



שחוק פינו

דבר הגליון

בימי הפורים נוהגים ישראל לעשות מיני שחוק ובדיחות. כל אתרא ואתרא כפי טבעו וסגנונו.

מצינו שכוח הצחוק נטבע בשמו של יצחק אבינו.

כפי שביארו מארי דאגדתא השחוק מגיע כאשר מתחולל מהפך בלתי צפוי, וצד ההפתעה מביא בכנפיו שחרור של צחוק.

כל לידתו של יצחק היא תופעה בלתי צפויה וכפי שאמרה שרה "צחוק עשה לי אלקים כל השומע יצחק לי".

והנה כח הצחוק הוא פעולה אנושית מובהקת. בעלי חיים עשויים לבכות ולילל, אך צחוק לא נמצא אצלם. אם נעמיד בעל חי המחוכם ביותר מול מציאות שכל אדם פורץ מולה בשחוק גדול, הבעל חי לא יניד שריר.

הטעם הוא, לפי שהצחוק נולד **מהחזקת שני הממדים בעת ובעונה אחת**: הרובד הפשוט של המאורע שארע בפועל - לצד ההשוואה למה שהיה אמור לקרות, כאשר ה'חיכוך' ביניהם יוצר את השחוק. ברגע שאחד מהרובדים מסתלק, גווע הצחוק. ה'רצוא ושוב' בין המציאות הרגילה למציאות ה'מצחיקה' יוצר את אנרגיית הצחוק.

לבעל חי אין כח הדעת הדרוש על מנת לקלוט את שני הרובדים. הוא מסוגל לחיות רק את הרובד של מה שקרה בפועל, והוא נתפס אצלו בסתמא ללא המחשבה הנוספת המגדירה את מה שקרה כמפתיע מול מה שהיה מצופה לקרות.

זאת הסיבה שאדם מכובד המחליק מלא קומתו ארצה אל תוך שלולית בויץ, כל הסובבים אין מצליחים להמנע מלצחוק עד מאד, אבל הוא עצמו אינו צוחק כלל. וזאת משום שהסובבים שלא נפלו תופסים את הארוע המפתיע שקרה לאותו אדם על רקע מה שהיה אמור להיות באופן רגיל, ומתוך השוואה זו נולד הצחוק. אולם אותו אדם שנפל ארצה שקוע כל כולו במה שארע לו פתאום ובכאב שנלווה, עד שאינו מסוגל להשוות את מה שקרה למציאות הרגילה, ואינו רואה את המאורע 'על רקע' משהו אחר, ושוב אין לו סיבה לצחוק.

יצחק אבינו רואה את המציאות של העולם שלנו, על רקע העולם העליון, כטיבה של מדת הדין המעמידה את המציאות התחתונה בצל התכונות הגדולות שבעליונים, ודורשת התאמה. על כן הוא מביט על הכל בצחוק, שכן יש כאן שתי מציאויות שסותרות זו לזו, ומשמשות יחד. ומהחיכוך הזה נולד צחוק.

"היו כולם בוכים ורבי עקיבא משחק", כי רבי עקיבא תופס את המציאות הפשוטה יחד עם הרקע של הנצחיות, ומתוך 'חיכוך' זה, נולד שחוק.

יצחק אותיות "קץ חי", כמו שמובא בספרים, ומה שיך כינוי שסותר את עצמו מיניה וביה?

רק זה גופא כוחו של יצחק התופס את המציאות בטעם התחתון והעליון בעת ובעונה אחת. הגם שיש כאן סתירה, ועל כן צוחק. הוא תופס בעת ובעונה אחת את הקץ והאפסיות של העולם ביחס לשמיים, יחד עם החיים כאן בעולם והיופי שלהם. הכל יחד.

בפורים אנו צוחקים מפני שמתגלים בו הפכים.

משה רבינו מת וגם נולד באותו חודש. מוות וחיים חדשים.

כלל ישראל בגזירת השמדה, אך ממשיך לחיות. אגרות ראשונות ואגרות שניות, זה מול זה.

מאורעות שהיו הרי אסון, הופכים להיות חלק מההצלה הגדולה. הגילוי האלוקי שהיה נחשב כמשהו מחוץ לעולם, מתברר שהוא מנהל את השגרה. אבל עדיין יש כאן העלמה והסתרה. מצד אחד גילוי ומצד אחר הסתרה. מה עושים מול מצב כפול זה? **צוחקים!**

ומתוך אותו שחוק קדוש הבוקע מבתי ישראל בימי הפורים

יתמשך ויתגלגל עלינו האי שחוקא רבא

שכל מה שקדם לו, אינו נחשב מולו,

ובכן

"אז יימלא שחוק פינו".

העירוב בכביש רמות לענין שבת וקריאת המגילה

ועד העירוב בכביש רמות

היות ועקב הפולמוס הישן על ענין "פורים ברמות" התפרסמו מכתבים שגררו את העירוב לתוך הענין, וגם הוציאו רינונים על העירוב כנראה מבלי לבדוק ולברר את הדברים. ננסה לעשות מעט סדר בדברים.

כמובן שאין בדברים דלהלן הבעת דעה, ובמקום גדולים אל תעמוד, אלא הצגת העובדות ובירור הדברים שהגיעו לידינו בסוגיה זו, וכל אחד ינהג כהבנתו והוראת רבותיו. התעוררנו לדבר כיון שיש שטענו שהעירוב השנה יותר גרוע ממה שהיה בעבר, ובוזה רצינו לברר ולהציג את העובדות שנהפוך הוא ובאמת נשתנו דברים רבים בעירוב אבל לטובה.

א. הנה בכל השנים עד שנת תשע"ז העירוב באיזור כביש רמות היה העירוב הכללי של הבד"ץ (בחלקו של אזור צפון ירושלים), ובמשך הזמן התבצע בו שיפורים ותוספות לבקשת מרן הגריש"א, ומכיון שעירוב זה היה מקיף גם את שכונת רמת שלמה וגם פונה לכיוון גבעת שאול, א"כ במציאות זו בתוך תוואי העירוב עברו גם כביש 9 שהוא סרטיא ממש [סרטיא: מסילה שהולכין בה מעיר לעיר (רש"י שבת 1.)] וגם כביש בגין שהוא בפשוט וודאי רה"ד ואכמ"ל, גם העירוב הנ"ל הקיף שטחים גדולים שיש שחששו בהם משום קרפיפות, וגם יש שעוררו על העומד מרובה שהקיף את העירוב הנ"ל, ואעפ"כ הגריש"א העמיד את שיטתו שיש לקרוא בט"ו, ויתבאר להלן כוונתו בזה.

אמנם במשך הזמן העירו כמה אברכים שעסקו בסוגיית עירובין, שהיות שיש רבים מאוד המטלטלים בכביש רמות בשב"ק, לכאורה אפשר לבנות בקלות עירוב טוב בהרבה, מכיון שכביש 9 עובד מתחת הגשר של כביש רמות, וכביש בגין עובר בגשר מעל כביש רמות, לכן מן הראוי להקים עירוב לאורך התוואי של כביש רמות, שברובו מוקף כבר ממילא במחיצות, ומדיבור למעשה בשנת תשע"ח הוקם העירוב החדש לאורך התוואי של כביש רמות, כשהוא בנוי על מחיצות עומד מרובה, עוד הקפידו מאוד בעשייתו שכל צוה"פ שבוקעים בה רבים היא או חלק מעומ"ד או בתוך ג' מחיצות שהם רה"י.

[וא"כ מה שעוררו השנה, שלכאורה בעבר כשיצאה ההוראה מהגריש"א שבצירוף העירוב לנהוג פורים ברמות בט"ו, עדיין לא היה חשש שישים רבוא בתוואי העירוב, הרי העובדות הם להפך שהרי כל השנים הנ"ל עברו בתוך העירוב סרטיא ממש, ובוזה ידוע דעת הרמב"ן שסרטיא נחשבת רה"ד לכו"ע אף שאין בה שישים רבוא, [וביותר שהרי ממ"נ בכביש רמות וודאי שלא עוברים שישים רבוא, רק כל הטענה שאם יש בעיר שישים רבוא א"צ שבפועל יעברו שישים רבוא אלא מספיק מה שהוא משמש שישים רבוא, א"כ בכל סרטיא לכאורה מתקיים תנאי זה שהרי היא משמשת לכל הערים שסביבה, ואפשר שזה גופא סברת הרמב"ן שבסרטיא א"צ לתנאי של שישים רבוא]].

וביותר עוררו כאילו עכשיו התחדש איזה דבר בענין שישים רבוא, והדבר איננו נכון כלל וכבר שנים רבות שמעוררים על הענין הזה שקשה להקל לענין טלטול בשבת בירושלים מחמת חשש שישים רבוא. וכמו שכתב והעיד הרב מאיר רוזנר בקונטרסו על העירוב בכביש רמות לענין פורים (נדפס בחוברת "חוצות ירושלים") שעורר בפני הגריש"א על הענין והורה לו שאין להקל לטלטל בעירוב זה כלל משום חשש שישים רבוא (יעו"ש בדבריו), וביותר בספר ישא יוסף (ח"ד ס' קפו) כתב והעיד שעוררו בפני הגריש"א על חשש שישים רבוא לענין פורים, ואעפ"כ לא שינה הגריש"א את שיטתו לענין פורים ברמות. אף שהורה להחמיר לענין טלטול שקשה להקל בזה, וחזר על הוראה זו בכל שנה עד שנת תשע"א, ואין כאן דבר חדש, וכפי ששמענו, מידי שנה היו עולים מחדש בפניו ושוחחים את הטענות הגר"מ רוזנר ועוד ת"ח רבים, הן על העירוב והן לענין פורים, ואעפ"כ לא שינה את שיטתו, בענין [וכפי שהעידו העוסקים בענין בד"כ כשהעירו על העירוב היה מורה שזה בסדר (לענין פורים) אבל עדיף לתקן שיהיה יותר טוב, וא"כ בעירוב החדש וודאי שנתקיים רצונו] (ואיננו יודעים לישב את הסתירות שבדברי ספר ישא יוסף עם מכתבו החדש אא"כ כוונתו רק שיש יותר מקום להחמיר כפי שכתב שם לקרוא גם ב"ד וגם זה צריך להבין).

ובמשך זמן רב עוררו בפניו על ענין שישים רבוא בירושלים, עד שבשנת תשס"ז הדבר הבשיל לכדי מכתב עבור מתקני העירובין בירושלים (הובא בישא יוסף ח"ג ס' קג), ובו כתב הגריש"א למתקני העירובין, מחד גיסא חיזק את ידיהם שראוי להמשיך במלאכת הקודש ומאידך גיסא עורר שקשה לסמוך להקל ולטלטל כשיש בעיר חשש של שישים רבוא.

ב. ובספר ישא יוסף (ח"ד ס' קפו) תמה על הדברים, איך ייתכן שאף שעורר הגריש"א רבות על ענין שישים רבוא ושאין להקל ולטלטל בשבת לא שינה את הוראתו לגבי פורים ברמות. אמנם העוסקים בסוגיה ובירור עם הגריש"א את שיטתו בענין, טוענים שקושיא מעיקרא ליתא, כפי שהסביר הגריש"א את שיטתו כמה פעמים. שהרי הדבר ידוע שיש ג' ענינים בעירוב.

(א) עירוב לענין איסור הוצאה וטלטול בשבת, שהוא איסור דאורייתא.

(ב) עירוב לענין תחומין שהוא קל יותר שאיסורו מדרבנן.

(ג) עירוב לענין פורים, שאינו ענין של איסור והתר, אלא יסודו להחשיב את שני המקומות כאחד.

וא"כ קושיא מעיקרא ליתא שאף שהורה במכתבו להחמיר שלא לטלטל מחמת חשש שיש בירושלים שישים רבוא מ"מ לענין תחומין דרבנן ידועה שיטתו שהיה מיקל טובא בכשרות העירוב וצ"ב, אמנם אף אם נחמיר לענין תחומין, שאיסורו מדרבנן, עדיין לענין פורים הדבר שונה וכפי שביאר שיטתו לאלו שהתעסקו אתו בסוגיה כל השנים, שאין הענין שהעירוב מתיר בטלטול, אלא כל שיש מקום הסמוך לעיר שמשותף עם העיר ונחשב איתה כעיר אחת, וגם יש עירוב שהמטלטל בו יש לו על מי לסמוך, (או אפילו שאין למחות בידו), וממילא בגלל זה גם בשבת הולכים ושבים מהכא להתם ומהתם להכא, כבר נחשבים שני המקומות קיימי בהדדי ודינם כאחד לענין פורים,

וברור שלא על זה בלבד סמך הגריש"א את פסקו, אלא כפי ששמענו שביאר שיטתו לתלמידיו שביוררו אתו את שיטתו בסוגיה, שהדברים הם כתוספת וחיזוק על טענת הגרש"א שנקט שכל שמשותף בעניניו לגמרי נחשב כעיר אחת, וביותר שע"י העירוב המקום נחשב כחצר אחת להשיטות שהעירוב נחשב כרה"י, וגם הולכים מחמת עירוב זה בשבתות מכאן לכאן, וגם יש חיבורים ע"י ריבועים וקשתות, בצירוף כל זה היה פשוט לו שוודאי נחשב כקיימי בהדדי והוא כעיר אחת.

והדבר מבואר בריטב"א (מגילה ב.) שכתב לבאר הטעם שהקילו חז"ל בדין סמוך להחשיבו כחלק מן הכרך, בשונה מהלכות תחומין ושאר דיני תורה שאין הסמוך נדון כעיר עצמה, וכתב הריטב"א דכיון דסמוך לכרך מוקף ומיגנו בתוכו בעת צרה ובהדי הדדי קיימי ומשתתפי, דינא הוא דליקרו בהדי הדדי.

וזאת למודעי שאף להאומרים שהשתנה המצב מבעבר, א"כ אדרבה כיום ע"י העירוב החדש שהוא מורכב מעומד מרובה וג' מחיצות, כפי כל התנאים, שעמדו עליהם רבני העירוב בדקדוק גדול, א"כ אדרבה עכשיו יש לנו פתרון גם לשישים רבוא כפי שידוע שיטת החזו"א שמחיצות עומד מרובה מועילות להתיר אף כשיש שישים רבוא כמבואר בדבריו (סימן קז סק"י), וכמש"כ שם שהוא התר מרווח ומחזור.

ג. אמנם מה שעדיין יש לתמוה שהרי ידועה ההוראה שיצאה מבית מדרשם של גדולי תלמידי החזו"א הגר"ח גריינמן, והגר"י ברטלר, שכל שיש עירוב כשר לטלטול לפי דעת החזו"א, שוב א"א לברך על המגילה ב"ד, וההוראה ידועה ומפורסמת בין תלמידיהם. וא"כ כפי המצב היום שהעירוב אף שאין לטלטל בו מחמת שיטת המ"ב, עדיין להחזו"א העירוב כשר לכתחילה גם לענין טלטול, [ואדרבה אם יש מאן שהוא שיועד על איזה פסול בעירוב, ויראת השם פועמת בלבבו שיבוא ויודיע לכהפ"ח לשבת הבאה פרשת כי תשא להציל יהודים שמטלטלים בו בכל שבת, והדבר יתוקן מיד בל"ע ע"י האברכים המסורים המטפלים בו בכל ערב שבת, כפי שמדי פעם מתקבלות הערות ענייניות ומתקנים ומוסיפים. ואם חוששים שבגלל זה בשנה שאח"כ יצטרכו לנהוג פורים בט"ו אפשר להחזיר את הבעיה לפני פורים תשפ"ד הבעל"ט, ולתקנה קודם שבת שלאחריה], אבל האמת היא שרבים הלכו ובדקו את העירוב פעמים רבות ולא מצאו בעיה משמעותית שעלולה לפסול את העירוב, וכשהיו הערות ענייניות (יעו"ש ברוממות תש"פ) נתקבלו בברכה ותוקן הדבר לחומרא, וכבר האריכו כל המו"מ בזה המעוררים ורבני העירוב בחוברת "חוצות ירושלים" ואכמ"ל.

כאן המקום להודות לנציגי העירייה המסורים כל אחד בשמו הטוב, שלמרות כל העבודות בכביש רמות שבאופן הרגיל העירוב היה אמור להיפסל ולהתבטל כמה פעמים, הם לא אמרו נואש ועומדים בצורה החלטית כחומה בצורה, מול כל הזכיינים והקבלנים בתוואי העירוב, שאין להוריד עמוד, לחי, או חוט, של העירוב מבלי להודיע לאחראים על העירוב ומבלי למצוא פתרון חילופי לפני שמורידים או שוברים, ונקווה שימשיך כך המצב בעה"י.

יתברכו הם וכל הנלווים עליהם "בברכת השבת שהיא מקור הברכה"

תרומות להחזקת העירוב יתקבלו בברכה בנדרים פלוס ע"ש ועד העירוב בכביש רמות

להשיג את החוברת "חוצות ירושלים" ולהערות והארות בעניין בכתובת S674571262@GMAIL.COM

עדיין מחמת ריבוי העבודות צריך ואפשר לברר על כשרות העירוב בכל שבוע בטלפון 074-796-4689 משאירים הודעה בד"כ סמוך לשבת.

האם הותר ביטול ת"ת ודחית מצות לקריאת המגילה בספק או היכא שקורא מחמת חומרא

הרב אורי יצחקי

א. איתא בגמרא מגילה דף ג' ע"א שמבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, ושם בע"ב הובא שקבורת מת מצוה דוחה כל המצות, אך בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף, מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא או דלמא מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות, בטר דבעיא דהדר פשטה מת מצוה עדיף דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, ע"כ, אשר משמע מזה שדוקא קבורת מת מצוה דוחה מגילה אבל שאר מצות נדחות מפני מק"מ, וכן נפסק ברמב"ם ושו"ע בסימן תרפ"ז ס"ב - מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים (כדי צרכי), שהפוגע בו קוברו תחלה ואח"כ קורא, ע"כ, אלא שנחלקו הראשונים והפוסקים אם דין זה הוא מדיני קדימה או דחיה גמורה, דשיטת הרמ"א שכל דין זה לא מיירי אלא בדאיכא שהות לעשות שתיהן, אבל אם אי אפשר לעשות שתיהן אין שום מצוה דאורייתא נדחת מפני מקרא מגילה, ושיטת הט"ז בשם רש"ל והב"ח והגר"א דתמיד מקרא מגילה קודם משום פרסומי ניסא, כמו שהביא המשנ"ב בס"ק י"א.

ב. וראיתי לנכון לדון בדבר המצוי, והוא אם כל הדינים הנזכרים בשו"ע כאן לגבי הקדמת המגילה נאמרו גם בעירות המסופקות, וכן אם נאמרו גם במקומות שנסתפקו אחרוני זמננו בשכונות החדשות, לאלו הנוהגים לקרוא בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה או איפכא כדי לצאת יד"ח כל השיטות, איך יהא הדין לגבי דחית ת"ת ושאר מצות.

ג. ובפשוטו לפי כללי המצות היה צריך להיות דספק מצוה מדברי קבלה לא תדחה ודאי מצוה דא' או אפילו מצוה דרבנן, דאמרין ליה הנח את הספק ותפוס את הודאי, וכש"כ הידור בעלמא של "ברוב עם" אין בכוחו לדחות מצוה אפילו מדרבנן וכש"כ ספק מצוה, ולפ"ז היה צריך לצאת לן שלא מיבעיא אם קורא מגילה במקום שהדין מוכרע ע"י רוב הפוסקים והוא רוצה להחמיר ע"ע, שאינו רשאי, משום ביטול תורה, וכן לא שייך כלל שקריאת המגילה שלו שקורא לחומרא בעלמא תידחה מצוה אפילו מדרבנן, אלא גם במקום המוגדר ע"י גדולי ההוראה כמקום מסופק, היה צריך להיות שלא יהא רשאי לבטל ת"ת וק"ו לא שאר מצות עבור קריאת מגילה מספק.

ד. הגה לגבי עיקר דין קריאת המגילה בעיירות המסופקות פסק השו"ע בסימן תרפ"ח ס"ד: כך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובליליהו, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, ע"כ, אלא שלא נזכר במפורש אם שייך בזה הדין של "מבטלין ת"ת" למקרא מגילה, וכן לא נזכר דין הדחיה לגבי שאר המצות.

אך צריך לעיין אם אפשר לפשוט את שאלתנו לגבי הדין של "מבטלין ת"ת" למקרא מגילה" מעיקר פסק השו"ע לגבי קריאת המגילה בעיירות המסופקות, ולכאורה תלויה פשיטות זו בגדר הביטול של ת"ת למקרא מגילה, דידועה קושית העולם מה שייך ביטול תורה במקרא מגילה והרי קריאת המגילה עצמה היא תורה ויוצא יד"ח ת"ת בקריאתה, והרבה תירוצים

וא"כ תבנא לדינא שאם שערי מחיצות העירוב יהיו סגורים בערב פורים השנה [כפי שהתחייבו מנהלי הפרויקט ומנהלי העבודה בשטח, וגם לקחו ע"ע שני ת"ח לבדוק שהדבר מיושם בפועל] צריך הסבר מה ההתר לברך על המגילה בי"ד וביותר לא מובן ההתר לקרוא בתורה בברכה שהיא בפשוטו ברכה לבטלה, עכ"פ לשיטת הגר"ח"ג והגר"ב הנ"ל, אמנם להסוברים שעירוב או כל חיבור מחיצות אינו מעלה או מוריד לענין פורים, אין כאן טענה.

[שמענו שכפה"נ מפני טענה זו היו כאלו שבשנה שעברה אחרי שהרב הבדוק סיים עבודתו לבדוק את העירוב לפורים, הלכו לפתוח את שערי העירוב כדי להנצל מחששא דט"ו, ואם הדברים נכונים הרי מוכחת צדקת הדברים, וגם ממ"נ אינה מובנת הנהגת הרב הפותח, שאם את נפשו הציל לשיטתו, הרי לשיטתו גופא הרי הוא מכשיל את הרבים, ולא לוקים פתרונים, אמנם כפי שיבואר להלן לשיטת הגרש"א והגר"ש"א גם אם השערים פתוחים עדיין דינו בט"ו].

יש שהעירו משום חשש קרפיפות שבתוואי העירוב, אמנם בגדר קרפף כבר נתבאר בחזו"א (סי' פט ס"ק ז) וביתר הרחבה בספר חידושים וביאורים (עירובין סימן ד סק"א) שהרחיק מאוד את ענין הקרפף בתוך העיר ושם כתב שרק קוצים המעכבים ההילוך בכלל קרפף. עוד כתב שם ששטחים גדולים בתוך העיר שהם מרובים יותר מהשטח הבנוי יש לאסור משום קרפף [גם באופן שיכולים להלך בהם] אבל שטחים שהם פחות משטח הבנוי מסתמא מהלכים בהם. אמנם גם בזה החמירו הרבה בעשיית העירוב וכל שטח שהוא מעט רחב ונטוש גם כשראוי להילוך הוציאו אותו ע"י צוה"פ מתוואי העירוב לחומרא.

ד. ומה שעדיין עוררו בשיטתו של הגר"ש"א שבאחד השנים העירוב היה קרוע בפורים (לטענת המטפלים בעירוב מישוהו קרע אותו כדי להנצל מחשש טו ובא אח"כ לבקש מחילה), ושאלו את הגר"ש"א אם באמת היה צריך לקרוא באותה השנה מגילה בי"ד, והשיב הגר"ש"א שאין בזה כל חשש שהרי העיקר שהעירוב קיים ברוב ימות השנה, [וזה מתאים עם מה שהתבאר לעיל בשיטתו שאין כאן עירוב לענין רה"י או תחומין אלא כל הענין שייחשב כקיימי בהדדי], ובזה יש להסתפק בכוונתו האם רוב ימות השנה היינו אפילו בימות החול, או רוב שבתות השנה, (ומסתבר יותר שכוונתו הייתה על השבתות שהרי אין משמעות לעירוב ביום חול והרי אינו חומה ומחיצה רק צוה"פ שנחשבת כרה"י לענין שבת, וביותר שהדבר עומד לתקון ואינו תלוי מה מצבנו ביום זה).

ועכ"פ עוררו שבשנים אלו מחמת העבודות בכביש שרוב ימות השבוע שערי מחיצות העירוב פתוחים, והם נסגרים לקראת שבת וגם הרבה פעמים נקראים חוטים מחמת העבודות ומתקנים אותם האברכים המסורים בכל ערב שבת, וא"כ בזה לשיטת הגר"ש"א לכאורה צריך לנהוג פורים בי"ד, אבל לשיטת הגר"ח"ג והגר"ב דלעיל אפילו כשיש עירוב כשר רק בפורים צריך לנהוג פורים בט"ו.

אמנם כבר דיברו מזה בגליון רוממות (פורים תשפ"ב) ושם כתב הגר"י דזימטרוסקי שגם לסברת הגר"ש"א כשיש מחיצות עומד ושערים, והם נפתחים לצורך ומחמת העבודות במשך השבוע, אינו מעלה או מוריד, וכ"כ שם בשם הגר"ש"י גלבר בעל ה"ארחות שבת", גם הגר"י דרזי טוען שהוראת הגר"ש"א הייתה שצריך שיהיה קיים ברוב שבתות השנה.

עוד דבר המסתבר שטענו התלמידי חכמים שהנה ידוע פלוגתת החזו"א עם החת"ס אם שער בלי צוה"פ נחשב מחיצה, ובה י"ל שלענין קיימי בהדדי גם החזו"א מודה ששער נחשב מחיצה שאדרבה פתיחת וסגירת השערים היא דרך שימוש במחיצות ולא ביטול המחיצות וחיבור, ודו"ק בזה, ובפרט שכאן בכל מצב יש מחיצות עומד"ר שהם נועדו כדי לחבר את רמות עם העיר, שדינם כרה"י מדאורייתא ומתקנים אותם לגמרי בשבתות, אין חשש במה שהם נפתחים לצורך העבודות.

ה. בכל הדברים דלעיל אין כלל הוראת התר לטלטל בעירוב בשבת, ודעת הרבנים בזה כבר נתפרסמה בחוברת "חוצות ירושלים" עמ' 134. גם אין בזה חלילה ערעור או ולזול על מי שמחמיר לעצמו לקרוא ולקיים מצוות היום בי"ד, וכל אחד ינהג כהוראת רבותיו.

העירוב אינו קשור לפורים, והמקימים והמתחזקים אותו אינם מתושבי רמות, ומוסרים עצמם בערבי שבתות וחגים לתקנו ולהעמידו, אכלני חורב בקיץ וקרח בלילות החורף, וכל כוונתם להציל יהודים מחילול שבת חלילה וכאן המקום להודות להם: ישלם ה' פעלם, ותהי משכורתם שלימה מעם ה' אלוקי ישראל, רק מחמת פולמוס הפורים נגררנו והרחבנו מעט בענין, מנקודת מבטנו הדלה.

נאמרו בזה ע"י גדולי רבותינו האחרונים, ונביא את העיקריים שבהם ונפק"מ לפשיטות שאלתנו.

ה. הרבה מאוד מהמפרשים תירצו שאמנם בקריאת המגילה עצמה מקיימים מצות ת"ת, אבל מה שהאדם קם מבית המדרש שבו הוא לומד והולך לבית הכנסת לשמוע מגילה, זמן ההליכה זהו הביטול תורה, ויש שתירצו ע"פ יסוד מרן הגר"ח ד"ש ביטול תורה באיכות וכשפוסק מלימוד עיוני לקריאת המגילה שהיא לימוד שטחי מבטל תורה באיכות, ובהגהות חכמת שלמה [או"ח סי' תרפ"ז ס"ב] תירץ דאם הוא מכוון בקריאת לקיים מצות מגילה א"א לקיים או גם מצות תלמוד תורה, וזהו הכוונה בגמ' שמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה, שאע"פ שבעת כשמתכוונים לצאת חובת הקריאה אינם יוצאים בזה מצות תלמוד תורה, אבל אה"נ באופן שמכוון לשם מצות ת"ת יוכל לקיים בזה מצות ת"ת.

ובספר אמרי יושר להגר"מ גריינימן שליט"א הביא קרוב לזה בשם מרן החזו"א, וז"ל: בריש ספר תשובות וכתבים ממרן החזו"א זללה"ה הובא משמ"י דש"ב הגר"ח ק"ש שליט"א [זצ"ל] בשם מרן זצ"ל לתרץ דכשמכוון לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת, דשם אחר הוא, [והוא ע"פ דעתו ז"ל דכשיש מצוה מיוחדת או איסור מיוחד בתורה ליכא רק הקצוץ או איסור, וכגון מה שהובא שם בסו"ס ע"ה דבלשון הרע אינו עובר משום ביטול תורה, וכן שמעתי ממנו ז"ל דכמו"כ במ"ע כגון השבת העבוט ליכא בזה קיום שאר מצוות שבין אדם לחבירו, כיון דהתורה קבעה עשה מיוחד לדבר זה. ואין זה ניגוד להא דדין וחשבון [א.ה. מקשה על דברי הח"ח בענין לשוה"ר בשם הגר"א שהוכיח משם איפכא], דחשבון הנו מה שהי' יכול לעשות תורה ומצוות בזמן שעשה העבירה כמובא מהגר"א ז"ל, ד"ל דאה"נ דבדיני שמים שייך תביעה על האדם אף על זה, והכא אירינן ע"פ ההלכה, ומרן ז"ל אמר לי שהי' לו ראיות על יסוד זה דליכא רק הדבר המיוחד שהתורה קבעה לה שם בפ"ע כנ"ל. ולפי המבואר אין כאן קושיא דהרי הביטול תורה הוא משום שמפסיק והולך למקום שיש רוב עם וכדדעיריני בזה נכדי יצחק נ"י, ומרן ז"ל י"ל דרק השיב לפי השואל על מה שאמר בפשיטות דמגילה הרי הוי נמי תורה, ואמר לו שזה אינו וכפי דעתו בכל כיו"ב וכנ"ל, ולא נחית אם יש כאן באמת קושיא ומוכרחים דוקא ליסוד זה כדי לתרצה, עכ"ל.

מבואר שכפי דבריו החזו"א יכול להסכים לתירוץ האחרונים דהביטול תורה הוא בהליכה, אך יש עוד סיבה לומר שיש בעצם הקריאה ביטול תורה דבאמת אינו מקיים מצות ת"ת בעת הקריאה משום יסוד החזו"א הנ"ל.

ו. והשתא נחזי אנן אם ניתן לפשוט את ספקינו מעיקר פסק השו"ע לגבי חיוב הקריאה בעיירות המסופקות, ופשוט שתלוי בתירוצים השונים, דלפי תירוץ הרבה מרבותינו דהביטול תורה במקרא מגילה אינו עצם הקריאה אלא ההליכה למקום שיש בו ציבור גדול, אע"פ שבמקומו גם יש מגין, מ"מ משום "ברוב עם הדרת מלך" חייב לילך למקום הציבור הגדול, לכאורה לא נזכר כלל בשו"ע שבעיירות המסופקות חייב לילך למקום שיש בו ציבור גדול, ולכאורה אינו חייב רק עד כמה שחייב לצאת יד"ח קריאת המגילה דהינו עד כמה שקריאתה במגין מעכבת, אבל שיהא חייב לילך למקום שיש בו רוב עם זאת לא שמענו.

אך לפי ג' התירוצים האחרים - שיש ביטול תורה באיכות, ושם מכוין למקרא מגילה אינו מקיים מצות ת"ת, וכן לפי יסוד החזו"א דכל שמקיים במעשה זה מצוה אחת אין שייך שיחול על מעשה זה שם של מצוה אחרת - לפי כל אלו התירוצים מוכח מעיקר פסק השו"ע הנ"ל לגבי חיוב קריאת המגילה בעיירות המסופקות, שכשם שמותר לבטל תורה עבור קריאת המגילה היכא דמחויב בודאי, ה"ה שמותר לבטל תורה עבור היכא דמחויב רק מספק.

ז. אך צריך קצת טעם בזה, ואין לומר דכיון דקריאת המגילה הוי מדברי קבלה וספיקן לחומרא שוב מחויב ועומד ככל מצוה שדוחה ת"ת, חדא דהתינח קריאת היום אבל קריאת הלילה היא להרבה פוסקים רק מדרבנן, ועוד דאכתי הוי ספק וודאי ואין ספק מצוה מוציא מידי ודאי ת"ת, ועוד התינח מה שמבטלים ת"ת למקרא מגילה היכא דאינו מחויב רק מספק, אך משמעות סתימת השו"ע שגם דיני הדחיה של שאר המצוות מפני מקרא מגילה גם הם שייכים גם בעיירות המסופקות, ואע"פ שאין דבר זה מפורש ולא מוכרח, אך היה לפוסקים להעיר דבר זה, ובסימן תרפ"ז ס"ב לא מצאתי שיעירו בזה.

