינה מעיקר מצות האי יומא כלל רק
שיעור בשתייה וא"כ השינה מהני גם בלילה
כשעברה פורים דמאחר שעכ"פ שתה שיעור
בפורים יצא מצותו וכלע"ד ועדיין צ"ע).

בנשים אין מצוות שכרות ואדרבה הוא איסור חמור ולא
תקנו להו חז"ל החובה

ונראה ברור דאף שנשים חייבין בכל מצות
היום אינן חייבין בהמצוה להשתכר
בפורים עד דלא ידע שאין דרך נשים בשכרות,
ואדרבה להו אסור חמור שאינו נהוג אצלן גם
במשתה ועלולים לבוא לעבירות חמורות וז"פ.

דברי מרן הגר"ז דחלוק דין יין ביו"ט מבפורים דביו"ט העיקר
להביאו לידי שמחה אמנם בפורים המשתה הוא עיקר
המצוה ומצוותו עד דלא ידע

אמנם מרן הגאון דבריסק הגריז"ם זצ"ל

(מובא ב"עמק ברכה") פירש דחלוק דין
שתיית יין ביום טוב ממצות שתיית יין בפורים,
דביום טוב עיקר המצוה לשמוח בה, וכמבואר
ברמב"ם בפ"ו דיום טוב שנצטוונו על שמחה
שיש בה עבודת יוצר כל, ומה שחייב לשתות
הוא משום דעל ידי יין בא לידי שמחה, משא"כ
בפורים המשתה גופא מעיקר המצוה ומצותו
עד דלא ידע ע"ש, ובמאירי בפ"ק מפורש דלא
כדבריו שמפרש להדיא שבפורים המצוה
בשמחה של תענוג דוקא שגיגע מתוכה לאהבת
ה' והודאה על הנסים שנעשה לנו ולא של
הוללות ע"ש היטב, וכן נלע"ד דעת הרמב"ם

שהלוא פוסק בסוף הלכות מגילה שמוטב
להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו
ומשלוח מנות שאין שם שמחה גדולה
ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים
ואלמנות וגרים וכו' ע"ש, וקשה הא מצות היום
דפורים עיקרה במשתה ולא שמחה רוחניי, רק
מוכח דזה ג"כ מעיקר מצות היום, רק יש לומר
דמרון זצ"ל מפרש דפורים שאני דינ תרי
גדרים, שמחה רוחניי ומשתה גשמי, משא"כ
ביום טוב עיקר השמחה לעבודת הבורא לבד
שאין בה אלא דין שמחה לבד ואכמ"ל.

בביאור מה דאין נזהרין לקיים המצוה דעד דלא ידע בפשוטו

רק אילולא הפוסקים אמינא בזה טעם נכון
למה אין אנו נזהרין לקיים מצות חז"ל
להשתכר בפורים, והא במקום שחז"ל אמרו
חייב אדם הכוונה שצריך ע"ז מסירות נפש,
וכאן אמרו חז"ל חייב אדם לבסומי בפוריא עד
דלא ידע ופשוט שצריך להשתכר ואנו לא
נזהרין לקיים המצוה, ועיין בסידור הגריעב"ץ
דמביא באמת שאביו הגאון ה"חכם צבי" זצ"ל
קיים המצוה כמשמעו.

מבאר דהרין עד דלא ידע היינו ולא עד בכלל

ורגיל הייתי לפרש שגדול היום, ויש לשמוח
הרבה אבל עד דלא ידע ולא עד בכלל,
והיינו שיזהר שיהיה בדעתו ושותה עד
שישתכר אבל לא עד בכלל וע"כ לא ישתכר,
ואחר כך מצאתי שקדמני בפירוש זה זקני
הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ב"יד
אפרים" (תרצ"ה), ומביא שפירשו לו כן בחזיון
לילה וא"ש.

מבאר דאין תקנה של שכרות בפורים ועיקר התקנה היינו
משתה ושמחה ונהנו להשתכר במשתה ולפ"ז בזמנינו דאין
רגילים להשתכר יו"ח בשתיית יין לבד

אבל לדברינו לעיל נראה שבעצם אין תקנה
מיוחדת להשתכר בפורים, רק בקרא

נהנה מיין אין חיוב יין שיסוד חיובה מדכתיב "יין ישמח לבב אנוש" ואם אינו שמח אין חיוב כלל, ובוזה נשתנה דין שתייה דפורים מיום טוב ודו"ק היטב בכ"ז.

מבאר הטעם להמשיך הסעודה בלילה דבאומות הולכים אחר הלילה וע"כ נכלל הגזירה גם להורגם בלילה שלאחריו*

אמרת דבר נכון לפרש מנהג ישראל להמשיך סעודת פורים עד הערב, שבאומות העולם הלילה הולך אחר היום, וכשקבע המלך יום י"ג או י"ד להנקם מאויביהם כלל זה גם הערב, ואחר כך נחו יום ולא נקמו בהם, וגם זה היה לילה אחר היום, שנחשב להם עוד לאותו יום, ולכן השמחת פורים היא גם בלילה שלאחר כך, וזהו מנהג עתיק להמשיך בערב.

מנהג רבינו הגר"א

אמנם מנהג רבינו הגר"א זצ"ל מובא בתוספת מעשה רב (ע) היה, שעשה סעודתו תיכף אחר התפלה, ואח"כ ישב על שולחנו כל היום ואכל ושתה הרבה למאד לקיים חיוב עד דלא ידע, ולעת ערב בירך ברכת המזון ופג יינו והתפלל תפלת ערבית.

משתה ושמחה והספד ותענית בפורים**

כתיב משתה ושמחה ויום טוב ולבסוף כתיב ימי משתה ושמחה ואלו יום טוב לא כתיב" וכו' ע"ש היטב בסוגיא דמוכח שהקרא משתה ושמחה היינו לאסור הספד ותענית בלבד, וכן במשנה הוזכר תמיד ענין הספד ותענית דוקא ולא החיוב סעודה וכדאיתא (ה). "אף על פי שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד

מפורש "יום משתה ושמחה" ובמשתה נהגו לאכול מטעמים ומעדנים ולהשתכר וע"כ בפורים יש לעשות משתה כה"ג, אבל בזמנינו אפילו מלכים עושים משתה בבשר ויין, ולא נהגו במשתאות עד שכרות והחיוב כדרך משתה, וע"כ כהיום בסעודה נאה כפי כחו בבשר ויין הרבה עם מטעמים יוצא נמי המצוה בהידור ואין צריך שכרות ממש שאינו מדרך משתה היום כמ"ש ושפיר יוצאין המצוה בכל גוונא (רק שבחובת "עד דלא ידע" גם סודות ורמזים וביארנו קצת במק"א) ודו"ק היטב כי בזה א"ש מנהגן של ישראל.

מבאר בשיטת רש"י דהחובה הוא בין דוקא נעשה הנס

ורש"י פירש דחייב אדם לבסומי היינו בין, ומשמע דהמצוה בין דוקא, והטעם נראה שהנס במשתה יין וע"כ יש לקבוע סעודת פורים בין הרבה, אבל מוסיף שאר משקין המשכרין אם נהנה או משכר בהו, הרי שהמצוה בשתייה כדי ליהנות או להשתכר ובתרווייהו מקיימין מצות היום כמ"ש, רק לפי מה שביארנו נראה שאפילו אינו נהנה מיין מצוה לקבוע סעודה זו בין ג"כ כיון דכתיב משתה וגם הנס בין, משא"כ ביום טוב אם אינו

מבאר דמדבריי קבלה עיקר המצוה באיסור הספד ותענית ורק מדרבנן הוה חיוב שמחה וסעודה

במגילה (ה): איתא "תני רב יוסף שמחה ומשתה ויום טוב, שמחה מלמד שאסורין בהספד, משתה מלמד שאסור בתענית, ויום טוב מלמד שאסור במלאכה, ומסקינן דמלאכה לא קבילו עלייהו דמעיקרא

* עוד שם

** מועדים וזמנים חלק ב' סימן קעה

ומשתה ושמחה אלא כמשמעה, והיינו מדרבנן אין יוצאין המצוה מדברי קבלה אלא בכך, אבל עיקר המצוה מדברי קבלה באסור הספד ותענית לבד, דלא כתיב בקרא חיוב שמחה כלל, כמ"ש ודו"ק היטב כי נכון הוא.

דברי שו"ת התשב"ץ דכ' כן להדיא

שוב מצאתי שיסוד דברינו שהחיוב שמחה בסעודה רק מדרבנן, והמצוה מדברי קבלה רק באסור הספד ותענית לבד, מפורש כן בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן רצ"ח), ומיישב בזה שיטת הפוסקים דס"ל כשחל פורים בשבת דוחין הסעודה ליום א' וקשה דבגמרא במגילה (ל) מפורש "מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה כהדדי" ומשמע דהעשייה דהיינו הסעודה בשבת, ומפרש דבאותה שבת אסורין מדברי קבלה בהספד ותענית, מה שאין כן בשבת בעלמא לא מיתסר מדברי קבלה בהספד שאינו יום שמחה ואין בה אלא חיוב עונג, וכן המתענה בשבת דעונג לו שרי בכל שבת וכאן אסור, ומתקיים שפיר הזכירה ועשייה בהדדי באותה שבת אף שהסעודה נדחה למחר ע"ש היטב שמפרש להדיא שמדברי קבלה סגי באסור הספד ותענית והסעודה דרבנן כמ"ש.

מביא ראיה דמ"מ מדברי קבלה יש מצוה קיומית בשמחה בפורים מהלשון והימים נזכרים ונעשים

אמנם עיקר דברינו דמ"מ יש מדברי קבלה מצוה כששמח, נראה שמרומזו כן בקרא גופא "והימים האלה נזכרים ונעשים" והאי עשייה היינו בסעודה, דאינו חיוב מדברי קבלה ומ"מ דור אחר דור נעשים בסעודה גמורה, ורבנן חייבו קיום המצוה דמשתה ושמחה בסעודה גמורה דוקא.

וא"ש הא דאיתא בפסחים (סו:) "הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכס מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב בה", וע"ש

ובתענית", ומשמע דמדינא עיקר הפורים בהספד ותענית לבד, וקשה דהסעודה ועד דלא ידע חיוב מדינא בפורים וכדאיתא להלן (ז:) "סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו" ומשמע דביום היא חיובא מעיקר הדין, וכן לענין משתה מבואר בגמרא שם "חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" הרי דלא סגי בפורים מדינא באסור הספד ותענית רק בעינן משתה ושמחה כמשמעה, וקשה למה מפרשין בגמרא הקרא לאסור הספד ותענית לבד וצ"ג.

היכא דכתוב בתורה ושמחת היינו דיש מצוה בפעולות שמחה וימי משתה ושמחה הכוונה איסור הספד ותענית לבד

ולע"ד נראה דהיכא דכתיב בקרא ושמחת הכוונה שיש מדינא חיוב שמחה, אבל כשאין צווי לשמחה רק כתיב "יום משתה ושמחה", אין הכוונה לעשות פעולות לשמח עצמו בבשר ויין ושאר דברים המשמחין, רק היום הוא יום משתה ושמחה ואין לעשות שום דבר שירגיש בזה מרירות ועצבות, וע"כ בפורים דכתיב רק יום משתה ושמחה, מדברי קבלה סגי לזה באיסור הספד ותענית, ואי שמח טפי מקיים בזה המצוה מדברי קבלה טפי, אבל אינו חיוב, ורק מדרבנן תיקנו שחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע, ולא יצא מדרבנן מצותו במשתה ושמחה אלא בבשר ויין ועד דלא ידע.

ראיה מדברי רש"י דכתב בביאור הגמ' דד' צומות יהיו

לעתיד לששון ושמחה הכוונה היינו איסור הספד ותענית

ומצאתי ראייה ברורה ליסוד זה מדברי רש"י בראש השנה (יח:) גבי ד' צומות דלעתיד לבוא יהיו לששון ושמחה, ופירש רש"י לאיסור הספד ותענית, וקשה למה לא מפרש כפשוטו לימי שמחה ממש בימים טובים, רק לדברינו נחא דלא כתיב ושמחת רק שיהיו ימי משתה ושמחה וסגי לזה באסור הספד ותענית לבד, ובפורים תיקנו חז"ל שאין יוצאין מצות

ברש"י שפירש דבעינן שישמח בו במאכל ומשתה, ולדברינו רבנן חייבו משתה ושמחה דוקא אף שלא כתיב בקרא חיוב, חכמים סמכו מכאן לחייב משתה ושמחה כמושמעה ממש, וכן עיין בר"ן במשנה דאין בין אדר ראשון לשני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים שפירש דהסעודה בפורים רק דרבנן ע"ש היטב.

בישוב דברי השו"ע לענין אונן

ולפי זה צ"ע דברי המחבר בשו"ע סימן תרצ"ו (ס"ק ז) "יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה" ע"ש, הרי מבואר דבעינן מדברי קבלה בשמחת פורים בשר ויין דוקא, רק נראה דאף שאין חיוב אלא מדרבנן מקיימין בזה המצוה מדברי קבלה כמ"ש, וע"כ האי קיום מצוה מדברי קבלה אלים לדחות אבילות דרבנן וא"ש.

אמנם הרמב"ם בפ"ד דמגילה סתם ופירש "מצות יום י"ד לבני כפרים ועיירות

ויום ט"ו לבני כרכים להיותן יום משתה ומשתה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", ומשמע דכולהו בחדא בקתא וחייבין מדברי קבלה, אבל סתם ולא ביאר, והריטב"א בסוגיין (ה:): "כיון דאכל אפילו מיני פירות שוב אין בו אסור דומיא דמועד דאי בעי לא אכיל אלא פירות, מיהו חייב לקיים מצות סעודה כל מה שאפשר" ע"ש, וכוונתו נראה שעיקר המצוה מדברי קבלה מתקיים באסור הספד ותענית כמ"ש, והיינו דבדברי קבלה סתם, ולכן מפרש דהמצוה גם מדברי קבלה דכל אחד מקיים מצות שמחה כפי שאפשר לו, ואינו רק חיוב דרבנן, ולשיטה זו כפי הנראה או"ל הרמב"ם, וא"ש דברי הגמרא דמפרש תמיד בפורים מצות משתה ושמחה באסור הספד ותענית, דמיירי נמי שאי אפשר לו בטפי, אבל למי שאפשר אינו מקיים המצוה אלא בסעודה בבשר ויין, וא"ש בפשטות דברי המחבר שמתיר לאונן לאכול בשר ולשתות יין דהוה מצוה מדברי קבלה והיינו חיובא ממש למי שאפשר לו כמ"ש. וכן הגמרא בפסחים דבעינן בפורים לכס א"ש דחייבין מדברי קבלה כשאפשר.

בגדר דין משתה ושמחה בב' הימים

תענית וכמפורש בגמרא (ה:), וצ"ע על הפוסקים הנ"ל מסוגיא זו.

ולדברינו שבעיקר המצוה גם בפורים גופא סגי באיסור הספד ותענית, יש לומר דכאן בט"ו אף שדין איסור הספד ותענית חובתו רק ממגילת תענית, הלוא מעיקרא תיקנו "לאסור של זה בזה", וא"כ כאן תיקנו מעיקרא גדר איסור הספד ותענית בט"ו דומיא די"ד, וא"כ גדרו דמעיקר הדין סגי באיסור

ואמרתי בזה ליישב הא דאיתא ברמ"א סי' תרצ"ה (סע' ב') שחייבין קצת במשתה ושמחה בשני הימים, ויש מפרשים שחייבין בשמחה ממש בתרי הימים, וכן הוא ברמ"א גופא להלן (סי' תרצ"ו סע' ד') שאין אבילות נוהגת בפורים בשני הימים, ע"ש וברא"ש פ"ג דמ"ק (סי' פ"ה). והגר"א זצ"ל (תרצ"ו ס"ק ד) דחה דברי הרמ"א, ולדעתו נוהג משתה ושמחה ביומו דוקא, והאיסור בשני הימים מפני שהוי מהימים הכתובים במגילת

הספד ותענית לחוד, ואי שמח טפי מקיים בזה מצותו כמו התם, ומכאן המנהג להרבות בסעודה לקיים בזה המצוה, וא"ש שאין

אבילות נוהגת כיון דתיקנו האסור הספד ותענית של זה בזה, ואין אבילות נוהגת בזה ובזה, ודו"ק היטב.

אם נוהג אבילות בשושן פורים*

הנה ברמ"א או"ח סימן תרצ"ו כתב שאין אבילות נוהג בפורים לא ב"ד ולא בט"ו ורק בדברים שבצנעא נוהג וכן נוהגין ואפילו אבילות יום ראשון נדחה ע"ש ותמוה הדבר מאד שרוב בני אשכנז לא נהגו בשמחה מיוחדת בט"ו ולמה נפטור מאבילות בט"ו ומצאתי ב"נמוקי אורח חיים" שפירש באמות שדברי הרמ"א לפטור בט"ו היינו רק אם נוהגין בו תמיד שמחה אבל לאשכנזים שאין נוהגין בו שמחה חייבין באבילות בט"ו ואין להקל אבל האחרונים לא הביאו חובת שמחה בט"ו אף שיש לזה עיקר גדול ע"פ סוד וברמ"א לעיל תקפ"ה ס"ק ב' הביא שחייב במשתה ושמחה קצת וכה"ג לכאורה אינו ראוי לפטור מאבילות רק משמע מפסק הרמ"א שגם בט"ו אין נוהג אבילות דהיינו משום דאף שאין בט"ו חיוב שמחה מ"מ להתאבל גרע טפי ובודאי אסור גם בט"ו דילפי מקרא דהספד ותענית בשניהם אסור והוא הדין אבילות ולגר"א בביאורו אבילות נוהג בשניהם.

ומיהו לע"ד נוכל להקל בשיבה ע"ג קרקע שלא לישב כיון שאין זה דינא דגמרא אבל להתיר לדין בט"ו לנעול מנעלים נראה שאין להתיר ותמהני על המ"ב דפשיטא ליה בשם האחרונים שאין חולצין מנעל בט"ו תרצ"ו ט"ז ודבריו צ"ע ובזמנינו בלאו הכי הרבה פעמים בבית נוהגין לילך בנעלי בית וא"כ

בנעילת נעלי בית אינו כאבילות בפרהסיא וגם לצאת מביתו לעניני רשות הביא המ"ב מהפמ"ג שיש להחמיר דבזה אינו כאבילות בפרהסיא וה"נ בזה.

ולפי זה לדינא בט"ו לא ישב ע"ג קרקע ולא ילך במנעלים רק בנעלי בית שאי אפשר להקל באבילות מה שחייבין מדינא ואם מבקרים אצלו לנחם ישב כרגיל בכסא ולא נוכל להקל בט"ו אלא אם מנהגו כהפוסקים שמרבין בשמחה כל שנה בט"ו אז פטור מאבילות בשניהם ומותר אף לנעול מנעל לדידהו. ע"כ.

בדברי הבנין שלמה דיש לחוש בפורים בבל תוסיף וע"כ לא תקנו חובת שמחה מעיקר הדין

ובתשובות "בנין שלמה" (נ"ח) מחדש דראוי לחוש בפורים לאסור בל תוסיף, וע"כ לא חייבו בשמחה ממש רק באסור הספד ותענית דלא דמי ליום טוב ואין אסור בל תוסיף, אבל אחר כך כשלא קיבלו עליהם הימים ליום טוב, שפיר קיבלו עליהם משתה ושמחה כמשמעה כיון שאין אסור מלאכה לא דמי ליום טוב ואין אסור בל תוסיף ע"ש, ודבריו תמוהין דמאחר שמשתה ושמחה בקרא מתפרש באסור הספד ותענית לבד, מנלן שהוסיפו אחר כך בביאור משתה ושמחה שצריך שמחה כמשמעה רק נראה שכל זה רק מדרבנן, או מדברי קבלה נמי החיוב כפי האפשר כמ"ש וא"ש.

בדברי שו"ת מהרש"ל דשכח על הנסים בסעודת פורים צריך לחזור

וראה זה חדש מש"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן מ"ח), דאם שכח לומר על הנסים בברהמ"ז דסעודת פורים חוזר, דבעינן סעודה קבועה בפת ומחזירין עליה, גם חכמים אסמכוה אקרא בס"פ קמא דמגילה (ט"ז:) שהוא כיום טוב ממש, ודרשו מקרא ליהודים היתה אורה ושמחה וגו', אמר רב יהודה וכו' שמחה זו היא יום טוב דכתיב ושמחת בחגך ע"ש, משמע מדבריו שיש בפורים חובת שמחה מדברי קבלה כמו ביום טוב, ולא רק איסור הספד ותענית לבד כמ"ש, ואפשר דגם מהרש"ל לא התכוין לומר שפורים הוי כיו"ט, והא דמייתי קרא דיו"ט רק לאסמכתא בעלמא, ועוד שאין בהאי קרא חיובא לדורות.

בנידון אם בפורים איבא חובת שמחה כיו"ט ממש

והנה בפשיטות חיוב שמחה בפורים הוא לעשות משתה ותו לא, וכדכתיב ימי משתה ושמחה, אבל במהרש"ל כתב "שהוא כיום טוב ממש", משמע שיש בו כל דיני שמחה כמו ביו"ט, כגון לשמח נשים בבגדי צבעונין וקטנים בקליות ואגוזים, דנראה שמצות שמחה בו כיום טוב, ואולי מביא סמך מהפסוק שגם בפורים ראוי לשמח בה' כמו שחייבין ביום טוב, (עיין מועדים וזמנים ח"א סימן כ"ט, ח"ז סימן קי"א), וגם נוסף חיוב משתה מדרבנן עד דלא ידע.

מבאר דתלוי במח' הפוסקים אם דין השמחה הוה רק בסעודה או בכל היום כולו

ונראה דשאלה זו אם החיוב רק לשמח בסעודה או שהיום הוא יום שמחה, תלוי במחלוקת הפוסקים אם אבילות נוהגת

בפורים, ולדידן שנוהגין לאסור אבילות בפרהסיא, א"כ נראה כדברי המהרש"ל שהוא יום שמחה ויש לעיין לפי זה שבפרושים יהא דין שמחה בשני הימים (י"ד וט"ו), לדעת הרבה פוסקים שאין אבילות בשני הימים וכמבואר בש"ע, ודעת האר"ז"ל בפע"ח שלא לנהוג בפורים אבילות כלל אפילו בצינעא ולא רק בפרהסיא.

שמחת יום טוב בעשייה ובשמחת הלב*

בעיקר מצות שמחת יום טוב נראה שיש בזה תרי גדרים, חדא להיות שמח בלבבו וטוב לב, וזה גם בלי עשיית שום מעשה, ועוד נצטוינו במצות שמחה לעשות פעולות שיהיו לנו לשמח את לב האדם, והיינו במאכל ובמשתה ובכל דבר המשמחו. וגמרא מפורשת במו"ק (ט.) שאין שמחה בלי אכילה ושתיה א).

ונראה דנשים שפטורות משמחה ורק בעלה משמחה עמו, לאב"י בקידושין (לד:) וכ"ה דעת הראב"ד להלכה (רפ"א דחגיגה), הפטור הוא רק מחובת המצוה לאכול שלמי שמחה ואכילת בשר ושתיית יין, אבל בחלק הזה של השמחה שהוא שמחת הלב גם נשים חייבות, ואף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, נראה דהאי פטור הוא רק במצוות שיש בהן מעשה אבל במצוות התלויות בלב גם בזמן גרמא נשים חייבות.

ובזה תתיישב קושיא עצומה, שבגמרא ריש פ"ג דמו"ק איתא דאין דין אבילות במועד דאתי עשה דרבים דושמחת ודחי עשה דיחיד דאבילות. ותמנהי דא"כ נשים דליתנהו בהאי עשה דשמחה שיהו חייבות להתאבל במועד. ואין לומר דפטורה מפני שבאבילותה ה"ה מפריעה לבעלה לקיים שמחתו, דבאלמנה ובפנויה אכתי תקשי. ולדברינו ניחא, דפטור

חייבות לכו"ע, א"כ אף בנותיו חייבות בשמחה כאנשים ולא שריא להו להצטער וכמ"ש.

בחילוק בין חובת שמחה בפורים לחובה ביו"ט

ומידו בעיקר הספק דעמודי אור אם אונ מותר לבכות כיון דפטור מכל המצוות, אני תמה שלא הביא דברי המחבר בש"ע ס"ס תרצ"ו גבי אונ בפורים, שמותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשימוח בפורים, וקשה הלוא אונ פטור מכל המצוות, א"כ אמאי חייב לשמוח בבשר ויין, והלוא אונ הוא ופטור מהמצוה, ומוכח לכאורה שמצות שמחה שאני שאף אונ חייב בה, ואם בפורים לא פטרינ כ"ש ביום טוב דאורייתא לא פטרינ האוגן לשמוח בו. אמנם כש"ע תקמ"ה (ס"ק ה') מפורש שאנינות נוהג בחוה"מ ואסור בבשר ויין, ולא אמרינ שחייב במצות שמחה וכמו בפורים, ואולי שאני חוה"מ דנתבאר במק"א שהשמחה היא בה' לבד ולא דמי לשמחה דיו"ט ופורים, ולכן שאני חוה"מ שנוהג בו אנינות ולא ביו"ט ופורים וצ"ב.

מחלק בין יו"ט דענין הבשר ויין היינו לעורר האדם לשמחה אמנם בפורים דין בשר ויין היינו מעיקר צורת שמחת היום

אבל באמת נראה בזה סברא נכונה ולא קשיא כלל, דשאני יום טוב שהבשר והיין באין לעורר את האדם לשמחה, להכי באונ פטור שלא שייך לעורר אצלו שמחה בשעה שמתו מוטל לפניו, ולכך אין עליו חיוב בחוה"מ או אפילו ביום טוב לאכול בשר ולשתות יין. אבל בפורים אין הבשר והיין לעורר השמחה דוקא, אלא עצם המשתה בפורים הוא גוף המצוה, לכן אף שנשאר באנינותו ולא יתעורר לשמחה, חייב במצוה זאת, דמשתה הוה מצוה דרבים דדוחה אבילות דיחיד, ודו"ק היטב בזה. אמנם בעיקר הדין

האשה הוא רק מהמצוה דעשיית פעולות לשמח עצמו, אבל במצות השמחה שבלב חייבות לכו"ע, להכי אף באשה שייך האי עשה דרבים דדחי אבילות דיחיד, ע"כ גם נשים פטורות מלהתאבל במועד, שחייבות בשמחה שבלב וכמ"ש. ותתיישב נמי קושיית הגר"ח מבריסק זצ"ל (מובא בספר עמק ברכה) שתמה לפי מאי דמבואר בפסחים (ע.) שבילילה הראשון אין מצות שמחה, א"כ נימא שיש אז מצות אבילות הואיל ואין עשה דרבים דדחי, והכריח מכאן שבילילה הראשון אף שאין מצות שמחה בשלמי שמחה, מ"מ מצות שמחה דשאר שמחות נוהג גם בלילה הראשון, דרק בשלמי שמחה אינו חייב דלא חייבה תורה לשחוט מערב יו"ט כדי לאכול בלילה, אבל מצות שמחה בעלמא חייב.

ולפי דרכנו אין זו ראייה כלל, דאפשר שבאמת בלילה הראשון אין אף מצות שמחה דעלמא כאכילת בשר ושתיית יין, ומ"מ פטרינ באבילות כיון שחייבים אז במצות שמחה דשמחת הלב, דנראה דבזה חייבין כל החג וגם בלילה הראשון, ולהכי פטורין אף בלילה הראשון מאבילות, וא"כ אין ראייה שאף בלילה הראשון חייבין במצות שמחה דעלמא, וע"כ שייך זה אף בזה"ז שאולי לא חייבין וכמ"ש, ובספר דעמודי אור (סימן ע"ו) מביא שאשתו נפטרה בליל יום טוב דשבעות, ונמצא שהוא אונ בליל יום טוב. ונסתפק אז אי מותר לו לבכות ביום טוב, הואיל והוא אונ עד הקבורה א"כ פטור הוא מכל המצוות, ואף ממצות שמחה בחג, וע"ש שלמעשה התיר רק לבנותיו לבכות, בצירוף דעת הפוסקים שנשים אינן חייבות במצות שמחה, ולפי דרכנו לא מהני לצרף לזה דעת אלו הפוסקים להתיר בבכי, דכתבנו דבמצוה דשמחת הלב אף נשים

ביד. וקשה היאך מענות במועד, והלוא מבטלין בזה מצות שמחת יום טוב במה שמקוננות.

בדברי העמק שאלה דסגי בשמחה רגע אחד

והידש ב"העמק שאלה" (ס"ז) שהחויוב לשמוח ביום טוב הוא שעה אחת ובזה סגי כמו במצה ובשופר, וע"כ שרי להו לענות ואין בזה ביטול מצות שמחה דסגי בשעה אחת ע"ש. ודבריו צ"ע טובא דבפשטות נראה שמצות שמחה אין לה הפסק בכל הרגל, ועכ"פ בלבבו חייב לשמוח כל הרגל. וע"כ נראה לבאר גדר חובת שמחה בכל ימי המועד.

דהנה צורת האנינות בחוה"מ שונה מדרכה בעלמא מפני מצות שמחה, ולפמ"ש ב' גדרים איכא במצות השמחה, חדא בעשיית פעולות ותו בשמחת הלב, וא"כ נראה דלגבי הפעולות הלוא אינו אוכל בשר ושותה יין כל היום, וסגי בהאי עשייה פעם אחת ביום, ולגבי המצוה דשמחת הלב, אם רק אינו מתאבל כרגיל ונמנע מזה מפני מצות שמחה, סגי בכך וקיים בזה חובתו במועד, ולהכי מענות הנשים ולא מטפחות, מפני מצות שמחה שלא יהא כדרך חול ויצאו בזה מצות שמחה.

מבאר דגדר חובת השמחה היינו לפי מה דקבעו חז"ל דבעינן סעודה פעם אחד ביום ובזה מקיים חויוב

ובדברינו נמצא הדרך היאך לקיים חובת שמחת יום טוב דשמעתי בשם מרן הגאון מבריסק הגר"ז"ס זצ"ל, דנתקשה טובא במ"ע דשמחת החג, דהרי מצותה כל הזמן ובכל שבעת ימי החג, א"כ היאך אפשר לקיים האי מ"ע בכל החג. ואפילו אי נימא דבתלמוד תורה מקיימין נמי המ"ע, מ"מ זה רק אם משמחו באמת דוקא. ולדברינו כאן ובסימן הקודם נראה שחז"ל קבעו לנו גדר בקיום המ"ע, דבמצות עשייה קבעו שצריך לעשות פעם אחת בכל יום סעודה חשובה, ובמשך

נלע"ד ביאור מחודש בש"ע הלכות פורים, ותמהני שלא עמדו בזה האחרונים, שבעצם תמוה דין המחבר שאונן צריך לאכול בשר ולשתות יין בפורים, דהיאך נאמר לאונן שצריך להתעסק בצרכי המת, שיתבטל מצרכי המת וישתה יין ויאכל בשר כדי לקיים שמחת פורים.

דברי הרמ"א דמקיים מצות שמחת פורים בלילה

והרמ"א מפרש דמיירי בלילה שאז אין קוברין ולכן חייב בשמחת פורים בבשר ויין. אבל דבריו תמוהין שהרי בליל פורים אין יוצאין מצות שמחת פורים כלל, והיאך מוקי דברי המחבר בלילה וצ"ע.

ולע"ד נראה שהמחבר מיירי במסר לכתפים, וס"ל שאונן שמסר לכתפים חייב בכל המצוות, רק נראה שאפילו האי אונן שחייב במצוות מ"מ צריך הוא להתאונן על מתו, וכן הוא לשון המשנה סנהדרין (מ"ו:): גבי הרוגי בית דין שלא היו מתאבלין אבל אוננין שאין אנינות אלא בלב ע"ש. ולהכי ס"ד דאף לאחר שמסר לכתפים אין לנו לחייבו בשמחה דבשר ויין כיון שחייב להתאונן, קמ"ל מאחר שחייב בכל המצוות חייב גם באכילת בשר ושתית יין, והטעם כמו שכתבנו לעיל, שחויב בשר ויין בפורים אינו בגדר מצות שמחה, אלא עצם הסעודה היא המצוה, ולכן חייב האונן אם אינו פטור ממצוות, וגם שסעודת פורים היא מצוה דרבים דדחי אנינות דיחיד, אבל אם מתו מוטל לפניו ולא מסר לכתפים נראה שבאמת יהא פטור האונן מסעודת פורים כמו שפטור מכל המצוות וצ"ב. ותמהני שהאחרונים לא עמדו בזה.

ועכשיו יתבאר לן עיקר הדין בחוה"מ. דהנה איתא בסוף מו"ק נשים במועד מענות והיינו מקוננות כאחת אבל לא מטפחות

כל המועד אסור לו להתעצב, שאם יתעצב ח"ו מבטל בזה מ"ע דשמחת הלב. ובהאי מ"ע דשמחת הלב בכל פעם ששמח בפועל ה"ה מקיים את המ"ע, וזה אפילו בטויל ובשירה,

או בלימוד תורה דפיקודי ה' ישרים משמחי לב, רק משום ד"מקראי קודש הם" ראוי לקדש גם את השמחה, לשמוח באופן שקידש דוקא, שמועדי ה' הם מקראי קודש וכמ"ש"ג.

ברית מילה בפורים*

שאלה סעודת ברית מילה בפורים

זביתי השנה בירושלים עיה"ק להיות סנדק בפורים אצל נכדי נ"י ותיכף לאחר המילה שבע"ש היתה ישבנו לאכול סעודת פורים וסעודת מילה והייתי נבון אם יוצאין שבסעודת פורים נאמר לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומהאי טעמא דעת פוסקים רצו הרבה שאם פורים בשבת אין יוצאין הסעודה בשבת וצריך סעודת פורים למחרת שניכר שזהו פורים כמבואר בירושלמי שם פ"ק דמגילה וכן קיימא לן בש"ע תרפ"ח סעיף ו' וזהו המנהג בעיה"ק ירושלים ואם כן גם כאן דסעודת מילה היא חיוב מעיקר הדין וכבר דרשו חז"ל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק הגמל היינו ה"ג דהיינו שמיני מל" וכמו שהביאו התוס' בשבת קל ד"ה שש ע"ש והיינו שצריך במילה משתה גדול ואם כן לכאורה אין יוצאין בזה כראוי סעודת פורים דלא ניכר שזהו לפורים שבלאו הכי צריך למילה סעודה גדולה וחשובה ועיין במ"א ר"ס תי"ט שאין יוצאין סעודת ר"ח בשבת דלא ניכר שזהו לר"ח כיון שבלאו הכי שמחים וגם כאן אי אפשר לצאת בשניהם.

וראוי לכאורה לדחות סעודת מילה לכבוד המצוה ליזמן אחר ולחוג עכשיו סעודת פורים ככל ישראל וסעודת מילה כמו

שדוחין בתענית ציבור לערב נדחה אותה גם כאן לזמן אחר לקיים הסעודה לכבוד מילה דוקא כמצותה ובפורים לכאורה לא שייך להוסיף מאכל לכבוד מילה וכמ"ש לגבי ר"ח בשבת שלא ניכר.

מבאר דהכא אין לחוש למצוות חבילות חבילות דשני המצוות עיקרם ביום זה דוקא

ויש לצדד עוד שאין עושין מצוות חבילות חבילות וכאן פוטר בסעודה אחת שניהם ומיהו כיון ששתי המצוות עיקרם ביומו נראה שאין לחוש שעושה חבילות כיון שכך עיקר מצותן מותר גם כה"ג.

מבאר דכיון דבמילה עיקר ענין הסעודה להראות דשמח אף דחבילו בבנו עיקר הדין הוא לעשות הסעודה מיד אחר הברית

אמנם נראה שסעודת מילה יסודה להראות שישמח במצות ד' דאף שחבלו בבנו בן שמונה ימים אינו כואב ולא מצטער רק להיפך הוא בשמחה ואפילו אין השמחה רק לשמה בעצם הדבר ששמח בעוד שחבלו בבנו יצא עיקר המכוון דשמחה בסעודת מילה שאינה על קיום מצוה לבד שע"ז לא מצינו לעשות סעודה לכל מצוה רק הוא סוד גדול בחשיבות חיוב סעודת מילה אף שחבלו בבנו וכמ"ש כשמראה שמחתו ולכן יוצאין סעודת מילה בסעודת שבת וכ"ש בסעודת פורים ואין

למעשה ראוי להוסיף איזה מאכל לכבוד המילה

ולמעשה בקשתי להוסיף איזה מאכל בסעודת פורים לכבוד המילה אף שיש להסתפק אם בפורים מועיל להיכר שזהו מפני סעודת מילה דכל מה שמרבין תולין בפורים מ"מ כעין שבת ר"ח שיש נוהגין להוסיף נראה גם כאן להוסיף.

צריך סעודה לשמה במילה כלל שבעצם שמחתו בסעודה ביום שחבלו בבנו לשם מילה מקיים מצוה וכמ"ש ויצא בזה שניהם וכמ"ש ולפי"ז אדרבה עיקר הסעודה סמוך למילה דאף שעתה חבל בבנו מ"מ כבר מיד עושה שמחה ורק בתענית ציבור שאי אפשר לעשות הסעודה סמוך לברית עושין אותה בלילה.

בגדר חובת השמחה במילה*

מילה בשבת שמראה שמחתו גם בהוספת מאכל מיוחד לכבוד המילה ואף שהוא בסעודה דשבת לא איכפת לן דאין לו לדחות להראות שמחתו בסעודה מיוחדת לאחר שבת ובשבת מראה ע"י הוספת מאכל כעין מה שכתב המ"א בר"ח שחל בשבת מוסיפין מאכל מיוחד לכבוד ר"ח מה שאין כן בפורים שתיקנו סעודה לכבוד פורים לא יתקיים זה בתוספת מאכל גרידא וז"פ.

ובמ"ב סימן קל"א ס"ק כ"ה כתב ואין לסנדק ולאבי הבן ומוהל לומר תחנון כל היום שז"ט שלהם הוא ורק הציבור אומרים במנחה אבל הבעלי שמחה מנעים לומר כל היום תחנון ע"ש ויש מדקדקין לישאר בבגדי שבת כל היום כי זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו וסעודת מילה ביארנו במק"א שיש בזה משום שמחה ולכן המ"א מחמיר שצריך דוקא בשר או"ח סימן רמ"ט סק"ו וכן מבואר בהלכות ת"ב שאוכלים בשר בסעודת מילה בתשעת הימים תקנ"א אבל בנוסף לכך זוהי סעודת הודאה שזיכהו הקב"ה בכך ולהביאו לברית קודש.

רבינו הגר"א זצ"ל פירש החילוק בין ששון לשמחה שמחה הוא בעצמו ולא צריך להראות שמחתו וזהו כעין שמחת יום טוב אבל ששון היינו שבקיום המצוה רואים אחרים את שמחתו ובמילה נאמר ששון וכמבואר בשבת דף קל שע"ז נאמר שיש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב ע"כ צריך להראות את שמחת המצוה שזהו גדר ששון שרואים בו את השמחה וזהו חידוש נפלא בשמחה במילה שיראו וירגישו שמחתו ולפי"ז נראה דדין סעודה במילה הוא מדין ששון להראות את שמחתו שעושה סעודה.

תמיה לדברי הפוסקים דדוחים סעודת פורים בחל בשבת דאין ניכר שהוא למצוות פורים א"כ איך מדוע בסעודת ברית מילה בשבת לא חישינן

ותמהתי דא"כ לשיטת רוב הפוסקים דפורים שחל בשבת דוחין הסעודת פורים ליום ראשון מטעם דבשבת לא ניכר השמחה בסעודת פורים אם כן גם בסעודת מילה בשבת הואיל ובלאו הכי יש סעודה בשבת ולא ניכר היה צריך לדחות הסעודה למחר ולפי הנ"ל יש לומר דשאני

דין שיכור בתפילה ולענין פורים*

שכור שאינו יכול לדבר בפני המלך אפשר שגם שאר ברכות אינו יכול לברך כמו שאסור להתפלל ולק"ש שכור שאינו יכול לעמוד בפני מלך אסור להתפלל ואזהרה לפורים בביאורו סימן צ"ט ס"א ופליג על הרמ"א שם שמתיר שכור שאינו יכול לדבר בפני המלך לשאר ברכות ולפי זה מי ששותה יין בפורים אם רק מבולבל שאינו יכול לדבר בפני מלך תפילתו תועבה אף שאינו שכור כלוט וע"כ אסור לו להתפלל ומשלים לתשלומין שהוא אנוס ולרבינו זצ"ל גם בק"ש אסור וכן ברכת ק"ש דינם כק"ש כמבואר בא"ר.

ויש ליזהר מאוד בכ"ז שמדמה שהוא מחמיר להתפלל ולומר כך ק"ש ובעצם עובר בכך איסור שעליו להמתין עד שיפוג יינו וכמ"ש ומצוה להזהיר על כל זה חוקר בזה"ז שבלאו הכי אין מכוונים כראוי אם לפטור שכור ומסיק ליזהר לכתחילה בכל אופן ולכאורה נראה שבזמנינו שבלאו הכי אין מתפללין בכוונה לא בעינן שיכול לעמוד בפני מלך.

שיכור דניכר עליו בתנועתיו אף בפורים אסור לו להתפלל

אבל נראה לחלק שאם בתנועת גופו ניכר

שהוא שכור ולכן אינו ראוי לדבר בפני מלך גרע שגם בפורים אין לו להתפלל שאף בזמנינו שאין מכוונים מ"מ אין עומדים כך לפני המלך אבל אם אינו ניכר בגופו שהוא שכור רק הוא בעצמו מרגיש שדעתו לא צלולה לעמוד בפני מלך אולי בזמנינו שבלאו הכי אין מכוונים כדבעי ומטעם זה חתן בזמנינו אינו פוטר עצמו גם בשתיי אין לו לפטור לגמרי מתפילה שבלאו הכי אינו מכוון כדבעי בעומד לפני מלך ומיהו ד"ז צ"ב בפוסקים שאולי שכור אסור מדינא ואינו פטור גרידא רק תפילתו תועבה ולכן גם בחסרון כוונה מפני שכרות אסרו להתפלל גם בזמן הזה דשכרות אין יסודו מפני חסרון כוונה אלא שכל ששכרותו מונעת לו לדבר כן לפני המלך יש עליו שם שכור שזהו פסול בפנ"ע בתפלה עד שאמרו עליו כאילו עובד ע"ז וכן נראה סתימת דבריהם שלא חילקו וצ"ב ולכתחילה ודאי יש להזהירו להמתין עד שיפוג יינו וראוי לדבר בפני מלך ולהתפלל וזהו בכלל מה שאמרו עירובין סה כל המפיק מגן בשעת גאווה שאינו מתפלל בעת שכרות סוגרין וחותמין צרות בעדו ע"ש ברש"י שניצול מכל צרות שלא יבואו עליו והובא במג"א צ"ט סק"ב**.

* מספר הלכות הגר"א ומנהגיו סימן צח

** ולענין אם נחשב אנוס אם הזהירו אותו להתפלל קודם שישתה וכדו' הורה רבינו שליט"א דפורים לא חשיב מזיד דזהו מצוות היום.

ולענין תפילה בבגדי תחפושת הורה רבינו דאי"ז דרך כבוד להתפלל כן.

בגד תחפושת אי חייב בציצית*

בעלמא, פטור מציצית. אבל אם התחפושת משמשת כתחליף לאחד מבגדיו, אף שעשוי לתחפושת מ"מ חייב בציצית.

בגד תחפושת עם ד' כנפות אם חייב בציצית, נראה שאם לבוש בבגדים אחרים חוץ מהתחפושת, והתחפושת משמשת רק למראה

בענין אי שרי לקטנים להתחפש לבגדי נשים**

ליופי אלא שנראה משונה ומבוזה לא נוכל להחמיר לקטן ובמק"א נסתפקתי באיסורי תורה שאסורים גם במקום ספק כיון שהאיסור בספיקות קל יותר האם יש בזה האיסור להאכיל לקטנים דילפינן משרצים ונבלה או לא מוקמינן האיסור להאכיל בספיקות שהאסור קיל טפי.

ונשאלתי בקטן שצריכים לצבוע שערות ראשו שהם לבנים ושורש האיסור הוא מקרא דלא תאכילום ושייך בכל איסורי תורה ולכן גם בפורים לדיעות שיש בזה איסור ללבוש מלבושי אשה ולהיפך עיין רמ"א סי' תרצ"ו ובמ"פ שם ראוי לחשוש גם לקטן. ומיהו בנידון שנשאלתי שבלאו הכי אינו מתכוון

* מתוך תשובות כת"י

** תשובות והנהגות חלק א' סימן תסא ע"ש לענין צביעת שיער באנשים

ליקוטי

תשובות והנהגות



קריאת המגילה

בן עיר ובן ערך

◦

סמוך ונראה

◦

קריאת המגילה

◦

כתיבת מגילה

◦

פורים המשולש

פרזים ומוקפים

א"ה. אשר דברי רבינו באו כאן בארוכה כדיני בן עיר שהלך לכרך והלכות אלו עמומות, על כן העתקנו בזה את לשון המשנה ברורה והחזו"א הנוגעים הרבה להבנת הענין והוספנו איזה הערות.

פתיחה בביאור דברי המועדים וזמנים בדין בן עיר שהלך לכרך*

כרך וע"כ הוא דשייך להתחייב ב' פעמים ע"י להלן בדברי רבינו שליט"א בסימן בגדר חיוב בן עיר ובן כרך].

אמנם מבואר בראשונים דאין הקובע את שם מקומו מה דהוא נמצא שם לבד רק הוא תלוי בדעתו דאם דעתו להיות בעיר אף דנאנס מ"מ חשיב בו עיר וכן להיפך והגדר מתבאר בדבריהם דאין זה הלכה רק דהוא קורא עמהם מענין לא תתגודדו קבעו חז"ל הדין לפי המקום דהוא נמצא בו רק הגדר הוא דיש חיוב של בן עיר וחיוב של בן כרך רק דשם בן עיר ושם בן כרך זה נקבע לפי יומו ולא לפי מקום מגוריו לבד.

ובאשר דברי הפוסקים רבו בזה ורבינו שליט"א כתב כאן כמה גדרים מחודשים הנני להעתיק בזה לשון המ"ב ותמצית דברי החזו"א להקל על המעיין בקונטרס לעמוד על יסודי הדברים.

הנה רבינו שליט"א כתב לחדש דאיכא דין בן עיר ובן כרך הנקבע לפי מקומו כל השנה ואמנם אף דבן כרך דבימי הפורים אינו נמצא בירושלים נקבע דינו כבן עיר מ"מ חלוק בכמה פרטים דינו מבן עיר דדעתו לילך לכרך בפורים ובכמה פרטי דינים ראה לעיל והבאנו כאן לשון המ"ב וחזו"א בקצרה ממש.

בגמ' מבואר דבן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר דינו כמקום שהלך לשם ומבואר בראשונים דהזמן נקבע לפי עלות השחר אמנם אמנם י"ד קובע גם על ט"ו או ד"ד מתחייב על י"ד ובאם חוזר לכרך מתחייב עוד פעם וכדברי הירושלמי דבן עיר דעקר לכרך נתחייב בשניהם ובריטב"א ביאר דהיינו דוקא עקר אמנם בראשונים נראה דס"ל דיכול להתחייב בב' הימים אמנם הוה ספיקא דדינא [ובגדר הדברים הרחיב רבינו לבאר דחלוק מהות החיוב של בן עיר ממהות החיוב של בן

לשון המ"ב

דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ר"ל בזמן קריאה של ט"ו דהיינו משהאיר היום לא יהיה שם כי יחזור משם קודם אור היום אף שלבסוף רואה שהוא מוכרח להתעכב שם גם על יום ט"ו מ"מ אינו נקרא בשם מוקף וקורא ביום י"ד בהיותו בכרך אבל אם בעת נסיעתו לא היה בדעתו לחזור מן הכרך אלא לאחר זמן הקריאה דהיינו בבקר של ט"ו שאז כבר הוא זמן הקריאה אז חל עליו שם מוקף וקורא עמהן ביום ט"ו ואפילו אם אח"כ חזר לעירו ביום ט"ו קורא שם אם לא קרא מתחלה בכרך.

ועתה נבאר הסעיף לענין אופן השני דהיינו בן כרך שהלך לעיר אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה דהיינו שיחזור משם בליל י"ד קודם שיאיר היום דהוא זמן קריאה ואף שלבסוף היה שנתעכב ולא חזר קוראו כמקומו דהיינו ביום ט"ו אבל אם לא היה בדעתו בעת נסיעתו לחזור משם רק לאחר זמן קריאה דהוא ביום י"ד בבוקר חל עליו חובת הקריאה של העיר וזה שאמר המחבר קורא עם אנשי המקום אשר הוא שם [וע"כ] אף שחזר באותו יום ובא לכרך צריך לקרוא באותו יום י"ד דהוא נקרא פרוז בן יומן וכתב הט"ז דכ"ז דוקא אם היה שם בעיר בתחלת היום אבל אם חזר למקומו שהוא כרך קודם היום לא מועיל מה שחשב מתחלה להיות בעיר בעת קריאת העיר:

ז"ל המשנה ברורה סימן תרפ"ח ס"ק י"ב [ז"ל הביאור הלכה בן עיר שהלך לכרך וכו' - סעיף זה רבו פארותיו מאוד עיין בפמ"ג ובשארי אחרונים והעתקתי במ"ב רק שיטת רש"י שהסכימו עליה הרבה ראשונים וגם זה בקיצור נמרץ ומ"מ למעשה אני מבקש מהקורא שלא יסמוך עלי לענין ברכה ויעיין בפמ"ג ועיין בש"ג ובביאור הגר"א שהעתיקו דבר הירושלמי לדינא שכן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לו לכרך נתחייב כאן וכאן:]

בן עיר שהלך לכרך וכו' וכו' - סעיף זה הוא לשון הרמב"ם ומפני שרבים מתקשים בסעיף הזה מוכרח אני להרחיב הדבור קצת ונבאר כפי מה שפירשוהו המגיד והכסף משנה וכן משמע מהגר"א.

וצריכין אנו לידע שלשה דברים (א) דאם הוא שייך לערי הפרוזות אפילו יום אחד קרוי פרוז וקורא בי"ד וכן אם הוא שייך למוקפין אפילו יום אחד קרוי מוקף וקורא בט"ו (ב) זמן קריאה הוא העיקר ביום וכיון שהיה בערי הפרוזות בהתחלת היום י"ד קורא בי"ד וכן כה"ג לענין מוקפין ביום ט"ו (ג) זמן קריאה שכותב המחבר היינו זמן קריאת המקום שהוא בו עתה לא זמן שיצא משם.

ועתה נבאר את הסעיף כסדר בכל פרט בפני עצמו. בן עיר שהלך לכרך אם היה

תמצית דברי החזו"א*

א. נראה עיקר לדינא דכל שהיתה דעתו להשתקע לאחר אור היום נעשה פרוז, ואף אם יצא קודם אור היום קורא ביום י"ד בכרך, אלא שקורא גם בט"ו כיון שהוא בכרך, ובט"ז כתב בפשיטות דאם חזר קודם אור היום לא חשיב פרוז, וכבר כתב הפמ"ג שאין מקור לזה.

ב. בן כרך שהלך לעיר והוא שם בכניסת ליל י"ד, אם דעתו [בצאת הכוכבים סימן קנ"א] להיות בעיר עד האיר המזרח נעשה פרוז וקורא עמהם בליל י"ד, וכן קורא ביום י"ד אף אם כבר חזר לכרכו, ואף אם יצא מן העיר קדם האיר המזרח, ואין נפקותא בדעתו בשעת יציאתו מביתו, אלא דעתו בכניסת ליל י"ד קובעת את דינו.

ג. ואם היתה דעתו לצאת קדם האיר המזרח [מהעיר], נשאר בן כרך ואינו קורא בלילה ולא ביום [י"ד], אף אם נתעכב [בעיר] אחר האיר המזרח.

ד. יצא מכרכו אחר כניסת ליל י"ד, נשאר ב"כ ואינו קורא בי"ד.

ה. חזר לכרכו קדם כניסת ליל ט"ו נתחייב גם בט"ו, ואף אם דעתו לצאת קדם האיר המזרח ואפי' יצא, חייב בט"ו בלילה וביום.

ו. ואם נשאר בעיר בליל ט"ו, ודעתו ליכנס לכרכו קדם האיר המזרח, נראה דחייב בט"ו, כיון שהוא בן כרך.

ז. ואם היה דעתו להשתקע בעיר עד אחר האיר המזרח נפטר מט"ו.

ח. בן כרך שיצא לעיר קדם כניסת ליל ט"ו ע"מ שלא לשוב עד האיר המזרח נפטר מט"ו.

ט. ואם דעתו לחזור קדם האיר המזרח, חייב כדן מוקף לילה ויום.

י. יצא לאחר כניסת ליל ט"ו חייב כמוקף לילה ויום.

בן עיר שהלך לכרך

יא. בן עיר שיצא לכרך ודעתו בכניסת ליל י"ד להשתקע עד האיר המזרח של ט"ו נפטר מי"ד ואינו קורא בליל י"ד ואפי' אם חזר לעירו קדם האיר היום אינו קורא ביום י"ד, וחייב לחזור לכרך בט"ו ולקרות עמהם.

יב. ואם נשאר בעיר בכניסת ליל ט"ו ע"מ להיות בעיר עד אחר האיר היום נפטר מט"ו.

יג. ואם דעתו לחזור לכרך קדם האיר היום קורא בעיר בליל ט"ו וקורא ביום ט"ו בין שהוא בעיר בין שהוא בכרך, והרי דינו כבן כרך שהלך לעיר, כיון שנפטר מי"ד מחמת שניתן לו דין בן כרך.

יד. ואם דעתו בכניסת ליל י"ד לחזור לעירו קדם האיר המזרח בט"ו, קורא בי"ד לילה ויום.

טו. ואם נשאר בט"ו בכרך אם בכניסת ליל ט"ו חשב להיות עד אחר האיר המזרח נעשה מוקף ליומו וקורא בט"ו אפי' חזר לעירו.

תמצית דין בן עיר שהלך לדרך

מז. בן עיר שנכנס לדרך בסוף י"ד ע"מ להיות עד אחר האיר היום נעשה מוקף בן יומו, וקורא בט"ו לילה ויום.

יז. ואם היתה דעתו לחזור קדם האיר היום אינו חייב בט"ו, וכן אם נכנס לאחר כניסת הלילה אינו חייב בט"ו.

יח. ואמנם אם עקר דירתו דוקא הוא, נמצא דב"ע שבא לדרך ביום י"ד ע"מ לחזור לעירו פטור, אף אם דעתו להשתתף בט"ו בדרך, ולכן לא יברך. [ע"ש עוד לענין נתעכב באונס].*

בביאור מחלוקת המ"ב והחזו"א

ועולה בזה דנחלקו במ"ב ובחזו"א בג' פרטים יסודיים א' דכתב בחזו"א לחדש

דיסוד דין בן עיר וכן כרך אינו נקבע משעת עלות השחר רק נקבע לפי צאת הכוכבים ב'

*

ונעתיק בזה לשון השו"ת הלכות דכתב הדינים כאן להחזו"א דעת החזו"א דאין נ"מ בדעתו בשעת יציאתו מביתו אלא דעתו בכניסת הלילה להיות בהאיר המזרח קובעת את דינו.

לפיכך בן כרך שהלך לעיר אם יצא מכרכו אחר כניסת ליל י"ד נשאר ב"כ ואינו קורא בי"ד. ואם יצא והגיע לעיר קודם כניסת ליל י"ד אם דעתו בכניסת ליל י"ד להיות בעיר עד האיר המזרח של י"ד נעשה פרוז וקורא עמהם בליל י"ד וביום י"ד אף אם כבר חזר לכרכו קודם שהאיר המזרח בין שחזר באונס בין ברצון. ואם היתה דעתו לצאת קודם שיאיר המזרח נשאר בן כרך ואין קורא בלילה ולא ביום אף אם נתעכב אחר שהאיר המזרח בין באונס בין ברצון.

ואם חזר לכרכו קודם כניסת ליל ט"ו נתחייב בט"ו בין שהי' חייב אתמול בי"ד וקרא ובין שלא הי' חייב. ואף אם דעתו לצאת ויצא קודם האיר המזרח של ט"ו חייב בט"ו לילה ויום ואם נשאר בעיר בליל ט"ו אם הי' דעתו לחזור לכרכו קודם שהאיר המזרח של ט"ו חייב בט"ו כיון שהוא בן כרך.

ואם הי' בדעתו להשתקע בעיר עד אחר שהאיר המזרח נפטר מט"ו. ובן כרך שיצא לעיר ביום י"ד קודם כניסת ליל ט"ו ע"מ שלא לשוב עד האיר המזרח נפטר מט"ו. ואם דעתו לחזור קודם האיר המזרח חייב בט"ו לילה ויום ואם יצא מכרכו לאחר כניסת ליל ט"ו חייב בט"ו לילה ויום בכל גווני [או"ח סי' קנ"ב סק"ו].

בן עיר שיצא לדרך

וכן בן עיר שיצא לדרך אם דעתו בכניסת ליל י"ד להשתקע צד שיאיר המזרח של ט"ו נפטר מי"ד ואין קורא בליל י"ד ואפי' אם חזר לעירו קודם שהאיר היום אין קורא ביום י"ד וחייב לחזור לדרך בט"ו ולקרות עמהם. ואם נשאר בעיר בכניסת ליל ט"ו אם סי' דעתו להיות בעיר עד אחר האיר היום נפטר גם מט"ו. ואם דעתו לחזור לדרך קודם שיאיר היום קורא בעיר בליל ט"ו וכן קורא ביום ט"ו בין שהוא בעיר בין שהוא בכרך ודינו כבן כרך שהלך לעיר כיון שנפטר בי"ד מחמת שניתן לו דין בן כרך.

ואם הי' דעתו בכניסת ליל י"ד לחזור לעירו קודם האיר המזרח של ט"ו קורא בי"ד לילה ויום. ואם נשאר בט"ו בכרך אם בכניסת ליל ט"ו חשב להיות עד אחר האיר השחר קורא גם בט"ו בלא ברכה אא"כ עקר דירתו לגמרי כדלקמן ואפי' חזר לעירו.

ובן עיר שנכנס לדרך בסוף יום י"ד ע"מ להיות שם עד אחר שהאיר היום קורא בט"ו לילה ויום ומ"מ לא יברך בזה בט"ו אא"כ עקר דירתו לגמרי.

ואם היתה דעתו לחזור קודם שהאיר היום אין חייב בט"ו וכן אם נכנס לאחר כניסת הלילה אין חייב בט"ו. ובכל אלו אין נ"מ אם בא לדרך או לעיר באונס או ברצון שם.

דעת החזו"א דהקובע את זמן החיוב הוא רק דעתו בשעת השקיעה אמנם דעת המ"ב דהקובע הוא דעתו בזמן יציאתו מביתו ג' עוד חידש בחזו"א דאף אם חזר לכרך קודם אור הבוקר כיון דבתחילת הלילה היה דעתו לכך חל עליו שם בן כרך אמנם המ"ב נקט דצריך להיות בפועל בבוקר ובלא זה לא חל ביה שם בן עיר כלל [לכד אם נאנס ורבינו שליט"א הרחיב בזה בדברי החזו"א צ"ב דהרי בודאי מעשה ידיה לחזור לעיר קודם עלות השחר דהוא זמן דהחיוב חל בפועל עקר המחשבה להיות באותו זמן בעיר].

ובפשטות יסוד המח' כאן הוא בעיקר גדר בן עיר ובן כרך דנתחדש לענין חיוב מגילה דאם נימא דהוא מתייחס לגברא האם הוא צריך לקרוא בעיר או דצריך לקרוא בכרך ובזה בודאי דאנו דנים לפי עלות השחר דהוא עיקר זמן חיוב הקריאה ואין שייך חלות חיוב הקריאה ללילה דהוא רק דין דרבנן וא"כ מדברי קבלה והיינו מעיקר תקנת כנסת הגדולה דתקנו חובת קריאת מגילה על בני עיר ועל בני כרך בזה פשוט דקבעו הדין לפי עלות השחר [ומה דהוסיפו חובת קריאה בלילה אין זה משנה את עצם שם חלות החיוב דבן עיר ובן כרך דמתייחס לעיקר דין הקריאה דהוא קריאה דיומיה.

וע"כ פשוט דגם אם היה בדעתו בשעה דיצא מביתו זהו הזמן הקובע על הגברא את שם בן עיר ושם בן כרך וכמו"כ באם לא נשאר בעיר בבוקר הרי אין שייך חלות חיוב מהלילה דאין זה זמן החיוב ומ"מ זמן החיוב מתייחס לגברא הנקבע עליו שם בן עיר ושם בן כרך.

אמנם יתכן לומר דדין בן עיר ובן כרך לא נקבע על האדם רק נקבע החובה על המקום וחל חובה בעיר לקרוא שם ב"ד וחל

חובה בכרך לקרוא שם בט"ו ועצם החיוב מתייחס לעיר ולכרך ואין אנו דנים בכל אחד אם הוא בן עיר או בן כרך אלא דמה דמשתנה דין הנמצא בעיר ובכרך הוא רק בסוג החיוב דבני כרכין נתחייבו בחיוב בפנ"ע של ערים מוקף חומה דרך בצורת הנס הרי הנס דמוקף חומה הוה נס גדול יותר [ועי' בדברי הרמב"ן דהיה שם נס יותר גדול ועי' להלן בביאור השיטה דאחר דחל על מקום חיוב של עיירות אין משתנה דינם להיות כרך דהיינו ע"פ דברי הרמב"ן דחלוק חיובם ביסודו דהיה נס דיותר גדול דלשרים היושבים בערים המוקפות חומה כבר פירש באגרות דכוונתו להרוג את היהודים ע"ש] וע"כ חיובם הוא חיוב שונה ומסתברא כן דהרי לא מצאנו מצוה אחת בב' זמנים ומה שייך ב' זמנים ומוכרח דבאמת חיובם של בני כרכים הוא מחייב מצד הכרך רק דאת בני הכרכים לא חייבו ב"ד [עיין מה דהרחיב בזה רבינו שליט"א במוע"ז ח"ב סימן קע"ד הובא להלן בגדר דין דבן עיר ובן כרך].

ולפי זה ברור דאנו דנים כבר בשקיעה היכן דעתו להיות דאין אנו דנים כלפי חלות החיוב של פורים בתורת מה יחול עליו החיוב כתורת בן עיר או כתורת בן כרך רק אנו דנים כל הגברא מה הוא ובזה אם דעתו בשקיעה להיות בעיר בעלות השחר כבר נקבע דינו בתחילת היום כבן עיר.

ומה נפלא הוא להבין זה שיטת החזו"א דמסיק בדברי הירושלמי דשייך להתחייב בחיוב בן עיר ובן כרך והיינו להתחייב בס פעמים והגדר מה שייך להתחייב ב' פעמים אמנם הגדר מבואר דדין זה דבן כרך אינו מתחייב כבן עיר הוא רק משום דפטרו אותו מחיוב בן עיר משום דהוא בן כרך אמנם אין זה סתירה בעצם מהות החיוב.

ודעת רבינו שליט"א הוא לחלק בזה דאף דשם בן עיר ושם בן כרך נקבע לפי היום ולא לפי זמן חלות החיוב כמש"כ בחזו"א אמנם כל זה הוא דוקא אם בן עיר רוצה לעקור מקומו להקבע כבן כרך דבזה אם מתחילת הפורים אינו נמצא בעיר אינו יכול להפך לבן כרך אמנם בן כרך גופא דנמצא בעיר בזה הרי צריך להעקר ממנו שם בן כרך ולהפוך לבן עיר ובזה שפיר אמרינן דדוקא אם אין בדעתו להיות בעיר בעלות השחר של ט"ו בזה הוא דפקע מיניה שם בן כרך.

ובזה הוסיף רבינו דגם דין זה המבואר בפוסקים דהכל נקבע לפי שעת עלות השחר אין הכוונה בזה דהוא מענין חלול חיוב על הגברא דחל עליו חובת המוטלים על בן עיר ובן כרך לפי שעת עלות השחר רק דענינו דאם אינו נמצא במקום בשעה זו שוב אינו יכול לחול עליו שם בן עיר אמנם במה דנמצא שם לבד גם זה פשוט דלא מהני דצריך דיהא לו קביעות של בן כרך וזה דוקא אם קובע לו מקום שם.

בדין בן עיר שהלך לכרך בי"ד לרגע של עלות השחר לבד*

שאלה: בן עיר שהלך לכרך ולהפך במועדים וזמנים (ח"ב סימן קפ"ד) הבאנו הלכה למעשה כיצד לנהוג בימים אלו כשבן עיר הולך ליום לכרך וכן להיפך, ע"ש. ונראה עוד בזה, דהנה שמעתי על יהודי הגר באחת השכונות הסמוכות לירושלים שקורין שם בי"ד, ובא לכותל המערבי בי"ד והיה שם בעה"ש, ואח"כ חזר למקומו, והורו לו שנעשה בזה בן ט"ו לגמרי, כיון שעמוד השחר קובע והיה אז בתחלת היום בירושלים (להפוסקים שגם לבן כרך י"ד קובע וכשיטת הרא"ש ע"ש היטב בדברינו).

נראה דדין דעלות השחר היינו רק דאם אינו נמצא שם בתחילת היום לא חשיב בן כרך אמנם משום זה לכד בודאי אינו נהפך ל"בן כרך"

ולא רציתי להסכים להוראה זאת, דאף שעמוד השחר די"ד או ט"ו קובע, הלוא כל היסוד הוא כיון שפרוז או מוקף בן יומו נקרא בן פרוז או בן כרך (כמבואר במגילה יט. ע"ש היטב), וכשנמצא שם בהתחלת היום קובע, אם כן נראה דהיינו לרבותא דאף שנמצא רוב היום, מ"מ אם אינו שם בהתחלת היום לא חל עליו דין בן פרוז או מוקף, אבל מעולם לא מצינו שנקרא בן יומו כשנמצא שמה לשעה אחת בלבד.

הן אמת שבספר "ציץ הקודש" (נ"ג) מסיק באמת לזוהר שלא לצאת ביום י"ד קודם שיאור היום לחוץ לתחום במקום שאינו נראה לכרך, אפילו דעתו לחזור כשיאור היום, דאם יצא לשם מחוייב לקרוא בי"ד, הרי שהכל תלוי ברגע דעמוד השחר דוקא, אבל אין בזה כדי הכרעה, דאף שתלוי בעמוד השחר, כלומר בהתחלת היום, היינו לענין שלבן כרך צריך להיות גם כן תושב שמה מעט בתחלת היום דלא נעשה בן יומו בהמשך היום לבד, אבל אם הוא בן יומו לשעה או שעתיים לא שמענו שמוספיק, דזה שצריך עכ"פ בן יומו היינו כל היום או עכ"פ רובו ככולו מעמוד השחר ואז נקרא מוקף בן יומו, ולכן לא הסכמתי להוראה לפטור בי"ד בן עיר שיצא לכרך לשעה וחוזר שנעשה בזה בן כרך, וכש"כ דלרוב הפוסקים רק יום ט"ו קובע ועדיין הוא בן עיר.

למעשה נראה דלחומרא נשאר בן עיר

ונראה שלחומרא ודאי נשאר בן עיר, וכ"ש כשהוא בעצם בן עיר רק יצא לשעה ונמצא רק רגע דעה"ש בחוץ לא נעשה בזה בן עיר כנלע"ד, ויש לו לחשוש ולקרות בב' הימים וצ"ע.

בדין בן כרך החוזר בי"ד אחה"צ מחו"ל לאר"י*

בנידון מה דבומן עלות השחר די"ד יהא באויר דאינו נחשב
לא מקום עיר ולא כרך

נשאלתי על מי שדר בירושלים, שנוסע לחו"ל ויגיע בחזרה לארץ הקודש בצהרי יום י"ד, האם חייב לנהוג פורים בי"ד, כדין בן כרך שהלך לעיר, שהרי בעה"ש דיום י"ד שהוא במטוס, אינו באויר של מקום כרך, אלא באויר של מקום שזמן הקריאה בי"ד.

מבאר דבן כרך דהלך לעיר נעשה בן עיר היינו משום דנחשב דדר בעיר וזה אינו שייך הכא

ונראה מסברא דהא דאמרין דבן כרך שהלך לעיר ביום י"ד חייב לקרוא בי"ד, היינו דכיון שביום י"ד הוא "דר" בעיר חייב לקרוא כבן עיר, דאזלינן כפי המקום ש"דר" בו באותו יום, אבל אם נמצא דשלא במקום ישוב כלל כבספינה בים או במדבר או במטוס, ל"ש לומר ש"דר" באותו יום במקום זה, ורק מ"מ הנמצא שם מחייבין אותו לקרוא בי"ד, וכמ"ש הכל בו (הובא ברמ"א ובמ"ב תרפ"ח ס"ה) שאם הוא במדבר או בספינה אפי' הוא מבני הכרכין, קורא ביום י"ד כפי רוב העולם, והיינו משום דאמרין דאם אין נקבע חיובו לפי המקום שדר בו (שבאותו יום אינו במקום ישוב כלל), קובעים חיובו כפי רוב העולם שהוא בי"ד, אבל מי שביתו בכרך ויהיה בט"ו בכרך, לא מחייבין אותו לקרוא בי"ד אלא כשדר ביום י"ד בפרוות, אבל כשנמצא בי"ד במקום שאינו מקום יישוב, נשאר דינו לקרוא בט"ו.

בדברי הירושלמי דבן עיר דעקר לכרך חייב לקרות בב'

הימים ומבאר דתלמודא דדין פליג בהא דא"א להתחייב ב' פעמים

והנה דעת הירושלמי דבן עיר שהיה בי"ד בעיר ועקר דירתו לכרך בליל ט"ו חייב

לחזור ולקרוא בט"ו (ובביה"ל (תרפ"ח) כתב שהש"ג והגר"א העתיקו דברי הירו' לדינא). אבל דעת הרא"ש דחייב בן כרך תלוי במקום המצאו ביום י"ד, ואם ביום י"ד הוא בעיר חייב לקרוא רק כבן עיר אף שביום ט"ו הוא בכרך, ועיין מש"כ במוע"ז (ח"ב סי' קפ"ד) שהרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, ויש לצדד דס"ל דתלמודא דידן פליג על הירו', ולדעת הבבלי א"א להתחייב פורים בב' ימים, ואם כבר קרא בי"ד כדינו יצא מצותו עיי"ש בדברינו.

מבאר דאף לדברי הירושלמי דעקר לכרך חייב לקרות בב' הימים היינו דוקא בדר בכרך ולא בנמצא באויר

ונראה דלא מביעיא אי נימא כמו שביארנו בדעת הרמב"ם שא"א להתחייב לקרוא בב' ימים, א"כ מסתבר דבנדו"ד שביום י"ד שהוא במטוס שאינו מקום ישוב, עלינו לקבוע שיום קריאתו הוא רק בט"ו, שאז קורא במקום שדר בו, ולא לקבוע הקריאה רק ביום י"ד שאז קורא במקום שלא דר בו אפי' באותו היום. [ואפי' דלדעת הרא"ש חיוב בן כרך נקבע לפי המצאו ביום י"ד, מ"מ בנדו"ד מודה דלא אמרינן דכיון דבי"ד לא היה בכרך אינו יכול להתחייב כבן כרך, דדוקא אם בי"ד "דר" בעיר, אז ס"ל להרא"ש דחייב לקרוא רק כבן עיר, אבל כאן שביום י"ד אינו "דר" בשום מקום, מודה הרא"ש דאם ביום ט"ו הוא דר בכרך חייב לקרוא רק כבן כרך].

אבל גם אם נימא כדעת הירו' דבן עיר שעקר לכרך נתחייב גם בי"ד וגם בט"ו, מ"מ נראה כמ"ש לעיל, דדוקא אם דר בי"ד בעיר אז נתחייב לקרוא בי"ד כבן עיר וביום ט"ו שדר בכרך נתחייב עוה"פ כבן כרך, אבל כשהוא בי"ד בים או במדבר או במטוס ובט"ו יחזור לביתו בכרך, לא נתחייב לקרוא בי"ד, שהרי לא "דר"

בן עיר שבא לכרך אחר השקיעה הוה ספק אם נתחייב אמנם
בן כרך שחזר לכרך אחר השקיעה מתחייב בט"ו

ודע עוד דמצוי הרבה דנמצאים בי"ד בעיר
וחוזרים בט"ו לכרך דדעת החזו"א
דדוקא עם חוזר קודם השקיעה מתחייב כבן
כרך אבל אם מגיע אחר השקיעה אינו
מתחייב כבן כרך ובמק"א ביארנו דכ"ז הוא
דוקא בבן עיר דהלך לכרך דכה"ג אם אינו
נמצא בתחילת היום י"ל דלא נתחייב אמנם
בבן כרך שהלך לעיר כה"ג אם חזר אחר
השקיעה צריך להחמיר לקרוא בט"ו
וכמש"נ.

ביום י"ד במקום פרוז, ונקבע חיובו כבן כרך
בלבד. ורק אם בט"ו עדיין לא יחזור לביתו בכרך,
כיון שאינו לא דר בעיר ולא דר בכרך אז קובעים
חיובו בי"ד שזוהו זמן הקריאה לרוב העולם.

וישוב הראוני שנחלקו בזה העה"ש והא"ר,
שבעה"ש (סי' תרפ"ח סט"ז) מסיק
בפשיטות כדברינו דבן כרך שנמצא בי"ד בים
או במדבר וחוזר בט"ו לכרך חייב לקרוא רק
בט"ו. אבל בא"ר (תרפ"ח ס"י) משמע דגם
בכה"ג חייב לקרוא בי"ד כדין בן כרך שהלך
לעיר. ולענ"ד נראה דלמעשה יש להקל לנהוג
כהעה"ש וכמו שביארנו.

חובת מגילה בלילה*

חובת מגילה דלילה ובדין בא לעיר אחר שקיעה

במגילה ד. איתא "חייב אדם לקרוא את
המגילה בלילה ולשנותה ביום
שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא
דומיה ליי" וע"ש בתוס' שפירשו דקריאה דיממא
עיקר, ולכן אף שבירך שהחיינו בלילה חוזר
ומברך ביום כיון שהפסוק הזכירו תחילה, וכן
מקשינן זכירה לעשייה, וגבי עשייה מבואר להלן
ז: דאם עשה סעודה בלילה לא יצא והוא הדין
במגילה, וע"ש ב"טורי אבן" שביום החיוב מגילה
מדברי קבלה, ובלילה אינו אלא חיוב דרבנן.

מבאר דיש מבאר דיש מצוה קיומית אף בקריאת המגילה
דלילה רק דלא יד"ח עד דיקרא גם ביום

ולע"ך נראה לחדש שיש קיום דהמצוה מדברי
קבלה גם בקריאת לילה, רק לא יצא
עדיין שצריך גם קריאה ביום וכדילפינן מההיקש

לשמחה, אבל אין הפירוש שבקריאת לילה אינו
מקיים כלל מצוה מדברי קבלה רק דרבנן, דיש
גם בזה קיום המצוה מדברי קבלה כמ"ש, וכן
בשמחה לא יצא בלילה לבד דבעינן נמי שמחה
ביום וכדמרבין מקרא, אבל יש בלילה קיום
המצוה מדברי קבלה במגילה ושמחה, והיינו
דמדויק רבא להלן (ז:) "עשאה בלילה לא יצא
ידי חובתו" והיינו שלא יצא בזה חובתו אבל
מצוה קיים דלא אמרין שלא יצא, וכן בסוף
פסחים "כל שלא אמר שלש דברים אלו בפסח
לא יצא ידי חובתו" ופירש הר"ן בערבי פסחים
דלא יצא היינו המצוה מן המובחר אבל המצוה
גופא קיים והיינו מעמא שלא קאמר התם שלא
יצא רק לא יצא ידי חובתו כמ"ש, והכא נמי
בשמחה וכן במגילה בלילה קיים בזה המצוה
מדברי קבלה רק לא יצא בזה ידי חובתו עד
שישמח ויקרא המגילה גם ביום.

ובב"ח (תרצ"ה) מביא דברי המרדכי שמביא דעת הראב"ה שצריך לשמוח בלילה וביום דומיא דמגילה שקורין בלילה וביום ואין היקש למחצה, ותמה המרדכי הא בגמרא שם (ז:) איתא "אמאי טרידי רבנן בסעודת פורים וכי לא הוה אפשר למיכל באורתא, א"ל ולא ס"ל למר להא דרבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב", הרי מוכח דסגי בסעודה אחת ואין צריך בלילה וביום ע"ש ולדברינו נוכל ליישב שיטת הראב"ה דמצות שמחה בלילה כביום, רק בלילה לחוד לא יצא המצוה עד שישמח נמי ביום, וזהו דמדמה הראב"ה כאן מאחר שהפסוק מדמה תרוייהו, וא"כ כשם שחכמים תיקנו לקיים מצות זכירה המבואר בקרא פעמיים דוקא, כך מסתברא שיש לקיים מצות עשייה בסעודה פעמיים, והיינו למסקנא דבלילה לא יצא ידי חובתו דוקא שהמצוה נמשך ליום, אז הגדר שבתרוייהו המצוה מדברי קבלה ונמשך ולכן יש להשוותם שצריך לקיים בפעמיים דוקא.

ומיושב בזה עיקר הדין דהספד ותענית אסור בפורים גם בלילה, ותמוה דבקרא כתיב "ימי משתה ושמחה" ומינה ילפינן אסור הספד ותענית, וא"כ נימא שאין אסור אלא ביום דומיא דמשתה שאינו נוהג אלא ביום, ולדברינו ניהא דגם בשמחה הקרא לא מיעט לילה שאין מקיימין בה מצות שמחה כלל, רק מסמכין מינה דלא סגי בלילה שצריך נמי יום כמ"ש, אבל בלילה יש ג"כ קיום מצות שמחה, וא"ש דאסור הספד ותענית נוהג נמי בלילה דהקרא קאי נמי בלילה.

דברי הראשונים דהנודר להתענות בפורים אוכל הסעודה בלילה ויצא

שוב מצאתי שהדברים נכונים שהראשונים (א"ח, אשכול, תניא רבתי וכו') מביאים

תשובת רבינו האי גאון שהנודר להתענות בפורים אוכל בלילה ויצא דמצוה מן המובחר ביום, וכן לפי הס"ד הלוא יוצאין נמי בלילה וע"כ אוכל הסעודה בלילה וסגי ע"ש, וקשה הא אין יוצאין כלל בלילה והמצוה מדברי קבלה מתקיים רק ביום וא"כ היאך חל הנדר לבטל דברי קבלה וצ"ע לכאורה, ולדברינו עיקר המצוה מדברי קבלה מתקיים בלילה כביום, רק בלילה לחוד לא יצא עדיין חובתו עד שישמח ביום ג"כ, וכיון שיש בלילה קיום המצוה מדברי קבלה אף שלא יצא בזה חובתו, סברת רבינו האי דלא אלים למידחי נדר דאורייתא וז"ב בכונתו.

ומובן בזה עיקר הדין דבני פורים לא קראו כלל בלילה דלכאורה ביטלו תקנתא דרבנן, ולדברינו אין כאן מצוה בפני עצמה מדרבנן, רק תקנת חכמים לצאת המצוה מדברי קבלה פעמיים, ולא תיקנו אלא כשמקיימין המצוה בזמנה כמצותה, אבל שלא בזמנו סגי להו בקיום עיקר המצוה דהיינו ביום ולא תיקנו לקיימה פעמיים וא"ש.

ונוכל לפרש בזה דברי התוספתא ריש פ"ב דמגילה "קרא בלילה לא יצא ידי חובתו א"ר יוסי מעשה ברבי יוחנן בן נורי שקראה בצפורי בלילה, א"ל אין שעת הסכנה ראייה", ונראה דמיירי שקרא בלילה לצאת לגמרי והודיע לקהל שיצאו בזה, וע"ז מסקינן דשעת הסכנה שאני, ואין הכוונה סכנת נפשות, רק סכנה דלמחר ביום לא יוכלו לקרות, ושרי רק מפני שיש כבר קיום מצוה בלילה, אבל אי נימא דמתבטל לגמרי החיוב מדברי קבלה לא היינו מתירין בסכנה כה"ג רק היינו מחייבין אותם להתאסף למחר מספק אולי יזכו בהמצוה ויש להאריך בזה ואכ"מ.

אולי יש מצוה קיומית בקריאה די"א י"ב ו"ג

ולע"ד נראה עוד דבכל הזמנים המבוארים במשנה דהיינו י"א, י"ב, וי"ג בכולהו אם קורין יש קיום מצוה, מאחר שזהו הזמן קריאה לבני כפרים יש בזה עכ"פ קיום מצוה,

בביאור דברי הראב"ד דהתירו להקדים המגילה מבעוד יום בשעת הדחק כמו דהותר לבני כפרים

וא"ש דברי הראב"ד בהשגות לרז"ה בפ"ק דמגילה שמביא מנהג נרבונא שהבחורים ואנוסים שקשה להם התענית הקדימו לשמוע המגילה מבעוד יום דכאונס כי האי שרי להקדים כמו בבני כפרים שמקדימין ובמקום אונס שרי גם בזה"ז ע"ש, ודבריו צ"ע דבני כפרים יוצאין לפני הזמן חובת יום אבל אינן יוצאין חובת לילה, ובכלל הבני כפרים לא קראו בכלל בלילה ולא יצאו חובת לילה וא"כ דבריו צ"ע ג.

ולדברינו נראה ד"בזמניהם" כתיב, וע"כ בכל אלו הזמנים יש ג"כ קיום עכ"פ ולבני כפרים יצאו בזה לגמרי, ובמקום אונס כי האי ללילה סמכין על האי קרא דיש קיום בזמנים הרבה ולכן סגי רק ללילה שעיקרה בגדר קיום כמ"ש, ולכן האנוסים שאינם יכולים לשמוע בלילה שומעים ביום בי"ג ויש להם בזה עכ"פ קיום וסגי לצאת חובת לילה שעיקרה קיום.

בנידון אם מוקפים שרי להקדים מבעוד יום ואי אמרין בהא זמנו של זה לא כזמנו של זה

וחכ"א העיר דבמוקפין לא מהני מבעוד יום לכ"ע דזמנו של זה, אינו זמנו של זה, ולדברינו אינו מוכרח דהיינו לחיובא אבל קיום מיהת הוה וזה סגי למצות הלילה כמ"ש.

דין קביעות בן עיר או בן כרך תלוי רק בעמוד השחר דעיקר חובת קריאה מדברי קבלה הוה דוקא ביום

ונראה שחייב בן עיר או בן כרך תלוי איפה נמצא בעמוד השחר בי"ד או ט"ו, שעיקר החיוב מדברי קבלה הוא ביום דוקא, ולכן תלין חיובו בי"ד או ט"ו כפי הימצאו בעמוד השחר.

בדין גר שנתגייר באמצע הלילה ובדין נתגייר אחר עלות השחר

והנה במ"א ר"ס תרפ"ז מביא הגה"מ דגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה, דעיקר מצותה ביום עכ"ל, וביאר שם המ"א דאף שזמן מגילה דלילה הוא עד הנץ החמה, בשעת הדחק, מ"מ גר שהיה פטור בלילה לא נתחייב אחר עמוד השחר ע"ש. ומשמע שאם נתגייר באמצע הלילה חייב למ"א.

ולענ"ד דברי המ"א צ"ב, דאפשר דהא דנקט בהגה"מ גר שנתגייר לאחר עמוד השחר, מפני שגירות לא מועיל בלילה, אבל עיקר סברתו היא דמאחר שעיקר מצות קריאת מגילה היא ביום, ע"כ אין לחייבו בחיוב דלילה, כשלא נתחייב בזמן התחלת החיוב, (ובלאו הכי אני תמה הלוא איתא במשנה במגילה (כ.) דאין מלין ואין טובלין אלא אחר הנץ והיאך התגייר, וצריך לדחוק שעבר ונתגייר).

יש לדון דאולי אם קרא ביום וליל י"ד בעיר ובא לכרך בליל ט"ו אינו חייב במגילה דלילה וצ"ב

ולפי זה יוצא שבן ירושלים שחזר לעירו בלילה, לאחר שקרא כבר כבן עיר בליל י"ד ויומו, אפשר שאין בו חיוב בלילה, שאין זה עיקר החיוב, דלא חייבו אלא אם כן היה שם בתחילת הלילה ולכן אם בא לירושלים לאחר צאת הכוכבים, אין לחייבו במגילה בלילה וד"ז צ"ב*.

* ולמעשה הורה בזה רבינו שליט"א דאין לסמוך על זה להקל במגילה בלילה דהוא מדרבנן אלא בשעת הדחק שכן פעמים דלזול בדרבנן חמור טפי ומצאנו כמה הלכות דהחמירו בדרבנן טפי מדאוריתא

בביאור גדר בן עיר ובן כרך*

גדר הדין דמברכים ב"ד במקומות המסופקין הרי שמה אין זה כלל זמן חיובו

במגילה (ה:): דרבי חזקיה קרי בטבריה ב"ד וט"ו דמספקא ליה אי דינה כעיר מוקף חומה או לא, ורב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר וחמיסר משום דמספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון ע"ש היטב דמבואר דבספק מוקף חומה קורין בשני ימים ע"ש, וכן פוסק הרמב"ם בפ"א דמגילה (הלכה י"א) "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כך הוקפה קורין בשני הימים שהן י"ד וט"ו ובליליהם ומברכין על קריאתה ב"ד בלבד הואיל והיא זמן קריאתה לרוב העולם" ע"ש, וכן פסקין בש"ע סימן תרפ"ח (ס"ק ד) ע"ש.

ודבריו צ"ע דמאחר שהמקום ספק ואולי אין חיוב ב"ד כלל היאך שרינן לקרות ולברך ב"ד, ואי נימא שכוונת הרמב"ם דמספק מחזיקין שאינו מוקף חומה דאזלינן בתר רוב עיירות שאינם מוקפין מימות יהושע, קשה למה צריכים להחמיר ולקרות עוד פעם בט"ו והא אזלינן בתר רוב ובודאי יצא.

בביאור הגר"א דהיינו משום דבדיעבד יד"ח ב"ד ותמוה א"כ מדוע קורא שוב בט"ו

ובביאור הגר"א מסיק דלכן מברכין ב"ד דבן כרך שקרא ב"ד נמי יוצא

בדיעבד וא"ש, רק קשה אי יצא למה קורא עוד פעם, ואולי מפרש דתקנתא דרבנן לקרות עוד פעם שאם לא כן נעקור שמה לגמרי זמן כרכים ובמבואר בירושלמי ולהלן יבואר.**

מבאר דאין זה ב' זמני חיוב דבן עיר ובן כרך רק זמן פורים הוא י"ד ואיכא הלכה דבן כרך יד"ח בט"ו

ולע"ד נראה לפרש עומק כוונת הרמב"ם, דחיוב מגילה ב"ד אינו על בן עיר דוקא רק כל מקום שאינו כרך חיובה ב"ד כעיר, ויש לומר דבעצם החיוב ב"ד חל על כל העולם ואפילו בני כרכים, רק הבן כרך יוצא חיוב זה דבן עיר כשמאחר וקורא בט"ו, אבל גם בחיוב בן עיר ב"ד בעצם הוא בן חיובא, רק אז אינו יוצא לגמרי בכך, דכשמגיע יום ט"ו ונתחייב כבן כרך לא יצא חיוב זה עדיין, וע"כ קורא בט"ו לצאת בזה תרוייהו חיובי דבן כרך, וא"ש דברי הירושלמי בפ"ב דמגילה (ה"ג) "בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו יבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא וכו', בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו, יבא כהדא הכל יוצאין ב"ד שהיא זמן קריאתה", והיינו דבן כרך ב"ד נמי יוצא ידי חובתו מתורת בן עיר, ולכן מיקרי מחוייב בדבר, אבל אין כוונת הירושלמי דנפטר בזה מחובתו, דפשיטא דחייב לקרות עוד הפעם בט"ו שהוא בן כרך כמו שיבואר ודו"ק היטב בזה.

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קעד

** ועיין בביאור הגר"א (סימן תרפ"ח) שמפרש דין הש"ע בספיקות שקורין ב"ד ובט"ו ומברכין ב"ד כיון שזהו זמן קריאה לרוב העולם, ובדיעבד יוצאין במקום ספק, ע"כ מברכין ב"ד לכתחילה ע"ש. ולפי דבריו שורש טעם הרמב"ם שמברכין ב"ד הוא, שהכל יוצאין ב"ד בדיעבד, וכן פירש באור שמח (ה"ז) שהרמב"ם כאן רמז דיוצאין ב"ד.

ודבריהם תמוהין שאין זה במשמעות לשון הרמב"ם, שהטעם הוא מפני שיוצאין ב"ד דהרי פירש הטעם "הואיל והיא זמן קריאתה לרוב העולם", ועוד לטעם זה דיוצאין ב"ד בדיעבד, מה שייך לקרוא מספק גם בט"ו, וע"כ נראה כמ"ש שם שבן כרך יוצא ב"ד חיוב דבן עיר שגם הוא בכלל, אבל לא יוצא חיוב דבן כרך ולכן חוזר וקורא וא"ש [מתוך הערה מועדים וזמנים ח"ח שם].

מבאר בזה ד' הירושלמי דהכל יוצאין בי"ד משום דהיא זמן קריאתה ותמוה דא"כ איך מתחייבים עוד פעם לקרוא בט"ו

ונראה לפרש בזה הירושלמי ריש שקלים דאיתא "הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה וכו' רב יוסה ורב אחא הוו יתבין אמר רב יוסה לרב אחא לא מסתברא אלא לשעבר אבל להבא לא והא תני מקום שנהגו לקרותה שני ימים קורין אותה שני ימים אמר ליה אף אנא סבר כן אמר רבי מנא ויאות אטו משקרייא בי"ד חוזר וקורא בט"ו שמא אין שומעין לו אם את אומר כן נמצאת עוקר זמן כרכים בידך", ופירשו המפרשים שם דבן ט"ו שקרא בי"ד יצא בדיעבד ורק לכתחילה בן כרך צריך לקרות בט"ו, ולכן הספיקות קורין בשני הימים דרק בדיעבד בן ט"ו שקרא בי"ד יצא ע"ש, ופירושם תמוה דאי יוצאין בדיעבד בי"ד מה שייך לקרות עוד פעם לצאת החובה לכתחילה והא כבר יצאה וע"ש בהגהות הגר"א שמוחלק דבאקראי בעלמא בן ט"ו שקרא בי"ד יצא אבל כל העיר בקביעות לא יצאו אפילו בדיעבד.

אמנם לפי חידוש דילן נוכל לבאר דכוונת הירושלמי דאיתא התם (בריש פ"ק דשקלים) "לא שנו אלא לשעבר אבל לכתחילה לא" פירוש דהא דאמרין שיצא בי"ד היינו לשעבר דהיינו החיוב שכבר חל עליו והיינו של בן י"ד, בזה אמרין דאף שהוא בן כרך יוצא עכ"פ בי"ד החיוב כ"בן עיר" "אבל להבא לא" והיינו שיצא כבר בי"ד חיוב ט"ו דלהבא לא אמרין שיצא בי"ד חיוב דבן כרך, וע"ז מייתי ראיה מהא דהספיקות קורין בי"ד וט"ו דהיינו מפני שלא יצאו בלחא והיינו חובת ט"ו בי"ד, וזהו דהוסיף רבי מנא "ויאות אלו משקרייא בי"ד חוזר וקרייא בט"ו שמא אין שומעין לו אם את אומר כן נמצאת עוקר זמן כרכים בידך" והיינו דלא מהני מה שקרא בי"ד לחובת ט"ו וצריך לחזור ולקרות שאם אתה אומר דמהני

מה שקרא בי"ד לצאת אפילו חובת ט"ו נמצאת עוקר זמן כרכים בידך וע"כ צריך לחזור ולקרות בט"ו לצאת חובת כרך.

לדברינו זמן הקריאה לרוב העולם אי"ז מדין רוב רק דהוא ראייה די"ד הוא עיקר זמן קריאה רק איכא תקנה מיוחדת לבני כרכין דיוצא חיובו בט"ו

ולפי דברינו יתבאר כוונת הרמב"ם שפירש דהספיקות קורין בי"ד בברכה הואיל והיא זמן קריאה לרוב העולם, והיינו שאין כוונתו דהולכין אחר רוב שלא פירש דהולכין אחר רוב כדפירש הר"ן בריש מגילה רק הואיל והיא זמן קריאה לרוב העולם אף שאינם עיירות ממש, ע"כ י"ד היא בעצם זמן לכל, רק בן כרך יוצא חיובו בט"ו, וא"כ הספיקות קורין בי"ד ומברכין שמוחייבין ממ"נ עכ"פ כבן עיר ושפיר קורין ומברכין בי"ד אבל בט"ו חוזרין וקורין שאם הוא בן כרך לא יצא בי"ד אלא חיובו כבן עיר, וכיון דאפשר שהוא בן כרך חוזר וקורא בט"ו ודו"ק היטב בזה.

מתבאר בזה דברי הגמ' דבטבריה והוצל קורין בב' ימים

וא"ש הא דמבואר בגמרא דטבריה והוצל קורין בתרי ימים, דבן כרך דיוצא בי"ד היינו רק חיוב כבן עיר, שגם בן כרך מיקרי בר חיובא אף בי"ד רק פוטר חיוב זו לכתחילה כשקורא בט"ו, דלא פקע ממנו בי"ד מצות היום דלא גרע מפני שהוא בן כרך ומיקרי בי"ד בר חיובא כמ"ש, אבל פשיטא שאינו יוצא חיוב כרך לפני הזמן, והיינו דאי בגמ' בטבריה דקורין שני הימים דלא יצא ממ"נ בי"ד, שמתורת בן כרך אינו יוצא לפני זמנו כמ"ש.

מבאר דברי הירושלמי דבן עיר דעקר לכרך חוזר ומתחייב בקריאה בט"ו

ותתיישב בזה הא דאיתא בירושלמי (פ"ב ה"ג) מובא בר"ן וראשונים "בן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן", ותמוה כיון שלשיטת הירושלמי בן ט"ו שקרא

בי"ד נמי יוצא, למה בן עיר שעקר דירתו נתחייב עוד פעם כבן כרך הא ממ"נ יצא בי"ד דאפילו בן כרך שקרא בי"ד יצא ולמה נתחייב כאן וכאן, וראיתי בשם הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל שהכריח מזה דבן כרך שקרא בי"ד לא יצא, והא דאיתא בירושלמי שיצא מיירי דוקא בספיקות שמחוייבין ג"כ בי"ד או כשחל בשבת, אבל הקורא מעצמו בי"ד שלא כמצותו לא יצא וא"ש, אבל משמעות הירושלמי דיוצאין בכל גוונא ולכן בן כרך מוציא בן עיר וכן נראה מהפוסקים, וע"כ נראה כדברינו דבן כרך יוצא בי"ד החיוב בבן עיר אבל פשיטא שאינו יוצא חובת כרך לפני זמנו, ולכן אם עקר דירתו שנתחייב כבן כרך צריך לקרות עוד פעם שבי"ד לא יצא וא"ש.

מתבאר בזה שיטת הראש דשם בן עיר ובן כרך חל כבר בי"ד

ומיושב בדברינו שיטת הרא"ש בסוגיא דבן עיר שהלך לכרך (יד). דס"ל דחיוב כרך נקבע בי"ד, ובן עיר שנמצא בכרך בי"ד אף שחזר לעירו חיובו נקבע כפי המקום אשר נמצא בי"ד בבוקר, וגם חיוב בן כרך תלוי בי"ד בבוקר דוקא, וקשה הא זמן כרכים בט"ו, וא"כ הוה לן לומר שחיוב בן כרך תלוי בט"ו בבוקר (וכשיטת רש"י), ולפי דברינו דבן כרך נמי שייך לחיוב דיום י"ד דלא גרע מרוב העולם, רק דין הוא שפוטר עצמו מחיוב זו בקריאת ט"ו, א"ש די"ד קובע נמי חיובו רק הוא מאחר ויוצא חיוב זה בט"ו כמ"ש, משא"כ לרש"י ועוד ראשונים החיוב בן כרך תלוי בט"ו כיון שבפועל קורא בט"ו זהו הקובע חיובו.

עד"ז יש מקום להתיר קריאה בכרכים בפחות מעשרה

ולפי זה מצינו עוד סמך להתיר קריאה בכרכים בפחות מעשרה בע"ש, כשט"ו

חל בשבת דע"ש שלא בזמנה ולכאורה בעינן דוקא עשרה לעיכובא, ולדברינו בעינן עשרה שלא בזמנה, אבל בי"ד מיקרי קריאה בזמנה גם לבן כרך דיוצא עכ"פ אז חיובו כבן עיר שחייב נמי בי"ד כמ"ש, ולכן א"ש דקורא ומברך בי"ד דהוה כזמנה כיון דלו שייך נמי חיובי בן עיר כמ"ש, והיינו נמי דעת הרמב"ם בפ"א דמגילה (הלכה ז) דכשחל בכרכים בשבת ערב שבת זמנו ממש שפוסק "וכל אלו שמקדימין וקורין קודם י"ד אין קורין אותה בפחות מעשרה", הרי דייק דמיירי בקורין קודם י"ד דוקא, אבל בי"ד לא מיקרי שלא בזמנה אפילו בערב שבת אף לבן כרך, והיינו טעמא דלבן כרך י"ד זמנה דשייך נמי לחיובי בן עיר כמ"ש וא"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

בביאור אם יש ענין להיות דוקא בעיר בפורים המשולש לקיים עיקר דינו*

הנה בן כרך בפורים בט"ו שחל בשבת חיוב המגילה אצלו מדינא מדברי קבלה הוא בשבת, רק שחז"ל עקרו חיוב זה וחייבו רק מדרבנן לקריאה בע"ש, משא"כ בבני עיר מצותה מדברי קבלה בי"ד והיינו בע"ש, ואם כן אולי בפורים המשולש ראוי להעדיף להיות בעיר בע"ש כדי לזכות במצוה מדברי קבלה.

אמנם במק"א (מוע"ז ח"ב סי' קע"ד) הארכתי לבאר דחיוב י"ד חל על כל העולם ואפי' על הבני כרכים, רק דבני כרכים חייבין ג"כ בט"ו, וכשמאחרין וקורין בט"ו יוצאין ג"כ חיובן די"ד, אבל אם קרא בי"ד יצא חיובו די"ד (וכשמגיע לט"ו צריך לחזור ולקרות לצאת חיוב כרכים דט"ו), והוכחנו כן מדברי הירושלמי (פ"א דשקלים ה"א) שבן כרך פוטר בן עיר דהוי בר חיובא, והיינו כמ"ש

שהבן כרך מחויב בי"ד וכשקרא בי"ד יוצא חיובו די"ד.

וביארנו בזה דברי הרמב"ם שעיירות המסופקות קורין בי"ד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם, וביארנו

שכוונתו שממ"נ מחויבין בי"ד, דבן כרך ג"כ חייב בי"ד כבן עיר ולא גרע ממנו. וא"כ בני הכרכין שקורין בע"ש ג"כ מקיימין המצוה די"ד מדברי קבלה וכמ"ש (ורק שחסר להם חיובי בן כרך מדברי קבלה) ושפיר א"צ להדר בפורים המושלש להיות בן עיר.

בנידון משלוח מנות ומתנות לאביונים במקומות המסופקים*

ולענין שמחה מתנות לאביונים ומשלוח מנות בספק הנה במ"א [סימן תרפ"ח] מביא בשם הש"ג דעיירות המסופקין מחמירין בשני הימים וב"פרי חדש" [תרע"ה] פירש דעיר שהיא ספק מוקף חומה אע"פ שקוראין בשני הימים מחמת ספק מ"מ כיון שאין מברכין על קריאת אלא בי"ד משום שהיא זמן קריאה לרוב העולם, הוא הדין לענין סעודה אין עושין אלא בי"ד, ע"ש וראיתי בבנין שלמה דהוסיף טעם לפטור מספק ממשלוח מנות ומתנות לאביונים דספק ממון לקולא, ובחידושי הארכתי דלא אמרינן בזה ספק ממון לקולא דהיינו רק אם יש עכשיו ספק בעיקר החיוב אבל כשודאי חייב וספק אם פטר עצמו הוה כספק פרעתי דחייב נמי מספק, והכי נמי ודאי חייב בהמצוה רק ספק אולי יצא כבר בי"ד והיינו כאילו כבר פרע ובפסק פרעתי הרי חייב לשלם. [וביארתי בזה בכמה מקומות].

וביותר נראה, דבמשלוח מנות אין החיוב מכח הזכות לחבירו, דבזה שפיר אמרינן מספק אין לו הזכות, ותו אין חיוב לקיים המצוה, אבל מצוות משלוח מנות יסודה לגלות אהבה וריעות וכיון דאינה גדר זכות ממון, רק מצוה לבד מספק נמי חייב. **ולכן** דעת הרמ"א דמחילה מועיל במשלוח מנות, דכבר גילה ריעות ויוצא בזה ואפילו לדעת הפר"ח שסובר דבמחילה לא יצא היינו מפני שהמצוה לגלות ריעות ע"י נתינה ובמחילה הרי לא נתן, אבל כיון דבודאי אין יסודה חיוב ממון, חייבין נמי מספק כשאר מצוות של תורה, או חיובין הכתובין במגילה דדברי קבלה כדברי תורה דמי וא"כ להפוסקים דבכל מצוה חייב מספק ה"נ חייב. [ועי' בחת"ס סימן קצו דמפלפל בטעם מצוות משלוח מנות ואכמ"ל].

ברין בן עיר שהלך לכרך ולהיפך*

דיני בן עיר שהלך לכרך ולהיפך לא נתבארו בפוסקים, שבחוץ לארץ עיר מוקפת חומה לא היתה מצויה, אבל כעת בארה"ק הוי מלתא דשכיחא טובא, שנוסעים לפורים מירושלים לשאר עיירות ולהיפך, וצריכים לעיין היטב במקור האי הלכה בפ"ב דמגילה (יט.) ובראשונים שם. וכשלמדתי הסוגיא עם המפרשים רשמתי לעצמי העולה לע"ד עם טעם כל דין בקיצור נמרץ.

אמנם שוב מצאתי שחכמי זמנינו האריכו מאד בזה, והרבה פסקים הורה בזה רבינו עמוד ההוראה בעל חזון איש זצ"ל, ועיין היטב מה שקיבץ ופלפל בזה הגאון ר' יצחק פלקסער (שליט"א) זצ"ל בקונט' פרזים ומוקפים בספרו שערי יצחק, וכן בספר אגרת הפורים מהגאון רח"ז גרוסברג (שליט"א) זצ"ל שהביא דיעות כל הפוסקים בהאי ענינא. ולא לקבוע הוראה באתי בזה ח"ו, ורק הנלע"ד לבאר באלו הדינים כתבתי עם הטעם בקיצור נמרץ, ובעלי הוראה לבד הם שיכריעו.

וה' יאיר עיני שלא אכשל בדבר הלכה רק יזכני לכוון לאמיתה של תורה וכרצונו ית'. ודברי כאן יתקבלו כהערות בעלמא ולא ח"ו כפסקי הוראה כמ"ש. (ודע דכל מקום שפירשנו שהדין לקרות בלא ברכה ראוי להחמיר ולקיים גם מצות סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכן במקום שפירשנו לקרות בלי ברכה צריך להחמיר ויצא ידי חובתו מהמחוייב בודאי ברכה).

(א) בן ירושלים שנמצא בעיר ודעתו בתחלת ליל י"ד להשאר שם עד הבוקר, חייב ב"ד. אמנם אם מאוזה סיבה לא נתקיימה מחשבתו וחזר באותו לילה לכרך, חייב בט"ו לבד.

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קפד

בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך קודם עלות השחר די"ד

מחשבתו בתחילת הלילה היכן יהיה בעמוד השחר לבד.

(א) מה שפירשנו שאם חשב להיות י"ד בעיר ונשאר שם חייב ב"ד מוסכם מכל הפוסקים, אמנם מה שהוספנו שאם לא נתקיימה מחשבתו וחזר באותו ערב לכרך חייב רק בט"ו מפורש כן בט"ז (סי' תרפ"ח סק"ו) ונפסק במשנה ברורה (שם סקי"ב).

דעת ההו"א דמחשבתו בליל י"ד מהני אפי' חזר קודם עלות השחר לכרך

ומעמו, דאי נימא דכשחזר לכרך נפקע חיובו, היאך קורא בליל י"ד, וע"כ המחשבה לבד קובעת. וכן הביא מהרא"ש דס"ל שבן עיר שהיה בכרך ב"ד חייב בט"ו אף שנמצא ביום ט"ו בעירו ע"ש.

ודבריו תמוהין, דאמת שמחשבתו על יום המחר שהרית היא הקובעת החיוב בלילה, מ"מ כיון שעיקר חיוב המגילה בבוקר, אי חזר, דין הוא שנתבטלה מחשבתו במעשה וחייבו כן כרך.

ובן משמע להדיא בר"ן (ו. ברי"ף ד"ה אמר רבא) ובריטב"א בסוגין (ד"ה אמר רבא ל"ש) דלא

אמנם החזון איש זצ"ל (או"ח סי' קנ"א, קנ"ב ה') פליג ולדעתו מחשבתו בליל י"ד לחוד קובעת אותו כבן עיר, ואפילו חזר לפני עמוד השחר לכרך, כבר נתחייב כבן עיר וחייבו נקבע על פי

(ב) בן ירושלים שנמצא בעיר וחשב בתחלת ליל י"ד לחזור לירושלים לפני הבוקר ונתעכב ונשאר בעיר, חיובו בט"ו דוקא, רק דלכתחילה ראוי להיות בכרך כשקורא בזמנם בט"ו.

(ג) בן ירושלים אסור לו לכתחילה לעזוב מקומו ביום י"ד עד למחרת בבוקר, שראוי לו להיות עמם בכרך בזמן קריאתם.

אמנם אם מוכרח לעזוב, אפילו אינו חוזר עד ט"ו בבוקר, חיובו לקרות בט"ו בכרכה, אפילו קורא בעיר.

שביארנו לעיל (ס"ק א), היינו טעמא דרק לחייב בן כרך בעיר או לחייב בן עיר בחיובי כרך, בעינן דוקא מחשבה ומעשה, אבל הכא שהוא בעצם בן כרך ולא נתחייב כבן עיר, דהא נתעכב שלא ברצונו, קורא כמקומו כמבואר להלן (ס"ק ג).

לכתחילה ראוי להיות בכרך בזמן חיובם לחוש לדעת הראב"ד

ומ"ב ראוי להיות בכרך בזמן חיובם לחוש לדעת הראב"ד (על הרי"ף) שצריך להיות בכרך בזמן חיובם, והאי פירוש הובא במאירי (יט. ד"ה המשנה הרביעית, בשם גדולי המפרשים) ובריטב"א (שם), אבל מעיקר הדין כיון שנתחייב כבן כרך קורא כוונתו אף אם נמצא בעיר כמבואר ברא"ש ולכן קורא ומברך בט"ו.

בן כרך צריך לכתחילה להיות בכרך בזמן קריאת המגילה

(ג) דין זה חידוש הוא, וטעם הדבר נראה דלהרא"ש וסיעתו, וכן דעת כמה ראשונים ואחרונים להלכה כמו שנבאר להלן (ס"ק ח), חיוב בן כרך תלוי נמי בי"ד דוקא, וא"כ כיון שבעמוד השחר בי"ד נמצא בכרך, חיובו כבן כרך וקורא ומברך בט"ו.

מבאר דחלוק בין עיר דהלך לכרך מן כרך דהלך לעיר

אמנם דברינו כאן לכו"ע, דנלע"ד אפילו להשיטות דחיוב בן כרך תלוי היכן נמצא ביום ט"ו, ורק אי נמצא בט"ו בכרך חיובו כבן כרך, התם מיירי בבן עיר שבא לכרך שחיובו כמוקף בן יומו ותלי דוקא כשנמצא בכרך בט"ו או בדעתו להיות שמה בט"ו, אבל מי שהוא בעצם בן כרך, אי לא נתחייב

סגי במחשבה גרידא, רק בעינן נמי שיתעכב בעיר ביום י"ד.

ובן מבואר בדבריהם דבן כרך שרצה לחזור בליל י"ד ונתעכב באונס לא נקבע כבן עיר, אבל שנוי דעת מרצון מהני, וכ"ש אם עשה מעשה וחזר לכרך דודאי מהני.

ומהרא"ש אין להביא ראיה דלדידיה גם חיוב בן כרך נקבע בי"ד, וא"כ במה שנמצא בכרך בי"ד כבר נקבע חיובו ותו לא איכפת לן היכן נמצא בט"ו. אבל אם זמן י"ד שחרית קובע, לא מהני מחשבתו לחוד רק צריך ג"כ מעשיו כמ"ש, (וכן הסיק הא"ר (שם או ח') להלכה כהט"ו, ובשערי יצחק (כלל ב' או י') הביא שכן הוא גם מסקנת הפמ"ג ע"ש).

בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור קודם עלוה"ש ונתעכב באונס

(ב) מה שפירשנו שאם היה דעתו לחזור לפני שהאיר המזרח די"ד רק דנתעכב ונשאר בעיר אינו חייב בי"ד רק בט"ו, דינו מבואר בש"ע (סי' תרפ"ח סע"ה), וזו דעת הרי"ף, רמב"ם, ראב"ד ור"ן, וכן הרא"ש הביא שיטת הרי"ף ולא פליג עלה, וא"כ ודאי קיימא לן ככל הני רבוותא.

ואף שהר"ה פליג עלייהו וכן מבואר בריטב"א (שם) ע"ש שדחק לפרש דהרי"ף קאי בקריאת לילה דוקא, אגן קיימא לן כרוב מנין ובנין הפוסקים שהבאנו, ואם נתעכב בעיר לא נעשה בן עיר כלל.

חלוק לחייב בן עיר כבן כרך דבעי דוקא מחשבה ומעשה מן כרך דלא יתחייב כבן עיר

והא דחייב כבן כרך אף שלא נמצא שמה כלל בי"ד וט"ו ומחשבה גרידא אינו קובעת כמו

(ד) בן ירושלים שעזב בדרך אחר תחילת ליל י"ד ונסע לפורים דפרוים בלבד, אף שנמצא בעיר בזמן עמוד השחר, כיון שהוא בעצם בן כרך וחוזר לכרכו לפני בוקר דיום ט"ו, חיובו במ"ז דוקא ולא בי"ד.

ומ"מ נכון להחמיר לשמוע המגילה בעיר בבוקר די"ד, כיון שהיה שם כבר בעמוד השחר, ודעתו היתה לכך.

ונסע לדרך דחייב כאן וכאן אף שלא עקר דירתו, דכיון שנמצא בדרך בזמן חיוב הכרכים בט"ו, חייב לקרות כמותם כדין מוקף בן יומו, אבל מי שהוא בן כרך בקביעות ולא קרא בי"ד לא נפטר ממגילה לגמרי אלא אם עקר דירתו כמו"ש.

ובן מצאתי בשערי יצחק (כלל ו' או' ד') שהסיק כן מטעם אחר, דפסק המחבר בסימן תרפ"ח (סע"ח) דאפילו בן עיר שלא קרא בי"ד, שלא היתה בידו מגילה, קורא בט"ו, ולדעת הט"ז (סק"ט) והא"ר (או' י"ז) קורא בברכה, ואף דהכריעו הפוסקים דיקרא בלא ברכה, כאן שהוא בן כרך ודאי צריך לברך, וא"ש.

דברי החזו"א דכה"ג פטור לגמרי ממגילה מחודשים מאד

ותמהני מאד על החזו"א זצ"ל שדעתו דפטור כה"ג לגמרי מקריאת המגילה (קנ"ב, ו' ד"ה בן כרך), ודבריו צע"ג.

בן כרך שהלך לעיר אחר השקיעה בליל י"ד

(ד) דין זה מצוי טובא, שאחר תחילת ליל י"ד בן ירושלים נוסע לעיר לשמוח עם בני העיר בפורים, והוא שם בעמוד השחר די"ד, ולכאורה חייב בכל חיובי מגילה דבן י"ד אף שחוזר לביתו אחר עמוד השחר דיום י"ד או לפני עמוד השחר דט"ו.

ובן מפורש בספר ציץ הקודש (ח"א ר"ס נ"ג) שיש לבן כרך לזיהר שלא לצאת חוץ לתחום בי"ד בבוקר קודם אור היום אפילו חוזר בשיאור היום, דמאחר שאינו בדרך בעמוד השחר די"ד, חיובו נקבע כבן עיר וחייב במגילה בי"ד.

כבן עיר, שלא היה בעיר בשהאיר המזרח בי"ד, חיובו כבן כרך אף שלא נמצא בזמן חיובו בדרך כמו שיבואר.

בדברי הראשונים דבן עיר דהלך לדרך ודעתו לחזור לעיר ונתעכב באונס נשאר בן עיר אף דנמצא בדרך חזוין דשם בן עיר נקבע לפי מקומו כל השנה

ולדעתי הדבר מבואר בראשונים שפירשו בן עיר שהלך לדרך ודעתו לחזור לעירו קודם שיאיר היום דט"ו, ונתעכב בדרך חייב כבן עיר, והוא הדין בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור למקומו לפני שיאיר היום די"ד, ונתעכב קורא כבן כרך אף שאינו שם.

וקשה הא בעינן תמיד מחשבה ומעשה כמבואר לעיל בס"ק א', וא"כ בבן עיר שהלך לדרך אפילו נתעכב בי"ד שלא ברצונו, היאך יתחייב בי"ד, והא אינו בעיר כשהאיר המזרח בי"ד, ובמה נקבע דינו כבן עיר. אלא ע"כ דמאחר שהוא בעצם בן עיר ואין רצונו להתעכב להיות בן יומו דכרך, קורא כאנשי מקומו מצד שהוא בקביעות בן עיר, וזו הסיבה לחייבו בקריאת היום.

מבאר דברי הירושלמי דהיינו בעקר דירתו להדיא ולא בבן עיר שהלך לדרך לבד

ומעתה נראה דהא דאיתא בירושלמי (פ"ב ה"ג – כגיר' הריא"ז או' ג') "בן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן", היינו מפני שעקר דירתו דתנו אינו בן כרך כלל ולהכי נפטר, אבל אם נשאר בן כרך אף שנסע משם כיון שלא נתחייב כפרו, והוא בעצם בן כרך, חיובו כמקומו וא"ש.

אבל האמת נראה שאפילו להפוסקים ד"עקר" לאו דוקא, היינו לענין בן עיר שקרא בי"ד

(ה) בן ירושלים שהיה בעיר בי"ד ונתחייב לקרות או בברכה, אף שחזר לכרכו בליל ט"ו ונתחייב שוב בקריאת המגילה, אין לו לכרך בקריאה זו, שאין לקרות פעם שנייה בתורת ודאי בברכה.

אחת. ומאחר שקרא כדינו כבר יצא מצותו ולא שייך לחייבו פעמיים, ונראה לחוש לדבריהם שלא לקרות בכה"ג בברכה.

צריך להזהר שהבעל קרא במגילה בירושלים לא יצא ידי"ח בי"ד

ובן יש לזהר שהש"ץ הקורא המגילה בירושלים יהיה מי שלא יצא בי"ד, אבל אם כבר קרא ויצא בי"ד אפילו הוא בן כרך ונמצא במקומו, יש לחוש שפטור מקריאה שכבר יצא ידי חובת מגילה בשנה זו ואין לחייבו פעמיים, וא"כ אינו מוציא הקהל כלל כמבואר בירושלמי, וע"כ יש לזהר בזה כמו שיבואר.

וישורש הדברים שהרא"ש בסוגיין (ס"ג) כתב דמוכח מהירושלמי דאפילו לענין חיוב בן כרך מקום הימצאו ביום י"ד הוא הקובע, ולא תליא ביום ט"ו כשיטת רש"י. ותמזהו עליו המפרשים דאדרבה בירושלמי לכאורה מפורש דט"ו הוא הקובע להתחייב כבן כרך, דאיתא התם (פ"ב דמגילה ה"ג) "בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, ובן כרך שעקר דירתו נפטר כאן וכאן" הרי אף שהיה בכרך בי"ד לא נקבע להיות בן כרך אם אינו שם בט"ו, וא"כ אדרבה הלוא בירושלמי מפורש דלא כשיטת הרא"ש, וכן בביאור הגר"א (סי' תרפ"ח סקי"א) הוכיח מהאי ירושלמי דלא כהרא"ש, ועיין בקרבן נתנאל (או' ש') שהניח בתימיה, ורצה להגיה מחמת כן בדברי הרא"ש.

אמנם לע"ד הרא"ש מפרש הירושלמי בדרך אחרת, דלדידיה דברי הירושלמי נאמרו בלשון בתמיה. והיינו דמעיכא באמת קס"ד שט"ו קובע למוקף, ולכן בן עיר הנמצא בכרך לא נפטר מקריאה בי"ד אלא בשדעתו להשתקע שמה שני הימים, ועלה פרכינן "ר' בון בר חייה בעי בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן" וכן להיפך "בן כרך שעקר דירתו בליל ארבעה עשר נפטר מכאן ומכאן" ומפרש הרא"ש הא דבעי בלשון קושיא ותימיה.

