

ימי הפורים

חדושים ובאורים
הערות, הארות ושיחות
בענייני חג הפורים
בהלכה ובאגדה

מאת
מרן הגאון
רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל
ראש ישיבת "מרכז הרב"
בעיה"ק ירושלים תובב"א

ערוכים ומסודרים במחזורת חדשה
אדר תשע"ז

יוצא לאור ע"י ישיבת מרכז הרב
עידה"ק ירושלים תובב"א

עיצוב והפקה:
"עמרת" ירושלים 02-6519520

הקדמה

בעז"ה אננו מוציאים לאור במהדורה חדשה חדושי תורה בענייני פורים, בהלכה ובאגדה, מאת מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל.

החדושים הללו ברובם נדפסו במקומות שונים (מנחת אברהם ח"א. קונטרס הערות למס' מגילה. מורשה ח"ב, בעריכת הרב שמיר שיינמוף והרב יהונתן אביב שליט"א) וכעת הם מכונסים באכסניה אחת. הוספנו עליהם ביאורים חדשים מכת"י. והיה כל מבקש דבר ד' בעניינא דימי הפורים, ימצא כאן דברי נגידים העולים על שולחן מלכים.

* * *

ברכות לעוסקים ולמסייעים בסידור הקובץ והכנתו: הרב בן ציון כהנא שפירא, הרב נהוראי יהונתן אדרעי, ר' אלעד אברהם כרמון הרב זאב נוימן שסייע בהגהה. ברך ה' חילם ופועל ידם תרצה

* * *

תבורך ממקור הברכות אלמנת מרן ראש הישיבה רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, הרבנית פנינה תבדל"א, שזכתה לעמוד לימינו בעבודת הקודש וזכותה גדולה בתורתו ובמעשיו. השי"ת יחזקה ויאמץ את רוחה ותזכה לאורך ימים ושנות חיים בבריאות איתנה וברב אושר.

* * *

"נוצר תורה בן מבין" (משלי כ"ח, ז). ברכותינו לכבוד מורנו ורבינו ראש הישיבה, מרן רבי יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, שימשיך את דרך הקודש לשם, לתהילה ולתפארת.

המערכת

תוכן העניינים

דברי הלכה

בענין פרוזים ומוקפים	7
בענין פורים שחל להיות בשבת	106
דיני פורים המושולש	123
בענין מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה	127
בענין קריאת המגילה לבני הכפרים	141
הערות למס' מגילה (לפרקים א. ב. ג.)	151

דברי אגדה

מגילת אסתר	185
מרדכי היהודי ואסתר המלכה	195
כתיבת מגילת אסתר	199
יום הפורים	202
מחיית עמלק	222

שיחות

קיימו וקבלו היהודים	230
מלחמת עמלק	246

בענין פרזים ומוקפים

א

מגילה דף י"ט ע"א: "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן". ובגמרא אמר רבא: "לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד, אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן וכו' הא קמ"ל דפרוז בן יומו נקרא פרוז".

והנה הריטב"א הביא בשם התוס' דפרוז בן יומו שקרא בי"ד וחזר בליל ט"ו לכרך פטור מקריאה דמ"ו שכבר יצא יד"ח בי"ד. והריטב"א הקשה, דבירושלמי פ"ב ה"ג מפורש: בן עיר שעקר ליל ט"ו קורא כאן וכאן וכ"ש בן כרך. ועוד ראייה הביא מש"ס דילן שאמרו: "בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהן", אעפ"י שכבר נפטר בקריאתו ביום הכניסה מ"מ כיון שחזר למקום חיובו בעיר חזר וקורא, ה"נ אע"פ שנתחייב בעיר מדין פרוז בן יומו כיון שחזר לכרך שהוא עיקר מקומו וחיובו קורא שוב עמהם.

והנה בתוס' שלפנינו ליתא במפורש הדין שהביא הריטב"א בשמם, אבל מוכח בן ממה שכתבו על פירש"י דבן כפר שבא לעיר שקורא עמהם אעפ"י שכבר קרא בכפר, ותמהו למה יקרא שתי פעמים, הרי דזוהי הנחה פשוטה שאין אפשרות קריאה שתי פעמים. אמנם הם גופא מסיקים בסוף כדברי רש"י ולפי הריטב"א שמדמי זל"ז צ"ל לכאורה שהו"ה בפרוז בן יומו שחזר לכרך קורא שוב בט"ו. אבל הרי באמת הם כתבו שרק משום דכל מה שיום הכניסה הוי זמן קריאה הוא משום שהקילו על בני הכפרים שיספיקו מזון ודוקא כשאינן בעיר הקילו עליהם, אבל כשנמצאים בעיר לא הקילו, וזה לא שייך בפרוז בן יומו שקרא בי"ד.

והנה באמת יש בזה משום תמיהה על הריטב"א, שהרי טעם זה מפורש בגמרא, אבל בלא טעם זה היו פטורים, וא"כ אדרבה ראייה מכאן כתום' ושלא כהריטב"א דפרוז בן יומו כה"ג אינו חוזר וקורא. וע"כ צ"ל שהש"ס דילן חולק על הירושלמי, וקשה טובא על הריטב"א שהוכיח מכאן כהירושלמי. עוד קשה עצם הדמיון שמדמה הריטב"א הקריאה של בני כפרים ביום הכניסה שהיא קריאה שלא בזמנה לקריאה של פרוזי בן יומו שהיא קריאה בזמנה.

ונראה לכאורה מזה שהריטב"א סובר שגם קריאת פרוזי בן יומו בי"ד הוי כעין קריאה שלא בזמנה ולא הוי כקריאת הפרוים בקביעת בי"ד. ובאמת במה דאמר רבא "מכדי כתיב 'היהודים הפרוים' למ"ל למיכתב 'היושבים בערי הפרוזות', הא קמ"ל דפרוז בן יומו הוי פרוז", יש לפרש דאחרי שזה מיותר יש ללמוד ממנו עוד דין קריאה של מי שאיננו פרוזי ורק יושב בערי הפרוזות, דגם יושב חייב לקרוא בי"ד אע"ג שאיננו פרוזי. ואם כן הוא י"ל דכיון שאיננו פרוזי יש לו רק דין של מעין קריאה שלב"ז ואין זה עיקר חיובו. אבל אפשר לפרש דמקרא ד"היושבים" אנו למדים ששיעור הקביעות להיות פרוזי הוא יום אחד והוא הוא שנקרא פרוזי, וא"כ הוי בזה כפרוים ממש וזהו עיקר זמן חיובו. והנה הריטב"א הרי כתב דמאחר דהכרך הוא עיקר מקומו וחיובו קורא שם בט"ו, והיינו דקריאת י"ד הוי רק דין מיוחד של קריאה מדין "היושבים בערי הפרוזות", וע"כ מדמי לזה לדין קריאה של בן כפר שאיכא בהו ג"כ דין מיוחד של קריאה מקרא ד"בזמניהם" ואפ"ה חוזרין ומתחייבים בעיקר זמנם. אבל התום' סברי דלמדנו מ"היושבים" שיעור קביעת ישיבת פרוים וביום אחד סגי להקרא פרוזי, וא"כ אין קריאה זו דומה כלל למה שהכפרים קוראים ביום הכניסה.

ולכאורה נראה דמחלוקת רש"י והרמב"ן עם הראב"ד והרא"ש בבן עיר שהלך לכרך ודעתו לחזור ביום י"ד, דלדעת רש"י קורא בי"ד ולהראב"ד אינו קורא בי"ד. (אמנם הראב"ד והרא"ש גופא פליגי בדינו

אם יקרא בטי"ו כשיצא מהכרך, אבל בזה תרווייהו סברי דבי"ד אינו קורא), וי"ל דהראב"ד סובר שמ"היושבים" למדנו שיעור בקביעת פרזי דע"י ישיבה דחד יומא נקרא פרזי, ועל כן מי שאינו יושב בערי הפרוזות בי"ד אינו בכלל הפרוזים שתקנו להם קריאה בי"ד ולא מהני מזה שדירתו קבועה שם, אבל לרש"י מ"היושבים" למדנו דין חיוב נוסף של קריאה, אבל עיקר הקריאה ד"היהודים הפרוזים" היינו שמקומם ודירתם קבוע בפרוזים, ולכן אף מי שהוא בי"ד בכרך ואינו יושב עתה בערי הפרוזות אם רק לא נקבע להיות מוקף (והוא לא נקבע כיון שדעתו לחזור היום) ממילא לא פקע הימנו חיוב ד"היהודים הפרוזים".

והנה באמת בשיטת רש"י נ"ל ראייה דסבר שפרזי בן יומו דהוי פרז קריאתו בי"ד היא כקריאה שלא בזמנה דבני כפרים, דהנה בתענית (דף י"ח ע"א) אמרו על המשנה דאעפ"י שמקדימין בקריאה שלב"ז מותרין בהספד ותענית, ופריך "אימת, אילימא בני חמיסר וקרי בארביסר ומי שרי והכתיב במגילת תענית" וכו' שאסור בתענית בי"ד וטי"ו לכל העולם, אלא בני י"ד וקרי בי"ב וכו'. ופירש"י: "בני חמיסר דהיינו כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון. וקא קרי בארביסר, כגון שהלך לכפר וקרא עמהן, דפרוז בן יומו נקרא פרז". וקשה, הרי כיון שנקרא פרז משמע בפשיטות שהוא פרז לכל דבר בין לקריאה ובין למשתה ושמחה בי"ד, וא"כ איך ס"ד שיהא מותר בתענית, וגם למה הוצרכו להביא שאסור מדין מגילת תענית, הרי מחויב הוא בשמחה מעיקר חיוב פורים. וע"כ מוכח מכאן שפרוז בן יומו נתרבה רק לקריאה ולא לשמחה, וכמו שנתרכו בני כפרים רק לקריאה ולא לשמחה, ולהכי פרזי בן יומו חיוב שמחה דיליה הוא בטי"ו, ולהכי הוזקק לומר שעכ"פ מדין מגי"ת אסור בתענית. ואם כי דברי רש"י צ"ע מזה שכתב שהלך לכפר ולא כתב לעיר (ובאמת צ"ע איך הדין בבן כרך שבא בי"ד לכפר שכבר יצאו יד"ה ביום הכניסה אם חלה עליו תורת פרזי בן יומו גם לקריאה וגם לשמחה, או"ד כיון

שבני הכפר עצמן פטורין מקריאה מקרא ד"בזמניהם" גם הוא פטור. ושוב יש לומר שלתחייב בשמחה לחוד לא אמרין שנעשה פרוז. והנה מרש"י הרי נראה שגם בכפר איכא דין פרוז בן יומו. אמנם ליישב בזה דברי רש"י שנימא שרק לגבי קריאה מהני ולא לשמחה אין מקום (כמובן), אבל עכ"פ מפורש יוצא שמכח דין פרוז בן יומו אינו חייב בשמחה בי"ד. ואמנם באמת חידוש גדול הוא ולא ראיתי בראשונים שיעירו בזה, ומפשטות הדברים משמע שדין פרוז בן יומו הוי גם לחיוב משתה ושמחה בי"ד, אבל מדברי רש"י בתענית מוכח לא כן וכמש"כ¹.

והנה מהגמרא בעצמה אין ראיה, שאפשר לפרש לא כרש"י דהכונה על בן כרך שקורא בי"ד מדין פרוז בן יומו אלא שקורא בארביסר מפני שט"ו חל בשבת דמבואר במשנה דמגילה דעיירות ומוקפין קורין בי"ד. ואדרבה צע"ג להבין דעת רש"י שלא פירש כן, דהרי זה דומה לכל מה שאוקמא אח"ז בקריאה די"ג וי"ב דכולן הן האמורין במשנה ריש מגילה ואמאי בבן כרך שקורא בי"ד לא פירש לפי האופן

1. ומה שצ"ב בשיטת רש"י זו שלחיות פרוזי ממש לא מהני, שאכתי חייב גם בשמחה בי"ד, נראה עתה דא"ל לפי"מ דמבואר בספר המאורות מחלוקת ראשונים למ"ד דכרך בעי י' בטלנים ואם לאו הוי ככפר, מה דינו של כרך זה לגבי שמחה, די"א דשמחה בי"ד וי"א דשמחה בט"ו. ויסוד המחלוקת הוא, שאם חזינן שחסר י' בטלנים הוי הפקעה מדין כרך והוי ככפר, ע"כ י"ל דהוי הפקעה גמורה וביטול דין כרך של מוקף חומה מימות יהושע בן נון, והוי כאין לו חומה ודינו כדין כל ערי ישראל וכחובת כל אדם בכ"מ שנמצא דפורים בי"ד, והי"א סברי כיון שכל דיני כפר נאמרו רק לגבי מגילה ותו לא, ע"כ כל מה שתנן במשנה די' בטלנים קובעים להיות עיר ולא כפר זה רק לגבי מגילה, אבל לגבי שמחה נשאר כדינו דהוי מוקף וחייב בט"ו. ולפי"ז י"ל שהו"ה לגבי אדם שעיקר מקומו הקבוע בכרך אלא שהוא פרוז בן יומו, שאלמלא הכתוב "היהודים הפרזים" היה דינו כבן כרך לגמרי ורק מריבוי הכתוב ילפינן שקורא כמקום שהוא כעת שם, א"כ י"ל שכל הריבוי הוא רק לקריאה ולא לשמחה וכמו בדין דבני הכפרים שקוראים ביום הכניסה ושמחתם בי"ד. ואם כי קרא ד"היהודים הפרזים" כתיב לגבי עשיה, הרי גם את דין הקריאה דבני הכפרים ילפינן מ"לעשות אותם בזמניהם". ולכן הדין שמוקף שבא לכפר זה נעשה פרוז בן יומו הוא רק לגבי קריאת המגילה, אבל לגבי שמחה ודאי לא נשתנה דינו, שגם במקומו וגם בכפר פורים שלו בט"ו, וכה"ג יתכן שמותר בהספד, וע"ז פריך דעכ"פ הוי י"ד בכלל מגילת תענית ואסור בהספד.

האמור באותה משנה. ונראה דסבר כשיטה שהביא המאירי, דחל ט"ז בשבת גם השמחה נדחית ל"ד וא"כ לא מדין מוגי"ת אסורין בהספד ותענית.

והנה עצם החידוש הנראה מרש"י תענית אין זה בא בהכרח ע"י שנפרש שפרזי בן יומו הוא דין קריאה מיוחד, דשפיר י"ל דאפ"ה כשנתרבה דין מחודש של פרזי נתרבה לכל המצוות דפורים. ובאמת נראה אדרבה, דאפילו החולקים על שיטת רש"י הנ"ל דקורא ב"ד, גם הם יסברו דמה שפרזי בן יומו קורא ב"ד הוי דין מיוחד ואינו בכלל "היהודים הפרזים" שקורין ב"ד, דהרי הראב"ד מחדש בשיטת הרי"ף שדעתו לחזור ונתעכב ולא חזר הוא גם בבן עיר שהלך לדרך, ודלא כהרמב"ן שדעתו דהרי"ף מיירי רק בבן כרך שהלך לעיר, והיינו משום דזה תלוי בשיטתם בקביעות של בן עיר שהלך לדרך, שלהרמב"ן דאזיל בשיטת רש"י א"א לצייר דין נתעכב בבן עיר שהלך לדרך, אבל להראב"ד דחולק על רש"י שפיר י"ל דמיירי בבן עיר שהלך לדרך ודעתו לחזור בליל י"ד, וא"כ לפי"ז צריך לקרוא ב"ד ונתעכב ולא חזר, ולפי"ז לא היה צריך לקרוא ב"ד, אפ"ה קמ"ל כיון שנתעכב שלא לדעתו קורא ב"ד, עיין היטב בדברי המלחמות והשגות הראב"ד על המאור ואין להאריך כאן בביאור דבריהם העמוקים, וצ"ע לשיטת הראב"ד אחרי שהוא סובר שבן עיר שנמצא בדרך שעדיין אינו מוקף ולא נתחייב בקריאת ט"ז מ"מ ב"ד אינו קורא, ולכאורה הטעם הוא כנ"ל דמ"היושבים" למדנו דאזוחו פרזי, זה שיושב בערי הפרוזות ולא תלוי כאן בקביעת מקומו, וא"כ קשה טובא מאי מהני מה שנתעכב שלא לדעת הא עכ"פ אין הוא פרזי, ול"ד לבן כרך שהלך לעיר שהתם רצוננו לחייבו משום שנמצא בעיר, ע"ז אמרין שמי שנמצא בעיר שלא מדעתו אינו כאנשי העיר שזה עיקר סברתו של הרי"ף, אבל כאן להיפך לחייבו ב"ד אין זה צריך להועיל. וע"כ נראה דגם לדידה יש חיוב קריאה ד"היהודים הפרזים"

שקבועים בעיר ודין קריאה של "היושבים בערי הפרזות" הנו חיוב נוסף, וע"כ בזה שנתעכב שלא לדעת כיון שאין עליו חלות מוקף כלל אפילו בי"ד חזר החיוב עליו מדין "היהודים הפרזים" אע"ג שאינו יושב עתה שם.

והנראה דגם מהגמרא גופא יש הכרח לזה, דעל מ"ש במשנה "אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו, ואם לאו קורא עמהן" קאמר רבא "לא שנו אלא שעתידי לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן". וצ"ע מהו דקאמר רבא "לא שנו" שפירושו לעולם שיש כאן חידוש דין שלא כתוב במשנה, כלומר שאעפ"י שבמשנה כתוב הדין סתמא ומשמע דבכל אופן כן הוא הדין ע"ז אמרינן שאין זה אמת אלא לא שנו רק באופן זה אבל באופן אחר אין הדין כן, אבל הכא הרי גם הדין של "עתיד לחזור קורא כמקומו" וגם הדין של "אינו עתיד לחזור קורא עמהן" כתוב במשנה ולא רבא הוא שחידש זאת, ורק דרבא בא לפרש ד"עתיד לחזור" הכונה היא לליל י"ד. אכן אחרי שידעינן קביעת הזמן מתי הוא שוב כל הדין כולו כתוב במשנה, ואילו מלשוננו של רבא משמע כאילו הדין של המשנה הוא רק בעתיד לחזור בליל י"ד אבל אינו עתיד לחזור אז אין הדין כמו שכתוב, והרי זה הדין גופא של אינו עתיד לחזור כתוב במשנה. והנה בלא רבא היינו מפרשים, או דאינו עתיד לחזור לעולם כמו שאמרו בפסחים בדין ההולך ממקום למקום, אלא שע"ז יש מקום לתמוה וכי מאי קמ"ל באינו עתיד לחזור קורא עמהן, וכי ס"ד שמי שלא יחזור לעולם לפרזי יתחייב בי"ד משום שפעם היה פרזי. ע"כ נראה יותר שיש לפרש שהעיקר אם יחזור למקומו בפורים או ישאר כאן בפורים, אבל מה שיחזור לאחר פורים לביתו אינו מחייבו כמקומו, אבל לפי רבא העיקר תלוי בי"ד. אלא שתמוה כנ"ל שהרי לדבריו ג"כ זהו הדין דתנן במשנתנו ומהו דקאמר "ל"ש וכו' אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן" כאילו כה"ג אין הדין כמו שכתוב במשנה.

ונראה מזה דאז"נ דרבא לא לפרש המשנה בא אלא לחדש דין נוסף. דבאמת הא דתני במשנה "אין עתיד לחזור קורא עמהן" לא מדין פרוז בן יומו הוא אלא הוא פרוז ממש, דבאמת הפירוש אין עתיד לחזור בכל ימי הפורים וזה גם לרבא, ורבא בא לחדש דאפילו בעתיד לחזור אחר י"ד אם כי זה אינו נכלל במה דתני במשנה דהוי פרוז שהרי זה אינו פרוז ואינו מ"היהודים הפרוים" כיון דבפורים יהיה בכרך, מ"מ קורא בי"ד מדין פרוז בן יומו. וזה אינו הדין דתנן במשנה "אין עתיד לחזור קורא עמהן", דהתם גם לפי רבא הפירוש "אין עתיד לחזור" אפילו בט"ו ואין כאן כלל הדין של פרוז בן יומו במשנה, ורק רבא הוא דחידש לה מדכתיב "היושבים בערי הפרוים" לומר דאפילו אינו פרוז חייב בי"ד מדין "היושבים". ועיין בה"ה בזה.

והנה לפי זה יצא לנו חידוש בבן כרך שחלך לעיר ודעתו לחזור בליל ט"ו דהוי פרוז בן יומו וקורא בי"ד, שמכל מקום קורא גם בליל ט"ו – וכן אפילו בט"ו בשחרית – כ"ז שעודנו בעיר ולא יצא, שהרי לפי"ד מה דתני במשנה "עתיד לחזור קורא במקומו" פירושו גם אליבא דרבא עתיד לחזור לפורים דבעירו ולא בי"ד ולחכי לא פקעה הימנו תורת מוקף, ומה דקאמר רבא דעתיד לחזור ביום י"ד קורא עמהן אינו מפרש בזה המשנה, אלא מוסיף דין חדש דעכ"פ יש עליו חיוב בי"ד מדין פרוז בן יומו, ואפ"ה תני במשנה דעתיד לחזור למקומו קורא במקומו, וע"כ שמה דהוי פרוז בן יומו אינו מפקיע הימנו תורת מוקף שחלה עליו משום שעתיד לחזור למקומו לפני יום ט"ו, וא"כ יצטרך לקרוא גם בליל ט"ו אעפ"י שעודנו בעיר. שוב מצאתי בשבלי הלקט שכתב וז"ל "אבל אין עתיד לצאת משם בלילה דהשתא הוי פרוז לאותו היום אעפ"י שעתיד לחזור למחר ליום אחד נקרא פרוז וקורא עמהן בין בלילי י"ד בין בלילי ט"ו". ומה שהזכיר כאן קריאה בט"ו תמוה שהרי הוי פרוז בן יומו, וע"כ שגם כשהוא בעיר לא פקעה ממנו תורת מוקף. ועיין ברי"ו חידוש גדול כעיי"ו ואכמ"ל.

והנה באמת לפי דברינו לעיל היה אפשר לומר עוד יותר, דמה דתני במשנה "עתיד לחזור קורא כמקומו" הוא אפילו בבן כרך שיחזור לעירו אחרי שחרית דט"ו, כיון שמכל מקום בפורים דיליה יהיה במקומו נשאר עליו חובת מוקף, ורק דאפ"ה חייב גם בי"ד מטעמו של רבא דהוי פרוזי בן יומו, כיון שעתיד לחזור דמתניתין אין זה אותו הזמן שקאמר רבא. ולכאורה יהיה אפשר לבאר בזה דברי המאירי התמוהין מאוד שכתב, שבן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ לכרך אין בו משום חיוב, ובן כרך שהלך לעיר נעשה פרוז בן יומו וקורא בי"ד וכשחזר למקומו חוזר וקורא, שחזר לדין מוקף. ולכאורה הרי המאירי סותר את עצמו, שאחרי שפסק שיכול לחזור ולהתחייב והוא כפסק הירושלמי דקורא כאן וכאן א"כ אמאי בן העיר פטור משום שכבר קרא, ועוד שהרי הירושלמי בבן עיר שעקר קאמר. ולפי"ז י"ל דהמאירי מיירי כאן שהבן עיר בא לכרך לאחר שחרית דט"ו ולהכי לא נקבע להיות מוקף, ואפילו היתה דעתו לכך מקודם אינו מוקף כמפורש בירושלמי שם, אבל בבן כרך שחזר למקומו זה יתחייב גם אם בא אחרי שחרית דט"ו. אבל הירושלמי דמחייב לבן עיר הרי קאמר להדיא שבא לכרך לפני שחרית דט"ו אז שפיר הוקבע להיות מוקף. אלא דיקשה, א"כ למה נקט המאירי בן עיר שיצא יד"ח, אפילו לא יצא נמי לא הוקבע אחרי שחרית דט"ו.

אלא דבאמת דין זה אינו ברור בעיני כל כך. דהנה הראב"ד כתב בבן עיר שהלך לכרך ואין דעתו לחזור בי"ד אינו קורא בי"ד אבל להקבע כמוקף להתחייב בט"ו (שזוהי שיטת הרא"ש) לא, וסיים "ואם מתעכב עמהם עד הערב קורא עמהם, ובודאי צריך להתעכב" וכו'. וצ"ע מהו שכתב "עד הערב" הרי לילה אינו קובע לחייב, ועד הבקר היה צריך לומר. ועל כן נראה לי מזה שרק כשהדיון הוא איזה יום משני הימים דפורים הוא קביעותו בזה נקטינן שרק יום קובע ולא הלילה, אבל כשאין כבר לפניו רק יום אחד בזה אם רק היה בליל

ט"ו בכרך נקבע כבר ע"ז להתחייב במוקפין גם אם יצא בלילה, ולא נימא שיפטר לגמרי. והא דאמרו בירושלמי "בן כרך שעקר ליל ט"ו פטור מכאן ומכאן", היינו שהיה עקור מהכרך עוד בתחלת הלילה, כן מוכח מדברי הראב"ד. שוב ראיתי שגם מהעיטור בה' מגילה מוכח כן שכתב: "ובן עיר שהלך לכרך נמי אם עתיד לחזור בליל ט"ו קורא עמהן". ואין לדבריו ביאור רק לפי מה שכתבתי דליל ט"ו קובע למי שלא נקבע או גם שלא קרא בי"ד. וכמ"כ הביא החיד"א במחזיק ברכה סי' תרפ"ח ס"ק ג' מהרמ"ע מפאנו, דבן עיר שהלך לכרך ואין דעתו לחזור וכו' ואפילו חוזר לעירו בליל ט"ו הואיל וחשכה לו בכרך נתחייב בקריאה בט"ו.

עוד י"ל דהמאירי מחלק בין מוקף ממש שכבר קרא בי"ד שזה חוזר וקורא ובין מוקף בן יומו שזה אם כבר קרא בי"ד פטור בט"ו, ומפרש עקר שקבע מקומו בכרך. וחילוק זה בין עקר בקביעות להלך לזמן מבואר בהדיא בירושלמי אח"ז לפי הריטב"א, אלא שהריטב"א עצמו אינו מחלק כן אלא בכל אופן חוזר וקורא.

והנה בזה יהא מבואר שיטת הראשונים בדין כן כפר שבא לעיר שאמרו בגמרא בדף י"ט ע"א ד"בין כך ובין כך קורא עמהן, מ"ט, האי כבני העיר בעי למיקרי ורבנן הוא דאקילו", וה"מ כי איתא בדוכתיה אבל כשהוא בעיר כבני העיר הוא. והרמב"ם השמיט ולא הביא כלל דין זה, וכבר עמד ע"ז בלח"מ, שהרי כל דיני בני כפרים הביא הרמב"ם אע"ג שלא נהוג בזה"ז. והנה הריטב"א הביא דעת רש"י שבן כפר זה אינו קורא אלא רק בלילה שהיה שם אבל לא ביום אם יצא משם, וכתב ע"ז שאינו נכון. ונראה שכוונתו להקשות, שאם אינו קורא ביום אלא בשעה בעיר שחרית די"ד א"כ מהו החידוש בזה שבין כך ובין כך קורא עמהם הרי גם בבן כרך כך הוא הדין. והנה הגם שעכ"פ גם לרש"י עדיף הכא שהרי עתיד לצאת בלילה פטור גם מקריאת לילה והכא חייב עכ"פ בלילה, אבל באמת עיקר הדין

במשנה הוא על עצם דין הקביעות והוא על קריאה דיום שזהו עיקר המצוה, ומה שקורא או אינו קורא בלילה הוא רק מכח דין קביעותו בקריאת היום, וא"כ אין לומר שכאן החידוש על קריאה דלילה לבד שאינו עיקר החיוב ולא עליה כווננו בעיקר במשנה.

אכן לפי"ד דרבא אינו מפרש המשנה, והפירוש במשנה הוא שאם עתיד לחזור בפורים לא נפקע ממנו חיוב מקומו ורק אם אפילו בפורים לא יהיה במקומו אז קורא עמהם, לפי"ז אפילו אם יהיה רק מקצת היום בעירו כיון שעכ"פ יהיה בפורים בעירו הוי כאנשי מקומו, ורק דרבא מחדש שאפ"ה יהיה חייב בעיר משום דין ד"היושבים", אבל במשנה לא מיירי בזה אלא עתיד לחזור גם במקצת היום דכל שמקצת היום היה בעירו קביעותו כמותם, והשתא ע"ז אמרינן שבן כפר בין כך ובין כך, ר"ל אפילו עתיד לחזור היום בי"ד למקומו ולא יהיה כאן כל יום הפורים דכה"ג מקרי עתיד לחזור ועיקר דינו כאנשי מקומו, אפ"ה הוי דינו לגמרי כאנשי העיר משום שכה"ג לא הקילו, וכל מה שאמרו כאן "בין כך ובין כך" על עתיד לחזור דמתניתין היא, וא"כ מיושבת הקושיא של הריטב"א, דהרי רבא מחדש דין שאינו במשנה.

אלא דיקשה דלו יהא דמכח הדין האמור במשנה יש כאן חידוש במה שמחייבין לבן כפר, אבל אכתי כיון שרבא כבר אמר דאפילו בזה שעתיד לחזור שלא פקע חיוב מקומו הימנו חייב עכ"פ בי"ד מדין פרוז בן יומו א"כ מכח זה גם בן הכפר יתחייב בי"ד גם בלא הטעם שכה"ג לא הקילו. והנה לפי הגירסא דלפנינו "אמר רבא בן כפר" וכו' ודאי קשה כנ"ל אחרי שהוא עצמו כבר אמר הדין דפרוז בן יומו, אבל הר"ח ועוד ראשונים גרסי "אמר רבה", וא"כ ל"ק מה שרבה אינו מזדקק לפטור מטעם דפרוז בן יומו אלא קאמר טעם דיליה שכה"ג לא הקילו אחרי שהוא קאי על האמור במשנה. ואם כן הוא הרי ניהא מה שהשמיט הרמב"ם ד"ז, שאחרי שהרמב"ם כבר הביא הדין דרבא

דפרוז בן יומו קורא בי"ד מדין ד"היושבים", שוב נדע מזה כבר גם עיקרו של הדין דבן כפר גם בלא המעם דבכה"ג לא הקילו. ושיקראו רק בלילה הנה י"ל דלא ס"ל בכלל שיתכן שיחייבו רק בקריאה דלילה ולא דיום, ועוד הרי רבים סוברים שבכפרים בכלל לא תקנו קריאה בלילה שלב"ז. עיין במאירי בזה.

והנה לשיטת רש"י הנ"ל דפרוז דחד יומא הוי כקריאה שלב"ז א"כ הרי קמ"ל טובא שבן כפר כה"ג הוי פרוז גמור שלא הקילו כה"ג עליו. ועוד ילע"י דאחרי שכבר קיים מצות קריאה ובא למקום חיוב אפילו לשיטות דחייב לחזור ולקרוא י"ל דזה רק כ"ז שהוא שם, אבל אם לא קרא ויצא משם פטור כבר (ויל"פ כה"ג גם בדברי המאירי הנ"ל), וא"כ תהיה נפ"מ בזה שכה"ג הוי פרוז ממש שיתחייב גם לכשיצא. והנה מ"ש רש"י בבן עיר שהלך לכרך ודעתו שלא לחזור בליל ט"ז שממתין וקורא עמהם, לכאורה י"ל דבכל פרוז או מוקף בן יומו אינו קורא אלא כ"ז שנמצא שם ולא אם יצא ולא קרא שם, דאל"כ למ"ל שימתין, הרי כיון דשהה עד שחרית כבר נתחייב ומה לי אם ימתין עוד או לא, אלא דקמ"ל שכה"ג נקבע להיות מוקף בן יומו אבל קיום המצוה אינו רק כ"ז שהוא שם. אבל באמת נראה שכונת רש"י שימתין לקרוא בעשרה, לא מיבעי לשי' דקריאת בן יומו הוי שלב"ז הרי בעי עשרה דוקא, אלא גם אם הוי בזמנו עכ"פ מצוה לקראה בעשרה.

עוד נפ"מ תהיה למ"ש לעיל דאם בן המקום חזר למקומו אפילו אחרי שחרית נמי נתחייב וא"כ יש כאן נפ"מ במה שכתבו דעיקר זמנו של בן כפר הוא ג"כ בי"ד. וכמו כן יהיה מיושב למ"ש לעיל במאירי שאם קרא בי"ד אין בו דין מוקף בן יומו.

אכן במאירי ראיתי שפירש פירוש חדש לגמרי, דלא מזירי כאן בנמצא בעיר בי"ד אלא בי"ב וי"ג בזמן קריאה בכפרו, וקמ"ל אעפ"י שאין דעתו לשהות בעיר עד י"ד וא"כ צריך לקרוא במקומו מ"מ אינו

קורא, שעל מי שהוא בעיר אין כלל קולא של קריאה שלב"ז עיי"ש. והנה לדידה כששהו בי"ד בעיר בזה אין כלל דין מיוחד דקריאה אלא הוי ככל פרזי בן יומו, וכאן קאמר לפטרם מקריאה שלב"ז כשאינם בכפר. ולכאורה ילע"י אחרי שאמר ר"י דבזמן שאין נכנסין קוראין בי"ד והכא הרי אין הם מתכנסין שהרי בעיר הם. ואפילו איכא כאן עשרה. והנה מלעיל ד"ג נראה דיש בזה מחלוקת ע"ש, ובאמת ילע"י אם עיקר התקנה היה על המקום או על האנשים, ועיין בלשון הר"מ פ"א ה"ח, ואם נימא ככל הנ"ל יש ליישב השמטת הרמב"ם ואכמ"ל.

והנה לשיטת הרי"ף דמפרש בן כרך בעיר שעתיד לחזור ונשתתה שלא מדעתו אינו קורא עמהם, וכתב הגר"א דלמד כן מלשון "עתיד לחזור" דמשמע שעתה עדיין לא חזר, ולפי"ז י"ל דקמ"ל דבבן כפר שנשתתה בי"ד אינו כן אלא קורא עמהם. אבל מרש"י גופא מוכח שלא פירש כן אלא הדיון בעיקר דין קביעות דפרזי לחוד, ומפרש דמיירי בקריאה דלילה דעי"ז שישאר מחר בפרזים חייב כבר לקרוא בלילה, ואם כי לדינא אינו חולק על הרי"ף (ועיין בכ"מ שרש"י סובר בהרי"ף, ובקול גדול למחר"מ בן חביב ראיתי שנקט דרש"י חולק, אבל באמת אין כל ראיה לזה והעיקר כדברי הכ"מ), אבל עכ"פ בפירוש הגמרא אינו מפרש בהרי"ף ועכצ"ל כמו"ש לעיל. ואפילו להרי"ף, אם כי חידושו מתבאר מתוך לשון הגמרא, אבל לא זהו עיקר הדין של עתיד לחזור אלא העיקר הוא שחזרה ולא חזרה קובעים וכה"ג אמרו שבבן כפר אינו כן וא"כ גם לדידה צ"ל כמוש"כ.

ונראה דמה שהוכרח רש"י לפרש שלא כהריטב"א הוא משום דהטעם דכה"ג לא הקילו חכמים יכול להועיל בפרטי אופני חיוב הקריאה שנמצא בעיר ואפ"ה הקילו שפטור וכה"ג לא הקילו, אבל ממה דחזינן דנמצא בעיר בלילה לא הוי פרוז כלל ע"כ שלגבי קביעות הוי כלפני זמנו לגמרי, והרי בבן כפר ג"כ ברור שאם היה בעיר בי"ג לא אמרינן דכה"ג לא הקילו עליו, וא"כ הו"ה אם היה בי"ד בלילה אחרי שעדיין

לא הגיע זמן הקביעות אין בטעם דכה"ג לא הקילו עליו בכדי לחייבו לקרוא למחר גם כשיצא בלילה, ובאמת צריך עיון רב בסברת הריטב"א דאע"ג שיש מצוה בקריאה דלילה מ"מ חזינן דזמן הקביעות הוא בשחרית די"ד א"כ גם בבן כפר לא יהני ישיבתו בליל י"ד לגבי קביעותו כמו דלא מהני ביום י"ג.

ואשר יראה בזה הוא דבאמת טעמא בעי אמאי לא יהיה זמן הקביעות בלילה כיון דיש אז חיוב קריאה. ובשלמא לשיטה דעיקר חובת קריאה ביום ניחא אבל לשיטה דיוצא בברכת שהחיינו דקריאת הלילה א"כ אמאי לא יהיה זמן הקביעות בלילה, וראיתי באו"ז בהל' מגילה סי' שס"ט שהביא באמת ראייה מזה לר"ת. (וצ"ע לי מ"ש הגר"א בסי' תרפ"ח ס"ק י"א לקשר שיטת הרא"ש בקביעת י"ד למוקפין כאילו סבר דלילה קובע, וכנראה ט"ס הוא וצ"ל ביום במקום בלילה).

ונראה דעיקר הטעם הוא דאם נימא שערבית קובעת כיון שהגיע זמן קריאה, הרי לא תהני הקביעות רק לחיוב קריאה אבל למצות שמחה שזמנה ביום לא יקבע בלילה שאינה זמן חיוב, וא"כ נמצא דיהא פרוז רק לקריאה ולא לשמחה, והרי לעיל כבר למדנו דאיתקש זכירה לעשיה דתרווייהו צריכים להיות ביום אחד, ומשום כך א"א שהלילה יקבע לזכירה והיום לעשיה.

(ואפילו למ"ש הר"ן דבשלב"ז יכול להחלק זכירה מעשיה, היינו לקיום המצוה אבל לדין קביעות לכתחילה לא.)

ולפי"ז בבן כפר שבא לעיר הרי שוב ל"ש הטעם הנ"ל, שהרי מה שדנים בקביעות דלילה עתה הוא רק לזכירה אבל לעשיה בין כך ובין כך זמנו בי"ד, וכשדנים על קביעות זכירה לחוד שפיר יכול להקבע בלילה אחרי שגם אז יש חיוב קריאה וא"ש היטב לשיטת הריטב"א. עוד יל"פ בדברי הריטב"א שהוא מחלק בין אם צריכים לבוא לדין פרזי בן יומו שאז תלוי בזמן חיוב ממש, לבין היכא שנקבע לפרזי

גמור לא מכח חידוש דפרזי בן יומו, ובן כפר הוא פרזי ורק שנשתנה דינו וכשבא לעיר נעשה כפרזי ובזה סגי בתחילת פורים.

והנה לפי כל דברינו עד כה הרי יש כמה נפ"מ בזה שהוצרכה הגמרא למעם שבן כפר שהלך לעיר חייב בי"ד, א"כ ממילא ל"ק מה שהקשינו להריטב"א אמאי הוצרכו לזה אם נימא כשיטת הירושלמי דבן עיר שקרא ובא לכרך חוזר וקורא. אלא כיון שעכ"פ יש כאן דין מיוחד צ"ע להבין מה הקשה הריטב"א מכאן.

והנה יסוד הסברה של התוס' שהביא הריטב"א שאינו חוזר וקורא הוא משום שאע"ג דיש בזה חילוקי זמנים י"ד וט"ו הרי עכ"ז אינן שתי מצוות אלא מצוה אחת איכא ואלו מקיימים אותה בי"ד ואלו מקיימים אותה המצוה בט"ו, וע"כ סברי התוס' שאחרי שהמצוה אחת היא, להכי כיון שכבר קיים אותה ל"ש לומר שיחזור לקיים אותה. ועל זה הוא שהשיג הריטב"א עליהם גם מש"ס דילן דהרי גם בן הכפר כבר קיים המצוה ואפ"ה חוזר לקיים אותה, ואם כי הטעם שאמרו בזה ל"ש בדין של התוס', אבל עכ"פ חזינן דאין זה יסוד נכון שאחרי שיצא יד"ח אינו יכול לחזור ולהתחייב.

ונראה עוד בזה די"ל דוקא בני י"ד וט"ו שאם כי המצוה חד היא אבל הרי התקנה לכתחילה היתה חלוקה לזמניהם, וע"כ שייך שיתחייבו כל חד בתקנת חברו. אבל קריאה דבני כפרים אין זה אלא בגדר תשלומין (למפרע) על קריאה די"ד שהיא עיקר חיובן (וזתו הביאור במ"ש הריטב"א דבן עיר מוציא לבני כפר שמקדימין לקרוא, אבל בן כרך לבן עיר אינו מוציא), וכשקראו ביום הכניסה הוי כאילו קראו בי"ד, א"כ י"ל להפך דבאלו אין לחייבם בי"ד אחרי דקיימו מצות קריאה די"ד, וקמ"ל דכה"ג נמי חייבים.

והנה באמת הא שאמרו דכבני העיר בעי למקרי ורבנן הוא דאקילו והנ"מ כי איתא בדוכתיה וכו', צ"ע טובא דזה ניהא כשלא קרא עדיין כס"ד דהתוס', ורוצים לפתור גם מו"ד משום דלאו זמנו הוא, וכמו

שכתב המאירי דבן כרך שקרא בי"ד לא יצא, ע"ז שפיר קאמר די"ד
 הוי זמנו ורק הקילו עליו וכה"ג לא הקילו, אבל כיון שכבר יצא יד"ה
 כדין שוב מה שאינו קורא בי"ד אין זה כבר קולא מיוחדת אלא הרי
 הוא קיים מצות חכמים כדין וממילא פטור שיצא יד"ה, דהקולא הוא
 רק טעם לתקנה אבל אחרי שתקנו מה שפטור מי"ד הוי דבר
 שממילא, וא"כ מאי מהני לומר שכה"ג לא הקילו הרי עתה אינו צריך
 לקולא מיוחדת אלא כבר יצא יד"ה ואיך יתחייב שוב משו"ז. ולא היה
 מהני טעם זה אלא אם נימא שמי שנמצא בי"ד בעיר נעקר דין דיום
 הכניסה למפרע, אבל זה דבר שאינו מסתבר. ובפשטות הלשון משמע
 שגם אחרי שקיים המצוה ביום הכניסה עוד צריך לפטור מיוחד שלא
 יחזור לקרוא בי"ד, אלא שבכולם פטרו ולזה שהוא בעיר לא פטרו,
 כן משמע בפשטות. אלא שצ"ע מהו הביאור בזה אחרי שקיים המצוה
 משום מה זקוק לפטור נוסף. וצ"ל דכיון דלאו בזמנה היא אין זה מצוה
 בשלימות, והקילו עליהם שלא יחזרו בי"ד לקיים המצוה בשלימותה.
 אלא שג"ז צ"ב אחרי שיש בזה מצוה מה חסר עוד שתהא מצוה
 בשלימות כקריאה בזמנה.

ונראה שהרי להלן דף י"ד ע"א אמר ר' נחמן דיש חיוב הלל בפורים
 אלא קריאתה איחי הילולא, הוינן מזה דמלבד שמקיימין מצות זכירה
 בקריאת המגילה איכא בקריאה גם מצות קריאת הלל. והשתא נראה
 דמה דבני הכפרים מקיימים מצוה שלב"ז היא רק מצוה דזכירה
 שבמגילה מתקנת אנשי כנה"ג, אבל מצות קריאת הלל אינם
 מקיימים, דחיוב הלל הוא בזמן הנס ולא בזמן אחר, ותקנת חכמים
 להקדים ליום הכניסה הוא רק למצות זכירה ולא להלל, שלזכירה יש
 ריבוי מקרא ד"בזמניהם" אבל חיוב הלל אין זה מתקנת אכנה"ג,
 ולדעת הבה"ג במנין המצוות והרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש א' סוף
 ד"ה והנה, הוי הלמ"מ, אלא צ"ל שחכמים הקילו ופטרום מכל קריאה
 בי"ד מפני שמספקין וכו' (מגילה ב' ע"א) וא"כ הרי יובן היטב דשייך

לומר שלא קיימו המצוה בשלימות דלא קיימו מצות קריאה דהלל ורק חכמים הקילו לפוטרים, אבל כשנמצאין בעיר לא הקילו, וכיון שלא קיימו בשלימות חייבין לקרוא שוב.