ח. והנראה אחר שנברר לעצמנו מהו החידוש שנתחדש בגמרא בדחית מקרא מגילה לת"ת ולשאר המצוות, וכל האחרונים עמדו על לשון הרמב"ם המועתק בשו"ע - "מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה", דלכאורה הלכה זו תמוה

טובא, חדא שהרישא שמק"מ דוחה ת"ת לכאורה אין בו שום חידוש, דהא כל מצוה עוברת שאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים נדחה ת"ת מפניה, ומק"מ היא מצוה המוטלת על כל יחיד וא"כ אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, ומה חידוש יש במה שנדחה ת"ת מפניה, ולאידך גיסא צ"ע מדה שמק"מ דוחה שאר מצוות לכאורה אינו מובן, דמאיזה טעם נאמר כן, ובפרט שהיא מצוה דרבנן או מדברי קבלה ואיזה עדיפות יש לה על שאר המצוות ובפרט על מצוות דאו', ועולה על כולנה הק"ו שהמציא הרמב"ם לכאורה אין לו מובן דאיזה ק"ו שייך ממה שבלאו הכי נדחה למה שאין טעם הגון שידחה.

ט. ובישוב דברי הגמרא דמשמע שיש חידוש במה שת"ת נדחה מפני מקרא מגילה, כתב הריטב"א במגילה דף ג' ע"א וז"ל: מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לקרוא את המגילה. פי' כדי לקרואה בציבור, ואין צריך לומר שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה, דמקרא מגילה מצוה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר, וכשם שמבטלין מפני תפלה לכל אדם ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו (שבת י"א ב'), דמשום פרסומי ניסא עשאוהו כק"ש דאורייתא, ע"כ, אשר מבואר מזה דעיקר החידוש בדחיה זו הוא עבור קריאה בציבור, והתחדש בזה שלא רק עצם המצוה דוחה ת"ת, דזה ידעינן מהגמרא במו"ק, אלא גם הדין של "ברוב עם" דוחה שאר מצוות.

אלא דהיא גופה קשיא אמאי באמת נדחית המצוה מפני דין רוב עם, וע"ז כתב הריטב"א דשאני הכא דאיכא טעמא רבה של פרסומי ניסא, וזהו שהתחדש שמחמת המעלה של פרסומי ניסא דחינן לת"ת.

י. הנה העולה מדברי הגמרא ע"פ הריטב"א, דיש תקנה מיוחדת במקרא מגילה שמשום פרסומי ניסא חשיבא טפי משאר מצוות או שווה להם, וכמוש"כ הריטב"א דמשום פרסומי ניסא עשאוהו כק"ש דאורייתא, ולפ"ז יש לדון דכל היכא שקורא מגילה יש בזה פרסומי ניסא ובלבד שקורא ע"פ תקנת חז"ל, דכיון דמחויב בקריאת המגילה מאיזה טעם שיהא שייך בה פרסומי ניסא, ולפ"ז י"ל עוד דאפילו בספק חיוב שייך ביה ודאי פרסומי ניסא, וממילא כל דיני הדחיה הנגזרים מהדין המיוחד של פרסומי ניסא שייכי ביה שפיר.

ובזה מיושב היטב מה שהערנו שלפי רוב תירוצי האחרונים בהא דמבטלין ת"ת למקרא מגילה מוכרח שגם בעיירות המסופקות, אף שחיוב קריאת יום ט"ו הוא רק מספק, אעפ"כ שייך ביה שפיר הדין של "מבטלין ת"ת למקרא מגילה".

יא. אך לכאורה ממוצא דברינו יצא לן שכ"ז במקום שיש צד חיוב ע"פ תקנת חז"ל, אבל מי שקורא לעצמו מגילה במקום שאינו מחויב ע"פ עיקר הדין, ומתכוין בזה למצות קריאת המגילה, לא הותר לו דבר זה, דהדין "מבטלין ת"ת למקרא מגילה" לא נאמר באופן זה, ולפי יסוד הגר"ח דקריאת המגילה יש בה לתא דביטול תורה באיכות אין להתיר קריאת המגילה גם אם אינו מכוין בזה לשם מצות קריאת המגילה, אא"כ קורא בעיון המצטרך להבין כל דקדוקי המגילה כדרך שעוסק בעיון המצטרך בשאר חלקי התורה. והוא דבר חדש, ולא כתבתי אלא כדי להציעו לפני ת"ח המהדרים ומדקדקים במצוות!!!

יב. הנה עד עתה עסקנו בדין "מבטלין ת"ת למקרא מגילה", ואכתי יש לדון לגבי הדין השני שהתחדש בזה והוא דחית שאר המצוות לבד מת מצוה מפני מקרא מגילה, ולכאורה בזה לא מצאנו גילוי והוכחה מפסק השו"ע בסימן תרפ"ח ס"ד לגבי קריאת המגילה בעיירות המסופקות, והיה נראה שהדין לסברא הפשוטה דאין ספק מקרא מגילה דוחה לודאי מצוה.

אך לפי משנת"ב דיסוד הדחיה בזה הוא דין מיוחד מחמת פרסומי ניסא, ולפי מה שרצינו לחדש שגם בספק קריאה יש ודאי פרסומי ניסא, ובלבד שקורא אותה בתורת חיוב מתקנת חז"ל, א"כ י"ל דגם על הקריאה בעיירות המסופקות ביום ט"ו יחולו כל דיני הדחיה הנזכרים בפוסקים.

יג. אך אעפ"כ ליבי מגמגם בזה לומר שספק קריאת המגילה תדחה מצוה דאו'. ובשלמא לשיטת הרמ"א וסיעתו דכל דין העדיפות שיש לקריאת המגילה על שאר המצוות הוא היכא דאפשר לקיים שתיהן ואין כאן אלא דין הקדמה בלבד, אבל אם אי אפשר לעשות שתיהן אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה, יש מקום בראש לומר דגם ספק קריאת המגילה תקדים למצוה אפילו דאו', משום פרסומי ניסא, אבל לשיטת הט"ז בשם המהרש"ל והב"ח והגר"א דמקרא מגילה דוחה לגמרי אפילו מצוה דאו', צ"ע אם נימא כן גם בספק מצוה, דאע"פ שתיקנו חז"ל לעיירות המסופקות לקרוא בשני הימים, אך לדחות מצוה דאו' אין נראה שתדחה קריאת המגילה ביום ט"ו, וצע"ג בכ"ז.

הקורא למפרע האם יכול להוציא אחרים כשאצלם הוא על הסדר

הרב רפאל גלבר

כתב המשנ"ב סי' תרצב סק"ב אם נשתתק הקורא באמצע המגילה דעת האחרונים דאין צריך הקורא השני להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון שהוא טירחא דציבורא, ועיין בשערי תשובה.

ובשערי תשובה שלח לעיין בשערי אפרים שער ו' סעיף ס', ושם כתב דבנשתתק הקורא יכול אחר להשלים את חצי המגילה השני אף שלא שמע את חצי הראשון של המגילה, ואותו קורא לא יוצא ידי חובה בקריאה זו, מ"מ מוציא את הציבור בקריאה זו, ולאחר הקריאה שקורא לציבור יכרך ויקרא את את המגילה לעצמו מתחילה על הסדר.

ומבואר חידוש דין דאף שהקורא לא יוצא ידי חובה בקריאת חצי המגילה השני, דצריך לקרוא את המגילה על הסדר והקורא למפרע לא יצא, מ"מ יכול להוציא את הציבור בקריאה זו.

ויש לעיין דהא מצינו בכמה מקומות דבאופן שאצל הקורא הקריאה פסולה אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה בקריאה זו אף שאצלם הקריאה כשרה, כגון חרש המדבר ואינו שומע דמבואר בגמ' במגילה יט ובברכות טו דלדעת ר' יוסי דלהשמיע לאזנו הוא לעיכובא אינו מוציא אחרים גם בדיעבד, ולדעת ר' יהודה דרק לכתחילה צריך להשמיע לאזנו ה"נ חרש המדבר ואינו שומע לא יוציא אחרים לכתחילה, כיון שהקורא אינו משמיע לאזנו אף שהיוצאים ממנו שומעים באזנם, ומבואר דכיון שאצל הקורא אין קריאה זו כדין אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בקריאה זו. [ומה שכתב הגרעק"א בתשו' סי' ז' דהטעם הוא משום דהחרש שאינו שומע אינו מחויב בדבר (והוכיח מזה) דמי שאינו מחויב במצוה אינו בכלל ערבות עליה דאל"כ אכתי יוציא החרש מדין ערבות) תמוה טובא דלדעת ר' יהודה דלהשמיע לאזנו אינו מעכב בודאי מחויב הוא במצוה ובכל זאת מבואר בגמ' דאינו מוציא לכתחילה, וע"כ דהטעם הוא כנ"ל דכיון שאצל הקורא אין זה קריאה כתיקנה אינו יכול להוציא אחרים בה, וכבר תמה בזה על הרעק"א בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תלט].

וכן מבואר בירושלמי דאדם היודע לעז ואשורית אינו מוציא ידי חובה בקריאת המגילה בלעז למי שיוודע רק לעז, דהו"ל כמי שאינו מחויב בדבר ואינו מוציא אחרים. [והובא בירושלמי ברמב"ן ובב"י הגר"א סי' תרצ"ב ונפסק במשנ"ב שם סק"לג]. הרי דאף שהגברא מחויב לגמרי במצוה, כל שאינו יוצא ידי חובתו בקריאה באופן הזה שקורא, [דהוא מבין אשורית, ושיטת הירושלמי דבכה"ג]

אינו יוצא בלעז], הו"ל כאילו אינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא אחרים שמבינים רק לעז.

וה"נ לכאן' בציוורו של השערי אפרים בקורא חצי שני של המגילה [כשלא שמע את החצי הראשון] כיון שהקורא לא יוצא ידי חובה בקריאה זו, דלדידיה הו"ל קורא למפרע, לא יוכל להוציא את הציבור אף שלהם קריאה זו היא כן על הסדר, דהו"ל כאינו מחויב בדבר.

ולכאן' יש לתרץ דמצינו גם אופנים דאף שהקורא אינו יוצא מ"מ מוציא אחרים, כן מבואר בגמ' בפסחים קא לגבי קידוש במקום סעודה דמקדשים בבית כנסת להוציא אורחים שאוכלים בבית כנסת ידי חובתן, והמקדש עצמו לא יוצא בקידוש זה [דאין קידוש אלא במקום סעודה] ומ"מ מוציא אחרים, וצ"ב מאי שנא חרש המדבר ואינו שומע ומיועד לעז ואשורית שנתבאר לעיל דאינם מוציאים אחרים, ולכאן' החילוק הוא דבאופן שהקריאה עצמה פסולה אינו יכול להוציא אחרים, אבל בקידוש הדיבור מצד עצמו בסדר ורק חסר בתנאי הקיום, ככה"ג שפיר יכול להוציא אחרים. [וראה להלן דברי הריב"ש בזה]. ומעתה יש לדון בקורא למפרע האם עצם הקריאה פסולה דכל שאינו קורא על הסדר לא הוי קריאה, או שמא כל פסוק ופרק שקורא כשלעצמו הוא קריאה טובה ורק שאינו יוצא בה ידי חובתו דלצאת ידי חובה בעינן על הסדר, אבל אין חיסרון בעצם הקריאה, ואי נימא כצד זה אתי שפיר דברי השערי אפרים הנ"ל, דאף שלקורא השני חצי המגילה הוא קריאה למפרע מ"מ יכול להוציא אחרים בה.

אולם הראוני דבבב"ל בהל' ר"ח סי' תכב מבואר דקריאה למפרע היא קריאה מקולקלת, דהביה"ל מקשה על השו"ע שהעתיק דין הקורא את ההלל למפרע לא יצא בהלכות ר"ח, ומקשה הביה"ל הא הלל של ר"ח הוא מנהג בעלמא ומדלגין בו והדילוג אינו דוקא פרק לא לנו, וא"כ אף שקרא למפרע והקדים

פסוק לחבירו מה בכך הרי אף אם היה מדלג לגמרי פסוק זה היה יוצא ידי הלל ואין ע"י קריאת הפסוק שלא במקומו פסל. וכתב הביה"ל דאולי כיון דילפינן מקרא דממזרח שמש וגו' דהלל צריך להיות על הסדר גרע קורא למפרע מאם חיסר אותו פסוק לגמרי. עכ"ל הביה"ל. ומבואר דהביה"ל מצדד דקורא למפרע הוי קריאה מקולקלת והיא גורמת לפסול את ההלל, וא"כ ה"נ בנידון דידן לא יוכל הקורא להוציא אחרים בקריאה כזו.

ועוד יש להעיר דבתשובת הריב"ש סי' שצא עמד לבאר מה בין דברי הירושלמי דהיודע לעז ואשורית אינו מוציא אחרים לבין מקדש שלא במקום סעודה דיכול להוציא אחרים, וביאר וז"ל אלא שעדיין יש לחלק בין כשהפסול מחמת המקום ובין כשהוא מחמת הקריאה בעצמה. עכ"ל. ולכאן' לפי גדר זה הקורא למפרע לא יוכל להוציא אחרים דהחיסרון הוא בקריאה עצמה. ושוב צ"ב דברי שערי אפרים.

והנראה בזה [ועוררני לזה הגר"א גרוס שליט"א], דכל דברי השערי אפרים הן רק באופן שדיבר בו, דהקורא השני לא מתכוין לצאת ידי חובתו בקריאה זו, ומתחילה דעתו רק להוציא את הציבור ולאחר מכן לחזור ולקורא את המגילה על הסדר לעצמו, וכה"ג נראה דלא נידון כלל כקורא למפרע, אלא רק כקורא חצי מגילה, דאע"פ שאינו יוצא בה ידי חובה מ"מ הקריאה לעצמה היא קריאה טובה, והרי זה כקורא את החצי הראשון של המגילה ואין דעתו לגמרה, דאע"פ שהקורא לא יוצא י"ח מ"מ מוציא אחרים, דבתור חצי מגילה אין חיסרון, וה"נ כשקורא את החצי השני לא בתור חלק מהקריאה שלו לא נידון כקורא למפרע, [אף שאינו יכול לצאת בשום אופן בקריאה זו], אבל באופן שהקורא רוצה לצאת בקריאה שקורא והוא קורא למפרע באמת אינו יכול להוציא אחרים, דאין זה חיסרון צדדי מחמת המקום אלא חיסרון בגוף הקריאה וכנ"ל. [ומעתה במעשה דההיא ישיבה דהבעל קורא בעשרת בני המן הקדים ארידי לאריסי, אף אי נימא דהציבור יצאו במה שקראו פסוק זה בעצמם כפי המנהג, מ"מ לא יוכל הבעל קורא להוציא את הציבור בהמשך המגילה, דכיון שפסוק זה מקולקל, נמצא כל המשך הקריאה של הבעל קורא היא לא על הסדר, דמקדים את כל פסוקים אלו לפסוק של עשרת בני המן שלא קראו כדן, וכיון שהבעל קורא קראו בתור חלק מהמגילה ועל דעת לצאת בו, הו"ל קורא למפרע והקריאה פסולה ואינו יכול להוציא אחרים בקריאה זו, וחלוק מאד מדבריו של השערי אפרים וכמו שנתבאר.

היתר טעימה עד כביצה קודם קריאת המגילה

הרב אליסף פרלמן

פסק הרמ"א תרצ"ב ס"ד שאסור לאכול קודם קריאת המגילה אפילו כשהתענית קשה עליו, והמגן אברהם סק"ז כתב דדקא אכילה אסור אבל טעימה בעלמא שרי והמשנ"ב ס"ק יד' הביא את דברי המג"א והוסיף ששיעור טעימה היינו כביצה פת או משקין בשיעור כביצה, [ועיין משנ"ב סי' רלב' ס"ק לה' דהיינו במשקין המשכרים דכששותה יותר מכביצה יש חשש שימשך משא"כ בשאר משקין].

וראיתי שיש מקשים בזה [עיון הפרשה פורים גליון ר' אות א'] דהא בברכות דף יד. איתא השרוי בתענית, טועם ואין בכך כלום, עד כמה עד שיעור רביעתא ע"כ הרי שלענין טעימה שיעורו ברביעית ולא בכביצה, ע"כ קושיתם.

והנראה דטעימה בטעימה איתחליף ואינו ענין כלל מהכא להתם, דהנה השו"ע סי' קס"ז ס"א פסק דין זה המבואר בברכות וז"ל השרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית, ובלבד שיפלוט; וביום הכפורים ובתשעה באב, אסור. וברמ"א כתב ויש מחמירין בכל תענית צבור, והכי נוהגין (תוספות והגהות מיימוני פ"א ות"ה סימן קנ"ח). עכ"ל. והמבואר דגם להשו"ע שפסק דין זה אין זה אלא בתנאי שיפלוט, וביאר המשנ"ב סק"ג דאי לא הכי חשיב שתיה ואפילו משהו אסור עכ"ל וצ"ע בשער הציון סק"ב דכן מוכח ברשב"א והביאו בבאור הגר"א.

הרי מבואר דחלוק הוא טעימה המבוארת שם המותרת בתענית, מדין טעימה המוזכרת בנידון דידן דהכא התיר המג"א טעימה של אכילה ושתיה ממש ואינו פולט המאכל והשתיה, ואילו התם מיידי בטעימה שהוא פולטה, ונמצא דמה דהתם קרי ליה טעימה היינו ביחס לדיני תענית שאסור אפילו אכילה כל שהו, וטעימה נקרא רק טעימת המאכל בלבד בלא שום בליעה, משא"כ בנידון דידן דאין זה דין תענית קודם מגילה, ואיסור האכילה הוא משום שמוטל עליו קריאת המגילה עכשיו בלא עיכוב, וכלפי זה שם טעימה

המותרת היינו מאי דלא חשיב מעשה אכילה וסעודה, ומותר אפילו שאוכל ממש ולא טועם ופולט.

והנה התם כיון דהוא דין תענית הוא יותר חמור ואסור באכילה אפילו כל שהוא, אכן לענין הטעימה מבואר דמותר עד רביעית הלוג שהוא ביצה ומחצה, ואילו הכא שאינו אסור באכילה בעצמותו אלא רק משום דין קריאה המוטל עליו הרי אסור בטעימה אפילו בכביצה בלבד ולא הותר עד רביעית, והיאך הכא מחמירים, אך הבאור פשוט כנ"ל דאין זה חומרא כלל כלפי התם, דהתם איירי דאינו בולע כלל וא"כ אע"פ שהחמירו אפילו בטעימה בעלמא לא החמירו בפחות מרביעית, משא"כ הכא דמיירי בטעימה של אכילה דלגבי תענית אינה מותר כלל, וכאן היקלנו והיתרנו יותר מתענית, אלא דליכא היתר ביותר מכביצה, [ובפשוטו טעימה של פליטה מותרת כאן בלא הגבלה של רביעית כלל] ואינו שייך להתם כלל וכמושג"ת.

בענין קריאת המגילה ביחידות במקומות שנחלקו הפוסקים בדינם

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

יל"ע במקומות שנחלקו הפוסקים בדינם לענין קביעת זמן הפורים, האם הנוהג בהם כדון ערי הספיקות, דהיינו שקורא בי"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה, רשאי לקרוא בי"ד בברכה רק אם קורא בעשרה, או שגם הקורא ביחידות רשאי לברך.

יעויין בשו"ע (סי' תר"צ סעי' י"ח) דכשקורא את המגילה בזמנה צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קוראים אותה ביחיד. וכתב המשנ"ב (ס"ק ס"א) שכשקוראים את המגילה שלא בזמנה, כגון המפרש בים והיוצא בשירא, או בפורים המשולש במוקפים שקוראים את המגילה בערב שבת, אם אין עשרה לא יברכו על קריאת המגילה.

והנה יש מי שטען שבמקומות שהם ספיקא דדינא, [כגון טבריא שיש ספק בגמרא אם ימז חומתה, וכן במקומות שנחלקו הפוסקים בזמן קריאת המגילה בהם, כגון עיר שמחוברת לדרך על ידי עירוב, שנחלקו הפוסקים אם עירוב מועיל לענין קביעת יום הפורים], הנוהגים בהם כבערי הספיקות, דהיינו שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה, צריכים להקפיד לקרוא בי"ד בעשרה, ואם אין עשרה אי אפשר לברך.

והיינו טעמא, דבשלמא במקומות שיש בהם ספק במציאות האם הם מוקפים חומה מימות יהושע, אפשר לקרוא בהם בי"ד בברכה אפילו ביחידות, כיון שבאותם מקומות עיקר טעם הקריאה בי"ד הוא משום דברי הגאונים [שהובאו בשו"ע סי' תרפ"ח סעי' ד'] שתולים ברוב העולם שאינו מוקף חומה מימות יהושע. וממילא זמן הקריאה נקבע בי"ד והקריאה בי"ד היא בגדר קריאה בזמנה שדין עשרה אינו מעכב. אבל במקומות שהם בגדר ספיקא דדינא, הרי בזה לא שייכת הסברא לתלות ברוב העולם. ומה שגם בהם קוראים בי"ד בברכה למרות שלא שייך לתלות ברוב, ה"ז משום טעם הרמב"ם והגר"א [שהובא במשנ"ב סי' תרפ"ח סקי"א] דאפילו מוקף שדינו בט"ו, אם קרא בי"ד יצא בדיעבד. וע"ש בביאור הגר"א שדימה זאת לדבר שמסופקים אם ברכתו העץ או האדמה, דמברכים עליו האדמה משום שבוה יוצאים יד"ח לכו"ע. כלומר דכל היכא שבדיעבד בודאי יוצאים יד"ח, כשיש בו ספק אפשר לנהוג כך לכתחילה. ולפי טעם זה יש צד שהקריאה בי"ד היא קריאה שלא בזמנה, שהרי אפשר שהזמן הוא בט"ו ורק שבדיעבד יוצאים אם קרא בי"ד למרות שזה קודם הזמן. ובקריאה שלא בזמנה צריך להקפיד לקרוא דוקא בעשרה, ואם אין עשרה כתב המשנ"ב שלא לברך. [ועיי' במה שנכתב בזה בקובץ מוריה שבט תשפ"א (עמ' שפ"ו)].

אמנם נראה לדחות טענה זו ולבאר ג' טעמים מחמתם גם במקומות שהם ספיקא דדינא אפשר לברך בי"ד, אפילו כשקורא ביחידות.

(א) ראשית י"ל שבאמת סברת הגאונים שהולכים אחר רוב העולם שייכת גם במקומות שהם ספיקא דדינא, דנראה שמה שאמרו שהולכים אחר הרוב אין הכוונה שתולים את המקום שהוא פרוז כמו שרוב העולם פרוז, אלא ביאור דבריהם הוא שמעיקרא תקנו שבערי הספיקות ינהגו פורים בי"ד משום שרוב העולם עושים פורים ביום זה. וכן משמע בריטב"א (ה: ד"ה גופא חזקיה) כשביאר מדוע בערי הספיקות קוראים בי"ד אף שמדינא לא היה צריך לקרות בהן כלל דספיקא דרבנן הוא, "אלא משום דלא לימא דלאו ישראל נינהו, וגם משום פרסומי ניסא, אית לן למעבד חד יומא לבד מיהת, היינו יום י"ד, דקרו

ביה רובא דעלמא". ומשמע שהרוב הוא לא סיבה כדי להכריע על המקום אם הוא פרוז או מוקף, אלא זה טעם שעיקר התקנה בערי הספיקות היתה לקרוא בי"ד. וכ"כ החזו"א (דמאי סי' א' סקט"ו) להדיא וז"ל, "ומיהו לאו משום דהולכין אחר הרוב, דבספק טברי' לא שייך להכריע ברוב, אלא יש לעשות זמן הקריאה בי"ד שהוא קבוע לרוב העולם". [ונראה שלפי זה מיושבת קושית השעה"מ (פ"א ממגילה ה"א) בשם המקראי קודש כיצד הולכים אחר הרוב והרי כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ע"ש, וע"ע בא"ר (סי' תרפ"ח סעי' ה'), ולפמש"נ כאן תו לק"מ. וע"ע בהגה' מעשה חושב על השעה"מ שם, ודוק].

וכן יש ללמוד מדברי הכלבו (הלכות מגילה) והרמ"א (סי' תרפ"ח סעי' ה') שכתבו לגבי הנמצא במדבר או בספינה שקורא ביום י"ד משום שהולכים אחר רוב העולם. וחזו"נ נמי כסברת הריטב"א בדעת הגאונים, שהרי לגבי הנמצא במדבר או בספינה לא שייך לתלות את המקום ברוב. ואין לדחות שאלו הם שני דינים שונים של רוב, דיעויין בספר המכתם (ד"ה כרך שישב) שכתב בזה"ל, "ועיר שהיא ספק אם היא מוקפת מימות יהושע בן נון אם לא, קורין בשניהם לחומרא, ומיהו בכל מקום אין מברכין אלא ביום י"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, ובתוספתא נמי גרסינן דבן כרך שהיה הולך על הים ושם הוא עומד ביום י"ד וביום ט"ו אינו קורא אלא בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב עולם". ונמצא דעכ"פ בדברי ספר המכתם מבואר שיסוד שני הדינים הוא אחד, והיינו שאין כאן תלייה ברוב, אלא שקבעו את הדין לפי רוב העולם.

[ועייין עוד ברמב"ן (ב) במש"כ לגבי הנידון של הוצל וטבריא, ונראה דעכ"פ לפי מסקנת דבריו, שסומכים על הרוב גם לענין ברכה בי"ד, והיינו אפילו בהוצל שהיא ספק בקבלה ולא ספק במציאות כך שלא שייך לתלות ברוב כדי להכריע את שורש הספק, מבואר ג"כ כמש"נ בשיטת הריטב"א, שהרוב מועיל בכל ערי הספיקות משום שמעיקרא כך תקנו כל אימת שיהיה ספק, וזה כולל גם מקומות שהם ספיקא דדינא. ובאמת הריטב"א ציין שדבריו הם מהרמב"ן, ודוק. וכן יש לפרש במסקנת דברי הר"ן (ב) מדפ"ה"י, ע"ש. ואכתי יל"ע בזה בשיטת הכפתור ופרח (פרק ח') בשם הראב"ד ובשיטת התור"ד (מגילה ה:), ואכזה"ל].

והשתא כיון שגם במקומות שהם ספיקא דדינא שייכת סברא זו שקבעו לקרוא ביום הקריאה של רוב העולם, א"כ לא צריך לקרוא בעשרה כדי לברך, דהקריאה בי"ד נחשבת לקריאה בזמנה, דכן תקנו מעיקרא לנהוג בכל המקומות המסופקים, ואין הבדל בין ספק במציאות לספק בדין.

(ב) עוד נראה שבנדו"ג גם לפי טעם הרמב"ם והגר"א, שהקריאה בי"ד מועילה מדין בן ט"ו שקרא בי"ד יצא, מ"מ מקרי קריאה בזמנה ואין צריך עשרה. והיינו טעמא, דדוקא במקומות המוקפים שמקדימים לי"ד דנו הראשונים דאפשר דמקרי שלא בזמנה, כיון שבמקומות הללו אזי כשקוראים בי"ד מקיימים את החיוב של ט"ו. אבל כאן שהמקום הוא מסופק א"כ מעיקרא אמרו לקרוא בו בי"ד, כלומר שגם על הצד שהמקום הוא מוקף מ"מ כיון שלנו יש ספק כיצד לנהוג בו א"כ הדין הוא שזמן הקריאה יהיה בי"ד, ונמצא שבי"ד קוראים כיון שזה הזמן, ולא משום שמקיימים בכך את החיוב של ט"ו, ושפיר מקרי קריאה בזמנה, שמברכים אפילו ביחידות.

(ג) עוד נראה לומר שאין צריך עשרה ואפשר לברך ביחידות מטעם נוסף, די"ל שכל מה שבקריאה שלא בזמנה צריך עשרה ה"ז כדי שיהיה פרסום, וכמבואר ברש"י (מגילה ה: ד"ה בזמנה וד"ה שלא בזמנה), דכשקוראים בזמנה קוראים אפילו ביחיד דהכל קוראים בו ואיכא פרסום נס, אבל כשקוראים שלא בזמנה כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה צריך לקרוא בעשרה דבעינן פרסום ניסא. והשתא כיון שבערי הספיקות עושים את כל דיני הפורים בי"ד, א"כ שפיר יש כאן פרסום לנס כמו בכל מקום שקוראים את המגילה בזמנה. ולכן אף אם כל מה שיוצאים זה מדין בן ט"ו שקרא בי"ד יצא, מ"מ כאן זה דומה לקריאה בזמנה כיון שיש פרסום. ואין זה דומה למה שנקט המשנ"ב בפורים משולש שהקריאה בי"ד היא קריאה שלא בזמנה אף שכולם קוראים בע"ש, ועי' בשעה"צ (סי' תר"צ סקנ"ט), דשאני התם שביום י"ד רק קוראים את המגילה אך לא מקיימים את שאר מצוות היום, וי"ל שלכן עדיין אין פרסומי ניסא כמו בי"ד דעלמא. אבל בנדו"ג שעושים את כל מצוות היום בי"ד, שפיר איכא פרסום כבכל קריאה בזמנה. וחילוק זה בין אם רק קוראים את המגילה או שמקיימים גם את שאר המצוות מבואר בטורי אבן במגילה (ה: ד"ה מגילה בזמנה), דיעויי"ש שכתב שכשבאותו היום רק קוראים במגילה אזי הרואה אותו קורא אומר שקורא בכתבי הקודש בעלמא א"כ קורא בעשרה, אבל כשהיום אסור בהספד ותענית וחייב במשל"מ ואיכא משתה ושמחה יתירא, ככה"ג אפילו אם קורא ביחיד שפיר דמי, דאף אם אין פרסומי ניסא בקריאה

מ"מ יש פרסומי ניסא בשאר הדברים. ועיין סברא דומה לזה בספר פורים המשולש (פ"ג הערה א') לענין קריאת המגילה ביחיד בפורים המשולש בערי הספיקות. [ונראה דאף שבשעה"צ (ס"ת תר"צ סקנ"ט) יישב את קושיית הטו"א על רש"י שם באופן מהטו"א, מ"מ אין הכרח מדבריו דלא ס"ל כעיקר היסוד של הטו"א, ודוק].

ונראה דעל פי כל הסברות הללו, ובצירוף מה שדעת הרבה ראשונים היא שכשקוראים ביום י"ד הרי זה בגדר קריאה בזמנה גם לכרכים, א"כ שפיר דמי לקרוא בברכה ביום י"ד במקומות שהם בגדר ספיקא דדינא אפילו אם קוראים ביחידות.

קריאת המגילה בשני בעלי קריאה

הרב יוסף סעד

יש לעי' האם מותר לכתחילה להוציא את הבני בית ע"י שני בעלי קוראים שכבר יצאו ידי חובת מגילה, וכל אחד קורא מחצה ואינו שומע את חבריו.

והנה ידוע ומפורסם הנידון אם שייך שומע כעונה לחצי ברכה, ויסוד הנידון שהגם שגבי המברך שמוציאו הוי רק חצי ברכה, כיון שהשומע משלים בעוד חצי ברכה, א"כ ביחד הוי גבי' ברכה שלימה. והרע"א בתשו' ז' חידש שמהני חצי בשמיעה וחצי ע"י דיבור של היוצא, אמנם החזו"א סי' כ"ט ו' הוכיח מהא דסי' קצ"ד ג' שא"א לחלק ברכה לחצאין אף שלשומעים הוי ברכה שלמה.

והנה בקה"י ברכות סי' י"א חילק שכאשר אצל המוציא היא ברכה שלימה מהני חצי בשומע כעונה וחצי בדיבור, אבל בגונא שאצל השומע אינו ברכה שלימה והוא אינו יוצא בה לא מהני. והנה במגילה קי"ל שקריאת כולה מעכבת, וצריך לקרותה בלי הפסק ושייך בה דינא דשהה לגמור את כולה וא"כ מסתברא לכאן' שדמי לברכה שרק על ידי קריאת כולה חשיב מגילה, ובלא"ה הוי חצי מגילה ולא מצי נפיק בשמיעת חצי מגילה.

ולפ"ז בצירוף דידן כיון שאצל כל בעל קורא אין כאן קריאה שלימה של מגילה אינו יכול להוציאם, רק אם ישמעו כל אחד את השני שיהיה לכל אחד מגילה שלימה.

אמנם הנה במשנ"ב תרצ"ב ס"ק ב' כתב, אם נשתתק הקורא באמצע המגילה דעת האחרונים דא"צ הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון, ע"כ. אמנם הנה שמא י"ל דאיירי כשהשני שומע את תחילת קריאה זו מהבעל קורא הראשון, אך הביאו ראיה מדברי המשנ"ב סי' נ"ט ה' בביא"ל ד"ה אם, שכתב להדיא שמהני ש"ן להוציא את הציבור בברכות ק"ש אף אם לא שמע תחילת הברכה מהראשון ולא יוצא לעצמו בברכה זו, ומבואר שדעת המשנ"ב שמהני לצאת אף שאין המוציא בירך ברכה שלמה, ולכא' היינו כיון שאצל השומע הוא ברכה שלמה מהני לדין שומע כעונה.