ובן משמע בפמ"ג סימן תרפ"ח במשב"ז (סק"ו) דהכל תלוי היכן נמצא בהתחלת היום ע"ש.

אבל החזו"א זצ"ל (קנ"ב ס"ק ב) חולק, ולדידיה אם אינו בתחלת ליל י"ד בעיר לא מתחייב, וחייבו רק כבן כרך, ואפילו יצא אחר תחילת הלילה ובעמוד השחר די"ד נמצא בעיר, כיון שלא היה בעיר בתחלת הלילה די"ד, לא מהני, וחייבו בט"ו במקומו ע"ש.

ולע"ד נראה כדברי רבינו החזו"א זצ"ל שפרזו ומוקף בן יומו בעינן ולא מהני מה שנמצא שמה לרגע דעמוד השחר לכד דבזה לא נעשה בן יומו, וע"כ בן עיר שהולך לכרך או בן כרך לעיר לא נעשה בן יומו דכרך או דעיר עד שיהא שמה בהתחלת הלילה שאז מתחיל כבר עיקר החיוב מדברי קבלה, עיין לעיל סימן קע"ב שביארנו דאף דאינו יוצא בקריאה בלילה יד"ח מדברי קבלה שצריך קריאה ביום, מ"מ יש כבר בקריאה זו קיום בהמצוה מדברי קבלה ע"ש, וא"ש מה ביארנו שצריך שיהא שמה מהלילה עד עמוד השחר כדי להתחייב כבן יומו.

אמנם בן כרך שחזר לכרכו או בן עיר לעירו, שאין חיובו מצד הימצאו שמה כבן יומו, גם בכה"ג שנמצא בעמוד השחר סגי.

ומ"מ הבאתי דנכון להחמיר כיון שהפמ"ג והציץ הקודש מחמירין בזה, וכן העלה להחמיר הגרצ"פ זצ"ל בקונטרס ימי הפורים (נדפס בשו"ת הר צבי ח"ב סי' קכ"ח או"ז) ובספר שערי יצחק (כלל ב' ז, ח ובסי' ד' סע' א', ב') ע"ש.

בן כרך שהלך לעיר וחזר לכרך קודם ט"ו

(ה) **הנה** בירושלמי נראה להדיא שחייבין בזה לקרות פעמיים, וא"כ לכאורה פשוט שצריכים לקרוא בברכה, וכן תפסו בפשיטות הפוסקים שבזמנינו.

אמנם נראה דהרא"ש והרמב"ם לא ס"ל כן, ולדידהו אין חיוב לקרות מגילה אלא פעם

(ו) בן ירושלים שהיה ב"ד בעיר וקרא המגילה כדין, ובליל ט"ו היתה דעתו להשאיר בעיר עד אחר עמוד השחר דט"ו, אם שינה דעתו ובא לברך לפני עמוד השחר דט"ו, ראוי לו לקרות בט"ו בלא ברכה.

למה דחה סוגית הירושלמי. ולדברינו נראה שגם הוא מפרש הירושלמי בלשון בתמיה וא"ש, ומתיישב יותר אי נימא שדעת הרמב"ם כהרא"ש, די"ד הוא היום הקובע גם לבן כרך, וכדמשמע מדבריו בפיהמ"ש שם, וכן פירש הא"ר (שם או י"א) בדעת הרמב"ם, ושפיר השמיט האי חידוש מהלכותיו.

ולפי"ז א"ש נמי הא דהשמיט הרמב"ם המבואר בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך, דלמסקנת הירו' אין כאן אלא חיוב אחד בי"ד או בט"ו, והבן עיר בעצם בכלל החיוב דט"ו, וא"כ לדידן מוציא נמי כה"ג משום ערבות.

עוד אפשר דסמך ע"כ דגמרא דילן לא ס"ל כהירושלמי, מדאשמועינן (יט.) דבן כפר שהלך לעיר נתחייב עוד פעם בי"ד כיון שלא התירו להקדים אלא מפני שמספקים מים ומוזון, ולא הוזכר בגמרא חידוש טפי, דפעמים הבן עיר מתחייב פעמיים והיינו אם נכנס לדרך, משמע שאין חיוב מגילה פעמיים בי"ד ובט"ו.

ואף דבעצם אינו מוכרח, דבכפר הוי חידוש טפי שאפילו נכנס בי"ד ביום נמי חייב, מ"מ מודלא אשמועינן בגמרא דילן חידוש הירושלמי, משמע דלא ס"ל.

והעיקר, דמאחר דלהרא"ש והעומדים בשיטתו, וכן נראה דעת הרמב"ם והרי"ף מדהשמיטו חידוש זה שמתחייב פעמיים, אחר שקרא בעיר אינו חוזר ומתחייב, ושפיר פירשנו להקל בברכות ולא לברך עלה פעמיים, אמנם החזו"א זצ"ל סתם לברך, וצ"ע.

בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור אחר עלוה"ש בט"ו והקדים

(ו) החזו"א זצ"ל פוטר בזה, שלדעתו המחשבה בליל ט"ו אלמחר לבד קובעת, וכיון שכבר החליט שלא להיות כבן כרך מחשבתו בליל

והיינו דתמה דהא ודאי לא מסתבר לחייב אדם בקריאת המגילה שני פעמים, וכן לא מסתברא שיכול לפטור עצמו לגמרי ממצות מגילה, וע"כ צ"ל דמקום הימצאו בי"ד לבד הוא הקובע גם לענין חיוב כבן כרך, ואין צריך להיות בכרך בט"ו, דיום י"ד הוא הקובע. ולכן הנמצא בעיר בי"ד חייב רק בי"ד ואפילו נסע ליום ט"ו לדרך, מקום הימצאו בי"ד הוא הקובע וע"כ חייב רק כבן עיר. וכן בן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו כבר נתחייב בי"ד כבן כרך ולא נפטור מחיוב זה לעולם, ושפיר הוכיח הרא"ש די"ד הוא הקובע בין לחיוב בן עיר ובין לחיוב בן כרך.

שוב מצאתי בחזו"א (סי' קנ"ב או"ב ד"ה ואפשר) שהרגיש בפירוש דילן בירושלמי שאינו אלא בלשון קושיא, למה לא אמרין כן, וא"ש דברי הרא"ש. רק דדחה דמאה דמיבעא לן להלן בירושלמי שם "בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו ליל חמשה עשר מהו" ופירש החזו"א דמיבעי אם היה בעיר בי"ד ונתן דעתו לעקור דירתו בליל ט"ו אחר כניסת הלילה, ומוכח שאם בא לדרך לפני הלילה דעת הירושלמי דודאי חייב כאן וכאן. ונדחק לפרש דהירו' בבן עיר שנתן דעתו וכו' איירי בעוקר ליל ט"ו אחר כניסת הלילה, ולעיל דברי הירושלמי בעקר קודם כניסת הלילה ע"ש.

אמנם לדעתי אדרבה לדברינו דברי הירושלמי מתפרשים בפשיטות לשיטת הרא"ש. דמאחר דמסקינן שאין מתחייבים במגילה פעמיים, וחייב או כבן עיר או כבן כרך, תו מיבעא לן בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו ליל ט"ו מהו, והיינו כיון שדירתו בעיר מעכשיו אינה קבועה שהחליט לעקור דירתו באמצע הפורים, דהיינו בליל ט"ו, והוי כבן כרך קבוע דהא עוקר לשם דירתו בליל ט"ו, מיבעא לן אולי לחייבו כבן כרך דוקא ולא כבן עיר, וא"ש דברי הירושלמי.

והרמב"ם נמי השמיט חידוש הירושלמי שפעמים מתחייבין פעמיים, וצ"ע

(ז) בן ירושלים שהיה בעיר וקרא המגילה בדין בי"ד, וחזר בליל ט"ו לכרך ובדעתו לחזור לעיר לפני עמוד השחר דט"ו, ראוי לקרות בט"ו בלא ברכה.

(ח) בן עיר שבא לירושלים בליל י"ד ודעתו להשאיר בכרך עד לאחר שיאיר המזרח דיום י"ד ואחר כך לחזור משך היום לעירו, קורא בשני הימים בלא ברכה. ואם בא לפני יום י"ד ודעתו להשאיר בירושלים בשני הימים, חייב בט"ו לכר כמותם.

(ט) בן עיר שכבר קרא המגילה במקומו בי"ד לילה ויום בדין, ולפני בניסת ליל ט"ו הגיע לירושלים, חייב לקרות עוד פעם בט"ו לילה ויום בלא ברכה.

ואם הבן עיר הגיע לכרך אחר תחילת לילה דט"ו, נראה דפטור מקריאה דט"ו, ומ"מ אם מחמיר לשמוע הקריאה בבוקר דט"ו תע"ב.

בן עיר שהלך לכרך בליל י"ד ודעתו לחזור לעיר אחר עלות ש

ט"ו להיות בעיר קובעת, ולא נתחייב אם חזר אחר כך ובא לכרך.

(ח) פירשנו דצריך לקרות בשני הימים מפני מחלוקת רש"י והרא"ש אי יום ט"ו קובע לדין בן כרך, או דגם דין בן כרך תליא ביום י"ד. דדעת הש"ע לפי פירוש הגר"א זצ"ל ט"ו קובע לחיוב בן כרך, וזו דעת רש"י, הרמב"ן, הר"ה, הריטב"א, הר"ן, המאירי, והמ"מ. אבל דעת הרא"ש, פסקי תוס', ראב"ד, כפתור ופרח, טור והלבוש, וכן נקט הא"ר גם בדעת הרי"ף והרמב"ם, י"ד קובע החיוב גם לדין בן כרך.

ובפירוש אור החיים למגילה הסיק דהעיקר להלכה דיום י"ד קובע גם לחיוב בן כרך, ואנו אין בידנו להכריע. והחזון איש זצ"ל בפסקיו לא חשש כלל לשיטת הרא"ש וסיעתו, ופסק בפשיטות כשיטת רש"י בין לקולא בין לחומרא, וצע"ג מנליה.

ולמעשה העלינו להחמיר כתרויהו, ולכן בהיה בכרך בי"ד קורא בט"ו כשיטת הרא"ש וסיעתו, ומ"מ כיון דלשיטת רש"י מאחר והוא בן עיר ממש ולא יהיה בכרך בט"ו חייב לקרוא בי"ד, העלינו להחמיר לקרות בתרי הימים בלא ברכה.

ומה שפירשנו שאם בדעתו להיות בשני הימים בירושלים ונשאר שמה דחייב רק בט"ו, פשוט הוא דזהו דין מוקף בן יומו.

בן עיר שהלך לכרך קודם ט"ו ובליל ט"ו

(ט) מזה שפירשנו דבן עיר הנכנס לכרך לפנות ערב דט"ו חייב בשניהם מקורו מדברי

אמנם לדברינו לעיל (ס"ק ג') דין זה רק בבן עיר שהלך לכרך ולהיפך דדינו נקבע ליומו, אבל בן כרך ממש שחזר לכרכו נעשה ממילא כמקומו, כיון שנמצא במקומו בעיקר זמן החיוב בעמוד השחר דט"ו.

ומיהו אין לברך מטעם זה, ובכלל בעיקר הדיון יש ספק אם אפשר להתחייב במגילה פעמיים כמו שביארנו לעיל (ס"ק ה'), ויפה סתמנו לקרות בט"ו ולא לברך.

בן כרך שהיה בעיר וחזר לכרך בליל ט"ו ודעתו לחזור קודם עלות ש

(ז) דין זה מסתברא ופשוט, דמאחר שהבן כרך נתחייב כבן עיר, שהיה בעיר בליל י"ד עד עמוד השחר והוא פרוז בן יומו, לא נקבע עוד פעם כבן כרך אף שנמצא בכרך לכמה שעות בלילה, כיון שלא יהיה כלל בכרך בעמוד השחר שהוא עיקר זמן החיוב.

אבל רבינו החזו"א זצ"ל פסק שחייבין לקרות כה"ג בברכה גם בט"ו (שם סק"ו ד"ה חזר), ודחק לפרש כן בדברי הירושלמי, ודבריו צ"ע טובא, ע"ש. ומ"מ כיון שדעת רבינו זצ"ל לקרות כה"ג בט"ו ראוי להחמיר כוותיה אבל לא לברך, ובפרט לפי מה שביארנו לעיל (ס"ק ה') דאין מקום לקרות המגילה פעמיים בברכה, פשיטא דאין לברך.

(י) בן עיר שהלך לכרך ע"מ להשאיר שם שני הימים, ושוב נתיישב וחזר לעיר אחר שהאיר המזרח ביום י"ד, חובה עליו לחזור לכרך לפני ליל ט"ו כדי שיתחייב לקרות בט"ו בברכה. אמנם אם אינו יכול לחזור, קורא בשני הימים בלא ברכה.

הלילה דט"ו, כיון שחזר לכרך קודם עמוד השחר נעשה בן כרך אף שהגיע אחר ערב, דאין דין הקריאה שלו מדין מוקף בן יומו.

(ובסוף הכללים ביארנו היאך הדין בבן ישיבה שאבותיו בירושלים והוא לומד במק"א וחזר הביתה, אי דינו כבן כרך שחייב בלילה ויום אף שהגיע לירושלים אחר תחלת ליל ט"ו, או דינו כמוקף בן יומו שאינו מתחייב בכה"ג ע"ש).

בן עיר שהלך לכרך קודם י"ד וחזר לעיר אחר עלוה"ש די"ד

(י) פירשנו שעליו לחזור לירושלים כיון שלא נתחייב בי"ד, והחויב כבן כרך תלוי בהאיר המזרח דט"ו, ולכמה פוסקים צריך שיהא בכרך בזמן חיובו, וע"כ כתבנו להחמיר לחזור לכרך.

ואם לא חזר פסק רבינו החזו"א זצ"ל (שם או' ו' ד"ה ב"ע שיצא) דפטור לגמרי ממצות מגילה, והיינו לשיטתו שדוחה לגמרי שיטת הרא"ש וסיעתו דחויב בן כרך תליא בי"ד, אמנם לפי מה שביארנו לעיל (ס"ק ח') להחמיר כהרא"ש דיום י"ד קובע גם לדין מוקף, הכא כיון שהיה בכרך בי"ד נתחייב בט"ו ושפיר קורא כדן בן כרך אפילו נמצא בעיר, ע"ש ברא"ש.

ונראה שחייב נמי לקרוא בי"ד כיון שהוא בן עיר בקביעות וחזר לעיר ולא נתחייב כבן כרך, ואף שלא היה בעיר בי"ד שחרית, כיון שהוא בעצם בן עיר לא נפטור מהמצוה ועיין היטב בדברינו לעיל ס"ק ג'. ושפיר פירשנו שיחזור לכרך, ואם אינו חוזר יקרא בשניהם בלא ברכה, ודו"ק היטב בכ"ז.

הירושלמי (פ"ב דמגילה ה"ג) "בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן". וכתבנו שלא יברך בט"ו מפני שלכמה פוסקים לא קיימא לן כן לדינא כמו שהבאנו לעיל (ס"ק ה'), ועוד דאפשר דהירושלמי מיירי דוקא בעקר דירתו ממש ולא כשבא ליום אחד בלבד, ושפיר פירשנו שלא לברך.

בדין בן עיר המגיע לירושלים בט"ו אחר חשיכה

ואם הבן עיר מגיע לבקר בירושלים בט"ו אחר חשכה, דעת החזו"א זצ"ל (סי' קנ"ב או"ב) שאין עליו חיוב בן כרך ומפרש כן בירושלמי, אמנם בריטב"א מפורש פירוש אחר לירי' ועיין מה שפירשנו לעיל שם, אבל מסברא נראה כפסק החזו"א זצ"ל, דלא נעשה מוקף בן יומו אם נמצא בכרך רק לכמה שעות עד עמוד השחר, וצריך שיהא בכרך מתחלת הלילה, אבל בס"ק ד' הבאנו מהפוסקים דחויב בן יומו תלוי בעמוד השחר לבד. ונראה דהעיקר לדינא דבן עיר שמגיע לכרך אחר תחילת הלילה פטור מחיוב ט"ו, ומ"מ המחמיר כהפוסקים הנ"ל לקרות בט"ו שחרית תע"ב.

מבאר דבקריאה דלילה אפשר להקל

אמנם בקריאת הלילה דט"ו נראה דיש להקל, דכיון שהגיע אחר הלילה, ועיקר חיוב הקריאה בלילה מדרבנן ואינו מדברי קבלה, ויש פוסקים דאחר שקרא ביומו בעיר שוב אינו חוזר ומתחייב, בכה"ג שלא היה שם בלילה בהתחלת החיוב פשיטא שיש להקל גם להמחמירין.

חלוק דין בן עיר שהלך לכרך מבן כרך החוזר לכרכו

ובל' זה מיירי בבן עיר, אבל בן כרך שנמצא בעיר בי"ד וקרא כדן, אף שהגיע לכרך אחר כניסת

ברין בן ישיבה הלומד בכרך וחוזר לבית הוריו לעיר או להיפך

והנה צ"ע מה הדין בבן כרך שלומד בישיבה בעיר, והוריו גרים בכרך והוא חוזר לביתו לפורים, או בן עיר שלומד בכרך וחוזר הביתה, אי חיובו בבית הוריו מדין "בן יומו", או דחיובו בבית הוריו כתושב קבוע, דחשיב כחוזר למקומו, ונ"מ בזה למעשה לכמה הלכות שנתבארו להמעין היטב בקונטרס זה (ע' בהערות סק"ד וסק"ט). ובספר אגרת הפורים (בכתר ישועה סימן ו ס"ק כ"ב) הסיק "ודע דנ"ל דבן כרך שלומד בעיר וחוזר לביתו לכרך, דנקרא בן כרך לענין זה, כיון שאבותיו וגם דירתו קבועים שם" ע"ש.

נראה דבחור הלומד בישיבה בעיר חשיב בן עיר ואם לומד בכרך חשיב בן כרך

ולדעתי אף שמסברא יש לומר כן, מ"מ להקל לדינא צ"ב. דמאחר שנמצא

כל הזמן בישיבה, אם חוזר לביתו רק לפורים ואח"כ חוזר לעיר, נראה דחיובו מדין בן יומו דוקא. ואף דלענין שינוי מנהגים וכדו' פשיטא דאזלינן בתר בית אבא דחשיב לענין זה כביתו הקבוע, הכא לענין קריאת המגילה עיקר דינו תלוי במקום מושבו בפורים גופא, ולכן סגי בבן יומו, ואולי בבא רק ליום או שנים לביתו מיקרי לענין זה כבן יומו כיון שחוזר תיכף לעיר.

ולפי זה בן ישיבה שבית הוריו בירושלים וחזר לביתו ליום או שנים אחר שחשכה ליל ט"ו קודם לעמוד השחר, פטור כה"ג ממגילה, וכיון שהדין אי מיקרי בזה קבוע או בן יומו לא נתבאר להדיא, יש להחמיר לתפוס תמיד לחומרא ולקרות בלא ברכה, כנלע"ד.

בדין סמוך ונראה

פתיחה*

א"ה. באשר דברי רבינו שליט"א באו בארוכה בכמה תשובות, והכל תלוי בפרטי המציאות, העתקנו כאן את יסודי הדברים, והדברים באו להלן בהרחבה.

בגמ' מגילה ג: איתא אמר רבי יהושע בן לוי כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון כדרך, תנא סמוך אע"פ שאינו נראה נראה אע"פ סמוך.

ומבואר בדברי הגמרא דכל מקום דהוא סמוך ונראה לדרך הרי הוא נידון כמו הכרך עצמו והנה לפי זה הרי הדין פשוט דכל מקום דסמוך ונראה לעיר העתיקה קורים בו בט"ו אלא בדדין זה גופא של סמוך נחלקו הראשונים אם בעינן סמוך ונראה או רק נראה ובגדר דסמוך ונראה גופא נחלקו מה נחשב סמוך ונראה מהיכן מודדין את השיעור של סמוך ונראה ואי מהני עירוב דיחשב מקום אחד [והיינו דלא בעינן לתורת סמוך ונראה ככה"ג]

ובשנת תרמ"ז [ע"י בקובץ תורה מציון] עלה שאלה זו בנוגע לשכונות הסמוכות לירושלים עיה"ק ושורש הנידון הוה דהרי נחלקו הראשונים [ע"י סימן תרפ"ח ובב"י ובברכי יוסף שם] בדין נראה ואינו סמוך ובזה יש לדון בסמוך לסמוך אי הוה כסמוך והיינו בעיר ירושלים דרוב העיר מחוברים הבתים ויש לדון אם צירוף הבתים מהני או דאמרינן דדוקא סמוך מהני ולא סמוך לסמוך. **ומקום** החומה של ירושלים לא נתבאר מקומה אמנם יש לדון אי מודדין שיעור מיל דוקא מהחומה או דמודדין השיעור ממקום דנגמר העיר דתקנת חז"ל היה דעיר המוקפת חומה קורין בט"ו וא"כ צריך למדוד רק מגמר העיר.

נידון נוסף דהעלו לדון משום דמעיקרא תקנו חז"ל לקרוא בעיר המוקפת חומה ולא חילקו בעיר אחת וע"כ בכל מקום דיש על זה שם עיר אחת אין חולקין את העיר ויש בזה ב' צדדים משום חשש איסור דלא תתגודדו ב' דנתת דבריך לשעורים ואי אפשר לקבוע בכל מקום ומקום וקבוע דין פרזים ומוקפים לפי העיר [אמנם יש לדון דכל שכונה יש לה דין עיר בפנ"ע ואינו דומה שכונה דרואים ממקצתה את העיר].

ועיקר הנידון דהרי בערי הספיקות קורין בי"ד וא"כ הרי מכלל ספק לא יצאו ומשום ספק יש לקרוא בי"ד ומ"מ לחומרא ראוי לקרוא אף בי"ד אמנם משום לא תתגודדו ע"כ יתנה להדיה לפני קריאת המגילה דקורא כן רק לצאת מכל ספק.

הצד לקרוא רק בט"ו

ולמעשה עולה צדדים אלו לקרוא רק בט"ו:

ונקדים דמנהג ירושלים בדורות האחרונים היה לסמוך על זה ואף בבית וגן מתחילה היה רחוק יותר ממיל ומ"מ קראו שם.

א. נראה ממקצתו מהני לקרוא שם בט"ו וברוב השכונות נראה עיר העתיקה.

ב. שיעור סמוך אינו נמדד מהחומה רק ממקום שנגמר העיר.

ג. העירוב מחברם להיות כעיר אחת.

ד. שמו כשם העיר ומשתתף עמו בכל עניני העיר כארנונה ושאר עניני שם העיר משה לה כעיר אחת.

ה. לא תתגודדו לחלק עיר אחת דחלקם נוהגים ב"ד וחלקם נוהגים בט"ו.

הצד לחוש לקרוא אף ב"ד

א. סמוך היינו דוקא עד מרחק מיל מהחומה [ומקום החומה אינו מקומה היום ויש ספיקות בזה] וא"כ ברוב השכונות הרי רחוק יותר ממיל ולא מהני נראה לבד דבעי סמוך ונראה.

ב. סמוך מהני דוקא בכפר הבטלים לכרך ועיר גדולה אינה בטילה לכפר וא"כ אף בירושלים הרי עיקר הישוב מחוץ לחומה [רק י"ל דמשום קדושתה חשיב דכל העיר בטילה לה משא"כ בבני ושאר ערי הספיקות יש להקל מטעם זה].

ג. דין סמוך ונראה היינו דוקא אם מתחילה נבנה סמוך לכרך אבל אם מתחילה קראו שם ב"ד אינה משתנה דינו כשנעשה סמוך לכרך ולא גרע מעיר שישבה ולבסוף הוקפה וא"כ ברוב השכונות הרי מתחילה היו רחוקים יותר ממיל.

ד. עירוב לבד קשה לסמוך על זה דדין זה הוא בהלכות טלטול [דבכה"ג דיש צורת הפתח אינו דומה לדגלי מדבר וע"כ ליכא איסור דטלטול אמנם אין זה הלכה דחשיב רשות אחת ממש] ואינו ענין לשם עיר אחת וכאן קבעו חז"ל הכלל של סמוך ונראה דוקא.

ה. ואף כשיש צורת הפתח יש לומר דדין זה מהני רק מדרבנן אמנם ברשות הרבים דאורייתא לא מהני וא"כ קריאת המגילה דהוה מדברי קבלה לא מהני בזה צורת הפתח.

דינים העולים

למעשה אין לקרוא בברכה ב"ד והוא חשש גדול של תתגודדו וצריך לעשות תנאי קודם הקריאה והמחמיר לקרוא אף ב"ד יקרא בביתו ביחידות או אם יש ציבור גדול הרוצים לקרוא יכולים לקרוא בבית הכנסת בלא ברכה ויכריזו קודם הקריאה דעושים תנאי דרך כדי לצאת מכל ספק קורין ב"ד וכה"ג ליכא חשש לא תתגודדו דהרי אינם מברכים ומשום זה לבד ובצירוף מה דמכריזים להדיה דאינו אלא משום ספק אינו לא תתגודדו.

אמנם במי דמברך ב"ד במקום דהמנהג לקרוא בט"ו נראה דעובר בלא תתגודדו ויש לחוש דהוה מצוה הבאה בעבירה ואינו יד"ח כלל וע"כ אם מתעקשים יביאו בן י"ד ויכריזו להדיה דאינם מברכים אלא בשבילו.

ואם אינו עושה תנאי יש לחוש עוד דהרי בן כרך דקרא ב"ד לכמה שיטות יד"ח וא"כ מפסיד קיום מצוותו בט"ו דהוא עיקר חיובו. ויש לחוש בזה גם לכל תוסף.

ועי' היטב בתוך הספר בפרטי הדברים והוספנו קונטרס מענין לא תתגודדו דנוגע לקריאה ב"ד במקומות מסופקים.

ולמעשה במקומות הרחוקים יותר ממיל מהחומה ראוי להדר לקרוא גם ב"ד בלא ברכה ולכוון להדיה דאינו רוצה ליד"ח אם חובתו למחר ובקורין בציבור צריכים להכריז דקורין רק לצאת מכל ספק.

ואדרבה ראוי להדר לקרוא בציבור דוקא כמו דנתבאר בארוכה שם דבמקום דאין פרוסמי ניסא והיינו דכולם קורים בו צריך דוקא עשרה וע"כ ראוי טפי לקרוא בעשרה וכמו דנתבאר דיכריזו מקודם דקורים היום רק בשביל לצאת מכל ספק ועושים תנאי להדיה].

ויכוונו לצאת בקריאת המגילה ידי המצוה של מחיית עמלק דלכמה ראשונים מקיים בקריאת המגילה מצוות מחיית עמלק.

ולמעשה בשכונות רמות רמת שלמה הר נוף וכל הרחוקים יותר ממיל מחומות ירושלים בצנעה ראוי לקרוא אף ב"ד ולהתנות מקודם דעושה כן רק ליד"ח [ויכוון לקיים מ"ע של מחיית עמלק לכמה שי' דיוצאים בקריאת המגילה המ"ע].

במקומות המסופקים הקורא את המגילה נראה דצריך לקיים כל מצוות היום ויאמר על הנסים בתפילתו ויעשה סעודה.

זמן הקריאה בשכונת רמת שלמה*

לנו לשנות, וסמכתי ידי כן להורות ברבים, ובפרט שתושבי עיה"ק משתוקקים להיות ככך, ומסופקני אם ישמעו אחרת, הורינו כפסק הלכה לקרוא שמה בט"ו, ולא דמי לשכונת רמות, וכמו שיבואר.

ג' טעמים לקרוא בט"ו א' נראה ב' עירוב ג' שיעור מיל היינו מבית אחרון ולא מכרך גופא

ולמעשה הדין לקרוא בט"ו יסודו מג' טעמים, א' נראה עיר העתיקה,

שאלה: בענין זמן קריאת המגילה ברמת שלמה [שועפט]

במענה לשאלתו בזמן קריאת המגילה שם, ומבקש לשמוע דעת הבד"צ ודעתי העניי. הנה דעת הבד"ץ כבר פורסם, וסומכים בעיקר על המנהג העתיק לספח שכונות חדשות אף שיש יותר מקמ"א אמה, וכמו בבית וגן בהתחלה וכדומה, ודעת הבד"ץ שגדול כוח המנהג שסמכו על ג' דברים כמו דיבואר, ואין

טעם דעירוב קשה לסמוך על זה דכאן אין הנידון משום רשות אחת רק מדין קרוב

ב' מה שיש אומרים לחבר לכרך בעירוב וצורת הפתח, כבר הבאתי בהג"ה למועדים וזמנים (ח"ב סימן קפ"ה) שתמוה לומר כן, והבאתי ממרן הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל שצורת הפתח לא מועיל למגילה, וכן דעת הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל והגאון רבי ישראל זאב מינצברג זצ"ל, וכן מסתבר שצורת הפתח רק מחבר לרשויות, אבל כאן צריך קרוב זה לזה, ולא מועיל.

שיעור מיל צריך מהכרך גופא

ג' דעת כף החיים שמיל אינו מהכרך אלא נמשך והולך ושיעור מיל הוא מהסוף שכולו כרך, מלבד דדעת רבינו החזון איש זצ"ל שצריך מיל מהכרך גופא, וכן מובא בתורה מציון (תרנ"ו), וע"כ זהו המנהג בארץ ישראל, שביפו קורים מספק ותל אביב לא קורין, וסומכין על הברכ"י שאין דין סמוך לספיקות, אבל לדעת הנ"ל שהנמשך הוא כרך גופא ולא סמוך, ראוי לקרות בת"א ועיירות המחוברות ליפו בט"ו, שהם כדרך ממש, וע"כ שהמנהג שדינם רק כסמוך וכמ"ש.

ביותר ממיל לא מהני מה דמשתתף עמה דליהוי ככרך

ומה שמצדדים שנקראת בשם ירושלים ומשתתפת בכל עניני העיר עם ירושלים, בקדמונים נראה שרק סמוך מועיל שמשותפת, אבל ביותר ממיל נקרא רחוק ולא מועיל השיתוף ליהוי ככרך.

למעשה ראוי להחמיר לקרוא אף ב"ד בתנאי דלא ליהוי חשש לא תתגודדו

סוף דבר הכל נשמע, שיש צד גדול להחמיר לקרוא בשועפט ב"ד, וכמו ברמות, אף דעדיף שנראה יותר בשועפט, אבל בירושלים נתפשט המנהג שבהשכונות החדשות הקרובות

ולרוב הפוסקים בזה אפילו יותר ממיל קורין בט"ו. ב' העירוב מחבר להעיר, ובה דינו בט"ו, שעירוב מחבר. ג' השיעור מיל היינו מבית אחרון סמוך לכרך, ולא מהכרך גופא, ולכן דינו בט"ו.

עוד טעם משום דכיון דהוא עיר אחת הוה מחשש לא תתגודדו לקרוא בב' ימים

ויש לצדד עוד טעם ששמו כהעיר ומשתתפת עמו על כן דינו כמוהו דלא ליהוי לא תתגודדו בעיר אחת, כמבואר בטו"א, וכן שמעתי שצייד הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל לקרוא בט"ו מטעם הנ"ל.

מבאר דבספק יש לקרוא אף ב"ד וע"כ בהיות דיש לדון בהני טעמא ראוי להחמיר לקרוא אף ב"ד

אמנם למעשה בכל הני טעמים יש לשדות נגא, כמו שיבואר, ואפילו רק ספק בזמן קריאה יש לקרוא ב"ד, כמבואר גם בש"ס שקורין אז ב"ד וט"ו, ולכן לע"ד המחמיר לעצמו לקרוא גם ב"ד תע"ב ולא פירסמונה כהנ"ל.

עכשיו נבוא לפרש למה יש להחמיר ולקרוא ב"ד, לא להסתכן להפסיד המצוה, שאם הזמן ב"ד וקראו בט"ו לא יצא, ולהיפך ב"ד לכו"ע יוצאים.

כמה אחרונים חולקים על נראה ברחוק יותר ממיל

א' היתר מטעם "נראה" קשה לסמוך עליו, ראשית דעת הפר"ח וברכ"י שאם נראה יותר ממיל קוראים ב"ד, וכן דעת הגר"א שם דפשיטא ל"י מהגמרא כדבריהם שנראה הוא תוך מיל דוקא, אבל גם אי נימא שדין נראה הוא גם ביותר ממיל, מסתבר דמייירי בנראה להדיא, כמבואר במאירי, ושם לא נראה תמיד ולא להדיא, וכש"כ לדעת ציץ הקודש זצ"ל ובספר עיר הקודש והמקדש שצריך שיהא כל הכרך נראה דוקא.

לכרך קוראים בט"ו, וגדול כוח המנהג, ולכן הורינו שלא לשנות המנהג. ויפה עושה כת"ר וראוי הוא לשבח שהטריח עצמו שיהא כבר לפני פורים עירוב כשר לחבר לכרך שיהא עכ"פ סניף נוסף לט"ו, ולציבור פסקנו כמבואר, אבל יחיד (או ציבור) יכולים לקרוא על תנאי בי"ד ושוב בט"ו לצאת מכל ספק ותבוא עליו ברכה עד שיחובר ממש בס"ד, ואין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו שקורים על תנאי ובלי ברכה מספק וכמש"נ.

בהערה נוספת שמעתי ממקור מהימן שכ"ק האדמו"ר מסאטמאר רבי יואל טייטלבוים זצוק"ל הורה בזמן שהקשר עם העיר העתיקה נותק שיש לקרוא בירושלים בי"ד והוסיף "אני יודע שאנשי ירושלים לא יסכימו ויקראו בט"ו ולכן אני אומר להלכה אבל למעשה בלאו הכי ינהגו כמנהגם ויקראו בט"ו" והיינו כמ"ש שבירושלים וכן במסונף שהבאנו משתוקקים לקרוא בט"ו דוקא וקשה לשנות.

זמן קריאת המגילה בשכונת רמות וברמת שלמה בירושלים*

עוד בענין אי מהני מה דנתחבר היום בעירוב או אמרינן דכיון דנקבע כעיר שוב אינו משתנה

במחיצה. ולשון חז"ל הוא "כרך וכל הסמוך לו" ומסקינן עד מיל. וכן הורו כמה מגדולי הוראה.

קבלתי שאלתכם אודות זמן קריאת המגילה בשכונת רמות בירושלים.

במקום ספק חיובו בי"ד וא"כ כשיש חשש ולא קרא בי"ד ביטל לגמרי מצוותו

והנה עוד בזה דאפילו במקום שההלכה איננה מוכרעת, הלוא בספק קי"ל דקוראין ומברכין בי"ד, שלכ"ע יוצאין בו בדיעבד, כמבואר בירושלמי ריש שקלים. וכ"כ השעה"צ תרפ"ח סק"ט שבכל ספק קורא בי"ד. אבל אם יקראו בט"ו הלוא אם הדין הוא בי"ד נמצא ביטלו לגמרי כל מצות פורים שנשאר לנו לעולמים.

הבד"ץ הכריע בשעתו שלפי המצב בזמן ההוא יש לקרוא בי"ד, אבל אם יהיו שינויים יצטרכו לשוב ולדון ולמסור ההכרעה לרבני השכונה מהעדה, ושואל דעתי בזה. (ושמעתי שהיום הם הורו שהעיקר לקרוא בט"ו, וצ"ב).

מגלה אינו שייך לשם רשות אחת דהרי מפורש בלשון הגמ' כרך וכל הסמוך והיינו דוקא סמוך ממש והשיעור מבואר בגמ' עד מיל

בחידוש הדברי יציב דאחר דנקבע כבר כעיר אינו משתנה להיות כדרך

ודע שבלאו הכי אפילו אם היום הוא מחובר אינו ברור שנעשה בזה כבן ט"ו, ובתשובות דברי יציב (רצ"ה) מסיק שאפילו אם

לדעתי ברור שבמגילה לא תלוי בשם רשות אחת כמו לענין שבת ותחומין, וכשרחוקים מהעיר ואינם עשויים לדירה, אפילו מחיצות לא יועילו, דהכא תליא בסמוך ולא

היום ראוי להיות בו בט"ו, בכ"ז כיון שבשעתו היה בי"ד נשאר כן.

מובא כן אף משם הקה"י דחשש לומר על הניסים בט"ו בבני ברק משום סברא זו

ומה עוד ב"ארחות רבינו" ח"ג בעניני פורים (ס"ק כ"ב) מביא שלא אמר על הנסים בבני ברק בט"ו אף שמחובר ליפו, שחשש כיון שהיה עיר, אף שנתחבר עכשיו לכרך נשאר כבן עיר לבד ע"ש.

דעת הגרימ"ט דרך עד מיל מהחומה קורין בט"ו

וביותר דעת הגרימ"ט זצ"ל שאם יותר ממיל בעיר העתיקה דינו בי"ד, ואם כן בלאו הכי דינו בי"ד.

אין שייך לא לתגודדו דמחלקים את המקום גופא דעד מיל קורין אמנם גדול כח המנהג

ושמעתי מגדולים שקיבלו דבריו שלא שייך לא לתגודדו דיש טעם לדברי שכאן יותר ממיל, רק לדעתם אין לשנות ממנהג שקורין בט"ו, וכאן רק לא מחדשים את קריאת ט"ו, ואין כאן שנוי מהמנהג, ראוי לקרות בי"ד.

בענין חשש פגיעה בגדולי ישראל

ושמעתי שיש נמנעים מלקרוא בי"ד מחמת חשש פגיעה בכבוד גאוני ישראל שהורו בט"ו. ודבר זה זר הוא, שלא שמענו מעולם לתלות פסק הלכה משום הנך סברות שלא לפגוע בכבוד ת"ח. ואין הכוונה ח"ו לפגוע אפילו כמלוא נימא בדעות אחרות, רק ההכרעה היא מחמת ספק דאנן היום יתמי דיתמי, וכדי לקיים מצות פורים בי"ד בלי ספיקות, ע"כ נראה שצריך לקרוא בי"ד כבכל שנה, ולחומרא יקראו עוד פעם בט"ו, והכל דברי שלום ואמת וכתקנת מורדכי ואסתר אנשים ונשים וקטנים כמצותה.

ראוי לקבץ כל רבני המקום ולהכריע בזה

אמנם אף שדעתי נראה שאין לשנות השנה, מ"מ אלו שבאים לשנות יש להם לשקול אם יתקבל דעתם בכל מקום שאל"כ יש בזה חשש איסור דלא תתגודדו, וע"כ ראוי לקבץ רבני המקום ולהכריע בזה. אבל ביחיד יכולים לקרוא בלי ברכה. ונקוה שיתקיים שם כמו האמור בגמ' יבמות (יד:) על מחלוקת בית שמאי ובית הלל, דאף שלדעת ב"ה ב"ש עוברים באיסור כרת, מ"מ חיבה וריעות נהגו זה בזה, לקיים מה שנאמר והאמת והשלום אהבו, ובמהרה יבוא אליהו ויכריע, ואין בידי להוסיף בדברי הלכה רק הבוחר יבחר ודי בדברינו. (והמצב ברמות עלול להשתנות שבונים כל הזמן וצריכים תמיד בזה הכרעה).

בענין שכונת רמת שלמה כבר נהגו מעולם בירושלים דאם ראו מקצת הכרך קראו בט"ו ולא ערערו ע"ז אמנם בצנעה ראוי ליחיד לחוש אף ל"ד

ומה ששואל עוד על שכונת רמת שלמה ("רכס שועפט"), לכאורה היה ראוי לקרוא שמה בי"ד, אבל העידו לפנינו שלפני כשמונים שנה נהגו בכמה שכונות סביבות ירושלים שאם ראו מקצת הכרך נהגו בט"ו, ולא ערערו ע"ז גאוני עולם, וע"כ הכריעו הבד"ץ שאין לנו לשנות במנהג הקדום, ויקראו בשועפט בט"ו, וראוי לסמוך ע"ז.

ובצנעה ראוי לקרוא ביחיד רק להתנות להדיה דאינו אלא מפני חשש לבד אבל לאלו השואלים אותי ורצו להחמיר בצניעה לקרוא בי"ד בלי ברכה, הוריתי שיש להתנות להדיא שאם יש חיוב בי"ד יוצאין בהאי קריאה די"ד, ואם החיוב הוא בט"ו אזי מתכוונים לא לצאת בזה, ובכה"ג יצאו מכל הספיקות כשקורין גם בט"ו, ובספרי "תשובות והנהגות" ח"ג (רל"ד) ביארתי הדברים באר היטב.

זמן המגילה בשכונת הר נוף*

עירוב מהני רק דלא הוי דומיא דדגלי מדבר אבל לא לענין שם עיר ותלוי במציאות דהוא מקום אחד

"הר נוף" מרוחק קמ"א אמה ויותר מגבעת שאול ונהגו בהר נוף לקרוא רק בט"ו ולדבריהם סומכין על שהעירוב עם עיה"ק מחברם וכבר כתבתי במועדים וזמנים ח"ב קפ"ה בהגה"ה שלא מועיל לע"ד דהא דנחשב כרשות אחת עם העיר אינו אלא לענין שיש מחיצות ולא דמי לדגלי המדבר אבל לא ליהוי עיר אחת ממש כשתלוי בעיר ויושביה.

וכן לא נעשה ע"י עירוב סמוך וצורת הפתח מהני רק בדרבנן ומגילה הוה מדברי קבלה וכדאוריתא

ובן לא נעשה בזה סמוך וכן עירוב ע"י צורת הפתח מועיל רק בכרמלית דרבנן ולפוסקים שחוששים דרה"ר דידן מדאורייתא לא מועיל והארכנו בזה בכמה מקומות במועדים וזמנים ושוב מצאתי כעת במנחת יצחק ח"ח סימן ס"ב שהביא עוד משיטות הפוסקים כן יעושה"ה וכבית הכנסת שלנו בהר נוף שאלו אותי היאך להתנהג בזה למעשה.

יש לומר דקורין בט"ו משום דמקום דנתרחב חשיב ככרך גופא וא"כ סמוך הוה מקום דמניע הכרך

אמנם באמת אפשר שמטעם אחר קורין בט"ו שמקום שנתרחב בבנינים חשובה כהעיר גופא לענין מגילה והיינו טעמא לפי שלא חולקין כרך ואם כן מונים מיל מבית אחרון מגבעת שאול ובתוכו הוי סמוך דהיינו שיעור מיל וכן שמעתי שהורה הגאון בעל "כף החיים" ולדבריו בהר נוף כולה הזמן בט"ו.

אבל אינו ברור שעיר שנתרחב הוי כעיר גופא והשיעור מיל הוא מסופה רק בנתרחב מועיל שמה גופא רק כדין סמוך וכן

שמעתי מרבינו החזו"א זצ"ל שדעתו כן ואין מוסיפין סמוך לסמוך ואם כן בהר נוף שסמוך לסמוך ולא סמוך לדרך הזמן י"ד ויש שמועות סותרות בדעתו שהורה לענין גבעת שאול ב' דהיינו גם בהר נוף היום לקרוא בט"ו ואולי שינה דעתו בזה ולהלן יבואר. [עיי' מש"כ להלן דתלוי אם משתתף בעניני העיר]

בנידון אי שייך הכרעת רוב דרובא הוה פרוים

ולכאורה כיון שיש ספק ואי אפשר לנו להכריע בין הפוסקים הדין ככל ספיקות שקורין ב"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה אבל טעם הדבר שספיקות קורין ב"ד בברכה פירשו מגדולי הראשונים משום שמדינא כשיש ספק אזלינן בתר רוב עיין בר"ן ורובא הוו פרוי ולכן יש דס"ל שבמקומות המסופקין הקריאה בט"ו היא רק מדת חסידות אבל כאן אין הספק במציאות אם היה מוקף חומה שנימא רובם אינם מוקפים רק הספק בדיון "סמוך" אם תלוי במיל מעיר העתיקה או מהבית האחרון ובה לא שייך רוב כלל ולכן דינו כשאר ספיקות שקורין ולא מברכין ובפרט יש לצרף שלדעת הש"ג בכל המקומות המסופקין גופם לא מברכין כלל ודלא כרמב"ם דס"ל שמברכים ב"ד.

בנידון אם נחשב חזקה לקרוא ב"ד דקודם החיבור לעיר הוה דינו לקרוא ב"ד

ומיהו לכאורה אף שאין בנידון דידן רוב מ"מ יש כאן חזקה שלפני החיבור לעיר בודאי היה הזמן י"ד ואם כן מספק נימא שדינו כקודם ואף בספיקא דדינא הסכימו הפוסקים דאזלינן בתר חזקה אבל ד"ז צ"ע טובא די"ל שחזקה שייך רק כשנהגו ב"ד אבל כאן לא

דהיינו תוך מיל חייבין בט"ו ששייך לברך למסים אבל כשאינו תוך מיל לא נוכל לחייב מטעם זה.

מבאר הנידון אם מודדין שיעור מיל מבית אחרון או מחומת העיר דתלוי בגדר הדין דקורין בנתיחב העיר אי היינו מדין סמוך או מדין אין חולקין עיר אחת

ונראה מסברא שהנידון אם שיעור מיל תלוי בבית האחרון או מחומת הכרך נראה שתלוי בטעם מה שנהגו כשנתיחב כרך לקרוא גם שמה בט"ו אם זהו מדין עיר אחת שלא חולקין עיר ואז מסוף העיר השיעור מיל אבל אם זהו רק מדין סמוך אז אין סמוך לסמוך ומסברא הלוא הכרכים קורין בט"ו מפני מעלתם וא"כ ראוי לקרוא בט"ו במקום המוקף דוקא ורק מדין סמוך מוסיפין והיינו עד סוף העיר ואין סמוך לסמוך.

יסוד דין נראה הוא מדין דמשתתפים יחד בצרכי העיר וכפה"נ רצו חז"ל לקיים דברי שלום ואמת וע"כ במשתתפים כמה תקנו דכל שסמוך קורין עמה

ומיהו בנראה ולא סמוך לכרך דנמשך אפילו ביותר ממיל הטעם דשייך לעיר הוא מפני שמשותפתין יחד וכמבואר בשעה"ץ תרפ"ח ס"ק ה' וכפי הנראה רצו חז"ל ובפרט בפורים לקיים דברי שלום ואמת לקיים הפורים בזמניהם וזהו הטעם שמרדכי ובית דינו המשיכו השיעור מיל לסמוך וכמבואר בטו"א ואפילו יותר ממיל בנראה ומשתתפין.

מיישב בזה סתירה בדעת החזו"א דבמק"א איירי במשתתף עם העיר משא"כ באינו משתתף לא מהני נראה

ולפי זה אולי נוכל ליישב סתירות בשיטת החזו"א מדבריו בכתב ובע"פ דאולי בספרו מיירי כשלא משתתפין בכל עניני העיר רק מדין עיר אחת אז השיעור מיל הוא מהחומה וכשמשותפתין הקילו שתלוי בבית האחרון וכה"ג הורה בע"פ ועל פי זה בהר נוף

ידוע שהיה ישוב בהר נוף ולא היה נידון במקום זה מעולם שלא נהגו לקרוא בי"ד ולכן אולי לא אמרינן בזה חזקה עיין רש"י קידושין סו שדוקא בבאה האמא לפנינו שייך חזקה וע"ש בתוס' ויש לחלק שאמנם לומר שהחזקה מכרעת וכמו מכשיר בה מכשיר בבתה זה לא שייך אלא כשלמעשה הוכרע אבל "דין" חזקה שייך בכל אופן ואכמ"ל ועיין בספר "ישועת דוד" מהגאון רבי דוד פוברסקי [שליט"א] זצ"ל חו"מ סי' כ"א מה שמביא בשם חידושי הרי"ם ודן בדבריו.

עירוב מהני רק לדרבנן ולא למגילה דהוא מדברי קבלה ועוד דעירוב מהני להיות כעיר אחת ולא דליהוי סמוך

ועיקר טעם כמה מרבני זמנינו שהורו לברך בט"ו היינו מפני שהעירוב מחבר וע"ז נראה שאינו מוכרח כלל וכמ"ש לעיל שעירוב מועיל רק לדרבנן ולא למגילה שהוא מדברי קבלה וגם עירוב מועיל ליהוי כרשות אחת ולא ליהוי סמוך.

דעת הפוסקים דמחשבינן שיעור מיל רק מבית אחרון

אמנם יש דיעה מקובלת בידינו שמבית אחרון הוא דמחשבינן שיעור מיל [כף החיים, הגאון רבי זאב מינצברג, הגאון בעל תורת חסד מלובלין, הגר"ט רוזנטל זצ"ל בתורה מציון א' סימן כג] וכפי הנראה נהגו כן בבית וגן ועוד מקומות סמוכין אבל מאחר שדעת החזו"א בספרו [סימן קנב] הגאון רבי צבי פסח הגאון רבי הירש מויכל [ציץ הקודש סימן נב] הגר"י וייס [שליט"א] זצ"ל שבהפסק ע' אמה קורין בי"ד והמיל היינו מעיר העתיקה א"כ הלוא גם לקריאה בי"ד יש יסוד איתן בגדולי הוראה בדורינו ודור שעבר ומי לא יחוש לדבריהם.

תשלום מיסים לעיר אחת מהני רק בצירוף לסמוך ואי"ז טעם בפנ"ע

ומה שהעירו שנקרא עיר אחת משום שמשלמין מסים ולכן דינו כט"ו נראה

למעשה יש לקרוא ב"ד בלא ברכה ויכריזו מקודם דקורין רק לצאת מכל ספק

לבן למעשה דעתי שקורין ב"ד בלי ברכה ויש להכריז בתנאי מפורש שרוצה לצאת רק אם הזמן ב"ד שבלי זה בן ט"ו שקרא ב"ד יצא ובט"ו נניח שאר הציבור בשכונה למנהגם שנתפשט לקרוא בברכה בט"ו והמחמירין לעצמם לא לברך בט"ו לא משתבש וכה"ג שקורין ב"ד בלי ברכה דוקא אין חשש לא שתגודדו שמוכח ממה שאינו מברך שאינו עושה אלא לחומרא ולכן אנו קוראים בבית הכנסת שלנו בהר נוף ב"ד בלי ברכה בתנאי ובט"ו שומעים בשכונה מהנהגה בט"ו ומברך וזה יצאנו מהמבוכה וכללע"ד עיקר ונהגנו כן בס"ד למעשה בבית הכנסת שלנו בהר נוף.

ומיהו צ"ב מידי שנה אולי נשתנה המצב ושוב נבלע תחום הר נוף תוך קמ"א אמה מסוף העיר שנתרחב וכפי הנודע כעת מחובר ממש באיזור תעשייה ובו חדרי אוכל לעובדים תוך קמ"א אמה ושירים ולכן בזה אפשר לכתחילה לברך בט"ו אלא שיש לקיים מצוות היום גם ב"ד בלא ברכה וכמו שנבאר בעזה"י בח"ג.

הזמן בט"ו וזהו שהורה כגבעת שאול ב' לקרוא בט"ו כיון שמסונף ומשתתפת לירושלים.

למעשה הרי בבי"ב מביא ד' הריב"ש דאם לצרכי עצמו רוצה עסק בטוח ק"ו במצוות אלקינו וא"כ הכא יש לו לחוש דמפסיד מצוותו

ועכשיו למעשה הלוא נהגו בשכונות חדשות כמו בית וגן לקרוא בט"ו רק נגד עינינו דברי הבי"י סימן ת"ץ שמביא שו"ת הריב"ש שכתב שאם לצרכי עצמו אדם רוצה עסק בטוח כ"ש במצוות אלקינו ראוי לצאת לכ"ע ואם קורא רק בט"ו מעייל נפשיה לספיקא שאם חיובו ב"ד לא יצא בט"ו משא"כ ב"ד יש מגדולי הפוסקים שפסקו שבדיעבד גם מוקפין יוצאין ב"ד והמחייבים ב"ד הם מגדולי הוראה ומצוה מדברי קבלה כדאורייתא דמי למה נרים ראשינו להקל בזה.

ויש גם לצרף לחייב ב"ד את השיטה שמהחומה מיל הקריאה ב"ד וכדעת הגר"מ טוקצ'נסקי זצ"ל.

מבאר עוד לחוש דדוקא כפר תוך מיל כמוהו משא"כ שכונה גדולה הוה כעיר בפנ"ע

ועוד שיטות שרק כפר תוך מיל כמוהו ולא שכונה ושפיר נראה להחמיר.

עוד בדין קריאת המגילה בשכונת הר נוף בירושלים*

השכונה נוהגין לקרוא רק בט"ו, (ובינתיים נתחברה השכונה לעיר תוך ע' אמה ושירים, והחשש נשאר רק משום איזור התעשייה שמא לא הוי חיבור שאע"פ שיש בו בנינים מ"מ אינו בית דירה, אבל י"ל שהואיל ויש שם חדר אוכל לפועלים שאוכלים שם

בהר נוף מחובר ע"י אזור התעשייה ויש שם אולמות שמחה וחדרי אוכל לפועלים ויש לדון אם נעשה בזה מוקף לדירה

בספרנו תשובות והנהגות ח"ב (שמ"ז) כתבנו שבשכונת הר נוף קורין גם ב"ד בלי ברכה, אכן רובא דרובא דתושבי

שכולם צווחים שלברך בי"ד זהו שלא כדן, נראה שיש בזה איסור "לא תתגודדו".

בכה"ג דעוברין משום לא תתגודדו אין יוצאין בקריאה גופא משום מצוה הבאה בעבירה

והוספתי עוד, שאם יש איסור לא תתגודדו חוששני שבקריאה זו שיש בגופה עבירה חשיב כה"ג מצוה הבאה בעבירה ואין יוצאין כלל, ועיין ברמב"ם פ"ז דלולב (ה"ז) וחילופי גירסאות שם, אם כשעבר בבל תוסיף מקיים המצוה גם בדיעבד, אף אם הגירסא שיוצא יש לומר דהיינו רק באיסור בל תוסיף, דכיון שהאיסור הוא רק בנוסף ולא בחפצא דמצוה שפיר יש לומר שאין המצוה העבירה ולכן לא נקרא מצוה הבאה בעבירה, אבל כאן הקריאה גופא היא העבירה בתורת ודאי, נועי לעיל מש"כ דצריך לאסוף את כל חכמי עיה"ק ולהכריע בזה, וע"כ נראה שבקריאה ההיא עברו עבירה והוה מצוה הבאה בעבירה ולא יצאו כלל, משום לא תתגודדו וכנ"ל שזהו עיקר דין תורה.

אם מתעקשים דוקא לברך יביאו בן עיר ויכריזו דמברכים בשבילו

ואם מתעקשים דוקא לברך [ע"י בן י"ד] יש להכריז שלא צריך ברכה שאינו אלא חומרא, רק להביא בערב בן עיר שנוסע אח"כ לעירו שחייב בברכה, או בבוקר יבוא בן עיר שבודאי חייב בי"ד ויברך, ויכריזו שהברכה היא בגללו ולדידן הוא רק חומרא, ואז יכול לכון לצאת גם ידי הברכה כדי לצאת מכל ספק.

במקום דלרוב הדעות הוה ברכה לבטלה ראוי לחוש לאיסור תורה

אבל במקום שלרובא דרובא דדיעות הברכה היא לבטלה, לע"ד ראוי לחשוש לאיסור תורה, (ועיין בשו"ת עונג יום טוב סימן ט')

סעודתם וכן יש באחד מהם אולם חתונות מסתמא מהני, רק י"א שעדיין אין זה קבוע, וכן יש עוד חששות אם הכל נהיה מוקף לדירה מחמת כן, והסכימו הגדולים לקרוא בט"ו וכן המנהג, רק יש חוששין לחומרא וקורין גם בי"ד, ואכמ"ל).

המברך בי"ד יש לו לחוש לאיסור דאורייתא אף דבן י"ד מברך מ"מ במה דמברך נראה דזהו עיקר הדין ולא חומרא בעלמא

ומה"ט לא שמיע לי דעת חכ"א שפירסם לברך בי"ד, וחוששני שזהו איסור תורה דלא תתגודדו, דכשיש חילוקי דיעות חייבין לעמוד למנין ולהכריע כפי הרוב, ובשלמא למנהגנו שלא לברך בי"ד וקורין רק על דרך תנאי להצד שחייבין כאן בי"ד נחא, דניכר שאינו אלא לחומרא ולא איכפת להסוברין בט"ו, אבל כשמברך דלהחולקין זהו איסור ברכה לבטלה, בזה אף שמביאין בן י"ד לברך כיון שאין ידוע כן לציבור וחושבים כולם שכן הדין, הנה בקריאה בברכה ודאי מטיל מום באלו שקוראים בט"ו בברכה שאינם מקיימין מצות היום,

בכה"ג יצאו מידי ספק ביטול מצוות דברי קבלה ונכנסו לחשש איסור דאורייתא

ונראה פשוט שיצאו מספק ביטול מצוה דדברי קבלה ונכנסו לחשש איסור דאורייתא החמור דלא תתגודדו.

מה דמבואר בגמ' ביבמות דמגילה ל"ח לא תתגודדו משום דכתיב בה דברי שלום ואמת היינו דוקא בבני כפרים לדכו"ע דינם הוא לקרוא או רק דקורים בעיר

ובגמרא יבמות מקשינן (יד.) דבמגילה ליהוי לא תתגודדו ומשני זמנים הרבה תיקנו להם, וע"ש בראשונים שזהו "דברי שלום ואמת" ואין ריב, שודאי לכולם כך עיקר הדין לכרכים כדינם ולעיירות כדינם, ולכן אין איסור ד"לא תתגודדו", משא"כ הכא במקום אחד

שקרא ק"ש מעומד כבית שמאי לא יצא גם בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה שאסור לנהוג ככ"ש).

חשש בל תוסיף בקורא בי"ד בכוונת מצוה

ונראה עוד, שאם דינו בט"ו וקורא בי"ד שלא בזמנה בכוונת מצוה יש לחשוש שעובר גם בבל תוסיף שמוסיף למצוה שהתורה לא חייבה, ומצד לא תסור דחו"ל אין כאן שלא חייבו כן, ואמנם יש באחרונים שהעלו שבל תוסיף עוברים רק כשמוסיף

לאחר המצוה ולא לפני המצוה, אמנם צ"ע טובא יסוד זה, וע"כ לדעתי מקבלים בזה שכר על הפרישה יותר מהדרישה, ויש לנהוג כמנהגו שקורין בי"ד בלי ברכה ומכריזים בדרך תנאי שמתכוונים לצאת רק אם חייבין כבן עיר, ואם הוא בן כרך אזי הקריאה היא כקורא בתורה, [ועי' לעיל דיכול לכוון ליד"ח מחיית עמלק] וא"ש טפי ויוצאין בלי פקפוק מצוה זאת החביבה שלא יסוף מזרעם לעולם והראויה לדקדק בה מאד.

בגדרי סמוך ונראה*

בחידוש האדמו"ר מצאנו דדין סמוך לכרך היינו רק בבגנה מתחילה סמוך לכרך אמנם בבגנה מתחילה רחוק מן הכרך ולבסוף נתחבר לא מהני

בענין קריאת המגילה בשכונת הר נוף הבאנו בח"ב (סימן שמ"ז) דאף שהיום היא מחוברת לעיר בבנינים, אנו ממשיכים לחומרא לקיים המצוה גם בי"ד בלי ברכה, וע"ע בסימן הקודם.

אע"פ שסמוך לו אין קורין בט"ו, ומפרש הטעם שטבריא החדשה נבנתה בתחילה רחוק מהעתיקה וחל עלה דין קריאה בי"ד ע"כ תו לא בטל מיניה.

ראיה לזה מהמבואר בירושלמי דחמת הוה סמוך לטבריה ומ"מ אמרינן שם דהוה ספק וע"כ דמתחילה היה רחוק

וכן מוכח בירושלמי שם שמה שסמוך לו קורין היינו כמו חמת הסמוכה לטבריה שהיה מוקף חומה, ותמוה אי חמתא מוקף חומה וסמוך מיל, יקראו בטבריא מפני חמתא ולמה בטבריא נסתפקו, אלא דטבריא היתה רחוקה ורק אחר כך נתרחבה ונעשית סמוכה ולכן אין כאן דין סמוך ע"ש היטב, ושפיר בהר נוף הואיל וקרינו עד עכשיו בי"ד כשהיתה רחוקה לא משתנה דינה אף שנתחברה אח"כ לעיר.

וזהו דלא כסברת החזו"א זצ"ל שהתחיל לקרוא גם בט"ו כשבני ברק התרחבה ונתחברה ליפו דלית ליה כסברא הנ"ל.

ודע דהנה חידש כ"ק האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל חידוש נפלא במכתבו אלי (הובא גם ב"שפע חיים") שסמוך לכרך ככרך היינו דוקא באופן שמעיקרא נבנה סמוך לכרך אזי דינו כמוהו, אבל אם היה רחוק וקראו שם תמיד בי"ד, אף שנעשה כעת סמוך לכרך וככרך, לא בטל דינו הקודם וקורא גם עכשיו בי"ד כמקודם וכרוב העולם, ומוכיח כן מירושלמי ריש מגילה שרבי יוחנן קרי בכנישתא דכיפרא ואמר "הדא הוא עיקר טבריא קדמייתא", ומפרש שרבי יוחנן בא לומר שקורא בטבריא העתיקה ושפיר קורין בט"ו, אבל בשאר טבריא

שאים נתרחב הכרך אף יותר ממיל נמי הוי כמוהו שהשתא כולו סמוך.

מבאר לפ"ז הגידון בירושלמי אי כרך שחרב קורין בסמוך לו

ונראה לתלות חקירה זו בירושלמי ריש מגילה בכרך שחרב דאמרינן "בו אין קורין בסמוך לו קורין" דלגר"א (תרפ"ח) היינו בניהותא, שאע"פ שבו אין קורין בסמוך לו קורין, ולמפרשים בירושלמי שם היינו בתמיה היאך אפשר שבו אין קורין ובסמוך לו קורין, ויובן היטב פלוגתתם דלגר"א שבו אין קורין וסמוך לו קורין כסמוך, מוכח שחיובו מחמת עצמו ולא מחמת שבטל לכרך, וכיון שמעיקרא חיובו כסמוך שפיר תמיד דינו כן כסמוך, אע"פ שבפנים אין קורין דאין שם י' בטלנין, אבל למפרשי הירושלמי שם דס"ל שאין קורין בט"ו בסמוך לכרך שחרב, מוכח שהחיוב בסמוך הוא משום שבטל לכרך ולא שייך זה כשחרב הואיל ובו אין קורין היאך אפשר שבסמוך לו קורין, אבל כשנתרחב וכמוהו ממש לא מחלקינן ודינו ככרך, משא"כ להגר"א חיוב הסמוך מחמת עצמו, ולא נתחייב רק הסמוך ממש.

מנהיגנו לקרא גם ב"ד בהר נוף

ולכן אנו מחמירים בבית הכנסת שלנו (ע"ש הגר"א) בל"נ עד ביאת משיח צדקנו בקרוב לקרות גם ב"ד כיון שאינו סמוך והוא יותר ממיל מהעיר העתיקה, ושפיר קורין בתנאי בספק גם ב"ד, ויש לזה יסוד ע"פ הלכה כמ"ש, וחביבה לן המצוה דפורים לצאת כל ספק.

וכשיבוא אליהו נדע היאך לנהוג, יהי רצון שיהא במהרה בימינו בקרוב.

דברי הרמב"ן דחלוק דין פרוזים ממוקפים דבפרזים הוה נס טפי וע"כ הוא חשיב טפי

ויש לבסס דברי האדמו"ר זצ"ל ופסקו, שהרמב"ן בליקוטים למגילה מפרש שבשנה ראשונה חגגו כל ישראל מעצמן בין פרזין בין מוקפין ב"ד, ואח"כ המוקפין לא רצו לנהוג פורים כלל כיון שבמוקף חומה לא החשיבו הסכנה שם, עד שתיקן מרדכי לפרזים י"ד ולמוקפין ט"ו, וזהו "וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות", אלו הפרזים שהחלו לעשות מעצמם, "ואת אשר ציוה מרדכי עליהם" היינו המוקפין שלא רצו לעשות מעצמן רק מרדכי ציוה, והנם בפרזים היה יותר ממוקפין ולכן י"ד מעלתו גדולה, עי"ש.

לפ"ז אחר דחל עליהם חובת פרוזים אינו מתבטל לרדת מהחשיבות להיות ממוקפים

וע"פ דבריו שפיר יש לומר שאם בנו ממרחק וקראו ב"ד, נשאר דינם כן ולא משנים ליהוי ממוקפין הואיל וכבר חל דין הפרזין עליו דחשוב טפי, וכבר קיבלוהו בני המקום לקרוא בפרזין.

עוד יש לחוש לדעת הגרימ"ט דהכרך נמשך רק עד מיל

וביותר הלוא דעת הגאון רבי מיכל טיקוצ'ינסקי זצ"ל שאפילו הכרך נמשך, רק עד מיל קורין ותו לא.

מבאר דחידוש הגרימ"ט תלוי בגדר דסמוך אי היינו דין בסמוך דתקנו מעיקרא על הכרך ועל הסמוך או נימא דהוא דין בפנ"ע דסמוך הוא שיעור דמתבטל לכרך

וביארנו במק"א דתלוי בחקירה שאם אנשי כנה"ג חייבו הסמוך מצד עצמו שדינו ככרך, אין לחייב אלא סמוך מתחילה שרק בזה מעיקרא תיקנו שיהיה ככרך, ואם סמוך חייב רק משום שבטל לכרך כמוהו, נראה

בענין ירושלים החדשה*

מבאר דאף דהיום יש יישוב ישראל בעיר העתיקה יש מקום להחמיר לקרוא מגילה בב' הימים

היישוב בירושלים עיה"ק מתרחב והולך, עד שחלק ניכר מהעיר החדשה רחוק אפילו יותר ממיל מהעיר העתיקה, ומ"מ נהגו לקרוא בט"ו בכל מקום, ואפילו אלו שנהגו להחמיר כשעיר העתיקה היתה מנותקת, היום שיש רצף מיושב אין מחמירים עוד.

ולע"ד אף שהמנהג פשוט כמ"ש, יש יסוד למחמירים גם היום לקרוא בי"ד ובט"ו בעיר החדשה, דלא כל שמתרחב העיר נעשה כדרך מהטעמים שנבאר להלן בעזהשי"ת.

מביא דברי הגר"א דמתבאר מזה דין דכרכים היינו משום דהוא מקום מושב השרים

ונקדים בדברי רבינו הגדול הגר"א זצ"ל שהסביר ע"פ הפסוקים במגילת אסתר החילוק בין בני הפרזים שחג הפורים בי"ד, לכרכים מוקפין חומה שהחג בט"ו. מעיקרא בגזירת המן כתיב פתשגן הכתב וגו' גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה (פ"ג פס' י"ד), היינו דבאגרות ששלח לכל העמים להמון העם, לא גילה המן שכוונתו להשמיד היהודים, דאם היה מפרסם שרוצה להרוג כל היהודים היה מעורר קטרוג, ורק כתב שיהיו מוכנים להיום הזה. לעומת זאת לאחשדרפנים ולפחות, דהיינו לשרים, גילה תיכף האמת שבאותו היום יהרגו את כל היהודים. אחר כך כשביטל אחשורוש את הגזירה, עמדה בפניהם הבעיה דכתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב, ולא יכלו לבטל האגרות הראשונות, וע"כ אמר ליהודים לכתוב כטוב בעיניהם, והם

הגיהו בתוך פתשגן הכתב להיות "היהודים" עתידים ליום הזה, דהיינו שהיהודים יכולים לעשות בו כרצונם, וכתבו כן לאחשדרפנים שיראו ממרדכי וישגיהו על דבריו (ע' בביאור פ"ח, פס' ח'). ומכיון והשרים הרי ידעו שמעיקרא כתוב היה להורגם, פחדו היהודים שמא יאמרו השרים שאין ממש באגרות הללו, שמעיקרא כתבו ע"פ המן ועכשיו ע"פ מרדכי, אבל אין אגרת זו מהמלך עצמו, שלעולם אינו משנה דעתו, וע"כ לא יקבלו הכתב החדש לתת ליהודים לעשות כרצונם. לכן ביקשו מהמלך שיוסיף עוד יום שלא היה כתוב מתחילה היינו יום י"ד שלא היה כתוב בראשונות, ולתלות את עשרת בני המן שהם שרים גדולים וגם זה לא היה כתוב באגרות, ויתברר לשרים שהדברים נעשו בציווי המלך (ע' בביאור פ"ח פס' י"ג). והשרים היו גרים בכרכים המוקפים חומה דוקא, לכן כל המוקפים היו צריכין לזה שיהרגו בשושן גם בי"ד, ולכן הם עושים כמו שושן, אבל הפרזים שאין השרים יושבים שם, היה עיקר הנס ביום י"ד (ע' בביאור פ"ט פס' י"ט), עכ"ד הנחמדים.

לפי דברי הגר"א יש לומר דדין סמוך נראה אינו הלכה מצד דהא סמוך או נראה רק עיקר הדין מבזה הוא משום דהם מתבטלים לכרך

ונראה ללמוד יסוד מדבריו שקורין בט"ו בכרך המוקף חומה מפני חשיבותו והוא מקום מושב השרים [ע' גם בביאור פ"א פס' א' ד"ה מדינה], והסמוך בטל אליו וקורא כוותיה. ומדויק היטב לשון השו"ע (סי' תרפ"ח סע' ב) וכן "כפרים" הנראים עמדם או שסמוכים להם קורין בט"ו, ומיירי בכפר דוקא שהוא בטל לכרך.

לפ"ז היום דעיקר מושב השרים הוא בודאי מחוץ לעיר העתיקה בודאי אין לומר דמתבטל לכרך

ואף לדעת הפוסקים דכרך לאו דוקא דה"ה עיירות סמוכות נגדרות להכרך, היינו כשמושב השרים בהכרך, שהוא העיקר, אבל בזמנינו שהממשלה בירושלים "החדשה" ועיקר היישוב נמצא שם, וישוב קטן מאוד יושב בעיר העתיקה, נהי דאינהו קורין בט"ו שלא נשתנה דינם, מ"מ לא בטל היישוב החדש להיישוב הישן ליהוי כמותו, רק הוה כמקום בפני עצמו ושמו כשם העיר הישנה.

ואין להביא ראייה מהמנהג העתיק שנהגו על-פי הגדולים בדור שלפנינו שקראו ביישוב הסמוך לכרך כדן הכרך, דבזמנם עיקר היישוב היה עדיין בעיר העתיקה, אבל בזמנינו העיר החדשה חשובה ואינה בטלה כלל, ויש לכאורה מקום להחמיר ולקרוא גם בי"ד וכמ"ש.

מבאר דמ"מ חלק ירושלים דמעיקרא לא תקנו בה הקריאה בט"ו אלא משום קדושתה וחשיבותה

אמנם שוב נראה מסברא דאפילו שירושלים מתרחבת והולכת מאוד, קורין בה תמיד בט"ו בכל העיר וכמנהג המקובל היום, וסברתנו הנ"ל דצריך שעיקר היישוב יהא בכרך א"ש בשושן ובשאר כרכים שמעלתם מפני דמיגני ומושב השרים בתוכם, אבל בירושלים תיקנו מעיקרא לקרות בה בט"ו מפני מעלת וקדושת המקום, ולא מפני מושב השרים, וגם היום ירושלים העתיקה חשובה, ומפני כבודה גוררת אחריה העיר החדשה אפילו שמושב הממשל שמה.

מיישב לפ"ז ראיית הגרש"ס והגר"מ"ט דחמתן היתה מחוברת לטבריה ולא קראו שם בט"ו ומבאר דדוקא שם לא נתבטל לעיר טבריה משא"כ דמעלתה הוא קדושתה בודאי מתבטל

ולפי דרכינו נראה דבר נאה ליישב קושיית הגאון רבי שמואל מלאנט זצ"ל שהוכיח כהשיטה לקרוא בי"ד יותר ממיל אף

שכעיר אחת בבורגנין מירושלמי במגילה שרבי יוחנן קרי בט"ו בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא טבריא קמיינתא וס"ל שימה חומתה ע"ש וביאור הדבר שטבריה נתרחה וכמבואר בירושלמי עירובין שהגיע עד חמתה אבל אין קורין בט"ו אלא בטבריא ברייתא וע"כ מוכיח מזה שאפילו העיר נתרחה אין קורין בט"ו אלא בקמיינתא לבד.

ובזה מיישב נמי הגר"מ זצ"ל הא דמבואר במגילה ב: שמטבריא לחמתן מיל וקשה הלא בירושלמי שם מפורש שחמתה תוך המיל וע"כ לענין שבת שתלוי בבורגנין הוה תוך המיל אבל לענין מגילה תלוי בחומה קמיינתא דתוך מיל ע"ש ופושט מזה לענין ירושלים שבמקומות שנתרחב חוץ למיל קורין בי"ד.

ולדברינו לעיל אין זה ראייה כלל, שבטבריא קורין בט"ו רק מפני שמגניא ולא מפני קדושתה, שאין קדושה במקום שהים משמש כחלק מן החומה ואינו חשיב מוקף חומה לשאר דיני התורה אלא לקריאת המגילה בלבד, ובהיקף מעין זה המקום שנתרחב יותר ממיל לא בטל לעיקר הכרך וקורא בי"ד, ובפרט כשעיקר היישוב במקום שנתרחב.

אבל עיר קדשינו ירושלים קדושתה ומעלתה לעולמים, ואף שהיישוב מתרחב והולך הכל בטל לעיר הישנה שהיא עיקר, מפני מעלתה. ולפי זה שאני ירושלים דאף שנתרחבה מאוד הכל טפל לקדושת העיר העתיקה ונספח לה, וקורין בט"ו בכל העיר.

יש לדון הרבה ביסוד זה דירושלים חלק משאר כרכים ויתכן לומר דהעיר החדשה אינו בטילה כלל לעיר העתיקה

ומאידך גיסא יש לומר דהסברא הנ"ל קלושה, ואדרבא ירושלים דחשיבא ככרך מפני קדושתה, אם נתרחה

היישוב למקומות שאין קדושה בשטח גדול כמו בזמנינו, וקורין שם רק מפני שמגן עמה ובטל לגבה, היום היישוב החדש לא בטל, ודין זה צ"ב, דלא נתבאר כדי צורך בפוסקים.

מבאר עוד צד דבהיות דהעיר החדשה חלוקה בדיני הקדושה מהעיר העתיקה שפיר י"ל דאינו נחשב עיר אחת

ועוד דבלאו הכי אינם חשובים ממש כעיר אחת שאין קדושתן שוה, ויש לומר שהעיר החדשה הוי עיר גדולה לעצמה ולא בטלה להעתיקה, שאיננה מסונפת לה, מאידך אפשר דמפני קדושתה חשובה, ושפיר בטלה החדשה גבה וכמ"ש לעיל.

העיקר לקרוא בעיר והמחומר לה בט"ו והמשנה בציבור [ובברכה] ידו על התחתונה

ולע"ד העיקר לקרוא בט"ו בכל העיר והמחומר לה כפי המצב היום, והמשנה בציבור ידו על התחתונה, ונכנס בזה לחשש לאו דלא תתגודדו.

ומ"מ המחומר לקרוא בצינעא בעיר החדשה גם בי"ד מטעם דלא בטלה לכרך, לא הפסיד. ואם כי לא נהגו להחמיר כן בדור שלפנינו, בזמנם לא היה היישוב בחדשה גדול

כ"כ כמו היום.

ונראה א"כ, דאם נהג להחמיר עד עכשיו לקרוא גם בי"ד אינו צריך לשנות, ויקרא גם היום ובצינעא דוקא, ולא כאלו המחמירים לקרוא בציבור ובברכה, שאין זה הידור רק חשש לא תתגודדו, משא"כ בקורא לעצמו וב"ב בצינעא מפני שנוי המקום שאין בזה חשש כלל, וכמו שביארנו במק"א(?), ודו"ק היטב בכ"ז.

בנידון בני ברק המחומר ליפו אם אינו מצטרף משום דאינו משתתף בעניני העיר

ובבני ברק שהיום היא כעיר אחת עם יפו, יש מהדרין ע"פ החזון איש זצ"ל לקרוא בציבור גם בט"ו, אבל רובא דרובא לא מחמירים בזה וקורין בי"ד לבד, דסברי דאינם משתתפין בעניני העיר יפו כלל דליבטלו גבה.

בחכם במקומו היינו בבית מדרשו אין חשש לא תתגודדו

ומיהו חכם בעירו בבית מדרשו, וכמו רבינו החזו"א זצ"ל, נראה דמותר [לנהוג כן], עיין שה"ג פ"ק דע"ז, אבל כל אחד המחמיר לעצמו יעשה כן בצינעא, ושכר המצוה בידו.

עוד בענין הקריאה בירושלים

[נכתב קודם תשכ"ח דנתיישובו שוב יהודים בין החומות*]

מרדכי ואסתר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", שיום ט"ו נשאר מקום חיוב בירושלים עיה"ק כמ"ש.

קריאת המגילה בירושלים בזה"ו ובשאר ערי ארה"ק

ירושלים עיר קדשנו היא היום העיר היחידה בעולם שקורין בה רק בט"ו ולא בי"ד, ונתקיימה גם בימינו נבואת

מנהג יחידים לקרא אף בי"ד דליכא עשרה בטלנים

גם היום יש יחידים בירושלים עיה"ק שמהדרין לשמוע המגילה בירושלים גם בי"ד, וטעמם דמאחר שהכרך, דהיינו העיר העתיקה, חרבה וגם אין שם עשרה בטלנים, גם בסמוך לו אין קורין. וכדמשמע בירושלמי (פ"א דמגילה ה"א) "חרב הכרך ונעשה של גוים. איתא חמי בו אינן קורין ובחוצה לו קורין", היינו בתמיה, היתכן דבגוף הכרך אין קורין, ובסמוך לו קורין, נמצא דלכרך שחרב אין דין סמוך, ולכן מחמירין לקרות היום בירושלים ה"חדשה" בי"ד שאין לה דין סמוך לכרך כמ"ש.

דעת המפרשים דלרוב פוסקים א"צ עשרה בטלנים וגם דחלק מהעיר החדשה היה מוקף חומה וא"כ נחשב העיר גופא עד מקום דנמשך העיר בלא הפסק קמ"א אמה

והמפרשים דחו דברי המהדרין מפני שלרוב הפוסקים אין צריך בכרך עשרה בטלנים כלל, וכן אין דין הסמוך תלוי בדין עיקר הכרך. ומפרשין דברי הירושלמי בניהותא, כלומר דבה גופא אין קורין ומ"מ בסמוך לה קורין.

עוד דחו דהרי גם בירושלים החדשה יש מקומות דהיו מוקפים חומה

ועוד דחו דעיקרא דינא פירכא, שגם בירושלים ה"חדשה" ישנם שטחים שהיו מוקפין מימות יהושע בן נון, וכיון שבמקום אחד יש דין כרך, מתרחב והולך אותו המקום עד שיש הפסק ע' אמה ושיריים בין הבתים, וא"ש שבכל ירושלים קורין היום בט"ו שיש בזה דין סמוך, והמצוה לקרות בט"ו דוקא מעיקר הדין וכהמנהג המקובל שם היום.

מבאר צד לחוש לקרא אף היום בי"ד דדעת כמה פוסקים דעיר גדולה אינה נמשכת אחר עיר קטנה

אמנם לע"ד נראה טעם נכון שיש מקום להחמיר כהיום לקרות בי"ד, שבטור (סימן תרפ"ח) כשפסק עיקר הדין דסמוך לכרך

קורא כמותו, דייק וכתב "וכן הכפרים הסמוכים להם וכו'", ומשמע דעיר גדולה לא נגררת כלל אחר כרך קטן, וכן משמע מדברי המחבר בש"ע (תרפ"ח סע' ב') "וכן כפרים הנראים עמהם", ומשמע דדוקא כפר נגרר אחר כרך ולא עיר, וכן מצאתי להדיא בשו"ת תורת רפאל (סימן קכ"ג) שעיר גדולה לא בטלה לכרך להיות כמותה, ורק כפר הסמוך לכרך נידון כוותה ע"ש. וכן הביא בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצ"ג) בשם שו"ת מהר"ם אלשיך (ססי' נ"ט) שיש חילוק בין כפר הסמוך לכרך לבין עיר הסמוכה לכרך ע"ש שדחה דבריו, וכן בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' ר"ח) הסיק דיש לחלק בין כפר לעיר. אמנם העירני ידידי הרה"ג הנעלה הרב רפאל רייכמן שליט"א, שבשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן ק"י) משמע שאין לחלק בדין סמוך בין כפר לעיר ע"ש, מ"מ הדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא כמ"ש.

ומעתה נראה דאפילו נימא שחלק מירושלים החדשה אינה חדשה כלל, דחלקו היה מוקף בימות יהושע, (ולא נימא שבימי יהושע עיקר היישוב היה דוקא לצד דרום על יד גיא בן הנם), מ"מ הא ודאי דרוב היישוב בירושלים היום בהחדשה, ואין לדמותו לכפר הנגרר לכרך, רק הוי עיר גדולה הבטלה לחלק קטן שדין כרך עלה, ולהרבה פוסקים לא אמרינן כן כמ"ש, ושפיר יש מקום להחמיר היום בירושלים לקרות גם בי"ד שמא היישוב החדש לא נגרר אחר הכרך.

ואף שירושלים העתיקה עיר גדולה ומפוארת ויש לומר דקורין בהחדשה מפני שבטלה לה, נראה דעכ"פ החדשה ג"כ עיר גדולה ולא הוי ככפר וע"כ אינה בטלה להכרך לפוסקים הנ"ל, ובפרט בימינו ששניהם מנותקין זה מזה, יש ג"כ סברא גדולה דלא מיקרי יחד ואין בזה

דין סמוך, ושפיר יש מקום להחמיר לקרות בי"ד כמ"ש.

ועדיין יש לומר דנהי דדין סמוך שייך רק לכפר ולא לעיר גדולה, מ"מ אי נימא שגם בירושלים דהיום חלק משטחה מוקף חומה מימות יהושע ושם ודאי מחוייבין לקרות בט"ו, הלוא שוב יש לנקוט דקורין היום בכל ירושלים בט"ו גם בלא דין סמוך, רק דחשיב כעיר אחת, ועיר אחת אי אפשר לחלק בדינה. וכן מסקי בשם הגאון וקדוש רבי יהושע ליב דסקין זצ"ל שכרך מתרחב והולך בלי שיעור עד שיש בו הפסק (ע' בשו"ת מהר"ל ד קו"א או' ק"ג), והכא נמי כיון שחלק מירושלים דהיום דין כרך עלה גורר והולך כל העיר אחריו. והיכא שאין צירוף היישוב החדש לכרך מדין סמוך, אלא משום דהוי כעיר אחת, אפילו הוי הנגרר עיר גדולה כדרך קורין בכולה בט"ו, ושפיר המנהג לקרות בט"ו דוקא, ולא מחמירין לקרות בי"ד היום כלל.

אמנם מ"מ נראה דעדיין יש טעם הגון להחמירין, שחכ"א העיר כבר (בשנת תרמ"ז בתורה מציון חוברת א' סי' ט"ו) שבירושלים גופא אין הכרך מתרחב והולך בלי גבול, ורק הסמוך והנראה עד מיל מהעיר העתיקה קורין בט"ו, אבל משם והלאה קורין רק בי"ד לבד. וכפי הנראה דבריו אמורים גם בעיר אחת ממש שלא נמשך חוץ להכרך יותר ממיל. וכן מפרסם הגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל בלוח ארץ ישראל שבשכונות המרוחקות ממיל אף בתוך העיר קורין בי"ד, ולדבריו אין במגילה אלא דין "סמוך", ולית להו הסברא דבעיר אחת אין לחלק. ולדבריהם שפיר יש לומר דבזמנינו קורין גם בסמוך בי"ד, דמאחר שהסמוך עיר גדולה בזה אין הוא נגרר בתר הכרך, ואין

כאן לדין סמוך כלל כמ"ש, ודו"ק היטב בזה (ומישוב בזה הא דקורין היום בלוד בי"ד אף שיש יישוב בהעתיקה והוא לן לקרות בט"ו דוקא, ולדברינו א"ש). וביותר נראה שבירושלים החדשה דהיום לא נתבאר אם היא בכלל תוך חומות יהושע כלל, ועיין היטב בקראי דיהושע (ט"ו, ח) ובפירוש תפארת ישראל למדות פ"א מ"ג.

בגבולות ירושלים העתיקה

בגבולי ירושלים העתיקה ישנן שיטות שונות. גדול אחד מחכמי הספרדים הרב יום טוב ישראל זצ"ל כתב [בשנת תרמ"ז] בתורה מציון (חוברת א' סי' ט"ו) שירושלים העתיקה עיקרה בצד דרום מן המקדש, והגר"מ נחמי' כהניו מחאסלוביץ זצ"ל (שם סי' ט"ז) הביא מקדמונים שירושלים העתיקה נמשכה לצד מזרחית צפונית, ואולי גם דרומית, והעיד שמוצאים שם חורבות ומערות שמעידים על יישוב, משא"כ בדרך יפו שאין בה אלא קרקע בתולה. משא"כ בספר התקנות להגה"צ רבי זלמן בן הגה"ק רבי נחום זצ"ל הביא שירושלים מימות יב"נ היתה מתפשטת הרבה למערב ולצפון, שבמזרח הגבול היה הר הזיתים, ובדרום הגבול היה ההר העומד בדרומו של הר ציון, ורק למערב וצפון נמשך העיר הרבה. ולכן לדעתו אין להסתפק בשכונות הרחוקות מצד מערב כגון סמוך לכפר ליפתא ע"ש, ומאד יש להאריך בכ"ז. והעיקר שאנו היום אין לנו בזה הלכה ברורה, וע"כ בספיקא עומדת עד שיבוא אליהו בקרוב ויברר.

היום אין מקום בירושלים החדשה דאפשר לומר בתורת ודאי
דהוא מוקף חומה

והעיקר שאין בירושלים דהיום שום מקום שנוכל לסמוך שהוא ודאי תוך

בשם הברכ"י (ודלא כרבינו החזו"א זצ"ל דפליג עליו, ע' סי' קנ"ג סק"ג), אבל בכה"ג דהוי עיר אחת נמשכת נראה דלכ"ע קורין בכולה כספק מוקף חומה, וצע"ג על מה סומכין להקל.

יש לומר דדוקא בכפר אמרינן סמוך ולא בעיר א"ש

אבל אי נימא שאין דין סמוך אלא לכפר א"ש, שסומכין על הסברא שהני מקומות ניכרין ואינם כעיר אחת ממש, ומדין סמוך מחייבין רק בכפר ולא בעיר גדולה כמ"ש. ויש פוסקים שבספיקות גופא הא דקורין בתרויהו אינו אלא מידת חסידות בעלמא, ולכן נהגו להקל, ורק רבינו החזו"א זצ"ל נהג להחמיר בבית מדרשו לקרות בט"ו, וכן מחמירין המדקדקין, וצ"ב לדינא.

לא יקרא בי"ד בלא תנאי דהרי בדיעבד יוצא לכו"ע בי"ד וא"כ מפסיד עיקר מצוותו

אמנם אלו המחמירין בירושלים צריכים ליהדר שלא לקרות בי"ד בסתם בלא תנאי, דבדיעבד כו"ע יוצאים בי"ד, ואם דינם כבני כרך ביטלו עיקר המצוה לקרות בט"ו דוקא, רק יש להו עצה דלפני הקריאה יפרשו בפה מלא ויזהירו השומעין "אם דיני כבן עיר רצוני לצאת עכשיו מצותי, ואם לאו, רצוני שלא לצאת". ואף אי תנאי לא מהני במצות, היינו היכא שמחויב כעת במצוה דאין בכחו לבטל המצוה ויוצא בע"כ לכמה שיטות, אבל כאן שמתנה שמא אינו זמן עיקר המצוה אינו יוצא בע"כ והתנאי מהני, ומחויבין להתנות כהנ"ל דוקא, וא"ש (וכן נהגתי תמיד כשקראתי לעצמי בירושלים עיה"ק).

החומה העתיקה דימות יהושע, וכמדומני שגם לענין מעשר שני אין מחמירין לנהוג בהחדשה כודאי דלא מהני בה פדיון. ואף לענין הר ציון, אין שום הכרח שזהו הר ציון דמצודת דוד, ושאכן שם נטמן דוד המלך ע"ה, ואין בזה אלא שמועות ומסורות שמאד ראוי לפקפק עליהם וכמו ששמעתי מפי גדולי זמנינו זצ"ל, וכן החוקרים מפקפקים מאד במסורת זו.

ונמצא דבחדשה גופא אין שום מקום ברור דחשיב ככרך כמ"ש, ואין לדון את כל העיר ככרך אחד, וא"כ הקריאה בחדשה מצד עצמה צריכה להיות בי"ד, והקריאה בט"ו שמה רק מפני שהוא בדין סמוך לעיר העתיקה, והיום שאינה העיר החדשה אחת עם הישנה שמנותקין זה מזה, והחדשה אינה ככפר ולא נטפלת לענין סמוך כמ"ש, שפיר יש מקום להחמיר לקרות היום בירושלים גם בי"ד כמ"ש.

מבאר לפ"ו המנהג לא להחמיר בבני ברק ועוד מטעם סמוך ליפו דהוה ספק דמ"מ אין עיר גדולה נמשכת אחר הקטנה

ובעיקר היסוד שאין דין סמוך אלא לכפר ולא לעיר גדולה אף שיש פוסקים שלא חילקו בזה כמו שהבאנו, יש לדיעה זו סמך גדול בהלכה, שבתל אביב, רמת-גן ובני ברק וכו' קורין רק בי"ד, ולכאורה יש מקום ספק שמאות אלפי ישראל מבטלין ר"ל עיקר מצות קריאת המגילה, שיפו ספק מוקפת חומה, וא"כ הכרך נמשך והולך עד לתל אביב והלאה, והם אינם קורין אלא בי"ד בלבד.

צ"ב על מה סמכו להקל בערי הספיקות אף אי נימא דאין סמוך בערי הספיקות בעיר אחת נמשכת אמרינן סמוך

ואפי' נימא שלערי הספיקות אין דין סמוך כמבואר בבה"ל (סי' תרפ"ח ד"ה או)

בן עיר אם יכול לקרוא בכרך*

בשכונת עץ חיים שבירושלים נוהגין לקרות המגילה גם ב"ד, לצאת ידי הספק שאין למקום שם דין סמוך, מאחר שהוא מרוחק יותר ממיל מחומת העיר, ושמוא דינם לקרוא ב"ד, ובברכה יוצאים ע"י אחד שהוא בן עיר שחיבו ודאי ב"ד. כלילה צריך שיוציא מי שחוזר לעיר באותו הלילה, ובבוקר מוציא מי שהיה בעיר בעמוד השחר ובא לקרוא שם, דרך בכה"ג יכול לברך.

יש לחוש דמפסיד עיקר מצוותו לקיים הפרסומי ניסא והיינו הקריאה בעשרה המחוייבים

ולע"ד יש לעורר על מנהגם, ראשית שהבן עיר ראוי לו לקרוא בעיר דוקא, דלכו"ע עיקר מצותו בעיר, ועוד יש לחוש דאפשר שהבן עיר מפסיד כאן מצות פירסומי ניסא שמצותה בעשרה דוקא.

אף דבזמנה קורין אפילו ביחיד היינו דוקא במקום דהוא חובה לקרוא בזמן זה

והא דאיתא בגמרא מגילה ה. דמגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, פירשי רש"י (ד"ה בזמנה) מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד, קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל

קורין בו ואיכא פרסום נס ע"ש, אבל כאן שאין נוהגים במקום הזה עיקר מצות קריאה, והקריאה שם לחומרא בעלמא, א"כ לא מקיים מצות פירסומי ניסא כמצותה, שאמנם בא להוציאם אבל הוא עצמו מפסיד מצות פירסומי ניסא, שהיא עיקר חובת היום בפורים, וד"ו צ"ב.

חש לא תתגודדו

ועוד נראה דמאחר דנתפשט המנהג לקרוא בט"ו, ע"כ אלו שקוראין ב"ד במקום זה עוברים על לא תתגודדו. והא דבמקומו של חכם לא אמרין לא תתגודדו, היינו דוקא אם פסק בן לדינא ואנשי עירו נוהגין כמותו כמ"ש, ולא היכא דנוהגין כך כחומרא בעלמא.

וע"כ החושש שצריך לקרוא ב"ד, נראה מסברא דעדיף שיקרא המגילה בביתו ביחידות, ויעשה תנאי דאם המצוה מן המובחר לקרוא היום, רצונו לצאת בזה, ואם לאו אין רצונו לצאת, שבדעבד יוצאין ב"ד, ובתנאי כהנ"ל יוצא בלא פקפוק כמ"ש. וכשגרת סמוך לשכונת עץ חיים בעיה"ק, ראיתי שיש שנוהגין כמ"ש"כ.

בדין בית החולים הדסה**

צורת הפתח. ופירסמו מרבני העיר שהקריאה שם בט"ו כירושלים כיון שמחובר לה בצורת הפתח, וכן הנהיגו שמה לקרות רק בט"ו. ורבנים גדולים התנגדו לפסק זה כמו שיבואר,

והנה סמוך לירושלים נמצא בית חולים "הדסה" ומצויים שם כאלף איש חולים ועובדים וכדו', ורחוק הוא מהעיר יותר ממיל, ואינו נראה, ומחובר להעיר רק על ידי

* נדפס כהערה בסימן קעג

** מתוך הערה למועדים וזמנים סימן קפה

אבל במגילה אינו תלוי ברשות, רק בסמוך או קרוב, וע"ז לא מהני צורת הפתח כלל כמ"ש.

גם במקום דהוה רק ספק בספיקות קורין בי"ד

וביותר אמינא, דלו יהיבנא שאין הדבר ברור ויש מקום לחלק, מ"מ מידי ספק לא נפקא, ובספיקות קורין ומברכין בי"ד כמבואר בגמרא ופוסקים.

ולכן מה שנהגו היום לקרות בשכונת הדסה בט"ו לבד כשאר ירושלים, לדעתי ראוי לחוש שביטלו בזה מצות מגילה ושאר חובות פורים. ומצאתי בקונטרס מהגר"ח ז"ל גרוסברג (שליט"א) זצ"ל (שעורר בשאלה זו) שמביא מדעת מרן הגאון רבי יעקב קניבסקי (שליט"א) זצ"ל (ע' קריינא דאגרת ח"ב סי' קה) שנוטה לקרות בי"ד בברכה כמ"ש, שצורת הפתח לא מהני בזה.

נראה דצריך לקרוא שם בי"ד בברכה והמחמיר לקרוא אף בט"ו תע"ב

וע"כ נראה לפרסם לקרות בי"ד בברכה, והמחמיר לקרות עוד פעם בט"ו תע"ב.

(וצריכים לחקור כל שנה ושנה אולי יש כבר חיבור להעיר שאין בין הבתים מגרש פנוי שבעים אמה או קמ"א אמה כדין תחום שבת, שאז באמת קורין בט"ו לבד ובברכה גם בשכונת הדסה לפי המנהג היום בירושלים).

ולכן פרסמתי מכתב בעתונים לקרוא בברכה בי"ד, ואעתיק כאן תורף המכתב שנוגע למעשה וכדאי להעתיק הדברים.

מבאר דצורת הפתח מהני רק לכרמלית דרבנן ולא לדאורייתא וא"כ בקריאת מגילה דהוה מדברי קבלה לא מהני צורת הפתח לבד

בשכונת הדסה יש שמחייבין לקרות המגילה בט"ו דוקא בירושלים מפני שמחובר לה כעיר אחת בצורת הפתח, והגאון רבי זאב מינצברג זצ"ל פסק דלא מהני, ולע"ד הדבר פשוט כדבריו. דלרוב הפוסקים צורת הפתח מהני רק בכרמלית דרבנן, ומאן יימור לן דמהני למגילה שעיקרה מדברי קבלה, וגם מסתברא שתיקנו רק להוצאה ותחומין וכדו' ולא למגילה.

עוד י"ל דצורת הפתח מהני רק דחשיב רשות אחת משא"כ במגילה הוא הלכה דוקא בסמוך

וביותר נראה שיסוד החיוב במקום שלא היתה מוקפת חומה, היינו מפני שבמגילה הסמוך ג"כ קורא בט"ו, ולכן כל זמן שאין הפסק, הכרך נמשך, דלא גרע מסמוך. וא"כ נראה דצורת הפתח לא מהני שהמקומות בזה כעיר אחת או קרובים, רק יש שני מקומות מרוחקין ונעשו כרשות אחת בצורת הפתח,

בדין שכונת עין כרם

אז צריכים לקרות בי"ד גם שמה, וכ"ז צ"ב. **אבל** בשכונת הדסה לע"ד פשוט כמ"ש, אבל ההכרעה נתונה לבעלי הוראה, והם יכריעו ע"כ.

וביותר נראה שצ"ע גם בשכונת "עין כרם" שיש בה ב"ה אלפי תושבים, שראוי לברר המציאות. שאי רחוקה יותר ממיל מחומות העיר העתיקה, ויש ע' אמה ושיריים פנוי להעיר,

דין הקריאה בערי הספיקות*

שאלה קריאת המגילה במקומות שיש בהם ספק י"ד או ט"ו בירושלים וערי ישראל.

בביתו בי"ד לצאת מכל ספק אין כאן פירסומי ניסא ולא יצא ושפיר צריך ציבור דוקא.

בדין בן עיר בכרך וחרור בערב לעיר דקורא בכרך וא"צ עשרה דכה"ג נחשב זמנה

מבאר דאין לחוש ללא תתגודדו דאין זה נחשב מחלוקת רק חילוק המקום דרך במקום זה חייב

הן אמת שב"מועדים וזמנים" ח"ב קע"ג בהגה"ה העלינו בבן עיר בכרך ויחזור לעיר עוד בערב שקורא ביחיד בי"ד אף שהוא בכרך ואף שאין כאן פירסומי ניסא כיון שכולם שמה קורין רק בט"ו מ"מ צידדנו שקורא בי"ד בלילה ולא צריך לאסוף ציבור דוקא והוכחנו כן דהנה הראשונים הקשו היאך שייך שלא בזמנה היום שהרי אין בני כפרים מקדימין ותיצאו דשייך בכרך מוקף חומה כשחל בשבת שקורין בי"ד ומדלא תירצו דמיירי בבן עיר בכרך לכאורה מוכח שבוה דינו כבזמנה שזהו זמן שלו וא"צ לקרוא ברבים וה"ה בנדון דידן דא"צ לקרוא ברבים.

דדוקא אם דינו כבן עיר מהני קריאתו ביחיד בכרך אמנם אם הוא בן כרך הרי אין זה זמן קריאתו וצריך דוקא עשרה

אבל נראה לחלק דשאני התם דבאמת חיובו הוא כעיר שיהיה שמה בבוקר והואיל ושם יש פירסומי ניסא מהני לגבי חיוב של מקום הפרזין שגורר אף ליחיד לבד הנמצא בכרך שקורא בי"ד וע"כ אף יחיד נתחייב כן גם בלילה אבל הכא דחיובו הוא מפני המקום גופא שחושש שמקום זה אין דינו ככרך מפני שהוא סמוך לסמוך והרי שם אין פרסומי ניסא שהרי כאן לא קורין כמנהגו רק למחר אף שחייבין כמוהו דלמא בזה צריך שיתפרסם קריאתו במקום החיוב והיינו בעשרה דוקא ואין בידינו הכרעה בדין זה.

היום יש מקומות שיחידים לבד מחמירים לעצמם וקורין המגילה בשני הימים בי"ד ובט"ו כגון בעיה"ק אחרי מיל מהחומה דעת הגר"ם טיקוצ'נסקי זצ"ל שאין קורין בט"ו אלא בי"ד ואף שהוא באותה עיר מחלקינן שדוקא בסמוך תוך מיל חייב ולא סמוך לסמוך ומה"ט לא חיישינן בזה לאיסור לא תתגודדו בעיר אחת כיון שאלו קרובים ואלו רחוקים ומתחילה נקבע שמקומות חלוקים הם לקריאת המגילה אבל רוב בעלי הוראה דחו שיטה זאת וקורין בט"ו בכל העיר ירושלים וכן המנהג פשוט רק יש יחידים מחמירים לעצמם לבד ולא בפומבי לקרות ביחידות וכן כשגרתי אני בעיה"ק בשכונת רוממה שרחוק יותר ממיל קראתי בצניעא ביחידות לצאת מכל ספק.

דן אי מהני לקרוא ביחיד שכן שלא בזמנה בעי קריאה דוקא בעשרה

אמנם בזמן האחרון נבוכ אני אם ראוי לצאת כן ביחיד דהא קיימא לן שלא בזמנה כמו בני כפרים צריך עשרה דוקא לעיכובא ומפרש רש"י שדוקא בי"ד בזמנה שהכל קורין אז ואיכא פירסומי ניסא מועיל ביחיד אבל בשלא בזמנה שלא מפורסם שקורין או רק שהותר לבני כפרים בשעת הדחק שעסוקים בי"ד ולא מפורסם צריך עשרה דוקא ולעיכובא ולפ"ז בג"ד שלמעשה כולם קורין כאן בט"ו ואין פירסומי ניסא בי"ד אם רק היחיד קורא

מבאר דיש לחוש לקראו בי"ד משום דאיכא חזקה דפעם לא היה סמוך

ויש לומר עוד שבכל ספק כה"ג מדין חזקה חשיב חיובו בי"ד שהרי פעם לא היה סמוך והמצוה שהיתה אז בי"ד נשארה כן עד היום אזי כשיש איזה ספק קורין בזמנה מדין חזקה.

שוב מצאתי סברא זו בחי' ההפלאה בסי' תרפ"ח בסופו ע"ש ע"ע בדברינו בח"ב סימן שמי"ז ולכן העדפתי לקרוא בציבור אחר עלינו ומחשש לא תתגודדו יש לפרסם לציבור שזהו רק חומרא והבעל קורא מכריז ומבקש מכולם לומר "אם אנו כבן עיר רצוננו לצאת עכשיו כבן עיר אבל אם חיוב שלנו כבן כרך בט"ו אנו מתכוונים להדיא לא לצאת בקריאה זו והקריאה אינה אלא כקורא בתורה לבד".

בהכרח ליכא חשש לא תתגודדו וחשש בל תוסיף

ולע"ד צריך הכרזה דוקא דכה"ג שמפרסם שהקריאה רק חומרא מספק תו ליכא לא תתגודדו ולא חשש בל תוסיף דאחר שמפרש כוונתו תו אין לחשוש עוד ולחשוש לנכנסים ויוצאין שלא שמעו ההכרזה אין לנו לחשוש שלא גזרו ע"ז חז"ל כמו בקריאת התורה ועכ"פ חביבה לנו מצות מגילה שזכרה לא יסוף מאתנו לעולם אף בביאת המשיח לצאת מכל ספק וכעין זה סיים הרמ"א הלכות פורים לצאת כל ספק שטוב לב משתה תמיד וכמש"נ.

בקריאת המגילה יש תועלת לקיים המצוה של מחיית עמלק לשיתת הר"ש וראב"ד

ויש בזה גם תועלת בציבור שאפילו אין יוצאין אז יד"ח קריאת המגילה דפורים מ"מ במגילה יוצאין מ"ע דזכירת עמלק וכמבואר בר"ש וראב"ד ר"פ בחוקותי ומקיימין

כל פעם המ"ע ואם כן מרויחים אז לפחות לקיים מ"ע זאת.

תשובות הרדב"ז דאין למחות בקורין בב' הימים והלואי יזכירו נפלאות ה' בכל יום

ועיין בתשובות הרדב"ז החדשות ח"א סי' רנ"ב שהובא בכה"ח תרפ"ח אות ח' דאף במקומות שמן הדין קוראין בי"ד אם קורין בט"ו אין למחות בידם כיון שקורין בלא ברכה והלואי יזכירו נפלאות ד' בכל יום יע"ש.

יסוד מח' הגרי"מ והחולקין הוא בעיקר גדר דין סמוך אי קורא מחמת עצמו או דקורא מחמת העיר

ובעיקר הפלוגתא בין הגרי"ם זצ"ל והחולקין וכמנהג עיה"ק נראה שתלוי בחקירה בדין סמוך לכרך דנדון ככרך אם הוא מעיקר התקנה שחייבוהו בחיוב דכרך עצמו או שחיובו רק מפני שהוא סמוך לכרך דלגרי"מ החיוב הוא לא מחמת עצמו אלא רק מפני שסמוך ובוה לא חייבו אלא כשסמוך ממש ואף שעיי"ז חולקין עיר אין בזה חשש לא תתגודדו שכך עיקר הדין שתוך מיל חייב ואח"ז פטור והחולקין ס"ל דעד מיל הוא מעיקר התקנה שהסמוך דינו ככרך וכ"ש כשמחובר ממש כמוהו ולא חולקין עיר.

בן עיר אינו יכול לצאת מבן כרך וע"כ צריך לקרוא בעצמו

ואכן בשכונת עץ חיים מקומו של הגרי"ם זצ"ל קורין עד היום גם בי"ד ומשתדלים להשיג בן עיר שחוזר בערב למקומו שהוא יברך על הקריאה מיהו יש להזהירו שאינו יוצא שם חיובו כששומע קריאת המגילה עצמה מבן כרך שכן כרך אינו מוציא בן עיר וע"כ צריך בעצמו לקרוא ממגילה וטוב שהוא יוציא את כולם.

ורבינו החזו"א זצ"ל נהג כשנתחברה בני ברק לת"א ויפו שקרא בבית מדרשו המגילה גם בט"ו והיינו שלפי שיטתו בעיר

אחת כשאין הפסק חייבין כמ"ש בחזו"א סי' קמ"ב וגם חולק שם על דעת הפוסקים שבספיקות אין דין סמוך.

בביאור מה דאין חוששין בבני ברק משום דמחזיר ליפו י"ל דמ"מ מנוהל לבד וע"כ אינו מתבטל ליפו

ובמק"א צידדתי ליישב מנהג העולם שקוראין בי"ד מלבד תלמידי החזו"א וצ"ל חדא דהא דעת הפוסקים שהובאו בבה"ל שאין דין סמוך בערי הספיקות כיפו עוד י"ל דאפילו שאין חולקין עיר אחת העיקר שבני ברק היא עיר נפרדת מת"א בהנהגה וניהול אחרים וכו' ואינו ככפר שמתבטל לכרך וע"כ לא נגרר היום ליפו וזמנו בי"ד.

וע"כ נראה דאפילו לדעת החזו"א וצ"ל שלא מחלקין בעיר אחת ולא תלוי בשם או הנהגה יש לומר דירושלים שאני שעיר החדשה חלוקה מהעיר העתיקה לקדושה ולפדיון מעש"ש וכדומה ולא נוכל לומר שחשיב כעיר אחת רק מה שהוא סמוך ממש שפיר קורא בט"ו אבל כשאנו סמוך ממש הואיל וחלוק בדיו מעיר העתיקה וכו"ל אינו בטל לכרך וע"כ ברחוק יותר ממיל ראוי לקרוא בי"ד אבל רבים מגדולי הוראה ציוו לקרוא שם רק בט"ו וכן נהגו בירושלים עיה"ק מלבד יחידים שמחמירין לעצמן וכמו שהבאנו לעיל וצ"ב.

בביאור סמך להקל בכל עיר ישראל העתיקות כחיפה עכו ובאר שבע דאין נוהגים לקרוא היום ב' הימים כמנהג העתיק

ובערי ישראל העתיקות כמו חיפה עכו באר שבע וכו' כבר העיר הגרי"ם וצ"ל בספרו "ארץ ישראל" ובלוח שלו שראוי לחוש לקרוא בשניהם אבל היום רק יחידים ממש מחמירים לעצמם שם כן ותמהני על מה סומכין לקרוא רק בי"ד ובאמת שהמנהג בא"י היה שבכל א"י קראו יומיים וכמ"ש בדברי יוסף הובא בכה"ח סי' תרפ"ח אות י"ז.

מבאר דדין מוקף חומה הוא הלכה בחשיבות וע"כ כשאין שום זכר לעיר אין שייך מעלת מוקף חומה

ונראה בטעם המנהג דהנה עיר המוקפת חומה עיר חשובה היא ותיקנו לקרות בה בט"ו ואף שמפני זכות ארץ ישראל תלוי מה שהיה מוקף חומה בימי יהושע בן נון נראה שאין חיוב בט"ו אלא כשיש מקום מיוחד וניכר כמוקף חומה ואפילו שהיום אין שם חומה מ"מ נותר שם היקף החומה על העיר ומחשיבו לקרוא בט"ו ורק כשיש ספק אם מוקף מימות יהושע או אח"כ דינו כספיקות.

ולפי זה בזמנו דברור שנמשטשו המקומות ואי אפשר לידע בבירור איזה מקום חשוב ומהו מוקף חומה הואיל ואין לשום מקום מיוחד חשיבות דמוקף חומה אזי אין שם החומה על העיר כלל ושפיר ראוי לקרוא בי"ד לבד משא"כ בעיר הוצל שמבואר בגמרא שספק קורין בשניהם ה"ט דהעיר אז היתה חשובה בשם היקף חומתה ורק דלא ידוע אם דינו כמוקף חומה שמימי יהושע בן נון וכן טבריא שהוא ספק בהלכה אי ים נחשב לחומה ויש עליה שם היקף החומה של שאר הצדדין אבל בכל שאר ערי ישראל כהיום אין שום מקום מוגדר המוקף חומה שמצורע או מת אסור שמה עיין פ"ק דכלים ובתוס' ברכות ה ד"ה הא לן וברשב"א שם וכיון שאין מקום מיוחד ומוגדר וחשוב כמוקף חומה קורין מן הדין בכל מקום בי"ד לבד וא"ש.

בענין הקריאה בטבריה לדברינו היינו דוקא במקום דברור דהוא מוקף חומה והספק הוה רק אי מוקף מימות יהושע בן נון

ובענין טבריא עיין היטב ב"מועדים וזמנים" ח"ב בהגה"ה סימן קע"ד ולפי דברינו כשאנו ידוע מקום בטוח שמוקף חומה שאני א"ש וע"ש היטב לפי זה נמצא חידוש גדול שספק מוקף חומה שקורא ואינו מברך היינו

דוקא במקום שידוע כמקף חומה וחשוב ורק לא נתברר אי מוקף מימות יהושע וכן לשון הרמב"ם פ"א הלכה י"א "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת בימות יהושע" אבל בספק מעיקרא אי מוקף חומה כלל לא חשוב היום ולא חיישינן וכן לדברינו בלא ידוע

היום איפה מוקף חומה אינו חשוב ולא חיישינן שאם נחוש אזי ככל ארץ ישראל וסביבותיה היה מקום לחשוש ואף שיש במפרשים דלא כדברינו נראה שהמנהג כן כהיום ויש להם על מה לסמוך וכמ"ש והמחמיר לעצמו תע"ב.

בזמן הקריאה בטבריה*

ואגב נבאר קצת מעיקר חיוב קריאה בטבריה במגילה, שבש"ג מביא בשם ריא"ן דקורין בי"ד וט"ו משום דמספקא לן אי הים חומה או לא, וכן כתב במ"א סימן תרפ"ח (ס"ק ד) וב"משנה ברורה" (ס"ק ט) ע"ש, ולע"ד דבריהם תמוהין דמטעם זה לית לן לספוקי רק ראוי לקרות בטבריה בי"ד לבד, שהרי"ף ורא"ש סתמו ולא הביאו בכלל מדין טבריה, ומשמע דס"ל דבעינן חומה ממש ולא אמרינן דמגילה שאני וים נמי מהני מפני שמיגן, וכן מפורש בר"ן שדעת הרי"ף דבטבריה קורין רק בי"ד שסתם והביא דישב ולבסוף הוקף לא מיקרי ערי חומה אף למגילה וע"כ לא סגי במיגן וא"כ בטבריה קורין רק בי"ד ע"ש, וכן דעת הרא"ש, ולע"ד פשוט שכן דעת הרמב"ם שסתם בהלכות מגילה ולא הביא מדין טבריה וע"כ ס"ל שדינה שוה לדין ערי חומה בעלמא דהיינו בבתי ערי חומה דלא תלוי במיגן רק בעינן חומה ממש, והכא נמי מדסתם בעינן חומה ממש כמו התם, וכן בדין ישב ולבסוף הוקף לא הביא במגילה שסומך על מה שביאר התם בדין בתי ערי חומה וז"פ.

שוב ראיתי שידידי הגר"ז גרוסברג [שליט"א] זצ"ל דן בקונטרס מיוחד

בדין טבריה ומביא מפוסקים שהרמב"ם סתם וע"כ ס"ל דקורין בט"ו לבד, ותמוה שא"כ לא היה לו לסתום, דחידוש היא דמגילה שאני ותלוי במיגן ובטבריה קורין בט"ו, רק ברור דלית ליה דקורין בט"ו, ומגילה דומה לבתי ערי חומה דבעינן חומה ממש דוקא ושפיר סתם, ואף שבירושלמי מבואר דתלי, במיגן כמו בסמוך לכרך דקורא בט"ו מפני שמיגן עמו ולכן בטבריה קורין בט"ו, לש"ס דילן דישב ואחר כך הוקף לא מהני לא תלוי במיגן, ורק בסמוך לעיר, ומה מהני הא דמיגן עמה שתהא לה נמי דין עיר חומה כמותה, אבל במיגן לבד לא נעשית בתי ערי חומה לש"ס דילן לשיטת הרמב"ם, ולכן בטבריה קורין בי"ד לבד (הרא"ש סתם מטבריה ומוכח דס"ל כהר"ן דטבריה אינו מוק"ח, אבל בתוס' רא"ש לא משמע כן וצ"ע).

מטעם מדת חסידות לבד ראוי לקרוא אף בט"ו

ומעכשיו כיון שדעת הרי"ף, רא"ש, רמב"ם, ור"ן שקורין בי"ד לבד נר' דהכי קי"ל, ואף שרב הג"ל מביא בשם הריטב"א דקורין בט"ו לבד, הלוא איהו מביא בשם מורו דקורין בי"ד דוקא, וכיון שאפילו נימא שדין טבריה כהספיקות, דעת בה"ג בספיקות שמדינא קורין בי"ד וסגי ומדת חסידות לחוד

לקרוא בתרווייהו יומי, וכן נוטה דעת הגר"א (בסימן תרפ"ח), לכאורה מעיקר הדין יכולים לסמוך דסגי לקרות ב"ד בטבריה.

מבאר עוד טעם לחוש היום דכיון דהעיר נתרחבה הרבה א"כ חלק מהעיר מסתמא הוה מוקף חומה

אמנם אי המנהג שמה כהפוסקים להחמיר אין לשנות, וגם נראה להחמיר בטבריה לקרות גם בט"ו מעיקר הדין מטעם אחר, שכהיום העיר טבריה נתרחבה הרבה, וסביבות טבריה (רקת) היו בימי יהושע כמה עיירות מוקפין חומה, וכן מבואר כפסוק ביהושע (י"ט, ט"ז) "וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת", וכל אלו אולי סביבות טבריה שבזמנינו, שבגמרא מפורש (ב:) דמטבריה לחמתן מיל, וכנראה זהו מקום חמי טבריה שבזמנינו, והעיירות צדים צר וכנרת לא ידוע לנו מקומם בדיוק, אבל מאחר שבמקום המוקף חומה דחייבין לקרות בט"ו הדין דנמשך משם והלאה אפילו כמה מלין עד שיש הפסק שבעים אמה ושיריים או קמ"א אמה, נראה

דיש מקום לחוש שמא מקצת מטבריה שבזמנינו נמצאת במקום אחת מעיירות אלו שהם סביבות טבריה ושוב כל טבריה דהיום נמשך אחריה לקרות בט"ו דוקא, ואף שאין חוששין בסתמא לעיר שמוקפת חומה כה"ג שבסביבה מוחזקת נראה שראוי לחוש, ולכן אי המנהג להחמיר בתרי הימים א"ש, וכן בצפת נהג הקדוש האריז"ל תרי ימים ואולי גם זה מטעם הנ"ל ודו"ק היטב בכ"ז.

ואף אי נימא שבספיקות אין דין לגרור הסמוך אחריה, הכא שאין הפסק וכעיר אחת ממש עדיף מסמוך וקורין אפילו נמשך הרבה כט"ו דוקא כל זמן שאין הפסק, וכן המנהג כהיום בירושלים עיה"ק שנמשך והולך לקרות בט"ו דוקא כל זמן שאין הפסק, ושפיר גם כאן ראוי לחוש כהנ"ל ואף דבכרך שחרב מספקא לן שמא אין דין סמוך הכא חרוב רק מיושב ביהודים רק לא ידוע לנו בדיוק המקום, דעת הגר"א דאפילו חרב בסמוך לו קורין ואין להאריך כאן יותר.

איי הים במגילה*

בענין איי הים אי הו"ל כמוקפות בים כמוקפות חומה

מגולה, אבל כשאין חומה כלל דלא דמי כלל למוקף חומה דשושן, קורין את המגילה ב"ד. **ועוד** נראה שדוקא אם כשסמוך לכרך יש עיירות שדות וכרמים, שאז החומה סביב הוא להגן על הכרך מהעיירות הסמוכות לו, ואז דומה הוא לחומה המקיפה דשושן וזמנה בט"ו, אבל כשמדינה שלימה מוגנת עם ים שאין סמוך לכרך עיירות וכדו', אין זה נקרא כרך המוקף חומה לקרוא בט"ו.