נמצא דהיסוד של התוס' הוא דאחרי שקיים המצוה כדין ל"ש שיתחייב שוב אלא א"כ יש מצוה אחרת בתורת הלל שעדיין לא קיימה. והנה במה שהתוס' סברי שקריאה די"ד וט"ז הוי חד מצוה אין זה אלא רק לגבי חיוב קריאת המגילה שהוא מצות ספור המעשה, אבל מדין הלל על הנם הרי בשושן היה הנם גם בט"ו, וכמו שפירש"י ריש מגילה שנקחלו ולחמו מלחמתם בעמלק עיי"ש. וא"כ י"ל דהתוס' מפרשים דמה שאמרו בירושלמי דבן עיר שבא לכרך חוזר וקורא הוא לא מדין זכירה אלא מדין הלל. אכן עצם הדין שחייבין בהלל בפורים הרי מחלוקת היא בגמרא להלן והרמב"ם פסק דחייבין בהלל וכו"נ וכן י"ל דסובר הירושלמי, אבל התוס' י"ל דפוסקין דאין חיוב הלל ולהכי כתבו דכשחוזר בט"ז לכרך אינו חוזר וקורא.

ונראה עוד בזה דהנה המאירי כתב לפרש הירושלמי דבן ט"ז מוציא את הפרזי בי"ד דהכל יוצאין בי"ד, דאע"ג שאין עדיין זמנו מ"מ חיוב קריאת המגילה מוטל על הכל מתחילת י"ד. וצ"ע להבין אחרי שהן חלוקין בזמנן שמכח זה פרזי אינו מוציא מוקף א"כ מהו עדיפותא זו למוקף בי"ד. ומלשון המאירי מוכח די"ד כבר מחייב לכל ישראל גם אם אי"צ לקיים המצוה עתה, וכן נוטה לשון הירושלמי "הכל יוצאין בי"ד" דמשמע שיש איזה דין מיוחד בי"ד השוה גם למוקפין וצ"ב בזה. וכמו כן ילע"י ברמב"ם בפ"א הי"א דערים הספקות קורין בי"ד בברכה ובט"ז בלא ברכה הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם, וכן הוזכר ד"ו, שרוב ישראל קורין, בראב"ד ובריטב"א. וג"ז צ"ב שהרי לא כתב שרוב ערים אינן מוקפות אלא שרוב ישראל קורין לכן גם הם מברכין בזמן הרוב, וצ"ב שהרי רוב זה אינו ענין לברור של רוב, וא"כ מאי מהני מה שהרוב קורא בי"ד להן שהן ספקות. והנה הגר"א ציין

דמקור הרמב"ם הוא מהאי ירושלמי ד"הכל יוצאין בי"ד". וזה צ"ב עוד שא"כ אמאי קורין גם בט"ו. ונראה ברור שמה שהכל יוצאין בי"ד אי"ז אלא מדין "בזמניהם" דיש זמן קריאה חוץ מימי הפורים, וסבר הירושלמי די"ד לכרכים הוי יום קריאה כי"ב וי"ג לכפרים, וע"כ בי"ד קורא בברכה שהרי עכ"פ זמן קריאה הוא מדין "בזמניהם", ואפ"ה קורא למחר שהרי גם מי שקרא שלב"ז אם נמצא בעיר בזמנו קורא שוב. אלא שעכ"פ עדיין צ"ב מה שהרמב"ם נתן טעם שי"ד הוי זמן קריאה (מאזיזה מקור שהוא) משום שהוא זמן קריאה לרוב ישראל וצ"ב מה ענין של רוב ישראל לזה.

והנה בגוף דברי הירושלמי דיוצאין בי"ד כתב המאירי שאין זה רק בערים הספקות. וד"ז צ"ע שאם המחויב בט"ו אינו יוצא בי"ד ה"נ מי שספק מחויב איך יצא מידי ספיקו. ולומר דיש תקנה מיוחדת על ספקות הוא דבר קשה מאוד, דמשום מה הוצרכו לתקנה זו שהרי אין בה נפ"מ רק לגבי ברכה, וכי בשביל לתקנו מחובת ברכה לחדוד עשו אכנה"ג תקנה מיוחדת.

אכן נ"ל די"ל טעם במה שיחיד בכרך אינו יוצא בי"ד דהוא משום דהרי איכא לאו ד"לא תתגודדו", וא"כ י"ל דמשו"ז לא יצא יד"ה, או משום מהב"ע, או דמה שניתן זמן י"ד לקריאה לכו"ע הוא קריאה דהיתר ולא קריאה באיסור, וע"כ לא אשכחן רק בעירות הספקות שכל העיר כולה קוראת ואין ל"ת אבל ליחיד לא. עי"ל דכיון דהוי קריאה שלב"ז הרי בעי עשרה, וכיון שאיכא עבירה אין כאן צירוף כמו שהדין הוא שאין זימון באכילת איסור.

והנה לפי"ד הנ"ל י"ל דמצד חובת זכירה אין כל ענין של קיום המצוה בי"ד למוקפין, אכן מדין קריאת הלל על הנם הזה אחרי שלרוב ישראל נעשה נם בי"ד והרי על נם שנעשה לרוב ישראל ג"כ מחויבים כל ישראל בהלל (ועוד דהמוקפים עצמם נמי בכלל נם די"ד, עי' מאירי ריש מגילה דיש קצת שמחה למוקפין בי"ד גם שלא ממג"ת), וע"כ

שתקנת אכנה"ג שיפטרו מחובתם זו בקריאה בט"ו. וא"כ הרי מובן היטב מ"ש המאירי דעכ"פ חלות החיוב של המצוה היא לכו"ע בי"ד. וז"ש הרמב"ם שכיון שזהו זמן קריאה לרוב ישראל הוי שם קריאה דמצוה גם למוקפין, ורק דבכ"ע הן יוצאין בקריאתו למחר והכא שלמחר הוי ספקא מברכין על קריאה די"ד.

אכן צריך להוסיף דלפי הגירסא לפנינו "אמר רבא בן כפר" וכו' קשה לומר כנ"ל, שרבא הרי קאמר להלן דבפורים פטורין מהלל, אבל כ"כ לעיל שגירסת הראשונים (ר"ח ועוד) היא "אמר רבה".

אולם נראה עוד בזה, דבאמת בחיוב קריאת המגילה תרי חיובים איכא, דהרי בקרא מפורש חיוב ד"קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם" היינו מתורת חיוב וקבלה על עצמם. אכן בריש מגילה מפורש דאכנה"ג תקנו זאת, והיינו כשאר תקנות מכה בי"ד הגדול לכל ישראל, וצ"ל דתרי חיובי הן ומקיימי תרווייהו כחדא. עיין באבן עזרא עה"כ דדברי שלום ואמת': "ומעם אמת, שהם חייבים לשמור הפורים כאשר קיבלו על נפשם". ועיין בחת"ס או"ח סי' ר"ח שלעשות שום זכר לנס הצלה ממיתה לחיים הוא מה"ת. ומבואר במגילת תענית שמצוות יו"ט שעשו בימי הפורים לדורות הוא משום ק"ו מגאולת מצרים לגאולה ממיתה לחיים. וייתכן שחיוב זה יכול להתקיים גם ע"י קבלת כל ישראל על עצמם כמו שקיבלו בפורים.

ובאמת נראה דלא רק בקריאה כן אלא גם בדין כתיבה דמגילה נמי כן הוא. דעצם כתיבה דמגילה הרי כתוב במגילה עצמה "ויכתב מרדכי את הדברים האלה" ופירש"י "היא המגילה הזאת כמו שהיא". אמנם בב"ב (ט"ו) מבואר דאכנה"ג כתבו יחזקאל וכו' ומגילת אסתר, עיי"ש ברש"י דאין דברי נבואה נכתבין בחו"ל. ולפי הנ"ל הרי פשוט דהרי יש חיוב שקבלו ישראל מעצמן, ולזה הוא שכתב מרדכי המגילה דבעי קריאה בספר. ובאמת מפורש כן בראשונים, עיין תוס' מגילה (ז')

שהקשו על שמואל דמגילת אסתר לא ניתנה להכתב והרי קראה בע"פ לא יצא, ועיי"ש תירוצם דמדרבנן ניתן להכתב, ומבואר יותר בריטב"א שרק לדין כתיבה בכלל ספרי הקדש לא ניתן להכתב והיינו כמו"ש.

ואשר ע"כ נראה דאם כי לעולם מתקיים תרתי בקריאה אבל יתכן שיהיו חלוקין זמ"ו. ונראה דקריאת בני הכפרים היא רק מתקנת אכנה"ג כמו"ש ריש מגילה דאכנה"ג תקנו הקריאה לבני כפרים, אבל מדין "קיימו וקבלו" לא, ורק שהקילו לפוטרים מחיוב זה ולהכי כשנמצאים בעיר לא מהני מה שכבר קראו.

והנה לפ"ז באמת יתכן דכל חיוב של מוקפים מצד "קיימו וקבלו" היו צריכים לקרוא בי"ד, שהרי רק בשושן היה בט"ו והם רק שקבלו בט"ו, ורק מכאן זה שראו אכנה"ג לחלוק כבוד לא"י להכי התקינו שיקראו בט"ו ויפטרו בזה כל חיובם. אכן לגבי מ"ש המאירי שהתחלת החיוב הוא בי"ד, וכן למ"ש לעיל גבי ספקות, מהני דבר זה שעצם החיוב דקיבלו היה בי"ד וכמוש"כ לעיל.

ולפי הנ"ל י"ל מה שמבואר בירושלמי לפי הפ"מ דאם קראו המגילה בט"ו באד"ר יוצאין באד"ש בקריאה בי"ד, ולכאורה אין כל מובן לירושלמי זה דכיון דקריאה באד"ר לא יצאו יד"ח א"כ הוי כלא קראו כלל ובלא קראו כלל הרי לא יצאו יד"ח בי"ד. אכן לפי הנ"ל י"ל דלא הוי באמת כלא קראו כלל אלא קיימו באמת זה החיוב משום תקנת אכנה"ג ומשום החיוב ד"קיימו וקבלו" יצאו יד"ח בי"ד כמוש"כ.

והנה בזה יהא מובן היטב הדין שמבואר בגמרא דמגילה הכתובה בין הכתובים אם קראו בה בצבור לא יצאו יד"ח ואם ביחיד יצא ידי חובתו. והוא מופלא מאוד להבין, בשלמא לגבי לכתחילה היה אפשר לחלק בין זל"ז, אבל לגבי דיעבד אם חזינן דבצבור לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולקרוא הרי שיש כאן קריאה במגילה פסולה וא"כ איך אותה מגילה פסולה כשרה ליחיד. ועיין בהמאור שדעתו באמת דבידיעבד גם צבור יצא יד"ח ביחיד, אבל דעת הרי"ף והרמב"ם ועוד דלא יצא יד"ח.

ולפי הנ"ל נראה די"ל דבאמת דין קריאה בצבור יש לה גדרים אחרים ויש בה מצוה נוספת על זו של יחיד. דהנה כבר עוררו הראשונים מזה דילפי מ"משפחה ומשפחה" שתהא הקריאה בצבור ומבטלין לזה אפילו עבודה, ואשר זהו באמת הטעם דר' אסי דבעי עשרה, ובטעמו של רב כתבו שסבר שזה רק הידור מצוה משום "כרוב עם". וצ"ב הרי סמכו על קרא ד"משפחה", ועיין בפירש"י על המגילה. ולפי"ז י"ל דבאמת מצד דין קריאה של "קיימו וקבלו" החובה היא רק בצבור דכך היתה הקבלה על משפחה ומשפחה, אבל מצד חובת תקנת אכנה"ג חייב כל יחיד מישראל כמו בכל מצוות דרבנן. ולפי"ז דגם בכתיבה איכא דין כתיבה שכתבו לקריאה ויש דין כתיבה משום כתבי הקודש כמו שכתב הריטב"א, וא"כ י"ל דמה שאמרו שצריך שיהא שינוי במגילה משאר הכתובים הוא רק לחובת מגילה שקיימו וקבלו שחובתם לא משום דהוי בכלל הכתובים, ולהכי אם כתובה בין הכתובים לא יצאו יד"ה, היינו חובת "קיימו וקבלו", אבל ביחיד שחובתו בקריאת אכנה"ג שפיר יצא במגילה הכתובה בין הכתובים. עוד יש לבאר לפי"ז גם מה שפסק הבה"ג דנשים מחויבות במגילה אבל אינן מוציאות את האנשים, ותמהו טובא ע"ז. ולהנ"ל י"ל שמצד תקנת חכמים הוי ככל המצוות שהזמן גרמא דנשים פטורות, ורק מכא הקבלה שקבלו וקיימו חייבות שאף הן היו באותו הנם, ולהכי אע"ג שהייבות מ"מ גרע חיוביהו מחיוב אנשים ולהכי אינן מוציאות לאנשים.

תוספת בירור הלכה לקונטרס פרזים ומוקפים

בלוח עץ חיים תש"ז נדפסה תשובה ארוכה להגרי"מ טיקוצינסקי (שליט"א) [זצ"ל] בענין קריאת המגילה, ומשיב שם באריכות על השגתי בענין המשנים את מקומם. אולם מאחר שאין דברי שם בדקדוק הנכון ארשום כאן תמצית הדברים בזה. רוב אריכות דבריו שם בענין המשנים מקומם מכוונים להוכיח שבן עיר הנמצא

בירושלים ביום י"ד חייב לקרוא בי"ד, וכתב שע"ז הרביתי לערער. ולא היא, על זה לא ערערתי כלל. דודאי סגי הכרעת הב"י והגר"א שלא כהרא"ש בכדי שיקרא בי"ד בברכה, ורק הרוצה לחוש להרא"ש יקרא בט"ו ג"כ ובלא ברכה, וכ"כ בפירוש, וע"כ האריכות בזה אך למותר היא. מה שערערתי הוא על ההוראה שבני ירושלים שדעתם לנסוע בי"ד לפרזים חייבין לקרוא בי"ד, וברור שאין זה נכון, ע"י מחשבה להיות לפרזי לא נעשה הדר בכרך לפרזי. וזה אינו תלוי לא במחלוקת הר"ף והמאור ולא במחלוקת רש"י והרא"ש, אלא לכו"ע אינו נעשה פרזי ע"י מחשבה כזו. ומלבד שזה מוכרח מיסוד שיטת רש"י לפי סברת הרמב"ן והריטב"א די"ד בכרך הוי כ"ג בפרזים ואינו זמן קביעות וממילא נשאר חיובו במקומו, וא"כ בכה"ג אין מקום לזה כיון שלא היה מעולם פרזי, הנה הדבר מפורש בירושלמי דאינו נעשה פרזי ע"י מחשבה.

וז"ל הירושלמי פ"ב ה"ג: "ר' יודן בעי בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו לילי ט"ו", אם חל עליו דין בן כרך כשהוא בעירו, אח"ז מובאת התוספתא דמפרשי ימים וכו' קוראין בי"ד, "אמר ר' מנא בעתיד לחזור למקומו, אמר ר' פנחס 'על כן היהודים הפרזים', פרזו היה באותה שעה". והנה הקה"ע והפנ"מ נחלקו בפירוש הירושלמי. אכן באמת הירושלמי הזה נתפרש בפרוט בהריטב"א שפירש שכ"ז מוסב על הבעיא דר"י, ור"ל דרך בבן עיר שעוקר דירתו קמבעי אבל בן עיר שהפליג בים ל"ד לזה, שאע"ג שאינו במקום שום חיוב קורא במקומו. וביאור דבריו הוא שלכאורה מה דמהני מחשבתו הוא לסלק מאיתו תורת פרזי, וקשה כיון שבמציאות עכ"פ הוא נמצא בעירו איך רק ע"י מחשבתו יהיה כעקור משם, לא יחא זה עדיף ממי שהוא במציאות עקור במקום שאין שם דין קריאה והרי גם המפליג בים קורא בי"ד. וע"ז קאמר דל"ד דהתם באמת אין המקום מחייבו אלא חייב משום מצות קריאה של מקומו הקבוע אבל בחושב לעקור מעירו

הוא כנסתלק משם. וע"ז אומר ר"מ שבאמת המפליג בים ואינו עתיד לחזור למקומו אלא דעתו לילך לכרך אינו קורא כלל. ור"פ פושט הבעיא דר"י שיהיה חייב בי"ד דפרוז הוא באותה שעה והוא כבן כרך שהלך לעיר. ואע"ג שגם המקשן ידע מהמשנה דבן כרך שהלך לעיר קורא עמהן, עיין מ"ש ע"ז בריטב"א, וזה יתבאר היטב למ"ש לעיל לפרש דהמשנה מיירי בעתיד ואינו עתיד לחזור על כל הפורים, ולהכי בעיא באופן שיהא יום אחד כאן ויום אחד כאן איך נקבע לכתחילה, ור"פ מחדש הדין כמו רבא דפרוז בן יומו נמי חייב וא"כ זה לא גרע ממנו. עכ"פ להריטב"א נפשטה הבעיא ואין מחשבה מהני לא לחייב ולא לפטור. והמוניה שם ציין שהק"ע פירש פירוש פשוט יותר משל הריטב"א. ובמחכ"ת הגים לבו ברבינו הריטב"א, והאמת שפירוש הקה"ע קשה מאוד כפי שיראה המעיין. והפ"מ פירש באופן קרוב לפירוש הריטב"א.

והנה בדברי הריטב"א יש לדון הרבה אך אעיר דבר א' שנוגע לנדון דידן. דהנה בפשטות נראה דכונת התוספתא דהמפליג בים ובמדבר קורא בי"ד הוא משום שדין קריאה די"ד הוא בכל מקום שהוא בעולם – חוץ מערים המוקפות – אבל לא בעי כלל ערים הפרוזים שיקראו בי"ד (ועיין בירושלמי גבי חרב הכרך), אלא גם מדבר וים בכלל מקומות החייבין בי"ד. אבל מדברי הריטב"א יוצא שבים ובמדבר מחמת עצמן אין שם חיוב קריאה כלל, ובן עיר שיצא לשם שקורא בי"ד הוא משום חיוב דעירו. וע"כ צ"ל שהחידוש הוא שאם הוא בכרך הרי בטל חיוב מקומו משום דיש שם דין קריאה משלו, אבל במדבר שאינו מקום קריאה מחמ"ע נשאר חיוב מקומו.

אכן הריטב"א גופא הביא אח"ז דעת רבותיו דבן כרך שהלך למדבר ואינו עתיד לחזור למקומו אינו נפטר לגמרי אלא קורא בי"ד כזמן הרוב, והריטב"א כתב שאינו נראה כן מהירושלמי. ולכאורה נראה דדעת רבותיו הוא די"ד נקבע לא רק לערי הפרוזי אלא לכל שטח

שבעולם. אבל א"כ למה נקטו דוקא שאין דעתו לחזור (שפירושו הוא שעקר לגמרי ממקומו ולא יחזור לעולם, כמו שנראה להדיא ממו"ש הריטב"א שם. וזה באמת חידוש דין נוסף בענינים אלו, וכ"כ בזה לעיל בשיטת המאירי), אפילו דעתו לחזור קורא בי"ד. אמנם י"ל שסברי דעכ"פ דין פרוז בן יומו ליכא במדבר, דלזה נתרבה רק עיר ממש ולא כל העולם כולו. אבל מהלשון "אינו נפטר לגמרי אלא קורא בזמן הרוב" נראה יותר שמודים להריטב"א דמחמ"ע המקום מופקע מכלל חיובי קריאה דפרזים, ורק דחדשו דין חדש דגם בלא דין קביעות פרזים קורין מפני שהוא זמן קריאה לרוב ישראל. וד"ז חוזר גם ברמב"ם ובראב"ד שקורין מצד קריאה דרוב ישראל וכ"כ בזה לעיל, והריטב"א חולק וסובר שאין קורין כלל. ובכלבו (הובא בד"מ) כתב שגם מוקפין שהפליגו בים קורין בי"ד.

(ועיין בב"ח שדעתו לצאת מהני אע"ג שעכ"פ ישאר בי"ד בדרך. וקשה הא עכ"פ גם בדרך לא הוי מוקף, וע"כ כנ"ל דמחמ"ע אין מדבר מקום קריאה די"ד.)

עכ"פ מבואר להדיא מהריטב"א דנפשטה הבעיא שאין בן כרך קורא בי"ד ע"י מחשבתו לעקור. וכן מוכח נמי מהראב"ד שכתב דאם בן העיר אינו עתיד לחזור בליל י"ד אינו קורא בי"ד שנעשה מוקף ליום י"ד, ואם מוקף שחושב לעקור ביום י"ד קורא בי"ד כ"ש בן עיר בכרך שחושב לחזור למקומו, אלא ודאי מצד המחשבה לעקור לא הוי פרז. והחוראה הנכונה בזה היא כפי שכתב הראב"ד שיתעכבו ולא יצאו מירושלים משחרית די"ד עד אחר שחרית דט"ו, דאל"כ מפקיעין עצמן ממצות פורים.²

2. ועתה ראיתי בשו"ת לב שלמה לבעל מרכבת המשנה סי' י"ב, שפירש הירושלמי דפטור מכאן ומכאן בתמיה, ומפרש שהירושלמי בכלל לא סבר לדין של הבבלי של פרוז בן יומו, וכבר רמז לתשובה זו במרכבת המשנה, אולם לא הזכיר מ"ש הראשונים בביאור הירושלמי, ואין לנו אלא דברי הראשונים.

והנה גם במה שחידש הרי"ף דין מחשבה הכא, אין הפירוש שהמחשבה קובעת לחייבו, אלא קוטב דבריו הם כך. שמה שחזינן שאם הלך ממקומו למק"א קורא כהתם אין זה אלא אם הוא שם ברצון, אבל כשהוא שם באונס אין אדם נעשה תושב שם שלא מרצונו, וממילא נשאר חיובו כמקומו העיקרי. וראה לשון הראב"ד: "אעפ"י שנתעכב שם שלא הזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם" וכו', ועיין במלחמות שמסמיך לדין החולך ממקום למקום, ור"ל שחזינן שאם אין רצונו להקבע התם לא נקבע שלא מדעתו.

והנה עיין בראב"ד ובמלחמות מה שנחלקו בביאור שיטת הרי"ף אם דין דנתעכב הוא גם בבן עיר שהלך לכרך. וזה תלוי בשיטות רש"י והרא"ש. דלרש"י דבן עיר שהוא בכרך אינו נעשה עיד"ז לבד למוקף אלא בצירוף מחשבה שגם למחר יהיה בכרך, א"כ אין לצייר כאן דין של נתעכב שלא מדעת, שהרי גם אם נמצא שם כל י"ד מדעת נמי עדיין פרזי הוא, משא"כ להרא"ש הרי יום י"ד לבד הוא זמן הקביעות למוקף, עיי"ש שזהו קוטב דבריהם העמוקים. וכן מפורש במאירי שלשיטת רש"י אין דינו של הרי"ף אמור אלא בבן כרך שהלך לעיר. והנה באמת הרי יתכן באופן שנתעכב בי"ד באופן שברי שיהיה אנוס להשאר עד לאחר ט"ו. וצ"ל שהמדובר כאן הרי הוא רק על אופן שבמציאות נשתנה ממה שחשב לעשות, אבל אם עתה לא נשתנה ממה שחשב ורק שבעתיד ישתנה ע"י אונס בזה אין כלל דין שתפקע חובת מקומו היום. ובאמת ילע"י שכה"ג גם המאור מודה, דרק במה שהמעשה עצמו לבד קובע בזה לא מהני מה שלא חשב ע"ז, אבל בבן עיר בכרך הרי מציאותו בכרך עדיין לא מפקיעה חובת י"ד אלא בצירוף מחשבה להיות למחר בכרך, בזה מודה המאור שמה שיודע שיהיה ע"י אונס אין לזה דין מחשבה שיועיל להפקיע ממנו חובת פרוזים ואכמ"ל עוד.

עוד הביא שם דרש"י כתב בבן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור בליל י"ד (ו)אם קודם עלות השחר (כז) יצא וכו' והשמיענו שאין די במחשבה לחוד כי אם גם במעשה וכו' ולמש"כ מעשה דרוש רק להוציא את בן העיר מחובת י"ד, אבל להוציא את בן הכרך מחובת ט"ו היא רק מחשבה לחודא. והנה באמת אין זה בדיוק לשון רש"י, ובהוספת ואו ל"אם" קודם והוספת "כן" בסוגרים נשתנית כונת רש"י מעיקרה. וכנראה שהוא מפרש ברש"י יצא בקמין ר"ל שאינו קורא במקומו אלא אם יצא כבר. אבל זה תמוה מאוד, הרי רש"י מיירי בפירוש בקריאה דלילה כשעודנו בעיר ואיך נפרש שקורא בעיר כשיצא כבר, ועיי"ש שאין לזה כל מובן בפשט הפשוט ברש"י, אלא ברור שהקריאה ברש"י הוא יצא בצירי ור"ל שאע"ג שעתה עודנו בעיר אבל כיון שלפני עה"ש יצא משם מעתה אינו פרזי ואינו קורא גם בלילה שעודנו בעיר. שו"ר שברש"י שבריי"ף כתוב יוצא וזה כמו"ש. (ועיינ בשו"ת קול גדול מ"ש בזה. אבל ברור שהאמת כדברי הכ"מ, ובדברי רש"י אין לפרש אחרת וכמו"ש).

אולם באמת אין הנידון תלוי כלל במחלוקת הרי"ף והמאור וכמוש"נ. ובכל אופן להלכה למעשה אחרי שהבאתי ירושלמי מפורש בזה וכפי' הריטב"א, אין לפקפק כלל שבן כרך שחושב ב"ד להיות בעיר לא נעשה עיד"ז לפרזי.

ונראה דאע"ג דפשטות לשון הרא"ש והריטב"א וביותר לשון הרי"ז משמע דמחשבה לחזור היינו מחשבה שבשעת יציאה מביתו דוקא, ור"ל שאם אח"ז שינה דעתו ורוצה להשאר בעיר הוי כנתעכב לדעת הרי"ף, הנה באמת א"א לומר כן שכיון שעתה מתעכב כאן מרצונו ניהוי כאילו חזר לבית ובא שוב לכאן כיון שיש לו צורך להיות כאן. ומשו"ז נראה ברור שגם אם בליל י"ד חשב לצאת בשחרית ואח"ז נתישב להשאר קורא ב"ד, שלא גרע מבא עתה לפני שחרית, ובדומה למ"ש בירושלמי פ"ב ה"ג. והובא באו"ז דגר שנתגייר לפני

שחרית חייב ולאח"ז פטור. אלא ע"כ הפירוש בהרי"ף הוא כמש"כ הראב"ד שבאמת אין לו צורך כבר להיות בעיר ואינו רוצה להיות שם אלא שהוא אנוס שאינו יכול לצאת וכה"ג אינו כפרזי, וכן צ"ל גם בכונת הרא"ש והרי"ו. וראה בכ"ז בשו"ת קול גדול ובפמ"ג ובחזון איש מעשרות סימן ט"ז ובקונטרס ימי הפורים להגרצ"פ פרנק (שליט"א) [זצ"ל] והנלענ"ד כתבתי.

והנה מאחר שמוגיא קצרה זו עמומה הרבה ויש הרבה לדון בביאור דברי הראשונים כאן ובבירור שיטותיהם שיש שהם משתלבים זכ"ז, וכ"כ קצת לעיל לבאר ולברר דבריהם אך אכמ"ל יותר, ע"כ אכתוב בזה תמצית שיטות הראשונים בענין זה.

(א) בן כרך שהלך לעיר ודעתו לשהות שם עד אחרי עלות השחר די"ד ושהה שם, קורא עמהם בין בלילה בין ביום.

(ב) חשב לחזור בליל י"ד ונשתתה באונס גם למחר, לדעת הר"ח והרי"ף ורוב הראשונים אינו קורא בי"ד, ולדעת המאור והריטב"א קורא עמהם, ובשו"ע פסק כהרי"ף.

(ג) בן כרך שיוצא מהכרך לעיר אחרי עה"ש די"ד, אפילו היה דעתו לכך עוד מהלילה אפילו חולך להשתקע אינו קורא בי"ד.

(ד) ואם שהה בעיר גם בט"ו ולא חזר למקומו אז לרוב הראשונים פטור גם בט"ו, ולדעת הרא"ש נראה דבעה"ש די"ד כבר נקבע להיות מוקף וחייב בכל מצוות היום. ונראה שכיון שאפילו פרזי שהיה אנוס בי"ד קורא המגילה בט"ו, ולדעת כמה ראשונים קורא בברכה, ובצירוף דעת הרא"ש שבאמת מוקף הוא, גם זה יקרא בט"ו. וביותר י"ל כן כשחזר ביום ט"ו אחרי עה"ש לכרך.

(ה) אם יצא בלילה דט"ו מהכרך נראה מהראב"ד ומהעיטור ומהרמ"ע מפאנו דקורא בט"ו. אבל מהריא"ז נראה דפטור גם בט"ו וכפשטות לשון הירושלמי.

- (ו) בן כרך שמפרש בים או במדבר ודעתו לחזור, כתב הכלבו שקורא בי"ד וכ"כ בשו"ע, ודעת הריטב"א נראה שקורא בט"ו.
- (ז) ואם אין דעתו לחזור כלל למקומו, דעת רבותיו של הריטב"א דקורא בי"ד, ולהריטב"א אינו קורא כלל.
- (ח) בן עיר שהלך לכרך ונמצא שם בליל י"ד, אם דעתו לחזור בלילה לעירו קורא בכרך גם בלילה, ואפילו אם אח"כ נשתהה מאונס עד לאחר עה"ש קורא ביום י"ד לכו"ע. (חוץ אולי מלדעה שסוברת גם כהמאור וגם כהרא"ש).
- (ט) ואם דעתו לחזור למחר בי"ד, לדעת רש"י והרמב"ן והא"י והר"ן והריטב"א והמאירי קורא בי"ד אפילו דעתו לשהות בליל ט"ו עד עה"ש. ולהראב"ד והרא"ש אינו קורא בי"ד. אלא שלהרא"ש נקבע אף להיות מוקף וקורא בו אפי' כשיחזור לעירו (כ"נ מהרא"ש וביותר מהרי"ו), ולהראב"ד אינו קורא בט"ו רק אם נשאר שם בט"ו, וחייב להשאר כדי שלא יתבטל מהמצוה, והב"י והגר"א הכריעו כרש"י, וע"כ יקרא ויברך בי"ד, ואם אח"י רוצה לחוש להרא"ש יקרא בט"ו בלא ברכה.
- (י) ואם דעתו לשהות בכרך עד אחרי עה"ש דט"ו, קורא בט"ו.
- (יא) בן כרך ודאי שקרא בי"ד, כתב המאירי שלא יצא.
- (יב) ובן עיר ודאי שעבר במזיד ולא קרא בי"ד, כתב המאירי דהוי מעוות שאינו ניתן להתקן.
- (יג) אבל אם היה אנוס שלא היתה לו מוגילה בי"ד, קורא בט"ו. ובתניא רבתי כתב שמברך וכ"כ בשב"ל, אלא שהוסיף שהרוצה לחשוש יקרא בלא ברכה, ועיין בט"ו ומג"א שנחלקו בזה. שוב מצאתי בבה"ג שכתב ג"כ שקורא ומברך.

(יד) וכ"ז רק למצות קריאה, אבל מצות שמחה נראה שאינו יכול לתקן.

(טו) בן כרך שהיה בעיר וקרא בי"ד ובליל ט"ו חזר לכרך, לדעת רוב הראשונים (חוץ מדעת התוס' שהובאה בריטב"א) חוזר וקורא. ומשבה"ל נראה דאפילו עודנו בעיר קורא בליל ט"ו אם דעתו לחזור.

(טז) בן עיר שקרא בי"ד בעירו והלך לכרך בליל ט"ו, לדעת הר"ן והריא"ז והריטב"א חוזר וקורא, והמאירי כתב שאינו קורא.

(יז) ואם הלך לכרך לאחר עה"ש דט"ו, לכו"ע אינו חוזר וקורא. נראה דאם היה בדעתו כשיצא מביתו בכרך לעיר לחזור בליל י"ד ואח"ז שינה דעתו ורצה להשאר לאיזה צורך, ואפילו שינה דעתו בליל י"ד, הרי הוא נקבע בשחרית די"ד לפרזי בן יומנו. וכ"ש להפך אם חשב כשיצא להשאר ואח"ז שינה דעתו שלא להשאר ויצא, ואפילו שינה בליל י"ד וכבר קרא קריאה דלילה, לא הוי פרזי. ואם לאחר ששינה דעתו נתעכב באונס ולא יכול לצאת, תלוי במחלוקת הרי"ף והמאור. (ובזה עדיין יש להוסיף ולעיין אחרי שמכ"מ בפוסקים נראה קצת שלא תפשו כן להלכה.)

(יח) בדין של בן כרך שהלך ביום י"ד ועתיד לחזור לאחר ט"ו, נראה שלא מפורש בראשונים כה"ג שפטור לגמרי. ומהמלחמות שפירש דברי הרי"ף שאם נתעכב שלא מרצונו בעיר בשחרית י"ד אינו נעשה פרזי, מוכח שקורא בט"ו למרות שנשאר שם גם בט"ו, ואפילו אם לאחר שחרית י"ד כבר הסכים להיות שם עד לאחר ט"ו, וכן מפורש במאירי, וא"כ חזינן שמי שהוא בן כרך ודעתו לחזור, שאם רק לא נעשה פרזי בן יומנו, קורא בט"ו גם אם נשאר אז בעיר. וכן נראה מהריטב"א, וע"ש שהביא מרבתינו שבן כרך שהלך לים ואין דעתו לחזור קורא בי"ד, ולדעת הריטב"א זה אינו נראה מהירושלמי. והיינו הירושלמי הנ"ל דיתכן שאינו לא פרזי ולא מוקף,

ומבואר בזה דדוקא כשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור חייב, ואפילו לריטב"א דעתו לחזור לכרך אינה סיבה לקרוא בי"ד אלא במי"ו. ומדברי הרמב"ן מבואר להדיא שאם כי גם במגילה ישנו הדין הכללי שמי שדעתו לחזור למקומו דין מקומו עליו, אלא שלגבי פורים מהני דעתו לשהות יום אחד במקום אחר ליתן עליו דין מקום זה, אבל כשאין כאן דין של מקום זמני זה, חזר הדין של מקומו הקבוע.

ועיין באגודה במגילה שכתב: "פרוז בן יומו קרוי פרוז, מוקף בן יומו קרוי מוקף. בירושלמי, אם עקר דירתו בו ביום, משמע דקרוי דר בעבור יום אחד. ונפ"מ לכתוב דירת עיר בגט ויכולין לכתוב ודר היום". וצ"ע הרי ד"ז שסגי ביום אחד להיות כאותו מקום מפורש בבבלי, וכמו שהוא גופא הביא, ומה זקוק להביא ד"ז מהירושלמי, ומשמע שבירושלמי יש חידוש דין בקביעות דיום אחד שלא מוזכרת קביעות זו בבבלי. ונראה דיש הלך למקום אחר בלי שיעקור דירתו, ויש שעוקר דירתו ג"כ, וזה אינו כלול במה דתני "הלך למקום אחר". והיינו שחידש בירושלמי שאם עקר דירתו כבר מיד הוי בן המקום לכל דבר, וזהו הדין החדש של הירושלמי. ולפי"ז מוכח כהנ"ל, דמי שלא עקר דירתו ועתיד לחזור במי"ו לא נאמר בו הדין דפטור מכאן ומכאן, אלא שאם נעשה פרזי בן יומו וקורא בי"ד פטור ממי"ו אם נשאר שם, ואם חזר לעיר חזר עליו הדין הקבוע תמיד שהוי במקומו, וכמו"ש הריטב"א דהוי כ"ש מהדין בירושלמי, והוא כנ"ל, וכמו"ש לעיל³.

ולפי"ז נראה בצירוף דעת הרא"ש שי"ד קובע לכל דיני הפורים, שבן כרך שעזב את הכרך ביום י"ד חייב במי"ו בפורים וכנ"ל.

3. ועיין להלן פ"ג, באיגרת להגרי"מ טיקוצינסקי זצ"ל, שנתבארו הדברים באריכות.

ב

בעזרת השי"ת

עיה"ק ירושלים ת"ו. ניסן התש"ו לכבוד הגאון הגדול וכו'
במוהר"ר **צבי פסח פרנק** שליט"א מרא דקהילתא קדישתא דירושלים תובב"א
שלום ורב ברכה למר ולתורתו.

הנה עיינתי בקונטרס הגדול של מעכת"ר שליט"א קונטרס ימי
הפורים שיצא עתה לאור והכולל בתוכו ביאורי ענינים בהלכות פורים
ובמיוחד בדיני פרוזים ומוקפים, וענינים אלו שהם עמומים מאוד לא
נתבארו כל צרכם ע"י המפרשים, ועתה נתבארו ע"י כת"ר בביאור
רחב ועמוק ובהבהרה גדולה. והנה בכמה נקודות יש לי מה להעיר
ולעורר עליהן ואני כותבן בזה ומציען לפניו, כפי בקשתו שרצונו
שאעיין בדבריו ואציע לפניו הערותי, ואני מקוה שמעכת"ר ישים
עיניו לדברי כאן וישיבני חות דעתו הגדולה.

הנה ראשית דבריו סובבים על דברי הגר"א בביאורו לשו"ע סי'
תרפ"ח ס"ק י"א שהכריע כשיטת רש"י בדין בן עיר שהלך לכרך
שאינו נעשה מוקף בן יומו אלא אם במחשבתו לשהות בכרך עד ט"ו,
ולא כהרא"ש דשהייתו שם בי"ד קובעתו למוקף. והכרעת הגר"א היא
מהירושלמי דבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן וכ"ש
בן כרך. וכת"ר תמה מאי ראייה מדין זה דמיירי בקביעת מוקף ביום
ט"ו לדין שאין י"ד קובע להיות מוקף, הרי אפשר דתרווייהו איתנייהו
לנכון, גם י"ד באופן דהרא"ש וגם ט"ו באופן דהירושלמי תרווייהו
בעי להיות מוקף בן יומו. ותחילה רצה כת"ר לבאר לפי הפרי מגדים
שם במשב"ז ס"ק ו' דלשיטת הרא"ש דנקבע בי"ד למוקף צריך לומר
שט"ו אינו קובע אם בן עיר בא אז לכרך, משום שדין מוקף בן יומו
לא כתיב בהדיא ורק מהיקש לפרזי בן יומו ילפינן לה, וע"כ דיו להיות
בנידון שרק י"ד הוא הקובע. וכת"ר תמה עליו מהירושלמי, וליכא

למימר דזהו כונת הגר"א, שא"כ למה מביא הירושלמי לסיוע לרש"י הול"ל דמכאן תיובתא להרא"ש. על כן כתב כת"ר ביאור אחר בירושלמי באופן דלא תהא סתירה על דין זה דהפרמ"ג מהירושלמי, דהירושלמי מידי באופן חדש שלא הוזכר בבבלי, שבא לכרך להשתקע שם לתמיד, והפרמ"ג מיירי באופן שבא רק לשעה וכה"ג. דוקא הוא שפוסק שלא נעשה מוקף.

והנה מ"ש שאם זהו כונת הגר"א הול"ל שיש תיובתא לרא"ש ולא רק סיוע לרש"י, לא זכיתי לחבין, וכי מה בין זה לזה והכל אחד הוא, דממה שיש סיוע לרש"י יש בזה ממילא סתירה להרא"ש. והרי הגר"א פוסק הוא ובא להכריע להלכה לדחות שיטה אחת מפני חברתה, וע"כ פשיטא שמהוכחה זו שהיא עיקר יסודו של הגר"א יוצא ששיטת הרא"ש דחויה לדעתו, והרי גם לפי פירושו של כת"ר דההוכחה של הגר"א היא מהסיפא דבן כרך שעקר לעיר פטור כאן וכאן, ולהרא"ש הרי אפילו פרזי במוקפים נקבע ביום י"ד להיות מוקף כ"ש מוקף עצמו נקבע אז וא"כ למה נפטר, הרי לפי"ז עוד יש תיובתא חמורה עוד יותר להרא"ש. שהרי מהרישא יוצאת לנו קושיא רק על הדין היוצא משיטת הרא"ש, ואילו מזה קשיא על עצם הדין של הרא"ש ואפ"ה ניחא לכת"ר מה שהגר"א כתב רק סיוע לרש"י ולא תיובתא להרא"ש.

והנה באמת אם כל הקושיא היא לפי היסוד של הפרמ"ג יש לומר באמת דאין מכאן קושיא על הרא"ש (וממילא אף מה שכת"ר מדייק דיש חילוק בין ראיה לרש"י או קושיא על הרא"ש), שהרי הפרמ"ג אינו מכריח דין זה שכתב מראה או מהכרח בסברת הענין שלא יהא לבן י"ד הבא בט"ו לכרך דין מוקף, אלא כל יסודו הוא משום דיו לבא מן הדין להיות כנידון, וזה אינו הכרח בנידון דידן, שהרי אין זה שמוקף דומה לפרזי ענין של ג"ש או ק"ו, אלא ענין של סברה וגילוי דעת דחזינן מקרא דמספיק יום החיוב לבד לקבוע דין קריאתו של האיש, ומסברה צריך לומר ששניהם, פרזים ומוקפים, שוים בגדרי

החשוב, וממילא אין כאן ענין של דיו כנידון, דזה יומו י"ד וזה יומו ט"ו.

אבל באמת נראה שדין זה מוכרח על פי יסוד הסיפא של הרא"ש. דהנה סברת רש"י מבוארת בריטב"א דאי אפשר לומר דיום י"ד קובע לפרזים שבכרך להיות בני כרך יותר מאשר יום י"ג. וביאור דבריו הוא דענין הקביעות שאמרו בגמרא הוא דבשעת חלות החיוב קריאה אז נקבע דין חיוב הקריאה למתחייבים בקריאה, וע"כ אי אפשר שיום י"ד יועיל לקבוע זמן קריאה של מוקפים כיון שזמן זה אינו זמן של מצות קריאה דמוקפים, ולדידהו הוי ממש כיום י"ג שאינו קובע כלל משום שאז עדיין אין זמן המצוה, ה"נ יום י"ד כיון דלא הוי זמן המצוה למוקפין אינו גם זמן קביעות, כ"ז באמת קושיא גדולה על הרא"ש, וצ"ב להבין לדידה מ"ש יום י"ג מי"ד לגבי מוקפים כיון שאז זמן פטור לדידהו. וע"כ נראה שהרא"ש סובר שמה שחלוקים פרזים ממוקפים הוא רק לזמן קיום המצוה, אבל חלות קביעות חילוקי הזמנים בתרווייהו הוי החלות בי"ד, דבי"ד באדר חייבו חכמים לכל ישראל בקריאת המגילה, הפרזים נתחייבו לקראה היום והמוקפים נתחייבו כעת לקראה מחר, וכיון שחלות החיוב לכל ישראל בי"ד הוא להכי סובר הרא"ש דלא חשוב לדעת היכן יהיה למחר. ונמצא דל"ד גם למוקפין י"ד ל"ג, דאע"ג דלגבי זמן קיום המצוה תרווייהו שוים לפטור אבל לגבי קביעת החיוב י"ד הוא הקובע. והטעם י"ל דעכ"פ בי"ד היה הנס לכל ישראל גם למוקפים. ולפי"ז הרי שפיר מסתבר שבן עיר שבא לכרך בט"ו, כיון שכל דין קביעות בי"ד היה ואז נקבע לפרזי אין הדין משתנה בט"ו, ויקשה ע"ז מהירושלמי.

והנה דין זה אם חוזר להתחייב בט"ו הביא הריטב"א בפ"ב בשם התוס' שאפילו בן כרך שחזר לכרך אינו חוזר לקרוא בט"ו, והריטב"א הקשה עליהם מירושלמי זה. והנה בתוס' דילן ליתא דין זה להדיא (אולם אצלי מבואר מה שיל"ד מתוס' שלפנינו לנידון זה ואכמ"ל).