וכן מבואר להדיא גבי קריאת המגילה בשערי אפרים ו' ס' וז"ל אם קרא אחד בציבור את המגילה ונשתתק או נחלש והוצרך לפסוק באמצע יש לזה השני הבא להשלים הקריאה להתחיל מתחילת הפסוק ששם פסק הראשון ואם זה שבא לגמור הקריאה לא היה שם בשעת ברכה שבירך הראשון ולא יצא עדיין ידי קריאה המגילה עד המקום שפסק הראשון וכו' ע"ש. - המבואר מכל זה, שנקטי' להלכה שבכל גווני יש שומע כעונה לחצי ברכה ודלא כחילוק הקה"י הנ"ל.

[ויש להעיר למוש"כ השע"א 'מתחילת הפסוק' משמע דמיהא לחצי פסוק אין שומע כעונה וע'].

ושמא יש לומר גם לאידך גיסא - שאפילו אם נימא בעלמא כדעת החזו"א, שאין שומע כעונה לחצי ברכה [ועכ"פ כדכ' הקה"י שהיכא שגבי המוציא אינו ברכה לא מצי להוציא אחרים], שמא כל זה דוקא בברכה ולא בקריאת המגילה. ע"פ מה שיש לחלק בין היכא שהמצוה בקריאה לבין היכא שהמצוה היא בשמיעה, והיינו דהיכא שצריך קריאה בזה חצי ברכה לא הוי ברכה שלימה, אמנם כאשר ההלכה נאמרה בשמיעה שפיר מצרפינן להשומע והמברך בהדי הדדי.

וא"נ הכי יש לחלק בזה בין אנשים לנשים, למאי דקי"ל דנשים בקריאת המגילה דינם הוא בשמיעה וכך ברכתן היא 'לשמוע מגילה', א"כ אפשר לומר שאף אם נימא שבברכה א"א לצאת שומע כעונה כשהמוציא אינו אומר ברכה שלמה כיון שחצי ברכה אינה חשובה ברכה ואין היוצא יכול לצאת מזה, אך

בשמיעת מגילה שאינו דין קריאה אלא לשמוע את המגילה, אפ"ל שאף אם אצל המוציא אין כאן קריאת מגילה של חיוב, אין הם צריכות לשמוע מגילה שהיה בה דין קריאה, אלא לשמוע את כל מגילה, ואפ"י משנים שפיר דמי ויש לעי'.

ועוד יש לומר שאף להוציא אנשים שחייבים בקריאת המגילה, יש לחלק בין ברכה לקריאת המגילה, שברכה כל שאינה שלימה אין זה מטבע של ברכה ולכן לא שייך לצאת ברכה ממי שלא אמר ברכה, אך בקריאת המגילה שדינא היא פירסום הנס והוא הסיפור של המגילה, א"כ י"ל שאף שצריך לשמוע את כל סיפור המגילה כל חלק וחלק הוא חלק מהסיפור ויש לו שם סיפור, ואין זה כברכה שהיא מטבע שלם שחלק מברכה אינה ברכה.

ציבור שקוראים מגילה קודם הלילה אם צריך לשמוע עמהם

הרב אליסף פרלמן

א [מעשה באחד שהוצרך ליסוע ליום הפורים למושב רחוק לצורך כיבוד הורים, והנה במקום זה קוראים הציבור את המגילה מבעוד יום, ועיין ביאור הלכה סי' תרצ"ב ס"ד דכתב דאפשר דבמקום דחק גדול אף בציבור יש להקל לקרא אף שאין עדיין לילה גמורה, ע"כ והנה נסתפק בדינו מה עדיף ליה למיעבד האם להצטרף עמהם לקריאתם ולהרויח בכך פרסום הנס של המגילה בקריאה בעשרה, או דילמא עדיף ליה להמתין ולקוראה כעיקר דינה בלילה.

ונקדים את הדין בקריאה קודם הלילה להתרומת הדשן סי' קט' כתב להקל בזה למי שהוא אנוס קצת וקשה עליו התענית וכן פסק השו"ע סי' תרצ"ב ס"ד, וכן נראה מהרמ"א שם, אכן הפרי חדש שם חלק על התרומת הדשן דיש דין לילה בקריאת המגילה ומקודם לכן אינו זמן קריאה כלל אפילו בדיעבד וברכותיו לבטלה, והמג"א מסיק להלכה דלא כהשו"ע והרמ"א אלא עדיף שיטעום קודם המגילה ולא יקראנה קודם הלילה, וכתב המשנ"ב דמשמע בדעת הגר"א בביאורו דס"ל כהפרי חדש, ועוד הביא את החי' אדם דאפילו בבין השמשות אין להקל ואם קרא בבין השמשות יחזור ויקרא בלא ברכה לאחר מכן, ומאידך הביא את השערי תשובה בשם הברכי יוסף דהמיקל לחולה ולילולת לקרא קצת מבעוד יום יש לו על מי לסמוך, וכן פסק בביאור הלכה וכמו שהבאנו לעיל.

והנה לפי פשוטו כיון דהוא אין לו דחק לקרא את המגילה מעיקרא, אם כן יש לו לעשות כעיקר הדין שנפסק במגן אברהם דאין לקרא את המגילה קודם צאת הכוכבים, וכן פסק החי' אדם, ופסק המשנ"ב כדבריהם, אכן יש לדון האם נאמר דמה שיש לו עשרה דוקא עכשיו ולאחר מכן לא יהא לו עשרה אפשר דזה גופא יחשב לו לשעת הדחק כדי שנתיר לו לקרא מבעוד יום.

והנה דין עשרה במגילה נפסק דאינו לעיכובא, אלא צריך להדר לקרא בעשרה, וא"כ י"ל כיון הוא אינו לעיכובא א"כ לא חשיב שעת הדחק כדי שנאמר לו לקרא מעיקרא, אכן מאידך י"ל דמוטל עליו לעשות כן, כיון שבדיו לקרא לאחר מכן ביחיד וא"כ אין לו בזה הפסד המגילה במה שיקרא מקודם משום דעל הצד דאינו יוצא בה הרי יוצא בקריאתו לאחר מכן, וא"כ יש לו בזה רק רווח מה שלפי הפוסקים דמהני לקרא מגילה מבעוד יום הרי הרויח פרסומי ניסא של עשרה בקריאת המגילה, וא"כ לכאן' י"ל שיש לו להדר להצטרף עמהם מבעוד יום, ויחזור ויקראנה לאחר מכן [ואע"פ שהוא טירחא הרי מבואר במשנ"ב דתר"צ ס"ק סא' מוטל עליו גם לטרוח בהידור זה, ועל כן אם אין לו עשרה מזומנים לפניו, יש לו לטרוח לאספם ולקבצם, ולכאן' לשמוע פעמיים הוא פחות טורח].

ב [אכן נראה לא כן, ובהקדם דהנה כתב החשוקי חמד מגילה דף ה. שאלה. מי שאיחר לבית הכנסת, והגיע כאשר הקורא כבר גמר הברכות, מה עדיף שישמע את המגילה ברוב עם, בלא ברכותיה, או שמא ילך ויקרא ביחידות עם הברכות? תשובה. שמעתי ממו"ח מרן הגר"ש אלישיב שליט"א שאם אינו יכול לשמוע את הברכות בציבור, יברך ויקראנה ביחידות, דהברכות הם חיוב מעיקר הדין, כמו ששנינו ערום לא יתרום, כיון שאינו יכול לברך משום ולא יראה בך ערות דבר, ולכן גם לא יתרום, משא"כ הקריאה בציבור היא רק מעלה. עכ"ל ועיי' ש עוד.

ולפי"ז בנידון דידן הרי כאשר ישמע עם הציבור לא יוכל יותר לברך, וא"כ מפסיד הוא את הברכות שלאחר מכן, ואילו ברכות הציבור הרי נקטינן מעיקר הדין כהפרי חדש דאינו יוצא בהם דהפרי חדש נקט דהם ברכות לבטלה, ואינו

יוצא אפילו בדיעבד וכמו שהביא המשנ"ב תרצ"ב ס"ק יד', וכתב דכן משמע דעת הגר"א בביאורו, וא"כ י"ל דעדיף ליה לקרא ביחיד ולברך.

ואע"פ שהעלינו צד דוהו הדחק שלו דיהא לו עשרה, ואם זהו מקום הדחק הרי היקל המשנ"ב לקרא קצת מבעוד יום במקום הדחק, אך י"ל להנ"ל דאין זה חשיב דחק כיון דעפ"י עיקר ההלכה אדרבה ציבור זהו רק מעלה, ובעיקר ההלכה צידד המשנ"ב לומר כהפרי חדש דאין לקרא מבעוד יום, ועל כן נראה דאין לו לילך ולשמוע עם הציבור אם עי"כ יפסיד את הברכות, אמנם אם יש לו משהו אחר שבלאו הכי אינו שומע עם הציבור ויוציאו ביחיד את הברכות לאחר מכן, א"כ י"ל דמפני מעלת הציבור יש לו הידור לילך ולשמוע עמהם, ואחר כך יחזור וישמע עם היחיד וברכות של היחיד.

ג] ואם באותו מקום ליכא עשרה שומעים אלא יחיד עם הנשים דהסתפק הרמ"א תרצ"ב ס"ח האם מצטרפות לעשרה א"כ יש לדון דכבר אינו חייב להדר לשמוע עמהם מאחר דלפי הפרי חדש מעיקר הדין לאו קריאה היא כלל, וגם הוא ספק בעלמא אם מרויח בכך מעלת ציבור וא"כ אינו חייב לטרוח בהידור רחוק כזה שיעלה לו למעלת עשרה ויצטרך לאחר מכן לשמוע פעם נוספת את המגילה ויל"ע.

מצוות הפורים וענינו של יום

ד] והנה יש להסתפק עוד בכה"ג שלא שמע עמהם, האם מוטל עליו לטרוח למיכנף עשרה בלילה, [ויש מעלה למיכנף גם עשרה שכבר שמעו את המגילה דעכ"פ איכא פרסומי ניסא] דהנה המשנ"ב תרצ"ב ס"ק סא' כתב דמוטל על היחיד לטרוח למיכנף עשרה משום פרסומי ניסא, אכן כתב הרמ"א שם תרצ"ב סי"ח דאם באותה העיקר כבר קראו בעשרה יוכל לקרא לכתחילה אפילו ביחיד, ויש לדון בכה"ג שהם קראו מבעוד יום האם יוכל לסמוך על זה ולומר דכבר קראו הציבור באותו המקום, שהרי לדעת הפרי חדש לא חשיב קריאה וא"כ לדעת הפרי חדש עדיין יש לו הידור לקרא בעשרה באותו מקום.

והנה בכה"ג דקראו בשעת הדחק בשעה שאינה לילה גמורה דכתב המשנ"ב דאפשר דיש להקל, א"כ באותו גדר אפשר שיכול לסמוך עליהם, אך אם אינו כ"כ שעת הדחק או שקראו ממש מבעוד יום [לאחר פלג] דמשמע בביאור הלכה תרצ"ב ס"ד שלא היקל בזה [ולא נתבאר באיזה שיעור היקל, וגם צ"ב מהו החילוק דאם הוא קודם בין השמשות א"כ כל אחר פלג הוא לכא' אותו נידון, ומהו שיעור הזמן שאינו לילה גמור, שבזה דוקא היקל, וצ"ע כעת], א"כ אפשר דבזה אין לסמוך עליהם כלל, ויש לצרף עוד דעיין משנ"ב שהביא מהיד אפרים דיש להדר דגם אם קראו י' אנשים באותו העיר יש להדר ולקבץ עשרה אנשים לקריאתו, ודלא כהרמ"א, אכן החזו"א או"ח סי' קנה' סק"ב נקט להלכה כדעת הרמ"א שהיקל בזה, ויל"ע בכל זה.

בדין השולח מנות לחבירו ואינו רוצה לקבלם ובהא דאין מברכין על משלוח מנות

הרב הלל קצנלבון

הרמ"א בס' תרצ"ה ס"ד כתב דאם שלח מנות לחבירו והוא אינו רוצה לקבלם או שמחל לו יצא ידי חובתו.

ותמהו רבים מן האחרונים בדין זה מפני מה יצא ידי חובתו אם חבירו לא קיבל דבר, ואע"ג שהחתם סופר כתב לבאר דדברי הרמ"א קאי לשיטת המנות הלוי טעם המשלוח מנות הוא כדי להרבות אחוה ורעות בין האנשים וא"כ גם בכה"ג שהביא לו אע"ג שלא רצה לקבל יצא יד"ח. אך כיון שהרמ"א בדרכי משה הביא דברי התרומת הדשן דס"ל דעיקר טעם שליחת המנות הוא כדי שיהיה צרכי סעודה לכל אחד מישראל, א"כ בכה"ג דשלח ולא קיבל אין שייך טעם זה ומפני מה יצא יד"ח.

וראיתי בשו"ת חסד לאברהם שביאר דברי הרמ"א מטעם אחר דהא דיצא יד"ח הוא מפני שעיקר טעם המשלוח מנות אע"ג שהוא כדי להרבות צרכי סעודה, אך יש בו טעם גם שיהא לבו שמח לשלוח לחבירו, וכיון שהוא שלח וחבירו לא קיבל קיים את עיקר המצווה, ועפ"י רצה ליישב גם מפני מה אין מברכים על משלוח מנות כיון שעיקר המצווה היא בלב משו"ה אין מברכים עליה.

אמנם טעם זה קשה מהכ"ת נימא דהמצווה היא הרצון לשלוח בלב, והא עיקר המצווה היא לשלוח לחבירו את המנות, והיכן מצינו מצווה הכתובה בדרך של מעשה, ונחדש שעיקר המצווה היא לרצות לעשות את הדבר, וזהו דבר מחודש עד למאוד.

ומו"ר הגאב"ד רבי אשר וייס שליט"א ביאר את דברי הרמ"א דאע"ג דעיקר המצווה היא לשלוח, אך חכמים לא הטילו על האדם לדאוג שחבירו יקבל אלא סגי במה שהוא עושה את מצוותו, וגם אם חבירו אינו מקבל יצא יד"ח. ולענ"ד גם גדר זה קשה, דמפני מה יאמרו חכמים שהמצווה היא רק בשילוח, אם חבירו אינו רוצה לקבל שישלח למישהו אחר שיקבל, ומהכ"ת דסגי במה שרוצה לשלוח, והיכן מצינו מצווה כזו שיש עליה לעשותה וגם אם רצה לעשותה חשיב כאילו עשה. ואע"ג דמצווה זו היא מדברי חכמים אך מהכ"ת לרמ"א לחדש גדר זה במצווה זו.

וגם דלביאור זה יקשה מפני מה אין מברכין על משלוח מנות, כיון דבכל גווני יוצאים יד"ח בעצם הרצון לשלוח.

ובאמת מדברי הקרבן נתנאל על הרא"ש במגילה דף ז' אות ט' שהביא דברי המהר"י ביר"ן שהוא המקור לדברי הרמ"א כמבואר בדרכי משה מתבאר דראייתו לדין זה במשלוח מנות הוא מדברי ר"ן בנדרים על המשנה בדף סג, שהאומר לחבירו קונם שאתה נהנה לי אם אין אתה בא ונותן לבני כור של

חיטין ושני חביות של יין שחכמים אומרים שיכול להפיר נדרו שלא על פי חכם אם יאמר הריני כאילו נתקבלתי, וכתב הר"ן בדף כד, בשם הרשב"א שהטעם הוא כיון שהוי מעשה יכול לומר לו הריני כאילו נתקבלתי כיון שגם אם היה מביא לו היה יכול להחזיר לו מיד, אם כן סגי גם אם יאמר לו הריני כאילו נתקבלתי דאפוכי מטראתא למה לי. ואומר הקרבן נתנאל שטעם זה שייך גם במשלוח מנות כיון שיכול להחזיר לו את המשלוח מנות אם כן אפוכי מטראתא למה לי ויכול גם לומר לו הריני כאילו נתקבלתי.

ולפי"ד מדויק מאוד מה שכתב המשנה ברורה שם על דברי הרמ"א שם שמה שכתב או שמחל לו היינו שאמר לו הריני כאילו נתקבלתי, והיינו דכיון שאמר לו הריני כאילו נתקבלתי אז אפשר לומר סברא זו של אפוכי מטראתא למה לי. ובאמת בזה לבד ניחא שפיר דברי הרמ"א. ובאמת מעשים בכל יום שאנשים מקבלים משלוח מנות מחבריהם ותיכף שולחים אותם לאנשים אחרים וכדומה, ולפעמים אף מחזירים אותם, וודאי שבזה יצא ידי חובת משלוח מנות, אפילו שחבירו שקיבל אינו משתמש עם המנות לסעודת הפרים, אע"ג שזה טעם המצווה שיהיה לו מזון לסעודת פורים, אך אנו לא אזלינן בתר הטעם אלא בתר עיקר הדין, וכיון שקיים המצווה ושלח לחבירו המנות אע"ג שהוא אינו משתמש בזה יצא ידי חובתו. ואם כן הוא הדין נמי אם אומר לו חבירו הריני כאילו נתקבלתי שייצא ידי חובתו בכך, כיון שהיה יכול להחזיר לו, ויש את הסברא של אפוכי מטראתא למה לי.

אך יש להקשות עוד על דברי הרמ"א שבתחלת דבריו כתב "שאינו רוצה לקבלם או שמחל לו", ומה שכתב שאינו רוצה לקבלם לא שייך לכאורה לדברי המהר"י ביר"ן שהביא ראייה מדינא דהריני כאילו נתקבלתי, דלכאורה כוונת הרמ"א במה שכתב שאינו רוצה לקבלם הוא שאינם ידידים ולכן אינו רוצה לקבל מחבירו את המשלוח מנות כדי שלא להשלים ביניהם וכדומה. ולכאורה אם כן לא שייך לומר כאן אפוכי מטראתא למה לי דזה דוקא היכא שאומר לו באמת הריני כאילו נתקבלתי, אך בכהאי גוונא שאינו רוצה כלל לקבל, לא שייך טעם זה. והיה נראה לחדש בכוונת הרמ"א דגם מה שכתב שאינו רוצה לקבלם אין הכוונה שאינו רוצה כיון שאינם אוהבים וכדומה, אלא כוונת הרמ"א כעין מחילה, רק שאינו אומר לו להדיא הריני כאילו נתקבלתי רק אומר לו איני צריך בזה ואתה יכול לקחתם בחזרה, וגם זה חשיב כאומר הריני כאילו נתקבלתי, כיון שגם בזה שייך סברא זו של אפוכי מטראתא למה לי. וא"כ יהיה בזה חידוש לדינא, דגם להרמ"א בגוונא שאינו רוצה לקבלם כיון שאינם אוהבים וכדומה, לא יצא יד"ח כיון שבזה לא שייך סברא זו של הרשב"א.

ולפי"ז לא יקשה מפני מה אין מברכים על משלוח מנות דגם הרמ"א לא נתכוון שבכל גווני ששולחים אע"ג שהמקבל לא מסכים לקבל יוצאים יד"ח, דבגוונא שאינו רוצה לקבל מחמת שאינם אוהבים וכדומה, אינו יוצא יד"ח, רק אם אומר לו יישר כוח אך איני צריך את זה או שאומר לו להדיא הריני

כאילו נתקבלתי בזה יצא יד"ח, ולכן דבר זה נחשב תלוי בדעת המקבל ועל דבר כזה אין מברכים.

בטעם מצוות משלוח מנות והנפה"מ בזה

הרב יחיאל צימרוט

ידועה המחלוקת בענין טעם מצוות משלוח מנות דלרב' התרה"ד (ס' קי"א) הוא כדי שיהא לכאור' א צרכי סעודה ויוכל לקיים הסעודה כדינא [עוד הוסיף שם דלא מקרי' מנות אלא מידי דמאכל ומשקה] ודעת המנות הלוי (אסתר ט', י"ז) דהטעם הוא כדי להרבות אחווה היפך דברי המן ישנו עם אחד מפורז ומפורד. עוד יעוין בלשון הערוה"ש תרצ"ה י"ג שכ' וז'ל ואפי' בשילוח לעשיר יוצאין וכו' והטעם מפני השמחה ולא מפני שאין להמשתלח מה לאכול ולכן אפי' בעשיר יצא עיי"ש ומשמע שהטעם כדי להרבות השמחה בפורים וכ"כ שם עוד סעיף י"ז דעיקר המשל"מ הוי משום שמחה. [ואף שיתכן לפרש כוונתו משום אחווה וכדמציינו בלשון הב"ח סו"ס תרצ"ה שהזכיר גם לשון שיהא שש ושמח עם אוהביו וגם לשון להשכיך ביניהם אהבה אחווה ורעות מ"מ לכאור' ריהטא דהערוה"ש משמע שענינו רק משום שמחה].

ויש לדון כמה נפ"מ בין הטעמים [ומהם שכבר הובאו באחרונים].

א'. אם נתן השולח למקבל ולא הודיעו שהוא זה ששלח לו דלטעם דצרכי סעודה יצא ולטעם דריבוי אחוה לא יצא, וכן דן כבר בשו"ת כת"ס ס' קמ"א לתלות הדבר באלו הטעמים. ולטעם דשמחה יל"ע אם יצא כיוון דעצם הקבלה גורמת לשמחה, אמנם יתכן לדחות דהשמחה היא גם בזה שידוע שחבירו שלח לו וכן יתכן דחסר בשמחת הנותן כיוון שלא יודע המקבל שקיבל ממנו ויעוין בהמשך דב' הערוה"ש שם סעיף י"ז דבעי' שיהא שמחה לנותן בנתינה ויל"ע אי חשיב שמחה בנתינה בלא להודיעו שהוא הנותן. ויעוין עוד בדב' הערוה"ש ס' תרצ"ו, ג' דאם שולחים בני ביתו שלא בפניו לא מהני וצ"ל דחסר בכה"ג בשמחת הנותן.

ב'. אם המשלח עשיר והמקבל עני ושולחו דבר הראוי לסעודת עני אבל שולח לו דבר שאצל העשיר הנותן הוא דבר פחות לטעם דצרכי סעודה יצא אבל לטעם דריבוי אחווה יתכן שלא יצא כיוון שאין כאן ריבוי אחווה כ"כ דהעני בוש בדבר שלא שלחו הנותן כפי יכולתו, וע"ע תשובות והנהגות ח"ב ס' שנ"ו. ולטעם דשמחה לכאור' יצא דסו"ס מקבל העני דבר השווה אצלו ושמח בכך. וע' בירושלמי מגילה פ"א ה"ד ובפנ"מ שם דמבואר דלא יצא, וכן הוא בריטב"א מגילה ז' לחד גירסא.

ג'. בגוונא דלהיפך שהמשלח עני והמקבל עשיר ושולחו דבר שלמקבל הוא דבר פחות ואינו דבר הראוי לו כ"כ לסעודתו לטעמא דצרכי סעודה יתכן דלא יצא דאפשר דלא חשיב צרכי סעודתו דעשיר [ויש לדחות וע' תשובות והנהגות ח"ב ס' שנ"ד ויל"ע]. ולטעמא דריבוי אחווה יצא דהרי הרבה הנותן אחווה כיוון שהמקבל יודע ששלח לו הנותן לפי כוחו, ולטעם דשמחה יל"ע אי יצא דהרי אצל המקבל אין הדבר חשוב כ"כ. [וע"ע ביה"ל ס' תרצ"ה בד"ה חייב בשם החי"א, ולפום ריהטא כוונתו לאופן זה אמנם בירושלמי ובריטב"א שהם מקור הדין משמע דאיירי באופן שהשולח עשיר והמקבל עני שוב הראוני שכבר עמד בזה השד"ח ח"ט מערכת פורים ס' ח'].

ד'. אם נתנו המשל"מ במתנה ע"מ להחזיר לטעמא דצרכי סעודה לא יצא דהרי אינו יכול לאכלם, ולטעמא דריבוי אחווה יתכן דיצא דאפשר דזה גופא שבחר בו לשלוח לו עושה בזה ריבוי אחווה, [ואיכא לדחויי דאין ריבוי אחווה באופן זה ויל"ע] ולטעם דשמחה לכאור' אינו יוצא [ע' שע"ת תרצ"ה סק"ן]. וע' ביה"ל ס' תרצ"ד בד"ה ליתן דמייתי מהפמ"ג דלא מהני כי מצווה מאכל ומשקה שישמחו בפורים, וכ"כ בברכ"י תרצ"ה ה' דהטעם כהתרה"ד והלכך לא יצא.

ה'. שלחו דבר שאינו מאכל כגון בגדים וכדומה לטעם דצרכי סעודה לא יצא (כ"כ שם להדיא התרה"ד בתשובתו וז"ל דסגי בזה שיכול למכרם ולקנות בדמיהם צרכי סעודה וע"ע בזה בבאה"ט תרצ"ה סק"ז דכ' דאם יכול למכרם מיד לקנות לצרכי הסעודה מהני וכ' דמדב' תרה"ד משמע קצת דלא יצא). ולטעמא דאחווה לכאור' יצא, אמנם בזה אפשר דאף לטעמא דאחווה לא יצא וכדכ' שם התרה"ד בהמשך התשובה שם דלא מיקרי' מנות אלא מידי דמיכל או משתי, ואף להערוה"ש שכ' הטעם משום שמחה מ"מ כ' להדיא שם סעיף י"ז דלא יצא וביותר כ' שם דאם שלח בשר חי לא יצא, ואע"פ שלא ס"ל כטעמא דצרכי סעודה וכדמשמע מדב' סעיף י"ג מ"מ ס"ל דבעי' דבר הראוי לאוכלו מיד, ואולי הטעם דרק זה מקרי' מנות וכדכ' התרה"ד בהמשך תשובתו שם, וקבעו גדר דריבוי השמחה יהא ע"י

שילוח מיני מאכל ומשקה, אבל אם משמחו ע"י בגדים וכיוצ"ב הרי זה כאילו משמחו בדברי שבה שמשבחו והלכך לא יצא. ובמשנ"ב תרצ"ה סק"כ כ' דלא ישלח בגדים. וכעין זה יתכן לדון אי שלחו מאכל שאינו מבושל דלטעמא דהתרה"ד יל"ע אי חשיבי צרכי סעודה אם מחוסרים תיקון (ויתכן דעכ"פ אם אין שהות ביום הפורים להכניס באופן שיוכל לקיים הסעודה בזמנה שודאי לא יצא וכן למש"כ שם בהמשך התשובה דמנות היינו מידי דמיכל יל"ע אי אוכל חי חשיב מנות) ולטעם דהמנות הלוי לכאור' יצא דלא גרע מבגדים וכדומה. ולדעת הערוה"ש (שם) לא יצא בבשר חי, ואע"פ שלדב' הטעם משום שמחה ולא משום צרכי סעודה וכדמשמע סעיף י"ג מ"מ צ"ל דס"ל דלא מקרי' מנות אלא מידי דמאכל ומשקה, וקבעו גדר שכך ירבה השמחה כנ"ל. וע' בזה בבאה"ט תרצ"ה סק"ז בשם המהרי"ל דבעי' דווקא מבושל הראוי לאכילה מיד, ובמשנ"ב שם סק"כ מייתי לדעה זו ומייתי גם לדעת הפר"ח דכיוון שהוא שחוט וראוי להתבשל מיד שרי [ומ"מ אף לדבר' מבואר דאם אינו שחוט לכאור' אף אם יש שיהוי זמן לשוחטו לא מהני דלא עומד לאכילה במצב זה ויל"ע]. וכעין זה יתכן לדון אם שלחו מאכל שאין המקבל וב"ב אוכלין כשרותו דלטעם דצרכי סעודה יתכן דלא יצא ולטעמא דאחווה לכאור' יצא ולטעם דשמחה יל"ע.

ו'. שלח לשונאו באופן שלא נעשה ריבוי אחווה ע"י שליחתו לטעם דצרכי סעודה לכאור' יצא [אא"כ נדחה דאינו בכלל רעהו ובעי' משל"מ איש לרעהו ואכמ"ל] ולטעם דאחווה לא יצא, ולטעמא דשמחה לכאור' לא יצא.

ז'. שלח לחבירו ומחל לו או שאינו רוצה לקבלם (לא משום שנאה וכדומה אלא סתם אינו רוצה לקבלם) לטעמא דצרכי סעודה לא יצא ולטעם דאחווה יצא, וכן תלה הדבר החת"ס ס' קצ"ו, אמנם בשו"ת בנין ציון ס' מ"ד כ' דאף להתרה"ד דהטעם משום צרכי סעודה יצא עיי"ש, ולטעמא דשמחה, ע' ערוה"ש שם ט"ז דיצא, וברמ"א תרצ"ה ד' כ' דיצא ובמשנ"ב שם סק"ד מייתי מהפר"ח דס"ל דלא יצא.

ח'. שולח לאדם הנמצא במקום מרוחק באופן שאינו יכול להגיע למאכל כלל, ומזכה לו המנות עכשיו ע"י אחר, ויודע המקבל ששלח לו, לטעמא דצרכי סעודה לכאור' לא יצא, ולטעמא דאחווה לכאור' יצא, ולטעמא דשמחה ע' ערוה"ש שם ט"ז שאם יודע המקבל יצא.

ט'. אדם השולח לחולה שאסור לו לאכול לטעמא דצרכי סעודה לא יצא, ולטעמא דריבוי אחווה יצא, ולטעמא דשמחה יל"ע. ויתכן דדמי לדעיל אות ח'.

י'. יעוין בדב' הב"ח סו"ס תרצ"ה דמייתי לפי' רש"י במגילה ז': אהה דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדידי ופי' רש"י שם דהיינו דזה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשני' סועד חבירו עמו, והק' הב"ח (וכן הק' הב"ב) דא"כ כל שנה לא שלח אלא הא' והיאך יצא השני וזה פשוט שאין שנה שני' מועילה להוציאו, וכ' הב"ח ליישב דב' וז"ל שם "דכיון דטעם משל"מ הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו ורעיו, ולהשכיך ביניהם אהבה ואחווה ורעות א"כ אם יסעוד אחד עם חבריו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד, ופטורים הם מעתה מחיוב משל"מ, והו"ה בשנה שני' וכן בכל שנה ושנה אם יחזור ויסעוד אצלו כמו בשנה שעברה נמי יוצאין שניהם ידי חובתן, אלא האמת אומר שהיו מחליפין בשנה שני', ועיקרו לא אתא אלא לאשמעי' האי דינא דהסועד אצל רעהו פטורין שניהן מחיוב משל"מ, ולפ"ז א"צ לפרש כלל שהיו עניים אלא אפי' בעשירים כן הדין אלא שהמה היו אוהבים זה את זה ביתר עוז והסכימו שטוב ויפה להם לשבת אחים יחד בסעודת פורים בשמחה ובטוב לב משתה כברכת ד' אשר נתן להם, עכ"ל והנה בד' הב"ח בפ' רש"י דיצא א"ש כהמנות הלוי דענינו ריבוי אחווה, וכן לטעמא דשמחה שייך שיצאו שניהם אבל לטעמא דהתרה"ד א"כ המארח יוצא משא"כ המתארח שלא זימן צרכי סעודה עבור המארח לכאור' לא יצא, וא"כ לרש"י שיצא חזי' לפי' הב"ח כהמנות הלוי וכהערוה"ש, אמנם יעוין בפמ"ג תרצ"ה סק"ה שפי' כוונת רש"י בע"א ויל"ע.

יא'. השולח לאדם שמצווה לשונאו לטעמא דריבוי אחווה לא יצא דבו אדרבה מצווה לשונאו וכן לטעמא דשמחה לכאור' לא יצא, ולטעמא דהתרה"ד לכאור' יצא [אמנם יתכן דמקבל זה אינו בכלל רעהו וא"כ לא יצא דהא כתיב איש לרעהו, וכן יתכן לדון דיחשב מצווה הבאה בעבירה דהא סו"ס מרבה רעות עמו בנתינתו ואכמ"ל].