נשאלתי שבגמרא מגילה (ה:) נסתפקו לענין העיר טבריה שמצד אחד יש ים דאפשר שנקרא מוקף חומה כיון שהים מגין כחומה, ותמוה דאם כן נימא נמי באנגליה או קפריסין ועוד איים שדינם כמוקף חומה כיון שמוגנים מכל צד בים, ויקראו מגילה בט"ו. **ונראה** שדוקא כשמוקף חומה משאר צדדין, ורק פרוץ מצד רביעית, ע"ז אמרינן שלצד אחד מהני שימה חומתה ולא נקרא

בענין לא תתגודדו*

בעיקר גדר יסוד דין האיסור של לא תתגודדו

ועדיין צ"ע דמאחר שבירושלים עיה"ק נהגו ע"פ בתי דינים שבעיר והוראת גדולי התורה ברוב מנין ובנין לקרות רק בט"ו, יחידים המחמירין וקורין המגילה נכנסו לחשש אסור תורה דלא תתגודדו ודרשו חז"ל (יבמות יד.)

"לא תעשו אגודות אגודות", וזהו לכאורה חשש יותר מההידור לשמוע המגילה ב"ד. וכן בתל אביב, רמת גן ובני ברק אם יחידים מתפרדים להחמיר לקרוא בט"ו, לכאורה ראוי לאסור הקריאה בציבור לחוש משום לא תתגודדו.**

בשורש גדר האיסור דלא תתגודדו

ואעתיק כאן שיעור שאמרתי בענין לא תתגודדו, ומיניה יבוארו פרטי הלכה זו, ויתבאר לן היאך ינהוג המהדר הלכה למעשה.

ביבמות (יג:) נחלקו אב"י ורבא בגדר איסור לא תתגודדו. לדעת אב"י כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, אבל שני בתי דינים בשתי עיירות לא איכפת לן. ורבא אמר שהאיסור רק בבית דין אחד, הללו אוסרין והללו מתירין ע"ש היטב בסוגיא.

ולכאורה הלכה כרבא, דבעלמא קיימא לן אב"י ורבא הלכה כרבא. ותמוהין

דברי הרמב"ם שפסק בפרק י"ב דע"ז (הלכה י"ד) ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולה שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ע"כ. הרי שאסר בשני בתי דינים בעיר אחת והיינו כאב"י, ותמוה למה פסק כאב"י נגד רבא. וע"ש בכ"מ שהרגיש בזה, והביא בשם ה"ר דוד כהן בתשובה שדחק שר"ל שכשיש בעיר חילוק מנהגים שחלק מהם נוהגים מנהג זה וחלק מהם נוהגים מנהג אחר, בזה הדבר נעשים שני בתי דינים, ואפשר נמי שנפל טעות בספרים והגירסא הנכונה היא שלא יהיו כשני בתי דינים והסופרים חסרו הכ"ף, ע"ש.

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קעד

** א"ה ע' בזה בשעורי מסכתות יבמות למרן רבינו שליט"א סימן י' מה דכתב עוד בזה.

ובעיקר דין חשש לא תתגודדו הרחיב בזה רבינו בכמה מקומות ועיקר הגדר כתב דיסודו הוא חובה על רבני המקום להגיע להלכה ברורה וע"כ במקום דיש ספיקות עיקר הדין להגיע לידי הכרעה ברורה אצל רבני המקום אמנם כל זה הוא בספיקות המתעוררים היום אמנם בדברים דהם מנהגי ותיקין לפי עדות ישורון כה"ג אין שייך כ"כ לא תתגודדו בפרט אם אינו נידון להלכה רק תלוי במנהגים.

מבאר דדין לא תתגודדו היינו דוקא בבית דין אחד דלא הכריעו ובוזה הוא דחובת הבית דין להכריע אמנם במקום דשני בתי דינים פסקו פסק שונה אין שייך האיסור

וליישב פסק הרמב"ם נקדים לבאר עיקר סברת רבא דאיסור לא תתגודדו

אינו אלא בבית דין אחד היינו שהניחו הדבר בלי הכרעה, דחידוש רבא דיסוד איסור לא תתגודדו, שלא להניח דין בספק בלי הכרעה שכל אחד נוהג במנהג שונו, זה במנהג זה, וזה במנהג אחר, ונעשים אגודות אגודות. אבל כשיש הכרעה ופסק מבית דין, כל אחד נוהג כבית דינו. דאיסור לא תתגודדו אין יסודו לבטל הכרעה, רק עיקרו שלא להניח דין בספק בלי הכרעה.

ומעבשיו מיושב כמין חומר פסק הרמב"ם, ובמתק לשונו דקדק לפסוק כרבא. שהרי פסק "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר", דלא פירש בפשיטות שזה אוסר וזה מתיר, דבכה"ג באמת שרי, דלא קיימא לן כאב"י לאסור לשני בתי דינים להכריע כל אחד כפי דעתם בדין תורה, ושורש האיסור רק במקום ששניהם אינם מכריעים, וההלכה נשארה בתרווייהו בלי הכרעה, וזה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, וכן אסור בבית דין אחד כשלא הכריעו, וזה נוהג כמנהג זה, וזה באחר, והיינו כרבא, דלאב"י אין האיסור דוקא כשנוהגין בלי הכרעה, רק אסור להניח ההכרעה לשני בתי דינים בעיר אחת כמ"ש (ועיין בריטב"א (שם ד"ה א"ל רבא) שרמז לסברא זו בדברי אב"י ע"ש).

בדימוי הגמ' קריאת המגילה ללא תתגודדו תמוה דהרי אין זה מחלוקת רק מקדימים לקרוא

אמנם תיקשי מה מקשה ר"ל בתחלת הסוגיא היאך בני כפרים מקדימין והאיכא לא תתגודדו, ומדמין לה לעשיית מלאכה בערב פסח, והא במגילה לא שייך לא

תתגודדו שאין ביניהם מחלוקת כלל, דכולהו מודו דבן כפר צריך להקדים ובן עיר לאחר, והיאך שייך בזה לא תתגודדו, וע"כ מוכח שגם כה"ג יש איסור לא תתגודדו.

מבאר דעיקר קו' ר"ל היינו על עיקר התקנה דתקנו שני זמני קריאה דנראה כאילו יש ב' תורות בישראל

ונראה דריש לקיש הקשה על עיקר תקנת חז"ל היאך תיקנו אנשי כנסת הגדולה זמנים שונים, והא נראה מזה כשתי תורות בישראל, ויש כאן גדר דלא תתגודדו והוה להו לתקן זמן אחד לכל ישראל. ומתרגינן דהא ודאי שייך לתקן תקנות שונות לשתי מקומות, ומייתנין ממלאכה בערב פסח דיש מקומות שאוסרין ויש מקומות שמתירין ולא מיקרי לא תתגודדו, וא"כ הכא נמי אף שיש שני בשתי מקומות אין בזה גדר דלא תתגודדו. ויתירין ריש לקיש דהתם נהגו, דהיינו מעצמם, אבל לא תיקנו לכתחילה תקנה שונה בתרי מקומות, אבל הכא שינו בתקנתם ממקום למקום, וכה"ג הוה לן לומר שיש איסור לא תתגודדו דמיחזי כשתי תורות.

ברמב"ם פסק דאיכא לא תתגודדו בשינוי מנהג ובסוגיין מפורש להיפך ומבאר דחלוק שינוי מנהג הנוגע להלכה ממנהג בעלמא

והנה פסק הרמב"ם כרבא דבשנוי מנהגים יש לא תתגודדו, וקשה הא בסוגיין מפורש דמנהג שאני וליכא לא תתגודדו. ולפי דברינו יש לחלק בין מנהג בעלמא כגון מלאכה בערב פסח שיסודו במנהג דליכא לא תתגודדו, לנידון הרמב"ם שהשאלה באיסור והיתר שלא הוכרע וע"כ כל אחד נוהג כמנהגו, שבזה באמת יש לא תתגודדו.

בישוב פסק הרמ"א בספירת העומר

ובדברינו יתיישב פסק הרמ"א בענין מנהגי העומר (סי' תצ"ג סע"ג) "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה

הלכה להחמיר, אינו צריך לשנות משום איסור לא תתגודדו כמ"ש.

ומעתה בנידון דידן בקריאת המגילה מספק בירושלים או בתל אביב וכדו', נראה דמי שהכריע מעיקר הלכה שמחוייבין להחמיר אינו צריך לחוש לאיסור לא תתגודדו. ולדוגמא, הקוראים בירושלים בבית מדרשו של גדול המחייב ב"ד, או בבני ברק בבית מדרשו של גדול המחייב בט"ו כמו שיש המחמירין, אין להו לחוש, אבל בשאר בתי מדרשות שאין להם הכרעה מרבותיהם ולא קיבלו כגדול אחד לכל דבריו, רק מחמירין או מקילין בכל הלכה כפי רצונם, נראה לכאורה שאם מחמירין כאן במגילה, ראוי לחוש לאיסור משום לא תתגודדו, דצריכים למיזל אחר המנהג בכל העיר.

אם אין מברכים מוכח דהוא רק מספק ואין שייך לא תתגודדו אמנם בפוסקים צ"ב וע"כ ראוי לקרוא ביחיד ובתנאי [או דמכריזים להדיה דקורין רק מפני הספק]

ואולי י"ל דכיון דאין מברכין מוכח דקוראין רק מספק והקריאה לחומרא, ואין לאסור בכה"ג, וצ"ע בזה. והאחרונים האריכו אי ראוי לחוש בהנחת תפלין בחוה"מ אף שאין מברכין, ואכ"מ. וע"כ נראה שלא להחמיר ולקרוא בציבור רק ביחיד ובתנאי כמ"ש וא"ש טפי, שאם הוא זמנה יוצא נמי ביחיד, וכה"ג אין בזה שום איסור דלא תתגודדו, ודו"ק היטב בכל מה שהעלינו בזה.

משום לא תתגודדו", וכבר תמהו מסוגיין דמבואר שאין במנהג משום איסור לא תתגודדו. ולדברינו א"ש, שקושיית ריש לקיש על עיקר התקנה, היאך תיקנו במגילה שבמקום אחד יקראו ביום זה ובמקום אחר ביום אחר, ומדמין לה למנהג דאיכא מנהג שונה בתרי מקומות. וע"ז שפיר דחי "אמינא לך אנא אסורא, ואת אמרת לי מנהגא" והיינו שלא תיקנו מנהג שונה בתרי מקומות, רק נהגו כן מעצמם, ובהאי לא איכפת לן בתרי מקומות, אבל במקום אחד גם במנהג איכא לא תתגודדו דגורם מחלוקת, וא"ש פסק הרמ"א דבמקום אחד גם במנהג איכא משום לא תתגודדו.

יסוד הדברים דעיקר האיסור הוא רק בנוהג כן בתורת מנהג אבל כשנוהג כן מתורת הלכה דבירר הסוגיות והכריע לאיסור אין בזה שום חשש

ויש להאריך הרבה בגדרי האיסור ובביאור הסוגיא, רק דאכ"מ. והעיקר דלדברינו שיטת הרמב"ם דבמקום שההלכה לא הוכרעה וכל אחד נוהג כמנהגו, בזה אסור משום לא תתגודדו, ומה שפסק הרמב"ם "ולא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולה שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", לא מיירי דוקא בשני בתי דינים ממש, רק בשנוי המנהגים נעשו בזה כתרי בתי דינים, אבל העיקר שלא אסרו אלא במקום שנוהגין איסור בתורת מנהג, אבל מי שמכריע מעיקר

בענין לא תתגודדו במקום חשש איסור

והגרש"ם ז"ל פירסם שיש בזה איסור לא תתגודדו, וצירף חתימת הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל שהסכים על החרם של הרב אדלר ז"ל, נגד השחיטה הנפרדת.

[יש אתי העתק מכתבים מגדולי ישראל זצ"ל נגד ק"ק מחזיקי הדת דלונדון, שהקימו בשעתו קהלה חדשה של חרדים נגד הקהלה של הרב אדלר ז"ל, וגם קיימו שחיטה נפרדת.

מאידך גיסא הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל סבר שאם כוונתם לא להתגאל במאכלות אסורות אין לחוש לדברי האוסרים כלל, וכן פירש הגדול ממינסק זצ"ל שאין שום איסור כשהכוונה בשביל כשרות.

והקדוש בעל החפץ חיים זצ"ל במכתבו הסכים שמותר להם לשחוט

בנפרד שאין לוותר על כשרות, אבל מאידך ביקש שלא לפגוע בכבוד הרב, וכן שלא יעשו בית קברות נפרד שאין להם ליפרד אלא לכשרות לבד. ויש שם דיון באריכות בענין לא תתגודדו ואכמ"ל {א"ה ע"י בהרחבה בתשובת הגרצ"ה פרבר ובספר מבצר היהדות באנגליה דהרחיבו בזה} מתוך מועדים וזמנים ח"ח שם.

בגדר האיסור של לא תתגודדו*

הדין שכל אחד נוהג כפי שקיבל מרבו, ורק אחר שהכריעו אז מחייבים כל בית ישראל לעשות כפי הכרעת הסנהדרין.

מבאר דאצלינו היום אין אנו מכריעים במח' בנוסח אשכנז וספרד דהיום אין אנו יכולים להכריע במח' זו וע"כ אנו משאירים הדין דכ"א נוהג כמסורת דדליה וע"כ אין שייך לא תתגודדו

ונראה שזהו המצב אצלינו היום, שמתפללין אשכנז וספרד במנין אחד, וכן בתפילין בחוה"מ יש מניחים ויש לא מניחים, ואין אנו מכריעין בזה, כיון שרק בית שמאי ובית הלל היו ראויים לחלוק זה עם זה ולהכריע ברוב, אבל אנו היום לא נוכל להכריע ברוב, ולכן הכרעותינו שכל אחד ינהג כאבותיו ורבותיו, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, כמו שבסמיכה ההכרעה היתה שכל אחד ינהג כפי רבותיו לסמוך או לסמוך, מאחר שלא היה בידי הסנהדרין להכריע ומקיימים גם בזה עיקר דין תורה, ואין לחשוש ללא תתגודדו כיון שכל אחד הסכים שלחבריו ראוי לעשות כן.

ולפי זה במקדש גופא, התלמידים המחייבים סמיכה סמכו, והאוסרים לא סמכו,

בביאור ענין המחלוקת בחז"ל מדוע לא הביאו הענין לפני הסנהדרין דיכריעו

הקשו לי על מה דאיתא בחגיגה ט"ז, א' במשנה שנחלקו מיוסי בן יעזר ואילך כל הנשיאים, ואב"ד אם סומכין ביו"ט או לא, מדוע לא הביאו שאלה זו לפני הסנהדרין שיכריעו בזה, שהרי היו בזמן המקדש והיה להם לקיים המ"ע של וקמת ועלית אל המקום ההוא.

מבאר דכיון דהמח' היה בין הנשיא ואב"ד דהיו עמודי עולם והסנהדרין קטנים מהם לא רצו להכריע והניחו הדין כדין תורה דכל אחד נוהג כמנהגו

אמנם נראה כיון שהמחלוקת היה בין עמודי העולם הנשיא ואב"ד דור דור, והסנהדרין היו קטנים מהם בחכמה, לא רצו להכריע והניחו הדבר בספק, שכך עיקר הדין עד ההכרעה שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואינם מחוייבין להכריע נגד גדולים מהם, והניחו כדין תורה שכל עוד שלא הוכרע הדבר כל אחד כמנהגו נוהג, אבל אם היו מכריעים פשיטא דכאשר יורו כן יעשו, והיינו דאין חיוב על הסנהדרין להכריע וכל עוד שלא הכריעו, אז

ונהגו כבוד זה בזה עד שמאי והלל שנפסקה הלכה, ולא דמי לאגודות אגודות.

וזה יסוד איתן ועיקר גדול למנהגינו היום בסתו"מ ובהרבה דינים ומנהגים, זה נוהג

כמנהג ספרד וזה כאשכנז במקום אחד, כיון שלאחר החורבן הנורא בזמנינו נשארו שרידים ממש, ואין בכוחינו להכריע אלא להניח כל אחד כמנהגו, דוגמת סמיכה במקדש ושלוש ביניהם.

בשינוי נוסח תפילה אם יש לחוש ללא תתגודדו*

שאלה מתפלל בנוסח ספרד ובא לישיבה ורוצה לשנות לנוסח אשכנז כמנהג הישיבה.

מבאר דשינוי הנוסח אינו שייך להלכה רק לשערים בשמים וכ"א נוהג כשורש נשמתו וע"כ אין ראוי לשנות מנוסח ספרד לאשכנז

בענין שינוי בנוסחאות האריכו המפרשים ועי' במג"א רס"י מ"ח שהביא משער הכוונות בשם האריז"ל שלכל א' להחזיק במנהג אבותיו כי יש י"ב שערים וכל אחד עולה תפילתו כפי נוסחו המקובל ונוסח הקדוש האריז"ל יש אומרים שזהו כולל כל הנוסחאות וכמוש"כ החיד"א בעבודת הקדוש בקשר גודל סי' י"ב ובדברי חיים ח"ב סי' ח' ולפי"ז אינו ראוי לשנות בפרט מנוסח ספרד לנוסח אשכנז שמא יתפלל בנוסח שאינו כפי שורש נשמתו.

אבל בשם רבינו החזו"א זצ"ל שמעתי שאין להקפיד כ"כ על הנוסח שיוצאין לעולם בכל נוסח וכמוש"כ החיד"א שם בשם השער אפרים ויכול לשנות כפי מנהג המקום דהיינו הישיבה שמתפלל בה ויסוד לדבריו במהרשד"ם או"ח סי' ל"ח שאין בנוסח התפילה משום אל תטוש.

ונראה שלדידן יש לחוש עכ"פ משום אל תטוש תורת אמך וכמוש"כ במג"א שם בשם הירוש' עירובין ספ"ג אע"ג ששלחנו

לכם סדרי מעמדות אל תשנו מנהג אבותיכם עיי"ש.

וכ"כ בפאת השלחן סימן ג' בבית ישראל סקל"א שאסור לשנות מנוסח אבותיו בתפלה ותמחו על המהרשד"ם הנ"ל וכ"כ הנצי"ב במשיב דבר ס"ס י"ז ובשו"א ומשיב תליתאה ח"א סימן רמ"ז והתרעם שם גם על אלו שינוי מנוסח אשכנז לספרד משום אל תטוש וכ"מ בפמ"ג רפ"י ס"ח וז"ל בנוסח התפלות אין לשנות מנוסח האשכנזים לנוסח ספרד כמ"ש המ"א בשם הכוונות עכ"ל וכ"ש מנוסח ספרד לאשכנז שאין לבן לעזוב מנהגי בית אביו וראוי גם להתפלל בנוסח שלהם אבל אם הגיע לישיבה ועזב כל מנהגי בית אביו אם קיבל מאז מנהגי הישיבה ורבותיו במקום הנהגות בית אביו גם בנוסח נוהג כמוהם אבל אם עדיין קשור במקצת למנהגי אביו ואינו נוהג לגמרי כאשכנזים לא ישנה מנוסח אבותיו רק בציבור ישתדל לא להרים קולו והאריז"ל גילה סוד נוסח שלו ובני אשכנז נוסח שלהם מהרוקח וקדושי עליון שבכל תיבה גם כן סודות וכמו שביארו הגר"א זצ"ל והגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל בתשו' או"ח סי' ט"ו.

והעיקר הוא הכוונה כראוי ושיהא לבו לשמים וכבר אמרו אחד המרבה

ואחד הממעיט ובלבד שיכין לבו לשמים וכדברי הגאון מלובלין זצ"ל "זה אומר ברוך שאמר לפני הודו וזה אומר הודו לפני ברוך שאמר אבל כולם אומרים יחד יהי כבוד ה' לעולם" והיינו להתחזק ביראת שמים ולהרים בכך כבוד ה' בעולם [ועיין בספר הלכות הגר"א ומנהגיו מאמר מהגר"ש מאלצאן בענין שינוי נוסחאות התפלה].

ובמק"א ביארתי שבהרבה בתי נסיות היום כמו "שטיבלאך" אין להם מנהג קבוע רק כל ש"ץ מתפלל כפי מנהגו ואין מקפידים זה על זה וע"כ זהו גופא הכרעתם שאין בזה הכרעה ואין מקפידים ומעיקרא על דעת כן באו ולכן מותר ואין בזה משום לא תתגודדו שאין מחלוקת אבל במקום שיש להם מנהג קבוע להתפלל בנוסח אשכנז דוקא או ספרד ובא ש"ץ ומשנה ועלול לגרום מחלוקת יש בזה גם אסור לא תתגודדו.

חשש לא תתגודדו שייך רק במקום דמקפידין על זה

ונראה שגם האחרונים שהורו שיש אסור לא תתגודדו בנוסח אשכנז וספרד היינו בכה"ג שכתבנו דהיינו בבית הכנסת שמקובל שמה הנוסח והמשנה גורם מחלוקת אבל בבתי מדרשים שכל אחד מתפלל כפי נוסח שלו וכן הש"ץ כן אין לחוש כלל להאסור ועיין בכתר ראש מהגר"ח מוולז'ין זצ"ל ל"ז שבשנוי נוסחאות יש לא תתגודדו ובפאת השלחן דעתו כן ובמשיב דבר א"ח י"ז אבל הוראתם שלא לשנות הוא כמשנ"ת במקום שמקובל נוסח אחד לבד שבזה אסור לשנות.

וכל זה לא שייך להברה ספרדית לאלו שאינם מעדות המזרח ובאים לשנות שכוונת המשנים אצל האשכנזים לדבר כן כוונתם

מעיקרא להזיק ורבים חללים הפילה והיינו לטווש תורת האם עלינו להקפיד לא לשנות לחזק בנינו שאנו ממשיכים בדרך אבותינו. ומרן הגריז"ס זצ"ל {הגאב"ד דבריסק} לא שינה ואף כשדיבר לאלו שלא מבינים אידיש בשפה העברית הקפיד להברה אשכנזים דוקא.

במקום דיש מנהג מקובל אם יש בזה משום לא תתגודדו*

ואמנם בבית הכנסת שיש שם כבר מנהג מקובל וקבוע להניח או לא להניח צריך להניח אותם כמנהגם ולנהוג כמותם ולא לשנות שמה ויש לחשוש לאסור לא תתגודדו אבל במקומות שמעיקרא המנהג לא קבוע אין כאן מחלוקת רק הדין שמה מעיקרא שלכל אחד אין לשנות ממנהג אבותיו.

בביאור דברי הגמ' דשייך ענין לא תתגודדו בקריאת המנילה לבני כפרים ותמוה דאין זה מחלוקת

ועיין היטב בסוגיא דיבמות יד. דמקשה ממגילה שבני כפרים מקדימין נימא שיש איסור לא תתגודדו ולכאורה תמוה שהרי אין מחלוקת כלל ובני עיירות מסכימים שבני כפרים יקדימו ובכה"ג אין לא תתגודדו לדברינו הנ"ל רק נראה שקושיית הגמרא על התקנה שסמכו שנאמר "זמניהם" שזמן מיוחד לזה ולזה ולא חששו שזהו אגודות אגודות לתקן כך בקביעות עיין היטב ב"מועדים וזמנים" ח"ב סימן קפ"ה אבל אם באקראי באו יחד מניחים תפילין ולא מניחים וכדומה כיון שאין ריב כל אחד ואחד כמנהגו נוהג ולא חיישינן וכמ"ש.

בלבשת תכלת אם ינש בזה משום לא תתגודדו**

וחששני דמי שלובש בקהלה שלנו שלא נהגו להחמיר כן כשהוא משנה עובר בלא תתגודדו שאע"פ שאין קפידא

* מתוך תשובה"נ חלק ב' סימן מד לענין הנחת תפילין בחוה"מ ע"ש בארוכה

** מתוך תשובה"נ חלק ב' סימן כו לענין לבישת תכלת

שכשהוא צבוע בקלא אילן מ"מ כיון שידוע שעושה לשם מצות תכלת ודלא כמנהג יש לחוש ללא תתגודדו ועיין במ"ב קל"א ס"ק ו' שאם נופלין בימין והוא בשמאל עובר בלא תתגודדו וכ"ש כאן דנראה לאנשי הקהלה כאן מזור ליחיד לנהוג שלא כדעת הסכמת הפוסקים אסור לו לעשות כן, ואנשי ראדזין בקהלתם מותר אבל כאן שלא שמעו מעולם על ציצית בצבע תכלת לא נניח לאיזה מתחסד ללבוש כן בשעה שאינו אפילו מסורת אבותיו.

לא תתגודדו במקום דכפופים לרב אחד*

ועיין בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" (בסוף), שראוי לנהוג היום יום טוב שני באילת ע"ש, ולא נהגו כן ושתקי רבנן, ואולי הטעם כיון שקיבלו שמה כל מנהגיהם כארץ

ישראל, שכפופים להרבנים והפוסקים שבא"י, לא נוכל לחלק מפני לא תתגודדו אף שהם שתי עיירות, שסמכות ההלכה שמה מארץ ישראל וכמ"ש, ואין כאן שני בתי דינים, ויסוד החיוב יום טוב שני דכהיום הוא רק מנהג לא עבדינן במקום לא תתגודדו, והיינו דס"ל להקל כגאונים וריטב"א שבכל ארץ ישראל יום אחד לבד ודלא כרמב"ם.

ואילת אף אי דינו כחול"ל כיון שנצטרף לארץ ולא נודע לנו מהמנהג שמה ונהגין שם כא"י בכל מנהגיהם, גם בזה נהגין כא"י, כיון שלא נהגו עוד שמה יום טוב שני, וכיון ששורש החיוב דיו"ט שני הוא המנהג, כה"ג אין לנהוג וצ"ע להלכה. (מיהו לענין לצאת מא"י לאילת כיון שמעולם לא נתקדשה ורק נכבשה, צ"ע טובא אם יש להתיר כשאין צורך).

קריאת המגילה

להשמיע לאזניו בקריאת מגילה*

מבאר דיש לחוש להשמיע לאזניו מה דמוציא בפיו

מצוה לפרסם דהקורא לעצמו בשעת קריאת המגילה צריך להיזהר להשמיע לאזניו אם סומך ע"ז

הנה ז"ל הרמב"ם פ"א דמגילה (ה"ב) אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא ע"כ.

אמנם בכ"מ שם הביא דבספר שלפניו הגיר' "לפיכך אם היה קורא 'חרש' שוטה וקטן השומע ממנו לא יצא", היינו שגם השומע מן החרש שהוא המדבר ואינו שומע לא יצא, דבאינו יכול להשמיע לאזניו אינו יוצא, ושפיר גם השומע ממנו לא יצא. גם בדפוס ראשון של הרמב"ם (רומי, שנת תר"מ) הגירסא חרש שוטה וקטן, ומוכח דבעינן במגילה שישמיע לאזניו, והוא לעיובא. ופירשו הכ"מ והלח"מ דאף דגבי ק"ש וברכהמ"ז פסקו כחכמים דבלא השמיע לאזניו יצא, מגילה שאני דבעינן פרסומי ניסא, ובעינן דוקא שישמיע לאזניו ע"ש. וזו גם דעת הרי"ף (מגילה ו:) והרא"ש (פ"ב ס"ז) שכתבו בסתם מתני' דמגילה דאין החרש מוציא, וכן סתם בש"ע תרפ"ט (סע' ב), ודלא כדעת הב"ח (סו"ס תרפ"ט) הפר"ח (או' ב') והגר"א (סק"ד) דפסקו דחרש נמי יצא ומוציא ע"ש, ומכאן יסוד מגדולי הפוסקים דיש ליזהר לקרות בקול דוקא עד שישמיע לאזניו.

ורבים נוהגין כשיש לפניהם מגילה כשרה, לשמוע מהבעל קורא, ולקרא לעצמם בלחש באופן שלא נשמע קולם כלל גם לעצמם, דאז אף אם החסירו ולא שמעו תיבה אחת, ובפרט אצלנו שמכים כשקוראים המן, אינם חוששים דסומכים על מה שקוראים לעצמם. אמנם האמת לפי דברים הנ"ל כיון שקורא לעצמו רק בלחש הוי כלא קרא כלל, ולא יצא בקריאה זו מצות מגילה גם בדיעבד, ומצוה לפרסם שצריך לקרוא לעצמו בקול עד שישמע מה שאומר. ורבים נכשלין בזה, ויש לחשוש שאין יוצאין גם בדיעבד במצות מגילה, ותמהני שהמפרשים לא נתעוררו בזה, דבלאו הכי ביטל מצות מגילה וכמו שנתבאר בעזהש"ת.

בדברי הבה"ל דחרש אינו מוציא אחרים משום הפרסומי ניסא מיהו הוא עצמו אינו נפטר

ועכשיו מצאתי במ"ב בשעה"צ (סי' תרפ"ט או' ז') שהקורא מגילה לעצמו צריך ליזהר מאד שישמיע קולו שבלאו הכי גם בדיעבד לא יצא והיינו כמ"ש. וע"ש בבה"ל (ד"ה חרש) דמאחר דהטעם הוא משום פירסומי ניסא אינו יכול להוציא אחרים שמחוייבין

בפירסומי ניסא, אבל החרש עצמו לא נפטר לגמרי מהמצוה ע"ש, ודבריו צ"ב.

ומיהו הכא שייכול נמי לקרוא ולהשמיע לאזניו לא יצא, וכמבואר ברמב"ם שהשומע מהחרש לא יצא.

הוכחה בשיטת הרמב"ם דחרב אינו מוציא במגילה

ולע"ד יש להביא ראייה נפלאה שהגירסא המכוננת ברמב"ם שגם החרש אינו מוציא, דבעינן במגילה שישמיע לאזניו לעיכובא, שכן פסק הרמב"ם להלן בפ"ב (ה"ז) קראוה שנים אפילו עשרה כאחד יצאו הקוראין והשומעים מן הקוראין ע"ש, וקשה דמאי קמ"ל דיצאו הקוראין והשומעין, התינח השומעין חידוש הוא דיוצאים אף דתרי קלי לא מישתמעין, דמגילה חביבא להו, אבל הקוראין כיון שקראו יצאו, ומהו חידוש הרמב"ם שגם הקוראין יצאו, וצ"ע. וע"כ נראה דבעינן במגילה שישמיע לאזניו דוקא, וס"ד שבבלבול הקולות אינו שומע מה שקורא ולא יצא, קמ"ל דבמגילה דחביבא ליה מכוון דעתו לשמוע ויצא, ודו"ק היטב כי זו ראייה ברורה בעזהשי"ת.

יתכן דבקורא ולא השמיע לאזניו יד"ח קריאה ולא חובת שמיעה

ונראה שאף לגירסתם שחרש חייב רק אינו מוציא, היינו טעמא שחייב בקריאה ומצווה לקרות, אבל אינו מוציא כיון שהוא אינו חייב בשמיעה, ואינו יכול להוציא אחר שחייב גם בשמיעה, והקורא בעצמו לא ביטל אלא

מצות שמיעה, אבל מצות קריאה יצא כשקרא ולא השמיע לאזניו.

חלוק חרש המדבר רק דאינו שומע ממי דאינו מדבר כלל

וביותר נלע"ד דאף להפוסקים דחרש מוציא, היינו מפני שמדבר ורק דהוא אינו שומע, וא"כ יש כאן דיבור כדיון, משא"כ כשקורא ולא משמיע לאזניו אין זה חשיב דיבור כלל, והוי כהרהור בעלמא. וכמבואר ברשב"א ברכות (ט"ו. ד"ה ורבי) דבמקום דצריך לרבות דשרי בכל לשון, ע"כ דלא מועיל כשאינו משמיע לאזניו דהוי כהרהור, ובהרהור לא שייך לשון ואין בו חילוק בין לשון הקודש לשאר לשונות ע"ש. ואף דס"ל לרבי יהודה דבלא השמיע לאזניו נמי יצא ונראה דדעתו דאינו כהרהור בעלמא.

נלע"ד דבמגילה יסוד המצוה דהוי קריאה, ועיקרה כדוגמת קריאת התורה, וצריך עכ"פ להשמיע הדברים לעצמו, אבל כשאינו משמיע אפילו לעצמו חסר בעצם הקריאה, ולכן אינו יוצא דחשיב כהרהור, ודוקא בקריאת חרש הוא דיוצאין דהוי קול גמור ולא שייך בזה דליהוי כהרהור ולכן יוצא ומוציא אחרים, והגמרא דמדמה להו היינו לרבי יוסי דהוה הרהור, אבל לרבי יהודה יש לחלק כהנ"ל, וצ"ב.

ומיהו לכתחילה ודאי דחייב לקרוא באופן שמשמיע לאזניו דוקא, וגם בדיעבד יש לחוש לדעת הרבה פוסקים וכמ"ש.*

* ונסתפקתי בקריאת התורה בחרש המדבר ואינו שומע אם יכול להוציא את הציבור.

מבאר דדוקא במגילה משום פירסומי ניסא צריך להשמיע לאזניו משא"כ בקריאת התורה

ושורש הספק דאפשר דדוקא במגילה שייסודה משום פירסומי ניסא צריך להשמיע לאזניו, אבל בקריאת התורה אין דין להשמיע לאזניו, או די"ל דגם למצות תלמוד תורה צריך להשמיע לאזניו. דנהג חידוש לן הגרש"ז בהלכות תלמוד תורה (פ"ב סעי' י"ב), דאינו יוצא ידי מצות "ולמדתם" אם אינו מוציא בשפתיו מה שלומד ומשמיע לאזניו, חוץ מבשעת העיון ע"ש. וכיון שמצות קריאת התורה יסודה לימוד התורה, א"כ הכא דאינו יכול להשמיע לאזניו חסר לן בהאי מצוה, ואפשר דאין יוצאין.

ומעתה לנידון דידן, במ"א (סי' תר"ץ ס"ק ט"ו)
הביא בשם הרשב"א שאפילו אם
לא שמע תיבה אחת לא יצא, וע"ש היטב
בלבושי שרד שמפרש שלא יחשוב מחשבות
אחרות ויפנה לבבו אפילו מתיבה אחת, ולכן
רבים נוהגין לקרוא בעצמם בלחש ממגילה
כשרה, ראשית שמה לא ישמעו כמה תיבות,
והדבר מצוי ובפרט אצלנו שמכים בקולות
כששומעין המן, ורוצה לשמוע הכל ממגילה
כעיקר מצותה לכתחילה, ושנית דמצוי שפונה
לבבו באמצע ומהרהר מחשבות, ולא מועיל
כשיוצא בשמיעה כהנ"ל, אבל כשקורא לעצמו
לא מבטל אמרי פיו במחשבה אחרת. ולפי
דברינו יש לזהר מאד שיקרא בקול עד ששומע
מה מדבר, דבלאו הכי מקלקל במה שסומך על
קריאתו, וגם בדיעבד לא יצא שלא קרא כל
המגילה, ודו"ק היטב בזה כי זו הלכתא רבתא.*

ועיין בהגהות התם סופר (תר"ץ סי"ז) שמביא
הטעם שמכים בהמן, להרעיש ולבלבל

אוזן השומעים שלא ישמעו שם זה המחוי
האגני, ותמהני דהלוא אין יוצאין חובת המגילה
כשאין שומעין כל מלה. וצ"ל שכל אחד נוהר
וקוראו או אפילו אמרו בע"פ וסגי, שאין קריאה
מתוך הכתב מעכבת אלא רובה כמבואר
ברפ"ב דמגילה ובש"ע (שם סע"ג), אבל צ"ב
שיוצאין כה"ג רק בדיעבד ומבטלין עיקר
המצוה לכתחילה, וא"כ בבלבול דהמן מבטלין
לכתחילה עיקר המצוה לשמוע כל המגילה
מתוך מגילה כשרה, ולדברינו גם אם קורא
לעצמו כשאין משמיע לעצמו אינו מועיל,
דלכתחילה לכ"ע צריך לקרוא באופן שישמיע
לאזניו, ודו"ק היטב בכ"ז.

בדברי השע"ת דבכבד און אינו חרש גמור ויכול להוציא
אחרים יד"ח

ולא נתבררו לן דברי השע"ת בסימן תרפ"ט
(או' ב') שהביא מהשבות יעקב (ח"ב
סל"ג) בכבד און משמוע דברי עצמו, וקרא
המגילה לפני הציבור בקול בינוני, שנראה שהוא

אמנם בספר הזכרון אחר האסף בקונטרס מצות תלמוד תורה מכתבי הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל הרחיב
בביאור דברי הגר"י, וכתב דלדעת רבינו הגר"א זצ"ל שפסק (סי' מ"ז סק"ט) שמברכין ברכת התורה אף על הלימוד
בהרהור, מוכח דס"ל שיוצאין בזה עיקר המ"ע דת"ת, וכ"ש אם קורא בפיו ורק לא השמיע לאזניו (ואת ראיית
הגרש"ז מברכות ט"ו: דאמרין "ההוא בדברי תורה כתיב", מפרש שם דלמסקנה דאיירי בד"ת שוב לא הוי משום
תורת דיבור, אלא הוי ילפוטא בדרך לימוד התורה ע"ש).

ותמהני שלא הביאו לנדון זה מדברי הב"י על הטור ובש"ע [ר"ס רמ"א], שהעולה לתורה קורא בלחש עם הבעל
קורא ולא ישמיע לאזניו, והביא הב"י סעד לזה מהזוה"ק (ואפילו להרמ"א שם דמתיר להשמיע לאזניו מ"מ גם
הוא מודה דעדיף שלא ישמיע), אלמא דיש בזה קיום מ"ע דתלמוד תורה, דבלאו הכי הא לא פעל כלל בקריאתו
בלחש, והיינו דלא כהגרש"ז. וע"כ שפיר נראה שבעל קורא שאינו שומע יכול להוציא את הציבור יד"ח בקריאת
התורה, וכ"ש להפוסקים שבקריאת התורה עיקר המצוה בשמיעה ואין הגדר שיוצאין יד"ח בשומע כעונה, דנראה
פשוט דיוצאין מחרש ששומע ואינו מדבר, ודו"ק.

* בקריאת שמע לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, ובמ"ב (סי' ס"ב סק"ד) כתב דלדעת הראב"ד הוא מדאורייתא.

בנידון אם לא השמיע לאזניו בק"ש אם יש הידור לחזור ולקורא

ונסתפקתי בקרא ק"ש ולא השמיע לאזניו שיצא בדיעבד, אם יש הידור לחזור ולקורא לקיים המצוה כהלכתה
להשמיע לאזניו, או נימא דאחר שכבר יצא יד"ח לא שייך כעת לחזור ולקורא לקיים המצוה בהידור ולצאת
לכתחילה, ולפ"ז גם בקרא כמה תיבות בלחש ונזכר שצריך להשמיע לאזניו, לא שייך לתקן. עוד יש לדון בזה
ע"פ דברינו (בח"ד סימן שכ"ה) שבכל פעם שקוראין ק"ש מקיימין עוד מצוה קיומית, וצ"ע, ולא מצאתי
במפרשים דין זה (ורק לענין נוי אתרוג פירשו האחרונים דלא שייך ליטול פעם שניה לאחר שכבר יצא). ולענין
קריאת המגילה נראה דיש מצוה בקריאה לחוד, ובשמיעה לחוד לפירסומי ניסא, וצ"ל דמאי דבקרא ולא השמיע
לאזניו לא יצא, היינו שצריך לחזור ולקורא למצות פירסומי ניסא, אף שמצות קריאה יצא, וחרש שאינו שומע
גם חייב בקריאה וכמ"ש, עיין בבה"ל תרפ"ט (ד"ה חרש) שחרש גופא ודאי חייב בקריאה לכ"ע.

בעצמו לא השמיע לאזניו, אעפ"כ יצאו הציבור בקריאה זו, דחרש גמור לא הוי כיון ששומע ע"י קול רם וחייב בקריאה, ושפיר יוצאים השומעים ממנו בקול בינוני, ע"ש. והוסיף השע"ת דגם הוא עצמו יצא אע"פ שלא השמיע לאזנו, דהא מ"מ בר קריאה הוא, ויצא י"ח כמו בק"ש דקרא ולא השמיע יצא ע"ש. וצ"ע דהא בתפלת שמונה עשרה דעת הגר"א ועוד פוסקים שצריך להשמיע לאזניו דוקא (ע' ס' ק"א סע"ב), אלמא דלא סגי בקריאה לבד בלא השמיע לאזניו, ולדעת הגר"א לכאורה יוצא שצריך להגביה קולו עד שישמיע באזניו מה שמדבר).

בענין החובה להשמיע לאזניו בשמו"ע ובמגילה*

דעת הגר"א להשמיע לאזניו מה שמתפלל בשמונה עשרה ולא סגי בחיתוך שפתים ובש"ע סימן ק"א ס"ב כ' דבתפלה משמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו הרי מפורש שצריך לומר שמונה עשרה בקול עד שהוא שומע הדברים שאומר ולא סגי במחתך שפתיו לחוד רק לא יגביה קולו עד שאחרים שומעים רק אומר ומשמיע באופן שהוא לבדו ישמע.

והאחרונים מביאים הזוה"ק שמובא בב"י ומהאי טעמא מסקי להחמיר שאין להשמיע לאזניו רק השפתים נעות שמחתך כשפתיו וסגי וכן הקדוש הרח"ו תלמיד האריז"ל מסיק שתפלה אינה נכנסת ברקיע אלא אם אינו משמיע לאזניו שבמשמיע החיצוניים מתערבים בהדה ורק כשהיא בלחש שאינה נשמעת לאזניו אז היא רוחנית מאוד יותר מן הס"מ ואינם רואים אותה ע"ש.

ורבינו זצ"ל בביאורו פוסק כהמחבר שצריך דוקא לומר בקול עד שמשמיע

לאזניו ושומע הדברים שמדבר ולדבריו גם בזה"ק נתכוון לא להתפלל בקול עד שחבירו שומעו אבל הוא בעצמו צריך לשמוע מה שמדבר וכ"כ במג"א בכוונת הזוהר וע"ש במ"ב שכן דעת האחרונים להלכה.

ושמענו על תלמידי רבינו זצ"ל שהחמירו מאד בזה לומר בקול עד ששומע דברי עצמו ומהם שלפעמים גם אחרים שמעו ולא הקפידו כמבואר בירושלמי על ר' יונה שהתפלל והגביה קולו עד שבני ביתו שמעו ועשה זאת כדי לכוון וה"נ כיון שאין אומרים בקול וכוונתם רק להשמיע הדברים היטב לאזנם אין זה בכלל מגביה קולו בתפילתו שהוא מקטני אמנה רק כ' האחרונים שכשמתפלל בצבור יש לזוהר שלא להגביה קולו עד שמפריע לאחרים ובתשו' "נשאל דוד" מיקל בזה כשמתפללין הציבור מתוך הסידורים ועיין בבכור שור ברכות לא ראה נפלאה מהאורים וחומים שכל שרק חבירו העומד בצידו ובסמוך לו שומע לא הוי בכלל המגביה קולו וכן בשו"ע הרב מיקל בזה ואכמ"ל.

ב' גדרים בדין דצריך להשמיע לאזניו א' דחשיב כמחשבה

ב' דהוא עצמו צריך לשמוע דבריו

והנה יש תרי גדרים בהא דבעינן שישמיע לאזניו ראשית שלא מועיל כשמחתך בשפתים לבד ואינו מדבר בקול שיכול לשמוע כמ"ש והיינו שהדברים בלחש עד שאינו ראוי לשמוע אותם ועוד אפילו מדבר בקול עד שהדברים עצמן ראוי לשמוע אותם מ"מ אם יש רעש בחוץ או שהוא כבד שמיעה עד שאינו שומע מה שמדבר אלא בקול רם טפי חייב להשמיע לאזניו דוקא כעיקר מצותה ונבאר הענין בעזהשי"ת.

מביא שיטת הרשב"א שבלא השמיע לאזניו אינו דיבור רק הרהור ומחלק שבק"ש ומגילה צריך שישמיע לאזניו ממש ובתפלה וברה"מ סגי בקול שראוי להשמיע לאזניו

ונקדים לזה חידוש הרשב"א בברכות טו. דמסקינן שם בגמ' שלרבי יוסי מקרא דשמע שמעינן שמועיל בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאזניו דוקא ומסביר הרשב"א הא דשמעינן תרומיהו מחד קרא שהעיקר בא להשמיע שמועיל בכל לשון מודכתיב שמע רק מהא גופא דבעינן קרא שמועיל בכל לשון ובלאו הכי ס"ד דבעינן בק"ש לשון הקודש דוקא מוכח שלא מועיל כשאנינו משמיע לאזניו שאינו אלא הרהור שאי נימא שמועיל בק"ש בלא השמיע לאזניו דהוה כהרהור לא ס"ד דליבעי דוקא לשון הקודש שמסבירא נמי הרהור אינו כדיבור בלשון הקודש וע"כ נראה שהרהור דהיינו נמי לא השמיע לאזניו לא מהני וצריך לשון ולכן שפיר ס"ד דבעינן לשון הקודש דוקא ע"ש ומבואר מדבריו חידוש דלא השמיע לאזניו דלא מהני היינו דהוה כהרהור וכן שאי מועיל בהרהור דהיינו בלא השמיע לאזניו לא שייך לשון הקודש דוקא וע"ש ברשב"א שמסיים דאפשר שלרבי יהודה דלא השמיע לאזניו נמי יצא לא ס"ל האי חידושא רק לדידה גם בלא השמיע לאזניו הוה דיבור.

בחידוש הרשב"א דבהרהור מהני בכל לשון ולא בעי לשון הקודש

ובעיקר חידושו שבהרהור לא שייך דניבעי לשון הקודש דוקא צ"ע שגמרא מפורשת בשבת מ דאסרינן הרהור וס"ד דאיסור הרהור בלשון הקודש דוקא ע"ש בתוס' וקשה הא להרשב"א בהרהור לא שייך חילוק בין לשון הקודש ללע"ז ומוכח לכאורה דלא כרשב"א וצ"ע.

מבאר דדוקא ק"ש דבעינן בהא ודברת בס בעינן בזה דוקא דיבור

רק נראה שרק בק"ש דבעינן דיבור דכתיב ודברת בס, אי מועיל נמי בלא השמיע לאזניו דהוה כהרהור ליהוי כדיבור הוא הדין דיבור בלע"ז דלא גרע מינה, אבל באיסור דברי תורה בבית המרחץ דיסודו והיה מחניך קדוש אסור הרהור אף שאינו כדיבור ובאיסור זה יש לומר דבלשון הקודש דוקא אסור דגרע וקדוש טפי ?לא בלע"ד ורק אי הרהור מועיל כדיבור סובר דכ"ש דיבור בלע"ז דאליהם וא"ש.

בדברי הרשב"א דבלא השמיע לאזניו אינו נחשב דיבור

ויש לתמוה על הרשב"א שמפרש שבלא השמיע לאזניו אינו דיבור כלל אלא הרהור הלא בסוגיא דברכות שם מפורש שחרש הוא כלא השמיע לאזניו ויוצא ולא יוצא בק"ש וכן מוציא רק בדיעבד במגילה ע"ש והיינו אף שמרים קולו כיון שהחרש אינו משמיע לאזניו לא מועיל בזה אף דודאי אין החסרון אצלו בעצם הדיבור דהרי כל תורת דיבור עליו רק החסרון בגברא שאינו שומע וא"כ ע"כ אין החסרון באינו משמיע לאזניו מפני שאינו דיבור רק מפני שצריך להשמיע לאזניו דכתיב שמע.

ונראה מזה שבק"ש ומגילה דוקא בעינן שישמיע לאזניו מהא דכתיב שמע וכן במגילה שצריך פרסומי ניסא ואין בה מצות אמירה גרידא וא"כ בהו שפיר בחרש לא מועיל אבל בתפלה ושאר ברכות לא מועיל בלא השמיע לאזניו רק מפני שאינו דיבור אבל בחרש שיש כאן דיבור גמור מועיל גם לכתחילה וא"ש הא דמדמי שם ברכת המזון ע"ש בתוס' סו ד"ה אי רבי יוסי.

חרש לק"ש ומגילה אף שמדבר צריך להשתמש במכונת שמייעה כדי שישמע באזניו

ולפי זה מי שהוא כבר שמייעה ומשתמש במכונה כדי לשמוע בק"ש דוקא ראוי לו לדקדק להשתמש בהמכונה שישמע באזניו מה שידבר דבעינן שישמע ממש וכדכתיב שמוע וכמ"ש ועיין במ"ב סימן ט"ב ס"ק ד שצריך מל התורה לכתחילה להשמייע לאזניו ע"ש וכן במגילה שדינה כק"ש דאסרינן בחרש אף שזהו דיבור גמור ואינו מוציא מפני שצריך שישמייע לאזניו ממש ראוי לשמוע מה שקורא.

בדברי השבות יעקב דדוקא חרש ממש אינו מוציא במגילה

ותמהני על השבות יעקב מובא בשערי תשובה תרפ"ט ובמ"ב שם ואחרונים להלכה דס"ל שרק חרש ממש אינו מוציא במגילה לכתחילה ולא כבד שמייעה ולא ידעתי מנליה הא בסוגיא דברכות מוכח שאם אינו משמייע לאזניו שהוא חרש אינו מוציא שאחר ג"כ יוצא רק בדיעבד וא"כ גם כבד שמייעה כשאינו שומע הקהל יוצאין רק בדיעבד כמוהו וע"כ צריך שישמע בעצמו מה שהוא אומר וכמ"ש"נ ביאור אי מלאכים מבינים הרהורי הלב אמנם כבר הבאנו דברי הקדוש הרח"ו זצ"ל שאין התפלה עולה למעלה כשמדבר עד שמשמייע לאזניו ואין לנו עסק בנסתרות להכריע מזה נגד רבינו זצ"ל שמפרש כשיטתו גם בזה"ק וכ"כ במג"א ויש לבאר הענין גם ע"פ המקובלים לומר שלדידן צריך דיבור ממש דהיינו שישמייע לאזניו שמלאכים אינם מבינים דברים שבלב ע"י תוס' שבת יב ד"ה שאין וע"ש בהגהות רע"א בשם מהר"מ חאגיז שכבר תמחו על דבריהם ועיין בזה"ק פרשת וירא קא שמלאכים אינם רואים אלא גלוי ולא הסתר ויש לומר שיועד מחשבות אינו אלא אחד לבד והוא הבורא ית"ש וכיון שאנו בעו"ה מלאי עוון והמקטרגים טורפים התפלות

וכן מבלבלים אותנו במחשבות זרות שלא יעלו למרום ומ"מ יש לנו מלאכים מיוחדים פרקליטים טובים שלוקחים התפלות ומעבירים אותם לכסא הכבוד בעת רצון כמו ביוה"כ שמקבל כל תפלה אף שאינה שלימה ומלאכים אלו כחם בתפלה שבדיבור ולא כעין מחשבה שכלב ולכן לצדיקים סגי בהרהור שתפלתם עולה למרום מכח עצמה ולא צריך דיבור רק אם הותך בשפתים סגי לבורא ית"ש וכמ"ש אבל לדידן ודכוותן צריך דיבור.

בענין הפזמון מכניסי רחמים

והאחרונים האריכו בענין הפזמון מלאכי רחמים אי שרי לאומרו שאין צריכים אמצעי לבורא ית"ש ועיין שו"ת חתם סופר א"ח קס"ו ובשאלות דרבי חיים מוולז'ין זצ"ל ומאידך גיסא בשמש צדקה א"ח כ"ג ממליץ על המנהג שאין כח אלא לבורא ית"ש לבד ואלו רק פרקליטים לפניו ומהאי טעמא יש נוהגין להתפלל אצל קברי צדיקים וקרובים שימליצו לבורא ית"ש שלו לבד המלוכה ולא חוששין מידי וכן כאן הם פועלי תפלות ומביא ים לפני כסא הכבוד וכמבואר נמי בנוסח הנני העני ממועש שנהגו בו בית ישראל ואין חוששין ומאידך גיסא דעת הרח"ו זצ"ל שהס"מ טורף תפלות שאדם משמייע ואין לנו להכריע בזה ודעת רבינו זצ"ל ברור כמ"ש.

בק"ש ראוי לחזור בקול דמשמייע לאזניו דוקא

ומדברינו נתבאר נמי שבק"ש כל אחד יזהר לומר כל ק"ש בקול עד ששומע מה שמדבר ואם יש רעש מבחוץ עד שאינו שומע מה שקורא יגביה קולו וכן במגילה משא"כ בברכת המזון ושאר ברכות יזהר לברך לכתחילה בקול שראוי לשמוע לעצמו ואם אינו שומע מאיזה סיבה כיון שגוף הקול יש בו כדי להשמייע סגי גם לכתחילה.

קונטרס בענין שומע כעונה

בגדר שומע כעונה*

בגדר שומע כעונה אי היינו דנחשב כמברך או דהיינו דאיכא הלכה דהשומע יד"ח בברכת חבירו

גדר שומע כעונה מסתעף לכמה וכמה הלכות, ובס"ד נבאר יסוד הדברים. הנה ידוע החקירה בגדר שומע כעונה, אי שומע כעונה היינו דחשיב השומע כמברך ויוצא בברכת עצמו, או דלא חשיב כמברך בעצמו, אלא דשומע כעונה היינו דהשומע יוצא יד"ח בברכת חבירו.

מבאר דנחלקו בזה הבית הלוי והחזו"א

ונחלקו בזה הבית הלוי והחזו"א, דהנה הבית הלוי כתב בדין ברכת כהנים, דאינו מועיל שכהן אחד יברך ושאר הכהנים ישמעו ויצאו ידי"ח מדין שומע כעונה, כיון דשומע כעונה אינו מועיל אלא בגוונא שצריך אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים שצריך לאומרו בקול כאדם האומר לחבירו, לא מהני שומע כעונה, דלא עדיף מאילו היה אומר מפורש בפיו בלחש דלא יצא ידי"ח.

דברי החזו"א דשומע כעונה היינו דאין זה נחשב דהוא עצמו מברך רק מוציאו ידי"ח וכגדרי שליחות

אמנם החזו"א (או"ח סי' כ"ט) ביאר דשומע כעונה אין זה דנחשב שהשומע עצמו מברך, אלא שדין תורה דהיכא ששומע ברכת חבירו אז ברכת חבירו מועיל עבורו, ויוצא ידי"ח בברכת חבירו, וכעין ענין שליחות, וכתב

דלפי"ז מהני שאחד הכהנים יברך בקול רם ושאר הכהנים ישמעו, כיון דאיכא קול רם של המברך, וברכת המברך בקול רם מועיל עבור שאר הכהנים השומעים.

וברעת הבית הלוי מוכח דס"ל דגדר שומע כעונה דחשיב שהשומע מברך בעצמו, וע"כ היכא דבעינן קול רם לא מהני שומע כעונה, דברכתו של הכהן- מדין שומע כעונה - אי"ז נשמע לעם.

דברי הראגנצבע"ר דביאר לענין אמירת עשרת בני המן ע"י הקהל דא"א לצאת מהש"ץ דין נשימה אחת

ומדברי הגאון הראגנצב"ר זצ"ל (צפנת פענח סוח"ג בהשטות) משמע כדעת הבית הלוי, שביאר דמה שנוהגין בקריאת המגילה שכל הקהל אומרים בעצמם עשרת בני המן ואינם מסתפקים במה ששומעים מהש"צ, היינו משום דעשרת בני המן צריך לאומרו בנשימה אחת, וכשיוצא ידי"ח בשמיעה ל"ש לומר שקרא בנשימה אחת. ומוכח שמפרש שומע כעונה דהשומע חשיב כמברך בעצמו, דאם נימא כהחזו"א דשומע כעונה היינו דברכת חבירו מועיל לפוטרו, א"כ מועיל שומע כעונה גם היכא דבעינן קריאה בנשימה אחת, דמעשה קריאת חבירו שקראו בנשימה אחת מועיל עבורו.

דברי הרעק"א דהמקדש צריך להחזיק הכוס בידו והוכחת החזו"א מהא דדין שומע כעונה היינו דיד"ח בברכת חבירו

חקירה בדעת הבית הלוי אי היינו משום דהשמיעה מועיל כדיבור [איכא ב' אופנים בדיבור] או נימא דנחשב הכא דיבור ממש

והנה דעת הגרעק"א (שו"ת קמא ס"ז) דהמקדש צריך להחזיק הכוס בעצמו בשעת הברכה, ואינו יכול לקדש על כוס שביד חבירו, ומוכיח החזו"א מדבריו, דגדר שומע כעונה אינו דהשומע חשיב כמברך בעצמו, דא"כ תיקשי איך מועיל בקידוש לצאת מדין שומע כעונה, הא אינו מחזיק הכוס בידו, אלא ע"כ גדר שומע כעונה היינו שיוצא ידי"ח בברכת חבירו, וע"כ סגי מה שהמברך מחזיק הכוס. ובדעת הבית הלוי דס"ל דמדין שומע כעונה חשיב השומע כמברך בעצמו, ע"כ צ"ל דס"ל כדעת הגהות יש נוחלין דיכול לקדש על כוס שביד חבירו. (עיין ביה"ל סי' רע"א שהביא פלוגת הגרעק"א והגהות יש נוחלין הנ"ל).

הוכחת החזו"א מדין קריאת מגילה דמהני להוציא הקהל אף דהם עצמם אינם קוראים מתוך הכתב

ועוד מוכיח החזו"א כדבריו מהא דבקריאת המגילה יוצאים השומעים מדין שומע כעונה, ואם נימא דגדר שומע כעונה דחשיב שקרא הוא עצמו, איך מועיל הא אי"ז קריאה מתוך הכתב, ובקריאת המגילה בעי לקרוא מתוך הכתב, וע"כ מוכח דגדר שומע כעונה אינו אלא שיוצא בברכת חבירו, וע"כ סגי בקריאת חבירו מתוך הכתב עבורו. ובדעת הבית הלוי צ"ל דזהו גופא נכלל בתקנת חז"ל, והיינו שבשעה שתקנו לקרוא מגילה מתוך הכתב, תקנו ג"כ דהשומע קריאה מתוך הכתב יצא ידי"ח, אף שלשומע עצמו אין כאן קריאה מתוך הכתב. ומיהו עדיין יקשה מפרשת זכור דלהסוברים שמדאורייתא מצותה לקרוא בס"ת, איך מועיל לצאת ידי"ח מדין שומע כעונה הא לא קרא מתוך הכתב.

ובדעת הבית הלוי דס"ל דגדר שומע כעונה חשיב כמברך בעצמו, יש לחקור אי היינו משום דהשמיעה עצמה מועיל כדיבור, ולא בעינן ברכה בדיבור כלל, וע"כ נחשב השומע כבירך בעצמו, (ושומע כעונה פרושו דשמיעה מועיל כמו שדיבור מועיל). או דודאי בעינן ברכה ע"י דיבור בפה, אלא דנחשב להשומע כאילו דיבר בפיו ממש, וע"כ נחשב לשומע שהוא בירך בעצמו, (ושומע כעונה פרושו דהשומע הוא כמדבר בפיו ממש).

דברי השו"ע דבאינו מבין לשה"ק אינו יד"ח בברכת חבירו ותימה אי נימא דשומע כעונה היינו כמברך בעצמו מאי שנא ממברך בעצמו

והנה מבואר בשו"ע (ריש סי' קצ"ג) שאם אינו מבין לשה"ק לא מועיל לצאת מחבירו בהמ"ז מדין שומע כעונה, וצריך לברך בעצמו, ולכאורה אם גדר שומע כעונה היינו כמדבר ממש א"כ אמאי לא יצא, מאי שנא מברך בפיו דיצא ידי"ח אף שאינו מבין, ולכאורה היה נראה להוכיח מהכא דגדר שומע כעונה היינו דשמיעה מועיל כדיבור וסגי בשמיעה גרידא, ולכן בעינן שיבין הלשון.

מבאר דבאינו מבין הלשון אינו נחשב כשמיעה כלל

אמנם נראה דיש לדחות שאם לא מבין לשון המדבר הרי זה נחשב כלא שמע כלל, ולכן לא שייך הכא דין שומע כעונה.

דברי האחרונים דתלי אי רשאי להפסיק באמצע שמו"ע לשמיעת קדושה

והנה האחרונים כתבו דגדרי שומע כעונה שהבאנו לעיל תליא במחלוקת רש"י ותוס' (ברכות דף כ"א ע"ב) אם שומע באמצע שמו"ע שהש"צ אומר קדושה, דרש"י ס"ל

הפסק, דאף דלא חשבין ליה כמדבר, מ"מ כיון דהשמיעה חשובה (או משום דהשמיעה עצמה מועילה כדיבור או משום דע"י השמיעה מועיל אמירת חבירו בשבילו) הוי השמיעה הפסק.

בעצה מחכ"א דיעשה תנאי דאם הלכה כרש"י מכוון ליד"ח ואם הלכה כתוס' אינו מכוון ליד"ח

ובשו"ע פסק כרש"י דיפסיק באמצע שמו"ע לשמוע הקדושה, וחכ"א כתב דאפשר לצאת כל השיטות ע"י שיעשה תנאי שאם הלכה כרש"י מכוון לצאת י"ח מדין שומע כעונה, ואם הלכה כהתוס' דחשיב הפסק מכוון שאינו רוצה שיהא שומע כעונה, (עיין כעין זה בהגהות הגרעק"א על גליון השו"ע סו"ס ק"ד). אבל לדברינו הנ"ל דס"ל להתוס' דכיון דהשמיעה חשובה, הוי השמיעה גופא הפסק, א"כ לא יועיל התנאי שאם הלכה כהתוס' אינו רוצה שיהא בדין שומע כעונה, דהא כיון שאם רוצה יכול היה לצאת ע"י שמיעה זו מדין שומע כעונה, א"כ שפיר הוי שמיעה זו דבר חשוב והוי הפסק אף שהתנה שלא תהא בו הדין שומע כעונה, ולכן אנו שנוהגין כהשו"ע שמפסיקין באמצע שמו"ע לשמוע קדושה, על כרחך סומכין בזה על שיטת רש"י וסיעתו דלדידהו צריך לשמוע ולצאת ידי"ח מדין שומע כעונה.

דברי המ"ב דאם שמע ברכה מחבירו באמצע ברכתו אינו יד"ח מחבירו דחשיב כמו הפסיק באמצע ברכתו

והנה מדברי המ"ב מבואר דס"ל דגדר שומע כעונה היינו דחשיב כמוציא הדיבור בפיו ממש, דכתב (סי' קס"ז ס"ק מ"ה) דאם באמצע שבירך על נט"י שמע מהבוצע שבירך המוציא ונתכוין לצאת בברכתו לא יצא ידי"ח וצריך לחזור ולברך, והוסיף שם (בשעה"צ ס"ק מ"ג) "דמסתברא שאפילו אם יאמר שכוונתי אז לברכת המברך גם כן לא יצא, והטעם כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני דשומע כעונה, וזה שייך דוקא כששותק, אבל אם אז דיבר לא

דשותק בכדי לשמוע מהש"צ ויוצא ידי"ח מדין שומע כעונה, ותוס' ס"ל דאדרבא כיון דשומע כעונה הוי הפסק ואסור, ושורש פלוגתתם בגדר שומע כעונה, דרש"י ס"ל דשומע כעונה אינו כמדבר בפיו, (אלא היינו דהשומע יוצא בברכת חבירו, או דבשמיעה לבד נמי חשיב כמברך בעצמו, ולא בעינן להוציא הברכה בפיו), וע"כ שפיר יפסיק תפילתו לשמוע קדושה דלא נחשב שמדבר בפיו, והתוס' ס"ל דשומע כעונה היינו דנחשב כמוציא דיבור בפיו, וע"כ אסור להפסיק באמצע שמו"ע לשמוע קדושה מדין שומע כעונה דחשיב כמדבר ממש באמצע תפילתו.

בדברי הצ"ח דמח' רש"י ותוס' נ"מ במתכוון יד"ח בברכת חבירו אחר דכבר בירך אי הוה ברכה לבטלה

(ועיין) צ"ח ברכות דף כ"א שכתב דהמתכוון לצאת בברכת חבירו אחר שכבר בירך, אז לרש"י דהשומע אינו כמוציא מפיו ממש, אינו עובר באיסור ברכה לבטלה, דהאיסור הוא רק אם מוציא בשפתיו, ולתוס' דשומע הוא כמוציא בשפתיו ממש, עובר באיסור ברכה לבטלה. ועיין עוד באבני נזר סימן תמ"ט שנשתתק בזה ולכאורה תלוי בחקירה הנ"ל).

מבאר דליכא ראיא משיטת רש"י דיתכן בשיאת רש"י דשמיעה אינה בגדרי הפסק

אמנם אפשר ללכו"ע גדר שומע כעונה, היינו דחשיב כמוציא דיבור מפיו, והא דס"ל לרש"י דמפסיק לשמוע קדושה, היינו משום שרק דיבור הנשמע חשיב הפסק, משא"כ בניד"ד שרק מצד הדין נחשב כמדבר, אמנם בפועל אין כאן דיבור בפיו, ולא הוי דיבור הנשמע, אי"ז חשיב הפסק.

מבאר עוד דלהתוס' יתכן דדוקא הכא דרוצה ליד"ח קדושה הוה הפסק חשוב ואפילו במחשבה נחשב הפסק

ועוד י"ל דלכו"ע שומע כעונה אינו כמוציא דיבור בפיו, ומו"מ ס"ל התוס' דכשמפסיק באמצע שמו"ע לשמוע קדושה הוי

עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא ע"ש.

מבאר דס"ל למ"ב דגדר שומע כעונה היינו דנחשב כאמירה בפה ממש אמנם הדיבור אלים מיניה וע"כ המברך יוצא יד"ח ולא חשיב הפסק מה דשמע הברכה מחבירו

ונראה שדעת ה"משנה ברורה" דגדר שומע כעונה דחשיב כאלו השומע עצמו דיבר בפיו, וע"כ ס"ל שאם בשעה ששמע בירך בפיו ברכה אחרת לא יצא הברכה ששמע, והוי כאילו הוציא בפיו יחד התיבות ששמע ודיבר, ונמצא דהברכה ששמע מעורבת עם הברכה שדיבר ואיכא הפסק בברכה. (דאף דיצא ידי"ח בברכה שהוציא בפיו ולא חשיב הפסק מה שערב דיבור ע"י שמיעה, היינו משום דאלים הדיבור שהוציא בפיו מדיבור ע"י שמיעה שהוא רק חשיב כדיבור, ולא הוי הפסק אלא כשעירב ג"כ דיבור בפיו דאלים כמוהו דמינא מחריב בה, אבל הדיבור בפיו מפסיק להדיבור שהוא ע"י השמיעה, ולא יצא ידי"ח בברכה ששמע).

מבאר דבמדבר באמצע השמיעה אין זה רק הפסק רק דלא נתחדש בכה"ג הכלל דשומע כעונה

(ונראה) דיש לצדד דכשמדבר בשעה ששמע, אי"ז רק הפסק בברכה אלא לא נאמר בזה כלל שומע כעונה, דא"א להחשיב שהוציא בפיו מה ששמע, כיון דבשעה זו כבר דיבר בפיו דיבורים אחרים).

אבל אי נימא דשומע כעונה אינו כמדבר בפיו, (אלא דנתחדש דבשמיעה לבד סגי, או דנתחדש שברכת חבירו מהני בשבילן), א"כ אמאי יפגום הדיבור בברכה ששמע בשעה שמדבר.

דברי המ"ב נוגע למעשה מאד דמצוי דשומע מגילה וקודם דסיים לענות אמן התחיל הבעל קורא לקרוא המגילה

ודברי המ"ב נוגע מאד למעשה, דמצוי טובא דהשומע מגילה מחבירו או קידוש או בשאר ברכות דבעוד שעונה אמן מתחיל הבעל קורא לקרוא, או לומר הברכה השניה דלדברי המ"ב לא יצא בשמיעה, אף

שכיון לצאת בשמיעתו, דכיון שממשיך והוא מדבר אי אפשר לצאת מדין שומע כעונה.

בדיעבד אין לחוש לחומרת המ"ב

ונראה דאין לחשוש לחומרת המ"ב בדיעבד, ויש להקל כהסברא דשייך שומע כעונה גם כשמדבר בפיו דיבורים אחרים וכן"ל (עיין בדברינו ח"א סי' קע"ו). ובפרט במגילה לנשים שפעמים באמצע ששומעים קריאת המגילה מעירים לילדיהם הקטנים שלא יפריעו, דאז בודאי יש להקל דאינם צריכים לחזור ולקרותו, דיש לצרף שיטת הסוברים שנשים לא מצווין כלל בקריאת המגילה וכל חיובם אינו אלא לשמוע המגילה, ולא בעינן כלל לדידהו לדון שומע כעונה. אמנם לכתחילה יש להזהיר הבעל קורא שימתין עד שבודאי נגמר אמירת אמן מכל הציבור ולא יינסו לשום חששות, (וכן בקידוש ליל שבת וכדומה).

בדברי הראש דהעולה לתורה צריך לקרוא על הבעל קורא ותמוה מדוע לא מהני מדין שומע כעונה

והנה השו"ע סי' קל"ט וסי' קמ"א פסק כדעת הרא"ש שהעולה לתורה צריך לקרות יחד עם הבעל קורא, ואם לא קרא הרי"ז ברכה לבטלה, אבל הרמ"א מביא בשם המהרי"ל שאפשר לעלות לתורה גם מי שאינו יודע לקרות, וביארו הט"ז והגר"א דטעמו משום דשומע כעונה, וצ"ע אמאי לא ס"ל להרא"ש כן, (עיין בביה"ל סי' קמ"א ד"ה לבטלה, ועיין עוד בדברינו ח"ה סי' נ"ה).

מבאר דעיקר דין ברכת התורה היינו כדי להוציא אחרים וע"כ לא מהני שומע כעונה דמ"מ אינו ראוי להשמיע לאחרים ותמיה אי בעינן להשמיע לאוננו

ולענ"ד נראה ליישב ע"פ דברי הבית הלוי שכתב דלא מהני שומע כעונה בברכת כהנים, דבעי שישמעו העם, ודיבור מדין שומע כעונה, אי"ז נשמע לעם, ולפי"ז נראה ליישב דה"ה בברכת התורה, כיון דילפינן

לה מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", וזה שייך כשקורא לאחרים, ולכן הא דילפינן מקרא דמברכין, הוא דוקא על דיבור הראוי להישמע לאחרים, וע"כ אינו מועיל קריאה מדין שומע כעונה, דאי"ז דיבור הראוי להישמע לאחרים, ורק כשקורא המברך עצמו, אף שקורא בלחש מהני דראוי להישמע לעומדים סמוך לו ממש, אמנם כ"ז ניחא אם נימא שהעולה לתורה צריך לקרוא באופן שישמע לאזניו, (עיין שעה"צ סי' קמ"א ס"ק ס"ק י"ב), אבל א"א ליישב כן לדעת השו"ע (סי' קמ"א ס"ב), דס"ל שצריך העולה לקרוא באופן שלא ישמע לאזניו וצ"ע.

והנה כבר תמזהו המפרשים מה יועיל מה שהעולה קורא בלחש, הא חז"ל תקנו

הברכה על הקריאה לציבור וכיון שאין הציבור שומעים ממנו הקריאה היאך מברך על קריאתו, ואולי י"ל דעיקר ברכתו הוא כדי להוציא ידי"ח הבעל קורא שקורא לציבור, אמנם א"א לברך רק בשביל להוציא הבעל קורא, (שבשעה שתיקנו חז"ל הברכה, תיקנו על קריאת עצמו, שכן היה בזמן תקנת חז"ל שהעולה לתורה היה הוא קורא לציבור), וע"כ צריך שיהא הברכה שייך גם בשביל קריאת העולה, ולזה מועיל אף שקורא בלחש.

וד"ז חידוש דלפי"ז צריך הבעל קורא לזוהר לשמוע הברכות מהעולים לתורה וע"ע בדברינו חלק ה' סי' נ"ה. ומסתברא דכמו שצריך הבעל קורא לקרוא לכתחילה בנגינת טעמים, כן צריך העולה לתורה לקרוא בנגינת טעמים, אבל העולם לא נהגו כן).

דיבור ושמיעה כאחד בשומע כעונה*

לפ"ז בקריאת המגילה אם כשאמר אמן התחילה הבעל קורא אינו ידי"ח

בחידוש המ"ב דא"א לדבר ולשמוע כאחד וע"כ בדיבר באמצע הברכה אינו ידי"ח בשומע כעונה

ודבריו חידוש שאפילו שמע ברכה בשלימות שיש כאן דין שומע כעונה לא יצא אם מדבר באמצע ונפק"מ גדולה לדינא ומצוי טובא שלפי דבריו נראה שאם שומע המגילה מחבירו ובעוד שעונה אמן התחיל לקרוא וכיו"ב בקידוש או בברה"מ או שאר ברכות והמברך המשיך הלאה בעוד שהוא עוד עונה אמן לא יצא בשמיעה אף שכיון לצאת בשמיעתו כיון שממשיך והוא מדבר אי אפשר לצאת בברכה שבאמצע עם אמן דהוה הפסק ולא יצא ואף ששמע ברכה בשלימות לא יצא.

מצאתי במ"ב חידוש גדול ולדעתי למעשה דבריו צע"ג והיות שהדבר נוגע מאד למעשה נעתיק לשונו במ"ב בשעה"ץ קס"ז ס"ק מ"ג כתב דמי שבאמצע שבירך ענט"י שמע מהבוצע שבירך המוציא ונתכוין לצאת בברכתו דלא יצא "מסתברא שאפילו אם יאמר שכוונתי אז לברכת המברך גם כן לא יצא כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני דשומע כעונה וזה שייך דוקא כששותק אבל אם אז דיבר לא עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא ע"ש.

אבל לא הבנתי סברת השעה"צ בזה וכן מוש"כ שם במ"ב דאם ברכת ענט"י היה בשעה שאחר בירך המוציא דלא יצא דהרי צריך לשמוע מה שאומר המברך ולא להפסיק בדברים אחרים עכ"ד אבל האמת דשומע כעונה אבל לא נחשב מדבר ממש ואפילו כמדבר ממש הוה סוג דיבור שאפשר בבת אחת לדבר גם כן כשעונה ולכן מועיל ואף להפוסקים בסימן ק"ד ס"ז שבאמצע תפלה אסור לשמוע קדושה דשומע כעונה היינו כיון שדינו כעונה ממש אינו ראוי להפסיק באמצע התפלה אבל ליהוי סח ממש בשעה שלא דיבר לא מבואר כל שכן למאי דקי"ל שם דמפסיק לשמוע ולא חשיב הפסק הרי דלא חשיב שמיעתו כסח ממש ודיבור יכול לבטל דיבור אבל לא שמיעה אף דנחשב כדיבור ואם כן כיון ששמע הברכה ונתכוון יצא אף שבפיו עוד מברך.

ולדברינו יוצא ששמיעת המוציא לא נחשב הפסק בברכת על נטילת ידים דשומע כעונה לא חשוב הפסק וכמ"ש וה"נ דאין הברכה כדיבור הפסק לשומע כעונה אבל המ"ב דעתו ששומע כעונה הוי כהפסק כדיבור וס"ל דאף דהוי כדיבור מ"מ לא חשיבי הפסק בתפלה דאינו אותו סוג של דיבור ורק מינא מחריב בה ולכן דעתו דלא יצא בהמוציא.

ובעניי לא ידעתי ההכרח לכך דיתכן לכאורה לצדד כמ"ש ששמיעה וברכה שני דברים נפרדים כל אחד כדיבור בפנ"ע ואדם יכול לכוון לשניהם בבת אחת ולכן אף שמברך עדיין לא נחשב הפסק בברכה דשמיעה ששומע כולה מראש ועד סוף ומכוון דעתו כל הזמן ולכן הדיבור בברכה נוספת לא נחשב הפסק בדיעבד.

ובן איכא למשמע מדברי הגרע"א [בשו"ת סימן ז' ד"ה ועדיין נבוכך אני] שדן ע"ד המג"א דס"ל דאשה לא תשמע קידוש מבין י"ג שנים ויום אחד כל שלא ידעין שהביא ב' שערות כיון דבדאורייתא חיישין שלא הביא שתי שערות ולכן תאמר עמו בלחש והיינו דלענין קידוש על הכוס שהוא דרבנן סומכין על חזקה דרבא שהביא ב' שערות ולגבי דאורייתא יוצאת באמירתה.

ותמה הגרע"א דאם באת לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה א"כ ברכתה שבפיה לבטלה ע"ש והנה אם נימא דע"י שומע כעונה חשבינן ליה כמדבר ממש א"כ כיון דבאמירתה עם המקדש מסתמא אי אפשר שתכוין לומר עמו אות באות ממש ואם נחשב שומע כעונה כמדבר ממש יהא כאן קידוש מבולבל בתיבות ולא תצא חובת קידוש כלל במה ששומע מהמקדש ומשמע מהא דתפס בסברא דאין שומע כעונה כמדבר ממש אלא דעולה לו כדיבור וא"כ הדר יתכן דיועיל שומע כעונה אף אם מדבר באמצע אם הדיבור מענינא ולא חשיב הפסק וכמשנ"ת ובפרט לדידן הנקטינן דבאמצע שמו"ע אף דאסור להפסיק לעניית קדיש וקדושה מ"מ לשמוע ולכוין שרי הרי דשומע כעונה אינו כמדבר ממש.

ומ"מ לדינא לא באתי חלילה להקל כנגד רבן של ישראל המשנ"ב אלא שבאופן שעפי"ד המשנ"ב יוצא קולא לפמ"ש יש להחמיר בזה כיון שגם מדעת הגרע"א זצ"ל נראה מוכח דלא שמיע ליה סברתיה שאם מדבר אי אפשר לומר שומע כעונה.

שמיעת קריאת המגילה תפילה וקרה"ת ברמקול וברדיו*

בדברי המנחת אלעזר דיד"ח בשמיעת המגילה ברמקול או טלפון

הסבר פעולת מכשיר הרמקול

בענין לצאת ידי חובת קריאת המגילה בשומע על ידי מגביר קול (רמקול) או בטלפון, מצאתי דברים תמוהין בספר מנחת אלעזר מכ"ק האדמו"ר הגאון המפורסם ממונקאטש ה"ה הרב חיים אלעזר שפירא זצ"ל (ח"ב ס"ס ע"ב), שלא מצא שום פסול לצאת בשמיעת המגילה דרך הטלפון. דדוקא בתקיעת שופר כיון שנתעבה הקול ואינו אלא כקול הברה אין יוצאין בתוקע בבור והוא הדין בשומע דרך טלפון, אבל במגילה יוצא גם בשומע קול הברה וא"כ ה"ה דיוצא בטלפון, ולא מצא בזה שום פסול ע"ש.

ובזמן האחרון נדפס ספר מקראי קודש ביאורים ופסקים מהגאון רבי צבי פסח פראנק ז"ל, וגם הוא (בס"י י"א) מחלק כהנ"ל, שבשופר אין יוצאין כיון דמעכב אם יש תערובת קול שופר אחר או קול שאינו ממין השופר, אבל במגילה גם כשמעורב בו מקול אחר, כיון דהכל מכח הקורא שהוא בר חיובא יוצאין, רק דסיים דכן נראה לכאורה וצריך עיון בזה.

מבאר דבמציאות פעולת הכמשיר שונה ואי אפשר להתיר על סמך דבריהם

והיות שלע"ד יש בזה חשש מכשול גדול וכמו שיבואר, ומי שמבין פעולת מגביר הקול או הטלפון לא יעלה על דעתו ח"ו שיוצאין בזה, ולהלן נבאר הדבר באר היטב, נראה דאילו המתירין ידעו כיצד פועלים מכשירים אלו הוו מודו שבכה"ג אין יוצאין.

ונקדים בהסבר הדברים, דבשעה שאדם מדבר מזעזע הוא בקולו האויר שמסביב, וגלי קול אלו נשמעים עד המרחק שאותם הגלים מגיעים. פעולת הרמקול או הטלפון לייצר בכח אלקטרי גלים כעין אלו ממש. גלים אלו אינם קולו של המדבר כלל, רק כח אלקטרי שנוצר בזרם, הדומה ממש בקול ובצליל לקול שמיצר האדם בשעה שהוא מדבר. גלי הקול של המדבר נאבדים לגמרי, ומגיעים לאזני השומע רק גלי קול אלקטרי שנוצרו מכוחו. וא"כ כששומע באופן זה, אין החסרון שקול המדבר נחלש עד שמוגיע להשומע כהברה, רק אין זה קולו כלל, רק יצירה שיצר, ודומה לשומע מתקליט או טייפ-ריקורדער (רשם-קול) וכדו', דאמנם הצליל המגיע הוי כעין קולו ממש, ומ"מ פשיטא שאין יוצאין בזה. וכ"ש בטלפון או ברדיו שהקול מגיע מראש העולם ועד סופו, שנאבד קול המדבר, ורק נשמעים גלי קול שהוא יצר בקולו, וזה כח אחר לגמרי, וז"ב. [וראיתי מאמר מהגאון רש"ז אויערבאך (שליט"א) זצ"ל (ע' מנחת שלמה ח"א ס"ט) שמתאר היטב המציאות, ואין ספק אצלו שאין יוצאין כהנ"ל].

הן אמת דמחמת הדמיון לקול המדבר, נדמה שהזרם ברמקול רק מגביר את גלי הקול ומביא אותם הגלים ממש למרחקים, וא"כ נשמע שם קולו ממש רק מוגבר על ידי הזרם וכהנ"ל. אבל כפי שביארנו כוח האלקטרי ברמקול מייצר גלים כעין קולו ומביאם למרחקים, אבל גלי הקול שלו נאבדים, וא"כ אין יוצאין בשמיעה ברמקול (ומה עוד שנסתפקתי

גם להעומדים קרוב להמדבר, ששומעין קולו שלו והקול היוצא מהרמקול מעורב בו, הלא הוי תרי קלי בחד צליל, ויש לחשוש שישמעו מקצת מהקול הפסול ואין יוצאין, וראוי לבטל תפילות ברמקול. ומיהו כ"ז צריך עוד ברור מדעי מקיף ובאתי רק להעיר).

דברי האגרות משה דאף דנוצר קול אחר כיון דזה נוצר רק מכח דיבורו נחשב דיבור וע"כ אין למחות

ועכשיו מצאתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן ק"ח) שדעתו נוטה שמצד ההלכה אין למחות ברוצים לשמוע המגילה ברמקול, ואף שמויצר כאן קול אחר ואין שומעים גלי הקול שלו ממש, מ"מ כיון שרק על ידי קריאתו שומעין לקול זה, ואפשר שבעצם דומה צורת שמיעת הקול ברמקול לשמיעת הדבור הטבעי של האדם, וכמו שנוקטים חכמי הטבע, יש א"כ להחשיבו כשומע קולו ממש ע"ש. ודבריו צ"ע טובא, וגם לא הביא שום יסוד להוכיח האי חידוש שיוצאין בקול אחר מפני שדומה לקולו, ולסברתו לכאורה יש לנו לומר דיוצאין אף השומעין כשמדבר ברדיו. ולע"ד פשוט הדבר וברור שאין יוצאין ברמקול ואין להקל בזה ח"ו (ואף באגר"מ שם הסיק דלמעשה כיון דההיתר אינו ברור והוא ענין חדש, ראוי למחות בעושים כן למנעם לרדוף אחרי החדשות, ע"ש).

עובדא בימי שלטון האנגלי בארה"ק דבקשו הציונים להראות דיש להם שליטה ברדיו וע"כ דרשו להשמיע המגילה ברדיו

ועובדא הוה בימי השלטון האנגלי בארץ ישראל, השתוקקו הלאומיים ודרשו שברדיו שברשות האנגלים יקראו המגילה בפורים, ובוה דימו שיתפרסם השפעתם על הרדיו ששייך נמי ליהודים. והרבנים התנגדו בכל תוקף שחששו שרבים יצאו חובתן דרך הרדיו, ואין יוצאין בזה, וכפי ששמענו גם מהרבנים הלאומיים התנגדו

לקריאת המגילה ברדיו בתקופות. אבל המחייבים הטקס ברדיו הרעישו ולא שתקו עד שהאנגלים הסכימו שבפורים ישמיעו ברדיו קריאת המגילה מבית הכנסת בתל אביב, וחגגו נצחונם עד ששמענו שהיו מהם שרצו לשמוע המגילה דוקא ברדיו, שהיה זה בשבילם נצחון גדול.

ומאותו היום והלאה קורין המגילה בבית כנסת ומשמיעים ברדיו לכל הציבור בארץ ובגולה כל שנה. ואף אם אין היום כאלה היוצאין חובת המגילה ברדיו, רושם אני דברים אלו שאין יוצאין ברמקול או ברדיו, דנפקא מינה לכמה שאלות מצויות טובא, (וע"ע במועדים וזמנים ח"א סימן א' בענין השומע תקיעת שופר במכשיר שמיעה), ודו"ק היטב בכ"ז.

אם יד"ח בשמיעה ברמקול*

שאלה: אם יוצאין בברכה, קריאת התורה, דברי תורה, עניית קדושה וברכו ברמקול

נשאלתי בחתונה שאומרים הברכות ברמקול אם יוצאין יד"ח בשמיעת הברכה, וכן לענין קריאת התורה, עניית קדושה, ברכו ואמן, או בדברי תורה, וכבר כתבתי מזה במוע"ז בח"ו (סימן ק"ה) שאין יוצאין, וטעמא ששומע כעונה חידוש דילפינן מקרא בסוכה לח:; וה"מ בשומע גלי הקול ממש שמוציא, ומנלן להוסיף ברמקול שגלי קול שלו נאבדו, רק מייצר באלקטרי קול דומה ששומעין ודומה לתקליט וטייפ, רק הבאתי בהערות (ח"ח סימן א) בשם החזו"א זצ"ל שיתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר בשעה שמדבר ונשמע מיד, מועיל לצאת כשמיעת קולו ממש, אבל גם לדידיה לא מקל

ברמקול, ולא דמי לסיני דהתם לא הוצרכו אלא לשמוע הדיבור עצמו.

תלוי בגדר חובת קריאת התורה אי הוה חובת שמיעה לבד או דהוה מדין שומע כעונה

מיהו ד"ז תלוי בשאלה אם מצות קריאת התורה מוטלת על כל אחד מדין שומע כעונה, או סגי בשמיעה מס"ת, עיין בפוסקים לענין שמיעה מקטן, ובב"ב (מג.) איתא ס"ת לשמיעה קאי. ועיין בדברינו לעיל סימן סג ושם הבאנו דעת הביה"ל שבקרה"ת אין חיובה בתורת שומע כעונה כבמגילה אלא בגדר דין שמיעה לחוד ע"ש.

לענין עניית אמן וליד"ח הברכה ברמקול

ונסתפקתי כששומע קדיש ברמקול ממרחק ואינו מצוי עם הציבור, אם יכול לענות יהא שמיה רבה קדושה ואמן, ונראה דלא דמי לאלכסנדראי של מצרים (סוכה נא:) שהניפו בסודרין וענו אמן, (תמהני היאך יצאו יד"ח קריאת התורה כשלא שמעו הקריאה, וע"ש בתוס' שהברכות של קריאת התורה לא שמעו ע"ש, ואולי לקריאת התורה הרים בעל קורא קולו ושמעו בלי הנפת סודר, אבל בש"ץ שתדיר, לא סמכו על כך שתמיד ישמעו קולו, וע"כ לצאת מכל ספק נהגו בסודר ומועיל, דהתם אף שלא שמעו הש"ץ, מ"מ הציבור ששמעו ענו אמן ויצאו וגם השומע את העונים ויודע על איזה ברכה עונים עונה עמהם וכמבואר בשו"ע סי' קכ"ד סי"א, ואם כן עניית האמן היה ע"י שהצטרפו בשמיעת העונים, ובסודר רק ידעו על איזה אמן קאי, אבל כאן דאין אפילו תשעה ששומעין קול הש"ץ אלא רק ע"י רמקול, לא נחשב תפלה בציבור ואין עונין בדבר שבקדושה בפחות מעשרה, דהא בעי עשרה וזה לא נחשב בעשרה, ושמעתי שנחלקו גדולי ההוראה באופן שכל הציבור שומע רק ע"י רמקול אם עונין אמן.

למעשה, רק מצדד דאפשר לומר שיוצאין גם כששומעים ברמקול. והא דשומע תקיעת שופר בבור לא יצא, דשומע קול אחר דהברה לא יצא, היינו שנשתנה קצת וא"כ כ"ש ברמקול, אבל החזו"א זצ"ל פירש שבהברה הקול בא אח"כ, ולכן לא מועיל, ולא דמי לרמקול שבשעת מעשה בא הקול, עכ"פ הואיל ואין לנו הוכחה שמועיל גם בשעת מעשה כשנשתנה, ראוי להחמיר דלא יצא.

מביא ראיה ממתן תורה דנחשב שומע כעונה אף דאין שייך שומע כעונה ממש

ולכאורה נראה להביא סמך לסברת החזו"א זצ"ל שיוצאין, שבברכות (כ:) מבואר בתוס' (ד"ה כדאשכחן) שעל הרהור לא צריך לטבול, אבל במתן תורה היה דין שומע כעונה ולכן חייבין היו לטבול, וקשה הלוא קול ה' בכח, קול ה' בהדר, ואנו לא נוכל להיות שומע כעונה כקולו ית"ש ממש גם מדין שומע כעונה, אע"כ צ"ל כיון שעל ידו הגיע לנו השמיעה המתאימה לנו בשעה שדיבר, מספיק ליהוי כעונה, וגם כאן אף שאינו קולו ממש רק נשתנה, כיון שעל ידו מגיע הקול אלינו, אף שמייצר קול חדש מכח הקול שמדבר אז, מספיק ליהוי בזה שומע כעונה.

מבאר דחלוקת"ת דעיקרה חובת השמיעה ואין חובת אמירה

מיהו התם קאי לענין דברי תורה שעיקר מצותה היא לשמוע ולהבין ע"כ גם שמיעה כה"ג מספיק ואף ברמקול, ואין ראייה לענין ברכה שצריך דיבור ממש לומר שגם בזה חשוב כדיבור, ורק לקריאת התורה שעיקרו לדברי תורה מסתברא דמועיל ברמקול, ויש לדחות דבקריאת התורה לא חשיב כשמיעת ד"ת גרידא אלא בעינן קריאה מס"ת ממש לצאת המצוה, והשומע חשיב כאלו הוא גם קרא מס"ת מדין שומע כעונה, וע"כ לא מספיק

מבאר דיש לחוש בשומע מפי המברך ומהרמקול כאחד אינו
יד"ח

ולבי נוקפי דשמא אפילו בשומע את שני הקולות, גם את קול המברך שנמצא סמוך למברך, וגם את הקול המלאכותי של הרמקול, צ"ע דבכה"ג דהוי קול כשר ופסול יחד אם מועיל, ועיין היטב תוס' סוטה יז: (ד"ה כתבה) דשני כשרים לא מועיל, וכ"ש כשר ופסול, ואין להוכיח מר"ה כז. דשמע קול שופר וחצוצרות מועיל דחביבא ליה, דשאני שופר שקולו ניכר ולא מתבלבל דחביבא ליה ולכן יצא, אבל אותו קול ממש מפסול וכשר ודאי מתערב הקול כשר בפסול ולכן נראה שלא מועיל, וע"כ ברמקול אם אין יוצאין בו שאינו כקול המדבר מגרע טפי, שאפילו מי שהוא סמוך ושומע גם קולו ממש לא יצא ששומע בבת אחת עמו עוד קול פסול, וכה"ג לא מועיל, ולפי זה ראוי לבטל הרמקול בתפילות בציבור שבאים להשמיע לקהל הרחוק את התפלה והברכות, שמקלקל אפילו לאלו העומדים קרוב ששומעין קולו ממש דלא יצאו מאחר שיש כאן שיתוף כשר ופסול ולא מועיל. העולה מדברינו למעשה:

א שמע ברכה מרמקול וצריך לצאת ידי חובתו (ולא לעניית אמן בלבד) צריך להחמיר שלא יצא, ואפילו העומד קרוב למברך ששומע גם קולו, כיון שמעורב בקול פסול יש מקום להחמיר דלא יצא. (ובברכת אירוסין ונישואין בחופה כשיש רמקול ואפילו הקרובים למברך שומעין קול פסול וכשר דגרע, ולדברינו ראוי למנוע הדבר מחשש כלה בלי ברכה בציבור ח"ו ואכמ"ל).

ב בקריאת התורה יוצא גם בשמיעה ברמקול שמצותה לשמוע דברי תורה, מיהו יש פוסקים כיון שצריך קריאה מס"ת ושמיעה

מבר חיובא ומדין שומע כעונה, ראוי לכתחלה להחמיר שלא יצא גם בקריה"ת.

ג לענות אמן יהא שמייה רבה וקדושה וכדומה, אם בלי רמקול שומע עכ"פ קול העונים עונה עמהם [דסכ"ס בענייתם כבר הוי דבר שבקדושה בעשרה], אבל כשכל שמיעתו ברמקול ממרחק ואינו עמהם במקום אחד ובלעדיו לא שמע כלום שהוא רחוק יש לצדד אם לענות. [דאע"ג דמוחיצה של ברזל אינה מפסקת, היינו דמה שהוא במקום אחר אינו מפסיק אבל צריך עכ"פ צירוף ע"י ששומע את קולם].

ד שמיעת חזרת הש"ץ ע"י רמקול יש להחמיר שאם הקול נשמע רק ע"י הרמקול שלא יעשו כן דלא חשיב בזה דשומעין קול הש"ץ, והפוסקים דנו בסוגי רמקול שונים ואסרום בשבת, ונראה שגם בחול ראוי לבטלו שאין זה קול הש"ץ, ובמקום דוחק גדול יש לשאול מורה הוראה מה לעשות.

ה לענין דברי תורה, דעת הגרש"ז בהלכות ת"ת (פ"ב, י"ב) דכל מה שלומד בהרהור ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם וכו' כמו בכל המצוות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן יד"ח בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה ע"ש, ולפי זה מסתבר דלימוד התורה ע"י רמקול חשוב כהרהור ואינו בתורת שומע כעונה ולא מקיימין המצוה, וזהו חידוש פלא שאין ראוי להסתפק בשמיעת ד"ת ברמקול, אכן כשצריך הרמקול כדי להשמיע הד"ת לרבים או לעצמו ע"י טייפ וכדומה אין להחמיר דכשצריך הרהור בדברי תורה זהו מצותה, והוא הדין ברמקול כשצריך לזה לת"ת זהו מצותה. [ועיין עוד במה שביארנו במועדים וזמנים ח"ו סימן ק"ה יעו"ש ה].

בענין עניית אמן על הברכה ברמקול*

בברכות (כ:) שאסור לשתוק כשבסמוך לו משבחים המקום ית"ש. וגם באלכסנדראי של מצרים יש לומר שהנפת הסודר מועילה אפילו לנמצאים במקום אחר, והוא בששמועו קול העונים. העולה דכשאינו שומע קול המברך ממש רק ברמקול, ואינו עמהם לע"ד אסור לענות אמן, וראוי לחוש לאמן לבטלה. שהחמירו בזה חז"ל טובא.

וב"ז לענין עניית אמן קדושה וברכו, אבל לענין קריאת התורה צ"ע טובא. ובזמן האחרון נפוץ פה "מנהג" חדש, שבחגים מתאספים יחד רבבות בני" לזכות בברכת כהנים המוני בכותל המערבי, והתפלה וקריאת התורה מעבירים שם לקהל דרך רמקול. ולכאורה אין קול זה מועיל ולא יצאו וביטלו מצות קריאת התורה. ויש לחלק ולומר דבקריאת התורה שעיקרה לימוד התורה יוצאין גם בכה"ג, והרי מקיימין מצות תלמוד תורה אפילו כששומע ברדיו או בטייפ-ריקורדער.

אמנם י"ל דלימוד התורה שאני, שעיקר המצוה בהגיון ואפילו בהרהור סגי, אבל כאן המצוה קריאה מס"ת וצריך שישמע קול הבעל קורא ממש, שיתייחס הקריאה מהספר להשומע, ואפילו אי נקוט שגם בקריאת התורה יוצא בשומע מקטן כה"ג גרע טפי ואינו מועיל. וקריאת התורה ברמקול מכשול גדול וראוי לבטלה.

ונשאלתי מחו"ל במסיבות שמתפללין ומברכין בימי החול ברמקול, אם השומע מהרמקול כשהוא בחוץ עונה אמן ויהא שמיא רבה, או לא. וגאון אחד פסק בפשיטות שכל השומע ברמקול חייב לענות אמן, דלא גרע מאלכסנדראי של מצרים שהניפו בסודרין וכל הרואה ענה אמן (סוכה נא:), והכא נמי השומע ברמקול לא גרע מסודרין, דכיון דיודע שנגמרה כעת ברכה עונה אמן אף שלא שמע הקול ממש.

ואני מפקפק מאד בדיון זה, דכשם שאם שומע ברדיו אינו עונה אמן שאין זה קול המדבר, ואף שמברך עכשיו באותה שעה, הוא הדין ברמקול דאינו עונה. ובאלכסנדראי של מצרים כולם היו יחד באולם גדול ונצטרפו בכך, וכה"ג אף שאינו שומע הברכה כיון שיודע שמברך עכשיו עונה אמן, אבל כשאינו עם המברך באותו המקום, וגם אינו שומע קולו ממש, נראה דגם אמן אין לו לענות. ולפי זה באולם גופא עונה אמן ויהא שמיא רבא, אבל במקום אחר לגמרי, אף ששומע דרך רמקול ויודע שנגמרת עכשיו ברכה, אינו עונה אמן.

ומיהו נראה דאף באינו שומע המברך, אם שומע פי העונים ממש, עונה עמהם, וכמבואר ברמ"א סי' קכ"ד (סס"ע י"א). וא"כ אפילו אינו בחדר יחד עם המברך רק במקום אחר, ושומע הברכה ברמקול, אם עכ"פ שומע מפי העונים ממש, חייב לענות עמהם וכמבואר

דין שומע כעונה ע"י מכונת שמיעה*

בנידון אי יוכל ליד"ח ברכה במכשיר שמיעה או צריך לברך בעצמו

קבלתי מכתבו אודות מכונת שמיעה לענין ברכות קריאת התורה קריאת מגילה קידוש ותקיעת שופר האם יכול לצאת יד"ח מדין שומע כעונה, וכתב ששמע מגדולי ישראל האוסרין וצריך שיברך בעצמו, אולם רוצה לשאול במי שאי אפשר לו באופן אחר, האם במכונת שמיעה יצא בדיעבד או אין בזה כלום.

מסברא אינו יכול לסמוך על זה דאינו קולו ממש רק דומה לקלטת

והנה לכאורה מסתברא דאין יוצאים בברכה ששומעים ע"י מכשיר שמיעה, והטעם כיון שקול היוצא דרך המכשיר שמיעה אי"ז גלי הקול שלו, אלא שגלי קולו כלים ומייצר זרם חשמלי שהוא מייצר קול דומה לשלו ודומה לשומע ברכה ע"י קלטת דודאי אינו יוצא יד"ח, וכן כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל שביד הרטב המציאות ופשוט לו שאינם יוצאים יד"ח, אמנם הביא שרבינו החזו"א זצ"ל אמר לו שיתכן דכיון שקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים אפשר דחשיב כשומע ממש ויוצאים בהם יד"ח (וכן כתב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' קח) ועיין בדברינו מועדים וזמנים ח"ו סי' קה.

תלוי בגדר שומע כעונה

ואפש"ל דתלוי בחקירה בגדר שומע כעונה (עיין בדברינו בסי' לעיל), אם היינו דיוצא בעצם השמיעה דהשמיעה דינה כדיבור, א"כ לא מהני ששומע ע"י מכשיר שמיעה, דכיון דיוצא בעצם השמיעה, שפיר בעינן שמיעה מעולה והיינו שישמע קולו של המדבר

עצמו, אבל אי נימא דגדר שומע כעונה היינו דע"י השמיעה נחשב להשומע כאילו דיבר בפיו ממש, א"כ אפשר דיש לצדד דכיון דיוצא בגדר דיבור בפיו, לא איכפ"ל מה ששמע שמיעה פחותה כהאי שרק שמע קול הנוצר ע"י קול המדבר (ואותו קול נשמע בשעה שמדבר), שהרי אינו יוצא בשמיעה אלא כדיבור בפיו שהוא אליהם.

לדברי החזו"א דגדר שומע כעונה היינו הלכה דיד"ח כדיבור של חבירו א"כ גם במכשיר שמיעה מהני

ובפרט אי נימא כדעת החזו"א דגדר שומע כעונה היינו דע"י השמיעה יוצא כדיבור חבירו, ומועיל ברכת חבירו גם אל השומע, שפיר אפשר לומר דמהני שמיעה ע"י מכשיר שמיעה, דכיון דאינו יוצא בעצם השמיעה אלא כדיבור של חבירו והשמיעה הוא רק כדי שיהיה לו שייכות לדיבור חבירו, דאז מתייחס אמירת חבירו אליו, על כן מהני בכל מה ששמע ואפילו שמיעה פחותה כהאי שרק שמע קול הנוצר ע"י קול המדבר (ואותו קול נשמע בשעה שמדבר) כיון שסו"ס יש לו איזה שייכות לדברי חבירו.

ולענין מצות שופר המ"ע היא השמיעה בלבד, וכנוסח הברכה לשמוע קול שופר וע"כ בעינן שמיעה טובה שישמע קול השופר ממש, ובמכונת שמיעה כיון שאינו שומע קול השופר ממש לא יצא, ומה עוד דכיון דבשופר הדין הוא דשמע קול הברה (הד קול השופר) לא יצא א"כ בודאי כששמע קול אחר שנוצר מקול התקיעה לא עדיפי מקול ההברה דלא יצא.

למעשה בקריאת התורה יד"ח בשמיעה ולענין ברכה על המגילה ראוי לברך בעצמו

ולענ"ד נראה בכל הנ"ל להלכה למעשה דבקריאת התורה יוצא יד"ח, ובשופר אינו יוצא יד"ח, ובחזרת הש"ץ עונה אמן, ולענין כל הברכות שמחויב כ"א לברך וקריאת המגילה ראוי שלא ייצא יד"ח בשמיעה מאחר אלא יברך בעצמו, (ואם אין מצוי מספיק יין שיוכל לקדש בעצמו אז עדיף שיקדש הוא עצמו על הפת, ואם אין מספיק פת שיוכל לקדש ולבצוע עליו לבדו יכול לסמוך על מה ששומע מהבעה"ב כיון דקידוש על היין דרבנן יש לסמוך להקל בשעת הדחק (דמדאורייתא יוצאין יד"ח בתפילת שבת או באמירת פסוק אחד וכגון זכור את יום השבת לקדשו).

והנה לענין עניית אמן ששומע הברכה ע"י מכשיר שמיעה פשיטא שיכול לענות אמן, שהרי אין צריך לשמוע הברכה מפי המברך, וכמש"כ הרמ"א סי' קכ"ד שאם יודע איזה ברכה בירך חבירו אף שאינו שומע הברכה צריך לענות אמן.

ובן כתבתי בכמה מקומות (ח"א סי' קמ"ט ח"ב סי' פ"ג ח"ג סי' ס"ט) לענין קריאת התורה שהשומע במכונת שמיעה יוצא יד"ח והטעם כיון דיסוד חיוב קה"ת משום תלמוד תורה ע"כ מהני שמיעה פחותה כהאי ששומע קול הנוצר ע"י קול המדבר, דמצוות ת"ת מוקיים גם בכזה"ג, והעיקר שמשמיעתו ילמד לידע דברי התורה, (מיהו לדעת הפוסקים דבקה"ת צריך לדין שומע כעונה א"כ עדיין צ"ע אם יוצא אם לאו כיון שאינו שומע קול העונה ממש כנ"ל).

בענין לקרוא לתורה חרש השומע ע"י מכשיר שמיעה*

מבאר דקרה"ת דעיקרה לשמוע נחשב שמיעה

ומיהו שוב עיינתי בדבר ומסתברא שקריאת התורה שאני שיעקרה לקיום המצוה דתלמוד תורה לשמוע קריאה מהתורה ושפיר כיון ששמע מותר לברך עלה שלת"ת מספיק בכזה"ג.

מחדש דשייך הכא עת לעשות לה' כיון דבלא זה לא יכול לעלות לעולם לתורה

עוד יש לצדד דשייך בכזה"ג עת לעשות לה' הפרו תורתך ואף שמצינו כן להדיא רק כשהוא שומע ויוצא כמו בע"ה או סומא ולא בחרש הלוא גם בו יש סברא למצוות ת"ת

מכשיר שמיעה אין גלי הקול שלו רק הוא כמו טייפ וא"כ ברכתו לבטלו דאינו יד"ח קרה"ת ופטור

המומחים מאשרים שפעולת המכונה הוא כעין טייפ [ריקורדער] שמחליף הקול ואם כן פשיטא שאין יוצאין בשמיעת קריאה מטייפ שאין זה קולו של הקורא ממש ואם כן החרש לא יוצא שלא שומע קול הקורא רק קול אחר מיוצר בכח אלקטרי ובסומא או ע"ה אף שאינו קורא מספר התירו לקרותו ומברך כיון ששומע כעונה והוי כאלו קרא אבל כאן שומע קול אחר לכאורה לא יצא ואם כן ברכתו לבטלה ואסור לקרותו שאינו יוצא קה"ת ופטור.

שיוצא בשמיעה שלו כה"ג אף שזהו כקול הברה רק שהיה מקום להחמיר שאינו מבורר גדר חיוב קריאת התורה אי סגי בכה"ג אבל שפיר ראוי לומר כשהדין אינו מבורר דעת לעשות לה' הפרו תורתך ולא נמנע אותו לעולם מלקרוא בתורה

וכמדומני שהמנהג דקורין אותו לפרקים ולא קפדין לברך אם החרש אומר עם הבעל קורא בלחש שרי וכמבואר בפמ"ג סימן קל"ט משב"ז אות ב' ע"ש ומיהו דבריו צ"ב שאינו דומה לסומא וע"ה ששומעין ויוצאין משא"כ החרש.

ברין מדבר ואינו שומע אלא במכונת שמיעה אם מותר לקוראו לתורה*

במכונת השמיעה אין שומעים הקול ממש אלא זהו כמו רמקול או טייפרקורדר שבודאי אין יוצאין קריאת התורה וכמו שביארתי במועדים וזמנים ח"ו קס"ז ע"ש ולפי זה לכאורה לא שייך אצלו קריאת התורה ואף אם קורא גם כן בעצמו מס"ת ע"ז לבד אין הברכה שישודה רק כששומע גם כן קריאת התורה דציבור שיוצא וכיון שהחרש ששומע במכונה אינו יוצא לא שייך אצלו הברכה.

דן אם אפשר לדמות חרש לסומא דהתירו חז"ל משום עת לעשות לה' וא"כ ה"ה לענין חרש

ובסומא העלי הפוסקים שקורין אותו דעת לעשות לה' הפרו תורתך ואולי גם בחרש נתיר מטעם זה ואף דלא דמי דסומא שומע ויוצא רק חסר אצלו הקריאה בעצמו משא"כ חרש ששומע במכונה אינו יוצא כלל מ"מ כיון שהברכות לא מעכבות ושומעים הקריאה גופא כדין אולי נתיר גם אצלו מטעם

זה ושוב ראיתי בפמ"ג סימן קל"ט משב"ז אות ב' דאם החרש קורא עם הבעל קורא בלחש שרי ע"ש וצ"ב .

ולמעשה אני נוטה להקל בקריאת התורה עיין במועדים וזמנים ח"ח בהערות לסימן א' שהבאנו דברי רבינו החזו"א צ"ל דכיון ששומע במיקרופון וטלפון כדרך המדברים יתכן שיוצאין וכ"כ המהר"י ענגיל בגליוני הש"ס ברכות כ"ה ב' עי"ש ואף שלענין ברכות ותקיעות הדבר צ"ע טובא ועיין במהרש"ם בדע"ת או"ח סימן תרפ"ט וע"ע מנח"י ח"א סימן ט"ז אבל לענין קריאת התורה שעיקר התיקון בשביל למוד התורה ויוצאין גם כה"ג מסתברא שבזה מועיל גם בכה"ג ויוצאין ועדיין יל"ע דמאחר שצריך בקריאת התורה לכמה פוסקים דין שומע כעונה ליהוי כקורא מס"ת ולצאת חובתו ולמדנו כן בקול שיוצא מפה ולא בקול מדומה ממיקרופון ואם כן לא יצא לדידהו גם חובת קריאת התורה.

בדין בעל קורא המדבר ואינו שומע*

שאלה בעל קורא מדבר ואינו שומע אם ראוי לקרות בתורה וכן בילד בר מצוה חרש אם ראוי לקרות בתורה

דברי הגמ' דחרש אינו מוציא במגילה משום דאינו שומע ואף המקלין הוא רק בדיעבד

בברכות טז. אמרינן דחרש לא יוציא במגילה כיון שאינו משמיע לאזניו ואל"כ דר' יוסי דב"ק ש' אינו יוצא אם לא השמיע לאזניו גם השומע אינו יוצא כמוהו דלא עדיף מהמוציא וכ"כ הפוסקים בסימן תרפ"ט דאף דאנן קי"ל דב"ק ש' אם לא השמיע לאזניו יצא מ"מ במקרא מגילה הוא לעיכובא או משום פירסומא ניסא או דחרש גרע טפי שאינו יכול להשמיע לאזניו ע"ש ולכן אינו מוציא אחרים במגילה ואף שיש כמה ראשונים דס"ל דיצא ומוציא היינו דיעבד אך עכ"פ לא יהיה ש"ן וכן מצאתי בחידושי הגרע"א נ"ג ס"ק מ"א לענין תפלה שלכתחילה לא יהיה ש"ן.

בת"ת בעינן להשמיע לאזניו

ולפי זה גם לענין לימוד התורה הלא מפורש בברכות ט"ו ב' שלכו"ע בעינן להשמיע לאזניו דכתיב הסכת ושמע ישראל ומוקמי' לרב יוסף בדברי תורה ובש"ע הגרש"ז הלכות ת"ת פ"ב הלכה י"ב שמצות תלמוד תורה להוציא בשפתיו להשמיע לאזניו דוקא וחרש אינו יכול להשמיע לאזניו ואם כן השומע ממנו לא יצא כהלכה מצות תלמוד תורה וא"כ לכאורה אין ראוי שיהא בעל קורא.

במחבר מפורש דהעולה לתורה לא ישמיע לאזניו ומבאר דאין הלכה בת"ת להשמיע לזניו

ואולם הנה במחבר סימן קמ"א ס"ק ב' כתב שאם קראוהו לעלות לתורה משמיע

בלחש הקריאה ולא ישמיע לאזניו ומשמע שאין צריך יותר ואדרבה למחבר יותר טוב שלא ישמיע לאזניו רק שברמ"א שם כתב שאם משמיע לאזניו ליכא קפידא וא"כ לכאורה שוב ניתן לו להיות בעל קורא אבל בביאור הגר"א שם חולק ופירש שצריך להשמיע לאזניו כמו בתפלה ובמשנ"ב בשעה"צ שם נשאר בצ"ע למעשה אם לכתחילה ישמיע לאזניו ואם כן לדעת הגר"א מוכח שלקיים מצות תלמוד תורה כהלכה צריך להשמיע לאזניו וכ"כ במשכנ"י סי' קס"ב שבקריה"ת בצבור לא מהני הרש שאינו משמיע לאזניו דמצותה דוקא שישמיע לאזניו ולכן לכתחילה יש לזהר שלא יהא הבעל קורא חרש מדבר ואינו שומע וכמו שביארנו.

ואפשר דאף לדעת המחבר דהעולה אין צריך להשמיע לאזניו מה שאומר היינו כיון דעכ"פ שומע מהבעל קורא ומתקיים בכך "הסכת ושמע ישראל" משא"כ בחרש שאינו שומע כלל ואם הוא כבד מאוד לשמוע וצריכים לצעוק עיין היטב בשע"ת סימן תרפ"ט.

ילד בר מצוה יכול לעלות למפטיר וה"ה חרש שרי

אמנם נשאלתי בילד בר מצוה שקורא רק למפטיר אינו להוציא הצבור שכבר יצאו התקנה בז' עולין אלא כיבוד שלא יעלה רק לנביאים ולכן מכבדים אותו גם בעליה לתורה ובזה נראה שיכול לעלות אף חרש ואין לחשוש כלל שאין צריך בזה לציבור קיום מצות תלמוד תורה ובלאו הכי גדול כבוד הבריות ואין לדחותו מלהיות קורא למפטיר שאין לחשוש

דאין צריך להשמיע לאזניו וכמשנ"ת ועיין עוד
מש"כ בזה במועדים וזמנים ח"ח ו' ק"א .

בזה אלא לבתחלה ובשעת הדחק לעת הצורך
עכ"פ יש לסמוך על דעת המחבר והפוסקים

דין שומע כעונה ב"שתל כוכליאר"*

מבאר דחסרון שלא כדרכו שייך דוקא במעשה אמנם
בשמיעה דהוא תוצאה אין שייך החסרון

דן בדין מכשיר הפועל באופן קרוב לשמיעה והנידון אם יש
לחוש בזה דכיון דהוא שלא כדרך שמיעה לא מהני

ונראה בזה שאין בשמיעה חסרון דשלא
כדרכו, כיון דשמיעה אינה פעולה
שאדם עושה, אלא היא נעשית מאיליה,
וכמבואר ברא"ש בנדרים (דף עב) דל"ש מינוי
שליחות על שמיעה כיון דהוא מידי דממילא
ע"ש, וע"כ בזה ליכא חסרון שלא כדרכו,
דחסרון שלא כדרכו אינו אלא במקום שהמצוה
או האיסור הוא במעשה, דבזה אמרינן
דכשעשה שלא כדרכו אי"ז חשיב עשיה ולא
יצא יד"ח. וכמו דמצינו דמתעסק בחלבים
ועריות חייב אף שבכל מקום מתעסק פטור,

נשאלתי אודות כבדי שמיעה המשתמשים
ב"שתל כוכליאר" אשר
פעולתו שונה ממכשיר שמיעה רגיל שאינו
שומע גלי קולו של המדבר, אלא שקול המדבר
יוצר זרם חשמלי, שדומה ממש לקולו וצלילו
של המדבר, אבל אי"ז גלי קולו כלל, משא"כ
במכשיר הנ"ל ששומע קול המדבר ממש, האם
מהני לצאת תקיעת שופר או קידוש מדין
שומע כעונה, כיון דשומע קול המדבר גופא,
או דכיון שאין שומע קול המדבר כדרך בנ"א
לא מהני.

* מתוך תשובות בכת"י

** אמר המלבה"ד כדי להבין ענין ה"שתל כוכליאר" העתקתי כאן מכתב השואל

הנני בזה בשאלה אודות... אשר הינו כבד שמיעה מילדותו ולאחר כמה שנים השתילו לו כלי מיוחד אשר עזר
לו הרבה ושמיעתו היא כמעט כאחד האדם.

וכעת בהגיעו לגיל בר מצווה נתעוררה השאלה מה דין השמיעה בכליה זה.

כדי לבאר אופן הפעולה של הכלי הזה יש לבאר קודם, אופן השמיעה באדם רגיל כפי שנתברר ע"י מומחים.
הנה הקול המושמע נכנס לתוך האוזן ומשם לתוך אבר הנקרא "כוכליאר" ושם בתוך הכוכליאר נמצאים
כשלושים אלפי שערות קטנות שמתנועעות ע"י כח הקול, ובכל סוג של קול מתנועעות שערות אחרות. ועל ידי
הנענוע של כל אחת מהשערות האלו מתעורר גירוי חשמלי הנשלח ע"י עצב השמיעה למוח המתרגם את הקול
לדבר המובן.

והנה אצל רוב כבדי השמיעה הבעיה היא שאותן השערות אינן פועלות כראוי וממילא אינן מעבירות את
הגירויים למוח.

ובפיתוח הטכנולוגיה המציאו הרופאים כלי מיוחד שהם משתילים בתוך הכוכליאר הנ"ל והיא נקרא "שתל
כוכליאר" המתחבר לכלי חיצוני שהכבד שמיעה נושא על גופו. הכלי החיצוני הזה קולט את הקולות ומתרגם
אותם לגירויים חשמליים המועברים לכלי הפנימי שמעביר אותם לעצב השמיעה ומשם למוח כנ"ל. וממילא
עוקפים את פעולת השערות הנ"ל כי הגירוי החשמלי נעשה ע"י הכלי הנ"ל ומועבר באופן ישיר למוח.

והנה הפוסקים עד לדורינו דנו על כלי אחר שאופן פעולתו שמגביר את הקול כל כך עד שגם הכבד שמיעה יכול
לשמעו ונידונם היה כי הקול המוגבר אינו קול של בר חיובא אלא קול המכונה.

אמנם בנידון דידן אין קול אחר נשמע כלל ורק אותם גירויים הנעשים ע"י נענוע השערות נעשים כעת ע"י
המכונה. וכעת השאלה אם שייך לדון השמיעה ע"י הכלי הזה כשמיעה ממש כגון לצאת בו תקיעת שופר וקידוש
או דנימא דכיון שאינו שמיעה כדרכה לא חשיב כשמיעה ממש. עד כאן העתקתי מכתב השואל.