וצ"ל כונתו לתוס' אחד הראשונים, וא"כ אולי יתכן שהיא שיטת הרא"ש כהכרח הנ"ל בשיטתו. ובזה יתבאר קצת לשון הגר"א "וכ"ש בן כרך", ומעכת"ר הוכיח מזה שכוונתו לסיפא דפטור כאן וכאן, ולהרא"ש הרי בן עיר בכרך בי"ד הוי מוקף כ"ש בן כרך. ולענ"ד קשה לפרש כן כונת הגר"א, שהרי האי "וכ"ש" מוסב על הדין שהביא מהירושלמי שבו הוא דן ועליו מסיים בהאי "וכ"ש", ואילו את דברי הרא"ש הביא קודם לכן. ובפשטות נראית הכונה דמה בן עיר שבא לכרך קורא בט"ו כ"ש בן כרך עצמו שחזר לעירו, ולפי הנ"ל הרי זה ממש הקושיא והלשון של הריטב"א.

אמנם בשיטת הרא"ש יש לעיין דלאו בכל אנפי הוי הדין דקורא כמוקפין, דלשיטת הרי"ף שמחדש די"ד קובע רק כשדעתו היתה לשהות בי"ד אבל נתעכב שם שלא מדעתו אין י"ד קובעת, וא"כ הוא הדין לשיטת הרא"ש במוקף בן יומו דנקבע ג"כ ביום י"ד אין זה אלא אם היה שם מרצונו, אבל נתעכב שם שלא מדעתו אין י"ד קובעתו להיות כמוקף. וכן לשיטת בעל המאור דהעיקר תלוי בשחיה עצמה ולא במחשבתו איך שהיתה, הנה זה דוקא למצות הקריאה גופא שבזה סבר המאור כיון שבמציאות הוא בפרזים בשעה שקורין או במוקפים בשעה שקורין קורא עמהם יחד, אבל במה דהרא"ש מחדש דיש דין קביעות החיוב גם כשאינן עדיין חובת המצוה כדין י"ד במוקפין, בזה ודאי מודה גם המאור שרק אם היה שם בדעתו מהני להיות מוקף גם על יום מחר אפילו כשלא יהא שם אז, אבל אם גם בי"ד לא היתה מחשבתו לכך ונשתתה באונס, בזה אליבא דכו"ע לשיטת הרא"ש אין יום י"ד קובע אותו כמוקף. ולפי"ז הרי יתכן גם להרא"ש שיום י"ד אינו קובע להיות כמוקף, וא"כ י"ל דכה"ג תלוי חיובו היכן יהיה ביום ט"ו, דאם יהיה בכרך ביום ט"ו יתחייב אע"ג שביום י"ד לא נקבע להיות מוקף. והנה אם לא נקבע ביום י"ד למוקף יתכן דנשאר חיובו בפרזי. והנה בראב"ד על הרי"ף מפורש להדיא

דנשתהה בכרך שלא ברצונו קורא בי"ד, ובנקודה זו הרי הרא"ש והראב"ד בחדא שיטתא, דלתרווייהו הרי י"ד קובע גם למוקפים, ורק דמה דלהרא"ש מהני לקבוע שיקראו בט"ו לא מהני להראב"ד רק לגבי הפטור מי"ד, אבל מה דלראב"ד לא מהני כלל להפקיע קריאת י"ד, אותו הדין הוא גם לרא"ש. אכן כ"ז לגבי חיובי קריאה בי"ד אבל שיהא חייב בקריאת ט"ו זה אינו לכאורה לפי הרא"ש די"ד מחייב לכאן או לכאן, מכיון שכה"ג צריך לקרוא בי"ד ממילא שוב לא יתחייב בט"ו, וצ"ע בזה.

אכן לכאורה צ"ע לשיטת הראב"ד דמוקף בי"ד לא מהני שיתחייב למחר ורק דאינו קורא השתא כמקומו, ולכאורה ע"כ צריך לומר שהטעם הוא דעכ"פ מי שהוא ביום י"ד בכרך אי אפשר שתחול עליו אז חובת קריאה כפרזים. וא"כ צ"כ מאי נפ"מ מה דנשתהה שלא בכונה, הרי עכ"פ בכרך א"א שתחול עליו חובת פרזים, שהרי גם אם נשתהה שם מדעתו לא נתחייב יחד עם המוקפין, ורק שאינו מתחייב עם הפרזים, א"כ העיקר משום שאינו בפרזי, ובזה לכאורה מסברה לא היה צריך להיות חילוק אם אינו בפרזים מרצון או מאונס. ודוקא בבן כרך שבא לעיר שהשיהוי שם צריך לחייבו עמהם, בזה אמרין שפיר דשיהוי מדעת מחייב והוי פרזי ושיהוי שלא מדעת לא, אבל להפטר מחובת מקומו ע"כ העיקר מה שאינו שם, וא"כ איזה הבדל אם אינו שם מדעת או שלא מדעת.

וצ"ל דלא סגי במה שאינו עתה פרזי, אלא בעי שתהא עליו חלות של מוקף, אף כי אינו מוקף לענין חיוב קריאה אבל אכתי איכא להראב"ד חלות קביעת מוקף שמהני רק לגבי הפקעת דין פרזי שלו, אבל בלא דין הפקעה זה אע"ג דעתה הוא במוקפים מ"מ יתחייב משום פרזי שהיה עד עתה, ולזה מהני קביעות דמוקפין בי"ד, אבל בנשתהה שלא מדעת לא מהני להפקיע שם פרזי ממנו ומשו"ז הוא שנתחייב בי"ד אף כי הוא מוקף, ועוד יתבאר להלן בנידון זה. ובכל

אופן מכל הנ"ל נ' די"ל גם להרא"ש די"ד קובע גם לחיוב דמוקפין, אבל במי שהוא עתה במציאות מוקף ורק דאפ"ה מתחייב משום שיש עליו דין פרזי, לזה לא מהני קביעות די"ד שלא יחול עליו גם בט"ו דין מוקף, אלא מהני ישיבתו בכרך בט"ו לחייבו כמוקפין גם אם קרא בי"ד.

והנה ליישוב הקושיא מהירושלמי דנתחייב כאן וכאן עדיין לא יספיק כל הנ"ל, דהרי הירושלמי קאמר בן עיר שעקר ליל ט"ו, א"כ לא מיירי כה"ג שגם בי"ד היה בכרך ורק שחיבו בו"ד משום נשתתה באונם, אכן להלן בהמשך הדברים יתבאר אופן שלהרא"ש כה"ג יתחייב כאן וכאן. אכן הרי באמת גם אם נפרש כונת הגר"א דהקושיא מהרישא, הנה עכ"פ סוף הירושלמי "בן כרך שעקר דירתו ליל ט"ו נפטר מיכן ומיכן" הוי תיובתא חמורה על הרא"ש וכמד"ש כת"ר, והביא שגם הק"נ תמה מכאן על הרא"ש. אמנם להלכה לא הובא ירושלמי זה ברא"ש אם כי הוא גופא נסמך בשיטתו בפירוש הבבלי על הירושלמי, ולקמן יתבאר דלהרא"ש י"ל שאי"ז מכוון להלכה לפי הבבלי אם כי נסמך בפירושו על הירושלמי, אמנם קודם אברר מה שיש לי להעיר על דברי כת"ר בביאור הירושלמי.

והנה קוטב דבריו מוסב על דברי הרמב"ן שהביא פיר"ח: "אמר רבא ל"ש בן כרך שהלך לעיר קורא כמקומו וכו' ונזדמן ונתעכב וכו' ירושלמי ניהא בן כרך שהלך לעיר וכו' בן עיר וכו' שזמנו מוקדם למה שנינו אם עתיד לחזור, אם חזר הרי חזר ואם לאו נעשה מוקף וכו', אר"י בעתיד להשתקע", נתברר הפירוש שפירשנו, זה לשון הר"ה: "ואין הדבר מוכרע מן הירושלמי הזה כמו"ש אבל כתבתיו מפני שהוא עדות על דברי הרי"ף" עכ"ל. והאריך בביאור הדברים, ולענ"ד יש להעיר כמה הערות וקושיות על דבריו.

הנה כת"ר תמה על הרמב"ן כיון שאומר שאין ראיה מהירושלמי כהר"ה, דלדעת הרמב"ן הפירוש אחר לגמרי ממה שהר"ה מפרש א"כ

איך מביא עדות מדברים שהוא עצמו דוחה אותם ומבאר את הירושלמי באופן שאין כל רמז לדינו של הרי"ף. (וכמדומה שבכל דבריו להלן לא הביא כת"ר ישוב על זה.) אמנם לדעתי כונת הרמב"ן היא אחרת לגמרי והדברים פשוטים מאוד. דהנה כת"ר מפרש שהרמב"ן מתכוון להוכיח מהר"ח ומדבריו על עצם הדין של הרי"ף ושלא בהשגת המאור על הרי"ף, וע"ז שפיר תמה כת"ר דכיון דהרמב"ן גופא מפרש שם פירוש אחר איזה ראייה מביא מכאן כיון שכל הפירוש הוא לדעתו אחר לגמרי. אמנם באמת הרמב"ן לא כוון מעולם להוכיח מהר"ח ומהירושלמי שהביא כשיטת הרי"ף. וכנראה גרס לכת"ר לפרש כן משום שפירש גם בהשגת המאור דתוכן דבריו הוא רק על עצם הדין של הרי"ף וכמו שנראה מדברי כת"ר שם.

אבל לאחר העיון בדברי המאור מתברר בהחלט שהשגתו על הרי"ף היא קודם לכל לא על עצם הדין של התקיימה מחשבתו אלא על מה שמפרש כן בדברי הגמרא לפי הגירסא ברי"ף. דהנה הגירסא ברי"ף היא "בן עיר שהלך לדרך אמר רבא לא שנו" וכו', ומשמע מזה דרבא בא לפרש הרישא דמתניתין ובזה הוא שפירש הרי"ף שדעתו לחזור היינו שרק דעתו היתה כן אבל נתעכב ולא חזר. וע"ז תמה טובא בעל המאור דבבן עיר שהלך לדרך לא שייך כלל כל החילוק הזה של נתעכב ולא חזר, שכל עיקרו היינו שאע"ג שבמעשה הוא שלא במקומו אבל כיון שאין זה מרצונו אלא ע"י עיכוב בע"כ דנים אותו כאילו לא נתעכב כאן, וכ"ז שייך דוקא בבן כרך שהלך לעיר, שאע"ג שהוא ב"ד בעיר מ"מ אינו קורא עמהם כיון שהוא נשתתה שם שלא מדעתו ובאמת רצה לחזור, אבל כשדנים בבן עיר שהלך לדרך מאימתי דינו שיקרא עמהם הרי כאן לא סגי במה שהוא ב"ד למעשה בכרך, דכה"ג הרי לא נעשה מוקף כיון שאין זה זמנם, אלא דין זה הוא כפירש"י דוקא שהוא בכרך ב"ד ודעתו להשאר שם גם כמ"ו, אבל כשאין דעתו להשאר שם עד מחר דינו כפרזי, א"כ שוב ליכא

כאן חילוק דין אם נשתתה שם שלא מדעתו דצריך לבוא מכח החידוש ששיהוי כזה אינו מחייבו לקרות עמהם, שהרי אפילו אם נסלק החסרון מה שנשתתה בע"כ ג"כ לא היה קורא עמהם כיון שעכ"פ אין דעתו להיות למחר בכרך, דהרי זה שנשתתה בשחרית די"ד באונס פשיטא שדעתו עכ"פ לחזור היום לעירו, וא"כ משו"ז לחוד סגי לפטרו מדין מוקף, ולמה צריך הרי"ף לבאר כאן חידוש דין של דעתו לחזור ונשתתה ולא חזר. ובאמת הדבר פשוט וברור דלפירש"י דבן עיר שיצא לכרך קורא עמהן דוקא כשחשב בי"ד לשהות בט"ו בכרך, אין לצייר כלל מה דחידש הרי"ף נפ"מ בין נתכוון לשהות או נתעכב באונס, וכן מפורש להדיא במאירי, והשגת המאור היא גדולה מאוד.

ועל זה כתב הרמב"ן במלחמות דאה"נ דבבן עיר שהלך לכרך אין נפ"מ בזה, אלא דהרי"ף אזיל לפרש את הסיפא דמתניתין בבן כרך שיצא לעיר, ומה שהמאור דייק ממה שהרי"ף הביא לפניו אמר רבא המימרא דהרישא בן עיר שהלך לכרך, אומר ע"ז הרמב"ן דאין כונת הרי"ף לומר דע"ז מיירי רבא דזה אינו אלא ציון המשנה, דרבא קאי על המשנה ונקט לשון התחלת המשנה. וע"ז מביא הרמב"ן ראיה מהר"ח דהר"ח מפרש ג"כ ברבא כמו הרי"ף, והר"ח קאמר בפירוש בבן כרך שהלך לעיר, והסיוע שמביא הר"ח הוא ג"כ על דין דסיפא בבן כרך שהלך לעיר. ועל זה מסיים הרמב"ן שאעפ"י שהראיה מהירושלמי אינה ראיה, אבל מ"מ מזה יש ללמוד שהר"ח מיירי בבן כרך שהלך לעיר, וכה"ג מיירי גם הרי"ף ול"ק קושית המאור. וא"כ פשוט דודאי אין כל ענין אם הראיה מהירושלמי היא ראיה אמיתית או לא, דכונת הרמב"ן להוכיח מזה רק במה איירי הר"ח והרי"ף. וזה פשוט עד מאוד, ותמיכהני על כת"ר שלא פירש כן והקשה מה שהקשה. וכן מדויק מ"ש הרמב"ן שמהר"ח הוי עדות לרי"ף, ומאי לשון עדות שנקט ולא ראיה, אלא פשוט כהנ"ל, דאין הרמב"ן מוכיח מזה את הדין של הרי"ף, אלא את הכונה של הרי"ף, שאין כונתו

כפירושו של המאור בדבריו, וע"ז מביא עדות את דברי הר"ח, וברור הדבר עד מאוד.

והנה כת"ר הרחיב לבאר את שני הפירושים בירושלמי לפי הר"ח ולפי הרמב"ן, וכתב דלשון תירוץ הירושלמי בעתיד להשתקע דייקא כהר"ח ולא כהרמב"ן. והנה כת"ר מפרש דראיית הר"ח לדינו היא מתירוצו של הירושלמי בשעתיד להשתקע והר"ח מפרש דהקושיא היתה על לשון עתיד דלא שייכא כאן אלא שצריך לראות אם חזר או לא חזר, וע"ז מתרין בעתיד להשתקע. וכת"ר מפרש כלומר דהירושלמי מחדש דלא סגי במה שהוא במציאות בעיר או בכרך, אלא בעינן שלכתחילה תהא דעתו להיות כאן, וא"כ מפורש בירושלמי חדושו של הר"ח והרי"ף. אבל לפי הרמב"ן הקושיא לא על לשון עתיד לחזור אלא על הדין של אינו עתיד לחזור דקורא עמהם, וע"ז פריך בן עיר שהלך לכרך אמאי לא יקרא בי"ד הרי זמנו מוקדם, ומשני בעתיד להשתקע דר"ל שרוצה להשתקע עד ט"ו. וכת"ר הקשה כיון שגם המקשן קאי בלא עתיד לחזור וע"ז פריך שיהא דינו בי"ד, הו"ל לתרין שאין הדין כן אלא דין מוקף יש לו, אבל באמרו בעתיד להשתקע עיקר התירוץ חסר מהספר.

והנה כת"ר מפרש דגם המקשן וגם התרצן מפרשים המשנה בחשב לשהות בט"ו בכרך ואפ"ה סבר המקשה דיתחייב בי"ד. והנה באמת לא אשכחן מו"מ כזה שהתרצן לא יחדש כלום בדבר ורק יאמר סתם שכך הוא הדין ואין זה תירוץ כלל. אבל לדעתי באמת הפירוש בירושלמי הוא דהמקשן מפרש דמיירי ביצא להיות בכרך רק בי"ד ולא בט"ו, ובאשר באמת זהו הפירוש הפשוט במשנה, שהרי זהו עיקר ראייתו של הרא"ש לשיטתו די"ד קובע גם למוקפין משום דבפשטות משמע דשוה הדין בפרזים ובמוקפין די"ד קובעת. אכן רש"י הכריע דיום י"ד אינו יכול לקבוע למוקפים, ולחכי חילק ביניהם וחדש שפרזי בכרך צריך גם לחשוב להשאר שם ביום ט"ו, אבל

בפשוטו הפירוש במשנה דגם בן כרך בעיר וגם בן עיר בכרך נקבעים ביום י"ד. וזוהי סברת המקשן שתמה ע"ז הרי בן עיר זמנו מוקדם ואיך נפקע חיובו ביום י"ד קודם שבא זמן של בני כרכים, וע"ז מתרין ומחדש הדין של רש"י בעתיד להשתקע, שלא רק במה שהוא עתה בכרך נתחייב אלא אם גם עתיד להשתקע בכרך גם למחר, והן הן דברי רש"י ממש⁴.

ואני בעניי אדרבה לשיטת הר"ח קשה לי להבין התירוץ בירושלמי בעתיד להשתקע. וכת"ר מפרשה שזהו דינו של הר"ח בשהה מדעתו, והירושלמי קמ"ל דלא סגי במה שמתעכב בעיר או בכרך אלא בעינן גם שיהא עתיד להשתקע מתחילה משעת היציאה מביתו.

ואני לא אבין היכן רמוז כאן על היציאה מביתו, וגם משום מה לא נדע זה מעתיד לחזור ואין עתיד לחזור כמו שזה מובן מלשון עתיד להשתקע דמה הבדל בין זה לזה. וביותר קשה לפי כת"ר שהרי לדבריו יוצא דעתיד להשתקע מהני שיהא כאותו מקום ששהה שם ודעתו היתה לכתחילה להשתקע שם, והרי לפירוש ר"ח כל הקושיא היא לא כהרמב"ן על הסיפא אלא על הרישא דתני "עתיד לחזור קורא כמקומו", וע"ז פריך, לפר"ה, מאי לשון "עתיד לחזור", ועכ"פ הקושיא על דין של קורא כמקומו, ואילו התירוץ הוא בדין שלחפך בקורא עמהם.

ועוד קשה על עצם הפירוש שמפרש שכונת הר"ח להוכיח דינו מתירוצו של ר"י בעתיד להשתקע, שהרי ר"י בא ליישב הדין בבן עיר שיצא לכרך, ואילו הר"ח הרי מפרש דינו בבן כרך שיצא לעיר. ובפרט למה שהוכחתי לעיל דבבן עיר שיצא לכרך ליתא בכלל לדינם של הר"ח והרי"ף וכמו שהבאתי מהמאירי במגילה, ועל כל פנים הירושלמי מיירי בבן עיר ואילו הר"ח מיירי בבן כרך. ועוד הרי

4. עיין לעיל סוף פרק א.

בירושלמי מחדש ד"ז רק ר"י, והוא יחידאה שם, וגם הוא קאמר זאת רק מכח קושיא שהקשו שם, ואילו הר"ח קאמר זאת סתמא מעצמו ובפשיטות וקושית הירושלמי לא קשה ליה, ועכ"פ ליתא בבבלי ולא מכח זה קאמרי לה הר"ח והרי"ף.⁵

5. על הדברים הנ"ל – מד"ה והנה כת"ר מפרש – נשתמרה תשובתו של מרן הגרצ"פ זצ"ל:

תמיהתו היכן רמוז כאן מחשבה על יציאה מביתו, [נראה ש]דעתו של הרי"ף שמחשבתו שבתחלה מוציאה מידי מעשה המציאות שאח"כ, א"כ זה ברור דמחשבה הקדומה היא מכריעה וקובעת, אלא דנחלקו אימת יהי המחשבה המכרעת, אם בשעת יציאתו מביתו, שכן הכריע המשנה ברורה או שבלי י"ד, ודעת ר"ח [והרי"ף] מה דר' יוסי מתרץ בירושלמי "בעתיד להשתקע" היינו שמחדש עכשיו חידושו של הר"ח והרי"ף דמחשבה דמעיכרא לחזור זה משוי לי' שישאר בדין פרוזי אע"פ שבאמת לא חזר.

ומה שמעורר דלמה צריך לומר לשון חדש וכי פניא לי' לשון המשנה עתיד לחזור ואינו עתיד לחזור, נראה, דכבר הזכרתי דר' יוסי בא עכשיו [לחדש] דינו של ר"ח והרי"ף דמציאות המעשה לחוד אין כחה יפה לקובעו, ולכן לא סגי ליה לשון עתיד לחזור או שלא לחזור, דבלשון זה נוטה יותר המשמעות דאנו דנין במחשבה הבאה אחרי התייבותו כאן אלא שהוא עומד וחושב ע"ד החזרה, כי מחשבה ע"ד חזרה כפשוטה זו היא מחשבה שלאחרי שבא כאן, ולכן נקט בעתיד להשתקע, בלשון זה מורגש יותר שמחשבה של קודם התייבות יש כאן ואין אנו מדברים במחשבה של חזרה שלא משמע שהוא כבר בא ומחשב על חזרתו.

ומה שהעיר דהתירוצ' של הירושלמי אינו ממין הקושיא, דהקושיא הי' על עתיד לחזור והתירוצ' הוא על אינו עתיד לחזור, כד נעיין בסגנון קושית הירושלמי לפי שיטת ר"ח והרי"ף נמצא דהתירוצ' הוא שפיר ממין הטענה ומתאים שפיר להקושיא. דהנה מה שהקשה הירושלמי בן עיר שהולך לדרך ואין זמנו מוקדם, הכונה היא דבשעה שאנו דנין על קריאה די"ד והוא נמצא בדרך הרי כבר נתברר לנו שלא חזר בזמן קריאת מקומו, ולכן לשון ספק דנקט תנא דמתניתין קשיא לי', ומילתא דפסיקתא הו"ל לומר דבן עיר שהולך לדרך קורא עמהם, וכן פירש קרבן העדה בפירוש הירושלמי דהקושיא היא דאין כאן כלל קריאה

ועל כן נראה פשוט דאין כלל הכונה להוכיח ד"ז מתירוצו של ר"י אלא עצם היסוד מוכח מהסוגיא עצמה, וראיה לזה דהרי"ף כתבה בלי שיביא בכלל את הירושלמי, וע"כ שזה מוכח מהבבלי, וזהו לפי"ד עצם הפירוש של עתיד לחזור שהוא במשמע שעתה הוא עודנו בעיר, וכמו"ש כת"ר אח"ז בסימן השני וכן מבואר בביאור הגר"א לאו"ח, ואילו הראיה שהביא הר"ח היא מקושית הירושלמי ניהא בן כרך שהלך לעיר שזמנו מאוחר בן עיר שהלך לדרך ואין זמנו מוקדם, ומכאן מוכח דהפירוש במשנה הוא כהר"ח ודהרי"ף, שהרי הר"ח כתב לפרש הקושיא של הירושלמי שכיון שזמנו מוקדם למה שנינו אם עתיד לחזור, אם חזר הרי חזר ואם לאו נעשה מוקף, הרי מבואר דעל בן עיר שהלך לדרך קשה ליה לירושלמי שלא צריך להיות תלוי אם

דמוקמו. ותוכן הדברים דלפי הס"ד של הירושלמי דהי' כסבור דזמן חיוב קריאתו תלוי במקום המצאו בזמן קריאת מוקמו. לזה הי' קושית הירושלמי על הרישא דלא הו"ל למזכר כלל שהוא קורא כמקומו אלא דקורא עמהם לבד מכיון שנשאר בכרך בזמן קריאת מוקמו ב"ד. ולזה בא ר' יוסי ומחדש דמה שנשאר במציאות כאן אין זה מספיק לקובעו כאנשי המקום שהוא נמצא [שם] אלא בעינן נמי מחשבה שבתחלה קודם שבא הי' חושב להתיישב כאן, ולכן אע"ג שהוא נשאר כאן ביום קריאת מוקמו עדיין הדבר תלוי ועומד במחשבה שבתחלה, ושפיר אומר במתניתין דקורא כמקומו אע"פ שהוא נמצא כאן, אם הי' חסר מחשבה לזה מתחלה. וכמדומה שבזה מתיישב הדקדוק הנז' שגם אנכי עמדתי ע"ז.

עוד מעורר דבירושלמי לא מחדש זה אלא ר' יוסי ולמה נקט הר"ח ודהרי"ף דעת יחידאה, וגם הירושלמי קאמר זה רק מכח קושיא ואילו הר"ח סתמא קאמר מעצמו ובפשיטות וקושית הירושלמי לא קשיא לי' וכו' עכ"ל. הנה מה דקאמר דר"ח אומר זה מעצמו הרי מביא לו סיוע מהירושלמי הנז', מה דקאמר דר' יוסי יחידאה הוא, הנה ר' יודן בירושלמי אומר לית כאן בן עיר שהלך לדרך דהיינו סמי מכאן בן עיר, אבל בבבלי הלא גרס זה במתניתין, א"כ נקטינן כהבבלי דלא סמי מכאן בן עיר וממילא דבהכרח דנקטינן כר' יוסי, וזהו סברת ר"ח ודהרי"ף.

עתיד לחזור אלא אם חזר בפועל, אבל בבן כרך שהלך לעיר הרי ניהא לירושלמי שאינו תלוי בחזר בפועל, וא"כ מבואר להדיא כפירושו דעתיד לחזור היינו שהוא במציאות בעיר אלא שעתיד היה לחזור ונתעכב ואפ"ה אינו נחשב לבן עיר, אבל להמאור הרי בתרווייהו אם חזר חזר ואם לאו הוא כמוהם.

והנה באמת גם לפי זה עדיין קשה לפרש כונת ר"י בעתיד להשתקע לפי ר"ה, אבל בכל אופן הרי הר"ח מפרש להדיא דקושית הירושלמי היא שכן עיר שבא לכרך לא יהני מה שחשב אלא אם חזר דוקא קורא בי"ד ואם לאו קורא כמוקף, וממילא בהכרח יש לנו ראייה מזה שכן כרך שבא לעיר אינו קורא עמהם בכל אופן גם אם יהיה בי"ד עמהם. והרמב"ן מפרש פירוש אחר בירושלמי וממילא אין ראייה לזה, והוא חולק בזה על הר"ה, ורק דעכ"פ יש ראייה מהר"ח שדין כונה בבן כרך שהגיע לעיר נאמר, וכן היא כונת הרי"ף וסני בזה בכדי לסלק השגת המאור.

והנה בפשט הירושלמי אתי שפיר טפי פירוש הרמב"ן דהקושיא היתה על אינו עתיד לחזור דאמאי קורא בט"ז הרי חיוב דפרוים קודם, וע"ז שפיר מיישב עתיד להשתקע שלא רק שדעתו להיות היום כאן אלא גם למחר, וכ"ז בפשט השו"ט אבל לשון עתיד להשתקע דחוק גם להרמב"ן, דמה יש כאן ענין להשתקע שמשמעו תמיד לא דירת ארעי אלא דירת קבע, ואילו כאן מה דמחדש ר"י הוא שלא ידור כאן רק היום אלא עוד יום נוסף וזה אינו לשון השתקע שבכל מקום.

והנה לפיר"ח יוצא דהנחת הירושלמי בקושיא היא דבן עיר שבא לכרך אע"ג שדעתו לחזור מ"מ הוי כמוקף, וזהו להפך מדעת הרמב"ן שאפי' דעתו לשהות בי"ד הוי פרוי. והנה הירושלמי תלה ד"ז שחלוק מבן כרך שהגיע לעיר שמהני דעתו לחזור משום שכאן זמנו מוקדם וכאן זמנו מאוחר. וביאור הדברים נראה, שדעתו לחזור מהני שיחול עליו הדין שחל עליו כשהוא במקום שחזר, וע"כ בבן כרך שבא לעיר

שעדיין זמנו לאח"כ בט"ו, חזינן שהוא דינו כאילו יהיה בודאי מחר בכרך ומשו"ז לחוד סגי שיפקע הימנו תורת פרזי, אבל בן עיר שבא לכרך ודעתו לחזור הרי מה שרוצים שיהני הוא שיחול עליו עכשיו דין פרזי, והרי עכשיו הוא במציאות בכרך, ומי שהוא בכרך א"א שאותה שעה גופא שהוא בכרך יחול עליו תורת פרזי, דבכרך א"א שיחול על אדם תורת פרזי גם אם דעתו לחזור. והנה באמת לפי"ז אפשר להבין גם כונת הרא"ש שמהירושלמי ראייה לשיטתו, שהרי מכאן חזינן להדיא דעת הירושלמי שחלות פרזי במי שהוא עתה מוקף לא יתכן, וזהו להפך משיטת רש"י.

והנה דין דמשנתנו בן עיר שבא לכרך כבן כרך שבא לעיר שדינו תלוי בעתיד לחזור למקומו אין זה אותו הדין שבמשנה דפסחים דף נ' ע"א דההולך ממקום למקום שלגבי החומרות שבמקומות תלוי אם עתיד לחזור או לא, דהתם עתיד לחזור היינו אפילו חושב לשוב בזמן רחוק מן הזמנים, ועכ"פ דר כאן באופן ארעי, אבל האמור במשנתנו עתיד לחזור הפירוש הוא אפילו בלא מה שאמר רבא דפרוז בן יומו הוי פרוז, עכ"פ הפירוש הוא אם עתיד לחזור בימי הפורים או רק לאחר הפורים. וכל עיקרה דמשנתנו הוא כך, שכיון שמצוה דפורים שאני מכל המצות שלכתחילה נקבעו חילוקי ימים בקיומה לפרזים ולמוקפים, וזה פשיטא שאם דר כאן בשני הימים אף שסופו לחזור למחר ודאי נוהג כמוהם, ואין לבוא כאן מדין נוהג כחומרת המקום שממנו בא, שזה אינו אלא בהלכה שאינה תלויה משום עצם חובתה במקום מסוים ורק שהמקומות נחלקו בפסק ההלכה (וכן במנהג), וכיון שבמקומו נפסקה ההלכה כחד שוב הלכה זו חובה עליו בכל מקום, שהרי מצד עצמה אין הלכה זו מסויגת במקום אחד. אבל בקיום מצות פורים משום עצם חובתה היא חלוקה בין המקומות ואילו היו פרזים רוצים לקיים פורים בט"ו אין זה מצוה כלל וכלל, וכיון שעיקר המצוה כרוך במקום מסוים אין לנו אלא לדון כפי המקום שהוא נמצא

בפורים אע"ג שסופו לחזור, וכל הדיון במשנה הוא שיום אחד של פורים יהיה במקום זה ויום אחד יהיה במקום השני, וע"ז אמרו שאם עכ"פ יהיה במקומו ביום אחד של פורים ממילין עליו כבר מעתה דין כאילו היה במקומו.

ובאמת נראה לי מהלשון שאמרו בגמרא "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ט"ז" שאין זה פירוש על דין דמתניתין, שהרי בכ"מ שאמרו "לא שנו" היינו חידוש דין שלא נאמר במשנה, דר"ל שאע"ג דמתניתין סתמא קתני מ"מ לא שנו אלא רק באופן זה וזה אבל באופן שני לא שנו הדין הזה, אבל כאן לכאורה הרי רבא רק מפרש המשנה דבמשנה קתני "עתיד לחזור" ו"אינו עתיד לחזור" ובא רבא לפרש על אימתי כיוונו באמרם "רצה לחזור", ונמצא דגם מה דקאמר "לא רצה לחזור בליל י"ד" דקורא עמהם הרי זה אמור במשנה וא"כ לא שייך כלל הלשון "לא שנו". ולכאורה זוהי הערה נמרצה (ועיין במ"מ). ועל כן נראה די"ל שבאמת אה"נ דאי"ז פירוש על המשנה אלא חידוש דין שלא נאמר במשנה. דהפירוש במשנה "עתיד לחזור" הוא ביום ט"ז, ואם בדעתו להיות יום אחד של פורים במקומו חלה עליו תורת מוקף עתה. אלא רבא בא להוסיף דין חדש, שאע"ג שחלה עליו תורת מוקף עתה משום שיהיה ביום ט"ז בעירו וא"כ ממילא אין לו דין פרזי, אבל יש עוד דין דאפילו מה שאינו נקבע להיות פרזי ממש אלא הוא יושב בערי הפרזות ג"כ קורא כמו פרזי, ודין זה אינו תלוי במה שלא נפקעה הימנו תורת מוקף, דעכ"פ מוקף זה עתה הוא פרזי בן יומו. וא"ש טובא הלשון "לא שנו", דבאמת דין זה לא נאמר במשנה אלא הוי חידוש בדין.

והנה לפי"ז היה נראה לחדש בבן כרך בעיר שדעתו לחזור בליל ט"ז דאמר רבא שקורא בי"ד, שאפ"ה קורא גם בט"ז אפילו נשאר בעיר. ומ"ש בירושלמי שקורא כאן וכאן הרי הוא בחזר בט"ז לכרך, אבל לפי הנ"ל אפילו לא חזר אלא נתעכב בעיר קורא, שהרי לפי הנ"ל

מה שאמרו במשנה "עתיד לחזור קורא כמקומו" היינו באמת שחשב על ט"ו, ורבא מחדש דאפ"ה יש חיוב בי"ד משום פרוז בן יומו, וא"כ יתכן דאפ"ה שם מוקף לא פקע מיניה וכיון דהוי מוקף קורא גם אם נתעכב ולא חזר. והנה כ"ז לפי הירושלמי שאפשר להתחייב פעמיים, אבל לשי' התוס' שהביא הריטב"א דאינו חוזר וקורא שוב כיון שמשום דין פרזי בן יומו יצא חובת קריאה א"א שיקרא שתי פעמים, וצ"ע עוד בזה.

אולם זאת ארוחנא מהנ"ל, שלשיטת הרא"ש שי"ד קובע לפרזים ולמוקפים יהיה חילוק בין אם חשב בן כרך בעיר בי"ד לשהות בט"ו כאן או לחזור למקומו. שכיון שמבואר מהנ"ל דיש חלות מוקף ואפ"ה יתכן שמוקף זה יחול עליו גם דין פרזי בן יומו, שדינו של רבא הוא דין חדש ולא פירוש המשנה, א"כ אף שלהרא"ש יום י"ד קובע, אכן מחשבתו לחזור לעירו מהני שי"ד יקבע אותו למוקף, ואעפ"י שכיון שנשאר כאן בי"ד הוי פרוז בן יומו, אבל מ"מ אם אח"כ חזר אל עירו קורא כדין מוקף, שכן נקבע גם בי"ד. אבל אם לא חשב בי"ד לחזור, אפילו חזר בליל ט"ו אינו חוזר וקורא, משום שלא נקבע למוקף בי"ד. ול"ד למה שסובר הרא"ש דבן עיר בכרך לא מהני מחשבתו שיחזור להיות פרזי כיון שהוא בכרך, דמה שחושב לחזור הוא אחרי שכבר חלה חובת קריאה דמקומו, וע"כ מה שחוזר אז לא יהני כלום לחיובי קריאה, וע"כ לא מהני גם מחשבתו, אבל בן כרך בעיר שחושב לחזור בט"ו הרי חזירתו היא בשעת חיוב קריאה דמקומו, לכן מהני גם מחשבתו ביום י"ד על חזרה זו. וא"כ מיושב מה דקשה על הרא"ש מהירושלמי דחזר בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, ולהרא"ש הרי י"ד קובע גם למוקפים ולא ט"ו, דהרא"ש מודי דמחשבת חזרה בי"ד מהני, והירושלמי מיירי כה"ג. ותירוץ זה על הרא"ש שלא יקשה כנ"ל מהירושלמי ניתן להאמר גם אם לא נניה היסוד הנ"ל בדברי רבא, דעכ"פ אם יתכן שאדם יתחייב לקרוא שתי פעמים, הנה יש לחלק

בין חשב על כך ב"ד או לא חשב, אולם לפי הביאור והיסוד הנ"ל זה מובן יותר ונכון.

וראיה ליסוד הנ"ל נראה מחקושיא שהקשו (והובאה בחת"ס) מהיכן לו לרבא למילף מדכתיב "היושבים" דפרוז בן יומו הוי פרוז, הרי בסנהדרין דף ק"ב ע"א אמרו דלחכי הדין בעיר הנידחת דהיושבים בעיר שלשים יום הוא בכלל אנשי העיר ואילו למסי העיר דוקא היושבים י"ב חדש, משום דכתיב בעיה"נ "יושבי העיר" ויושבי העיר אפילו אינם בני העיר, וא"כ י"ל ד"היושבים" בא לרבות היושבים ל' יום אבל לא בן יומו. ולפי הנ"ל הרי גם בלא רבא אין הפירוש במשנה שצריך להיות קבוע בעיר, וזה פשיטא גם בלא ריבוי דקרא דשיבתו בשני ימי הפורים מחייבתו לקרוא עם בני העיר, וכמוש"נ לעיל שאין לכאן ענין עם שאר דינים שתלוי בקביעותו במקום שאליו בא. והא דהביא הרמב"ן במלחמות מ"ש דהולך ממקום למקום ודעתו לחזור, הנה הרואה יראה שלא הביא זה לגבי עצם הדין של המשנה, אלא לחידושו של הרי"ף שנשתהה שלא מדעתו אינו קורא עמהם, וע"ז הביא ראיה מכ"מ שדעתו לחזור אינו כמותם אפילו נשתהה הרבה. ואדרבה מכאן תהיה ראיה לדברי, דהרי אם זה דומה לגמרי הרי התם אפילו נשתהה הרבה הוי דינו כבמקומו, והכא במה שחשב להשאר ביום י"ד סגי שיקרא עמהם. וע"כ דאין כונתו שדין זה נלמד מהתם, אלא מוכיח רק שלא כהנחת המאור שאם הוא ב"ד בעיר בהכרח שיקרא עמהם, ותמה על מה שאמר הרי"ף "ונשתהה", ע"ז אומר הרמב"ן הרי בדינים של ההולך ממקום למקום נמי אשכחן שמה שהוא במציאות במקום אחר אם דעתו לחזור למקומו נוהג כבמקומו, הרי שאין כלל וכלל הכרח מה שהוא במקום אחר שינהג כמותם. ועוד הכרח לבאר כך כונתו, שהרי התם לא מיירי כלל באופן שנשתהה שלא כפי שחשב, אלא הגמרא בפסחים מיירי שהשהוי של רבב"ח היה מדעתו עיי"ש, וע"כ כמוש"כ.

נחזור לדברי הר"ח. הנה הראיה שהביא מהירושלמי לפי שיטתו דהקושיא על דין "עתיד לחזור קורא כמקומו", והיינו דהקושיא היא דרך בבן כרך שהלך לעיר אע"ג דנשתתה בעיר בי"ד אינו קורא אלא כמקומו, אבל בן עיר שהלך לדרך מאי מהני שעתיד לחזור שיקרא בי"ד כיון שהוא בדרך, וזה ניהא לשיטתו דהפרוז דעתיד לחזור היינו שהוא בי"ד במקום שלא ברצונו, אבל אם נפרש כהמאור דבשחרית די"ד כבר יהיה במקומו, א"כ לק"מ על בן עיר שהלך לדרך, דכיון דלמחר בשחרית יהיה בעירו קורא בלילה כמקומו.

והנה לעיל הבאתי היסוד היוצא מדברי הראב"ד, דאעפ"י שהיותו בי"ד בכרכין שאינה קובעתו למוקף מ"מ אינו קורא בי"ד, אבל מי ששהה בי"ד שם שלא מרצונו קורא בי"ד. והקשינו, כיון שלשיטתו אין לו דין פרזי במוקפין גם אם דעתו לעקור מכאן, א"כ מאי מהני מה דשהה כאן שלא מדעתו עיי"ש. אלא יוצא מזה שאעפ"י שמציאותו בדרך מפקיעה דין פרזי גם אם לא יהיה למחר מוקף, אבל דין פרזי שיש לו מכח קביעות מקומו זה לא נפקע ע"י מוקף בי"ד, עיין מ"ש לעיל. ולהנ"ל הרי היסוד מובן יותר, דבמשנה מיירי בחלות דין פרזי ומוקף בימי הפורים, ולזה לא מהני קביעות מקומו תמיד אלא אפילו לאחר הפורים יצא מכאן לעולם אזלינן בתר שעת הפורים, אבל אם מכח קביעותו בפורים לא מהני בזה להיות לו קביעות מקום שהיא, שוב י"ל דחזר הדין דחיבו נקבע לפי קביעות מקומו.

והנה באמת ע"ז מוסבת קושית הירושלמי לדעת הר"ח, דבן עיר שהלך לדרך מה שחשב לחזור אחר שחרית די"ד לעירו אינו מעלה ואינו מוריד, ולחיוב פרזים הוי לאחר זמנו, ואין זה גורם לחיבו בי"ד והוה כי"ב וי"ג (וכמו"ש הריטב"א), ואמאי קורא כמקומו בעתיד לחזור, וע"ז משני דכאן חייב משום דעתיד להשתקע שם, כלומר שזהו המקום הקבוע ושם ישאר, וע"כ לא משום שיהא שם ביום פורים חייב,

אלא משום שהפרזי הוא מקום קביעות שלו, וע"כ מה דנשתתהה בכרך בשחרית די"ד לא מהני להפקיע תורת פרזי ממנו, וכמו"ש הראב"ד.

והנה הראב"ד גופיה מפרש פירוש אחר בירושלמי וגם אין דבריו בדברי הרמב"ן. והנה כל דבריו מוסכים לתרין קושיות המאור וכפי שביארנו דקושית המאור היא על מה שנראה מהגירסא ברי"ף שמחדש הדין בעתיד לחזור ולא חזר על בן עיר שהלך לכרך וע"ז תמה כנ"ל, והרמב"ן מודה בזה להמאור שבן עיר שהלך לכרך לא אשכחן באמת לדין של הרי"ף, וע"כ הוצרך לבאר דכונת הרי"ף היא באמת רק על הסיפא בבן כרך שהלך לעיר. וכבר ביארנו כל זה לעיל דקושית המאור היא משום שהוא סובר כשיטת רש"י דאין בן עיר מתחייב בכרך לקרוא בט"ו אלא אם דעתו בי"ד לשחות גם בט"ו, וא"כ לא שייך כלל מעומים בשהה שלא מדעתו שהרי לא משו"ז אינו קורא אלא מפני שלא חשב להשאר שם בט"ו. והרמב"ן שסובר נמי כשיטת רש"י מודה לזה. אבל אם נפרש ברי"ף כשיטת הרא"ש דגם לבן עיר מהני קביעות בכרך בי"ד לחוד, שוב אפשר לפרש הרי"ף כמו שמשמע בפשטות, דכונתו על בן עיר שהלך לכרך שאז מהני מה שנשתתהה בשחרית די"ד שלא יהא עכ"פ פרזי, וקמ"ל שאם התכוין לחזור בליל י"ד ורק נתעכב הוי כפרזי. וזהו שבא הראב"ד ליישב קושית המאור (ושלא כהרמב"ן) דזוהי באמת כונת הרי"ף על הרישא דמתניתין "בן עיר שהלך לכרך ודעתו לחזור ולא חזר" וכו' עיי"ש דזה ברור בהחלט כמוש"כ, אלא דבזה הראב"ד חולק על הרא"ש, דלהרא"ש מהני מציאותו בעיר בי"ד שיתחייב כבר לקרוא למחר אפילו יצא משם, ולראב"ד לא מהני שיקרא למחר ורק דמהני שעכ"פ בי"ד לא יקרא ופטור מחיוב פרוזים, אבל להתחייב בחיוב מוקפים צריך הוא להשאר שם עד מחר ובלא"ה פטור מכאן ומכאן.

הא חדא. ועוד חידוש חזינן בראב"ד דגרים בירושלמי אחרת ממה שהובא בר"ה וברמב"ן וע"כ הפירוש הוא אחר, דהם גורסים

בירושלמי כמו במשנה דידן "קורא כמקומו" וע"ז מפרשים הקושיא ניהא בן כרך וכו' כ"א כפי שיטתו וכמש"נ, אבל הראב"ד מפרש דהגירסא בירושלמי היא "קורא במקומו", והפירוש הוא שהקריאה שלו היא כבר במקום שלו שחזר שם. וע"ז פריך היטב בירושלמי, בשלמא בן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור בט"ו למקומו שפיר אמרינן שקורא קריאתו (בט"ו) במקומו ששם כבר חזר ביום די"ד, אבל בן עיר שהלך לכרך ואין זמנו מוקדם דקריאתו היא בי"ד ובי"ד הוא בכרך ואיך כתוב במשנה דקורא במקומו, דהרי כבר חזר והוא בשחרית בפרזים א"כ פשיטא דהרי אינו בכרך כלל בפורים, אבל לגירסת הבבלי "קורא כמקומו" לק"מ, יעוין בסוף דברי הראב"ד שכתב זאת להדיא, וחזינן דמפרש הקושיא כהר"ח על עתיד לחזור אבל באופן אחר לגמרי.