י"ב'. שלח מאכל שאח"כ נודע שהי' טרף ועדיין לא אכלו (ולא ידע הנותן מכך שהי' טרף) לטעמא דצרכי סעודה לכאור' לא יצא ולטעמא דאחווה יתכן דיצא בעצם זה שבחר בו לשלוח עבורו מתנה שסבר הנותן שטובה היא וכעין מתנה ע"מ להחזיר לעיל דלהמנות הלוי אפשר דיצא [דהרי הברכ"י תרצ"ה ה' כ']

שלא יצא כיוון דבעי' צרכי סעודה ומשמע שאם הטעם משום אחוה יתכן שיצא. ואפשר דהכא עדיפא ממתנה ע"מ להחזיר דשם אין כ"כ אחוה בנתינתו שהרי מתחילה מתנה שיחזירונו משא"כ הכא שסבורים שתיקה (אע"פ שבטעות) ששולח דבר חשוב דיתכן דיצא. אמנם יתכן לדחות דאף להמנות הלוי לא יצא כיוון דנתברר שאין כאן נתינה כלל ויתכן לדמותו לאדם המאיר פנים לרעהו ומשבחו בדברי שבח בעלמא דאע"פ שהרבה אחוה לא יצא כיוון שאין כאן ממשות של נתינה ולפי"ז גרע אף ממתנה ע"מ להחזיר דשם איכא נתינה ורק שהיא ע"מ להחזיר וכאן לא חשיב נתינה כלל, ויל"ע, ולטעמא דשמחה יעוי"ש בערוה"ש סעיף י"ז דלא יצא.

י"ג. שיעור המאכל ששולח, לטעמא דצרכי סעודה הי' מקום לומר דבעי' שיעור שיכול לצאת בו ידי סעודה [וכן אי נמצא דבעי' לאכול פת (יעוין בפמ"ג תרצ"ה א"א סק"א ותרג"ו א"א סקט"ו דמיי"ת צדדים בזה) הי' מקום לדון להצריכו פת] ולטעמא דריבוי אחוה יהא תלוי הדבר דאם שולח מאכל חשוב ויקר יתכן דסגי בשיעור מועט ואם שולח דבר פשוט יצטרכו שיעור מרובה, וכן לטעמא דשמחה יהא תלוי הדבר בזה, אלא דמדב' התרה"ד שכ' דשתי' בכלל אכילה אע"פ שלכא' אין יוצאין יד"ח סעודה בשתי' [ע' ר"ם פ"ב ממגילה הט"ו, ובמג"א תרצ"ה סק"ט, ובפמ"ג הנ"ל וכן הוא ריהטת הפוסקים] משמע דמהני לשלוח כל דבר הנכלל בצרכי סעודה אף אם אין יוצאין בו יד"ח סעודה. ומ"מ עדיין יש לדון דיצטרך לשלוח שיעור אכילה או שיעור שתי' חשוב שראוי לאוכלו או לשתותו בסעודה אע"פ שאין יוצאין בו יד"ח סעודה. וכן יתכן לדחות לאידך גיסא דאף לטעמא דאחוה ושמחה בעי' שיעור אכילה אף כששולח מאכל חשוב ויקר דרק זה חשיב מנות, וכ"כ שם הערוה"ש סט"ו דלא די בכזית או רביעית דמנות היינו חתיכה הראוי' להתכבד וע"ע לעיל אות ב. וע' א"א בוטשאטש ס' תרצ"ה דדן בשיעור הנצרך למשל"מ.

י"ד. ע' משנ"ב (תרצ"ה סק"ח) דנסתפק אי בעי' שישלח ע"י שליח דכתיב משלוח, ולטעמא דאחוה או שמחה א"ש טפי לדקדק כן להצריך שליח שזהו יותר דרך כבוד ובכך מתרבה טפי האחוה והשמחה [אמנם בשו"ת בנין ציון (שזהו מקור דב' המשנ"ב) שנסתפק בזה כ' להדיא דאף לטעם דאחוה הי' צריך להועיל בלא שליח, וע"ע מהר"י אסאד ח"א ר"ז שכ' שע"י שליח מתרבה האחוה יותר] אבל לטעמא דהתרה"ד אין כ"כ מקום לדקדק דבעי' שליח דהא סו"ס הזמין לו צרכי סעודה, (ומש"כ בלשון משלוח ע' א"א בוטשאטש ס"ג מש"כ בזה ובכה"ח סקמ"א) אמנם אינו מוכרח דיתכן דאף לדידי' דרשי' דמשלוח היינו ע"י שליח. והלכך יתכן שפיר דבעי' שליח אף לטעמא דצרכי סעודה.

בטעמא דמצוות משלוח מנות

הרב יצחק לנדא

בטעמא דמצוות משלוח מנות הובאו שני טעמים, האחד משם תרומת הדשן (ח"א סי' קיא) שכתב דהטעם הוא כדי שיהיה לכל אחד צרכי סעודה, והשני הובא מבעל מנות הלוי (לר"ש אלקבץ ז"ל) שהביא בשם אחד מהקדמונים שתקנו כן כדי להרבות שלום ורעות. ובפשטות מסוגית הגמ' מגילה ז משמע דאיתא לתרווייהו, ותקנו כן גם משום רעות וגם משום שמחת הסעודה. ולפי"ז אין להרבות בנפקא מינות בין הטעמים. ומה שמביאים בשם מנות הלוי דס"ל דסגי גם בשליחת מתנות לרעהו אף שאינם מידי דאכילה הוא תמורה מאד, דלא מצינו כן בדבריו, אלא שבהקדמתו כתב שיר לאביו ובתוך מילות השיר אומר שם שמביא את ספרו לאביו בתור מתנת פורים כיון שאין לו משהו אחר כתשוורה, ואין מזה שום ראיה לענין משלוח מנות. ובאמת לא הובא דבר זה כלל בפוסקים, והושוו כולם דבעינן דוקא מידי דאכילה.

ועי' רמ"א ס"ס תרצה שכתב דאם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא, ובפר"ח בסימן זה תמה על דבריו מנא ליה הא. ועי' בשו"ת חת"ס (סי' קצו) שביאר את תמיהת הפר"ח דבאמת דין זה תלוי בשני הטעמים שכתבו תרוה"ד ובעל מנות הלוי, דלבעל תרוה"ד לא מהני כיון דסו"ס אין לו צרכי סעודה, משא"כ לבעל מנות הלוי יוצא כיון דהרבה רעות במה שהוראה שרוצה ליתן. ולכן תמה הפר"ח מנא ליה להרמ"א שהטעם הוא משום להרבות רעות ודלא כתרה"ד.

ואלולא דבריו ז"ל נראה לומר דלא נתכוין הפר"ח ז"ל לתלות הדבר בב' הטעמים, ובפשטות גם הרמ"א ז"ל ס"ל כפי שכתבנו למעלה דב' הטעמים נכונים, אלא שנחלקו אם מהני בזה שמוחל, והיינו שנח' בתקנת חכמים אי סגי להו במה שמקיים את סיבת התקנה, או דבעינן שתתקיים בפועל תכלית התקנה.

ולהרמ"א י"ל דאף שודאי יסכים לטעמא דת"ה משום צרכי סעודה, מ"מ ס"ל דסגי במה שהשתדל לשלוח לחבירו צרכי סעודה. ועוד י"ל שאם חבירו מוחל מעיד הוא בזה שיש לו די לסעודתו ונתקיימה אם כן תכלית המצוה שהיא לדאוג לצרכי הסעודה, לדאוג אבל לא ליתן לו בכח. ושוב מצאתי שכן מוכח מהלבוש בסימן זה שאף שכתב דהטעם הוא דבעינן לספק צרכי הסעודה, מהני מחילת חבירו.

ובאמת נראה פשוט דגם לטעמא דתרוה"ד יוצא ידי חובה גם במידי דאכילה שיהנה מהם חבירו בפורים אף שלא בשעת הסעודה וגם אם עיקר התקנה היתה לדאוג לצרכי הסעודה מ"מ לא חילקו בדבר וכל דהוי מידי דאכילה יצא ידי חובתו.

ומסתברא דגם באופן שאין חבירו יכול ליהנות מהמאכלים ששולח וכגון שנמנע מלאוכלם מטעמי בריאות, מ"מ אם בני ביתו יהנו ממאכלים אלו סגי בזה.

והנה הושוו הפוסקים דצריך המקבל לדעת מי שלח את המשלוח מנות, ומוכח מזה כפי שכתבתי לעיל דבאמת קיי"ל כשני הטעמים ולכן בעינן שידע המקבל דבלא זה לא יגרם שלום ורעות ע"י המשלוח מנות.

בגדרי חיוב סעודת פורים

הרב יהודה ליב שוב

א. מגילה ז: גמ' אמר רבא סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב, ובב"י סי' תרצ"ה הביא מהמרדכי בשם הראב"ה דצריך לנהוג כלילי שבת ויומו דומיא דקריאה והיינו דאיכא חיוב סעודה גם בלילה ולא רק ביום, ויליף לה מהא דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים ואיתקש עשיה לקריאה ואין היקש למחצה. והמרדכי הקשה דהא בגמ' מבואר דאם עשה סעודה בלילה לא יצא יד"ח. והב"ח יישב דבדאי דאיכא חיוב סעודה גם בלילה, ומיהו איכא עוד חיוב לעשות סעודה חשובה, ובזה הו"א דגם בלילה יצא בעשיית הך סעודה חשובה וביום יהא סגי בסעודה כל דהוא, וע"ז א"ל דבעינן לעשות את הסעודה החשובה ביום, וכמש"כ ימי משתה ושמחה ואיכא חיוב לעשות סעודה החשובה ביום, אבל גם בלילה איכא חיוב לעשות סעודה מהך היקש. ומבואר דאיכא ב' דינים דסעודה, דאיכא חיוב לעשות סעודה מדינא ד'הימים האלה נזכרים ונעשים' ובזה סגי בסעודה כל דהוא, והך חיובא נוהג גם ביום וגם בלילה, ואיכא עוד חיוב לעשות סעודה חשובה וגדולה, וד"ז ילפי' מקרא ד'לעשות ימי משתה ושמחה' וד"ז נוהג רק ביום ולא בלילה וכמש"כ לעשות ימי משתה ושמחה, וצ"ב בבאור הדברים ומהו גדר ב' הסעודות הנ"ל.

והנה עיקר דברי הראב"ה צ"ע בהא דיליף מקרא דנזכרים ונעשים דסעודת פורים נוהג גם בלילה, דהא ד"ז ברור דשאר מצוות הפורים כמשלוח מנות ומתנות לאביונים לא נוהג בלילה, ומה נשתנה מצוות הסעודה דנוהג גם בלילה.

גדר חיוב הסעודה הודאה על הנס מכח קריאת המגילה

ב. ואשר יש לבאר בזה, דהנה בשאלות שאילתא ס"ז כתב דמחייבי בית ישראל למיכל ולמישית בפוריא ואודיי ושבוחי קמיה שמיא על כל נסיא דעביד להן הקב"ה דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואח"כ כתב ברם סעודת פורים מהו למיכלה בלילה, מי אמר' הואיל ומשום אודיי הוא ושפיר דמי, או דילמא דכיון דכתיב ביה ימי משתה ושמחה ביממא אין בלילה לא, ופי' העמק שאלה דד"ז ברור דשאר מצוות היום נוהג רק ביום ולא בלילה וכמו דמצינו לגבי שופר ולולב, וחכמים עשו מצוות כעין דאורייתא, וא"כ לכא' דבר ברור דה"ה מצוות הסעודה הוא רק ביום ולא בלילה ורק דהואיל ותכלית הסעודה הוא משום חיוב הודאה, הרי גם בלילה איכא חיוב הודאה, דהרי קריאת המגילה הוא משום לתא הודאה, וילפי' לה מקרא דלמען יזמך כבוד ולא ידום ד"א לעולם אודך, וילפי' מהך קראי דגם בלילה איכא חיוב קריאה, וא"כ גם בלילה איכא חיוב הודאה, ומשו"ה הו"א דגם בלילה יצא יד"ח סעודה, וקמ"ל דא"א לצאת יד"ח סעודה בלילה משום דכתיב ימי משתה ושמחה. ומבואר בדברי השאלות דעיקר חיוב הסעודה הוא משום לתא דהודאה, והוא כמש"כ הלבוש סי' תר"ע דבימי המן שהיתה הגזירה על הגופים, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו ג"כ על ידי משתה ושמחה. [ובעמק שאלה אות י"ב ביאר מש"כ בשאלות דחייב לאכול ולשתות ולא יבסומי בפוריא, וביאר דמעיקרא צריך לאכול ולשתות ואח"כ ישתכר,

וביאר הדברים שהוא משום דעיקר סעודה הוא משום לתא אודויי ושבוחי, ואם ישתכר תחילה לא יגיע לתכלית הסעודה עכ"ל].

אמנם יל"פ עוד דחיוב הסעודה אי"ז רק חיוב הודאה בלחוד, אלא הר"ז חיוב הודאה הנובע מכח קיום הקריאה של המגילה, והר"ז בא בתורת השלמת הקריאת מגילה, דהנה בגמ' מגילה פריך אמאי לא אמרי' הלל בפורים, ותי' הגמ' דקריאתה זהו הלולא, ופי' הכל בו סי' מ"ה דקריאתה זהו הלילא לאו היינו דעצם הקריאה בלחוד חשוב כהלל, אלא שע"י הקריאה יזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשי"ת, ועפ"י י"ל דחו"ל תיקנו דאת ההלל ואת השבח לקב"ה אשר נובע מכח המגילה יתקיים ע"י הסעודה דאז מתקיים ההודאה לקב"ה על הנסים שעשה לנו. וכ"כ החת"ס בדרשות עמוד קכ"ד טור ד' דכאו"א מישאל בשעת קריאת המגילה יבין בנפשו כמה מהשיעור היה מפלת המן, וכפי זה ישמח אח"כ שמחת הגוף באכילה ושתיה וכו' ולא תהיה אותה שמחת הגוף יותר ממה ששיער בנפשו שמחת הנפש, וזהו שאמר חייב לבסומי עד שלא ידע ר"ל עד מקום שהגיע במדרגתו בהבנתו מה בין מפלת המן לגדולת מדרגי כפי זה ישמח, ובמקום שכלה השיעור שמה יכלה שמחתו ותעמוד עכ"ל. ומבואר דאיכות השמחה בסעודה הוא כפי שמחת הנפש בשעת קריאת המגילה, ויתבאר עפ"י משנ"כ דחיוב השמחה בזמן הסעודה הוא תוצאה מקריאת המגילה, וההלל דקריאת המגילה הר"ז מתקיים ע"י ההודאה בזמן הסעודה. [ומצינו דבר חידוש גדול בספר מועד לכל חי להגר"ח פלאגי כתב בשם ספר חיים וחסד דאם יש לו מעות רק לקריאת המגילה או לסעודת פורים, דיוציא המעות לסעודת פורים, דהרי עיקר קריאת המגילה לא נתקנה אלא לתת שירה ורינה וקול תודה לנורא תהילות עושה פלא עכ"ל. וצינו ידידי הגר"י רוטנברג שליט"א, והוא מחודש טובא, אבל מבואר בדבריו כיסוד הג"ל].

ועפ"י יתבאר שפיר דברי הראב"ה, דמש"כ הראב"ה דאיכא חיוב לעשות סעודה בלילה מהיקש דנזכרים ונעשים, דנזכרים היינו בקריאת המגילה, ונעשים היינו משתה ושמחה, אי"ז דילפי' מקרא דכל דיני פורים נוהג גם בלילה, אלא שהוא משום דחיוב זה של קריאת המגילה ועשיית הסעודה אי"ז ב' חיובים נפרדים, אלא הר"ז חד חיוב של הודאה והלל לשי"ת על הניסים דמתקיים ע"י ב' מעשים, דראשיתה מתקיים ע"י הקריאה בעצמה, וסופה מתקיים ע"י ההודאה וההלל לשי"ת בזמן הסעודה, וזהו מש"כ בקרא דחיוב ההודאה הוא ע"י נזכרים ונעשים. ומשו"ה ילפי' מינה דכל היכי דאיכא חיוב קריאת מגילה איכא חיוב עשייה של סעודה ולהודות לשי"ת על הנס ע"י עשיית סעודה. וזהו גדר חיוב של סעודה בלילה, ומשו"ה ילפי' מינה רק חיוב של סעודה ולא שאר חיובי היום דד"ז ברור דנוהג רק ביום ולא בלילה.

והנה בספר שלמי תודה סי' ט' אות א' הוכיח מדברי הראב"ה דחיוב מגילה בלילה הוא מדברי קבלה, ומשו"ה אפשר למילף מהך היקש דנזכרים ונעשים דאיכא חיוב סעודה בלילה, דאם נימא דבלילה הוא רק חיוב מדרבנן, הרי קרא דנזכרים ונעשים לא קאי על מגילה בלילה, וליכא למילף מינה דאיכא חיוב סעודה בלילה. אמנם לפי דברינו י"ל דבאמת חיוב קריאת המגילה מדברי קבלה הוא רק ביום ולא בלילה, ורק דילפי' מהך קרא דצורת קיום ההודאה על הנס הוא ע"י קריאה ועשיית סעודה, וא"כ כשתיקנו חכמים קריאת המגילה בלילה הרי כלול בזה ג"כ חיוב של עשיית סעודה, וליכא ראיא מהראב"ה דחיוב קריאת המגילה בלילה הוא מדברי קבלה.

חיוב סעודה משום פרסומי ניסא

ג. והנה נתבאר דחיוב הסעודה הוא משום לתא דהודאה לשי"ת, אמנם באמת מצינו עוד סיבת חיוב של עשיית סעודה, והוא משום ענין של פרסומי ניסא, וכמש"כ במור וקציעה סי' תרפ"ה בהא דצריך לבטל ת"ת מפני סעודת פורים, דהר"ז מוכרח מהא דבית רבי ביטלו ת"ת מפני מקרא מגילה, וה"ה לסעודת פורים דאית ביה נמי פרסומי ניסא לאלומי מילתא בעשיית משתה ושמחה, ואחמירו ביה טובא להשתכר בה יותר מכל שאר יו"ט עכ"ל. ומבואר דחיוב הסעודה הוא משום לתא דפרסומי ניסא ומשו"ה צריך לבטל ת"ת מפני הסעודה, וביאר עוד דהא דחייבו בסעודה זו להשתכר יותר משאר יו"ט דהוא משום דחיוב סעודה זו הוא משום לתא דפרסומי ניסא ומשו"ה הר"ז מחייב לעשות סעודה גדולה שישתכר בה יותר משאר יו"ט. ובישועות מלכו על הרמב"ם הלכות מגילה דן דיהא חיוב למכור כסותו לצורך סעודת פורים כיון דהוא משום פרסומי ניסא, והר"ז דומיא דנ"ח דמשום פרסומי ניסא איכא חיוב למכור כסותו, וה"ל יהא חיוב מכירת כסות לצורך סעודת פורים, אלא דכתב דהואיל וצורת קיום של הסעודה הוא בשמחה, ואם ימכור כסותו לא יהא שמת, משו"ה ליכא חיוב מכירת הכסות, ועכ"פ מבואר בדבריו דחיוב

הסעודה הוא משום פרסומי ניסא. ונמצא דאיכא ב' ב' סיבות חיוב של עשיית הסעודה דאיכא חיוב משום לתא דהודאה על הניסים ואיכא חיוב משום לתא דפרסומי ניסא.

ולפי"ז י"ל בביאור דברי הראב"ה בהא דחילק בין סעודת הלילה לסעודת היום, דאפי' דגם בלילה צריך לעשות סעודה מ"מ ביום צריך לעשות סעודה חשובה, דהוא כמשנ"כ דבחיוב עשיית סעודה בפורים איכא ב' חיובים נפרדים, דאיכא חיוב של עשיית סעודה מדינא דלהודות ולהלל לקב"ה על הנסים שעשה לנו בימים ההם, והוא השלמת קריאת המגילה והך חיוב נוהג גם בלילה, וכמש"כ בקרא נזכרים ונעשים, דהחיוב זכירה מחייב עשייה, ומשום ענין זה ליכא חיוב לעשות סעודה גדולה וסגי בסתם סעודה כסעודת שבת ויו"ט, ואיכא עוד חיוב עשיית סעודה שהוא מחמת פרסום הנס ובוה בעינן סעודה גדולה וחשובה, ובוה סגי בפע"א בפורים, ואי"צ לעשות גם ביום וגם בלילה, והו"א דאפשר לעשות הך סעודה גם בלילה, וקמ"ל דא"ל לעשות הך סעודה אלא ביום בלחוד וכמש"כ ימי משתה ושמחה.

ויש להגדיר זאת עוד דהחיוב סעודה שהיא תוצאה מקריאת המגילה אינו מחייב לעשות משתה אלא סעודה בלחוד, והחיוב של משתה הוא מכח הך חיובא של פרסום הנס דד"ז מחייב לעשות משתה ג"כ, וד"ז נוהג רק ביום וכשאר מצוות היום דנוהג רק ביום ולא בלילה, וכן י"ל דהוא משום דזמן פרסום הנס הר"ז ביום ולא בלילה. והבעה"מ בפסחים סח: כתב דתענית חלום שרי ביו"ט משום דעונג הוא לו, אלא דאין אנו מורים כן בפורים משום דפרט בה הכתוב ימי משתה ופרסומי ניסא עדיף בכל מקום עכ"ל. ומבואר בדבריו דהחיוב משתה הוא משום לתא דפרסומי ניסא, דע"י עשיית משתה מתפרסם הנס, ומשו"ה ליכא היתר של תענית חלום, ומשום דאין השמחה חיוב בפנ"ע אלא מטרתה לפרסם הנס שעשה הקב"ה לנו, וד"ז לא מתקיים ע"י השמחה בלב אלא ע"י עשיית משתה וכמשנ"כ. [והרמ"א בסי' תרצ"ה סעיף ב' כתב דשרי להתענות תענית חלום בפורים, וביאר האשל אברהם בסי' תרצ"ו בשם הג"ר שאול מאמסטרדם זצ"ל דהא דאסור להתענות בפורים הוא משום דכתיב ביה ימי משתה ושמחה, ומשו"ה מותר להתענות תענית חלום כיון דהתענית עונג ושמחה הוא לו. אבל המג"א כתב דיתענה עד אחר מנחה ואח"כ יאכל וכ"כ המשנ"ב... ומבואר דבפורים אסור להתענות תענית חלום, והביאור הוא כמשנ"כ דאיכא חיוב משתה בעצם, ולא משום לתא דהר"ז גורם לידי שמחה ומשו"ה אפי' דהוא שמח בתעניתו לית ליה היתר שלא לעשות סעודה בפורים].

תלמוד תורה בפורים

הרב חיים הלפרט

ליהודים היתה אורה וכו' אורה זו תורה, ומשמע שיש בפורים ענין מיוחד במצות ת"ת יותר מכל יום, וביאור הדבר ע"פ מה דאיתא בשבת דף פ"ח דאחרי שכפה עליהם הר כגיגית הדר קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קיימו וקיבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר, וכתב רש"י 'מאהבת הנס שנעשה להם', ולהכי אמרו 'אורה זו תורה' - מאהבת הנס שנעשה להם.

ועפ"י כתב הרמ"א בסי' תרצ"ה כתב, "טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה וסמך לדבר ליהודים היתה אורה ושמחה ודרשינן אורה זו תורה", דהיות ויש ענין מיוחד בתלמוד תורה בפורים, יש ענין להסמיכו לסעודת פורים.

אולם יש להעיר שמהרמ"א משמע שהענין ללמוד קודם הסעודה הוא רק משום דדרשינן אורה זו תורה, והכי הו"ל למימר דמלבד החיוב ת"ת דכל השנה יש גם ענין מיוחד בת"ת קודם הסעודה מדדרשינן אורה זו תורה, ושמעתי מידידי הגר"י אליגון שליט"א שכן תמה מן הגר"ד פוברסקי זצ"ל. ואולי י"ל שבאמת זו כוונת הרמ"א דמלבד הת"ת דכל יום שהוא מילתא דפשיטא יש דין מיוחד משום דאורה זו תורה, אבל בדברי הדרכי משה א"א לפרש כן כפי שיתבאר להלן.

דהנה מקור דינו של הרמ"א מבואר בדברי משה ושם משמע באופ"א, דהנה במגילה דף ז' ע"ב מבואר שרבנן לא אתו לביהמ"ד ורב אשי באר דהוא משום שטרידי בסעודת פורים, וכתב הדרכי משה "שמע מינה דסעודת פורים דוחה תלמוד תורה, מכל מקום כיון דדרשינן אורה זו תורה מצוה לעסוק בתורה קודם הסעודה והיא מגינה עליו קילקול בסעודה", ומשמע בד"מ שאין הפשט דמלבד מצות ת"ת דכל השנה יש גם ענין להסמיך הת"ת לסעודת פורים, אלא איפכא ממש, דמדינא סעודת פורים דוחה למצות תלמוד תורה אף כל

היום כדחינא ברבנן שלא אתו לביהמ"ד, ורק שמ"מ מצוה לעסוק בתורה קודם הסעודה היות והיא מגינה עליו מקילקול בסעודה, וברמ"א דהוא מדין אורה זו תורה, והיינו דהאורה זו תורה הוי חלק מהמשתה דסעודת פורים.

וכ"ז תמוה מאוד, דהא בפסחים ס"ח ע"ב איפליגו תנאי בכל יו"ט אם הוא 'או כולו לכם או כולו להשם', או 'חציו להשם וחציו לכם', ואמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם דכתיב 'מי משתה ושמחה', ומשמע שבפורים לכו"ע חציו לשם וחציו לכם, וא"כ דינו כשאר יו"ט שחציו לשם וחציו לכם וכדכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט ה"ט, "אף על פי שאכילה ושתיה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה", וצ"ע מהסוגיא במגילה הנ"ל דמשמע שאפשר לעשות סעודת הפורים כל היום ולדחות מצות ת"ת כדמצינו ברבנן שלא באו לביהמ"ד בפורים כפי שבאר הד"מ, ואף המעט שצריך ללמוד הוא רק מדיני סעודת פורים למנוע קילקול בסעודה.

ונ"ל, דהנה במגילה דף ה' ע"ב מבואר שמרדכי רצה לקבוע את ימי הפורים ליו"ט באיסור מלאכה ולא קבילו עליה אלא במשתה ושמחה, ובגמ' הובא על כך דיוקים מפסוקי המגילה, שהפסוק שמדבר קודם שקבילו עליהו רק משתה ושמחה מוזכר בו יו"ט, ואילו הפסוק שמדבר אחר שקבילו עליהו רק משתה ושמחה לא הוזכר בו יו"ט אלא משתה ושמחה, ומבואר שהיה מו"מ איך להעמיד את יום הפורים, דמרדכי רצה לקבועו כיו"ט ממש, ולמעשה לא קבילו עליהו אלא משתה ושמחה, ולפום ריהטא משמע שמרדכי רצה לתת משקל יותר גדול ליום הפורים, ולמעשה קיבלו את דבריו רק לענין משתה ושמחה.

אולם י"ל דאדרבה ע"י שקיבלו עליהו רק משתה ושמחה יש משקל יותר גדול ליום הפורים, ונקדים לזה מה שדייק במשנת יעב"ץ [להגר"ב זולטי זצ"ל] דחלוק ביסודו הדין משתה ושמחה אילו היה נעשה יו"ט ממש כרצונו של מרדכי, לדין משתה ושמחה אחרי שלא קיבלו עליהו אלא משתה ושמחה, דהנה כשהוזכר במגילה יו"ט כרצון מרדכי כתוב 'שמחה ומשתה', ואילו בפסוקים שהוזכרו אחרי שקיבלו עליהו רק משתה ושמחה כתוב איפכא 'משתה ושמחה', ויש ללמוד מזה שיש חילוק יסודי בין השמחה ומשתה שאמורה היתה להיות כרצון מרדכי לבין המשתה ושמחה שהתקבלה בפועל, דאם פורים היה יו"ט כרצון מרדכי היתה סעודת פורים פרט בדיני היום ככל יו"ט שהוא יום שמחה ויש בו דין ניהוגי סעודה, אבל לבתר דלא קיבלו עליהו אלא משתה ושמחה, נמצא שמחד גיסא אין הפורים יו"ט מצד עצמו, אבל מאידך גיסא כל צורת היום נעשית ע"י משתה ושמחה, ואינו רק ניהוג סעודה כשאר יו"ט, אלא המשתה ושמחה מגדירים את יום הפורים כפי שמוכחים פסוקי המגילה 'להיות עושים' 'לעשות אותם' 'לעשות אותם' דמשמע שע"י המשתה ושמחה 'עושים' את היום לפורים.

ולפ"ז י"ל שבאמת אילו פורים היה יו"ט ממש לענין איסור מלאכה, בודאי הדין סעודה היה ככל יו"ט חציו לשם וחציו לכם, ולא היה שייך לעשותו כל היום ולדחות מצות ת"ת, ומה שמצינו דסעודת פורים דוחה ת"ת ואפשר לעשותה כל היום, הוא רק לבתר דלא קיבלו עליהו אלא משתה ושמחה, דהתקבל בזה שפורים נעשה ע"י 'משתה ושמחה', ולהכי כתב הד"מ דסעודת פורים דוחה מצות ת"ת ואפי' כל היום דומיא דאבילות שדוחה ת"ת אפי' כל היום ולחלק מהראשונים פטור לגמרי מת"ת אפי' בדברים המותרים, דכמו שאבא עוסק במצוה דאבילות ואינו יכול להסיח דעתו לת"ת כך מצות שמחת פורים דוחה ת"ת, וחלוק מיו"ט שאינו אלא דיני הנהגת שמחה שזה נוהג רק בחציו השני אבל חציו הראשון הוא קודש להשם כמש"כ הרמב"ם שבחציו הראשון הולכים ללמוד בביהמ"ד ול"א דסעודת יו"ט דוחה ת"ת.

אולם יש לתמוה על כל הנ"ל מגוף הסוגיא בפסחים ס"ח ע"ב שאמרו הכל מודים בפורים דבעינן 'נמי' לכם ומשמע שלא גרע משאר יו"ט דבעינן נמי להשם.

ונ"ל דחלוק ביסודו הא דבעינן 'נמי' לכם בפורים משאר יו"ט, דביו"ט הוי דין חציו להשם וחציו לכם כמבואר בסוגיא וברמב"ם, אבל פורים שהוא יום משתה ושמחה מצד עצמו הרי הוא דוחה ת"ת אפי' כל היום, והא דבעינן נמי להשם הוא רק מדין סעודת פורים כמש"כ הד"מ כדי שלא יתקלקל בסעודה דהיינו שהסעודת פורים מחייבת את הת"ת, וכמש"כ הרמ"א דהת"ת דפורים הוא מדין 'אורה זו תורה', והוא דרגא יותר גבוהה שהתורה מגיעה מתוך

אהבת הנס והיינו מתוך ה'לכם', והיינו דינא מתקיים במה שלומד מעט קודם הסעודה, ומה שאמרו בגמ' בעינן 'נמי' לכם' דמשמע גם להשם אין הכוונה שיש מחייב גם להשם אלא כל הלהשם מגיע מתוך ה'לכם' כמבואר בדרכי משה והרמ"א הנ"ל.

ומבואר שפיר הא דביו"ט אין היתר אלא לעשות כולו לכם, ורק בפורים יכול לעשות כולו 'לכם' דומיא דאבילות שמקיים כל היום מצות אבילות וכן בפורים אפשר לקיים כל היום משתה ושמחה, רק דבעינן שמתוך ה'לכם' - מאהבת הנס יעסוק גם בתלמוד תורה כדדרשינן 'אורה זו תורה'.

ומידידי הג"ר יהודה לסרי שליט"א שמעתי לחזק את הדברים ממש"כ העמק ברכה ששמע ממרן הגרי"ז זצ"ל דחלוק ביסודו דין שמחת פורים משאר שמחת יו"ט, "דבכל המועדות עיקר מצות השמחה אינו אלא לשמוח בהשם, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט ה"כ יעו"ש, וכן הוא במדרש רבה שה"ש פ"א זה היום עשה השם נגילה ושמחה בו איני יודע אם בו ביום או בו בהקב"ה ת"ל נגילה ושמחה בך, אבל בפורים כיון דכתיב משתה ושמחה, נמצא שהמשתה עצמה היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה", דלפ"ז י"ל שהיות והמצוה היא להיות שמח בלי שום תכלית להכי דוחה מצוה זו ת"ת אפי' כל היום וחלוק מיו"ט שהוא רק דין הנהגת שמחה שלזה יש הגבלת זמן, רק חציו לכם.

וידוע לבאר ע"פ העמק ברכה הנ"ל את מה שמפורסם שהגרשז"א זצ"ל התחתן בפורים ועל כך היתה דרשתו לבאר שאין בזה דין אין נושאים נשים ביו"ט, משום שכל הטעם שאין נושאים נשים במועד הוא משום שאין מערבין שמחה בשמחה וזה שייך רק ביו"ט שהמצוה היא לשמוח 'ביו"ט' ולא 'באשתו' אבל בפורים שהמצוה היא גוף השמחה בלי שום תכלית אין נ"מ אם שמח מחמת הפורים או מחמת אשתו, דהעיקר שיהודי שמח שהוא גופא עיצומו של יום, ומידידי הנ"ל שמעתי שהגרי"ח זוננפלד זצ"ל השתתף בדרשא זו וש"מ שהסכים עמו.