והיינו טעמא דשורש פטור מתעסק הוא, דכיון דלא נתכוון לעשות המעשה, אין מתייחס המעשה אליו והרי"ז כנעשית מאיליה, וע"כ ל"ש פטור מתעסק אלא היכא שחייבה תורה על עשיית האדם, אבל בחלבים והעריות שחייבה תורה אף בלא מעשה, דהא חייבה תורה על ההנאה מאכילה אסורה, והנאה אינה מעשה כלל, ע"כ ל"ש פטור מתעסק.

מבאר דעוד דבשמיעה העיקר הוא התוצאה וכיון דהתוצאה נעשית אין שייך חשש

ועוד נראה דבשמיעה העיקר התוצאה, והיינו מה ששומע, וא"כ שפיר ליכא חסרון שלא כדרכו, מכיון שהתוצאה נעשית. וכשם שברציחה חייב אף שרצח שלא כדרכו דהחיוב על התוצאה שנרצח, וזה נעשה. וה"ה במצות מעקה או כיבוד אב לא שייך לומר שלא קיים המצוה כשעשה שלא כדרכו מכיון שהעיקר זה התוצאה, וזה נעשה.

דן מצד דאין זה שמיעה באיכות רגילה א"כ זהו סוג שמיעה שונה

ומיהו יש לצדד שאינו יוצא יד"ה, כיון דאף ששומע, מ"מ אינו שומע באיכות השמיעה כבכל אדם (ולכן דיבורו שונה משאר אדם) וא"כ כיון שהתוצאה שונה משאר בנ"א לא יצא.

מבאר דכיון דהוא השמיעה הרגילה אצלו זהו נחשב שמיעה כדרכו כדחזון באיסורין דכל מידי דאצלו הוא כדרכו יד"ה

אמנם נראה כיון שאצלו זו היא שמיעתו נקרא ששומע כדרכו ושפיר יצא יד"ה, דלא אזלינן בתר בנ"א אלא בתר ידיה אם אצלו הוא כדרכו, דמסתברא דלגבי מצוות סגי אם אצל מקיים המצוה הוא כדרכו, ואף

לענין איסורין אשכחן דהיכא שדרכו בכך לאדם מסוים משום סיבה, אף שלרוב בנ"א שאין להם סיבה זו, אין דרכם בכך, מ"מ חייב אותו אדם מסוים דכיון שאצלו זהו דרכו, וכדאיתא בגמ' שבת דף (י"א ע"ב) לענין זב שיצא בכיסו כיון שדרכו בכך חייב משום הוצאה, ואף לר"מ דס"ל דאומן שהוציא דרך אומנתו פטור, היינו משום דגם אומן אין דרכו בכך, אלא בשעה שרוצה להכריז על עצמו שהוא אומן, ולא בשאר פעמים, משא"כ בזב, דכך הוא דרכו לאיש זה, (עיין אבני נזר או"ח סי' קל"א סקכ"ד) וביותר דדעת רבנו הגר"א דלהלכה קי"ל כר"י דאומן שהוציא כדרך אומנתו חייב, ואף שדעת השו"ע הרב בקונטרס אחרון (סי' ש"א ס"ק ה') דקיטע שיצא בקב שלו (רגל תותבת) פטור מדאורייתא כיון שאי"ז דרך העולם להוציא כך, ודלא כאליהו זוטא, וא"כ חזינן דלא אזלינן בתר ידיה, צ"ל דהתם כיון דמשונה מאד משאר בנ"א נקרא שלא כדרכו, אבל הכא כיון שאינו ניכר השינוי (והיינו מכשיר שהוא מוסתר באוזנו) כיון שאצלו זהו דרכו, שפיר חשיב דרכו בכך ומהני.

ויש לצרף בזה דעת החזו"א זצ"ל שמשתפק שאולי אפילו מכשיר שמיעה רגיל יוצא בו יד"ה כיון שהקול אחר נוצר מקול המדבר וגם נשמע בשעה שמדבר, חשיב כשומע מפי המדבר, וא"כ כ"ש בנידון דידן שיוצא.

למעשה אין מקום להחמיר אף לענין שופר וקידוש וברכות

היוצא מדברינו שיצא במכשיר הנ"ל בשמיעה בתקיעת שופר וקידוש ואם נחמיר עליו עלול להיות אצלו נחיתות שמרגיש שונה מן האחרים.

שינוי מבטא בפרשת זכור ומגילה

בדין שינוי בהברה בפרשת זכור*

ס"ב ד"ה יכול, לא הביא את דברי הרמב"ם, וצ"ב, וא"כ י"ל דהברה מועילה ככל לשון רק אי מדברים שם כן. עוד הערתי דאי הברה אחרת מועילה מדין כל לשון, בעינן שיבין הלשון שאומר, וכמבואר בש"ע סימן קצ"ג סע"א ע"ש.

בנידון לשמוע כמה פעמים פרשת זכור בשינוי הברות

והעיקר דצ"ע טובא בקריאת התורה ובמיוחד בפרשת זכור דאורייתא, היאך יוצאין פרשת זכור כשאין שומע בהברה הנכונה לפי מנהגו. ות"ח אחד סיפר לי שנזדמן לפרשת זכור למקום שבני תורה החמירו בזה, ובעצמו שמע שקראו וחזרו וקראו שם שבע פעמים בכל מיני הברות לצאת בזה כל החששות, אבל הדבר זר מאד להחמיר בזה כ"כ, וצ"ע על מה סומכין העולם שאינם עושים כן, ובמיוחד בפרשת זכור דאורייתא דצריך לקרותה בלשון הקודש.

מגילה דיוצא בכל לשון א"צ להחמיר בזה

ובקריאת המגילה שיוצא בכל לשון יש להקל טפי, ומיהו יש להדגיש ולבטא כל תיבה יפה, דבלאו הכי מצוי שלא יצא גם בדיעבד. הגע בעצמך אם קרא "בערב היא באה ובבוקר היא שבה" (אסתר ב, י"ד) ולא הדגיש היטב הא' בתיבת באה במלרע, רק אמר הקמץ באה ולא הדגיש הקמץ בא' כראוי, גם

קיימת מבוכה רבה היאך יוצאין היום בקריאת פרשת זכור במקום שהשומעים מקובצים ממוצאים שונים. שהרי ישנן הברות שונות לאשכנזים, ספרדים, פולניים, אנשי ליטא, גרמניא, אונגריין ועוד, ולכל קבוצה הברה משלה. לספרדים אין קמץ ניכר כשל האשכנזים, לפולניים השורוק כחיריק, לאנשי ליטא החולם כצירי, לגרמנים החולם נשמע אחרת, וכן לתימנים הברה אחרת לגמרי, והשנויים ניכרים ובולטים מאד, עד שאילו לא היו השומעים יודעים הקרא, לא היו מבינים כוונת הקורא. ובשלמא ק"ש שנאמרת בכל לשון, שינויי ההברה לא גרעו מלשון אחר, וכן מבואר בר"ן ריש נדרים שכינויים מהני דלא גרעו מכל הלשונות שאינן אלא הסכמת כל אומה ואומה. אבל בקריאת התורה שצריך לשון הקודש דוקא (ע' ברכות יג. ובתוד"ה בלשון), לכאורה כל אחד חייב לשמוע כמסורת דיליה, וכבר הערתי ע"ז במק"א (הלכות הגר"א ע"ו) בשם מרן הגאון דבריסק זצ"ל.

ובעצם גם לענין ק"ש נסתפקתי בזה טובא, עיי' בספר הלכות הגר"א ומנהגיו (ס"ק ע"ו). ראשית שברייטב"א ריש נדרים (ב. ד"ה וכינוי) מבואר שכוניים מהני רק במקום שמדברים שם בכנויין אלו, וכן מבואר ברמב"ם פ"ב דשבועות (ה"ה) דכנוי שבועה כשבועה רק כשאנשי אותו המקום מדברים כן (ובבה"ל סימן

בדיעבד לא יצא, שנשתנה בזה הענין שנעשה לשון עבר, [עיי'ן היטב רש"י בבראשית כט, ו], ובאלו וכיוצא בו נכשלי'ן הרבה.

בפרשת זכור כשאין השינוי בולט אין להחמיר בזה במקום דניכר הכוונה

אמנם בפרשת זכור נראה דכשאין השינוי במבטא בולט, כיון שהיום נתערבו זה בזה עדות שונות במבטאים שונים בארץ ובחוץ לארץ, וניכרת היטב הכוונה, סגי, ואין לדייק לקרוא ולחזור ולקרוא שאין בזה צורך כלל.

הבעל קורא צריך לקרוא בהברה של רוב הציבור

אמנם צריך הבעל קורא לקרוא במבטא של רוב הציבור, ובלאו הכי ראוי תמיד בכל קריאת התורה לבחור בבעל קורא שקורא במבטא הציבורי, ולא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

מבאר דשינוי הברה גרע מכינויים

ונראה להוכיח דשפיר יוצאין פרשת זכור בשינוי הברה מתשובת המהרי"ט (מהדו"ב סי' ט"ז) גבי יבם שאינו יכול לבטא הקריאה ואינו חותך האותיות כתוקנם, דמאחר שאנו יודעים כוונתו מהני כלשון הקודש. ונראה לומר דאין זה דומה לכנויים דלא מהני במקום אחר, דהתם בנדרים הם גופא יודעים שאין זה עיקר הלשון ואין ע"ז שם לשון כלל, משא"כ שינוי הברה הוי כעיקר לשון הקודש, רק דהוי לשון הקודש משובשת, ואלי'ם מכינויים, ומועיל כשמוכן לשמוע לכולי עלמא (ע' בהלכות הגר"א שם שפירשנו בהכי שיטת התוס' בריש נדרים).

וישוב ל"ק מה שהקשינו לעיל בדין ק"ש, דשינוי הברה אלי'ם מלשון אחר, שכאן מועילה הקריאה כעיקר הלשון, ויוצאין שפיר בק"ש בכל הברה, דבמכירים ומבינים כוונתו הוי כלשון הקודש ממש. מיהו העיר מרן הגאון דבריסק זצ"ל מדברי הרמב"ם פ"ב דק"ש (ה"י) שהקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותה הלשון ע"ש, וא"כ גם אי ננקוט דמועילה הקריאה ככנויים וכקריאה בכל לשון, גם בלשון אחרת צריך לדקדק. ולכן לכתחילה יש לדקדק בקריאת שמע באותיותיה, לקרות כמסורת ידידי דוקא.

למעשה נראה כיון דעיקר דין תורה הוא לקרוא מתוך ספר ופרטי הדינים הוו מדרבנן יכול להקל בזה

ולע"ד כיון דלרוב הפוסקים הקריאה בציבור מדרבנן, ומה"ת סגי בקריאה מספר אפילו ביחידות, הרוצה להדר לצאת כמסורת דיליה, יקרא בעצמו מס"ת בשעת מעשה או אחר כך, ויצא יד"ח מה"ת, ולהחיות דרבנן לא גרע משאר קריאת התורה בעלמא, שסומך ע"כ שיוצא בקריאת הבעל קורא בהברה ידידיה.

כמה טעמים לחשוש לא לקרוא בבית הכנסת כמה פעמים

אבל לע"ד לקרוא ולחזור ולקרוא בציבור במבטא שונה מגונה הוא, וכן יש לחוש שצריך לקרות בברכה כל פעם שקורא בתורה בציבור (ע' מה דהבאנו בזה מדברי המשכנות יעקב ותורת רפאל), ועוד דיש לחשוש לזילותא בהקדמונים לשנות בציבור ממנהג ישראל שלא היו מקפידים בזה, ובפרט דבפרשת זכור אין תיבות שבהם שנוי מבטא דשורוק לחריק, וע"כ אין לחוש וכש"נ.

קורא מגילה במבטא אחר כגון חסידי או ספרדי*

שומע מגילה במבטא אחר אם יכול להשלים מילים במבטא שלו

לכאורה יש לחשוש דפעמים דלא יצא דאע"ג שיוצאין בכל מבטא דלא גרע מלשון אחר אבל בב"י תר"ץ נראה מחלוקת בינו לריב"ש אם מועיל בשתי לשונות ועיין בשו"ת ארץ צבי צ"ז שמוכיח דלא יצא ולפי זה כששומע ממי שקורא בלשון חסידי או ספרדי אף דיצא מ"מ יש לחשוש שלפעמים לא שמע איזה תיבה מהש"ץ ומשלים אותה מעצמו בע"פ והוא בהברה שלו נמצא שהוא קורא בשתי הברות דהוה כשתי לשונות ואינו יוצא ועיין ברמ"א סי' תר"צ סק"י שאם כתובה בשתי לשונות יצא וע"ש במ"ב דלכתחלה לא נכון להיות כן.

ובמק"א הבאתי בכל קריאת התורה שמרן הגר"ז"ס זצ"ל הקפיד שבעל קורא יקרא באותה הברה של צבור המתפללים שם אבל רבינו החזו"א זצ"ל לא הקפיד ע"ז והבאנו חילוק בין לכתחילה לבדיעבד שכבר עלה ולפי דרכנו במגילה נוסף חשש שהבאנו הן אמת שהבאתי דברי המהרי"ט גבי חליצה דמבטא אחר בלשון הקודש כלשון הקודש דמי ועדיף מלע"ז ממש שאינו מדבר כלשון הקודש ובשני מבטאים יש לומר דלכ"ע יצא בזה ולא חשיב ב' לשונות שהכל לשון הקודש אבל לכתחילה נראה לחוש שמא כה"ג נמי הוי ב' לשונות וכמ"ש.

ב"ז כתבתי לפני שראיתי דברי הגר"ח מברסק זצ"ל שהבאתי בתשובות והנהגות חלק שני סימן צ"ד ומחלק שבקריאת התורה דוקא צריך דקדוק יתר בכל תיבה

ותיבה והיינו טעמא שהקריאה היא להבין ולהשכיל אמיתת התורה וכשהקריאה ללימוד צריך לקרוא כדין אף שבלשון הקודש יוצא כשקרא כדין אף אם לא מבין משא"כ במגילה העיקר להבין הסיפור ולא קפדין בדקדוקים בקריאה ע"ש והוא הדין להברה מדויקת לא קפדין במגילה.

מבאר דאיכא חובה לקרוא במסורת שלו ע"פ ד' מרן הגר"ז דאיכא דין דקדוק בדברי תורה

נראה דאף שבדיעבד אין לחשוש לשינוי במבטא אחרת במגילה מ"מ ראוי לחשוש לקרוא במסורת שלו דוקא וטעם הדבר מרן הגר"ז"ס זצ"ל {הגאב"ד דבריסק} פירש שהדין שצריך לדקדק באותיותיה אינו דין בק"ש דוקא אלא הלכה בדברי תורה דהיינו בקריאת מקרא שצריך לדקדק בה ולכאורה פשוט דהוא הדין נביאים וכתובים שהם כתבי קודש צריך לדקדק בקריאתם.

דוחה דחלוק מגילה דיסודה לפרסומי ניסא ולא לדברי תורה

ומיהו נראה דמגילה שאני שאינו קורא לדברי תורה אלא לפירסומי ניסא והחובה לדקדק היינו כשקורא דברי תורה וכעין זה בש"ע א"ח מ"ו ס"ק ט' דכשקורא פסוקים לתחנונים אין חיוב ברכת התורה שלא נקרא כה"ג עוסק בתורה שאינו קורא לתורה אלא לתחנונים והוא הדין במגילה שקורא לאגרת לפירסומי ניסא ולא לדברי תורה.

ועיין היטב בתשובות והנהגות ח"ב סימן צ"ד דברים נפלאים בשם הגר"ח מברסק זצ"ל שמחלק כעין דברינו שבקריאת התורה חייבין לדקדק מאד ולא במגילה.

שהם ד"ת צריך לאומרם כנתינתם והפסוק דעזרא מיירי במקרא דוקא משא"כ במגילה אין צריך דקדוק וכמ"ש.

בענין חובת הזהירות לקרוא בשמו"ת בדקדוק דוקא ובנגינות

אבל נראה מאחר שבקריאת מקרא לתורה צריך מן הדין דקדוק ונגינות ואף שאינו קורא מס"ת וכמבואר בנדרים לו. דילפינן מינה בכל קריאת מקרא מצות קריאת שמו"ת בדקדוק דוקא ובנגינות ועיין היטב במועדים וזמנים ח"ו סי' צ"ח ובתשובות והנהגות ח"ב סי' ר"ב בענין שמו"ת.

והיום רבים לא מקיימין מצות קריאת שנים מקרא כהלכתה וחוטפים מהר באמצע קריאת התורה או לא קורין כלל ואמרתי דרך מליצה שלזה נתכוונו חז"ל בברכות ה שאם קורא שמו"ת מאריכין לו ימיו ושנותיו שלא ידמה שזהו ביטול תורה וביטול זמן שאדרבה במצוה זאת יזכה עוד להאריך ימים ושנים.

הגר"ח* דקדק מאד לעיכובא בקריאת התורה לבטא כל אות ואות ובנגינות, אבל במגילה אם לא משתנה הפירוש לא הקפיד.

נ"ב: טעמו שבקריאת התורה עיקרו ללימוד התורה צריכים לדקדק בכל ניקוד ונגינה, אבל במגילה אינו ללימוד אלא לפירסומי ניסא לא צריך דקדוק כ"כ רק שלא ישתנה הפירוש.

ומיהו נראה מדבריו שם עוד חידוש שמפרש שבק"ש לא צריך נגינות טעמים שאין קורין לשם דברי תורה וקשה שאם כן למה צריך דקדוק בק"ש וע"כ חובת דקדוק במקרא דהיינו תורה גופא אף שאינו מכוון לדברי תורה רק בנגינות טעמים לא צריך ובמגילה דכתבי קודש אין חיוב כשאנו מכוון לתורה ואפילו דקדוק לא צריך וד"ז תמוה דילפינן בנדרים לו מקרא דעזרא "ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" נגינות טעמים גם כן וכשם שצריך דקדוק בק"ש כדברי תורה ניבעי נמי נגינות שמחד קרא דעזרא ילפינן.

ולע"ד נראה מזה חידוש נפלא שבשו"ע סימן ס"א סכ"ד מפורש שצריך לקרוא ק"ש בטעמים כמו שהם כתובים בתורה וע"ז כתב הרמ"א שלא נהגו כן במדינות אלו אלא המדקדקים מחמירים על עצמן ובר"מ שם כתב הטעם שהנגינה למי שלא הורגל בה מפסיד הכוונה ולמה שביארנו דק"ש היא לשם קבלת מלכות שמים ולא לשם דברי תורה נראה ד"נגינת טעמים" עיי"ז נעשה כקורא בתורה שכך צורת לימודה אבל דקדוק בד"ת אינה בצורת לימודה אלא הלכה בתורה גופא שצריך לאמרה בדקדוק שבלא דקדוק מוציא ד"ת שלא כנתינתן ומעתה יתבאר היטב דק"ש שהיא לקבלת מלכות שמים ולא לשם ד"ת אין חיוב לאמרה בדקדוק אבל דקדוק בעי דכיון

קריאת התורה וק"ש בשינוי מבטא*

בעל קורא הקורא שלא כמבטא הציבור לא יד"ח

אמנם נראה דבעל קריאה שקורא שלא כמבטא הציבור לא יצאו בו ידי חובתם, שהקריאה לדידהו שלא כדיון, ולא מהני במבטא אחר כשאסור לקרות כך, ובכל ציבור צריך הבעל קורא לקרות כפי המבטא שלהם, (וכ"ש אלו האשכנזים שמשנין מעצמם לקרות בתורה "בעברית" כהספרדים דלא כמנהג הציבור שם, כדי לפרוק ולשנות ממנהג האבות, אף שכבר הושרש היום אצל הבנים כשפה המדוברת, אין להם לקרות בבתי כנסיות שנהגו להקפיד להתפלל דוקא במבטא האשכנזי, וד"פ).

שוב מצאתי בספר "לקט הקמח החדש" (סימן קכ"ח אות קכ"ג) בשם רבינו ה"חזון איש" זצ"ל שאין יוצאין בקריאת התורה במבטא ספרדי בבית הכנסת שקורין ומתפללין בו במבטא האשכנזים ע"ש, והיינו כמ"ש.

(ויתכן) דאשכנזי המתחיל לשנות ההברה שלו כדי לחקות להמתקדמים, באופן שמנהגו זר לציבור שם, לא דמי לדש בעירו שרגילים ומסכימים לכך, ובכה"ג אפילו לנשיאות כפים צ"ע אי שרי לו שם דזר הוא להו, וכ"ש בקריאת התורה, ואכמ"ל ולבאר דבר זה).

במק"א ביארתי אודות השינוי מבטא דבני פולין ליטא אונגרין גרמניה ספרדים ותימנים, דכל אחד יוצא בכולם ידי חובת ק"ש, מאחר שאצלם מדברים בהאי לישנא, לא גרע מלשון אחר, וק"ש הלא נאמרת בכל לשון וא"כ ממ"נ יוצאין בו.

ומפי מרן הגאון דבריסק זצ"ל שמעתתי שלענין קריאת התורה יש לפקפק אם מועיל להתיר בהאי סברא, דהא קריה"ת צריך לשון הקודש דוקא. אבל למעשה נהגו היום להקל גם בקריאת התורה. ולדברינו א"ש שהלא בעצם מהני היום גם בלשון יוונית רק דנשקע ואבד כלשון הרמב"ם. וא"כ לשון הקודש במבטא אחר לא גרע מיוונית, ואליה מלשון אחר דלא מהני, דהתם ה"ט שלא התירו לתרגם ללשון אחר, וע"כ תיקנו שאין יוצאין בזה המצוה, אבל כאן אף אי לדידן אין זה המבטא הנכון ללשון הקודש, השומעים שמעו מפי הכתב כפי המבטא המוחזק אצלם בלשון הקודש ויצאו, וכיון שהציבור יצאו כדיון, ולא שייך לומר שלא ניתנה להם רשות לומר בלשון זו, לכן גם השומע במבטא אחר לא גרע משומע ביוונית שמדינא יוצא כשמבין, כשהקריאה גופא כדיון.

שינוי מבטא בבני אשכנז וספרד אם מעכב זה לזה**

אחרת ובספרדים גופא שינויים בין מדינה למדינה ולתימנים הברה אחרת לגמרי וכן באשכנזים לפולנים לליטאים לאונגרים ליוצאי

ופה מקום אתי להעיר על שנוי הברה שנתחלקו ישראל בזה לאגודות אגודות ראשית הספרדים ואשכנזים לכל אחד הברה

* מתוך הספר סתם כהלכתן פרק ז' אות ו'

** מתוך הלכות הגר"א ומנהגיו סימן עו

גרמניה לרוסים לאמריקאים ולאנגלים וכו' וכו' לכל אחד הברה משונה עד שלחבירו משמעות אחרת ומעכב הגע בעצמך בפולין שורוק כחיריק בליטא חולם כצירי ובספרדים קמץ כפתח וכו' וכל אחד מחזיק בהברה שלו שהיא האמיתית.

מנהג הגר"י מוולוז'ין זצ"ל לומר ק"ש גם בהכרה ספרדית

ושמעתי שמועה שבישיבת וולוז'ין הגאון רבי יצחק מוולוז'ין זצ"ל בנו של מופת הדור הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל קרא עוד פעם לאחר התפילה ק"ש בהברה ספרדית לצאת מכל ספק אבל אכתי לא הועיל בזה שאם באנו לחוש לכל השיטות בהברות לא נוכל לצאת מידי ספק שנצטרך לקרוא ולחזור ולקרוא פעמים הרבה מאד בוקר וערב עד שלא יעלה על הדעת להחמיר בזה [מנהגו של הגאון רבי יצחק מוואלז'ין זצ"ל לא מצאתי אלא ברשימות שרשם לעצמו תלמיד ישיבת וולוז'ין וצ"ב אם לסמוך ע"ז].

דעת הגאון דבריסק זצ"ל להקל בזה לק"ש דמהני בכל לשון ולא לקריאת התורה

ודברתי בענין זה עם מרן הגאון דבריסק זצ"ל ולדבריו בק"ש אין לחוש כיון שנאמר בכל לשון וא"כ בהברה אחרת אף אי לא נכון לא גרע מלשון אחר דמועיל וכן כתב בר"ן ריש נדרים דכנויים מהני דלא גרע מלשון אחר ע"ש ורק בקריאת התורה נטה מרן זצ"ל להחמיר כיון שצריך לאומרה בלשון הקודש עיין ברכות י"ג ובתוס' שם ד"ה בלשון הקודש כל אחד חייב כמסורת דיליה דוקא אבל גם לק"ש לא נח דעתו ונראה לו שתלוי במחלוקת הרמב"ם וראב"ד בפ"ב דק"ש שלשיטת הרמב"ם לכתחילה צריך לדקדק בשיבוש אפילו בלשון אחר כמו בלשון הקודש והראב"ד שם חולק וא"כ להרמב"ם אם ההברה

משובשת גרע מלשון אחר וצריך לדקדק לכתחילה ללשון מתוקן והערתי ע"ז שלכאורה תיקשי אי הברה אחרת מועיל משום דלא גרע מלע"ז הלא מפורש בריטב"א ריש נדרים שכנויים מהני רק במקום שמדברים שם בהאי כנוי ולא במקום אחר ע"ש וכן מבואר ברמב"ם פ"ב דשבועות ה"ה דמועיל דוקא אם אנשי אותו מקום מדברים כן דוקא עיין בבה"ל סימן ס"ב שמביא הריטב"א ולא הביא דברי הרמב"ם וצ"ב.

וא"כ הכא נמי במקום שאין רגילים בהברה כזו לא יועיל אף שאצלו זהו לשונו אבל אולי נימא שהיום נתערבו בית ישראל זה בזה וכל אחד יודע ומכיר כל סוגי הברות וא"כ שפיר יוצאין דניכר באותו מקום שזהו כנוי דלשון הקודש וצ"ב.

וביותר תיקשי שהלא בלע"ז לכ"ע אם אינו מבין הלשון לא יצא עיין בש"ע סי' קצ"ג ס"א ובמפרשים שם ובמ"ב סק"ה ואי נימא שבהברה אחרת מועיל כלע"ז ומדין כל לשון ניבעי שיבין הלשון דוקא שבלע"ז בעינן שיבין הלשון ובלאו הכי לא מועיל אמנם בתוס' ריש נדרים פירשו דכנויים מהני בפשיטות דלא גרע מכל לשון והחידוש בכנויים דאף שאינו מבין יצא ע"ש ועיי"ש ברשב"א שתמה מאוד על סברתם.

אבל כונתם נראה שיש חילוק בין לשון אחר ממש דלא מהני באינו מבין לבין לשון הקודש משובש דשם לשון הקודש עלה ולכן מהני בלא מבין והא דכינוי במקום שלא מדברים כן דמבואר ברמב"ם וריטב"א דלא מועיל יש לומר דהתם שבוקה שבותה וכדומה שהם כנויים לשבועה גרע שאינו דומה כ"כ לעיקר הלשון ואין ע"ז שם לשון כלל משא"כ

לא הוה כלשון אחר רק לשון הקודש משובש ומועיל כלשון הקודש וכמ"ש וכיון שמכירין הכוונה סגי וכ"ש לק"ש דמועיל בכל לשון דמועיל ככנויי.

אבל מרן זצ"ל דעתו שלענין דקדוק באותיות לא מועיל האי סברא דמצוה לדקדק בלשון הכי מבורר כפי מסורת דיליה ולקריאת התורה נמי חשש שהשנויים בהברה רבו עד שאי אפשר לן להכיר הכוונה ופעמים שמתהפך ממש מזכר לנקיבה ואי אפשר להבחין ביניהם ולא דמי לכנוי נדרים או בחליצה דמובן שם למה נתכוון וע"כ חשש בזה לכתחילה וכמ"ש.

ועכ"פ לכתחילה ברור שאין לשנות הברת אבותיו והזהרו במנהג אבותיכם.

שנוי הברה גרידא דניכר דמועיל טפי כגוף הלשון אף במקום אחר לכ"ע וא"ש.

שוב מצאתי במהרי"ט [במהדו"ב ט"ז] לגבי יבם שאינו יכול לבטא הקריאה ואינו חותך האותיות כתיקונם ומסיק דמאחר שאנו יודעים כוונתו מועיל כלשון הקודש ומייתי ראיה מכנוי נדרים דמועיל ע"ש דמייתי עוד מברכת כהנים ותמוה דמה ענין חליצה דבעי לשון הקודש לכנויים דנדרים דמהני ככל לשון רק משמע כמושג"ת דכנויין לשון הקודש דין לשון הקודש עלה ואם מבינים ומכירים מזה כוונתו בלשון הקודש הוה כלשון הקודש ממש וע"ש היטב טעמים להקל שלשון משובש כלשון הקודש.

תבנא שלענין קריאת התורה אף דבעינן לשון הקודש יש לומר דהברה אחרת

שמיעת קריה"ת במבטא חסידי*

דקריה"ת דאין יוצאין קריה"ת אלא בלשון הקודש דוקא, לכן כ"א חייב לשמוע הקריאה כפי מסורת דיליה. [ובזכרוני שהייתי עם מרן הגרי"ז בשב"ק בעיר נתניה, והבעל קורא קרא לפניו במבטא חסידי, וכשגמרו העליה הראשונה הורה להחליף בעל קורא ושיחזור ויקרא מתחילת הפרשה]. ורק לענין ק"ש דעתו דאין לחוש, דכיון דנאמר בכל לשון א"כ אף אם אינה הברה האמיתית לא גרע מלשון אחר דמועיל. (אלא שהעיר מדברי הרמב"ם דגם כשקורא בלשון אחר צריך לכתחילה לקרוא בדקדוק, וחשש שכשקורא בהברה משובשת חסר בדקדוק אותיות).

אמנם בספרי "סתם כהלכתן" ביארתי דאף אם נימא כדברי הגרי"ז דאינו נקרא

הנה בלשון הקודש יש מבטאים שונים - ספרדי אשכנזי חסידי וליטאי, שהחסידים מבטאים שורוק כפי שאנו מבטאים חיריק, והספרדים מבטאים קמץ כפי שאנו מבטאים פתח, וכל אחד מחזיק שהמבטא שלו הוא האמיתי, וכבר דנתי בכו"כ מקומות אם יוצא יד"ח כששומע קריה"ת במבטא שאינו כמסורת אבותיו(עיי' ח"א סי', וח"ב סי' מ"ד, ח"ה סי' ל"ז, ובספרי סתם כהלכתן ובעוד מקומות), ואחזור ואשנה כאן עיקרי הדברים מש"כ בזה, בתוספת ביאור בע"ה.

הנה הבאתי שם ממרן הגרי"ז שחשש דקריאה בלשון הקודש הוא דוקא כשקורא במבטא האמיתי, וע"כ דעתו דכיון

לשון הקודש אלא כשקורא במבטא האמיתי, מ"מ מועיל לצאת קריה"ת במבטא שאינו כמסורת אבותיו, וכמו שיבואר.

דהנה איתא במתני' (מגילה ח.) אין בין ספרים לתפלין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפלין ומזוזות אין נכתבים אלא באשורית בלבד, רשב"ג אומר אף ספרים אין נכתבין אלא ביוונית בלבד, וקיי"ל כרשב"ג, (אלא שנשקע לשון יוונית וכבר אבד מהעולם, ולכך בזמנינו אין כותבין ס"ת אלא באשורית, וכדאיתא ברמב"ם הל' ס"ת?). וביארתי דהא דמתיר מתני' לכתוב ס"ת בכל הלשונות, ולרשב"ג עכ"פ מותר ביוונית אי"ז רק לענין דשרי ללמוד מהאי ס"ת (דאי"ז ס"ת הכתוב שלא כדין שאסור ללמוד בו, וכמ"ש הרמב"ם פכ"ג מהל' שבת הכ"ו), אלא מתני' מיירי אף לענין לצאת בו מצות כתיבת ס"ת וחובת קריה"ת. [ואף אי נימא דלא מיירי מתני' דיוצא בו יד"ח מצות כתיבת ס"ת (כיון שבס"ת הכתובה ביוונית, א"א לנו לידע כל הנהו ילפותא דילפינן מיתור וחסר וג"ש וכיו"ב), מ"מ נראה דמועיל לענין לצאת בו חובת קריה"ת].

[והוכחתי כן, דכיון דלשון המשנה "אין בין ספרים לתפלין ומזוזות", א"כ כמו הא דמיירי במתני' "תפלין ומזוזות" הכוונה לתו"מ שיוצא בהם יד"ח המצוה, ה"נ הא דאיתא במתני' "ספרים" הכוונה לס"ת שיוצאים בהם יד"ח המצוה), וע"ש עוד שהבאתי עוד הוכחה מדברי הר"ן ואכמ"ל].

[ורש"י (ברכות יג.) פירש דהאיבעיא דגמ' אי צריך לקרוא התורה בלשון הקודש או בכל לשון, מיירי לענין לצאת יד"ח קריה"ת, ולפי"ד דביארנו דפלוגתת הרשב"ג ורבנן אי כשר לכתוב ס"ת בכל לשון או רק בלשון יוונית מיירי גם לענין ס"ת שיוצאין בו יד"ח קריה"ת, ע"כ צ"ל דס"ל לרש"י כפיר"ח (הובא בתוס' סוטה

לג.) דפירש דזהו גופא איבעיא בגמ', אי הלכה כרשב"ג דמותר לכתוב ס"ת בלשה"ק וביוונית או כרבנן דמותר לכתוב בכל לשון, והא דנקטה הגמ' לשון הקודש, הכוונה לאפוקי שאר לשונות שאינם יוונית, אבל יוונית איה"נ דמועיל בלשון הקודש עיי"ש].

ומעתה כיון דאף למאי דקיי"ל כרשב"ג, עכ"פ מותר לכתוב ס"ת בלשון יוונית ולצאת בו חובת קריה"ת - כשיקרא מתוכו בלשון יוונית, (דכשקורא ממנו בלשה"ק הוי כקורא ע"פ עיין תוס' סוטה לג.), א"כ ה"נ יוצא יד"ח כשקורא בלשון הקודש במבטא שאינו נכון, דאף אי נימא דהדיבור במבטא שאינו נכון, אי"ז לשון הקודש אלא לשון אחר, מ"מ לא גרע האי לשון מלשון יוונית שיוצאים בו חובת קריה"ת. דהא טעמא דמועיל לכתוב ס"ת בלשון יוונית ולקרוא בו, היינו משום שבלשון יוונית יכולים לתרגם התורה בדיוק כפי פירוש האמיתי של המילות, (וידעינן לה מקרא "יפת אלוקים ליפת" וכדאיתא במגילה ט:), וא"כ ה"נ דמועיל הקריאה בלשון הקודש במבטא שאינו אמיתי, כיון שבהאי לשון מתורגם התורה בדיוק, שהרי כוונת הדיבור בלשון הקודש במבטא שאינו אמיתי - למדברים במבטא זה - הוא ממש ככוונת לשון הקודש במבטא האמיתי. (שהרי החילוק במבטא בין ספרדים לאשכנזים וחסידים, אי"ז שחלוקים בפירוש התיבות, אלא שחלוקים רק היאך לבטא התיבות).

[ועיי"ל באופן אחר, דהא דמועיל לצאת קריה"ת בלשון יוונית, היינו משום דכל הא דאינו יכול לקרוא בלשון אחר, היינו רק משום שהתורה אינה כתובה בלשון שקרא, וה"ה כקורא בע"כ (עיין תוס' סוטה לג.) וממילא, כיון שהותר לכתוב התורה בלשון יוונית, על כן יוצא יד"ח כשקורא בלשון יוונית מס"ת הכתוב ביוונית, וא"כ ה"ה דיוצא יד"ח כשקורא בלשון

ממדינה אחרת, שאז כיון שבאותה שעה רוב בנ"א הנמצאים בביהמ"ק מדברים בלשון אחר, יכול לומר וידוי מעשר ופר' סוטה בלשונם, דלא בעינן שרוב אנשי העיר ידברו באותו לשון, אלא סגי אם רוב הציבור הנמצא באותו מקום (רשות) מדברים כן, ואף אם אינם נמצאים כאן אלא לפי שעה, דכל שעשעיו נמצא בתוך ציבור שמדברים כן יכול לומר באותה לשון.

ולפי"ז נמצא דגם בעיר שרוב העיר אין מדברים במבטא חסידי, מ"מ יכולים יוצאי ליטא לשמוע קריה"ת חסידי, בביהכ"נ חסידי שרוב הציבור המתפללים שם מדברים במבטא חסידי, ואפי' אם שומע בשטיבלאך שמתחלפים בו מנינים ומתפללים שם מכל העדות, ובמנין שהוא מתפלל בו נזדמן שרוב הציבור הם חסידים, יכול לשמוע קריה"ת במבטאם, דכיון שרוב הציבור שנמצא עכשיו בתוכם מדברים במבטא זה הוי לשון, (וכמו שהוכחנו ממתני'), והאי לשון לא גרע מלשון יוונית וכמ"ש לעיל. [מיהו כ"ז דוקא בביהכ"נ שנותנים רשות לכ"א לקרוא בו כפי מבטאו, (וכגון שטיבלאך), אבל בביהכ"נ שמייסדיו מקפידים שיקראו בו במבטא מסוים, אז אף אם אירע שרוב הציבור שכעת מתפללים שם, מתפללים במבטא אחר מהנהוג בביהכ"נ, מ"מ א"א לצאת קריה"ת במבטא רוב הציבור, דכיון שקריה"ת הוא חיוב על הציבור, ואי"ז נקרא שכאן הוא מקומם של רוב הציבור שמדברים בלשון זה, שאין להם זכות להיות כאן בביהכ"נ בתור ציבור לעשות כמנהגם לקרוא במבטאם].

והנה כל דברינו עד כאן היה לפי"מ ששמעתי מפי הגרי"ז שחושש דהדיבור במבטא שאינו אמיתי אי"ז לשון הקודש, אמנם כבר הוכחתי במק"א משה"ת מהרי"ט (ח"ב ט"ז) דהדיבור במבטא שאינו נכון,

הקודש במבטא שאינו אמיתי, כיון דכתב הדיבור בלשון הקודש במבטא שאינו אמיתי הוא כתב לשון הקודש ממש (שהרי המדברים לשון הקודש במבטא שאינו אמיתי - כותבים לשון הקודש כפי מבטאם - ממש ככתב לשון הקודש במבטא האמיתי, ואין שום חילוק בכתיבת הלשון בין המדברים במבטא האמיתי למדברים במבטא שאינו אמיתי), הרי נמצא דגם הקורא בלשון הקודש במבטא שאינו אמיתי קרא מס"ת הכתובה בכתב הלשון שקרא, ויצא יד"ח].

אלא שהערתי דהנה הבה"ל סי' ס"ב כתב דנ"ל בפשיטות דאותן דברים הנאמרים בכל לשון (ק"ש ותפילה וביהמ"ז ועוד), היינו דוקא אם אנשי אותו המדינה מדברין כך, אבל אם אנשי המדינה אינם יכולים לדבר זה הלשון, ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון, לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון, וע"ש שהביא ראיה לזה. ולפי"ז לא יועיל לצאת קריה"ת במבטא שאינו כמסורת אבותיו - ומשום דהוי כלשון אחר ולא גרע מלשון יוונית - אא"כ הוא במקום שרוב האנשים מדברים במבטא זה, אבל אם הוא במקום שאין רוב האנשים מדברים במבטא זה, ל"ה לשון כלל, ואין יוצאין בו קריה"ת.

אמנם הנה בספר הזכרון להגר"י הוטנער זצ"ל, מובא דהגר"י הוטנער הק' להקדוש הח"ח, מהא דאיתא במתני' (סוטה לב.) ואלו נאמרין בכל לשון פר' סוטה וידוי מעשר, ושניהם היו בביהמ"ק אשר בירושלים, שרוב אנשי המקום דיברו בלשון הקודש, ומ"מ תנן דנאמרים בכל לשון, הרי שמועיל גם בכל לשון גם במקום שאין מדברים באותו לשון, וענהו הח"ח בשעה שכתבתי למדתי הענין בעיון היטב.

ולענ"ד נראה לתרץ דמייירי מתני' בכה"ג שנודמנו לביהמ"ק הרבה אנשים

של לשון הקודש הוא הברה אשכנזית, הרי שכוונתם מתחילה לדבר לשון הקודש שלא כפי המבטא הנכון, וזה י"ל דחשיב כמדובר בלשון אחר].

אבל רובם מקילים בזה דכיון שרגילים להתערב להתפלל בביהכ"נ אחד מכמה עדות א"א לנו לדקדק בכך, (וע"ע בדברינו בח"ב סי' עו שעכ"פ השם הוויה יש לדקדק דשמו ית' יאמרו בהברה אשכנזית).

[**וכשנראה** לפני בבי"ד העדה החרדית, יבמה ספרדיה לקבל חליצה והיבם היה אשכנזי, הוריתי לה שתאמר הקריאה בחליצה בהברה אשכנזית, שהרי מקרא חליצה נאמר בלשון הקודש דוקא, וכיון דהיא קריאה ליבם, ולמסורת היבם לשון הקודש הוא בהברה אשכנזית, ומה עוד שגם אצל חברי הבי"ד מסורת דילהו לומר לשון הקודש בהברה אשכנזית, לכן חששתי שצריכה לומר הקריאה בהברה אשכנזית].

שינוי מבטא בתפילה או בלשון אחר*

ויסוד הנידון בזה שדעת הבה"ל (סימן ס"ב ד"ה יכול) דאף במה שמועיל בכל לשון, היינו במדינה שמדברים שם כן, אבל אם במדינה שנמצא אין מדברים כן, אף שהיא לשון במקום אחר, אינו יוצא, דאין זה נחשב לשון במקום זה, ומסיים שמצא כן להדיא בריטב"א על האלפס ריש נדרים.

ותמוה שלא הביא דברי הרמב"ם בפ"ב דשבועות (ה"ה) שפוסק שכל כינויי שבועה כשבועה, וביאר הרמב"ם מהו כינויים, כגון שהיו אותו מקום עלגים וקוראים לשבועה שבותה, ע"ש בלשונו שדקדק לכתוב אנשי אותו מקום, דמשמע שרק אם באותו המקום

הרי"ז לשון הקודש בשיבוש, ולפי"ז אם שמע קריה"ת במבטא אחר ממסורת אבותיו, (אף בביהכ"נ שאין רוב האנשים מדברים במבטא זה), ג"כ יצא יד"ח בדיעבד, וכדין המבו' בסי' קמ"ב דאם קרא בתורה בשיבוש, ולא נשתנה כוונת הענין ע"י שיבושו יצא יד"ח בדיעבד [דכיון דגם כשקורא במבטא חסידי מבינים איזה תיבות הוא קורא (שע"י שיודעים בבעל קורא שמבטא שורוק כפי שאנו מבטאין חיריק, הרי יודעים שהוא קורא תיבות שאנו מבטאים בשורוק), הוי כלא נשתנה כוונת הענין ע"י שיבושו], וכן שמעתי שאמר רבינו החזו"א שבאיזה מבטא שקורין בתורה יוצאין יד"ח, וכן הורה הגרי"י קנייבסקי זצ"ל.

אמנם לכתחילה אין לשמוע קריה"ת במבטא אחר ממסורת אבותיו, כיון דלדידיה זהו קריאה בשיבוש, ומה עוד שהבאתי במק"א (ח"ב סי' צד) שמועה בשם הגר"ח מבריסק דסבר בדעת רבינו הגר"א דמעכב בדיעבד כל טעות בקריאה בין בניקוד ובין בטעמים אף אם לא נשתנה כוונת הענין (ודלא בביה"ל סי' קמ"ב ד"ה אין) ולפי"ז כ"ש דבודאי צריך לזהר שישמע קריה"ת רק כפי מסורת אבותיו.

ויש מחמירים שלא ליתן להיות אפי' ש"ץ אצלינו אא"כ מתפלל במבטא שלנו, שחוששין שאין הציבור יוצאין ממנו. [וכ"ש אם הוא מהלאומיים ששינה ממסורת אבותיו למבטא ספרדי, דגרע טפי, די"ל דרק מי שרצונו לדבר במבטא הנכון של לשון הקודש, אלא שטועה וסבור שמבטא זו הוא המבטא האמיתי, בזה חשיב דמדבר לשון הקודש בשיבוש, כיון שכוונתו הוא לדבר כפי המבטא של לשון הקודש, ורק השתבש, אבל הלאומיים שיודעים שלמסורת אבותיהם המבטא הנכון

* עוד בענין זה מתשוה"נ חלק סימן לז ע"ש לענין בעל תשובה דאינו יודע לקרוא בלה"ק ורוצה להתפלל ברוסית

מדברים כן, ויש לומר שלא הביא ראייה מהרמב"ם משום שיש לדחות דדוקא כינויים שאינו לשון גמור אלא לשון עלגים, בזה צריך שמדברים כן באותו מקום, אבל בלע"ז שהוא לשון גמור בלשונו מועיל בכל מקום אף שאין מדברים שם דוקא כן.

והנה בבה"ל שם מביא ראייה מקידושין (ו). האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, אבל בשאר מקומות אינה מקודשת אף שכיוונו לשם קידושין כיון שבאותו מקום אין קורין לארוסה חרופה, ותמוה שבגמרא לא קאמר שאפילו כאשר שניהם וגם העדים יודעים דלא מועיל, אלא כוונת הגמרא שביהודה סתמא כוונתו לארוסה וממילא העדים שומעין שמקודשת, משא"כ בשאר מקומות לא מועיל בסתמא, כיון שהעדים אינם מבינים כוונתו, אבל אם הודיע לה ולהעדים קודם שכוונתו לקידושין בודאי מועיל, ודבריו צע"ג. (ועיין עוד בח"ב סי' מ"ד).

וב"ספר זכרון" להגר"י הוטנער זצ"ל, מביא שנתקשה בדברי הבה"ל, ושאל את הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל, וא"ל שישאל בעצמו את הקדוש ה"חפץ חיים" בראדן, והלך ושאל אותו, והשיב "בשעה שכתבתי למדתי היטב הסוגיא ובודאי הדברים מכוונים" ולא חזר בו. (וכעין זה סיפר הגר"מ פרוגמנסקי זצ"ל לאחר השואה האיומה שנחלש הרבה ונתקשה מגמרא מפורשת על חידושים שחידש, וכשהקשו לו השיב - ברור לי שבשעה שכתבתי התשובה ידעתי מקושיא זו, ועכשיו מפני חולשתי אין לי כרגע תירוץ, אבל לא חזר בו, וסיפר על הנו"ב בזקנותו, שכשסתרו חידוש שלו מגמרא או פוסקים לא חזר בו, וטען שברור לו שקושיא זו ידע כשחידש וידע לתרץ ועכשיו הוא זקן וחלש, ואמר ע"ע שאינו מדמה עצמו לנו"ב ח"ו, רק שסבל כ"כ בשואה האיומה, עד שנשכח לו ואינו יכול להתרכז בסברא שאמר פעם לתרצו, אבל נשאר בחידושו).

ובנידון דידן אם יהודי זה אינו נמצא בריכוזי רוסיים, אולי לא מועיל בכל לשון וכמ"ש, אבל בריכוזי רוסיים נראה שמתפלל ומועיל בכל לשון, ואף שהגרע"א (מובא בנדפס מחדש מגילה יז) שיש מקומות שבתרגום שלא יצא, כגון בק"ש שכתוב והיו הדברים האלה, וכשמתרגם בשאר שפות נמצא שאומר תיבת האלה לפני הדברים, ומסתפק אם יוצא בלע"ז כה"ג שקרא למפרע, אבל למעשה נהגו שבלע"ז מועיל כפירוש שבתרגום, ומועיל כפי השפה המדוברת, וכיון שהמדובר הוא מוסד של רוסיים התרנו לו להתפלל כן, אבל הגבלנו ההיתר, שצריך למהר ללמוד לשון הקודש, שבו גנוז סודות וכוונות וצריך להתפלל בה דוקא. (עיין עוד בדברינו ח"א סי' שנ"ה).

ובספרי "הלכות הגר"א ומנהגיו" (סי' ע"ו) הערנו דהנה בלשון הקודש יש מבטאים שונים - ספרדי אשכנזי חסידי וליטאי, וכל אחד מחזיק שהברה שלו היא אמיתית, ודיברתי ע"ז עם מרן הגר"י ודעתו דבק"ש אין לחוש, דכיון דנאמר בכל לשון א"כ אף אם אינה הברה האמיתית לא גרע מלשון אחר דמועיל (רק העיר מדברי הרמב"ם דגם כשקורא בלשון אחר צריך לקרוא בדקדוק, וחשש שכשקורא בהברה משוכשת חסר בדקדוק אותיות), אבל בקה"ת דבעינן לקרוא בלשה"ק דוקא כ"א חייב לשמוע הקריאה כפי מסורת דיליה דוקא.

והערת שם ע"ז שבבה"ל (סי' ס"ב) מחדש דהא דק"ש מועיל בכל לשון היינו דוקא במקום שמדברים כן, א"כ הכא נמי במקום שאין רגילים בהברה זו לא יועיל אם מבין לשון אחר, וחייב לקרוא כמסורת דיליה דוקא (וחכ"א אחד חידש שלכ"א ראוי להתפלל ולקרוק ק"ש במקום שמתפללים כפי הברה שלו, משום שיש לחשוש שהברה שבמסורת שלו אינה אמיתית

ואינו יוצא אלא מדין דהוי כלשון אחר, ולשון אחר אינו מועיל אא"כ מדברים כן באותו מקום).

מיהו בגוף הדין העליתי שם דכשמתכוון לומר לשה"ק אף שלא ביטא התיבות נכון לא נשתנה ללשון אחר אלא הוי לשה"ק משובש, ועיי"ש שהבאתי כן מהמהרי"ט, וא"כ אף אם ההברה שלו אינה אמיתית לא הוי כלשון אחר.

ועוד דאפי' נימא דזה לשון אחר, מ"מ בק"ש לא בעינן שיהא תנאי שבאותו מקום מדברים כן, כיון שק"ש הוא הכרות נאמנות לקב"ה, וכשמדבר אליו ית"ש ודאי שאין תלוי כלל בלשון אותו מקום (כי רק בדיבור לבנ"א שבאותו מקום בעינן שידבר בלשונם שבאותו מקום).

שוב הראוני שבשו"ת אג"מ (או"ח ח"ג סי' ה') הכריח דבשינוי מבטא אינו נחשב כלשון אחר, דאם לא נימא הכי, אם כן אשכנזי לא ישא חלוצה ספרדיה או להיפך, שהרי בחליצה מעכב שיהיו ראוין לקרות בלשה"ק, ולפי מסורת האשכנזים אם אינן יכולין לקרות החליצה במבטא אשכנזי הוי כאינו ראוי לקרות

בלשה"ק והחליצה פסולה, וצריך ללמד שיוכלו לקרוא בכל ההברות, ולא שמענו זה מעולם. וע"כ שכו"ע מודו שבכל שינוי מבטא הוא לשון הקודש (ובמק"א (ח"ב סי' ע"ז) צידדתי שבזמנינו שהציונים שינו הלשון כספרדים שהקמץ אומרים כפתח כדי לנתק הבנים מהאבות והצליחו, והאשכנזים הלאומיים שינו הברתם להתפלל כלשון המדוברת אבל הם מודים שבצעם אי"ז כך הברת לשון הקודש אצלם ורק שינו הם כלשון המדובר, אולי יש להחמיר אצלם לקרוא החליצה גם כפי הברתם וגם בהברה אשכנזית (והיינו בהברתם דשמא אין הברה אשכנזית לשון הנכון, וכיון שנתפשט אצלם לבטא כך לשה"ק, זהו לשה"ק אצלם, וגם בהברה אשכנזית, שלמסורת אבותינו זהו לנו הלשון הנכון).

ודע עוד דמסברא הש"ץ לא יתפלל כש"ץ אם הברה שלו משונה מהברת המתפללים, אבל כמדומה שאין מקפידים ע"ז, אבל אצלנו מקפידים שאם גם את השם ית"ש אומר בהברה ספרדית ומודרנית שקמץ כעין פתח לא ניתן לו להתפלל כש"ץ (עיי' ח"ב סי' ע"ז שבי' היטב הטעם) אלא במקרים מיוחדים כמו משום כבוד הבריות וכדו'.

בעל קורא במבטא פולני או במבטא ספרדי קורא בתורה לאשכנזים אם יוצאין

כמ"ד דכל התורה כולה בלשה"ק נאמרה והיינו לענין קריאת התורה ואם כי במסכת ברכות דף י"ג ע"א דנו בגמרא אי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה או רק בלשה"ק ורש"י מפרש לענין קריאת התורה ובתוס' שם שמיירי בקריאה דחיובה מן התורה כגון פרשת זכור ע"ש ובגמרא שם לא נתפרש האיך הלכתא

בפולין המבטא לשורוק דומה אצלנו לחיריק והקמץ דומה אצלנו לשורוק והצירי לפתח והרבה דברים משתנים מובנם לגמרי עיי"ז וראיתי למרן הגריז"ס זצ"ל {הגאב"ד דבריסק} שדקדק שבקריאת התורה אצלו הבעל קורא יקרא דוקא במבטא שלנו ולא כמו בפולין ואונגרין שחושש אולי ההלכה

וא"כ אפשר לכאור' להקל דבכל לשון נאמרה ומבטא שונה לא גרע מלשון אחרת.

ואמנם יתכן דיש להחמיר אף למ"ד דבכל לשון נאמרה בק"ש מ"מ היינו במקום שכולם מדברים כן וכמבואר בבה"ל ר"ס ס"ב לענין ק"ש ע"ש אבל במנין שהציבור קוראין או מדברים במבטא אחר אפשר שלכו"ע צריך כפי המבטא שמדברים באותו מקום.

אבל שמעתי עדות נאמנה שאצל רבינו החזו"א זצ"ל קראו במבטא כהנ"ל והניח לו ויצא בכך חובתו ולא עיכב וע"ע מש"כ במועדים וזמנים ח"ב סימן ק"ע ובח"ח שם.

אמנם נראה שאין פלוגתא ביניהם ולכתחילה ודאי הציבור חייבין להעמיד בעל קורא כפי המבטא שמדברים אבל בדיעבד אין לחוש ולדעת החזו"א זצ"ל אם עלה לא ירד ואין לביישו כיון שבדיעבד יוצאין וכן ממשמעות הדברים ששמעתי מפי הגאון דברים זצ"ל נראה כמ"ש שלענין דיעבד לא החליט שאין יוצאין.

ולפי זה נראה שבמנין שלהם אנו יוצאין שעליהם לקרוא כפי מבטא שלהם ואנו יוצאין בדיעבד אבל במנין שלא מדברים רובם כן יש להקפיד ליקח בעל קורא כפי המבטא שאנו מדברים דוקא רק אם הוא באופן שיתבייש שכבר עלה נראה שאין להורידו כיון שיוצאין בדיעבד ממנו ודי בכך [ועיין בשו"ת

מהרי"ט אהע"ז י"ז באדם שאינו יכול לבטא האותיות כתיקונם ומשתבש יצא גם כשצריך לשון הקודש שלא נקרא שפה אחרת אלא לשון הקודש משובש ויוצאין כל שניכר השיבוש לאחרים ויודעים כוונתו והוא הדין המבטא כשניכר לכל וידוע לכל אולי אינו אלא לה"ק משובש אבל נקרא עוד לשון הקודש].

וכל זה במבטא פולני אבל בספרדים אנו מקפידים מאד שהשם הויה ית"ש לא יאמר הג' כמו בפתח או נראה לנו כפתח והיינו שמשמע כאילו שיש ח"ו כמה אלקים ואם רוצה להיות בעל קורא או ש"ץ אצלינו עלינו להזהירו לומר השם בקמץ כפי מבטא שלנו ובלאו הכי לא נניחו להיות ש"ץ אצלינו בשום אופן ועיין בפירוש "טעם ודעת" ר"פ וירא מה שהבאתי בשם רבינו בחיי ואנו מקפידים מאד דמי שיש לו הברה ספרדית לא יעלה לש"ץ אלא כשמתחייב לומר השם בקמץ כמנהגינו וראה לעיל בסימן קכ"ח באורך.

וב"ז בספרדי שאינו משנה מדרכי אבותיו אבל חדשים מקרוב באו אשכנזים שמשנים המבטא שלהם שהיו רגילים בו בתפלה ומתאימים ל"עברית" שלא התחנכו בו ובאלו וכיוצא בהם ראוי לדרוש מהם בתוקף להתפלל כפי שחונכו במסורת אבותינו ולא ישנו שאת השינוי במבטא יסדו מעיקרא כדי לנתק הבנים ממסורת אבותיהם ואנו לא ניתן להם יד לבצע הדבר [עוד יש לזהר שהש"ץ יאמר השם וידגיש היטב החולם בד' ורבים נכשלים בזה בעו"ה].

מגילה בנשים אי מהני בלשון משובש*

בביאור חיוב נשי בן הכפרים לשמוע מגילה בזמנה

במשנה ריש מגילה איתא דבני כפרים מקדימין לקרות בי"א, ב"ב, וב"ג, ופירש רש"י (ב. ד"ה אלא) שנכנסין לעיירות למשפט, שבתי דינים יושבים בשני וחמישי כתקנת עזרא, ויש מפרשים דנכנסין לעיירות בשני וחמישי לקריאת התורה, ומתוך שאין בקיאות לקרות המגילה הקילו שקורא להם אחד מבני העיר שמה בעיירות. ואני תמה, דהתניח בני הכפרים שנכנסים בלאו הכי לעיר הקילו לגבם לקרות המגילה קודם זמנה, אבל נשים הרי חייבות ג"כ במגילה, ולא מצינו מעולם שהן נכנסות להעיר בשני וחמישי, וכיון שאין נכנסות תמיד בלאו הכי לעיר, וצריכות לנסוע להעיר במיוחד לזה, לכאורה צריכות לקרוא בי"ד דוקא, שהיא זמנה, ויסעו אז להעיר יחד עם ב"ב ויקראו כדין.

בדברי המאירי דנשים פטורות ממקרא מגילה

ובמאירי (ב. ד"ה אלא) משמע באמת דנשותיהן של בני הכפרים פטורות לגמרי ממקרא מגילה, ודבריו צע"ג דכיון דהיו באותו נס היאך נפטרו ממצות מגילה, דמהקרא ד"בזמניהם" דרשינן דיש עוד זמנים הראוים לקריאה, אבל ודאי לא בא בזה לפטור הנשים לגמרי מחיוב מגילה.

מבאר דבני הכפרים דברו בלשון משובש וע"כ לא יכולו לקרוא בעצמם המגילה אמנם לנשים דמצותם בשמיעה לבד מהני לשמוע אף בלשון משובש

ולע"ד נראה לומר בזה טעם חדש, שהאמת דבני כפרים ידעו ג"כ לקרות המגילה, רק הם קראו ודיברו בלשון משובשת שדיברו בכנויים וכנויי כנויים וכמבואר בפ"ק דנדרים,

וכשקראו בתורה או בנביאים גם קראו כה"ג, וע"כ לא יצאו חובת קריאה, ולכן היו באים לשמוע קריאת התורה בבית הכנסת בעיר, שהיה בו חזן שידע לקרות כראוי, ויצאו שפיר חובת קריאה.

ונראה דנשים חייבות במגילה רק בשמיעה ולא בקריאה לדעת הבה"ג (רס"ט) ולהרבה פוסקים, וכן הובא ברמ"א (תרפ"ט סע' ב.). ומעתה יש לומר, דבמקום שהמצוה 'הקריאה' לא מהני כשאינו קורא כל מלה כהלכה, (וכן מבואר בר"ן (ה. ברי"ף ד"ה ותו גרסי)) שאפילו בתיבה אחת אם לא קרא כדין לא יצא, ועיין היטב בש"ע סימן תר"ץ (סע' י"ד) ובמפרשים שם, אבל במקום שאין המצוה בקריאה אלא בשמיעה לבד, כמו בנשים שמצותן בשמיעה משום פירסומי ניסא, לא צריך לבטא כל מלה כהלכתה, וסגי אם מובנת הכוונה אף שקרא בשיבוש, ומהני אף דלא קרא כמו שכתוב.

ואיתא במסכת מגילה (יח.) דיוצאין בקריאת המגילה אף דאין מבינים מה ששמעו דהוה פירסומי ניסא, וע"ש ברש"י (ד"ה ופרסומי) שפירש "אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקרייה הזו ואיך היה הנס, ומודיעין להן" ע"ש, והיינו שיוצאין יד"ח כיון שעכ"פ נודע להו ענין הנס.

ואע"פ דיש לחלק, דהתם דמהני איירי דהקריאה בדקדוק, משא"כ הכא דקורין בלשון משובשת, מ"מ הכא גבי נשים כיון דהכוונה מוכחת סגי, שהמצוה אינה אלא השמיעה דהיינו הפירסומי ניסא לבד, ולא הקריאה גופא כלל.

יסוד הדברים מבואר בלקט יושר דכ' דאנשים צריכים לשמוע היטב חיתוך האותיות אמנם הנשים א"צ דמצוותם רק בשמיעה

ומצאתי אחר כך שכוונתי אל האמת בסברא זו שכן מפורש בלקט

יושר (מתלמיד התה"ד במה ששמע משמו) דהסיק בהלכות פורים (ח"א דרש פורים ד"ה בזמנה) "צריך לשמוע חתוך האותיות מן הקריאה, האנשים, אבל הנשים שאין יכולות לשמוע חתוך האותיות בבית הכנסת שלהן מ"מ יוצאות, כיון שאינן בקריאה רק בשמיעה" ע"ש. הרי מפורש כדברינו שאם המצוה בשמיעה, אפילו אין שומעות חיתוך התיבות יפה שפיר יוצאות.

ומעבשיו א"ש שבני הכפרים צריכים לצאת חובת קריאה, ואין יוצאין אלא

בשקורין כל תיבה כהלכתה וזה אינם בקיאים, וע"כ הולכין לבית הכנסת שבעיר, שחזן בית הכנסת קורא להם הקריאה בדקדוק כראוי ויוצאין שפיר חובת קריאת מגילה.

אבל הנשים יוצאות כשהבעל חוזר לביתו וקורא לבני הבית אף שאינו קורא בחיתוך הדברים כדון, רק משובש כדרכו, דכיון דהן מבינות סגי בכך.

ואפילו אי מדבריו נראה לן משמעות אחרת לגמרי, מ"מ כיון דמצותן בשמיעה, והן מבינות היטב צורת דבריו סגי. וא"ש הא דאין הנשים נוסעות לעיר ביום הכניסה, ושומעות הקריאה מבעלהן כשחוזר לכפר וסגי*.

* בדין שינוי הברכה במקום דמשתנה הבנת הענין

ובמק"א הארכנו בדין קריאת התורה שיש שנוי בהברה במדינות שונות, בני פולין מבטאים השור"ק כחיריק, ומבני ליטא שמבטאים החול"ם כצירי, ויוצאי גרמניה יש להם מבטא אחר, וכן הספרדים הקמ"ץ דומה לפת"ח ממש, והרבה פעמים הפירוש משתנה על ידי שנוי ההברה. כגון אם השור"ק נשמע כחיריק, משתנה פירוש המילה מרבים ליחיד למי שאינו רגיל במבטא זה. וכן אם החול"ם מוחלף בצירי משתנה הפירוש, וראוי להסתפק במי שאין לו את המבטא של הבעל קורא, אם יוצא ממנו, כיון דלדידה לא שמע כראוי.

מן הגרי"ז הקפיד בזה מאד וביאר דבמקום דצריך לשון הקודש הרי דהברה שונה חשיב לשון אחרת וחזינא למרן הגאון רבי יצחק זאב סולוויצ'ג זצ"ל שהחמיר ודקדק בזה מאד, אבל אולי לנפשיה החמיר בכך ולא לאחרים.

וטעמו פירש דק"ש מהני בכל לשון, וע"כ אפילו אי הוי ההברה משובשת לא גרע מלשון אחר ומהני, אבל לקריאת התורה בעינן לשון הקודש, וצריך לקרות דוקא בהברה נכונה, ולכן לכל אחד ראוי לקרות ולשמוע דוקא כפי המסורת שקיבל.

יש לחלק אם בא לבית הכנסת שלנו אמנם בבתי כנסיות שלהם דדינן לקרוא כן יד"ח (ואולי היינו דוקא אם קורא במבטא שאינו מקובל אצלנו, אבל מי שבא לבית הכנסת שלהם, שדינן לקרוא במבטא שלהם, שפיר יוצא בזה, שכן הוא צורת הקריאה לציבור שמה, וכן המנהג פשוט).

החזון איש לא הקפיד בזה

ושמעתי שהחזון איש זצ"ל לא הקפיד על כך, והעידו לפני שלפעמים קראו לפניו בחיריק כהנ"ל ולא ערער. הגרצ"פ חילק בין קריאת מגילה דיוצאים בכל לשון לקריאת התורה אבל בספר מקראי קודש להגרצ"פ פראנק ז"ל כתב לחלק, דבקריאת המגילה שיוצאין בכל לשון שפיר יוצאין בזה, אף שלכתחילה צריך לקרוא ולדקדק באותיותיה, אבל בקריאת התורה נבון שם שצריך לשון הקודש דוקא. אולם בפרשת זכור מאד החמיר בזה, (ולא ידעתי מה נתכוין, דהלוא אין בפרשת זכור שורוק כלל, ואם כן ודאי יוצאין).

למעשה סומכים ע"ז דאין אנו יודעים מהו המבטא הנכון בלשון הקודש

והעיקר נראה דאנו סומכין ע"כ דאין לנו בעצם שום בירור איזה מבטא של לה"ק הוא כהלכה, וע"כ שרי לנו לסמוך על שיטת הב"ח והא"ר (סי' קמ"ב) שמכשירין בקריאת התורה בשנוי הברה אפילו שנשתנה הכוונה, ובפרט

אמנם

אי נימא דגם בנשים ששומעות קריאה שלא בזמנה צריכות לשמוע בעשרה (עיין להלן שנסתפקנו בזה), צ"ל שנאספו יחד עשר נשים ובעל אחד קרא להן. ואפילו נימא שבעלמא לפירסומי ניסא לא מהני עשר נשים, היינו לאנשים, אבל לדידהו ודאי סגי בעשר נשים. (ועיין להלן סי' קצא שביארנו דאולי באמת הנשים דבני כפרים יצאו בשמיעה מבעלם ב"ד גופא וא"ש טפי).

ובעצם

נראה דמהראוי היה לנשים לשמוע המגילה ב"ד כיון דבלאו הכי אינן נוסעות לעיר כמ"ש. רק נראה דחכמים לא חילקו, ומאחר דלהאנשים שבכפר ע"כ הקדימו הזמן ליום הכניסה, קבעו זמן אחד לכל בני הכפרים, ושרי להו לקרות ביום הכניסה, ולא חילקו בין בעל לאשתו בזמני הקריאה. וא"כ בכפרים ביום הכניסה הבעל הולך לעיר ושומע שם המגילה כדין ויוצא יד"ח, וכשבא הביתה קורא לאשתו וב"ב, רק כדי שיהא בפירסומי ניסא, יש להן להתאסף יחד עשר נשים לצאת יד"ח. ואף שדין נשים בבני כפרים אינו מבואר כ"כ בקדמונים, נראה דנוכל לפרש כמ"ש וא"ש.

אמנם

דברינו א"ש אי נשים חייבות בשמיעה ולא בקריאה, אבל שיטת הרמב"ם (פ"א ממגילה ה"ב) ועוד כמה ראשונים דגם נשים חייבות במגילה במוצות קריאה, וליכא למימר כדברינו. ולדידהו נוכל לומר בפשיטות שבני הכפר נאספו תמיד יחד בכפר לקריאת התורה,

וע"כ אחד מהם בקי, ופשיטא דהנשים ג"כ באו לשמוע בבית הכנסת שבכפר. ואנו ביארנו להשיטה שקראו ביום הכניסה רק בעיר, דהנשים לא נסעו העירה ושפיר יצאו במקומן כיון שמצותן בשמיעה סגי בקריאת הבן כפר אף ששובש כמ"ש ודו"ק היטב בזה.

בגדר הדין דבן כפר הנמצא בעיר ב"ד חזר וקורא עמהם

ונבאר בזה עוד, דבגמרא להלן (יט.) איתא דבן כפר הנמצא בעיר ב"ד קורא

עמהן, וע"ש ברש"י (ד"ה בן כפר) ובתוס' (ד"ה בן כפר) שפירשו דאפילו קרא כבר חוזר וקורא עוד פעם אם הוא בעיר ב"ד. דרבנן לא הקילו אלא כשהוא בדוכתיה, אבל מאחר שנמצא ב"ד בעיר קורא עמהם ע"ש היטב. ויש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט מהלכותיו האי גמרא מפורשת דבן כפר שנמצא אחר כך בעיר חוזר וקורא ב"ד, וצ"ע.

ולע"ד נראה ליישב דבריו בפשיטות,

דבסוגיא הכא דאיתא שחוזר וקורא, מסקינן דהטעם שהקילו לבני כפרים כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים, והיינו כי איתא בדוכתיה, אבל כי איתיה בעיר כבני העיר בעו למיקרי. וא"ש אי נקטינן דהטעם דמקדימין כדי שיספקו מים ומזון, והיינו דלתקנת בני כרכים שישארו בני הכפרים במקומם ושפיר מסקינן דאי בלאו הכי נמצאים בעיר ואין תקנה לבני כרך קוראים כבני העיר, אבל מסקנת הסוגיא לעיל (ד:) דהא דמקדימין אינו לתקנת הכרך רק לתקנה דידהו, ולא גרסינן

בנידון דידן דעדף טפי שידוע בכל המדינה משנוי המבטאים, וכ"ש אי הכוונה ניכרת אף שאינו במשמעות הלשון כפי שקורא דכה"ג מהני, עיין היטב בשו"ת מהרי"ט במהדו"ב (סימן ט"ז).

והעיקר נראה דהיום בעו"ה נתפזרו ישראל מאד בארצות תבל, ובכל מדינה ומדינה ובכל בית הכנסת ובית הכנסת נמצאים יחד יהודים שמוצאם ממדינות שונות עם הברות שונות, ואי אפשר לן להעמיד שכל אחד ישמע מבעל קורא כפי הברת דוקא, ושפיר נהגו בפשיטות להקל כה"ל בקריאת התורה, עד שיחיד בעלמא המחמיר בזה מיחזי כיוהרא, ודו"ק היטב. [וע"ע בכמה מקומות דכ"ז באשכנזי וספרדי אמנם אשכנזי המשנה מבטאו לעברית גרע טפי].

עכשיו אינו בר חיובא, והיאך מוציא להו, והא הוה כבן כרך שאינו מוציא בן עיר, וצ"ע לכאורה.

מבאר דחלוק בן כפר דא"ז דין מיוחד על בני כפרים רק דין על מי דאינו יכול לקרוא בזמנו משא"כ בן עיר וכרך הוה ב' עניני חיוב

ונראה דלפי המבואר במחבר בש"ע סי' תרפ"ח (סע' ז') דהמפרש בים והיוצא בשיירה ואינו מוצא מגילה להוליד עמו יקראנה ב"א י"ב וי"ג, והיא דעת כמה קדמונים, נמצא דאין הקולא של הבן כפר לקרוא קודם לזמנו מחמת שגר בכפר, רק דזהו זמן הקריאה לכל מי שאינו יכול לקרות בזמנו, ושפיר מיקרי כל אחד בר חיובא לענין קודם זמנה, כיון שאם יזדמן לו עכשיו לצאת לדרך ואינו יכול להביא עמו מגילה הוי ליה זמנו, ושפיר מוציא בן כפר דגם אצלו מיקרי זמנו כמ"ש. ואפשר לומר שאפילו להחולקין טעמם דכיון דבזה"ז בני כפרים אין מקדימין, גם היוצא בשיירה אינו מקדים, אבל מדינא דגמרא כשהיו בני הכפרים מקדימים גם הני שרי להו להקדים, וא"ש שכל אחד מיקרי בר חיובא. אמנם נראה דעיקר דין הקדמת המפרש בים והיוצא בשיירה תלוי בגירסאות בתוספתא ריש מגילה, ואכמ"ל.

כדי שיספקו מים ומזון אלא מפני שמספיקין מים ומזון ע"ש. ואי התקנה לדידהו הא דהקילו חז"ל הוי לטובתם, ושפיר מסתבר דמאחר שיצאו שוב אין קורין, דנעשה כזמנו. וא"ש דברי הרמב"ם שפסק בפ"א דמגילה (ע' הי"ד) דבמקום שאין נכנסין בשני וחמישי אין קורין אלא בזמנה, והיינו ע"כ מפני שהתקנה דמקדימין היא לטובתן דוקא, וכדאיתא להדיא בגמרא שם, וא"ש דזהו זמנם, ולכן אפילו בא לעיר בי"ד אינו קורא עמהם, שקרא כבר בזמנו, ודו"ק היטב בזה.

מקשה איך בן עיר מוציא בן כפר דא"ז זמנו וא"כ חשיב לאו בר חיובא

ואנב נראה להקשות, דלשיטת הפוסקים דבן עיר מוציא בני הכפרים הבאים לעיר ביום הכניסה, קשה דהא בירושלמי מפורש דבן עיר אינו מוציא בן כרך דחשיב כאינו בר חיובא, וא"כ היאך מוציא בן העיר את בני הכפרים, והא קודם ליום י"ד אינו בר חיובא, ולשיטת התוס' ביבמות (י"ד. ד"ה כי) שפירשו דבני הכפרים היו בקיין וקראו בעירם א"ש, אבל לשיטת הראשונים שלא היו בקיין ואחד מבני העיר קרא להם ביום הכניסה, תיקשי הא

עמידה בשעת מגילה

דין עמידה בשעת הברכה*

אם חייבין הציבור לעמוד כשמברכין "על מקרא מגילה"

בש"ע ר"ס תר"צ איתא שקורין המגילה מעומד או מיושב, ורק הש"ץ חייב לקרוא מעומד בציבור מפני כבוד הציבור, וכתב במ"א שם שהברכות ודאי בעמידה, ומציין לסימן ח' ולסימן קמ"ו, ובמחצית השקל מעורר שהוא הדין שהשומעין יעמדו, כיון ששומע כעונה ע"כ כל הקהל חייבין לעמוד בברכות דמגילה, וכן סתם השעה"צ להלכה ע"ש, וע"פ דבריו נהגתי להכריז שכל הציבור יעמוד בברכה, וזהו חידוש גדול להלכה וכמו שיבואר. ומסברא אמינא שדברי המ"א הנ"ל לעמוד בברכות מגילה, לשיטתיה אזיל לעיל (ס"ס קמ"ו) שחייבין לעמוד כשהקורא בתורה אומר הברכות, אבל לדידן דלא קיימא לן כמ"א, אלא חייבין לעמוד רק בשעת ברכו דהוה דבר שבקדושה וכמבואר במ"ב שם (קמ"ו ס"ק י"ח), גם כאן לא צריך לעמוד במגילה בשעת ברכה.

וב"פני יהושע פ"ד דמגילה מביא שמותר לשבת בברכות המגילה, שרק במצוה שמקיימין בעמידה צ"ל הברכה בעמידה, אבל במגילה שיושבים בקריאתה, גם הברכה אפשר בשיבה. ולכאורה אינו מוכרח, שבמגילה הברכה היא בגדר ברכת המצוות, ויתכן שצריך לעמוד לכבוד השם, ואפילו לא הטריחו לעמוד במצות שמיעת המגילה, מ"מ בברכה שיש בה הזכרת שם שמים וחמור יותר חייבו לעמוד, והיינו מפני שמוציאו, משא"כ

כשעולה לתורה, לרוב הפוסקים מעיקרא אינו חיוב להשומעין, ע"כ שפיר שרי לישב בברכה, דבזה אמרינן כיון שקיום המצוה בשיבה גם הברכה בשיבה, אבל כשיוציא יד"ח הברכה ראוי לו לעמוד ובפרט בברכת המצוות. ולפי זה בברכת התורה כל יום, תלוי, שאם גדר הברכה כברכת המצוות צריך לעמוד מפני כבוד הברכה, אבל אם עיקרה ברכת השבח משבח גם בשיבה. ובמק"א הארכנו דתלוי בנוסח הברכה, שאם הברכה היא "על דברי תורה" כרי"ף ורמב"ם הוה ברכת השבח ושפיר יכול לברך בשיבה, אבל "לעסוק בדברי תורה" הוי ברכת המצוות ובזה מברכין בעמידה דוקא.

ומצאתי בתשובות רמ"ע מפאנו (ק"ב) שבמגילה הוי הברכות בעמידה, ונאה הדבר ויאה לנהוג בכל ספק בכבוד שמים לחומרא ולכן דעתי דיש לעמוד, אכן היושבים יש להם על מה לסמוך עיין בפמ"ג סימן תל"ב. שו"מ בכנה"ג תרצ"ב שהמנהג שאין הציבור עומדים כלל, והביא מדברי הרמ"ע מפאנו הללו, ובספר יפה ללב שם כתב דהרמ"ע מיירי רק בקורא ולא בשומע. ועיין בבאיור הלכה בסי' תפ"ט בשם הרי"ף גיאות שאין השומעים חייבים לעמוד בברכת המצוות. מיהו בשעה"צ בסי' תר"צ דעתו שהשומעין ג"כ יעמדו ע"ש. והנלע"ד ביארת. ע"כ באדם חלש שקשה לו לעמוד גם לכתחילה יושב בברכת המגילה או בברכת התורה ואינו חושש.

עמידה בקריאת המגילה

שמיעת קרה"ת בפורים וד' פרשיות
מעומד או מיושב*

כתב הש"ע (סימן קמ"ו ס"ד) א"צ לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה, וכתב הרמ"א ויש מחמירין ועומדין. וכתב המ"ב (סקי"ט) בשם הפר"ח והגר"א וכה"ד האריז"ל דהעיקר כסברא הראשונה. אמנם מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) נהג לעמוד, שלקריאת התורה יש דין דבר שבקדושה ואשר לזאת צריך דוקא עשרה, ולכן צריך לעמוד ככל דבר שבקדושה, אכן דעת הפוסקים נראה שבקריאת התורה המצוה היא השמיעה ולא הוה כאמירה, ולזה אין צריך לעמוד.

והנה כי כן נראה דכל זה בקריאת תורה דשני וחמשי ושבת דחובת הציבור היא שיקראו, ומצוות הציבור לשמוע, אבל בקריאת ד' פרשיות או פרשת ר"ח או חנוכה וכדומה שאינו מפני דברי תורה, רק ראוי לכל אחד להזכיר מענינו של יום, כמבואר ברמב"ם פ"ג מתפילה ה"ח, וכל אחד יוצא מדין שומע כעונה, א"כ ראוי באמת לעמוד, וכ"ש בקריאת עשרת הדברות בשבועות שנהגו בטעם העליון כדוגמת מתן תורה, שאין זה קריאת התורה כבעלמא, ראוי לעמוד ולא לישב אף לדעת הרמב"ם [באגרותיו] שאין לעמוד לעשרת הדברות שכל התורה שוה, מ"מ בשבועות שהקריאה אינו כדברי תורה אלא גם להזכיר מעמד הר סיני וכמ"ש יש לעמוד. [אכן בכל זאת יש לחוש לדברי הרמב"ם הנ"ל דאין להפריש בין

הפרשיות ואין לעמוד לעשרת הדברות לחוד אלא יעמוד קודם קריאת עשרת הדברות].

וד"ז חידוש הוא דאף שבקריאת התורה דעלמא שיסודה דברי תורה אינו עומד, מ"מ במועדים, ר"ח, חנוכה ופורים שקורא מענין היום צריך לעמוד כדבר שבקדושה, והעולם לא נהגו לחלק ויושבים תמיד בקריאת התורה, ולע"ד נראה לחלק כמ"ש ולא להקל אלא בקרה"ת דשבת ושני וחמשי, ולא בקה"ת דמענינו של יום, כמשנ"ת.

ד' הגר"א דאין צריך לעמוד בשעת קריאת התורה**

רבינו זצ"ל בביאורו ס"ס קמ"ו מסיק להלכה כמחבר שאין צריך לעמוד בשעת קריאת התורה ואף דכתיב ובפתחו עמדו האי עמידה מפרש בסוטה ל"ט דהיינו שתיקה ולא עמידה ממש ע"ש היטב ובב"ח שם שגם המחמירין לא מייירי מדינא אלא לחומרא בעלמא ועיין בפרי חדש שמביא מקראי אחריני שהיו עומדים בשעת קריאת התורה ותמה למה לא הביאו הפוסקים מזה.

מביא מרמ"ע שצריך לעמוד בקריאת התורה משום ברכו דוקא

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו מצאתי סימן צ"א שמפרש דמה שנהגו לעמוד בקריאת התורה עיקרה משום דבשעת אמירת ברכו הלא הוא דבר שבקדושה ובודאי חייבין לעמוד ולכן לדעתו נאה ויאה לעמוד כל זמן הקריאה דלמא משתלי ויחייב בשעת ברכ ומסיים ועיניך רואות היושבים בשעת קריאת התורה שאף אחד לא קם ולא זע בשעת

* תשובה"נ חלק ה' סימן מג

** הלכות הגר"א ומנהגיו סימן קפה

אמירת ברכו והא ל הטוב יכפר בעדו ע"ש וזהו טעם חדש לעמוד בשעת קריאת התורה דאז בטוח שיעמוד כשעונה על ברכו מלקט יושר משמע שאין העמידה לברכו חיוב ובלקט יושר הלכות ק"ש.

מביא שאין צריך לעמוד כשאומר ש"ץ ברכו אפילו כשאמר השם

וראיה מק"ש שהעמוד לק"ש נקרא הדיוט כי נתקן מיושב וכן מפורש יוצא מדברי הרמב"ם ס"ט מתפלה ה"ט עי"ש שכל העם יושבין כשהחזן אומר ברכו ופורס על שמע עי"ש וכן ראה בתשובת מהר"ח או"ז העומד לקדיש וברכו נקרא הדיוט ורק כשרבים בבית הכנסת עומדים כשאומר הש"ץ ברכו עומד עמהם ע"ש ואולי מהאי טעמא סמכו

להקל לישב גם כשעונים על ברכו בקריאת התורה ודלא כאחרונים שם ונימא שלא תיקנו בזה לעמוד וכמ"ש דעת האריז"ל שצריך לישב בשעת קריאת התורה וביותר בכתבי הקדוש האריז"ל נראה שצריך לישב בשעת קריאת התורה ומצותה בכך שעה"כ מ"ח עיין היטב בכ"ז ובמש"כ בתשובות והנהגות ח"א סי' קמ"ב וע"ש שביארנו דעניית ברכו בגדר זימון לברכות ולכן י"ל שגם להרמב"ם דברכו מיושב היינו בברכות ק"ש שמצותן בישיבה אבל קרה"ת דמעיקר הדין בעי עמידה וכמבואר במגילה דף כא צריך לענות ברכו בעמידה ואפשר שלהאר"י ז"ל "בשמיעה" שאני שמצותה בישיבה וע"ז סמכו לענות ברכו בישיבה.

חובת עמידה וסמיכה בקריאת המגילה וקה"ת*

ממרן הגרמ"ד הלוי שליט"א ריש מתיבתא דבריסק

במשנה ריש פ"ג דמגילה איתא "הקורא את המגילה עומד וישוב" ע"ש, וזהו הלכה בקריאת המגילה דוקא אבל בקה"ת בעינן דוקא שיקרא מעומד ע"ש היטב בסוגיא, והמפרשים לא ביארו בענין זה כדי צורך, ואקדים כאן בזה דברי גיסי הרב הגאון המפורסם וכו' וכו' הרב משולם דוד סלובייציג שליט"א (ר"מ בעיה"ק ירושלים) שביאר והסביר באריכות עומק האי ענינא:

הרמב"ם פ"ב דהלכות מגילה ה"ז פוסק "קראה עומד או יושב יצא ואפילו בצבור, אבל לא יקרא בצבור יושב לכתחילה מפני כבוד הצבור" עכ"ל, ומקור הדברים במגילה כא. הקורא את המגילה עומד

ויושב וכו' יצא ובפירש"י שם אם רצה עומד וכו' ע"ש הרי דגם לכתחילה יכולים לקרות מיושב, אולם ברמב"ם הרי מבואר, דבצבור דוקא בדיעבד קורין יושב, אבל לכתחילה בעינן עומד מפני כבוד הצבור (ומקור הדבר דשייך עמידה מפני כבוד הצבור, בירושלמי כאן, "מפני מה הוא עומד וכו' או מפני כבוד הצבור" וכו' ע"ש, וכ"ה בביאור הגר"א א"ח סימן תר"ץ ע"ש, אולם צב"ק, דבירושלמי אמרו את זה על קורא בתורה, אבל בקריאת המגילה מבואר שם דגם לכתחילה קורא בישיבה, וממעשה דר"מ שהובא שם שקראה בבית הכנסת מיושב לכאורה משמע דגם בצבור קורין לכתחילה יושב, ועיין בתוספתא פ"ב דמגילה מעשה בר"מ שקראה בבית הכנסת וכו' מיושב, והיו בני הכנסת יושבין וכו' ע"ש, ועיין במ"מ שהביא ג"כ לדברי הירושלמי, ולכאורה צב"ק, דהרי מעשה דר"מ משמע

דגם לכתחילה קורין בצבור יושב וא"כ קשה מזה על הרמב"ם שכתב דבצבור לכתחילה בעינן עומד, וצב"ק מה שהביא הירושלמי על דברי הרמב"ם).

ועיין בטורי אבן שם שהקשה ע"ז מהא דאמרו בגמרא שם, "תנא משא"כ בתורה" וכו' וקאי על קריאת התורה בצבור וכדפירש"י ע"ש, והשתא מ"ש בין מגילה לתורה, הרי גם במגילה כשקורין בצבור בעינן לכתחילה עומד לדברי הרמב"ם ע"ש שהניח בצ"ע.

ולכאורה י"ל בזה, דאף דבין בקה"ת ובין במגילה בעינן לכתחילה שיקרא עומד, מ"מ חלוקין הם בעיקר דינם, דבתורה הדין עמידה הוי זה דין בקריאת התורה, ויסוד הדין בזה הוא בעצם קריאת התורה דבעי עמידה, אבל בקריאת המגילה לא הוי זה דין בקריאת המגילה דבעי עמידה, דלענין עיקר קריאת המגילה הרי ליכא חילוק בין קריאה ביחיד לקריאה בצבור, רק דהדין עמידה הוא משום כבוד הצבור וכמ"ש הרמב"ם, "אבל לא יקרא בצבור יושב וכו' משום כבוד הצבור" ע"ש, הרי דעיקר הדין בזה הוא משום כבוד הצבור, וזהו הביאור בהא דקתני בגמרא "משא"כ בתורה", והיינו דר"ל, דבתורה הוי זה דין בקריאת התורה דבעי עמידה, משא"כ במגילה דהוי בזה משום כבוד הציבור.

ואולי י"ל נפ"מ בזה דעיין בירושלמי מגילה פ"ד ה"ד, דאין קוראין בתורה פחות מעשרה, התחילה בעשרה ויצאו להן מקצתן גומר ע"ש, וברמב"ם פ"ה הלכות תפלה ה"ד והל"ו ע"ש, ולפי זה אם דין עמידה בתורה הוי כמו בקריאת המגילה משום כבוד הצבור, אולי י"ל דכאן אף דביצאו מקצתן מיקרי לדינא קריאה בצבור, מ"מ י"ל כיון דעכ"פ ליכא עכשיו עשרה בבית הכנסת לא שייך דינים של כבוד הצבור דלזה בעינן צבור ממש, ושפיר היה

יכול לגמור באופן כזה בישיבה, אבל כיון דדין עמידה הוא דין בעצם קריאת התורה דבעי עמידה ע"כ גם באופן כזה בעי עמידה.

וכן י"ל לפימ"ש ברמב"ם פרק י"ג מהלכות תפלה ה"ו שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה וכו' ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן ע"ש, הרי דלשיטת הרמב"ם משכחת לה שיהיה קריאת התורה בפחות מעשרה (ומש"כ בכ"מ שם, דמשכחת זה בהיו עשרה בבית הכנסת ויצא אחד מהם ע"ש, צב"ק לכאורה דהרי דין זה דביצאו מקצתן גומרין בכל התורה כן, וכמו שהבאנו מהירושלמי, וכאן הרי הוי זה דין מיוחד בח' פסוקים דיחיד קורא אותן) ושפיר לא שייך באופן זה דין של כבוד הצבור, אבל כיון דהדין עמידה הוא בעצם קריאת התורה דבעי עמידה, גם באופן זה בעי עמידה ושפיר מבואר הא דאמרו בגמרא "תנא משא"כ בתורה" וכו' ומיושבת שפיר קושיית הטו"א וכמש"כ.

והנה י"ל עוד בזה, דעיין בזבחים דף י"ט: אמר אב"י עמידה מן הצד איכא בינייהו ע"ש, והנה פשוט דאימתי שייך החקירה אם עמידה מן הצד שמה עמידה או לא, היינו דוקא במקום דנאמר דין של עמידה, כמו בעבודה דנאמר דין של עומד, ע"כ שייך לומר דעמידה מן הצד לא שמה עמידה.

ולפי זה י"ל, דבזה הוא דחלוק קריאת התורה מקריאת המגילה דבמגילה הרי לא נאמר דין דבעינן עמידה, רק עיקר הדין בזה הוא דלא יקרא יושב מפני כבוד הצבור, ע"כ שפיר לא איכפת לן בקריאת המגילה בעמידה מן הצד כיון דעכ"פ לא הוה יושב, ודין של עמידה הרי ליכא במגילה.

וב"ה מדוייק בלשון הרמב"ם, "אבל לא יקרא בצבור יושב וכו'" ע"ש, הרי דהעיקר

בזה שלא יהיה יושב וכמש"כ, אבל בקריאת התורה הוי זה דין דבעינן עמידה, וזהו דקתני משא"כ בתורה וכו', היינו דשם נאמר דין של עמידה וכדיליף מקרא דואתה פה עמד עמדי ע"ש, ונ"מ לפי"ז דגם בעמידה מן הצד לא מהני בתורה, כיון דנאמר בה דין של עמידה, וכ"ה להדיא בתוס' בזבחים שם ד"ה עמידה וכו' דהביאו מזה דבקריאת התורה לא יסמוך ע"ש, ומיושבת שפיר קושיית הטורי אבן וכמש"כ.

והנה ברמב"ם פרק י"ב מהלכות תפלה (הלכה י"א) "ואין המתורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וביראה" עכ"ל, ומקור הדבר בירושלמי מגילה, הובא בכ"מ שם, וע"ש בהגה"מ ובכ"מ דהביאו בשם הרמ"ך דכ"ש שהקורא אסור לישען בשעת קריאת התורה ע"ש, וצ"ב לכאורה, דלענין דהקורא בעי עמידה ולא יסמוך למה לי לכ"ש ממתורגמן, הרי דבר זה מפורש בסוגיא דמגילה כא., וכיון דבעי עמידה מומילא לא יסמוך וכמש"כ וצ"ב, ואולי דנתכוון ליישב דברי הרמב"ם מדוע לא הביא הדין לענין הקורא משום דזה כ"ש מהך דמתורגמן, אולם פשטות דבריו משמע דבא לאשמועין לעיקר הדין וע"ז הוי הכ"ש וצ"ב כמש"כ.

וי"ל בזה, דהנה עיין בש"מ זבחים דף י"ט (אות ד) דעמידה מן הצד הוי דוקא באופן דלא יכול לעמוד בלי סמיכה, אבל ביכול לעמוד בלי זה שפיר הוי זה עמידה מעליא אף שסומך ע"ש. ולפי"ז מדכתב כאן ברמב"ם בהלכות תפלה סתם, ואין המתורגמן נשען לא לעמוד וכו' אלא עומד באימה וביראה, ולא חלק כלום בזה דדוקא באופן דלא יכול לעמוד בלי הסמיכה דהוי עמידה מן הצד לא ישען אבל בלא זה שרי, נראה מוכרח ומבואר מזה, דלא מיירי כאן באמת מדיני עמידה דנאמרו בה

דינים דעמידה מן הצד לא שמה עמידה, רק דמיירי כאן ונאמר בזה דין מיוחד שלא יסמוך כלל רק יהא עומד באימה ויראה, וכל שנסמך ונשען לא הוי עומד באימה ויראה, וכ"ה מדוייק בלשון הרמב"ם דכתב אלא עומד באימה וביראה, הרי דלא מיירי בעמידה מן הצד ומשום דחסר בעצם העמידה, דא"כ תיפ"ל משום עומד בלבד, ומדוע קמוסיף אלא עומד באימה וביראה הרי כמ"ש דנאמר בזה דין מיוחד של עומד באימה ויראה, וכל שנשען ונסמך חסר בזה, ואפילו באופן דלא הוי עדיין עמידה מן הצד כיון דנאמר כאן דין מיוחד של עומד באימה וביראה.

ולפי"ז הרי שפיר מבוארים דברי הרמ"ך דהביא מזה כ"ש לקורא בתורה, והקשינו ע"ז הרי לענין הקורא זה מפורש במגילה דף כ"א ול"ל לכ"ש מהך דמתורגמן, די"ל דשם במגילה נאמר רק דין של עמידה ונתמעט מזה רק סמיכה דהוי עמידה מן הצד, אבל דין של עומד באימה וביראה דממעטין משום זה כל סומך ונשען לא נאמר שם, וזהו דכתב הרמ"ך דזה כ"ש מהך דמתורגמן בירושלמי, ומבוי' שפיר דבריו וכמש"כ (ועיין תוס' זבחים שם ובש"מ מה שהביא מדברי הגמרא במגילה דף כ"א ומדברי הירושלמי ודו"ק, ובדברי הירושלמי שם צב"ק דלענין קורא בתורה קמיבעי שם אם זה מפני כבודה או כבוד הצבור, ולענין מתורגמן, אמרו דבעי עומד באימה וביראה ע"ש וצב"ק, ואולי דהוי זה ב' מ"ד ופליגי וצב"ק) והרמב"ם כאן שכתב זה במתורגמן וכמבואר בירושלמי, שוב לא איצטריך לכתוב לענין הקורא כיון דזה כ"ש וכמש"כ.

ועיין במ"א א"ח סימן קמ"א דמבואר להדיא כמש"כ דהך דצריך לעמוד באימה הוי זה דין מיוחד ואין זה משום דין עמידה, דממעטין רק עמידה מן הצד, ומחלק שם לענין בעל בשר בין הך דעומד באימה לעמידה

מן הצד ע"ש וזהו כמש"כ, אולם בביאור הגר"א שם הביא ע"ז הסוגיא דזבחים ודברי התוס' שם ע"ש, ומשמע לכאורה דמפרש דממעטין בזה רק עמידה מן הצד ולא נאמר בזה דין מיוחד שלא יסמוך כלל ויעמוד באימה, ולפי"ז בבעל בשר שרינן אפילו עמידה מן הצד ודלא כמש"כ במג"א ע"ש.

שוב מצאתי ברבינו ירוחם נתיב ב ח"ג וז"ל "הקורא ס"ת צריך להיות עומד" וכו' כך פשוט במגילה, ובירושלמי כתב שאסור לסמוך עצמו כשקורא בעמוד של התיבה או של שום מקום, אפילו לסמוך גופו לשום מקום אסור אלא עומד ממש ע"ש, וזה להדיא כמש"כ, דהוי זה ב' דברים נפרדים, ומדברי הגמרא במגילה שמעינן רק דבעינן עמידה, (ונפ"מ רק לענין עמידה מן הצד), אבל מהירושלמי שמעינן דאסור שום סמיכה רק בעינן עומד ממש וכמש"כ בדברי הרמב"ם והרמ"ך וכמש"נ, ע"כ דברים נעימים מוגסי המופלג שליט"א.

ובעיקר הדברים דסמיכה שרי במגילה ולא אסרינן אלא בקריאת התורה, נראה שהדברים מוכרחין שכן מבואר בירושלמי (מובא בתוס' סוטה מ: ד"ה והאמר) דאף שאין ישיבה בעזרה מ"מ סמיכה שרי, וק"ו הדברים דהתם האסור דאורייתא כמבואר שם בירושלמי, ומ"מ כיון דשורש האסור משום כבוד השכינה לא אסרינן אלא ישיבה ממש אבל סמיכה שרי, וכ"ש כאן שעיקר האסור משום כבוד הצבור בעלמא לא אסרינן אלא ישיבה ממש ולא סמיכה מפני כבודם.

אמנם קושיית ה"טורי אבן" היא דהא דאמרינן "תנא מה שאין כן בתורה" לכאורה קאי על המשנה, והתם מבואר רק דקורין המגילה בין עומד ובין יושב, והא דאסור

ישיבה כשקורין בצבור אינו מבואר התם כלל, ותיקשי הא דאמרינן על המשנה משא"כ בתורה, רק בפשוטו נראה שבמגילה אין חובת עמידה כלל דקורין בין עומד ובין יושב כמבואר במשנה, והדין שאין לישב בקריאת המגילה בצבור אינו מהלכות מגילה כלל רק מהלכות כבוד הצבור כמו שביאר הגאון הנ"ל, ומעתה יש לומר דהחילוק פשוט שמצינו מפני כבוד הצבור עוד כמה הלכות, והיינו שאסור להטריח צבור שאינו כבודם ולכן אין להמתין זמן רב כשאנו צורך כ"כ, וכן אם הבעל קורא מרבה בטעויות וצריכים להחזירו אינו כבוד הצבור ואין להעמידו כבעל קורא כה"ג, ומהאי טעמא יש לומר שאם צריכים להמתין זמן רב או אם הבעל קורא אינו קורא כראוי שצריכים תמיד להחזירו, שרי גם לכתחילה לבעל קורא לקרוא מיושב, דבגוונא הנ"ל אינו כבוד הצבור טפי, וע"כ עדיף לקרות מיושב ושרי גם לכתחילה כיון שקריאה מעומד אינה הלכה במגילה כלל כמ"ש.

ובירושלמי מפרש טעם החיוב בקריאת התורה מעומד מפני כבוד הצבור או כבוד התורה, וקשה למה צריך לטעמים הללו ולא מפרש מקרא ד"ואתה פה עמוד עמדי" דבעינן בקריאת התורה מעומד דוקא, ונראה דבטעם דכבוד הצבור או תורה נעשה החיוב חמיר טפי, שאלו מטעם חיוב עמידה זהו הלכה בקורא בתורה לבד, אבל מפני כבוד הצבור זהו הלכה בכל הצבור שאין להניח הקורא יושב שאין זה כבודם, וכן מיבעיא לן שזהו חסרון בכבוד התורה, ושפיר מפרש הירושלמי בקריאת התורה ג"כ האסור מפני כבוד התורה או צבור שזהו חובה בכל הצבור כמ"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

בדין עמידה בברכה*

התורה בציבור, דהשומע אינו חייב לעמוד בשעת הברכה.

ובעיקר דברי המ"א שהקורא צריך לעמוד כשמברך כמו בברכת המצוות, כבר העיר בפני יהושע [רפ"ג דמגילה] דהא דבעינן עמידה בברכת המצוות, היינו במצוות שמצותן מעומד כשופר הלל וציצית, אבל כשעיקר המצוה מועיל לכתחילה מיושב כמו במגילה, אין צריך לעמוד בברכה.

וביותר נראה, שבקריאת התורה אין הגדר מדין שומע כעונה אלא המצוה היא רק השמיעה, שצריך לקרוא מהספר ובשומע כעונה לא קרא מתוך ספר ואפילו אי נימא דהוה כקרא מספר, נראה מאחר דלא עביד מעשה אלא רק שומע, דאין חיוב לעמוד שעיקרו הוא במעשה המצוה, (ונראה שזהו טעם הגר"א והאריז"ל שאין צריך לעמוד כששומע קריאת התורה, ורק הבעל קורא עומד ולא השומע, שקיום המצוה אצל השומע הוא בלי עשיית מעשה).

אמנם שמעתי שמרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) פירש טעם הסוברים שצריך לעמוד בקריאת התורה, שזהו דבר שבקדושה ולכן צריך עשרה וכמבואר במגילה כג', ומצוה לעמוד כמו לכל דבר שבקדושה, אבל דעת הקדוש האריז"ל והגר"א זצ"ל שאין צורך לעמוד כמ"ש.

במ"א ר"ס תר"צ כתב דהברכה על מקרא מגילה תהיה בעמידה [ועי' בסי' קמ"ו מ"ש ע"ש].

ובפשטות טעמו דחייבין לעמוד כמו בכל ברכת המצוות שעומדין בהן. ובמחצית השקל ביאר סוף דברי המ"א, דהשומע ג"כ צריך לעמוד בשעת ברכה, מאחר שיוצא מדין שומע כעונה חייב לעמוד כמו המברך ע"ש, ולפי זה העיר חכ"א שגם בקריאת המגילה דקוראין במועדים, דאנו נוהגין לברך על מקרא מגילה, דינן לדקדק לעמוד בשעת ברכה הקורא והשומעין, עכ"ד.

ונראה דאין זה מוכרח כלל, דשאני גדר החיוב במגילות אלו שאנו נוהגין לקרוא בברכה, מחיוב קריאת מגילת אסתר, דהנה הקשו כיצד קורין מגילת קהלת ושיר השירים בשבת, ולא גזרינן שמא יעבירונו כמו בתקיעת שופר שגזרו חכמים, ותירץ הגר"א זצ"ל דגזירת חכמים היתה רק בשופר לולב וכדו' שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד ובוהו גזרו שמא יעבירונו, משא"כ קריאת מגילות אלו דאין חובה על כל יחיד כמו בשופר, אלא הוא חיוב על הציבור בזה לא חששו שמא יעבירונו עכ"ד ולפ"ז נמצא שהחיוב דקריאת המגילות שאני מחיוב קריאת מגילת אסתר, דהכא החיוב הוא על הציבור דוקא, נראה דדינו כקריאת

מגילה בזמנה בעשרה

במח' החזו"א והגרי"ז בגדר ציבור במגילה

קריאת המגילה בציבור*

הגרי"ז זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] הקפיד שלא לקרוא בעצמו במגילה עם הקורא דעי"ז אפשר שלא ישמע וצריך לשמוע מבעל הקריאה דמה שקורא בעצמו יש לחשוש שיוצא כיחיד ולא בציבור וכ"ש כשחל פורים בשבת שקורין ביום ו' דשלא בזמנה צריך דוקא עשרה שמבטל לגמרי מצות מגילה שאז נקרא דוקא בציבור וחולק עליו החזו"א בס"ס קנ"ה וס"ל שאפילו אם קורא ממגילה שלו מספיק להעיקר שקורא בעשרה ואין צריך לשמוע מהקורא.

וראיתי בספר "גנוי המועדים" ראייה שהביא הגרי"ד זצ"ל בעל ה"בית הלוי" מהרמב"ם פ"ק ה"ז דמגילה שפוסק "קראוה שנים אפילו עשרה כאחד יצאו הקוראים והשומעים מן הקוראים" וצ"ב דבשלמא

השומע חידוש דאגב חביבותיה לא חיישינן לתרי קלי לא משתמעו אבל בהקורא מה חידוש שיוצא בקריאתו אף שאחר קורא וע"כ מוקים לה שקורא שלא בזמנו דלא מועיל אלא בקריאה לציבור ולשומע בציבור וקמ"ל דשומעים כולם ויש כאן י' שומעין ע"כ ודוחק לפרש כן שבעשרה קוראים כולם שומעים העשרה ושמירי בשלא בזמנה דוקא.

ולדעתי דברי הרמב"ם א"ש כפשוטו ואין כאן שום הוכחה למרן זצ"ל שבמגילה הלכה מיוחדת שצריך להשמיע לאזניו מה שקורא לעיכובא וכמבואר במ"ב תרפ"ט ס"ק ה' ע"ש בשעה"ץ ואם כן כשאחרים קורין אף שמדבר וקורא הו"א דאינו שומע בעצמו מה שמדבר משום הקולות האחרים והוי קורא ולא משמיע לאזניו קמ"ל דאידי דחביבא ליה כשרוצה יכול לשמוע ויוצא.

עוד בדברי החזו"א בדין ציבור במגילה**

דהוה שלא בזמנה וצריך עשרה דוקא, אינו דוקא שאחד קורא ותשעה שומעין, אלא אפילו כל אחד קורא במגילה שלו הוה קריאה בציבור,

והנה רבינו החזו"א זצ"ל (בא"ח קנ"ה) העלה דבר חדש. דאפילו בעינן במגילה עשרה לעיכובא, וכגון בכרכים בערב שבת

* תשובה"נ חלק ב' סימן שמט

** מתוך הערה למועדים וזמנים חלק ב' סימן קעג

והוכיח כן מדתנן (יז.) היח כותבה וכו' אם כיון לבו יצא, ובגמרא (יח:) מוקמינן לה דמנחה מגילה קמיה וקרי לה מינה. וקשה לשיטת הפוסקים שעשרה מעכב הלוא אין כה"ג קריאה בציבור שאינו מוציא רבים, וע"כ מוכח שאפילו כל אחד קורא לעצמו הוה קריאה בציבור וא"ש, ומרן הגאון רבי יצחק זאב סולווייצ'ג זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) פקפק בהלכה זו ולדעתו במקום שצריך ציבור הכוונה שאחד קורא ומוציא האחרים, אבל כשכל אחד קורא ממגילה שלו הוה קריאת יחידים ולא מהני, ודו"ק היטב כי דבריהם יסוד ועיקר במהות גדר ציבור דבעינן במגילה.

ולכאורה נוכל לומר שתלוי, לדעת הרמב"ן שבמגילה אין דין ציבור רק בעינן קריאה ברבים וכמבואר ברמב"ן במלחמות מהני נמי בשאינו מוציא, משא"כ לשיטת הא"ח שצריך ציבור דוקא לא מהני, רק צ"ע דלכאורה ראייה ברורה מגמרא שהביא מכריח כדעת רבינו החזו"א זצ"ל.

ולע"ד נראה שאינו ראייה מוכרחת, דלכ"ע אין ציבור מעכב במגילה בזמנה דנימא שאם אין ציבור פטור מקריאה, והא דלא יצא ביחיד היינו שצריך לקרות עוד פעם ברבים לצאת מצות פירסומי ניסא, אבל לכ"ע אינו מעכב לומר שאם אין ציבור אינו קורא המגילה כלל.

ובן מצאתי ב"נמוקי יוסף" למגילה שנדפס מחדש שפירש דלכ"ע אם אין ציבור

קורא ביחיד, וא"ש דהמשנה סתם וע"כ מיירי נמי כשאין ציבור, וא"כ הא דקאמר דיצא א"ש דהיינו עיקר חובתו ביחיד, אבל חובת ציבור אין יוצאין עד שיש עשרה, והיינו לדעת מרן הגאון דבריסק זצ"ל בעינן שאחד קורא ומוציא או כולם שומעים קריאתו ולא מהני כשכל אחד קורא לעצמו ודו"ק היטב בזה.

(ונ"מ) למעשה שבמגילה קיימא לן שצריכים לכתחילה ציבור דוקא, אי קורא כמה תיבות ממגילה שלו בלי לשמוע מהש"ץ אי מהני או צריכים כולם לשמוע כל מלה מבעל קורא ליהוי קריאה בציבור).

דברי הגר"ח דמפסיד בזה מעלת ציבור*

במגילה אי נימא שלא מספיק רבים אלא בעינן ציבור, לא יוצא במה שקורא מעט בעצמו, רק צריך לשמוע כל תיבה מבעל קורא דוקא.

נ"ב: נכדו הגר"ד זצ"ל (מעיה"ק ירושלים) הוכיח כדבריו שברמב"ם פ"ב ה"ז דמגילה כתב קראוהו שנים אפילו עשרה יצאו הקוראים והשומעים מן הקוראים, ותמה בשלמא השומע חידוש הוא שיצא ולא אמרינן בזה שתרי קלי משתמע, אבל לקורא אין חידוש, וע"כ מוקמינן בקורין שלא בזמנו שצריך אז עשרה, ושומעין מקורא דוקא. אבל עיין בתשובות והנהגות ח"ב סימן שמ"ט ע"ש.

בן עיר הקורא בכרך ב"ד אי צריך עשרה*

עשרה אף במקום שאין קורין שמה, וכלע"ד להוכיח מדברי הראשונים שדחקו למצוא קריאה שלא בזמנה בזה"ז שאין קורין בכפרים. ופירשו בכרכים בערב שבת, ולמה לא פירשו בפשיטות בבן עיר שהלך לכרך וכמ"ש, וע"כ נראה שבזמנה אין צריך עשרה בכל גוונא וא"ש כלע"ד ועדיין צ"ע בפוסקים.

[וע"ע בקונטרס בדין בן עיר שהלך לכרך דבן עיר יש לו לחוש לא לקרוא בכרך דמפסיד מעלת ציבור]

ונסתפקתי לדינא בבן עיר שקורא בכרך ב"ד כגון שחזור בלילה לעירו, או בן כרך שקורא בט"ו בעיר כגון שחזור בלילה.

וצ"ע אי יוצא בפחות מעשרה, דמאחר שבאותו מקום אינו פורים כלל אינו ניכר בהקריאה שהיא לפורים ואולי מחוייב להביא עשרה אף שאין יוצאין שתהא קריאה ברבים וניכר שהיא לפירסומי ניסא. או מאחר שאצלו עכשיו זמנו, כללא היא בזמנו אין צריך

דין מגילה שלא בזמנה בעשרה**

בגדר דין פסלות מגילה הכתובה בין הכתובים

ונקדים לבאר עיקר דברי הגמרא דבקורא מגילה בין הכתובים לא יצא כלל בציבור וביחיד יצא, וקשה א"כ גם בציבור נימא דיוצא שלא גרע מיחיד ולמה בציבור אמרינן שלא יצא כלל, שוב מצאתי שהטו"א שם הרגיש בזה, ופירש דמיירי שלא בזמנה שצריך דוקא עשרה ולא מהני ביחיד וא"כ במגילה בין הכתובים דלא מהני בצבור לא יצאו כלל דלא מהני בזה מדין יחיד (ודבריו הובאו בבה"ל ס"ס תרצ"א).

ודבריו תמוהין דלא הוה לן למיסתם אי מיירי שלא בזמנה דוקא, וגם בזה"ז ליכא קריאה לפני הזמן אפילו לבני כפרים, וצ"ל דמיירי דוקא במפריש לים או יוצא

במגילה (ה). "מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה בעשרה הוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי ומי אמר רב הכי" וכו' ע"ש היטב בסוגיא, ונחלקו הראשונים להלכה היאך קיימא לן, דעת בה"ג, ורב עמרם, ורגמ"ה דבעינן אפילו בזמנה עשרה דוקא, והרי"ף, ר"ח, רמב"ם, ורבינו תם פסקו שאין צריך כלל עשרה אפילו לכתחילה, והרז"ה, ראב"ד ורא"ש פסקו דלכתחילה צריך עשרה אבל בדיעבד מהני גם בלי עשרה.

ועיקר הכרח הראשונים דלא צריך עשרה היא מהגמרא להלן (יט): דהקורא מגילה בין הכתובים לא יצא בציבור וביחיד יצא, הרי מבואר שאין צריך לעיכובא ציבור דהיינו עשרה לקריאת מגילה.

* מתוך הערה למועדים וזמנים חלק ב' סימן קעג

** מועדים וזמנים חלק ב' סימן קעג

הדיוטות" ע"ש במפרשים שפירשו דיסברו שזהו קריאת הפטרה, הרי מפורש כדברינו דברים לא מהני שאין כאן פירסומי ניסא דמיחזא להדיוטות כקריאת הפטרה וא"ש.

ומעתה נוכל ליישב שיטת הראשונים דלא מהני קריאת המגילה ביחיד אפילו בדיעבד והא בסוגיין מפורש דבמגילה בין הכתובים מהני ביחיד הרי דלא בעינן ציבור לעיכובא בקריאת המגילה, ונראה דלכ"ע לא בעי ציבור דהיינו שעשרה יצטרפו לצאת בקריאת המגילה, רק בעינן קריאה בפני עשרה לפרסום הנס ואפי' יצאו נמי מהני, וא"ש דהא דאמרינן להלן דבציבור לא מהני מגילה בין הכתובים מיירי בציבור שמצטרפין לצאת ולא מהני דדמי לקריאת התורה, אבל אם אין ציבור רק יחיד קורא במעמד עשרה כיון שאין יוצאין כלל לא דמי לקריאת התורה ולכן מהני, אבל ביחיד בפני עצמו לא מהני מפני שאינו אלא יחיד, ואין ראייה מסוגיין דמהני ביחיד לבד ועיין היטב כאן במלחמות וא"ש, משא"כ הרי"ף ותוספות ועוד ראשונים שהכריחו מהתם דמהני ביחיד צ"ל דמשמע להו דמיירי ביחיד כמשמעו ולא קרא בפני רבים כלל ולכן הכריחו מזה דמהני ביחיד.

ובעיקר הדין דשלא בזמנו צריך עשרה ובזמנו אין צריך עשרה, רש"י פירש דבזמנה הכל קורין ואיכא פירסומי ניסא משא"כ שלא בזמנה, אבל הרבה ראשונים פירשו דשלא בזמנה שצריך עשרה מיירי נמי בזה"ז וכגון בכרך שמקדימין וצריך עשרה דוקא וכמבואר בר"ה ור"ן וכן פסקו רוב הפוסקים (וכן מסיק המ"ב תר"ץ ס"ק ס"א ע"ש בשעה"ץ), וקשה כיון דהכל קורין אז בערב שבת אפי' בכרך, הלוא הוה זמנה ממש ואיכא פירסומי ניסא ולמה לא מהני בזה ביחיד, רק נלע"ד

בשיירא דגם בזמן הזה מקדימין וקורין כמבואר בש"ע סימן תרפ"ה (ס"ק ז) ובעינן דוקא ציבור ובוה אם קרא בין הכתובים לא יצא כלל, אבל דוחק להעמיד האי דינא דוקא בכה"ג, דפשטות הרמב"ם וש"ע דסתמו משמע דמיירי בכל גוונא, וקשה למה לא יצאו בציבור הא לא גרע בציבור מביחיד, ואי נימא דכיחידים יצאו ורק המצוה מיוחדת בציבור לא יצאו א"ש, אבל משמעות הש"ע דבציבור לא יצאו כלל וצ"ע.

ולע"ד נראה לפרש הגמרא בפשיטות דיסוד מצות קריאת המגילה היא לפירסומי ניסא ולא שתהא בגדד קריאת התורה ככל שבת ויום טוב, ולכן הקורא במגילה בין הכתובים כרגיל, נראה כקריאת התורה בכתובים ולכן לא יצא דלא מתפרסם הנס אלא אם קרא במגילה מיוחדת במגילת אסתר לבד דמיפרסמא שהקריאה לפירסומי ניסא, וכל זה בציבור מיחזי כקריאת התורה, אבל יחיד הקורא אפילו במגילה בין הכתובים לא מיחזי כקריאת התורה שענינה תמיד בציבור דוקא וכיון שכן יוצא במגילה בין הכתובים.

ועיין תוס' ריש פ"ג דמגילה דבכל שבת במנחה קראו בתורה בכתובים והיינו בציבור, ולא קשה כלל קושיית הטו"א דבציבור נמי נימא דיוצא דלא גרע מיחיד, דאין הכי נמי בציבור מיגרע גרע ולא יצאו כלל במגילה בין הכתובים דאין כאן פירסומי ניסא דמחזי כקריאת התורה וע"כ לא יצאו כלל, משא"כ ביחיד לא מיחזי כקריאת התורה ויש פירסומי ניסא ולכן יוצאין, שוב מצאתי שכבר קדמוני לפרש כעין זה ב"שפת אמת" שם (יט:) ע"ש.

ונראה שדברינו ברורים שמצאתי ראייה נפלאה שהפירוש כן בירושלמי מגילה (פ"ב ה"ז) "אם היתה כתובה חומשין אין קורין בה ברבים אמר ר' תנחומא מפני

הטעם דמאחר שבחל בשבת המגילה לבד בערב שבת אבל הסעודה למחר בשבת או ביום א' לא מיונר בערב שבת כקריאת מגילה לחוד כפורים, ולכן צריך דוקא עשרה שבזה ניכר שהקריאה למצוה ופירסומי ניסא.

ונראה לבאר פסק תמוה דהרמ"א (ס"ס תר"ץ) שפוסק "ואם קראו אותה בציבור ואיזה יחיד לא שמעה יכול לקרות אפילו לכתחילה ביחיד הואיל וקורין אותה באותה העיר בעשרה" ע"ש, ומקורו בבית יוסף בשם הא"ח, ונלע"ד בסברתו דקאי בהשיטה דבעינן דוקא ציבור ממש, ובשכבר קראו נתפרסם בעיר וסגי בכך, אבל לפי מה שביארתי לעיל שצריך רבים ואפילו קראו מהני, הפירסומי ניסא אינו לבני העיר רק צריכים להני שיטות גם בזמנו פירסומי ניסא לקריאתו גופא שתהא ניכר שקריאתו למצוה ולכן מצרף אפילו כולם קראו ויצאו בהעיר וכמבואר ברמב"ן, ולכן להאי שיטה מסתברא שאפילו קראו בעיר כבר לא מהני כלל רק מצוה אז ליחיד לצרפם שיקרא ברבים דוקא שתהא קריאתו ניכר למצוה (וע"ש ב"יד אפרים" ובחזו"א קנ"ה), ודברי הרמ"א שהביא להלכה כהא"ח צע"ג.