והנה לפי פירוש זה בירושלמי חזינן דשיטת הירושלמי דבן עיר בכרך אינו קורא שם בי"ד, ואפילו באופן דקתני דאינו קורא עמהם מ"מ שם אינו קורא אלא קורא במקומו כשיחזור שם, וא"כ גם אם נניח דבן עיר שהיה בי"ד בכרך נעשה מאז למוקף וצריך לקרוא בט"ו, הנה עכ"פ אין הקריאה דיליה אלא כ"ז שהוא בכרך, אבל יצא משם לעיר אינו קורא, דבאותו מקום אין קורין בט"ו, וא"כ ניהא מ"ש בירושלמי דבן כרך שיצא ליל ט"ו אינו קורא גם בט"ו, ולהרא"ש הלא בי"ד כבר נקבע להיות מוקף, אכן לשיטת הירושלמי אין קורין בי"ד בכרך גם הפרוז, והו"ה מוקף אינו קורא בט"ו בערי הפרוזות, אבל לפי גירסא דילן במשנתנו דקורא כמקומו, הרי שאם חייב בי"ד קורא גם במוקפין, הו"ה הנעשה מוקף קורא בט"ו גם בפרזים, ולהכי בן עיר שהיה בי"ד בכרך, דלהרא"ש שנקבע להיות מוקף קורא בט"ו גם אם חזר למקומו.

והנה לכאורה יש להכריח כשיטת הרא"ש ודלא כהראב"ד, דהרי מבואר בתוספתא פ"א ה"ב ובירושלמי פ"ב ה"ג דהמפליג בדרך קורא בי"ד שהוא זמן קריאה לכל וכ"פ הראב"ד בהשגות, והשתא בן עיר

שהיה בכרך בי"ד ודעתו לחזור בלילה לו יהא שע"י היותו בי"ד בכרך פקעה הימנו חובת פרוזים, אבל כיון דלא חל עליו דין מוקף שבדעתו לצאת משם אמאי לא יקרא בי"ד כדין מפליג בדרך שג"כ אין עליו חובת פרוזים, ובשלמא להרא"ש כבר חלה עליו תורת מוקף ונתחייב בקריאה בטי"ו. ויש לי ליישב הדבר בכמה אופנים ואכמ"ל.

והנה במה שנשמך הרא"ש על ראייה מהירושלמי, ודאי ברור הוא דלפי פיר"ח בירושלמי חזינן עכ"פ דבי"ד נפקע מבין עיר שבכרך חיוב פרוזים, ואם כי להראב"ד אין זה מוכיח עדיין שיתחייב כבר מעתה בקריאה בטי"ו, אמנם לשיטת הרא"ש דהכל חדא הוא ואם נפטר מקריאה די"ד ממילא נתחייב אז בקריאה דטי"ו, שפיר יש ראייה מהירושלמי שלא כרש"י, וכ"כ גם כת"ר. אכן מ"ש שאם נניח שהרא"ש חולק על הרי"ף צ"ל דסבר דרבנן חולקים על ר"י שאמר בעתיד להשתקע, הנה מלבד שלפי המבואר לעיל אין ההוכחה של הר"ח מר"י, אבל גם מלבד זה א"א לאומרו, דעכ"פ על קושית הירושלמי צ"ל או דלא גרם במשנה בן עיר שהלך לכרך או כר"י, ותירוץ אחר אין בזה. ואם הרא"ש גרים במשנה "בן עיר", בהכרח שיסבור כתירוץ של ר"י. ועוד נראה לכאורה דר' יודן הודה אח"ז שהדבר כתוב במשנה, דאמרינן שם אח"כ בירושלמי על מימרא דר' יודן "בעי' וכו' לאו מתניתא היא בן עיר שהלך לכרך" וכו'.

והנה לשון הגר"א בביאורו כאן צ"ב שכתב ודלא כהרא"ש שכתב שהכל תלוי בליל י"ד, משמע דסבר דשיטת הרא"ש לא רק דבי"ד נקבעין המוקפין אלא עוד מליל י"ד נקבע. ועיי"ש לעיל שהוכיח כר"ת דעיקר הקריאה ביום ולהכי תלויה השהיה בעיר בשחרית. וכל עיקר הדבר צ"ע דהרי הרא"ש סבר נמי כר"ת, ועוד עכ"פ בליל י"ד הרי היה שלא במקומו. ולזה א"ל דאם נקבע בלילה אינו דוקא בהתחלת היום אלא כל הלילה מחייבתו, ועיין באו"ז הל' מגילה סי' שס"ט שהביא הוכחה באמת לדעת ר"ת מירושלמי זה בפ"ב ה"ג דגר

שנתגייר אחרי שהאיר המזרח פטור וכו' ואם עיקר המגילה בלילה הול"ל שמל קודם נץ החמה פטור. ולכאורה להפטר מקריאת לילה סגי אחרי התחלת צה"כ כמו דעה"ש פוסק בקריאת יום, וע"כ מוכרח מזה שבחויב קריאה דלילה מתחייב כל הלילה. אבל י"ל דא"א לומר שהתגייר בלילה שאין מגיירים בלילה. אלא דזה צ"ע בדברי האו"י, הרי מדבריו משמע דגר שמל לפני הנץ אם העיקר קריאה דיום באמת לא נפטר, וצ"ע הרי בירושלמי קאמר לאחר שהאיר המזרח פטור והוא עה"ש וי"ל. ומ"ש האו"י הטעם שנפטר משום שיצא מחויב לפטור עוד טעון ביאור ואכמ"ל.

והנה מעכת"ר הקשה על הרמ"ע מפאנו מובא במחזיק ברכה סי' תרפ"ח ס"ק ג' שפסק דבן עיר שהלך לדרך וחזר בליל ט"ו דחייב לקרוא בט"ו, ואח"ז מביא הדין דהירושלמי דבן כרך שעקר ליל ט"ו פטור מכאן ומכאן, והרי זה סתירה מיניה וביה, והיא תמיהה עצומה באמת. אמנם באמת הרי מבואר ברמ"ע מפאנו חידוש גדול בדין זה מה שלא הוזכר ברא"ש, שהרי כתב שאפילו חזר בליל ט"ו קורא בט"ו בעירו, ולשיטת הרא"ש הרי אפילו חזר בי"ד קורא בט"ו, ולמ"ל להרמ"ע לנקוט ליל ט"ו דהרי העיקר הוא דשחרית די"ד מחייבת לכל הנמצאים בדרך. והנה אפילו אם נימא דהרמ"ע אינו סובר כהרא"ש אלא כרש"י דאימתי בן עיר חייב כבן כרך דוקא בחשב להשאר שם בט"ו, אבל אם חשב להשאר לכאורה הדין כמו להרא"ש בלא חשב. ועכ"פ מהו החילוק בין יום י"ד ללילה דט"ו.

ונראה דלפי מה שנחלקו בטעם שי"ד אינו קובע לחיוב קריאה בט"ו, יהיה תלוי גם מה שכתב הרא"ש דגם אם חזר לעירו קורא בט"ו. דיסוד סברת רש"י הוא די"ד למוקפים הוי כ"ב וי"ג כיון שלדידהו הוי זמן פטור, ולהרא"ש י"ד קובע לכל ישראל, ואשר על כן לרא"ש אם נקבע חיובו תו לא פקע הימנו, אבל לרש"י די"ד אינו קובע א"כ בהכרח שאפילו דעתו להיות שם בט"ו נמי אכתי לא נקבע כבר חיובו

עתה, אלא מה שמועיל מחשבתו היא כמו"ש הראב"ד לאפקועי תורת פרוזי הימנו. וכ"ז מוכרח לפי הירושלמי דבן כרך שעקר פטור. אמנם כיון שכל הטעם הוא שי"ד אינו יכול לקבוע שם מוקף רק על יום י"ד ולא על יום ט"ו, שוב יש לומר שכיון שהגיע יום ט"ו מיד נקבע להיות מוקף גם לגבי קריאה בט"ו, כיון שחושב להשאר עד למחר נעשה מיד כשחשכה ליל ט"ו למוקף בן יומו וחל עליו חיוב קריאה, ואפילו יצא בלילה כבר חל עליו החיוב. והא דמבואר בירושלמי דפטור מכאן ומכאן היינו שכבר עקר קודם, ובהתחלת ליל ט"ו לא היה בכרך. וא"כ לק"מ על הרמ"ע מפאנו. ועכ"פ דבר זה מפורש בדבריו שמיד בליל ט"ו חלה עליו תורת מוקף לקריאה בט"ו, ולפי הביאור שכתבתי הרי זה מובן היטב, והקושיא מהירושלמי לק"מ כמוש"נ.

ובאמת נראה שלדין זה כיון גם בעל מטה יהודא בסי' תרפ"ח, שמלבד שדן בדין מחשבה שלא נעקר ע"י מעשה שנתעכב שלא מרצונו, הנה יש כאן שאלה אם חשב להשאר עד מחר אם כבר חל עליו מיד ע"י מחשבה דין פרוזי. ושאלה זו אינה תלויה במחלוקת הרי"ף והמאור, דאליבא דתרווייהו יש לומר דכבר חלה עליו תורת פרוזי. דמה שהם חולקין הוא כנ"ל דמחשבתו היתה לחזור ועדיין לא נקבע כלום לא לפרזי ולא למוקף, וע"ז אומר הרי"ף דכיון שהיתה דעתו כך אין המעשה מוציאו ולא הוי פרוזי אם נשאר. והמאור סובר דכיון שבמציאות הוא בפרזים בי"ד הוי פרוזי גם אם לא חשב אתמול להשאר, אבל אם חשב להשאר כבר נקבעה עליו תורת פרוזי, ותו י"ל דאין לנו ענין כלל מה דלא נתקיימה מחשבתו. וע"ז הוא אומר כיון דהלשון בגמרא היא רק דעתו לחזור או לא לחזור ולא נזכר מעשה משמע מסתמא דדעתו לבד קובעת. ומעתה אם דעתו להשאר לכו"ע חייב בי"ד, ובדעתו לחזור אם לא חזר עקר המעשה למחשבה לדעת המאור. ועיקרו בא לחלוק, שלא כהלח"מ שסבר לרש"י דהעיקר הוא מעשה ולא מחשבה, ע"ז קאמר שאינו כן שגם לרש"י נקבע במחשבה.

ועדיין צ"ע בדברי המט"י בפנים ביאורו ואינו תח"י, אולם לפי מה שרשום בזכרונני מדבריו הרי בכל אופן הוא נוגע בנקודה זו אם ע"י מחשבתו להשאר נקבע להיות פרזי גם אם יצא, ולדעתו אליבא דהרי"ף וסיעתו פשיטא שנקבע דהכל תלוי במחשבה, ולדעתו שיטת רש"י כשיטת הרי"ף, וגם מ"ש לפי הר"ן ניהא להנ"ל.

וכמדומני שהביאור במשנה ברורה בשער הציון הוא לא להוכיח מזה על זמן שהמחשבה קובעת אם ביציאתו או בי"ד, אלא שלדברי הלח"מ הרי יש מחלוקת על הרי"ף לא רק מהמאור אלא גם מרש"י, א"כ הוי כאן ספק לפסק הלכה, והמשנ"ב הרי סתם לגמרי כהרי"ף, וע"כ קאמר דנסמך על המט"י דגם רש"י סובר כהרי"ף, והמאור הוי רק יחידאה בזה. ועיקר ההדגשה בדבריו הוא על מ"ש דתליא במחשבתו, ומה שהביא משעת יציאתו הוא גררא דלישנא.

והנה מה שהלח"מ ביאר שיטת רש"י כהמאור הוא על סמך הלשון בה"ה והוא גופא הקשה מה"ה דסותר זה, ונקט דהעיקר הוא כמו שכתב דסבר כהמאור, אבל הכ"מ כתב להדיא שם דשיטת רש"י כהרי"ף. והנה כת"ר כתב בפשטות דשיטת רש"י ככעל המאור מדכתב "אם קודם עה"ש יצא מהעיר הוא דקתני שא"צ לקרות בליל י"ד אע"ג שעודנו שם הואיל וביום לא יהיה שם" וכו'. הנה כמדומה שכת"ר מפרש ברש"י יצא (בקמץ) שאינו במקומו אלא יצא מהעיר. אבל זה תמוה מאוד דאיך יתכן לפרש כך, הרי רש"י מיירי להדיא בקריאה דלילה והוא עודנו בעיר כמו"ש להדיא ואע"ג שעודנו שם, והרי עתה אין אנו יודעים מה יהיה שנוכל לומר שכבר יצא מהעיר, ובפשט הפשוט אין זה מובן לגמרי. אלא ע"כ צ"ל ברש"י יצא (בצירי) שאע"ג שעתה הוא בעיר אבל אם בעה"ש הוא יצא משם כבר עתה אינו כפרזי, וזה ברור עד מאוד. וד"ז הרי גם לרי"ף כן הוא הדין, אלא שהרי"ף מפרש דבגמרא מיירי גם על אופן שלא יצא למחר, ולרש"י לא מיירי בזה רבא. אבל שמרש"י תהיה סתירה לדין של הרי"ף זה

אין ראייה כלל וכלל. וכן מה שכתב אח"ז ראייה מבין עיר שהלך לכרך דרש"י מדייק שלא יהא שם ביום ט"ו משמע הא אם נמצא שם בט"ו כגון שנאנס לא היה קורא בי"ד, גם ד"ז תמוה מאוד, הרי כיון דמיירי לגבי חיוב קריאה בי"ד איך נוכל לצרף מה שיהיה למחר בט"ו, ומה שייד לומר הא נמצא שם בט"ו באונסו לא יקרא בי"ד, ואיך נדע שימצא למחר באונס. ועוד, דהרי בבן עיר שבא לכרך לא פליגי כלל המאור והרי"ף, וכמו שביארנו לעיל דכל השגת המאור היא על מה שנראה לו דהרי"ף קאמר הדין על בן עיר שהלך לכרך וע"ז תמה דמה יש כאן ענין לנתעכב באונס, וגם הרמב"ן הסכים לזה דבבן עיר שהלך לכרך לא מיירי הרי"ף ואין בזה מחלוקת, וא"כ איך נלמוד מדברי רש"י בזה שחולק על הרי"ף. והנה בקול גדול למהרמב"ח סימן א' כתב באמת הראיות דכת"ר דשיטת רש"י דהכל תלוי במעשה וכמו שהביא כת"ר דבריו בקונטרסו, אבל קצרה דעתי להבין שמוץ ראייה לשיטה זו מרש"י. דמרש"י יש ללמוד רק שהדין של הרי"ף לא הוזכר בגמרא, אבל לא דחולק על שיטתו. והיינו דרש"י לא מדייק הלשון "עתיד לחזור", אבל דיון בענין אי תלוי במעשה או במחשבה לא הוזכר כלל. ועיי"ש מה שהוכיח מבין עיר שיצא לכרך לא כדברי כת"ר שמוכח דאם לא נמצא לא יקרא בי"ד, אלא דאם לא נמצא בכרך בט"ו אינו קורא. וזה רק ראייה למ"ש קודם בחשב להשאר ויצא קודם עה"ש, וזהו ספק אחר שגם הרי"ף אולי יודה בזה, כמו"ש דהרי"ף מיירי רק בחשב לצאת ונשאר בע"כ וע"ז קמ"ל דשיחוי בע"כ לא משוי לו לפרזי דחד יומא, אבל להפך ע"י מחשבה לחוד שלא נתקיימה י"ל דגם הרי"ף מודי דלא הוי פרזי בן יומו. ועכ"פ אין זה מוכרח מתוך שיטתו בפירוש הגמרא, וא"כ גם אם נוכיח כן מרש"י (מה שבאמת לפי הבנת המטה יהודא ברש"י אי"ז נכון), הנה עכ"פ למחלוקת הרי"ף והמאור אינה שייכת. ובאמת בקול גדול גופא להלן כתב דגם הרי"ף לפי הר"ן מחלק נמי בדין זה כנ"ל אבל בהסבר אחר עיי"ש.

וכן ראיתי שהביא דברי הכ"מ דשיטת רש"י בהרי"ף והוא תמה עליו לפי הראיות שהביא, ולדעתי ברור שאין כל ראיה מפירש"י שלא בהרי"ף, והעיקר הוא כהכ"מ דלא פליגי כלל והמאור בשיטתו הוא יחידאה בזה.

במה שהאריך בביאור הגמרא ושיטת הרי"ף עפ"י הסבר נכון בענין זה, הנה ביסוד דבריו דמקור הרי"ף הוא מלשון "עתיד לחזור" כיוון לדעת הגר"א בביאורו לאו"ח.

במה שהשיג על הבנין שלמה דבזמן המשנה לא קראו בלילה מהר"ן והריטב"א, הנה כמדומני שהבני"ש עצמו כתב שד"ז הוא שלא כדברי הראשונים, אלא כיון שאין בזה נפ"מ להלכה כתב חידוש זה הנראה לו. וילע"י קצת מהתוספתא דקראה בלילה לא יצא, והובאה באו"ז ה' מגילה.

מה שהקשה כת"ר על תירוץ הריטב"א במגילה דף כ"א ע"א ד"ה זה הכלל דתמידין ופסחים שאני דכתיב בהו זמן מיוחד ולהכי לא נכללו בכלל ד"כל שמצותו ביום כשר כל היום", דא"כ מאי קאמרי "לאתוויי אכילת פסחים וסילוק בזיכין" הרי התם נמי איכא מעוט מקרא ע"ז. ולענ"ד כונת הריטב"א היא לא ע"י שיש מעוט בדיניה לא נכלל בכלל ש"כל שמצותו ביום" וכו', אלא דבתמיד שלא נאמר בה "ביום" נראה שאין מצותה תלויה בעיקר ביום אלא זמנה הוא בוקר, ומה שממילא הוי בוקר יום אי"ז מועיל לכוללה בדיני חיובי יום. וכן בפסח, בקביעת הזמן שבתורה לא נאמר יום אלא "בין הערבים" ולהכי אי"ז שייך לדינים שמצותם בתורה היא ביום. אבל סדור בזיכין כתיב בהו "ביום השבת" ורק מכא ילפותא דתמיד הגבלנו את הזמן, וכן אכילת פסחים כתיב בהו "בלילה ההוא" ורק ע"י היקש הגבלנו את הזמן שלא יהא כמשמעותו כל הלילה, וע"כ זה שייך למשנה דידן. ועכ"פ כל מקום שלא נאמר בו בהדיא יום או לילה אינו שייך לכלל ד"כל שמצותו ביום" או בלילה. וראיה לזה דמפורש בתוספ' פסחים פ"ה ה"י דאפי'

לראב"ע דאין אוכלין לאחר חצות אבל פגול ונותר לא הוי עד עה"ש (עי' זבחים נ"ו ע"ב), הרי שלא הוי לאחר חצות כלאחר זמנו לגמרי, ואילו שוחט תמיד לאחר חצות פסול לגמרי כמו שחט למחר, דכבר עבר זמנו. ויל"ד עוד בראיה זו אבל עכ"פ בריטב"א ברור שכיון לזה.

ודרך אגב ארשום כאן מה דקשה לי להבין הדמיון שבגמרא שם דלאתויי סדור וסלוק בזיכין אתיא דוקא לר"י דסלק בשחרית וסדר בערב הוי בכלל תמיד ולא כרבנן. ותמוה מה יש מעוט בהכשר עבודתן כל היום, הרי כל הדין של רבנן הוא דמיד שמסלק צריך לסדר, אבל אימתי יסלק ויסדר הרי גם לדידהו כשר כל היום כולו משחרית עד ערבית. וצריך לפרש דהכונה של רבנן כיון שסלק בשחרית שוב נתמעט כל השעות ביום להכשר הסדור, ונכשר רק עתה מיד אחרי הסילוק, אבל עדיין קשה להבין כנ"ל דעכ"פ אם ירצה היה מסלק גם בערב. ולא עוד אלא שזה מכח דין סמיכות זל"ז ולא דנתמעט הזמן לעבודה. והגע בעצמך הא אמרינן תיכף לסמיכה שחיטה ואפ"ה מפורש במשנה דכל היום כשר לסמיכה ולשחיטה ולא אמרינן כיון שסמך שוב נתמעט עתה כל היום משחיטה, וע"כ כנ"ל דעכ"פ אימתי שרוצה סומך ושוחט, וה"נ לגבי סלוק וסדור בזיכין וצ"ע.

ולכאורה י"ל דשאני סמיכה שאינה מעכבת וכ"ש התכיפה אינה מעכבת, וגם אחרי הסמיכה רשאי בדיעבד לשחוט לאחר, אבל האמור בלחה"פ "תמיד" י"ל שהוא לעכובא, ולחכי מיד שסלק אם לא סדר תכף הוי פסול בדיעבד, ולחכי חשיב שאינו ראוי כל היום. אבל מלבד דעדיין צ"ב שהרי יכול לכתחילה לסלק כל היום, הנה גם ד"ז גופא שהוי לעכובא צ"ע. ובריטב"א ראיתי שכתב באמת שאם לא סדר לאחר הסילוק הוי כלאחר זמנה, ומדמי לה לסדר לאחר השבת. אבל באמת זה פלא עצום דאטו אם פעם לא סדרו מיד שוב לא תתקיים מצות סדור הלחם לעולם, שהרי כמו דפסול בשבת זו פסול גם בשבת אחרת, ואם בשבת אחרת מסדרים אע"ג שלא סלקו קודם

ה"נ בשבת זו יסדרו אע"ג שהסלוק היה קודם לכן בשחרית. ועוד יש לעיין מירושלמי יומא פ"א ה"א דמודה ר"מ שאם פירקו בשחרית וסדרו בערבית אף זו היתה תמיד, ועיין בפנ"מ שר"ל שהלחם לא נפסל בדיעבד, א"כ הרי מפורש להפך מהריטב"א ועיין בקה"ע. ויש לי כמה הרהורי דברים בזה ואכמ"ל. אבל עיקר התמיהה בגמרא עדיין אינה מיושבת וצע"ר.

מ"ש כת"ר להוכיח מהכנה"ג שאם לא ספר אינו מוציא דהוי לאו בר חיובא כיון שעתה אינו סופר, ה"נ בן עיר לבן כרך אינו קורא שכבר מסולק ג"כ מקריאה משא"כ לבן כפר, לענ"ד הרי מה שמסולק שם מקריאה שאני מהכא, דהתם מסולק ע"י שנעשה מופקע מהמצוה ולא בר חיובא כלל, משא"כ הכא הרי המצוה של בני כרכים היא אותה המצוה של פרזים, ורק שאותה המצוה אלו מקיימים בי"ד ואלו בט"ו, ולכן הוי ט"ו לפרזים כיום י"ד לאחר שקראו דמוציאין אחרים, אבל בספירה הרי אינו בחיוב המצוה ועדיין לא קיים כלום. אלא דבאמת יל"ד מאידך גיסא דבספירה אין כאן חלות פטור והפקעה מהמצוה, אלא שהוא אנוס שאינו יכול לקיים את המצוה כתקונה, דהמצוה היא ספירה שלימה של מ"ט ימים, ואם נחסר יום שוב לא יתכן במציאות שיקיים המצוה, אבל הכא הרי ביום זה אין הוא חייב מלכתחילה. ונזכרתי שבכל הנ"ל כבר עמד הפר"ח סוף ה' פסת.

במה שכתב בשיטת המהרש"ל בדין קטן מוציא לגדול, כבר הקדימו בכמה דברים באמרי בינה ה' שבת סי' י"ב.

בדברי המאירי שכתב לפרש הירושלמי דלהכי מוציא בן ט"ו בי"ד לפרזים דהכל יוצאין בי"ד שאע"ג שאין הזמן עדיין מ"מ חיוב מגילה מוטל על הכל מתחילת י"ד, וכת"ר מפרש דמחלק בין מי שעומד להתחייב במצוה לבין זה שכבר נפטר. לענ"ד גם עצם החילוק צ"ע בו, דממ"נ אם ננקוט סברה דהמצוה אחת היא לשניהם, דהרי אי"ז שתי מצוות מיוחדות אלא דרך חלוקין בזמנם, וחילוק דזמנים לא מהני

לעשות אדם זה לפטור מהמצוה היום, א"כ בן עיר בט"ו נמי יהיה לו דין בן עיר בי"ד לאחר שכבר נפטור, כיון דהזמן האחר אינו גורם לגבי זה. ואם חילוקי הזמנים משוה להו לכ"א כפטור מהמצוה, א"כ גם בי"ד הוי המוקף פטור מזה, וכן נוטה דעת הפר"ח שהזכרתי. ומלבד זה הלשון דהמאירי מוכיח יותר די"ד מהני לחייב כל ישראל גם אם אי"צ לקיים המצוה אז, כמו"כ הרי מוכח מהלשון דהירושלמי דהכל יוצאין בי"ד שמשמעו דיש דין מיוחד בי"ד שמהני גם למוקפים וכמו שכתב כת"ר בעצמו. ודקדוק לשון המאירי דחויב מוגילה מוטל על הכל מוכיח נמי על כונה כזו, וא"כ צ"ע מ"ש מוקף מפרזי.

אמנם כל הדין דהירושלמי דהכל יוצאין בי"ד מעומם הרבה. דהגר"א נקט בן להלכה והפר"ח חולק ע"ז (ומרש"י יבמות נראה נמי דלא יצא). והמאירי כתב שאי"ז אלא בספקות. ומכבר תמהתי מהירושלמי גופא דבן עיר שעקר לכרך קורא כאן וכאן, והרי עכ"פ יצא בי"ד מדין הכל יוצאין וע"כ כהמאירי. ומצאתי בציץ הקודש שכתב זאת בשם הגר"ל דיסקין ולא הביא מהמאירי, וכת"ר בקונטרסו הביא את המאירי והוא מפרש דהוי בקריאה שלב"ז כבני כפרים, ומפרש בן ברמב"ם דקורא בי"ד וט"ו, ולפי"ד ל"ק הקושיא הנ"ל. אבל כת"ר גופא כתב שהירושלמי סובר דגם בן כפר אינו חוזר וקורא וש"ה יקשה מדין בן עיר שעקר. והנה בעצם הביאור ברמב"ם שיש ע"ז דין קריאה שלב"ז וחוזר וקורא כונתי לדעת כת"ר הרמה, אלא שלא משום הביאור של כת"ר דהיתה תקנה מיוחדת ע"ז אלא בביאור אחר. ועל דברי כת"ר שהיה בן בכלל התקנה דכנה"ג דמי שאינו יכול לקרוא בזמנה מקדים בקריאה, קשה לדעתי דאמאי לא חזי ויקראו בשניהם, ותו כיון דעכ"פ בין כך יקרא למחר בט"ו א"כ ל"ד כלל לבן כפר ומשום מה הוצרכו החכמים לחייב כאן חיוב מיותר שלא יהא בכלל שאר דיני ספקות במצוה. (ועיין בה"ה די"א דהיתה תקנה מיוחדת לי"ד ונפטור בט"ו).

מה שכת"ר הקשה אמאי לא פשמו בר"ה כ"ט ע"ב דגם ברכת היין מוציא אע"פ שיצא ממ"ש בפסחים ק"א ע"א דלרב אע"ג שיוצאין בקידוש דבית הכ"נ מ"מ חוזר ומקדש בבית להוציא בניו וב"ב, הרי דיכול להוציא לאחרים, תמיהני הרי הדיון בר"ה הוא היכי שהמברך אינו שותה, ואילו התם כשמקדש בבית הרי הוא נמי שותה, וא"כ הוא נמי מחויב לברך, כמו"ש רב התם בדף ק' ע"ב "ידי יין לא יצא", וא"כ כה"ג פשיטא דיכול לחזור ולקדש, ואין מכאן ראייה, אבל מר"פ מוכיח שפיר, דהארים בא באמצע סעודה, ואפילו אם שותה שוב הרי נפטר בברכה הקודמת, וע"כ שיכול להוציא, ופשוט הוא. ואצלי מבואר יותר בביאור מ"ש רב "ידי יין לא יצא", ופירשו שאם ישתה יין בבית לא יצא דהוי מקום אחר, וצ"ב הלשון דלא יצא והרי אין כאן ענין של יציאה יד"ח אלא כאן הוי סתם דין דשתה במקום אחד ויצא למק"א חוזר ומברך ואי"ז מדיני קידוש, וצ"ע. והנ"ל דגם לרב דאי"צ לקדש בבית דיצא בביהכ"ג, מ"מ חייב לשתות יין קודם סעודה דהוי בדין קידוש דיום שצריך לקדש על היין לפני הסעודה, והוא מדין כבוד שבת, ה"נ כלילה למ"ד דיוצאין בקידוש שלא במקום סעודה, מ"מ כשאוכל חייב לברך שוב מדין כבוד שבת, ויש לי ראייה לזה מהאור"ז ואכמ"ל, וז"ש רב "ידי יין לא יצא, ידי קידוש יצא", ולפי"ז הרי בע"כ שתה עוד פעם וברך על היין ולהכי יכול להוציא אחרים.

אלא דיל"ע דכיון דמה שמוציאין בברכת יין הוא משום שתיה דיליה ולא מכח חיוב יין שבקידוש, א"כ צריך לשתות מיד והוי ברכת היום הפסק בין ברכה לשתיה. ויל"ע בזה בשיטת הגאונים בדין המקדש צריך שיטעום, הוא דוקא המקדש, דלכאורה קשה טובא א"כ מאי בעי בר"ה שאינו מוציא יד"ח משום ברכת היין, דע"כ גם משום דיני קידוש צריך שהמקדש יטעום א"כ ממילא יכול להוציא גם בברכת יין אף אם כבר קידש לעצמו, ולפי הנ"ל יל"ע דיחיה נפ"מ אם הקדים ברכת יין קודם כדינה אליבא דב"ה וכה"ג גם אם טועם אינו מוציא.

וכ"נ קצת מהרא"ש בפסחים שהביא על ההיא דרב דיכול להוציאם לב"ב משום דבקידוש מוציאין גם בברכת היין, ול"ק משום דשתה שוב. אבל באמת אין זה נראה להלכה, אלא כיון שיכול לברך וע"י שמברך מוציאין שוב יכול לברך קידוש היום מדין חיוב ערבות וא"יז הפסק, שגם בברכת היין היה בה גם קיום חיוב ערבות ואכמ"ל.

ומ"ש כת"ר, שהוא משום דין פורס לבניו וב"ב, הנה דין פורס לב"ב הוא דוקא בקטנים שמחוייב בחינוכם, וכ"כ הב"י בס' קס"ז, אבל התם משמע בגדולים.

ומ"ש להלן שם דגם הצ"ח והישוע"י יודו שאם מברך לאיש יכול להוציא גם נשים. הנה באמת סברה זו כתב הצ"ח גופא בברכות (כ'), ומיישב בזה מה דשמעון בן שטח הוציא גם למלכתא, וזוהי באמת הוכחת הגרעק"א בשיטתו ולא ראה דברי הצ"ח כאן. אכן במי שמברך לקטנים מדין חינוך עדיין יש ספק אם עיד"ז יכול להוציא לאחרים, ולפי"ז יש באמת ראייה מכאן דאיש שיצא יד"ח נמי מוציא לאשה, דכאן עכצ"ל דמוציא לבני חיובא ולא משום חינוך. ומ"ש כת"ר שמוציא לבניו בני חיובא אינו נראה, דבנים גדולים הם גופא מחויבים לבוא לביהכ"נ וגם הם יצאו שם יד"ח, וע"כ רק לבנות גדולות ולאשתו.

ומ"ש כת"ר לדחות הראיה מתק"ש לפני אשה דהמצוה רק השמיעה וכו', הנה אם כי זו סברה נכונה אבל ממה שהביא הטור בס' תקפ"ט מהעיטור דאסור לתקוע להן ומהלשון דהרא"ש בר"ה פ"ד ס"ז משמע דיש כאן היתר להוציא בתקיעה דיליה, ועוד אם לא שהוא מוציא אותן בתקיעה הרי הוא אינו עושה מצוה וא"כ הרי יש כאן עבירה גמורה. ויל"ע שם בב"י, ומהד"מ שם נראה דאין חילוק בדין זה בין אנשים לנשים.

ומ"ש הראיה מהבדלה שכתב המג"א סי' רצ"ו דגדול שיצא אינו מוציא לנשים, וכתב דלא נחית לגלות דעת דאם נשים מחויבות האיש

מוציא וכו' אינו מובן לי, דאם הדין דבכל מקום בתורה אין איש מוציא נשים, מה הוצרך כאן לכתוב כלל הדין הזה, הרי בכל אופן שהוא אין כאן דין שיוציאה וכמו שאין כתוב שחרש אינו מוציא.

ומה שמסיק להלכה דאפילו להצ"ח במגילה מוציאין לנשים, כיון שע"כ צ"ל לדידה שכתב במק"א דבמצות דרבנן אין דין ערבות דמ"ש דבמגילה מוציא. ע"כ שהוא תקנה מיוחדת דגם בלא ערבות מוציאין א"כ הו"ה לנשים, הנה זה ניהא להצ"ח גופא אבל הרי אין זה הכרח כלל שמ"י שיסבור כוותיה בערבות דנשים יסבור כוותיה בערבות בדרבנן. ובאמת בשאג"א כתב להפך, דרך בדרבנן יכול להוציא ולא בדאורייתא, והברכ"י הביא אריכות בזה אם בדרבנן יש ערבות, ומסיק דבהלל ומגילה שזה גופא המצוה בזה יש ערבות, ולדידהו יקשה איך מוציאין את הנשים יד"ח במגילה. ואמנם לשיטה דנשים חייבות רק בשמיעה א"ש וכמ"ש כת"ר בשופר. ובשו"ת מהר"ש להגר"ש ענגיל ח"ג האריך בזה ומסיק דאפשר להוציא אותן, אבל יל"ע טובא בדבריו דכל יסודו הוא מכח ס"ם בהלכות אלו.

מ"ש כת"ר להקשות לפי"ד החשק שלמה למגילה ב' ע"ב ושו"ת מנחת עני סי' כ"ז איך אמרינן במגילה ב' ע"ב "ודילמא בי"ג" הא י"ג הוא יום תענית מימי מרדכי ואסתר, ותירץ לפי שיטת בעל המאור דלעייירות די"ד הוי יו"ט מדברי קבלה מותר להתענות בי"ג אבל למוקפין די"ד הוי יו"ט להם מדין מו"ת אסור להתענות בי"ג משום יום דלפניהם. וע"כ כיון שהגמרא הנ"ל מיירי במוקפין והם הרי אסורים בתענית י"ג, ולהכי ס"ד די"ג הוי פורים, אבל לשיטת הרמב"ן קשה, עכ"ד כת"ר. ולענ"ד דבריו תמוהים, שהרי בגמרא דנו על יום שמחה שבמגילה איזהו, וחייב שמחה דמגילה היה הרבה זמן לפני תקנת יו"ט דמו"ת וכ"ש לפני תקנה דלפני יו"ט דמו"ת (וכן מפורש במלחמות, ועיין בראב"ד, ודבריו ענין אחר הוא ואכמ"ל). וא"כ בזמן תקנה דפורים הרי לא היה י"ד יו"ט דמוקפין. ובעיקר קושיתו איני

מבין מה דק"ל, הרי שאלת הגמרא היא לא אם פורים בי"ג שנדע להוכיח זאת מדמתענין בי"ג, אלא מהיכן לנו שט"ז הוא היום שנתקן למוקפין ולא י"ג שהוא יום המלחמה, ואילו היתה התקנה על י"ג פשיטא שהיתה נדחית תענית אסתר, והרי עכ"פ אפילו משום יום שלפני מו"ת נאסרה התענית בי"ג גם להרמב"ן כ"ש אם היתה יו"ט דפורים, וכמו דניחא לפי"ד לשיטת המאור ה"נ לשיטת הרמב"ן. ויש לעיין במו"ש "אשכחן עשיה זכירה מנין" ובפשוטו צריך לפרש ששואל מהיכן דגם לזכירה נחלק לשני ימים. אכן רש"י פירש דהשאלה אפילו על פורים מהיכן דזכירה בי"ד ולא בי"ג, הרי דאפילו לאחר שנדע די"ד זמן שמחה מ"מ הו"א דיהא פורים גם בי"ג. ונראה הטעם דס"ד דרק לשמחה דכתיב "זנוח בארבעה עשר" צריך לעשות הזכר לדורות בי"ד, אבל זכירה מסברה צריך לאמר שיהא בשעת הנס והנס בי"ג. והרי זכירה בגדר הלל לכו"ע והלל ביום הנס ואכמ"ל. עכ"פ מ"ש דהביאור הוא משום יום שלפניהם ברור דליתא, שבזמן מרדכי ואסתר עדיין לא נתקנה כמו"ש הרמב"ן. ובאמת בל"ז הרי הדבר מוכרח, שהרי עכ"פ לא היו מתענין בי"ג משום יום נקנור. וע"כ לא פליגי בעהמ"א והרמב"ן אלא אם מכיון דהיה יום נקנור ממילא לא חל יו"ט של לפניהם או דגם יו"ט זה דלפניהם היה בי"ג, אבל עכ"פ י"ג היה אסור בתענית משום יום נקנור.

והנה באמת לשיטת ר"ת קשה לכאורה מזה שאסור להתענות בי"ג משום יום נקנור, ועיין בק"נ על הרא"ש שעמד ע"ז. אולם לדעתי ברור דגם לר"ת בזמן הבית לא צמו בי"ג תענית אסתר (ורק יום קהלה לתפילה היה ואכמ"ל), שהרי לא עדיף תענית זה מד' צומות של תקנת נביאים שלא צמו בזמן הבית כמו"ש בר"ה דף י"ח ע"ב, ולהכי שפיר נתקן אז יו"ט דיום נקנור. וזהו הביאור גם בדברי הרא"ש כאן פ"א ס"ח שלר"ת ניחא מה שמתענין בי"ג, ועיין ברא"ש תענית פ"ב סכ"ד, דזה מודה הרא"ש שבזמן הבית לא היו מתענין משום יום

נקנור, אבל בזה"ז נתן טעם שרק משום יום נקנור נתקן יו"ט אבל לא משום יו"ט שלפניהם שהרי אדרבה תענית אסתר לפניהם נמי שייך לנס דפורים, ולהכי יש כאן רק איסור משום יום נקנור ויו"ט דיום נקנור הרי בטלה ויו"ט דלפניהם הרי לא היה כאן, ולהכי מתענין, וז"ב.

במ"ש כת"ר אי דחיית הקריאה בפורים שחל להיות בשבת ליום שלפניו אם הוי ע"ז ג"כ דין קריאה מדברי קבלה כבזמנה, או זה הוי מתקנה מיוחדת מדרבנן, והביא דברי הטו"א והרש"ש. וכת"ר ביאר היטב שאחרי שבטלו חיוב קריאה בזמנה בשבת בין משום גזירה ובין משום מתנות עניים, שוב חזר הדין של קריאה שלב"ז מקרא ד"זמניהם" דזמנים הרבה תקנו חכמים, ובאמת הדבר מוכרע לדעתו מדפליגי בדף ד' ע"ב לאיזה יום נדחה כשחל ט"ו בשבת ונאמר הטעם משום "זמנו של זה לא כזמנו של זה" וכו', ואם בחל בשבת בטלה לגמרי תקנת אכנה"ג ורק יש כאן חיוב ותקנה חדשה א"כ מה דרשי כאן קראי דמגילה הרי תקנה זו בטלה. ועוד דת"ק סבר דחל ט"ו בשבת ידחו עיירות ממקומן משום דבי"ד קראי מוקפין, וקשה הרי חיוב עיירות הוי מתקנת אכנה"ג ואילו קריאה דמוקפים הוי מתקנה דרבנן מאוחרת, ואיך יבטלו דין קריאה מדברי קבלה משו"ז. וכן נראה מדנכללו כל אלו במשנה של קריאה שלב"ז דכפרים. וכן מוכח מהראשונים שהקשו "הא איתקוש זכירה לעשיה".

אכן לכאורה ילע"י כיון שהוי ע"ז דין קריאה שלב"ז הרי בקריאה שלב"ז מבואר בדין דיוצא בדרך שקורא בי"ג ואפ"ה חוזר וקורא בזמנה, וביאר הגר"א שכן הוא הדין בקריאה שלב"ז כמו"ש בבני כפרים והתם הקלו חכמים והכא לא, וכת"ר ג"כ האריך בזה, א"כ הכא דהוי קריאה שלב"ז משום שבת א"כ איך נפטרו מקריאה דשבת, בשלמא לרבה דיש איסור הוי כאין לו מגילה בזמנה אבל לר"י כל הטעם כדי שיתנו לעניים בשעת קריאה א"כ שוב יתחייבו בשבת.

ועכצ"ל בפשטות דרך ביוצא לדרך חוזר ומתחייב כיון שכל אנשי עירו קורין, אבל היבא שתקנו לכל אנשי עירו הוי בזה ממילא פטור מקריאה שלב"ז וכמו בכפרים, וז"פ.

אבל לפי"ז יקשה עליו ממה שכתב כת"ר עצמו להלן בדין ספקות שכתב הרמב"ם דקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וביאר כת"ר דבי"ד מסתבר דגם ע"ז היתה תקנה שכל מי שמסופקין בזמן חיובן יהא עליהן דין קריאה שלב"ז אפי' אם כלפי שמים גלוי שמוקפים הם, ולהכי מברכין בתורת ודאי ולמחר חוזרין וקורין בדין יוצא לדרך שחוזר וקורא בזמנו, ולפי הנ"ל הרי כיון שחל כאן דין קריאה שלב"ז נפטרו כבר לגמרי כמו חל להיות בשבת אליבא דר' יוסף. ובעיקר תירוצו כבר כתבתי לעיל מה שצ"ע דמה יש כאן לתקן קריאה שלב"ז ולא סגי שיחא כאן ככל דיני ספקות שיקראו בתרווייהו, ובפרט שגם אם נתקן דין קריאה שלב"ז יצטרכו לפי דבריו בין כך לקרוא גם בט"ו וא"כ לא הועילו כלום בתקנה מיוחדת של שלב"ז, ומה שהועילו שתהא הקריאה בברכה הנה אין זה שייך לקריאה ואי"ז דרך המצוה, וגם ברכה זו נראה שהוי תקנה מאוחרת, ופשוט דזה דוחק גדול מאוד דמשום ברכה שלפניה יתקנו כאן תקנה מיוחדת, וגם כת"ר לא הזכיר זאת בדבריו.

ובמה שכתבתי קודם דיש להסתפק בשהה בכפר גם בי"ד, הנה לכאורה הרי גם המפליג בים ובמדבר נמי קורא בי"ד, וא"כ לא גרע כפר ממדבר. אמנם מהריטב"א כאן מבואר חידוש גדול, שכ"ז דוקא בבן עיר שהפליג במדבר, ודוקא בעתיד לחזור למקומו. ומוכח דכל מה שקורא בי"ד הוא משום שעדיין לא פקעה חובת מקומו, אבל לא משום המקום שנמצא. וזהו חידוש גדול, ובשאר ראשונים נראה לכאורה לא כוותיה. אבל הריטב"א מפרש כן בירושלמי עיי"ש היטב. ובאמת בכל דברי הריטב"א הזה ד"ה גרסינן בירושלמי יש חידושים גדולים בדין פרוזים ומוקפים (ומהתימא על כת"ר שלא הזכיר מכאן

כלום בקונטרסו הגדול). אכן אין להאריך עתה בזה כי ארכו הדברים יותר מדאי, ואעיר רק בקיצור מה שנוגע לדבריו שנתבארו לעיל, דהנה כל הקושיא על הרא"ש היא מהירושלמי ד"בן כרך שעקר ליל ט"ו נפטר כאן וכאן", ולהרא"ש הרי נקבע בי"ד להיות מוקף. והנה בירושלמי לפנינו הגירסא "שעקר ליל י"ד", אבל המפרשים הגיהו וכן מסתבר יותר, וכן מבואר באו"ז, אבל הריטב"א בסוגיא זו הביא בשני מקומות את הירושלמי הזה כמו שהוא לפנינו, "בן כרך שעקר ליל י"ד פטור כאן וכאן", וא"כ הרי גם ראיה איכא להרא"ש שהעיקר תלוי בי"ד גם לקביעת מוקפים.