ובאמת שהדברים מוכרחים מגוף דברי העמק ברכה שכתב ע"פ יסוד דבריו לבאר את מה ששמע ממרן ר' ישראל סלנטר זצ"ל דמצות שתיית יין בפורים הוי לשתות כל רגע מיום הפורים אלא שנפטר מהמצוה אחרי שמשכר כדין שכור ושוטה שפטור ממצוה, ומבואר דאיכא חיוב שתיה כל רגע מיום הפורים כפי שמבואר בדרכי משה.

והנה בתחילת הדברים העמדנו שבתלמוד תורה בפורים מלבד המצוה של כל יום איכא דין נוסף מדדרשינן אורה זו תורה, אולם לפי הנ"ל מבואר איפכא דכל הת"ת בפורים הוא מדין אורה זו תורה, והיינו דה'לכם' של פורים הוא הוא מחייב את האורה זו תורה.

תפילות ותחינות בפורים

הרב ישי לסר

א. איתא בטור (תרצג): כתב רב עמרם ז"ל, מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם (בפורים), כיון שהוא יום נס ונגאלו בו, צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה. ובתשובה מצאתי שאין נופלים על פניהם, וכן המנהג. (וכן הביא בשו"ת הריב"ש סי' תיב שבישיבת רב האי גאון לא היו נופלים אפיים).

ומקשים על שיטת רב עמרם, דא"כ גם בפסח יש לנו ליפול אפיים כדי לבקש רחמים שיגאלנו אחרית כראשית.

אך דברי רע"ג עשירים בסידורו: "ואין אומרים הלל בפורים. מ"ט, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, לפיכך נופל אדם על פניו בפורים. וכך אמר רב עמרם בר ששנא ריש מתיבתא, כך מנהג במתיבתא שיוודין תנאין לפני גאון ואב"ד ואלופים וכל ישיבה כלה, ומבקשים רחמים הרבה ונופלין על פניהם, שאין דומה פורים לכל המועדות ולחנוכה, שבכולן אנו אומרים את ההלל ואומרים זה היום עשה ה' נגילה, ואילו בפורים אין אומרים אותו. מ"ט, שנגאלו ישראל ממיתה לחיים, ואנו צריכים לרחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה". וכן הובא בספר המנהיג בשם רע"ג.

ומבואר שהמנהג ליפול אפיים (לדעת רע"ג) מורכב אתרי רכשי: א' שאין אומרים הלל בפורים. ב' שיש לנו לבקש שיגאלנו באחרונה כבראשונה. דאילו היינו אומרים הלל בפורים, היה אסור לומר תחנון, כפי שאסור בפסח וכיו"ב, שהם ימים טובים. ועדיין, הוצרך להוסיף את הנימוק שיגאלנו באחרונה כראשונה, משום דנהי שאין אומרים הלל, אבל ודאי שימי משתה ושמחה הם

ואסורים בהספד ותענית, א"כ מה ענין ליפול אפיים ביום כזה, ולכך מבאר שיש לתחנונים אלה שייכות לענינו של יום, ודבר בעתו מה טוב.

ומקובל לבאר ששיטת רע"ג מיוסדת על הגמ' מגילה (ה, ב) דיום טוב לא קיבלו עליהו. והיינו שאין לפורים דין יו"ט. אך בדבריו שהבאנו לעיל, לא נזכרו כלל דברי הגמ' הללו, והטעם נראה משום דגם חנוכה אינו יו"ט (דמותר במלאכה), ואעפ"כ מודה רע"ג שאין אומרים תחנון בחנוכה, אלמא דלא תליא בהא. אלא דתליא באמירת או אי אמירת ההלל, וכפי שמבאר היטב בלשונו "שכחול אנו אומרים את ההלל ואומרים זה היום עשה ה' נגילה", כלומר דאמירת הלל מגדירה שזהו "יום שעשה ה'", ואין שייך לומר תחנון בכזה יום.

ובספר אור אברהם קישר את שיטת רע"ג בזה לשיטתו לגבי על הניסים שפסק שאין לאומרו עד לאחר קריאת המגילה. והיינו דס"ל דבפורים אין גדר של שינוי בעצם היום, אלא מצד הניהוגים של השמחה וההודאה. ועל כן רק אחרי קריאת המגילה מתייחסים ליום הפורים כיום מיוחד. [ויש לציין שמצינו כעין זה בראש חודש דחולצין תפילין לפני מוסף, וביאר הלבוש משום שבמוסף מזכירים את המוספין ובשעה זו חשיב מועד. וכן קשור גם להא דשכח יעלה ויבוא בליל ראש חודש שאין חזור, לפי שאין מקדשין את החודש בלילה. והיינו שמעשה קידוש החודש הוא קובע את היום הזה ליום טוב ואכמ"ל].

ב. והנה אנהיגנו רע"ג לעיינן שיש ענין מיוחד להתפלל בפורים על הגאולה העתידה, ועל כן אף שאין אנו נופלים אפיים, ראוי להתפלל על כך ללא נפ"א, וכן כתב רבי חיים פלאג' (רוח חיים ס' תרצג) שאמנם אין אנו נוהגים כרע"ג ליפול אפיים, אמנם כדי לקיים דבריו שהוא יום נס וצריכים לבקש על הגאולה, יכולים אנו לקיים זאת ולהתפלל על הגאולה, "ואכן אנכי תיקנתי בעזר ה' נוסח תפילה לאומרה אחרי תפילת י"ח בעת הוצאת ס"ת".

ג. ומה שנעשה שגור בפי-כל שפורים הוא עת רצון לקבלת התפילות, ראוי ליושבי בהמ"ד שלא לקנות הדברים ללא בדיקה ולעשות כל שמועה קלוטה כמי שהונחה, אלא לבדוק הדברים במקורם.

והמקור היחיד בדברי רבותינו שמפיהם אנו חיים (לפי מה שהעלתי בחיפוש) הוא מה שמבאר ברב עמרם גאון הנזכר, אלא שכמובן אין לכך שום שייכות לשמועות הנ"ל, משום שרע"ג איירי בתפילה על גאולת ישראל, ולא על בקשות פרטיות. (וגם חוכך אני אם מוכח ברע"ג שביום זה יש מעלה לתפילה על הגאולה, דקצת משמע בלשונו שלא בא לומר שיש סגולה לתפילה ביום זה, אלא שביום של גאולה מתבקש מאיתנו לבקש מאת ה' שימשיך את מה שהתחיל ולגאול אותנו בשלימות. והוא על דרך העבודה, ולא על דרך סגולת קיבול הבקשות. אלא שגם אם זה הפשט הנכון ברע"ג קרוב לומר שנולד מזה גם שהתפילות יותר מתקבלות, דזו תולדה ממילא מכך שביום זה התפילות מתבקשות ואמורות להיאמר על ידינו).

ובקב הישר שנתפרסם מאד, מדובר על בקשה בתענית אסתר ולא בפורים.

ומה שנזכר בספרים שחזר האור של פורים ומאיר שוב בכל שנה, הוא לא סיבה להתקבלות בקשות פרטיות אלא להתקבלות בקשות על כלל ישראל, כמו שהיה בימים ההם.

ואין צריך לפנים שהביטוי "כל הפושט יד נותנין לו" במובן של קבלת בקשות, הוא דרוש בעלמא.

ואמנם בדברי גדולי החסידות האחרונים נמצאו דיבורים שפורים הוא עת רצון גם ליחידים, כגון בדברים שהובאו בשם החידושי הרי"מ, וקצת מרבי צדוק הכהן על פקידת עקרות.

ועכ"פ גם אליבא דמהלך זה, פשיטא שאין זה אלא ענין צדדי, ועיצומו של יום הפורים הוא כמו כל המועדים - זמן של שמחת כלל ישראל, והזמן שבו כל איש מישראל מתייחד עם השמחה הכללית של נצחיות עם ה' ומתעלה מעל הצרות הפרטיות שלו. והבריחה אל מחוזות הפרטיות, הוא היפך יום זה. ואינו אלא משום שאצל בני האדם ירד הטעם בחיבור אל הכלל ישראל, וגם רוח העולם שמקדש את הפרט קשורה לכך (ומתקשר גם לחוסר החיבור אל מושג ה'מלכות').

ד. ולגבי מעמדות התפילה בלילות פורים שנעשים בשנים האחרונות בכמה מקומות, יעויין בספר דרך ישרה מהנהגות רבי שריה דבליצקי זצ"ל (עמ' רכה): "נזכיר כאן את אשר היה רבינו מתאונן על תופעה חדשה שנתהוותה בשנים האחרונות, משנים עיתים ומחליפים את הזמנים, ונהפוך הוא ימי הפורים ושביעי של פסח וכו' מימי שמחה לימי תפילה בכי וזעקה, ולא זו הדרך ולא זו העיר, והראה גם לדברי המשנ"ב (תרה, ז) דביום שאין אומרים תחנון אסור

לומר בו תחינות מלבד מה שנתקן מהקדמונים יעו"ש". (וכע"ז מבואר במ"ב בסי' תקפא סק"א "וכן הנהגים לומר תהילים כל אלו עם תחנונים ויהי רצון, אין להתחיל בראש חודש [פמ"ג]).

ומציין שם לספרו של רבי שריה 'אוצר נחמד' מענין פורים (עמ' מ). שם כתב: "הנה ידוע מספ"ק אשר ימי הפורים הם עת וזמן למחילת עוונות כמו יוה"כ פ, ואדרבה שהוא גבוה יותר כי יום כיפורים הוא כמו פורים בכ' הדמיון וכו'. ודע כי רע עלי המעשה ממה שיש מספרים [ועוד בתור שבח] על גדול זה או אחר שעבודתו בפורים היתה בבכיות עצומות והתבודדות וכו', ובעיני זה מחליף הזמנים ומשנה עתים, כי ימי הפורים ניתנו לשמחה ולמשתה ומאכל, וכפי גירסא אחת במעשה רב ישן, היה הגר"א בפורים יושב כל היום בסעודה, וכן וכיוצא בזה ראוי לעשות, ומי שמערב הזמנים סופו שיבוא גם לרקוד ביום הכיפורים לפני כל נדרי והכתוב אומר וביום טובה היה בטוב, ודי בהערה זו למבקש האמת. והקב"ה יזכנו לקיים כל דבר ודבר בזמנו ועתו כפי המתאים לזמן ועת ההוא, כי ההנהגה הנאותה והראויה לזמן המסויים ההוא היא מציאות הטבע, והמשנה ההנהגה הניאותה או הרי זה כלובש בגדי חורף בחום הקיץ או לובש בגדי קיץ ביום קרה". עכ"ד.

אמנם רואים אנו שיש ת"ח שלוקחים חלק במעמדות אלה, וכנראה יש להם תשובה לדברי רבי שריה (שהביא מהמשנ"ב וכדלעיל. והדברים ק"ו, דהמשנ"ב כתב שלא לומר תחינות אף ביחיד, וכאן מדובר על מעמדות ציבוריים שזה ודאי משנה יותר את צביון היום). וצ"ע.

אך הא מיהת נראה דכו"ע מודו - דגם אם אומרים תהלים לישועת התורמים, בוודאי שאין להריע בזעקות גדולות ובכיות, או קולות פחדים ולחץ, כפי המקובל במעמדות של תהלים, דאפשר להגיע למצב שאין יודעים אם זה ליל פורים או ליל א' דסליחות.

וכל מה שנכתב כאן לא בא למעט את התפילה בפורים, אלא להתאימה לצורת היום. ופוק חזי שלימדונו חז"ל "אמר רבי יוחנן: עשרה לשונות נקראת תפילה ואלו הן: שועה, צעקה, נאקה, רנה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, ופילול, ותחנונים" (ונתפרסם ע"י הספר שערים בתפילה). ועל כן ברור שאם מתפללים בפורים ופונים להקב"ה, צריך להיות לכך אופי אחר. ולעומת שבימי הסליחות וימי הדין אנו פונים בנאקה, צעקה, וכדומה, הרי בתפילות של הימים השמחים עלינו להתפלל ב"רינה" וכדומה. להעמיד את החסרון שלנו לפניו מתוך בטחון ושמחה, "להודיע שכל קוויך לא יבושו".

האם אפשר לקיים שתי מצוות במעשה אחד

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א] בביה"ל סוף סימן תרצ"ה מביא בשם הטו"א שהסתפק אם שלח שתי מנות לאיש עני אם יוכל לחשבם לתרתי לקיום שלוח מנות ומתנות לאביונים ואם נתן עוד מתנה אחת לעני אחד יצא או לא.

ויל"ע ממש"כ המ"ב סימן תרצ"ד סק"ג על מתנות לאביונים שצריך לתת משלו ולא משל מעשר. ע"כ. וביאר המחצה"ש דהו"ל פורע חובו ממעות מעשר. ויל"ע מה הסתפק הטו"א מה הצד שיכול לקיים שתי מצוות בנתינה אחת. והנראה לומר בזה דחוב מעשר כספים שונה והו"ל כחוב ממוני, והו"ל כאילו יש בידו הממון עניים, ולכן לא יכול להשתמש בו לחיוב נוסף של מצווה. משא"כ במצוות שכדי לקיימן צריך להוציא הוצאות אכתי לא נחשב כחוב ממוני ולכן יש צד שיכול לקיים מ"מ ומל"א בהדי הדדי. ובפרט שאילו רצה יכל להוריד פרוטה מהשתי מנות ולתת שתיהם בנפרד ומאי אכפ"ל אם נותנם יחד. [וכ"מ במהרש"א מגילה ז' שבכ"ג שהמנות גדולות יכול לצאת ידי שתיהן].

ב] בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן ס"ז כתב דיש לחקור אם בן י"ד נתיישב אחרי פלג המנחה להשאר בכרך ביום ט"ו ועדיין לא קרא קריאת י"ד אם יכול בקריאה אחת לצאת ידי יום י"ד וליל ט"ו [לשי' שבדיעבד יוצאים מפלה"מ] ודן שאולי לא יצא שתיהם מטעם תרתי דסתרי, ע"כ, ושמעתי שמקשים דזה הרי פשיטה שמי שמתפלל תפילת י"ח אחרי פלה"מ אין הו"א שיוכל לצאת בתפילה אחת גם מנחה וגם ערבית, ומ"ש מקרא מגילה, וי"ל שחוב ג' תפילות ביום הוי חיוב על הגברא להתפלל ג' תפילות ולכן פשיטא שאם יש זמן אחד משותף לא יוכל לצאת בתפילה אחת ידי שתיהם גם לולא הסברא של תרתי דסתרי, משא"כ אדם שבמקרה נתחייב פעמיים פורים מחמת ב' סיבות, שהוא גם כפרים וגם כמקפים שפיר יש צד שיוכל בקריאה אחת

לצאת ידי שתייהם, ובוה א"ש למה לא הסתפק על מי שקורא מגילה בין עה"ש לנה"ח אם בקריאה אחת יוצא ידי שתייהם לילה ויום לשי' שהוא זמן אחד לשתייהם [מובאים שם במח"ז] ד"ל כיון דהוה שתי חיובים על הגברא פשיטא שלא יכול לקיימם במעשה אחד.

ג] אגב מצינו בעוד מקומות שאפשר לקיים שתי חיובים במעשה אחד: 1. בגמרא נזיר ט"ו, במשנה הריני נזיר לכשיהא לי בן ונזיר מאה יום נולד לו בן עד שבעים לא הפסיד כלום. ולפי' התו"ס הימים עולין לו לכאן ולכאן. 2. שו"ע או"ח סימן תקס"ח סעיף י"א הנודר לצום סכום ימים רצופים וארע בהם תעניות חובה עולין לו.

ד] עוד י"ל בספק של הטו"א. עפ"י משכ"ת הרמ"א ס"ס תרצ"ה ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא, [עיין במ"ב שיש חולקים] וכתב החת"ס שזה תלוי בשתי הטעמים של מצוות מ"מ, אם הטעם הוא משום שיהיה לחבירו לצרכי סעודה לא יצא, ואם הטעם הוא משום ריבוי אהבה ורעות יצא, ע"כ, ומסתבר שבמתנות לאביונים פשיטא שלא יוצא אם האביון סירב לקבל, ולפי"ז יש מקום לסברא שבמשלוח מנות לאביון ניתן לקיים גם מ"מ וגם מתל"א, דמצד המ"מ כבר יוצא בעצם מה ששלח לו עוד לפני שקיבל [לשיטת הרמ"א כיון שזה לבד מרבה אהבה ורעות], ומתנל"א יוצא במה שהאביון קיבל בפועל.

ה] עוד בספק של המנח"י הנ"ל יש לתמוה דזה הרי פשיטא דלא יתחייב בפורים דמוקפים לפני הלילה או עה"ש וא"כ היאך יכול לצאת יד"ח לפני שהתחייב. ותיצו הת"ח שצ"ל שבשעה שמתחייב יוצא יד"ח למפרע.

הערות בדיני ביטול וחזקות במתנות לאביונים

הרב אליהו וינבר

א.

חזקה דמעיקרא בספק אביון

יש לעיין במי שיודעים בו שהיה אביון, אך מסתפקים בו האם נשתנה והעשיר, האם שייך לדון בזה דין 'חזקה דמעיקרא' שנשאר באביונותו, ולקיים בו מצוות מתנות לאביונים.

ובפשוטו אין חילוק בין זה לשאר ספיקות דאלין בזה בתר חזקה, אלא דיש לדון שכדי לדון דין חזקה בעינן דבר שיש בו אחד מהשניים, או שינוי דין, כמו שינוי מפנויה לנשואה, ומטמא לטהור. או שינוי גוף, דהיינו שינוי בגוף הדבר כמו מומים באדם, או שינוי במציאות הנגע, שבזה דיינינן מצד 'חזקה הגוף'.

ואם כן יתכן דשינוי בין עשיר לאביון, אינו שינוי דין, דאין חילוקי דינים בין עשיר לאביון, וכל החילוק ביניהם הוא רק באפשרות לקיים בו מצוות צדקה ומתנות לאביונים. (ולא מסתבר שהשינוי לענין דין קרבן עולה ויורד מספיק כדי להגדיר שינוי זה כשינוי דין).

וכן אין כאן שינוי בגוף האדם, ואין שם אחר באדם עשיר ואביון, ועיקר השינוי אינו בו עצמו אלא בנכסיו, ועל זה לא שייך חזקה דמעיקרא, וצ"ע.

אמנם יש לדון דגם אם מצד דין חזקה לא נוכל לדון בו, אבל עדיין שייך לדון בו מצד 'ספק דרבנן להקל', וכמו שמצינו לענין בין השמשות דמותר אף לכתחילה לספור ספירת העומר בבין השמשות משום האי דינא ד'ספק דרבנן להקל', והיינו שכיון שאחרי שיקיים נוכל לדון בו לקולא, מותר לכתחילה לקיים את המצוה באופן זה.

אלא דזה תלוי בפלוגתת הטורי אבן והאחרונים האם 'ספק דברי קבלה' להקל או להחמיר.

אמנם כפי שנתבאר כבר במקום אחר, בשכונתנו 'רמות א' המעטירה' שזכינו ל'קופה של צדקה' המתחלקת על ידי גבאים נאמנים אין נפק"מ כלל בספק זה, וכמובן.

ב.

דין שני שבילין בספק ב' אביונים שנתערבו

יש לעיין במי שהיה ידוע לו על ב' אביונים מהודרים. ואחר זמן ידוע על אחד מהם שנתעשר, אך אין ידוע לנו מי הוא זה מביניהם שנתעשר, מה דינם לענין מתנות לאביונים.

והנה בדין ב' שבילין שיש באחד מהם מת ואין ידוע באיזה מהם, והלכו ב' אנשים בב' השבילים קיי"ל דאם כל אחד בא לישאל לחכם בפני עצמו, הרי

הוא טהור מדין 'חזקת טהרה' או מדין 'ספק טומאה ברה"ר טהור', וכן לשני. ורק אם הם באים לשאול בבת אחת, או שאחד שואל גם על חבירו, בזה אי אפשר לטהר שניהם מחמת דנראה כחוכא ואיטולולא.

והנה אדם אחד שרי ליה ליכנס לשביל אחד ואח"כ ליכנס למקדש לכתחילה, ואם נטהר אותו אדם אחר כן יתכן דשרי ליה ללכת בשביל השני וליכנס שוב למקדש. (ומה שמבואר בשבועות יט. דבכה"ג חייב חטאת יתכן דמיירי באופן שלא ידע כלל מהספק בזמן שנכנס, וממילא אז לא היה לו דין חזקה כלל, ובוה כיון שללמעשה היום נודע לו שנכנס למקדש בטומאה, חייב חטאת. אבל באופן שידוע הספק ודן עליה דין חזקה להתיר להכנס, לא שייך כלל לחייבו חטאת על זה, גם כשאחר כן יודע שממ"נ עבר, ובפרט שודאי לא מיקרי 'שוגג' כשעשה כן בידעיה תחילה).

והנה אם נימא שיש דין חזקה דמעיקרא על כל אחד מהם שהוא נשאר באביונותו, (או מדין ספק דרבנן להקל למאן דאית ליה דגם בדברי קבלה ספיקו להקל) הנה הרי באחד מהני אביונים ודאי אפשר לצאת ידי חובת נתינת אביון אחד על כל פנים.

והנה הא פשיטא שאפשר לאדם אחד לתת (חוץ ממה שכבר נתן לאביון אחד שלא קשור לספק) לאביון א' מהמסופקים בשנה זו ולאביון ב' מהמסופקים בשנה אחרת, אף שממ"נ באחת מב' השנים בודאי לא קיים מתנות לאביונים.

וכן בשנה אחת במי שחייב בודאי בב' הימים (להני שיטות) יוכל לתת כל יום לאביון אחר מהני אביונים.

ומעתה יש לדון האם יתכן שגם באותו יום יוכל לתת רק להני ב' אביונים, ולצאת ידי חובת ב' הנתינות, ומשום שעל כל נתינה בפני עצמה נוכל לדון חזקה דמעיקרא שיוצא בה ידי חובה, וממילא בכל נתינה יצא ידי חובתו. ואף שבסוף היום יודע שבודאי לא נתן לב' אביונים, אבל מיקרי כב' שבאו לישאל בזה אחר זה, כיון שאין קשר בין מצוה למצוה, ועל כל מצוה הוא דן שיצא בו ידי חובה, והוא חידוש גדול.

ודבר זה תלוי לכאורה האם הגדר של שני מתנות לב' אביונים, הוא ב' חיובים נפרדים, דהיינו שיש ב' חיובים לקיים נתינה לאביון, וכל זמן שלא נתן לשנים, לא יצא עדיין חובה של הנתינה השניה. או שזהו מצוה אחת, וה'שניים' אינו אלא כדין 'שיעור' במצוה.

ויש עוד נפק"מ בצדדים אלו, האם מי שאין לפניו אלא אביון אחד, האם חייב לתת לפחות לאחד, או שאין זה אלא חצי שיעור במצוה, שבפשוטו אין חיוב בזה. וכן יתכן דתלוי האם בריבוי של נתינת מתנות לעוד אביונים הוא קיום מצוות מתנות לאביונים שהרי הוא כנותן שיעור גדול יותר. אך אם הגדר הוא רק ב' מצוות נפרדות, אם כן הריבוי אין בו קיום גמור של 'מתנות לאביונים' נוספת, אלא רק הענין שיש בזה.

אמנם כפי שנתבאר כבר במקום אחר, בשכונתנו 'רמות א' המעטירה' שזכינו ל'קופה של צדקה' המתחלקת על ידי גבאים נאמנים אין נפק"מ כלל בספק זה, וכמובן.

ג.

דין ביטול ברוב באביון שנתערב בעשירים

יש לדון באביון שנתערב בב' עשירים אחרים, ואין ידוע לנותן מי הוא האביון, האם שייך בזה דין ביטול ברוב על האביון, וממילא גם אם יתן לכולם לא יצא ידי חובתו.

וכן יש להסתפק להיפך בעשיר שנתערב בב' אביונים, האם יוכל לקיים דין מתנות לאביונים כשיתן לכולם (ובאופן שהוא שליח של אחר לתת מתנות לאביונים, ונתן ב' נתינות שלו לב' אנשים מהתערובת, ועוד נתינה של חבירו לשלישי בתערובת, האם חייב עדיין בשביל עצמו או בשביל משלחו).

צדדי הספק יש לדון כאן מכמה פנים.

א. האם שייך ביטול ברוב באנשים, או שכיון שכל אחד יודע על עצמו הרי זה נקרא כידוע.

ב. וכן יש לדון דמצד 'בריה' ו'דבר שבמנין' אין כאן ביטול ברוב. אלא שיתכן שמה שאין ביטול בהני דברים החשובים אינו אלא מדרבנן, וא"כ כיון שמדאורייתא יש כאן ביטול, אם כן יתכן שהאביון בטל ברוב מדאורייתא, אי אפשר לקיים בו 'מתנות לאביונים'.

ואף שכאן הנידון הוא לקיים מצוה דרבנן (אי דברי קבלה נידון כדרבנן) ומדרבנן הרי לא בטל, אך יתכן דכל מה שמדרבנן לא בטל אינו אלא לחומרא, אבל

ולא עיר בשם אחר. ונ"מ מכ"ז לחזק דברי הגרימ"ט דליכא מסורת ברורה בהאי ענין.

בענין ה"נס" בפורים

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

א. בשו"ע או"ח (ר"ח ט'): יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. והוא מד' האבודרהם בשם ר"א מלוניל.

והקשה האבודרהם: וא"ת והרי פורים שהי' נס כמנהג העולם ומברכים שעשה נסים, וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם מפני ב' דברים הא' שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי. והב' שהרג קרוב לפ' אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת ואין זה מנהג העולם וטבעו, עיי"ש.

ונראה לבאר באופ"א איזה "נס" אירע בישועת פורים שעליו נתקן לברך שהחיינו, שכאשר עמדו ישראל לנקום במבוקשי רעתם כתוב "ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחד היהודים עליהם", וביאר בס' כלבו (הובא בב"י) שעל ענין זה נתקן בחתימת הברכה שאחר המגילה "הקל המושיע", שהושיענו מידם ולא נפקד ממנו איש דכתיב ואיש לא עמד בפניהם וזהו פלא ונס גדול בלי ספק אין כמוהו שלא פגע אדם בהם, "עכ"ל. וכ"ה במדרש (אסתר פ"א): והיה לה' לשם זה הנס שעשה הקדוש ברוך הוא שלא נעשה כמוהו, יש לך בעולם שנעשה כנס הזה שעשו נקמה ישראל באו"ה ועשו בשונאיהם כרצונם. ומעתה י"ל דזהו הנס היוצא מדרך הטבע שאירע בישועת פורים שמברכים עליו שהחיינו, וא"ש.

ב. ובאופ"א י"ל עפ"י ד המדרש (אסתר א' ט"ו) דדבר טוב היה באחשורוש שלא היה עושה דבר עד שנמלך. וביארו המפרשים דהיינו כדכתיב (א' א'): ויאמר המלך לחכמים ידעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין, וגם בענין הגזירה נמלך ביועציו כמו שהאריכו במדרש.

וראה זה פלא בשעת המשתה השני נתלה המן ונתבטלה הגזירה ברגע כמימרי' ולא מצינו כלל שנמלך אחשורוש עם עדת יועציו האם ראוי לבטל הגזירה, והוא גדולת הנס של פורים, שאף שלא הי' עושה אחשורוש דבר עד שנמלך, יצא מכלל מנהגו והחליט לבדו על תליית המן וביטול הגזירה.

והנה בהמשך המעשה כתוב: ויאמר המלך אחשורוש לאסתר המלכה ולמך דכתיב ה' יהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלוי על העץ על אשר שלח ידו ביהודים, וצ"ב ממשמעות הפסוקים לעיל שאחשורוש תלה את המן בחמתו על אשר כבש המלכה עמו בבית, או על שהכין העץ למרדכי אשר דיבר טוב על המלך, ואילו כאן תולה סיבת הדבר בשליחות יד על היהודים.

ויש לבאר שלאחר ששככה חמתו של המלך הבין אחשורוש שהסיבה לתלייתו של המן לא היתה באופן טבעי מחמת הסיבות הנ"ל שהרי לא נמלך ביועציו להרוג אהבו, אלא בהכרח שמשמים נסתבב הדבר על אשר שלח יד ביהודים, וא"ש.

פורים מועד של יו"ט

הרב יעקב ישראל לוי

איתא במגילה דף ה' ר"ר היכי נטע נטיעה בפורים והתני רב יוסף שמחה ומשתה ויום טוב שמחה מלמד שאסורים בהספד משתה מלמד שאסור בתענית ויום טוב מלמד שאסור בעשיית מלאכה... אלא רבי בר חמסר הוה וכי נטע בארביסר הוה... רבה בריה דרבא אמר אפילו תימא ביומיה הספד ותענית קבילו עלייהו מלאכה לא קבילו עלייהו דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יום טוב לא כתיב'

והיינו דרבה בריה דרבא ס"ל דבתחלה עשו אותו יום שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו כמבואר בפ"ט פסוק י"ט. ואח"כ בפסוק כ"ב לא נזכר יום טוב, משום שלא קבלו עליהם את היו"ט, אלא קבעו אותו רק יום משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ויו"ט לא קבלו עליהם. וכן נפסק בטשו"ע או"ח סי' תרצ"ו ס"א דפורים מותר בעשיית מלאכה.

ובספר 'ונת יצחק' תמה על תירוצו דרבה בריה דרבא מהא כתיב בההוא קרא שקבלו עליהם 'והחדש אשר נהפך להם מיום ליום' לשתתה ומאכל ליום

כאן שאנו רוצים להשתמש במה שלא בטל - לקולא, בזה יתכן דאזלינן בתר דאורייתא, ומדאורייתא בטל, ואין כאן אביון.

ג. יתכן דלא שייך ביטול ברוב אלא לבטל ולהתיר, אבל להוסיף דינים לא. כמו שידוע בנידון העונג יו"ט סי' ד' לגבי ביטול חוטי ציצית שלא נטוו בשמה, בחוטים שננטו לשמה, שדן דלא שייך בזה דין ביטול ברוב, להוסיף להם מעלת הלשמה של הרוב. וא"כ כאן יש לדון האם 'שם אביון' הוא 'שם דין חיובי' וא"כ באופן שהאביון הוא המיעוט, 'שם' זה בטל ברוב, ובאופן ההפוך של עשר שבטל בב' אביונים לא שייך ביטול ברוב לתת לו את 'מעלת האביונים'.

ד. יתכן שהנידון של עשר ואביון אינם כלל 'שם' ודין בגברא, אלא רק שאלה מציאותית, ובוה לא שייך ביטול ברוב.

ומצינו נידון זה להגר"ד לנדו שליט"א בספרו 'זכר דבר' (ס' ז') שדן בנידון זה של ביטול בדבר שאין בו שום דין בחפצא כמו ביטול של ככר שנשבע עליה שלא יאכלנה, ונתערבה באחרות, וכן אתרוג כשר במורכבים וכה"ג. והביא שמדברי הרמב"ם (וכן משמע מודברי הפת"ש 'יו"ד קב' ז') שנקט כן להלכה בפשוטו משמע שיש ביטול ברוב בשבועה, אלא שדחה שם שאולי גם בשבועה יש איזשהו חפצא וכמו שמצינו שיש בזה דין התפסה לחלק מהראשונים וכו'.

ה. וביותר שאינה שאלה מציאותית כלל בגברא, אלא ב'ממון' שלו האם נתרבה או לא.

אלא שזה יהיה תלוי במה שביארו האחרונים (שערי ישר ועוד) בטעמא ש'ממון לא בטל', משום שדין בעלות אינה נידון בגוף החפץ אלא בבעלות של בעליו בו, והבעלים לא נתערבו. וממילא כאן אדרבה כן שייך ביטול ברוב בתערובת של בעלי הממון, וצ"ע.

אמנם כפי שנתבאר כבר במקום אחר, בשכונתנו 'רמות א' המעטירה' שזכינו ל'קופה של צדקה' המתחלקת על ידי גבאים נאמנים אין נפק"מ כלל בספק זה, וכמובן.

מסורת מקום דשושן הבירה

הרב יונתן יעקב כהן

הנה בס' ארץ ישראל לגרימ"ט כ' דלא ידוע לן מקום שושן איו. אמנם מפורסם אצל יהודי פרס שמקום שושן הבירה הוא בעיר המאדאן במזרח איראן ששם נמצא קברי מרדכי ואסתר, וכן הביאו כמה מחברי זמנינו בשם יהודי פרס, ויש שאף קבעו מסמרות לדינא דהנמצא בעיר המאדאן יקרא בט"ו בברכה מדין שושן. ומסורת זה חקוק בחוברת 'מצבת מרדכי ואסתר בשושן הבירה' שהוציא רבה של עיר המאדאן הר' מנחם הלוי בשנת תרצ"ג. אמנם יש להעיר בזה מכמה אנפין, ראשית דבחוברת גופה העיד דנהגו בעיר המאדאן לעשות ב' ימי פורים מספק, ולא ביאר שם טעם הדבר. וא"כ עכ"פ מוכח דליכא מסורת ברורה בדבר.