ונראה עוד דמה שפוסק במחבר (ס"ס תרפ"ט) שאין יחיד מוציא חבירו

במגילה אם הוא בקי המקור בא"ח ע"ש, יש לומר דהא"ח לשיטתיה שצריך ציבור ולכן יחיד אינו מוציא הבקי כמו בתפלה, אבל לפי מה שביארנו אין צריך ציבור רק רבים ואפילו קראו מהני וע"כ לא דמי כלל לתפלה ומסתברא דמוציא אפילו הבקי, וכן מסקי באמת רוב האחרונים להלכה שמוציאין אפילו הבקי וא"ש לדברינו שאין דין ציבור במגילה כלל רק רבים כמ"ש ודו"ק היטב בזה.

נשים אם צריכות לשמוע המגילה דוקא בעשרה

והמנהג אצלינו שנשים אין מדקדקין כ"כ במגילה לשמוע בעשרה דוקא, ואולי חיוב עשרה לפירסומי ניסא תיקנו מעיקרא באנשים דוקא דמצטרפי לציבור אבל נשים לא מצטרפי והוה תמיד כיחידים וע"כ אין בהו כלל דין לקרות בצבור דוקא, ולפי זה אולי בכרכים כשחל בשבת וקורין שלא בזמנה בערב שבת, אולי הנשים יוצאין שלא בעשרה, וכן נשי בני כפרים אולי יצאו נמי ביחיד, וא"ש הא דנשים יוצאין בפחות מעשרה אף דבקיאין שאין בהו דין עשרה, וכן דנתי במק"א לפטור נשים לשמוע בציבור בפרשת זכור שאין בהו חיובי ציבור, אבל כל זה צע"ג שהפוסקים לא חילקו דנשים שאני ומשמע דלא עדיפי בזה מאנשים בגדרי ציבור ונשים אבל אכ"מ ולהעיר לבד באתי.

ברין נשים אם מצטרפי לעשרה*

יוסף מבואר דמצטרפין לעשרה, וא"כ עיקר השאלה תלוי באשלי ררבבי, ובקרנן פסח דנשים מצטרפין שאני, שיסוד החיוב על כל

ובעיקר הדין יש מחלוקת הראשונים אי נשים מצטרפי לעשרה במגילה, דבבעל השלמה מפורש דלא מצטרפי, ובנמוקי

* מתוך הערה למועדים וזמנים חלק ב' סימן קעג הערה ג'

יחיד בפני עצמו והיינו נמי נשים וע"כ כה"ג מצטרפי לכ"ע, ועיין ברא"ש פ"ז בברכות דר"ג שיחרר עבדו להצטרף לפרשת זכור, ומשמע דכשהוא עבד דומה לאשה ואפילו חייב לא

מצטרף כמ"ש, וא"ש דעבד חייב בפרשת זכור דדרכו לכבוש, ומ"מ ר"ג שיחרר עבדו דכשהוא עבד לא מצטרף והוא רצה עשרה דוקא ואכמ"ל.

פרטי דינים בקריאת המגילה

ברוב עם הדרת מלך*

נראה דאם המנין הוא לצורכו וכשאינו בעיר מתבטל המנין
ראוי בפורים להתפלל בבה"כ

בדין בית הכנסת של רב אם מותר לו לעשות מנין בפורים
או דצריכים כולם לילך להתפלל ברוב עם

ונראה בכוונתו שאם המנין לצרכו ואם הוא לא נמצא בעיר מבטלין המנין הוא הדין לפורים למגילה ראוי להם לבטל המנין אבל אם זהו קביעות לעולם אף שאין ציבור גדול בביטול המנין מבטלין השראת השכינה בהמקום ואין לבטל קביעות וכמו שאמרו בברכות דף ו. דעשרה קדמה שכינה ואתיא ובדף ו: איתא בשעה שבא הקב"ה לביהכנ"ס ולא מצא עשרה מיד הוא כועס ולכן אין מבטלין מנין קבוע שגורם לביטול השראת השכינה וכמ"ש.

במנין לשבת וי"ט לבד יש לצדד לבטל המנין בפורים

ובירושלים עיה"ק היה לנו מנין לשבתות וימים טובים לבד וצידדתי לא להתאסף לפורים אלא בבית הכנסת שברוב עם עדיף ויש חולקים שגם כה"ג מותר להמשיך בשבתות במנין שקבעו אבל כשהמנין רק לכבוד איזה ת"ח ומתבטל המנין לפעמים כשאנו כאן כה"ג ראוי לבטל המנין והיינו כשגם הוא יכול לילך ומוכן לכך שבלאו הכי עשה דכבוד התורה עדיף ממגילה בציבור וכמבואר בסוגיא במגילה ג:.

שאלה אם מבטלין כל בתי מדרש לקרוא המגילה בבית הכנסת הגדול.

נשאלתי בבית המדרש של רב שמתפללים בקביעות אצלו אם מותר לו לאסוף מנין גם לפורים או נימא ברוב עם הדרת מלך וכולם חייבין להתפלל בפורים בבית הכנסת שבעיר.

ומצאתי במ"ב תרפ"ז ס"ק ז' בשם החיי אדם שאין מבטלין מנין בקביעות אבל ע"ז מסיים בשעה"ץ ס"ק י' "ולע"ד כוונתו דבמקום שהוא רגיל להתפלל הוא גם כן בית המדרש אלא שמיעוט אנשים מתפללין שם ואשמועינן דאינו מחוייב לילך לבית הכנסת הגדולה דאטו כל בתי כנסת קטנות שבעיר מחוייבים כולם לילך לבית הכנסת הגדולה אבל אם בעה"ב יש לו מנין בביתו אף שהמנין שלו הוא בקביעות מסתברא שצריך לילך לבית הכנסת שבעיר משום פירסומי ניסא" ע"ש ולא מבואר אם לא מבטלין מנין קבוע מה החילוק אם הוא בביתו או במקום אחר.

בגדר דינא דברוב עם הדרת מלך*

במשנה ברורה תרפ"ז (ס"ק ז) הביא חידוש שאפילו היתה חבורה גדולה של מאה ת"ח שלומדים באיזה בית, אפ"ה צריך לבטל ולילך לקרותה בציבור משום ברוב עם הדרת מלך ע"ש, והיינו דאף דמשום פירסומי ניסא סגי בעשרה, מ"מ משום ברוב עם חייבין לקרותה בציבור גדול, וגם מבטלין ת"ת לצורך זה, כדי לקיים המצוה דברוב עם, ומשמע שהדין שצריך למגילה ציבור גדול, עיקרו הוא רק מדין ברוב עם, ולא משום פירסומי ניסא, ומשום ברוב עם לבד מבטלין ת"ת דרבים.

ותמה ע"ז בספר מעגלי צדק [עניני מגילה הערות ע"ס הדף ג.] הלוא מפורש

בש"ע א"ח סימן צ' (ס"ק י"ה), שאין מבטלין ת"ת משום ברוב עם, וע"כ פירש שם שאין זה מדין ברוב עם אלא הוא הלכה בפירסומי ניסא גופא ע"ש, אבל נראה שכוונת המ"ב ומפרשים היא, שהדין ברוב עם הוא שזהו פירסומי ניסא יותר גדול, ולפירסומי ניסא ברוב עם דחינן ת"ת וז"פ.

דברי המ"ב היינו דוקא בבית מדרש דאינו מקום הקבוע לתפילה ובמקום הקבוע לתפילה אין לבטלו

ובעיקר דברי המ"ב נראה, דמיירי שלומדים בבית מדרש שאינו מקום תפילה בקביעות, אבל במקום שקבוע לתפילה אין חייבין כולם ללכת להתפלל בבית כנסת שיש בו ציבור יותר גדול, שאין חייבין לבטל מקום תפלה וכן המנהג פשוט,

שתייה קודם קריאת המגילה בבוקר**

שם שאין איסור אלא מנין החמה.

אם יש לחוש לאסור טעימה קודם התפילה בבוקר משום קריאת המגילה

דן בגדר האיסור דהרי אפילו במצוה דאורייתא שרי מקודם וק"ו מגילה דהוה רק מדברי קבלה

ותמוה הדבר והפלא שהרי אף למ"ע דאורייתא לא מחמירין וכגון לק"ש דמקילין בשתיית תה או קפה קודם ק"ו לענין קריאת המגילה שהיא מדברי קבלה דלא גזרינן ומחמירין וגמרא מפורשת איכא בברכות יד. גבי הלל מהו שיפסיק דלא אלים מדאורייתא אף שחמור רק לענין שצריך לחזור על הפתחים להשיג נר להדלקת נר חנוכה ולא למ"ע.

ראיתי שם עוד פסק הגאון הנ"ל לא לשתות בבוקר כלל לפני קריאת המגילה אף אם רגיל לעשות כן כל יום לשתות לפני התפלה שבמ"א ס"ס תרצ"ב כתב שמפני הצום התירו להקדים קריאת המגילה מפלג המנחה ומוכיח מזה שגם טעימה אסור ואם בלילה דקיל אסרו הטעימה לפני המגילה ק"ו ביום שחויבו גדול יותר אזי כשמגיע זמן החיוב אין לשתות אפילו תה וע"ש שכתב דאפילו לחולה אסור אלא אם יש בו סכנה רק מיקל

* מועדים וזמנים חלק ב' סימן קעג

** מתוך תשובות והנהגות חלק ג' סימן רכא

מבאר דטעימה כל דהו לא נאסר ואמנם במגילה דלילה
דנהגו להחמיר אין להקל

מבאר דתענית אסתר קשור למצוות פורים להראות דרך ע"י
התשובה נושעו וע"כ אין מפסיקין בין התענית למגילה

ואמנם במקור הדברים בתה"ד ס' ק"ט
מבואר שהתה"ד לשיטתו שאוסר
טעימה אף בק"ש של ערבית בכל לילה שמוא
תחטפנו שינה ולא בשחרית ע"ש וע"כ אמינא
שטעימה אסור והיינו פחות מכביצה פת או
פירות אסרו אבל לענין שתיית תה גרידא לא
אסרו ולפי זה צ"ל שמעוברות וכדומה
שהתירו מפלג המנחה היינו כשלא יספיק
להם שתייה בעלמא אלא צריכים טעימה של
פירות או מזונות לא התירו אבל כוס תה
שנהגו להקל לפני התפלה אף דחמיר שיש
בו גם איסור דלא תאכלו על הדם לא אסרינן
לפני המגילה כלל וע"כ נראה דשרי לשתות
בבוקר אם רגיל כן כל יום ומיהו בלילה
המנהג להמשיך בצום עד אחר המגילה ואין
לשנות.

ואלולא דמסתפינא אמינא חידוש שתענית
אסתר קשור למצוות פורים דהיינו
המגילה וכשם שאז בימי מרדכי ואסתר צמו
ודוקא באמצע הצום נושעו וגלגל הקב"ה כן
להראות להם דאף שהישועה לכאורה בדרך
הטבע האמת היא שמסובב כל הסיבות עשה
כן מפני הצום ולכן הישועה בצום ולפ"ז י"ל
כשקיבלו עליהם ותיקנו דברי הצומות וזעקתם
נהגו גם כן לצום דמם בזה גם פירסומי ניסא
דמגילה לכן נהגו ישראל בקריאת המגילה
להחזיק עדיין בצום ובתוכו הנס ולפ"ז היינו
דוקא בלילה שיש ליזהר לקרוא המגילה בצום
אבל בבוקר שלא נקרא עוד צום לא נהגו
לדקדק כלל מיהו ד"ז לא מצאתי בפוסקים
אבל בלאו הכי יש לסמוך על דברינו הנ"ל
להתיר בבוקר.

קריאת עשרת בני המן כהלכתו*

בקריאת עשרת בני המן אני רגיל להראות
באצבע על כל "ואת" של עשרת
בני המן, כיון שאומרים אותם בנשימה אחת
ובמהירות, מצוי שמתבלבל וקורא "את" שלא
לפי החשבון בקריאה, ונמצא דקוראם שלא
ע"פ הסדר ונקרא על פה, ואף שבדיעבד קראה
מיעוט בעל פה יצא, מ"מ לכתחילה קורא הכל
ממגילה דוקא, (ועיין מש"כ בח"ב סימן שני"ח).

ועכשיו מצאתי עדות נאמנה על הגה"ק
האדמו"ר מסאטמר רבינו יואל
טיטלבוים זצוק"ל שהשיג מגילה ב"א שורות
(כמו שיתבאר), והקפיד להראות באצבעו על כל

אות בעשרת בני המן ב"את" כדי שיהא כסדרו,
וכמ"ש.

אף דבכל המגילה אם חיסר כמה תיבות ברובו קיים כשר
י"ל דעשרת בני המן חשיב שירה בפנ"ע ובוה מעכב

מיהו לא נתברר לי, דהנה הדין הוא בכל
המגילה דאפילו חסרים כמה וכמה
תיבות אם רובו קיים יצא בדיעבד, והכא נמי
בעשרת בני המן אף שחסר מקצתו או שלא
קרא מילה אחת מהמגילה נמי יצא. ומאידך יש
סברא דבעשרת בני המן דין מיוחד לו שנכתב
כשירה, ולרוב הפוסקים צריך להיות בעמוד
בפני עצמו, אף שלאגרת לא צריך, וע"כ יש
לומר דעשרת בני המן חשוב כספר בפני עצמו,

וע"כ צריך לדקדק בכתיבתו שתהא כהלכה כמו ס"ת, וכן צריך קריאה כהלכתה כפי הסדר, ולא מצאתי ד"ז בפוסקים, אבל עכ"פ לכתחילה ודאי יש חיוב מדינא בקריאה וכתובה שיהו כהלכתן ומספר ובלא חסר ויתיר.

מיישב לפ"ז מדוע במגילות גדולות דיש רווח בין עשרת בני המן א"ז פוסל מדין פתוחה דהכא הוה שירה

ואם כנים הדברים יתיישב עוד שבמגילות גדולות העמוד דעשרת בני המן הוא באותיות גדולות, על פני כל העמוד, ויש שיעור רווח אות באותו גודל בין אות לאות ולכאורה נעשה פתוחה שפוסל במגילה לכמה מגדולי הפוסקים, אכן לדברינו השירה הכא הוא דין

בפני עצמו ואין בו דין דעשאו כעין פרשה פתוחה שבכל כתבי קודש, ולפי המנהג אם צורתו כשירה יוצא.

ראוי להזהיר הש"ץ לקרוא את כסדרם דוקא

ולדברינו נראה שראוי להזהיר את הש"ץ הקורא את המגילה לזהר לקרוא "ואת" כפי הסדר, והציבור שנהגו שכל אחד קורא וחוזר ושומע מבעל קורא יוצאין גם ממנו כהלכתה וכמ"ש.

ודע דבקריאת עשרת בני המן, עיקר דין הקריאה בנשימה אחת היינו לא לנשום בינתיים ובוה נקרא כאחד, ואין דין לקראם מהר, וכמ"ש.

בגדר חיוב הקהל לומר עשרת בני המן*

שאינו הלכה נפרדת אלא באופן הקריאה וכמ"ש ולמה לא יוכל להוציא.

בפשוטו הטעם דכיון דהש"ץ קרא מהר היה הרבה דלא שמעו היטב

ובפשוטו הטעם שהש"ץ ממהר לומר עשרת בני המן כדי לומר בנשימה אחת ועלולים לחסר משהו כיון שממהרים כ"כ ואין יוצאין לכן מנהג קדום שיאמרו כולם בנשימה אחת בע"פ שברובו בכתב מספיק ויוצאין בדיעבד במה שקראו בעצמם בנשימה אחת.

בקריאת עשרת בני המן צריך להזהר מאד לקרוא את הוואת של אותו שורה

אמנם לע"ד אין לבעל קורא למהר מאוד שצריך להקפיד לקרוא כל שם מן הכתב וגם "ואת" ומצוי שקורא "ואת" משורה

המנהג היום לומר עשרת בני המן כל הקהל יחד בנשימה אחת ולא סומכין בזה על שומע כעונה אך במ"ב הביא מהח"א שמה שנהגין בקצת מקומות שכל הקהל אומרים יי בני המן אינו מנהג אלא הקורא יאמרם לבד והשאר ישמעו כמו כל המגילה ע"כ.

דבריו הצפנת פענח דהמקור לקרוא לבד הוא משום דא"א להוציא בדין נשימה אחת

אמנם אומרים בשם בעל "צפנת פענח" זצ"ל שפירש שדין נשימה אחת אי אפשר להוציא ולכן נהגו כל השומעים לאומרו בנשימה אחת ותמוה הדבר שזהו הלכה בקריאה וכשם שמוציא בתקיעות תשר"ת בנשימה אחת כיון שאינו הלכה בשמיעה גם כאן כשם שמוציא השומעין שאינם קורין מהמגילה כך מוציא בנשימה אחת והטעם

אחרת שאינו קורא כסדרן ולא יצא כעיקר המצוה ואפילו נימא דלא מעכב מ"מ לכתחילה בודאי בעינן שיאמר כסדר המגילה כפי הכתב וע"כ צריך לקרוא בזהירות שיקרא כסדר

המגילה מתוך הכתב וכן וימק"א הערתי גם שממהרים ולא מדקדקים לדייק כשקורא "ויותא" להאריך בה בוי"ו וזהו דינא דגמרא לכמה פוסקים.

פשיטת המגילה כאגרת*

שאלה פשיטת וכריכת המגילה כאגרת ליחידים הנמצאים בציבור

מנהג כל ישראל שהקורא את המגילה פושטה כאגרת להראות הנס וכשיגמור לקרוא חוזר וכורכה כולה ומברך וכמבואר במחבר תר"ץ סעיף י"ז ובמ"א שם ס"ק כ' כתב שאם רוצה יכול לברך ואח"כ לכרוך אבל הגר"א זצ"ל בביאורו לשו"ע חולק על המ"א ולדבריו זהו חיובא לכרוך לפני ברכה אחרונה ומשמע מדבריו שאפילו התחיל בברכה מפסיק כרי לכוך והנה במ"ב הביא עוד הרבה אחרונים דס"ל כהגר"א והביא מהא"ר הטעם דגנאי הוא למגילה שתהא מונחת כך ולכן אפילו התחיל ברוך אתה כיון שלא אמר השם פוסק באמצע וכורך ואח"כ מברך.

טעם חובת פשיטת המגילה כאגרת היינו דלא ליחזי כקריאת התורה בעלמא רק כאגרת לפרסם הנס וע"כ בעי ג"כ קודם הברכה לחזור ולכרכה

ולע"ד נראה דלהגר"א הטעם משום שפשיטת המגילה עיקרה מפורש ברמב"ם ובמחבר שהיא כדי להראות הנס והיינו מדין פירסומי ניסא והיינו טעמא שאם קורא סתם במגילה נראה כקריאת התורה ומצותה כקריאת אגרת דוקא לעיכובא ולכן פושט וכורך כאגרת.

ומהאי טעמא קרא מגילה בין הכתובים בציבור לא יצא כלל וכמבואר בש"ע תרצ"א סעיף ח' דנראה כקריאת התורה ואף שביחיד יצא מ"מ בציבור לא יצא וגרע כיון דנראה כקריאת התורה כמובא במ"ב שם והוא הדין כאן לא מספיק בקריאה אלא כאגרת ולכן עליו לנהוג בה כאגרת שאחרי שגמרו לקרוא בה מיד כורכין אותה וזוהי גופא ניכר שזהו כקריאת אגרת.

ובב"ח מבואר כיון שעיקר דין כריכה הוא רק לפירסומי ניסא א"כ חיובו לפני המגילה ולאחריה הוא רק לש"ץ המוציא הציבור ע"ש וכ"כ המהרי"ל והביאו המ"ב ואני עדיין חוכך בזה שבמק"א לעיל סי' שמ"ט הבאתי דברי רבינו החזו"א זצ"ל שאפילו אינו שומע מש"ץ רק קורא לעצמו ממגילה שלו בציבור קיים מצות פירסומי ניסא כקריאה בציבור וכיון דלקיום מצות פירסומי ניסא צריך הפשיטה לפנייה כולה וכריכה לאחריה ולכן חוששני שבציבור אף אם קורא לעצמו צריך גם כן כהש"ץ לפושטה לפנייה ולכורכה לאחריה אף שאינו קורא לציבור שגם יחיד בציבור מקיים מצות פירסומי ניסא שחיובו מקיימין בציבור כמ"כ.

יש יסוד גם ליחידים להקפיד על פשיטת המגילה כאגרת

הן אמת שיש באחרונים שהעתיקו דברי הב"ח וכן נוהגין מ"מ הלוא עיקר יסודו דהב"ח

הוא משום שאין מצות פירסומי ניסא ליחיד כלל ולדברינו שייך גם כה"ג והגר"א זצ"ל מחמיר מאוד בפשיטה וכריכה ובפרט לנוהגין במגילה הכרוכה על עמוד כס"ת ודמי טפי לקה"ת ולכן נאה הדבר ויאה גם ליחיד להחמיר

בזה ועיין במ"ב בשעה"צ בשם סמ"ג שבזמנו של הפמ"ג נהגו גם היחידים להחמיר לפשוט כאגרת ולדברינו ליחידים בציבור כשקורין עם הש"ץ יש לזה יסוד מעיקר הדין וכמ"ש*.

נגיעה במגילה**

שאלה: לנגוע במגילה בשעת קריאה

ואני נוהג להודיע ברבים ליטול ידים כדיון לפני מעריב ולכוין גם לזה, שברמ"א

א"ח ר"ס רמ"ז מסיק שבס"ת לא מועיל ליטול ידיו קודם, שגם בנטל אסור, אבל בכתבי הקודש אם נטל ידיו קודם מועיל, וע"ש היטב בבה"ל שבכתבי הקודש אין ברור האיסור לנגוע, ויש מהפוסקים דס"ל דבנטל קודם מועיל גם בס"ת, וע"כ בכתבי הקודש יש לסמוך ולהקל בנטל קודם, וע"כ אנו נוהגים ליטול ידים כדיון קודם מעריב, ולשמור ולכוין גם למגילה ובוזה יוצאין מכל ספק, או שיטול במיוחד לפני המגילה ומועיל כמבואר ברמ"א וכמ"ש.

ובמק"א הבאתי ביאור מאמר חז"ל האוחז

ס"ת ערום נקבר ערום, (ודין זה הוא ג"כ בכל כתבי הקודש וכמבואר בגמרא בפ"ב דשבת דף יד. ע"ש), ומשמע ברמב"ם פ"י מס"ת שהנוגע הוא ערום, וביארנו שאין הכוונה ערום ממש, שבוזה לא ס"ד כלל והאיסור חמור טפי, אלא הכוונה שלא מלוכב כראוי בכבוד עד שדומה לערום, ולכן עונשו חמור שנקבר ערום, ולפי זה גם במגילה ראוי להחמיר שדינו בכתבי

נהגו לנגוע במגילה ואפילו בקלף, אף שכתבי הקודש אסור לנגוע ערום, שפירושו לא לנגוע בלא מטפחת. ובהגהות חתם סופר א"ח תרצ"א מביא שרבו הגאון הקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל נהג להקפיד מאוד שלא לנגוע במגילה כשהיה קורא בה, וצריך לנגוע במטפחת דוקא ומביא שכן מסיק הגריעב"ץ ח"ב סימן ק"ג, אף שבסנהדרין ק. לא משמע כן, ע"ש דתלי לה אם מגילת אסתר ברוח הקודש נאמרה, ובגר"א (תרצ"א) כתב שצריך עמוד, חזינן שדינו בכתבי קודש, ודלא כמ"ש במק"א ע"פ דברי מרן הגרי"ם זצ"ל שהכשר מגילה לא תלוי בכתבי הקודש אלא זה הלכה בפני עצמו, אפשר לא החמירו בזה שלא לנגוע ערום, אבל גדולי הפוסקים מחמירים בזה כמ"ש. וכ"ה באשכול ה' ת"ת שאין לנגוע במגילה ערום, אך עיין בשו"ת פמ"א ח"א סי' ע"ו שלימד זכות על מנהג העולם שאין מקפידין בזה, וכ"כ החיד"א על השו"ע סי' קמ"ו דיש להם על מה שיסמוכו ומשמע שלכתחילה צריך להחמיר.

* והורה רבינו שליט"א דאחר קריאת המגילה דצריך להמתין עד דיגללו המגילה לא מהני מה דנגלל לסופו שכן אין זה דרך קריאת אגרת

* מתוך תשובה"נ ח"ג סימן רכו

הקודש ואין לנגוע בו אלא כשמלוּבש בכבוד והיינו עם חליפה או טלית בכבוד.

סוף דבר מפני כבוד כתבי הקודש ראוי ליטול ידים כדין לפני תפילת מעריב ויכוין גם לקריאת המגילה, או לפני קריאת המגילה, כדי לצאת מחשש איסור לנגוע ערום שפוגע בכבוד

המגילה שנאמרה ברוח הקודש והיינו כמ"ש. (ובקדמונים דנו בליל הסדר שנטל ידיו לכרפס אם צריך שוב נטילה למצה שצריך לכך כוונה, וכ"ש כאן שאולי לתפלה אין חיוב נטילה כדין, ע"כ שפיר הבאנו שיטול ויכוין דוקא וא"ש טפי). וע"ע בדברינו בח"א סימן ת"ב.

בנידון נגיעה במגילה בלי מטפחת*

ללימוד כשאר כתבי קודש או כשנכתבה ביחד עם עוד כתבי קודש אבל במגילה כיון שלא צריך להכשר מגילה דין כתבי קודש כלל אין קדושתה חמורה לאסור נגיעה ולהתיר רק בעמודים או ע"י מטפחת.

ומיהו לפי זה בשאר ד' מגילות דנראה שהכשרם תלוי כדין קדושת כתבי קודש ראוי לכו"ע לזהר לא לנגוע במגילה אלא לאחוז דרך עמודים ואם כן חמור שאר מגילות לענין זה ממגילת אסתר דקיל ולכן לא נהגו במגילת אסתר לזהר בזה אבל בשאר כתבי קודש נראה שנכון לזהר בקהלת שיר השירים ורות ואיכה לא לנגוע במגילה כשקורין בה דלא דמי למגילת אסתר שקריאתה לא מצריכה קדושת כתבי קודש כלל וכמ"ש.

ומיהו רבינו הגר"א הקפיד דמגילה צריך עמוד בסופה עיין ביאור הגר"א תרצ"א ס"ק י"ח להקפיד שיהא תפוס על עמודים וכפי הנראה הקפיד בכל כתבי הקודש כן.

מנהגינו בשעת נטילת ידים למעריב לכוון גם על נגיעת המגילה

והרמ"א מביא [או"ח ר"ס קמ"ז וע"ש בבה"ל] להקל אם נטל ידיו לנגוע בשאר

עיין מ"א סי' קמ"ז שכתב שצריך לזהר לא לנגוע במגילת אסתר ועיין הגהות חתם סופר בא"ח תרצ"א מעשה רב על הגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל שנוהר לא לנגוע במגילת אסתר וכ"כ היעב"ץ במו"ק ומובא בחיד"א במחז"ב שם וכ"כ בספר האשכול הל' ת"ת וצ"ב שהעולם אין נוהרין בזה ועיין בחת"ס שם שהביא ראיה למנהג העולם מגמרא דסנהדרין ק. דאיתא דלוי בר שמואל ורב הונא בר חייא אמרו דמגילת אסתר לא בעי מטפחת ע"ש אמנם היעבץ בספרו ח"ב סימן ק"ג כתב דאפשר דלא קי"ל כן בסוגיא שם דרב יהודה רבם לא ס"ל כן ולהכי חשיב ל' אפקירותא שאמרו כן לפניו ודלא ברש"י שמפרש שם דאפקירותא ה' שלא אמרו כן בלשון שאלה לפני רבם צריכה או אינה צריכה ע"ש עיין בבה"ל סימן קמ"ז שמיקל בשאר כתבי קודש לאחר נטילה וצ"ב.

ומיהו מרן הגריז"ס זצ"ל [גאב"ד דבריסק] מוכיח בספרו הלכות מגילה שהכשר מגילה לקריאה לא קשור לכתבי קודש רק היא הלכה בפני עצמה עיי"ש ויש לומר שמטעם זה גופא אין קדושתה בהכשרה שלא תיקנו שמטמאת את הידים אלא כשמשמשין בה

כתבי קודש ונהגתי בס"ד כשאני נוטל ידיים למעריב בכלי ברביעית כדין לכוון להדיא

שיעלה גם כן לנגיעת המגילה אח"כ ושוב לא חיישין וא"ש.

לנגוע במגילה בלי מטפחת*

דלא דמי למגילת אסתר שקריאתה לא תלוי בכתבי הקודש כלל וכמ"ש .

ובארץ ישראל נוהגין המדקדקין לעשות עמוד של עץ סביב המגילה כדי שלא יגע בידיו במגילה אלא בעץ אבל רוב בית ישראל לא נהגו לזוהר בנגיעה במגילת אסתר ולע"ד נראה דנכון לזוהר ליטול ידיים כדין נטילת ידים לפני מעריב שאז אין איסור כדאיתא ברמ"א ר"ס קמ"ז ע"ש היטב ובביה"ל שם שבכתבי הקודש חוץ מס"ת אם נטל ידיו כדין ולא הסיח דעתו מועיל ולכן לפני מעריב ליל פורים יטלו ידיים כדין ושוב יש לסמוך ולנגוע בכתבי הקודש ערום שהפליגו חז"ל בעונשו.

ולמעשה הלוא בספר האשכול הלכות ת"ת מפורש שאסור להחזיק מגילה בלי מטפחת ועיין הגהות ח"ס תרצ"א ובמ"א סימן תקמ"ז ואם כי יש מיקילין במגילה וכמבואר ב"פנים מאירות" ח"א סימן ע' מ"מ בעונש חמור שנקבר ערום ראוי לזוהר ונכון לנהוג כרמ"א א"ח ר"ס קמ"ז שבכתבי קודש אם נטל ידיו אין אסור לנגוע ולכן בנוטל לפני מעריב בכלי הדין לתפלה יכוון שיועיל גם למגילה ותו אין לחשוש כלל וצ"ב אי נטילה לכתבי קודש צריך כוונה לכך או בידים נטולות מספיק שבחולין נחלקו הפוסקים עיין במ"ב קנ"ט ס"ק ע"ה ובדיעבד מיקילין ולכתבי קודש אם מועיל נטילה שיהא מותר ליגע עיין בבה"ל קמ"ז ד"ה וטוב להחמיר ויש לעיין אם צריך לזה כוונה שנוטל לכך או מספיק בידים נטולות וצ"ב.

עיין במש"כ המ"א קמ"ז שצריך לזוהר לא לנגוע במגילת אסתר וכן הביא בהגהות חתם סופר על ש"ע א"ח תרצ"א הביא מעשה רב מהגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל שזוהר לא לנגוע במגילת אסתר וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה סימן תרצ"א ובשאלת יעב"ץ ח"ב ס' ק"ג וצ"ב שהעולם אין נזהרין בזה שהאיסור לנגוע בכתבי הקודש ערום חמור מאד ועי' במחזיק ברכה סימן קמ"ז אות ד' שכתב שאין נזהרין בזה וכדעת הפנים מאירות ח"א סי' ע"ז והשב יעקב סי' י"א אך עכ"פ היא גופא צ"ב מדוע אין צריך מטפחת כשאר כתבי הקדש דשריא.

ולפי מה שהוכיח מרן הגרי"ס זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] בספרו הלכות מגילה שהכשר מגילה אינו קשור לכתבי הקודש רק הלכה היא בפני עצמה יש לומר שמטעם זה גופא שאיל הכשרה תלויה בקדושתה ככתבי הקודש לא תיקנו שמטמא את הידים אלא כשימושיו לכתבי הקודש או שנכתב ביחד עם עוד כתבי הקודש.

ומיהו לפי זה בשאר מגילות שהכשירם נראה שתלוי בדיל קדושת כתבי הקודש ודינם לכך לכאורה ראוי לזוהר לא לנגוע במגילה אלא לאחוז דרך עמודים ואם כן חמור שאר מגילות לענין זה ממגילת אסתר דקל שלכן לא נהגו לזוהר בזה במגילה אבל בשאר כתבי הקודש כקהלת שיר השירים ורות נראה שנכון לזוהר לא לנגוע במגילה כשקורין

ברכת הרב את ריבנו*

ברפ"ג דמגילה (דף י"ט): מפורש דהברכה שלאחר קריאת המגילה היא רק מנהג, ומסתברא שכיון שאינו חייב ל"ש לומר שהמברך מכוון להוציא השומע, שהרי אין השומע מחויב כלל לצאת, ולכן ראוי שיברך כל אחד לעצמו, אמנם מאידך גיסא יש סברא שבגלל שזה רק מנהג, יוצא אף בלא כוונה לצאת (עיין ח"ב סי' ר"ט), וא"כ אם יברך אחר הש"צ, אף שיכוון לא לצאת, אכתי הוי חשש ברכה לבטלה, וראוי לנהוג כמו בברכת שהחיינו ב"כל נדרי" ביוה"כ שכולם מקדימים את הברכה לפני הש"ץ ועונים אמן, וגם כאן ראוי לכל אחד לברך בציבור בפני עצמו ואז לענות אמן על ברכת הש"ץ, וכן שמעתי שדקדק כן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

ונהגתי כמ"ש לברך בעצמי, אך להקדים את הברכה בעצמו ולענות אמן על הש"ץ שהיא ברכה לרבים ועדיף, אבל כמדומני שהמנהג הפשוט שהבעל קורא מוציא את כולם. (ובמק"א הבאתי דבראש חודש שההלל רק מנהג ולא חובה, י"ל דאם שמע הברכה וענה אמן יצא אף שלא נתכוון לצאת הברכה אלא רצה לברך בעצמו, דכיון דאינו חייב ל"ש בזה ענין מצוות צריכות כוונה, וראוי לכ"א להקדים לברך ולגמור את הברכה לפני הש"ץ, ולענות אמן, וכמנהגינו בליל יוה"כ בכל נדרי שכל אחד אומר שהחיינו והש"ץ גומר מיד לאחריהם ועונים אמן, וכן ידוע גם בזה שכך נהג הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בהלל דר"ח, שהקדים לגמור הברכה, ואז שמע מהש"ץ וענה אמן, וכך אין חשש ברכה לבטלה בברכת הלל).

קריאת המגילה קודם הנץ החמה**

שאלה לקרוא מגילת רות בשבועות לפני הנץ ובטעם דקריאת המגילה זמנה רק מהנץ

בשבועות לא היה לנו מגילת רות לקרוא רק בבית הכנסת סמוך היה להם ומוכנים היו להשאיל ובלבד שנתזרז להם לפני התפלה והוריתי לקרוא בברכה לפני התפלה רק חכ"א שאל הלוא במשנה מפורש [מגילה כ:] שבמגילה לכתחלה רק מהנץ ואולי גם בזה הדין כן ואנו קרינו לאחר עמוד השחר לאחר שיכיר חבירו.

ונראה ע"פ מה שכבר שאלו את הגר"א זצ"ל שמצריך לקרות כל הד' מגילות ממגילה כשרה בברכה דלמה לא נגזור שמה יעבירו בקריאת שאר המגילות כמו בפורים והשיב כיון שהחייב בשאר המגילות הוא רק על ציבור אין חוששין וכמו שאמרו בעירובין ג. דרבים מדברי אהדי וכמובא בפעולת שכיר על ה"מעשה רב" ע"ש וא"כ י"ל דהוא הדין כאן כיון דהא דבמגילת אסתר לכתחלה מצותו מהנץ מבואר ברש"י במשנה במגילה דהיינו משום שאם אינו ממתיך עד נץ רק קורא מעמוד השחר חיישין שיקדימו בעוד

* תשובה"נ חלק ה' סימן רלו

** תשובה"נ חלק ב' סימן שנא

לילה ולא יצא ידי חובתו לכן כאן שהוא חובה לציבור ולא ליחיד מדכרי אהדי ואין לחוש ומהאי טעמא הקריבו כל יום הקרבן תמיד בעמוד השחר ולא חששו.

עוד נראה טעם אחר שלא לחשוש והוא בהקדם מה שביארנו במועדים וזמנים ח"א סימן ל"ב דאפשר לומר שאין חיוב מדרבנן לקרוא הד' מגילות אלא הוי רק מנהג שנהגו כן בכמה מקומות אלא שההלכה שכל קריאה בתורה או בנביאים בציבור טעונה ברכה וגם בכל קריאת כתובים בציבור טעונה ברכה יעושה ועפ"י שאינה חיוב גמור יתכן שמעיקר הדין אפשר לקרותה גם בלילה שלא מבואר שחיובו ביום דוקא ומסתברא שמדינא מועיל גם בחג בלילה ותיקנוהו רק לכתחילה בגמר שחרית של יו"ט לפני קריאת התורה אבל עיקר זמנה הוא כל החג וכל זמן שציבור קורין ראוי לברך ואפילו בפרשת זכור שזמנה בקריאת התורה דשבת זכור ביום הבאנו שמועה בשם הגר"ע שלעת הדחק יוצאין גם בליל שבת וכ"ש שקריאת המגילה דרות אינה לעיכובא בעיצומו של יום ובדיעבד עכ"פ יוצאין גם בלילה וא"כ עכ"פ אין לחוש לקרותה מעלות השחר.

עוד נראה כיון שאינו חיוב גמור מדרבנן לית לן לגזור שמא ישכח ויקדים ויתבטל מהמצוה כיון שהחיוב קיל כ"כ שיסודה רק מנהג וגם לא נתפשט בכל מקום אין לגזור ביום לאחר עמוד השחר שמא יטעו ויקדימו ולא יקיימו המצוה.

עוד נראה שמפורש בברכות ל. ובש"ע ר"ס תרנ"ב ביוצא לדרך שנוטל לולב מעמוד השחר וכאן בחג השבועות כשם שהקילו בתפלה להתפלל לכתחילה בשעת הדחק קודם הנץ וכמבואר במ"ב ר"ס פ"ט הוא הדין למגילה

בשעת הדחק אין לחשוש ונראה עוד שעדיף לפני התפלה שכולם שומעים כל תיבה וידוע שמרן הגאון דבריסק זצ"ל הקפיד לכל יחיד שלא יאמר לבד אפילו כמה תיבות שאז נקרא ביחיד עי' לעיל סי' שס"ט וצריך בד' מגילות ציבור והיינו שעשרה שומעין מהקורא ולכן הציבור צריכים לשמוע מהקורא דוקא כל תיבה ויוצאין מהש"ץ ורק אז יכולים לברך שנקרא קריאה בציבור וגם כאן שעיקר החיוב בעשרה אין דין רובו ככולו ומה עוד שלאחר כך עייפים ומתנמנמים בשינה ועכשיו יש זמן ויכולים לשמוע היטב ולכן כשאי אפשר לאח"כ במגילה של קלף עדיף לקרוא ממגילה אף לפני הנץ וישמעו היטב ויוצאין סוף דבר קראנו בברכה מיד כשיכיר בבוקר ואף שבסתמא אין לשנות מנהג ישראל שנהגו לקרוא לפני קריאת התורה כה"ג שלא היה לנו מגילה בשעתה עבדינו שפיר לקרוא קודם התפלה בברכה אף שזהו קודם הנץ ואין לחשוש כלל וכמו בקריאת התורה שבשעת הדחק מקדימין קרה"ת לתפלת שחרית ולא חוששין.

ומיהו נראה שעיקר המצוה לאחר שחרית שאז ברוב עם שכולם הגיעו וכמבואר בר"ה לב ושפיר תיקנו לקרוא לאחר שחרית ומיהו אצלינו שעת הדחק ויתבטל הקריאה לגמרי קראנו בברכה לפני התפלה ומיהו כשאפשר לקרוא אחר קרה"ת או אפילו אחר מוסף וודאי דעדיף טפי.

[והמנהג בארה"ק שמברכין על מקרא מגילה ושהחיינו וכבר הערתי

במק"א דצ"ב דשהחיינו שביליל יו"ט כבר יוצאין על כל מצוות החג ולא דמי למגילת אסתר שמברכין ביום כיון שאין שהחיינו למצוות דיום הפורים וגם על קריאה לבד לא מצאנו ברכת שהחיינו ובארץ ישראל כבר נהגו לברך אבל

ממגילה כשרה ועיין במ"ש בזה בח"א סימן שכ"ג].

בקהלה שלנו כאן שאין לזה מנהג קבוע העדפתי לדרך רק על מקרא מגילה כשקראנו

בענין קריאת המגילה מזמן פלג המנחה*

מועיל לספור מפלה"מ, אף דהלבוש גופא ס"ל דפלה"מ הוא כשעה ורביע קודם השקיעה.

חידוש דאף בעלות השחר יש להחמיר בבין השמשות לענין קריאת המגילה**

ועיין בהגהות "חתם סופר" לא"ח פ"ט דכשם שיש ג' רביע מיל בין השמשות כל לילה גם בבוקר שיעור ג' רביע מיל אחרי עה"ש דינו כבין השמשות וספק יום ספק לילה ודבריו הם חידוש פלא ולא משמע כן בראשונים (עיין בתוס' שאנץ על פסחים צד. דמשמע כח"ס) ולפי זה אפילו נוטל ידיו אחרי עה"ש לא יצא לכל הדיעות ולפי"ז יש ליהור בתפילין גם בשעת הדחק כיון שהמניח בלילה עובר בלאו לרמב"ם ראוי להניח בשעה שלכ"ע יום אם רק אפשר.

וזהו חידוש גדול וגם נפק"מ טובא לכל המצוות שנוהגות ביום שאם עשה בדיעבד מעלוה"ש שיצא סוכה מגילה מילה ועוד שלחת"ס אינו יוצא רק אחר ג' רבעי מיל מעלוה"ש וזה חידוש גדול ולא שמענו להחמיר בזה ואמנם עיין ירושלמי בפ"ק דברכות דמשמע להדיא שלילה חלוק מיום לענין ביהשמ"ש ושפיר רק בלילה חששו חז"ל לבין השמשות.

והנה השו"ע פסק (סי' תרצ"ב) דמי שהוא אנוס קצת יכול להקדים לקרוא המגילה מפלה"מ (ויסודו מדברי התה"ד והכל בו). וכ"כ (סי' תכ"ט) דבדיעבד אם ספר ספה"ע מפלה"מ יצא.

מבאר דמה דהתירו להקדים קריאת המגילה מבעוד יום היינו רק קודם צאה"כ ולא קודם שקיעה דאז לא חשכה כלל

ולענ"ד נראה דהקדמונים השו"ע שכתבו כן היינו רק משום דס"ל דפלה"מ הוא כשעה ורביע קודם צאה"כ (וכדכתב השו"ע בסי' רל"ג ותמ"ג) ולכן מקילין בשעת הדחק לקרוא המגילה ולהדליק נ"ח (עיין מוע"ז ח"ב סי' קנ"ב) ולספור העומר מפלה"מ ואילך. אבל לדין דנוהגים כהגר"א והלבוש דפלה"מ הוא שעה ורביע לפני השקיעה, כיון שבפלה"מ עוד היום גדול, לא מקילין אז להדליק נ"ח או לקרוא מגילה ואם ספר אז ספה"ע לא יצא יד"ח.

בלבוש מבואר דמתיר גם בשעה ורביע קודם שקיעה

מיהו מצאתי בלבוש דג"כ מעתיק הדין דבשעת הדחק יכול להדליק נ"ח וכן העתיק הדין דמי שהוא אנוס קצת יכול לקרוא המגילה מפלה"מ וגם הביא הדין דבדיעבד

* מתוך תשובות כת"י לענין תפילת מעריב

** תשובות והנהגות ח"ב סימן ד

מבטלין ת"ת למגילה

גדרי חובת לימוד התורה ומבטלין למגילה*

בגמ' נראה דאין מבטלין ת"ת דרבים למקרא מגילה
והרמב"ם לא חילק בין ת"ת דיחיד לת"ת דרבים

במגילה (ג.) איתא דכהנים בעבודתן ולויים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה ק"ו מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין ת"ת לא כל שכן, ועבודה חמורה מת"ת והכתיב ויהי בהיות וכו' ל"ק הא דיחיד והא דרבים, והיינו דת"ת דרבים חמיר מעבודה ולא מבטלין למקרא מגילה אבל דיחיד מבטלין וע"ש בתוס' ד"ה מת מצוה דמוכח נמי דמפרשי כן, ויש לתמוה על הרמב"ם שסתם דמבטלין ת"ת למקרא מגילה ולא פירש שאין מבטלין ת"ת דרבים, ותמוה למה לא חילק וכמבואר בסוגיין וע"ע.

שוב מצאתי שהמ"א כאן (תרפ"ז ס"ק ג) הרגיש בהקושיא למה לא מחלקינן בש"ע דת"ת דרבים לא מבטלין ע"ש היטב, וכפי הנראה כוונתו לתרץ שכאן לא מיירי לדחות לגמרי שקורא אחר כך והדחייה אינו אלא שלא יקראו בציבור וכמבואר בתוס' בסוגיין (ג. ד"ה מבטלין) וא"כ בת"ת דרבים לא שייך דחייה שהם גופא ציבור ויקראו אחר כך יחד המגילה ע"ש, וא"ש לשיטת הרמ"א שהדחייה דמקרא מגילה מיירי להקדים או לאחר אבל לא דחיין לגמרי מצוה דאורייתא, אבל הט"ז שם מפרש שמגילה דוחה לגמרי

אפילו מ"ע דאורייתא ומדייק שגם הרמב"ם ס"ל כן שפירש בריש הלכות מגילה "וכן מבטלין ת"ת למקרא מגילה ק"ו לשאר מצות של תורה" והיינו נמי מצוה עוברת, וא"כ ת"ת דרבים שדוחה מגילה היינו לגמרי וצ"ע למה לא פירש הרמב"ם כן, וגם צ"ע מהו החילוק בין יחיד לרבים, ואפילו נימא דרבים מיקרי של ששים רבוא דוקא וכמבואר בב"ח, קשה כיון שיחיד דוחה תורתו למגילה הוא הדין ששים רבוא, וגם לא מצינו דששים רבוא שמעו אז בבית אחת תורה מפי יהושע.

מבאר דגדר ת"ת דרבים אינו מה דרבים לומדים תורה רק הגדר כתורת יהושע דההלכות דלא לימד לכלל ישראל נשתכחו

ונראה לפרש הגמרא בפשיטות, דיהושע קיבל תורה שבע"פ ממושה רבינו למסור לישראל וכמבואר ברמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה", ומה שמסר נשאר לישראל, ואם שכח ג' אלפי הלכות וכמבואר בתמורה (ט"ז:) נשתכחו מישראל, ובתורה כי האי מיירי בסוגיין וקרי לה ת"ת דרבים דעדיף מעבודה ודוחה מגילה, ולכן באותה לילה שלן בעומק הלכה שפיר אמרין דחשוב טפי מקרבנות, אבל יחידים אפילו ששים רבוא או טפי שלומדים מיקרי תורת יחידים ולא הוה תורת רבים המבואר בסוגיין דמיירי בתורת יהושע לישראל לבד כמ"ש, וא"ש שהרמב"ם השמיט שדחיין מגילה לת"ת דרבים דעדיפא טפי, מפני שלא

שייך כלל אלא בכעין תורת יהושע וכ"ש דלא שייך בזה"ז ולדורות.

ומיושב קושיית התוס' בסוגיין (ד"ה מת מצוה) למה לן קרא דמות מצוה דוחה עבודה, והא ת"ת דרבים עדיף מעבודה ודחינן מפני כבוד המת וכ"ש עבודה, ולדברינו ת"ת דרבים דעדיף מעבודה היינו כעין יהושע דוקא כמ"ש, ואין ראייה דנדחה מפני כבוד המת ת"ת דרבים כה"ג, ושפיר בעינן קרא דמת מצוה דוחה עבודה וכל המצות שבתורה אפילו מילה ופסח דלולא קרא לא ידעינן שאין כאן ק"ו.

ברמ"א פסק דמגילה דוחה מצוה של תורה רק בדאיכא אפשרות לקיים שניהם וקו' הש"ז מהא דמגילה דוחה עבודה

אמנם הרמ"א (תרפ"ז) פוסק דמגילה דוחה מצוה של תורה רק בדאיכא שהות לקיים שניהם מקדים מגילה, אבל בדליכא שהות דאורייתא עדיף ע"ש, ובט"ז תמה הא אמרינן בגמרא דמגילה דוחה עבודה וכ"ש ת"ת דקיל מינה, וקשה הא ת"ת מצוה עוברת ומגילן דדוחה בזה אי נימא שבעבודה גופא אינו דוחה כשעוברת, וע"כ מסיק שבעבודה וכן בשאר מצות שבתורה דוחה אפילו המצוה עוברת, והאחרונים האריכו לבאר הסבר מחלוקת הרמ"א וט"ז ע"ש.

מיישב פסק הרמ"א ובהקדם ביאור גדר הדין דנחשב דחיה דהלוא מקיים מצוות ת"ת בקריאת המגילה

ולע"ד ליישב פסק הרמ"א שמבוסס על דברי הראשונים הר"ן וריטב"א כאן, ונקדים בזה קושיית המפרשים מה שייך מבטלין ת"ת למקרא מגילה והא מגילה גופא תורה היא והיאך מיקרי קריאתה ביטול תורה.

גדר מצוות ת"ת והיתר דאספת דגנך לעסוק לצרכי פרנסתו

ונבאר קודם מהו עיקר יסוד מצות תלמוד תורה, ונקדים בזה מה שמבאר הר"ן בנדרים (ח.) שיש בזה שני דברים, ראשית

ללמוד כל יום אפילו פרק אחד בבוקר ופרק אחד בערב, ויש אומרים שיוצאין בק"ש שחרית וערבית, אבל בזה לבד לא יצא שיש עוד חיוב להיות בקי בכל התורה כולה והיינו שיהיו מחודדין ומבוארים לו הלכותיה באר היטב, ואין מפני זה תמיד החיוב ת"ת יום ולילה בלי הפסק, דהא דרשינן מקרא "ואספת דגנך" דשרי לנהוג בזה מנהג דרך ארץ לעסוק כדי פרנסתו.

העוסק בפרנסתו כל חיובו בת"ת הוא כפי אפשרותו

וא"כ מי שהוא בעל פרנסה אין הפירוש שהוא מבטל בזה כמה שעות ביום מתורה, רק יסוד החיוב אצלו בפחות שעות מבעל תורה, דלמי שתורתו אומנתו עיקר חיובו תמיד בלי הפסק מלבד שעות המוכרחין לאכילה שינה וכדומה, משא"כ פועל או סוחר התירה לו תורה לנהוג מנהג דרך ארץ ועיקר חיובו לכתחילה היא חוץ מהזמן שמוכרח לעסוק בפרנסתו כדי שיתפרנס כראוי בכבוד עם ב"ב.

אין הגדר דפרנסה דוחה מצוות ת"ת רק דלא חייבה תורה כה"ג בת"ת

ואין הפירוש שפרנסה דוחה מצות ת"ת רק עיקר חיוב ת"ת כל אחד כפי יכולתו, ובשעות שאינו עוסק בפרנסתו חייב בת"ת כמו ת"ח ועובר בכל רגע שמבטל אסור, והתורה סתמה ולא פירשה בזה גדרים רק כל אחד חייב כפי מצבו, וכל אחד לפי הבנתו בערך ת"ת והבנתו בחשיבות המצוה דת"ת מתדבק לה טפי ומקבל בזה שכר רב מאד ודו"ק היטב בזה כי זהו יסוד גדול.

איכא חובה ללמוד התורה בעיון ובבקיאות ובמחסר בעיון או בבקיאות מבטל בזה המצוה דת"ת

נוסף לזה החיוב ת"ת היא שיהיו דברי תורה מחודדין בפך והיינו שילמוד בהבנה ישרה ועמוקה להסביר שורש כל הלכה והלכה

השיעור בזה תלוי בכשרונות ואפשרות כל אחד

והשיעור זמן שצריך ללמוד ואופן הלימוד וצורתה הכל תלוי כפי מה ששכלו משיג, ובעל מחשבות יודע ומכיר הכשרון וכח שזיכה לכל אחד מבריותיו ויתבע מהם בתוקף קיום המצוה דת"ת כהלכה (עיין היטב באור שמח פ"א דת"ת מה שביאר בזה).*

מבאר דאין הגדר דת"ת נדחה מפני קיום מצוות רק יסוד הדין בזה היינו מה דלא חל חובת ת"ת במקום קיום מצוה.

וענינה, שאם לומד בבקיות מקופיא בעלמא ויכול ללמוד בעמקות הוה בגדר ביטול תורה, שאין ענינה בכמות לבד שמבטל זמן, רק אפילו לומד בהתמדה אם אינו מטריח עצמו ללמוד בעיון ולהסביר שורש הדברים והוא בעל שכל ומוח מיקרי ביטול תורה שאינו רק בביטול כמות רק אפילו באיכות, וכן להיפך אם מבזבז כל זמנו אך ורק בסברות, ואינו משתדל כלל להיות בקי כפי הצורך מיקרי ביטול תורה, שיסוד המצוה שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד.

* הנני להעתיק בזה מש"כ רבינו שליט"א במכתב בספר יששכר וזבולון לאמור"ר הגאון שליט"א. [וראה עוד מש"כ רבינו שליט"א בהקדמה לספר מועדים וזמנים ח"ו ותשוה"נ]

לימוד בעיון או בקיות

ועכשיו ראיתי בקונטרס שאתה דן בעיקר מצות תלמוד תורה מהו ענינה והאיק לצאת חובת מצות ת"ת בדון והאמת שבדבר זה מסתבכים בני תורה אברכים ובחורים כאחד מה עדיף ללמוד בקיות או מעט מאד רק בהבנה עמוקה או שניהם והאמת שקשה לומר בזה דבר ברור רכשם שאין פרצוף פנים של אחד דומה לחבירו כך שבלו וכשרונותיו ועיקר החיוב תלוי בכשרונותיו שמשנתנה בין כל אחד לחבירו ואדם עלול מהר להטעות עצמו ולהקל בעול תורה שנוח יותר לפלפל ולבזבז רוב היום בשיחות בדברי תורה מלמוד גמרא ותוספות ולחזור דף אחר דף עם הראשונים עד שזוכר היטב הדברים ולאידך גיסא הלוא באמת חייבין להבין שורש וסברות כל הלכה והלכה לדמות מלתא למלתא והאיק נוכל לגשר ולמצוא הדרך לקוים מ"ע דתלמוד תורה כמצותה.

שורש מצוות ת"ת הוא ושננתם לבניך דיהיו מחודדים בפיק ולזה צריך בקיות ולבד בזה כמובן צריך נמי הבנה אמנם שורש מצות תלמוד תורה היינו "ושננתם לבניך" ודרשו חז"ל [קידושין ל'] שיהיו דברי תורה מחודדין בפיק שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד ולזה צריך בקיות דוקא שאם לא למד האיק ישיב אבל צריך גם כן להבין עומק סברא שיכול לדמות מלתא למלתא וכן רק אם לומדים בעיון נראה גדלות רבותינו הראשונים שאנו בטלים ומבוטלים נגדם ובכל מלה ומלה בדבריהם טמון וגנוז עמקות וזהו חלק בלתי נפרד בעיקר מצות תלמוד תורה שעיקרה שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד כמ"ש.

אמנם אלו שוקשרים נימא בנימא לבנות ולסתור ולהמציא מטעמים בסברות עוד לפני שלמדו היטב הסוגיא כפשוט עם הראשונים ומפרשים הלא דבריהם אינם מבוססים ומטעים עצמם ואחרים לטעום מטעמים ולא יגיעים להשביע בלחם התורה שזהו מצותה רק מקילים בעול מצות ת"ת לבלות רוב זמנם בשיחות בדברי תורה וניכר לעין שמפסידים עיקר מצות ת"ת ולא מקיימים המצוה להשביע בלחמה של תורה.

ואנו זקוקים להוראה באיזה דרך ישנון אור והאמת יורה דרכו שאי אפשר לזה בלי זה וחייבין לחלק היום בשניהם ללמוד בבוקר במה שעות עיון להתעמק בסברת הגמרא וראשונים עד שזוכה גם לפעמים להוסיף חידוש או הסבר ואשר חלקו ששכרו רב מאד אבל צריכים לזה הרבה מגדולי תורה שיועילם להסביר ולחדש ולכוון תלמידים בדרך ההבנה וללמוד בצורה בדרך בקיות גמרא רש"י ותוס' ור"ן ולחזור היטב עד שיזכה לידיעה רחבה בגמרא ופוסקים וזהו בלי זה לא יוכל לזכות לכתר תלמיד חכם ומוסיף והולך עד שכל אברך מקשר לימודו לש"ע ופוסקים ומחדש גם בזה כפי אשר הקב"ה חונן לו דעת והכל תלוי בסיעתא דשמיא וצריכים לזה הרבה תפלות להתפלל תמיד לה' להצלחה שהקב"ה יאיר עיניו בתורתו

והרבה גאוני עולם זצ"ל הסבירו שביטול תורה לא רק בכמות אלא אף באיכות כשאנו לומד בעיון כפי כשרונותיו אבל זה אינו ממעט כמלא נימא החובה ללמוד בקיות גם כן ושמעתי מפי גדולים זצ"ל שכל בחור שיועד ללמוד היטב בעצמו גמרא רש"י ותוס' צריך ללמוד לכל הפחות ארבעה רפים בקיות כל שבוע ויוסיף מדי פעם כשרונותיו והצלחתו ללמוד יותר.

הא דת"ת נדחה אין הגדר משום דחיה רק דאין חייב ת"ת
במקום מצוה עוברת

ונראה דבמצוה נמי הא דת"ת נדחה מפני
כל המצות שאי אפשר לעשותן על
ידי אחר אינו בגדר דחיה, רק אין חובת ת"ת
כלל במקום שמצוה עוברת לפניו, אבל בעצם
גדולה ת"ת מכל המצות אפילו ממצות הצלת
נפשות וכמבואר במגילה (טז:), רק אין חיוב
תלמוד תורה כלל במקום מצוה עוברת כמ"ש,
והא דתלמוד תורה גדול מהצלת נפשות היינו
שזכות היא לאדם שלא בא לידו הצלת נפשות
ויכול לעסוק בתורה, שיותר חשוב מכל המצות
אפילו הצלת נפשות, אבל אם בא לידו הצלת
נפשות פשיטא דמפסיק מלימודו ומציל נפשות
כמו שביאר היטב הט"ז ביו"ד רנ"א (ס"ק ו) דבר
זה ע"ש.

מיישב בזה מדוע נחשב קריאת המגילה ביטול תורה דמ"מ
חשיב מצוה עוברת

ומעכשיו א"ש כל מה שהקשינו, שאם
עוסק בתורה ולומד בעיון
ומפסיק למגילה מיקרי ביטול תורה אף שלומד
דקורא מגילה, הלוא אינו יוצא תמיד חיובו
בקריאה כי האי שמצותו ללמוד בעיון דוקא,
ואדם שיכול ללמוד בעיון וקורא סתם בתורה
לא קיים מצותו ומקרי ביטול תורה, דמאחר
שמצותו ללמוד בראוי אינו יוצא מצות ת"ת
בזה ומיקרי ביטול תורה, ושפיר אמרינן
דמבטלין ת"ת למקרא מגילה דמיקרי ביטול
כמ"ש.

מיישב בזה קו' הט"ז דליכא ראייה מת"ת לכל המצות
דבת"ת הגדר דבמקום קיום מצוה לא נתחדש חובת ת"ת

ויתיישב בזה קו' הט"ז על דברי הרמ"א
דפסק דאין מגילה דוחה מצוה
עוברת וקשה דת"ת הלוא חשיב מצוה עוברת
וא"כ היאך ת"ת נדחה מק"ו דעבודה, והא
עבודה לא נדחה לגמרי, ות"ת חובתו כל רגע

והאי שעתא נדחה ומנלן למילף מינה, ולדברינו
ניחא דת"ת לא נדחה במקום מצוה רק אין
חובת ת"ת כלל במקום מצוה עוברת, ושפיר
ילפינן דכיון שמגילה חשובה לדחות מזמנה
עבודה אף שלא נדחה לגמרי, מוכח דבהאי
שעתא המצוה במגילה דוקא, וא"כ לא מיקרי
ביטול תורה הא דאינו לומד בעיון, דמצותו
עכשיו במגילה ולא תלמוד תורה, וא"כ לא חל
עליו עכשיו חובת עיון כלל ושפיר מבטל
מלימודו.

בקו' רבינו הגר"א על ד' הרמ"א מדברי הגמ' דמת מצוה
עדיף או מגילה ולכא' מגילה אינו נדחה מפני מצוה עוברת
משא"כ מת מצוה

ורבינו הגר"א זצ"ל דחה פסק הרמ"א דלא
דחינן דאורייתא מפני מקרא מגילה
ולא דחי עבודה אלא כשאפשר לקיים שניהם,
מהא דבסוגיין מיבעא לן מת מצוה ומגילה הי
מיניהו עדיף, והיינו משום שיש למגילה מעלה
דדוחה ת"ת ועבודה, ואי נימא שאינו דוחה
עבודה רק כשיש שהות פשיטא דמת מצוה
עדיף דדוחה עבודה לגמרי וכמבואר בסנהדרין,
וע"כ מגילה נמי דוחה עבודה ושאר מצות
לגמרי ע"ש,

מבאר דקו' הגמ' אינה הי חמיר רק קו' הגמ' הוה הי עדיף
כדינא דתדיר וחביב

ולע"ד ליישב דברי הרמ"א, שהשאלה מגילה
ומת מצוה מה עדיף לא מיירי לענין
מה חמיר דהא ודאי מת מצוה חמיר טפי דהוה
דאורייתא, רק כאן מיירי מה להקדים ודין היא
בהקדמה דמקדימין תמיד התדיר או החביב
וכדומה, ועכשיו מיבעא לן מה חביב טפי
להקדים, מקרא מגילה דאף שהיא דרבנן
חביבא משום פירסומי ניסא, או מת מצוה
עדיף, ומסקינן דיש במת מצוה מלבד המצוה
גופא ענין כבוד הבריות ומהאי טעמא דוחה
ל"ת שבתורה, וא"כ עדיף לן ממגילה, וכל זה

לענין הקדמה ואיחור שאינו תלוי בדאורייתא ורבנן רק בחשיבות וחביבות שפיר מיבעיא לן, אבל הא ודאי אין בכח מגילה שאינו דאורייתא לדחות לגמרי מצוה דאורייתא וא"ש פסק הרמ"א.

מבאר שי' הגר"א והט"ז דאף דמגילה הוה רק מדברי קבלה מ"מ שורש החיוב דאורייתא משום פרסומי ניסא וע"כ דוחה אף מצוה עוברת

אמנם הט"ז והגר"א זצ"ל פליגי ולדידהו מגילה דחי מצוה דאורייתא לגמרי ואפילו עוברת, וביאר הט"ז הטעם דדברי קבלה אלימי והוה כמצוה דאורייתא, ולע"ד לפרש דבריו, דהא ודאי מודה דמצוה ששורשה מדברי קבלה ואין לה שורש מה"ת לא אלים כדאורייתא, רק ענין פרסומי ניסא דאורייתא, דסברא היא לשבח לבורא ית"ש ולפרסם נפלאותיו, ומקור הדבר היא מק"ו וכדאמרין במגילה (יד.) "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן" ע"ש, רק צורת הפירסום והודאה לא נתבאר בתורה (עיין היטב בשו"ת חתם סופר או"ח ר"ח), וכאן שדברי קבלה מפרשים לן צורת הפירסום דבעינן מה"ת מהני דהוה כדאורייתא ממש, ולכן בפורים הפירסומי ניסא דהיינו קריאת המגילה דאורייתא, משא"כ כשרבנן מחייבין, במעשה שאין כוונתה בדאורייתא כגון בחנוכה נשאר דרבנן לבד, אבל במקום שגם שורש המצוה אינו אלא מדברי קבלה לא אלים כדאורייתא כמו"ש ודו"ק היטב בזה.

דברי התוס' כאן מוכח כדברי הגר"א

ולע"ד נראה דהתוס' בסוגיין ס"ל כהגר"א וט"ז, שפירשו דמותר להספיד אף על גב דמבטל מוקרא מגילה אלמא ת"ת חמור ממוקרא מגילה ע"ש, ומשמעות דבריהם

דמבטל לגמרי מגילה דומיא דת"ת ע"ש היטב, וכן התוס' להלן שם מביאים קושיית הר"ר אלחנן נילף מת"ת דרבים דמבטלין משום כבוד המת כ"ש עבודה, והיינו לבטל לגמרי דומיא דת"ת, וזהו בשיטת הגר"א וט"ז דהדחייה דמגילה לעבודה היינו דדחי לגמרי, והא דבהתחלת הסוגיא פירשו דמבטלין ת"ת למקרא מגילה וכן עבודה מיירי לענין לקרות בציבור דוקא ומשמע דלא מבטל לגמרי, היינו שם דמיבעא לן סמך דמבטלין ת"ת למקרא מגילה וילפינן לה מק"ו דעבודה ע"כ מיירי לקרות לציבור לבד, דאי מיירי לבטל לגמרי קריאת המגילה פשיטא דת"ת לא דחי שום מצוה שאי אפשר לקיימה באחר, רק מיירי לקרות בציבור שאינו אלא הידור, אבל אחר כך דמסקינן דאין מועד בפני ת"ת וכן הבעיא לענין מות מצוה מיירי אפילו לדחות לגמרי, שלמסקנת הסוגיא התוס' מודו דמגילה דוחה לגמרי עבודה ושאר מ"ע, וכן מצאתי בפסקי תוס' ריש ערבין (י"ט) דמבטלין למגילה אפילו עובר זמן הקרבן ע"ש, וע"כ סמכו על התוס' בסוגיין שלמסקנת הסוגיא מודו שהדין כן כמו"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

דברי הגר"א דמצוות ת"ת הוא בכל מילה וא"כ בדף אחד כבר מקיים מאות מ"ע

ועיין מש"כ הגר"א בשנו"א ריש פאה (בפירוש הארוך), שאין מבטלין תלמוד תורה אפילו למצוה, אם יכולה להעשות ע"י אחרים, והשכל מחייב בזה מפני שכל תיבה ותיבה בפ"ע הוא מצוה גדולה, והיא שקולה נגד כולם, א"כ כשלומד למשל דף אחר מקיים כמה מאות מצוות, וא"כ בודאי יותר טוב לקיים מאה מצוות ממצוה אחת, רק כשאי אפשר לקיים ע"י אחר אזי רשאי לבטל וכו', לכך משמיענו דלפעמים אף בתיבה אחת יוצא ע"ש.

להפסיק באמצע שמו"ע לשמיעת המגילה

שמיעת הבדלה וקריה"ת ומגילה באמצע שמו"ע

נשאלתי במי שמתפלל שמונה עשרה, האם מותר לו להפסיק באמצע, בשביל לשמוע הבדלה, ולכאורה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בברכות כא: בשומע קדושה או קדיש באמצע שמונה עשרה, שותק ושומע ויוצא יד"ח מדין שומע כעונה, דס"ל דשומע כעונה אי"ו הפסק, ולר"ת אסור לשותק ולשמוע, דשומע כעונה הוי הפסק, ובש"ע ס"ס ק"ד פסק כרש"י שישתוק ולא חשיב הפסק, וא"כ י"ל דה"ה בנידון דידן מותר להפסיק התפילה כדי לשמוע הבדלה.

אמנם נראה לענ"ד דאף לשיטת רש"י אינו מותר אלא להפסיק לשמוע קדושה וכיוצא בו, משום דאל"כ עובר על איסור, דכולם משבחים לה' והוא לא מצטרף עמהם, וע"כ צריך להפסיק בתפילתו, משא"כ בהבדלה דאינו עובר על איסור כשממשיך להתפלל, גם רש"י מודה דאסור לו להפסיק לשמוע הבדלה, משום דחשיב הפסק בתפילה, ועוד דכיון שהוא עוסק במצוה אסור לו להפסיק למצוה אחרת, וכמ"ש הריטב"א (סוכה כ"ה), דכיון שהוא פטור ממצוה אחרת, הוי כדבר הרשות ואסור להפסיק מצותו לדבר הרשות עי"ש, ודוקא בשומע קדושה אין הפטור דעוסק במצוה, דכיון שאם לא יפסיק, עובר על איסור, שכל הציבור משבחין לה' והוא אינו משתתף בשבחי הקב"ה, והעוסק במצוה רק פטור מן המצוה אבל לא הותר לו לעבור על איסור.

ומהאי טעמא נמי אסור להפסיק בתפילה בשביל לשמוע קה"ת [ומגילה], מאחר דהוי הפסק בתפילה (ובפרט בקה"ת שאינו מפסיק משבח לשבח כמו להפסיק מתפלה לקדושה אלא מפסיק לקה"ת, וביותר אם קריאת התורה אינה

חובה לכל יחיד ויחיד, אלא חובת ציבור אין לו רשות לפגום תפלתו ולהפסיק), ועוד דהעוסק במצוה אסור לו להפסיק למצוה אחרת וכמ"ש לעיל.

[ובמק"א (ח"ה סי' נ"ג) בארתי דגם כשאינו מפסיק לשמוע קריה"ת, אינו חייב לילך למנין אחר לשמוע קה"ת, משום דאי"ז חיוב על כל יחיד אלא חובת ציבור גרידא, וע"כ שקראו בציבור נפטר מחיובו (או י"ל דיש חיוב לכל יחיד לילך לביהכנ"ס לקה"ת כדי שיצטרף לציבור שקוראין, אלא שאם היה בביהכנ"ס בשעה שקוראין ולא שמע הקריאה, נפטר מחיובו), אלא שאם רוצה ליכות במצוה קיומית ילך למקום אחר וישמע].

וראיתי לחכ"א שדייק בכל פלוגתת רש"י ותוס' אי מותר להפסיק לשמוע באמצע שמונה עשרה לשמוע קדושה מהש"ץ, היינו דוקא משום דיוצא יד"ח מדין שומע כעונה, דבזה ס"ל לתוס' דכיון דה"ה כעונה, הרי"ז כמפסיק לומר הקדושה בפיו שאסור, אבל היכא דל"ה כעונה, גם התוס' מודו דעצם השמיעה אינו הפסק, ודייק כן מלשון התוס' שכתבו "דאדרבה כיון דשומע כעונה הוי הפסק", ולכן כתב דכיון דהעלו הפוסקים (עיין ביה"ל סי' קמ"א ד"ה לבטלה) דבקריה"ת אין חובת הציבור בקריאה - ויוצאין מדין שומע כעונה, אלא חובתם בשמיעה לבד, וא"צ כלל בזה לדין שומע כעונה, א"כ לכו"ע מותר להפסיק באמצע שמונה עשרה לשמוע קריה"ת ואין לחשוש בזה כלל.

ולענ"ד נראה דבדואי לכו"ע גם שמיעה לבד הוי הפסק, אלא דהפסק דשמיעה לבד אינו הפסק כ"כ כמפסיק בשומע שהוא כעונה, (דבזה הוי כהפסק בדיבור), ולכן ס"ל

להתוס': דלענין קדושה דאם לא יפסיק באמצע שמונ"ע, נמצא שכולם משבחים להקב"ה והוא לא הצטרף עמהם בזה הוי מתירין הפסק בשמיעה שאינו חמור כ"כ, ורק משום דהוי שומע כעונה אסור להפסיק,

אבל בעלמא כלענין קריה"ת, כו"ע מודו דגם עצם השמיעה לבד הוי הפסק. (ואפי' אי נימא כדבריו דשמיעה לבד אינו הפסק מ"מ לדעתי עדיין יש לאסור להפסיק לשמוע קריה"ת מדין עוסק במצוה וכו"ל)*.

* ושמעתי מרבינו שליט"א דאף במקום דלא יוכל לשמוע במנין אח"כ מגילה לא יפסיק באמצע שמו"ע לשמוע המגילה רק יקרא ביחידות אח"כ. ולענין את כבר סיים המברך את עמו בשלום שמעתי מרבינו שליט"א דיאמר יהי לרצון דיכול לענות אמן ולשמוע המגילה.

נשים במגילה

בענין נוסח הברכה באיש המברך לנשים*

שאלה: מוציא נשים במקרא מגילה היאך מברך

בקורא המגילה לנשים לאחר שהוא יצא, וכנהוג, דעת המ"ב כהמ"א שלכתחלה הנשים יברכו בעצמן ולא הקורא כמבואר בסימן תרפ"ט (סעיף ח'), ונוסח הברכה הוא "לשמוע מקרא מגילה" כדעת הרמ"א, כיון שיש פוסקים שאשה אינה חייבת בקריאה ע"ש, ולע"ד דברי המ"א צ"ע טובא, חדא דלהרבה פוסקים נשים חייבות בקריאה כאנשים וכן פסקו הגר"א והפר"ח, ולדידהו אם מברכין בהן על השמיעה לבד לכאורה חסר ברכה על הקריאה שהן חייבות כאנשים ונמצא דחסר להו ברכה על האי מצוה, [ואף שדעת הפמ"ג שגם לאנשים יוצאין בדיעבד בנוסח זה, עכ"פ אין הברכה כתיקונה], ועוד אפילו נימא שאין בהן חיוב קריאה, הלא לדין נשים מברכין גם על מ"ע שהזמן גרמא שפטורות, אם כן למה לא יברכו על קריאה אף שאינן מחויבות, הלא מקיימות מצוה, וע"ז גופא נשים יכולות לברך, לדידן.

ועוד דהרי הדין דגם לאחר שיצא מוציא שנקרא בר חיובא מדין ערבות, וגדר דערבות הוא דכשחבירו אינו יוצא המצוה הוי כאילו הוא לא יצא, (במ"ב סי' קס"ז ס"ק צ"ב), ולפ"ז בכלל חיובו בקריאת המגילה נתחייב גם כן לקרות גם לאשה, אם כן שפיר שייך הברכה ד"על מקרא מגילה" דמיסתבר שלא לחלק

בבברכתו, וכמו דכשמברך לעצמו מברך על מקרא מגילה כן הוא גם כשמברך להוציא לנשים דמברך על מקרא מגילה, ועכ"פ כשאיש קורא לנשים להוציא ודאי ראוי לברך על מקרא מגילה, ועיין בשע"ת (ר"ס תרפ"ט) שאינו ראוי לאשה לברך רק הקורא מברך, והיינו כמ"ש שיברך כרגיל על מקרא מגילה והיא יוצאה ידי חיובה. וביותר הלא איתא בירושלמי רפ"ד דמגילה "זה קורא וזה מברך, ר"ה בשם ר' ירמיה מכתא השומע כקורא", ומשמע שלא תיקנו ברכה לשמיעה לבד, ולכן באמת העולה לתורה קורא בלחש עמו וכמבואר במפרשים, ותיקשי היאך תברך על שמיעת מגילה "זה קורא וזה מברך", משא"כ אם הקורא הוא המברך א"ש טפי וכלע"ד עיקר, ותמהני על המ"א ואחרונים.

ולע"ד ראוי להקורא לברך "על מקרא מגילה" גם כשקורא לנשים, והנשים יוצאות יד"ח כמו שיוצאות כששומעות בבית הכנסת ברכת "על מקרא מגילה", אכן לכתחלה ראוי שיברכו לעצמן כמובא במ"ב שם.

מיהו ברמ"א (סימן תרפ"ט ס"ב) כתב שאם קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, דבאנשים המצוה בגדר קריאה והשומעין יוצאין מדין שומע כעונה ובנשים הגדר דין שמיעה לחוד ואינו בתורת שומע כעונה (וראה עוד מה שביארנו בזה במועדים וזמנים ח"ב סי' קע"א). ועל פי זה לכאורה לאשה מספיק לשמוע אף מאדם

בנשים המצוה בשמיעה לחוד צריך לשמוע
מבר חיובא דוקא וכמ"ש.

שוב בא לידי ספר "עמק ברכה" (מהגר"א
פומרנציק זצ"ל) שמעיר שאין לנשים
לברך לשמוע מגילה דלא מצינו זה קורא וזה
מברך וכמבואר בירושלמי והיינו כמ"ש ע"ש.

למעשה באיש המברך לנשים יברך על מקרא מגילה

ולמעשה עכ"פ באיש המוציא לנשים
כשאנינם מברכות לעצמן ראוי
שיברך על מקרא מגילה וכמ"ש.

שאינו בר חיובא דסכ"ס שמעה קול מגילה,
אמנם בשופר נוסח הברכה "לשמוע קול שופר"
והתם צריך לשמוע התקיעה מבר חיובא
שמכוין להוציאו, ומ"מ הנוסח "לשמוע" ולא
על שמיעת קול שופר ועיין במה שביארנו
במועדים וזמנים ח"א סימן א' דאכן צריך ג"כ
שיתחשב לו התקיעה הנעשית כהכשר
השמיעה ע"ש, דהכונה בנוסח "קול שופר"
דהיינו כדינו, וא"כ ה"נ בנוסח לשמוע מגילה
מתפרש כדינו, ואכן בפמ"ג מפורש שצריך
לשמוע המגילה מבר חיובא ורק לשמוע מאשה
מהני, ע"ש. והעולה למעשה דאכן אף אם

בענין איש שיצא אם מוציא נשים*

דנשים אינן בכלל ערבות ואינן מוציאות אנשים
מ"מ אנשים חייבין בערבות על נשים ומוציאין
אותם שנ"מ בבה"ל ר"ס תרפ"ט שהביא לפמ"ג
שאשה לא מוציאה אפילו אשה אחרת משום
שנסתפק אם ישנם בכלל ערבות ע"ש.

וברם בשעה"צ בהל' שבת סימן רע"א ס"ק
ט' נראה שמכריע כהגרע"א שבמצות
שישנן הם בכלל ערבות ע"ש וכן במגילה יש
לצרף שאין צריך בזה דין שומע כעונה ויש
להקל וכמ"ש ובאמת שאף הפמ"ג גופיה פשט
ספיקו וכמו שציין החת"ס שם שבסימן נ"ג
באשל אברהם סקי"ט ובספרו ראש יוסף
לברכות כ' ד"ה נשים כתב שם ממש כדברי
הגרע"א הג"ל ובוה מצאנו טעם נכון שאם קורא
המגילה לנשים נכון שהן יברכו ושורש הדבר
שדוקא בעלמא בנתחייב מדין ערבות יכול
לברך ולהוציא אבל בנשים חוששין לכתחילה
לשיטת הדגמ"ר שאין לאנשים ערבות עליהם

שאלה בקריאת המגילה אם איש שיצא מוציא נשים

שורש השאלה לפמ"ש ה"דגול מרבבה"
דאיש שיצא יד"ח קידוש בתפילה
אינו יכול להוציא אשה יד"ח קידוש שאין
ערבות לנשים אף שחייבת בקידוש ואם כן אף
במגילה היאך איש שיצא מוציא אשה והלוא
אין ערבות לנשים נראה שאין לחשוש לכך חדא
דהנה לדעת הגרע"א בתשובותיו [ז] יש ערבות
לנשים למצות שחייבת בהן וכאן הואיל וחייבת
במגילה עכ"פ לשמוע ע"כ הוא ערב לה ויכול
להוציאה וכן דעת החת"ס בהג' לס' רע"א ותו
אפילו לשיטת הדגמ"מ נוכל לסמוך על שיטת
הקדמונים שנשים במגילה חייבות רק בשמיעה
ולא בקריאה וכיון דלא צריך להוציאה מדין
שומע כעונה ע"כ נקרא בר חיובא אף שיצא וגם
בלי דין ערבות כיון שישודו בר חיובא.

ועוד שדעת המהרי"ט בקידושין הובא
בברכ"י ס' קכ"ב דאף שס"ל כדגמ"ר

כלל וע"כ אף שאינו בר חיובא ממש שיתחייב מדין ערבות מ"מ כיון ששייך למצותה ועליה רק מצות שמיעה לבד יוצאה ממנו רק שהוא לא יברך שאין עליו חיוב כלל והאשה דוקא מברכת ושומעת ממנו ונוסח הברכה עליה עיין במוע"ז ח"ב סימן קע"א.

ונבאר בענין קריאת מגילה לנשים שנהגו כשאיש קורא הן מברכות או למ"ב האיש מברך ולע"ד ד"ז צ"ע טובא וחוששני שיש בזה מכשול וכמו שנבאר ואף שהעולם נהגו כן נראה דרך מרווח יותר ושורש הדברים שבמ"א בשם הב"ח מסיק בסימן תרצ"ב ס"ק ה' שאם האיש קורא לה הוא מברך לה לשמוע מגילה ואני תמה שלע"ד העיקר הלכה למעשה שיברך על מקרא מגילה אף שקורא לנשים לבד ראשית שלרוב הפוסקים נשים כאנשים וחייבין בקריאה וכן פוסק הגר"א להלכה וכן בשעה"ץ תרפ"ט ס"ק ט"ז שזהו דיעה העיקרית ולדידהו כשמברכת על השמיעה חסר ברכה על הקריאה שמחוייבת משא"כ כשמברכין על מקרא מגילה לכ"ע יוצאה שהרי בבית הכנסת יוצאת אף ששומעת ברכת על מקרא מגילה.

מבאר דבדאי אף בנשים יש מ"ע וחלוק משופר דאין לה חיוב כלל

וכמבואר בתוס' ר"ה לג ד"ה נשים אבל לא הותר לו אבל כאן שמחוייבת בברכה יכול לברך לה הברכה המעולה ועוד אני חושש שהוא מוציאה לאחר שיצא מדין ערבות שחייב גם לנשים במצות שחייבות ונקרא בכך בר חיובא בהמצוה וחייבו היינו לקרוא לה ושפיר עבורו שייך כבר נוסח הברכה וממילא היא יוצאה.

ומה שהרמ"א תרפ"ט ס"ק ב' פוסק דאשה מברכת לשמוע מקרא מגילה הלוא מיירי להדיא שקוראה לעצמה אבל כשאיש קורא לה הוא מברך על מקרא מגילה והיא יוצאה ואדרבה לפי הדרך הנהוג היום שהאשה השומעת היא מברכת לעצמה על שמיעת מגילה חסר לה ברכה על הקריאה אף שמחוייבת בכך לרוב הפוסקים או אפילו על קיום המצוה לדידן.

ועוד יש טעם בזה שאם היא רק מברכת לעצמה הלוא הוא קורא בלי ברכה שנתחייב לקרוא לה שהיא אינה מוציאה אותו ואפילו הוא שומע ממנה כשמברכת לשמוע לא שייך אצלו הברכה לשמוע שחייבו לקרוא לה.

למעשה נראה דאיש הקורא לאשה יברך הוא על מקרא מגילה

וע"כ נלע"ד הדרך המחוורת שאם הוא קורא לה יברך הוא עבורה על מקרא מגילה ויוצאה הברכה כה"ג מן המובחר וכן בש"ס מייתנין נוסח הברכה על מקרא מגילה [רפ"ג] ולא השמיענו שלנשים נוסח אחר וע"כ די לנו לברך לשמוע כמבואר ברמ"א כשהיא קוראה לעצמה ולא נוסף דגם כשאיש קורא לה דבר המצוי טובא נוסח הברכה בזה משונה ואף שבכמה אחרונים מפורש שהאיש מברך על השמיעה נראה למעשה כמ"ש עיקר עיין היטב בדברינו כאן.

ועוד אפילו נשים פטורות מקריאה היינו טעמא שזהו מ"ע שהזמן גרמא ומטעם הן היו באותו הנס מחייבין רק שמיעה אבל כשמקיימת המצוה בקריאה לא גרע מכל מ"ע שהז"ג שפטורות ומ"מ יכולות נמי לברך כשמקיימות מצוה והיינו נמי דקריאה דשומע כעונה יכולה לברך על מקרא שמקיימת ואף שבשופר אינו מברך לה וכמבואר בש"ע תקפ"ה ס"ק ב' היינו טעמא שפטורה ממצות שופר ומברכת וצונו רק מפני נחת רוח ידידה שרינן

איש שיצא אי מוציא נשים או ציבור בברכת שהחיינו*

יצא יד"ח קריאת המגילה ומוציא אח"כ נשים אם יכול להוציאן בברכת שהחיינו

מבאר דאולי ציבור שאני ויכול לחזור ולברך שהחיינו

וד"ז לכאורה מצוי שבעל תוקע שתוקע לציבור וכבר הוציא קודם לאחר כגון לחולה וכדו', ועיין בדברינו במוע"ז שיש חוששין שאינו מועיל להוציא לאחר אא"כ יוצא בעצמו, ובלא"ה אי"ז מעשה מצוה אצלו (ומה שמועיל לתקוע לאחר לאחר שיצא היינו משום שבדין ערבות חוזר ומתחייב במצוה ויוצא בה לעצמו), וכשחושש להג"ל וכשתקע לחולה התכוון לצאת לעצמו, שוב לא יוכל לברך שהחיינו כשתוקע לציבור שכבר יצא, ומיהו יש לצדד שציבור שאני ועדיף ויכול לברך להם שהחיינו (עיין בשעה"צ סי' תקפ"ה ס"ק ט"ו בשם מט"א).

במגילת אסתר במוציא נשים אחר דכבר שמע לדעת החוות יאיר אינו יכול להוציאן בברכת שהחיינו

[ודיין] זה שייך לא רק בתקיעת שופר, אלא בכל מצוות שמוציא לאחר שיצא. וכמו ששמע מגילת אסתר בביהכנ"ס, ואח"כ חוזר ומוציא הנשים שבביתו, לדעת ה"חות יאיר" לא יוכל להוציאן בשחיינו].

חולק על הרמ"א (סי' תקפ"ה ס"ב) שסובר שתוקע שכבר יצא ועכשיו מוציא מברך התוקע ב' ברכות, ודעתו שבאופן זה רק השומע הוא שיברך שהחיינו, שאין ערבות אלא על מצות שופר וברכתה, אבל שהחיינו שאינו מעצם ברכות המצוה, אלא על מה ששמוח בקיום מצוה, צריך לברך בעצמו שהחיינו, וכמו שמברך שהחיינו על שאר הנאות, שאין ערבות כמו בשאר ברכות הנהנין.

(ומיהו צ"ע מר"ה כ"ט: דברכת הנהנין שנתחייב בה בגלל מצוה יש ע"ז ערבות, כגון ברכת המוציא על מצוה, ובדוחק יש לחלק דשם הברכת הנהנין הוא על המצוה, נמצא שכדי לקיים עצם המצוה שמחויב בה, מחויב לברך ברכת הנהנין, ולכן יש ע"ז ערבות, משא"כ כאן שהברכה הוא על דבר צדדי (והיינו ההנאה) שבה כתוצאה מהמצוה ואין מחויב בברכה כדי לקיים עצם המצוה, ובפוסקים קוראים לשהחיינו ברכת הרשות, אין ע"ז ערבות).

חובת נשים במקרא מגילה ונוסח הברכה**

שאינו מינו, והיינו טעמא שנשים מחוייבין רק בשמיעה ולא בקריאה, והרבה ראשונים חולקין ע"ז, והמחבר בר"ס תרפ"ט מביא פלוגתא אי נשים מוציאין אנשים, והרמ"א מסיק שאשה צריכה לברך לשמוע מגילה אם קוראה לעצמה שאינה חייבת בקריאה, וכן המ"א להלן (תרצ"ב

במגילה (ד.) "אמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס", ולכאורה חייבין כאנשים ממש, אבל התוספות כאן מביאים בשם בה"ג שאינן מוציאות אנשים דאיתא בתוספתא דטומטום אינו מוציא אחרים וכן אנדרוגינוס אינו מוציא

* תשובות ונהגות חלק ה סימן קעז אות ט' העתקת כמה הערות על הספר חוות יאיר

** מועדים וזמנים חלק ו' סימן קעא

ס"ק"ה) מסיק שאם האיש כבר קרא מגילה וקורא עוד פעם לאשה מברכין לשמוע מגילה ע"ש היטב בפוסקים שביארו דינים אלו.

מקשה לשיטות דנשים יכול לברך גם על מ"ע שהזמן גרמא א"כ מדוע לא יברכו על מקרא מגילה

אמנם קשה לי על דברי הפוסקים דאפילו נימא דנשים פטורין ממקרא מגילה היינו מפני דהוה כשאר מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורין, דלא חייבו נשים מכח שהיו באותו הנס אלא בשמיעה לבד אבל בקריאה פטורין, ובעשיו קשה דאנן קיימא לן דאף שנשים פטורין ממצות עשה שהזמן גרמא מ"מ מברכין וכמבואר ברמ"א גופא (י"ח ס"ק ב), וכן בהלכות שופר (תקפ"ט ס"ק ו), והיינו טעמא שעל כל פנים יש קיום או רשאין לברך בשבח להקב"ה שנתן מצוה זו לישראל, ואם כן אף דפטורות ממקרא מגילה דהוה כשאר מ"ע שהז"ג כיון שהיא מעשה המצוה לאנשים רשאין לברך, וכן נהגו הנשים לברך אמ"ע שהז"ג אפילו בדרבנן דמברכין על הלל בר"ח ושאר ימים וכן על לולב כל שבעה, וא"כ לדין אם קוראה מגילה יכולה לברך על מקרא מגילה דלא גרע משאר מצות עשה שהזמן גרמא ולמה מסיק הרמ"א שצריכה לשנות הברכה ולברך על השמיעה וצ"ע, וכן בקורא לנשים המגילה מקיימת עכ"פ מצוה והוה לן לומר שמברכת על הקריאה כמו שמברכת על שופר שאדם תוקע לה לאחר שיצא אף שאינה מחוייבת, ותמיה למה משנין נוסח הברכה במגילה כדי שלא לברך על קריאה והא רשאית לקרות ולברך כמ"ש.

מבאר דכיון דעיקר חיובה הוא בשמיעה א"כ ראוי לה לברך על עיקר חיובה

והנראה בזה היא דאין הכי נמי אשה יכולה לברך על הקריאה כמו איש אף שפטורה כמ"ש, רק לשיטת הפוסקים

שמחוייבת בשמיעה דעת רמ"א דעדיפא לברך על החיוב דהיינו השמיעה, ואף שיוצאת בהברכה על מקרא מגילה חובת ברכה על השמיעה, דשומעת בבית הכנסת על מקרא מגילה ויוצאת בזה חובת ברכה, מ"מ דעת הרמ"א כיון שהברכה מיוחדת למצוה ראוי להזכיר בה השמיעה שמחוייבת דעדיפא טפי וא"ש (ועדיין צע"ק מנלן לשנות מפני זה נוסח הברכה על מקרא מגילה המבואר בגמרא ולחדש מדעתנו לנשים נוסח אחר ולהלן יבואר).

מבאר התוספתא דאין כוונתו דנשים פטורות לגמרי רק דחובת ציבור לא שייך בנשים וע"כ אינם מוציאות אנשים

והנה דעת הפר"ח דלהלכה אשה מחוייבת במקרא מגילה כמו איש, וכן ב"מעשה רב" מביא שזהו דעת רבינו הגר"א זצ"ל שאשה מחוייבת במגילה כמו איש ע"ש, ולדעתו התוספתא משבשתא ואי אפשר לסמוך עלה, ומאד יש לתמוה היאך דחין התוספתא שנשים אין מוציאין ונוקמי כולה כמשבשתא, וכן קשה לכל הפוסקים לשון התוספתא "נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן" ומשמע דנשים פטורין ודלא כריב"ל.

ונראה בזה דבר חדש בשיטת התוספתא שנשים חייבין במקרא מגילה כיחידים, אבל לא מצטרפי לציבור וע"כ אינן בחיובי ציבור, ושיטת התוספתא דכיון דשלא בזמנו בעי עשרה נשים אינן בכלל החיוב שאינו בכלל חיובי ציבור דלא מצטרפי לציבור, וכה"ג מיירי התוספתא דהא מפורש להדיא שאין מוציא הרבים הרי דמיירי במקום רבים דוקא ובזה נשים פטורין וע"כ אינן מוציאין אחרים, ושומעין ב"ד מבעליהן או בעיר, ולבעליהם דמספקים מים ומוזון התירו להקדים ולא לנשים שאינן קורין שלא בזמנה וא"ש שאין צריך לשבש כל התוספתא דמיירי שלא בזמנו ונשים פטורין, ואולי להפוסקים דשלא בזמנו לא בעי

כשאינו קורא, אבל האשה מברכת על השמיעה ומהני שפיר אף שאחר קורא שמברכת על השמיעה ולא על הקריאה וא"ש.

בדברי האו"ש בביאור החילוק בין חובת שמיעה לקריאה בנשים

והסבר השיטה דנשים חייבין בשמיעה דוקא ולא בקריאה, ה"אור שמוח" ריש הלכות מגילה מפרש דהא דבעינן קריאת מגילה מספר דוקא היינו מפני דילפינן מהא דכתיב "כתוב זאת זכרון בספר" בזכירת עמלק, וא"כ נשים שאינן מצוין בזכירת עמלק אין בהו חיוב מספר מכח הקרא והוה רק דרבנן ואין מוציאין אנשים ע"ש, אבל נראה שאין החיוב בספר מכח מצות זכירת עמלק דוקא, ואינו אלא ילפותא דבעינן כאן זכרון בספר כמו התם, וא"כ לכאורה נשים שישנן במצות מגילה יש בהו האי ילפותא וחייבין לשמוע מספר כמו אנשים, ואין חילוק בחובת קריאה מספר בין נשים לאנשים.

מבאר דבמגילה יש חיוב משום פרסומי ניסא ומשום זכרון עמלק ונשים חייבות רק בפרסומי ניסא

אמנם נראה טפי בביאור הדברים, דיסוד חובת קריאת מגילה משום פירסום הנס ולזה המצוה לשמוע וסגי, ועוד יש חובת קריאה משום זכרון עמלק וכמבואר בירושלמי מובא ברמב"ן פרשת ואתחנן דמרדכי ואסתר חידשו מקרא מגילה מכח הקרא דכתיב בה זכרון, ומהאי חיובא נשים פטורין, וכיון שנשים חייבין מספר רק לפירסום הנס ולא למצות זכרון עמלק כמו באנשים, לא מהני קריאתן לאנשים שצריכים לצאת בזה ג"כ מצות זכירה, שמרדכי ואסתר תיקנו ליזכור בקריאה מעשה עמלק ביום זה, שקריאת המגילה תעורר איבתם, אבל מכח זה החיוב באנשים דוקא ולא בנשים ולכן אין יכולים להוציא אנשים (ועיין בר"ש משאנן ר"פ בחוקותי דמצות זכירה היינו שתהא

עשרה לעיכובא נשים פטורין שעכ"פ עיקר מצותה אז בעשרה דוקא, וא"ש, וכ"ז ליישב חומר התוספתא, והפוסקים השמיטו התוספתא דלא קיימא לן כן שלא הובא בש"ס דילן, ולהפוסקים דס"ל שהנשים דבני כפרים נמי מקדימין, יש לומר דמגילה שאני דנשים נמי מצטרפי בזה לציבור ועיין רמ"א ס"ס תר"ץ בזה, ועיין היטב לעיל (סימן קע) מה שביארנו דרך אחר לדידן בענין נשים דבני כפרים במגילה ודו"ק היטב בכ"ז.

בביאור ההו"א דנשים מוציאות נשים

ובעיקר השיטה דנשים אינן מוציאות אנשים, והא דאיתא בריש ערכין דמוציאין היינו נשים דוקא, תמה ה"אור זרוע" הא פשיטא דמוציאין נשים ע"ש, ונראה דס"ד שהמצוה לשמוע מקרא מגילה היינו דוקא כשהקריאה למצוה, ונשים אינן מחוייבין בקריאה רק בשמיעה, לכן ס"ד דבעינן שישמעו קריאת מצוה דהיינו מאיש, ובקראו לעצמן דמהני שמיעתן היא מפני שקראו וע"כ עדיפא, קמ"ל דשמיעה בעלמא מנשים נמי מהני שהן חייבין בשמיעה, ויש בזה חידוש דלא בעי לשמוע קריאה דמצוה ולכן מהני קריאת נשים לנשים כיון שחייבין בשמיעה סגי ומיקרי שמיעת קריאה דמצוה.

ונראה עוד דבירושלמי ריש פ"ד דמגילה איתא "תני מעשה בר"מ שקרא המגילה מיושב בבית הכנסת של טבעין ונתנה לאחר ובירך עליה, מה נתנה לאחר ובירך עליה זה קורא וזה מברך, ר"ה בשם ר' ירמיה מכאן שהשומע כקורא" ע"ש, ומבואר שאם אינו כקורא אין לו לברך כשאחר קורא, והדר תיקשי למה נהגו דנשים מברכין ואחר קורא, והיאך מצינו זה קורא וזה מברך וצע"ג לכאורה, רק נראה דלא מצינו שאחר יברך על קריאה

שונה בפיק הלכות מגילה וכן בראב"ד שם, ומשמע מדבריהם דמקיימין בלימוד הלכות מגילה מצות זכירת עמלק וצ"ע).

ביאור הדין דאין נשים מוציאות אנשים

שוב מציאתי במ"א סימן תרפ"ט (ס"ק ה) בשם הסמ"ג דנשים אין מוציאות אנשים דלא דמי לגר חנוכה דשאני מגילה דהוה כמו קריאת התורה, ונדחק שם לפרש שאינו כבוד הציבור, ולדברינו נראה שיש בקריאת המגילה דין קריאה כמו בקריאת התורה לזכירת עמלק, ואף להפוסקים שאין צריך עשרה הכא לא הצריכו עשרה, ועיין ברמב"ם פרק י"ג דתפלה ה"ו גבי שמונה פסוקים שיחיד קורא אותם ולא בעינן לקריאה זו ציבור, וכן כאן במגילה יש דין קריאה לזכר עמלק אף דלא בעי ציבור, וא"ש שנשים אין מוציאות אנשים מחוייבין בקריאה, ולא צריך לדחוקי כהמ"א שבעצם רק ציבור אין מוציאות ומכא לא פלוג תיקנו שאין מוציאות ביחיד ודו"ק היטב.

בברכת לשמוע מפסדת מצוות הקריאה

אמנם רצוני להעיר דעיקר הדין מה שהסכימו הפוסקים דאשה תברך לשמוע מ"מ לדעתי צ"ע טובא, דלהרבה ראשונים שמחוייבת גם בקריאה לא בירכה בזה על הקריאה שמחוייבת, וכן דעת הפר"ח וגר"א להלכה, ולדידהו אי מברכין רק על שמיעה חסר לה ברכה על קריאה שמחוייבת, וגם בנוסח הברכה על שמיעה לחוד מוכח כאלו רצונה לצאת בשמיעה דוקא ולא רוצה לצאת כלל מצות קריאה, וע"כ אמינא דנכון שלא לשנות נוסח הברכה ותברך על מקרא מגילה,

ולא מיבעא להפוסקים שמחוייבת בקריאה כאנשים פשיטא דא"ש, שגם להפוסקים שאינה מוציאה אנשים משמע בתוס' סוכה לה. שזהו רק מכבוד ציבור אבל היא מצווה על קריאה, וא"כ שפיר צריכה לברך על מקרא מגילה, רק אפילו נימא שאינה מצווה על קריאה, יש לומר שמקיימת מצוה ויכולה לברך כמו בכל מצות עשה שהזמן גרמא כמו שביארנו לעיל, וגם אי מברכין על מקרא מגילה נראה דכלול קריאתה ושמיעתה, דנשים שומעין בבית הכנסת ברכת על מקרא מגילה ואין מברכין לעצמן על שמיעה כמצותן, דיוצאין בברכת על מקרא מגילה ברכתם לשמיעה כמו שביארנו, משא"כ בשמיעה אין יוצאין חובת ברכה על קריאה, ומכ"ז נלע"ד לכאורה שאין לשנות מנוסח הברכה המבואר בגמרא ולחדש מדעתנו נוסח אחר לנשים, אבל הרמ"א ומ"א מסקי לברך בנשים על השמיעה דוקא כמנהגינו, וצ"ע בפוסקים אי העירו בכ"ז.

מבאר דחובת נשים הוה רק מפני דהיו באותו הנס

ובעיקר שיטת הבה"ג שנשים אינן מוציאות את האנשים, נראה שמגילה דהוה חיוב מדברי קבלה חמיר וכמבואר בטורי אבן, ונשים שחייבות מפני שהיו באותו הנס חיובן רק מדרבנן, כמבואר בתוס' מגילה ד. (ד"ה נשים) ע"ש, ולכן לא אלימי להוציא אנשים שחיובם הוא מדברי קבלה, ולפי זה נראה שבקריאת המגילה בלילה, שגם באנשים אין החיוב מדברי קבלה אלא מדרבנן, דיכולה האשה להוציא את האיש, כיון שחיוב האנשים והנשים הוא שוה, ורק משום כבוד הציבור לא עבדינן הכי.

הכאת המן במגילה*

בנידון גבאי דרצה לתקן לא להביא ילדים מתחת לגיל שש
לבהכ"נ וידפקו רק ב' פעמים בהמן

"וזכרם לא יסוף מזרעם" היינו על קטנים,
דאפילו קטנים חייבין.

מעשה בבית כנסת אחד שהרבו בהכאת
"המן" והגבאי רגז מאד על המכים
"המן" שמפריעים לקריאת המגילה, ורצה לתקן
שלא יבואו ילדים לבית הכנסת רק מגיל שש
ומעלה, וגם אז לדפוק רק פעמיים או שלש,
והצבור שאלו הדין בזה.

נמצא לפ"ז דקטנים במגילה אינם מדין חינוך
בעלמא, אלא תקנה מיוחדת היא,
הואיל והמן הרשע רצה לאבד את כל היהודים
מנער ועד זקן טף ונשים, לזאת אנו אוספים
הקטנים לבית הכנסת להשתתף בקריאת
המגילה, ואפילו לא הגיעו בעלמא לחינוך,
(והארכנו בזה ב"תשובות והנהגות" ח"ג רכ"ט). וזהו
מחובת האב. ועיין עוד תוס' ערכין (ג. ד"ה
לאיתי) שרבי יהושע היה מכנס כל ב"ב למגילה,
ונראה דהיינו גם הקטנים ביותר, וי"ל דכדי
לזרזם לבוא תיקנו להכות המן, כדי שישמחו
לבוא. עכ"פ נראה דאין לבטל שום מנהג
בישראל כי בקודש יסודו וכמ"ש, והכא עיקרו
לזרזם לבוא להשתתף בהקריאה**.

ונראה דהנהגה הרמ"א [תר"ץ סעיף י"ז] הביא
מנהג הכאת המן, וסיים "ואין לבטל
שום מנהג, או ללעוג עליו כי לא לחנם
הוקבעו". ושורש המנהג להכות המן, נראה
עפ"י ש"הגר"א על מגילת אסתר חידוש פלא,
כתיב "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך
היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" ופירש הגר"א
"לא יעברו מתוך היהודים" היינו הגדולים,

* תשובה"נ חלק ד' סימן קעה

** ושאלתי את רבינו שליט"א דאולי דברי הרמ"א מיירי דוקא לענין לדפוק ברגל ולא כשמרעשים בכלים ואמר לי
דאינו מוכרח דאולי גם בזמן הרמ"א הרעישו בכלים ואין לבטל שום מנהג.
ולמעשה במקום דמפריע לאנשים לכוון בקריאת המגילה ראוי למנוע מלהרעיש ורק בהמן ראשון ואחרון ירעישו
ויכול לדפוק ברגל ולא להרעיש דעל ידי זה רבים מתבטלים מכוונתם לשמוע המגילה.

קטן במגילה

חינוך קטנים בקריאת המגילה ושמחה*

מבאר דמדין חינוך חייב האב לחנכם בשמחה ומשתה

מיהו לענין זה יש לומר שעכ"פ מדין חינוך בעלמא יש חיוב על האב לחנכו בשמחה, אכן במקרא מגילה חייב הקטן מעיקר החיוב.

זמן חיוב קטנים היינו בשעה דיכול לכוון לצאת ולשמוע כל המגילה

ויש לפרש הטעם כיון שהקטנים היו בכלל הגזירה וניצלו ע"כ חייבין. והגיל שיתחייב בו הקטן במגילה לא שמענו, ומסתבר דכל קטן ששייך אצלו שיכוין לצאת וישמע כל המגילה חייב בכך מעיקר התקנה, וכמדומני שזוהי המצוה היחידה שקטן חייב בה, ולא מדין חינוך אלא מעיקר דברי קבלה דמרדכי ואסתר תיקנו להם, כך עולה לפי פירוש הגר"א.

מיישב בזה קו' התוס' מה המוח' אי קטן מוציא במגילה הא הוה דרבנן

ונראה דע"פ דברי רבינו הגר"א זצ"ל יש ליישב תמיהת התוס' במושג במגילה יט: שנחלקו רבי יהודה ורבנן אי קטן מוציא שלרבנן אינו מוציא ולרבי יהודה מוציא, ותמהו התוס' ממ"נ אי הגיע לחינוך ודאי מוציא, ואי לא הגיע לחינוך אינו מוציא ובמאי פליגי, ויחידשו שהגיע לחינוך הוה תרי דרבנן קטן ומגילה ואינו מוציא חד דרבנן לדעת חכמים ע"ש, ולרבינו הגר"א זצ"ל בלא"ה ל"ק

בגדר חובת קטנים במגילה אי הוה מחובת האב או חובה ידידיה

בבה"ג כתב שקטנים פטורין ממוקרא מגילה אבל חייבין לשמוע שהכל בכלל להשמיד להרוג ולאבד, ונסתפק הגר"ח על מי מוטל חיוב זה.

ובביאור הגר"א כתב וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, זרעם בא לרבות שקטנים חייבין מעיקר תקנת מגילה ולא רק מדין חינוך, ועיין היטב תשובות והנהגות ח"ג (רפ"ט).

דברי רבינו הגר"א דקטנים חייבין במגילה ולא במשתה
שמחה**

מצאתי מרגניתא בביאור הגר"א למגילת אסתר (פ"ט כ"ח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, פירוש שימי הפורים הם משתה ושמחה לא יעברו מתוך "היהודים" שהם הגדולים, וזכרם שהיא קריאת המגילה לא יסוף אפילו "מזרעם" דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה, עכ"ד. מבואר מדברי הגר"א חידוש פלא שחייבו מרדכי ואסתר לקטנים במגילה, וזהו "וזכרם לא יסוף מזרעם". מאידך מוכח מדבריו שדין שמחה כשתיית יין לא חייבו אלא לגדולים ולא לקטנים.

* מתשובות והנהגות חלק ד' הנהגות הגר"ח אות צג
** תשוה"נ חלק ג' סימן רכט

דברי הגר"א דילפינן מקרא זכרם לא יסוף מזרעם דאיכא
חובה מיוחדת בשמיעת המגילה לקטנים**

ואמרת דבר חדש בענין חיוב קטנים
בסעודת פורים, שמצאתי בביאור
הגר"א למגילת אסתר (פ"ט פ' כ"ח) על מאי
דכתיב במגילה "וימי הפורים האלה לא יעברו
מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" ופירש
שם שימי הפורים היינו המשתה ושמחה לא
יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם
דהיינו קריאת המגילה לא יסוף מזרעם דאפילו
קטנים חייבין בקריאת המגילה ע"ש, ודבריו
תמוהין דמשהגיעו לחינוך חייבין בכל המצות
והיינו נמי במשתה ושמחה, וכשלא הגיעו
לחינוך אין גם חיוב קריאת המגילה, וא"כ דבריו
צע"ג.

מבאר בזה דבמקום דעיקר המצוה מתקיים בלב כנון
בסעודת פורים דעיקרה להביאו לידי שמחה זה אינו שייך
בקטן

ולע"ד ליישב דברי זקני זצ"ל, דבמקום שיש
מעשה המצוה כמו ק"ש, תפילין,
ציצית, שופר ומצה וכדומה האב מחוייב לחנך
בנו, אבל במצוה שיסודה מתקיים בלב והיינו
בשמחת לבבו על ידי משתה ושמחה לא שייך
חינוך, דקטן אי אפשר לו במציאות להרגיש
שמחה כמצותה שהכל אצלו כשחוק ותיעתוע
ולכן לא שייך לחנכו במצוה זו, ולא חייבו חז"ל
לחנכו שאינו בר קיום המצוה ואין חינוך למצות
שמחה כה"ג ודו"ק כי נכון הוא.

מביא ד' הראשונים בערבי פסחים דקטן פטור מד' כוסות
דאינו בא ע"ז להנאה ושמחה

ומצאתי שסברא זו מבואר בראשונים,
דבר"ן בפרק ערבי פסחים (קה).
מסיק שלא שייך חינוך לקטן בד' כוסות דבעינן

ואין ראיה לחלק בין תרי דרבנן וחד דרבנן, אלא
שלרבי יודא שקטן מוציא שחייב מעיקר
התקנה, ולרבנן אמנם חייב אבל חיובו קיל משל
גדול כיון שהוא פטור בעלמא ממצוות, ולגבי
גדול מיקרי לאו בר חיובא שחיובו קלוש, שהרי
במגילה לבד חייב ועוד לפי שאינו בר מצוות
בעלמא ואינו בכלל ערבות, ע"כ אינו יכול
להוציא.

לשון הרמב"ם מפורש להדיה דהוא רק חיוב לחנך הקטנים
לקרותה

ועצם שיטת הגר"א שחייבו הקטן הוא פלא,
שברמב"ם מפורש ריש הלכות מגילה
ומחנכין את הקטנים לקרותה, ומשמע שהחיוב
רק מדין חינוך, ואדרבה עיין בלח"מ פ"ו דחמין
ומצה (ה"י) שהחיוב במגילה קיל והקטן עצמו
אינו חייב כבהרבה מצוות רק האב מצווה
לחנכו, והגר"א גופא בביאורו תרפ"ט ס"ק ג'
סובר שהחיוב מדין חינוך ומוכיח כן מהתוס'
ערכין ג', ובפירושו למגילת אסתר שינה דעתו
וס"ל שהקטן גופא חייב, ולא קשה לדבריו
קושיית התוס' שם יעו"ש, ולא ידעתי מה כתב
מאוחר (ביאורו לשו"ע או פירושו לאסתר) ומהי
דעתו למעשה, ועכ"פ עצם דבריו חידוש ולא
משמע כן משאר הפוסקים.

למעשה ראוי להזהיר הקטן לכוון ליד"ח לבד ממצוות חינוך
על כל מצוות היום

אמנם כדאי לצאת שיטתו הנ"ל לחומרא,
והיינו להזהיר קטן שמסוגל לשמוע
לשמוע הכל כדין שיהיה ויזכה במצוה זאת,
מלבד מצות חינוך בכל מצוות היום דפורים
כהנ"ל*.

* וע"ע לעיל בענין סעודת פורים דנתבאר עוד מענין זה ובעיקר גברי חובת חינוך בקטן נתבאר ענין זה בכמה
מקומות

** מתוך הערה למועדים וזמנים חלק ב' סימן קצ ונדפס עוד מענין זה להלן בדין קטנים בקריאת המגילה

שיהנה ושמח בו וקטן אינו נהנה מיין וע"כ חסר
אצלו עיקר חפצא דמצוה זו ע"ש, וכן פירש
במהר"ם חלוואה שם, וא"כ דברי הגר"א זצ"ל
מאירים, שבמצות מגילה שפיר מחוייבין לחנך
בנינו אחרינו, אבל במצות משתה ושמחה
שיסודה ועיקרה מתקיים בלב לא שייך בקטן,
וכן מבואר במאירי בפ"ק דמגילה שיסוד
המצוה ועיקרה הרגשת שמחה ע"ש, וא"כ קטן
אי אפשר לו לטעום מטעם שמחה זו שצריך
לזה הבנה, ולכן הקטן פטור מסעודת פורים
שיסודה מכח מצות משתה ושמחה ולא שייך
בקטנים וצ"ע לדינא ודו"ק היטב בזה כי נכון
הוא.

דן דבמגילה יש ענין להביא קטנים שלא הגיעו
לחינוך להרבות בפרסום הנס משא"כ
בסעודה

ונראה עוד שאולי במגילה מביאים לקריאה
קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך
להרבות בפרסום הנס, משא"כ בסעודה רק
כשהגיעו לחינוך חייבין, וזהו כוונת רבינו הגר"א
זצ"ל.

למעשה נראה דאין חיוב להביא קטנים שלא הגיעו לחינוך

אבל כמדומני שאין שום חיוב מדינא במגילה
להביא קטן שלא הגיע לחינוך וע"כ
נראה כדברינו הנ"ל.

קטן מוציא וברדין ערבות

בגדר ערבות אי הוה משום דנחשב בר חיובא או דנחשב כמו דהוא מברך בשבילו*

דברי התוס' דקטן אינו מוציא משום דהוה תרי דרבנן

במגילה יט: "הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן" ע"ש, ובתוס' פירשו טעמא דרבנן דקטן אינו מוציא אף שחייב מדרבנן והוה לן לומר דמוציא מגילה דרבנן, דבקטן הוה תרי דרבנן והיינו מצות מגילה ומה שהוא קטן, ובגדול רק חד דרבנן והיינו מצות מגילה וע"כ לא מהני, דתרי דרבנן לא מועיל להוציא חד דרבנן, וכן בברכת המזון קטן שאכל כזית דהוה תרי דרבנן אינו מוציא גדול שאכל כזית דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן ע"ש היטב בתוס'.

ק' הרעק"א דבברכת המזון מדאורייתא יכול מי דלא אכל להוציא וא"כ מדוע נחשב תרי דרבנן

וקושיא נפלאה הקשה הגרע"א בתשובותיו (סימן ז'), דמאחר דגדול שלא אכל כלל מדינא מוציא מי שאכל כדי שביעה, ורק מאסמכתא דכתיב ואכלת ושבעת בעינן שיאכל כזית, א"כ כקטן שאכל כזית הוה לן לומר דמוציא דלא מיקרי תרתי דרבנן כלל, דמה שאינו מחוייב אלא מדרבנן דלא אכל כזית אינו מזיק שגם בזה מיקרי בכה"ג שמוציא חברו בר חיובא דאורייתא מדין ערבות דלא גרע ממי שלא אכל כלל, וא"כ אין כאן אלא חדא דרבנן

והיינו מה שהוא קטן, ולא מיקרי תרי דרבנן אלא בקטן במגילה שאי אפשר אלא בתרי דרבנן, אבל בברכת המזון אי מוציא חברו שאכל כדי שביעה אפילו הוא לא אכל כדי שביעה לא מיקרי בר חיובא דרבנן, רק הוה כחייב מדאורייתא מדין ערבות, וא"כ בבהמ"ז לא מיקרי תרי דרבנן כלל ומניח בצע"ג דברי התוס' ע"ש.

מבאר דגדר דין ערבות היינו דנחשב כאילו הוא שבע והכא הרי בעינן דליהוי כגדול וליהוי כשבע

ולע"ד דברי התוס' מאירים, שדין ערבות מהני דהוה כאלו הוא ג"כ חייב כחבירו ויוצא וממילא יכול להוציא חברו, והיינו בלא אכל כלל מדין ערבות אמרינן בעלמא שחייב בבהמ"ז כחבירו ויוצא שבוה חבירו יכול לצאת בברכתו, אבל בקטן שאכל כזית ורוצה להוציא גדול שאכל כזית, הלוא מדין ערבות בעלמא הביאור דאמרינן שהקטן נתחייב כחבירו ויוצא שבוה הגדול יוצא בברכתו, אבל כאן אף אי הקטן חייב כחבירו ויוצא הוה תרי דרבנן דקיל, וקיום כי האי לא מועיל להוציא גדול שחייב מדרבנן ממש, וא"ש דלא מועיל כאן ערבות שגם בזה הוה רק כאלו יוצא תרי דרבנן וזה לא מהני לחד דרבנן ושפיר אינו מועיל ערבותו כמ"ש ודו"ק היטב כי נכון הוא.

דברי המ"א דחשיב חד דרבנן וביאור הרעק"א דהיינו משום דיכול להתחייב כשהוא שבע א"כ אינו מגרע קטנותו דחסרון זה תוה רק חד דרבנן

אמנם המ"א (תרפ"ט) מביא דברי הרא"ם שפליג על התוס' ולדידיה קטן שאכל כזית מוציא גדול שאכל כזית דלא מיקרי תרי דרבנן כיון שיכול לבוא לידי חיוב כשאוכל כדי שביעה, וביאר הגרע"א שסברתו דכה"ג לא מיקרי תרי דרבנן שמדין ערבות נתחייב כאלו אכל כדי שביעה ממש, והיינו דס"ל באמת כקושיית הגרע"א הנ"ל.

מבאר גדר הדברים דדין ערבות אינו דנחשב דהוא אכל ממש רק דחשיב בר חיובא וה"נ הקטן חשיב בר חיובא

וביאור דברי הרא"ם נראה שאינו מפרש שמדין ערבות אמרינן דהמוציא חייב בהמצוה ויוצא, וממילא השומע ממנו יוצא, רק דין ערבות מהני רק שהוא בן חיובא, וכיון שהשומע שמע ממנו שהוא בר חיובא יוצא, וא"כ בבמה"ז שפיר קטן שאכל כזית מיקרי כבר בר חיובא אף על שיעור שביעה כיון שאם אכל כשיעור שביעה נתחייב מיקרי לזה בר חיובא, ולכן מוציא אחר ולא מיקרי תרי דרבנן כמ"ש, שאין כאן לענין בר חיובא אלא חדא דרבנן והיינו מה שהוא קטן.