עוד הוכיח הריטב"א לדין של הירושלמי דבן עיר שעקר ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן ממ"ש רבא "בן כפר שהלך לעיר קורא עמהן", אעפ"י שכבר קרא. ולכאורה תמוה, אדרבה, הרי כאן אמרו הטעם משום שפטרו חכמים וכה"ג לא פטרוהו, ולפי הירושלמי ל"צ לכ"ז. ולכאורה אמרתי דיש חילוק בין עקר מכאן למ"ש הלך, ורבא קמ"ל דאפילו לא חשב להשתקע אלא לשעה. וכת"ר ביאר כאן בירושלמי לפי דברי המאירי, וגם אני עמדתי כן בביאור דברי המאירי והוכחתי זאת מכאן, אבל כאן יש לי ישובים אחרים ואכמ"ל.

והנה יש לי עוד לדון בנוגע להלכה איך נדון בשכונות ירושלים החדשות שמחוץ לתחום העיר לפנים, וכת"ר דן לצרפה לדין קריאה של העיר מכח "לא תתגודדו", ואני דנתי שגם מצד עצם מקומה יתחייבו כאנשי ירושלים, אבל כיון שבזה אין הנקודות בנידון שוות, וכבר ארכו הדברים הרבה, לכן אסיים בזה את דברי.

ואסיים בזה בברכה נאמנה ברכת כהן למעלת כבוד תורתו שליט"א

אברהם כהנא שפירא

ג

עיה"ק ירושלים ת"ו. כ"א אד"ש התש"ו

לכבוד מע"כ הרב הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר
יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א ר"מ ומנהל דישיבה רבתא והת"ת עץ חיים.

שלום למר ולתורתו.

הנה ראיתי הודעה מלשכת עץ חיים שכל בני חוץ לירושלים
 הנמצאים בי"ד באדר בירושלים, וכן בני ירושלים שעומדים לנסוע
 בי"ד מירושלים, יבואו לשמוע קריאת המגילה בי"ד בשכונת עץ חיים.
 ובאשר נראה וברור שכ"ז נעשה על פי כת"ר באשר הוא גם מרא
 דהאי שמעתתא כידוע, על כן אמרתי לפנות אליו בהאי הוראה שהיא
 חדשה בעיני ולא הובא כזאת בפוסקים. והנה על עצם הדבר מה
 שלפי הוראתו קוראים בשכונת עץ חיים גם בי"ד אולי אדבר להלן,
 אבל מה שבעיקר רצוני להעיר הוא על ההוראה שבני ירושלים
 היוצאים בי"ד מהעיר חייבים בקריאה כמו בני חוץ לירושלים שהם
 בי"ד בירושלים, ובאמת לא קרב זה לזה. דהנה באמת גם פרוזים שהם
 כאן בי"ד עדיין חיובם בקריאה בי"ד הוא דבר התלוי במחלוקת,
 דלשיטת הרא"ש נעשו מוקפים ולדעת הראב"ד (בהשגות ובתמ"ד)
 אם גם לא נעשו מוקפים אבל חובת פרוזים פקעה מהם וע"כ צריכים
 להשאר בט"ו בכרך ויקראו עמהם, ודעת רש"י דכיון שדעתו לחזור
 בליל ט"ו הוי עליה דין פרזי וקורא בי"ד וא"כ כל הקריאה בי"ד הוי
 רק מספק. ובשו"ע הכריע שלא כשיטת הרא"ש, וכ"ה דעת הגר"א,
 ואם כי ודאי מספק חייבים להשתדל לשמוע מגילה אבל ברכה ודאי
 אין לברך בודאות ע"ז, ובזה עכ"פ צדק ונכון עשה לפרסם שיבואו
 לשמוע מגילה בי"ד. אבל מה שמדמה להם גם בני ירושלים שעתה
 נמצאים פה ורק שחושבים לנסוע לחוץ בי"ד שגם הם יתחייבו

במגילה, בזה אפילו לדעת רש"י לא נאמר דחלה עליהם תורת פרזי. דיסוד שיטת רש"י הוא כסברת הרמב"ן שכיון שבי"ד עדיין לא הגיעה חובת מוקפים ואי אפשר שיחול עליו אז תורת מוקף ממילא נשאר עליו תורת פרזי כמקום שממנו בא ואליו הוא יחזור, וזה שייך רק באלו שהם פרזים באמת ורק דין מוקף בן יומו יכול להפקיע מהם חובת פרזים, אבל מי שהוא באמת מוקף ונמצא בכרך איך יחול עליו לשיטת רש"י תורת פרזי ע"י מחשבה לחוד, ועכ"פ אין כל שייכות לזה עם היוצא משיטת רש"י.

והנה בפוסקים כמדומני שלא הוזכר מזה אם יש חלות פרזי או מוקף ע"י מחשבה לעקור משם, אבל באמת ד"ז בעיא בירושלמי מגילה פ"ב ה"ג. דשם גרסינן: "ר' יודן בעי בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו לילי ט"ו, ופריך "לא מתניתא היא בן עיר שהלך לכרך", ומפרש דהבעיה היא שיחול עליה דין בן כרך כשהוא בעיר. והנה אח"ז מביא הירושלמי התוספתא דמפרשי ימים והולכי מדבריות קוראין בי"ד, "אמר ר' מנא בעתיד לחזור למקומו, אמר ר' פנחס 'על כן היהודים הפרזים', פרוז היה באותה שעה". ופירש הק"ע דמה שהובאה כאן הברייתא דמפרשי ימים אין זה שייך לבעיא דר' יודן אלא הוא דין בפ"ע, ור"מ מפרש לה דאפי' המפרש הוא בן כרך שעתיד לחזור למקומו נמי קורא בי"ד דהולכים אחר רוב העולם וכדמסיק ר"פ מקרא, ולפי פירושו של הקה"ע לא נפשטה האבעיא דר' יודן וא"כ לכאורה בגוונא דידן ה"נ הוי ספק אי בן כרך נעשה פרוז ע"י מחשבתו לעקור לפרזים.

אכן פירוש הקה"ע קשה טובא, דע"כ צריך לפרש שמיידי שעתיד לחזור בי"ד אי בהרי"ף אי בהמאור, שאם ר"ל שהיה כל הזמן מדעתו במדבר א"כ הוי ממש כמשנה ועדיפא מיניה ומאי קמ"ל ר"פ לחדש ד"ז על התוספתא דוקא ולא על המשנה, אלא ע"כ שעתיד לחזור בי"ד ואילו היה בפרזי היה קורא בט"ו וקאמר דבמדבר אינו כן אלא קורא בי"ד אפילו בעתיד לחזור. וקשה להבין זאת. חדא, איך ידעינן זאת

מקרא ד"פרוים" ומאי מהני הקרא לזה יותר מהדין שבמשנה בעתיד לחזור (ובפרט לשיטת הרי"ף). ושנית, הרי הסברה היא אדרבה ההפך מזה, דאם נמיל עליו תורת פרוים משום שרוב העולם קורין כן, א"כ זה לא יוכל להיות עדיף מהיה בערי הפרזות ממש שלא היה קורא אילו היה שם בעתיד לחזור.

והנה אני כשלעצמי הייתי דן דכל הדין דפרזי בן יומו ליתא במפליג בים, שבאמת יש לפרש דמצד עצמו אין זה פרזי ורק דקורין בי"ד משום דרוב ישראל קורין אז, וכמו שפירש הקה"ע גופא. ויסוד זה שיש מקום חיוב משום דהוי זמן חיוב לרוב ישראל, מבואר ברמב"ם לגבי ערים שהן ספקות, וא"כ י"ל כיון שאינו פרזי מחמת עצמו ליתא הדין דבן כרך שיצא לשם יתחייב בי"ד, דרק אם יצא לעיר פרזי נעשה כמותם, אבל לא למקום שהקריאה בי"ד היא משום שקורים יחד עם רוב ישראל. וכ"ז לפי הק"ע דהקריאה בי"ד משום רוב ישראל, אבל בלא דבריו היה אפשר לפרש דגדר פרזי הוא כל העולם כולו ורק כרכים המוקפין נתמעטו מזה, וא"כ ימים ומדבריות הקריאה בי"ד שם היא מחמת עצמם, ושפיר י"ל דיש חלות דין דפרזי בן יומו.

והפני משה מפרש שדין המפרש בים הובא לפשוט בעיא דר"י, דר"ל שאכתי אם גם אינו בן עיר לא יהא גרוע מהיה במדבר, וע"ז דוחה דהתם שעתיד לחזור למקומו וע"כ לא נעקר עדיין שם פרזי ממנו, אבל הכא הבעיא היא שכיון שרוצה לעקור מכאן כעקור הוי. ור"פ בא לפשוט הבעיא כיון דפרזי הוא באותה שעה לא מהני מה שחושב לעשות למחר. ולפי פירושו נפשטה האבעיא ולא אזלינן בתר מחשבה לעקור.

והנה לכאורה גם לקה"ע וגם להפ"מ קשה, הרי אפילו בן כרך שבא לעיר חייב בי"ד, והכא אפי' אם מחשבתו לעקור לכרך משותיה לבן כרך לא יהא גרוע מבן כרך ממש ששהה בי"ד בעיר דקורא עמהם, ואפי' לשיטת הרי"ף דבעינן שהה מדעתו הנה הלשון דירושלמי הוא

שחשב לעקור בליל ט"ו אבל בי"ד שוהה כאן מדעתו. ולפי הפ"מ נראה דזהו באמת תירוצו של ר"פ דפרזי היה באותה שעה, וזהו דין דפרוז בן יומו, דבאמת לא הוזכר זה בירושלמי וי"ל דזהו חידושו של ר"פ, אבל לקה"ע קשה. ואולי יפרש דהבעיא היא לא על קריאה די"ד, דבזה באמת חייב, אלא על קריאה דט"ו. ור"ל שנתעכב ולא עקר אם הוי דינו כבן עיר שהלך בליל ט"ו לכרך שקורא כאן וכאן, אבל זה דוחק גדול מאוד.

אכן באמת אפילו לפירוש הק"ע דלא נפשטה בעיא דר"י נידון דידן לא נכנס כלל בספק זה מתרי טעמי. חדא דנראה דכ"ז רק בחשב לעקור לגמרי מהעיר, אבל חשב להיות מוקף בן יומו אין כל סברה לומר דבמחשבה להיות מוקף בן יומו יהיה סגי להפקיע ממנו תורת פרזי, דמאי עדיפה מחשבה למוקף בן יומו יותר מאשר המציאות דהוא עכ"פ פרוז בי"ד, ואם כן הרי בנידון דידן דיש כאן רק מחשבה לפרוז בן יומו ג"כ אין הדבר תלוי בבעיא דר"י יודן. והשנית, דבכל אופן אי ניזיל בתר מחשבתו הוא רק באופן שאילו תתקיים מחשבתו היה באמת חייב, וחשבינן מחשבה עתה כמעשה, אבל בנידון דידן דמחשבתו לצאת מירושלים אחרי שחרית די"ד, הרי אילו גם בא אז לפרזי אינו חייב כבר, פשיטא ללא ספק דמחשבתו אפי' חשב בליל י"ד לא מהני לעשותו פרוז.

וכל זה לפי הקה"ע, אבל באמת ירושלמי זה הובא בריטב"א מגילה והוא מפרש לה בהדיא לא כהקה"ע וקרוב יותר פירושו כהפ"מ, אם כי לא לגמרי כוותיה. דהברייתא דמפליג מפרש כהפ"מ דזה מוסב על הבעיא דר"י, ור"ל דעד כאן לא קמבעיא אלא שרוצה לעקור לגמרי אבל אם יצא למדבר קורא כמקומו. וביאור הדברים הוא שלכאורה מה דמהני מחשבה הוא לסלק מאתו תורת פרזי, וא"כ לכאורה אם הוא במציאות בעיר ורק ע"י מחשבה יהיה כעקור משם לא יהא עדיף מאם הוא עקור במציאות במקום שאין בו דין קריאה,

וע"ז קאמר שאינו כן דאם הוא עקור במקום שאין בו דין קריאה באמת אין המקום מחייבו אבל לא מהני להפקיע דין קריאה של מקומו, אבל בחשב לעקור י"ל דהוי כנסתלק לגמרי מהעיר, וע"ז אומר ר"מ שהמפליג ביום ואין דעתו לחזור לעיר אלא נוסע לדרך באמת אינו קורא לא בי"ד שכבר עקר ולא בט"ז שלא בא עוד לדרך, ומשום המקום שנמצא אינו חייב כלל בקריאה. ור"פ מפשט הבעיא דר' יודן דחייב בי"ד משום דפרזי היה באותה שעה והוי עליה דין קריאה כבן כרך שבא לעיר. (וסברת המקשן אמאי שאני זה מהמשנה עיי"ש בריטב"א שכתב שני חילוקים בזה ויש בזה להאריך ואכ"מ לזה.) הנה מבואר להדיא להריטב"א דנפשטה הבעיא ואין מחשבה מועילה לא לחייב ולא לפטור, ועיי"ש במגיה שציין שהקה"ע פירש פירוש אחר פשוט יותר מפירוש הריטב"א, ובמחילה מכבודו הגיס לבו ברבינו הריטב"א. ובאמת פירוש הקה"ע הוא קשה כמוש"כ.

והנה בדברי הריטב"א הנ"ל יש הרבה לדון ולבאר, אך מה שנוגע לדין אעיר רק בדבר אחד, דהנה בפשוטו הפירוש בתוספתא דהמפרש בים והמפליג. כמדבר קורא בי"ד בא לומר דתקנת י"ד היתה על כל העולם בכל מקום שהוא, ורק הערים המוקפות יצאו מהכלל, אבל לחיוב י"ד לא בעינן דוקא ערים פרזות אלא אפילו מדבר וים נמי יש להם זמן קריאה די"ד, אבל לפי הריטב"א יוצא שבאמת אין בים ומדבר משום חיוב מקומן כל זמן קריאה לגמרי, ומה שקורין שם בי"ד היינו בן עיר שיצא לשם והוא קורא כחיוב מקומו בעירו. והחידוש בתוספתא לפי"ז הוא שבן עיר שבא לדרך שפקע הימנו בי"ד דין פרזי שלו, כל זה הוא במקום שיש בו חיוב קריאה שלו אבל במקום שחיוב קריאה משלו ליכא אז נשאר החיוב הקודם שלו.

אכן הריטב"א גופא הביא אח"ז דעת רבותיו דבן כרך שהלך למדבר ואין דעתו לחזור למקומו אינו נפטר לגמרי אלא שקורא יום י"ד בזמן הרוב. והריטב"א כתב ע"ז "ואינו נראה בירושלמי שכתבנו". ודעת

רבותיו נראה לכאורה שהוא כמוש"כ דקריאת י"ד לא נתיחדה לערים הפרזות דוקא אלא כל העולם כולו הוי כפרזים. אבל באמת אם כן הוא למה כתבו זאת דוקא בבן כרך שאין דעתו לחזור למקומו (שהפירוש הוא שעקר לגמרי ממקומו ולא יחזור לעולם, כמו שנראה להדיא מדברי הריטב"א לעיל, והוא באמת חידוש דין נוסף בענינים אלו ואכמ"ל) אפילו דעתו לחזור נמי קורא בי"ד. אלא נראה שאע"ג שקוראין בי"ד כפרזים אבל מה שיש דין נוסף בפרזים דפרזי דחד יומא הוי פרזי, וכן שמפקיע תורת מוקף שעליו, זה ליתא במדבר, וכ"ז שדעתו לחזור אין מציאותו במדבר מפקיעה הימנו חיובי מוקף ורק עיר ממש מהני להפקיע חיוב מוקף (ויהיה נפ"מ לפי"ז למה שפסק הרמב"ם דכפר פחות מעשרה אנשים תקנתו קלקלתו שכיון שפקעה תורת כפר עיד"ז קורא בי"ד, ונראה מזה – עיין בראב"ד שם – שעל פחות מעשרה איש אין כאן תורת כפר וכ"ש שם עיר, וקריאתו בי"ד הוא כזמן רוב ישראל והוי כמפרש בים, וכח"ג לא יהא דין פרזי בן יומו, ואפילו בזה"ז הוי נפ"מ בזה, ואכמ"ל בזה), ולחכי בן כרך שבדעתו לחזור קורא במדבר בט"ו, אבל אין דעתו לחזור קורא בי"ד. והנה מזה שכתבו הדין בבן כרך דוקא ולא בבן עיר, דלשיטת הריטב"א הרי אין חילוק בזה ובתרווייהו פטור, נראה קצת דקריאה די"ד בים הוי מדין פרזים ממש, אבל ממה שכתבו שקורא בי"ד כזמן הרוב נראה יותר שבאמת אין כאן חלות דין קריאה מחמת המקום, והמקום מופקע באמת מכלל חיובי קריאה של מקום, ורק דחידשו דין חדש דגם בלא קביעת מקום הנה יש זמן קריאה כזמן קריאת רוב ישראל, וכמו שכתב הרמב"ם דספקות קורין ומברכין בי"ד מפני שהוא זמן לרוב ישראל, וכמו"כ י"ל בדין דירושלמי דתקנתו קלקלתו שהובא לעיל, ועוד יתבאר קצת בהמשך הדברים.

עכ"פ נתבאר דמחשבה לא מהני לא לבן כרך לחייבו כפרזים ולא לפרזי כבן כרך, וא"כ בנידון שלפנינו בן ירושלים שחושב בי"ד לצאת

מהכרך הוי דינו כמו שאמרו בירושלמי בן כרך שעקר ליל ט"ז (ולפנינו הגירסא ליל י"ד וכן הוא בריטב"א, ולפי"ד יש ללמוד פירוש אחר בירושלמי ויהיה נפ"מ רבתי מזה לשיטת הרא"ש ואכמ"ל בזה) פטור מכאן ומכאן.

אמנם בהאי ירושלמי גופא מבואר אצלי לעורר לפי האמור בירושלמי פ"ק דמגילה ה"א דהמפליג בדרך ולא יהיה לו בזמנו מגילה קורא לפני הזמן, דכל החדש כשר לקריאת המגילה דכתיב "והחדש אשר נהפך" וכו', הנה חזינן מזה שעכ"פ חייב לקיים מצות קריאה גם שלא בזמנו, א"כ זה שעקר בליל ט"ז לו יהא שמצד חיוב מקומו אינו חייב שלענין חיוב קריאה אינו לא פרזי ולא מוקף אבל עכ"פ יתחייב לקרוא בט"ו, שלא יגרע מהיוצא לדרך דנתרבה מ"החדש הזה" והקריאה עד ט"ו כמו שאמרו בירושלמי שם. ואם כי הדרשה דמרבי כל החדש אנן לא סבירי לן אבל בי"ד וט"ו אין ראייה דיחלקו הבבלי והירושלמי, ועכ"פ הירושלמי לדעתו הרי יש ריבוי לקריאה בכל החדש, ובאמת מבואר בשו"ע שמי שלא קרא בזמנו בי"ד שלא היה לו מגילה יקרא בט"ו. ואין לחלק בזה בין מי שנתחייב בי"ד ורק דהיה אנוס ובין מי שלא נתחייב, דאם כי ודאי יש חילוק ביניהם, אבל כל הדין שקורא בט"ו לפי הירושלמי הוא משום דיש זמן קריאה לכל אלו שאינם קוראים כמצוה, וה"נ יהיה הזמן החוץ למי שלא היה בי"ד ובט"ו במקום חיוב.

ונראה דבאמת כן הוא, דבכדי שלא יבטל אצלו לגמרי המצוה קורא בן כרך שעקר לעיר המגילה ביום ט"ו, אבל אי"ז מכלל חיוב דמוקפין, אלא מריבוי ד"החדש הזה" שיש מצוה לקרוא בחדש זה המגילה. ואף לבבלי שלא סבר דכל החדש הוא זמן קריאה אבל בי"ד ובט"ו יכולים לקרוא אלו שמדין קביעת מקום שלהם פטורים, ונפ"מ דאינם יכולים להוציא יד"ה למוקפים אחרים. עוד י"ל דהירושלמי דקאמר פטור כאן וכאן כולל הפטור גם משמחה ומשלוח מנות, ובזה ודאי דלא נתרבה

מקרא ד"החדש", וע"כ כולל הפטור מחיוב המקום ג"כ. אכן באמת ד"ז אי פרזי בן יומו חייב לא רק במגילה אלא גם בשאר מצוות היום וכן להפך אין זה דבר ברור בהחלט. דשיטת רש"י נראית להיות דרך לגבי קריאת המגילה מהני ולא לשאר מצוות, אבל מסתימת הראשונים נראה לא כך. וכמו"כ יש הוכחות בזה מהגמרא ואכמ"ל. ונמצא לפי"ז דבן כרך שעקר ליל ט"ו צריך עכ"פ לקרוא המגילה שלא תתבטל אצלו מצוה.

אכן בנידון דידן שיוצא בי"ד אפילו אם נניח ככל הנ"ל הרי יש ספק אם מוטב שיקרא בי"ד או להפך בט"ו, ולכאורה נראה שמוטב שיקרא בט"ו, שהרי באמת על עצם פטורו מחיוב מגילה יש מחלוקת רש"י והרא"ש, דרך לשיטת רש"י פטור דלא נקבע להיות מוקף בי"ד, אבל להרא"ש דאפילו בן עיר שהיה בי"ד נקבע להיות מוקף למחר אפילו יצא משם, א"כ כ"ש בן כרך שיצא בי"ד דודאי כבר חלה עליו חובת מוקף ומדינא חייב בט"ו. ואם כי על הרא"ש יקשה מהירושלמי דפטור מכאן ומכאן, וזה הוי קושיא חמורה מאוד, ואכמ"ל, אך עכ"פ שיטת הרא"ש כן היא ולשיטתו הרי מחויב כבר בט"ו א"כ מוטב שיקרא בט"ו ויצא ממנו מכל המוטל עליו ולא בי"ד שאין זה זמנו לשיטת הרא"ש.

אלא די"ל שכיון שמבואר בירושלמי פ"ק דמגילה ה"א ובשקלים פ"ק ה"א שהכל יוצאין בי"ד, א"כ גם להרא"ש יצא יד"ה בי"ד, אלא שעדיין דבר זה אינו ברור להלכה שהפר"ח כתב שהבבלי חולק על הירושלמי ממ"ש ריש מגילה ב' ע"א "זמנו של זה אינו זמנו של זה" עיי"ש בדבריו, אכן הגר"א בביאורו לשו"ע נראה שנקט שיטת הירושלמי להלכה.

אכן באמת מהירושלמי שם גופא יש להביא סתירה לזה. והוא ממה שהבאתי לעיל דבן עיר שעקר ליל ט"ו לכרך חייב כאן וכאן. והרי אם י"ד הוי זמן לכל א"כ אפילו בתורת מוקף כבר נחשב שעשה

מצוה, ומה שט"ו מחדש עליו חיוב קריאה לא עדיף מבן כרך ממש שנתקיימה מצות קריאה. ומצאתי בספר ציץ הקדש שהביא קושיא זו בשם הגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל, ומוכיח מזה שרק בספקות אמרו בירושלמי שיוצאין בי"ד, ובאמת כתב כן המאירי במגילה. אכן באמת דבר זה צריך ביאור דאם למחויב בט"ו הקריאה בי"ד לאו כלום היא, א"כ הספק נמי שקרא בי"ד לצד ספקו דמוקף לא עשה ולא כלום, ונצטרך לומר שהוא תקנה נוספת ומיוחדת לספקות, וצ"ע בזה, ועיין בה"ה.

אמנם לכאורה נראה לבאר זאת דבאמת י"ד מהני גם למוקפים, אולם אין זה אלא בדיעבד ולא לכתחילה, ומפורש כן בירושלמי שם. והשתא כיון שלמוקפין יש זמן אחר של קריאה, א"כ אחד מהמוקפים שקרא בי"ד בברכה עובר על "לא תתגודו", דפשיטא דיש איסור לאחד לשנות מקריאה דכל העיר, וא"כ שוב י"ל דהאיסור גופא שעבר מונע שיחשב כקיים מצותו, אי משום מהב"ע, או שמה שניתן י"ד לקריאה לכל הוא רק קריאה בהיתר ולא באיסור. וע"כ המאירי שאמר דבן כרך שקרא בי"ד לא יצא הרי מיירי ביחיד שקרא ושפיר לא יצא, אבל עיר שהיא ספק מוקפת א"כ כל העיר קוראה וליכא "לא תתגודו" ולהכי יוצאין בי"ד.

עוד י"ל לפי הנ"ל דאפילו אם קריאה בי"ד מהני היינו רק כדין קריאה שלא בזמנה, דזמן חיוב של מוקפים הוא ט"ו, ואי י"ד הוי שלא בזמנה א"כ גם להירושלמי צריכים לקראה בעשרה. והשתא לפי הנ"ל דאיכא איסור של "לא תתגודו" ממילא לא הוי כאן צירוף של עשרה, דאפילו נצטרפו עשרה כיון שהוי איסור אין זה צירוף. ובדומה לדין אכילת איסור דלא מהני לקביעת זמון לכו"ע (עיין ברמב"ם וראב"ד בהל' ברכות פ"א הי"ט), אבל בקריאת כל העיר מהני.

אלא דלפי"ז יקשה לנו שוב מהירושלמי הנ"ל דעקר בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, דכאן הרי לא היתה קריאתו בי"ד בפרזים קריאת איסור.

אכן לפי המבואר דגם להירושלמי מה דמהני קריאת י"ד למוקף הוא כדן קריאה שלא בזמנה, והרי מבואר בגמרא דקריאה שלא בזמנה אינה פוטרת קריאה בזמנה כשבן כפר יצא לעיר בי"ד עיי"ש, והו"ה מה דקריאת י"ד פוטרת לבן כרך הוא באופן שלא היה ט"ו בדרך ויצא יד"ה בקריאת י"ד. ולפי כ"ז כיון לנכון בהוראתו דגם בני ירושלים היוצאים בי"ד לפרזים יקראו בירושלים בי"ד דהכל יוצאים בי"ד. אלא שאפ"ה נראה שבהוראה אי"צ לפרסם זאת, שהרי מדינא אסור למוקף שיצא לפני ט"ו ממקומו ויפטר מחיובו. וכן מבואר בפוסקים, עיין בראב"ד בהשגות לרי"ף ובר"ן ובש"ג, שאפילו בן עיר שהיה בי"ד בדרך לשיטות דפטור בי"ד מקריאה, הדין דחייב להשאר בדרך בט"ו כדי שיחא מוקף בן יומו, וכ"ש בן כרך ודאי ההוראה שמורין לו הוא שבי"ד לא יצא מירושלים אלא ישאר שם עד למחר כדי שיקרא המגילה, וכזה ראוי להורות.

והנה מהירושלמי הנ"ל הוי מקור לדברי הרמב"ם שהספקות קורין בי"ד וט"ו ומברכין בי"ד, ולהירושלמי דהכל יוצאים בי"ד ולפי המבואר לעיל דאפ"ה אין זה אלא כקריאה שלא בזמנה, ואם בט"ו הוא בדרך צריך לחזור ולקרוא, א"כ דברי הרמב"ם הנ"ל מבוארים היטב, דבאמת מצד דין של ספק לא היו צריכים לברך בי"ד כשיטת הגאונים, אלא כיון שאפילו לצד שהם מוקפים נמי הוי קריאה דמצוה (ועצם הספק מתיר איסור של ל"ת), א"כ שפיר יכולים לברך, ואפ"ה למחר הוי ספק דאי הוי כרך א"כ נתחייבו שוב בקריאה וכנ"ל. ויסוד הדבר דמקור הרמב"ם מהירושלמי כבר ציין הגר"א, אלא דאינו מבואר עדיין מה שחייבין לקרוא בט"ו, ולפי"ד זה מובן ופשוט מאוד.

והנה בדעת הגאונים החולקים י"ל דכיון דמבואר בגמרא דבזה"ז במלה קריאה שלא בזמנה שוב הוי כאן ספק ברכה. וכן מפורש בעיטור (והובא גם בטור סי' תרפ"ח) שבמלה גם הקריאה להולכים בדרך עיי"ש. ובדעת הרמב"ם נראה דגם הוא אינו חולק על העיטור

דבטל דין קריאה שלב"ז לא רק מהכפרים, אלא דסבר דע"כ לא בטלה אלא מהזמנים המיוחדשים לקריאה דהיינו י"א וי"ב וי"ג אבל י"ד וט"ז אע"ג שבמקום זה אין זה זמנו מ"מ כיון דעכ"פ הוי זמן קריאה בישראל, שוב לא בטלה תורת קריאה שלב"ז מהם, ולחכי המפליג בדרך אם כי לא יקרא בי"א וי"ב וי"ג אבל בי"ד קורא.

ונראה דיסוד הדבר מבואר בשיטת רבינו אפרים שהביאו בעל המאור ש"ש רב ור' אסי קריאה שלא בזמנה בעשרה היינו שאירע ט"ו בשבת אבל י"א וי"ב אין קורין דהא בטל להו, והביא הברייתא דהמפרש והיוצא לדרך קורין בי"ג הרי לא הזכירו רק י"ג לחוד. והמאור כתב י"ג והו"ה י"א וי"ב וכו' עיי"ש. והנה דעת רבינו אפרים צ"ב אמאי חלק בדין שלא בזמנה שהרי גם י"ג הוי שלא בזמנה. ויש לפרש שני טעמים. חדא, דמה דקוראין בי"ג אמרינן ריש מגילה דלא צריך קרא לריבוי דזמן קהילה לכל הוא, ובירושלמי פ"א ה"א "אמר ר"ח י"ג זמן מלחמה היה" עיי"ש. וע"כ סבר דכיון די"ג שייך לנש דפורים להכי לא בטל. ואע"ג דלכפרים בטל גם אם חל יום הכניסה בי"ג. היינו דיש חילוק בין קריאה שלב"ז דכפרים לקריאה שלב"ז דיוצא לדרך, דלכפרים נתקן דוקא ביום הכניסה, אבל קראו ביום י"ג שלא בזמן כניסה לא יצאו. אכן היוצא לדרך גם היוצאים מעיר בי"א קורין וגם היוצאים משם בי"ב, וזה פשוט דכל יום ויום מזמנים אלו הוי יום קריאה ליוצאים. וע"כ בכפרים אם בטלה קריאה ביום הכניסה דיי"א וי"ב אין טעם לומר שאם יחול יום הכניסה בהם לא יקראו ורק אם תהא שנה שיחול בי"ג אז יקראו, דכיון שעכ"פ בטלה כל הקדימה ליום הכניסה שוב אין לחלק בין זה לזה, משא"כ ביוצא לדרך דכל יום ויום יש לו דין שלא בזמנה דכשר לקריאה שפיר אפשר שיבטל י"א וי"ב אבל י"ג לא בטל. זה טעם אחד שנ"ל בדעת רבינו אפרים. ועוד נראה דכיון שאם חל פורים בשבת הרי מקדימין ליום שלפניו א"כ עכ"פ נשאר בהכרח זמן קריאה בי"ג ולחכי גם

המפרש ויוצא לדרך קורא ב"ג. והנה בהריטב"א ראיתי שכתב הטעם האחרון, אלא שזה מספיק אליבא דת"ק דחל י"ד בשבת מקדימין ל"ג, אבל לרבי ולסתמא דמשנה דחל י"ד בשבת מקדימין ליום הכניסה, א"כ הרי אשכחן קריאה שלב"ז גם ב"ב. אמנם ילע"י דלא קאמר רבי אלא בזמן שבני הכפרים ג"כ מקדימין ליום הכניסה אבל בזמן הזה מודה רבי שבני י"ד קורין בע"ש. אבל מהראב"ד פ"א דמגילה לא נראה כן, עיי"ש מה שהשיג על הרמב"ם. ועיין בריטב"א מה שביאר במגילה ד' ע"ב, ולדעה זו י"ל הטעם הראשון שכתבתי.

ועכ"פ מבואר מזה דאם רק הוי זמן קריאה בחל פורים בשבת מהני שיחא זמן קריאה בכל שנה למי שאינו יכול לקרוא המגילה בזמנה, כ"ש י"ד למוקפים ומ"ו לפרזים דלא בטל מאותו יום דין קריאה שלא בזמנה גם בזה"ז.

שוב ראיתי בשבלי הלקט (וקצתו הובא בב"י) דבן י"ד שהיה בדרך ולא יכול לקרוא המגילה קורא בט"ו ומברך, והמחמיר קורא בלא ברכה. ובתניא רבתי מבואר להדיא דקורא בברכה ולא הזכיר שאפשר להחמיר בזה. ובשו"ע או"ח פליגי בזה הט"ו והמג"א (ועיין במ"ב) אם צריך ברכה. ומהנ"ל נראה שצריך ברכה דגם השבה"ל נוטה יותר שצריך ברכה. והנה ממ"ש בירושלמי דבן עיר שעקר בליל ט"ו פטור מכאן ומכאן ומוכה שאין חייב לקרוא בט"ו, כ"כ לעיל שחייב ליכא מדין חיובי כרכים או פרזים, אבל אם קרא מצוה דקריאה בידו מדין קריאה שלא בזמנה (ובשבה"ל יל"פ באופן אחר אך אכמ"ל).

ועתה אעיר על עצם המנהג לפי דעת כת"ר לקרוא בשכונת עץ חיים מספק ב"ד. ויסוד הספק הוא משום שהמקום ההוא רחוק יותר ממיל מחומת העיר, והספק הוא אם מהני מה שנבנו בתים מהחומה עד התם או לא. ובציץ הקודש סימן נ"ב האריך בזה אם יש עיבור לעיבור במגילה, והביא מהש"ג והיש"ש שמה שכל אלו שבתוך מיל הוי כעיר

הוא משום תחום שבת שבני העיר הולכים שם. והגאון המחבר דעתו נוטה שאין עיבור לעיבור, ובקו"א בסוף הספר הביא הגרי"מ חרל"פ (שליט"א) [וצ"ל] משו"ת מהרי"ל דיסקין שנראה מוזנו שדעתו דשיעור מיל נמנה מסוף בתי העיר. אלא שהוא העיר טובא, שכל האמור שייך להאמר רק על התחום שאחרי העיבורים שהיו בשעת התקנה, אבל אם בשעת תקנה לא היו עיבורים ורק עתה נעשו לא שייך שעתה תתפשט התקנה על מקום זה. ותו הרי מקום זה יש לו מכבר דין פרוז ואיך ישתנה מעתה ע"י עיבורנו להיות כמוקפין. והנה כ"ז בנוגע לעיבורים והו"ה בנידון דידן דהבתים סמוכים זל"ז.

והנה קומב הענין בנידון זה הוא שעשו תקנה מיוחדת על ערי חומה, אבל מה שאינו בערי חומה אינו בכלל התקנה רק במיל הסמוך, ומה שנבנה אח"ז לא מהני לקריאה רק מדין סמוך. אמנם נראה דאם בדיני ערי חומה ג"כ היה הדין דמה שנוסף לעיר הוי כעיר, ודאי וכ"ש שלגבי קריאת מגילה נמי הוי כערי חומה. והנה לכאורה הרי משנה מפורשת בערכין ל"ב ע"א דאפי' בית שבתוך החומה אין לו דין בית בע"ח לדברי ר"י, ואפי' לר"ש דסבר דהוי כבבע"ח הוא משום דגם לו יש חומה עיי"ש, אבל מה שמחויין לחומה ואפילו בתוך עיבורה של עיר לכו"ע לאו כעיר. (ובאמת יש להעיר קצת בירושלמי פ"ק דמגילה ה"א דר"י אמר דקל הוא שהקילו במגילה, ומוכיח מדיש כאן דין דכל הסמוך דליתא בערי חומה, ומביא ע"ז המשנה "כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה חוץ מן השדות, רמ"א אף השדות", דלמה הביא כל דין זה דרך מדיוקא יש ללמדה (ועיין בפנ"מ מה שביאר בדברים שצ"ע לפרשם), בעוד שמסיפא דמתניתין שהובא לעיל מפורש יותר.)

אמנם נראה דאין זה הכרח, דערי חומה מקודשין משאר ערים להחלם בתים ושלוח מצורעים ואין קוברים שם מת, והנה בשלוח מצורעים ודאי שעבורה של עיר אינה כעיר. והמעם הוא שבאמת אין זה מכח

ערי חומה עצמן, אלא השלוח הוא מפני קדושת מחנה ישראל, אלא דיהושע קידש הערים המוקפות חומה שיהיו קדושות גם בקדושת מחנה ישראל, וזהו קידוש מיוחד ואינו תלוי כל עיקר במה שאמרה תורה דינים מיוחדים בערי חומה בפרשת בהר. ועי' בספ"ז נשא "צו את בני" לרבות בע"ח". (ועיין ברא"ש פ"ק דכלים שכתב דיהושע קידש כל העיירות שבא"י בקדושת מחנה ישראל. הרי שסבר שאפילו שאינן מוקפות קידש אז. ועיי"ש בר"ש שכ"כ לענין בע"ח, וכתבו שכ"ה בספרי נשא, וכוונתם למ"ש בספ"ז "מכאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן" וכו', והם מפרשים שקדושות אלו הן ע"י ביי"ד, וכמש"כ במאירי מגילה דף י' ע"א שקידוש א"י במאמר ובחזקה, ובחגיגה ג' ע"ב וחולין ו' ע"ב כתב דהקידוש הוא ע"י תודות ושיר, ובקידוש בע"ח כתב רש"י בערכין ל"ב ע"ב ד"ה וקידושם דהוא בשתי תודות וכו'. ועי' בתוס' יבמות פ"ב ע"ב סוד"ה ירושה וברמב"ן ב"ב נ"ו ע"א ד"ה שעיר. ועי' בביאור הגר"א לתוספתא כלים פ"א ה"י דת"ק שם ס"ל דאין מצורע משתלח מבע"ח דאי"ז מחנה ישראל.) אבל מה שאין קוברין מת (שזה מעלה דרבנן כמו"ש הרא"ש) בזה י"ל שכל מה דשייך לעיר כעבודה דעיר שהיא כעיר מה"ת ג"כ אסור בקבורה. ונראה דבאמת מפורש דבר זה בגמרא והוא בירושלמי נזיר פ"ט ה"ג: "תני קבר שהקיפתו העיר משלש רוחות מפנין אותו, משתי רוחות אית תניי תניי מפנין אותו אית תניי תניי מפנין אותו, אר"ח מ"ד מפנין אותו וכו'". (ולפירוש הר"ש שם אפילו להעביר דין בערי חומה כמו"ש ריש כלים) (ולפירוש הר"ש שם אפילו להעביר למקו"א דרך כאן אסור, ולהרמב"ם האיסור כנראה רק על קבורה עיין בה' ביה"ב) שלעולם הרי אסור לפנות קברים משום בזיון המת, אבל בערי חומה מכא המעלה שאין קוברין שם מפנים. והנה הרי מבואר בירושלמי שאם נתרחבה העיר והבתים קרבו עד לע"א מהקבר –

שהוא שיעור עיבור העיר – מפנים את הקבר, אע"ג שנקבר ברשות ובשעת קבורה לא היה כאן ערי חומה מפנים, משום שעתה נמשך העיר לכאן וחל על המקום עתה דין ערי חומה. הרי מפורש להדיא דאם ערי חומה נתפשטו חוץ לשטח שבתוך החומה חל על המקום החדש ג"כ דין ערי חומה.

והנה ירושלמי זה הובא להלכה ברמב"ם פ"ז מביה"ב הי"ג. אלא דיש שם שינויים מהאמור בירושלמי. חדא, דגרס חמשים אמה, ותו דגם בהקיפו מז' רוחות תלוי במרחק דחמשים אמה. ועיין במסכת סופרים שזהו המקור לשינויים הנ"ל. ועיי"ש בכ"מ. וצ"ל דשיעור חמשים הוא לא מטעם עיבורה של עיר כהירושלמי, אלא כשיעור חמשים אמה שמרחיקין אילנות משום נוי העיר. ולכאורה היה אפשר לפרש דכל הדין הוא משום מרחיקין את הקברות מהעיר נ' אמה וא"ז דין מיוחד בערי חומה. אבל באמת ז"א, דהרי התם הוא שמזיק ע"י הרוח, והוי חיזק רק לאדם יחיד שבנה כאן את ביתו, וא"כ פשיטא שאין מפנים קבר ואין מתירין האיסור דפינוי משום שזה רוצה לבנות עתה ביתו סמוך לחמשים אמה. ועכ"פ ברמב"ם מפורש שזה בערי חומה דוקא. (וילע"י בפ"ב דכתובות).

ומתוך כך נראה דבכ"מ כן הוא שהנוסף לעיר כעיר לכל דבר, ומה דהנוסף לערי חומה אינו נחלט כמוש"כ לעיל נראה שהוא מטעם אחר. דבאמת מה דחלוק בית בערי החצרים מבית בערי חומה אין זה משום חילוק דין בערים, אלא עיקר הטעם הוא דהתורה אמרה שהארץ לא תמכר לצמיתות, וע"כ דין אחוזה של אדם אינה נפקעת הימנו, ולעולם אחוזת אדם חוזרת לו, אבל ערי חומה הפקיעה התורה תורת אחוזה ממנה, ולהכי נחלטת, דבשעת חלוקת הארץ לא חל על אותן הערים דין אחוזה, אבל ערי החצרים נשאר הדין ככל הארץ וחלה עליה תורת אחוזה וממילא אינו נחלט. וז"ש בקרא "על שדה הארץ יחשב". וא"כ מובן היטב שמה שנוסף מחוץ לחומה אינו יכול

ע"י הצירוף לעיר לגרום שיחלט הבית, כיון שחל ע"ז שם אחוזה שוב אינו יכול להפקע, אבל באמת נעשה הכל עיר אחת. ונראה דגם מהני הצירוף של העיר המוקפת למה שנוסף כאן כשאין בהנוסף ב' חצרות של ב' בתים, שמצד עצמה אין עליה תורת ערי החצרים דאין זה שיעור עיר (ואכמ"ל בזה), אבל כיון שמצורפת לערי חומה הוי עליה תורת עיר.

נמצא לפי"ז דבאמת כל הנוסף לעיר הוי כעיר אפילו בערי חומה ורק שאין הבית נחלט כמוש"נ, אבל לכל מילי הוי כעיר (ויש עוד לבאר בזה בשו"ת המהרי"ט והרדב"ז ואכ"מ להאריך בזה). א"כ במגילה מה שתקנו קריאה מיוחדת לערים מוקפות, כל מה שנכלל וכל מה שיכלל בעיר הוי כעיר לכל דבריו. ובזה אין צורך לבוא מכח חידוש מיוחד במגילה. ומה דמבואר בירושלמי דבמגילה הוי דין מיוחד הוא רק על סמוך תוך שיעור מיל.

ומה שיש להעיר כיון שכבר חלה תורת פרזים איך זה נפקע ע"י צירופו לעיר, הנה אם זה נעשה עיר אחת ממש לא קשה כל כך. אולם העיקר כבר כתבתי לעיל דבמקום שאין ישוב אין חיוב כל עיקר מצד עצמו, ורק החיוב הקודם, א"כ ל"ש דפקע חיובו דלא היה מקום חיוב כלל.

הנה הצעתי את דברי בקצרה למעכת"ר ולא יכולתי להאריך יותר. אבל בקונטרס זה יש כמה יסודות חזקים ונאמנים בעינינים אלו – העמומים מאוד – שלענ"ד הם נכונים וקרובים לאמת בע"ה. ואם מעכת"ר ירצה להשיב על דברי אהיה מרוצה מאוד לראות את תשובתו על הנ"ל.

ואחתום בכבוד ובברכה נאמנה אברהם כהנא שפירא

נ.ב. הנה בענין עיבור דעיר נתעוררתי עתה להקשות דמבואר בעירובין נ"ז ע"א דיסוד הדין דנותנין קרפף לעיר נלמד מקרא ד"מקיר

העיר וחוצה" האמור בערי הלוי, ולמדנו דאמרה תורה "תן חוצה ואח"כ מדוד". ואילו הרמב"ם לא הזכיר כלום מזה, אלא כתב דמודדין ללויים מקיר העיר וחוצה וכו', ומשמע מסתמא דאין ללויים חוץ מהאמור שם (ובאמת הלשון מקיר העיר צ"ע, הרי ערי הלויים לא היה להם חומה, א"כ איזה קיר יש לעיר. וצריך לפרש מקיר הבית החיצון שהוא סוף העיר וצ"ע).