וה"ל ס' מסעות ר' בנימין מטודלא פע"ג, ומשם ארבעה ימים לכוזותאן היא עילם המדינה, אינה מיושבת כולה כי היא חרבה מקצת. ובתוך חורבותיה שושן הבירה. והיא ארמון המלך אחשורוש והיה שם בנין גדול והיה מימים קדמונים. ובתוכה כמו שבעת אלפים יהודים. ובה י"ד בתי כנסיות ולפני הכנסת האחד קברו של דניאל ע"ה, ע"כ. וה"ל הכפתור ופרח הנדפמ"ח סופי"א ודניאל ע"ה בארץ עזרא ע"ה במקום שמו שושטאר וכו' ונראה כי שושטאר הוא [שושן], ע"כ. ולא ידעתי מקור מלוי הגירסא, אבל הוא תואם לדברי ר' בנימין מטודלא דקבר דניאל נמצא בשושן הבירה. והוא מפורסם בפי כל יהודי פרס שקבר דניאל נמצא בעיר שוש במערב איראן, ולידו תל ששם חרבות עיר עתיקה, ומשמע דע"כ כ' בס' המסעות דהוא שושן הבירה שהיא חריבה. ומצאתי שכן הסכימו החוקרים דתל זה הוא של העיר סוסא שהיא היתה בירת עילם בזמן אחשורוש, והיא עיר שנחרבה לפני כמה מאות שנים. ועכ"פ כ"ז דלא כמסורת יהודי פרס.

וע' ברש"ש מגילה ב ע"ב דכ' דבא אליו יהודי מפרס ואמר ששושן נחרבה משנים קדמוניות, והרי עיר המאדאן עמדה על תילה בימי הרש"ש, הא קמן דבזמן הרש"ש העידו על מסורת אחרת מעיר המאדאן, ואדרבה הוי חיווק טפי להנשמע מס' המסעות, דהרי העיר סוס נחרבה כבר לפני זמן הרש"ש. וע"ע בסידור רס"ג דכ' דאנשי שושן חייבין בט"ו, ובל"ע כ' 'אהל אל-סוס' כלומר 'אנשי סוס', הנה דקרי לשושן בשם הערבי סוס ומשמע דהיתה עיר ידועה בזמנו, ומסתברא א"כ דהיינו העיר הנודע מאז בשם שוש או סוסא,

טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומנות לאביונים וחזונו דקרי ליום הפורים "יום טוב". עיי"ש מה שתייר.

והנה יעוין בלבוש סי' תרצ"ג ס"ג שכתב בתו"ד: ואין אומרים תחנון שהוא נקרא יום טוב. עכ"ל. וקשה דהלבוש עצמו פסק בסי' תרצ"ו ס"א דלא קבלו עליהו ליום טוב, כתירוץ דרבה בריה דרבא. וז"ל: פורים מותר בעשיית מלאכה, דימי משתה ושמחה קבילו עליהו, ימי יום טוב לאסור אותם במלאכה לא קבילו עליהו, שהרי מעיקרא כתיב [אסור ט, ט] שמחה ומשתה ויו"ט ולבסוף כתיב [שם כב] לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב, שלא רצו לקבלם עליהו ליו"ט באיסור עשיית מלאכה. עכ"ל.

ומוכח מזה דאע"פ שלא קבלו עליהם איסור מלאכה, אבל אכתי שם מועד של יום טוב יש גם על פורים, אף בלא איסור עשיית מלאכה. ובלא גדר קדושת יום טוב.

וכן מדוקדק מלשון הלבוש ימי יום טוב לאסור אותם במלאכה לא קבילו עליהו 'שלא רצו לקבלם עליהו ליו"ט באיסור עשיית מלאכה'. דמשמע דלא רצו לקבל 'איסור מלאכה' דיום טוב. אבל שם מועד של יום טוב, אית עליהו. ובוז מבואר לשון הכתוב [והחדש אשר נהפך להם מגיון לשמחה ומאכל ליום טוב] אע"פ שלא קבלו עליהו גדר קדושת יו"ט באיסור מלאכה.

וכדמות ראייה לזה ממדרש רבה [אסור רבה ז, יב] וז"ל: אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע אתה מפיל עין רעה במועדיהם שלהם הרי אני מפילך לפניהם ומוסיפים להם מועד אחד על מפלתך זה ימי הפורים הדא הוא דכתיב [משלי י"ח] פי כסיל מחתה לו. עכ"ל. [וראיתי בספר 'פרי צדיק' לרבי צדוק הכהן שמואל פורים שכתב בתו"ד וז"ל: וגם קדושת יום טוב, שהוא קדושת הזמן. דישראל מקדשי ליה, ועל דרך שאמרו [במדרש רבה] 'אמר ליה הקדוש ברוך הוא אתה מפיל עין רעה במועדיהם שלהם הריני מפילך לפניהם ומוסיפים להם מועד אחד על מפלתך' וכו'. והגם דיום טוב באיסור מלאכה לא קבילו עליהו, כמו שאמרו [מגילה דף ה, ב], מכל מקום השמחה ומצוות הנהגות בפורים, הוא בזמן הקבוע מהחודש, דישראל מקדשי לה, דקא מעברי ירחי וכו' [פסחים קיז, ב]. עכ"ל].

ויעוי' מש"כ בליקוטי הגר"א [דף קנד]. נדפס גם ביהל אור סוף פרשת פקודי. וז"ל: ענין פורים שהוא נגד יום הכיפורים כי י"ח ימים טובים בשנה שנים שנים שבעה שבעה... רק ביום הכיפורים שאין בו אכילה ושתיה נגדו פורים ולכן בו הרבה משתה כי אין יו"ט לישראל כמו יום הכיפורים... וכולן קבלת התורה. יום הכיפורים כמ"ש בסוף תענית [דף ל, ב], ופורים כמ"ש [שבת דף פח, א] הדר קבלוה בימי אחשוורוש, ולכן הוא נגד יום הכיפורים. עכ"ל. וביאר הגר"א חבר זצ"ל את דבריו: רק ביום הכיפורים שאין בו אכילה ושתיה נגדו פורים - ר"ל פורים הוא משלים מה שחסר ביום הכיפורים והוא שמחה ומשתה שהיה ראוי בו מחמת קבלת התורה שהיה ביום הכיפורים בלחות השניות. אך לפי שיה"כ הוא בדרגה דתשובה עולם הבא שאין בו אכילה ושתיה כו' לכן משלימים אותו בפורים. עכ"ל. וגם לפי"ז מבואר ענין ה'מועד' של יו"ט שיש בפורים, שהוא בכלל הי"ח ימים טובים שבשנה.

ימי משתה ושמחה - בגדר שני ימי פורים

הרב יהודה ארי' ליב הכהן רוטנברג

בגמ' מגילה (ה' ב'): והכתיב במגילת תענית את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה. ובפשוטו מבואר מד' הגמ' ד'פורים' הוא לכל אחד ביומו, לפרזים בי"ד ולמוקפין בט"ו, ואיסור הספד ותענית ביום השני הוא רק מדין מגילת תענית. אמנם לפי"ז ישנם כמה תמיהות עצומות כדלהלן.

א. כתב הרא"ש (פ"ג ממו"ק): והורה רבינו מאיר שלא יתאבל כלל בפורים דיומי משתה ושמחה וכו', וביום חמשה עשר נמי אינו מתאבל כדאמר' בפרק שני דתענית (דף יח ב) יום י"ד וט"ו יומי פוריא דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה, עכ"ל. ותמה בקר"א (מ"ק י"ט א'): ומה שכתב די"ד וט"ו שניהם שוין לענין אבילות לענ"ד צ"ע, דט"ו לפרזים וי"ד למוקפין אינון אלא ככל יו"ט הכתובים במגילת תענית, וכדאמרין לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה, ואין שום חילוק בין ר"ח וחנוכה לפורים יום ט"ו לפרזים וי"ד למוקפין כולן אין בהם אלא דין יום טוב הכתוב במגילת תענית, ולמה נחלק ביניהם לענין אבילות, עכ"ל.

ב. והנה בישוע"י סוף הל' פורים שהק' על תי' רבא שי"ד וט"ו נכתבו במג"ת לאסור את של זה בזה, דבשלמא לאסור לפרזים יום ט"ו צריך לכתוב במג"ת ואין להקשות בלא"ה אסור משום יום שלאחריו דהיינו יום שאחר י"ד דנ"מ לאסור יום שאחר ט"ו, אבל לבני מוקפים למה הוצרך לכתוב במג"ת לאסור יום י"ד, הרי בלא"ה אסור מדין יום שלפני ט"ו שנאמר במגילת אסתר, והוא קושיא גדולה, עיי"ש.

ג. והנה בגמ' (ה' ב'): וכי פשיטא ליה [לרבי דהוא בר חמסר] מי שרי [במלאכה ביום י"ד] והכתיב במגילת תענית את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון, ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה, ה"מ בהספד ובתענית אבל מלאכה יום אחד ותו לא. וצ"ב טובא מאי קא ס"ד דמשום מגילת תענית יאסר נמי במלאכה, הא במגילת תענית אין אלא איסור הספד ותענית.

ד. עוד מצינו בענין נישואי אשה ופדיון הבן בפורים דנו הפוסקים אם אסור משום אין מערבין שמחה בשמחה, ומבואר בדרכי משה (סי' תרצ"ו) דהנידון הוא על שני ימי הפורים, כלומר שהפרזים אסורים לעשות נישואין בי"ד ובט"ו וכן להיפך, עיי"ש, וצ"ב, וכי איסור הספד ותענית דימי מג"ת אסור עירוב שמחה בשמחה.

ה. והנראה מוכח מכל זה דב' הימים - י"ד וט"ו הם בגדר ימי משתה ושמחה וכן דין ימי פורים" לכולם, ומגילת תענית אינו אלא בגדר גילוי להחשיב כך את שני הימים, וכמש"כ במור וקציעה וז"ל: שבפורים לא נתחדש בו כלום ליתן לו דין הימים שהן מד"ס, אלא נשאר דברי קבלה בלבד כמו שהיה. ומה שנכתב במג"ת הא אמרינן כדי לאסור של זה בזה והוא רק ביאור שלא נתפרש בדברי קבלה והוצרך לשנותו מפני כך לבאר חומר הענין, מ"מ לא יצא בזה מכלל ד"ק וברור, עיי"ש.

וכן משמע עיקר לשון המג"ת "לאסור את של זה בזה", ולא אמרו דאסור בהספד ותענית כשאר ימי מג"ת, אלא ד"של זה" קיים נמי ב"זה", כלומר שאותם איסורים שנוהגים בי"ד נוהגים נמי בט"ו, והיינו דהמחייב של האיסור הוא מכח יום הפורים, ואף לבני ט"ו חשיב כיום פורים.

ובגמ' תענית (י"ח ב'): יום ארבעה עשר בו ויום חמשה עשר בו יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה. ומשמע דאיסור הספד ותענית בי"ד לבני ט"ו וכן להיפך הוא מתורת יומי פוריא."

וזהו יסוד דינא דאין מערבין שמחה בשמחה בב' הימים, ומקורו משו"ת מהר"י ברונא (סי' קכ"א) וז"ל: ואפי' ביום ב' דפורים שהוא יום ט"ו אסר מהר"י לפדות בכור דכתיב את שני הימים האלה. ואמרו בפ"ק לאסור של זה בזה, פי' הספד ותענית אסור אפי' לבן עיר בט"ו, ויליף ממשתה ושמחה, לכן אין לערבב שמחה בשמחה, עיי"ש. ומבואר בדבריו להדיא דלאסור את של זב"ז אינו רק לגבי הספד ותענית כמו שאר ימי מג"ת, אלא דנכלל בקרא דשני הימים האלה, שיהיה דין ימי משתה ושמחה לשני הימים לגבי איסור הספד ותענית, וכיון דנכללו אלו הימים בימי משתה ושמחה, נאמר בהו איסור עירוב שמחה בשמחה.

ולמשנ"ת מיושב היטב קו' הישעו", דמדין ימים שלפניהם לא הי' נאסר יום י"ד אלא כשאר ימי מג"ת, ואמנם בהא דנאמרו בהדיא ימי י"ד וט"ו במג"ת איגלאי פירושא דימי משתה ושמחה האמור בד"ק, כוללים את שני הימים לחלות שם ימי משתה ושמחה דאית בהו שמחה קצת ואסורים בהספד ותענית.

ו. נתקשו הראשו' האיך מתענים בי"ג אדר [תענית אסתר], הרי ימי מג"ת אסורים לפניהם ולאחריהם, ותיצו דלגבי ימים שלפניהם בטלה מג"ת, עיי"ש, אמנם הלבוש (ס' תרפ"ו) כתב לתרץ דשאני פורים שהוא מדברי קבלה שהם כמו דברי תורה שאינם צריכים חיזוק, דדוקא בימים שאסורים להתענות מדרבנן אסרו ג"כ להתענות סמוך להם כדי לעשות חיזוק לדבריהם, אבל ימי פורים שהם מדברי קבלה אינם צריכים חיזוק, עכ"ל, והוא כמבואר בגמ' (ר"ה ט) דד"ק אי"צ חיזוק ומותר להתענות לפניהם.

וצ"ע דרך פורים עצמו הוא מד"ק אבל לאסור את של זה בזה הוא ממג"ת, וא"כ לגבי בני הכרכים אסור ממג"ת לחוד ומדוע אי"צ חיזוק, ומוכח מזה דב' הימים אסורים מד"ק [מכח הגילוי של מג"ת]. וכן עולה מד' הגר"א (שם) שכתב ג"כ כהלבוש, והוסיף וז"ל: וז"ש מגילה ה' לא נצרכא כו' ר"ל דלענין הספד ותענית הם ימי פורים לכל ואף במלאכה היו ס"ד שהן לכל אבל משום שלפניהם ואחריהם לא ולכן ל"ק משום לאחריהם, עיי"ש בארוכה. ומבואר

די"ד וט"ו הם "ימי פורים לכל" לענין הספד ותענית, והיינו דע"י מג"ת נכללו הימים בד"ק עצמם וכד' היעב"ץ.

וכן מבואר בפ' הגר"א לאסתר עה"פ להיות עושים את יום ארבעה עשר וגו' ואת יום חמשה עשר וגו', שכתב וז"ל: את יום כו' פ' כמשארו"ל אלא לאסור את של זה בזה, עכ"ל, והנה בד' הגמ' ה' משמע לכא' דלא נצרכא כו' קאי אמג"ת, ואולם הגר"א פירשה בפשט הפסוק ד"את" ו"את" לרבות לאסור את של זה בזה.

וכ"כ להדיא בלבוש (תרצ"ג) וז"ל: אבל הספד ותענית אסור לשתיקן בשניהם, דבין בני עיירות הקורין המגילה ב"ד בין בני כרכים הקורין בט"ו אסורין בהספד ותענית בשני הימים, דימי משתה ושמחה כתיב, משמע שכולם קבלו עליהם שני הימים למשתה ושמחה. ומשתה מלמד שאסור בתענית. ושמחה מלמד שאסור בהספד. ומבואר די"ד וט"ו הם ימי משתה ושמחה לכר"ע.

ויסוד הדבר מבואר להדיא בכתוב שם להראב"ד, וז"ל: דברים רחוקים הם מאד שיהיו בני י"ד מותרים להתענות ב"ג ובני ט"ו יהיו אסורין שלא נאסרו בני חמשה עשר בארבעה עשר עצמו אלא מפני שהוא יום טוב לבני י"ד ודי להם שיהיו כמותם. ואם נאמר כי מפני הנס של עצמן נאסרו גם בשניהם נמצא שגם הם דברי קבלה. ומה שהזכירו במגלת תענית יום י"ד (ואת יום) וט"ו יומי דפוריא וכו' על פי המקרא באו שכתוב להיות עושים את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר בו וגו'. שלאחר שחלק אותם [כללם] כאחד ולא עשה כן אלא לאסור של זה בזה, אבל מעולם במגלת תענית לא הוסיפו על ימי הפורים כלום והאומר שהוסיפו נחשוב אותו מן החיצונים והזרים.

ז. עפ"י יש לבאר הא דס"ד בגמ' לאסור מלאכה בשני הימים, דכיון דבמג"ת איכא גילויי שדין דברי קבלה של מגילה חל גם על של זה בזה לענין איסורי היום, לכן סד"א דנכלל בזה גם איסור מלאכה כמו בפורים, וקמ"ל דה"מ בהספד ותענית. שו"ר בשפ"א שכבר עמד בזה וכתב: וי"ל דס"ד דגמ' הו' דכיון דתנן יומי דפוריא אינון ומפרש רבא לאסור של זה בזה ממילא משמע דחידשו במג"ת דיהי' של זה בזה כמו פורים לכל הדינים, עיי"ש. והנה יעוין בשו"ע תרצ"ו ב' דאפילו במקום שנהגו לאסור מלאכה, לא נהגו אלא ביום מקרא מגילה בלבד, אבל לאסור את של זה בזה, אינו מנהג. וכ' בבאר היטב: ובמהרי"ל ואבודרהם משמע דיש לנהוג כן, עכ"ל, ומבואר מד' האבודרהם דאף למסקנא יש תורת מנהג של איסור מלאכה בב' הימים. ועי' הגהות חת"ס לפר"ח סי' תס"ח: דהך מנהג דפורים מנהג חשוב הוא לשמור תקנת מרדכי באגרות הראשונות.

ח. עוד מתבאר בזה מה שפסק הרמ"א סי' תרצ"ה: וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים י"ד וט"ו וכן נהגו. ויסוד הדברים ממש"כ במנהגים (טי"נא): דביום ט"ו חייב במשתה ושמחה [כמו ביום י"ד] שנאמר את שני הימים האלה. ויעוין בלבוש שם: ומתפללין מנחה בעוד היום גדול כדי לאכול רוב הסעודה ביום, וכשהיא נמשכת עד הלילה אז לית לן בה, כי חייב אדם במשתה ושמחה בשני הימים י"ד וט"ו, וכן נהגו, דימי משתה ושמחה כתיב משמע שני הימים, ונהגו לשמח אף בליל ט"ו שביניהם, עכ"ל. ומבואר דימי משתה ושמחה כולל את שני הימים לענין חובת שמחה קצת, וכן להא דיש קיום של סעודת פורים, עכ"פ כשאכל רוב הסעודה ביום.

ט. אלא שבאמת כ"ז צ"ב, דאי קרא דימי משתה ושמחה קאי אשני הימים [דהכי איגלאי במג"ת], מדוע אינו אלא לענין הספד ותענית ושמחה קצת וכו', ואילו שמחה גמורה ליכא למ"ד דבעי' בתרווייהו. [ובשלמא שאר מצות כמשלו"מ וכו' י"ל דלא איתרבו בהך קרא, אבל שמחה ומשתה גופי' אמאי אינם לגמרי].

ונראה לבאר בגדר הענין עפ"י מה שמצינו בד' הראשו' דעיקר קיום ימי משתה ושמחה מדברי קבלה הוא באיסור הספד ותענית, ואילו דין סעודה יתירה וחייב לבסומי הוא מדרבנן, וז"ל הר"ן: ואיסור בהספד ותענית משמחה ומשתה נפיק וכו' והיינו עיקר חיוביה, דסעודה יתירה ומאי דאמרינן מיחייב איניש לבסומי בפוריא מדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובא הוא, עכ"ל עם הגה' המפרשים שם. ולפי"ז י"ל דהא דנכללו בקרא דימי משתה ושמחה שני הימים היינו רק לגבי עיקר חיוב ד"ק שהוא לאסור בהספד ותענית ולזה סגי בשמחה קצת, ומיהו חיוב סעודה ובסומי לא חידשו חכמים אלא לכל אחד ביזמו, ולכן נשארו ב' הימים ימי משתה ושמחה רק לגבי איסור הספד ותענית ושמחה קצת, וא"ש.

י. והנה גם לגבי דיני קריאת המגילה [דלא איתרבו מימי משתה ושמחה] מצינו דשני הימים חשיבי ימי קריאה לתרווייהו, דכרכין שקראו ב"ד יצאו

מטעם דזמן קריאה הוא לרוב העולם, וכן להיפך במי שלא קרא מגילה ב"ד דכתב בשו"ע (סי' תרפ"ח ח'): בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נודמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו, ועי' בא"ר שפסק בשם ספר תניא דיקרא בברכה, עיי"ש. [ואף מסדר ד' השו"ע מבואר דאי"ז מדין מפרש ויוצא בשיירא, שזה כתב כבר בס"ו, ושם ביאר להדיא דלא יברך, ואילו כאן סתם דבריו. וכ"מ בספר העיטור דלא פסקי' שכל החודש כשר, ואפי' אימי אכניסה לא סמכי', מ"מ י"ד כשר לבני ט"ו, וכן ט"ו כשר לבני עיירות, עיי"ש], וצ"ב דהא לבני י"ד כבר אזל יום הפורים, והאיך קורין את המגילה בברכה בט"ו.

ובסוגיא דפרו"ב י"י מבואר בשי' הרא"ש דחייב מוקפין חל כבר בתחילת י"ד, עיי"ש, וכ"ה במאירי דבן כרך מוציא בן עיר אע"פ שאין זמנו עדיין "שהרי מ"מ חייב מגילה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד".

ונראה עפ"י"מ שביאר כבוד אאמו"ר שליט"א דעצם היו"ט דפורים הוא שני ימים אלא שזמני המצות בפועל נתחלקו לשני הימים כ"א ביזמו, וזהו יסוד כל מה שנתבאר לעיל דבמג"ת איגלאי דימי משתה ושמחה נאמרו על שני הימים, ולפי"ז מיושב יותר הא דט"ו חשיב עשיה גם לבני י"ד, דבאמת הוי עשיה אחת ליו"ט של שני הימים, ודו"ק. [ועי' מגיד מיישרים פ' ויקהל י"ד וט"ו כנגד דוד ושלמה, ובאשכול הכופר לבעל צרור המור כ' די"ד וט"ו הם כנגד תושב"כ ותושבע"פ].

רמז המגילה במעשה דרב"ח

הרב דוד מרדכי זילבר

בב"ב (ע"ג ב') סיפר רבב"ח שראה דג גדול שנכנס לו שרץ בנחיריו והמיתו, והמים השליכו הנבילה על ס' כרכים ונשברו מחוזה ההשלכה ואכלו מבשרו וכו' ואחר יב"ח ניסרו מעצמותיו לבנות את הכרכים שנשברו. ופירש המהרש"א ע"פ המד"ד (אסתר ז') ש"צא להמן מזל דגים אמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותם. והנה שם במדרש, א"ל הקב"ה רשע פעמים הם נבלעין וכו' ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. הנה לא אמר שוטה, עי' בהמשך מהמדרש, אלא רשע. וביאורו כמ"ש (מגילה ט"ו) כאשר החלות לנפול וכו' אמרה אומה זו נמשלו לכוכבים ולעפר כשהם יורדים עד לעפר וכשהם עולים עולים עד לרקיע או לכוכבים, וביאר המהרש"א (כתובות ס"ו) כי אין מזל לישראל, ובזה הם גרועים מהגויים שיש מזל, עד שמגביהם הקב"ה על המזלות. ועי' הגר"א (אסתר ג' ז') הוא הגורל לפני המן, דהגורל הוא רק כלפי המן שהוא תחת המזל. וי"ל דלכן הדג הוא המן, שהוא תחת מזל הדג. ולכן הבין המן שהוא זה שיבלע, כיון דישנים מהמצוות.

והשרץ שנכנס בנחיריו להרגו, עי' במהרש"א שהוא מרדכי כמ"ש ויבז בעיניו, עיי"ש מש"פ, וי"ל כמהר"ל דמרדכי סבר כמ"ד דלצדיק גמור מותר להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו (עי' מגילה ר"ב), וזהו בנחיריו, כמ"ש וימלא המן חמה, וזה גרם מיתתו כמ"ש ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו וכו' ויבקש המן להשמיד את כל היהודים וכו', ובמד"ד, א"ל הקב"ה וכו' שוטה שבעולם אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי וכו' ואתה אמרת להשמיד וכו' חייך ראשך תחת ראשם שהם ניצלים ואתה נתלה. אמנם למ"ד שאסור להתגרות, צ"ל דלא השתחוה משום העבירה, וכ"ה באבן עזרא. אמנם לקמן ה' ט', ולא קם ולא זע ממנו וימלא המן על מרדכי חמה, ופירש האלשיך דכיון דכבר התחיל נפילתו, [ולנ"ל ר"ל דתו אין השעה משחקת לו], עתה נתגרה בו מרדכי שאפי' לא קם וזע ממנו, ובזה נתמלא חמה על מרדכי, ועשה העץ, שזה גרם שהוא יתלה עליו ע"פ דברי חרובנה.

והנה כתיב ח' ז', ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים ואתם כתבו על היהודים, ופירש באבן עזרא, כיון שלא ניתן להשיב הספרים, שלחו עוד ספרים שהמן היפך דעת המלך שהיה שיהודים הם שיהרגו את הגויים, וכאשר נודע למלך, תלהו על העץ על ששלח ידו ביהודים. ועי' תרגום שני (ו' ט') שנתן המלך את המן ביד מרדכי לתלותו, ונתחנן המן למרדכי שיהרגו בחרב המלכות כאשר נהרגים גדולי המדינות, ופירש בקדושת לוי שאז לא יחא ראייה מהריגתו שהיפך כוונת המלך, אלא נהרג על עבירה בעלמא, והוא כנ"ל דזהו ואתו תלו על העץ. (ועי' תורה לשמה (שו"ת שכ"א) דלכן השאירוהו תלוי עד י"ד אדר, להוכיח על האגרות השניות). ולפי"ז יל"פ דזהו מה שגרמו שמרדכי נכנס בנחיריו והרגו, שהוא מיתה משונה, ולא כהריגת דג בעלמא. וזהו מה ששבר הכרכים, דביאר המהרש"א שהוא כל חיל עם ומדינה הצרים, ולנ"ל ר"ל דזה הוכיח על האגרות השניות, ושיבר את הצרים.

והנה כוונת המד"ר ראשך תחת ראשם, הוא כמ"ש (ט' כ"ה) ישוב מחשבתו וכו' על ראשו, וביאורו כמ"ש (משלי יא ה') צדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו, וביאור הגר"א דאין הצרה חוזרת ריקם, אלא הרשע נכנס תחתיו, כהמן תחת מרדכי. והנה כתיב (ח' א') ביום ההוא נתן וכו' את בית המן וכו', ופירש בלקח טוב, דכמו שגזר להרג וכו' ושללם לבזו ביום אחד, כך הוא נהרג וניתן ממונו ביום ההוא. וי"ל דזה הרמז שנאכל בשר הדג. והמהרש"א פירש דהוא מה שנקמו במבקשי נפשם ושללם בזו. (והוא כמ"ש (בראשית נ' כ"ז) ולערב יחלק שלל, דבחו"ל נדרש אמעשה דהכא, ופירש שם בבכור שור, דחלקוהו לאחרים, דהא בבזו לא שלחו ידם, ולפי"ז כל הענין היה רק להפוך עליהם גזירת ושללם לבזו). ולדבריו דהדג כולל כל מבקשי נפשם, נמצא שהם עצמם הושלכו מהים ושיבירו את עצמם, והוא כאבן עזרא הנ"ל דמרדכי נשתמש עם אגרות הראשונות להפוך אותם על האויבים. וזהו המד"ר הנ"ל, דא"ל הקב"ה דלבסוף ונהפוך הוא, והוא ע"ד מש"כ גולל אבן אליו תשוב.

מחיית עמלק

וגם במצוה תרד מצוה "להכרית זרעו של עמלק", בסוף, החינוך כותב, אחרי שהוא כתב שזה מצוה על הציבור כולו, כותב החינוך, "ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם, עכ"ל. וכאן החינוך לא אמר שזה בתנאי שהוא לא יסתכן בכך, אלא זה תלוי אם יש סיכוי שיצליח, "אם יש כח בידם". והמנחת חינוך חוזר על מה שהוא אמר במצוות הריגת ז' עממין שגם כאן באמת אין מגבלה של סכנת נפשות. אבל מצאתי שמביאים בבית הלוי על החומש בפ' בשלח לתוך, שזה תלוי אם עושים את המצווה דרך מלחמה או לא. מלחמה יש לה את הגדרים והלכות שלה, איך עושים, מי מוביל, וכולל גם העניין שהזכיר המנחת חינוך, שאין דיחוי מפני פיקוח נפש, משום שזה דרכו של מלחמה. אבל אם יחיד רוצה להרוג עמלק, זה לא נקרא שהוא עושה מלחמה בעמלק אלא הורג עמלק, ולכן חוזר הדין הכללי של דחייה משום פיקוח נפש.

ואם כן, הרי כשהקב"ה אמר לשמואל ללכת לשאול להגיד לו שהמלכות נלקח ממנו, אמר הקב"ה, הנה מציב לו יד (שמואל א' פרק ט"ז פסוק י"ב) זאת אומרת, לפי שאול המלך, המלחמה כבר נגמר, והוא כבר הקים כזה "יד", אנדרטה, לזכר הניצחון שלו על עמלק לפי פירוש המלבי"ם. אם כך, זה כבר לא עניין של מלך ישראל להרוג את אגג. הרי מלך לא דן ולא דנים אותו. יש דין אחד של מצוות מחיית עמלק ע"י מלך ישראל ומלחמותיהם. ויש עוד מצווה של מחיית עמלק ע"י כל יחיד מישראל. מלך ישראל הוא לא כמו כל יחיד מישראל. ולכן שמואל הוא זה שהרג את אגג מלך עמלק, ולא שאול המלך.

אבל לפי החינוך, זה עוד יותר תמוה ה"דרשה" שאמר שמואל הנביא, כי הרי מצד אחד, מזה ששמואל הנביא אמר "הגישו אלי את אגג מלך עמלק", משמע שהוא עמד להרוג אותו משום שהוא מלך עמלק. אבל מצד שני, הוא לא הזכיר בכלל את מה שעשו עמלק לישראל כשיצאו ממצרים, אלא שאגג יש לו דין רוצח, "כאשר שיכלה נשים חרבך..." ושלישית, למה הכניס כאן את האמא של אגג?

ונראה לומר, שהרי כל השיטה של עמלק היתה ל"צנן את האמבטיה". ראשית גויים עמלק. כשכולם שמעו על העשר מכות ועל קריעת ים סוף, כל אומות העולם פחדו מפני הקב"ה וישראל עמו. אבל לא כן עמלק, אלא הוא רצה לצנן את הפחד הזה. ועיין נמי במדרש אסתר רבה, שם כתוב את כל הנימוקים שנתן המן למלך אחשוורוש שאפשר לגזור גזירה נגד היהודים. שמה מובא שעל כל נסים של יציאת מצרים, וגם בכל ההסטוריה של הכלל ישראל, המן ניסה להסביר שזה היה ע"י משהו אחר, "אינני יודע איך..." אבל העיקר לא ע"י הריבונו של עולם, עיי"ש. עמלק רצה שכל העולם כולו יחשבו דלית דין ולית דיין. הכל מקרה. ולכן, שמואל הנביא אמר לו לפני שהוא הרג אותו, "כאשר שיכלה נשים חרבך, כן תשכל מנשים אימך". ועיין מלבי"ם ועוד שפירשו שהפשט הוא, כמו שעשית נשים שכולות מבניהם כשהרגת את הבנים (שכול זהו הלשון של מי שאיבד בנים שלה, כדמצאנו אצל רבקה אמינו "למה אשכל שניכם ביום א" סוף פרשת תולדות), כך מדה כנגד מדה נעשה את אימך לאשה שכולה מבנה. כלומר, אין מקרה בעולם. הכל בהשגחה עליונה של מידה כנגד מידה. וזה הדבר האחרון שאגג שמע בחיים שלו. שמואל הנביא קודם הוכיח את אגג על השיטה שלו שהכל "מקרה", ורק אחר כך הרג אותו.

בעניין מחיית עמלק בהפטרה של שבת זכור

הרב נפתלי חיים פלינק

בסוף הפטרת שבת זכור אנחנו קוראים "ויאמר שמואל הגישו אלי את אגג מלך עמלק וילך אליו אגג מעדנת ויאמר אגג אכן סר מר המות. ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אימך, וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" (שמואל א' פרק ט"ז:לב-לג)

צריך ביאור כמה נקודות על המעשה הזה של הריגת אגג מלך עמלק על ידי שמואל הנביא.