פסק השו"ע במדבר ואינו שומע דאינו מוציא חבירו תמוה דהרי הוה בר חיובא וע"כ דהגדר היינו דהוא כקורא ממש

והנה המחבר פוסק בהלכות שופר (תקפ"ט) שהמדבר ואינו שומע אינו מוציא דכיון שאינו שומע לאו בר חיובא הוא ע"ש, ודבריו תמוהין דאפילו אינו שומע בעצם הוא חייב בתקיעת שופר ככל אחד מישראל רק אנוס הוא שאינו יכול לשמוע אבל מ"מ מיקרי בר חיובא וא"כ מנלן שאינו מוציא, ולפי דברינו דשיטת התוס' כאן במגילה (יט:) דמדין ערבות הוה כאלו נתחייב ויוצא ממש, הכא שהמוציא אינו שומע אי אפשר לו לצאת ולכן אינו מוציא, משא"כ לדעת הרא"ם דסגי שהוא בר חיובא,

חרש נמי בר חיובא הוא רק פומיה כאיב ליה, וכיון שבר חיובא הוא מוציא אחר בתקיעת שופר, אבל יש לדחות דפסק המחבר לכ"ע רק כשאינו שומע חסר לתוקע בגוף מעשה המצוה ולכן גרע ואינו מוציא לכ"ע ולהלן יבואר.

ובחוגי הישיבות רווחת שמועה שהגאון המפורסם רבי יוסף דוב סולווייצ'ג זצ"ל הורה במי ששכח ספירה יום אחד שלם, דמ"מ מברך אחר כך, שיהיה ש"ן ומתכוון להוציא אחד מהקהל בברכתו, דכה"ג בר חיובא הוא מדין ערבות ומברך וא"ש, אבל בעצם כבר דנו האחרונים אי מברך כה"ג.

ולדברינו נראה שהשאלה אי מהני תלוי בחקירה הנ"ל בגדר ערבות, דאי נימא שרק נעשה בזה בר חיובא ולכן מוציא הכא נמי אף שהוא פטור מדין עצמו שלא ספר כל יום, הוה בר חיובא מדין ערבות כשרוצה להוציא חבירו ושפיר מברך עבורו, אבל אי נימא שמדין ערבות הוה כאלו חייב ויוצא ומקיים מצוה, הכא לא נוכל לומר דהוה כאלו יצא ממש, דאפילו ספר לא מהני דבעינן שיספור כל לילה, וא"כ בערבות להאי לילה נמי לא מהני כאלו ספר אתמול בלילה שחיסר, וכיון שאינו יכול לקיים עכשיו המצוה לעצמו אינו מברך להוציא חבירו, דלא מהני אלא מפני שמקיים בזה המצוה לעצמו כמ"ש ודו"ק היטב כי נכון הוא.

יסוד הדברים מבואר בגמ' מגילה דמי דאינו רשאי לקרוא בלע"ז דמבין לה"ק אינו מוציא חבירו

ובעצם ירושלמי מפורשת בפ"ב דמגילה (מובא בר"ן שם) דמי שקרא בלע"ז דהמגילה להוציא חבירו שאינו יודע לשון עברי, אם הקורא יודע עברית דהדין שבעצמו אינו יוצא בלע"ז הדין שאינו מוציא אחר בלע"ז דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ע"ש,

וקשה הא הקורא מחוייב במגילה רק אינו יוצא לעצמו כיון שיודע ג"כ עברית, והכא לא בעינן שיוצא לעצמו שאינו אלא מוציא וע"כ מוכח שבמוציא חבירו צריך לצאת לעצמו דוקא וא"ש.

מבאר דמי דיודע בלח"ק אינו נחשב אצלו כלל קריאת מגילה

אבל אינו ראייה מוכרחת כלל דמי שיודע עברית חיובו בעברית דוקא ולא בלע"ז שאינו אצלו מעשה המצוה כלל, ובכה"ג דלמוציא לא מיקרי אפילו מעשה המצוה כלל הוה לכ"ע כאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא, אבל בעיקר הדין אין המוציא צריך לצאת ממש דסגי אם הוא בר חיובא כמ"ש.

בביאור דברי הגמ' דאף דהשומע ממי דלא השמיע לאזניו יד"ח רק בדיעבד ותימא עד כמה דהוה בר חיובא מדוע הוה רק בדיעבד

ועיקר דברינו דאף אי אין צריך לצאת בעצמו, מ"מ המוציא צריך לעשות מעשה המצוה בשלימות להוציא חבירו כדון, נראה שהדבר מוכרח דבסוגיין כאן במגילה (יט:): איתא דאם מי שקרא ולא השמיע לאזנו יד"ח בדיעבד וע"כ השומע נמי יד"ח רק בדיעבד, ודברי הגמרא תמוהין דמאחר שהקורא יוצא בדיעבד הא ודאי בר חיובא הוא

וא"כ למה אינו מוציא בקריאתו חבירו השומע וא"כ יוצא השומע גם לכתחילה, ועיין בחידושי הקדוש הגר"א ווסרמן זצ"ל ליבמות סי' מ"ח שהעיר מזה, ולדברינו תתיישב דלא מיבעיא אי המוציא מקיים מצוה כאן לא קיים רק בדיעבד והוא הדין השומע שפיר מקיים מצותו רק בדיעבד, רק אפילו המוציא אינו מקיים בעצמו המצוה כיון שחסר לו בגוף מעשה המצוה כשאינו שומע לכ"ע אינו מוציא לכתחילה חבירו ודו"ק היטב בזה.

ומדברינו יוצא דלכ"ע המוציא צריך מעשה המצוה בשלימות להוציא חבירו כאלו באמת יצא, רק אי אמרין שהמוציא מקיים בערבות המצוה בפועל ממש אינו מוכרע, ולדברינו לעיל זה תלוי במחלוקת התוס' ורא"ם, דלשיטת התוס' המוציא מקיים בפועל ממש מצוה וכיון שאצלו תרי דרבנן קיום כי האי לא אלים להוציא חדא דרבנן, משא"כ לשיטת הרא"ם אין צריך קיום ממש רק אי הוא בר חיובא ומעשה המצוה בשלימות סגי, ולכן כשקטן מוציא הוא בר חיובא מדין ערבות, ואין כאן לענין להוציא אלא חדא דרבנן לבד, והיינו מה שהוא קטן ושפיר מוציא בדרבנן ודו"ק היטב בזה.

בן עיר להוציא בן כרך

טעמא הוא בן חיובא, ויש לומר דשיטת הירושלמי דלא שייך חיוב מכח ערבות אם אינו חייב בהמצוה, וכן מפרש שם בשו"ת הגרע"א (סימן ז) דנשים אינן בכלל ערבות היינו במצוה שאינן מחוייבין בה דוקא שבזה אין דין ערבות ע"ש, וא"ש שכן עיר אינו

תמיה מדוע אינו מוציא הרי בדין ערבות יכול להוציא ומבואר דבאינו מחוייב במצוה אינו מוציא מדין ערבות

ובעיקר הדין מבואר בירושלמי (פ"ב ה"ג) דבן עיר אינו מוציא בן כרך בט"ו שאינו מחוייב לעצמו וע"כ אינו מוציא אחרים, וקשה הא יש דין ערבות ומהאי

מוציא בט"ו שאינו מחוייב עכשיו בהמצוה כלל ולא מהני ערבות במקום שאינו מחוייב בהמצוה כלל.

מבאר דתלי בגדר ערבות ובנידון אם הרמב"ם נחלק על הירושלמי בזה

ואולי תלוי בחקירה הנ"ל שאי יוצא ממש צריך שיהא בן חיובא בגוף המצוה ואז מדין ערבות אף שיצא יוצא, משא"כ אי סגי במעשה המצוה ומדין ערבות נעשה רק בן חיובא, הכא נמי מדין ערבות נעשה בן חיובא בט"ו ומהני, ואולי מהאי טעמא השמיט הרמב"ם דברי הירושלמי, אבל אינו מוכרח כלל דאולי ס"ל דפשוט שאינו מוציא שאינו בן חיובא ולכן השמיטו כשם שבש"ס דילן אינו מבואר שהדין פשוט שאינו מוציא שאינו בן חיובא ודו"ק היטב בזה.

בחידוש הטורי אבן דדינא דיצא מוציא לכה"ג היינו רק במצוה דרבנן

ושיטת בה"ג מובא ברש"י ותו' בברכות (מח.) דמי שאכל כוית אינו מוציא מי שאכל כדי שביעה ע"ש, וקשה הלוא כללוא היא דאפילו יצא מוציא מדין ערבות ולמה אינו מוציא מדין ערבות, וב"טורי אבן" ספ"ג דראש השנה העלה מזה דבר חדש דלבה"ג, בדאורייתא לא אמרינן כלל אם יצא מוציא ולא אמרינן כן אלא בהלל ומגילה דרבנן, והא דמבואר בסוגיא התם דאמרינן כן בקידוש מיירי שהוציא אחרים ונתכוון להדיא שלא לצאת עדיין בעצמו בכה"ג בר חיובא ממש ע"ש, ודבריו צ"ע דדחוק לאוקמי דבקידוש מיירי בכה"ג, וגם לפי הסברא דביצא מוציא הוה מדין ערבות, אולי בעינן שיצא ממש ולא מהני כשאינו רוצה לצאת לעצמו כלל.

מבאר דברכת המזון חסר בכל החפצא דמצוה דענינה להודות מתוך שביעה

וע"כ לע"ד נראה דבה"ג מודה דאם יצא מוציא גם בדאורייתא ולא מיירי אלא בברכת המזון, דקיומה מתוך שביעה דוקא, וכשאינו שבע ומברך חסר לא רק בסיבת החיוב אלא בקיום, ולזה לא מהני ערבות, דברכת המזון בלי שביעה חסר בעיקר צורת ברכת המזון ולא מהני לזה ערבות לחייבו דעכ"פ מברך בלי שביעה ודו"ק היטב בזה.

בדברי התוס' דקטן אינו מוציא משום דהוא תרי דרבנן ותמיה מדוע לענין סומא ליכא חסרון זה

ובעיקר טעם רבנן דקטן אינו מוציא התוספות במגילה מפרשי דהוה תרי דרבנן ולא מוציא חד דרבנן כמ"ש, והרמב"ן מפרש דקטן אינו מצווה כלל אף מדרבנן ורק אביו מצווה לחנכו ולכן קטן אינו מוציא ע"ש, ולע"ד נראה שגם התוס' מחלקי בין מצוה דרבנן דקטן לשאר חייבין מדרבנן, שהלוא פירשו דסומא אף דהוה תרי דרבנן מוציא, וצ"ע מאי שנא סומא מקטן והא לדעת התוס' תרוייהו חייבין מדרבנן והוה תרי דרבנן בתרוייהו, ולדברינו נראה דקטן מקיים בעצמו מצות חינוך ולא גוף המצוה ולכן לא אלים בתרי דרבנן, אבל סומא חייבו בגוף המצוה מדרבנן ולכן אין לחלק אצלו בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

ובבה"ג פירשו שבמגילה חיוב קטן דומה לחיוב אשה ואין בהו חיוב קריאה כלל רק שמיעה ע"ש, וא"ש הא דאינן מוציאין אחרים, וקשה בשלמא באשה יש לומר דמצות קריאה מדין הלל או זכירת עמלק ואשה פטורה מאלו ולכן אין בה מצות קריאה, אבל תמוה למה אין בקטן חיוב קריאה מדרבנן מכח חינוך

כשם שמצווין לחנכו בכל המצוות וצ"ע לכאורה, ולע"ד נראה שעיקר שיטת בה"ג היא לשיטתם דבעינן ציבור דוקא למגילה, ועכ"פ בגדר קריאה ודאי עיקר המצוה בציבור דוקא, ולכן נשים דלא מצטרפי לציבור דעתם שאין בהו מצות קריאה שישודרה בציבור, וחיובם לכתחילה רק מכח פירסומי ניסא וסגי לזה בשמיעה לבד, וא"כ קטנים נמי שלא מצטרפי לציבור אין בהו מצות ציבור דהיינו קריאה וחיובם בשמיעה לבד וא"ש, ולפי זה נראה פשוט דקטנים מוציין נשים שחיובן שוה, אבל במרדכי מספקא ליה אפילו חיוב תרווייהו בשמיעה דלמא אין חיובם שוה ולכן קטן אינו מוציא אשה, ולדברינו הסברא דאפילו חייב בשמיעה יסודה בגדר חינוך ולא דמי למצות נשים ולכן אין מוציין אותן וא"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

בגדר ערבות בספירת העומר*

הבאנו חקירה בגדר ערבות, והוראת הגאון רבי יוסף דוב סולווייצ'ג זצ"ל, במי ששכח לספור העומר דיכול להיות ש"ץ ולברך, ע"י שיכון להוציא בברכתו את אחד מהקהל שיתכוין לצאת בברכתו, דבכה"ג יכול הש"ץ לברך.

ואני חוכך בזה להחמיר מטעם אחר, דהנה דעת רוב הפוסקים שבספירת העומר צריך ספירת כל אחד ואחד, ולא מועיל שיצא ע"י חברו מדין שומע כעונה, וא"כ הכא היאך יצא בספירה דהש"ץ דהא לא מצינו בברכת המצוות שזה יברך וזה יקיים המצוה, וכסברת הירושלמי רפ"ג דמגילה ששואל היאך מצינו שזה קורא וזה מברך, דרך עם קיום מצוה יכול לברך ולהוציא את חברו.

והטעמתי הדברים עוד ע"פ מה שכתב הגאון רבי שמואל רוזובסקי

זצ"ל, (מובא בספר מעגלי צדק), לבאר שיטת בעל המאור בברכות (כ:) דגברא דמחוייב מדאורייתא בברהמ"ז אע"ג דלא אכל אלא שיעורא דרבנן, מוציא מי שאכל שיעורא דאורייתא שהוא כדי שביעה, ותמה הרמב"ן כיון דמ"מ מה"ת אינו מחוייב, היכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ע"ש. וע"ז פירש דס"ל לבעה"מ דסגי מאי דהגברא הוא בר חיובא בברכה הזאת, ולא צריך שיהא חייב בפועל לברך עכשיו, והא דצריך לאכול כזית דגן, דבלא"ה הא לא הוי ברכה כלל, ופשיטא שאינו מוציא אחרים ע"ש.

ומי"ש בזה תמיהת הגרע"א על רש"י בברכות מ"ה. שפירש שקטן שחייב בברהמ"ז מדרבנן מוציא דאורייתא, רק דוחה שם רש"י שקטן אינו חייב מדרבנן רק אביו מצווה לחנכו ע"ש, ותמה הגרע"א שם מברכות (כ:) דאמרינן שאם נשים בברהמ"ז דרבנן אין יכולות להוציא לאחרים ע"ש, הרי שדרבנן אינו מוציא, אלא י"ל דדעת רש"י כסברת בעה"מ הנ"ל, שקטן גם כן מיקרי בר חיובא כיון דאתי לכלל חיוב לכשיגדיל, ולא דמי לנשים, והא דקטן אינו מוציא אחרים הוא משום דכיון דמ"מ הא השתא בפועל אינו חייב, לא חשיב חפצא דברכה כלל מדאורייתא, וע"ז הקשה רש"י מ"ש מאכל כזית דשיעורא דרבנן הוא, ומוציא מאן דאכל שיעורא דאורייתא, וע"ז תירץ דקטן גם מדרבנן אינו חייב, ולא חשיב חפצא דברכה כלל ורק על אביו מוטל לחנכו ע"ש.

ולפ"ז נראה שבכל ברכת המצוות אם אין בו דין ברכה כלל, אינו יכול לברך להוציא חברו, שאינו יוצא לעצמו אפילו מדרבנן, ולכן

נראה בספירת העומר שלא יברך רק להוציא חבירו.

ומיהו אפשר שהוראה הנ"ל היתה בצירוף דעת רובא דרובא של הפוסקים, שבחיסר יום אחד אכתי חייב בספירת העומר, וכן מפורש בתוס' מנחות (ס"ו, ד"ה זכר),

שהביאו פסק הבה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר וע"ז כתבו ותימה גדולה הוא ולא יתכן עכ"ל, וע"כ אף שספק אם מועיל בזה ערבות, סמכין להקל שיכול לברך ולהוציא, וכסברא זו כתבו הפוסקים שבספק לו אם חיסר יום אחד דיכול לברך אחר כך, שעיקר הדין הוא חומר ולא נוסף כן גם בספק.

דיני מגילת אסתר וכתובתה

כתיבת עשרת בני המן*

א. השמטת הרמב"ם סדר כתיבת עשרת בני המן

במגילה (יז:): "ויו דויזתא צריך למימתחה בזקפא כמורדיא דלברות מ"ט כולהו בחד זקפא אזדקיפו, אמר רבי חנינא בר פפא דרש ר' שיאל איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח חוץ משירה זו ומלכי כנען שאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן", וכן מבואר במסכתא סופרים פרק י"ג (ה"א) וירושלמי פרק ד' (ה"ז), ונפסק כן בש"ע סי' תרצ"א (ס"א ג) "עשרת בני המן צריך לכתבה כשירה, ולא כשאר שירות שחלק ע"ג כתב אלא מניח חלק בין כתב לכתב, ואם לא עשה כן פסולה" ע"ש, ויש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט מהלכותיו האי דינא דכתיבת עשרת בני המן וכן ויו דויזתא ולא הביא כלל אף דהני הלכות מבוארים בש"ס בבלי וירושלמי בלי פלוגתא וכל הפוסקים הסכימו כן וצע"ג, וכבר תמה בזה המ"מ (בפ"ב דמגילה הלכה י"ב) ולא תירץ כלום.

הכשר מגילה אף אם אין בה דין כתבי הקודש

ומרן הגאון מבריסק הגרי"ם זצ"ל בספרו בהלכות מגילה העלה בזה חידוש נפלא בעומק הבנה כדרכו, והיינו שלדעתו הכשר מגילה לקריאה בפורים אינו תלוי בדין כתבי קודש שחל עלה, דאף אם אין בה קדושת כתבי קודש מ"מ כשרה היא למצות קריאת

מגילה בפורים, והכריח כן מהא דבעינן קרא (מגילה יט.) דבעינן למגילה ספר ודיו, ולא אמרינן דבלי האי ילפותא נמי לא גרע מכל כתבי קודש דבעינן בהו דוקא ספר ודיו וכמבואר בפ"ד ידידים, וע"כ הכא ס"ד דכשר דהכשר מגילה אינה תלויה בדין כתבי קודש דוקא כמ"ש. ועוד הביא ראייה מהריטב"א, דאמרינן במגילה (ז:): דאסתר נאמרה לקרות ולא לכתוב, ופירש שם הריטב"א דהכוונה שלא ניתנה לכתוב ככתבי קודש רק לצאת חובת מגילה, הרי מפורש דיש דין כתיבה בלי קדושת כתבי קודש לצאת חובת מגילה לבד כמ"ש, וכן הביא ראייה מב"ב (טו:): דאנשי כנה"ג כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר, ופירש רש"י דנכתבו בארץ דוקא ולא בחוץ לארץ ע"ש, ותמוה דמפורש בסדר עולם וברש"י בפירושו לסוף מגילת אסתר דלשנה הבאה כתבו מגילה זו הנקראת אצלינו, והיינו בהיותם עדיין בגלות, ולפי הנ"ל ניחא דכתבוה מיד להכשר מגילה, אבל קדושת כתבי קודש לא חל עלה אז אלא בביאתן לארץ.

ומבאר בזה את מש"כ הרמב"ם בהלכות מגילה שאין צריך עיבוד לשמה במגילה, שטעמו דכיון שאין צורך בקדושה דכתבי קודש להכשירה, אין בזה דין עיבוד לשמה דיסודה כהומנה לקדושה דוקא, וכאן לא בעינן קדושת כתבי קודש כלל, וא"ש נמי

ולדברינו אינו ראייה דאז לא חל עדיין על המגילה קדושת כתבי קודש ולכן שפיר אשה כשרה, אבל אחר כך הוסיפו עלה קדושת כתבי קודש, וכל הכתוב בה הוא כתורה עצמה, ומאז שפיר פסלין באשה וכמו שיבואר.

דחית ראיית מרן הגר"ז

והאמת שמצד הראיות שהביא מרן זצ"ל לחידושו שמגילה כשרה היום אף שאין בה דין כתבי קודש, נראה לכאורה שאינו מוכרח כ"כ, דהא דבעי קרא שצריך ספר ודיו ולא אמרי' דדמי לכל כתבי הקודש, י"ל דהיינו טעמא משום דמגילת אסתר נקראת אגרת וס"ד דלא בעינן ספר ודיו. וכן מה שהביא מהריטב"א, הלא מפרש שם דדבריו למ"ד שלא ניתנה ליכתב ואינה מטמאה את הידים ולדידה ודאי לא בעינן קדושת כתבי קודש, אבל לדין שניתנה ליכתב ומטמא את הידים יש לומר דהכשרה רק בקדושה ולא מכשירין מגילה שאין בה קדושת כתבי קודש. ול"ק מהא דכתבו בחוץ לארץ וכשרה אף שלא חל עליה דין כתבי קודש, דמעיקרא כשלא היה עלה עוד דין כתבי קודש ודאי מצוה במגילה אף שאין בה קדושת כתבי קודש, אבל יש לומר דלאחר שנתקדשה בקדושת כתבי קודש אין הכשרה אלא בקדושה ולא נשאר עוד דין מגילה בלי קדושת כתבי קודש כדמעיקרא. וכן מה שהרמב"ם פוסק שאין צריך עיבוד לשמה היינו מפני שדין לשמה שייך רק בקדושה דס"ת ותפילין ולא בספרי הנביאים, שאפילו במוזוזה אין צריך עיבוד לשמה להרמב"ם, וכ"ש מגילה דנקראת אגרת לא חמיר קדושתה דניבעי גם עיבוד לשמה וכמבואר בבאור הגר"א (תרצ"א).

בכתובת עשרת בני המן שלא כשורה אם מעכב

אמנם מה שמביא ע"פ דבריו ליישב מה שהשמיט הרמב"ם סדר כתיבת

הא דהשמיט דין כתיבה דעשרת בני המן ווי"ו דיוזתא שמפרש שאלו הם דינים בכתבי קודש בצורת הכתיבה, אבל הכשר מגילה אינה תלויה בדין כתבי קודש כלל, וגם עיקר דיני צורת השירה ואותיות הם הלכות בכתבי קודש דוקא, אבל להכשר מגילה גופא שלא שייך לדין כתבי קודש, לא בעינן כלל כל אלו, וא"ש שהרמב"ם השמיט דינים אלו מהלכותיו בדיני מגילה, דלא בעינן להו להכשר מגילה, ודינם רק בסדר המסורת בכתובת כתבי קודש, והרמב"ם לא הביא בהלכותיו את המסורת בסדר כתיבת כתבי קודש, וא"ש הא דהשמיט דינים אלו, ע"ש דבריו הנעמים.

גוים ונשים לכתובת המגילה

אמנם קשה שהרמב"ם פוסק שם דמגילה שכתבה עכו"ם או אפיקורס פסול והיינו מפני שבעינן כתיבה לשמה, וקשה אי לא בעינן קדושה להכשר המגילה בכתבי קודש מגילן דבעינן הכתיבה לשמה, ואין לומר מקרא "וקשרתם וכתבתם", שא"כ נשים נמי פסולין והרמב"ם פוסל רק עכו"ם ואפיקורס לבד, וע"כ מוכח לכאורה מכאן דלא כדבריו רק בעינן דוקא קדושה גמורה להכשר המגילה, ולכן כתבה עכו"ם או אפיקורס פסול, דבעינן חלות קדושה ועכו"ם לאו בר הכי.

ואדרבה בזה תתיישב שיטת הפוסקים שפוסלים נשים לכתובת מגילה, ועיין ב"יד אפרים" (תרצ"א) שמביא דבתו של הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל כתבה מגילה ושאלו את הגאון מהר"ם פערלש זצ"ל ופסלה, וכבר תמזהו דמקרא מלא במגילת אסתר "ותכתב אסתר המלכה", ובגמרא (יט.) למדו מהאי קרא דיני כתיבת המגילה דבעינן ספר ודיו ע"ש היטב, וא"כ מוכח נמי דאשה כשרה דאסתר המלכה כתבה ומכשרין המגילה.

שהמגילה היא אחת, עבדין בסתומה דוקא כמו במזוזה.

וביותר תיקשי לפי דברי מרן זצ"ל במגילה (ז) קאמר שמואל דאסתר אינה מטמאה את הידים, ומקשינן והאמר שמואל אסתר ברוח הקודש נאמרה, ומשינינן נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב ע"ש, ולמה לא משינינן דשמואל מיירי במגילת אסתר כשלא כתבה בהכשר דכתבי קודש, שהרי אין צריך בה קדושת כתבי קודש, ובכה"ג קאמר שאינה מטמאה את הידים וא"ש, רק משמע שאין הכשר למגילת אסתר אלא כשיש עלה דין קדושת כתבי קודש כמ"ש. ואולי מדינא דגמרא אסור לכתוב כתבי קודש בלי קדושה, כשם שאסור לכתוב בלי ספר ודיו מפני שאין בה קדושת כתבי קודש, הכי נמי אסור לכתוב אסתר כשאין עלה קדושת כתבי קודש מדינא דגמרא, (אלא שבוה"ז שרי משום עת לעשות), מ"מ נראה שאין הכשר מגילת אסתר אלא בקדושת כתבי קודש לאחר שחל עלה קדושה כמו שכתבתי לעיל.

ישוב השמטת הרמב"ם לצורת כתיבת עשרת בני המן

ובן נראה בדברי מרן זצ"ל שבא לומר למעשה שהיות שהרמב"ם השמיט מהלכותיו את אופן כתיבת עשרת בני המן כשם שלא הביא את כל המסורת דכתיבה דבעינן בכל כתבי קודש, ולא הביא בהלכות מגילה אלא דיני ספר ודיו וכתיבה ולא את צורת האותיות דמגילה, ומשמע שרק הם מעכבים ופוסלים לקריאת המגילה, אבל באמת נראה למעשה שאם כתב המגילה בעשרת בני המן שלא כמסורת באריח על גבי אריח ולבינה ע"ג לבינה, פסול לא רק לכתבי הקודש אלא גם לקריאת מגילה, דבעינן ספר מגילת אסתר עם קדושת כתבי קודש

עשרת בני המן, דבר נאה הוא וא"ש רק ע"פ ביאורו. אבל דבריו תמוהין שבירושלמי מפורש דמעכב (וכן במסכתא סופרים), והכוונה שם דמעכב לקריאת מגילה לצאת חובת קריאה ולא רק לדין כתבי קודש, שאין שום נפ"מ בדין כתבי הקודש אי בדיעבד פסול אי לא כיון דבלאו הכי אין מצות קריאה במגילה אלא בפורים, ומשמע דהא דמיבעי לן אי בדיעבד פסול, היינו לקריאה בפורים דזה כל הנפ"מ בהאי איבעיא ע"ש. וכן במסכתא סופרים סמך לה לדין שרטוט מיוחד דבעינן במגילה דוקא ולא בשאר כתבי קודש, ומשמע דהכא נמי מצותה גם למגילה גופא, וכן הטעם דבעינן אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה היא שלא תהא להם תקומה, וזה שייך גם לגבי מגילה גופא ולא דוקא לענין מסורת דכתבי הקודש.

פתוחות וסתומות במגילת אסתר

ומה שהביא מרן זצ"ל בספרו ראייה נוספת מהא"ז דמייתי שם מסורת מכל פרשיות שיש במגילה איזה פתוחה ואיזה סתומה, ובסוף הסימן מסיק "בפרשיות לא שמעתי אם פתוחות אם סתומות ומסתברא לעשותן סתומות כעין תפילין ומזוזות" ע"ש, ולכאורה דבריו סותרין זה את זה, שמתחילה מפרש שחלק פתוחות, ואח"כ כותב כולן סתומות, וגם מהו הדמיון למזוזות. רק מפרש הגרי"ז דמעיקרא מיירי הא"ז לדין כתבי קודש ואחר כך מיירי לדין מיוחד דמגילה, ומייתי שפיר ממזוזה שיש לה דין מיוחד ובעינן דוקא סתומות ע"ש. ול"ד י"ל דמעיקרא מבאר הא"ז סדר הפתוחות והסתומות במגילה אפילו באמצע כפי המסורת, והדר מסתפק שיש במגילה תשעה פרשיות אי בין פרשה לפרשה סתומה או פתוחה, ובוה מסיק דמאחר

כהמסורת. ואפשר ליישב קצת בדרך אחרת, שמאחר שיסוד הפסול הוא מצד מסורת בצורת האותיות, לכן אף שמבואר זה להדיא בגמרא, השמיטה הרמב"ם מהלכותיו, מכיון שלא הביא כלל ב"יד החזקה" את מסורת דצורת הפרשיות דנביאים לרבות מגילת אסתר שעיקרה במסורת, אבל באמת לפי המסורת עשרת בני המן נכתבים כשירה באריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה דוקא, ומעכב גם לקריאת מגילה, ודו"ק היטב בזה, כי עדיין צ"ב.

מגילת אסתר באותיות לע"ז

ובעיקר הויכוח האם כחידוש מרן זצ"ל דלא צריך קדושת כתבי קודש להכשר מגילה, או כמו שביארנו שאולי לאחר שיש עלה קדושת כתבי קודש מצות קריאתה בכך דוקא, חשבתי שיש לתלות במחלוקת בין הרמ"א והגר"א בשו"ע סימן תר"ץ (סעיף ט'), שדעת הרמ"א שם דהא שמגילה כשרה בכל

לשון היינו אף אם האותיות כתובות בלע"ז, והגר"א זצ"ל שם פליג ולדעתו אף שכשרה בכל לשון היינו דוקא אם האותיות בכתב אשורית ע"ש, ויש לומר שדעת הגר"א דהיות שבכתב אחר אין בה קדושת כתבי קודש דבעינן לזה אותיות דאשורית דוקא, לכן לא מהני להכשר מגילה, משא"כ להרמ"א אף שאין בזה קדושה כשהאותיות לע"ז, מ"מ כשר למגילה כהגרי"ז, וא"כ עיקר השאלה תלוי אולי בפלוגתא זו.

אמנם אחר כך חזרתי בי, ד"ל סברת הרמ"א דלע"ז שאני שאינו כשר אלא למכירין בו, לכן התירו בזה אף שאין בו קדושת כתבי קודש, משא"כ באשורית דהוי כמצותה ומהני לכל אחד, צריך קדושת כתבי קודש דוקא כמ"ש, וכן להיפך למרן זצ"ל דלא צריך קדושת כתבי קודש, יש לומר כהגר"א דכתב אשורית מיהת בעי, ששאר כתבים לא הוי כתב עכ"פ למגילה, וא"ש שיטת הגר"א גם לדבריו.

כתיבת עשרת בני המן בעמוד מיוחד או באמצע העמוד

"איש" בראש דפא היינו בראש השורה ובסוף "את", אבל אין צריך עמוד מיוחד ע"ש, אבל מנהג כל ישראל לכתוב בעמוד מיוחד עשרת בני המן, רק יש מהדרין שכותבין את כל המגילה כולה באופן שבכל עמוד יש רק י"א שורות, וא"כ יצאו גם להגר"א שהאותיות רגילות ככל המגילה, ומ"מ יש בזה עמוד מיוחד, ויוצאין כה"ג מן המובחר.

ולע"ד נראה בזה גדר חדש ולפ"ז דברי הגר"א זצ"ל צ"ע טובא, די"ל שבעצם אכן אין מסורת שצריך אותיות גדולות לעשרת בני המן, דסגי באותיות רגילות, והא דאנן כותבין אותיות גדולות, היינו משום שאם

פסקינן בשו"ע (תרצ"א ד') שכותבין עשרת בני המן בעמוד נפרד, ותיבת "איש" בראש הדף ו"עשרת" בסוף הדף, ורבים מהאחרונים מפקפקים בהא דכותבים עמוד מיוחד, והסכימו הגר"א בביאורו שם וכן החתם סופר זצ"ל (א"ח קפ"ט-ק"ץ) לכותבם בתוך העמוד בצורת שירה אבל למעלה ולכתוב עוד כרגיל בשאר המגילה.

והגר"א זצ"ל שם כותב ששיבוש הוא המנהג לכתוב עשרת בני המן בעמוד מיוחד, שאז ע"כ צריך אותיות גדולות דוקא, ואנו לא קיבלנו במסורת שיש כאן אותיות רבתי, ועיקר הכוונה בירושלמי לכתוב

גדולות טפי, שאין לך היכר יותר מזה, ולכן שפיר תמה הגר"א זצ"ל שאף י"א שורות בכל המגילה לא מועיל, שלשיטה זו צריך שינוי בעמוד זה דוקא.

ומעתה שפיר תמה הגר"א ביסוד הדין מנלן שצריך אותיות גדולות טפי דוקא, נימא שהשינוי הוא רק בכך שיכתב אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה וסגי בכך, וע"כ הכריח שבאמת סגי בכך, וכותב למעלה באותו דף כרגיל והעשרת בני המן כותב אריח ע"ג אריח ויוצא, וזו מגילה כשרה ומהודרת לרבינו הגר"א זצ"ל, משא"כ כשכל המגילה ב"א שיטות נראה שלשיטתו לא יצא להמחמירים, שמפרש שצריך לדידהו דוקא אותיות גדולות דניכרות, שצריך שינוי דניכר כפרשה בפני עצמה ובעמוד מיוחד כמ"ש.

ולפי זה הגר"א זצ"ל עצמו סובר שאין צריך עמוד מיוחד, רק לכתוב אריח ע"ג אריח, ודעתו שלשיטת הפוסקים שצריך עמוד מיוחד, צריך אותיות גדולות בדוקא, ועבדין שפיר את שאר המגילה כ"א שורות או מ"ב, ועשרת בני המן בעמוד נפרד באותיות גדולות, ואם כותב הכל ב"א שורות, לדעת הגר"א זצ"ל בלאו הכי אינו כהמנהג המקובל, אמנם לדעתו עצמו כה"ג נמי מותר לשיטתו, ואין לו ענין שייכתב שורות נוספות באותו דף.

אמנם בירושלים עיה"ק הרבה מדקדקין נוהגין שכל המגילה ב"א שורות לצאת לכו"ע, ואף שלהגר"א זצ"ל ס"ל דלהנהגין בעמוד מיוחד לא יצאו בזה כמצותה, אפשר דאנן ס"ל דסגי לכו"ע ב"א שורות לכתחילה, וסגי בשינוי זה שנכתב בעמוד מיוחד, אבל לא צריך שינוי בגודל האותיות ודלא כמ"ש בשיטת הגר"א זצ"ל. ועכ"פ מדברינו מבואר שיש יסוד לכל מנהג,

נכתוב בעמוד מיוחד באותיות רגילות, ע"כ יהיה רווח גדול בין אות לאות למטה, והוי פתוחה במגילה שאסור ופוסל לכמה פוסקים וכמבואר ברמ"א (תרצ"א סעיף ב), וא"כ מהו קושיית הגר"א על המצריכים אותיות גדולות מטעם שאין מסורת כזו, דשפיר אין מסורת לכך, מכיון שבאמת אין מסורת שיהיו גדולות, רק במקום שאי אפשר בענין אחר, שבלאו הכי יהיה פתוחה, ע"כ כותב באותיות גדולות, אבל באמת אין בזה מסורת. ודברי הגר"א שמכריח מזה שאין צריך עמוד מיוחד שא"כ צריך גדולות ולא קבלנו מסורת כזו, צ"ע.

וביותר יש לתמוה על הגר"א זצ"ל, דמה איכפת ליה אם כותבין כל המגילה ב"א שורות ונמצא עמוד שלם באותיות רגילות, עד שדקדק הגר"א לכתוב בדוקא באותו עמוד דעשרת בני המן, גם חלק משאר המגילה כהנ"ל, והלא גם לשיטתו לא נפסל אם כותבם בעמוד נפרד, ולמה ביטל את מנהג ישראל שקוראין במגילה עם עמוד מיוחד לעשרת בני המן, והלא לא נפסל בהכי, וכשיש צורך עבדין כן, וא"כ גם כאן למה לא הקפיד לצאת במגילות שלנו של י"א שורות.

ולע"ד דברי הגר"א זצ"ל הם ביאור חדש בכתיבת עשרת בני המן, שהוא כנראה מפרש שלהמנהג שצריך דף מיוחד לעשרת בני המן, ע"כ היינו טעמא שחל בזה דינים מיוחדים ולא שייך לכל המגילה, רק הוא פרשה בפני עצמה דעשרת בני המן, וצריך לזה היכר מיוחד שיהיו בדף בפני עצמו, שיהא ניכר בזה שלא שייך לשאר המגילה אלא חלוק מהם, והוא הדין שמהאי טעמא צריך אותיות מיוחדות להיכר זה, כיון שמפרש דשורש הדין שצריך דף מיוחד הוא משום היכר לפרשה מיוחדת, הוא הדין והטעם להצריך אותיות

ולחנמנעים מלכתוב ב"א שורות נמי יש יסוד, די"ל שצריך אותיות גדולות דוקא, וכמ"ש.

ועיין בספר חיי אדם (כלל קנ"ה) שהביא בנשמות אדם (סק"ב) מנהג הגר"א זצ"ל בסוף ימיו, שסיים העמוד בעשרת ובראש העמוד כתב כרגיל. ובמגילה של החת"ס זצ"ל היה כתוב עשרת בני המן באמצע העמוד,

ולפניהם ולאחריהם היו כמה שורות. ולא נתברר מי המציא את הפרשה הנ"ל לצאת את דעת כל השיטות במגילה שכולה ב"א שורות. אמנם הגר"א זצ"ל גופא תפס שלהחולקין על שיטתו לא מספיק היכר בעמוד נפרד, אלא צריך שהאותיות תהיינה גדולות קצת יותר וכנ"ל, וא"כ לשיטתו גם בהאי פרשה לא יצאנו כל הדיעות, וכמו שנתבאר.

זהירות שלא להניח חלק יותר משיעור תיבה אחת

ואוסיף הערה הנוגעת מאד למעשה בכתובת עשרת בני המן, והיינו שהיום המנהג פשוט שעשרת בני המן כתובים בעמוד בפני עצמו, ויש לזהר מאד שלא יהיה בין תיבה לתיבה, כגון בין אחד מבני המן לאותו שלמטה, שלא יהיה חלק כשיעור שיכול לכתוב ביניהם תיבה, וכן בין תיבת "ואת" לתיבת "ואת" שבשורה שלמטה הימנה, לא יהיה חלק ביניהם כשיעור שיכול לכתוב תיבה בגודל האותיות שמה, ומצוי מאד ברוב מגילות ובפרט המגילות הגדולות, שיש הפסק בין תיבה לתיבה שלמטה כשיעור שיכולים לכתוב תיבה, וראוי לחוש שנעשית בזה פתוחה והמגילה פסולה אף בדיעבד, ודו"ק היטב כי זהו הלכתא רבתא. ונכון לזהר למדוד תמיד במגילה אם יש שיעור חלק כהנ"ל.

וטעם נוסף נראה בזה, דמלבד מה שאם נשאר בין תיבה לתיבה שלמטה חלק כשיעור שיכולים לכתוב בינתיים תיבה, לשיטת הרמב"ם בזה הוא פרשה פתוחה, ואנן נוהגין

כהרמב"ם בפתוחות וסתומות, וא"כ הוי פתוחה במגילה, והרמ"א פוסק (תרצ"א סעיף ב) שאם עשה פרשה פתוחה במגילת אסתר פסולה ע"ש, עוד נראה דמטעם אחר ראוי לחוש, דהא בעינן שיהיו בני המן סמוכין זה ע"ג זה כלבינה ע"ג לבינה שאין להם תקומה למפלתן וכמבואר בגמרא, ואם יש הפסק ביניהם כשיעור תיבה לא הוי "זה על גבי זה" כמצותה, ונכון לזהר מאד בזה, ודו"ק היטב.

בעשרת בני המן כל התיבות יהיו שוות ברחבן

עיין בר"ן ובלבוש שכתבו דכתיבת עשרת בני המן צריכה להיות באופן שיהיו כל התיבות שוות ברוחבן, והיינו שיהיו מונחין זה על גבי זה בלי בליטות בצדדין, כגון תיבת ארידי צריך לכתוב באותיות יותר רחבות, כדי שיתחיל ויסיים בשוה כמו רוחב תיבת פרשנדתא, ויהיו מונחין זה על גבי זה, וראוי להזהיר את הסופרים על כך, (העירני לזה חכ"א שליט"א).

עמוד למגילה

ביחיד וכמבואר כעין זה בירושלמי.

עכ"פ למעשה לא נהגו בעמוד כלל, ומ"מ פה בארה"ק יש מהמהדרין שנוהגין לקרוא במגילה עם עמוד כדעת הגר"א, והועילו בזה שלא נוגעין במגילה כלל בשעת הקריאה, דלכמה פוסקים הנוגע במגילה ערום, ר"ל שנוגע בידיו במגילה, אין לו שכר המצוה, ועיין בהגהות חתם סופר (תרצ"א) שמורו ורבו הקדוש הגרנ"א זצ"ל דקדק שלא לנגוע בקריאה במגילה, וכשעושה עמודין מרויח זאת, ואע"פ שנוגע בעמודין לא איכפת לן, שלרוב הפוסקים אין איסור לנגוע בעמוד ובפרט בנביאים והכל א"ש, ודו"ק היטב בכ"ז.

נהגו שלא לעשות במגילת אסתר עמוד כלל וכמבואר ברמ"א (תרצ"א ג'), ופירשו המפרשים דמאחר שנחלקו הפוסקים אי העמוד בראש הספר או בסוף, ע"כ לא נהגו כלל בעמוד, ותמה רבינו הגר"א זצ"ל דהוי לן למעבד עמוד בסוף כרוב הפוסקים, או עכ"פ בראש, ולא למנוע לגמרי לעשות עמוד נגד כל הפוסקים. ובמק"א ביארתי טעם המנהג לפי שלפנים נהגו ללמוד מספר תורה או מספר נביאים בגליון כראוי, אבל היום שאין לומדים מספר תורה או מנביאים, אי עבדינן מגילה בעמודים, ראוי לחוש להדיוטות דסברי דהוי כקריאת התורה ממש, וכשיראו שקוראין במגילה ביחיד, יסברו שקה"ת נמי כשירה אף

מגילת אסתר בכתב פסול*

מיהו זה אינו אלא בדיעבד דוקא, (עיין תוס' מגילה ט. ד"ה בשלמא).

וכן נ"מ למה שחידש לן רבינו הגר"א זצ"ל חידוש נפלא (בא"ח סימן קמ"ג) דבמגילה חסירה אף דכשירה לקריאה, אבל קדושה אין בה, ע"ש.

למעשה אין להחמיר במגילה כיון דנקרא אגרת כשנקרא כן שפיר דמי

אולם למעשה נראה שאין להחמיר במגילה כ"כ, שאם בס"ת כשר בכתב אשורית אחר, גם במגילה כשר כך, דהרי עיקרה אינו אלא אגרת, ואדרבה מסתבר שכיון שמגילת

במגילת אסתר ראוי להקפיד דוקא בכתב כפי מסורת דיליה

מדברינו יוצא לכאורה חידוש גדול, שלענין כתיבת מגילת אסתר ראוי מאוד להקפיד שלא לכתוב אלא כפי מסורת הכתב שנהגו בו, דבמגילה לא שייך סברתנו דלא גרע מכתב אחר, דמסקינן (במגילה ט.) מדכתיב "וליהודים ככתבם וכלשונם" שצריך דוקא כתב אשורית, ולא מהני במגילה יוונית להרבה פוסקים, וכמבואר ברי"ף רמב"ן ש"ג וכו' דלא קיימא לן כרב ושמואל בפ"ב (יח:), וא"כ לכאורה לא יועיל אלא אשורית, כל אחד כפי המסורת שלו שזהו האשורית בכתב הלוחות, ואף שבמגילה סגי ברוב תיבות לא משובשים,

* מתוך הספר סת"ם כהלכתן פרק ז' אות ט.

אסתר דין אגרת עלה, לכ"ע אות שנכתב בטשטוש, כשנקרא כן מספיק וכשר. ולכן יוצאין נמי שפיר במגילה בכתב וועליש, ורק בכתב יוגית שהוא כתב אחר לגמרי לא מהני,

אבל כתב אשורית משובש שפיר נקרא בכתבם, ואין להחמיר בזה יותר מבספר תורה, וכן הבאנו לעיל סעיף א' שכן נהג רבינו הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל וא"ש.

בדין שרטוט במגילה*

א. בירור אם השרטוט הוא מעיקר דין הספר או הוא מדין דברי תורה, והנפ"מ מזה

הנה עיקר דין השרטוט ילפינן לה במגילה (טז:) "דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" ע"ש, וברמב"ם פ"ב דמגילה (ה"ט) "אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה וכו' וצריכה שרטוט כתורה עצמה וכו' ואינה נתפרת אלא בגידין כספר תורה", ויש לתמוה ששינה לשונו ולענין הדינים דאינה נכתבת אלא על הגויל או על הקלף ואינה נתפרת אלא בגידין נקט כספר תורה, ולענין הדין שצריכה שרטוט נקט כתורה עצמה. וביאר בחידושי מרן הגאון דבריסק הגרי"ז זצ"ל, דעיקר הדין דספר תורה בעי שרטוט אין זה מדין ספר תורה רק דין הוא בתורה עצמה דתורה בעי שרטוט בכתובתה, וכן במזוזה יסוד חיוב שרטוט בה הוא מפני שיש כאן כתיבה של תורה, וא"ש דהא דמגילה צריכה שרטוט אינו מפני שנקראת ספר, רק הקרא דדברי שלום ואמת דילפינן מינה שרטוט עיקרה דדברים הכתובים במגילה הם כדברי תורה ולכן בעינן בזה שרטוט. ומיישב בזה את דברי הרמב"ם בפ"א דתפילין (הלכה י"ב) שמפרש דתפילין אין צריכין שרטוט מפני שמחופה, ואי נימא דבמזוזה הוא הלמ"מ, א"כ למה צריך טעם והא

א"ש בפשיטות דבתפילין אין הלכה, ולהנ"ל שעיקר ההלכה שצריך שרטוט במזוזה הוא מכח דברי תורה שבה, שפיר קשה דבתפילין נמי הן דברי תורה והיו לן להצריך שרטוט, וע"כ מפרש הרמב"ם טעם הפטור מפני שמחופה. וכן מפרש בזה את הסוגיא דמנחות (לב:) דנחלקו במזוזה אי בעי שרטוט, והרי כתב הרמב"ם שלא שייך פלוגתא בהלמ"מ, רק שורש החיוב שרטוט הוא בדברי תורה ובה נאמרה הלכה, ונחלקו אי ילפינן מינה מזוזה, וע"ש היטב דבריו הנעימים.

ויוצא לכאורה לפי זה דאם לא שרטט את המגילה, אמנם ביטל חובת שרטוט מכח דברי תורה, אבל אין המגילה פסולה.

מיהו יש לעיין, דהנה שמעתי שמרן זצ"ל הוסיף בע"פ בביאור הדברים, שחובת שרטוט לדברי תורה אינה מצוה גרידא, אלא היא הלכה בכתבי הקודש, וכמו שיש דין שצריך דיו ובלאו הכי לא חלה קדושת כתבי הקודש, ואסור לקרות בו אלא משום עת לעשות, הכא נמי בלא שרטוט הרי הוא ככתב בלי דיו שאסור לקרות בו. ואם כן נמצא דבלי שרטוט המגילה פסולה, ועיין תוס' שבת (קט"ו. ד"ה לא) דמשמע שאם לא ניתן לכתוב הוה כקראה בעל פה, והכא נמי מגילה בלי שרטוט שלא נכתבה כהלכתה אסור לקרות בה, עיין

היטב במ"א סימן של"ד (ס"ק י"ח), ולא הכשירו המגילה לקריאה כשלא כתובה כהלכתה משום עת לעשות, ולכן בלי שרטוט המגילה פסולה.

אמנם הרמב"ם פוסק (בספ"ז מהל' ס"ת) שחובת שרטוט היא בכל כתבי הקודש אפילו כשכתבן על הנייר ע"ש, והיינו אפילו באגרת שלומים, ומשמע שאינו דין בקדושת כתבי הקודש דוקא, שאם כן לא היה דין שרטוט באגרת שלומים, ולא שייך בנייר קדושת כתבי הקודש. ואפשר שבנייר וכדו' זו היא תקנה דרבנן, אבל בכתבי הקודש חייבין מה"ת, כדמוכח בראשונים שהקשו למה צריך הלכה מיוחדת במזוזה תיפול"ל מדין כתבי הקודש, אבל בנייר ואגרת שלומים באמת החיוב הוא רק מדרבנן, אבל מגילה שנכתבה בקדושה ובלי דיניה אסור לקרות בה וכנ"ל.

אמנם עיקר יסודו של מרן זצ"ל דשורש הלכה דשרטוט גם במזוזה וספר תורה עיקרו הוא רק מפני שדברי תורה צריכים שרטוט, לכאורה קשה שדברי תורה צריכים שרטוט אפילו באגרת שאין כאן קדושת ספר, וכן פירש הרמב"ם (להדיא (בספ"ז דס"ת) דכתבי קודש צריכים שרטוט אפילו כתבו על נייר ע"ש וכמובא מקודם, והיינו אפילו אין בה קדושת ספר, ומסתברא שזהו הלכה שדברי תורה צריכין שרטוט ואם לא שרטוט ביטל חובה זו, אבל לא מסתברא דבחסר שרטוט לא מיקרי תורה כלל, וא"כ אי נימא דבמזוזה בעינן שרטוט רק מפני שהיא כדברי תורה בעלמא מנלן שפוסל גם בדיעבד. וביותר תיקשי מה צריך קרא דברי שלום ואמת, ללמדנו שמגילה היא דברי תורה ולכן צריכה שרטוט, והא מגילה היא מכתבי הקודש ומטמאה את הידים, והיינו מפני שאסתר ברוח הקודש נאמרה לכתוב, ולכן דין כתבי קודש עלה וכמבואר

במגילה (ז.), ולא מצינו בש"ס שדין דברי תורה וכתבי קודש של מגילה נפקא לן רק מהפסוק דברי שלום ואמת, וא"כ בלא האי קרא נחשבת כדברי תורה וממילא צריך שרטוט, ומה צריך להאי דרשה.

וע"כ נראה ליישב דברי הרמב"ם בפשיטות, שבס"ת ובמזוזה ישנה הלמ"מ שצריכין שרטוט ובלא זה פסולין אף בדיעבד, משא"כ חובת שרטוט שמכח דברי תורה בעלמא לית לן לומר שבלא זה פסול, ול"ק למה מפרש הרמב"ם הטעם בתפילין שאין שרטוט מפני שמחופה ולא מפרש שאין שם הלכה, דנהי שאין הלכה וע"כ באמת בזה סגי שאין פסול בדיעבד כמו בס"ת ומזוזה, הא אכתי לא גרע משאר דברי תורה וניבעי לכתחילה שרטוט מדין דברי תורה בעלמא, ועל זה שפיר מבאר הרמב"ם הטעם שא"צ שרטוט אפי' לכתחילה מפני שמחופה. ומה שדייק בהלכות מגילה לפרש הפטור משרטוט משום דהוה כתורה עצמה, יש ליישב בפשיטות שרק בספר תורה ומזוזה הלמ"מ דהשרטוט מעכב, ולא בשאר כתבי הקודש, ולכן לענין שרטוט דמעכב לא סגי שיש עלה דין ספר, אלא צריך להוסיף דהוה כתורה עצמה, והיינו שהוא כעין תורה ממש ולכן השרטוט מעכב בו. ואדרבה, בדברינו דברי הרמב"ם מדויקים, שמעיקרא פוסק דבעינן דיו וגויל כספר תורה, והדר מיייתי שצריך שרטוט כתורה עצמה, שלדברי מרן הגרי"ז אינה הלכה בספר תורה כלל רק בדברי תורה, ואחר כך מביא דבעינן עור מעובד ושכתבה עכו"ם ואפיקורס פסולה, דאלו הן הלכות בספר ולא בדברי תורה, וקשה למה הפסיק באמצע. ולדברינו ניחא שהפסול כשאין במגילה שרטוט הוא ג"כ מדין ספר דוקא, רק אשמעינן דהוה כספר שדינו כתורה ממש שרק בו בעינן שרטוט מדין ספר גופא ולכן מעכב,

וא"ש דכל הני הלכות עיקרם מדין ספר דוקא כמ"ש.

והנה המ"א (ר"ס תרצ"א) מפרש דהא דמגילת אסתר צריכה שרטוט, היינו רק בשיטה עליונה, וזה מספיק שע"ז סופרים בקיאים ליישר את שאר השורות, והגר"א זצ"ל שם דחה דבריו וכתב שדברי שגגה הם, שדין זה הוא רק בתפילין שאין צריכים שרטוט מדינא, ולנוי בעלמא סגי בשיטה עליונה, אבל כאן דילפינן מדינא מספר תורה או ממזוזה, בעינן שרטוט גמור בכל שיטה ושיטה דוקא כמו התם, ע"ש. ולפי דברי מרן זצ"ל נוכל ליישב דברי המ"א (והלבוש) ונימא דבמגילה אין חיוב לשרטט מוכח ספר, דמיקרי נמי אגרת, ושורש החיוב הוא רק מפני שהדברים הם דברי תורה וילפינן בזה דמעכב, ולכן לא בעינן אלא בשיטה עליונה כמו בדברי תורה, משא"כ לפי מה שביארנו דמגילה הוה כספר שדבריו דברי תורה ממש, שפיר בעינן שרטוט בכל שיטה ושיטה, וא"ש דברי רבינו הגר"א זצ"ל, ודו"ק היטב בזה.

ב. במזוזה בעינן שרטוט לשמה ולא מהני אחר הכתיבה

ובעיקר החקירה אי בעינן שרטוט מצד גוף הספר או לא, יש להעיר מדברי התוס' בסוטה (יז:): שנסתפקו אי מהני שרטוט לאחר כתיבה או לא, והקשה הגרע"א (בתשובה ס"י נ') מגמרא מפורשת במנחות (לב:) גבי הא דאמרין "ספר תורה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה" ומקשינן בגמרא "והא בעי שרטוט" וא"כ תיפו"ל דלא מהני מצד שאין כאן שרטוט, וקשה לפי צד אחד בתוס' הא יכולים לשרטט אחר הכתיבה, וע"כ מוכח בגמרא דלא מהני שרטוט אחר כתיבה, ודברי התוס' צע"ג, והניח זאת הרעק"א בקושיא.

ולתריץ הדברים נקדים דברי התוס' במנחות (לב:) שפירשו דאין לשרטט תפילין כלל, דאי יכולים לשרטט מהו קושיית הגמרא "והא בעיא שרטוט" הא יכולים לאוקמי במשורטטין, וע"כ משמע דאין לשרטט תפילין כלל, ומ"מ הוסיפו התוס' שראוי לשרטט משום זה אלי ואנוהו ע"ש, וקשה דאם כן הדרא קושיא לדוכתא דמהו קושיית הגמרא נימא דמיירי במשורטטין דהא יש לשרטט משום זה אלי ואנוהו. וע"כ נראה דלדעת התוס' בעינן במזוזה שרטוט לשמה, ומה ששרטט התפילין משום זה אלי ואנוהו לא מהני לחובת שרטוט דמזוזה וא"ש, והיינו שבמזוזה שצריך מדינא שרטוט, בעינן לשמה, אבל בתפילין לא צריך שרטוט לשמה כמבואר בתוס' גיטין (מה. ד"ה עד), שהרי אין צריך מדינא שרטוט בכלל, ודו"ק היטב. (והאחרונים נסתפקו אי בעינן שרטוט לשמה במזוזה, ולדברינו מדברי התוס' מוכח שצריך לשמה דוקא).

ומעתה נוכל ליישב קושית הגרע"א, דהיכא דבעינן עיבוד לשמה ומשום דהוה הזמנה לקדושה, הוא הדין דבזה גם השרטוט דעיקרה לצורך הכתיבה בעינן שתהא לשמה דוקא, והאי לשמה שייך דוקא לפני הקדושה בגדר הזמנה להקדושה, ולא מהני אחר כך, ולכן אין יכולים לשרטט לשמה במזוזה אחר הכתיבה, אבל התוס' נסתפקו דוקא במגילת סוטה דהתם אין דין עיבוד לשמה והוא הדין שאין צריך שהשרטוט [דהוה רק צורך הכתיבה] יהא לשמה, וע"כ אפשר לומר שדין הוא בפרשה דסוטה שצריך שתהא משורטטת ומהני לזה נמי אחר כך, וא"ש שאין סתירה מהגמרא לספיקת התוס', דמודו תוס' במזוזה כמ"ש, ודו"ק היטב בכ"ז. (ע"כ נמצא גם במוע"ז ח"ב ס"י קע"ט).

תיקון השרטוט אחר כתיבה, ובענין אותיות שאין נוגעות בשרטוט

חב"א העיר שיש לצדד להקל לשרטוט אחר הכתיבה תחת מיעוט השורה, אם רוב השיטה כבר היתה משורטטת קודם הכתיבה, עפ"י שיטת התוס' בסוטה (דף י"ז) שמועיל שרטוט לאחר הכתיבה. ונראה לע"ד שגם התוס' לא פירשו כן רק לענין פרשת סוטה, שדין שרטוט בפרשה זו נלמד מקרא דבספר דצריך שתהא בו שרטוט כמוזוה, אבל אינו דין במעשה הכתיבה, אלא שבסופו של דבר תהא המגילה דסוטה כספר שהוא משורטט, אבל

במוזוה היא הלמ"מ שצריך לכתוב בשרטוט כדי ליישר הכתיבה, וכדמוכח ממנחות (לב:) להדיא דלא מועיל במוזוה שרטוט אחר הכתיבה וכמו שהוכיח מזה הגרע"א בתשו' סי' נ' (והעיר על התוס'), ולפיכך אין לצרף את דעת התוס' להכשיר אח"כ מדין ס"ס. ועיי' מש"כ בזה לעיל באות ב'.

בענין אותיות שאינן צמודות לשרטוט, נראה שאם האותיות כתובות קרוב לשרטוט, דמוכח שהועיל השרטוט בכלליות ליישר את הכתב וניכר מתוכו שכן הוא, סגי

בענין עיבוד לשמה במגילת אסתר

ולכאורה נתקשיתי ולא הבנתי את עיקר דבריו, דממ"נ אי ס"ל בשיטת הרמב"ם שכל כתבי הקודש לא בעי עיבוד לשמה, וכמו במוזוה דלא בעי עיבוד לשמה לשיטתו, הלא פסקו של הרמב"ם במגילה א"ש בפשיטות, ואפילו אם מגילה היא ככל כתבי הקודש, לא בעי לשמה כוונתו, ואין צורך לזה לחידושו שאין צריך דין כתבי קודש להכשר מגילה, ואי ס"ל שכתבי קודש צריכים עיבוד לשמה, הלא לא יישב הקושיא כלל, שלאחר שנתחדש במגילה דין כתבי קודש, אסור לקרות בה בלי עיבוד לשמה, שצריך עיבוד לשמה מדין כתבי הקודש, ואלולא עת לעשות לה' אסור לקרוא מספר שאין עליו קדושת כתבי הקודש, וא"כ לכאורה מגילה היום צריך שרטוט ועיבוד לשמה מדין כתבי הקודש.

אמנם נראה בדעתו דאף שחלה עליה קדושת כתבי הקודש, מ"מ אין בזה איסור לקרוא בלי עיבוד לשמה, דמאחר

במגילה צריך עיבוד לשמה לרוב הפוסקים (שאלתות, רבינו תם, רא"ש, ר"י מקורביל ועוד) ומעכב, ורק להרמב"ם מגילה לא בעי עיבוד לשמה דלא חמיר כס"ת, ולשיטתו אזיל דס"ל שאפילו מוזוה לא בעי עיבוד לשמה דלא חמיר כס"ת, הוא הדין לשיטתו כל כתבי הקודש ומגילה אין בהו חובת עיבוד לשמה, ושפיר פוסק הרמב"ם שמגילה לא בעי עיבוד לשמה דלא חמיר מכל כתבי הקודש.

אמנם מרן הגאון דבריסק הגריז"ם זצ"ל בספרו מחדש דרך אחרת ברמב"ם, ולדבריו להכשר מגילה לא צריך קדושת כתבי קודש, שנתחדש בה דין כתבי הקודש רק אחר שתקנו לכתוב מגילה ולקרות בה, וא"כ להכשר מגילה גם בלי קדושת כתבי קודש בעלמא מכשרינן, ולכן אין בזה דין עיבוד לשמה שיסודה מפני הקדושה דוקא, וע"ש היטב שמאריך להוכיח שכן, ומיישב בזה הענין באר היטב.

בענין אמירת לשם קדושת מגילה או לשם קדושת מגילת אסתר

ובמק"א דנתי שהמנהג לומר לפני שכותב מגילת אסתר לשם קדושת מגילה, ובזמן האחרון התחילו לערער על כך וטוענים שראוי לשנות ולומר לשם קדושת מגילת אסתר, ולע"ד אין לשנות המנהג, שאם אומר לשם קדושת "מגילת אסתר", יש לפרש דכוונתו לקדושה קלישתא בלי קדושת כתבי קודש, וע"כ עדיף לומר לשם קדושת "מגילה", וזהו קדושה דכתבי קודש הכללית דאלימא ומועיל נמי לאסתר, וע"כ אף דנראה שלמעשה מועיל בכל אופן שיאמר, דסתמא הכוונה לקדושת מגילה כדבעי, מ"מ לומר כהמנהג הותיק עדיף וכמ"ש, כנלע"ד.

ועיין עוד מה שכתבנו לעיל, וביארנו שם גם ענין זה אי מעכב למצותה דין דכתבי הקודש.

שהוכשר בתחילה כמגילה נשאר כן גם עכשיו, וא"ש. ומיהו קשה לפי זה שהרמב"ם פוסל שם מגילה שכתב עכו"ם או אפיקורס, ומדין מגילה בעלמא כשאין בה קדושה מנלן דפסול, וליכא למילף מקשרתם וכתבתם דמיירי בקדושה דוקא וצ"ב.

וע"כ נראה שגם בתחילת התקנה כשנקראת "מגילה" ולא כתבי קודש ג"כ היה בה קדושה, רק לא קדושת כתבי קודש שנתחדש אחר כך, וא"ש שמדין קדושתה של מגילה פסלינן כתיבה ע"י עכו"ם ואפיקורס, ומ"מ אין צריך עיבוד לשמה, שזהו הלכה דכתבי קודש דוקא, וכאן כיון שהכשירה הוא בלי דין כתבי קודש אין בזה דין לשמה, וא"ש דלא צריך עיבוד לשמה שאין הכשירה ככתבי קודש דוקא, ומ"מ יש בה קדושה ופסלינן שפיר עכו"ם ואפיקורס, והדברים ברורים.

בענין חק תוכות במגילה*

ונראה דלגבי המגילות שכבר מכר יכול לסמוך שכשר, אבל אם נמצא תחת ידו עוד מגילות כאלו – שחלק מהאותיות נכתבו ע"י חק תוכות, צריך להודיע זאת בשעת המכירה.

ובל דברינו להתיר בדיעבד היינו כשאנו ניכר לכל אחד שינוי הכתב ע"י החק תוכות, שאם הדבר ניכר ומצוי טובא, אולי נחשב נראה כמנומר, ואין להתיר במגילה כלל.

ובענין חק תוכות במגילה, צודק בדבריו שלכתחילה צריך כתיבה גמורה, ואם רובו כשר מועיל בדיעבד, ולא שייך בזה מיחזי כמנומר שלא ניכר האותיות דחק תוכות, ועיין "חיי אדם" (כלל קנ"ה אות ט"ז) שלכתחילה יש לכתוב כל אות בכתב גמור ולא בחק תוכות.

קונטרס פורים משולש

א בשנה שחל פורים דמוקפין בשבת נקרא "פורים משולש" שיש מדיני פורים שלשה ימים ולענין מגילה קורין אז גם כמקפין בערב שבת אבל כיון שאין זה עיקר זמנה שם צריך לקרותה בעשרה וכן נשים ידקדקו לשמוע אז בעשרה דוקא.

ב אכן צריך עשרה שומעין ויוצאין חובתן רק אפילו כבר קראו ויצאו מצטרפין לעשרה ובשקורין לפניו יוצאין ולכן בחולה או נשים שאין באים לבית הכנסת משתדלין שיקראו לפני עשרה אנשים שיעמדו שם שאז הקריאה ברבים ובפירסום והשומע יוצא ידי חובתו כדין.
ג כשאין אפשר למצא עשרה קורין נמי ליחיד לבד ומברך עלה.

קריאה בפני עשרה

והשלמה ס"ל דשלא בזמנה דצריך עשרה היינו לכתחילה ולא לעיכובא עיין בשעה"ץ [תר"ץ ס"ק ס"א] ויש לצרף דעתם בשעת הדחק.

וביותר נלע"ד שבירושלמי [פ"ב דמגילה וריש שקלים] מפורש שבדיעבד גם בן כרך יוצא בי"ד, ובגר"א [סימן תרפ"ח] כ' שזהו דעת הרמב"ם ולכן הספיקות קורין ומברכין בי"ד ע"ש, וביארנו הדברים שכן כרך בכלל חיוב בן עיר בי"ד ככל העולם ולא גרע מפני שהוא בן כרך רק אפילו יצא בי"ד חייב לקרות עוד פעם בט"ו לצאת חובו כבן כרך, וא"כ אפילו להפוסקים שאינו יוצא חיובו כבן כרך בע"ש אלא בעשרה יוצא אז עכ"פ כבן עיר ויכול לברך כמו בספיקות אף ביחיד ושפיר הכרענו שיכול לברך ביחיד, וכן מצאתי עכשיו שפוסק כן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל וזהו הכרעת חכמי ירושלים.

ולכן אף שדעת המ"ב לא לברך נראה שלענין הברכה ג"כ יש לסמוך להקל ובפרט לנשים אולי יש לצדד בדיעבד עוד כסניף נוסף שבנשי בני הכפרים לא החמירו לתקן החיוב בעשרה כלל וא"ש.

בנידון שמע ביחיד אי צריך להשתדל לשמוע שוב בעשרה

בקונטרס "פורים משולש" העליתי כי בפורים שחל בשבת, אם קראו המגילה בירושלים בע"ש שלא בעשרה דהלוא הדין הוא דבן כרך שקרא בי"ד יצא כבן עיר, וע"כ אין הברכה לבטלה שעכ"פ יוצא כבן עיר שיוצא ביחיד.

(א) במגילה ה. שאם קורין שלא בזמנה צריך עשרה דוקא, ובר"ן רז"ה רשב"א ועיטור מבואר שגם במוקפין כשקורין שלא בזמנה בע"ש צריך עשרה דוקא וכן פוסק במ"ב [תר"ץ ס"ק ס"א ע"ש], ואף דשלא בזמנה בכפרים צריך עשרה לפרסומי ניסא שלא בזמנה, לא דמי לגמרי לכרך בע"ש, דדומה לקריאה בזמנה שאין צריך עשרה, ונראה דכיון שהסעודה ומשלוח מנות למחר או ביום א' והקריאה לבד בע"ש דעת ראשונים אלו שהדין כמו שלא בזמנה וצריך עשרה דוקא.

ברין עשרה שכבר שמעו אי מצטרפין לעשרה

(ב) ברמב"ן במלחמות ובעיטור ועוד ראשונים שאין צריך ציבור לקריאת מגילה והא דצריך עשרה היינו קריאה לפני רבים לפרסם הנס ואף שכבר יצאו מצטרפי ולא איכפת לן וזהו עיקר אף שיש חולקין [וכמבואר במועדים וזמנים ח"ב סימן קע"ג ע"ש].

ברכה על קריאת מגילה בע"ש כשאין עשרה

(ג) דעת המ"ב [תר"ץ ס"ק ס"א] להלכה שמוקפין לא יברכו בע"ש ביחיד שצריך דוקא עשרה, אבל לע"ד נראה דאף שחייבין להשתדל לקרא בעשרה אם קורא ביחיד יכול לברך ואין לחוש שזהו ברכה לבטלה, ראשית שברמב"ם [פ"א דמגילה ה"ז] מדויק שהמקדים קודם י"ד קורא בעשרה ומוכח שבמוקפין בי"ד לא צריך עשרה, וכן דייק ב"אור שמח" ומוכיח כן מירושלמי וגם רש"י ורז"ה ומאירי

ד' השומע מגילה בבית הכנסת בע"ש שצריך עשרה יש אומרים שכל יחיד יזהר אף בשקורא ממגילה שלו לשמוע כל תיבה מהש"ן שאם אומר תיבה ממגילה שלו ולא שמע מש"ן זהו קריאה ביחיד ולא יצא וזוה חמיר הפעם השמיעה לבני כרכים מכל שנה שצריך לשמוע כל תיבה בציבור לשיטה זו.

שצ"ט] שאין לקרוא ממש עם הש"ן תיבה בתיבה אף ששומע כל תיבה דאם אומר בעצמו כל תיבה יש לומר דלא יצא דהוי בקריאה ביחיד, וכמו שהבאתי שם בשם השעה"צ [קס"ז ס"ק מ"ג] ולכן טוב הדבר שיצא בשמיעה, וישתדל מאד לשמוע הכל ולא להסחית דעתו.

בשנה זו יש להזהר דלא ירעישו הילדים בהמן וידפקו ברגל בלא להרעיש

ואף שנהגו הילדים להרעיש כשמוכרים שם המן מ"מ בשנה זו כיון שאם מחסירים תיבה וקוראים אותה לעצמו ביחיד שאין יוצאין לכמה מגדולי הפוסקים ע"כ ראוי שלא לדפוק ברעש אלא כגון ברגל לבד וכך הכרזנו השתא ברבים ונהגנו כן בעזה"ש"ת. [תשובות והנהגות חלק ג' סימן רלט אות ז'].

בחובת השמיעה מהבעל קורא בציבור

(ד) שמענו ממרן הגרי"ס הגאב"ד דבריסק זצ"ל שחשש מאוד בפורים שחל בשבת כיון שצריך עשרה דוקא ליזהר לשמוע כל תיבה בציבור דוקא אבל רבינו החזו"א זצ"ל [א"ח קנ"ה] פירש שאין צריך ציבור רק קריאה ברבים ומוכיח כן ממגילה [יז]. שאם מונח מגילה קמיה וקרי מיניה יצא ואף למ"ד שצריך עשרה א"ש דמייירי ברבים ואין צריך קריאה בציבור וכמו שביארנו לעיל ס"ק ב' ולכן אפילו לא שמע כמה תיבות רק קרא לעצמו בציבור יוצא ועיין בהגה"ה למועדים וזמנים ח"ב [סימן קע"ג ס"ק ב] שמרן זצ"ל חשש לשיטת הא"ח דס"ל שצריך ציבור ממש וזהו דעת כמה פוסקים וא"כ נראה שבדיעבד אין לחוש לדלינא קיימא לן דסגי בקריאה ברבים וכמ"ש לעיל ס"ק ב' ולתחילה דוקא חשש מרן זצ"ל לצאת גם שיטה הנ"ל.

אכן עדיין חובתו כבן כרך לא יצא בכך, ולכאורה יצטרך לשוב ולקרוא עוד הפעם בעשרה כדי לצאת כבן כרך, כעירות המסופקות דמברכין וקוראין ב"ד ושבים וקוראים בט"ו לצאת כבן כרך, גם כאן יצטרכו לקרות עוד פעם בעשרה, הואיל וה"ה בן כרך בע"ש דבעינן עשרה לעיכובא ולא שייך שיצא בכך ופטור.

מיהו יש לדחות דלא דמי, דהתם קרא בן כרך כבן י"ד יצא בחיוב י"ד וחייבוהו לקרות גם בט"ו לצאת כבן כרך, אבל כאן הלוא קרא ב"ד ויצא בכך, וזוה לא חייבוהו לקרוא עוד פעם בעשרה לצאת באותו יום כבן כרך, ולכ"ע בדיעבד יצא כה"ג ואין צריך לקרוא באותו יום עוד פעם בעשרה.

בנשים יש להקל דאין צריכין עשרה כלל

מיהו בנשים נראה דבלא"ה יש להקל, שלא שייכי לחיוב ציבור, וכבר תמחו על מה שהביאו הפוסקים לחייב נשים בפרשת זכור, שהרי אין עלייהו חיובי ציבור דלא מצטרפי לציבור, וג"כ יש להקל אצלן טפי שאין צורך בעשרה, ויש אומרים דבבני כפרים גם כן הקילו לנשים, ולכן יש להקל עכ"פ בעשר נשים ולא להטריחם לבוא לציבור ויקראו להן, ומספיק לפורים משולש. [מתוך תשובה"ג חלק ד' סימן קעז אות א']

וזירות לשמוע הכל מהבעל קורא ולא להסחית דעתו מלשמוע היטב

(ה) כתבו גדולי הפוסקים שקריאת המגילה בכרכים ביום ששי צריך ציבור דוקא שדינו בקריאה שלא בזמנה, ונראה שנכון גם לא לקרוא ביחד עם הש"ן, שכבר הבאתי בתשובה"ג [ח"א סימן

ה' לכבוד המגילה בלילה לובש בגדי שבת ופוקדין כל אחד חבריו בלשון יום טוב פורים שמח ואינו אומר בע"ש על הנסים כלל ואחרי המגילה אומרים ואתה קדוש ובבוקר אין קריאת התורה דפורים שזמנה בשבת.

ו מצות מתנות לאביונים בערב שבת דוקא ויזהר מאוד לקיים אז המצוה שיתן מעות או אוכלין לשני אביונים לשם מצות מתנות לאביונים. ויש ליתן גם ביום א' ושכרו רב מאד.

ח"מ פ"ח ויש לומר דבמתנות לאביונים כ"ע מודו לו שצריך שיעור שחשוב בזמן ההוא.

בזמן מתנות לאביונים

וכתבו הפוסקים דמתנות לאביונים זמנה כקריאת המגילה ביום שישי לכ"ע וכן הביאו מסדרי הלכות דפורים המשולש וטעמם דומיא דאיתא בגמרא שבני כפרים מקדימין מתנות לאביונים לזמן מגילה שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה.

ואני נבוכ בדין זה דלא דמי דבשלמא בני כפרים לא היה להם מניין והתאסף קהל מכל הכפרים בעיר למקרא מגילה ולהעניי בני הכפרים נתקן לחלק כשיש קהל רב במקרא מגילה אבל לדין שהציבור מתאסף בבית הכנסת יום יום מאן יימר לן דיש להקדים המתנות בכרכים לזמן של עיירות ולכאורה כמו שדחו את הסעודה ומשלוח מנות ליום ראשון כך מתנות לאביונים ראוי לצאת ביום ראשון ויהיה לו ברווח לשמוח בסעודה נאה ולא יוציאם קודם לכן דהיינו ביום שישי לפני זמן סעודת פורים ואין לדמות לכפרים שע"כ הקדימו כמ"ש.

והרמב"ם כתב [בפ"ב דמגילה הלכה י"ד] דבני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חילקו מעות לאביונים ביום קריאתם יצאו אבל השמחה והמשתה אין עושין אלא ביום י"ד ואם הקדימו לא יצאו ומשמעות לשונו משמע שזהו רק בדיעבד.

והדברים צ"ע כמו שהעירו המפרשים ויש לומר שרמזו לדבריו שעיקר המצוה גם לבני הכפרים היא ב"ד רק כשאי אפשר שאין בכפרים קהל ב"ד התירו ושעת הדחק כדיעבד דמי ואף שלמעשה עלינו לקיים סתימת הפוסקים שזמן

(ה) דינים אלו מלוקטים ממנהגי עיה"ק מהגאון רבי יוסף חיים זצ"ל ומספר כף החיים ודלא כברכי יוסף דס"ל שאינו אומר ואתה קדוש.

שיעור למתנות שם אביון למתנות למתנות

(ו) מצות מתנות לאביונים זמנה כזמן קריאת המגילה וכמבואר בגמרא [מגילה ד: דעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ובמ"ב בשם הריטב"א דסגי בשתי פרוטות לשני אביונים.

ושמעתי מגדול אחד זצ"ל שהתאונן שהכי קשה בזמנינו לקיים מצוה זאת וכוונתו נראה דסובר שצריך אביון כמשמעו ולא סגי בעני ואביון היינו שמצבו גרוע כ"כ שבע"כ מוכרח להתבייש לחזור על הפתחים לעצמו וב"ב לצרכיו ההכרחיים ובזמנינו מי שמגיע ח"ו למדה כזאת שמוכרח לחזור לפתחים לעצמו מהם שאינם עניים כלל דמאחר שדש אף שיש לו בלאו הכי כדי צרכו ע"כ.

אבל ברמב"ם וש"ע משמע דסגי בעניים ומ"מ משמעות הקרא דבעינן מתנות "לאביונים" והיינו עני שהוא אביון דגרע מעני ומקרא מלא פתח תפתח את ידך לאחריך לענייך ולאביונך בארצך ומשמע דתרי מילי נינהו ומצאתי במצודת ציון בתהלים [פרק מ' י"ח ז"ל ואביון - הוא דל מעני כי תאב הוא לכל דבר היות הכל נמנע מאתו שאביון תאב לכל דבר ולכן שמח בכל מה שנותנין לו ועני לאותו דבר ובעה"ש פירש דיוצאין מתנות לאביונים בעני ולהעיר באתי.

בזמנינו לא מהני בפרוטה

ולע"ד נראה שהריטב"א פירש דסגי אז בפרוטה לעני שחשוב לו אבל בזמנינו צריך נתינה בשיעור שהעני ירגיש מכך הנאה דוקא [ועיין סמ"ע

ז משלוח מנות ראוי לדקדק לשלוח עכ"פ לאדם אחד גם בערב שבת לצאת המצוה שיש אומרים שעיקר זמנה וחיובה כמתנות לאביונים בע"ש.

לאפוקי מעיקר השמחה ביום הפורים שהוא זמן המצוה ונמשך גם אז רק שהשמחה מתחילה כבר משעת קריאת המגילה ובפרט בבני כפרים שלאח"כ אינם עם העם אבל לעולם לא אמרו שאין נעשית המצוה כלל אלא עם המגילה.

לפיכך בנידון דידן נלע"ד דיש ליתן ביום שישי וכמ"ש הפוסקים שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה אבל גם ביום ראשון כששולח לחבירו ומרבה במתנות לרעים ישלח גם אז לאביונים כמו בע"ש ושכר רב בידו שלא גרע אביונים מרעהו כמ"ש הרמב"ם ספ"ב ממגילה. [מתוך תשובות והנהגות חלק ג' סימן רל"ט אות ו' ז']

זמן מצוות משלוח מנות

(ז) דעת החזו"א זצ"ל [א"ח קנ"ה] ומחויב משלוח מנות בע"ש דוקא דומיא דמתנות לאביונים שלכ"ע זמנה בע"ש ואין הזמן בשבת דהוה עובדא דחול וכן ראוי לגזור משום שמא יעבירו וא"כ לא מיבעיא אי מצות סעודת פורים בשבת דוקא אינו שולח אז מנות רק בערב שבת אלא אפילו להפוסקים שזמן הסעודה ביום א' משמעות דעתי להלכה שמשלוח מנות חיובה בע"ש וכמ"ש וכתע נתגלה בספר בית הבחירה למאירי ה. שמפורש שאי אפשר לשלוח מנות בשבת וע"כ צריכים לדחות המצוה ע"ש.

וב"ש אי נימא שמצות סעודת פורים בע"ש פשיטא שמצות משלוח מנות בע"ש וגם אי חובת פורים בזמנה בט"ו בשבת יש לומר דיוצא בע"ש כשנותן אז לפורים למשלוח מנות וניכר שזהו לפורים ונותן אז מפני שאי אפשר בשבת ובלאו הכי יש לומר שמאחרין לט"ו, אחרי ימי הפורים רק המשתה שהסעודה מדרבנן וכמבואר בתשב"ץ וכמו שנביא להלן, אבל מצות משלוח מנות מדברי קבלה ואין לדחותה לאחר פורים בט"ו ומכל זה נראה שיסוד נאמן להחמיר לשלוח עכ"פ לאחד משלוח מנות בע"ש לצאת חובת המצוה להפוסקים שקבעו עיקר זמנה בע"ש וכמ"ש.

מצות מתנות לאביונים היא בע"ש מ"מ יש מקום להדר לתת לאביונים גם ביום א' שהוא יום הסעודה.

שוב העיר נכדי המופלג יונה נ"י דהלוא במגילה ד: מפרש רב הטעם דכשחל בשבת דוחין בבני כרכים ועיירות מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ואי אפשר לתת בשבת הרי מפורש שגם בבני כרכים אמרינן שהמתנות לאביונים זמנן עם מקרא מגילה ויש ליישב דאמנם לרב יוסף ס"ל שאין לחלק אבל לדידן דקיי"ל כרבה שהטעם שמקדימין קריאת המגילה בכרכים ליום ו' היינו מחשש שמא יעבירו יש לומר דלא אמרינן האי סברא כלל בבני כרכים ולכן מביא סייעתא לרב יוסף מבני כפרים ורבה לא השיב ולהאמור יש לומר דרבה ס"ל לחלק כמ"ש.

מיהו זהו קצת דוחק שלא פירשו שיש בזה מחלוקת ובפשוטו יש לומר שאם היו קורין המגילה בשבת דהיינו בזמנה אזי גם הסעודה המשלו"מ והמתלא"י היה ראוי להיות בשבת ואי אפשר בשבת ולא נראה לחזו"ל לתקן יום מיוחד לאביונים לבד שאילו בע"ש היה זמן רק למתנות לאביונים לא היו מוכנים לקבל כמו שבזמנה ולדידן שאין קורין בשבת והיינו בזמנה אלא בע"ש וקיי"ל כירושלמי שהסעודה ומשלוח מנות ביום ראשון וכמבואר בש"ע וראוי לתקן לבני כרכים גם אז המתנות לאביונים ואדרבה זה זמנם שבהיות הבעה"ב שמחים בסעודה ושולחים מנות לרעים ואזי המצוה לא להרבות במשלוח מנות לרעים ולהסיח דעת מהאביונים וכמבואר ברמב"ם ספ"ב דמגילה.

בבני כפרים דחייבים בזמן קריאת המגילה היינו דגם אז חייבים ואה"נ ביום א' גם יתנו מתנות לאביונים

והעיקר נראה לע"ד דאף שכפרים תקנו מתנות לאביונים עם המגילה ולא ביום י"ד שזהו זמן השמחה וכמבואר בש"ס נראה דלא בא

ח יש מהראשונים שם"ל שגם הסעודת פורים מצותה בערב שבת דוקא והאחרונים לא הביאו להחמיר בן, והמהדר לעצמו בזה יאכל וישתה סעודה נאה בבשר ויין בערב שבת לצאת המצוה גם להני שימות, ואם אומר על הנסים בע"ש בברכת המזון לבד אחרי הסעודה נאה שאוכל לשם סעודת פורים יש לו על מה לסמוך, ויאכל הסעודה בשחרית לפני חצות, אבל כבר הבאנו שבעיה"ק לא נהגו בסעודת פורים בע"ש ורק יחידים מאנשי מעשה מדקדקים לעצמם ומהדרין לצאת השימות שצריך סעודה כמו שביארנו. ויאמר אז על הנסים בסעודתו.

בע"ש כמבואר בב"י חידוש הוא והבו דלא להוסיף עלה ומאחר שדעת השל"ה ומהרש"ל מובא במ"א [תרצ"ה ס"ק ט] שאם לא אמר על הנסים בסעודת פורים חוזר עיין במועז"ז ח"ב סימן ק"ץ כשאוכל סעודת פורים ראוי לומר על הנסים והוא מעין המאורע ובמהר"ל מבואר שאפילו בני עירות אומרים על הנסים בט"ו וכן נהגו כמה צדיקים [ודלא כרמ"א ס' תרצ"ג] וכ"ש ביד"ש שהכל יוצאין מגילה בדיעבד אומר על הנסים ובמיוחד בסעודת פורים.

שוב מצאתי שהגאון רבי יוסף חיים זצ"ל מפרש ביום א' שאם אומר על הנסים אחר הסעודה אין מוחין ולדברינו גם בע"ש המחמיר לעשות סעודת פורים ואומר על הנסים אין מוחין בידו וכמש"נ.

אמירת על הנסים בסעודה בע"ש

הפוסקים העלו שאומרים "על הנסים" רק בשבת ולע"ד יש להזכיר "על הנסים" גם בסעודת פורים שאוכל ביום ששי והיינו בסעודה שאוכל בה בשר ויין ומתכוין לקיים בה מצות סעודת פורים כשי' המאירי, ועוד שהרי יש אומרים שבפורים כיון שצריך פת שכח על הנסים חוזר [מהרש"ל], וא"כ שפיר יש להחמיר בזה בפרט ביד"ש שקורין אז המגילה והוא זמן הנס בפרים ולהרבה פוסקים שני הימים ימי שמחה ושייך בהם על הנסים תמיד אף למוקפין כמ"ש הרדב"ז ולכן ראוי לומר על הנסים בסעודה כמ"ש.

אבל ביום ראשון אף שזהו סעודת פורים לתשלומין לכאורה לא שייך בימים ההם בזה"ז ולכן נראה שלא יאמר ביום ראשון על הנסים כלל וכן מסקנת הכף החיים בסימן תרפ"ח ס"ק מ"ח שלא לאומרם בתוך ברכת המזון אלא בהרחמן ע"ש. [מתוך תשובה"ג חלק ג' סימן רלז אות ה']

ראוי לעשות סעודה גם בע"ש קודם חצות

(ח) בירושלמי מבואר דכשחל בשבת דוחין הסעודה ליום א' וכן פסקין בש"ע תרפ"ח ס"ק ו וע"ש במ"א בשם מהרלב"ח שדעתו שהזמן בשבת גופא והפוסקים לא הביאו כלל דיעה שהזמן בערב שבת אבל לפנינו היום נתגלה במאירי ומכתם ועוד וכן הרע"ב בפירוש חדא ס"ל דלא כירושלמי וזמן הסעודה לבני כרכים לשיטות אלו מפרשי להדיא שהוא בערב שבת דוקא כבני עירות.

ולע"ד יסוד לשיטתם שעיקר חיוב משתה ושמחה המבואר במגילת אסתר מפרשינן לאסור הספד ותענית דוקא וכמבואר להדיא בגמרא ה וחייב סעודה במשתה ושכרות אינן אלא מדרבנן וראוי לקיימה בפורים גופא ביום שקורין המגילה שראוי לשמוח בו ולא באיחור וכן ביד"ש כבר הבאנו לעיל שגם בן כרך יוצא בדיעבד מגילה וא"כ ראוי לשמוח אז ולא לדחות ליו"ז שעבר לגמרי החיוב מדברי קבלה ואולי לראשונים אלו הירושלמי מיירי בסעודה בט"ו שנהגו גם בני עירות שעיקרה מנהג בעלמא דוחין למחר ואסמכוהו שבשבת אינו מיוחד לפורים וכן משמע בירושלמי דמדמה לסעודת ר"ח שאינו אלא מנהג אבל חיוב בן כרך עדיף להקדים מבני עירות שהוא ג"כ חייב ולא לאחר פורים ביו"ז וכמ"ש.

ולבן אף שמדינא העיקר כש"ע ופוסקים שזמן הסעודה בשבת או יום ראשון וכן המנהג בעיר הקדש ירושלם המהדר לעצמו לקיים המצוה גם לשיטות שהבאנו תע"ב ויאכל סעודה בבשר ובשתיית יין אבל יגמור לפני חצות דוקא שאין לאכול סעודה וכ"ש במשתה לאחר חצות.

ונראה שאם אומר בסעודה ע"ש על הנסים לא הפסיד דעיקר הדין שלא לומר על הנסים

מִן בֶּן כֶּרֶךְ שֶׁנִּשְׁמַע לְעִיר וְשָׁמַע שֶׁם הַמְּגִלָּה בְּעֶרְבַּ שְׁבַת כְּדִין אוֹ אִילּוּ הוּא בֶּן יִשִּׁיבָה שְׁלוֹמֵד בְּעִיר וְשָׁמַע שֶׁם הַמְּגִלָּה בִּי"ד בְּעֶרְבַּ וּבִקְרָא וַיּוֹצֵא הַסְּעוּדָה וּמִשְׁלֹחַ מִנּוֹת בִּי"ד אִם חוֹזֵר לְכֶרֶךְ לִשְׁבַּת יֵשׁ מְקוֹם לְהַחֲמִיר לְצִאת מִצּוֹת סְעוּדָה וּמִשְׁלֹחַ מִנּוֹת גַּם בִּשְׁבַּת יוֹם א' כְּבִנְיָ בְּרַכִּים, אֲבָל בֶּן עִיר שֶׁנִּמְצָא שֶׁם בִּי"ד וְנוֹסֵעַ לִשְׁבַּת לְכֶרֶךְ נִרְאָה שֶׁפְּטוּר לְגַמְרֵי וְנוֹסֵעַ לְסַפֵּק כֶּרֶךְ יֵשׁ לְהַקֵּל בְּנוֹסֵעַ לְשֵׁם כָּכָל אֹפֶן.

י בִּשְׁבַּת אֹמְרִים עַל הַנְּסִים בְּבִרְכַּת הַמּוֹזֵן וְתַפְלָה וְקוֹרִין לְמַפְטִיר וַיְבֹא עַמְלָקוֹמְפִּטְרִין פְּקֻדְתִּי וְאִין לְמַלְטָל אִזְּ הַמְּגִלָּה וַיֵּשׁ מִתִּירִין וְשׁוֹאֲלִין וְדוֹרְשִׁין בְּעִנְיָנוּ שֶׁל יוֹם.

וְנִרְאָה עֵיקָר לְהַחֲמִיר גַּם כַּהֲפֹסֵקִים שֶׁצָּרִיךְ לַעֲשׂוֹת הַסְּעוּדָה בְּזִמְנָה בִּשְׁבַּת וְשׁוֹתָה יֵין יוֹתֵר מִהֲרַגְלוֹ וּמִקִּיִּים בִּזְמַן מִצּוֹת שְׁתִּיית יֵין בְּפֻרִים לְהַרְמ"א ה' פֻּרִים.

וְלִדְעָתִי רְאוּי לְהַתְּפִלָּל מִקֹּדֶם בִּשְׁבַּת זֶה וּמִיד לְאַחֵר הַתְּפִלָּה לְאֲכֹל סְעוּדַת שְׁבַת אֲבָל לְמַעַט בְּבֶשֶׂר וְדָגִים אֵף שֶׁאֲכָלָם לְצִאת סְעוּדַת שְׁבַת וְלַהֲקִידָם לְהַתְּפִלָּל מִנַּחָה וְאִח"ב לַעֲשׂוֹת

אמירת על הנסים בסעודה בשב"ק

בן עיר שהלך לכרך

(י) מנהג ירושלים לומר על הנסים בסעודה וברכת המזון [נדלא כמבואר בספר מנהגי בית אל שאין אומרים בשבת על הנסים אלא בתפילה ולא בברכת המזון].

(ט) בדין בן עיר שהלך לכרך ולהיפך הארכנו טובא במועדים וזמנים ח"ב קפ"ד ע"ש והיאך הדין בפורים משולש מצדד בספר "אגרת הפורים" מיידי הגר"ז גרוסברג [שליט"א] זצ"ל.

וְאִין לְמַלְטָל הַמְּגִלָּה לְדַעַת הַפְּר"ח וְהַסְּכִים לוֹ הַגָּאון רַבִּי יוֹסֵף חַיִּים זַצ"ל אֲבָל בְּמ"ב מִבֵּיא הַרְבֵּה פּוֹסְקִים שֶׁחֹלְקִין וְעִיקָר טַפִּי.

בשנה זו תלוי במקום המצאו בי"ד

חובת שואלין ודורשין מענינו של יום בהלכה ובאנדה

וְשׁוֹאֲלִין וְדוֹרְשִׁין בְּעִנְיָנוּ שֶׁל יוֹם וְכַמְבּוֹאֵר לְהַדְיָא בְּגִמְרָא ד'. וְבִרְמַב"ם מְבֹאֵר דְּהִינּוּ טַעְמָא לְהַזְכִּיר שְׁעִכְשִׁיו פֻּרִים וְהִינּוּ כִּיּוֹן שֶׁאִין קוֹרִין בְּמִגִּלָּה תִּיקְנוּ כֵּאֵן לְדִרוֹשׁ בְּעִנְיָנוּ שֶׁל יוֹם.

וְלַע"ד נִרְאָה שֶׁכֵּאֵן גַּם הַחִיּוּב לִבֵּן כֶּרֶךְ תְּלוּי לִכ"ע בַּהֲמַצָּא בִּי"ד, שֶׁבֶן עִיר וְכֶרֶךְ חִיבִין בִּי"ד וְצִרִּיכִים כְּבֵר אִזְּ לְקַבּוֹעַ אִם קוֹרָא כֵּבֶן עִיר אוֹ כֵּבֶן כֶּרֶךְ בְּגֵדֵר הַקְּדָמָה, וְלִכֵּן שְׁפִיר תְּלוּי בִּי"ד כֵּאֵן לִכ"ע וְאֵף שֶׁאִין הַדְּבַר מְבוֹרֵר וְלִכֵּן כְּדָאִי לְהַחֲמִיר בִּבְנֵן כֶּרֶךְ שֶׁחֹזֵר לְכַרְכּוֹ שֶׁחִיבִין בִּט"ו מְדִינָא וְכַמּוֹ שֶׁהֶאֱרַכְנוּ שֶׁם לַעֲנִין בֶּן עִיר שֶׁקָּרָא בִּי"ד וְאִינוּ עוֹקֵר דִּירְתוֹ רַק נוֹסֵעַ לְט"ו לְבַד שֶׁגַּם בַּעֲלָמָא הַחִיּוּב רְפִיא טוֹבָא כַּה"ג נִרְאָה שֶׁלִּכ"ע יֵשׁ לְהַקֵּל וַיֵּשׁ לְקַבּוֹעַ בִּזְמַן מְסֻמִּים וְעִיין הִטֵּב בְּקוֹנְטֵרַס שֶׁם וְע"ש לַעֲנִין בֶּן יִשִּׁיבָה שְׁלוֹמֵד בְּמִקּוֹם אַחֵר וְחוֹזֵר לְכֶרֶךְ וְלִמְעַשָּׂה נִלְע"ד עֵיקָר כְּמ"ש וְאִין בִּידֵי סְפָרֵי הַפּוֹסְקִים וְהַכְרַעְתָּם בְּכ"ז.

וְטוֹב הַדְּבַר וְנָאֵה אִם לְפָנֵי קְרִיאַת הַתּוֹרָה אוֹ עַכ"פ לְאַחֲרֵי הַתְּפִלָּה הָרַב אוֹ גְּבָאִי יִלְמַד בְּרַבִּים דִּינֵי פֻרִים שֶׁחַל בִּשְׁבַּת שֶׁהֶבֱאֵנוּ וַיִּדְעוּ לְצִאת חוֹבַת סְעוּדָה וּמִשְׁלֹחַ מִנּוֹת כְּדִין.

וְכ"ש שְׂרָאוּי נִמִּי לְדִרוֹשׁ מִתּוֹקֶף הַנֶּס שֶׁאִין טַבַּע בְּעוֹלָם וְהַכֵּל מֵאֵתָּה יִת"ש שֶׁמְסוֹבֵב כָּל מִינֵי סִיבּוֹת וּמִסְתִּיר בְּדַרְכֵי הַטַּבַּע כְּמוֹ בִּימֵי מִרְדְּכִי וְאַסְתֵּר לְהַצִּיל אוֹתָנוּ דוֹר דוֹר וּמִהֲנַהֲגָה טַבַּעִית לְנִסִּית בְּגֹאֲלוֹהָ הַעֲתִידָה בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ בְּקִרְבּוֹ.

וּמִיָּהּ בְּמִקּוֹמוֹת שְׁנוּהִינן לְחֻמְרָא פֻּרִים שְׁנֵי יָמִים שֶׁעֵיקָר הַחִיּוּב שֶׁמַּחֲהָ בְּשְׁנֵי הַיָּמִים אִינוּ מְבוֹרֵר וּבִנְדוּן דִּין כְּשֶׁחַל בִּשְׁבַּת נִרְאָה שְׁבוּדָאִי יֵשׁ לְסַמּוֹךְ וְלַהֲקֵל בְּבֵא לְשֵׁם.

סעודה גדולה עם בשר ויין שיאכלם לפני השקיעה שמאז הוי כבר בין השמשות לכמה פוסקים וממשיך לערב.

ואף שלע"ד אין להשתכר אפילו בשבת זו שמבטל בידים מצות זכירת קדושת היום מ"מ שותה יותר מהרגלו ושש ושמה בסעודה לשם פורים ובוה יצאנו מידי המבוכה ע"י שעושה סעודה מיוחדת לשבת וסעודה נפרדת לפורים. [מתוך תשובה"נ חלק ב' סימן שמה].

יא בשבת זו מוסיף בהסעודה ביום יין ושכר שתהא עלה גם צורת משתה ואם הגיע הצות יתפלל מנחה גדולה קודם, וכל בעה"ב ידקדק ויזרו ב"ב קודם הסעודה שיכוונו להדיא לצאת מצות סעודת פורים אם מצותה היום, ושותין יין ושכר יותר מהרגיל בסעודת שבת אבל יש לזהר לא להשתכר ואין לשכוח מקדושת שבת קודש, ושרים שושנת יעקב כמו בסעודת פורים ומכרך ברכת המזון וחולך לישון ויזהר לקום לתפלת המנחה וסעודה שלישית ואין קורין את החלל אף בפורים שחל בשבת.

הולך לישון רק יזהר לקום להתפלל מנחה ולקיים מצות סעודה שלישית ואם אוכל סעודת פורים בצהרים כמ"ש החכם עיניו בראשו למעט בסעודת היום שיהא פנוי לאכול סעודה שלישית.

ביאור ענין קרייתתה זו הלילא

נשאלתי למ"ד בגמ' דהטעם דלא אומרים הלל בפורים הוא משום "קרייתתה זהו הלילא", א"כ בפורים דחל בשבת דקריאת המגילה היא ביום ו', אמאי לא יתחייבו באמירת הלל בשבת, ונראה בזה דבר נכון בע"ה, דענין "קרייתתה זהו הלילא", אינו שיש בעצם חיוב הלל רק שיוצאין יד"ח בקריאת המגילה, אלא הכוונה דבפורים אין מקום להלל על הנס הואיל ולא היו אז נסים ונפלאות אלא הכל בדרך הטבע, ולכן קוראין מגילה שלא נזכר שם הוי' ומרומז שהכל היה בדרך טבע, וזה גופא ההלל לפורים שגם הנראה דרך טבע הוא כנס, שהכל מאתו ית"ש.

ושוב ל"ק בפורים שחל בשבת שלא קורין המגילה נימא הלל, שקריאתו זהו הלילא היינו שההלל דפורים אינו אלא במגילה, להורות שהיה בדרך הטבע ולא ניכר בגלוי יד ה' ולא שייך לומר הלל שחייבו על הנס וא"ש, (וזהו דלא כחידוש המאירי דאדם שאין לו מגילה בפורים יקרא הלל, רק ההלל דפורים אינו אלא במגילה וכדעת שאר הפוסקים דסתמו כן). [תשובה"נ חלק ד' סימן קעז אות ב']

לכוון להדיא דרוצה לקיים בסעודת שבת מצוות פורים

(יא) דעת מהרל"ח ופר"ח שזמן סעודת פורים בשבת לש"ס דילן וכן הם נהגו הלכה למעשה [וזהו מנהג המקובלים בית אל בעיה"ק] ונוהגין כן כל המדקדקין ומיהו בשבת בלאו הכי אוכל סעודה נאה לשבת ולכן צריך לכוון או לומר להדיא שמכוון לקיים מצות סעודת פורים וכן סעודת פורים מצותה במשתה ולכן שותה יין ושכר וכדומה אבל יזהר לא להשתכר ששוכח מקדושת שבת וכן מבואר בספר חכמת שלמה וכן נראה שע"פ סוד המשתכר פגם בקדושת שבת ואף שבפורים השכרות מצוה מבטל כאן קדושת שבת.

יזהר לא להשתכר בשב"ק ויקיים עד דלא ידע בשינה

ולכן אין לשנות עד שישתכר כמו בכל פורים רק נשאר בדעת צלולה ושומר קדושת השבת ובספר "פאר עין חיים" מאריך ע"פ הלכה וקבלה היאך להתנהג בסעודת פורים ולדבריו שושנת יעקב צריך לומר בסעודה ולא רק לאחר קריאת המגילה וכן מבואר בשאלות וטענות ואבודרהם ולכן שר ומזמר כמ"ש.

ולקיים הפוסקים שמקיימין עד דלא ידע בשינה וכמבואר ברמ"א תרצ"ה בגמר הסעודה

יב ראוי להחמיר בהפוסקים שצריך לקיים בשבת מצות משלוח מנות, ולכן בשבת קודש בבוקר ישלח עכ"פ לאדם אחד לשם מצות משלוח מנות, ואם בעה"ב עם נ"ב וכל המשפחה נותנין רק לאחר יתנו משלוח מנות מכובדת ויאמרו למקבל שזהו מכל המשפחה, וראוי לשלוח בציניעא בשבת שלא ניכר וכשיש איזה פקפוק בעירוב יזהר לא ליכנס ח"ו בחשש הוצאה ואם יש לו אורח בשבת ומקבל וזוכה במשלוח מנות אז בעה"ב יוצא. ויכול לצאת יד"ח גם ע"י אורח שאצלו אמנם ראוי להתנות במשלוח מנות דרך אם חובתו לעשות כן הוא מכונן למצוה.

משלוח מנות בשבת

בע"ש כדעת המאירי והובא בסדר פורים המשולש להגרי"ח זצ"ל.

ולע"ד נראה שנכון לכיון לצאת "על תנאי" והטעם שבעצם המנהג בעיה"ק הוקבע בש"ע כירושלמי שיש לעשות הסעודה ולשלוח מנות ביום א' והרצה להחמיר אף בשבת נראה דצריך להדגיש שאינו בא לחלוק על עיקר הדין לקבוע יום אחר שאז נראה ככל תוס' שחולק על מנהג המקובל שהוכרע מדינא ביום ראשון ע"כ נראה דכדאי לעשות תנאי ובוזא מראה שאינו אלא לחומרא לבד ושפיר שרי וכוונתו בזה להדגיש שמקיים לחומרא לבד שאם הדין כן יוצא לשיטה זו ולכן אין חשש בל תוסיף.

וכן יש חוששין גם ביום ראשון מטעם אחר ד"ולא יעבור" כתיב גם על שמחה וצריך בשבת דוקא שזהו זמנו והיה לנו לחוש לאסור בל תוסיף כשמוסיף ואינו הזמן ושפיר עברין לעשות תנאי שיוצאין בזה כל הדיעות לחומרא ומחשש איסור בל תוסיף וכמ"ש נועיין ר"ה כח: דנתערבו מתן א' במתן ד' שעובר בבל תוסיף וכשהבי"ד בעיר מחמירים ורבים מקילין, חושש המהרי"י אלגאזי זצ"ל שיכוין על תנאי דוקא שבשני מנהגים יש החשש וצ"ב. [תשובה"נ חלק ג' סימן רלט אות ג].

קיום מצוות משלו"מ באורח

הבאנו שבשבת יש אפשרות לקיים מצות משלוח מנות גם ע"י אורח שיאכל אצלו וימסור לו המנות במפורש לשם מצות משלוח מנות וביארנו שם ע"פ מה שציידו הפוסקים שאורח האוכל אצל בעה"ב לא נעשה שלו לגמרי רק אוכל משל בעה"ב [נעיין ר"ן נדרים לד: ובר"ש מעש"ש פ"א מ"א וכן דנו האחרונים ובשפת אמת סוכה לה. לענין אורח בליל הסדר אם יוצא במצה שנותן לו בעה"ב או

(יב) עיין במ"א תרפ"ח בשם מהרלב"ח שמצות משלוח מנות קשור להסעודה וזמנה בשבת וכן מסיק בפר"ח ואחרונים. ועיין בשע"ת שם בשם מור וקציעה שמשבח המנהג לשלוח מנות בשבת, ובמק"א ביארתי שאפילו לש"ע שהסעודה ביום א' היינו הסעודה שעיקרה דרבנן אבל עיקר חיוב משתה ושמחה מדברי קבלה שמתקיים באסור הספד ותענית זמנה בט"ו בשבת, וא"כ מצות משלוח מנות שחיובה מדברי קבלה לא מאחרין וזמנה בשבת.

ומיהו כבר הבאנו לעיל [ס"ק ז] שיש שאוסרים בשבת דאוושא מלתא וע"כ יש לתת בציניעא ולא אושא.

הנותנים בשותפות צריכים ליתן שיעור הראוי

ובמשלוח מנות צריך שיעור שהמקבל יהנה וא"כ כשרים יוצאין בנתינה אחת ראוי לכל אחד לתת כשיעור שראוי למקבל.

אורח צריך דיוכו לו המנהג לצורך משלוח מנות

ואורח אינו יוצא שאינו שלו דאוכל משל בעה"ב וכמבואר בר"ן נדרים לד: ולכן אינו יוצא אלא אם זיכו לו להדיא למשלוח מנות.

המקיים משלוח מנות בשבת ראוי לעשות תנאי

(יש) נוהגין להחמיר ולצאת בשבת זו ידי משלוח מנות כדברי מהרלב"ח רבה של ירושלים וכן מסיק בפר"ח לצאת גם כשיטה זו ונהובא בשעה"צ סק"ל] ובספר "חוג הארץ" בדיני פורים שחל בשבת מהגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי זצ"ל כתב לצאת בשניהם ולכוין "שאם חייב דוקא רוצה לצאת עכשיו" וכן יש מהדרים שאוכלין סעודת פורים גם

יג ביום א' עיקר שמחת פורים ומאריכים בסעודת פורים עד דלא ידע ומרבין במשלוח מנות ולובשים בגדי שבת ופוקדים חבירו בלשון יום טוב אבל אין אומרים ביום א' על הנסים ומ"מ אם אומרה אחרי סעודת פורים אין מוחין בידו ויש לזוהר שיאכל בעוד יום הסעודה בבשר ויין ואין להאריך הרבה עד מאוחר בליל י"ז שעיקר הסעודה רק לתשלומיו דשבת וטוב לב משתה תמיד. ויש אומרים על הנסים בסעודה

יד אנשי עיירות בארץ ישראל וכן בחו"ל שחייבין בדיני פורים רק בי"ד בע"ש ומ"מ נוהגין שמחה בשני הימים בדעת פוסקים הרבה ומקובלים יש נוהגין לסדר סעודה נאה במוצ"ש כבשר ויין

שליט"א ולבני עיירות מבואר בחידושי רבינו מאיר שמחה זצ"ל למסכתא מגילה שאין ספק שמותרין בהספד ותענית ביום א'.

אמירת על הנסים בסעודת פורים ביום א'

בפורים שחל בשבת אין אומרים ביום א' על הנסים שאין זה זמנה, אבל לע"ד צ"ע דהרי ביום א' מקיימים מצות סעודת פורים וזהו יום משתה ושמחה, והנה ברא"ש פ"ז דברכות מפורש ששמחה היינו עם פת דוקא, ומה"ט שכח יעו"י בברכת המזון דיו"ט חוזר, ומעתה לדעת הרא"ש ששמחה מחייב בפת, א"כ הכא דמשתה ו"שמחה" כתיב נראה דחייבין בפת, וע"כ אם שכח על הנסים בסעודת פורים צ"ל דחוזר משום דמחויב בפת. ותמוה על הפוסקים שנסתפקו אם צריך פת בסעודת פורים,

ולפ"ז נראה להחמיר בסעודת פורים דלמא מעכב אף בדיעבד, ונלהלכה נחלקו הפוסקים בשכח על הנסים אם חוזר ולמעשה מקילין משום ספק ברכות להקל ואינו חוזר ומברך, כמובא במ"ב סי' תרצ"ה ס"ק ט"ז וע"כ בן כרך האוכל סעודה בי"ד לצאת מספק, או בפורים משולש ביום א' יש לצדד דיצטרך לומר על הנסים, בסעודת פורים לבד, ואין לחשוש דהוה הפסק, ששייך שחוגגים אז פורים,

וכיון שיש מקום שמעכב נראה לומר על הנסים, ואף שבפוסקים סתמו שאין אומרים על הנסים ביום א', אפשר שהמזכיר על הנסים בסעודת הפורים לא הפסיד. (ומיהו למעשה י"ל דעל הנסים קיל טפי דאפילו חיוב אכילת פת לא מעכב) וצ"ב. [מתוך תשובה"נ חלק ד' סימן קעז אות ד']

שצריך לקנות] ולפ"ז לכאורה לא יצא יד"ח משלוח מנות וע"כ יאמר להדיא לאורח תגביה את המנה ויהא שלך ונראה שצריך גם להוסיף על מה שמאכילו באופן רגיל כדי שיהא ניכר שזהו משלוח מנות ואין יוצא המצוה שמשמחו וכן נראה כיון שבלא"ה מוזמן קודם א"כ לא קיבל מאומה במשלוח מנות ע"כ יוסיף בשיעור ניכר שבזה יש לו שמחה [שם].

א"צ להמשיך הסעודה בלילה

(יג) בש"ע תרפ"ח שזמן הסעודה ומשלוח מנות ביום א' וכמבואר בירושלמי דמאחרין הסעודה וכן דעת הגר"א שם ולכן זהו עיקר הסעודה ומשלוח מנות. ומיהו נראה עיקר דאף שבעלמא כל היום במשתה ושמחה כאן עיקר המצוה מדברי קבלה מתקיים בשבת כמו שבארנו לעיל, וחכמים הם שתיקנו עשייה בסעודה ביום א', ויש לומר שעיקר החיוב ביום א' בסעודה דוקא וכמבואר בירושלמי ובלאו הכי עיקר השמחת פורים בסעודה כאן תיקנו התשלומין רק בסעודה ואם נהגו בכל פורים בעיה"ק להאריך במוצאי פורים בהשמחה אף שאינו אלא ט"ז נראה דהבו דלא להוסיף עלה במצות סעודה בעלמא שראוי לזוהר לקיים ולגמור עיקרה ביום דוקא ולגמור בלילה מיד וכמנהג הגר"א זצ"ל בכל פורים שחזר אז ללימודו.

ומהאי טעמא נלע"ד שבפורים משולש בן ירושלים נוהג ביום א' אבילות ורק לסעודת פורים מקיים המצוה בישיבה על כסא שאין מקום לסעודת משתה ושמחה באבילות והארכת בזה במכתב לידידי הגר"ש דבלצקי

בסעודת פורים ויש נוהגין בסעודת פורים כעיקר זמנה בכרכים ביום א' וכל אחד כמנהגו נוהג אבל בערי ספיקות יש נוהגין בכל דיני פורים משולש מספק.

בכרכים וכמבואר בש"ע לבני עיירות שעיקרה מצוה בעלמא יש יסוד למעבד כן וכל אחד נוהג כמנהגו.

וראוי לדקדק בכל מקום במוצש"ק או ביום א' דניכר טפי לשמוח לתשלומין בשלחן מוצעת ונרות דולקות וידו פשוטה וכל הפושט יד נותן לו ברחבה שעניהם של עניים בזמנינו נשואות לסעודת פורים שאז מקבצים עבורם צרכם ולכן כשחל בע"ש ראוי לנהוג סעודת פורים פעמיים, ויש בזה עיקר גדול ע"פ סוד וכמבואר בפע"ח שזמנה בט"ו.

בדין ערי הספיקות יעשו כן רק בצינעה

ובערי הספיקות בזמנינו ביישוב החדש יש מחמירים מספק בכל דיני פורים משולש.

ויש נוהגין כן בצינעה דוקא כשאין המנהג להחמיר בהמקום כן שראוי לחוש לאסור לא תתגודדו וליוהרא, וכל הלבבות דורשים ה' וראוי לשמוח בפורים שמעיד בכך שגם הנהגה הטבעית ממנו ית"ש וה' יעזור שנזכה לשמוח בביאת משיח צדקינו בקרוב אמן

אף בני ראוי ראוי להרבות בשמחה בשבת שכן אין ממשיכים הסעודה בליל ט"ו

(יד) בעיירות וכן בחו"ל שנוהגין רק ב"ד ומ"מ מצות שמחה להרבה פוסקים בשני הימים וכן בכל השנים סומכין שמאריכים הרבה בהסעודה עד ליל ט"ו וכאן הסעודה בע"ש ואינו מאריך בלילה לצאת הני שיטות ולכן צריך לשמוח בזמנה גם בט"ו ועיין ברמ"א תרצ"ו שאבילות אינו נוהג בשני הימים ומשמע שט"ו במוצות שמחה והמקובלים נמי האריכו בחובת שמחה גם בט"ו וכן מפורש בתיקוני זוהר תיקון עשרים ואחד דתרי יומי דפורים יום טוב ינהו וא"כ כשחל ט"ו בשבת שאינו ניכר דעבד לפורים מצותה ביום א'.

ומיהו יש נוהגין בסעודה גדולה במוצש"ק במשתה ושמחה [וכן מבואר במ"א תי"ט] דלזכר לתשלומיו עבד במוצאי שבת ובמשך חכמה מהגאון רבי מאיר שמחה וצ"ל למגילת אסתר שבכרכים דעבדינן ביום א' היינו במוצאי שבת שבאומות הלילה אחרי היום והוא אז יום מנוחה ולכן אין עז' ולא יעבור ע"ש ואף דלא קיימא לן כן

פורים שחל להיות בשבת*

בדברי הירושלמי לענין דחיית הסעודה ליום א'

בש"ע סימן תרפ"ח (ס"ק י) איתא "יום חמשה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת אלא מקדימין לקרותה בערב שבת וכו' ואין עושין סעודת פורים עד יום א' בשבת" ע"ש, ומקור האי דינא שדוחין הסעודה ליום א' בשבת דהיינו ט"ז באדר הוא בירושלמי בפ"א דמגילה (ה"ד) דאיתא התם "סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין" ומקשינן ר' זעירא בעי קומי ר' אבהו ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב את ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים", והיינו כיון דבלאו הכי עושין סעודה בשבת ואינו ניכר שזהו סעודת פורים לא יצא בכך רק צריך לעשות סעודה מיוחדת ביום א' דוקא, והרי"ף שם מביא הירושלמי והר"ן האריך בביאורו.

בביאור השמטת הרמב"ם

אמנם הרמב"ם השמיט הירושלמי ומשמע דס"ל דלש"ס דילן יוצאין גם בשבת, וכן הביא מהרלב"ח ממגילה (ל): דכשחל במוקפין בשבת העשייה וזכירה בהדי הדדי, והעשייה היינו הסעודה כמבואר ברש"י ריש מגילה (ג:), וא"כ מוכח דהסעודה בשבת, וכן עשה הוא מעשה לקיים מצות סעודה בשבת.

מבאר בד' הירושלמי דאח"כ עיקר דין הסעודה הוא בשבת

רק דאינו ניכר וע"כ אנו דוחים ל' יום א'

ולע"ד נוכל לומר עוד שגם לירושלמי אינו ראייה שאין המצוה בשבת כלל, דהא

ודאי המצוה בזמנו דוקא והיינו בט"ו אף שחל בשבת, רק חסר במצות "לעשות אותם" שהמצוה דסעודה חל גם בלי פורים, ולכן מצות חכמים לעשות סעודה מיוחדת ביום א', אבל עיקר קיום המצוה גם לדידיה בזמנה בשבת, וא"ש למה לא נעשה סעודה בשבת והא ניכר שבפורים המצוה בשכרות עד דלא ידע משא"כ בשבת וא"כ נעשה סעודת פורים בשבת וניכר וצ"ע, רק כיון שהסעודה גופא חיוב בלאו הכי, שפיר מצות חכמים לעשות סעודה מיוחדת לפורים לקיים המצוה דעשייה גם בסעודה גופא אף דניכר כמ"ש ודו"ק היטב בזה.

בענין קיום מצוות משלוח מנות בשבת

ומעתה לכאורה נראה שאין לקיים מצות משלוח מנות ביום א', שעיקר המצוה לעשות אותם ימי משתה ושמחה היינו בזמנה דווקא, ולהסעודה ביום א' אין שום שורש מדברי קבלה, וע"כ זמן מצות משלוח מנות בזמן עיקר חיוב סעודה דהיינו בשבת ולא ביום א', והאחרונים הבינו שחכמים עקרו הסעודה ליום א' או כך היא עיקר המצוה מדברי קבלה ולכן לדעתם אז זמן מצות משלוח מנות, אבל לדברינו שהמצוה בזמנה, והסעודה ביום א' לקיים המצוה דעשייה, מצות משלוח מנות שיסודה מדברי קבלה, מצותה בזמן עיקר המצוה דהסעודה דהיינו בשבת ולא ביום א' שאין שורש להסעודה אז מדברי קבלה כלל כמ"ש (ודברי ה"משנה ברורה" שם שזמן מצות משלוח מנות ביום א' צ"ע).

בדברי הראשונים דאין לשלוח מנות בשבת

דבמתנות לאביונים לחוד לא מיקרי עשייה, ורק אם מקיים מצות שמחה בסעודה קודם זמנה מיקרי קדמה עשייה לזכירה וכמבואר ברש"י שם (ב:) ע"ש.