ואולי י"ל שהרמב"ם מפרש שדין זה דנותנים קרפף מכח הדרשא דערי הלויים תלוי בפלוגתא דר' עקיבא ור"א בנו של ריה"ג בסוטה, אם אלפיים אמה שמודדין בערי הלויים הוא לתחום שבת או לכרמים ושדות. והנה בזה יש מחלוקת של רש"י והרמב"ם, דרש"י מפרש דאלפיים שדות וכרמים היינו אלף למגרש (ומגרש פירש רש"י (סוטה כז ב) "לנוי העיר להיות לה לאויר". וצ"ע הרי בקרא מפורש "ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם" וצ"ע"ר) ואלף לכרמים ושדות, אבל הרמב"ם מפרש דאלפיים שדות הם חוץ מאלף מגרש. ונראה דפליגי רק אליבא דר"א בריה"ג, אבל לר"ע דאלפיים היו לתחום שבת הנה בהכרח שזה כולל כבר את האלף למגרש, שהרי תחום שבת ודאי מונים מהעיר ולא מהמגרש, וע"כ י"ל דהרמב"ם מפרש דמה שדרשינן דיש ריבוי מקרא דהמידה היא אחרי הקרפף, היא רק לר"ע דמודדין אלפיים לתחום שבת ואז מתחילין מאחורי הקרפף. אבל לר"א ביה"ג שהאלפיים הוא חוץ מהמגרש, והכל הוא רק ענין של נתינה ללויים, אין לרבות עוד שיעור נתינה שלא יהיה לו לא דין מגרש ולא דין שדה. אבל לר"ע הוי זה בכלל המגרש שנתנו להם, והשיור מהני רק להאריך תחום שבת, כן נראה לכאורה ועדיין צריך עיון בזה.

ד

בעזרת השם

עיה"ק ירושלם. יום ד' י"א תמוז התש"ו

לכבוד מע"כ הרב הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר

יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א ר"מ ומנהל דהישיבה והת"ת עץ חיים.

שלום למר ולתורתו.

קבלתי את אגרת התשובה שלו אודות עניני קריאת המגילה בפרזים ומוקפין וקראתיה בעיון רב פעם ופעמיים, ולאחר העיון חייב אני להודיע שכל דברי במכתבי הראשון במקומם הם עומדים, הם ויסודותיהם. ואם כי כת"ר משויג בכח עיונו הרב, הנה לא מצאתי בזה לעניות דעתי ראייה ולא שמין של הכרח להוראתו. ובאשר במכתבי הראשון עדיין לא ידעתי את המקורות שעליהם כת"ר סמך בהוראתו, והוצרכתי לשער מעצמי, ועתה הם לפני במכתבו, ומאידך ראיתי לתמהוני שכמה ראיות שהבאתי במכתבי, כת"ר לא עמד עליהן כלל, לכן אנסה עתה בקיצור לסכם את כל הענין הנידון לפי המקורות בבחירות ככל האפשר, בעזרת השי"ת, ויתברר בזה בעליל ככל הדברים שכתבתי.

וקודם כל הערה אחת במה שכתבתי לענין ההוראה למעשה בזה. לא סמכתי יתדותי לא במכתבי הקודם ולא במכתבי זה על איזה שהם יסודות שהוצאתי מתוך פלפול של תורה וביאור ענינים שהבאתי מתוכם אריכות דברים במכתבי הקודם, שאם כי לדעתי דברים נכונים הם בעזהשי"ת לאמתה של תורה, מובן הדבר שלא אבוא מכוחם לומר קבלו דעתי. אלא כל היסוד – בנוגע לההוראה למעשה – נשען על דברים מפורשים בדברי רבותינו הראשונים, והם מוכרחים כמעט מתוך עצם הדברים ומביאורים לפי דרכי הפשט הפשוט וההבנה הפשוטה והישרה.

ועתה אנש לענין. הנה מתוך דברי כת"ר במכתבו יש להסיק שלש נקודות שעל פיהן הוא בא להחליט כפי הוראתו.

(א) שע"כ מוכרחים לומר שיש יום קבוע למוקפין שיוצאים בי"ד לערי הפרזות.

(ב) וממילא הוא מכריח שודאי יום י"ד הוא יום הקריאה.

(ג) נקודה שלישית היא שהרי יום י"ד יום קריאה לכל הוא.

והנה בנוגע לנקודה השלישית הנה אני הארכת בזה באופן מספיק במכתבי הראשון, שאם כי יש להשתמש בה כעצה בדיעבד הנה בלי שנקבע שאמנם יום י"ד הוא יום הקביעות אין להשתמש בזה כהוראה פומבית לצבור ויבטל עיד"ז מקיום המצוה ביום הקבוע כדינו. וא"כ יוצא מזה שהעיקר בנידון הוא לברר את היום הקבוע מצד הדין.

ואעיר בזה עוד דבר. לדעתי עיקר העיקרים בנידון דידן הוא לברר איך יוצא לפי שיטות הראשונים ופירושיהם בהלכות קביעות פרזי ומוקף קביעותו של זה שהוא בכרך בי"ד וחושב לצאת היום לעיר, זהו העיקר ותו לא. ומאשר לפי ראות עיני במכתבו יוצא מדבריו, ואף משתמש הוא להדיא בהנחה, שגם אם לפי גדרי הסברא הנלמדת מהראשונים אינו נקבע לפרזי ביום י"ד, מ"מ צריכים אנו לאמר שי"ד הוא יום קביעותו מחמת הטעם שאל"כ הרי לא יקרא את המגילה כלל, וזה גופא סגי שיום י"ד יהיה יום הקריאה דיליה. ואני חולק על דבר זה, ולדעתי אין כל שמוץ של סברה בזה שע"י שאין מוצאים זמן – מה שבכלל אינו נכון כמו שיתבאר עוד – שיקיים המצוה, נשנה בשבילו את גדרי הדינים כפי שנדרש מקראי, ונימא שאעפ"י שאינו בכלל פרזי לפי ההלכה דקביעות פרזים, מ"מ יש לו דין פרזי משום שאחרת אי אפשר. והרי אנן לאו אמוראי נינהו לקבוע הלכות חדשות כאלו עפ"י סברה לבד. וכ"ז שאין הדין המיוחד הזה כתוב להדיא ובפירוש א"א לקבלו כלל וכלל. ובפרט שגם עצם הדבר אינו נכון.

שאמו אנו אומרים שאדם זה נפטר מהמצוה, הרי הוא הוא שע"י מעשיו מפקיע עצמו מהמצוה. וכי ע"י זה שהוא רוצה לנסוע ביום ט"ו ממקום חיובו אנו חייבים לדאוג לו ולקבוע לו יום אחר, אדרבה לא יצא מעירו בזמן חיובו ולא יהא נפקע מהמצוה. ונגיע בעצמנו, הלא מי שעקר בליל ט"ו גם כת"ר מודה לדינא דנפק מהמצוה, וגם התם יקשה לאמר שנדאג ונתקן אופן שיקיים המצוה. אלא האופן שאנו אומרים לקיים המצוה הוא שישאר במקומו ללילה אחד, ואם הוא אנוס לצאת יש לו דין אנוס לבטל מ"ע, ואם אינו אנוס לנסוע אלא נוסע להנאתו, הנה הוא עצמו פושע ומפקיע את עצמו מהמצוה ואנו מה לנו לדאוג למענו ולתקן תקנות במיוחד, אלא שיש חילוק שזה לא ידע שיעקור בלילה וזה ידע קודם שיעקור, א"כ כ"ז יכול להועיל שע"י מחשבתו יקבע עפ"י דין לפרזי, אבל משום הנמוק שישאר בלי קיום מצוה אין הבדל בין זה לזה.

והנה אם כי הדברים פשוטים וברורים מצד עצמם כמוש"נ, הנה אביא לכת"ר גם ראייה מהראשונים. שהרי כל הראשונים כתבו באופן שכן עיר שבא לכרך שאינו קורא כמקומו שחייב להשאר ולקרא עם המוקפים ואם לא ישאר נפטר ולא קיים המצוה כלל. וביותר מבואר בהשגות הראב"ד שבריי"ף עיי"ש לשיטתו שכן עיר שבא לכרך ודעתו להשאר שם אפילו רק ליום י"ד אינו כפרזי ואינו קורא בי"ד, ואם מתעכב שם בערב קורא עמהם ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם, ע"כ, הרי שאם לא רצה להתעכב אלא רוצה לצאת משם בי"ד אינו קורא לא בי"ד ולא בט"ו אע"ג שהוא מערי הפרזות וכ"ש מי שהוא מוקף.

ומ"ש כת"ר לדמות ולהוכיח ממה שאמרו בריש מגילה דמוקפין חייבין במגילה משום ד"לאו ישראל נינהו", ה"נ נימא כאן וכי לאו בני חיובא נינהו. הנה אין כאן דמיון כלל ועיקר. שודאי הוא שאין להעלות על הדעת לחייב במצוה רק חלק מישראל ולפטור השאר מהמצוה,

משא"כ הכא שלא הפקיעוהו מהמצוה אלא שהוא עושה עצה להפטר הימנה, וביחוד לפי מש"נ קודם.

ומ"ש ממפרשי הירושלמי "נפטר כאן וכאן". הנה מלבד שי"ל דהשאלה היא בגדר קביעות הדין של פרוזי בן יומו, ואם גם זה נכנס בכלל פרוזי או מוקף, הנה אין להכריע בזה ממפרשים אלו אחרי שירושלמי זה מובא בראשונים והם מפרשים בפשיטות שהכונה בניהותא דנפטר מכאן וכאן, הנה ודאי בטלו דברי המפרשים בזה שלא ראו את הראשונים.

עוד הביא כת"ר ראיה מפירוש זה של הפ"מ דבן כרך שעקר קורא בי"ד וכתב כת"ר "חרי אפילו עקר דירתו בסוף ליל י"ד שלא היה יכול לקרוא בליל י"ד קורא לכה"ם ביום י"ד כ"ש בשידע בכניסת ליל י"ד שיצטרך לשנות מקומו". ותמיהני על כת"ר איזה כ"ש הוא, וחרי זה פשוט בדינים אלו דפרזי ומוקף דחד יומא שחלות החיוב והקביעות תלויה בשחרית של היום כמו שפירש רש"י, וכמפורש בירושלמי שגר שנתגייר משנעשה יום פטור (ועיין בזה באו"ז), ולחכי בן כרך ששהה בליל י"ד בעיר נעשה פרוזי בשחרית די"ד כדין פרוזי בן יומו. והוא הדין והוא הטעם בבן כרך שהפליג בים או במדבר שבטל הימנו דין מוקף. אבל מי שהוא בי"ד בכרך איזו הוכחה יש לגביו מכאן שקורא בי"ד בכרך משום שחושב לעקור.

ומ"ש כת"ר שבקריאה די"ד יוצאין יד"ח גם מוקפים. כ"כ שלא זהו הנידון השנוי במחלוקת. ומה שהקשה עלי מבן כרך שעקר ליל ט"ז פטור כאן וכאן, הנה לא עלי תלונתו אלא על הרא"ש גופא, והיא באמת קושיא חמורה, וכבר רמזתי לזה במכתבי. וגם לא ידוע איך גרס הרא"ש בירושלמי, דיש בירושלמי שינויי גירסאות בראשונים ואכמ"ל. ועכ"פ אם להקשות לא על ההלכה שלפנינו, אלא על שיטת הרא"ש, אבל זה עכ"פ מבואר דשיטת הרא"ש להלכה כך הוא.

ועתה אגש לנקודה העיקרית שבנידון דידן, היא הבירור בשיטות רש"י והרא"ש בדין קביעות פרוזי ומוקף. והיא היא היסוד העיקרי שעליו יכול להשען בהוראתו. ואם יוכח רק ביטול דבריו בנקודה זו ממילא תפול כל הוראתו הנ"ל. ובאשר כפי שנראה ממכתבו חלוקים אנו בזה מהפך להפך, שלדעתי גם לרש"י וגם להרא"ש לא נקבע להיות פרוזי, ולדעתו הדבר הוא להפך, רואה אני צורך להאריך במקצת בבירור זה.

והנה בשיטת הרא"ש, אם כי כת"ר חתר לפרש שגם להרא"ש קביעותו ביום י"ד, הנה בסוף דבריו כבר מעמעם בזה, ועיקר דבריו שלהלכה נקטינן בשו"ע כשיטת רש"י, ובזה צודק בודאי שדי בזה בהכרעת השו"ע (וכן דעת הגר"א) כדי שהקורא יברך אפילו בי"ד, ולכן לא אדון עתה בבירור דעת הרא"ש, אלא אצטמצם בעיקר בבירור שיטת רש"י בזה.

ואבאר קודם בקיצור קוטב הדברים שאנו נחלקים, ואיך ההוראה הנ"ל תלויה בהם. עיקר הטעם מה שהרא"ש חולק על רש"י הוא שמפשטות דבריו של רבא בגמרא נראה שדין פרוזי בן יומו הוא דומה ממש לדין מוקף בן יומו, ולא הוזכר רמז שיש איזה הבדלים ביניהם. ואשר על כן מכח זה סובר הרא"ש שכמו שפרזי בן יומו נקבע בשחרית די"ד, ה"נ קביעות דמוקף בן יומו נמי ביום י"ד הוא ולא בט"ז כמו שרש"י בא לחלק. וכתבתי בשם הראשונים שדעת רש"י בזה שאין לדמות זמן קביעות פרוזים לזמן קביעות מוקפים, שכיון שיום י"ד במוקפין אינו זמן מצוה הוי אותו היום בכרך כמו ביום י"ג בעיר שאינו מעלה ולא מוריד לגבי דין הקביעות, וה"נ ע"י מציאותו של בן עיר ביום י"ד בכרך, כיון שאין זה יום המצוה לא נקבע להיות מוקף, וממילא כיון שלא חל עליו דין קביעות דמוקף נשאר עליו חיוב דפרוזה, כיון ששם מקומו. ומכח זה דנתי שכ"ז אמור דוקא במי שהוא באמת פרוזי, אלא שצריך להקבע לחיוב דמוקפים מכח דין מוקף בן יומו, וכיון דלא

נעשה למוקף בן יומו ממילא נשאר בחיובו בי"ד. אבל להפך, מוקף שרוצה ביום י"ד לצאת בליל ט"ו מהכרך לעיר, שכאן רוצים אנו לחייבו בי"ד רק מכח מחשבתו לבד שחושב לצאת אח"כ מהכרך, זה לא מהני ע"י מחשבה לחוד, כיון שהתם הטעם שקורא בי"ד מפני שהוא בעיקרו בן עיר, וכתבתי זאת שזה מוכרח לפי הביאור הנ"ל ברש"י שהבאתי בשם הרמב"ן. וכת"ר לא חולק ע"ז שזה מוכרח לפי ביאור זה ברש"י, אלא שכתב שלא אמרה הרמב"ן מעולם, ואפילו רמז מזה אין שם, וע"כ כתב כת"ר דהביאור ברש"י הוא אחר לגמרי, שמה שחיובו בי"ד אינו מפני שעיקרו בן עיר, אלא שע"י מחשבתו שחושב להיות בלילה בפרזים מחשבתו זו קובעתו להיות פרזי גם כשהוא ביום י"ד בכרך. ומשום זה כתב שאותו דבר והוא הדין בבן כרך שחושב להיות בליל ט"ו בעיר. והנה סבורני שכת"ר יסכים לדעתי שבנקודה זו, איך הוא הביאור האמיתי בשיטת רש"י כפי שנתבאר עתה בתמצית, תלויה כל הוראתו שחורה. והנה מה שכת"ר חולק על ביאורי ברש"י ובא לחדש ביאור אחר שממנו תוצאות להוראה אחרת למעשה, הוא מפני שכת"ר סובר שמה שהבאתי בשם הרמב"ן אינו כתוב ברמב"ן, אכן אראה שבאמת זה כתוב להדיא גם ברמב"ן וגם בריטב"א.

זה לשון הרמב"ן במלחמות ד' בהאי סוגיא באמצע אריכות דבריו לבאר כונת הרי"ף שרבא קאי אבן כרך שהלך לעיר: "ופי' הירושלמי ניהא וכו' אלא בן עיר שהלך לכרך ולא זמנו מוקדם והרי קודם שנעשה מוקף חל עליו חיוב מקומו ויקרא כאנשי מקומו. אמר ר"י בשעתיד להשתקע כלומר אם נתן דעתו מתחילה בליל י"ד להשתקע כאן עד יום ט"ו יצא מכלל פרוז מעתה". הנה לפי פירושו של הרמב"ן בירושלמי (שלא כפיר"ה עיי"ש) יוצא שמפורש בירושלמי כשיטתו של רש"י שבן עיר שיצא לכרך קורא עמהם דוקא אם היה בדעתו להיות שם גם ביום ט"ו, אבל אם אין דעתו אלא להיות שם רק ביום י"ד

קורא שם כמקומו. ומפרש הרמב"ן הטעם, משום שקודם שחל עליו קביעות מוקף כבר חל עליו חובת קריאה של מקומו שממנו בא. מבואר להדיא כמו שכתבתי, שהטעם הוא מפני חיוב מקומו שממנו בא, ולא מפני שמחשבתו לשהות בט"ו בעיר עושה אותו לפיזי, וממילא מוכרחת ההלכה שע"י מחשבה אינו יכול להקבע כפרזי כמוש"נ.

וזה לשון הריטב"א בסוגיא זו: "עיקר הפי' בדפרש"י ז"ל דרבא אבן כרך שהלך לעיר בלחוד קאי וכו', וי"מ דהא דרבא אכולה מתניתין קאי דאפילו בן עיר שהלך לכרך וכו' אם אין עתיד לחזור למקומו לילי י"ד וכו' ואין פי' זה נכון וכו' ואין טעם להיותו מוקף מפני יום י"ד יותר מהיותו שם יום י"ג או קודם לכן" עכ"ל. הרי מפורש להדיא אותם הדברים ממש שכתבתי, ויוצא ברור שהטעם הוא שזמן י"ד בכרך אינו זמן לקבוע חיוב מוקפין ולא מפני שליל ט"ו מחייבו ע"י מחשבתו ביום י"ד לשהות אז בעיר להיות כפרזי, מה שמצד עצמו זה דבר קשה שליל ט"ו תקבע לדין פרזי, בכל אופן הוכחתי בהחלט שמה שהבאתי דעת הראשונים נכונים הם בעז"ה ולא בדיתי חלילה מלבי.

וביותר מתפלא אני שמצד אחד השיג כת"ר עלי שלא הוזכר חילוק זה בש"ס ופוסקים, ומצד שני התעלם כת"ר לגמרי ממה שהבאתי במכתבי ירושלמי מפורש בזה, דבעי אם אפשר לבן עיר להקבע כמוקף ע"י מחשבתו לעקור לשם. והבאתי מהריטב"א דלהירושלמי פשוט דא"א להקבע ע"י מחשבה לעקור, והו"ה למחשבת בן כרך, הרי ירושלמי מפורש לנידון דידן, שאינו נקבע להיות כמקום אחר מזה שהוא נמצא ע"י מחשבה לחוד. ואין זה שייך גם למחלוקת רש"י והרא"ש, ואליבא דכו"ע אין מחשבה לעקור חשיבא לקבוע דינו. (ולנידון של הרי"ף והמאור אין לזה שייכות כלל.) היוצא מדברינו שנתברר להדיא מהירושלמי ומהראשונים שע"י מחשבה לעקור

ממקומו לא נעשה כעקור במציאות, ועדיין כל הדינים שבמקומו חלים עליו.

והנה כת"ר בתוך דבריו נגע בשתי נקודות נוספות לסיוע דבריו. חדא, שאין דין דפורים קשור כלל לדיני מקום שיצא משם וחזר לשם. ועוד הביא וביאר בענין הוכחה אם בעי גם מעשה. ואם כונתו למחלוקת המאור על הרי"ף בדין נתעכב, איני יודע מה זה שייך לכאן, דהתם הדיון הוא על מעשה בנגוד למחשבתו הקודמת, ואילו כאן הדיון במחשבה לחוד. ואם ע"ז גופא הוא מתכוין, הנה לא ידעתי כלל מה שהביא בדבריו לסייע בבירור זה. ועכ"פ אחרי שהבאתי דברי הירושלמי אין לסלק זאת בדברים כלליים לבד. אכן מה שכתב שאין זה קשור עם הדינים שאמרו במקום שנהגו, הנה זה אמת שכאן הוא חייב לקרוא כאנשי המקום שבא לשם גם אם אחרי הפורים יחזור למקומו, ובמקרה זה ודאי אין כל חשיבות לדיני המקום שמשם בא, אבל אם הוא במקום זה רק ביום אחד מימי הפורים והיינו ביום שאין כאן חיוב מצוה דפורים, כה"ג שוב חזר הדין שנהגו כמקומו. והנה יש לי בזה דברים ארוכים בפירוש דברי רבא "ל"ש אלא שעתידי לחזור בלילי י"ד", ויש בזה כמה נפ"מ להלכה, אך כבר כתבתי שכאן לא אבוא בדברים שאינם מתפשטים מפשט הפשוט לכל. ולמה שהקשה כת"ר סגי כבר במ"ש כאן דבאופן של יצא ליום אחד בי"ד לדרך מתחייב כדין עירו, ועיין במלחמות שנסמך בפירוש על דין של עתיד לחזור למקומו שבמקום שנהגו לדינו של הרי"ף בנתעכב ולא חזר עיי"ש, ואכ"מ להאריך הרבה בביאור הדבר אחרי שדברי הרמב"ן ברור מילולו שחייב בי"ד משום חובת מקומו.

מה שכתב דלהרא"ש נמי אם ידע שישנה דירתו הוי פרזי, והוכיח מהראשונים שכתבו בבן עיר שהלך לדרך שעליו להתעכב בדרך ליום ט"ו. הנה בראשונים שהביא לא הוזכר שם הרא"ש. ובאמת תרי שיטות הן, ששיטת הראב"ד היא באמת לא כהרא"ש שי"ד קובע

לחייב הקריאה בט"ו, אם כי בעיקר שיטתו מודה לו בניגוד לרש"י. וכ"כ זאת במכתבי הקודם. אולם בהרא"ש גופא א"א כלל לפרש כן כמוכח בדבריו שהעיקר בזמן קריאת מקומו, ולא הזכיר כלל דין של עכוב. וכת"ר בעצמו בסוף דבריו מביא שכן כתבו מקצת רבותינו וברור הוא, והריטב"א והמאירי הביאו שיטת הראב"ד. ומ"ש בשם הר"ן, הנה הר"ן לא הזכיר לא שיטת הרא"ש ולא שיטת הראב"ד, ודבריו שם מוסכים על שיטת רש"י בבן עיר שדעתו היתה לשהות בכרך ביום ט"ו, ומה ראייה מכאן להרא"ש. ואדרבה, מכל אלו מוכח שלא כדברי כת"ר, שאמאי צריך להתעכב כשרוצה לחזור אפי' ביום י"ד (עיין בראב"ד), ואמאי לא יקרא בי"ד, כיון שלכתחילה לא רצה להיות שם רק ביום י"ד, ופליאה דעת ממני איך ס"ד לכת"ר להגיד ששיטת רבוותא אלו מוכח כדבריו, והרי בדבריהם מפורש סתירה גלויה לכל ההוראה הנז', שהרי הראב"ד והריטב"א וכן מהמאירי מפורש להדיא בדבריהם שבן עיר שבא לכרך ודעתו להיות שם רק בתחילת יום י"ד, עיד"ז כבר נפקע דין פרזי ונעשה מוקף (עיין לשון המאירי) וצריך להתעכב שם עד ט"ו, הרי שגם ע"י מה שחשב לכתחילה כשבא לכרך שלא ישאר שם רק מקצת י"ד כבר פקע הימנו דין פרזי, ואילו להוראת כת"ר אפילו בן כרך שחושב לצאת מהכרך אחרי שחרית די"ד כבר נעשה פרזי ע"י מחשבה זו, והרי הסתירה להוראה זו מבוארת מאליה.

ומה שכת"ר שואל איך נדייני דינא כה"ג. הנה ההוראה הישרה לאדם השואל היא שיתעכב ולא יצא מירושלים ביום י"ד כדי שלא יפקיע עצמו מהמצוה, וכמו שכתבו כל הני רבוותא שצריך להתעכב (בכה"ג שדנו) עוד יום אחד בכרך ויקיים המצוה כתיקונה. כזאת היא עיקר ההוראה לצבור בפומבי. אלא אם יש אונס לאדם והוא מוכרח לצאת בי"ד מהכרך, הנה לזה יש להורות שיקיים לפחות קריאה בי"ד

מדין הכל יוצאין בי"ד, שזה נאמר רק באנוסים וספקות כמו שהבאתי מהמאירי. ועכ"פ אין מורין כן לכתחילה אלא לאנוסים.

והנה יש להעיר בזה עוד כמה הערות הלכה למעשה. הנה לפי המתבאר לעיל יוצא שלכל השיטות אין בן הכרך נעשה פרוז ע"י מחשבה לצאת לעיר אחרי שחרית די"ד וחיוב קריאה בי"ד אין עליו (ורק משום הכל יוצאין שייך בו). ומאידך גיסא, אם יש עליו חיוב מוקפין בט"ו אחרי שיצא מהכרך, הנה נתבאר שראיה מוכרחת איכא שהרא"ש עכ"פ סובר שחלה עליו חובת מוקפין, כיון שבי"ד היה מוקף. ולדעתי גם עוד ראשונים יודו בכה"ג. אך כיון שאיני רוצה להכנס במכתב זה בבירורים מפורטים אסתפק בזה שעכ"פ איכא שיטה אחת שמחייבתו ביום ט"ו. והנה אע"ג דמהירושלמי דקאמר דבן כרך שעקר ליל ט"ו פטור מכאן ומכאן יש סתירה גדולה לדין זה, אכן כיון שברא"ש מפורש דבר זה, צריך בהכרח לומר שהרא"ש אינו סובר כדין המובא בירושלמי להלכה, או שאינו גורם כך בירושלמי אלא כפי הגירסא לפנינו שגרסינן "יצא בליל י"ד". ואם כי גירסא זאת נראית לכאורה כתמוהה, ונראה יותר כפי שהובא באו"ז, בליל ט"ו, אכן הריטב"א הביא הירושלמי הזה כפי הגירסא שלפנינו שתי פעמים, ונראה מדבריו שפשוט הדבר אצלו כן להלכה, ולפי דבריו שם יש בגירסא זו הבנה עמוקה ומוטעמת אך אכמ"ל, וקצת דברתי מזה במכתבי הקודם. או שסובר שאין זה אלא דעה יחידית, וסובר שמהש"ס שלנו נראה שחולק ע"ז ואכמ"ל. ובכל אופן יש לנו פסק הלכה מהרא"ש שזה חייב כמוקפין, וכיון שלדעת שאר ראשונים פטור לגמרי, ודאי יש לחוש לחומרא ולחייבו עכ"פ בט"ו. ועוד נראה בזה שיתכן שהאמור בירושלמי הוא דוקא באופן שכל יום ט"ו אינו בכרך, אבל אם חזר באמצע היום לכרך, אע"ג שבכ"מ הדין דקביעות תלוי רק בשחרית היום, אבל זה שמקומו הקבוע כאן ובי"ד לא נתחייב,

נתחייב גם אחרי שחרית דמ"ו אם חזר, ובזה גם החולקים על הרא"ש יודו ואכמ"ל. וא"כ יש לנו אופן שיתחייב במ"ו אליבא דכו"ע.

והשתא נראה דלפי הרא"ש לא יועיל מה שקרא ביום י"ד. שנראה ברור שמה שקורא בי"ד ויוצא בה אין זה אלא דין קריאה שלא בזמנה, שהרי עכ"פ י"ד לאו זמן דמוקפין, ורק דעכ"פ יוצאין אם קראו ואין זה עדיף מקריאה דבני הכפרים. וכן מה שהמפליג קורא בי"ג, ובכל אלו הרי הדין שאם היה בזמנה במקומו חוזר וקורא בזמנה, וכן נפסק בשו"ע גבי המפליג שקרא לפני זמנו. ולפי"ז מה שאמרו "הכל יוצאין בי"ד", היינו דעכ"פ יש בידו מצות קריאה אם גם לא קרא למחר בזמנו, אבל באמת מחויב גם למחר לקרוא. וא"כ אם נניח הדברים הנ"ל הרי גם להרא"ש וגם לשאר ראשונים אם חזר ביום ט"ו לדרך נתחייב שוב בקריאה כיון שעתה זמנה וא"כ יש כאן נפ"מ להלכה.

והנה באמת כל הדין והעצה של הכל יוצאין בי"ד לא יועיל עדיין בתיקון המעוות, שדין זה לא אשכחן אלא לגבי מצות קריאה, אבל במצות שמחה לא אשכחן שיוצאים יד"ח בי"ד, אלא בעי דוקא זמנה, וא"כ אכתי חסר לו לזה שיצא בי"ד מצות שמחה. ויתכן דזהו באמת הטעם שלא הזכירו הראשונים הנ"ל שיקרא בי"ד מכח דין דהכל יוצאין, שהרי עכ"פ תחסר לו מצות שמחה. וא"כ השתא לפי האמור בי"ד אינו יכול לקיים מצות שמחה, ובמ"ו לפי הנראה לכאורה משימת רוב הראשונים אינו בר חיובא. אפ"ה צריך לנהוג שמחה מספק לפי שיטת הרא"ש דנקבע בי"ד להיות מוקף.

היוצא מכל דברינו בקיצור הוא דלפי הירושלמי, וכמו שיש להוכיח מדעת הרמב"ן והריטב"א בשיטת רש"י, אין בן כרך נעשה פרזי ע"י מחשבה לצאת בי"ד, ורק יתכן דעכ"פ יקיים מצות קריאה בי"ד מדין הכל יוצאין בי"ד, אכן לגבי שמחה אין לו תקנה, דשמחה דוקא בזמנה. ומאידך, לדעת הרא"ש זמנו הוא ט"ו בין לקריאה בין לשמחה,

וע"כ מן המוטב לזה שהוא אנוס לצאת שיקרא גם ב"ד וגם בט"ו, ויקיים מצות שמחה בט"ו. ויל"ע ממה שנראה מהשו"ע דגם בט"ו יוצאים יד"ח, ובפרט זה שלא נקבע להיות פרוי אפשר שאין חילוק בקיום מצותו בין יום י"ד ליום ט"ו, וא"כ יתכן שיקיים כל חיובו רק בט"ו. ובמי שדעתו לחזור ביום ט"ו לירושלים י"ל דלכל השיטות יש עליו דין מוקף מדינא ומחויב בקריאה ובשמחה. וכ"ז באנוס גמור לצאת, אבל בלא אנוס אסור לבן ירושלים לצאת ביום י"ד לערים פרוות. כן נראה ברור להלכה.

עתה אדון בענין השני שבתשובתו, בענין השכונות הסמוכות לירושלים. ז"ל כת"ר: "על אחת מההוכחות שלנו וכו' מערער מע"כ בסברא חדשה, שאמנם אין כל מקום שומם מיישוב נקרא מקום פרוז וכו'", עכ"ד. והנה צירף בזה כת"ר שני דברים שכתבתי לאחד, וגם אין הדברים מדוייקים כל צורכם. חדא, שאני לא ערערתי על אחת מהוכחות כת"ר בזה, מטעם הפשוט שעד עתה לא היה גלוי לפני רק הוראתו ואת נמוקיו והוכחותיו לא ראיתי עד היום, וכל מה שהיה לנגד עיני הוא האמור בציץ הקודש וקצת בחוברות של ד"ת, ומתוכן ראיתי שהציר שעליו סובבין דבריהם הוא בנוגע לזה אם נותנין במגילה עיבור לעיבור כמו בשבת, וש"ט בזה, וע"ז כתבתי שע"ז יש לדון מצד אחר, שגם אם אין עיבור לעיבור, אבל הכא המצורף לעיר הוי עליה דין עיר מערי חומה לא משום דין עיבור לעיר, אלא המצורף הוי הוא גופו כעיר, ובזה הארכת קצת להוכיח כן, ובסוף דברי כתבתי דיש לעורר דעכ"פ על השטח הזה שנצטרף עתה היתה תורת פרוי ואיך נהפך להיות בכלל תורת מוקף, וע"ז כתבתי חדא כיון דעתה יש לו תורת עיר חומה אין חשיבות למה שהיה קודם לכן, ועוד נסמכתי עמש"ש לעיל בשם הריטב"א במקום שאינו ישוב אין עליו מחמת עצמו דיני קביעות לקריאה, וכל דברי כת"ר מוסבים על הישוב השני שבהערה האחרונה, ואילו על הדברים הקודמים שהם עיקר

היסוד שכתבתי בנוגע להלכה זו לא כתב, ואם יסוד זה לא נסתר מה יועילו ריבויי הראיות שאין כאן דין עיבור לעיבור, כיון שלפי האמור יש כאן צד אחר לגמרי לקובעו כמוקף.

ועתה אבוא לגוף הדברים. על ההוכחה שהבאתי מדברי הריטב"א בבן עיר שעקר ממקומו ועתה הוא במדבר, שכתב שמדבר אינו מקום של חיוב, כתב כת"ר שהוא מופתע לראות זאת בריטב"א, והיה נראה לו תחילה שהגירסא שם משובשת ולא יצאו דברים אלו מהריטב"א, ואח"ז נמלך לפרש שה"ק שאם בדרך הלוכו אע"פ שבדרך שהולך לא קבע מקומו לחלות חיובו מ"מ קורא בי"ד אעפ"י שהולך לדרך. הנה פירוש זה של כת"ר שכוונת הריטב"א שקורא בי"ד תמוה, שהרי עכ"פ ברור בריטב"א שרב מנא בא לומר שהבחינת מיירי רק בעתיד לחזור למקומו (וכ"פ הפ"מ), הרי מזה עכ"פ ברור שאם עקר מעירו ע"מ שלא לחזור אינו קורא בי"ד, ולא כדברי כת"ר. ועוד תמיהני שלא ראה סוף דברי הריטב"א שהביא דעת רבותיו דבן כרך שיצא למדבר ואין דעתו לחזור אינו נפטר לגמרי אלא קורא בי"ד כזמן הרוב (והוא דעת הכל בו שבד"מ, והובא בעוד ראשונים), וסיים הריטב"א שאינו נראה בירושלמי שלפנינו. והבאתי זאת בתוספת ביאור במכתב הקודם, הרי מזה מבואר להדיא שדעת הריטב"א עפ"י הירושלמי שאינו קורא כלל.

ועתה אבאר סתירת הנמוקים שכתב נגד שיטה זו. מש"כ שלפי"ז גם בן עיר שיצא למדבר צריך להיות פטור, שבמגילה ידוע שאין נותנין חומרי מקום שיצא משם. הנה זה כבר נסתר בדברינו הקודמים מדברי הרמב"ן והריטב"א (וכ"נ מהרא"ש), וכ"ש שז"א כלל במקום שאין שם כלל דיני קריאה.

ומש"כ שלו יהא בן עכ"פ איך משתנה להיות מקום חיוב, דכשם שאין פרוז נעשה למוקף כן גם מקום פטור אינו מתהפך למקום חיוב, וכל העיירות שנבנו במשך הזמן איך נתהוו למקום חיוב, כיון שלא היו

בזמן אכנה"ג. לדעתי אי"ז קושיא כלל, שכשם שהיתה התקנה על כל הנולדים לאחר אכנה"ג, כך היתה תקנה על ערים שיבנו אח"כ, ואי"ז כדין מוקפים התלויים בזמן יהושע בן נון, ופשוט.

ומש"כ שהתפלא על עיקר החידוש, איך ס"ד שכל שמחוץ לישוב הוא מקום פטור, הלא שם פרוז איננו דוקא עיר, והוכיח דפרוזות כולל גם שטח שאינו עיר. אני מתפלא על פליאתו שהרי הכא במגילה לא כתיב היושבים בפרוזות, אלא "היושבים בערי הפרוזות", א"כ י"ל דמיירי דוקא בערים ולא בשטח פרוז סתם.

ומש"כ דא"כ היה צריך להיות חלוקי דינים במשנה דירתו ממקום פטור למקום חיוב וכו'. תמיהני הרי הן הן דברי הירושלמי לפי הריטב"א, וחילוקי דינים שצריכים להיות הרי הן לפנינו. וכבר כתבתי במכתבי דמבואר מהריטב"א דגם לדעת רבותיו יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, וגם הם מודים דיש חילוק בין מדבר לפרוזים, וגם הוכחתי שגם דלפי הקה"ע יוצא ג"כ חילוק זה.

ומש"כ דיקשה "וכי לאו ישראל נינהו". הנה זה שייך היכא שיפטרו בקביעות בני ישראל מיוחדים, אבל הכא ממ"נ, אם קבעו מקומם במדבר הוי ע"ז דין עיר וקורין בי"ד, וכל הפטור הוא משום שמהלך שם לפי דרכו, א"כ לא נאמר שאינו בכלל המצוה, וכמו שהדין בבן כרך שעקר שפטור מכאן ומכאן, וז"פ.

ומש"כ שהל"ל עיר וכל הסמוך לה נדון כעיר, והביא שבאמת הרשב"א בדף ב' ע"ב ד"ה אלא קרא יתירא הוא וכו' הקשה "עיר ועיר למ"ל", ותירץ "דדרשינן מיניה נמי עיר וכל הסמוך לו נדון כעיר, ונפק"מ להקדמה שאינו מקדים ליום הכניסה". הנה כ"כ שכל הנפק"מ היא בהולך בדרכו, אבל בקבע דירתו שוב הוי עליו חיוב כשאר מקומות, וודאי יותר פשוט לומר נפק"מ לגבי כפרים מלומר נפק"מ במהלך בשדה סמוך לאלפיים אמה. ומהרשב"א גופא אין ראיה, דשמא סובר כדעת רבותיו של הריטב"א שבכל אופן קורא בי"ד,

ובאמת הריטב"א כתב ג"כ את עיקר תירוץ הרשב"א אבל לא כתב למאי נפק"מ, אלא סתם שגם בעיר אמרינן ש"כל הסמוך ונראה" וכו', ויתכן שכוונתו גם על אופן זה. ואגב יש להעיר שתירוצם של הרשב"א והריטב"א (וכ"ה בתורי"ד מהדו"ת) מבואר כן בתוספתא פ"א ה"א עיי"ש.

ומש"כ מהכל בו שהמפליג בספינה או הולך במדבר כיון שאינו במקומו קורא ב"ד, שהולך אחר רוב העולם. הנה זה מוכרח דפליג על הריטב"א, וסובר כדעת רבותיו של הריטב"א. וכבר כתבתי במכתבי דבעצם החיוב מודים לריטב"א ורק משום שרוב ישראל קורין אז סגי לחייבו ב"ד גם אם המקום אינו מקום חיוב, ומהכל בו נמי מוכח כן, ונפק"מ שאין במדבר דין פרוז בן יומו.

והנה על הראיה שהבאתי מירושלמי נזיר ומהרמב"ם שכל המחובר לערי חומה הרי הוא בכלל ערי חומה, כתב כת"ר שהשתומם על דברי הרמב"ם, מה פירוש הדברים של "קבר שהקיפתו העיר", איך יצויר ד"ז. ומה פירוש בין מד' רוחות בין מב' רוחות, כיצד יתכן היקף דין בתי ע"ה מב' רוחות, הנה לפי הפשט הפשוט שכתבתי שנתפשטה העיר יותר משהיתה בימי יהושע בן נון והגיעה עד הקבר שהיה קודם חוץ לעיר, א"כ יתכן שהיה באופן שכל השטח מסביב לקבר נבנו עליו בתים, ויתכן שרק משני צדדי הקבר נבנו, ואין כאן כל קושי.

ומה שהקשה שבג' המקומות שהובא דין זה משמע שמיירי מדין קבר המזויק, שקודם לדין זה תנן התם "קבר המזויק לרבים" וכו', הנה בכלל קשה להקשות על הראשונים ממה שאנו מדמים מכה סמוכים, ובפרט במס' שמחות שכתב הגר"א ביו"ד שלפני הראשונים היו שם כמה הלכות שאינן לפנינו, וכ"ש בהלכה זו שמשובשת לגמרי כמו שנראה לעין, וכמו שהגיה שם הגר"א. והעיקר הרי כל הפרק שם יש בו אוסף הלכות דקברים, ויתכן מאוד שהלכה אחת היא בדין קבר המזויק

והלכה שניה היא באיסור קבורה בערי חומה. ועוד אם מצד סמיכות ההלכות, יש ראייה דכאן מיירי בדין קבר בערי חומה, שהרי סמוך לזה תנן "כל הקברות מתפנין חוץ מקבר המלך ומקבר הנביא", ומביא ע"ז מקבר חולדה שהיה בירושלים, והרי זה ודאי מדין קדושת ע"ה או ירושלים, עיין בתוספתא נגעים פ"ו ה"ב ובאדר"נ, ומרבית הדינים שמיוחדים לירושלים הם מפני שירושלים מע"ה עיי"ש ובמרוכה, ויותר מכך כתבתי במכתבי הקודם דע"כ גם מסברא א"א לפרש הבריייתא מדין קבר המזיק כדין מרחיקין את הקברות מהעיר חמשים אמה, שהתם מפני הריח, וזה דוקא לכתחילה אבל לא להתיר החמשים ולא לכל העיר כולה. וכ"נ שא"א לפרש משום קבר המזיק את הרבים דאין סברא שמשום זה ירחיקו, ויבטלו איסור פנוי, עד שבעים או חמשים אמה, ולמה יש לחוש שעד התם ילכו הרבים. וכן מפורש ברש"י שקבר המזיק את הרבים הוא שהקבר תחת הדרך ממש, ועכ"פ י"ל גם סמוך לקבר, אבל לא בריחוק כ"כ. וע"כ מפרש הרמב"ם שהבריייתא מיירי באיסור קיום קבר בערי חומה, ואחרי שכת"ר לא הביא ראייה שלא כדעת הרמב"ם אין אנו זקוקים לשבש את הרמב"ם או להוציא מידי פשוטם, אלא ברור מכ"ז שכל איסורי ע"ה הם גם על מה שנוסף לעיר, וא"כ שוב קיימי דברינו הקודמים בענין קריאת המגילה שכל מה שנוסף לע"ה קורין בהם לא משום סמוך אלא משום עצמן. ובאמת גם בלא דברי הרמב"ם הדברים ניתנים להאמר. וכיו"ב מוכח מכ"מ שרוב המעלות שתקנו לירושלים נזהגות גם במה שנוסף על ירושלים.

ומש"כ ראייה מדעת הר"ן דסמוך הוא דוקא בעיבור העיר, ראייה זו נסתרת כבר ממש"כ בציץ הקודש. והראיה שהביא מאוצר הגאונים דבתים דמרחקי מההוא כרכא עד מיל כבני כרכא דמו וכו', אבל בתים דמרחקי טפי ממיל קרי בארביסר, צ"ע הרי שם מיירי בעיבור שלאחר המיל, והדיון הוא רק בעיבור לעיבור.

אמנם מה שהביא בשם הגר"ש סלנט זצ"ל מירושלמי מגילה (פ"א ה"א) ד"רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא, ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא" וכו', ומדהוצרך להעיד על כנישתא דכיפרא שהיא טבריא קדמייתא נראה שמקומות המחוברים לה אינם ככרך מצד עצמם. וכת"ר הוסיף ביאור וראיה מדיליה. וזה ענין נכבד, וראוי לעיון רב. אולם בעיקר הראיה י"ל דכיפרא היא מקום סמוך לטבריא ורחוק ממיל, ולדעת ר"י היא טבריא הישנה, וכשם שפליג אם חמתא היא מקום המוקף מימות יהושע בן נון, דלדידה חמת זוהי טבריא ולא כמו"ש בירושלמי חמת חמתא, וכן פליג אכו"ע אם רקת הוי טבריא, ה"נ פליג וסבר דמקום כיפרא הוא טבריא הישנה. ועוד י"ל בדרכים אחרות אבל זה הנראה נכון יותר.