קודם כל, למה שמואל הוא זה שהרג את אגג, ולא שאול המלך? לכאורה אחרי כל המשא ומתן בין שמואל הנביא לבין שאול המלך האם הוא כן קיים מצוות ה' או לא, ובסוף שאול המלך הודה שהוא לא קיים המצווה, עכשיו היתה הזדמנות של שאול המלך לעשות תשובה גמורה ולסיים את מה שהתחיל לעשות. זה שאלה אחד.

ועוד שאלה, עצם תוכן ה"דרשה" שאמר שמואל לאגג מלך עמלק, שאמר לו, "כאשר שיכלה נשים חרבך, כן תשכל מנשים אימך". משמעות הדבר היא, כאילו שמואל הנביא הולך עכשיו להרוג את עמלק בגלל שהוא היה רוצח, ולא משום שהוא היה המלך של זרע עמלק! וזה תמיה גדולה.

והנה, לגבי השאלה הראשונה ששאלנו, אמאי שמואל הוא זה שהרג את אגג מלך עמלק, ולא שאול המלך בעצמו, זה לכאורה תמוה עוד יותר, בלי כל המשא ומתן בינו לבין שמואל. הרי הרמב"ם בריש הלכות מלכים ומלחמותיהם בהל' א פוסק על פי הגמרא בסנהדרין: ג' מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ. למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנ' תמחה את זכר עמלק, ולבנות להם בית הבחירה שנ' לשכנו תדרשו ובאת שמה. ושם בהל' ב, מנוי מלך קודם למלחמת עמלק שנ' "אותי שלח ה' למשחך למלך, ועתה לך והכית את עמלק", שהם הפסוקים הראשונים של הפטרת פרשת זכור (לפי מנהג הספרדים)! הרי מבואר ברמב"ם ומן הפסוקים שמלחמת עמלק נעשה דווקא ע"י מלך ישראל, וכך מובא ביראים, שמלך ישראל הוא זה שצריך בעצמו להכרית זרעו של עמלק. ואם כן, מתעצם השאלה ששאלנו, אמאי שאול המלך לא הרג את אגג מלך עמלק בעצמו. לפי הרמב"ם, הרי זהו מצווה שהיה מוטל על שאול המלך בעצמו!

אבל זה גופא נותנת פתח להבין את כל הפרשה. הרי הרמב"ם קרא להלכות אלו בשם הלכות מלכים ומלחמותיהם, שפירושו, כל מה שהמלך עושה זהו דוקא דרך מלחמה. ויש נפקא מינה בין אם זה דרך מלחמה או לא. לדוגמה, בספר החינוך מצוה תכה "מצוות הריגת ז' עממין", בסוף דבריו אומר החינוך, "עובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו, ביטל עשה זה..." והמנחת חינוך הקשה על החינוך, דאע"פ דכל מצוות נדחות מפני הסכנה, מ"מ מצוה זו התורה ציותה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדיים בעת מלחמה, א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה, וא"כ דחוויה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן, ונשאר בצ"ע על החינוך.

המעשה של שמואל הנביא היתה באמת מעשה של מחיית עמלק, לא רק בגופו, אלא גם לשיטתו.

בענין מחיית עמלק

הרב אמיתי מושקוביץ

בפרשת זכרת מעשה עמלק, מצינו שהתורה הדגישה שמלחמת עמלק היתה ללא שום הצדקה מכמה טעמים:

א. עמלק לא נלחמו מחמת שהיה איזה איום עליהם מצד ישראל, שהרי ישראל היו בדרך ואך יצאו ממצרים.

ב. הם גם לא הראו את גבורתם במלחמה ונלחמו רק ב'נחשלים אחריו'.

ג. ממה שנאמר 'ולא ירא אלהים' מוכח שהמלחמה לא היתה מחמת איזה קנאות דתית של עמלק.

אלא המלחמה היתה מחמת הכפירה בה' כפי שגילו לנו חז"ל שכיון שיצאו ישראל ממצרים שמעו עמים וירגזו ורצו עמלק לקרר האמבטי, וכן מחמת משטמת עשיו זקנם ליעקב אבינו.

והנקמה בעמלק צריכה לבוא באותה מטבע בדיוק, שכאשר ה' יניח מכל אויבך מסביב ולא יהיה עליך שום איום, אז מוטלת המצוה לנקום את נקמת ה' בעמלק רק מחמת קנאת ה' ולא מחמת שום סיבה אחרת.

וראיתי במלבי"ם (שמואל א טו ה) שביאר בלשון הפסוק שם 'וירב בנחל' שמאחר ואין מחוקי המלכים להתגרות מלחמה זה בזה בלא איזה עילה, ביקש שאול למצוא איזו סיבה להתגרות בהם, בזה שאמר שהנחל והבקעה שייך אליו ועמלק רב עמו על זה עד שזה היה עילת המלחמה. וסיים המלבי"ם שגם זה מורה שלא קיים המצוה כראוי, שלא היה לו לבקש סיבה אחרת מלבד מה שה' צוהו.

ולפי דברינו הנ"ל נמצא שבמה שחיפש עילה למלחמה היה קלקול גדול בצורת עשיית המצוה, שאופי הנקמה צריך להיות לשם קנאת ה' לחוד ולא לשום סיבה אחרת, ויתכן שזה מה שגרם לקלקול בהמשך שלא רצו להחרים את השלל, שמאחר וההחשיבו מלחמה זו כמלחמה רגילה התקשו לקיים את המצוה להחרים את כל אשר להם.

ועל פי זה יש לבאר מה שנאמר במגילה 'ובבזה לא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם', שלכאורה יש להקשות על זה, שכל הנס היה בדרך של 'ונהפוך הוא' שתחת מה ששברו אויבי היהודים לשלוט בהם שלטו היהודים בשונאיהם, ואם כן מאחר והגזירה מעיקרה היתה 'ושללם לבו' מדוע כאשר גברו על שונאיהם לא שלחו ידם בביוזה. ולפי מה שהתבאר יש לומר שאם היו שולחים את ידם בביוזה היה בזה שינוי מצורת קיום המצוה שצותה התורה, שתכלית המלחמה צריכה להיות נקמת ה' לחוד, ולכן צריך שלא תהיה להם שום הנאה אחרת בזה.

קנא לשמן נורא ונקדש חזה כרמך נהרס ונידש וזריינו קבץ ושיר לך יחודש קימם והחיים בבנין בית המקדש. וכעשותך נוראות באותן הימים איתנו הפלא תשועת עולמים מצוא לפניך כופר ותנחומים אל מלך יושב על כסא רחמים'

ראשית גויים כנגד ראשית תבואתו

הרב דוד זכאי

א. כתיב ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד, הרי שעמלק הוא ראשית לגויים. ומאידך ישראל קרויים ראשית, כמו שאמר הכתוב קודש ישראל לה' ראשית תבואתו.

והם ב' ראשיות שעומדים זה כנגד זה, מחד הראשית שהיא מטרת הבריאה שבשבילה נברא העולם והיא תכליתו, שהם ישראל. וכמו שדרשו בראשית ברא בשביל ישראל שנקראו ראשית. וענין ראשית זו היא לגלות כבוד ה' בעולם ולהשרות שכינתו עליו, שזה תכלית הבריאה כולה כמו שאמרנו באבות כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו. וזהו קודש ישראל לה' ראשית תבואתו, שהם הראשית של הבריאה לה', היינו שהם מחזירים אותה לה'.

ומאידך הראשית השניה שהיא ראשית גוים שעניינה הוא קלקול הראשית הראשונה וגרימה שלא תעלה בידה מטרתה שהיא קודש ישראל לה'.

[ושורשה של ראשית גוים הוא בחטא עץ הדעת, שבו האדם נבדל מקונו, ועל ידו יתכן שיהיה נפרד ממנו ויראה כאילו הוא תכלית בפני עצמה. (שזה ענין מושך בערלתו. וכן מין היה וכו'). וזהו שדרשו המן מן התורה מנין המן העץ וכו'].

ב. וצורת הקלקול שנעשית על ידי הראשית גוים היא להבדיל בין הבורא לנברא, ולהעמיד את העולם הזה כעומד לעצמו שאינו תלוי בבורא. וזה ענין אשר קרך, שכל אשר קורה בעולם הוא מקרה.

וזה נעשה ע"י שמתחברים לחמירות העולם לצורך הנאה עצמית ולא לצורך גבוה, וא"כ העולם משמש את האדם למטרה עצמית שאינה מטרת הבריאה ובוזה הוא מתנתק משרשו.

וזה ענין החטאים שהיו עמלק מכשילים את ישראל, בקרי, ובמשכב זכור. שכל עניינם הנאה רגעית ללא תולדה והמשך, כיון שעניינם הוא להעמיד את העולם לעצמו להנות ממנו, ולא להמשיך את מטרת הבריאה שעניינה הוא התקשרות של הבריאה הנבראת עם שרשה שהוא הבורא.

וכן זה הענין שהיו מסרסים את ישראל להפסיק את המשכיות השורש להבא. וזהו ענין מה שהיו זורקים את מילותיהם של ישראל כלפי מעלה ואומרים טול מה שבראת, שמילה מתוקנת עניינה הוא להמשיך חיים ולא לצורך הנאה רגעית, ולשיטתם אין לה מקום כאן בעולם החמרי, והיא שייכת ללמעלה.

[ובזה יתבאר מה שאמר המן ושללם לבו. והוא תימה דאחר שמאבדים את גופם והם יאבדו, מה הענין בביות השלל שתהיה חלק מענין הגזירה. ולהנ"ל הוא מבורא מאוד שהענין להורות שקנייני העולם עומדים לעצמם להנאה, ואין להם ענין וחיבור לצורך גבוה].

ג. ובדור מרדכי פגם זה נעשה ע"י שהשתחוו לצלם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, שכל מטרתה היתה הגוף החמרי והחטאתו בעריות. (כמו שאמרנו במגילה שניהם נתכוונו לדבר אחד). ובוזה הם התנתקו מראשית הבריאה המתוקנת, והשתייכו לראשית גויים עמלק.

וכיון שישראל נבראו לגלות את הראשית של הקב"ה, והם העומדים כנגד הראשית גויים כל שהתחברו אל הראשית גויים אין להם מקום בעולם, ונגזר עליהם כליה.

ולכך בזמן גזירות המן היה נראה שעולה ביד הראשית השניה לקלקל את מטרת הבריאה, שישראל חטאו ונגזרה עליהם כליה והעולם לא יגיע למטרתו שהיא השראת השכינה בעולם, על בני אדם קרוצי חומר. (שזה ענין מה שאמרנו בתנחומא נשא ט"ז שהתאוה הקב"ה שיהיה לו דירה בתחתונים).

ד. והוא משום שבכל אדם יש ב' חלקים הגוף החמרי שמהותו הוא נברא והיא ראשית קטועה שאין לה קיום מצד עצמה. והנשמה שהיא נצחית והיא חלק אלוה ממעל המשתייכת לראשית העליונה של הבריאה.

ותפקידו של האדם הוא להאיר את אור הנשמה על הגוף החמרי, ולשייך אותו לראשית של הבריאה ע"י שהגוף משמש את הנשמה ובטל אליה. וזה נעשה ע"י לימוד התורה וקיום המצוות שהם רוחניים, ובוזה שורה אור הנשמה על הגוף ומאיר בו, (כמש"כ כי נר מצוה ותורה אור) והגוף משתייך אל הראשית העיקרית של הבריאה ומתקשר לבוראו.

ואם הוא מעמיד את הגוף כעומד לעצמו וכתכלית לעצמה, בזה הוא מתנתק מנשמתו והוא משתייך לראשית גויים.

ה. וחטא זה נתקן ע"י שהדור קיבלוה מאהבה. שענין האהבה שהגוף חפץ בגילוי והוא מתבטל אליו לא בהכרח ובכפיה, אלא ברצונו. וזהו גילוי שלם על אור הנשמה בגוף, ובוזה הוא משתייך לראשית תבואתו, שהתבואה של הבריאה כולה מגלה כבודו.

וזה נעשה מאהבת הנס כמש"כ רש"י. והענין שהתגלה שגם מה שנראה שעומד כנגדם של ישראל, את הכל הקב"ה מסובב שיהיה לתועלתם, ומה שהמן עלה לגדולה, כל זה היה סיבה שיכרת זרעו של עמלק, וישראל יעלו לגדולה יותר.

נמצא שגם מקרי החומר שנראים נגד גילוי הכבוד משמשים אותו.

וכן החטא שהיה סיבת הגזירה, (שנעשתה ע"י הריגת ושתו ומחמות כן עלה המן לגדולה) גרם להמלכתה של אסתר ולישועה. (במה שהקב"ה מוחך בו הוא מרפא). וא"כ גם מה שנראה כראשית גוים שעומדת לעצמה, ישמש לגילוי הכבוד.

ו. וכיון שבכל אדם יש את ה' ראשיות, ונראה שגופו מנגד לגילוי הכבוד בעוה"ז. א"כ מהנס נלמד שגופו ישמש לגילוי הכבוד, ואף הוא ישתייך לראשית של מטרת הבריאה ולא לראשית גויים.

וזה ענין המשתה ושמחה, שע"י שתיית היין בטלה דעתו של אדם, ונראה שגופו עומד לעצמו בלא הנהגת הדעת. ומאידך הוא מתחבר לרצונותיו האמיתיים, שזה שייך לראשית תבואתו, ובוה הוא מראה שגם הגוף שנראה שהוא שייך לראשית גויים, תכליתו הוא להיות קודש ישראל לה' ראשית תבואתו.

ענינים כלליים

שימוש אחשוורוש בכלי המקדש, ומה בין שימוש בבגדי כה"ג לשימוש בכלי המקדש

הרב נתנאל ולדנברג

א. בגמ' מגילה (יב א) דורשים משני פסוקים במגילה שאחשוורוש בסעודתו השתמש בבגדי כהונה ובכלי המקדש, והם הפסוקים באסתר א, פסוק ד: "בְּהִרְאֹתוֹ אֶת עֶשְׂרֵי פְּבֹד מְלָכֹתָיו וְאֶת יָקָר תְּפָאֶרֶת גְּדֻלָּתוֹ" - בגדי כהונה, ופסוק ז: "וְכָלֵים מִכְּלִים שׁוֹנִים" - כלי המקדש.

וכך אמרו בגמרא: "אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא יקר תפארת גדולתו, וכתיב התם לכבוד ולתפארת", וברש"י (ע"פ מדרש רבה) שהוא בגדי כהן גדול.

ושם: "וכלים מכלים שונים, משונים מיבעי ליה, אמר רבא יצתה בת קול ואמרה להם ראשונים (בלשצר) כלו מפני כלים, ואתם שונים בהם", והוא האמור במגילה לעיל מינה (יא ב): "אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו... וכתיב בה בליליא קטיל בלשאצר מלכא", כלומר שאחשוורוש השתמש בסעודה בכלי המקדש כשם שבלשצר השתמש בהם.

ב. יש לעיין מה בין זה לבין זה: לפי מנהגינו, הפסוק לענין הכלים מתנגן בטעמי איכה, להראות הצער שכלי המקדש מתבזים ביד גוי משוקץ, ואילו הפסוק הקודם המתאר שאחשוורוש לבש בגדי כהן גדול, נקרא בשלושה בטעמי אסתר.

האמת, מגופא דקרא מוכח שהיחס בין הדברים שונה לגמרי: בפסוק הראשון המספר שאחשוורוש לבש בגדי כהן גדול, אין בגוף הפסוק כל נימת בקורת כלפי מעשה זה, האזכור של בגדי כהונה גדולה מגיע רק כחלק מהתיאור של הפאר שהיה בסעודה.

ואילו בפסוק השני המספר על השימוש בכלים, נאמר להדיא "שונים", וכפי שביארה הגמ' שבאו בתביעה על אחשוורוש, איך שנה על הטעות ולא חשש על עצמו שייענש על השימוש בהם, כשם שנענש בלשאצר.

ראה עוד בגמ' מגילה (ט א): "מה ראה אחשוורוש שנשתמש בכלים של בית המקדש", ושם שנענש על כך בהריגתו ושתי, הנה, פעם נוספת הדגש ניתן דוקא על השימוש בכלי המקדש ולא על בגדי כהונה.

כל הענין אומר דרשני, מסברא דידן היה נראה שלבש בגדי כהן גדול על ידי גוי טמא, תהא חמורה פי כמה וכמה משימוש בכלי המקדש בסעודתו.

ג. בריש פרשת תרומה: "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחשת... אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן".

האור החיים עומד על תמיהת הכתוב, שהרי התורה סדרה את התרומות לפי חשיבותן, תחילה זהב, לאחר מכן כסף, ואז נחושת וכו', אם כן למה אבני שהם ומלואים, שהם הנדירים ויקרים ביותר, נדחו לסוף.

בתירוץ האמצעי כתב, שאמנם מהצד הגשמי, אבני שהם ומלואים עדיפים על זהב וכל שאר הדברים, אך מהצד הרוחני כל שאר הדברים עדיפים עליהם.

הטעם, שכל שאר הדברים מיועדים לצרכי המשכן וכליו, ואילו האבנים הטובות מיועדות לבגדי הכהונה בלבד. והחילוק הוא שקדושת המשכן וכליו עדיפא על קדושת בגדי כהונה, שהלא במשכן וכליו, מועלים, ואילו בבגדי כהונה אין מועלים (רמב"ם מעילה ה ד), דלחנות לכהנים ניתנו (יזמא סח ב-סט א, ורמב"ם כלי המקדש ח יא).

ד. לדבריו של אור החיים מתבארים היטב פסוקי המגילה הנ"ל.

כיון ששימוש בכלי המקדש, שמועלים בהם, אכן נמצא בדרגה גבוהה יותר של חומרה לעומת שימוש בבגדי כהונה, שאין מועלים בהם וקדושתם פחותה.

לכן עיקר הקפידא והצער הם על השימוש בכלי המקדש, ועל כך ניתן הדגש בניגון קריאת המגילה.

יש להוסיף, דאיתא בנדרים (סב א) כלפי הכלים שהשתמש בהם בלשצר, שנעשו חול: "שנאמר ובאו בה פריצים וחיללוהו, כיון שפרצום נעשו חול".

בראשונים יש מחלוקת האם מה שנעשו חול הוא על ידי שנשתמש בהם בלשצר, או שנעשו חול כבר בזמן החורבן, ויסוד המחלוקת הוא האם כל כלי שרת יצאו לחולין בחורבן, או לאו ורק הכלים שנשתמש בהם בלשצר יצאו לחולין על ידו [ראה באנצ"ת ערך כלי שרת ציון 79 ואילך, ראה עוד יביע אומר ח"ח או"ח סי' טז].

והנה בשלמא לסוברים שע"י בלשצר [ואחשוורוש] יצאו לחולין, מובן היטב למה נעשו עליהם, אבל לסוברים שכבר מזמן החורבן יצאו לחולין, א"כ למה נענשו בלשצר ואחשוורוש, הלא בכלי חולין נשתמשו.

כבר עמד על כך השטמ"ק שם בשם הרא"ם, וביאר: "אף על פי שמותר ליהנות מהן, הני מילי לישראל, אבל לגבי פריצין עדיין בקדושתן הן עומדים להענישם עליהן, שלא יהו חוטאין נשכרין".

ה. שוב ראיתי במקנה (קידושין נד א) כדלהלן:

המקנה הולך לפי הצד שכל כלי שרת לא יצאו לחולין בחורבן. ומביא מחלוקת ראשונים לענין קדושת בגדי כהונה, שלשיטת התוס' (קידושין שם) כלי שרת הם, ולשיטת הריטב"א (שם) אין בהם אלא קדושת דמים.

ומביא ראה מהגמ' מגילה דידן, שמבואר שאע"פ שאחשוורוש השתמש גם בבגדי כהונה, לא נענש עליהם אלא רק על מה שהשתמש בכלי שרת, ותמה אמאי.

וכתב שמוה מוכח כריטב"א, שבגדי כהונה אין בהם קדושת כלי שרת, ממילא יצאו הם לחולין בחורבן, ולכן לא נענש אחשוורוש עליהם כשהשתמש בהם הרבה לאחר החורבן, משא"כ כלי המקדש שהם כלי שרת, לא יצאו לחולין בחורבן, ושפיר נענש עליהם.

אך למשנ"ת יש לישב גם שיטת התוס', דגם אם נאמר שבגדי כהונה כלי שרת הם וגם לאחר החורבן הם בקדושתם, אבל הלא גם בזמן הבית שהם בקדושתם לכו"ע, מ"מ אין מועלים בהם, ולפיכך לא נענש אחשוורוש עליהם וכו"ל.

ו. אמנם יל"ע, דהרי המשתמש בבגדי כהונה במזיד, מועל בהם - כך הוכיח אאמו"ר זצ"ל הכ"מ מגוף הסוגיא בקידושין שם, בספרו ויאמר אליהו עמ' עז, א"כ הדרא קושיא לדוכתא [ואע"פ שקדושתם פחותה מקדושת כלי שרת, וכמש"כ האו"ח, עדיין צריך טעם למה לא ייענש על כך אחשוורוש כלל].

יש לומר מהלך אחר בדומה להנ"ל, שכתב המהר"ל באור חדש למגילת אסתר (ט א): "...שלא היה נענש (אחשוורוש) בשביל שהיה לובש בגדי כהונה, משום ד"ל שלא היה נענש בלשצר רק שהיה משתמש בכלי שהם לה' ובשביל זה נענש... ולכן לא נענש אחשוורוש שלבש בגדי כהונה, שהם בגדי כהן גדול שהוא אדם".

וראה שם בהערות המהדיר, שמביא מהגור אריה שדוקא בגדי כהן גדול קדושתם פחותה, שהיו רק בשימוש, משא"כ בגדי כהן הדיוט המיועדים לשימוש כלל הכהנים, ולפי"ז ייתכן דבבגדי כהן גדול אין מעילה כלל, וצ"ע.

קשירת אזיקונים בשבת

הרב הלל קצנלכונן

הנה, האיזקון המצוי בזמנינו הוא חוט של פלסטיק הבנוי כסרט צר, דק וארוך, שבקצהו חור. בחור ישנה שן המאפשרת תנועה בכיוון אחד. לכל אורך הסרט, אך רק באחד משני הצדדים שלו, ישנן בליטות זעירות. הכנסת קצה הסרט לחור תיצור לולאה. הבליטות שבסרט נתפסות בשן שבחור, ולא מאפשרות למשוך את הסרט חזרה. יוצא שניתן רק לדחוף את הסרט לתוך החור, באופן שהלולאה שנוצרה בהתחלה הולכת וקטנה. רגילים להשתמש באזיקון

לשימושים רבים שעיקרם הידוק או כריכת עצמים שונים ביחד. משנה לשנה מתרבים השימושים באזיקונים בבתי חולים, אצל כוחות הבטחון, כאזיקים לאסירים ועוד שימושים רבים, והסתכלות המקובלת על הידוק באמצעות אזיקון היא כתחליף לחיבור באמצעות ברגים וכדו'.

ונפלאותי לראות שדעת פוסקים רבים שמותר להדק אזיקון בשבת בדברים שאין בהם משום בונה, ולפי"ז ראיתי שכתבו שבמקום שרוצים לסדר כסאות ולהצמידם זה לזה, מותר להדקם באמצעות אזיקון. וכן אם רוצים לתלות מפה לחצוץ בין גברים לנשים שהיא מוחיצה המותרת בשבת, יהיה מותר להשתמש באזיקון לחיבור המפה וכן הידוקים רבים שאין בהם משום חיבור דבר לבנין, שיהיה מותר לעשות כן בשבת.

ובאמת בספר חוט שני (ח"ב עמ' רלא) כתב שאין בזה לא קושר ולא תופר משום שאינו קושר דבר בדבר אלא רק מהדקם ותופסם יחדיו, ע"ש.

ובשם הגרי"ש אלישיב נאמרו כמה דעות, בספר אשרי האיש שבת עמ' רס"ט כתבו בשמו שהתיר, וכן הביא בשמו להתיר בספר מאור השבת (ח"ד עמ' תקנא). ואילו בקובץ בית הלל ל"ט עמ' ט"ז כתב בנר"ו משה שאביו אמר לו שאסור משום קושר ומשום תופר.

ובשמירת שבת כהלכתה (פ"מ הערה פב) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שהדבר תלוי בדין הקרבן נתנאל (שהובא במשנ"ב סי' שמ סק"ז) בתחיבת סיכה אם להחשיבה כתפירה, ונקט להיתר כדעת החזון איש או"ח סי' קנ"ז בהשמות לס' ש"מ שכ' שתחיבת סיכה היא כסגירת כפתור. ובאמת הגר"ז כתב לחשוש לדעת הקרבן נתנאל וכן כתב במנחת יצחק ח"ב סי' י"ט. ויש שכתבו להקל בסיכת בטחון שעומדת רק לזמן קצר. ובשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ב סי' פד) מיקל בזה כדעת החזון"א וכן סבר הגרי"ש אלישיב להלכה.

וכן פסק למעשה בשמירת שבת כהלכתה שם בסעיף ב:

סרטי יהיה הצמידים על יד החולצה (או יד התינוק שנולד זה עתה), אם קצותיהם נדבקים זה אל זה, אסור להשתמש בהם בשבת. ואולם סרטים שסגירתם היא על ידי מעץ כפתור הנלחץ באופן שאי אפשר להסירו מן היד בלי לקרוע את הסרט, וכן אזיקונים שסגירתם היא על ידי שיניים הפוכות שנתפסות אלה באלה, ואי אפשר לחזור ולהפריקן, מותר להשתמש בהם.

ואבקש להציע בפני הת"ח מה שהיה נראה לכאורה לולי דברי הפוסקים הנ"ל. שיהיה איסור להדק אזיקון בשבת, אף שאין בזה קושר ותופר. והוא מפני שבעיני כל אדם סגירה ע"י אזיקון כיום נתפסת כמלאכה גמורה, וקשה להבין שאסור לקשור קשר של געילים שרגילים לפותחו לאחר כ"ד שעות, ואילו אזיקון יהיה מותר לסגור ולחבר עמו כמה דברים. והאחר מהאזיקון הוא דבר שנוהגים לחבר בו דברים רבים זה לזה. וכפי שניתן היה לומר שהברגה של בורג הוא שימוש בטכניקה של הברגה למנוע הפרדה, ופשיטא שאסור להשתמש בו בשבת, כך משתמשים באזיקון לחיבור כל דבר זה לזה, מעמידים אותו סוכות, קושרים שלטים ברחובות, משתמשים כתפסנים לחוטי חשמל, לצינורות השקיה ועוד.

ובאמת במלאכת בונה מצונו הרבה דוגמאות שהבינו הפוסקים שיש בזה איסור גמור אף שהתקיעה היא ארעית. וכגון גבי כיסוי של קדרה שרגילים לפותחו ולהחזירו, דגו הפוסקים מה הטעם שאין בזה איסור תקיעה, דהגר"ז סי' שי"ג סכ"א מבאר בדברי המג"א והט"ז שם שאפילו כלי שכזה אם לא רגילים לפרקו כל יום אסור מדרבנן לסגורו ואם עשוי לזמן ממושך הוא אסור מן התורה.

גם החזון איש שביאר בס' נ' סק"ט את דברי המג"א והט"ז באופ"א, כתב שהיינו רק בזה שאינו נהפך לחלקים מאוחדים, אלא נשארו לזה השימושים של כיסוי וקדרה, משא"כ דבר אחד שמתהדק, לדבריו פשיטא שיהיה אסור לשיטתם אף אם רגילים לפרקו. ומטעם זה יש שאסרו לדעת החזון"א לשחק אפילו במשחקי הרכבה ועוד שהם הופכים להיות כאחד אף אם רגילים לפותחם לאחר מכן.

ועל אחת כמה וכמה הידוק אזיקון שנשאר לעולם, ומה שמהדקים בו יעמוד כך עד שיחתכו את האזיקון, שקשה לומר שאין זה נידון כתקיעה ויהיה מותר לקשור עמו בשבת חפצים אלו לאלו.

אי חיישינן באיסור יחוד לשינוי המצב

הרב יצחק לנדא

בית שאינו נעול וניתן ליכנס לתוכו אין בו משום אסור יחוד (אמנם אין להקל בזה אלא במקום שאנשים מהלכים בחוץ ויש איזו סבירות שאדם יכנס לבית מבלי נטילת רשות), ולא חיישינן שיגש המתייחד אל הדלת וינעל אותה - אף שהיא פעולה קלה של סבוב המפתח בלבד. והיינו משום דלא אמרינן דיש לחשוש לשינוי המצב למצב של יחוד.

ויש מקשים בזה מאי שנא מהא דקיימא לן דכשנוהג ברכב ברחוב שומם (שומם ברמה כזאת שעונה על הגדרים של אסור יחוד) נאסר להתיחד באותו רכב אף שהם תוך כדי נסיעה (ויעצרו רק במקום שאין בו חשש יחוד), דחיישינן שיעצור את הרכב ברחוב השומם ויבואו לידי עבירה, ולמה בזה חיישינן לשינוי המצב?

אמנם ההבדל בזה מבואר דבבית שאינו נעול אין כאן עדיין מצב של יחוד ובוה לא חיישינן שישנה את המצב למצב של יחוד, אבל בנסיעה ברכב עצם היותם במקום שומם נחשב שיש כאן כבר מצב של יחוד אלא שיש כאן מניעה מלעבור עבירה מצד פעולת הנהיגה ובוה שפיר חיישינן שישנה את הפעולה שעושה (והיינו שיעצור את הרכב) ושוב לא תהיה אותה מניעה מעבירה.

ויש להוסיף ולהטעים דאין רק חילוק בהגדרת הדברים אלא באמת גם סברא גדולה יש בדבר דכאשר הם כבר במצב של יחוד ממילא שייך בזה טפי עניין של תקיפת יצר וממילא חיישינן שיבואו לשנות המצב לאופן שמאפשר את העבירה, אבל כשאין כאן כלל מצב של יחוד אין כאן מצב שהיצר שולט ולא חיישינן שיבוא לשנות המצב למצב של יחוד.

אלא דיש לעיין במה שאמרו בגמ' קידושין פא: דאף שבעיר סגי בב' אנשים עם אשה אחת, בדרך בעינן ג' אנשים שמא ילך אחד לעשות צרכיו ויעבור חבירו על אסור יחוד, והראב"ד ז"ל הוסיף בזה דגם בלילה (אפי' בעיר) אין להתיר אלא בג' אנשים שמא אחד ילך לישון, והובאו הדברים ברמ"א אהע"ז סי' כב' סעיף ה'. ויש להקשות והלא מדינא סגי בב' אנשים ולא חשיב אז יחוד כלל ובוה הרי אמרנו שלא חיישינן שיבואו לשנות מצב שאין בו יחוד למצב של יחוד?

ויש לחלק דגבי בית שאינו סגור לא הווי מצב של יחוד כלל, אבל גבי ב' אנשים המתיחדים עם אשה יש כאן מצב של יחוד אלא שהאדם השני מהווה שומר ובשומר שפיר חיישינן שמא תסתלק שמירתו.

ולא ניחא לי כל כך הגדרה זאת דיש כאן עדיין נקודה לא מובנת, דסו"ס אם קבעה תורה (ביחוד עם עריות) או חז"ל (ביחוד עם פנויה) דבשנים ליכא יחוד פירוש הדברים שאין זה מצב של יחוד ומה שייך לומר שיש כאן יחוד אלא שיש פה שומר. והרי גם כשהבית פתוח שאינו נחשב למצב של יחוד היינו משום שיש עוד אנשים שיכולים לבוא לבית, וא"כ הכא נמי כיון שקבעה תורה שבב' אנשים ליכא איסור יחוד פירוש הדבר שאין כאן מצב של יחוד.

ונראה לחלק באופן פשוט דלילך לעשות צרכיו הוא צורך אנושי מצוי ובוה חששו שכשיצטרך לכך ילך האחד וישאיר את חבירו להתייחד ואין זה נקרא שנוי מצב. ומשא"כ בנוגע לנעילת הדלת אין צורך מצוי שיעשה כן מלבד הרצון לעשות עבירה ולזה לא חיישינן וכמו שנתבאר בדבליכא מצב של יחוד אין חשש לתקיפת היצר, וממילא לא חיישינן שישנה את המצב למצב של יחוד.

בדין מים הכשרים לנטילת ידיים

הרב ישעי' ברנד

במסכת פרה פ"ח מ"ט תנן המים המוכים פסולים, אלו הן מים המוכים המלוחין וכו' ופי' הר"ש וז"ל ושמה משום דיש להם שם לווי פסולים, וצ"ב בזה דבמס' מקוואות פ"א מ"ח תנן דמים המוכים מטהרים בזוחלים, ומשמע מיני' דמעיינות של מים פושרים ומלוחים הר"ז כשר לטבילה אפי' שיש להם שם לווי.