מבאר דעיקר הזמן ליתנו בערב שבת ומשום דא"א שרי להקדים

ומעתה נראה דכשחל פורים דמוקפין בשבת זמן משלוח מנות יחד עם מתנות לאביונים בערב שבת, ואף דבעלמא אסור שמא יאכלנו קודם הזמן כה"ג שרי, ובי"ד מהני בדיעבד הקריאה גם לבן ט"ו כמבואר בירושלמי שהכל יוצאין בי"ד ובפרט כאן שחל בשבת, וע"כ המשלוח מנות בערב שבת נמי מהני, ואולי מהאי טעמא דבדיעבד יוצאין בי"ד הסעודה בערב שבת וכן מביא הרע"ב בפ"ק דמגילה, והיינו טעמא שאין לעשות סעודה בשכרות בשבת קודש, והירושלמי דמאחרין סעודת ר"ח ופורים היינו לזכר בעלמא הוסיפו סעודה, אבל עיקר מצות סעודת פורים בזמנה דהיינו בי"ד.

למעשה ראו לאכול סעודה בע"ש ובשבת וביום א'

יוצא מכל דברינו כאן שראוי לאכול סעודה נאה לכבוד פורים בערב שבת ובשבת ויום א', אבל השכרות אין לקיים אלא ביום א', ובע"ש ג"כ לכמה פוסקים מצוה לשמוח קצת (ובלאו הכי במוקפין מצוה לשמוח תמיד טפי בי"ד), ומשלוח מנות עיקר המצוה לשלוח בזמנה דהיינו בשבת, ומיהו אוושא מלתא וע"כ אפילו יש עירוב במקום שצריך לילך בפרהסיא ברחובות מבית לבית ראוי לשלוח בערב שבת וכיון דניתן לשבת מהני, ומוסיף לשלוח ביום א' כנהוג, ומתנות לאביונים לכ"ע הזמן בערב שבת דוקא, ודו"ק היטב כי דברינו בקיצור ועיין היטב בפוסקים מה שפירשו בכ"ז.

ובמאירי בפ"ק [ב:] וכן ב"ארחות חיים" וכלבו ועוד פוסקים מבואר שאין שולחים מנות בשבת, והיינו טעמא דמחזי כעובדא דחול וגם ראוי לגזור שמא יעבירונו, וע"כ נראה ששולח בע"ש יחד עם קריאת המגילה ומתנות לאביונים ויוצא, ואף שבעלמא מצות משלוח מנות בזמנה דוקא ואין לשלוח לפני הזמן היינו לכתחילה אבל בדיעבד אי ניתן לפורים יצא, וכה"ג יוצא גם לכתחילה, וכן במתנות לאביונים הא דבני כפרים יוצאין בזמן קריאה היא מפני שניתן לפורים ובעלמא נמי יוצאין בדיעבד אי נתן לשם מתנות לאביונים קודם לפורים, וע"כ הכא מפני תקנת עניים יוצאין גם לכתחילה.

ד' החזו"א דליכא ולא יעבור בדחיית המשלוח מנות ליום א'

ובחזו"א (אר"ח קנ"ה) פירש דיכולים לאחר משלוח מנות ומתנות לאביונים וליכא ע"ז "ולא יעבור", והכריח כן מהגמרא דדחינן המגילה כשחל בשבת מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ומשמע הא אם אין עניניהם נשואות, היינו קורין המגילה בשבת ויוצאין מתנות לאביונים בזמן אחר והיינו ביום א' דאי בערב שבת הא קדמה עשייה לזכירה ע"ש.

לדברינו ליכא ראיה מד' הגמ' לחזו"א

ולדברינו אין הראייה מוכרחה, דהא ודאי אין מצוה כשמאחר ושולח לאחר זמנו, ואי קריאת המגילה בשבת היינו נותנין קודם זמנה לשבת ויוצא בכך ולא מיקרי קדמה עשייה לזכירה שבעצם קיים המצוה בשבת רק הנתינה מהני קודם שבת כיון שניתן לשבת וא"ש, ובלאו הכי יש לדחות ראיתו

פרטי דינים בענין פורים המשולש

בן כרך שהלך לעיר וחוזר לביתו במוצאי שבת*

זמנו של זה ושינו החיוב דט"ו השנה בע"ש כבן כפר לבד ושפיר אינו כבן עיר ובחיוב בכפר קיל שמבואר בגמרא מגילה יד שאם שוב נמצא ב"ד בעיר קורא עמהם.

ומעבשיו אם כנים הדברים הנה חיוב בן עיר מדברי קבלה הוא כבכל השנים אבל בן כרך חיובו מדברי קבלה הוא בשבת וחז"ל עקרו את החיוב והוא כבן כפר לבד ויש לומר שאם עוזב את הכרך בליל ששי לאחר שמיעת המגילה לעיר לחוג שם והוא בערב שבת בעה"ש בעיר הנה חיובו תמיד מדברי קבלה הוא כבן עיר ויש לומר שבכה"ג לא יצא יד"ח המגילה כששומע בכרך שהבעל קורא חיובו הוא מדרבנן וקיל מחיובו כבן עיר כיון שיהיה שם בעמוד השחר ואם כן אינו יוצא יד"ח המגילה בלילה כלל שאינו בן חיובא כמוהו.

מיהו יש לצדד כיון דמגילה בלילה מדרבנן אין נ"מ בין בן כרך לבן עיר וכדמצינו לענין ציבור דדעת הרשב"א והר"ן דבלילה אי"צ ציבור וכ"ז צ"ב ולהעיר באתי.

מתוך מכתב להגאון רבי שריה דבילצקי שליט"א [נדפס בספרו על פורים המשולש]

יש אנשי מוקפין הרוצים לחגוג עם קרוביהם הפרזים את סעודת הפורים ונוסעים ביום שישי לפורים ונשארים שם גם לשבת וחוזרים לירושלים במוצאי שבת או ביום ראשון לע"ד יש כאן חשש שביטול בזה מצות פורים לגמרי שהרי מבואר הדין בשנה רגילה בן כרך שהיה ב"ד בכרך ועזב באמצע י"ד והוא בעיר בט"ו אינו בן עיר כיון שהיה בכרך ואינו בן כרך שבט"ו היה בעיר ומסיק בחזו"א א"ח נסימן קנ"א קנ"ב שכה"ג פטור לגמרי ממגילה שאינו לא בן עיר ולא בן כרך ולכן באמת אסור לעשות כן ע"ש היטב.

ולפי זה נראה שבפורים המשולש גדר הדין הוא שחז"ל העבירו את חובת בן כרך מט"ו ל"ד ואשר ע"כ אם אינו בעיר ב"ד בעה"ש וכן אינו בכרך בט"ו אזי אינו לא בן עיר ולא בן כרך שבעלמא פטור לגמרי ממגילה וע"כ גם בשבת זו לא התחייב שהחיוב כבעלמא הוא כבן עיר או כבן כרך.

ומצדד אני עוד לדברי המ"ב ועוד פוסקים שבני כרכים אינם כבן עיר וחיובם בע"ש כשחל בשבת בציבור דוקא חזינן דלבני כרכים אין חיובם השנה כבן עיר רק חיוב שונה ויש לומר שדקדקו לשנות לחייב רק בציבור ולא ביחיד לקיים דברי חז"ל שזמנו של זה אינו

* תשובות ונהגות חלק ג' סימן רלט.

בדין אבילות ביום א' בפורים שחל בשבת

בנידון שאלתו אודות אבילות ביום א' בפורים שחל בשבת שקיבל בזה תשובות שונות ורצונו לשמוע גם חו"ד בזה לע"ד הדין בזה פשוט וברור שהייב באבילות כרגיל ורק בשעת סעודת פורים גופא לובש מנעליו ויושב כרגיל ושמה בסעודת היום לבד וטעם הדבר שלענין אבילות בכל פורים בעלמא נחלקו הפוסקים המחבר ס"ל שאבילות נוהג בפורים וכשיטת הרמב"ם וכן פסקו להלכה המהרש"ל ב"ח ופרישה שהייבין להתאבל עיין במ"א שם אבל הרמ"א ס"ל שאין דין אבילות כלל בפורים וכן מנהג דילן ע"ש בשע"ת ומ"ב אבל כאן ביום א' אף שאנו נוהגים בו פורים אינו ברור שזמנו ביום א' שלשיטת המהרלב"ח ופר"ח וסתימת הרמב"ם חיובו בשבת גופא ולא ביום א'.

וא"כ לענין אבילות ביום א' יש כאן כע"ז ס"ס שמא פורים גופא חייב באבילות ואפילו אין חיוב אבילות בפורים אולי יום א' אינו פורים כלל וכהפוסקים שהבאנו ואין להקל בצירוף הני תרי טעמים שהבאנו אמנם אין צורך לס"ס לחייב באבילות שביארתי במק"א שעיקר החיוב ביום א' אינו מדברי קבלה רק מדרבנן לתשלומין ולכן בזה לכו"ע לא אלים לדחות אבילות.

וביותר מצינו חובת תשלומין בירושלמי לסעודה גופא דוקא שאינו ניכר בשבת וכן משלוח מנות תלוי בסעודה אבל למצות שמחה כל היום אינו ראייה שתיקנו עד כדי להקל באבילות.

הן אמת שאפשר לחלק ולומר שאין לחלק בין החובה מדרבנן ביום א' להחיוב מדברי קבלה דלא ליתי לזלזולי בדרבנן נראה דהאי

סברא שייך דוקא כשתיקנו כעין דאורייתא אבל כאן שבלאו הכי שאני מפורים דעלמא שאין כאן קריאת מגילה ומתנות לאביונים קיל נמי להתאבל בו ורק בשעת סעודה דהיינו במשתה לא שייך שינהוג אבילות וצריך אז ללבוש מנעלים ולישב על כסא ולהשתדל לשמוח במצות היום בבשר ויין אבל עד הסעודה ומיד לאחריה אף שזה לפני שקיעת החמה יושב על הארץ ומתאבל כמצות היום וכמ"ש וז"ב לע"ד ואף שיש לומר שעשה דברים שכולם שמחים דחי אבילות דיחיד שמוזר הדבר שזה יושב במשתה והוא יושב ע"ג קרקע ומתאבל יכירו וידעו שאין החיוב חמיר כבעלמא ולא איכפת לן שחיובו קיל כמ"ש.

אמנם לענין אונן בפורים שמבואר בש"ע תרצ"ו ס"ק ז' שעשה דדברי קבלה דוחה אנינות ומותר בבשר ויין כאן שאני שביום א' אינו מדברי קבלה רק תיקון דרבנן ומיהו יש לומר שתיקנו אז כעין דברי קבלה ממש ואין לחלק ושפיר אוכל בשר ושותה יין בסעודה ביום א' באנינותו ומיהו לדינא לע"ד ביום א' שעיקר חיובו רפיא קשה להקל לבטל מעליו חיובי אנינות וראוי טפי בזה לסמוך על הפוסקים שאינו פורים שאין יסוד לחיוב ביום א' בש"ס דילן אבל גם אי נימא דמאחר שאנן פסקין שפורים ביום א' קיימא לן כן להקל.

ולהחמיר נלע"ד שאסור באונן בסעודת בשר ויין ביום א' מטעם אחר שבמק"א הקשיתי האיך שייך לומר שאונן חייב בסעודת פורים והלא אונן פטור מכל המצוות והיינו נמי מצוות סעודה וצ"ע וע"ש במ"א והסברתי שעיקר הסעודה לעורר שמחת לב דכתיב יום משתה ושמחה ואונן חייב במצות

שקיומם בעצם בשוא"ת בלב ולפי זה ביום א שחיובו סעודה גרידא להיכר מזה פטור שהוא אונן ופטור מכל המצות אף סעודת פורים ויש לפלפל עוד בזה ולקצר אני צריך לפני חג

הפסח רק לכבודו מיהרתי להשיב לו וה' יהפוך ימי אבל ליום טוב וישמחנו בבשורות טובות ישועות ונחמות ולגאולה שלימה במהרה בימינו בקרוב

ברין משלוח מנות בשבת*

בדעת המהר"ל חביב דחובת משלו"מ הוא חלק מחובת הסעודה וע"כ מצוותו בשבת ותמוה דאין קונים בשבת

בשבת שחל בו פורים דמוקפין, דעת המחבר בשו"ע (סי' תרפ"ח ס"ו) שעושין הסעודה ביום ראשון, וכן הוא זמן משלוח מנות, אבל דעת מהר"ל חביב שחיוב סעודת פורים הוא בשבת וממילא גם משלוח מנות זמנו בשבת כי המנות הם מהסעודה, ויש לתמוה הלוא אסור לקנות מתנה בשבת, וצ"ל כיון שמכוון למצוה מותר לזכות בה, וכן מצינו ביום טוב שזוכה בד' מינים ואין בזה איסור כיון שזהו לצורך מצוה.

יש לדון אם בעיני קנין במשלוח דהרי עיקרו לריעות וזה מקיים גם בלי קנין

ולע"ד נראה שמצות משלוח מנות מספיק לתת לו באופן שהיא ברשותו שיכול לזכות בהם, וכשנמצא לפני המקבל שמוכן לו

שיוכל לזכות בו, יצא הנותן, שאם סיבת המצוה היא להראות ריעות הלוא הראה בזה ריעות, ואם המצוה כדי שלא יחסר למקבל לסעודת פורים הלוא מוכן לפניו באופן שיוכל לזכות בו להשתמש לסעודה, ולא דמי להא דס"ל לפר"ח שלא מועיל מחילה במשלוח"מ, דהתם המקבל אינו רוצה כלל לקבלו, אבל כאן שהמקבל משאירו אצלו מועיל גם בלא קנין שהרי נתן כפשוטו.

למעשה אין לזכות במשלוח מנות בשבת

ולפי זה נראה שאין למקבל להגביה למשלוח מנות בשבת בכוונה לזכות בו, כיון שאין קנין בשבת, ואם הוא מוכן לפניו שהניחו ברשותו ולוקחו, אף שלא מכוון לקנותה בקנין, נראה שמועיל, והנותן קיים את המצוה כמ"ש. מיהו מצאתי ב"אורחות רבינו" (ח"ג) שרבינו הקה"י דקדק לקנות בהגבהה את המשלו"מ שקיבל וצ"ב.

ליתן למשלוח מנות דברים דאינו יכול להנות מזה בשבת

יצא בזה ידי משלוח מנות, דאולי כיון שאי אפשר לפותחו בשבת ליהנות בו, הוי ככסות וכלים שאינו יוצא המצוה בכך, ולע"ד נראה

נשאלתי מנכדי המופלג ה"ה הרב יונה שליט"א כשנותן בשבת גופא פירות בקופסה סגורה ויין בבקבוק סגור, אם

לצורך מצוה, וכל זה חיישינן רק בשופר לולב ומגילה, אבל לתת לחבירו מתנה מבין מעצמו שלא נדחה איסור מפני כן ואין חשש שיעבירונו.

וב"מועדים וזמנים" (ח"א סימן י"א) הבאנו קושיא אחרת אמאי חיישינן שמא יוציא למצוה והלוא טעה בדבר מצוה הוא ואינו חייב, אכן לדברינו נחא דשמא יוציא היינו שיטעה בדין ויסבור שמותר, ובכה"ג אין דין טעה בדבר מצוה כמבואר במהרש"א בפסחים עג. ע"ש.

באמת שאין לצאת בו (ומיהו הנ"ל חזר והעיר שאפשר לנקב בצד השני או בחותמת ואז ראוי לפתוח ויכול לצאת בו).

בחשש שמא יעבירונו*

פורים שחל בשבת יש שמחמירים לשלוח מנות בשבת, ולכאורה קשה ניחוש שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר. וי"ל דבעלמא החשש שמא יעבירונו אינו שישכח שהוא שבת דהיאך מצינו ששוכח שזהו שבת, אלא שיטעה ויחשוב שמותר לעבור איסור הוצאה כשכוונתו

* מתוך תשובות והנהגות חלק ד' סימן קעז אות ד'

ליקוטי

תשובות והנהגות



מאמרים

קדושת ימי הפורים

◦

מחיית עמלק

◦

פרשת פרה

◦

מחצית השקל

פתיחה לאמרים

הדברים להלן נעתקו מרשימות בכת"י נערכו על ידי
המו"ל ומוכן דאין לראות בדברים אלא רשימות.
כמו"כ הוספנו כאן ליקוט מכל ספרי רבינו שליט"א
בעניני פורים מחיית עמלק פרשת פרה ופרשת
שקלים.

מהות עבודת ימי הפורים

עבודת ימי הפורים קבלת התורה מאהבה

מצוות פורים היינו מדברי קבלה והיינו בתנ"ך וקרוב למצוה מה"ת ומבואר בחז"ל דכל המועדים עתידין להתבטל חוץ מפורים שנאמר: "וזכרם לא יסוף מזרעם" [ראה מדרש משלי ט, ב וירושלמי מגילה ז. ועי' ספר חסידים], ותמוה הדבר דהרי בודאי לא יתבטל אפילו אות אחת ומדוע יתבטלו כל המועדים ונראה לבאר בזה דזה פשוט דהמצוות עצמם לא יתבטלו רק הכוונה בזה דאין הכוונה היינו דהחשיבות של המועדים יתבטל לעתיד לבא שכן המועדים הם זכר ליציאת מצרים דראינו ניסים גדולים עד מאד אמנם בביאת המשיח בגאולה העתידה נראה ניסים יותר גדולים וא"כ החשיבות של המועדים תיבטל.

אמנם ענין הנס דפורים הרי אינו להראות דהקב"ה יכול לעשות ניסים רק ענין פורים הוא להראות דאפילו הטבע הכל הוא נס דיסוד ענין פורים הוא להדגיש ענין זה דכל הטבע הוא נס ומי שאמר לשמן שידלק הוא יאמר לחומץ וידלק ע"כ אדרבה בביאת משיח צדקנו דנזכה להכיר הנהגת הקב"ה הרי יהיה חשיבות הרבה יותר גדולה ליו"ט של פורים שכן נוכל להשיג מדרגה זו דהכל הוא מאתו ית'.

ענין הפורים היינו ההכרה דאין טבע בעולם כלל

וזהו מהות הפורים, מה דאנו מכריזים דאנו מכירים בזה דהקב"ה מנהיג את העולם, ואף דהוא מסובב הכל עד דנראה כאילו הכל הוא בטבע, ואין אנו מכירים הנהגתו ית' בעולם, הרי כל זה בשביל שיהיה לנו בחירה, אמנם בעצם מאמינים אנו דהכל הוא מאתו ית' והוא מסובב כל הסיבות עד דנראה כאילו הוא בטבע הכל הוא בעצם יד ה' והוא עילת העילות וסיבת כל הסיבות.

ענין קבלת התורה בפורים היינו מכח האמונה בהקב"ה

וזהו ביאור דברי השאלות דפורים הוא זמן קבלת התורה ותמוה מה השייכות של פורים לקבלת התורה ונראה דעיקר מהות קבלת התורה לא היה מה דהסכימו לקבל

המצוות רק היה זה קבלת עול מלכות שמים וממילא אחר דקבלו עליהם עול מלכות שמים בודאי אנו מקיימים המצוות אמנם קבלת עול מלכות שמים דקבלת התורה הרי היה בה ענין של כפיה דנתגלה להם הקב"ה בנסים ונפלאות והכירו הנהגתו ולא היה שייך להגיע אז למצב של כפירה וע"כ נחשב קבלה בכפיה אמנם בפורים הרי היה זה בזמן של חשיכה דלא זכו לראות הנהגתו ית' בחוש והכל היה בדרך הטבע רק הגיעו אז להכרה דגם מה דנראה כמו טבע זהו רק צורת הנהגתו ית' דנראה ח"ו יש כח בטבע אמנם בודאי הכל הוא מאתו וע"כ הדר קבלוהו באהבה וכמו דנתבאר דהכירו אז אהבת הקב"ה לעמו בית ישראל וגם באופן דאין משיגים הנהגתו זהו מה דאנחנו לא משיגים ובפורים אנו מכריזים דאנו מכירים דגם הטבע הוא הכל מאתו ית'.

ביאור ענין הדר קבלוהו בימי אחשוורוש

וזהו ביאור דברי חז"ל, דהכוונה קיימו וקבלו היהודים היינו דפורים קבלו עליהם עוד פעם קבלת התורה, וכן בשאילתות קורא לפורים חג קבלת התורה, ותמוה, מה השייכות בין פורים לקבלת התורה, ובעיקר הענין יש להבין, מדוע קבלו וקיימו היהודים עליהם ועל זרעם, ומבואר בגמ' [שבת פח.] דהיינו דהדר קבלוהו בימי אחשוורוש וכתב שם רש"י מאהבת הנס דנעשה להם, ויש להבין מדוע דוקא אחר נס דפורים קבלו התורה מאהבה.

ונראה לבאר בזה דהנה קבלת התורה היינו קבלת עול מלכות שמים ובזה נחשב דהקבלת התורה היה בכפיה והיינו דהנה הכלל ישראל קבלו עליהם התורה בזמן דהנהגתו ית' נגלית, דראו קולות וברקים וההר עשן וראו אז בחוש הנהגת הקב"ה עמנו, וא"כ במצב זה בודאי קבלו עליהם עול תורה, אמנם בזמנים דישאל שפלים ודווים והנהגתו ית' בהסתור דאין הנהגתו ניכרת בעולם, הרי לגבי מצב זה הרי הקבלת התורה בהר סיני הוא בכפיה לבד, דאז הקב"ה נתגלה להם ובזמנים דאין רואים הנהגת הקב"ה בעולם הרי קשה לקבל עול מלכות שמים.

ענין פורים אינו רק הנס רק נתגלה לנו בצורת הנס דהקב"ה משיג עלינו

ואמנם בפורים הרי מלבד עצם נס ההצלה דנצלו מידי המן הרשע הרי נס דפורים היינו דנתגלה להם הנהגתו ית' בעולם דגילו דאף מה דנראה כאילו הקב"ה מסתיר פניו מישראל וכמו בזמן פורים הרי גזירות המן הרשע היה נראה להם הצרה היותר גדולה, ולמעשה היה זה סיבת נצחון הכלל ישראל, וא"כ היה כאן קבלת התורה בזעיר אנפין, דזכו שוב לראות הנהגתו ית' בהנהגת הטבע ולא רק בהנהגת הנס, אלא דגם הנהגת הטבע הוא גם כן נס, וזהו הכוונה הדר קבלוהו מאהבה דקבלו עליהם עול מלכות שמים לקיים התורה מתוך אהבה, והיינו גם בזמנים דאין מכירים הנהגתו ית' בעולם, מ"מ אנו מאמינים ומבינים דאף זהו מאתו רק צריכים אנו להתחזק בקיום המצוות.

גודל קדושת היום אינו רק על הודאה על הנס רק על ההכרה דהקב"ה מנהיג הבריאה

ומתבאר בזה גודל קדושת היום דפורים דענין הנס וקביעתו למשתה ושמחה אינו רק הודאה להקב"ה על הניסים דעשה לאבותינו בשושן הבירה רק ההודאה בזה הוא הודאה דאנו מכירים דהקב"ה מנהיג ומהוה את הבריאה ואנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים

באהבה מתוך ההכרה שאין עוד מלבדו והכל הוא מאתו וא"כ בודאי יש לנו להזהר בקדושת היום דהשמחה תהיה שמחת התורה, שמחת קבלת עול מלכות שמים, ובזה אנו מקדשים היום כראוי.

דברי החת"ס על הפסוק וראית את אחורי ופני לא יראו

ידוע דברי החת"ס דביאר הפסוק: "וראית את אחורי ופני לא יראו", דהיינו ד"פני לא יראו" דאם מנסה להבין מה הקב"ה עושה עמו עכשיו לא יצליח להבין, אמנם "אחורי" דהיינו למפרע נזכה להבין שהקב"ה מנהיג את הבריא, והיה זה לטובתינו, ודבר זה נראה בחוש דדברים הרבה דהיה נראה צרה נתברר אח"כ דהכל היה לטובתינו, וזהו "ופני לא יראו" דבשעת מעשה אין לנו שום השגה בהנהגתו ית', ואדרבה, נראה לנו כאילו הקב"ה מסתיר פניו מאתנו, אמנם לאחר מעשה, אם יתבונן האדם יראה דכל מה דנראה לו ח"ו כצרה הוא באמת לטובתו, ופעמים, מיד אח"כ רואה האדם דהיה זה לטובתו, ופעמים הוא משיג זה רק בעוה"ב, אמנם עבודתו הוא לזכות לאמונה שלימה, רק בזמן ד"פני לא יראו" דאין אנו משיגים הנהגתו ית' בבריא.

ענין משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים

ונראה דזהו הביאור בשיר השירים: "משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" ונראה לבאר דיש תקופות בהם האדם מרגיש דמשגיח מן החלונות דיכול לראות איך הקב"ה משגיח עליו, ו"מן החלונות" היינו דיכול להכיר ולראות כמה הוא צריך להודות להקב"ה, אמנם לפעמים הנהגת הקב"ה היא בבחינת "מציץ מן החרכים" דהיינו דאין זוכה להרגיש דהקב"ה משגיח עליו, ואדרבה נראה לו להיפך ח"ו אמנם באמת הוא "מציץ מן החרכים" דכשיש חרכים הוא יכול להשגיח עלינו, ואנחנו לא יכולים לראות דהוא משגיח עלינו, ובאמת הכל הוא לטובתנו, רק דאין לנו ההשגה להבין ולראות הנהגתו ית'.

קיום מחיית עמלק בקריאת המגילה היינו בהכרה דהקב"ה מנהיג הבריא היפך טומאת עמלק

והנה מבואר בראשונים דבקריאת המגילה אנו מקימים המצוה של מחיית עמלק והענין בזה נראה דעיקר טומאת עמלק היינו "אשר קרך בדרך" והיינו דאומר דהכל הוא מקרה והכל הוא טבע וניסי מצרים היה רק כישוף לבד אבל אין הקב"ה מנהיג ומהוה את הבריא, וא"כ בפורים דאף דהיה הנס נסתר מ"מ אלפי שנה אנו שמחים בשמחת הנס, הרי יש בזה הכרזה דאנו מכירים דאין שום טבע בעולם כלל וכל פרט, הכל הוא מאתו ית' והוא מנהיג ומהוה את הבריא ואף דהנהגתו ית' נסתר בבריא, ופעמים הרבה אין אנו משיגים הנהגתו ית' זהו ההיפך מטומאת עמלק כאילו אין הקב"ה מנהיג הבריא.

טומאת עמלק יותר משאר עובדי ע"ז דתלו הכל בטבע

עמלק שאני מכל עובדי ע"ז, שכן עובדי ע"ז ידעו היטב שהפסילים שעבדו לא בראו את העולם רק טעו דחשבו דהקב"ה אין לו עסק עמנו, וע"כ אנו צריכים לשוב ולהתפלל לשמש וירח או פסילים שרואים שזהו רצון ה' [וכמש"כ הרמב"ם פ"א מהל' עבודת כוכבים].

אמנם עמלק כפרו בכל, וטענו שאין לא בורא ולא מנהיג רק הכל טבע ואחר הניסים העצומים של יציאת מצרים העיזו פניהם לטעון שיציאת מצרים היה הכל כישוף, והם, אויבי הקב"ה, שעמלק הם הכופרים שבעולם וכדאי דאין שמי שלם ואין כסאי שלם ונקרא בשתי אותיות לבד, עד שימחה שמו של עמלק מן העולם, וזה מה דאנו מתפללים בכל יום יום "יהא שמייה רבה מברך" - והיינו יהא שם י-ה "מבורך" והיינו שיתמלא שמו ית' והיינו באיבוד עמלק.

דברי הרב מבריסק דעיקר מטרת האפיקורסים היינו לעשות ליצנות אפילו דידועים בעצמם דאינו נכון

היום באו אנשים "מלומדים" ואז מצאו דרך חדש ולפרש שהאדם לא נוצר כלל רק העולם מליארדי שנה וכולנו נכדים מקוף, השאלה מי ברא הקוף לא מתיישב. רק הרב מבריסק אמר, רש"י מביא שהליצים אמרו שמאבימלך נתעברה שרה ולא אברהם שהיה בן מאה שנה, ושואלים מה הרווחנו הלוא עדיין הי' קשה שהרי גם שרה היתה בת תשעים שנה, רק אומר הרב מבריסק אפילו למול נס כדאי להם לעשות ליצנות - העלו שאדם לא נברא אף שנשאר הקושיא מי ברא את הקוף או כל העולם כולו מ"מ זהו כח הליצנות.

הסברנו כמה פעמים, דהגויים רואים העולם כמודרני ומתקדם דקודם לא ידעו אפילו קרוא וכתוב, והעולם היה נחשל ופרימטבי והיום העולם מתקדם וא"כ חושבים מסתמא פעם האדם היה קוף אמנם אנחנו יודעים דאפילו שהעולם יותר מתקדם הרי מי אנחנו מול הגר"א - ומי הגר"א מול האריז"ל - ומי האריז"ל מול הרמב"ן ומי הרמב"ן מול האמוראים ותנאים - ומי התנאים מול הנביאים והלאה - אנו ממלאכים ולא מקוף - הם מקוף ואנו הלואי שנגיע להיות כמו אבותינו וכמו דאי' מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי והיינו נגיעה כל שהוא וע"כ אנו מאמינים דרק הקב"ה ברא את העולם אמנם הם דלפי טעותם הם כמו קוף ונוצרו מקוף אינם זוכים לאמונה.

הנהגת הקב"ה עמנו היינו כפי אמונתנו

אנו יודעים דבר אחד דהנהגת הקב"ה אתנו הוא לפי אמונתנו בהקב"ה, אם ח"ו אנו מאמינים דהכל הוא בטבע אז הקב"ה אינו משגיח עלינו והטבע שולט בנו אמנם אם אנו מאמינים דאין שום טבע בעולם והכל הוא מאתו ית' הרי בזה עצמו אנו זוכים דהקב"ה ישגיח עלינו ואין שום שליטה עלינו מכוחות הטבע ואנו זוכים לחסדי השי"ת לעמו ישראל. בזה יש לנו לבאר ענין השמחה המיוחדת בפורים דחובת היום בפורים הוא משתה ושמחה ויום טוב, ומצוות היום הוא במשתה ובבשר ויין כיד המלך, בשמחה בפורים אנו מראים דהקב"ה משגיח עלינו ומנהיג אותנו.

ביאור ענין ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר

וזהו ענין: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" ואי' דאורה זו תורה והיינו דצורת התורה היינו דהתורה תאיר לנו ולא תהא התורה כלימוד בעלמא רק אורה דמבין דזהו האור, וששון זו מילה והענין בזה דהוא דבר תמידי דיש לו תמיד אות דהוא עבד

ה', ויקר אלו תפילין דראו כל עם הארץ כי שם ה' נקרא עליך, דענין תפילין הוא מה דנראה עלינו דאנו עם ה'.

וזהו השמחה הגדולה בפורים, אנו שמחים, שאשרינו מה טוב חלקנו זכינו בפורים לקבל שוב התורה מעצמינו בלי קולות וברקים, בכח האמונה דהקב"ה מנהיג עולמו דזהו ענין הנס דפורים דראינו דגם הטבע הוא הכל מאתו ית', והשמחה שלנו זה עצמו מחיית עמלק הרואים בקיום המצוות עול ואדרבה אנו שמחים דהקב"ה משיג עלינו.

ענין השחוק בפורים

ובפורים אין אנו שמחים לבד, רק נהגו כל ישראל לעשות צחוק בפורים והענין בזה נראה דהנה בפסוק מבואר "אז ימלא שחוק פינו" והיינו דלעתיד לבא ימלא שחוק פינו והענין בזה דבזמן הגלות הכל נראה כל כך כואב וקשה, ולעתיד לבא אחר כל הניסים בביאת המשיח הרי נראה דהכל היה חלק מהתהליך של הגאולה והכל היה כדאי, ואז נשחק מכל מה דבכינו מהצרות, וכמו כן בפורים הרי בזמן הגזירה של להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים היה נראה כגזירה נוראה, אמנם אח"כ נתברר דהכל היה שחוק והיה זה הכנה לגאולה.

וע"כ אנו נוהגים בשחוק בפורים להראות דכל מה דנראה הסתר פנים מהקב"ה ויש לנו צרות בגלות הכל הוא לטובה והוא ההכנה לגאולה העתידה בב"א.

ענין כל המועדים עתידין להבטל חוץ מפורים היינו דשמחת הפורים יש לזה שייכות לשמחת הגאולה

וזהו ביאור דברי חז"ל דכל המועדים עתידין להבטל ובארנו כמה פעמים דאין הכוונה דיבטל ח"ו קיום מצוות המועדים רק הכוונה דיתבטלו מחשיבותם משא"כ פורים דענינו דאנו מכירים דגם הטבע הוא נס זה לא יתבטל גם לעתיד לבאונראה להוסיף בזה דהנה היום אין אנו משיגים הנהגתו ית' בעולם ופעמים הרבה אין אנו משיגים את הנהגתו אמנם לעתיד לבא הרי נבין דכל מה דהיה הכל הוא מאתו ית' ולטובה וא"כ אדרבה כל מה דנראה לנו היום צער נבין דזהו בעצם שמחה, וא"כ בעצם שמחת הגאולה השלימה עצמו שייך לשמחה דפורים, דבפורים ראינו דגם מה דהיה נראה טבע וכאילו אין הקב"ה מנהיג עולמו, הרי נתברר דהכל הוא מאתו ולטובה ולעתיד לבא יהא השמחה בשלימות.

ענין הקדמת פרשת זכור לפורים

ונראה, דזהו ענין הקדמת קריאת פרשת זכור לקריאת מגילה, ונראה דהביאור בזה הוא דאנו מקדימין הקריאה של פרשת זכור דהיינו ההכרה בזה דאין טבע בעולם כלל, ואנו מבקשים לאבד טומאת עמלק דהוא טומאת הכפירה בהנהגתו ית' ורק אח"כ אנו קוראים המגילה והיינו אחר הכרה זו דהכל הוא מאתו ית' בזה שייך לקיים כראוי המצוה של קריאת המגילה.

ענין יום הכיפורים כפורים היינו דאפשר להגיע לידי קורבת ה' כפורים

ויש להוסיף לפ"ז בביאור דברי האריז"ל דפורים כפורים [והיינו דיום כיפורים הוא כפורים] וטמיה מה השייכות בין ענין יום הכיפורים לפורים ולמה דנתבאר נראה דענין פורים היינו

להגיע להכרה דהכל הוא מאתו ית' ואין טבע בעולם כלל והטבע עצמו הוא גם נס, וזהו עיקר העבודה של יום הכיפורים דעיקר עבודת יום הכיפורים הוא עבודת התשובה אמנם שורש החטא הוא מה דאינו מכיר דהכל בהשגחה, והקב"ה משגיח עלינו ואין טבע בעולם כלל ואם זוכה האדם להרגיש דהקב"ה משגיח עליו הרי אין שייך כלל להגיע לחטא וביוה"כ אנו מתקרבים להקב"ה ואנו מכירים דהקב"ה משגיח עלינו וע"כ אנו מבקשים מחילה על כל מה דחטאנו בזמן דנרחקנו ממנו, אמנם עבודת הפורים הוא לזכות להגיע להרגשה דאין כלל טבע בעולם והקב"ה משגיח עלינו בתמידות.

ענין כל הפושט יד נותנים לו דהקב"ה ממלא כל משאלתנו לטובה הוא מכח האמונה וזהו ענין המעלה המיוחדת בפורים דמצאנו ביום הפורים דא' דכל הפושט יד נותנים לו ומה דאנו מבקשים מהקב"ה הקב"ה נותן לנו, ותמוה מדוע באמת מיוחד יום הפורים לזכות שיתקבלו בו בקשתינו, ולהנחבאר נראה דביום הפורים הרי אנו מסגולת היום להגיע להכרה דאין טבע כלל והכל הוא מאתו ית' ובכח זה הוא זוכה לישועה וצריך רק לבקש.

ענין עד דלא ידע היינו דאנו בוטחים על הקב"ה לבד ואין אנו סומכין על דעתנו ובזה יש לבאר ענין המצוה בפורים של עד דלא ידע ומצוות היום להיות קרוב לשכרות עד דלא ידע, ותמוה מדוע תקנו חז"ל כן הרי אדרבה צריך להיות בדעת, אמנם נראה דעיקר עבודת היום בפורים הוא מה דאנו מכריזים דאנו אין אנו משיגים את הנהגת הקב"ה בעולם הזה ורק לעוה"ב נבין דהכל הוא חסד מאתו ית' ואנו סומכים על הקב"ה דכל מאן דעביד לטב הוא דעביד וע"כ אנו נוטלין הדעת מאתנו ומשתכרים, להראות ענין זה דאנו סומכין על הקב"ה לבד ולנו אין הדעת להבין הנהגתו ית'.

ויש להוסיף בזה דזהו הכוונה של עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ונראה דהכוונה בזה היינו, די'ש פעמים דהנהגת הקב"ה הוא בבחינת ברוך מרדכי, דרואים חסדי ה' בכל פרט, אמנם פעמים הוא מצב של "ארור המן" דאין הנהגתו ית' ניכר ויש צרות לכלל ישראל ואין השכל שלנו משיג מדוע עושה כן הקב"ה, וזהו עבודת היום בפורים להדגיש דאין לנו להרהר על הנהגתו ית'.¹

1. [ואחר איזה דרשה נגש אלי אדם אחד ואמר לי דמאמין בהקב"ה אבל מאד קשה לו להבין את הנהגת הקב"ה בשנות השואה האיומה ואמר לי דהוא מתבייש לומר לי דלפעמים יש לו מזה הרהורי כפירה ושאלתי אותו אם את הנהגת הבריהא כולה איך הולך כל הבריהא מאור השמש ועד גוף האדם הרי את זה לא משיג כלל וכל החוקרים נלאו להשיג הנהגתו ית' וכל מה דהשיגו אינו אלא כאין ואפס ומכירים בזה וכל הזמן נוספים להם ידיעות על דברים דלא ידעו ושאלתי אותו אם את זה מבין והודה שבאמת הבריהא כולה הוא בחכמה נוראה ונפלאה דאין לו אפילו השגה ושאלתי אותו מדוע הוא חושב דאת הנהגת הקב"ה בעולם מדוע הקב"ה נתן להביא עלינו שואה זה מבין דהוא חייב להשיג ואם לא הוא חושב הרהורי כפירה יותר מתאים לחשוב דהוא טיפש מה שנכון נכון ולא להשיג על הבורא ית' והוספתי לו דבעצם הרי כל דבר בעולם יש לנו שאלות למה פלוני התעשר בעושר מופלג ופלוני עני מרוד פלוני הצליח בחינוך בניו ופלוני לא וגם טראגדיות הרי אפילו דאין טראגדיה בעוצמה של השואה אמנם יש כל הזמן צרות וכל אחד יש לו צרות בעולם ואדרבה רק בכח האמונה דהכל הוא מאתו ית' ולנו אין השגה בהנהגה וכל דבר בבריהא וכל מה שקורה לנו הוא רק מאתו ית' בזה אנו יכולים להחזיק

ענין משלוח מנות הוא אחדות ישראל

משלוח מנות להוכיח ידידות והיינו אחדות דרך בזה הכח שלנו חזק מאד, וכן מתנות לאביונים זהו בכח הצדקה דענינו שאכפת לנו ממה דאין לאחרים, וכח זה של אחדות זהו הכח של הכלל ישראל, וזה היה עיקר הקטרוג דביקש המן לטעון על עם ישראל דישנו עם אחד מפורז ומפורד בין האומות, והיינו דביקש לקטרג, כן על כלל ישראל אמנם אנו מראים בפורים להיפך דיש לנו אחדות ואנו שולחים משלוח מנות ונותנים מתנות לאביונים.

סגולת השמחה בפורים הוא לזכות בכח זה לישועות

וזהו ענין חובת השמחה דבשמחה אנו מראים דרך הקב"ה מנהיג הבריאה והכל הוא מאתו, וע"כ מי דנמנע משמחה בפורים יחסר לו אח"כ הזכות לישועה ובכח השמחה בפורים יכולים לזכות לישועות וברכות.

בביאור דברי רבינו הגר"א דהשמחה פורים כנגד יום הכיפורים

כ' רבינו הגר"א [בליקוטי הגר"א דף קנ"ד] וז"ל "ענין פורים שהוא כנגד יוהכ"פ כי י"ח ימים טובים בשנה שניים שניים שבעה שבעה, והנה ח' ימים מהם שאין גומרים את ההלל וכנגדן ח' ימי חנוכה, ולכך אין צריך שמחה כי הימים האלו בכלל שמחה אף ר"ה כמ"ש הגאונים וכו' רק ביום הכפורים שאין בו אכילה ושתיה נגדו פורים, ולכן בו הרבה משתה כי אין לך יו"ט לישראל כיום הכפורים, וכולן קבלת התורה יוהכ"פ כמ"ש בסוף תענית ופורים הדר קבלוה בימי אחשורוש, ולכן היא כנגד יוהכ"פ וכנ"ל עכ"ל.

ובפירוש הגר"א חבר על דברי הגר"א כתב "ר"ל פורים הוא משלים מה שחסר ביוהכ"פ והיא שמחה ומשתה, שהיו ראוי בו מחמת קבלת התורה שהיה ביוה"כ בלוחות השניות אר? לפי שיוהכ"פ הוא בדרגה דתשובה, עזה"ב שאין בו אכילה ושתיה לכל משלימים אותו בפורים" ע"כ.

בדברי הגר"א מבואר דהלכם דיוה"כ מתקיים בשמחת הפורים

ומבואר בדברי רבינו הגר"א דענין ה"לכם" ביום הכיפורים מתקיים במשתה ושמחה בפורים והיה ראוי דיהא ביום הכיפורים חציו לה' חציו לכם וכן בפורים וע"כ משלימים הענין בפורים ומרבים בו משתה וזהו ענין הדר קבלוהו בימי אחשורוש נגד הקבלת תורה ביוה"כ ויש להבין הענין מה השייכות בעבודת השמחה של יום הפורים לענינו של יום הכיפורים דהרי בעינן ביום הכיפורים להיפך התרחקות מגשמיות.

עיקר העבודה ביוה"כ לטהר נשמתו ע"י התענית ובפורים העבודה היא לקבל עליו עול התורה מתוך שמחה ומשתה

והביאור בזה דעיקר העבודה ביום הכיפורים הוא מה דהוא מטהר נשמתו להתרחק מהבלי עולם הזה, וע"כ ביום הכיפורים הוא כולו לה' אמנם עבודת היום דפורים, הוא אדרבה משתמש בגוף לאכול ולשתות ולהשתכר והיינו דהוא מביא הגוף לידי שמחה דאף הגוף יסכים לקבל על עצמו עול התורה באמת, ויש לבאר בזה ענין עבודת היום עד דלא ידע, ותמוה מה ענין השכרות בפורים דבשלמא שתיית יין יש בזה ענין שמחה אמנם השכרות מה השייכות ליום הקדוש דפורים דהוא זמן קבלת עול מלכות שמים, אמנם נראה דאדרבה בעצם יום הכיפורים הוא זמן קבלת התורה אמנם ביום הקדוש דאנו כמלאכים חסר בקבלת התורה שכן הקבלה הוא לפי מדרגתו ביום הכיפורים אמנם בפורים דאנו שיכורים ואעפ"כ מקבלים ע"ע עול מלכות שמים בזה, אנו יכולים לזכות להתקרב לגמרי להקב"ה, וזה ענין עד דלא ידע דכשהוא שיכור יכול בנקל לקבל ע"ע להשתנות ולהבין דיש לו חסרונות וע"י זה יכול להגיע לקבלת עול התורה באמת.

פורים הוא זמן המסוגל לתשובה

וזהו זמן המסוגל לתשובה לקבל על עצמו קבלות איך להתחזק בעבודת השי"ת ויכול להתמיד בקבלות דהוא במצבו הרגיל ואדרבה מתוך שמחה מקבל על עצמו עול התורה באמת.

השמחה בפורים אינו גשמית רק ענינה לעורר האדם לרוחניות

ואף דלכאורה מצוות פורים הוא כאילו רק שמחה גשמית לאכול ולשתות לשמוח בסעודה נאה אמנם בודאי אין זה ענין השמחה להתגשם רק אדרבה עיקר עבודת היום הוא בתוך השמחה הגשמית לא לשכוח על מה אנו שמחים ולהתעורר בתשוקה לזכות לקורבת ה' בכל ימות השנה, ואדרבה מתוך השמחה צריך לקבל עליו עול התורה באמת.

מהות השמחה בפורים וענין חייב איניש לבסומי

ענין חייב איניש לבסומי היינו לצאת מהרגלו ואעפ"כ להכריז על אמונתנו בהקב"ה
חייב איניש לבסומי בפוריא ותמוה בזה מדוע מתייחד מצוות הפורים בשכרות, הרי מסתבר להיפך דפורים הוא זמן קדוש, ומה שייך בזה מצוות שכרות, וביותר דהרי מבואר באריז"ל דיום פורים ככפורים, וא"כ מה הכוונה דחייב איניש לבסומי דהוא להיפך מענין יום הכיפורים, ונראה בזה דעיקר עבודת היום דפורים היינו לגלות העצמיות שלנו דאנו קרובים לה' וע"כ בכל השנה דאנו עושים כפי הרגילות שלנו לעשות אין ניכר מה דאנו מאמינים דהכל הוא מהקב"ה, אמנם בפורים דאנו משתכרים עד שיעור דלא ידע ואעפ"כ אנו מכריזים על האמונה בהקב"ה בזה מתגלה.

ענין יום פורים כפורים היינו לגלות פנימיות הנפש דאנו קרובים להקב"ה
ועד"ז נראה לבאר דברי האריז"ל דיום פורים ככפורים, ותמוה דהרי ביום כיפור אנו כמלאכים ומה הכוונה דיום פורים הוא ככפורים, אמנם למה דבארנו דהנה עיקר עבודת יום הכיפורים הוא עבודת התשובה דאף דאנו נכשלים בחטא מ"מ אנו מראים להקב"ה דבעצם אנו רוצים לעשות רצונו ית' אבל בכח היצר והתאוות אנו נכשלים אבל בעצם התשובה הפנימית הוא לעשות רצונו ית', ובכח זה אנו זוכים לסליחה מחילה וכפרה, וביום הפורים גם כן בשכרות דאנו נשארים בלי דעה אנו מבקשים להראות להקב"ה, דבפנימיותנו אנו משתוקקים להיות קרובים אליו רק ע"י היצר הרע אנו נכשלים, ובזמן של פורים דאנו קרובים להקב"ה, אמנם מבקשים ענין זה להיות קרובים אליו בלא שום מחיצות.

באופן אחר דהכוונה עד דלא ידע לתקופות של ארור המן דהנהגת ה' בהסתר
ונראה לבאר בזה בדרך אחרת [ע"פ דברי רבינו הגר"א] דהכוונה להשתכר עד דלא ידע ממש, היינו דעיקר העבודה של חייב איניש לבסומי, עד דלא ידע בין ארור מרדכי לברוך המן המן היינו דהמן הוא תקופת שלטון הרשע ואנו מכריזים בפורים דהכל הוא מאתו, וגם תקופת המן אין זה ח"ו רפיון בהנהגתו ית' רק אדרבה ברוך המן אנו מכירין דבעצם הוא לטובתינו, רק דאין לנו ההשגה מדוע הקב"ה נוהג עמנו כך, ואין הבדל בין תקופת ברוך מרדכי לברוך המן, אנו מודים על הרעה כשם דמודים על הטובה.

וזהו ענין השכרות בפורים להראות דכמו דשיכור אינו מבין ואינו מסוגל לחשוב כמו"כ אין אנו מבינים הנהגת הבורא ית' והנהגתו נסתרת מעמנו, ואין לנו הדעת להשיג עומק חכמתו בהנהגת הבריאה.

ביאור ענין השייכות של ואנכי הסתר אסתיר פני למגילת אסתר היינו דנתברר דהנהגת הקב"ה בדרך הסתר

והנה בגמ' אי' אסתר מן התורה מנין ואני הסתר אסתיר פני ותמוה מה השייכות בין ענין זה לפורים הרי אדרבה בפורים היה ניכר הנהגתו ית' בעולם ולא היה הסתר כלל אמנם נראה דאדרבה עבודת היום דפורים הוא ואנכי הסתר אסתיר להבין דאם אין אין מבינים הנהגת הבורא ית' אין זה ח"ו דאין הקב"ה מנהיג הבריאה רק דהקב"ה מנהיג הבריאה בדרך הסתר דאנו אין לנו בזה השגה ואנו אין אנו מבינים.

והנה בזמנינו נמצאים אנו בתקופה של הסתר בתוך הסתר ובפרט אחר החורבן הנורא הרי בקיום מצוות היום דפורים אנו מכריזים דאנו מאמינים דהקב"ה מנהיג הבריאה והכל הוא מהקב"ה ורק אין לנו את ההשגה בכל דבר מדוע היה צריך להיות כך.

ענין השכרות היינו להראות ענין זה דאין לנו הדעת להבין רק אנו סומכין על הקב"ה
וזהו הענין דתקנו חז"ל בפורים דנהיה קרוב לשכורים, ותמוה מדוע ביום קדוש כ"כ צו חז"ל להשתכר, אמנם הענין בזה דבמה דאנו שותים היין או מראים דאנו מוסרים הדעת להקב"ה ואנו סומכים על הקב"ה דאין לנו כלל השגה בהנהגתו ית' וכמו דאיתא: "כי כגבוה שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיהם ומחשבותי ממחשבותיכם" ובכל דבר יש חשבון מאתו ית'.

ארור המן וברוך מרדכי היינו ההכרזה דאנו מכירים בזה דהכל הוא מהקב"ה
וזהו ההדגשה המיוחדת בחייב איניש לבסומי בפוראי "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ותמוה מדוע שיעור השכרות הוא האופן דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הרי יש שיעורים אחרים בשכרות, אמנם נראה דעיקר תקנת חז"ל בזה הוא להדגיש עבודת האדם להגיע לדרגא של עד לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והיינו דאפילו כשאין לו דעת אומר ברוך מרדכי היהודי והיינו דמושרש אצלו ענין האמונה בהקב"ה בכל מצב דאפילו כשישכור צועק ברוך מרדכי, והיינו דיש שני מצבים בהודאה של פורים דיש את מצוות קריאת המגילה לפרסם הנס ואנו מודים בזה להקב"ה בפרטות על הניסים, אמנם בסוף היום אנו צועקים ברוך מרדכי בלי להרחיב ולהסביר ענין הנס רק דרק מכריזים דהכל הוא מהקב"ה.

ענין התחפוש בפורים להראות דהכל הוא חיצוני לבדונראה להסביר בזה מה דיש נוהגים להתחפש בפורים ולהסתיר הפנים ומוכא כן בשו"ע והענין בזה נראה עד"ז דאנו מראים בפורים דאין הענין חיצוני רק יש בכל ענין את פנימיות הענין דאין לנו ההשגה בזה [א.ה. ויש להוסיף דאין ענין בחיצוניות].

עבודת האדם בפורים להשתנות דלא ירמה אח"כ ביוה"כ

ובזה יש לבאר דברי האריז"ל דיום כפורים כפורים, ויש להבין השייכות בזה אמנם נראה, דהנה ביום הכיפורים אנו מתעטפים בטלית כמלאכים ומבקשים מחילה וסליחה מהקב"ה אמנם אין זה בפנימיות דהרי אין אנו משתנים אחר יום הכיפורים ועבודת היום

דפורים דיתגלה מצבו הפנימי של האדם היכן הוא אוהז בעבודת ה', וכשהוא שיכור בלא דעת אז אפשר להבחין מהו מדרגתו ועבודת האדם בפורים להשיג מדרגתו ואז להשתנות דלא ירמה אח"כ ביום הכיפורים דמיד אח"כ נופל ממדרגתו.

עיקר מצוות היום דפורים הוא מחיית עמלק דהם אומרים דהכל הוא טבע

והנה עיקר מצוות פורים היינו המצוה של מחיית עמלק וכמו דאנו קורין בפורים בפרשת "ויבא עמלק וילחם עם ישראל", ולדרכינו יתבאר הענין שכן מהות עמלק היינו מה דאמרה תורה "אשר קרך בדרך" דהם הכופרים בהקב"ה ואומרים דהכל הוא טבע ובשעת יציאת מצרים דכל הבריאה כולה היה נראה הנהגת הקב"ה ומ"מ הם באו לומר דהכל הוא טבע וכישוף וקררו את האמבטיה הרותחת, ונראה דבריאת המגילה מתקיים ענין מחיית עמלק והיינו מחיית שיטת עמלק דהם אומרים דהקב"ה לא מנהיג ח"ו את העולם, ואנו קורין המגילה דנראה הכל טבע ואין נזכר שם שמו של הקב"ה להראות דהטבע עצמו הוא נס, והוא ענין הברכה על קריאת המגילה אשר קדשנו במצוותיו וברכת שעשה נסים, להראות דאף על הטבע עצמו אנו מודים להקב"ה ומכירים דהוא נס.

וזהו ענין כי "יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק, ואי' דאין שמו שלם עד שימחה שמו של עמלק והענין דמחיית שמו של עמלק תלוי בגילוי שמו של הקב"ה היינו דבאמת עיקר כוחו של עמלק היינו בזמן שאין שמו הקב"ה שלם והיינו דאין הנהגת הקב"ה נראה להדיא בעולם אז יש כח לעמלק אמנם לעתיד לבא דיתגלה הנהגת הקב"ה בעולם אז ימחה שמו של עמלק דיתבטל לגמרי כח עמלק, וכל הניסים הם ההכנה לעתיד לבא דיתגלה לגמרי שמו של הקב"ה אמנם בפורים היה גילוי הנהגת הקב"ה, ונתבטל בזה כח עמלק, והוא ההכנה לגאולה השלימה דיתבטל אז לגמרי כח עמלק וימחה הקב"ה את שמו לגמרי ע"י גילוי הנהגתו בבריאה.

ענין השמחה אינו על הנס רק על מה דנתגלה לנו הנהגת הקב"ה בבריאה

וזה ענין השמחה המיוחדת בפורים וענין המשתה ושמחה דאין זה רק הודאה להקב"ה על הניסים דנעשו בימי מרדכי ואסתר רק אנו מודים להקב"ה דנתגלה לנו להכיר הנהגתו ית' דאין טבע בעולם והנהגת הטבע הוא גם נס.

ענין פורים הוא הכנה לגלות וענין השמחה היינו דעל ידי הגלות הרי שכרנו כפול ומכופל

ונראה להוסיף בזה דמהות הפורים הוא הכנה לגלות [כמו דהבאנו מהאריז"ל], דבגלות אין הקב"ה נראה בגלוי ונראה אז כאילו יש כח בהנהגת הטבע, ופעמים דאין אנו רואים הנהגת הקב"ה אמנם העבודה המיוחדת בגלות היינו דהקב"ה מראה במיוחד כאילו הוא בורח מאתנו, וכוננתו לראות אם אנו רודפים אחריו, והשכר על המצוות בזמן הגלות הוא לאין שיעור וגבול לשכר על קיום המצוות בזמן דהנהגת הקב"ה הוא בהסתר, ובודאי בסוף הגלות דנמצאים בזמן של הסתר בתוך הסתר צריך לדעת דהיום השכר הוא הרבה יותר גדול וזהו ענין השמחה בפורים דאנו שמחים דהנהגת הקב"ה הוא בהנהגה של טבע דעל ידי זה אנו מקבלים שכר גדול מאד על עבודתינו.

וידוע דברי הרמב"ן בס"פ בא וז"ל "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון" וע"ש דעיקר מטרת הבריאה הוא מה דנודה להקב"ה על כל הנסים.

ביאור ענין השמחה בפורים להראות דהתורה אינו מגבילה את האדם רק אדרבה נותנת לו סיפוק ושמחה

ונראה לבאר בזה יותר ענין השמחה ומשתה בפורים בדברך כלל יש כאילו שאינם מכירים צורת החיים של שומרי תורה ובטוחים וחושבים כאילו התורה מגבילה את האדם דאינו יכול להנות מכל מנעמי העולם בפורים דאנו עושים משתה ושמחה הרי השמחה בזה הוא להראות דקיום המצוות הסיבה לשמחה וסיפוק היותר גדולים בחיים ואדרבה אנו מרחמים עליהם דהם חיים כמו כמו בהמות ושמחת החיים הוא רק באמונה בהקב"ה ותורתו.

אמנם היצר הרע מעמיד נסיון לכל אחד איך יהיה נראה אצלו פורים אם עבודת הפורים אצלו יהא עבודה של התקרבות להקב"ה או ח"ו דפורק ממנו עול מלכות שמים ואין זה שמחה רק הוללות ונכשל רח"ל בלשון הרע ומלבין פני חבירו וכבר אמרו חז"ל אי אפשר לפרוק עול מלכות שמים אפילו שעה אחת ויש ליהזר מאד להתקדש בזמן דפורים והשמחה יהא שמחה אמיתית על אשר בחר בעמו ישראל והניסים דזכינו להם.

ביאור ענין תענית אסתר קודם פורים

וזהו ענין דאנו נוהגים בתענית אסתר קודם פורים ובארנו בזה דענין התענית מישך שייך לשמחת פורים גופא דתקנו חז"ל קודם שמחת פורים דנראה כמו שמחה גשמית ויכולים לטעות כאילו מהות היום הוא שמחה על מה דנצלנו לכד ועבודת היום הוא שמחה בעלמא וע"כ תקנו מקודם הצום ותענית דאנו עושים תשובה לפני הקב"ה ומקבלים עלינו עול מלכות שמים ובתוך זה אנו שמחים בשמחת הפורים דאדרבה ענין המשתה והשמחה הוא להוסיף בקבלת המלכות שמים מתוך שמחה אמנם העיקר הוא להמליך את הקב"ה.

ביאור השייכות דנס פורים לפסח

מוצאים אנו דענין פורים שייך לפסח דהרי עיקר הנס דפורים הרי היה בפסח ונראה הענין בזה דהנה פורים זהו ההכנה לגלות דהיה ניכר בזה דגם בזמנים של הסתר הקב"ה עמנו רק דאין לנו השגה בזה ובפורים זכינו להשיג דאף מה דנראה גלות בעצם הוא לטובה ופסח הוא הכנה לגאולה דשורש הגאולה העתידה הוא בכח יצי"מ וכמו דהקב"ה גאל אותנו ממצרים כך הקב"ה יגאל אותנו מהגלות וע"כ זמן ההכנה לגלות הוא בזמן הפסח המרמז על הגאולה העתידה לרמז דכל עניני הגלות הם הכנה לגאולה העתידה.

ענין תקנת מרדכי לכלל ישראל את ימי הפורים לימי שמחה

והנה מבואר דמרדכי ואסתר בקשו לקבוע ימי הפורים למשתה ושמחה ויום טוב ונראה בזה דהשמחה לא באה מתוך הכלל ישראל רק מרדכי ואסתר תקנו כן ונראה דהענין בזה

דבעצם הכלל ישראל הרי לא נושע עדיין מהגלות ואף דנצלו מצרת המן הרי עדיין נמצאים אנו ככבשה בין שבעים זאבים בתוך הגלות ומה ענין עשיית השמחה והיו"ט על נס מסוים דנצלנו מהם אמנם מרדכי ואסתר בקשו לקבוע ימי הפורים למשתה ושמחה להראות דאדרבה גם בתוך חשכת הגלות פעמים אנו רואים ומשיגים את יד ה' אבל בתמידות אנו מאמינים דהכל הוא מאתו ית'.

ביאר הקשר בין שמחת התורה לשמחת פורים

בפסוק ליהודים היתה אורה ובגמ' מגילה ט"ז: איתא אורה זו תורה ויש להבין ענין שמחת התורה לענין הנס דפורים ולמה דנתבאר דעיקר ענין פורים הוא הנצחון על טומאת עמלק נראה לבאר בזה דבאמת עיקר המלחמה בעמלק הוא על ידי לימוד התורה ואף כח עמלק הוא ברפידים והיינו דרפו ידיהם מן התורה, וענין המלחמה בעמלק הוא במה דאנו עוסקים בתורה והענין בזה דעיקר טומאת עמלק הוא מה דטוענים כאילו הכל הוא רק טבע אמנם בתורה אנו רואים להיפך דאדרבה הטבע עצמו משועבד לתורה וכדאי בירושלמי פ"ק קידושין דקטנה פחותה מבת ג' בתוליה חוזרין ואם עיברו ב"ד את החודש הרי בתוליה חוזרין וזהו ענין עסק התורה דאנו משעבדים הדעת להקב"ה וכל מציאות הבריאה הכל אנו מסתכלים דרך התורה.

וכח זה הוא היפך עמלק דענינו הכפירה בהקב"ה דאין הקב"ה מהווה את הבריאה וכח התורה היינו ההכרה דכל פרט ופרט מהבריאה הכל הוא מהקב"ה וע"כ אנו עוסקין בתורה דזהו חיינו דאין אנו קובעים שום דבר שלא ע"פ התורה.

אחדות ישראל בכך שרצונם לעשות רצון ה' וזהו ענין דמשלוח מנות

וזהו ענין משלוח מנות בפורים דהענין בזה להראות האחדות של הכלל ישראל וענין האחדות היינו כמו דנתבאר דכלל ישראל יש לו מטרה אחת לעשות רצון ה' וכמו דההצלחה של הצבא הוא בכח האחדות שלו דיש לכולם אותה מטרה הכלל ישראל כחם הוא רק באחדותם דכולם מבקשים לעשות רצון ה'.

ביאור למה נאמר במגילה קבל בלשון יחיד

במגילה [בכתב] קיימו וקבל ותמוה מדוע אנו אומרים וקבל לשון יחיד, אמנם נראה דזהו עיקר עבודת היום דפורים שלא יהא הרבה יחידים רק יהא כל הכלל ישראל כאחד.

טעם שנותנים מחצית השקל ולא שלם

וזהו ענין מחצית השקל להראות ענין דאין שלמות לאחד רק צריך להצטרף עם חבירו.

התענית קודם פורים הוא להשלים עבודת היום

וזהו עבודת היום דפורים להתקרב להקב"ה ונראה להוסיף בזה דע"כ אנו נוהגים לצום בערב פורים אף דכבר בטלה הצרה ולכאור' מה ענין הצום [ראה בזה בתשובה"נ תענית] אמנם נראה דבפורים דאנו שמחים ושותים יין יכולים לחשוב דיש מסיבה בעלמא זכר לנס וע"כ אנו צמים לפני פורים להשלים עבודת היום ולהתחיל בעבודת התשובה דבזה השמחה בפורים רק עוזרו להשלים עבודתנו ויה"ר דנזכה במהרה לקיים המ"ע של מחיית עמלק.

מהות שמחת הפורים

מהות הפורים הוא דאנו מכריזים במשך כל יום הפורים שאין טבע בעולם כלל ורק הקב"ה מנהיג הבריא.

וזהו ענין חייב איניש לבסומי דאנו מבטלים הדעת דאנו מראים בזה דאין לנו כלל דעת, וכמו דכל אחד מבין דבהמה אין לה שכל, והקב"ה לא חנן את הבהמות בשכל גם השכל שלנו מוגבל והקב"ה לא נתן לנו את השכל להבין את הנהגתו בבריא כדי דיהיה לנו שכר על עבודתנו ואדרבה הקב"ה ברא בעולם כח מיוחד של טומאה דשייך להגיע לכפירה, דהרי אם נתבונן נראה דהרי בכל הבריא ניכר דהקב"ה ברא העולם, ומצאו תירוץ דהאדם בא מהקוף אמנם השאלה מי ברא את זה לא מתיישב רק ביאר המהרי"ל דיסקין דהכפירה הוא מציאות מיוחדת דברא הקב"ה בעולם.

טומאת עמלק הוא הכפירה בהקב"ה

וכח טומאה זו הוא עיקר כוחו של עמלק בזמן יציאת מצרים דכל העולם ראה את הניסים נעמד עמלק והכריז הכל כישוף ואת האמת הרי חרטומי מצרים עצמם אמרו ה' הצדיק, ובזמן עשרת המכות וקריעת ים סוף היה להם העוז להכריז דהכל טומאה וענין זה הוא משמים דנתן להם הקב"ה כח טומאה כדי להשאיר נסיון דאם אחר כל הניסים לא היה עמלק לא היה שייך שכר על המצוות דהרי לא היה שום נסיון.

וכח טומאת עמלק בא בכל דור ודור ובזמן מרדכי יצא המן דהיה מזרע עמלק להלחם בישראל ובכח האמונה בהקב"ה דהאמינו בהקב"ה וזעקו ג' ימים לילה ויום בזה זכו לישועה.

שמחת הפורים – שמחת האמונה

השמחה בפורים הוא על שנצלנו מטומאת עמלק

וזהו ענין מה דאנו שמחים בפורים ותמוה מה המיוחד בשמחה של פורים הרי זכינו לניסים כל הדורות וכאן הרי לא הגיע כלל שעת הגזירה אמנם הענין בזה בשמחת פורים הוא שמחה כללית של המלחמה בעמלק דהם מכריזים כאילו הכל טבע והקב"ה לא מנהיג הבריא וכנגד זה אנו שמחים בפורים בהקב"ה דאנו יודעים דהטבע עצמו הוא הנס הכי גדול בבריא ובזה עצמו ניכר הנהגתו ית' בעולם.

מלחמתנו בעמלק ההוא בהתחזקות באמונה

וזהו חובתנו יום יום להלחם בעמלק דהם לוחמים בהקב"ה ובמה אנו לוחמים בעמלק מבואר בראשונים דבאמירת אמן יהא שמיה רבה אנו מקימים המצוה של מחיית עמלק והענין בזה דההכרזה יהא שמיה – רבה – מבורך לעלם ולעלמא עלמא דהיינו דהיום אין שמו שלם ואין הנהגתו נכרת בבריא, ואנו מבקשים דשמיה רבה היינו שמו השלם מבורך דיהא שמו שלם לעלם בעולם הזה ובכל העולמות.

וזהו מהות הפורים דאנו מכריזים דאין טבע בעולם כלל והקב"ה מהוה את הבריא והוא מנהיג את הבריא.

חולה מבין דאינו מבין ברפואה כך אנו אין אנו מבינים בהנהגת הבריאה

וכמו דחולה דהולך לרופא לא מנסה להבין מדוע הרופא נתן תרופה זו גם אם התרופה מרה רק מבין דהרופא מבין מה שהוא עושה כך אנו בעולם הזה אנו יודעין דהכל הוא מהקב"ה והכל הוא לטובתינו רק אין לנו השכל להבין רק אנו מכירים דהכל הוא מאתו ית'.

סיפר לי יהודי אחד דהיה במחנה ריכוז בזמן השואה האיומה והיה אתו יהודי אחד שסבל עבודת פרך וכל משפחתו נהרגה ע"י הארורים ימ"ש ואמר לו דהוא מתפלל כל יום אבל ברכה אחת הוא אינו מסוגל לומר "שעשה לי כל צרכי" וטען דבמצב זה הרי אין לו כל כל צרכו כלל.

וענה לו שם יהודי צדיק דבאמת הרי הרשעים האלו אין להם כח כלל רק הכל הוא מהקב"ה ומסובב כל הסיבות רוצה עכשיו לטובתינו וטובת נשמתנו דאנו נסבול יסורים נוראים אלו וא"כ בודאי הוא צורכינו ואותו יהודי אמר עכשיו אני יכול לברך ובירך בכוונה!.

ביאור ענין קרייתת זו הלילה

ומבואר בגמ' דאין קורין בפורים את ההלל דקריאתה זו הלילה והיינו דקריאת המגילה זה עצמו נחשב כמו קריאת הלל והענין בזה דקריאת ההלל ענינה הודאה להקב"ה על כל הניסים וקריאת המגילה הוא במדרגא יותר גבוהה דאין אנו מודים להקב"ה רק על הניסים רק אנו מכירים דגם הטבע עצמו הוא נס ועל זה עצמו אנו מודים.

ענין קיימו וקבלו היינו דהתחזקו באמונה וראו רק בכח זה ישועת ה'

וזהו פורים דבזמן דכלל ישראל היה בצרות דעמד בסכנה של להשמיד ולהרוג ולאבד מ"מ קבלו עליהם התורה [והכוונה נראה דעיקר קבלת התורה היינו האמונה בהקב"ה] והיינו דלא בקשו דרכים טבעיים להנצל רק התחזקו באמונה דהכל הוא מאתו ית' ואם יש צרה הוא בודאי מחמת מעשיהם הרעים וע"כ גזרו תענית וצום לשוב בתשובה ובזכות זו זכו להגיע להכרה דהכל הוא מאתו ית' [ובמדרש א" דבא המן לפני מרדכי וראה אותם עוסקים בתורה כו'] ופורים זהו הזמן שלנו להתחזק באמונה דהכל הוא מאתו ית'.

בעבודת הפורים דמתחזק באמונה יש לו להתחזק בתשובה לפני יוה"כ

ובזה יש לבאר דברי האריז"ל דפורים הוא כפורים והיינו דיום הכיפורים הוא כפורים ולמה דנתבאר הרי עיקר עבודת היום דפורים היינו דמגיע להכרה דהקב"ה משגיח על כל בריותיו ואף דפעמים אין ניכר מיד השגחתו ית' אמנם בודאי דהקב"ה משגיח על הכל וזהו עיקר עבודת יום הכיפורים דאל יאמר האדם הן לא נענשתי השנה וע"כ לא יתאמץ בעבודת התשובה רק ידע דהקב"ה משגיח על כל מעשיו ואם לא ישוב בתשובה הוא יענש וכמו בפורים דלא היה ניכר מיד השגחת הקב"ה רק אח"כ ראו הנהגתו ית' הרי דכך להיות ההרגשה ביום הכיפורים דצריך להתחנן לתשובה שלימה דאף דלא נענש עד עכשיו הרי אם לא ישוב בתשובה בודאי יענש.

ענין העונש של נהנו מסעודתו של אותו רשע היינו דלא בקשו להיות עם מיוחד רק חלק ממלכותו של אחשורוש

והנה איתא בחז"ל מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה באותו הדור מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע והענין תמוה בזה מדוע נענשו כל כך משום דנהנו מסעודתו וביותר מפורש במגילה לעשות כרצון איש ואיש דהכל היה בהכשר מהודר וא"כ תמוה מדוע נענשו ישראל כל כך.

אמנם נראה בזה דעיקר מטרת אחשורוש לעשות סעודה לכל מאה ועשרים ושבע מדינות היה מה דביקש להראות דאין כל עם מלכות בפני עצמו רק כל העמים שווין וכולם הם נתיני פרס ועבדי המלך וזה היה ענין הסעודה דישבו כולם ביחד בלא מחיצות, ועיקר ענינו בזה היה לבטל מעלת ישראל דאין ישראל עם הנבחר רק ישראל הם כמו כל העמים, ועל זה הביא הקב"ה את העונש החמור של נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה.

והנביא אומר (יחזקאל כה ח): "הנה ככל הגוים בית (ישראל) " וגו', והיתה התשובה לזה (שם כ לג): "אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם", והיינו דהכלל ישראל חושב דנהיה ככל הגוים, ואז נהיה בטוחים בין הגוים, אמנם אז הקב"ה מראה להם דהגויים שונאים אותנו והם רצונם רק לאבד את כל היהודים נוראנו את בדור האחרון בגרמניה דהיהודים רצו להראות דהם גרמניים נתינים נאמנים בלבוש וצורה שלהם וחשבו דבזה ינצלו מהפוגרמים, והקב"ה הראה להם דדוקא מגרמניה יצאה הרשע והכלייה לכל יהודי אירופה].

עבודת היום להבין דההסתר פנים הוא רק להרבות שכרינו

וזהו עיקר עבודת היום ההכרה דאפילו דהקב"ה מנהיג העולם בהסתר פנים כדי להרבות השכר על הבחירה, הרי בעצם הקב"ה מהווה כל פרט בבריאה, וע"כ צריכים אנו להתפלל ולזעוק לפני הקב"ה דרך הוא יכול להושיענו ואין שום כח אחר בבריאה, ובפרט בזמן הגלות דאז ההנהגה של הסתר פנים הוא באופן הרבה יותר מוחשי בזה הרי זמן הפורים הוא אורה של הגלות דמאיר לנו בזמן הגלות דאף דנמצאים אנו בתוך הסתר פנים אנו מכריזים דאנו מכירים דהכל הוא מהקב"ה וזהו כוונת ד' הגמ' אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר פני, והיינו דהזמן הזה של ואנכי אסתיר פני מהם הרי מגילת אסתר הוא הכח להתגבר על אותה הסתר פנים, וזהו עיקר עבודת היום בפורים דאנו מכריזים דהטבע והנס הם שווין והכל הוא מהקב"ה.

ביאור דברי הראב"ד דבקריאת המגילה מקיימים מצוות מחיית עמלק

ובזה נראה לבאר דברי הראב"ד המחודשים דכ' דבקריאת המגילה מקיימים מצוות מחיית עמלק ותמוה מה השייכות בין מחיית עמלק לקריאת המגילה אמנם נראה בזה דהנה כבר בארנו כמה פעמים דעיקר טעות הגוים לא היה מה דאמרו דאין הקב"ה כלל רק כמש"כ הרמב"ם דאמרו דהקב"ה ברא את העולם רק לאנשים אין שייכות עמו ונתן ההנהגה לשמש או לירח או הצלמים אמנם היה להם אמונה דהקב"ה ברא העולם רק לדעתם בעולם הזה חובתינו לפאר ולרומם מעשי ידי שרואים ובזה ממלאים חובתינו – עמלק שאני! דהם כפרו בהקב"ה גם אחר ניסי יציאת מצרים אמרו הכל כישוף.

וכידוע החרטומים במצרים פעלו בכח הכישוף דברים דהיה נראה ניסים ממש ועמלק הכריז דכל הניסים של יציאת מצרים הכל היה רק בכח הכישוף אמנם יותר מכח הכישוף של מצרים אבל גם זה כישוף אבל לבריא עזמה אין בורא ואין מנהיג לבריא והכל הוא רק מקרה וטבע.

כפירה הוא בריאה מיוחדת דברא הקב"ה ואין לזה הבנה

ובאמת הרי ענין זה הוא טפשות דהרי לא הסבירו מי כן ברא העולם ונודע ד' המהרי"ל דיסקין דבעצם הבריאה של כפירה הוא בריאה מיוחדת דהקב"ה ברא בעולם דיהא שייך כפירה דבעצם האדם רואה השמש והירח וכל מהלך הבריאה הרי אין כלל הסבר להבין איך הכל נהיה לבד רק הקב"ה ברא בריאה מיוחדת של כפירה דאדם יכול להאמין דאין בורא בעולם ועיקר הטומאה בזה הוא כפירת עמלק והם המפיצים ומייצבים שיטת הכפירה בבריאה.

וע"כ בהכרזה שלנו בפורים דאין טבע בעולם כלל רק הטבע עצמו הוא גם כן נס הרי בהכרזה זו אנו יוצאים במלחמה בשיטת עמלק וע"כ בקריאת המגילה אנו מקיימים בזה מצוות המלחמה בעמלק דבזה גופא אנו מכניעים קליפת עמלק.

במגילה אין נזכר שם ה' דעיקר ענין להראות דאין טבע בעולם כלל

והנה במגילה הרי הכל היה נראה בדרך הטבע ואין נזכר כלל שם ה' במגילה והענין בזה להדגיש ענין זה דאין שום הבדל בין מה דנראה טבע הבריאה להנהגת הנס וע"כ אנו מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא מגילה דהוא ציווי הקב"ה להתבונן בזה ולהגיע לידי ההכרה דאף מה דנראה טבע הוא מהקב"ה ובכח זה אנו מבטלים מהעולם את קליפת עמלק.

המלחמה בעמלק הוא רק בכח התורה דעמלק מבקשים איך לפרוק עול ואנו מבקשים איך לעשות רצון ה'

כוחנו להלחם בטומאת עמלק הוא רק בכח התורה, ולימוד התורה מחליש כח עמלק, ובזה אנו מתגברים על טומאה זו המשפיעה אף עלינו, והענין בזה דהנה ענין לימוד התורה היינו דאנו מבקשים לדעת "מה ה' אלהיך שואל מעמך" ואין אנו מקיימים המצוות דאנו יודעים וראינו את אבותינו נוהגים רק אנו מבקשים ללמוד ולידע בכל דבר מה התורה אומרת לנו והיינו דאנו משעבדים עצמינו לתורה ומבקשים איך נוכל לעשות רצון ה' [ונבפרט בעמל התורה דמשעבד שכלו ודעתו לדעת התורה] וזהו ההיפך מההשקפה העמלקית דהאדם והשכל הוא שליט בעולם, וע"כ האפשרות היחידה להתגבר על עמלק הוא רק בכח התורה דאדרבה אנו מבקשים איך נוכל לעשות רצון ה'.

מבואר בפסוק דכח עמלק הוא רק ויחנו ברפידים דרפו ידיהם מן התורה

והדברים מפורשים בפסוק: "ויחנו ברפידים ויבא עמלק וילחם עם ישראל" והיינו דרפו ידיהם מן התורה ואין הענין מה דלא קיימו המצוות רק רפו ידיהם דלא חפשו איך יוכלו לידע יותר את התורה ובכח זה נתגבר עמלק שכן קרירות זו דאינו מבקש מה עוד נצרך לעשות לקיים רצון ה' זהו כבר משורש עמלק דכופרים בהשגחת הקב"ה וע"כ בודאי אין

עושים רצונו וכפי מה דאנו מתחזקים בלימוד התורה ומשעבדים עצמינו בזה להקב"ה הרי בזה אנו מבטלים קליפת עמלק.

כח התורה לרומם האדם להיות קרוב להקב"ה

ואנו מאמינים דהתורה מקדש את האדם להיות למעלה מן הטבע ואדרבה מכניע הכל, כל הבריאה כולה משועבדת לתורה [וכמו דהאריך בזה בנפש החיים] וכמבואר כן בירושלמי פ"ק קידושין דבתולה פחות מג' בתוליה חוזרין ואם עיברו ב"ד [דכתם הוא כח התורה] את החודש הרי משתנה כל מציאות הטבע כן, וזהו כח התורה המקדש את האדם להיות קרוב להקב"ה דבזה כח הב"ד הוא לשעבד כל הבריאה לתורה וזהו המבט שלנו על לימוד התורה דאין זה חכמה בעלמא רק דאנו מקימים בזה כל הבריאה והבריאה כולה משועבדת ומתקיימת בכח התורה ועל ידי התורה אנו מתרוממים מהגשמיות והמשיכה להבלי העולם.

עבודת האדם בעולם הוא התחזקות באמונה נגד קליפת עמלק

ועיקר עבודת האדם בעולם הזה הוא להתגבר על טומאת עמלק של חסרון באמונה וכמו דכתב בזה הרמב"ן בסוף פרשת בא דברים נוראים וז"ל "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון" וזהו עבודת היום דפורים מתוך הנסים דנתגלו לנו בטבע הבריאה נאמין דאין טבע בעולם כלל והכל הוא מאתו ית'.

דברי האריז"ל דפורים הוא נגד זמן הגלות והיינו דכמו דפורים היה הכנה לגאולה כמו"כ כל הגלות הוא הכנה לגאולה

והקדוש האריז"ל [ספר פנ"ח פורים פ"ה] כתב בזה דברים נפלאים דהנה כל הימים טובים הם זכר ליצי"מ ומתן תורה ומה ענין יום טוב דפורים ומבאר דהנה דענין הפורים נוצר לזמן של גלות וכח הפורים מאיר בכל דור ודור וזהו ענין כל המועדים עתידים להבטל לבד מפורים שכן הארת הפורים אינה בטלה לעולם, וביאר שם עוד דפורים היינו ההכנה לבנין בית המקדש השני וכבר נתבאר לעיל דענין הפורים שייך לפסח והענין בזה דבעצם הגאולה הוא רק בכח נס אמנם צריך זכות כדי לזכות לניסים ופורים הוא ההכנה לימי הגלות דבכח זה נוכל לזכות לגאולה שכן בכח האמונה דגם הטבע עצמו הוא נס ואין עוד מלבד והוא לבדו עילת העילות וסיבת כל הסיבות הרי מכח זה לבד ראויים אנו לזכות לגאולה וזהו עבודת היום דפורים להתחזק באמונה בהקב"ה.

התחזקות בתפילה בימי הפורים מתוך ההכרה דהכל הוא רק מאתו ית'

ובזמן דפורים צריכים להתחזק בעבודת התפילה מתוך הכרה דהכל הוא מאתו ועל ידי ההתעוררות דהכל הוא מאתו ואין שום טבע הרי בכח זה גופא אנו זוכים להוושע מכל מידי דמעיקין [א.ה ויתכן להוסיף דהוא ענין חובת הצדקה בפורים דאמרו חז"ל כל הפושט יד נותנים לו דשורש הענין בזה דאנו מראים בזה דאנו מאמינים דהכל הוא רק מהקב"ה וע"כ אנו משתדלים להרכות בצדקה דהרי מ"מ הכל רק מהקב"ה ואין אנו נוהגים כבעל הבית בממונינו וע"כ כל הפושט יד נותנים לו].

ביאור ענין חייב איניש לבסומי עד דלא ידע²

בביאור דברי רבינו הגר"א דלא ידע היינו בין נקמת המן לגדולת מרדכי

כבר ביארנו בכמה אנפין החובה לבסומי בפורים עד לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, במועדים וזמנים ח"ב סימן קצ"א.

וכעת ראיתי דבר פלא בביאור הגר"א לשו"ע (ר"ס תרצ"ה סק"ג) שסתם הדברים וכתב "שם (מגילה ז:) מיחייב איניש וכו', ור"ל בין נקמת המן לגדולת מרדכי והוא מ"ש (ברכות לג.) גדולה נקמה שניתנה וכו' ואמרו (שם) גדולה דעה, וכיון שניטלה הדעה לא ידע כו' " ע"ש, וכמדומני שכיסה בזה וכתב רק ברמז, אבל מ"מ נשתדל להבין דבריו בדרך פשט, ודברתי בזה עם כמה גדולים שנתקשו מאד להבין כוונת רבינו זצ"ל.

ענין נס דפורים היינו הנהגת הטבע וכן נראה הנהגת הקב"ה בגלות דנראה הכל טבע ואין אנו רואים בגלוי הנהגת הקב"ה

ונראה דההצלה בנס פורים שונה מכל החגים והמועדים, שהישועה בפורים מלוכש בסיפור טבעי לגמרי, ולכן במגילה לא נזכר שמו ית"ש שהסתיר עצמו והושיע בדרך הטבע, וזו ג"כ עיקר ההנהגה בגלותינו בעו"ה בהסתר, או אפילו הסתר תוך הסתר.

והנה הקב"ה מושיע עמו מפורענות בשתי דרכים, האחת "א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע", והנקמה כה"ג "כשמופיע" - היינו בגלוי, והנקמה בין שתי הזכרות א-ל, כדכתיב א-ל נקמות ה' א-ל נקמות וכו' וכמ"ש. וישנה עוד הנהגה "כי א-ל דעות ה'" וגדולה דעת שניתנה בין שתי הזכרות השם ית"ש, והנהגה זו בדרך הטבע שרק בדעת והתבוננות מרגישים שנעשה מאתו ית"ש.

ענין ארור המן דהקב"ה מתגלה באופן של פורענות וברוך מרדכי היינו בבחינת דעת ומעתה נראה דהכוונה שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו שדרך "ארור המן" כשהקב"ה מופיע בדרך פורענות, א-ל נקמות ה', שמשפיל העכו"ם ושונאיו, ודרך "ברוך מרדכי" הוא בבחינת דעת, שמרדכי במדרגתו התבונן והבין שהכל מאתו ית"ש, שבדעת רואים יד ה' תמיד אף כשאינו מופיע בגלוי, וזהו "ברוך מרדכי" וכמ"ש.

חובתינו בפורים הוא להגיע להכרה דלא רק בדרך התגלות אנו מכירים הנהגת הקב"ה אלא אפילו בהנהגה של טבע

ובפורים שיסודו ישועה בדרך הטבע, חובת היום שלא נבדיל בין ארור המן שעיקרו נקמה ובדרך גבורה, לברוך מרדכי שהגילוי רק בדרך דעת, שהא-ל ברוך הוא נוהג בין בנקמה ובין בהנהגה בדעת, בין שתי אותיות, וזהו סוד חג הפורים.

ומעתה דברי רבינו הגר"א זצ"ל מאירים, שבנקמה בבחינת ארור המן, הלוא העין רואה ואין צריך דעת, אבל בהנהגה טבעית כמו בנס פורים, רק בדעת והתבוננות מרגישים

שהקב"ה הוא שמסובב הכל. וחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע, היינו שהגם שהוא בלי דעת, וכה"ג לכאורה מכיר הנהגת הקב"ה רק בדרך גלוי בגבורה, מ"מ גם במצב זה עליו לשמוח בהנהגה טבעית, ולהרגיש שכל דבר מאתו ית"ש וכמ"ש. וחייבו אותנו חז"ל לשמוח בפורים דוקא בשכרות כשהדעת לא צלולה, שגם כה"ג כשאנו בדעת נשמה בה' שמסובב הבריאה כולה, ולא נבדיל בין ארור המן בגבורה לברוך מרדכי בדעת.

דברי השפ"א דהכוונה עד דלא ידע ולא עד בכלל

בספר שפת אמת מגילה (ז: ד"ה מחייב) כתב דאין הכוונה ב"עד דלא ידע" שחייב להשתכר כ"כ עד שלא ידע, אלא דכל היום מחוייב לעסוק במשתה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו, לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפילו קודם זה השיעור יוצא כל שעוסק במשתה.

דברי הגר"ס דעד דלא ידע אינו שיעור לחיוב רק סיבה לפטור אחר דהגיע לעד דלא ידע

וכדבר הזה ממש הביא בעמק ברכה בשם הגאון רבי ישראל סלנטר זצ"ל, שפירש ג"כ כהנ"ל, שהחיוב כל היום ואין עד דלא ידע שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לפטור מהמצוה, שאם הוא כבר שכור הרי הוא פטור כדין שיכור ושוטה שפטור מהמצוה ע"ש, ונמצאו שני גדולי הדור זצ"ל מכוונים לדבר אחד. ודבריהם צ"ב, דמאי קמ"ל דבזה שהגיע לעד דלא ידע הרי הוא שוטה ופטור, דפשיטא הוא בכל המצוות ששוטה פטור מהמצוה, ואמאי היו חז"ל צריכים לפרש לן דבר זה.

ושמעתי מגדול אחד זצ"ל בביאור הדברים, שאין "עד דלא ידע" שיעור דחשיב שוטה ממש שפטור מכל המצוות, דהנה לענין תפילה השיעור דשיכור צריך לחזור ולהתפלל הוא כשאנו יכול לדבר בפני המלך, ולענין פורים כל שהוא מבולבל שאין לו דעת בשלימות, הרי הוא נפטר מלעסוק במשתה אף דאכתי אינו שיכור דיחשב כשוטה ממש וכמבואר בביאור הגר"א שהבאנו, רק דבזה ששותה יותר מהרגילו עד שמתבלבל קצת סגי, ואין צריך לשתות יותר.

שיטת הרמב"ם דהשיעור היינו רק דירדם מתוך שכרות

ודע שברמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ט) משמע שאין המצוה להרבות בשתייה עד שישתכר, וכדעת גדולים הנ"ל, אלא דהיא הלכה בסעודת הפורים ששותה יין עד שנרדם בשכרותו, ולכן מקדים לאכול הסעודה ומרבה בשתייה עד שמתבלבל קצת, ומברך ברכת המזון ונרדם, ומקיים בזה מצות עד דלא ידע כהלכתה, וכן נהגו המדקדקין.

בביאור דברי האריז"ל דפורים כיום כפורים

ואיתא בכתבי האריז"ל שיום הכיפורים דומה לפורים. ונראה בביאור הדברים, שבפורים אנו בלי דעת ואין השטן מסטין עלינו, וכן הוא ביום הכיפורים, רק דביוה"כ מקדימין שמחה לצום, שאוכלים בשמחה בערב יוה"כ ואחר כך צמים, ובפורים צמים ואחר כך שמחים. שבערב יוה"כ האכילה בקדושה כדוגמת שבת ויום טוב, ומוסיפים בזה זכויות

ליום הדין, אבל בפורים שהשמחה בשכרות בלי דעת, צריך האדם לקדש עצמו בצום מקודם, ומישך שייך לה השמחה אחר כך בלי דעת, שתרוייהו רצונו ית"ש.

וחג הפורים לא בטל לעתיד לבוא, שעיקר ענינו שהטבע עצמו בבחינת נס, וזה ישאר לעולמים, והקב"ה יראינו נפלאות כמועד צאתינו ממצרים, ונזכה לגאולה וישועה בקרוב במהרה בימינו, אמן.

במעשה דקם רבה ושחטיה לרבי זירא בסעודת פורים³

במגילה ז: רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, לשנה א"ל נתיימר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, א"ל לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא ע"ש, והדבר תמוה היאך אפשר להאמין על האמורא הגדול "רבה" שהשתכר והמית בשוגג רבי זירא, ואפילו בשכרות אין לך פחיתות ועבירה גדול ממנו, ואמאי ביקש בשנה הבאה לשוב ולקיים המצוה. ועוד רבי זירא דנהרג וקם לתחייה כבריה חדשה, הלוא ספק אי חייב במצוות ואם קידושו עם אשתו קיימים, (עיין ברכי יוסף אה"ע סימן י"ז, ובשואל ומשיב תליתאה ח"ד קל"ד ועוד) ותמוה הדבר והפלא ללמוד כפשוטו שהיה כאן תחיית המתים ממש.

מבאר דאין הכוונה דשחטיה כפשוטו ח"ו רק דהשקה הרבה יין דבא לידי סכנה

ומצאתי במהרש"א שכתב דהדבר תמוה לפרש דשחטו כפשוטו, רק כעין "שחטיה" כלומר שכפה אותו לשותות יותר מדאי, ונקט לשון שחטה דשתיית יין היא בגרון שהוא מקום שחטה, ובעי רחמי היינו שהתפלל עליו שלא ימות מחולי זה עד שנתרפא וחי, ובתלמוד לשון חי הוא לשון רפואה. ונראה שרבה כפייה בדברים לשתות עוד ועוד למצוה עד שנשתכר לגמרי והיה כמת ממש, וע"כ נקט שחטה שלא חנקו, אלא אנסו לשתות עוד ועוד, עד שנחשב כעין "נשחט" שנאבדו אצלו כל חושיו.

3. חובת אמירת שושנת יעקב בסעודה

(ומובן בדברינו מה שהאריך בשו"ת "פאר עץ חיים" להוכיח ע"פ הלכה שאמירת "שושנת יעקב" חובה בסעודה, ולדברינו א"ש דרך כשבתון בסומי בסעודה מקלל רשעים ומברך צדיקים ע"כ זהו טבעו ומהותו ונתקיים מצות היום כהלכתה).

אמירת "ארורים הרשעים" בשושנת יעקב

והנה בעיקר נוסח "שושנת יעקב", במחבר בש"ע (תר"ץ ס"ק ט"ז) גורס נמי לומר ארורים העכו"ם, ובטור הגירסא ארורים הרשעים וברוכים הצדיקים, ובנוסח שלנו אין זכר לשניהם, והטעם מצאתי ב"תל-תלפיות" שאין לומר כלל "ארורים הרשעים" דמי יימר נקיתי לבבי וברור לי שאיני רשע ולא עברתי במזיד אחת ממצות ה', ואם עברתי חזרתי בתשובה כראוי, וע"כ האומר בנוסח זה ראוי לחוש שמא ח"ו מקלל עצמו, וכן פירש כעין זה הגר"א זצ"ל שאין לומר בשמונה עשרה "וכל עושי רשעה כרגע יאבדו" מטעם הנ"ל, ולכן המחבר בהלכות פורים שינה לכתוב הקללה על עכו"ם, וזהו עיקר הגירסא רק שינו מפחד הצנזור עיין היטב בפסקי תוס' למגילה (י"ט), ואצלינו מפחד הצנזור שלא יתן לקלל הגויים הושמט הנוסח לגמרי ונשאר כן עד היום, אבל באמת ראוי לומר "ארורים הם הגויים ברוכים ישראל", או טוב לומר "ארורים הם המינים ברוכים הם הצדיקים" דא"ש טפי וראוי לנהוג כנוסח המקובל.

ועיקר הנוסח מוזכר בירושלמי פ"ג דמגילה (הנ"ל) ובמסכתא סופרים ובטור וש"ע, ולכן ראוי לזיזר לאומרה אחר המגילה שזהו עיקר החיוב, ומיהו נכון גם בסעודה לזמר ממפלת המן והמינים ולברך הצדיקים שבזה מתקיים מצות היום כראוי כמ"ש.

ובדרך הטבע היה הרושם נשאר כמה ימים, אבל בדרך נס למחרת כבר הבריא לגמרי, שהחיה אותו בסמים ורפואות וכדומה ונתרפא מיד. לשנה הבאה רצה לעשות שוב סעודת פורים, וא"ל לא בכל פעם מתרחיש ניסא לרפאותו מיד ויישאר כמה ימים חולה, וזה אינו מצות חז"ל. ולפ"ז א"ש שבאמת לא היה כאן שחיטה ממש ולא היה תחיית המתים כפשוטו, אלא מרוב יין נראה כשחוט ממש, והדברים פשוטים וברורים בס"ד.

וראיתי כמה מפרשים שמוכיחים מכאן שמיתה אינו פוטר ממצוות בעוה"ז ורק עולם הבא פוטר, אבל לדברינו אינו ראייה, רק יש ללמוד מכאן לא לאנוס חבירו לשתות יותר ויותר עד שמשתכר לגמרי, ויש מהקדמונים שדחו מצות לבסומי מחמת האי מעשה דקם ושחטיה, אבל לדברינו אין ראייה דכעין שחטיה לאנוסו דוקא אסור.

ביאור מה שאמרו בגמ' חייב אינש לבסומי

מבאר ענין חייב אינש לבסומי עד דלא ידע היינו דמכיר דהכל הוא מאתו ית' ואין שום כח לאף אחד

נראה לפרש "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", היינו יש תקופת המן ו"ארור המן", כלומר שאנו ח"ו תחת יד הצוררים ימ"ש ר"ל ואז הסתר תוך הסתר וארור המן, ויש תקופות של "ברוך מרדכי" שמתרומם כח התורה ויד ה' גלוי ורוממה, ובבסומי בפוריא נצטוינו לשתות דלא ידע, באופן שמכיר שאין בין ארור המן לברוך מרדכי כלום, ושניהם יד ה' שמסובב הטבע כרצונו, ולכן שמח ושותה יותר מהרגיל, ובלי שכל שהלוא הוא שכור ומ"מ מרגיש שהכל יד ה' בעולמו, וזהו תכלית פורים, דאף שאין שם ה' מוזכר במגילה במפורש מ"מ הכל על ידו ית"ש. ובזה עולה פורים על כל החגים שלא יתבטל וזכרו לא יסוף מזרעם, ואדרבה לעת"ל אז יראו יותר שהטבע לא היה אלא הסתרה מהבורא ית"ש, אבל באמת הוא המנהיג תמיד ויגאלנו בקרוב למען שמו, אמן.

חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע⁴

במגילה (י:א) איתא "חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" ופירש רש"י לבסומי היינו להשתכר ביין. וכן פוסק המחבר בש"ע תרצ"ה (ס"ק ב) כלשון הגמרא "חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", והרמב"ם בפ"ב דמגילה (הלכה ט"ו) "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו", ורק הרמ"א

4. וראה מה שביארנו בזה לעיל הקשר בין שמחת התורה לשמחת פורים.

מיקל דיש אומרים דסגי במה שישתה יותר מלמודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי ע"ש.

מקשה מהו גדר המצוה של שכרות דלא מצאנו כן בשאר המועדים ואדרבה מבואר דאסור להשתכר

ונראה דאף שעיקר דברי חז"ל פשוטים וברורים והדברים כמשמעם שראוי להשתכר ממש להרבה פוסקים, מ"מ חז"ל ברוח קדשם נתכוונו בתקנה זו לרמזים וסודות, ונבאר בעזהשי"ת פירושים שונים שביארתי בזה, ונקדים דבאמת קשה היאך נצטוינו לקיים מצות שמחת פורים בשכרות שלא מצינו דוגמתו בכל המועדות אף שחייבין בהו מה"ת בשמחה, ומפרש הרמב"ם בפ"ו דיום טוב (ה"כ) דהיינו טעמא "שהשכרות והשחוק הרבה וקלות ראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות וכו'" ע"ש, והכא בפורים מצוין אנו להשתכר ממש עד דלא ידע והא כל כה"ג אינה שמחת מצוה רק הוללות.

בביאור דברי האריז"ל דפורים הוא כיום כפורים דלכא' תמוה דפורים הוא זמן של שכרות

וביותר קשה מה דמבואר בזה"ק וכתבי האריז"ל דיום כפורים היינו יום כמו פורים, וקשה דלא דמי אהרדי כלל ואדרבה הם הפכיים ממש, דביום הכפורים זוחלים ורועדים מאימת הדין, ובפורים ששים ושמחים ומשתכרים, וא"כ לכאורה הם שני הפכיים ממש וצריך להבין מהו הדמיון.

מבאר דבפורים מתגלה מהות האדם

ונראה בביאור הדברים דבעצם אצל כל אדם השכל שולט עליו ויכול להסתתר בעמקי לבבו עומק רצונו ומחשבותיו, אבל בפורים כשהוא שכור אינו שולט על שכלו להסתיר עצמו, ולכן בעת ובעונה כזאת יכולים להכיר עצם מהותו, אם דבוק ושקוע בעבודת הבורא ית"ש או בהבלים ר"ל.

אפילו דעבודת הוא בעבודה עם דעת מ"מ צריך להגיע לדרגא דהתורה והמצוות יקדשו אותו דהפנימיות כבר יהא טוב וזהו עבודת ימי הפורים.

אף דעבודת האדם הוא בכח הדעת עסק התורה מקדש האדם דמצד טבעו בוחר בטוב ולכן אף שעיקר עבודת האדם היא ששכלו ישלוט עליו ולא יעשה דברים כפתי בלי דעת, מ"מ עסק התורה ומעשה המצוות צריכים לקדשו כ"כ עד שמצד הרגילו וטבעו גם בלי דעתו בורח מרע ובוחר בטוב שזהו עצם טבעו ומהותו.

ובפורים יום טוב גדול ונורא מאד שהנסים נתלכשו בטבע והקב"ה הושיע, ובשמחה בלי גבול ושיעור ביום זה חותמים אמונתנו שאין מקרה בעולם כלל דהטבע ג"כ ממנו ית"ש שמסבב כל הסיבות כדי לעשות רצונו ית"ש,

ענין ברוך מרדכי וארור המן הוא ענין הטוב והרע וצריך לשתות בשיעור דלא ידע ומ"מ בוחר בטוב

והחייב שמחה ביום זה היא להשתכר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי שהוא מבוסס מיין, ומ"מ אומר ברוך מרדכי וארור המן, דהאדם ניכר בכוסו שזהו טבעו "ארור המן וברוך מרדכי" שמואס ברע ובוחר בטוב, וזהו עבודת פורים לבסומי עד דלא ידע ממש, ומ"מ אומר ברוך מרדכי שמרגיש גופו קשור לטוב וצדיקים גם שאינו בדעתו, ועצם מהותו של האדם מהו מתברר לן בפורים כשהוא שכור, שמדברין בשעה כזאת והתנהגותו ניכר מיהו.

ביאור דברי האריז"ל היינו דצריך להגיע ביום הכפורים לפורים והיינו דישתנה מהותו העצמית לטוב

ומעתה מוכן היטב דברי הקדוש האריז"ל שביזה"כ האדם מפחד מאימת הדין ולכן חוזר בתשובה מחמת פחד, אבל האמת שבפעם אצל רוב בני אדם מהותו לא נשתנה גם אז כלל רק שכלו שולט עליו ומבין שעומד לפני גזר דין לחיים או מוות וע"כ חוזר מהר בתשובה מחמת פחד אבל עצמיותו לא נשתנה כלל, והראייה דתיכף אחר שעבר יזה"כ יפוג פחדו ושב לקיאו לדרכו הראשונה, והיינו טעמא שרק שכלו שב אבל לא שינה עצם מהותו כלל, ועכשיו מוכן כוונת הקדוש האריז"ל שיום כיפור צריך שתהא כפורים, והיינו כמו בפורים האדם אינו מוסתר בשכלו רק בעצמותו כמו שהוא באמת, כך ביום הכפורים היום צריך להשפיע על עצם מהותו שישתנה לטוב, והיינו שצריך לשוב מעומק הלב הרבה עד שגם טבעו הרגשותיו והרגילו יהיו כפי רצונו ית"ש, וקבלתו בשכלו באותה שעה ישנה עצם מהותו כמו בפורים.

המצוה ביום זה הוא דאפי' בזמן דהוא מבולבל לגמרי הוא יהודי מעומק לבו ומואס ברע

וזהו מצות שמחת פורים "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" ששכלו מבולבל לגמרי ומ"מ אומר גם אז ארור המן וברוך מרדכי, שאפילו בשעה שמבוסס הוא יהודי מעומק לבבו ששונא ומואס ברע ובוחר בטוב ולכן מתנהג כן גם כשאינו בדעת, ומתוך שמחת האדם בהאי יומא ניכר מיהו, והיינו אם הוא שכור ממש, ואשרינו שאנו עם קדוש קשורים ודבוקים באלקים חיים ע"כ.⁵

5. חומר עוון הליצנות בפורים ומבזי ת"ח בפורים אין רפואה למכתם

ובקונטרס מצאתי "ומצינו מקומות ואפילו לפעמים אצל בני תורה שקובעים יחד מסיבה בפורים כדי להתלוצץ ואפילו מרבנים ות"ח ר"ל, ועוברים אז על חמורות שבחמורות באסור בזוי ת"ח מלבין פני חבירו ברבים לשון הרע וכדומה שאין להם חלק לעולם הכא, ובפרט אם הת"ח שומע מזה ומצטער ומתבייש הוא עון פלילי ממש אפילו בפורים. והכשרים נהגו להתלוצץ ביום זה מהמן ועמלק מהמינים וכופרים מתבוללים ולאומיים פורקי עול וכדומה, שמצוה להתלוצץ מהם תמיד גם בכל השנה ובפרט בפורים מצוה טפי ולא ח"ו מת"ח שהמבזה אותם אין לו רפואה למכתו, וכן כשרי ישראל אסור לצערם ולבזותם אפילו לרגע גם בפורים שיש בזה איסור תורה. והשטן בא בין השמחים בפורים ומורה הלכה שכל האסורים הותרו ליום זה כדי לבטל לגמרי תוכן היום וקדושתו ושולל ביו"ט זה שלל רב, והחכם עיניו בראשו לבסומי ולשמוח לאכול בשר ולשתות יין ובלב שמח אבל בלי חטא ופשע, שבזה מקיים כהלכה מצות היום כמ"ש,

השמחה היום הוא דוקא דרך שכרות

והדברים מבוארים כי גדול היום לאדונינו כמו שנתבאר בדברינו (ובבה"ג הלכות מגילה איתא דגדול כיום שניתנה בו תורה לישראל ע"ש⁶), והשמחה היום בלי גבול מלובש בדרך שכרות, ולא יגס דעתו שאינו ראוי להשתתף בשמחה כי האי שמצותה היום דוקא בכך כמ"ש ואכמ"ל.

אין לפרוק עול מלכות שמים שעה אחת אף בפורים

שוב מצאתי ב"נמוקי יוסף" שנדפס מחדש למסכתא מגילה (י:): מביא בשם הרמב"ם כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו ולא הזכיר הא דמחייב אדם לבסומי וכו', אלא שכתב לא שישתגע בשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש ונבול פה שזה לא יקרא שמחה אלא הוללות וסכלות ולא תיקנו נביאים ראשונים אלא למימר מילי בדיחותא עד דסברי אינשי דלא ידע בין ברוך וכו' ע"ש, ולפנינו ברמב"ם ליתא להוספות אלו, ואולי מצא כן בשם הרמב"ם במק"א, או העתיק דברי הרמב"ם בסוף הלכות יום טוב לכאן שהוללות אינו שמחה כלל, והעיקר לידע שאי אפשר לפרוק עול שמים לשעה אחת אף בפורים, ומכל זה מבואר כדברינו שחובת היום להתנהג כשכור ממש בחיצון אבל אינו מסיח דעתו מערך היום כמ"ש, והרחמן יזכינו לעבוד אותו בשמחה ובתוך נחת ורחבה ונזכה לקבל בקרוב פני משיח צדקינו אמין!

ענין פורים הוא להורות דהטבע עצמו הוא נס

ונביא מזה עוד טעם, והקדוש האריז"ל גילה בזה סוד וכיסה טפחיים, ואף שאין לנו בעו"ה הבנה כלל בנסתרות נביא דבר זה להסביר ערך היום וקדושתו, שבפורים יום גדול ונורא מאד שכל המועדים עתידיים ליבטל חוץ מפורים, והיינו טעמא דהימים טובים יסודם הנסים דיציאת מצרים וכדומה ואז יתבטלו מחשיבותם דנראה נסים נפלאים יותר, אבל בפורים ענינה שהטבע נס וזה יישאר לעתיד לבוא.

ובהאי יומא חובת שמחה כפול ומכופל וראוי להיות מבוסס ושמח מאד, שגם השכינה הקדושה שמחה מאד ביום זה שהעמלקים רצו לנטוע בנו האמונה שהכל טבע והיינו "אשר קרך בדרך" כאילו הכל במקרה, ובשמחת פורים מגלים שלא קבלנו ח"ו תורתם רק אדרבה הטבע נס, והשכינה שמחה בזה במפלת עמלק ועת רצון היא מאד למעלה בהאי יומא.

ובעת רצון כי האי מלכו של עולם מרצה לעמו דעת חדותא ורצון היא למעלה, אבל אנו מפחדים מאד דבעת רצון וחדוותא שונאינו העכו"ם וכן הס"מ יתגרו וידרשו לעצמם חלק בקדושה ח"ו, וכן ביום הכפורים שנקבע לעת רצון למעלה חוששין אנו שמא העכו"ם וס"מ יקבלו איזה חלק ולכן מקדימין ומקריבין שעיר לעזאזל להטעותם שיש להו ג"כ חלק בקרבנות ויקבלו בזה חלקם כמו שביאר הרמב"ן בפירושו לתורה, ולכן בפורים מתנהגים אנו כשכורים וכאילו גם לנו אין חלק בקדושה כדי שלא יתגרה בנו כמ"ש, וא"כ יום הכפורים היא כמו פורים שתרוייהו עת רצון למעלה.

ענין כל הפושט יד נותנים לו הוא להטעות הס"מ

והפושט יד לבקש נותן לו הקב"ה מבוקשו, והס"מ מתגרה בתרווייהו, וביה"כ סותמין אותו במה שנותנים לו ג"כ איזה חלק בקדושה, משא"כ בפורים מתנהגים היום בחיצוניותינו כפתאים ושכורים וכאילו גם בנו אין קדושה להטעותו שלא ידרוש מקדושה כמונו, ולכן אף שמרבין מאד בצדקה ביום כי האי אסור לדקדק במעות פורים רק נותנין לכל אחד ואפילו לעכו"ם, וכל זה כדי להטעותם כמ"ש.

ובסידור האריז"ל פירש כוונה שלא יברך כראוי ביום קדוש כי האי שמוסיף בזה איזה כח לקליפה ולכן משתכר, ואולי הכל הולך לכוונה שביארנו, וזהו הסוד במצות היום שצריך לבסומי ולהתנהג כשכור בלא דעת ולהעלים היום הקדושה, ולכן השם הוי"ה לא נזכר כלל במגילה שהקדושה מוסתר היום, ואין לנו חלק בנסתרות להבין עומק אלו הדברים, רק העתקתים אף שאכ"מ שמכל זה מתבאר ערך וקדושת היום.

והמשכיל אוכל ושותה ושמה ומשתכר כמצות היום אבל יזהר מאד מחטא ופשע, ויקשב ה' וישמע לקול תפלותינו ויתן לכל אחד ואחד מבוקשו⁷.

מהות המצוה של משלוח מנות ומתנות לאביונים היינו אחדות

ובמק"א ביארתי עוד בזה, שמעיקר חובת היום בפורים היא האהבה וריעות ולכן מרבין במשלוח מנות ומתנות לאביונים היפך כוונת הרשע שדימה שעם אחד מפוזר ומפורד, וביה"כ נמי מוחלין זה לזה ואגודים יחד, ושפיר אמרינן יום כמו פורים שתרווייהו מקרבים ישראל כעם אחד לאביהם שבשמים, וזהו יסוד התורה "ואהבת לרעך כמוך" מפני שאם אוהב חבירו בשר ודם בעלמא כ"ש שיאהב מלכו של עולם ויקיים מצותיו, ובאהבת ישראל כה"ג הפליגו חכמינו זכרונם לברכה במעלתה, ומי שאינו שומר תורה סימן מובהק שחסר לו גם באהבת ישראל, ובפורים מרבין באהבה וריעות שתהא שלום למטה ושלום למעלה, ובזה נזכה לקבל בקרוב פני משיח צדקנו אמן!

דברי הפאר עץ חיים דעיקר המצוה ביין דבזה היה המשתה ואף אם לא נהנה מהיין אם קרוב לשכרות יד"ח

עיין בפע"ח שהאריך בסוד ד"עד דלא ידע", ובספר פאר עץ חיים [סימן לו] מהגאון רבי חיים קראזר זצ"ל כתב שאין להשתכר ממש, והחיוב לבסומי עד דלא ידע הוא עד-דלא ידע, ולא עד בכלל, ויתראה כמו שכור בדבורו ומעשיו, וחייב אז לומר ברוך מרדכי וארור המן כהלכתו, אלא שהוא אינו בדעת מיושבת וניכר מתוך דיבורו ולשונו וכו', ועיקר המצוה ביין שהמשתה ביין ונהנה בשעת מעשה, אבל למעשה גם אם לא נהנה משתיית היין כלל, אם הוא קרוב לשכרות יצא ויאמר אז שושנת יעקב בשמחה ובדיחותא, ע"ש היטב שהאריך מאד בענין זה.

בדברי הרמב"ם דמגילת אסתר אינה בטילה לעולם⁸

בביאור דברי הרמב"ם דכל ספרי הנביאים עתידים להבטל חוץ ממגילת אסתר
 כתב הרמב"ם ספ"ב דמגילה "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות
 המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה
 שבעל פה שאינם בטלין לעולם, ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר: "כי נשכחו
 הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני", ימי הפורים לא יבטלו שנאמר: "וימי הפורים האלה
 לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", והראב"ד תמה שלא יבטל דבר מכל
 הספרים שאין ספר שאין בו לימוד, וע"ש במ"מ ומגיה שם שכוונת הרמב"ם שלא יהא
 חיוב קריאה לימות המשיח, ונשאלתי לבאר דברי הרמב"ם.

**מבאר דבעצם ליכא מידי דלא רמיזא באוריתא וע"כ אין צריך לספרי נביאים לבד
 ממגילת אסתר שהוא להורות דאפילו הטבע הוא נס**

ולע"ד דברי הרמב"ם כפשוטו. דהנה באמת כל מוסרי הנביאים מרומזים בתורה גופא,
 וכמו שאמרו בגמרא תענית דף ז' ליכא מידי דכתיבא בכתובי ולא רמיזי באורייתא [וברש"י
 שם שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים], רק שענינו חשכו מראות ע"כ נכתב בנביאים בארוכה
 כדי להסביר ולהדגיש הדברים, אבל כשיבוא משיח צדקנו נראה הכל בתורה הקדושה
 גופא, ולא נצטרך לנביאים אף שלא יתבטלו ח"ו.

**ענין כתבוננו לדורות היינו להורות דגם ישועה בדרך הטבע הוא כתורה ממש וצריך
 להזכירה כמו נס**

משא"כ מגלת אסתר שכולה ישועה בדרך הטבע ואנו קורין במגילה כמו קריאה בתורה,
 שאסתר ביקשה כתבוננו לדורות כדאיתא במגילה ומצאו בקרא סיוע לזה לכתוב בספר
 כבקשתה, וכוונתה היתה שסיפור זה לא יהיה בכלל כל ספרי הסטוריה ודברי הימים, רק
 תהא כתורה גופא, ודין מגילה כספר תורה, להורות לדורות שגם ישועה בדרך הטבע תורה
 היא, וראוי להזכירה כמו נס.

**לעתיד לבא דנראה מופתים ונסים יתבטלו המועדים מחשיבותם אמנם נס דפורים
 דענינו להורות דהנס הוא טבע זה לא יתבטל**

וא"ש דברי הרמב"ם שלע"ל לא נקרא בכתובים, כיון שנמצא בתורה גופא, אבל מגלת
 אסתר נשאר כתורה שכך נקבע לכתחילה שיקראוה לדורות, ואף שבימות המשיח בריבוי
 נסים יתבטלו המועדים מחשיבותם כיון שנראה נפלאות גדולות יותר, מ"מ ימי הפורים
 יישארו, שעיקרם להורות שהנהגת הקב"ה היא גם בטבע כבנס, וזה יזכירו אפילו בריבוי
 נסים דימות המשיח, וחובה זו נקבעה על ידי מרדכי ואסתר כתורה שיישאר כמקודם,
 ונקרא המגילה בציבור ליהוי כמו קריאת התורה ממש.

ונראה, שזהו הטעם שראוי לקרוא מגילה בציבור דליהוי דומיא דקריאת התורה, ומצוה מיוחדת היא לקרואה בציבור, ונראה דבנשים שלא נתחייבו בקריאת התורה (וכבר תמהו על מסכתא סופרים דלא משמע כן) אין בהן חיוב לקרוא בציבור, ולכן במגילה בין הכתובים לא מועיל דלא ניכר ייחוד וחשיבות מגילת אסתר בכך.

מגילת אסתר היא כתורה ממש וע"כ בעינן דין ציבור כקריאת התורה

ולפי האמור דברי הרמב"ם נפלאים, שמגילת אסתר היא כתורה גופא, ותקנת מרדכי ואסתר ברוח הקדש לדורות היא שנדע שטבע כנס, ויישאר לנצח שמרומו בתורה, וחז"ל הביאו על זה פסוק "ואנכי הסתר אסתיר" כרמז על אסתר, והסכים הקב"ה שנס פורים שקיבלו התורה מחדש תהא כתורה גופא ולנצח, משא"כ נביאים וכתובים לא נצטרך ויתבטלו שנמצא אז בתורה הכל.

דברי הגר"י אברמסקי בביאור הפסוק במגילה וכל מעשי תקפו וגבורתו הלוא הם כתובים על ספר הזכרונות דהכוונה דהמגילה אינו ספר היסטוריה ח"ו

ואסיים בדבר נאה ששמעתי מפי הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל, שבמגילה מסיים "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי אשר גידלו המלך הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" ותמוה מה איכפת לן שהסיפור כתוב בפרטיות בדברי הימים של מלכי מדי ופרס, רק רצה להדגיש דמי שמחפש הסטוריה אין צריך מגילת אסתר, שדברי הימים והסטוריה של התקופה מבואר יותר בדברי הימים של מלכי מדי ופרס, אבל מגילת אסתר אינו סיפור מעשה, רק נכתבה ברוח הקודש וגנוז בה סודות הרבה, אף שלא נמצא שם שמו יתברך, ויישאר לנצח, ואינו סיפורים בעלמא כנראה מרהיטת המגילה.

בביאור ענין הדר קבלוהו בימי אחשורוש⁹

איתא בגמרא שבת [פח.] "ויתיצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוהו בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר" ניתן לבאר שאין הכוונה שקבלת התורה היתה ממש בכפיה שהרי אמרו נעשה ונשמע ונשתבחו על זה אלא נראה שעד פורים היה ניתן לומר שכל מה שקבלו את התורה היה זה מחמת ההנהגה הניסית אך בעת שה' ינהיג את בני ישראל בהסתר אין להם מחויבות לקבלתם אך בפורים כשחוו את הנהגת הטבע ונושעו דרכה ונתגלה שבעצם ה' הוא המנהיג הבלעדי תמיד והוא מסתתר מאחרי הנהגת הטבע קיבלו על עצמם לקיים את התורה גם כשנמצאים תחת השפעת הנהגה זו.

ולפי זה ניתן לפרש את שאמרו חז"ל במסכת מגילה ז. "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" וכידוע נאמרו בזה פירושים רבים ונראה לפרש שברוך מרדכי רומז להנהגה הניסית העל טבעית השמורה לישראל עם מרדכי כשארור המן רומז להנהגת הטבע נחלת אומות העולם בפורים על האדם להגיע להכרה שאין הבדל בין שתי ההנהגות ויד ה' מכוונת את הטבע וכפי שמוכח מנס פורים.

כתוב באיכה [ג' ל"ח] "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" ופירש החפץ חיים שכוונת הכתוב שהקב"ה הבורא במאמרו אינו עושה רע אלא טוב ורק טוב אף על פי שלא תמיד הטוב גלוי אשר על כן חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה [ברכות נד.] דבריו אלו משלימים את האמור לעיל כי ההנהגה הניסית היא הטוב הגלוי ואילו הנהגת הטבע היא מה שנגלה לעינינו כרע שהוא בעצם טוב על כל פנים לעתיד לבא תתגלה לעין כל סיבת כל צער וסבל ויתברר מדוע מה שנראה כרע הוא באמת טוב.