סוף דבר נראה שכל דברי במכתבי הראשון בנויים על יסודות נכונים כפי שהם מתבארים בדברי רבותינו הראשונים.

והנני חותם בכבוד רב ובברכה נאמנה

אברהם כהנא שפירא

בענין פורים שחל להיות בשבת

מגילה ד' ע"ב: "דכו"ע מיהא מגילה בשבת לא קרינן. מ"ט, אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאות בקריאת מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ד"א ברה"ר, וה"ט דשופר וה"ט דלולב. ר"י אמר מפני שעניהן של עניים נשואות במקרא מגילה". ורש"י שם כתב בד"ה נשואות למקרא מגילה: "לקבל מתנות האביונים ואי אפשר בשבת". ובתוס' ד"ה רב יוסף כתבו: "ע"כ צ"ל דר"י לא פליג אטעמיה דרבה דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרנא, מ"מ קאמר הכא טעמא אחרנא משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות, ואפ"ה אסור משום האי סברא דקאמר רב יוסף", ע"כ. ולכאורה יש ללמוד מתוס' זה כמה הילכתא רבוותא בענין פורים שחל להיות בשבת, דפשטות כונת התוס' הרי היא שאליבא דרבה הגזירה חלה בכל ערי ישראל פרט למקדש, ובדומה לשופר ולולב וה"נ במגילה, ולכן כמו בשופר ובולולב שבגבולין פטור ממצוה זו בשבת, אבל כשבא למקדש חייב בת"ש ובולולב, וה"נ במקרא מגילה, אם כי פטור חוץ למקדש אבל אם בא למקדש נתחייב במקרא מגילה.

וצ"ע טובא דלכאורה לא דמי, דהתם מכח גזירה דרבה נפטר מדרבנן בכלל ממצוה זו כשחל בשבת, אבל במגילה הרי אם מכח גזירה דרבנן פטרוהו רבנן מחיוב קריאה בשבת, אבל הרי חייבוהו להקדים קריאת המגילה לפני שבת אם בי"ד ואם בי"ג. (להאי תנא דסבר מוקפין ככפרים, ע"ש בסוגיא), אבל עכ"פ עוד לפני שבת כבר יצא יד"ח בקריאת המגילה, וא"כ כבר קיים חובתו ואיך יחויב שוב בשבת במקדש כמו בשופר ולולב שמכח תקנה דרבה פטור לגמרי ולא קיימה מעולם.

והנה מכל זה מוכח מהתוס' דגם מכה גזירה דרבה לא הופקע עצם החיוב, אלא החיוב נשאר כפי שהיה אלא שחכמים פטרו מלעשות מעשה בשב ואל תעשה, וכה"ג לא נעקרה המצוה, ואם באמת היה עושה ועובר על תקנת חז"ל, קיים המצוה, דהמצוה לא נעקרה. ועי' בתשובות רעק"א החדשות סי' י"ז. וע"כ אם נזדמן למקום ששם משום מה לא חל איסור דרבנן, שוב אינו יכול להשאר בפטורו.

וצריך להוסיף עוד בזה, שיסוד זה שוה בין במצוה מהתורה, ובין במצוה מדרבנן, דיש מקום לומר דבמצוה מה"ת אינו נעקר ע"י כח חכמים לעקור בשווא"ת, אבל במגילה שכל עיקרה אינו אלא מדרבנן הרי אפשר שאם יש כח ביד בי"ד לעקור אם כי אינו גדול כבי"ד שתיקן, ממילא מ"מ נעקר כל עיקר חיובו. ואם נימא כן הרי ל"ש שיחזור בכלל לחיוב. וע"כ צ"ל דבתרוייהו הגדר הוא דמה שמבטלין בשווא"ת אינו אלא עיכוב חיוב המעשה, אבל עצם תקנת המצוה לא נתבטלה, וכשיש אפשרות לקיים המצוה בין מה"ת ובין מדרבנן, הריהי עומדת במקומה.

ואכתי לא סגי לן בזה לעיקר הקושיא, שהרי עכ"פ כבר יצא יד"ח מער"ש שכל המוקפין מקדימין לקרוא כפרזים ואיך יחויב שוב כשנכנס למקדש.

ולכאורה מוכח מתוס' דאם כי מוקפים יש להם דין פרזי לגבי קריאת מגילה כשחל בשבת, אבל כמו שמוקף שנעשה פרזי בן יומו שקרא בי"ד וחזר לדרך חזר וקורא כמו"ש הריטב"א, ה"ה מוקף בשבת שקורא כפרזי אם נכנס למקדש בט"ו דינו לא גרוע ממוקף שקרא בפרזי בי"ד וחזר לדרך, דחל עליו שוב דין מוקף וקורא בט"ו. וכמ"ש רש"י בפשט הגמ' להלן, ד"ה פורים שחל להיות בשבת ער"ש זמנא ופריך והא שבת זמנא וכו' ופירש"י בד"ה ער"ש זמנא הוא: "משמע שהוא זמן הקבוע להו מימי אבה"ג מדלא קאמר מקדימין לע"ש, להכי קשה ליה והא שבת זמנא הוא, שהרי י"ד הוקבע לפרזים, אלא להכי

נקט האי לישנא דתשמע מינה הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחר כנה"ג להקדים משום דרבה, הרי הוא לנו כיום וזמן הקבוע מתחילה לכל דבריו, ואע"פ שהוא שלא בזמנן הוי כזמנן". וע"כ סברי התוס' דקיום מצוה שלא בזמנה אינה משלימה את כל החיוב של קריאה בזמנה. ושיטת התוס' היא כמו"ש רש"י להלן י"ט ע"א בבן כפר שהלך לעיר שב"כ וב"כ קורא עמהם.

והנה בתוס' שם כתבו: "וקשיא למה יחזור ויקרא שני פעמים, ומ"מ נראה דשפיר פירש"י דכיון שהיה בעיר בלילה נעשה כבני העיר" וכו'. ולכאורה צ"ב בס"ד ובמסקנא, שהרי מה שכתבו טעם לקיים דברי רש"י היא היא לכאורה הסברא שהוזכרה בגמ' ומה ס"ד לפנ"ז שקשיא להו על רש"י למה יחזור ויקרא. והנה בתוס' הרא"ש הביא גירסא אחרת, שהר"י באמת חולק על רש"י, ומפרש פירוש אחר, שאם קראה בכפר באמת פטור, וכאן איירי שלא קרא והלך ממקומו ועכשיו הספק אם יקרא המגילה ביום הכניסה בעיר, וקמ"ל שכה"ג חזר חיובו להיות בחיוב של בני העיר ולא ככפר. ולשיטה זו כנראה התכוון הריטב"א שהביא שהתוס' חולקים על הדין של מוקף שקרא בפרזי וחזר לכרך שאינו חוזר וקורא. והיינו שלדין אין דין קריאה פעמיים בפרזי ובמוקף. וא"ל שגם לפי הגירסא שלנו התוס' מפרשים ברש"י שאין בכלל פגם של שתי קריאות, וכמבואר בריטב"א, וע"ז התוס' מפקפקים שאיך יחזור ויקרא, דלפי"ז יוצא שיש לאדם אחד שני ימים של פורים. ולכן מדגישים שכאן אין זה שני ימים של פורים, אלא שהקולא היתה דוקא להקל עליהם כדי שלא יבטלו מהספקת מזון ומים, ואם לא אדעתא דהכי לא היו פטורין לכתחילה.

ויש לומר דגם אם נימא שתוס' שלנו בדף ד' הנ"ל מפרשים להלן ברש"י, אבל להנ"ל י"ל שכל המחלוקת על הריטב"א היינו כנ"ל שאין שני ימים של פורים ואם הוא פרזי בן יומו אין לו פורים של ט"ז והוי כחול גמור, אבל כשחל בשבת שרק הקריאה נדחית לפי דעת רוב

הראשונים, ולא נעקר כלל דין פורים מזמנה, וכיון שחכמים לא בטלו את עצם החיוב בגלל גזירה דרבה, לכן חוזר וקורא במקדש, אם כי כבר קרא בע"ש.

ומלשון התוס' נראה שיסוד גזירה דרבה אינה בכלל פטור ממצוה, אלא איסור מלטול, ומשום דהוי חפץ של איסור לכן אין לקיים המצוה, וזה כדברי הפר"ח בס"י תרפ"ח ס"ק ו', שיש איסור מלטול מוגילה בשבת, וע"ז קאמרי דבמקדש ליכא שבות. ומה שהק' בטו"א על התוס', שהרי חזינן שגזרו לא ליטול לולב במקדש, נראה שהתוס' סברי שרק אם יש איסור כללי דשבות ואסרו בגבולין, ע"ז חל הכלל שבמקדש אין שבות, אבל כשצריך לחול איסור רק על מקדש בלבד, ע"ז לא נאמר הכלל, וע"כ בשופר ומוגילה שאסרו שבות בכל מקום, חזר הכלל ששנינו בסוף עירובין דאין שבות במקדש, אבל בלולב בשבת, שדנו בגמ' בסוכה, הרי התם אין זה אלא מצוה של מקדש לחוד, ואם חכמים אסרו על מקדש לבד אסרו דאין לולב בגבולין כל שבעה, ובזה לא אמרו הכלל דאין אוסרין איסורי שבות במקדש.

עוד נראה מדברי התוס', שחדשו שיש הבדל אליבא דרבה בין גבולין למקדש במוגילה לגבי דין סמוך ונראה. דלכאורה ירושלים דמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, החומה שבזמן יהושע לא כללה אז את מקום המקדש, שהרי בזמן שבנה דוד לראשונה מזבח היה זה גורן ארונה, ולכאורה לפי המבואר בספרי והובא בראב"ד פי"ד מאי"ב אין גר תושב גר בערי חומה, וגם מרחיקין את הגורן מהעיר, וע"כ כנ"ל, דרק כשקיים דוד מצוה ד"לשכנו תדרשו ובאת שמה" וכמ"ש בספרי ראה (פיסקא ס"ב): "שלא תעשה אלא מפי נביא" וכו' וע"ש ברמב"ן, ואז קדש דוד מחנה שכינה בהר הבית ומחנה ישראל בירושלים, ולפי"ז מה שבמקדש הוי כמוקף בחומה מימות יהושע בן נון הוא משום שהוא סמוך ונראה לירושלים, ומוכח מהתוס' שדין סמוך ונראה לכרך הוא ככרך לכל דבר, דהרי חזינן דאפילו כשכל הכרך כולו

מופקע מדין קריאה בט"ו, מ"מ הסמוך ונראה לבד נשאר בדין הקריאה בכרך.

ולכאורה יש לעיין בסמוך ונראה כשאין בכרך י' בטלנים, ולפי הראשונים שלגבי כרך צריך י' בטלנים, ואם לאו בטל שם כרך ממנו, אם מהני הי' בטלנים של הסמוך, וכן ילע"י אם דין מוקף בן יומו הוא במוקף ממש ולא במקום שאינו מוקף אלא רק סמוך. ומשמע לכאורה שזה דין באדם שחייב ולא שהמקום נתחייב. ובזה היה נראה דמיושב מה שהקשה הטו"א מ"ש דכאן נתרבה סמוך אעפ"י שלא נראה ונראה אע"פ שאינו סמוך, ואילו לגבי שופר בירושלים צריך גם סמוך וגם נראה, ולפי"ז י"ל דהתם תקנו על מקום שהיו חלק מירושלים, ולכן צריך גם סמוך וגם נראה וכו', משא"כ כשתקנו על האדם הסמוך, וי"ל.

אולם באמת נראה שלכל מה שמחובר לירושלים אעפ"י שחובר אחרי יהושע בן נון דין גמור של ירושלים, וכן בכל עיר, ועיין בשו"ת מהרי"ט מ"ש לגבי מעלות דירושלים אם חל על כל מה שנוסף, ואכמ"ל.

והנה הטו"א כתב שם דיש הבדל בין טעמו של רבה לטעמו של ר"י, דלרבה הקדמת קריאת המגילה לפני שבת היא תקנה מאוחרת ויש כח ביד בי"ד מאוחר לבטל תקנת אכנה"ג, ול"ק מ"ש בריש מסכתין הרי אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד גדול ממנו, משום דלרבה הוי סייג לעבירה דשבת, ולסייג כל בי"ד יכול לבטל, אבל לר"י שזה משום שעניניהם של עניים תלויות במגילה אין זה סייג וא"א לבטל, וע"כ צ"ל לר"י דכך היתה תקנת אכנה"ג. לכתחילה דחל בשבת מקדימין, ולפי"ז כתב, דמה שאמרו בגמ' אח"ז "ערב שבת זמנם והא שבת זמנם הוא", ופירש"י שהרי אכנה"ג תקנו בשבת, שזהו רק לרבה ולא לר"י. ובאמת הדברים תמוהים לכאורה, שהרי לעיל כשתירצו שאכנה"ג תקנו דין הקדמה ליום הכניסה, התירוץ היה בנוי על סמך

דרשה במגילת אסתר, שאם יש תקנה כזו צריכה להיות רמוזה עכ"פ במגילה, ואילו דיחוי זה אליבא דר"י היכן רמוז שידחו הקריאה בגלל עיניהם של עניים. ועוד תמוה, דמה שייד לאמר שזה הטעם לאכנה"ג שתקנו בתקנת חיוב מצות פורים גופא להקדים כשחל בשבת משום שעיניהם של עניים נשואות למגילה, שלפני שתקנו תקנה זו לכלל ישראל מהיכן באו לומר בזמן התקנה שעניי העניים נשואות למגילה, והרי אכתי אין עניים ואין עיניהם נשואות. ובשלמא אם הפירוש שהתקנה היתה מאוחרת, שייד שפיר לומר שבמשך הדורות ראו ב"ד שעניים התרגלו לקבל מתנות בזמן המגילה ועיניהם נשואות לכך, אבל לא לפנ"ז. וולמ"ש דמעיקרא דדינא חיוב קריאת המגילה הוא מלבד תקנת אכנה"ג גם חיוב משום "קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם", וכ"כ לעיל דנפ"מ בזה לגבי דין ציבור ועוד, וכעת מצאתי דיש יסוד מפורש בזה ברבותינו הראשונים, עיין בשבלי הלקט (קצ"ח) בשם רש"י שהקורא מגילה יכול להפסיק בין בתחילת הפסוק ובין באמצע הפסוק, ואח"ז מביא מ"ש הא"ע בעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים ולא היה אחר שנים רבות, צוו חכמים שלא יפסיק הקורא בסוף פסוק, ונ' כוונתו, שכיון שקריאת המגילה היתה כבר לפני עזרא, ולפני שהפסיק המגילה בפסוקים, ע"כ תיתכן קריאה כזו כפי שהיתה לפני שנכתבה ע"י אכנה"ג, ולפי"ז י"ל שעוד לפני תקנת ב"ד הגדול של כנה"ג כבר קיימו המצוות מדין "קיימו וקבלו", וממילא היה מקום לתקן כבר מיד להקדים המגילה.]

ומ"ש המו"א שמפני עיניהם של עניים נשואות למגילה אין זה טעם של סייג, לכאורה ילע"י דשפיר הוי ענין של סייג לקיום מצות צדקה לעניים, ובפרט למה שנתבאר שהמכוון הוא שנמנעו מלחלק מעות פורים לסעודת פורים, ויש כאן עשה ד"כדי מחסורו".

אולם באמת גם לפי המו"א עדיין צ"ב, דאם כל עיקר דין ההקדמה בב"ד שלאחריהם היה מכח ביטול תקנה קדומה משום סייג, הנה זה

ניחא מה שיש בכחם לבטל חיוב קריאת המגילה בשבת, אבל אכתי לא אשכחן שבי"ד קמין יכול לתקן תקנה שתהא במקום התקנה שביטלו, ואם מתקנים, הוי תקנה חדשה לגמרי, ולא במקום התקנה, ובפשטות לא נראה שיש מצוה חדשה במקום מצות פורים במקורה. ועוד, הרי מגילה מדברי קבלה הוא, ואילו אם תיקנו מגילה בימים אחרים שוב אי"ז דברי קבלה. וכשם שלא מצינו בגזירה דרבה לגבי שופר ולולב שתיקנו תקנה לשופר ולולב ליום אחר, ה"נ הכא.

וע"כ גם לפי הטו"א צריך לפרש דמה שמקדימים הוא בכלל דברי קבלה, משום שאחרי שלמדנו מ"זמניהם" שלכתחילה תקנו ימים נוספים גם לאותו יום יש דין של דברי קבלה, והטעם של רבה צריך רק לנמק למה ביטלו קריאה בשבת, אבל ממילא אחרי שביטלו מכח סייג לעבירה, מה שחזרו להקדים הקריאה לפניה, לזה אין צורך בתקנה חדשה, אלא היא היא התקנה שתקנו אכנה"ג דאפשר להקדים לקרוא לפני פורים ומקרא ד"זמניהם". וע"ז אין כבר צורך שיהיה בי"ד גדול מהם, דהכל חזר לדין של בזמניהם, שמכח הטעם שנמנע מלקרוא בזמנה, ממילא חזר דין קריאה לפניהם.

ואם כן הוא, הרי אותו הטעם שייך גם לר"י שנתן רק טעם אחר, שמהני גם למגילה במקדש, שלפיו צריך לדחות קריאת המגילה בשבת, אבל אחרי שנדחה דין קריאתו בי"ד או בי"ג הוא כמו לרבה מדין "זמניהם".

וביותר זה מוכרח לשיטה שהובאה ברי"ף וכן בר"ח שמי"ש לעיל ב' ע"א בברייתא דבזה"ז הואיל ומסתכלים בה אין קורין אלא בזמנה היינו שעניני עניים תלויות במגילה, א"כ מוכרח שענין זה של עניני עניים תלויות במגילה הוא ענין שנתחדש אחרי זמן רב, ולא בשעת התקנה, וע"כ דמ"ש ר"י כאן שמגילה אינה נקראת בשבת היא תקנה מאוחרת ולא בזמן אכנה"ג.

אבל באמת הרי הקשה כבר בהמאור דיש סתירה לפירוש זה ממו"ש כאן בברייתא דגובים ומחלקים בו ביום משום דעיני עניים נשואות, והביא בשם הר"ר אפרים, וכ"כ הראב"ד, דהכונה ברי"ף היא שנהיו עניים יותר, ומה שנותנים להם בזמן קריאה לא היו משאירים עד לפורים כדי לקיים שמחת פורים, ולפי"ז ענינים שונים הם, אבל עכ"פ מכו"ז נראה ברור שלאחר שנהגו כפי התקנה, נהיו עיני עניים תלויות במגילה, ולא בשעת התקנה.

והנה צ"ב מו"ש ר' אפרים והראב"ד שיש כאן מניעת שמחת פורים, ולא כתבו בפשטות דאין קיום מתנות לאביונים, שנראה מדבריהם שא"א לקיימו בנתינה לפני פורים, אם זה לא מתקיים עד הפורים.

וכן צ"ב טובא מה דתנן במשנה ה' ע"א שאעפ"י שמקדימין מותרים בהספד ובתענית ובמתנות עניים, ומוכח שכל ג' דברים אלו לא שייכים ביום הכניסה, ואילו כאן אמרינן שגובין ומחלקים בו ביום, וראה בפסקי הרי"ד ובתוס' רי"ד בזה. ומכח קושיא זו כתב הרמב"ם (פ"ב הי"ד) שאם נתן באותם הימים יצא, והיינו שהמצוה היא בפורים ובידיעבד יצא, וצ"ב מאי לכתחילה ומאי דייעבד איכא הכא, אם תקנו להקדים תקנו ואז גם בידיעבד לא מהני, ולפי הראב"ד שאם כי אפשר ליתן קודם אבל בתנאי שהעניים יקיימו אצלם את המתנה בפורים, י"ל גם ברמב"ם כן, שהנתינה הקודמת מהני בידיעבד כאילו נתן לאחר כמה ימים.

והנה פשט הגמ' מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וברש"י שם "לקבל מתנות אביונים וא"א בשבת" צ"ב, דאם כפי שנראה בפשטות דמשום קיום המצוה דמתנות לאביונים שא"א בשבת וכיון שעניניהם תלויות בזה במצות קריאת מגילה לכן שינו את זמן קריאת המגילה, מה עדיפות שחז"ל עמדו לתקן תקנה במצות קריאת מגילה שיש לשנות מזמן מצותה בשבת בגלל מצות מתנות

לאביונים, ולא דנו על מצות מתנות לאביונים גופא שא"א לקיימה בשבת.

ואמנם היה מקום לומר שהכונה היא שמשום צורך מתנות לאביונים באמת היה ג"כ צריך לבטל את זמנה בשבת ליום אחר, אלא שמשום זה היה אפשר לאחרה ליום ראשון כמו מצות שמחה ומשתה, ואילו משום מקרא מגילה שבזה איכא משום "ולא יעבור" יש צורך להקדים ולא לאחר, אבל אי"ז נראה בלשון הגמרא, ויותר קשה יהיה לשיטות שבבבלי אין בכלל אחור המצות ליום ראשון. וע"כ נראה שבאמת מצד מצות מתנות לאביונים שהיא יכולה להתקיים בנתינת אוכלין בשיווי שתי פרוטות (כמש"כ הריטב"א בדף ז' ובלקט יושר ח"ב עמ' 33), לא היה צורך לדחות את מצוה זו משבת ליום אחר, כי מתנה של מצווה מותרת בשבת.

ונראה שפשוט הגמרא "מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה", אין הכונה על המצוה של שתי מתנות לשני אביונים, אלא דמלבד דין שיעור מתנות לאביונים כנ"ל יש עוד מצוה של מוגבית פורים, ומפורש בב"מ ע"ח ע"ב שזה מצוה נוספת, שהרי התם אמרין שמוגבית פורים לפורים היינו שהגבאי לוקח עגלים ומוחלק לעניים לסעודת פורים, ובפשטות זהו חוץ מדין מתנות לאביונים שכל אחד נותן בעצמו, וזהו חיוב נוסף שהייבים בפורים ליתן לצרכי עניים.

והנה באורחות חיים דיני סעודת פורים כתב, שאחרי צאתם מבית הכנסת שחרית מחלקים מעות פורים ונותנים לכל מי שירצה לקבל ואין מדקדקין בדבר, והכל להרבות שמחה, ואין משנים מעות פורים לצדקה אחרת, ומלשון זה נראה שעיקר דין שמרבין לחלק בפורים הוא מדין יום שמחה, וז"ש "והכל להרבות שמחה". וכן מפורש בנמו"י בב"מ ע"ח שזה כדי שיהיו הכל שמחים ד"ימי משתה ושמחה" כתיב, וכן מפורש בריטב"א שאין זה מדין צדקה אלא מדין שמחה ומנות.

ובאמת מבואר כן ברמב"ם שכתב בפ"ב הי"ז ש"מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ומשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה" וכו'. ומשמע שלא משום שמצות מתנות לאביונים עדיפה יותר, אלא שבמצות שמחה גופא יש בזה עדיפות. ועיין בסוף פ"ג מהל' חגיגה שגם שם כתב הרמב"ם כן, אבל התם בפירוש יש מצוה לשמח חגר והיתום בחג, ומהר"ם משמע שגם הכא בכלל חיוב שמחה הוא, ומדין יום שמחה.

ועכ"פ זה ברור שדין מגבית פורים לצרכי סעודה הוא חיוב נוסף על חיוב דמתנות לאביונים. ועי"ש באורחות חיים שחלק אותם בשני מקומות, וע"ש שנראה מדבריו שמשלוח מנות ומתנות לאביונים הם מצוה אחת דמצוה לשלוח מנות לרעהו ולשלוח מתנות לאביונים, ובזה דינו שונה מדין צדקה שחייב באזהרות שלהם רק כשהעני מבקש, ואילו בפורים החיוב לשלוח מעצמו לרעהו ולאביון. וי"ל באמת לפי הנ"ל דמה שנתחייב כבר מדין צדקה כשהעני ביקש ממנו וחייב משום "לא תקפוץ את ירך", אינו יוצא בזה חובת מתנות לאביונים שחייב לשלוח להם מעצמו.

ועיין בב"מ ע"ח ע"ב שמוכיח מהברייתא דמגבית פורים לפורים ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, דמשנה מדעת בעה"ב גולן הוא, ודחי, דהתם "אדעתא דפורים הוא דיהיב ליה אדעתא דמידי אחריתא לא", וע"ש ברש"י, אלא מהא, "הנותן דינר לעני ליקח לו חלוק לא יקח בו טלית". וצ"ב מאי אולמא דהאי ראיא מהאי ראיא, ומ"ש דמהא דנותן לסעודה אסור ליקח סנדל אין מזה ראיא דמשנה מדעת בעה"ב נקרא גולן, ומזה שמחליף לטלית בכל השנה יש ראיא.

ונראה מזה דמגבית פורים היא מצוה מיוחדת לעצמה וכנ"ל, משום דין שמחה ומשתה ויום טוב, וכשאינו מקיים בהם דין שמחה הרי כל ענין המצוה לא קיים, ובזה לכו"ע אסור לשנות, אבל כשמחליף חלוק בטלית הרי בדין צדקה נכלל כל צרכיו של עני וג"ז צרכיו של המקבל,

ובזה אם אין לשנות מוכרח שמשנה מדעת בעה"ב הוי גזלן. שו"ר שהסבר זה מוכרח בדברי הראב"ד בשמ"ק ומפורש שם שהיא מצוה דמשתה ושמחה ויום טוב.

והשתא לפי"ז נ' שמ"ש ר"י שעניניהם של עניים נשואות למ"מ, לא משום מתנות לאביונים התכוין, דמחמת שתי המתנות האלו שהן בשני מיני אוכלין, אפשר לקיים גם בשבת, שהרי מותר ליתן מתנות של מצוה בשבת, ועי' מג"א סי' ש"ו ס"ק ט"ו, אלא משום מגבית פורים שנותנים לכל הפושט יד, ולמגבית זו נותנים מעות וכל נתינות דמוקצה, ומחמת מתנות אלו קאמר דזמן חלוקתם הוא אחרי קריאת המגילה, וזה א"א בשבת. ועיין גם בסידור רש"י סי' שכ"ה שכתב, דבפורים אין קצבה וכל מה שביקש כל אחד ליתן, יתן, מפני שהיא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין שלו הוא נותן, וז"ש חכמים מקדימים ליום הכניסה, דגובים בו ביום ומחלקים מעות בו ביום.

והנה המאירי הביא כמה שיטות במ"ש שסעודת פורים מאחרים שי"א שזה רק בכפרים [ולעיל שם כתב גם לגבי הספד שמותרים, שזה רק בכפרים שהקדימו רק להנאתם, אבל בעיירות שמקדימים בגלל שבת, אסורים בהספד, וכן בכרכים (היינו למ"ד שמקדימים לי"ג)] הואיל ושמחה אינה אלא בזמנה] אבל לא בעיירות, ויש שחולקים בעיירות אבל בכרכים המקדימים הואיל וי"ד הוא זמן לרוב העולם, גם שמחה בי"ד. וכ"כ לעיל שזה נראה שיטת רש"י בתענית שפירש מ"ש שם שהמוקפים שקוראים בי"ד אסורים בהספד משום מגילת תענית, שר"ל במוקף שהלך לכפר פרזי, ולא פירש בפשטות שמייירי שחל ט"ו בשבת, משום דסובר שכה"ג גם שמחת פורים הוי בי"ד. ומ"ש שם שצ"ב מ"ש שהלך לכפר ומשמע של פרזי ממש לא מהני, שאכתי חייב גם בשמחה בי"ד, נראה עתה דא"ל לפי"מ דמבואר בספר המאורות מחלוקת הראשונים למ"ד דכרך בעי י' בטלנים ואם לאו הוי ככפר, מה דינו של כרך זה לגבי שמחה, די"א דשמחה בי"ד

וי"א דשמחה בט"ו. ויסוד המחלוקת הוא, שאם חזינן שחמר י' בטלנים
הוי הפקעה מדין כרך והוי ככפר, ע"כ י"ל דהוי הפקעה גמורה וביטול
דין כרך של מוקף חומה מימות יהושע בן נון, והוי כאין לו חומה
ודינו ככל ערי ישראל וכחובת כל אדם בכל מקום שנמצא בפורים
בי"ד, והוי"א סברי כיון שכל דיני כפר נאמרו רק לגבי מגילה ותו לא,
ע"כ כל מה שתנן במשנה די' בטלנים קובעים להיות עיר ולא כפר,
זה רק לגבי מגילה, אבל לגבי שמחה נשאר כדינו דהוי מוקף וחייב
בט"ו. ולפי"ז אם מוקף בא לכפר זה ונעשה פרזי בן יומו זה רק לגבי
קריאת המגילה, אבל לגבי שמחה ודאי לא נשתנה דינו, שגם במקומו
וגם בכפר פורים בט"ו, וכה"ג יתכן שמותר בהספד, וע"ז פריך דעכ"פ
הוי י"ד בכלל מגילת תענית ואסור בהספד.

ולכאורה נראה שמהירושלמי, פ"א ה"ב, שמעודת פורים מאחרין ולא
מקדימין אין הכרח גמור לדין זה, דחנה הר"ן בהלכות מביא תירוץ
הירושלמי שמייירי שחל בשבת, ואילו בחידושיו כתב דמייירי בכפרים
ביום הכניסה, שקורין, ואין איסור מלאכה, ולכאורה יל"פ שההבדל
תלוי במחלוקת הראשונים, דרש"י כתב בריש מכילתין ב' ע"א ד"ה
אלא דכפרים באים לעיר והפרזי מוציא אותם, ויש חולקים, שפרזי
אינו יכול להוציאם, אלא אחד מביניהם. והשתא אם הפרזי הוא
שקורא, לא יתכן לאוקמי משנה דמגילה בכפרים, שהרי הפרזי עצמו
אינו יוצא כלל בקריאה דיליה, וע"כ צריך לפרש שמייירי בחל בשבת,
וכן סובר הר"ן, אבל בשיטתו בגמ' סבר הר"ן שהכפרים הם
שקוראים, וע"כ אפשר לפרש המשנה בכפרים. וכיון שחזינן שהגמ'
בירושלמי היא לא מבוררת כ"צ אפשר לומר שהתירוץ בירושלמי
הוא באמת בעיר ומייירי שחל י"ד בשבת, ולעיר קורא כרך כמו"ש
להלן בגמ' דף ד' ע"ש בתוס'. אבל במוקף ממש לעולם יתכן דגם
שמחה נוהג בי"ד משום שזה פורים לרוב העולם, וכשיטה הנ"ל. אמנם
בירושלמי פ"ב ה"ב לכאורה מפורש שגם בכרכים כן, שהרי הקשו

מכותב את המגילה אם יוצא, והא אסור במלאכה, ומשני "נאמר בי"ד בכרכים", והיינו דחייבים רק במגילה ולא בשמחה, וממילא לא במלאכה, ועי"ש בר"ן מ"ש.

ולכאורה נראה שגם הרמב"ם סובר כשיטות דחבבלי חולק, שהרי הרמב"ם כתב בפ"א ה"ז שכל המקדימים קודם לי"ד קוראים בעשרה, ומוכח דמוקפים שקוראים בי"ד הוי קריאה בזמנה. ולכאורה היא יסוד שיטה זו, דכיון דזמן כל העולם בי"ד, הוי חיוב גם למוקפים וע"כ הוי זמנה, ומפרשים מ"ש בסוגין דחל בשבת דהוי קריאה שלא בזמנה וצריך עשרה דזה רק על פרוזים שקוראים בי"ג וכו' מיירי הסוגיא שהרי קאמר לאפוקי ממ"ש רבי דעיירות ידחו ליום הכניסה, ועיין רש"י שנקט באמת רק פרוזים ולא מוקפים, וע"כ מפרש"י דסוגיא זו חולקת על הירושלמי ולכן חל ט"ו בשבת הכל נעשה בי"ד.

ולכאורה בזמן שנקבע לשמחה נקבע למשלוח מנות וגם למתנות לאביונים, והנה זה שמשלוח מנות נדחה ליום של שמחה, מפורש באורחות חיים, וכן בר"ן ובמאירי, ועיין בחדושי הר"ן שכתב דלרעהו דהוי עשיר צריך מתנה אחת ולאביון שאינו רגיל כ"כ לאכול סוגי מתנה אחת, ומשמע שהכל מצוה אחת, וכ"נ גם מלשון הרמב"ם. אמנם לשיטה זו צ"ע מ"ש בגמרא דחל בשבת דקוראים ודורשים בענינו של יום, ולכאורה לדידהו כל הפורים נדחה לי"ד כפורים של כל העולם ומוקפים כפרזים. אמנם גם לשאר השיטות צ"ב עדיין, דעכ"פ כל המצוות של פורים שמוזכר במגילה אין מחויבים בשבת.

אמנם זה מוכח מכאן דגם בלי קיום המצוות בשבת, אבל עיקר קביעות דפורים בט"ו גם בשבת, ונפ"מ שרק המחויב בפורים בשבת חייב להשלים בט"ז, אבל מי שאינו חייב בשבת אין הוא מתחייב בט"ז, דט"ז לאו פורים הוא כלל, ומוקף דחייב בשמחה בט"ז מחויב בזה גם אם לא היה בכלל בכרך גם בלילי ט"ז.

וביותר נראה מהסוגיא שיש על שבת דמ"ו דין יו"ט כמו יו"ט דכל המועדות, שהגמ' פריך שזה פשיטא ששואלים ודורשין בענינו של יום, וגם צ"ב מ"ש אפילו יו"ט נמי, ולכאורה בפורים הרי אין דין יו"ט כמו"ש להלן, דתקנו להם יו"ט אבל לא קיבלו עליהם.

ונראה דאם כי לא קיבלו עליהם, אבל התקנה שתקנו אכנה"ג לא הופקעה מתקנה. ועיין בלשון הראב"ן למס' מגילה שכתב "ויו"ט שאסור בעשית מלאכה, וכהאי תנא יסד הקלירי יומו לעד לעצור עצור ממלאכה, ומיהו אינו אסור במלאכה אלא במקום שנהגו". ומלשון זה משמע דמה שנהגו חל מכח זה התקנה עצמה של אכנה"ג, שרק משום שלא פשטה בכל ישראל בזמנה לא נקבעה חיוב לדורות, אבל אח"כ כשפשטה ברוב ישראל התקנה קיימת במקום שפשטה. ונפ"מ אם אפשר להישאל על כך, שאם מכח מנהג לבד, אפשר להישאל, אבל אם ע"י כך חזר כח התקנה, א"א להישאל, ואכמ"ל.

ועיין בר"ן פ"ב שהביא מהירושלמי הנ"ל בכותב מגילה, וכתב שמהירושלמי נראה שלמ"ד שאסורים במלאכה מדינא, אין האיסור אלא רק בזמנה, ולא בימים שמקדימים, וה"ה במקום שנהגו באיסור מלאכה, ולכאורה צ"ע מאי ראייה מזה לזה, כשהדיון על איסור מלאכה מדינא לא גזרו אלא על פורים ולא על ימים שקוראים מגילה שלב"ז, אבל כשהאיסור משום שרצו לנהוג כך, הרי העיקר תלוי אם רצו לנהוג או לא רצו, ועוד צ"ע שהרי כידוע לא אשכחן בכלל מנהג בדבר לא שכית. ומוכח מזה כנ"ל שכל ענין המנהג מהני לא רק לאיסור מכח מנהג, אלא שהמנהג מועיל שהתקנה תתקיים, ומה שיש איסור מכח תקנה אסור כשרצו בכך, ומה שאינו בכלל תקנה ממילא אין בו איסור בנידון זה.

ולכאורה מדברי הר"ן האלו משמע גם שרק במה שמקדימים אין איסור, אבל יום ט"ז שמאחרים, אסור גם במלאכה במקום שנהגו איסור בפורים. ועיין בחידושי הר"ן על הגמ' שכתב שהמשנה מיירי

בכפרים שהקדימו לקרוא, והתם מותר במלאכה דמותר בשמחה, ומלאכה ושמחה גבי הדדי נינהו כתיב, ומשמע לפי"ז דבמקום שיש איסור שמחה גם בנדחה יש גם איסור מלאכה. ולהנ"ל נראה דעצם התקנה שעשו את היום ליו"ט קויים בכל מקום, ואע"ג שאיסור מלאכה לא קיבלו, אבל היום הוא יו"ט גם אם אין מצוות, וכמ"ש הרמ"ע מפאנו גבי תפילין בחוה"מ שפטור מתפילין אפילו אם נימא שאין כל מצוות ואיסורים בחוה"מ, שבעצם קדושת היום סגי. ועיין באבודרהם הל' פורים שדן האם יש חיוב בהנחת תפילין בפורים, והביא שכתב הראב"ד שחייב אדם להניח תפילין בפורים, אבל למלאכה במקום שנהגו הדבר תלוי, וכונתו להנ"ל.

אולם באמת נראה שלענין פורים שנדחה אי"ז חל שתקנת יו"ט לא ניתן לא לדיחוי ולא לתשלומין. דרק על מצוות שייך לומר שיקיימו אותן ביום אחר, ולא על עצם היום. ועוד, דרק חיובי קום ועשה יש לומר שיקיימו אותם כתשלומים ביום אחר, אבל הימנעות בשוא"ת ממלאכה אין לקיימה ביום אחר, דהיינו שבמקום להימנע מלעשות מלאכה ביום הפורים, יכבד וימנע ממלאכה ביום אחר ויאמר שהימנעות הזו היא לכבוד פורים וזכר הנס. וממילא כיון שהימנעות ממלאכה בט"ז לא מדינא, ממילא אין דין זה נוהג גם כמנהג.

והנה כ"כ מ"ש באורחות חיים שגם משלוח מנות נדחה לט"ז כשא"א בשבת. ולכאורה הביאור שא"א בשבת משום חשש איסור הוצאה, כמו במגילה, דהטעם דאמרו בירושלמי על שמחה ל"ש הכא. ולפי"ז נראה שכ"ז רק כשתקנו חז"ל מגזירה דרבה לבטל בשוא"ת מצות מגילה בשבת, אבל מעיקר הדין מגילה ומ"מ וכן מתנות לאביונים היו בשבת, אפילו לירושלמי ששמחת פורים לא יתכן לקיימה בשבת, ולדידיה גם בזמן אכנה"ג כבר תקנו לשמוח בט"ז (ויעוין בתשב"ץ שסובר שזה רק מדרבנן, ואכמ"ל). ולפי"ז נראה שמ"ש במגילה דף ל' ע"א דבט"ז איכא זכירה ועשיה, זה יתכן לפני גזירה דרבה, דתקנת

הקריאה בתורה היא מתקנת עזרא ואז היתה גם עשיה, היינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, שג"ז עשיה מקרי, כסעודה, ותקנה לא זזה ממקומה. ועוד, דאם כי על מגילה מוכח מהתוס' לעיל שיש איסור מלמול, וכמו"ש הפר"ח, אבל זה פשיטא דל"ש איסור מלמול על מנות אוכל שרעהו ואביונים ישראל יכולים לאכול, ובודאי גם בזה"ז אפשר לקיים בשבת, ושפיר אשכחן זכירה ועשיה ביחד, ומיושבת קושית הרלב"ח.

והנה ממו"ש לעיל נראה דמוכח מרש"י תענית ותוס' כאן דיתכן פרוי בן יומו ומוקף בן יומו גם אם זה שייך לגבי מצוה אחת בלבד. ולכאורה ילע"י ממו"ש המרדכי וכ"ה באבודרהם שהטעם שאין עושים ב' ימים פורים, משום ספיקא דיומא, משום דכתיב "ולא יעבור", והרי הר"ן כתב ד"ולא יעבור" קאי רק על מקרא מגילה, ולא על משתה ושמחה, וא"כ יקיים עכ"פ תרי יומי למשתה ושמחה בלבד, ומוכח לכאורה שלא יתכן שיחול דין פורים רק לחלק מהמצוה, שמקרא מגילה ומשתה ושמחה וכו' הכל מצוה אחת. אמנם י"ל דהתם שלכתחילה יהא חיוב על חצי מצוה לא אמרינן, אבל הכא שיקיים המצוה כולה ורק יקיים ביום נוסף מדין חד יומא, בזה יתכן דמה שנותן להתחייב חייב.

ויש לעיין בזה מ"ש בשבלי הלקט בענין פורים מתשובות הגאונים, שהנשבע להתענות בפורים חלה השבועה, ואם כי הנשבע שלא יקרא מגילה ולא יעשה מצוות כלל, לא חלה השבועה, שכ"ז נאמר למשה מסיני וכו' מקרא מגילה וכו', "והסכימו עליהם ביד שלמעלה וכו' קיימו וקבלו היהודים", וכיון שזה הנשבע מקיים מקרא מגילה ומ"מ איש לרעהו ומתנ"א ומקיים יומי הפורים האלה לא יעברו, יעשה סעודה ומשתה בלילה ויצא ידי שבועתו, ואע"ג דלא מצוה מן המובהר, והביא מ"ש דר"א יתיב קמיה דר' כהנא, "א"ל לא ס"ל מר להא דרבא דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, א"ל

אמר רבא הכי וכו', מיסתייא להאי שנשבע למהוי כרב כהנא מקמיה דלישמעה להא שמעתא דרבא ואל יחללו שבועתו". ומתשובה זו נשמע שאם אינו יכול לקיים רק חלקים מהמצוה ולא את כל חלקי המצוה דפורים, השבועה לא חלה, ורק משום דאפשר לקיים הכל בדוחק, חלה.

ומ"ש בתשובה דליהוי כרב כהנא, נ' כונתו למ"ש בכ"מ דבשעת הדחק סומכין על דעת יחיד, וכיון שר"כ סבר מתחילה שהדין הוא שבלילה יצא יד"ח, הוי דעת יחיד גם אם ביטל דעתו לדעת רבא. וכע"ז כתב המאור שבשעה הדחק יש לסמוך על ר"ע סתימאה שלא בטל דין של "זמניהם", ע"ש ובמאור ריש ברכות ובא"ז ח"א סוף סי' שכח. ומ"ש שיאכל בלילה, א"א לפרש כפי שנראה לכאורה שכוונתו שיאכל בליל ט"ז, שהרי רבא דן בהקדמת הסעודה בליל ט"ו, וקאמר שצריך סעודה ביום, אבל סעודה בליל ט"ז כבר עבר הפורים ובטל המצוה. ואם כי י"ל לכאורה שר"ל שאם יתכן תשלומין לשמחה שחל בשבת, ה"נ אפשר להשלים שמחה כשנשבע לצום בפורים, וכמו"ש (תענית י"ב ע"ב) "לזוה אדם תעניתו ופורע" ה"נ איפכא לזוה סעודתו ומשלים, אבל א"כ למה ישלים בלילה ויסמוך על הו"א של ר' כהנא, ולא ביום עצמו וכמו בחל בשבת, וי"ל. אבל ברור שכוונת תשובות הגאונים היא שיקדים לאכול בליל ט"ז כשידוע שמחר עליו לצום, ואם כי אי"ז מצוה מהמובחר, אבל עכ"פ סגי שלא יהא עיכוב בקיום "ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים".

דיני פורים המשולש

דיני פורים המשולש, ומי שנוסע מירושלים לפרזים בימי הפורים, כפי שפסק מרן הגר"א כהנא שפירא זצ"ל⁶

הקדמה

(א) בט"ו באדר שחל בשבת שאת המוגילה קוראים גם במוקפים בי"ד, ישנן שלוש שיטות לגבי שאר מצוות הפורים: א. דעה המובאת במאירי, שגם משתה ושמחה ומשלוח מנות בי"ד, ויש לכך יסוד ברש"י בתענית. ב. ראב"י אב"ד בתשובות (והיא תשובת חכמי הצרפתים שהביא המהרלב"ח) ועוד, שמשתה ושמחה בשבת. ג. הר"ן וריטב"א ואורחות חיים ושבולי הלקט ועוד, שמשתה ושמחה ביום א', וכן פסק בשו"ע.

(ב) בני הישיבה קביעת דירתם היא בעיה"ק ירושלים, ויש להם דין בן כרך, ואלו שאחרי שחרית ביום ששי נוסעים חוץ לירושלים וחוזרים לשבת לירושלים, לכל הדעות יש להם דין בן כרך לכל דבר ואינם כבני הפרזים.