אולם עי' בבעלי הנפש להראב"ד (שער המים סי' ב') דרך במקוה פסול מי צבעים ששינו את מראיו משא"כ במעיינ דאין פסול דשינוי מראה, עי' כמו"כ גם בתוה"ב להרשב"א (שער המים שער י"א), ומבואר מינייה דדין מים נאמר רק במקוה ולא במעיינ וכל דקרא אן מעיינ ובור "מקוה מים" וא"כ ה"ה דאפש"ל ג"כ בעניין שם לווי דהרי"ז פסול רק במקוה שצריך שם מים, משא"כ במעיינ דל"צ שם מים וכשר גם בשם לווי.

והנה הכס"מ בפ"ו מה' פרה הי"ב מק' למ"ל לפסול מי הים לחטאת מגוזה"כ דלמקוה המים קרא ימים, תיפול"ל דפסול מדהרי"ז מלוחים, ומתרחץ הכס"מ דיכולים להמתיק את מי הים ע"י כלי חרס סתוסוכו ומשמע מד' הכס"מ דלא צריך לתקנם בפועל וסגי במה דאפשר לתקן את המים דעי"ז כבר אי"ז בשם מים מלוחים, ויסוד לזה עי' בפ' הרא"ש במסכת פרה כאן וז"ל מים המוכים שאינם כרוב מימות שבעולם ולא מיקרו מים חיים, וצ"ב בזה דהרי רוב מימות שבעולם הרי הם מי הים וא"כ רוב מימות שבעולם הרי הם מלוחים, אע"כ דס"ל לרא"ש דסגי במה שיכול לתקנם כדי שלא יהיה בזה שם מים מלוחים.

נט"י לא מהני החיבור אפי' לר"י (ורש"י פליג בזה ע"ד הר"ש פ"ח דמס' טהרות מ"ט עיי"ש)

ואפש"ל בביאור ד' רש"י דבשלמא חיבור לר"י דמהני במקוה דע"י החיבור נשלם השיעור דמ"ס משא"כ בנט"י לחצאין דמדאיצטריך מעשה שלם אחד של הנט"י, דזה אי אפשר לעשות ע"י חיבור, ודו"ק.

בענין היתר אמירת לשה"ר לשלוחא דבי דינא

הרב יצחק לנדא

מו"ק טז. "ומנלן דאי מתפקד בשלוחא דבי דינא ואתי ואמר, לא מתחזי כלישנא בישא דכתיב העיני האנשים ההם תנקר", והיינו שמוכח בפרשת קורח שם שדתן ואבירים ענו לשליח של משה (וכמו"ש שם טז, יב, וישלח משה לקרוא לדתן ולאבירים כו') בחוצפה כלפי מרע"ה וכדאיתא שם פס' יד' "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו כו' העיני האנשים ההם תנקר, לא נעלה", ומכך שנא' מיד אחרי כן ויחר למשה מאד כו' מוכח שנודעו לו דברי דתן ואבירים ע"י השליח, ומשמע שמוותר לספר ואין בזה משום לה"ר. ועי' ח"ח כלל ח' ובבב"ח שם אות ל"ז שדן בזה.

ולדידי קשיא לי טובא בעצם דברי הגמ' לשם מה נצרך כאן לימוד מיוחד להתיר לה"ר והלא הוא דבר פשוט ומוכרח מעצם גדרי הכח ב"ד שאם לא יוכלו השליחים של ב"ד לספר לדיינים מה ארע בנוגע לשליחותם אל בעלי הדין, יתבטל כל כוחו וסמכותו של בית הדין - ובדיוק כשם שלא נצרכים ללימוד מיוחד בכדי להתיר אמירת לה"ר לעדים הבאים להעיד על פלוני שחלל שבת או הרג את הנפש (דפשיטא שבעצם הדין שהעבריינים הנ"ל חייבים מיתה בב"ד ע"פ עדים והתראה, כלול בזה שמוותר לעדים לבוא ולהעיד)?

וחשבתי לומר שמא באמת על עצם ענין שליחותו מותר לשליח ב"ד לספר לבי"ד מעיקרא דינא ולא בעינן בזה כלל ללימוד מיוחד מדתן ואבירים, וכגון לספר מה ענה הבעל דין אם מוכן לבוא לפני הדיינים או שסירב או שהתנה בזה איזה תנאים וכיו"ב, והלימוד מדתן ואבירים הוא להתיר לספר את כל דבריו של הבע"ד - אף אלו שאינם קשורים לעצם השליחות וכגון שדבר הבע"ד בחוצפה על הדיינים שהיה מקום לומר שבכה"ג אין לספר דחזור הוא להיות כשאר לה"ר, קמ"ל מקרא דעיני האנשים ההם תנקר, דשרי. וחידשה התורה בזה דמכח הבי"ד וסמכותו לידע את כל דבריו של הבע"ד - הקרובים והרחוקים.

והנה בלשון הגמ' מתפקד בשלוחא דבי דינא משמע דאפי' כשלא דברו בזלזול ובחוצפה כלפי הבי"ד אלא כלפי השליח עצמו, גם אז מותר לספר זאת לבי"ד, וכן פירש רש"י שם ד"ה דאי מתפקד וז"ל "כלומר שחירף שליח ב"ד, ושליח אמר חירפני", והיינו דאף שבמקור הדברים גבי דתן ואבירים איירי שדברו כנגד משה עצמו, מ"מ הבינה הגמ' דההיתר הנלמד משם הוא לספר את כל דברי הבעל דין דהכל שרי מכח ב"ד, ועוד דהזלזול בשליח ב"ד מהווה זלזול בב"ד עצמו דכל ביאתו הוא כיסא אריכתא של בית הדין. וכן העתיק רבינו חננאל בסוג' במז"ק שם.

אמנם דעת הר"ן והר"י מלוניל ועו"ר דכוונת הגמ' שהבעל דין חירף את הדיינים עצמם, אלא שחרפם בפני השליח ב"ד (וזה כוונת הגמ' מתפקד בשלוחא דבי דינא), ויש להאריך בזה ואכה"מ.

תגובות

ויש שפירשו שמתחיל בצד ימין (תרו"ד שם בביאור מנהג אושטרייך, וראה ט"ז או"ח סימן תרעו). ואף לענין פתיחת הפרוכת מצינו שיטות בזה, המהר"י ברונא (סימן לט) כתב שיתחיל מצפון (הוא השמאל) וילך אל הדרום לימינו, וכ"כ הדרישה (או"ח תרנא ג). אמנם בפרישה (קכח כג) כתב 'וגם כשפותחין הארון ומסירין הפרוכת, יש נוהגין שמסירין מצד צפון לדרום, והוא הפנייה מצד שמאל לימין, ויש אומרים כדרך שבני אדם כותבין, והיינו שישלוט בידו הימנית, שמצידו יאחז הפרוכת, ויגללה לצד שמאל'. ומנהג העולם היום להתחיל בימין.

ומעתה יש לתמוה, שבאופן זה של משיכת החבל משמאל, יצאו נפסדים מכל כיוון, שגם התחלת הפתיחה היא בצד שמאל, וגם המקום שאליו הולכת הפרוכת הוא לשמאל, ולא שפיר עבדי, עכ"ד הרב הנזכר שליט"א.

אולם במשנ"ב (סי' קס סק"ח) כתב בשם הרדב"ז והמג"א דמי הים אם הרתיחו אותם חזרו להיות ראויים לשתיית כלב וכשרים לנטילה, ומשמע מיניה דרק אם הרתיחו בפועל את המים הרי"ז כשר לנטילה ובל"ז הוי פסול ואי"ז מהני מה שיכול לתקנם, ועי' עוד במשנ"ב (שם סק"ג) דמים שנפלו לתוכן סממנים אף שלא נימוח גוף הצבע בתוכן אלא שע"י שרייתן נשתנה המראה הרי"ז פסול לנטילה, אבל החזו"א (סימן כב סק"ט) חלק ע"ד המשנ"ב וס"ל דאפי' אם נימוח הרי"ז כשר, דהמראה לא מיקרי ממש וגוף הנימוח בטל, עי"ש.

והנה בתוספתא דמסכת פרה פ"ט ה"ה איתא נפל לתוכן סטים קוץ ופואה פסולין, דמבואר מיניה דמי חטאת יש חומרא דשינוי מראה הרי"ז פוסל, והרי"ז חמיר טפי ממקוה דאין פסול דשינוי מראה כשזה ע"י צבע, וזה ג"כ חמור טפי ממעיין שאי"ז נפסל בשינוי מראה, ועי' בפרמ"ג (סי' ק"ס משב"ז סק"א) דמי חטאת חמירי טפי.

ובביאור הדבר אפש"ל דבמי חטאת צריך דווקא מים חיים וא"כ המי חטאת צריך שיהיה מים כטבען של רוב המים שבעולם, (וכדברי הרא"ש הנ"ל), וחלוק הפסול דשינוי מראה דמי חטאת מהפסול שינוי מראה דמקוה, כיון דבמקוה ע"י השינוי אי"ז מיקרי "מים", משא"כ במי חטאת הפסול דשינוי מראה הוא מה דאי"ז מיקרי "חיים" מדאי"ז מים כטבען ואפי' לא נשתנה שמם הרי"ז פסול.

והנה הטור (או"ח סי' ק"ס) כתב דבנט"י אפי' מים שנשתנו מראיהן מחמת עצמן הרי"ז פסול לנט"י, ומקשה המג"א (שם סק"ב) למה חמיר טפי נט"י דפסול אפי' בשינוי מראה מחמת עצמן דהרי במי חטאת בכהאי גוונא הרי"ז כשר

ואולי אפשר לבאר בזה דבנט"י נתחדש שצריך מראה מים ולא סגי בשם מים, ועי' בחזו"א (ידים סימן ה' סק"ז) דדברי הטור דבעי' בנט"י מראה מים הוא מדברי הגמ' חולין קז. דמקשה התם קפדיתו אחזותא, והיינו האם אתם מקפידים שיהיה למים מראה מים לנט"י, ומקשה שם התוס' דמשנה ערוכה במס' ידים פ"א מ"ג דנפל בהם דיו או קנקנתום ונשתנו מראיהן פסולים, וא"כ ודאי שהקפידו בזה, וכ' החזו"א דלדברי הטור המשנה במסכת ידים איירי בנשתנו מחמת דבר אחר דבמי האי גוונא ודאי פסול, ואילו בגמ' בחולין נתחדש דגם בנשתנו המים, מחמת עצמן הרי"ז ג"כ פסול לנט"י.

ולפ"ז אפש"ל בד' המשנ"ב דמי הים המלוחים אי"ז כשר לנט"י עד שיתקנם בפועל ואי"ז דמי לד' הכס"מ במי חטאת דלא צריך שיתקנם. כיון דבמי חטאת הפסול הוא מפני שאי"ז מים רגילים כטבען, ומשו"ה אי"ז מים חיים, וסגי במה שיכול לתקנם, כדי שישאר ע"ז שם דמים חיים, משא"כ לענין נט"י דנתחדש שאפי' פסול מראה שנשתנה מחמת עצמן (וכש"כ ע"י דבר אחר) ואי"ז כשר לנט"י א"כ נט"י חמיר טפי, וצריך ג"כ טעם מים, (שיהיה מתוק ולא מלוח) וצריך תיקון בפועל.

ודאיתנן להכי דנט"י חמיר טפי ממקוה וממי חטאת א"ש רש"י בגיטין דף טז. על הא דאמר' בגמ' שם הא נמי תנינא טופח ע"מ להטפח חיבור, דלמא לענין מקוואות ור' יהודה היא, (בפ"ד דמסכת מקוואות מ"ו דמהני חיבור לר"י דג"א בטבילת מקוה, ולפי' הר"ב שם מהני רק לענין מעלות דרבנן, עיי"ש) ופירש רש"י וז"ל ומיהו לענין נט"י מיבעי אי הוי כתיקונה לחצאין או לא ואין ראיתי חיבור מקוואות ראייה לכאן, דאנן לאו משום חיבור מיבעי לן, עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י דנט"י חמיר טפי מטבילת מקוה דאפי' שמהני לר"י חיבור לטבילת מקוה שיהיה טבילה כשרה עם שיעור של מ' סאה, מ"מ לענין

כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין

הרב משה פליישמן

א. בגיליון טו שבשבט האחרון, העיד הרה"ג ר' נתנאל ולדנברג שליט"א, על מנהג שראה בבית הכנסת מסוים, שהפרוכת מורכבת על חבל שנמשך לשני צדי ארון הקודש, ומשיכת החבל מצד ימין מקרבת את הפרוכת לימין, ומשיכתו מצד שמאל מקרבת את הפרוכת לשמאל, ומנהגם הוא, שמי שכובד בפתיחת הארון, עומד מצד שמאל, וגולל את הפרוכת מימין לשמאל.

ועורר על כך הנ"ל, שמצינו שתי דעות בדין כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, יש שפירשו שמתחיל משמאל והולך לצד ימין (ראה ב"י סימן קכח ובפרישה סימן קכח וסימן תרנא, וראה בתרו"ד סימן קו שנקט שזה הצד הפשוט יותר),

ב. אך יש להעיר, שמנהג זה מופיע בספר מנהגי קהילת וורמיישא (לרבי יוזפא שמש - ספר מוסמך שעבר הגהה ע"י רבני הקהילה וביניהם החותם יאיר), מנהגי שני וחמישי (אות יח), וז"ל 'ואלו מצוות נמכרין בשמחת תורה לכל השנה: 'אוף ציהן', והוא מי שמסיר הפרוכת מן הצד בעת 'ציאת הס"ת ובעת ההכנסה. השני 'צו ציהן', והוא מי שמחזיר ומשים הפרוכת פני הארון אחר ההוצאה וההכנסה... מי שיש לו 'צו ציהן' עומד בצפון של הארון (- היינו צד שמאל), ומושך בחבל המחובר למעלה בקרן צפונית בפרוכת, ומי שיש לו 'צו ציהן', עומד בדרומו של הארון (- היינו צד ימין), ומושך בחבל המחובר למעלה בקרן דרומית בפרוכת, עכ"ל. וביאור דבריו, שהתפקיד של הוצאה והכנסה היה מתחלק במקומם לשני אנשים, היה אדם שתפקידו היה לפתוח את הפרוכת כשמוציאים את הס"ת, והיה אדם אחד שתפקידו היה לפרוס אותה חזרה למקומה. וכך גם היה בהכנסה, אחד היה פותח את הפרוכת, ואחד היה פורס אותה חזרה.

והרי שכבר היה כן לעולמים - שהפרוכת הייתה מחוברת לחבל, והפוחת היה עומד מצד שמאל, ומושך בחבל, וע"י זה גולל את הפרוכת מימין לשמאל, והסוגר היה עומד מצד ימין, והיה מושך בחבל, ופורס את הפרוכת חזרה משמאל לימין. ג. אלא שאכן צריך הסבר איך התקיים בזה הדין של 'כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין'.

ויש להשיב, דהנה הדרישה ביאר את המנהג לגלול מימין לשמאל וז"ל 'ויש אומרים כדרך שבני אדם כותבין, והיינו שישלוט בידו הימנית, שמצידו יאחז הפרוכת, ויגללה לצד שמאל'. וכונתו נראית, שהאדם עומד באמצע הפרוכת, ומשתמש בידו הימנית לגלול את הפרוכת מימין לשמאל, ואילו היה גוללה משמאל לימין, היה משתמש בידו השמאלית הקרובה יותר לצד שמאל, והתחדש על זה בדין 'כל פינות', שצריך להחשיב את צד ימין ולגלול ביד ימין (ע"ש) היטב בכל דבריו, שחילק מאופן זה לאופן שהאדם פונה בגופו, שאז הוא להיפוך, שאם פונה לצד דרום, אז משתמש הוא ברגלו השמאלית, ורגלו הימנית במקומה, ואם פונה לצד צפון, משתמש הוא ברגלו הימנית, ורגלו השמאלית נשארת במקומה, ועל כן צריך לפנות לצד שמאל לדעה זו).

הרי שלא מצינו כלל בדבריו שיש עניין שהאדם יעמוד **בגופו** בצד ימין (- שזה אינו שייך לגוף המעשה של הסרת הפרוכת, אלא הכשר בעלמא), אלא רק שהאדם ישתמש ב**ידו הימנית**, ודבר זה נעשה גם כשהאדם מושך ביד ימינו בחבל העומד בצד שמאל של הפרוכת.

ומה שבחרו לגלול מימין לשמאל ולא להיפוך, יתבאר בדקדוק לשון הדרישה (סימן תרנא) שכתב שיש להניף את הלולב לכיוון דרום תחילה, משום ש'יד ימין קודמת וצד ימין חשובה', ונראה מדבריו שיש תוספת קיום של 'כל פינות' כשמחשיב את צד ימין, וז"ל דה"ה הכא יש בגלילת צד ימין תחילה החשבת צד ימין.

ד. בדרך נוספת יש לבאר מנהג זה של קהילת וורמיישא, עפ"י דקדוק לשון מהר"י ברונא (סימן לט, אשר ציינו הרב הנז'), שכתב וז"ל 'וכן כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא ימין, שהימין עיקר לכל דבר שבקדושה... וכן בארון הקודש, פורסים הפרוכת מצפון לדרום'. והנה לא כתב **אוללים** את הפרוכת מצפון לדרום, אלא כתב **פורסים** את הפרוכת. ונראה מדבריו, שלא מיירי בפתיחת הפרוכת, אלא בפריסתה לאחר שהייתה פתוחה - שבזה מתקיים הדין של 'כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין' (ולכאורה דברי מהר"י ברונא הם שלא כדברי הפרישה). והביאור בדבריו, האיר לי ידידי הרב שמואל ולדנברג שליט"א, שהסרת הפרוכת, אינה אלא כהכשר מצוה בעלמא, לאפשר את הוצאת ספר התורה, אך פריסת הפרוכת אחר שהארון נסגר, יש בה מצוה בפני עצמה של כבוד ארון הקודש, ועל כן כאשר אנו באים לדון את דינא ד'כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין', יש לנו לדון כן דווקא בפריסת הפרוכת ולא בגלילתה (ובענין בסוגיית 'כל פינות' ניתן לבאר דבר זה בכמה אנפי, ואין כאן המקום).

ה. בסיום דבריו, הביא הרב הנז' את מנהג העולם בהגבהת ס"ת, שמתחילים את הסיבוב לכיוון ימין, וכתב שמכל הפוסקים נראה שהקובע של צד ימין בהגבהה הוא העם הרואה את ספר התורה, ועל כן יש להתחיל את הסיבוב לצד ימין. וכמקור לכך ציין את דברי המשנ"ב קלד ט).

והנה באמת כן נראה מלשון השו"ע (קלד ב) שכתב **'מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו** ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחוריו', ולשון זו, מקורה במסכת סופרים (פרק יד, הובאה גם בדברי הרמב"ם על התורה דברים כו נו). אך בדברי המשנ"ב שציין, דווקא נראה להיפוך, דז"ל שם 'כתבו האחרונים, כשמראה

הס"ת לעם, והוא עומד במזרח התיבה, יקיף ממזרח לדרום **כמשנ"ב בסימן קכ"ח** לענין כהנים ע"ש'. ובסימן קכח (סעיף יז) כתב השו"ע 'כשמחזירין פניהם, בין בתחלה בין בסוף, לא יחזירו אלא דרך ימין'. וכתב המשנ"ב (ס"ק סא) 'פירוש, בתחלה כשעולין לדוכן ופניהם כלפי ההיכל שהוא במזרח, וקורין להם כהנים, מתחילין להחזיר פניהם כלפי העם לצד ימין שלהם, שהוא בדרום, ואח"כ למערב נגד הצבור, ובסוף כשמתחיל הש"ץ שים שלום ומחזירין פניהם כלפי הקודש, מתחילין להחזיר פניהם דרך ימין שלהם שהוא בצפון, ואח"כ לצד המזרח נגד ההיכל'. וא"כ אדרבה המשנ"ב הוא שהורה לעשות כמנהג העולם.

ו. אגב דעסקינן בהכי, יש לדקדק בלשון השו"ע שכתב 'מראה פני כתיבה ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחוריו', ונראה מכאן שלא יעשה סיבוב אחד ארוך שיתחיל מהעם העומדים לימינו ויסיים בעם העומדים לשמאלו, אלא שיסובב לעם העומדים לימינו, ואח"כ יחזור ויסובב לעם העומדים לשמאלו, וימשיך להראותו לפניו ולאחוריו.

ויש לפרש הטעם בזה, שאמנם יש עניין להראות לעם העומדים לימינו, אך מ"מ יש עניין שיסתובב לצד ימינו ולא לצד שמאלו, ועל כן קודם כל מסתובב שמאלה ומראה לעם העומדים לימינו, ושוב מסתובב ימינה ועושה סיבוב אחד ארוך להראות לעם העומדים לשמאלו, ואח"כ לאלו העומדים לפניו, ואז חוזר למקומו הראשון ומראה לעם העומדים לאחוריו.

תפילה במעיל חורפי

הרב משה כהן

בענין מה שכתב הרה"ג ר' אריאל קצנלבוגן שליט"א בגליון הקודם אודות תפילה עם מעיל שאין עומדים כן לפני מלך. ראשית יש"כ על הדברים. ולגוף הנדון יתכן שיש לחלק בין לובש המעיל לצורך כגון שללא המעיל קר לו, אז הוא נחשב כבגד לחורף. משא"כ במקום תפילה מחומם שאין שם צורך בלבוש נוסף ורק שחוסך טירחה לפשוט המעיל וללבושו שוב בסיום התפילה וכמו שמצוי במנחה מערב, אז אולי ראוי לפשוט המעיל.

בענין פת מעורבת מדגן וקטניות

חכם אחד

אל מעכ"ת הרה"ג ר' אפרים קרלינסקי שליט"א, הננו בזה בהד החוזר לדברי תורתו שהאירו באור יקרות בגליון הרוממות מס' 62 בענין פת המעורבת מדגן ושאר מינים שונים.

א. הביא ב' דעות כמה אחוזי קמח יהיו כדי שיהיה בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, או 12.5% או 16%, וראשית אולי יש לדייק שלכאורה להדעה השניה עולה החשבון ל 16.6%, כיון שהדעות הללו הם בעצם שתי הדעות שהביא לעיל שם כמה הוא הפרס אם ג' ביצים או ד' ביצים, וכיון שכזית הוא חצי ביצה (כן נוקט המ"ב שם ס"ק מג), ממילא יוצא דלמ"ד דפרס הוא ג' ביצים הרי שכדי לאכול כזית בתוך אכילת הפרס הכזית צריך להיות מעורב ביחס של לא פחות מ 1/6 מהפרס, ולמ"ד דפרס הוא ד' ביצים הרי שהכזית יכול להיות מעורב עד 1/8 מהפרס. ובאחוזים 1/6 המה 16.6% ו 1/8 הם 12.5%.

ב. ומה שהסתפק כת"ר מה נקטו נותני ההכשר, כיון שהמשנה ברורה (שם) הכריע כהמקילים דכל שיש לכה"פ קמח חיטה ביחס של שמינית בד' ביצים מברך ברכת המזון, מסתבר שנותני ההכשר לא ינטו מהכרעתו דעד השיעור הקטן של 12.5 אחוז עדיין ברכת הלחם תהיה ברכת המזון.

ג. והנני להציע מה שהסתפקתי אני העני בברכת המוציא דהאי פיתא, שהרי השו"ע התנה תנאי שאין ברכת המוציא אלא ביש טעם דגן, וצ"ע כיצד מבררים פרט זה, הרי לענין הטעם לא ניתן לדבר שיעור, וגם לא שייך לכאורה לתת בזה שיעור כי מסברא תלוי מאוד מהם הטעמים האחרים, וטעמיהם בעצמה צריך לברר מי מכיר להבחין בטעם דגן כדי שיוכל להעידה מתוך תערובת (ויש לברר אולי גם תליא בפלוגתא דהש"ך והלבוש אי סמכינן האידנא על טעימת ישראל במין בשאינו מינו דהתירא עיין י"ד ס"י צח ש"ך סק"ה), ובפשטות לכאורה זה בלתי ניתן לשער, וצ"ע.

תשובת הרב קרלינסקי

שלומו יסגא

ודאי שהצדק עמך, ולא דקדקתי בלשוני.

בסי' קס"ח נראה שלא הוכרע למשנ"ב [בנוגע לשיעור קביעות סעודה], ואדרבה, צריך לבדוק ברחבי הספר לראות מהי ההכרעה בזה.

גם לי דבר זה לא הוברר מעולם, מהו טעמו של קמח? ובמאמר שציינתי אליי [בישורון, בנוגע ללחם פשתן] טען הכותב שגם 2.5% נחשב לנותן טעם, משום שבמפעל אומרים שהם שמים אותו לשיפור הטעם, וחזיק את דבריו ממה ששיעור נ"ט הוא $1/60$ - שהוא 1.66%. ואני עדיין נבון בזה מאוד. לפי מה ששמעתי, כשהבד"ץ בא להכריע את הברכה על מאכלים שונים, אם יש שם 15% דגן, הם מחשיבים את זה כנותן טעם, ובפחות מזה לא. וצ"ע מהיכן הגיע להם שיעור זה, ואולי מהראיה מס' ר"ח שנותן טעם הוא גם בפחות משיעור אכילת פרס - ואם הם סברו ששיעור א"פ הוא 16.6% אזי נאמר שהיה להם ראייה על 15% שזה נותן טעם, משום שאם הם היו הולכים עם השיעור של 12.5%, יש ראייה שגם בפחות מזה היו נותן טעם.

קדימה בברכת משקין

חכם אחד

לכבוד הרה"ג ר' משה אדלשטיין שליט"א

אחר דברי התודה למאור דברי תורתו הנחמדים שהעלה להאיר ולהעיר בגליון הרוממות 62 בענין קדימה לברכה במשקין, ועל כי ראינו שיש מקום לדון בהם, באנו בשורות קצרות אלו לבקש דעתו הרמה על תוספת הדברים דלהלן,

תוכן דבריו בקצרה, הביא דברי הדע"ת שדין קדימה גדול דאיתא בשו"ע (ס"קסח ס"ב) גבי פת ה"ה לכל דברי המאכל, ומינה העלה לדינא בצלחת עם חתיכות מאכל יש לברור מהם הגדול יותר ולברך עליו. עוד הביא פסקי הגר"ש והגר"ח צוק"ל שיש להקדים כוס מלא לכוס שאיננו מלא מדין הקדימה שיש לגדול על קטן, וממנו יצא לדון לדבריהם על כך שלא מצינו נוהרים למלא כוס או לברך על מה שיש בבקבוק כדי לקיים מעלת ברכה על הגדול, את"ד.

בדינו הראשון בצלחת שיש בה חתיכות גדולות עם קטנות, לכאורה גם בזה יש להעיר מן המנהג דלא מצינו נזהרין לברור מתוך הצלחת חתיכה גדולה מחברותיה לברך עליה, ולכאורה טעמא בעי.

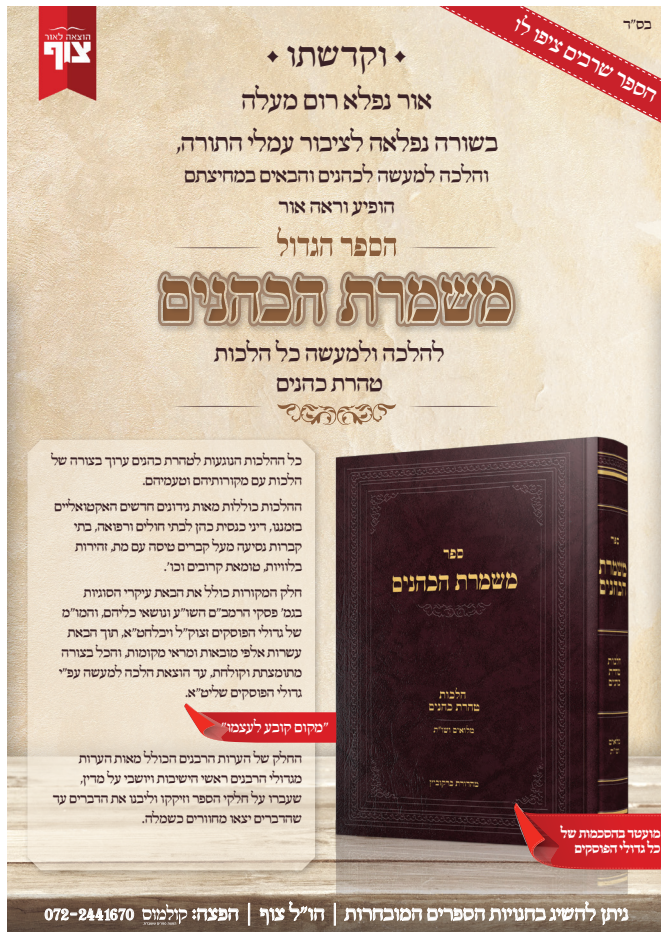
ונראה קצת שיש להביא סימוכין למנהג מתוך ההלכות שנאמרו בזה, ראשית יש לכאורה לדייק מלשון השו"ע (שם) כשמביא את הדין דגדול עדיף לברכה מצייר זאת במצא לפניו ב' ככרות שלמות ואחד מהם גדול, ומדוע הקפיד השו"ע לצייר דין זה בשניהם שלמים אם יש מעלה בגדול גם בשתי חתיכות, ומכאן ראייה לכאורה שאין מעלה בגדול בברירת חתיכה גדולה מקטנה. אבל מאידך חזינו לכאורה איפכא בדברי המשנה ברורה (סי' קסז סק"ה) דהאוחז פרוסה בידו יראה שלא לבוצעה קודם סיום הברכה כדי שיברך על גדול יותר, הרי דגם בפרוסה וחתיכה שאינה שלמה יש מעלה בגדול.

ונראה ליישב דבאמת מעלת הגדול אינו דוקא בשלם אבל מ"מ אינו אלא בדבר המסוים, ולזה יש חילוק בין כשאוחזו בידו פרוסה אחת בידו והיא סעודתו, הרי פתו שקובע עליה סעודתו [ואפילו אינה כל סעודתו מ"מ] דבר המסוים הוא, ויש מעלה שברכתו עליה תהיה על המשובח וגדול, משא"כ שיש לפניו חתיכות או פרוסות פת גדולות וקטנות אין לגדול מהם מעלה כיון שאינו מיוחד לו ומעלתו אינה ניכרת בתערובת, לא כן הוא ביש לפניו שתי ככרות שלמות, סברא היא שהיא גופא שכל אחת מהן היא שלמה היא הנותנת לכל אחת מהנה מציאות נפרדת ודבר המסוים, ולכן הגדול מהם קודם לברכה.

ולפי"ז ניחא גם דברי הדע"ת וגם המנהג, שאכן יש לדמות כל דברי המאכל להאמור בפת, והגדול עדיף וקודם לברכה, אבל דומיא דפת לא יתקיים דין זה אלא כשיש לפניו ב' שלמים, אבל בחתיכות קטנים וגדולים לא יתקיים זה הדין, ועיי"ש בדע"ת בס' ריא שהעתיק גם התנאי דשלמים, ומשמע דקפידא הוא בהאי דינא וכנ"ל. ומי שיש לפניו צלחת ובה תערובת חתיכות, קל וחומר הוא מחתיכות פת דלפניו, כיון שבוה אין לגדול שבהם אפילו מציאות לעצמו כי הכל נחשב למנה אחת והאוכל לרוב אפילו לא מבחין ביניהם ואוכלם קטן וגדול יחדיו, ובזה האופן הדעת נוטה דליכא מעלת גדול על הקטן כלל.

ובדינו השני, גבי מעלת גדול בריבוי משקין, גם כאן מה שהעיר מן המנהג מעורר תהיה היאך יתכן שלא נמצא מאן דקפיד עלה. והנה גם בזה מצאנו לכאורה שהמנהג צודק, אלא שבוה יש לענ"ד גם להעיר שמה שהביא מפסקי הגר"ש והגר"ח אינו מדוקדק.

ובהקדם יש להביא דברי התה"ד (ס"קסז א) שכבר הסתפק בנידון זה אם יש לריבוי משקין מעלת גדול, ומצייר שם ככגון מרק הנאכל בכף אם יש ענין לברך כשהכף בתוך הצלחת קודם שיפרידנה כדי לברך על הריבוי שבצלחת, וכתב דאפשר דלענין זה אמרינן דלח לא הוי חיבור, עכ"ד. ונראה דטעמא רבה וסברא גדולה היא, דמעלת גדול לא שייכא אלא בבריה [או אולי אפילו בדבר הנעשה



להשיג את הספר באזור זה 0548488103

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג הפסח הבעל"ט

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -

0527620385

yrlesser@gmail.com - למשלוח חידו"ת ותגובות