עיקר ענין פורים שייך למצוות מחיית עמלק שכן עיקר טומאת עמלק היינו הכפירה בהשגחתו ית' וענין פורים הוא להורות דאפי' הטבע הוא נס

עיקר ענין פורים קשור במצוות מחיית עמלק כי עמלק הם אלו הכופרים באמונת אחדותו יתברך ואומרים שהכל מקרה וכפי שאמרו בעלי המוסר על הפסוק "אשר קרך בדרך" [דברים כ"ה י"ח] וכנגד כפירה זו בא פורים ומגלה שאפילו הנהגת הטבע וההסתר היא על ידי היד המכוונת של הבורא ב"ה.

ולפי זה ניתן להסביר את השיטות שמקיימים מצוות זכירת מחיית עמלק בקריאת המגילה כי טענת הכפירה של העמלקים נעקרה על ידי קריאת נס פורים בו מתגלה הקב"ה כעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות בלתי שום ספק כלל.

בפרשת "ויבא עמלק" שקוראים ביום הפורים רואים אנו שבעצם כל המלחמות עם עמלק היו לכאורה בדרך הטבע כמו שכתוב [שמות י"ז ט'] "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק" כלומר בניגוד למפלת מצרים בעשר מכות ובים סוף כאן במלחמת עמלק היו צריכים לוחמים אלא שהנצחון בא על ידי ידיו של משה דהיינו הידיעה שהכל מאת ה' כמו שכתוב במשנה במסכת ראש השנה [כט:] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים" והענין כמו שביארנו כי הנצחון על עמלק הוא כשמגיעים להכרה באחדותו ית' אפילו בעת הסתר פנים "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" [שמות י"ז ט"ז] ואמרו חז"ל [תנחומא תצא י"ח] שאין הכסא שלם ואין שמו שלם עד שימחה זרעו של עמלק.

והענין שעמלק הם יסוד הכפירה המנסים להשכיח את שמו של הקב"ה מבריותיו על כן עד שימחו לא יתכן להזכיר את שמו יתברך בעולם ובכך נמנעת שלמות שמו ית' והכסא הוא המידה שבו שוכן הקב"ה בגלוי בבריאה וזה לא יתכן כל עוד זרעו של עמלק קיים

כי הם משתדלים תמיד כביכול להבריא את השכינה לעליונים ולומר עזב אלוקים את הארץ ונתנה ביד הטבע זה המקרה.

והתוס' [ברכות ג.] הביאו ממחזור ויטרי לפרש על פי זה את המילים בקדיש "יהא שמייה רבה מבורך" דהיינו שיהא שמו גדול ושלם על ידי מחיית זרע עמלק ובאמת שאף עכשיו שמו שלם וח"ו לומר שהשתנה משהוא אצלו ית' אלא שמבחינתנו המקבלים אין שלמות שמו יתברך גלויה וכן במילים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" מבואר שיש להקב"ה כבוד מלכות בעולם הזה גם עכשיו אלא שאינו גלוי לכל הבריות הכוונה במילים אלה בקריאת שמע מעכבת על פי חלק מהפוסקים [עי' מג"א סי' ס"א ס"ק י"א] כי לימוד זה חשוב לאין ערוך.

זכירת מחיית עמלק לדורות היינו דאפילו בזמן דטומאת עמלק שולט בכיפה בכוחנו להתגבר עליו

זכירת מצוות מחיית עמלק היא לדור דור ואפילו בדורנו שהכפירה העמלקית שולטת בכיפה כי מעט אור דוחה הרבה מן החושך וביד מעטים ספורים הכח להפיץ את שם ה' בעולם כולו אם רק יעבדו במסירות נפש וכפי שפעלו מרדכי ואסתר בשושן הבירה אם רק יקומו אותם צדיקים מעטים לקיים את הכתוב [דברים כ"ה י"ט] תמחה את זכר עמלק אזי הקב"ה יבא לעזרתם כמו שכתוב [שמות י"ז י"ד] "כי מחה אמצה את זכר עמלק".

ביאור הענין שמצאם המן עוסקים בהלכות קמיצה היינו דבכח קטן אפשר לנצח כל טומאת עמלק

וזה רמוז במה שאמרו חז"ל שהמן בא ומצאם עוסקים בהלכות קמיצה כי הקמיצה עולה למזבח וחשובה לאין שיעור משאר המנחה למרות היותה חלק קטן כך לעתים מעטים חשובים יותר מרבים ומנצחים אותם אשרי מי שיזכה להלחם בעמלק ויה"ר שיחיש הקב"ה לגאלנו במהרה אמן.

מהות ימי הפורים – חיזוק האמונה בחקמי התורה¹⁰

**בדברי המדרש דכשבא המן לפני מרדכי "הלכות קמיצה אחוי ליה" והשייכות בזה
לנצחון על המן הרשע**

אמרתי דבר חדש בביאור המדרש במגילת אסתר, דידוע שישראל התענו לאחר גזירת המן שלשת ימים לילה ויום וכמבואר במגלת אסתר, והיינו ב"ג י"ד וט"ו דניסן, ולא אכלו מצה בליל פסח וכמבואר בחז"ל, [מגילה טו.] ובליל ט"ז נדדה המלך אחשורוש והמן בא, וע"פ עצתו ציוה המלך להלביש את מרדכי שונאו בלבוש מלכות ולקרוא לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו, ובמדרש רבה [אסתר פרשה י, (ד)] איתא "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס והלך לו אצל מרדכי, כיוו שהגידו למרדכי שהוא בא נתירא עד מאד, והיה יושב ותלמידיו לפניו, אמר להם לתלמידיו בני רוצו והבדלו מכאן שלא תכוו בגחלתו שהרי המן הרשע בא להרגני, אמרו אם תמות נמות עמך, אמר להם אם כן נעמוד בתפלה ונפטר מתוך התפלה, וחסלין צלותהון, יתבון ועסקין בהלכות מצות עומר שהרי אותו יום ט"ז בניסן היה, ובאותו יום היו מקריבין העומר בזמן שבית המקדש קיים, אתא המן לגביהון, אמר להם במה אתון עסקין, אמרו ליה במצות העומר וכדכתיב: "ואם תקריב מנחת בכורים לה'", תמן אמרינן הלכות קמיצה אחוי ליה, ודבר אחר שהיו קומצין מן העומר וכו', [ועיין כעין זה בש"ס דמגילה טז. שמצאם עסוקים בהלכות קמיצה ע"ש במהרש"א], והדבר תמוה למה בשעה זאת לאחר שהרגישו שנפשם בסכנה כרגע ממש עסקו במצות עומר דוקא, ואף שאז זמן המצוה, נראה דבעת סכנה כי האי שדימו שנפשם כעת בסכנה הוה להו לעסוק בהאי ענינא גופא במצות קידוש השם.

ונקדים לבאר בזה בהקדם דברים במהות מצוות הקרבת העומר:

והנה מצינו בזה דבר פלא שהצדוקים בבית שני ציערו מאד בית ישראל שרצו להקריב מנחת העומר ממחרת השבת כמשמעו, והיינו תמיד ביום ראשון דוקא, ולספור מאז השבעה שבועות, ולדבריהם שבועות חל בכל שנה ביום ראשון, ומצינו בראש השנה (כד:) ששכרו עדי שקר להשיג מבוקשם שפסח יחול בשבת וממילא כל ישראל יקרב העומר ביום א' כדעתם, וכן חל אז חג השבועות ביום א' דוקא, וכן במנחות (סה.) שחז"ל באו עמם בדברים להעמידם על טעותם, אבל הם נשארו תקיפים, וכן בבית שני השתוקקו להשיג כהן גדול משלהם כדי שיקריב בעצרת ביום ראשון כשיטתם, וצ"ע טובא למה באמת מסרו נפשם על כך שהמצוה תתקיים ביום ראשון דוקא, והא לא מצינו שמסרו נפשם לשום מצוה מהמצוות, וכאן במנחת העומר נלחמו ושכרו בכסף והשתדלו בכל מיני

פעולות שעצרת יחול ביום ראשון, ומאד יש לתמוה מה לאפיקורסים הצדוקים למסור נפשם כ"כ על ענין זה.

טענת הצדוקים היה דחז"ל החמירו יותר מהתורה

אמנם כשנתבונן בדבר נראה שהצדוקים בבית שני שהרמב"ם בפ"ז דתמידין ומוספין מכנה להם "אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל" הבינו שמשמעות הקרא נראה כדבריהם שהכוונה ליום ראשון, והקרא דשבעה שבועות משמעותו מיום ראשון עד סוף השבוע, וממחרת השבת היינו דשבת ממש כמשמעו, וע"כ הם רצו להטעות העם שהקב"ה ומשה רבינו היו בעצם רחמנים, ורצו ביום טוב דעצרת ביום ראשון להעניק לישראל שני ימי מנוחה יחד שנתענג טפי, והם לא רצו להטריח אותנו בעוד יום טוב בימי השבוע, ורק הרבנים הם המחמירים תמיד, והם פירשו הקרא באופן אחר להחמיר עלן, וכאילו ח"ו מהם אנו בעצם סובלים תמיד בחומרות שלהם, דוגמת הדבר בזמנינו היום, הפוקרים הריפורמיים וקונסרבטיביים וכדומה, טוענים כאילו הקב"ה אסר לנו מלאכות בשבת שיהיה לנו מנוחה יום בשבוע ונתענג, ומה שאוסרים היום בשבת לחיצת כפתור באלקטרי, אינו אלא חומרת רבנים שממירים לנו החיים, שאין המנוחה בכך ותענוג בשלימות, או לדעתם בנדה התורה דרשה רחיצה וסגי בעצם באמבטיא, רק בזמנם נהגו להתרחץ בבור ומעין וכדומה, אבל היום סגי לנדה באמבטיא, ורק חכמים הם שמחמירים עלן שצריך תמיד גם בזמנינו לאשה מקוה טהרה דוקא, ודיני עריות ושאר דיני התורה התאימו לזמנם והקב"ה ומשה אמת, אבל היום הרבנים לבד הם שמחמירים לדעתם, ורצונם לשנות ר"ל כל דיני התורה להתאימם לרצונם ותאותם.

בענין ממחרת השבת בקשו להצדיק שיטתם דהתורה רוצה לעשות ב' ימים טובים כאחד להקל עלינו

ומעתה הצדוקים בזמנם העמידו המחלוקת על עומר ממחרת השבת, שדימו שאם ינצחו בזה, יוכח שיטתם שחכמים מחמירים יותר מהצורך, ומפרשים פסוקים להחמיר תמיד, וממילא אם ינצחו בויכוח דמחרת השבת, יוכלו לעקור אצל עם ישראל האמונה בחז"ל וכל המצות ישתנו, וקבעו עצמם לענין עומר שידעו שזה קל להם יותר לנצח, שפשטות משמעות הקרא בדבריהם, אבל טומאתם בשוליהם לעקור הכל ר"ל, ומסרו נפשם על ענין עומר לחזק שיטתם לעקור מישראל האמונה בחז"ל, והמלחמה בעומר בעצם מלחמה אם דברי חז"ל נכונים ונ"מ לכל דיני התורה, והמלחמה נמשכת עד זמנינו היום וכמ"ש.

דברי הגמ' במנחות דזהו טענתם

ושורש הדבר שזהו טענתם מבואר בגמרא במנחות (סו.) דבעת ויכוח בענין זה ניטפל להם זקן אחד ואמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותיקנה אחר השבת כדי שיהיו ישראל מתענגים שני ימים ע"ש היטב מה שהשיבו לו, והיינו כדברינו הנ"ל, וחז"ל נדחקו ומצאו כמה רמזים ודרשות שהאמת כדבריהם שהכוונה למחרת יום טוב אבל העיקר שבתורה גופא הענין סתום, ונשאר לחז"ל לפרש לנו דדברים, וכשאנו מקריבין למחרת יום טוב כקבלתם, מחזקים בכך האמונה שדבריהם דברי קבלה

ומפי השמועה, וכן הרמב"ם בפ"ז דתמידין ומוספין שם כשמביא לזה הטעם מסיק "ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב, וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת" ע"ש, והיינו שזהו יסוד ועיקר הטעם שמקריבין למחרת יום טוב, מפני שהמסורת כן בדינו דור אחר דור וראו כן הנביאים וחכמים וכמ"ש, רק רצון הבורא ית"ש שביליל א' דפסח על ידי סיפור נפלאותיו יושרש בלבינו האמונה בהשגחה פרטית שהוא מנהיג העולם, ויום לאחר כך בהקרכת מנחת העומר כדין מתאמת אמונתנו בחכמינו ז"ל.

כלל ישראל באמת היה ראוי להם לבא בתביעה על מרדכי דעמד לפני המן ולא יכרע ולא ישתחוה

ועד"ז נראה לבאר ענין השייכות בין מצוות העומר לענין דמרדכי הצדיק:

אמנם נראה שבאמת ראוי היה לישראל להתרעם על מרדכי הצדיק, שבהנהגותו הביא גזירת כליון ר"ל לכל בית ישראל, שבעקשנותו לעמוד בחצר המלך דוקא ולא יכרע ולא ישתחוה, עורר חמת המן עד שרצה עכשיו להשמיד כל בית ישראל, ומהראוי היה להו להעביר מרדכי, ולשכך בזה עיקר הכעס וחימה דהמן הרשע, ובזה להתחיל לפעול אצלו לביטול הגזירה.

מבאר דהסיבה דהלך לפני המן משום דהמן לא ביקש רק דיכרעו לפניו רק ביקש להעביר הכלל ישראל מן הדת

רק האמת שמרדכי הצדיק הלך עד לפני שער המלך, ולא יכרע ולא ישתחוה, שידע שאין כוונת המן רק שהוא יכרע וישתחוה, רק עיקר מטרתו לעשות עצמו לעבודה זרה ולהעביר כל בית ישראל מאמונתם, ואין שום תועלת להתפשר עמו ולמנוע בעצמו ללכת שמה, שכוונתו להעביר כל בית ישראל מאמונתם ודתם, ויש כבר עכשיו לעמוד נגדו ולהראות לו שאנו לא נכרע ולא נשתחוה, והעם אף שלא ראו והבינו המצב כן, סמכו על מרדכי הצדיק שהדבר כן (ומרדכי ידע את כל אשר נעשה) !.

לימוד מנחת העומר היינו לחזקם באמונת חכמים דמקריבים באותו היום דוקא ממחרת השבת

ומעכשיו כשדימה מרדכי שכלתה עליו הרעה ורוצים להורגו, והרגיש התקשרות התלמידים אליו, שאמרו אם תמות נמות עמך, רצה לחזק אותם באמונת חכמים, וסיפר להם ממצות מנחת העומר, שמקריבין ממחרת השבת דהיינו באותו יום דוקא יום שני דפסח, מפני שכך קיבלו חכמים, ובמצות מנחת העומר ממחרת השבת דוקא אנו מקבלים ע"ע האמונה בחז"ל שזהו רצונו ית"ש, ולכן עסקו אז במצות עומר.

וכשנכנס הרשע המן וראה אותם עוסקים במצוה זאת, תמה כשראה אותם עוסקים במצות קמיצה, שלכאורה הכוונה שמכנים ידיו וקומץ מלא ידו, והוא הראה לתלמידיו הקמיצה כקבלת חכמינו ז"ל דהוה מעבודות קשות במקדש וכמבואר במנחות (יא.) דחופה שלש אצבעותיו על פס ידו וקומץ, ומוחק באגודלו למעלה ובאצבעו קטנה למטה ע"ש,

ולא תופסים כפשטות משמעות הקרא אלא כקבלת חז"ל, ונתכוון בכ"ז אז לחזק בהם האמונה בחכמי הדור.

עיקר הישועה היה בכח האמונה בדברי מרדכי דאינו אלא גזירת שמד וצריך להתחזק בתשובה

ולכן בפורים קימו וקיבלו תורה שבע"פ והיינו דברי קבלה, ונתגלה לן בזה הסוד, למה הושיע הקב"ה לישראל בפורים בדרך הטבע ולא בדרך נס, רק סיבת הישועה היתה בשכר האמונה שהאמינו במרדכי ואסתר וקיבלו עליהם שאינו אלא גזירת השמד כדבריהם כמ"ש, ולכן בשכר זה גלגל הקב"ה הישועה בדרך הטבע דוקא וכאילו על ידיהם. ואין להאריך כאן עוד בענין זה.

בביאור מה דהתענו בפסח אף דהגזירה היה רק בפורים

והאמת שתמהני טובא בעיקר הענין שהתענו אז ביום טוב דפסח, וכל ישראל בקכ"ז מדינות מהודו ועד כוש ביטלו מ"ע דמצה בליל פסח, ותמוה דהלוא אסור להתענות בשבת ויום טוב, ואפילו ישראל בסכנה אין לצום וכמבואר ברמב"ם בפרק ל' דשבת (הלכה י"ב), ולעיל שם בפ"ב (הלכה כ"ד), וגירסא אחרת יש בדבריו בפ"א דתענית (ה"ו) ע"ש במ"מ וכ"מ, וכ"ש לבטל מ"ע דמצה ושאר מצות ליל סדר, וצ"ל שמרדכי ובית דינו וכן אסתר ראו לתקן כן בגדר הוראת שעה ועקרו מ"ע דמצה, אבל לא מוכן מהו ההוראת שעה וצורך דחוף להתענות מיד אפילו בפסח, ובפרט שהגזירה גופא לא רצה המן להוציא לפועל עד חודש אדר וצ"ב.

מבאר דעיקר הענין דאם ישאירו לזמן אחר יתחילו בהשתדלות טבעית ואז לא יזכו לישועה

אמנם בדברינו אולי נמצא בזה דרך להבין הדברים, שמרדכי הצדיק הרגיש אז גדולת ישראל בזמנו, שלא השתדלו בדרך הטבע להעביר מרדכי, ואז להתחנן למלך והמן להעביר הגזירה, רק האמינו למרדכי שזהו גזירת השמד, ומוכנים היו להתעוררות ולהרבות בתורה תפלה ותשובה לבטל הגזירה, ועכשיו חששו שאם יאחרו המועד וידחו ימי התענית והתעוררות, יעסקו ישראל בינתיים בדרכים טבעיים לגמרי להעביר רעת המן, ויהיה בזה משום קטרוג, ולא יוכלו עוד לבטל הגזירה, ולכן החליטו הבית דין שלא לאחר אף יום, רק לצום מיד ולהרבות בתשובה ולבטל בכך הגזירה וא"ש.

הארכנו בגדר מצות עומר ממחרת השבת שיסודה אמונה בחז"ל, ויצאנו לגמרי בזה חוץ מגבולי הספר, וכמו שהקדמנו בהתחלת דברינו, שהמלחמה נגד צדוקים גם בדורינו, ועלינו ללמוד מכל זה היאך להתנהג, ודי בהערה זאת.!

אמרים בעניני פורים¹¹

ענין העונש על שנהנו מסעודתו של אותו רשע¹²

נביא בזה דברים נפלאים מאחד מגאוני ליטא הגר"א וולקין זצ"ל [הי"ד] בתשובותיו "זקן אהרן" יו"ד סימן ל"ב שנשאל כעין זה מידידי הגר"ן פרבר זצ"ל מלונדון ומביא סמך שאין לקבל השגחתם מימי מרדכי ואסתר שאחשורוש תיקן סעודה כרצון איש ואיש ודרשו חז"ל מרדכי והמן הרי שסידרו סעודה למהדרין מן המהדרין בהשגחה שאין דוגמתו עד שהיה כרצון מרדכי ראש הסנהדרין ומ"מ הכשרים לא רצו ליהנות מהסעודה, וכן מה חטאו היהודים שנהנו שנגזר עליהם כלייה רק מפרש שאחשורוש הוא שהעמיד מרדכי למשיגה וחששו שמחר יעמיד אחר ולכן מיאנו ליהנות מהסעודה.

ובאופן אחר נראה לבאר ענין העונש דנהנו מסעודתו של אותו רשע דהרי היה הסעודה בתכלית הכשרות דעשה המלך כדבר איש ואיש, ונראה דהיהודים באו למשתה להחניף למלך אחשורוש ועשה המלך סעודה לכל העם ובאו ישראל כאילו הם גם חלק מהעם ועל זה הקפיד הקב"ה דהקב"ה שונא החנפים, ועלינו לתלות יחינו רק בהקב"ה.

ביאור דברי פרקי דר"א דיום הכיפורים ופורים אינו בטל לעולם ועד דהיינו משום הלימוד מפורים דגם הטבע הוא נס

בפסוק שבת שבתון [טז לא] בפרקי דר"א נא' שבת בעולם הזה ושבתון לעולם הבא לפי שכל המועדים עתידין להבטל חוץ מיום הכפורים ופורים וטעם לדבר שיום הכפורים נתיחד משאר המועדים בקדושתו הנשגבה כי ביום הזה יורד הקב"ה שבעה רקיעים ומתקרב לעם ישראל לטהר אותם ובגלל קדושה נעלה זו ישאר יום הכפורים לעולם ופורים יחודו בנס שנעשה לישראל בצורה טבעית שעד שלא תלו את המן על העץ לא הבינו ענין המלכת אסתר ופרשת בגתן וחרש וגדולתו של המן וכו' וכדי לזכור שהנהגה הטבעית שהקב"ה מנהיג העולם גם היא נס קבעו חז"ל שפורים לא יתבטל לעולם.

ביאור הפסוק במגילה "הלא הם כתובים בספר דברי הימים למלכי מדי ופרס"

בפסוק "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" הכונה בזה שאין ספור דברי ימי ישראל ותולדותם כשאר ספרי דברי הימים אשר לכל העמים ואין הלימוד וההתבוננות בזה כלימוד וקריאת היסטוריה גרידא אלא ראוי לאדם שיוסיף עי"ז יראת ה' ואמונה בהשגחתו כשרואה ומתבונן בנפלאות הית"ש עם ישראל וגורלם שנתייחד להם מיום היותם לעם עד היום הזה.

11. מלוקט מספרי טעם ודעת וחכמה ודעת על התורה

12. תשובות והנהגות חלק א' סימן תכב ע"ש לענין קהילה דראשיה חפשיים רק הכשרות מהודרת אם אפשר לסמוך עליהם

ובספר "פניני רבנו יחזקאל" בשם הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל מפרש הפסוק בסוף מגילת אסתר "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" כי בהשקפה ראשונה יש לתמוה וכי מראה מקום הוא לנו לילך ולהחכים מספרי העמים אלא הביאור בזה דאדרבה מורה הוא שאין המגילה ספור דברי הימים וכל מי שחפץ להשתלם בחכמת ההיסטוריה וידיעת קורות בית מלכות פרס וגבורתיהם לא ימצא מבוקשו במגילת אסתר אשר ברוח הקודש נאמרה ולתכלית ספור שבחו של מקום ונפלאותיו אשר עשה עם עמו ישראל נתקנה אלא בספרי דברי הימים למלכי מדי ופרס ימצא חפצו ומשם ידרשנה.

ויש להוסיף עוד בזה להמליץ בכונת הפסוק "זכור ימות עולם" שמי אשר חשקה נפשו לידע אמתיות ספור תולדות ישראל ומאורעותיהם מימי עולם אל לו לבקש וללמוד מפי ספרים שנתחברו ע"י פורקי עול וקלי דעת שמסלפים האמת להטות העובדות כרצונם כי אך בהתבוננות מעמיקה וריבוי העיון בתכלית המאורעות ידע האדם ויבין אמתות דברי ימינו ועומק משמעותם וזהו "בינו שנות דר ודר" שדברי ימי ישראל תורה שלימה היא וח"ו להשוותם לספרי היסטוריה אשר מלאו שקרים וכזבים כדמיון מחבריהם ולא נועדו כי אם לאומות העולם ואנו אין לנו אלא התורה המסורה בידינו מדור דור.

ענין הדור קבלתו מאהבה¹³

כתב המהר"ל מפראג (תפארת ישראל פרק לב) שהקב"ה רצה שנקבל את התורה בכפיה דווקא, ולכן הקב"ה אמר: "ואם לאו שם תהיה קבורתכם", והטעם לכך מסביר המהר"ל מפני שדבר שנתקבל בכפיה יש לו מעלה שהוא נתקבל בתקיפות והוא בר קיימא, מה שאין כן דבר שנתקבל ברצון שיכול אח"כ להשתנות, ודו"ק.

ולבאר דבריו בדרך אגדה נראה שבהסבר כפית הר כגיגית אפשר לפרש שאין הכונה כפשוטו ממש, אלא שהמצב שבו בני ישראל קיבלו את התורה היה מעין מצב של כפיה, אבל לא היתה כאן כפיה גמורה, רק שגודל המעמד וגילוי השכינה שאליו זכו כל בני ישראל נטל מהם את כח הבחירה, כי כאשר רואים בחוש האנושי את יחודו ית"ש אי אפשר ואין מקום להסתפק כלל שמא יש לבחור בדרך אחרת ח"ו.

והנה כל הגילוי שהיה אז במעמד הר סיני היה רק לשעתו וכיון שפסק והגיעה העת שהיתה ההנהגה עם עם ישראל בהסתר פנים, אזי באו בני" במשך הדורות וטענו טענה צודקת לכאורה שכיון שנשתנו התנאים ואין המצב של עכשיו כמו המצב של אז. וכל קבלתנו היתה לפי מושגנו אז שהשגנו את הבורא יתברך בחוש, אבל עכשיו שהקב"ה מנהיג את בני ישראל בדרך של הסתר, על אופן זה לא קבלנו ולא הסכמנו. וזהו מה שהגמרא אומרת שאופן קבלת התורה בכפיה היא מודעא רבה לאורייתא (שבת פח.), וכמו שמסביר שם רש"י שכשהקב"ה יזמינם לדין, יש להם תשובה בפייהם, שקבלוה באונס

בלית ברירה, שהרי גילוי השכינה שהיה אז לא הותיר בידם בחירה, ולכן היה צורך בקבלת התורה מחדש בתקופה שבה היתה הסתר פנים גדול, והיא תקופת מרדכי והמן שההסתר פנים היה כל כך גדול עד כדי כך שלא הוזכר שם ה' במגילה. ובאמת אז היה הזמן המתאים ביותר להוכיח שבני ישראל מקבלים את התורה בכל מצב ואפילו בזמן של הסתר פנים גדול.

והנה התוס' (שם ד"ה מודעא) שואלים למה היה צורך לכוף עליהם את ההר, והרי כבר אמרו "נעשה ונשמע" וזכו לקבל על כך כתרים על ראשם מאת המלאכים, להראות כמה חשובה היתה הקבלה הזאת, ומה צורך יש עוד בכפיה. ולדברינו לא יקשה כן שהרי לא היתה כאן כפיה של ממש, אלא שהמצב של גילוי השכינה היה מעין הכרח שכל מי שהיה שם הרגיש חובה לקבל את התורה וניטל מהם כח הבחירה באותו זמן. ובאמת כבר אמרו נעשה ונשמע וקבלו את התורה מתוך בחירה, ורק אחר כך מרוב גילוי שכינה היתה אצלם מעין כפיה לקבל את התורה, ומה שהוצרכו לקבלה מחודשת הוא אך בשביל להסיר את ה"מודעה רבה" שהיתה מעת הקבלה בכפיה, ולזה היה צורך לקבלה מחודשת בזמן של הסתר פנים, ולכן כתוב: "הדר קבלוה בימי אחשורוש".

בביאור לשון אסתר ותצוהו על מרדכי לדעת על מה זה ועל מה זה

מזה ומזה הם כתבים (לב, טו)

במגילה (טו), ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה, א"ר יצחק שלחה ליה שמא עברו על חמשה חומשי תורה שנאמר מזה ומזה הם כתובים, וצ"ב מהו הכוונה בכך שתפסה דוקא ביטוי זה.

ונראה שידוע ששיטת המשכילים בגרמניה התבטאה במשפט המפורסם שלהם "היה יהודי באהליך ואדם בצאתך", ודרשו, שברחוב על איש ישראל ללכת בלבוש מודרני כדרך האומות, וזה לדעתם אמור להציל אותנו מאנטי-סמיטיזם [אנטישמיות], וכן בימי מרדכי, אחשורוש עשה סעודה גדולה, ולא רצו בני הדור שיהיו ניכרים בחיצוניותם כיהודים, רק שאפו להיראות רק כמו כולם, ולא ידעו ולא הבינו שהתורה צריכה להיות כתובה מבפנים ומבחוץ, והיינו שתהא נמצאת בלב וגם בפרהסיא, ולכן נענשו בכלייה.

ובימינו ראינו את אותה התופעה, יהודים מגרמניה לבושים היו בבגדי עכו"ם, ונאמנים היו למולדתם עד כדי כך שהלכו ללחום במלחמותיהם לצד הצבא שלהם, ומה אירע בסופם, לא זו בלבד שהגרמנים לא שקטו, אלא דוקא הם אלו שגרמו לכלייה כזו שרבי רבבות הושלכו לתוך כבשן האש רח"ל. והאמת היא שאין לנו סיבה להתבייש ביהדותינו, גם בהיותנו בין העמים, ואדרבה כשאנו מדגישים את יהדותנו בהופעה שלנו, מרגישים אז הגויים שאין בכוונתנו להיות כמותם ממש, אלא מסתפקים אנו במעמד של גרים ואורחים בארצם, ויותר קל להם לעבור עלינו בשתיקה. [יצויין, שהדברים נאמרים כהנהגה הנכונה באופן כללי, ולא על מקרים מסויימים שבהם הופעה כיהודי גובלת בפיקוח נפש ח"ו].

שנאת האפיקורסים לת"ח משום דמכירים באמת דהצדק אתם וזהו ביאור שנאת המן למרדכי

ויאמר קין אל הבל אחיו (ד, ח)

בתרגום יונתן מתבאר שאמר לו אין דין ואין דין ואין עולם אלא אחד ואין שכר טוב לצדיקים ואין פורענות לרשעים, והבל השיב יש דין ויש דין ויש עולם אחר, ויש שכר טוב לצדיקים, ויש להפרע מרשעים ועל עסק דברים אלו היו נצים.

והדבר הפלא ופלא מיניה וביה, שהקריב קין להקב"ה מנחה וחרה לו מה שהקב"ה מתרצה להבל אחיו ולא לו, ואם כן מודה קין שיש בורא שהלא הקריב לו מנחה, והיאך אומר שאין דין ואין דין ואין שכר כלל, הלוא חיפש להתרצות במנחתו להקב"ה.

ונראה מזה יסוד גדול, קין בודאי ידע מאלקים, ומי כמוהו ראה את אביו שהיה יציר כפיו של הקב"ה, רק כאב לו שהקב"ה לא שעה למנחתו ומהבל קיבל, ע"כ צעק אין אלקים להפס את דעת עצמו ולהשכיח קנאתו באחיו, ולכן אמר לאחיו שאין זה כלום, אבל בלבבו ידע היטב שיש אלקים ורק להשביע יצרו וקנאתו אמר כן.

ורוב הפושעים והאפיקורסים שבזמנינו שצועקים שאין דין ואין דין, לתרץ עצמם מתכוונים, ובלבבם - אף שמבזים יראי ה' - יודעים שהצדק עמהם, רק קשה להם לסבול שיש עוד אמת בעולם אצל המאמינים בה' ותורתו, ולכן מבטלים אותם, ולתרץ עצמם מתכוונים.

ומצינו במגילת אסתר שכולם כרעו והשתחוו להמן, ורק יהודי אחד מרדכי הצדיק לא כרע ולא השתחוה, וחרה אפו של המן ואמר כל זה אינו שווה לי עד שרצה להרוג כל עם ה', ולכאורה הדבר תמוה, מה היה איכפת לו להמן כ"כ, אלא המן אף שחשב עצמו לע"ז שכורעים ומשתחווים לו, בלבבו ידע שהכל שקר וכזב, וכאב לו שיש אחד שיודע ומכיר בשקר, ולכן היה מוכן להרוג אותו עם כל היהודים, והאפיקורסים לא נוח להם בתאותם שמסתכלים עליהם היריאים מגבוה והם הנחותים בדרגא.

ולכן קין אף שצעק אין אלקים ואין דין ידע בעצמו את האמת, אלא כדי שלא ירגיש אחיו יותר טוב ממנו צעק אין אלקים ואין עולם הבא. וכבר אמר הגה"ק המהרי"ל דיסקין זצ"ל שעל פי שכל אי אפשר להבין איך יתכן שבן אדם מכחש באלקים כשרואה נפלאות הבריא, אלא הקב"ה שברא את העולם ברא גם כח של אפיקורסות אף שאין לזה מקום בשכל. ואבינו שבשמים ישים בלב התועים בינה ונזכה כולנו לשוב לפניו בתשובה שלימה כרצונו ית"ש.

ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה¹⁴

שנאת הרשעים אפילו כשהם בצרה גדולה דיודעים דחיים בשקר

בפסוק כחצות הלילה רש"י מביא כאן את דברי חז"ל בברכות (ד.) שמשא אמר כחצות דמשמע סמוך לו לפניו או לאחריו ולא אמר בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות ע"ש.

ונתבונן נא ונראה עד היכן מגעת שנאת הרשעים לצדיקים, אף שיודעים בעצמם שהצדיקים הם אנשי אמת, ולכן אף שנתבררה צדקת דבריו של משה, ואכן כל המצרים שרויים בצער, כי אין בית אשר אין שם מת, ולא נפל מדבריו צרור ארצה, עם זאת תוך כדי הצרה הגדולה שהם נתונים בה, הם לא "ישכחו" לבזות את משה רבינו שכביכול אינו איש אמת, וצריך היה לומר באופן שלא יתן להם פתחון פה.

כעסו של המן בזה דמרדכי לא יכרע היינו מפני ידיע דהאמת עם מרדכי דאין הוא כלום

וע"פ זה ביארתי מה שמצאנו במגילת אסתר שהמן הרשע כשראה שמרדכי לא כורע ומשתחוה לו, טען "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", ותמוה הדבר הלא כל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחווים לו, ומה איכפת לו שישנו איזה צדיק ("בטלן") אחד שלא משתחוה, עד שמרגיש בנפשו שכל מה שיש לו אינו שוה לו.

אמנם לפי שביארנו מוכן, המן הלא ידע היטב בתוך תוכו שכל החנופה אליו היא כולה שקר, והיחיד שהוא איש אמת הוא מרדכי, ולכן פחד ממנו המן וחש שאין שום ערך לכל הכבוד שמקבל כל זמן שיש מי שהוא שמייצג את האמת. ולכן כעס עליו כל כך עד שמוכן היה לאבד את כל עם מרדכי. וכן המצרים נוכחו ע"י המכות שהקב"ה שולט בעולם, וכל העבודה-זרה שלהם – פרעה בשעתו או המן בשעתו – הכל שקר, ולכן השתדלו המצרים בכל כחם להוכיח כביכול שמשא אינו דובר אמת.

והגע נא בעצמך, משה רבינו שינה את הטבע תשע פעמים ע"י המכות בכל ארץ מצרים, ועכשיו אם תהא מכת בכורות לדעתם רגע קטן קודם הזמן שאמר או לאחר כך, יאמרו משה בדאי הוא. וזהו דרך הרשעים, אף שמודים שמשא רבינו הראה נפלאות שלא היו כהנה מעולם, אם יכולים לתפוס אותו אפילו בדבר קטן מאד, באיחור של כמה רגעים, כבר צועקים עליו שהוא בדאי. וכך היא דרך הרשעים בכל דור ודור, עומד לפנייהם צדיק וקדוש שכל חייו הם מסירות נפש להקב"ה, והם משתדלים למצוא בו איזה פגם ולו קטן מאד, וכבר מכריזים עליו שהוא שקרן ובדאי, והקב"ה יציל אותנו מהם.

אמרים מעניין מחיית עמלק

מלוקט מתוך ספרי טעם ודעת וחכמה ודעת

ומצוין בכל מקום הפסוק

שורש עמלק - לא לקבל מה שהשכל איננו משיג

היש ה' בקרבינו אם אין (שם)

במדרש תנחומא פרשת יתרו (אות ג): רבותינו אומרים אם מהרהרים אנו בלבינו ויהא יודע מה אנו מהרהרים נעבדנו, ואם לאו לא נעבדנו, שנאמר היש ה' בקרבינו אם אין, אמר להם הקב"ה כך הרהרתם היש ה' בקרבינו, חייכם אני מודיע לכם, לכך ויבוא עמלק. וצריך ביאור מה הקשר בין הרהורים פסולים אלו לבין ביאת עמלק.

טומאת עמלק דאין הקב"ה מכיר במחשבות הלב ומכיר רק במעשים

אלא שהם חשבו ופקפקו האם הקב"ה יודע מחשבות הלב, ומשמעות הענין שחשבו אולי רק דבר ממשי כמו דיבור ומעשה שייך שיכיר בו הקב"ה ולא במחשבת הלב שהוא ענין רוחני, ולא הכירו שאי אפשר ליצור אנושי להבין את גדולת הקב"ה וגבורתו, וזהו שורש עמלק ששונה מכל עובדי ע"ז שהיו אז שהאמינו שהקב"ה ברא את העולם, רק סבורים היו שהוא לא מתערב בעצמו בנעשה אצלינו, ועלינו לעבוד את מעשי ידיו כגון השמש והירח, או אפילו לפסלי זהב וכסף המסמלים אותו כביכול, כמבואר כל זה ברמב"ם הלכות יסודי התורה, אבל שיטת עמלק שכיון שלא מבינים הם בשכלם את מהות הקב"ה, כופרים לגמרי בכך שיש מנהיג לעולם רק טוענים שהכל מקרה.

וממילא כשישראל פקפקו אם הקב"ה מבין מחשבות, ונתעוררו לספק זה משום שזה דבר שאי אפשר לאדם להבין שכל מחשבה ומחשבה עושה רושם, ויש בהרהורם זה כעין מעשה עמלק שלא האמינו בהקב"ה ולעגו רח"ל למצוותיו, וקרובים העניינים האלו זה לזה, שיסודם שרוצה האדם לקבל רק את מה שהשכל שלו משיג. ויש להתאים את הדברים עם מה שחז"ל אומרים שאם היו בני"י שקועים כראוי בתורה, לא היה מגיע להם מחשבות זרות כאילו, וזה נרמז באמרו וילחם עם ישראל ברפידים, לפי שרפו ידיהם מן התורה. [והיינו שאין כאן מחלוקת בין המדרשים אם עמלק בא משום הרהורי כפירה, או משום שרפו ידיהם מן התורה, אלא הכל ענין אחד, ע"י שרפו ידיהם מהתורה נתעוררו להם הרהורי הכפירה ובא עמלק].

גודל חובתם וזכותם של מחזיקי התורה

כאשר ירים משה ידו (יז, יא)

הדברים נאמרו כאן בלשון עתיד "ירים" משה, למרות שהכונה לספר דבר ההווה, ופירש הקדוש ה"חפץ חיים" שיש כאן רמז והוראה לעתיד, והיה כאשר ירים משה ידו, היינו כשיתרומם כח התורה, שמשא הוא סמל התורה, ודיבר הפסוק על העתיד ולכל דור

ודור, שבזמן שכתב התורה גובר, יגבר ישראל, וברפיון מהתורה ח"ו יגברו בני עמלק שונאי ישראל.

ונראה להוסיף ולפרש ע"פ דבריו ש"ידי משה כבדים" היינו שקשה להחזיק את התורה, שצריך לזה ממון הרבה וצריך לנדוד למרחקים להשיג עזרה, אזי אם אהרן וחור תמכו בידיו, רוצה לומר שנדיבי העם מסייעים להחזקת התורה, אז גבר משה, ואם ידיו של משה רפו ואין מחזיק בידיו, גובר בעולם כח עמלק ושיטתם שהכל הוא טבע.

ולזה נראה שנתכוונו חז"ל כשאמרו שכוונת הפסוק וילחם עם ישראל ברפידים, דהיינו משום שרפו ידיהם מן התורה, ולכאורה תמוה מה זה שייך רפו "ידיהם" לחולשה בלימוד התורה, אלא המדובר הוא בנוגע להחזקת תורה, והיינו רפיון ידים הוא רפיון ידי עשירי העם, שאינם מבינים שכל הכח שלנו הוא ע"י התורה, ואם רפים המחזיקים ונחלש לימוד התורה, גובר עמלק והיינו שליטת כוחות הטבע בעולם, ואז מצבינו קשה מאד ר"ל.

התורה היא התשובה להשקפה העמלקית

וכאשר יניח ידו וגבר עמלק (יז, יא)

החפץ חיים זצ"ל דייק ממה שנאמר הפסוק בלשון עתיד, שהכוונה לרמז לנו על כל דור דור, שאם יש בעם ישראל כח התורה - וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו, והיינו שאין מחשיבים את התורה רח"ל - וגבר עמלק. ועיין בקטע הקודם.

עיקר המלחמה בעמלק הוא על ידי לימוד התורה וניכר בתורה שהוא שמימי

המלחמה האמיתית נגד עמלק היא ע"י כח התורה, שהלא טענת עמלק היא שהכל טבע ואין לעולם מנהיג ולא היה, וסתירת השקפה זו אפשרית רק ע"י התורה שהיא למעלה מהשכל ובהשקפה ראשונה אי אפשר להבין את עומקה, ובכל פעם שמעמיקים בה מוצאים רבדים יותר ויותר עמוקים, והיינו תורת ה' "תמימה", שלא נגענו עדיין באפס קצהו של עומק התורה, וכביכול למרות כל לימודנו והתעמקותנו בתורה"ק, עדיין היא בתמימותה.

ושמעתי מפי בעל "שרידי אש" הגרי"י ויינברג זצ"ל שהיתה אסיפה בברלין בהשתתפות פרופסורים רבים שרובם שנו ופירשו, ואחד מהם אמר בנאומו אני מאמין רק במה שאני רואה ומבין בשכלי, ולכן אני לא יכול לומר שאני מאמין בהקב"ה (עפ"ל), ומאידך גיסא אני בכל אופן מאמין באמונה שלימה, שהתורה איננה מעשי בני אדם, שאת זאת אני רואה ומרגיש, רק שאני לא יכול לראות בודאות איך היא הגיעה לידינו.

איך שיהיה, תשובתנו לעמלקים היא לחזק את כח התורה בעם ישראל, ויפה אמרו: "לא אנחנו שומרים את התורה, רק התורה היא זו ששומרת אותנו", ולכן היצר בוער תמיד כאש ומנסה בכל כחו לרפות את עם ישראל מלימוד ושמירת התורה הקדושה.

המלחמה בעמלק - והיינו בכופרים היום צריך להיות בצירוף אהבת ישראל

ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד (יז, יב)

אהרן וחור הם שני סוגי מנהיגים, אהרן הוא אוהב שלום ורודף שלום, וחור לעומתו הוא קנאי ולוחם עד כדי שהרגו אותו בנ"י. והנה כשמשנה רבינו עמד והתאמץ בתפילה -

וגבר ישראל, וכשהניח ידו - גבר עמלק, ובשעת תפילה ידיו פרושות לשמים ונתמכות ע"י אהרן וחור, ומשמעות הענין הוא שיש לרדוף שלום כמדת אהרן מצד אחד, ומצד שני ללחום בקנאות נגד שונאי ה' דהיינו עמלק, ודוקא בתפילה ובשני הדרכים יחד, והיינו ע"י אהבת ישראל כמדת אהרן הכהן, עם קנאות כמדת חור או פנחס, כך נוכל לנצח ולהצליח כמשה רבינו ועוזריו בשעתו.

וזהו לימוד לדורות איך נלחמים במלחמת עמלק הרוחנית שבכל דור דור, שמצד אחד צריך תפילה בלי הפסק, כמו שאם הניח משה את ידו מתפילה, תיכף וגבר עמלק, אבל יחד עם הרמת ידו בתפילה, צריך לשלב את מדת אהרן לרדוף שלום בעם ישראל, עם מדת חור ללחום נגד שונאי ה' והיינו עמלק שבכל דור דור.

והרוצה לנהוג בקנאות נגד שונאי ה', צריך יחד עם זאת לבעור בו אהבה לנדחי ישראל שתעו בדרך.

וזהו שאמר הקב"ה לפינחס הקנאי, הנני נותן לו את בריתי שלום, שראה בו שקינא לאלקיו מצד אחד עד שהרג את זמרי, ומאידך ויכפר על בני ישראל, והיו בו שתי המדות האלו יחד. ומסופר על הגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל שהיה קנאי ולחם בחזקה נגד המתפשרים, ומצד אחר דאג מאד לצרכי עם ישראל והיה איש שלום, והמשכילים טענו כנגדו שאם הוא אוהב שלום למה רודף את המתפשרים, והשיב שדוקא מתוך אהבת השלום הוא בא לרדוף את הרשעים, שגורמים פירוד בין ישראל לאביהם שבשמים, ובין בני ישראל זה מזה.

עיקר מלחמתו של עמלק היא נגד האמונה

כי מחה אמונה את זכר עמלק מתחת השמים (יז, יד)

בפרשת עמלק נאמר: "ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים", והיינו שעמלק הוא לא ירא אלקים וכמבואר ברש"י שם. ולכאורה תמוה הלוא עמלק היו שונאי ישראל ולחמו נגדם, והתורה מגדירה את רשעותם של עמלק רק בכך שאינם יראי אלקים.

אמנם האמת יורה דרכו שעמלק לא לחמו רק נגד ישראל אלא מלחמתם היא נגד הקב"ה כביכול בעצמו, וטענו שצריכים לעקור מן העולם את האמונה באלקים, וזה ענין מה שזרקו מילות למעלה וכמו שמבואר ברש"י שם, והיינו "ולא ירא אלקים", רוצה לומר שלחמו ישירות נגדו כביכול, ולכן התורה מקדשת מלחמה לה' בעמלק מדור דור.

ופלא הדבר שלאחר כל הנסים ונפלאות שנעשו במצרים ובקריעת ים סוף, וכמו שאכן נאמר שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת, ובכל זאת עמלק קיררו את האמונה ולחמו בכל כחם נגד האמונה בה' וטענו שהכל כישוף.

ואמר הגה"ק המהרי"ל דיסקין זצ"ל שמצד השכל לבד אי אפשר להבין את הכופרים, שהרי העולם ובריאת האדם הם בחכמה כ"כ נפלאה שלא שייך בכלל לחשוב שכל זה נעשה מאליו, ובודאי הקב"ה ברא שתהא מציאות כזו של כפירה, והסמל לכך הוא זרע עמלק, שמייצגים את שיטת הכפירה בכל מצב, ובדור האחרון הם מתגברים מאד רח"ל,

וזהו מה שפירש בתרגום יונתן מלחמה לה' בעמלק מדור דור, היינו במיוחד בדורו של משיח שאנו סובלים מהם הרבה, ר"ל.

מבאר דמעמלק אין מקבלים גרים בשעת מלחמה אמנם בז' אומות מקבלים אפי' בשעת מלחמה גופא

מלחמה לה' בעמלק מדור דור (יו, טז)

במכילתא תניא: ר"א אומר נשבע הקב"ה בכסא שלו שאם יבוא אחד מכל האומות להתגייר שיקבלוהו, ומעמלק וביתו לא יקבלוהו. וקשה היאך אמרינן בסנהדרין (צו:) שבני בניו של המן [שהוא מזרע עמלק] למדו תורה בבני ברק, הלוא אין מגיירים אותם. וצריך לומר ע"פ המבואר ברמב"ם (רפ"ו דמלכים) שבמלחמת עמלק אם קיבלו עליהם ז' מצוות, אין הורגין אותם, (ומרן הגאון דבריסק הגרי"ס זצ"ל דייק כן מלשון הפסוק, לך והחרמתה "את החטאים" את עמלק, ומשמע שצריך להחרימם רק אם עודם חטאים), וכיון שאפילו אם קיבלו עליהם ז' מצוות מועיל להצילם מהריגה, כ"ש אם נתגייירו לגמרי, אבל היינו כל עוד שלא עורכים עמהם מלחמה, ובכגון זה מדובר שהתגייירו בני בניו של המן, אבל בשעת המלחמה אז לא מקבלים גרים מעמלק, ובז' אומות מקבלים אף בשעת מלחמה.

ענין הזכירה הוא דבזה נחשב כאילו מקיימו בפועל

זכור את יום השבת לקדשו (כ, ח)

בת"כ פרשת בחוקותי מובא: "זכור את יום השבת לקדשו", יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפין. וע"ש בר"ש וראב"ד שהכוונה "שונה" שתלמד הלכות שבת, וכן בשאר הזכירות כגון הלכות נגעים ומחיית עמלק ע"י הלכות מגילה ע"ש.

הדברים הם חידוש גדול, שקיום מצות זכירת שבת כל השבוע, היא בלימוד הלכות שבת. ונראה לפ"ז שגם מצות הזכירה דמרים הכוונה היא ללמוד הלכות לשון הרע ובזה מקיים מ"ע דזכירת מרים להראב"ד והר"ש.

ועיין בהקדמה ל"אגלי טל" שכתב דבר נפלא, שבכל מצוה מקושרים לה ע"י ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וכשלומדים את דיני הכהונה שייכים בזה לקיום המצוה אף שאינו כהן. ונראה לפ"ז דכשלומדים הלכות שבת, נחשב כאילו מקיימין בפועל את מצוות שבת במשך כל השבוע, וזהו יסוד גדול, שבלימוד הלכות שבת אין זה רק קיום מצות תלמוד תורה לבד, אלא בכלל קיום מצות השבת גופא, שזהו דרך קיום מצות זכור את יום השבת.

ביאור ענין לא תחיה כל נשמה ועונש דור המבול

קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם (א יג)

יש מקשין היאך הציף הקב"ה כל העולם כולו במבול ומחו גם הטף שלא חטאו והלוא הקב"ה מקור רחמים וכן למה נצטוינו למחות שבעה עממין ואת עמלק גברים נשים וטף ומה חטאו הטף.

ואמנם הקטנים וכל שכן הטף אינם נענשים על חטא ונראה דעמים אלה לא על חטאם נענשו אלא מושחתים היו במידות רעות ואכזריות והיה הדבר טבוע בנפשם ובדורו של נח חמסו בלי להרגיש שחוטאים בכך וזהו שאמר הקב"ה כי מלאה הארץ חמס מפניהם והיינו שהחמס היה טבוע בהם עד שכל אחד חומס ולא מרגיש העול שבדבר ולכן דנה ראוי לטובת העולם כולו למחותם מעל פני האדמה שבכח הרע משפיעים על הבריאה כולה.

וכן היה קודם המבול שלאדם היתה השפעה על הבריאה כולה ובעמלק מצינו שהיו רמאים ואכזרים בטבעם וממדה רעה זו דאכזריות חתכו מילות ישראל ובשבעה עממין ראינו שהיו רעים וחטאים מאד ועבדו ע"ז בעקשנות שהרי אין הורגים ז' עממין אלא כשמתעקשין לא לקבל עליהם שבע מצוות ובכל אלה נצטוינו למחותם לא בגלל חטאיהם אלא שהיו מושחתים בטבעם והשפיעו במידותיהם הרעות על צאצאיהם והיה צריך להשמידם עד היסוד גברים נשים וטף כדי לשרש המידות הרעות.

ולנו בית ישראל ניתנה התורה הקדושה שהעמל בלימודה ויראת השמים שהיא מקנה בכוחם להשפיע קדושה ולשנות הטבעים הרעים ועלינו להדבק בתורה וביראת שמים טהורה כדי לשרש המידות המוטבעות בנו.

ענין מה דשלח משה את יהושע להלחם בעמלק הוא להורות דא"צ למדרגת משה רבינו להלחם בטומאת עמלק

ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא (י"ז ט)

קשה למה לא הלך משה להלחם בעצמו ושלח את יהושע, עוד צ"ע למה נטל עמו המטה לאחר שלא פעל עמו מאומה כי אם בהרמת ידו ואפשר לומר בזה שהרי לא נצטוו במחיית עמלק אלא בכבוש הארץ ויהושע הוא שיכבוש את הארץ ולכן נמסר לו מצוה זו. אמנם נראה דהנה מלחמת עמלק הוא מדור דור שבכל דור לוחמים כחות עמלק בישראל להעבירם מעל דתם ומאמונתם לאמר שהכל מקרה אשר קרך בדרך ובכל דור ודור מחוייבים גדולי ונשיאי הדור להלחם בטומאת עמלק והורה לנו משה רבינו בזה ששלח את יהושע שגם בכוחו להלחם בעמלק ולא רק משה ואהרן שעשו את כל המופתים בכחם להלחם בעמלק אלא אף זה ששמש למשה רבינו בכוחו להלחם בעמלק ולהביסו להורות לנו שבכל דור ודור מסוגל אף מי ששמש גדולי הדור אם אינו זו מדרכם להכניע עמלק הצורר אותנו מדור דור ואף דרש"י פי' שידי משה כבדים שנתעצל במצוה ומנה אחר תחתיו אפשר דהכונה שהיה לו להתעקש לקיים המצוה בגופו ומשום כך נטל עמו משה את המטה אשר בכוחו היה לעשות נפלאות ולהורות שאף בלא המטה הצליח ה' מלחמתם

עיקר הנצחון על עמלק הוא בהתגברות כח התורה והשמעת דעת תורה אמיתית

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל (י"ז י"א)

נראה לבאר שמשה היינו כח התורה ובהתגבר כח התורה ויד לומדיה על העליונה שדבריהם נשמעים אז גבר ישראל ונצחונם מכטח.

ובהנניח ידו שיד לומדי תורה רפה ואין דעת התורה נשמעת אז ח"ו גבר עמלק. ולכן חובה עלינו להגביר כח לומדי התורה שתהא ידם על העליונה ודעת תורה נשמעת בכל מקום ואז תהא יד ישראל גובר ונוצח.

בדור האחרון יהיה עיקר הצרות מעמלק והמלחמה בהם אינו בכח הזרוע רק בכח התפילה לבד

ויהי ידיו אמונה (י"ז י"ב)

פי' רש"י ויהי משה ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה.

וברמב"ן איתא שאנו היום בגלות אדום וממנו נוושע שנאמר: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו", וכל מה שעשו משה ויהושע יעשו אליהו ומשיח בן יוסף עם זרעם על כן התאמץ משה בדבר.

ונראה שמשה רבינו רמז שעיקר הצרות לעם ישראל בדור האחרון יהא מזרע עמלק ואין דרך המלחמה אתם בכח ובגבורה כאשר ידמה האדם בלבו שגבור הוא ובכוחו יכניע את עמלק והעצה היא להרבות בתחינה ובתפלה לאבינו שבשמים בידים פרושות בתפלה נכונה ונאמנה עד שירחם ה' על עמו ויכניע את עמלק.

המלחמה בעמלק היינו בכח הפה ובכח החרב

ויחלש יהושע את עמלק (י"ז י"ג)

נתבאר שיהושע רק החליש את עמלק אבל עמלק עדיין בעו"ה קיים בעולם ואם אין אנו משעבדים לבנו לאבינו שבשמים כח הטומאה שהוא עמלק גובר ועלינו ללחום בעמלק בכל דור ודור שאין שמו שלם אלא במחיית עמלק בעמלק צריך ללחום גם בפה וגם בחרב ואף כשאין בכח חרבנו לנצח את עמלק צריכים להתפלל אליו ית'.

ולכן נאמר כאן כי מחה אמהה שצריכים אנו להתפלל אל אבינו שבשמים והוא ימחה וזה כח הפה ובסוף פ' כי תצא נאמר מחה תמחה וזה כח החרב שצריכים אנו בכח ובגבורה לעקרו מן העולם ונראה דזה מרמז לנו הכתוב "לפי חרב" והיינו להלחם אתם בפה ובחרב.

טומאת עמלק חמור הרבה יותר מע"ז שתולים הכל במקרה

והנה צ"ע מה טעם נחשב עמלק כאבי אבות הטומאה ואין השם שלם אלא במחיית עמלק ולא בשבע אומות.

ונראה שאומות העולם עובדי ע"ז היו אבל עמלק גם ע"ז אין להם ולשיטתם כל העולם כולו נוהג ע"פ טבע ומקרה וזו טומאה המסוכנת ביותר ובדורות האחרונים טומאתם

מתגברת מתפשטת והולכת לכל העולם ואף רכים מאחינו בני" התועים בהבלי העוה"ז נתפשו לטומאה קלוקלת זו בעו"ה.

בכח התפילה מקבלים כח להנצל מהם כמו בחרב

ועלינו להתפלל תמיד לה' שנתחזק באמונה ושהכל מאתו ית' ובפסוק נאמר עצה "לפי חרב" שפינו כחרב נגדם בשעה שאנו מתפללים שלא תהא לטמאה הזאת אחיזה בנו כלל.

ענין ואת עמו היינו הנגרים אחריו ורח"ל היום אפי' בעם יש נגרים אחר עמלק

ואת עמו (י"ז י"ג)

עמו היינו הנגרים אחרי עמלק שבשעתו גם נצטרפו עמו עוד רשעים ובימינו גם כן טומאת עמלק גוברת ומתפשטת בעולם עד שמתחברים כל שונאי ישראל ואף בתוך עם ישראל גופא יש היום ר"ל שונאי ישראל שהם בכלל "עם" עמלק.

ושים באזני יהושע היינו דאין חובת המלחמה שייך להקב"ה רק הכל תלוי בנו דאם אנו נלחם בהם כפי כוחנו הרי הקב"ה יכלם

ושים באזני יהושע (י"ז י"ד)

הנה נתבאר בזה כי אין הדבר גלוי ומפרסם לכל אלא שנמסר הדבר מפה לאוזן והיינו ושים באזני יהושע כי בשעה שנדע כי הקב"ה ימחה את זכר עמלק לא נשתדל אנו כלל במחיתם ונדמה בנפשנו כי מה לנו למסור נפשנו על כך והרי הבטחה לנו מאתו ית' כי ימחה את זכר עמלק ויבא בעל הכרם ויכלה קוציו ולכן שים באזני יהושע דווקא כדי שעם ישראל ישתדל ככל יכלתו ללחום ולמחות את עמלק ורק כשנעשה כפי כוחנו אז ימחה שמים וזכרם מן העולם.

ענין שים באזני יהושע היינו ללמדו דרך המלחמה בכח הטומאה של עמלק

באזני יהושע (י"ז י"ד)

תמוה למה היה צריך לצוות את יהושע על זה שבימי יהושע לא קיימו מצות מחיית עמלק כי אם בימי שאול המלך ונראה דהנה יהושע קבל תורה שבע"פ ממש וכוונתו באבות א' משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וסדר קבלת התורה ממש ליהושע וטומאת עמלק עיקרה לקרר האמונה ורושם הנפלאות וכחנו ללחום בטומאה זו ע"י אמונתנו בגדולי הדור שע"י שנסור למשמעתם שבכחם להלחם בעמלק בכל דור ודור ויהושע קבל ממש תורה וקבל הימנו ההוראה ללחום וכיצד ללחום ויהושע מסרה הלאה מדור לדור להורות לנו הדור ללחם בעמלק.

ענין ה' נסי היינו ענין נסיון דכפי התגברות כח הקדושה יש נסיונות

הכוונה שהקב"ה מנסה אותנו וקודם מתן תורה נתנסינו במלחמת עמלק שבקש לקרר שהכל מקרה ואין השגחה כלל וכן בכל דור ודור כשעולים במעלות הקדושה עומד לנגדנו כח טומאת עמלק למנענו ולהפריענו בדרכנו ועלינו להתחזק ולהגביר כח הטוב כח הקדושה כנגד כח הטומאה מלחמה לה' בעמלק שאף עמלק לוחם בה' ולא רק בישראל

וכשם שאין כחם לנצח את ה' כן אין כחם לנצח עם ישראל רק עלינו ללחום דור דור שכך רצונו ית"ש שנגד קדושה טומאה.

הגרא"א דסלר ביאר דענין טומאת עמלק הוא להתחזק באמונה כשרואים טומאת האומות

והגאון ר' אליהו דסלר זצ"ל פ' שטומאת עמלק ישנו בכל דור ודור כדי שיתחזקו ישראל באמונה בה' כי על ידי שרואים קלקול האומות מתחזקים באמונה.

וכן פ' אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו כי בראותנו האומות אנו מתחזקים בתורה וכן מה שנתן הקב"ה בלב האדם שני יצרים כדי שנראה את יצר הרע ויתחזק יצר הטוב בראותו קלקול יצר הרע.¹⁵

מלחמה לה' היינו אפילו בלא מדת הדין הרי משום הכפירה בה' יש להלחם במ

מלחמה "לה' בעלמק" ומבואר שאין מלחמת עמלק במדת הדין דהיינו "אלקים" מאחר שמדת הדין מקטרגת עליהם להעניש אותם אלא מלחמתם אף בה' הוא לומר שהכל מקרה וטבע וכל מלחמתם היא לעקור מלכות בני האדם האמונה בה' ועל כן זה מלחמה "לה'" ג"כ כיון שמכחישים גם מציאותו ית"ש.

ובדור האחרון שטמאתם גברה הוא כמו הנר שלפני שיכבה מתחזק אורו כן הוא הדבר בטומאת עמלק שעומד ה' למחות מן העולם מתחזקים וגוברת השפעתם בעולם ומלחמת החרדים לדבר ה' בדורנו קשה שלא היה דוגמתו לעולמים והשומעים ומקבלים כי הפוליטיקא היא הקובעת את עתיד עם ישראל מלהיבים אש עמלק בלבותם ומגבירים כח הטמאה ואין לנו אלא להתחזק בה' ולהתפלל ונתחזק בתורה"ק ונראה פלאות אלקינו ית"ש שחי וקיים עמנו לעולמים.

קיום מצוות מחיית עמלק היום הוא בתמיכה במוסדות תורה בארץ ישראל

מתוך תשובה"נ חלק ג' סימן רפ"ח

וביותר ביארתי שהיום קיימת מלחמת מצוה בארץ ישראל, כמלחמת עמלק ממש, מצד אחד החפשיים ר"ל לוחמים נגד הקב"ה בכבודו ובעצמו, מוחקים מתנ"ך שם ה' ר"ל ורצונם לעקור כל ענין דת, וזהו מעשה עמלק ממש, והם לוחמים דור דור ובמיוחד בדורנו דורו של משיח "בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה".

וכבר ביאר הגר"ח מבריסק זצ"ל שהרמב"ם דייק בפ"ה דמלכים (ה"ד) במ"ע להחרים שבעה עממין שכבר אבד זכרם, ותיכף כתב בה"ו דמ"ע לאבד זכר עמלק וכאן לא פירש שאבד זכרם, וה"ט שהמצוה היא לאבד את "זכר" עמלק, ובזה הלוא המלחמה נשארה באלו הכופרים שממשיכים שיטתו של עמלק, דהיינו במלחמה נגד ה', וזהו "זכר" עמלק כל שנוהגין כשיטתו ומ"ע גם היום לאבד זכרם.

ומחלישים כחם ע"י הקמת ת"ת וישיבות וכדומה, וע"כ החיוב גמור גם בלי הלכות צדקה, למנוע כח עמלק שמתפשט לשלוט בכל מקום בארץ ישראל, ועל כן חייבין לתמוך במוסדות התורה, שהם הערובה היחידה למניעת הכפירה, ומדין מלחמת עמלק. גם מצות ישוב ארץ ישראל כשאינו מקיימה בגופו עכ"פ מקיים בממונו, ויסוד הישוב בקיום מוסדות התורה, וכשמסייע נעשה שותף למצוה זאת שבלי מצות צדקה חייב בה.

ענין מה דהאבות הק' לא קבלו את תמנע ונענשו בעמלק¹⁶

נפלאים הם דברי הגמרא סנהדרין צט: ותמנע היתה פלגש לאלפיז תמנע בת מלכים היתה דכתיב ואחות לוטן תמנע וכו' בעית לאיגורי באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלנה הלכה והיתה פלגש לאלפיז בן עשיו אמרה מוטב תהא שפחה לאומה זו ולא תהא גבירה לאומה אחרת נפק מינה עמלק דציערנהו לישראל מ"ט דלא איבעי להו לרחקה ע"ש. והדברים תמוהין אבותינו הקדושים כולל אברהם אבינו אבי הגרים שכל עסקו בגיור לא מצא אותה ראויה לקבלה והיינו שאינה ראויה להכנס תחת כנפי השכינה וא"כ בודאי שהיה להם לרחקה ומדוע נענשו.

ונראה דתמנע לא רצתה להסתפח לעם ה' משום שהאמינה בה' ושיש אדון לבירה ועם ישראל הוא עם סגולה ועם נבחר אלא מפני שלאומה זו יש מזל טוב ואבותינו הק' ראו בזה שורש כל רע שהכל קובע המזל והיא טומאה מסוכנת יותר מעבודה זרה גופא ולכן רחקה ופרסמו גנותה וטומאתה והעמידו עיקר מלחמתם בזה הטומאה והיא טומאת עמלק שהכל יד המקרה ואין השגחת ה' על עמו להשפיעם רב טוב והיא שמצליחה דרכם.

ומלכו של עולם הקב"ה מצא בזה אצל האבות הקדושים ניצוץ רפיון וייאוש שסברו דקשה להתגבר ולהשפיע על טומאה זו ולכן לא גיירוה אף שהיתה מוכנה לקבל המצות ובכח השפעתם אפשר לקבל גם אותה ליהדות אמת ולכן גבר הקב"ה כח טומאה זאת של מקרה ומזל עד שעיקר המלחמה וסכנה לעם ישראל דור דור טומאת עמלק ומפני שאבותינו הקדושים העריכו אז הטומאה ולא היו מוכנים בקדושתם לבטלה חז"ל מפרשים שהעמיד הקב"ה מלחמה זאת כעיקר האויב וסכנה לישראל.

ועד היום הזה בימינו טומאת עמלק דמקרה ומזל עיקר אויבנו ועלינו להתגבר על הטומאה ולהאמין כי ה' בקרבנו ויושיע אותנו בעת שיעלה ברצונו ואז טומאה זאת תיבטל וימח שמה וזכרה כי אז הוא ית"ש שלם ושמו שלם יהי רצון שתהא במהרה בימינו בקרוב ודו"ק היטב והתבונן בזה כי זהו יסוד ועיקר גדול.

הפרשה בלשון יחיד להורות דחובת מחיית עמלק מוטל על כל יחיד ויחיד

אשר קר בדרך (כה יח)

מה שנקט כל הפרשה כולה בלשון יחיד אף שמצות זכירת עמלק מיקיימא דוקא ברבים עי' ברמב"ן. ונראה שבא להורות במצות זכירה לבדוק כל אחד בעצמו עד היכן גרמו לו

כוחות טומאת עמלק להתקרב באמונה בהשגחה פרטית והמלחמה בעמלק מדור דור הוא בהתחזקות באמונה בה' ובטחונו בו שעי"ז נחלש כחם והשפעתם בעולם אשר יאמרו כי הכל יד המקרה ואין הקב"ה משגיח על ברואיו והשקפה זו מחלחלת בלב כל אחד ואחד ולזה הזהירה תורה בלשון יחיד לזכור כי מלחמה לה' בעמלק ולאזור כגבור חלציו לאסור עליהם מלחמה להכניעם תחת כוחות הקדושה עד כי תכלה ממשלת זדון.

מי דאינו מתעורר מהנסיים להגיע ליראת ה' הוא סימן דשרוי בטומאה ובבחינת עמלק
ולא ירא אלקים (כה יח)

פירש"י עמלק מלהרע לך.

ולכאור' יפלא שמכנה הכתוב את עמלק כמי שפגום ביראת שמים והרי הם אבי אבות הטומאה וכל כוחות הטומאה בעולם המה משורש עמלק אלא דבעת יציאת מצרים שהראה הקב"ה ידו החזקה וזרועו הנטויה ועוד פרש ענני כבודו על בני ישראל לילך לפנייהם עד שראו כל העמים כבודו ואך שורש הטומאה ה"ה עמלק הוא אשר לא שם לבו לירא את ה' ולפחד להרע לישראל ומוכח שבחסרון יראת ה' לבד בתקופה כזאת די להביא אדם לאבי אבות הטומאה כעמלק.

ויש ללמוד מזה דהזוכה לראות ישועת ה' ונפלאותיו ועדיין טחו עיניו מראות ואינו מתעורר לירא את ה' ידע כי שרוי הוא בטומאה ובבחינת עמלק.

ענין שינוי הלשון דלא יתפללו עליהם ישראל היינו דבקשו להטעות ישראל כאילו יש לילך אתם בפשרות

וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב (כא א)

ופירש"י "זה עמלק שנאמר עמלק יושב בארץ הנגב ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנעניים בידם והם אינם כנעניים ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען אמרו נתפלל סתם שנאמר "אם נתון תתן את העם הזה ביד"י והרי הדברים מתמיהין שהרי עמלק שורש הכפירה ומה להם לירא מתפלחם של ישראל עד שבקשו ומצאו עצה להטעותם ועוד צריך ביאור מהו שנשארו בלבושם והרי אם גם היו משנים את לבושם כלבושי כנעניים היו מטעין את ישראל ביותר.

ענין טומאת עמלק היינו דמבקשים להעביר את ישראל מקדושתם ע"י פשרות
אכן נראה שהקפידו כאן עמלק בדוקא על שינוי לשונם כי ברצונם להשפיע ולהטעות את ישראל בטומאתם בקשו להודיעם שאפשר גם לדבר בלשון אחרת ולהתפשר בין שני הדרכים וזה היה המסוה ששמו על פניהם בבאם להלחם בישראל ודאי שלא חשבו לוותר ולשנות מדרכיהם כמלא נימא וע"כ נשארו בלבושם אלא שבצביעותם כי רבה דברו בלשון כנען וכל זה כדי שלא יתפללו ישראל להשמידם אלא ישלימו עמם בדרכי נועם.

ענין מלחמת עמלק הוא להלחם בכל אלו הבאים אלינו בדרך פשרות
וישראל עם קדושים אי אפשר להטעותם ומתרחקים מן הטומאה אף אם מתעטפת היא בלבושים אחרים וע"כ התפללו "אם נתון תתן את העם הזה ביד"י כי טמא טמא יקרא וכן

הם זרע עמלק שבכל דור פושטים טלפיהם ומראים סימני טהרה ומדברים בכל מיני לשון של פשרה להעביר את ישראל ח"ו מקדושתם ואנו מתרחקים מהם ומתפללים לאלקינו ית"ש שיעביר מהרה ממשלת זרן מן הארץ.

ענין מה דיצאו למלחמה להציל שפחה אחת מישראל

וישב ממנו שבי [כא א']

פירש"י "אינה אלא שפחה אחת" רואים אנו מזה גודל החיוב להציל אפי' נפש אחת מישראל ואף אם אינה אלא שפחה אחת אם אך נמצאת היא בסכנת טמיעה ח"ו ויצאו ישראל למלחמה להצילה מרדת שחת.

והענין בזה משום שכל העולמות קשורים ויונקים השפעתם מעבודתו של כל יחיד מישראל בעולם הזה ואין לנו להעריך חשיבותו ויקרו של נפש אחת מישראל וע"כ עלינו להשתדל ולהתאמץ בכל כחנו להציל נפשות ישראל.

מבאר ענין עונש שאול דקרה ה' ממנו המלוכה דהיה משום דהיה קטן בעיניו דאינו נחשב מלך ישראל

תמחה (כה יט')

הנה מצינו בשאול שנצטוה למחות את עמלק אחר שנתמנה להיות מלך והוא שאמר לו שמואל "אותי שלח ה' למשחך על עמו על ישראל ועתה שמע לקול דברי ה' וכו'" ושאל עניו היה מלחשוב שעליו מוטל הוא למחות ודימה בנפשו שהוא ככל ישראל בזה וכמו שאמר "ואת היותר החרמנו" שכלל עצמו בכלל ולזה אמר לו שמואל אם קטן אתה בעיניך מלילך בכח המלוכה אשר בידך להחרים את עמלק ידע תדע כי ראש שבטי ישראל אתה וכו' ויאמר לך והחרמת את החטאים וכו' היינו שהצווי היה לשאול דייקא ולא לכל ישראל והוא מכח היותו מלך על העם.

ולזה נענש וקרע ה' את המלוכה ממנו והוא מדה כנגד מדה כי בהיותו קטן בעיניו שלא לקיים מה שצוה מחיובי המלוכה נטלה הימנו ונתנה לדוד.

מבאר דאין עשיו נופל אלא ביד זרעה של רחל וע"כ המתין הקב"ה לזמן מרדכי לקיים ענין מחיית עמלק

ואף שאין זרע של עשיו נופלים אלא מפני זרע רחל ודוד משבט יהודה המתין הקב"ה עד שקם מרדכי משבט בנימין להחרים את עמלק ולהורות בא שאין להשתמש במדת העונה במקום שבא לך הוראת ה' ואדרבה יגבה לבו בדרכי ה'.

לשון הפסוק תמחה היינו חובת כל יחיד ויחיד ויש לזכור עונש שאול דהפסיד המלוכה בעונה דסבר דאינו ראוי לקיים המצוה

וזה ביאור מה שאמר הכתוב תמחה לשון יחיד להורות כן לדורות שהוא חוב מוטל על כל יחיד למחות זרע עמלק ולא ילבש עונה ויאמר כי אין הוא הקטן ראוי לזה וגדולים וטובים הימנו המה מחויבים לקיים מצוה זו דמחית עמלק ויזכור עונשו של שאול

שענותנותו גרמה לו ומפני זה עדיין לא נמחה מזרע עמלק ועדיין כחם והשפעתם בעולם הזה ללחם בה' ותורתו.

אינו מבקש למחות זרע עמלק הוא מושפע מיד מטומאתם

לא תשכח (כה יט)

הנה תיבת "לא" מטעמת בטפחא שהוא מפסיק ובזוה"ק פ' [יתרו צג] עמד בזה דבלא תרצח לא תנאף לא תגנב מטעם "לא" בטפחא.

ופי' זה לענין רציחה סד"א דאף בהרוגי בי"ד כן קמ"ל דלא מלא תרצח לא תנאף סד"א אף באשתו כן קמ"ל דלא תנאף וכן לענין גניבה סד"א דאסור עליו לגנוב דעת רבו לאמר לפניו שאינו מבין השמועה קמ"ל דמותר ותמה ב"תוספת ברכה" דהא גם ב"לא תשכח" מטעם "לא" בטפחא ואיך יפרשה בכאן.

ונראה בכונת הכתוב דאם אינך עושה כן ואינך טורח למחות זכר עמלק רק תשב במעדנים ואומר שלום עלי נפשי והיינו "לא" שאינו עושה ככל אשר נצטוו לעיל ידע תדע שתשכח ולא תזכור עוד גודל טומאתם ולא תדע ליזהר מלדבוק בטומאתם.

בביאור מה דנהנו משלל המן אף דהיה מזרע עמלק דאין דין חובת מלחמה רק כשאפשר לכלות כולם.

והחרמתי את עריהם (כא ב)

ופירש"י "אקדיש שללם לגבוה" וכן פי' רשב"ם והנה בתרגום פי' "ואגמר" וכן בת"י ופירושו נראה שהוא לשון כילוי ובאמת דיש לתמוה שהרי מצוה לאבד זרע עמלק ולמחות שמם וזכרם מן העולם וגם רכושם בכלל מצות מחיה וכמו שפירש"י ס"פ כי תצא "שלא יהיה שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה" ואיך הותר לישראל להקדיש את רכושם לגבוה והרי עמלקים היו.

אולם יש ליישב לדברינו בספר מועדים וזמנים ח"ב סי' קס"ב דמצות מחיית עמלק אינה מתקיימת אלא באופן שיכולים לאבדם לגמרי מן העולם ולמחות את זכרם מתחת השמים שזהו עיקר ותכלית המצוה.

וכן היה בימי שאול אשר היו עמלק מכוונסים ואלמלא שחמל שאול על אגג ועל מיטב הצאן הרי היו עמלק נכרתים ונאבדים מן העולם לגמרי אבל כאן בימי משה לא באו כל עמלק למלחמה על ישראל וכדחזינן שגם אחר שנתן ה' אותם ביד ישראל לא נאבדו עמלק מן העולם ועדיין היו עמלקים בימי שאול ולא היה כאן אפשרות לקיום המצוה ולכן לא נצטוו לאבד את רכושם וכן היה בימי המן אשר נתנו את ביתו למרדכי ואסתר כי לא קיימו אז מצות מחיית עמלק שהיו מפוזרים בכל העולם ורק כשנשב בארץ לאחר ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו יהיה באפשרותנו להלחם בכל מי אשר מזרע עמלק הוא ולמחות את שמם מתחת השמים.

מה דלא קיבלו תמנע היה משום דלא רצתה לקיים מצוות רק להיות שייכת למשפחה מיוחדת וע"כ נשאת אח"כ לבנו של עשיו

ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו (לו, יב)

בסנהדרין (צט:) שמנשה בן חזקיה היה יושב ודורש בדרשות של דופי והיה מלגלג על פסוק זה, ומפרש התם שהפסוק הזה מלמדנו שתמנע רצתה להתגייר ובאה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קיבלוה, ואז הלכה לעשו ואמרה מוטב אהיה שפחה לאומה זו ולא גבירה לאומה אחרת, ולכן נפקא מינה חורבן שיצא ממנה עמלק שציער לישראל, מאי טעמא דלא איבעי להו לרחקה. ותמוה באמת למה אברהם יצחק ויעקב לא קיבלוה.

ונראה שהיא לא חיפשה לקיים מצוות אלא חיפשה לעצמה רק חשיבות שהיא שייכת למשפחה גדולה ומיוחדת, ולכן לא קיבלוה, שקיבלו רק את מי שרצה באמת לידבק בדת ישראל, ועובדה היא שהיתה באמת מוכנה להיות פילגש במשפחת עשו בלי מצוות ובלבד שתדבק במשפחה זו, ומ"מ האבות נענשו על כך שלא היה להם לעזוב אותה, רק להשתדל ולהשפיע עליה, ועצם הדבר שרצתה להידבק במשפחת אברהם מראה שהיה בה ניצוצות הקדושה, וכשאלפז דבק בה כפילגש, ניצוצות אלו נתערבו בטומאה וכחם רב מאד והיינו טומאת עמלק.

וזהו כלל גדול שאם אנו מתערבים בטומאה ח"ו, אנו מגדילים את כחם ר"ל, ולכן ראוי להתרחק מהם.

ועוד נראה דאף שלא נתכוונה להתגייר לשם שמים בלבד, רק חיפשה גדולה לעצמה להיות בתוך משפחה מפורסמת, ובזה אכן לא מקבלין גרים, מ"מ נענשו מכיון שנתכוונה למשפחה זו מפני שהכירה ביושרם וצדקותם, ובכגון זה אין איסור לקבל ולכן נענשו בעמלק, והם האבות בענותנותם חשבו שלא מפני צדקותם ויושרם שהכירה בהם רצתה, אלא חיפשה רק השררה ולכן לא קיבלוה ונענשו.

אגדה פרשת פרה

בביאור תקנת קריאת פרשת פרה אצלנו¹⁷

ענין תקנת קריאת פרשת פרה כדי להשריש בנו שכל טעמי המצוות נסתרים מאיתנו
יש להבין מדוע החמירו חז"ל דישאר אצלנו זכר למעשה הפרה ומה מייחד את מעשה הפרה יותר מכל מעשה הקרבנות דדוקא בזה אנו מוצאים דהחמירו חז"ל דישאר אצלנו זכר למעשה הפרה.

ונתבונן בפרשת פרה הנה התורה אומרת: "זאת חוקת התורה" והיינו דבעצם מעשה הפרה הוא חוק התורה ואינו דבר דיש לזה הבנה בזה דעצם ענין הטהרה על ידי אפר הפרה הוא דבר סתום וביותר דפרה אדומה הרי מטהרת הטמאים ומטמאתם טהורים והיינו הכהנים רק אומרת התורה זאת חוקת התורה חוקה חקקתי ואי אתה רשאי להרהר אחריה. וזהו שנאמר זאת חוקת "התורה" והיינו דאין זה רק החוק המיוחד לפרה רק כל התורה כולה הוא "חוק" ואין לנו הבנה בטעמי המצוות להחליט דהמצוה הוא משום זה ואנו יכולים להבין טעמים דיש במצוה אמנם אנו מבינים דהמצוה עצמה הוא חוק ובטעם עצמו אין לנו השגה וכמו דאנו אומרים בליל הסדר פסח מצה ומרור "על שום מה" והיינו מה נאמר לנו בטעם המצוה ואין אנו אומרים מפני מה רק על שום מה, דכל פרטי המצוה הם חוק ואין לנו השגה בהם, וזהו עבודת פרה אדומה להדגיש ענין דהמצוות הם חוק וע"כ רצו חז"ל דלא נשכח ענין וע"כ אף בזמן החורבן דאין לנו פרה אדומה כמו דהיה אצל משה רבינו וע"כ תיקנו לדורות לקרוא הפרה ולהתעורר בזה

והיינו דאמרה תורה: "והיה לעדת בני ישראל למשמרת" דעבודת פרה אדומה הוא להביא את עדת בני ישראל למשמרת ליזהר בדקדוק כל פרט במצוה דאינו אנו יכולים להחליט בדעתנו דזה מפני טעם זה ואנו מקימים בזה באופן אחר וכדו' רק קיום המצוה הוא חוק דאין לך רשות להרהר אחריה.

ביאור בקשת משה רבינו דיהא רבי אליעזר הסובר דפרה בת שנים מיוצאי חלציו¹⁸

איתא במדרש (במד"ר פר' י"ט) בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה ואומר הלכה בשם אומרה. ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שנים, אמר לפניו רבון העולמים יהי רצון שיצא מחלצי, א"ל הקב"ה חייך שהוא מחלצך ע"ש.

17. מתוך רשימות בכת"י

18. ממועדים וזמנים חלק ב' הוספה לסימן ק'

דברי המדרש תמוהין מאד, חדא מפני מה התפעל משה רבינו כ"כ מהלכה זאת עד שביקש שבעל המאמר יהא מיוצאי חלציו, ועוד קשה הלוא אנן לא קיימא לן בזה כר"א. ונראה לתרץ הקושיות ע"פ ביאור נפלא של הגאון רבי יצחק בלזר זצ"ל לפסוק "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון" (ישעי' ה, ד), דפירש דכמו שילד המלוכלך מאד בצואה, אף אחד אינו יכול לגשת אליו מחמת הריח, ורק אמו לבד יכולה לגשת אליו ולנקותו, כך גם אנו כ"כ מלוכלכים בחטא בעו"ה, עד שרק אבינו שבשמים הקב"ה מסוגל לגשת לטהר אותנו, וזהו "אם רחץ ה' " היינו הוא לבדו.

והנה גדר כפרת פרה אדומה הוא, שהאמא דהיינו הפרה היא כפרה לחטא העגל, וכמו שאמרו ע"ז חז"ל (מדרש אגדה במדבר פ"ט) תבוא האם ותקנח צואת בנה. והנה פרה שהיא אמא תמצא רק בבת ג' שנים, שפחותה מבת ג' אינה יולדת כמבואר במשנה רפ"ג דבכורות. ולכן כששמע משה רבינו דעת ר"א שאין צורך לאמא, ופרה בת שנתיים ג"כ כשרה, ע"כ אין הלכלוך מחטא העגל רב כ"כ עד שצריך שדוקא האם תבוא לקנח, ולזה שמח משה רבינו מאוד בשיטתו של ר"א, שהקב"ה כבר כיפר על חטא העגל ואין צריך לאמא דוקא שתבוא ותקנח, שאין ישראל מלוכלכים כ"כ בחטא, וע"כ התחנן שבעל הלכה זאת יהא מיוצאי חלציו, שהרגיש זכות מיוחדת שבעל שיטה זו שנתכפר להם מחטא העגל יהיה מיוצאי חלציו וא"ש.

בביאור ענין תפילת משה רבינו דיהי צדיק זה מיוצאי חלצי מדברי ר"א דפרה בת שנים

איתא במדרש כשעלה משה למרום שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה ואומר הלכה בשם אומרה ר"א אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שנתיים אמר לפניו רבון העולמים יהי רצון שיהא צדיק זה מיוצאי חלצי א"ל חייך שהוא מחלצין ע"ש. ודברי חז"ל מתמיהין מה גרם להשתוקקותו של מרע"ה ומה ראה משה במימרא זו של ר"א בהלכותיה של פרה אדומה וביותר יש לתמוה שהרי לא נפסקה הלכה כמותו אלא כר"מ שסובר פרה בת שלש.

ויש לבאר דברי המדרש בהקדם מה ששמעתי בשם הגאון הצדיק ר' יצחק בלאזער זצ"ל מפטרבורג לפרש הפסוק "כי רחץ ה' את צואת בת ציון" כי הנה כאשר תינוק מטנף את עצמו נמאס הוא בעיני כל וכולם מתרחקים ממנו ואינם יכולים לרחצו ולנקותו ואף אמו שהיא אוהבתו מסוגלת לטפל בו כראוי ולהעביר מעליו זוהמתו כי כרב אהבתה אינה מרגשת במיאוס הטנוף ואמר הנביא כי כן הם חטאיהם של ישראל כי רבו כ"כ עד שאין זולת הקב"ה בעצמו שמסוגל לרחוץ את טנופם וכ"ז מרב חבתן של ישראל לפניו ית' המעביר זוהמתן כאם הרוחצת את בנה אהובה

והנה יסוד דין פרה אדומה לכפר על עון העגל בא כידוע ועי' פירש"י ובמדרש כאן תבא אמא פרה ותקנח צואת בנה העגל והרי זה מעין קטרוג על ישראל שכ"כ נודהמו בחטאיהם עד שזקוקים שתבא אמם לקנח את צואתם ולכן רק פרה בת שלש שראויה

להיות אמא כשרה אלא דלדעת ר' אלעזר שהפרה כשירה בת שנתיים אין זה כך לפי שהרי רק פרה בת שלש ראויה לילד ולהיות אם כמבואר בתוס' ריש פ"נ דבכורות וסובר ר"א שאינם מלוכלכים כל כך ויכולים ליטהר ולנקות עצמם גם שלא ע"י האם דוקא.

זהו ששמח משה בתורתו של ר"א שלדעתו אין ישראל במדריגה נמוכה כזו שצריכים את אמם דוקא ואף שלענין הלכות פרה אדומה לא נפסקה הלכה כמותו מ"מ כיון ששמע שהקב"ה אומר הלכה זו בשם אומרה נראה שנתקבלה סברתו של ר"א לענין מצבם ומדריגתם של ישראל, ולזה התפלל משה שיהא צדיק זה המצדק את ישראל מיוצאי חלציו ואכן נתקבלה תפלתו.

טעמי המצוות גנוזים מעמנו ומשפיעים בעולמות עליונים

ואת כל המשפטים (כד, ג)

רש"י מפרש: ז' מצות שנצטוו בני נח, ושבת, וכיבוד אב ואם, ופרה אדומה, ודינים שניתנו להם במרה. ותמוה הדבר שהתעסקו אז בהלכות פרה אדומה שלא ניתנו האפשרויות לקיימן אלא במשכן, ולמה כבר במרה עסקו בה.

וביותר קשה בשלמא לעיל בפרשת בשלח (טו כה) מבואר בפסוק "כי שם לו חוק ומשפט" שלמדו גם חוק, שפיר מזה הוציא רש"י שם דהיינו פרה אדומה שהיא חוק, אבל כאן נאמר ואת כל "המשפטים", ומנין לרש"י לפרש גם פרה אדומה.

ונראה בזה הסבר נכון, שענין פרה אדומה היא דוגמה לחוק שאין כמוהו, שאין בו שום הבנה, איך אפר בעלמא סגולתו לטהר, ובפרט שמטהר טמאים ומטמא טהורים. וכבר מבואר במדרש, ששלמה המלך ביקש להבין טעם פרה אדומה, והקב"ה אמר לו גזירה גזרתי חוקה חקקתי ואין לך להרהר אחריה, והענין הוא שבכוונה מסר לנו הקב"ה ענין שממנו נלמד שבעצם אין לנו שום מושג בהבנת מצוותיו, ולכן נאמר בפרה אדומה זאת חוקת "התורה", והיינו שזה מלמד על כל התורה, שאף במקום שנראה לנו שאנו מבינים, אין אנו מבינים אלא איזושהו טעם, אבל לעולם לא נשיג את כל הטעם, שבכל מצוה ישנם טעמים בלי מספר הידועים רק ליוצר בראשית, מה שאין השכל שלנו יכול להשיג.

והרמב"ם במורה נבוכים עוסק בטעמי המצוות, אבל מעולם לא אמר רבינו על הסבר מסויים שהוא הטעם ואין בלתו. ובזאת יובן מדוע כבר לפני מתן תורה מסר לנו הקב"ה מצות פרה אדומה להתעסק בה ולהתבונן, כדי שממנה נדע שכל התורה כולה היא מעבר להשגותינו, ואי אפשר לנו קרוצי חומר להבין מצוות ה' לאשורן, שבעצם כל המצוות והמשפטים טעמיהם גנוזים וחתומים כמו פרה אדומה, רק יש מהם שיש לנו קצת טעם לדבר, כדי שלא נגשש לגמרי באפילה.

וכשנתבונן ונעיין בדבר ניווכח שעולמות שלימים קשורים במצוות שלנו, ומתנהגים כפי שאנו מקיימין את המצוות, ולו ידענו זאת, היינו מתפללין ומקיימין את המצוות באופן שיעלה לרצון, ומתעסקים בהם בכוונה ובשמחה יתירים. ומצות פרה אדומה מעוררת אותנו להבין שעמקו מחשבות אלקינו, ואי אפשר לנו להבין כלום בטעמי מצוותיו, "כי כאשר

גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". והוא ברחמיו יזכינו לקיים מצוותיו כרצונו, ויתגלה אלינו בקרוב במלוא תפארתו.

דברי המדרש מה ראה קורח לחלוק על משה רבינו פרשת פרה ראה

ויקח קרח (טז א)

ובמדרש "מה ראה קרח לחלוק על משה רבינו פרשת פרה אדומה ראה" ונדחקו המפרשים לתיאור זה המדרש.

ונראה בזה דהנה כידוע ליקח עץ ארז ואזוב שהם שני הפכים כי הארז יורה על הגאווה והאזוב על השפלות ולאמתו של דבר צריך האדם לאחוז בשתי המדות כי כאשר הוא במדרגה נמוכה ושפלה בעבודתו ית' צריך להגביה לבו בדרכי ה' ולא יאמר בנפשו מי אני ומה חיי ולא ייאש את לבו מהגיע למעלות עליונות ורק כאשר זכה למדרגה כלשהי או יתרחק מן הגאווה בתכלית הריחוק שלא תטמאנו וזה שנרמז במצות פרה אדומה שכל עוד האדם בטומאתו יכול הוא ליטהר ע"י נשיאות לב וגאווה ואם כבר טהור הוא אזי גאות אדם תשפילנו וכן פי' הקדוש הבעש"ט זצ"ל זהו שלמד קרח בפרשת פרה אדומה שגם מי שעדיין לא זכה ולא הגיע למעלת קדושי עליון עליו להתנשא ולהשתדל להגיע למעלתם ובגודל השתוקקותו להתדמות למשה ואהרן טעה ודימה שעל ידי שיקבל המינוי כדוגמתם יהיה כמותם במעלה ובקדושה.

ענין פרה אדומה מלמד על כל התורה דאין אנו משיגים טעמי המצוות

זאת חקת התורה [יט ב]

נתפרשה לנו תיבת חוק שהוא מצוה שאין אנו יורדים לחקר הבנתה וכן היא מצות פרה אדומה שאין אנו רשאים להרהר אחריה ונראה שלא ללמד על עצמו יצא כי אם להורותנו בכל תרי"ג מצוותיה של תורה שאם כי דומה שמבינים אנו טעמיהם וכוונותיהם אפס קצוה נראה וכלו לא נראה כי עמוקה היא מני ארץ ורחבה מני ים ואין בכח שכל האנושי להשיג עומק טעמי המצוות אשר נגזרו מהחכמה העליונה היא חכמתו יתברך וכל מה שאנו מבינים בטעמי המצוות אינו אלא מקצת מן המקצת מטעמיה האמתיים ושורשיה העמוקים ורק שאנו טועמים בקיום המצוות לפי ערכנו את הטעמים שבכחנו להשיג לזה אמרה תורה "זאת חקת התורה" התורה כולה שבפרשה זו של פרה אשר אין לנו בהשגתה שום טעם והבנה נמצינו למדים שכל התורה חוקה היא ואין להשיג אפילו אחד מאלף מטעמי המצוות האמתיים אשר מעצם טבעם מכוסים ונעלמים הם מהבנת שכל אנוש.

ענין מטהרת טמאים ומטמאת טהורים הוא לרמז על דרכי העבודה דדברים המועילים לאחד ברוחניות יכולים להזיק מאוד לחבירו

עוד יש לבאר הלשון חקת התורה שהרי מסודותיה של פרה אדומה שהיא מטהרת טמאים ומטמאה טהורים ויש בזה למוד גדול לדרכי העבודה בקיום התורה שהרי נבדלו בני האדם איש מרעהו באופיים ובתכונות נפשם וכן במדרגת נשמתם לעבודת השי"ת שונים הם זה מזה עד כי דרך אחת מדרכי העבודה שהיא רצויה ביותר עבור אדם אחד

לא תועיל היא עצמה אצל רעו לפי מצבו ומדריגתו וע"כ על כל אחד ואחד לבדוק עצמו ולהכיר היטב את תכונותיו ומעלותיו ועל ידי זה יוכל הוא להתבונן מה חובתו בעולמו ובאיזה מאופני ודרכי העבודה יבחר לשים בה פעמיו במסלה העולה בית א-ל ודבר זה נרמז בפרה שאף שאת הטמא היא מטהרת בכל זאת הטהור לפי מדריגתו נטמא על ידה.

הקושי המיוחד בפרה אדומה הוא להבין מדוע הקדושה היא סיבה לטומאה וכמו"כ בישראל מפאת קדושתם הם נרדפים ע"י האומות

זאת חקת התורה (יט ב)

וברש"י "לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה לפיכך כתב בה חוקה גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה" וצריך להבין מדוע דוקא במצוה זו מונין הם את ישראל והרי הרבה חוקים בתורה שלא נתגלו טעמיהן וכשעיר המשתלח שטענו ובשר בחלב ומהי תמיהתם המיוחדת במצות פרה אדומה.

אכן נראה כי הסתירות המופיעות במעשי פרה אדומה הן הגורמות לתמיהתן וחוסר השגתן של אומות העולם במצוה זו כי הנה הצבע האדום רומז הוא כידוע לרציחה ועם כל זה נצטוונו בפרה אדומה דוקא לטהר טמאי מת וגם סגולת אפר הפרה באופן של סתירה היא מתגלית אשר עם היותה מטהרת טמאים בטבעה הרי הטהורים המתעסקים בה נטמאים על ידי התעסקותם זו וסתירות אלו נעלים וקשים משכל אנושי.

והאמת שכל דרכי ה' והנהגתו וביותר עם עמו ישראל נסתרים מבינת אדם ונשגבים מהשגתו כי כל המקודש מחבירו חרב יותר מחבירו

ולכן אם כי עם ישראל מקודש וגבוה מכל העמים הרי במצבם הגשמי נרדפים ונהרגים ונחותים הם מכל אומה לשון ובשפל המדריגה הם שרויים ומצבם זה בעוה"ז תוצאה היא מהיותם כה קדושים ונעלים דבר זה תמוה הוא בעיני בשר ממש כדמיון פרה אדומה שבגודל מעלתה וכחה לטהר את הטמאים מטמאת היא את העוסקים הטהורים והרי לנו שני הפכים בדבר אחד וע"ז אמר הקב"ה גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה. וזאת עלינו לשים על לב כי כאשר קדושים וטהורים הועלו על מוקדות אשר הבעירו להם רשעי אומות העולם בכל שנות גלותנו הרי גזירה היא מלפני ה' ואין לנו רשות להרהר אחריה כי באמת אין דרכיו בתפישת שכל האנושי כלל.

עבודת פרה אדומה ללמוד מזה דרכי העבודה דצריך יגיעה להשיג קדושה

פרה אדומה (יט ב)

מתנאיה והלכותיה המיוחדים של פרה נלמד דרך טהרתו של האדם מטומאתו מה קשה היא שכן הקפידה תורה על פרה אדומה דוקא שזהו דבר נדיר ויקר המציאות להורות שכן בכל עניני טהרה שאין הטמא עולה מטומאתו כי אם בעמל ויגיעה רבה ורק אם יבקשנה ככסף וכמטמונים יחפשנה אז יבין יראת ה' ושב ורפא לו.

וכן נצטוינו בפרה אשר לא עובד בה להורותנו טהרת הקודש אם נתערב בהקדושה איזה דבר חולין שוב אינה בשלימותה ונשלל ממנה כח הטהרה שבה רק צריך שיהיו כל מעשיה מתחלת הכנתה בקדושה דוקא.

ולימוד גדול הוא לדורות בעניני חנוך הבנים כי האדם אשר יחפוץ לגדל את בניו להיותם קודש לעבודת השי"ת ולתורתו צריך הוא לשקוד להשריש בהם מראשית דרכם תורה ויראת ה' טהורה בלא תערובת דברי חול כלל וכפי עמלו ויגיעתו בחינוכם וכפי רוב עבודתו להחדיר חשקת התורה בנפשות בניו בעוד רכים הם כן תטהר נפשם בגדלם אם אכן הקפיד על טהרת קדושת חינוכם.

מעלת אהרן הכהן בקבלת היסורין באהבה מרומם יותר מעבודת הפרה דזהו עבודתה ללמדנו דנסתרים דרכי ה'

ונתתם אתה אל אלעזר הכהן [יט ג]

ופירש"י "מצותה בסגן" וביומא מב. נחלקו איך נעשית לדורות אם בכהן גדול דוקא או בכהן הדיוט ורק בפרה שנעשתה בימי משה נצטוו לעשותה ע"י אלעזר הכהן וברמב"ן נדחק לפרש למה לא נתנה מצוה זו לאהרן עצמו שהוא גדול שבכהונה והעלה שם שאולי לרוב גדולתו כי הוא קדוש ה' וחסידו המכפר במקדשו לפיכך לא רצה ליתן לו עבודת חוץ ע"ש וברש"י להלן הביא בשם רבי משה הדרשן שלפי שאהרן עשה את העגל לא נעשית עבודה זו על ידו שאין קטיגור נעשה סניגור.

וקצת יש לתמוה שהרי פרה אדומה זו נשרפה בשני בניסן וכדאיתא בירושלמי מגילה הובא ברש"י גיטין ס. ד"ה ופרשת והרי באחד בניסן שהוא יום שמיני למלואים כבר נצטוה אהרן "קח לך עגל בן בקר לחטאת" ופירש"י שם להודיע שמכפר לו הקב"ה ע"י עגל זה על מעשה העגל שעשה וא"כ עדיין צריך באור למה לא נבחר אהרן למצות שריפת הפרה.

אכן נראה ע"פ דברינו למעלה ביסוד חובת פרה אדומה כי ענין טעמיה של מצות פרה הוא ללמדנו כי נסתרים מאתנו דרכי ה' וכי הנהגתו עמנו בהעלם ובהסתתר היא וכשם שהפרה מטמאת המתעסקים בסבת כחה ומעלתה לטהר טמאים בזה נענשים צדיקי הדור ונפתשים בעוון דורם דוקא בסבת קדושתם ורום מעלתם ומכפרים בזה על דורם והרי זה ממש כדמיון מזה מי הנדה שעם היותו מטהר אחרים נעשה הוא עצמו טמא.

ולפי זה אהרן הכהן קדוש ה' שהגיע למרום פסגת קבלת יסורין באהבה במות שני בניו נדב ואביהוא בעיצומה של שמחת חנוכת המשכן באותו יום שזכה שתשרה שכינה על ישראל ע"י קרבנותיו וכמו שמעיד עליו הכתוב "וידום אהרן" צדיק זה המצדיק עליו דין שמים אינו צריך להתעורר וללמוד מדיני הפרה בהיותו שלם ומנוסה בידיעה זו כי נסתרה דרך שמים מבינת אדם ורק בניו אחריו הם שנבחרו לדורות ללמוד וללמד כי הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט ואין רשות להרהר אחר דרכיו.

ענין עץ ארז ושני תולעת הוא ללמד הדברים דנצרך האדם בעבודתו ית'

עץ ארז ואזוב ושני תולעת [יט ו]

רמז בכאן הכתוב לשלשת התכונות שצריך האדם לרכוש לעצמו ולהשתמש בכל אחת מהן בשעתה לכבוד שמים כי פעמים אשר יהיה על האדם להיות תקיף וקשה כארז שלא לכופף עצמו אף במשהו וזה כאשר צריך ללחום במילי דשמיא כנגד המתפרצים רח"ל ופעמים צריך שישים עצמו כאזוב הנמוך מכל עשב ולהרכין ראשו בפני מי שגדול הימנו לקבל דעתם ועצתם וגם צריך שיהא האדם מוכן להתבזות כתולעת הזאת שהכל מזלזלין בה כאשר נדרש הדבר למען הרבות כבוד שמים האדם המושלם הוא זה אשר יעמוד איתן בבא עליו שלשה נסיונות אלו ויודע הוא ורואה נכוחה את הדרך ילך בה בכל אחד מדרכים ומדות אלו כי בהיות המטרה והתכלית אחת והיא ריבוי כבודו יתברך וקיום רצונו אין סתירה בין דרכים אלו כלל כי כל תכונות נפשו של האדם נבראו ככלים להשתמש בהן במקומן ובשעתן הראוי להן.

ענין אפר הפרה מרמז אפילו אותם דהם כעפר יכולים להתעלות אם יתחברו למעיין החיים

מים חיים אל כלי [יט יז]

הנה אפר הפרה אינו כי אם זכר ושיריים מהפרה עצמה וכבר לא נשתייר בו שום לחלוחית של גוף הפרה ובכל זאת קודש הוא כי מגוף הקדושה הוא נוצר וכאשר יתחבר אל המים יקדשו יחדיו והרי הם במעלה עליונה של קדושה ואף יותר מן הקודש עצמו כמבואר במעלות וחומרות הטהרה בספ"ב דחגיגה.

ומכאן תקוה גדולה לכל אשר מזרע ישראל הם ואפילו אם כבר נכבה אצלם כל זיק של יהדות ונתייבשה לחלוחית הקדושה בנפשותם אם אך יעוררו עצמם להטהר ולהביא נפשם במי הדעת הטהורים להתחבר למקור הטהרה מובטחת להם ההתעלות במעלות הקדושה והטהרה יותר מכפי אשר יד טבעם משגת ולכן אסור לשום בן ישראל לייאש עצמו אף אם שקוע הוא במ"ח שערי טומאה כי בקדושה שרשו וממקור הטהרה חוצבה נשמתו.

דברי הרמב"ם בטעם פרה אדומה דאפילו אפר מפרה דנתקדשה מטהרת האדם וק"ו קדושת המצוה עצמה

חק ומשפט [ט"ו כ"ה]

רש"י מפרש שבמרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהן שבת פרה אדומה ודינים והמפרשים תמהו על רש"י שהזכיר פרה אדומה שלא נזכר בחז"ל. ובתורה תמימה פשיטא ל' שטעות סופר ברש"י ולדעתו היה כתוב ברש"י כ"א דהיינו כבוד אב ולמדפיס אחד נתחלף האות כף באות פ' ודפוס זה היה למראה עיני מדפיס שפענח את הר"ת לפרה אדומה והדפיסו כך ומזה נשתבשו כל הדפוסים ע"ש.

אמנם בקדמון "עולם זוטא" מפורש שבמרה קבלו מקצת פרשיות של תורה שבת פרה ודינים וכמו שהודפס בספרים שלנו וצ"ב מדוע נצטוו על פרה אדומה קודם מתן תורה.

אמנם מהרמב"ם סוף הלכות מעילה נראה טעם לפרה אדומה שאפילו באפר מפרה שנתקדשה אפשר לטהר אדם מטומאתו ולמדים מכאן מהות קדושת המצוה שאפילו אפרה מטהר וק"ו לקדושת כל מצות ה' החוקים ומשפטים יחד וע"כ לימד משה רבינו לעם ישראל פרשת פרה אדומה להתעסק בו וידעו קדושת המצוה קודם קבלת התורה.

בביאור השייכות בין מיתת צדיקים מכפרת לפרה אדומה

ותמת שם מרים ותקבר שם [כ א]

פירש"י "למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה קרבנות מכפרין ס"א כמו שפרה אדומה מכפרת אף מיתת הצדיקים מכפרת"

ויש לבאר הקשר בין פרה למיתת צדיקים כמ"ש למעלה שכוחה של קדושה אינו מתבטל ואף בשריפת הפרה ובהיעדר ממנה כל חיות עדיין האפר בקדושתו הוא עומד ובכחו לטהר את הטמא אם אך בא ליטהר וכן הדבר במיתתן של צדיקים שגם לאחר מותו קיים הוא והשפעת קדושתו מועלת לכל בני דורו כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחיהם.

אכן כל זה רק אם הוא מתבונן בדרכיו של הצדיק ובמעשיו שהניח אחריו ברכה בעולם הזה אזי מושפע הוא מקדושתו של הצדיק גם לאחר מותו ונטהר עי"ז מחטאיו אשר ע"ז נאמר כי מיתת צדיקים מכפרת והרי זה ממש כפרה אדומה אשר בחיבורו של האפר עם מים טהורים מתהפך יסוד הקדושה שבאפר להיותו משפיע מקדושתו לטהר את הטמא הבא ליטהר.

אגדה פרשת שקלים

דרוש בענין מחצית השקל

דברי המדרש דקריאת פרשת שקלים הוא זכר למשה רבינו

ואביא כאן דרוש שאמרתי בענין מחצית השקל, שבפסיקתא מבואר שמשה רבינו רצה שיהא לו זכר, והבטיחו הקב"ה מצות מחצית השקל, והוסיף שבזמן שאין בית המקדש קיים יקראו בכל שנה פרשת שקלים ובזה יהא זכר שלך.

ודברי הפסיקתא תמוהין מאד, מה שייך מחצית השקל לזכרון למשה רבינו, ונראה דהרי חז"ל אמרו (עין תוס' מנחות כט. ד"ה שלשה) שמשה רבינו נתקשה במחצית השקל והראה לו הקב"ה כמין מטבע של אש, ותמוה מה נתקשה ומה השיב לו כשהראה לו במטבע של אש.

מבאר דעיקר מעלת המצוה אינו רק בעשייתו ורק רק חצי מצוה והעיקר הוא ההתלהבות בקיום המצוה

ונראה דמשה רבינו נתקשה מה רמז הקב"ה בזה שדרש שיתנו מטבע של חצי בדוקא, וע"ז השיב לו הקב"ה בזה שהראה לו כמין מטבע של אש דהיינו שמרמז שעשיית המצוה בפועל הוא רק מחצית המצוה, והמחצית השני הוא "אש", והיינו התלהבות והשמחה בשעת קיום המצוה. ולזה נותנים מחצית לרמז שמעשה הנתינה גופא הוא רק מחצית המצוה, והמחצית השני של "אש" הוא, והיינו התלהבות והדביקות בהקב"ה שהוא דבר רוחני.

מבאר דמקבלים ירא"ש מגדולי ישראל דהם אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא

ולקבל ירא"ש ודביקות בקב"ה זהו רק ע"י שרואים כן אצל גאוני ישראל וצדיקים, והיינו אצל משה רבינו וממנו "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא", והיינו צדיקים וגדולי תורה בכל דור ודור. וזהו שאמרו חז"ל (ברכות לב:) מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך, אטו יראה מילתא זוטרתא היא, ומתריך אין לגבי משה מילתא זוטרתא, ומפרש הגר"א (וכן פירש הבעש"ט) לגבי משה היינו בשביל מי שנמצא ביחד עם משה הוא אכן מילתא זוטרתא.

מבאר דעיקר בקשת משה רבינו דלא יהא התורה בלא חשק והתלהבות דזהו צורת התורה דמסר לישראל

ועכשיו יבואר דברי חז"ל, שמשה רבינו שאל דאמנם הוא נתן את התורה, אבל היכן נכיר לדורות את כחו שהוא שמסר את התורה עד שנקראת תורת משה עבדי, והשיב הקב"ה במחצית השקל שזהו רמז שמה שכתוב בתורה הוא רק מחצית המצוה והמחצית השני

הוא "אש", והיינו ירא"ש ודביקות בקב"ה, שזה קיבלו ממשה רבינו וכמ"ש, ואם כן במצות מחצית השקל נזכור תמיד את החלק של משה רבינו בתורה, דהיינו האש קודש במצוות שראו אצל משה רבינו, ובזה נדע בכל דור ודור לצרף לתורה ומצוות את האש.

מבאר ד' החשק שלמה דהזכרון למחצית השקל מכפר ומבאר דהיינו אם מתעורר מזה ובזה נמצא דבר נפלא, שבפסוק נאמר (שמות ל' ט"ו) "לתת תרומת ה' לכפר", ואח"כ מסיים (שם ל' ט"ז) "והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר", ובירא הגאון רבי שלמה כהן זצ"ל מווילנא, שבפסוק הראשון הכוונה בזמן ביהמ"ק שאז הנתנה ממש מכפר, והפסוק שאח"כ מיירי בזמן שאין בית המקדש קיים שאז מכפר ה"זכרון" והיינו זכירת המצוה והיינו בקריאת פר' שקלים. והכוונה לדברינו שכשמתבונן ומכיר שיש עוד חצי של אש ונזכר בזה, אז מכפר.

ואולי מה שהקב"ה הראה לו מטבע של אש היינו לרמוז שבנתינת מחצית השקל עצמו כולם שוין, העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, אבל הראה לו של אש שבזה כל אחד שונה מחבירו, והיינו שכפי כוונתו התלהבותו ושמחתו של האדם במצוה כך מצותו שונה בתכלית מחבירו.

ענין השייכות בין נתינת נזם זהב לשקלי ישראל

נזם זהב בקע משקלו [כד כב]

עיי' ברש"י "רמז לשקלי ישראל בקע לגולגלת" ולא נתבאר למה רמז כאן ענין מחצית השקל.

ונראה שמחצית השקל נתנו כל ישראל שוה בשווה עשיר כעני ורמז הוא שמבחינה גשמית במצווה זו כל ישראל שווים אבל לכל אדם נשאר להשלים המחצית השניה היינו לקיים המצוה במסירות נפש שמחה אהבה דביקות והתלהבות' ובזה אין העשירים והעניים שווים אלא הדבר תלוי ביראת שמים שיש לכל אחד.

ואליעזר נתן לרבקה מתנות יקרות של כסף וביקש לרמוז בזה שלא הן העיקר אלא החלק השני הרוחני ומעתה צריכה לעמול בעבודת הנפש והיא העיקר.

גדולי ישראל צריכים לעסוק בצרכי ציבור

את ראש בני ישראל לפקדיהם [ל י"ב]

כאשר ינשא ראש בני ישראל שיתרוממו ויתנשאו מתוכם ראשיהם שהם חכמי וצדיקי ישראל אזי לפקדיהם שצריכים גדולי ישראל לקבל על עצמם עניני צבור העומדים ברומו של עולם גם דאגת כל פרט ופרט מישראל וזהו לפקודיהם במספר כל אחד ואחד ורבות הזהיר על זה הגר"ח"ע גרודזינסקי זצ"ל שצריכים הרבנים לישא בעול הפרט לסייע ליתומים ואלמנות ושאר נזקקים.

השייכות בין קריעת ים סוף למחצית השקל

כל העבר על הפקדים [ל י"ג]

בירושלמי שקלים פ"א כל דעבר על ימא ולא נתבאר שייכות חיוב מחצית השקל להעברת ישראל בים סוף ונראה ע"פ מה דאיתא במדרש שטען שרו של ים הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז והבאנו לעיל [פ"ד פסוק כ"ט] דבריו הנפלאים של המשך חכמה דקטרוג זה נתחדש דוקא על ים סוף שנחלקן לארבע כתות ובטלה אחדותם ולכן כשבטל מהם כח הצבור היה מקום לקטרוג לדונם כיחידים שנענשים על עון ע"ז ולפי"ז נראה שתקון ענין זה הוא בנתינת מחצית השקל שמתאחדים כל ישראל בנתינה זו העשיר אינו מרבה והדל אינו ממעיט ונעשה ממונם ממון

ביששכר וזבולון אין מפסיד היששכר משכרו כלום

בשקל הקדש [ל י"ג]

ועי' באור החיים שכ' לחדש שתומכי תורה כזבולון ויששכר ושמעון אחי עזריה אשר יחצון כספם לעמלי תורה אף שמקבלים שכר כיששכר אין מפסיד יששכר כלום ולזה רמז בשקל הקודש דמבואר ששקל של קודש כפול היה ונמצא ביד כל אחד שקל שלם ורבינו הגדול הגר"א זצ"ל אין דעתו כן רק מפסיד ומ"מ בשביל התורה הקדושה לידבק באלקים ראוי וכדאי להפסיד.

ענין העשיר לא ירבה היינו דלכל הכלל ישראל יש חלק בהחזקת התורה

העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט [ל ט"ו]

וכן היא המדה בקרבנות צבור שיהיה לכל ישראל חלק שוה בעבודת המקדש לדל כלעשיר וספר לי מו"ר הגאון הצדיק רבי משה שניידר זצ"ל ממרן הקדוש החפץ חיים זצ"ל שכתב לאחד מגדולי העשירים בעולם שמצב הישיבות ומוסדות התורה ברוסיה קשה מאד ובאם רוצה לזכות לחיי נצח בעולם הבא יפריש מכספו מעט ויספיק זה לזמן רב להחזיק את כל הישיבות דאז והיה הח"ח זצ"ל בטוח שלא יסרב אותו עשיר להצעה מלהיבה כזו לימים מת אותו עשיר ונודע שלא הניח מנכסיו לישיבות וכשספרו זאת להח"ח זצ"ל קפץ מכסאו ואמר "ברור אצלי שמשמים לא הסכימו שיהיה זכות כה גדולה של החזקת התורה לאדם אחד ובלבלה ההשגחה העליונה את דעתו שלא יתן כדי שיהיה לכל ישראל כעשירים וכדלים הזכות בעסק התורה".

ולפמש"כ לעיל שעיקר למצות הנתינה הוא המחצית של אש שזוכה לה ע"י מסירות ונדיבות לב פעמים שנתנית העני חשובה ומקובלת יותר מכל נתינותיו של העשיר.

נתינות העשיר והעני כל אחד מקבל שכר לפי הקושי שלו ליתן

העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט (ל, טו)

הרמז בזה הוא שכל ישראל נחשבים שותפין שוים במצות צדקה, ולעשיר שיש לו הרבה, דורשים ממנו הרבה, ואם אינו נותן כפי יכולתו ביטל מעצמו מצות צדקה, ולדל מספיק שיתן מעט מאד, ונחשב לו כמו נתינת הגדול ממש, שלפי כספו נתינתו היא

במסירות נפש כמו נתינת העשיר המרובה, ולכן בקרבנות השווה את כולם בנתינת מחצית השקל, לרמז שהתוצאה של לכפר על בני ישראל שזה לכולם.

ונלמד מכאן יסוד חשוב, שאין לפני הקב"ה משוא פנים בין עשיר לעני, וכל אחד מקבל את שכרו כפי מדת מסירות נפשו, ועני יכול לזכות לשכר כמו העשיר, ואדרבה לעשיר יש נסיון העושר ותובעים ממנו הרבה תמורת כספו. עוד יש לרמז, "העשיר לא ירבה" שלא יחשוב שהוא נותן הרבה ויתפאר בעצמו, "והדל לא ימעיט" שלא יחשוב שבלאו הכי אין לו אלא מעט ויפטור עצמו בלי כלום.

גם מי שאין לו מחצית, אין להפחית, ולא לחלק הנתינה

(והדל לא ימעיט (שם)

אזהרה זו לכאורה תמוהה, כיון שבתורה נאמר השיעור מחצית השקל, היאך ס"ד שמועיל בפחות. ונראה דס"ד דשיעור מחצית השקל היינו אם יש לו, אבל בדל, ראוי שהקדש לא יפסידו לגמרי ויתן מה שיש לו אף שאינו מחצית, קמ"ל והדל לא ימעיט בשום אופן.

והגאון דבריסק זצ"ל מפרש ע"פ הרמב"ם ריש הלכות שקלים שאין לחלק את נתינתו לכמה פעמים, היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו כאחד ובפעם אחת, וזהו החידוש והדל לא ימעיט. אבל יש להעיר לדברי הגרי"ז שדין זה שלא לחלק הנתינה, היא הלכה בפני עצמה הנוהגת בכל ישראל, ולמה נאמר בזה והדל. [וכפי הנראה כוונתו שדיבר הכתוב בהווה, שהעשיר אין לו סיבה לחלק בנתינה, ובדל מצוי שירצה לעשות כך].

אמנם נראה יותר לפרש חידוש הפסוק ע"פ המשך דברי הרמב"ם, שמפרש להדיא בדבריו שם "ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף שנאמר והדל לא ימעיט", וזו הלכה מיוחדת במחצית השקל דוקא, שנלמדת מפסוק זה, שאפי' דל שאין לו משלו, חייב לשאול או למכור כסותו.