(ג) בן כרך שהלך לפרזים אחרי עלות השחר ביום ששי, על מנת להישאר שם גם בשבת, לדעה אחת פטור ממצוות היום, גם בפרזי וגם במוקף, ולדעת הרא"ש בעלות השחר של י"ד נקבע להיות מוקף. ויש דעה שבן כרך שלא נקבע להיות פרזי, נשאר חיובו כמוקף.

ולפי"ז יוצא:

(א) משלוח מנות, מפורש באורחות חיים ושבולי הלקט ועוד, שנוהג עם משתה ושמחה ביום ראשון.

6. נעתק מ"מקראי קודש" הלכות פורים, לרבי משה הררי שליט"א.

(ב) מתנות לאביונים מפורש בגמ' שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ולכן מחלקים צדקה ביום ששי. אולם מבואר בראב"ד על הרי"ף ועוד, שזה מועיל לפני פורים רק כשהעניים נהנים מהמתנות בפורים, ולא כשנהנו לפני פורים. לכן מן הראוי לחלק גם ביום ראשון שתי מתנות לשני אביונים.

(ג) גם בפורים המשולש דין קביעות פרוזי דחד יומא ומוקף דחד יומא, נראה שאינו שונה בפורים שחל בשבת משאר השנים, אם כי בשנה זו הכל קוראים מגילה בי"ד.

(ד) בן כרך שהלך לעיר לפני עלות השחר של יום ששי, ונשאר שם ביום ששי, הוי פרוז בן יומו, ופורים שלו ביום ששי. ואם חזר לפני שבת לכרך (שזהו מקומו), חל עליו גם דין מוקף ונוהג פורים בשניהם.

(ה) לכתחילה לא יצא מהכרך ביום ששי בבוקר על מנת להישאר בשבת בפרזי, מפני שלשיטה אחת יופקע מחיובי פורים, ולצורך (כגון כיבוד אב ואם) שרי. אם יצא לעיר אחרי עלות השחר של יום ששי, ונשאר שם עד אחר שבת, נראה שקורא מגילה ביום ששי, ונוהג שאר המצוות כמוקף, ויקיים המצוות בעיר, בשבת וביום ראשון (דהיינו "על הניסים" בשבת, ומשלוח מנות ביום ראשון, ועדיף שימנה ביום ששי שליח בירושלים שיתן בשבילו ביום ראשון לאנשי העיר המוקפת).

(ו) בן עיר שהלך לכרך לפני עלות השחר של י"ד ליום ששי בלבד, וחוזר לעיר לפני שבת, לשיטת רש"י ורוב הראשונים הוא פרוז, ודלא כרא"ש. ומכיון שכאמור יש ראשונים דסברי שפורים שחל בשבת כל מוקף נוהג כפרזי, י"ל שגם הרא"ש סובר כך, וא"כ י"ל שהרא"ש מודה בזה לרש"י שנוהג פורים בי"ד. ובמיוחד שלגבי מגילה ל"ש מ"ש הרא"ש שנסתלקה ממנו בי"ד חובת מקומו.

(ז) אם נוסע מהעיר לפני עלות השחר די"ד, ורוצה להישאר בכרך גם בשבת, ונשאר שם, הוי מוקף.

(ח) בן עיר שהלך לכרך אחרי עלות השחר של י"ד, דינו כפרזי ויקיים המצוות ביום ששי בירושלים, ולגבי מתנות לאביונים ומשלוח מנות, יש להדר וימנה שליח שיתן אותן בעיר לאנשי הפרזים. וכשנשאר גם בשבת בירושלים, יחמיר כדין מוקף (ואם נתחייב בעיר מטעם פרוז בן יומו וחוזר לירושלים לשבת, חייב שוב במצוות היום כמוקפים, ולא רק מטעם חומרא, עיין סעיף ד').

(ט) מוקף שנמצא בפרזים ויש עשרה כמוהו ביחד, יקרא בפרשת עמלק בשבת.

(י) פרזי שבא לירושלים ביום ששי בבוקר, כנ"ל לגבי קריאת התורה.

(יא) ועל כן רצוי להחמיר גם בירושלים כשלוש השיטות הנזכרות לעיל בהקדמה, יהדר לקיים כל מצוות פורים גם בששי ובשבת מלבד יום ראשון בו חייב מעיקר הדין, כנפסק בשו"ע. ומכיון שכל מי שהולך מעיר לכרך ולהיפך, יש לחשוש לשיטות חלוקות מהו חיובו, לזה ודאי ראוי להחמיר ולקיים כל המצוות כל הימים⁷, וכן לגבי "על הנסים" (שכתב הרדב"ז בתשובות ש"על הנסים" יכול לומר גם שלא בזמנו, במקומו הקבוע בסדר התפילה).

7. וכן כתב הגאון רבי זלמן לעווי זצ"ל (דו"ז של מרן רה"י זצ"ל) בשו"ת אבני קודש (ס' מד), שכך מנהג ירושלים, שכל ג' ימים מקיימים מצוות משלוח מנות וסעודה.

שאלות שנשאל בעל-פה מרן הגר"א כהנא שפירא זצ"ל ותשובותיו בצידן

שאלה: מה דין הנוסע מירושלים ביום ששי לאחר עלות השחר, וחוזר במוצש"ק או ביום ראשון בבוקר? מה יעשה לגבי "על הניסים" ולגבי קריאת התורה? האם יש אפשרות לארגן בירושלים מנין של אנשים המתכווננים לנסוע לשבת והם יקראו בתורה ביום ששי בבוקר לפני נסיעתם?

תשובה: לפי כמה שיטות דינו כדין מוקף ועל כן יכול לומר "על הניסים" בשבת ולשמוע קריאת התורה דפורים אם יהיו עשרה בני כרך כמוהו. ולקרוא ביום ששי יתכן רק לשיטה שכה"ג מוקף ופרזי דינס ב"ד, וכה"ג יש אפילו חשש של "לא תתגודדו", ועל כן אין זה רצוי.

שאלה: מי שיצא מירושלים באור ליום ששי קודם עלות השחר – האם מתחייב בכל הדברים כפרוז? והאם לאחר שקיים הכל ביום ששי הוא יכול לחזור לפני שבת לירושלים? אם כן – כיצד ינהג בירושלים בשבת וביום ראשון? אם לא – האם הוא יכול לחזור ביום ראשון, וכיצד ינהג בירושלים לאחר חזרתו?

תשובה: הוא פרוז בן יומו וכשחוזר לירושלים לפני שבת הוא נעשה גם מוקף, ואם חוזר אחרי שבת נראה שביום ראשון פטור, מכיון ששמחה ביום ראשון היא רק תשלומין לשבת.

שאלה: מי שיצא מירושלים ביום חמישי והתחייב כפרוז וקיים הכל באור ליום ששי וביום ששי – מה דינו אם חוזר לירושלים ביום ראשון? האם חייב בסעודה ובמשלוח מנות? ואם לא – האם שייך לתת לו משלוח מנות?

תשובה: כנ"ל.

שאלה: האם אפשר לצאת מירושלים במוצש"ק על מנת לחזור ביום שני ולאכול סעודת פורים ולשלוח מנות כעיר פרוזה?

תשובה: מסתבר שחייב ביום ראשון כמוקף.

בענין מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה⁸

(א) במשנה שבת ט' ע"ב: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל. לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו אין מפסיקין. מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה". ובגמ' שם (י"א ע"א): "סיפא אתאן לדברי תורה", ולהלן אמר ר' יוחנן "לא שנו אלא כגון ר"ש בן יוחאי וחבריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה". ונחלקו בזה התוס' והרמב"ם. התוס' כתבו: "כגון אנו מפסיקין בין לקריאת שמע בין לתפלה – והוא דאמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: 'מסיר אזנו משמוע תורה וגו', וי"ל תורתו היתה אומנותו, או עדיין לא היתה שעה עוברת", ואם כן לדעת התוספ' אי"צ להפסיק מתלמוד תורה לשם קריאת שמע, אם יש עדיין שהות לקריאתה לאחר מכן. ואילו הרמב"ם כתב: "היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן קריאת שמע פוסק וקורא", ואם כן לדעתו יש להפסיק תלמוד תורה לשם קריאת שמע מיד בהגיע זמן קריאת שמע, על אף שניתן יהיה לקרותה גם לאחר מכן. והרמב"ם מוסיף וכותב: "היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק, אלא יגמור עסקיהן ויקרא, אם נשאר עת לקרות". והקשה עליו ה"כסף משנה": "ובירושלמי פרק אין עומדין א"ר ירמיה: כל העוסק בצרכי ציבור כאילו עוסק בדברי תורה, וכתבו רבינו בפרק ו' מהל' תפלה. ומכיון שפסק רבינו בסמוך שמפסיקים מת"ת לקריאת שמע, הל"ל דמפסיקים מצרכי רבים לק"ש" וכו'.

והנה במגילה אמרו: "והשתא דאמרת 'מדינה ומדינה ועיר ועיר', לדרשה, 'משפחה ומשפחה' למאי אתא, אמר רבי יוסי בר חנינא: להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן

8. מתוך שיעור שנאמר בישיבה הק'. נרשם ע"י השומעים.

וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה. תניא נמי הכי כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי, שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה ומבטלינן, תלמוד תורה לא כל שכן" וכו'. וכתב הר"ן: "ומיהו דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן". וכן פסק הרמ"א (תרפ"ז, ב'): "וכל זה לא מיירי אלא בדאיכא שהות לעשות שתיקה, אבל אם אי אפשר לעשות שתיקה, אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה" וכו'. והקשה עליו הט"ז (ס"ק ב'): "וק"ל על זה, דהא אמרי' מגילה עדיף מתלמוד תורה, והתם בת"ת נדחית לגמרי מפניה, דהיינו הלימוד שיש עכשיו עליו חיוב בשעה זו א"א בתשלומין, שמה שילמוד אח"כ הוא מצוה בפני עצמה, ואפ"ה נדחה מפני המגילה, ה"ה נמי לענין עבודה. וק"ו הוא, דהא אמרינן בגמ' דת"ת עדיף מעבודה. גם לשון הרמב"ם שהעתיק מורה כן, שכתב ק"ו לשאר מצוות שנדחים כולם מפניה, ובכלל זה ודאי גם הם נדחים לגמרי, וזה ודאי דתמצא מצוות שתלויין בזמן החוה, ואפ"ה כשהם נדחים נדחים לגמרי. ומ"ש הר"ן דעבודה דאורייתא ומגילה מדרבנן, י"ל דהיא דברי קבלה, שקי"ל דברי קבלה כד"ת, כמ"ש ב"י בס' תקנ"ד בשם ר"ת לענין צום גדליה, וע"כ שפיר אמרי' תדחה העבודה. והב"י כתב, דדעת התוס' בדעת הר"ן, דכתבו, וז"ל: 'כהנים מבטלין מעבודתן לשמוע מגילה, וקשה, אמאי מבטלין, והלא אחר הקריאה יש שהות הרבה לעבודה. וי"ל כיון דמשהאיר היום הוה זמן העבודה, והן מניחין אותה בשביל הקריאה, קרי ליה ביטול. ואני איני רואה הכרח מזה להסכים לר"ן, דהתוס' קאי על לשון התלמוד... אבל אם מיקרי דלא נעשית העבודה עד שעה קמנה קודם כלות השיעור שלה, ויש לפנינו מקרא מגילה, אח"כ דמגילה דוחה העבודה

לגמרי" וכו'. והיינו ששיטת הט"ז דדחיית תלמוד תורה היא למעשה ביטול הלימוד, שהרי בכל רגע יש חיוב בפני עצמו ללמוד, ואי אפשר להשלים את הלימוד של הרגע האחד ברגע אחר. וכפי שכתב הט"ז בסימן תקמ"ה ס"ק י"ג, שמותר לכתוב חידושי תורה בחול המועד, "כיון שכל עת ורגע מוטל עליו לעמוד בתורה, ולחדש בה כפי יכולת שלו, אין שייך לומר בזה ימתין עד אחר יום טוב, ואז יכתוב החידוש, דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר, דהיינו שיחדש אחר כך חידושים אחרים" וכו'. ומכיון שאנו פוסקים שתלמוד תורה נדחה מפני מקרא מגילה, הרי ניתן ללמוד מכאן, שמקרא מגילה דוחה מצוות אחרות לגמרי.

והנה לכאורה ראיותיו של הט"ז אינן מוכרחות. דמה שהקשה, "דהא אמרינן מגילה עדיף מתלמוד תורה, והתם בת"ת נדחית לגמרי מפניה וכו' ה"ה נמי לענין עבודה". יש לחלק בין עבודה לבין תלמוד תורה, שבמצוה שא"א ע"י אחר אמרו במו"ק ט' ע"ב שחפצי שמים ישוו בה, ועיין במאירי שבת ט' ע"א ד"ה ושמוא שהקשה: "והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה" וכו', ותירץ: "י"ל, שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה, והיאך יפקיע את המעשה, והוא שאמרו בירוש' על זה: 'הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא'". א"כ, אין ראוי מת"ת שגם מצוות בטלות מפני מקרא מגילה.

עוד ניתן לומר, שכשם שיש זמן נפרד לתורה וזמן נפרד לתפילה, ובשעת התפילה אין חיוב על האדם ללמוד, כך גם בשעה שהאדם חייב לקיים את שאר המצוות, ואין הוא יכול לדחותן לאחר זמן או להטילן על אחר, אין מוטל עליו חיוב ללמוד תורה. כאשר מוטל על האדם חיוב לקרוא מגילה, מתקצר הזמן שהוא חייב ללמוד בו תורה באותו יום, ולכן הוא יכול לקרוא את המגילה. ואין זה דומה לדין חול המועד, שהזכרנו לעיל, שהרי בחול המועד חייב ללמוד בכל שעותיו,

ולכן אין לדחות את כתיבת חידושי התורה לזמן אחר, שכן אז יהיה מוטל עליו חיוב חדש של לימוד. אולם בקריאת המגילה מצטמצם זמן לימוד התורה, ולכן ניתן לקרוא את המגילה גם אם הדבר יגרום לכך שהוא לא ילמד באותה שעה. אך כאשר מדובר במצוות אחרות, אין החידוש הזה קיים, וניתן לומר שאין הן בטילות מפני מקרא מגילה.

על פי היסוד הזה ניתן לתרץ אף את קושיתו של ה"כסף משנה" שהקשה: "בירושלמי פרק אין עומדין א"ר ירמיה, כל העוסק בצרכי ציבור כאילו עוסק בדברי תורה, וכתבו רבינו בפרק ו' מהלכות תפילה. ומאחר שפסק רבינו בסמוך, שמפסיקים מת"ת לקריאת שמע, הל"ל דמפסיקים מצרכי רבים לק"ש" וכו'. אולם ניתן לומר, שעל אף ש"העוסק בצרכי רבים כאילו עוסק בדברי תורה", מכל מקום יש הבדל ביניהם: העוסק בדברי תורה, הרי הוא עוסק במצוה השקולה כנגד שאר המצוות, אלא שמכיון שתכלית הלימוד היא הקיום – לכן נדחית מצות תלמוד תורה מפני שאר המצוות, וכפי שכתב הירושלמי, ואילו העוסק בצרכי ציבור, אין בו אלא המעלה, שחשיבות העיסוק בצרכי ציבור היא כחשיבות לימוד התורה, ואין בו החסרון של ה"למד שלא לעשות", ולכן הוא דוחה את כל שאר המצוות. זהו ההסבר גם לדין המובא ברא"ש (ברכות פ"ב סי' ג'), לפיו הלומד תורה מפסיק לקריאת שמע, "ה"מ אדם שלומד לבדו. אבל מי שלומד תורה ברבים, אין לו להפסיק", שכן לימוד תורה אינו נדחה אלא על מנת לעשותה, אולם אם בעצם הלימוד מקיים האדם מצוה, אין סיבה לבטל תלמוד תורה לשם קיום מצוה אחרת. לכן לימוד תורה לרבים, שיש בו מצוה בפני עצמה, מלבד מצות תלמוד תורה הרגילה, אין מבטלים אותו לשם קיום מצוה אחרת. אולם עיין בבית יוסף שביאר את דברי הרא"ש, שכוונתו שבכה"ג אין וודאות שיחזרו לתלמודם, ובזה אין מבטלין. והוא כמ"ש הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג ה"ד), שמבטל תורה למצוה שא"א לעשותה בידי אחרים, "ויחזור לתלמודו".

ומש"כ הט"ז להלן: "גם לשון הרמב"ם שהעתיק כאן, מורה כן, שכתב: ק"ו לשאר מצוות שנדחים כולם מפניה. ובכלל זה ודאי גם הם נדחים לגמרי. וזה ודאי דתמצא מצוות שתלויין בזמן ההוא, ואפ"ה כשהם נדחים – נדחים לגמרי" וכו'. לכאורה, אף הוכחה זו של הט"ז אינה מוכרחת. שהרי כפי שיש לבאר דברי הגמרא, שהכוונה ב"מבטלין" היא לדחיה בזמן, ולא לביטול גמור, כך ניתן להסביר גם את דברי הרמב"ם, ואין בדברי הרמב"ם ראייה גדולה מזו שיש בדברי הגמרא. ויתרה מזאת, מתוך לשון הגמרא והרמב"ם עצמו, שממנו מביא הט"ז ראייה לשיטתו, ניתן להוכיח שמדובר דווקא על דחיה בזמן, ולא על ביטול גמור. בגמ' שם אמרו: "מכאן סמכו של בית רבי, שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה. קל וחומר מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה, מבטלינן, תלמוד תורה לא כל שכן" וכו'. ולכאורה צ"ב, מדוע נקטו בגמ' שמבטלים תלמוד תורה דווקא לשם מקרא מגילה, הרי מבטלים תלמוד תורה לשם קיום כל המצוות כולן. ואף לשון הרמב"ם טעונה בירור: הרמב"ם כותב (הל' מגילה פ"א ה"א): "מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה, שכולן נדחין מפני מקרא מגילה". ולכאורה, לא מובן מה הוא הקל וחומר, הרי תלמוד תורה בטל לשם קיום כל המצוות כולן, ואין מכאן ראייה, שגם שאר המצוות, שבדרך כלל אינן מתבטלות לשם קיום מצוות אחרות, תתבטלנה לשם קריאת המגילה. אלא על כרחנו חייבים אנו להסביר, שאין הגמרא והרמב"ם דנים על ביטול גמור של תלמוד תורה לשם קריאת מגילה, אלא רק על דחייתו לאחר זמן, וכפי שיתבאר להלן.

הנה מובא לעיל מה שהקשה המאירי בשבת, מדוע מפסיקין ת"ת לק"ש, הרי בכה"ת עוסק במצוה פטור מן המצוה, ותירץ, שכל ת"ת הוא ע"מ לעשות, ועל כן הוא נדחה מפני כל המצוות, חוץ מאשר למצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, או שאפשר לעשותה אח"כ.

והנה הדין הראשון מפורש גם ברמב"ם הל' ת"ת (פ"ג ה"ד), והביא הב"מ מקור לזה מהירושלמי. ובמגדל עוז הביא מקור מהגמ' קידושין ל"ב ע"א: היה לפניו מצות כיבוד אב ומצות המקום, אם אפשר להעשות ע"י אחרים יקיים כיבוד אב (ולמרות שיש שם החולקים על איסי בן יהודה, י"ל דכ"ז רק בכיבוד אב). אולם הדין השני של המאירי, שאין מבטלין ת"ת כשאפשר לעשות את המצוה לאחר זמן, צ"ע מקורו. והנה בשו"ע יו"ד (סי' ר"מ סעיף י"ב) נפסק כאיסי בן יהודה, שלא לבטל ת"ת אם אפשר לקיים את מצות כיבוד אב ע"י אחרים. והוסיף שם הרמ"א, שהוא הדין אם יכול לעשותה אח"כ, ובהגר"א (ס"ק כ"ד) כתב, שדבר זה נלמד מסברא, אם אינו מבטל ת"ת לכיבוד אב כשאפשר ע"י אחרים, כ"ש כשהוא עצמו יוכל לעשותו אחר זמן. וכוונתו, שאין הבדל בסברא בין אדם אחר לבין זמן אחר, ועיין בזה לקמן באריכות.

ולכאורה מסוגיא דמגילה ראייה מוכחת לרמב"ם ולמאירי הנ"ל. שהרי בית רבי ביטלו ת"ת מק"ו מעבודה, והרמב"ם למד מביטול ת"ת לצורך מקרא מגילה ק"ו לשאר מצוות. וכבר הקשינו לעיל על הגמ' ועל הרמב"ם, הרי כל המצוות דוחות ת"ת כשא"א לעשותן ע"י אחרים. ועוד, מה צריך פסוק ללמוד שמבטלין למגילה, נילף בכ"ש (לפי הרמב"ם) מת"ת. ויש לפרש, שפשט הגמרא הוא, שמכיון שמגילה זמנה כל היום, לא היה צריך להפסיק ת"ת, שהרי אפשר למגילה להיעשות אח"כ. וע"כ צריכים ללמוד מפסוק, שלמקרא מגילה מפסיק עכשיו. וזהו שהדגיש הרמב"ם כ"ש ת"ת, שנקודה זו לומדים מביטול ת"ת – לקיים מקרא מגילה עכשיו, אע"פ שאפשר לקיימו גם אח"כ. וזהו החידוש בביטול ת"ת למקרא מגילה – שלא כבשאר מצוות.

ומכאן מוכח כהמאירי הנ"ל, שגם בת"ת אם יכול לעשות המצוה אח"כ, אמרינן שזריזות לקיים המצוה עכשיו אינה דוחה ת"ת, ועדיף שיהא זריז במצות תלמוד תורה.

על פי היסוד הזה של המאירי ניתן להבין גם את דברי הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ו ה' י"ג). הרמב"ם כותב: "אמר לו אביו השקני מים, ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים – תעשה, ויתעסק בכבוד אביו, שאין מבטלין מצוה מפני מצוה. ואם אין שם אחרים לעשותה – יתעסק במצוה, ויניח כבוד אביו, שהוא ואביו חייבים בדבר מצוה. ותלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם". ודבריו מבוססים על דברי הגמרא במגילה (ט"ז ע"ב). אולם לכאורה לא מובן מדוע הדגיש הרמב"ם ש"תלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם", הרי כל המצוות שניתן לעשותן לאחר זמן נדחות מפני תלמוד תורה, וכפי שכתב המאירי. אלא הסבר הדבר הוא, שבמצות כיבוד אב ואם אין הזריזות מהווה דין נפרד ממצות הכיבוד, אלא זהו חלק ממצות הכיבוד עצמה, מצות כיבוד אב ואם כוללת לא רק את עצם עשיית המעשה, אלא גם את עשייתו בזריזות, שגם זה הוא מצרכי האב, ומכיון שכן, היתה הוה אמינא שכיבוד אב ואם ידחה את מצות תלמוד תורה, גם אם ניתן יהיה לעשותו אף לאחר מכן. ולכן הרמב"ם היה צריך להדגיש, שאין מצות כיבוד אב ואם דוחה את מצות תלמוד תורה, אם ניתן לעשותה אף לאחר מכן.

והנה לדעת הר"ן מבטלין, היינו לאקדומי; ולשאר ראשונים, גם מבטלין עבודה לגמרי. והנה מהתוס' דף ג' ע"א ד"ה מבטלין נראה שס"ל, שהכהנים לא מתחילים בעבודה קודם קריאת המגילה, שהרי הקשו: "ויעשו עבודתן מיד ואח"כ יקראו". ויל"פ שהכונה היא, שמאחר שלכל המצוות, שזמנן ביום, הזמן מן התורה הוא מעלות השחר, ומדרבנן – רק מהנץ החמה, וכן למגילה, כמפורש במשנה דף כ' ע"א, חוץ מעבודת המקדש, שלעולם מתחילים מעלות השחר. וע"כ

הקשו, שיעבדו מיד מעה"ש. ותירצו, שטוב לקרות עם הציבור, ז"א, שצריך להניח את העבודה, ולא להתחילה לפני קריאת המגילה, שאם היו מתחילין לא היו מפסיקין.

והנה בטעם התוס', שא"א להתחיל בעבודה ואח"כ להפסיק למגילה, י"ל שזה משום הלאו של "ומן המקדש לא יצא", והרמב"ם בחל' ביא"מ פ"ב ה"ה כתב, שזה לאו למי שמניח עבודתו ויוצא. על כן אין הכהנים רשאים להתחיל עבודתן ואח"כ להפסיק. אולם מהריטב"א נראה שאינו מפרש כך, שכתב בד"ה והשתא שאינם צריכים להתחיל עבודתן, אבל אם התחילו מפסיקין למקרא מגילה, וזה שלא כהתוס'. וי"ל, שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות ביאת מקדש (פ"ב ה"ו), בכחן שצריך להתאבל, האם יוצא מהמקדש. לראב"ד מותר לו לצאת, כיון שאסור לעבוד באנינות, והאיסור לצאת הוא רק כשאינו לו צורך להיות בחוץ לקיים מצוה אחרת. והרמב"ם חולק, וס"ל שגם מצות אבילות יוכל לקיים אחר גמר עבודת כהנים אחרים במקדש, וכל זמן שלא נגמרה העבודה יחכה במקדש. לפי"ז אליבא דהראב"ד גם קריאת המגילה הוי צורך, ומותר להפסיק העבודה ולצאת למקרא מגילה. והריטב"א ס"ל כראב"ד.

והנה בריטב"א במגילה מבואר דס"ל כהר"ן שבטלים מעבודה למגילה רק כשיחזרו אח"כ לעבודתן. וכתב: "ונראין דברים, שכל שהתחילו בעבודתן, אין מבטלין אותן אלא בשא"א לקיים שתייהם כלל, שאם יעבדו תחילה שוב לא יהיה להם קורא המגילה, דבהא אפשר שמבטלין אחר שהתחילו וחוזרין לעבודתן". וכוונתו כהר"ן שאם התחילו בעבודה, אין מפסיקין, כשאפשר לקורא אח"כ. ועוד כתב: "מבטלין ת"ת, ואצ"ל שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה, דמקרא מגילה מצוה עוברת היום, ות"ת אפשר למחר. וכשם שמבטלין מפני תפילה וק"ש לכל אדם, ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו, דמשום פרסומי ניסא עשאוה בק"ש דאורייתא". ותורף

דבריו, שאע"פ שהגמ' דימתה ת"ת לעבודה, בכ"ז עבודה לא מבטלין לגמרי, ואילו ת"ת מבטלין. ועוד, שבעבודה – אם התחילו אין מפסיקין, ובת"ת – גם כשהתחילו מפסיקין, כמו שמבטלין לק"ש. וצ"ב מה הראיה ממפסיקין לק"ש ולתפילה. וי"ל, שמה שהביא הריטב"א ראייה ממפסיקין לק"ש ולתפילה פירושו הוא, שכמו שמפסיקין מתלמוד תורה לקריאת שמע משום שעכשיו אין זה זמן של תלמוד תורה, כמו שביארנו לעיל, כמו"כ במגילה: מפסיקים למקרא מגילה, משום שעכשיו אין זה זמן של ת"ת. לדבר זה קוראת הגמרא "מבטלין", כלומר: אין זה זמן של קיום מצות ת"ת. ובזה מיושבת קושית הטו"א, שהקשה על הר"ן, מהו הלשון "מבטלין", הרי לפי שיטתו אי"ז אלא רק לאקדומי.

והנה בגמ' קידושין ל"ב, הנ"ל, היה לפנינו מצות כיבוד אב וכבוד המקום, לדעת ת"ק יעסוק במצות המקום ולא בכיבוד אב, ולדעת איסי בן יהודה, אם המצוה יכולה להיעשות ע"י אחרים, יעסוק בכיבוד אב. סברת ת"ק היא, כיון שחייב בכבוד המקום, אין עליו באותה שעה מצות כיבוד אב. ואין הפשט שכיבוד המקום דוחה כיבוד אב, אלא שאין עתה זמן של כיבוד אב. וכבר אמרנו כן בסוגית הפסקה לתפילה, שאין הגדר מה דוחה את מה, אלא שזמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד. וכה"ג גם בתורה וק"ש, שלפי הרמב"ם הסובר שצריך להקדים ק"ש (ודלא כהתוס' בשבת), אין זו עדיפות במצוות, אלא זמן ק"ש לחוד, ואין זה זמן תורה. וכן העוסק בצרכי רבים שפטור מתלמוד תורה, הפשט הוא שאין זה בשבילו זמן תלמוד. וה"נ במגילה אין זה דין דיהוי, דבזמן מגילה אי"ז זמן של מצוות אחרות. ואין הביאור שמצות מגילה דוחה שאר מצוות, שהרי באמת להריטב"א אינה דוחה כלל, אלא הזמן הוא שנדחה. וזהו שכתב הריטב"א דדמי לק"ש, ששם אמרו יסוד זה שבהגיע זמן ק"ש אי"ז זמן של תורה, וכנ"ל.

ונפ"מ ביסוד זה היא, שלעולם הרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, וי"א שאף אסור להפסיק ולעסוק במצוה האחרת (עיין ריטב"א סוכה כ"ה ע"ב ד"ה שלוחי, דכיון דפטור מהמצווה האחרת הוי אצלו כדבר של רשות, ואסור להניח מצוותו מפני דבר של רשות, והוי כפוסק עצמו ממצווה זו שעוסק בה). אבל מכח זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד, או זמן מגילה לחוד, מותר ואף צריך להפסיק. (ויש ליישב בזה את מש"כ הגר"א במס' פאה, שהעוסק בתלמוד תורה רשאי ליבטל למצוה שאי אפשר לעשותה בידי אחרים, ולמה כתב רק שרשאי (עיין כעין זה ברא"ש כתובות פ"ב סי' ה', שי"א שרשאי לבטל תורה להכנסת כלה, ואין זו חובה). וי"ל, שגם בת"ת יש עוסק במצוה, כמו שנראה מהר"מ פט"ו מהל' אישות ה"ב אלא שבכל מצוה אסור לעסוק במצוה אחרת, כמו"ש הריטב"א, אבל בת"ת רשאי, כי אין שייך לומר שיש כאן עשיית בזיון לתלמוד תורה ופריקת עול כשמפסיק מתורה לעסוק במצוה, שהרי עצם עשיית המצוה היא תורה, וצ"ב.) וכן יתכן שנפ"מ לגבי הידור מצוה.

ועיין בתוס' מו"ק ט' ע"ב ד"ה כאן שכתבו, שמפסיק ת"ת למצוה, דמצוה עדיף. ולהנ"ל י"ל, שכוונת התוס' שהעדיפות היא כמו"ש, שלמרות שת"ת כנגד כולם, אבל עכשיו אי"ז זמן תורה.

ומש"כ הריטב"א, מדסמכו בית רבי שמבטלין ת"ת למגילה לקרותה בציבור, ואצ"ל שמבטלין תורתן לגמרי וכו', דבריו צ"ב. וי"ל דכל עיקר החידוש של בית רבי הוא שמבטלין תורה בציבור, אבל עצם הדבר שכל אחד מפסיק לימודו, זה פשוט, וכמו"ש שת"ת מפסיקין לכל המצוות, וזה דוקא בת"ת של יחיד, אבל לימוד תורה ברבים, בזה לכאורה אין הסברא שתורה היא ע"מ לעשות, שהרי בשו"ע (או"ח סי' פ"ט וק"ח) נפסק שמתלמוד תורה ברבים אין מפסיקין לק"ש ותפילה, ובכל זאת לקריאת המגילה מפסיקים אפילו ת"ת דרבים, כדילפינן מקרא.

ב) והנה בהגר"א (סי' תרפ"ז ס"ק ד'-ה') הקשה עוד על הר"ן: הרי בגמ' אבע"ל מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף, והרי לפי הר"ן מגילה רק מקדימים לת"ת ולשאר מצוות, ואילו מת מצוה דוחה לגמרי מצוות אחרות, כגון פסח ומילה, וא"כ פשיטא שמת מצוה עדיף על מקרא מגילה. וע"כ, שגם למגילה מבטלין לגמרי, וע"כ נסתפקו הי מינייהו עדיף. ועוד הקשה הגר"א, שבגמ' שבת (כ"ג ע"ב) אמרו, שגר חנוכה עדיף על יין לקידוש, דפרסומי ניסא עדיף. והרי קידוש על היין דאורייתא, ובכ"ז נסתפקו אי נ"ח דוחה לגמרי. וזה שלא כהר"ן, שפשיטא ליה שאין מגילה דרבנן דוחה לגמרי מצוה דאורייתא. וכתב הגר"א, שאולי ס"ל להר"ן שקידוש הוא דרבנן.

והנה מש"כ הגר"א שלר"ן הוי קידוש מדרבנן, לכאורה צ"ב הרי מפורש בר"ן שקידוש הוי דאורייתא. התוס' הקשו על הדין "אם התחילו אין מפסיקין", מ"ש מלולב שמפסיקין. ותירצו, דלולב דאורייתא. והקשה הר"ן (שבת ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ומיהו), הרי בפסחים אמרו שלר' יוסי אין מפסיקין הסעודה גם לקידוש, וקידוש הוא מדאורייתא. הרי שאפילו למילי דאורייתא אין מפסיקין אם התחילו מקמי זמן חיובא, הרי מפורש בר"ן שקידוש מהתורה, ולא כמש"כ הגר"א. וי"ל.

והנה גם מה שהקשה הגר"א על הר"ן מספק הגמ' לגבי מת מצוה ומקרא מגילה צריך ביאור. שהרי הר"ן מניח, שאם כי כל המצוות עדיפות על מקרא מגילה, שבמקום ביטולן כולן דוחות מגילה, אפ"ה לגבי לאקדומי – מגילה עדיפה להקדימה לשאר מצוות. הרי שהקדמה אינה תלויה בחומר המצוה, א"כ, מה בכך שמת מצוה יש לו עדיפות שמבטל כל המצוות, מכל מקום כשהדיון הוא על לאקדומי, נימא שמגילה קודמת למת מצוה.

ונראה שכוונת הגר"א שממה שהגמ' תולה את הספק בכך שגם מגילה דוחה עבודה ות"ת, וגם קבורת מת מצוה דוחה עבודה, ורק

לכן הסתפקה הגמרא הי מינייהו עדיף, ואם למגילה יש רק מעלה של קדימה, אם כן מת מצוה בודאי עדיף ממקרא מגילה, כיון שמת מצוה דוחה בכלל את העבודה, ויש בכלל זה גם דין קדימה, א"כ מה הסתפקה הגמרא. (והנה מהגר"א, שנקט רק עבודה ולא ת"ת, משמע שסובר, שלגבי ת"ת אי"ז דין ביטול, ולא כמ"ש הט"ז, והביאור הוא כמ"ש לעיל.) ובדעת הר"ן י"ל, שס"ל שלמרות שמת מצוה דוחה כל המצוות, כשא"א לקיים שניהם, מכל מקום אין בכלל זה דין קדימה למצות מגילה, כיון שמפסוק למדנו שיש לה למגילה דין קדימה לכל המצוות.

ומה שהקשה הגר"א מוגמ' דשבת, שמקדימין נר חנוכה לזמן של קידוש שהוא מה"ת, י"ל בדעת הר"ן, שמגילה קודמת לשאר מצוות ואינה מבטלת אותן, היינו כשכבר חל עליו חיוב שתי המצוות – מקרא מגילה ומצוה דאורייתא – שאז מצוה דאורייתא קודמת, וגם אם התחיל מקרא מגילה מפסיק על מנת לקיים מצוה דאורייתא, אבל נידון הגמרא בשבת הוא מבטל יום, כשעדיין לא חלה עליו חובת קידוש, בזה אמרו פרסומי ניסא עדיף, היינו שיקנה נר חנוכה, וכשיגיע זמן חיוב הקידוש הרי הוא אנוס, ואינו יכול עוד לקיים את המצוה דאורייתא.

ועיין בביאור הגר"א (סי' תרפ"ז ב'), דמפרש סוגית הגמרא במגילה דמבטלין דלא כהתוס'. דהנה כתב המחבר שם, שאין דבר שנדחה מקרא מגילה לפניו, חוץ ממת מצוה, והוסיף הרמ"א שם: "כדי צרכו". והיינו, שדוחין קריאת המגילה לא רק במת מצוה, כשמונח בלי קבורה, אלא גם כשיש קוברין וצריך אנשים כדי כבודו. אולם הט"ז ומג"א חולקים, וכן הגר"א כתב שהרמב"ם והשו"ע השמיטו "כל צרכו", דס"ל דוקא מת מצוה, מדקבעי רבא מת מצוה ומקרא מגילה איזה עדיף, ואם בכל מת מיירי, ודאי מקרא מגילה עדיף, שמגילה דוחה עבודה, ומת מצוה אינו דוחה עבודה. והאריך בזה הגר"א, וכתב שקשה בסוגיא מה שאמרו דת"ת ועבודה נדחים מפני מגילה, ואם

במת סתם מיירי, לא הו"ל להקדים עבודה. אלא מיירי במת מצוה. אלא מדפשיט גדול כבוד הבריות, טעם זה כבר מהני לכל מת וכו'. "ומיהו נראה לי, דוקא בהתחילו, דלא גרע מק"ש, וכמ"ש שם בברכות י"ט ע"א ואז נדחי מקרא מגילה לגמרי, אפילו א"א לקראה אח"כ. דלא כמ"ש בהגה וכו'. ועוד מדבעיא ליה פרסומי ניסא עדיף, וזה דוקא לדחות, כמ"ש תוס' בשבת כ"ג ע"ב ד"ה הדר" וכו'. הנה לכאורה הגר"א מפרש הסוגיא, שמיירי רק לגבי לדחות המצוה מחמת קריאת מגילה, ומדין התחילו אין מפסיקין לק"ש. ולכאורה נראה מהגר"א, שכוונתו שרק כשיש בטול המצוה, אז מגילה קודמת. אבל ביש זמן לשתייהן, כל המצוות קודמות. והראיה ממה שהביא הגר"א את התוס' שבת כ"ג ע"ב ד"ה הדר, ושם כתבו התוס' לגבי קריאת התורה, שראש חודש קודם לחנוכה משום פרסומי ניסא, וזה רק שלא יתבטל, אבל לא להקדים. אבל זה אינו. שא"כ נמצא, שהגר"א ס"ל להיפך מהר"ן. שלר"ן חיוב מגילה מהני רק לגבי קדימה, ולא לבטל המצוה האחרת, ולגר"א להיפך, שרק לבטל מהני, ולא להקדים. ועוד, שהרי לכו"ע מדין עבודה מוכרח כמ"ש הר"ן, שאם כי יש זמן לעבודה, מ"מ קוראין המגילה. בין אם נפרש שאין מתחילין כלל בעבודה, ובין שנפרש שמפסיקין, עכ"פ מגילה קודמת (ואין כל רמז בהגר"א שמפרש הסוגיא שמיירי בתמיד של בין הערביים או במוסף שבת, כמ"ש המו"א). והנה הגר"א ודאי חולק על הר"ן כמ"ש להלן, אבל דבריו הם שמקרא מגילה קודם אפילו לבטל המצוה לגמרי, ולא שאין מקדימין.

ופשוט שכוונת הגר"א היא רק על מה שמסיק רבא, שמת מצוה עדיף, משום גדול כבוד הבריות, וע"ז כתב קודם, שמכח מסקנה זו יש לתלמוד למת סתם, שהרי גם בו יש כבוד הבריות, וע"ז מסביר הגר"א, שגדול כבוד הבריות מהני רק כשהתחיל להתעסק במת, שלא יפסיק, ובוזה אומר הגר"א, שדין זה הוא אפילו אם תתבטל מצות מגילה. שבוזה אשכחן בכל מת שאין מתחילין, ואם התחיל – אינו מפסיק לק"ש,

מפני כבוד הבריות, ואפילו אם יעבור זמן ק"ש. וע"ז הביא ההוכחה ממ"ש דדחי עבודה, שהפירוש דחיה לגמרי. וכן הוכיח מלשון "פרסומי ניסא עדיף", כי העדיפות שם היא לדחות קדוש היום לגמרי. וה"נ יש לפרש כאן, שאם התחיל להתעסק במת, לא יפסיק, אפילו תתבטל מצות מגילה לגמרי. אבל אין כוונת הגר"א לדמות קריאת המגילה לקריאת היום דחנוכה, שהרי במגילה יסוד הסוגיא הוא, שלמדנו מקרא ד"משפחה ומשפחה" לרבות כהנים וכו', שהיא עדיפה על מצות עבודה שהיא תדירה, ובדאי הגר"א סובר כהר"ן, שיש דין קדימה מיוחד לקריאת מגילה מכח הקרא. ומה שחולק בסוף על הר"ן, הוא לגבי להתחיל בקריאה, כשזה ידחה מצוה מהתורה לגמרי, שלזה לא למדנו מקרא ד"משפחה". והספק בגמרא הוא, שמגילה יש לה עדיפות, שדוחה עבודה מדין "משפחה ומשפחה", ובמת מצוה יש עדיפות, שדוחה עבודה מקרא ד"ולאחותו". והספק הוא, כששניהם לפניו, האם יש בעדיפות דפרסומי ניסא לחוד להכריע שיקראו המגילה. ואם זה מהני, אז מהני גם לדחיה גמורה. ר"ל, שהוא פטור לגמרי, ואחרים יקברו. אבל בודאי שאינו חולק כלל על הר"ן, שמגילה קודמת לכל המצוות.

בענין קריאת המגילה לבני הכפרים⁹

א) ביבמות י"ג ע"ב: "תנן התם: 'מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלושה עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר. לא פחות ולא יותר'. אמר ליה ר"ל לר' יוחנן, איקרי כאן: "לא תתגודדו" – לא תעשו אנודות אנודות כו'. א"ל, עד כאן לא שנית, 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, א"ל, אמינא לך אנא איסורא, דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: "לקיים את ימי הפורים בזמניהם", – זמנים הרבה תיקנו להם חכמים, ואת אמרת לי מנהגא כו', אמר אביי: כי אמרינן 'לא תתגודדו' – כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש, והללו מורים כדברי ב"ה; אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות, לית להן בה. אמר ליה רבא: והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחד דמי. אלא אמר רבא: כי אמרינן 'לא תתגודדו' – כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש, ופלג מורין כדברי ב"ה; אבל שתי בתי דינים בעיר אחת, לית לן בה" וכו'. ובתוס' שם ד"ה אי אמרינן לא תתגודדו הקשו על אביי: "וא"ת, מה תירץ ממגילה, דבעיר אחת היו קורין לבני העיר ב"ד ולבני כפרים היו מקדימים ליום הכניסה: ואומר הרב רבי חיים, דבני כפרים היו קורין בעירם, כדמוכח בירושלמי, והשתא הוו שתי בתי דינים בב' עיירות, דבכי האי גוונא לא שייך 'לא תתגודדו' אפילו לאביי, והא דקרי ליה יום הכניסה, לפי שבעירם היו מתאספים לבא לבית הכנסת בשני ובחמישי לקרות התורה; וכן נראה, דאמר בירושלמי, דבן עיר אין מוציא בן (כרך) [כפר], דכל שאין מחוייב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם, וכיון שבני הכפרים היו בקיאים לקרות, ודאי היו קורין בעירם". והטעם שלא הקשו תוס'.

9. מרשימת השומעים.

גם על רבא י"ל משום דפשיט"ל גם בהו"א שאחד מבני הכפרים הוא שקורא להם, גם אם נניח שהקריאה שלהם היא בעיר, ואז הוי כשתי בתי דינים בעיר אחת, וכמוש"כ הרא"ש שיו"ב"ל, ומשום שהם קוראים ביום אחר מבני העיירות כביאור הריטב"א במגילה.

(ב) הרא"ש מקשה קושיית התוס' גם אליבא דרבא וז"ל (בסמ"ט): "ובמגילה, אע"פ שקורין לבני העיר בארבעה עשר ומקדימין לבני הכפרים, והוי כמו ב"ד אחד בעיר אחת, פלג מורים כב"ש ופלג מורין כב"ה, לא קרינן ביה: 'לא תתגודדו', כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא, אלא שהמקום גורם, ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם, הלכך לא מיחזי כב' תורות. ואעפ"י שריש לקיש הקשה לר' יוחנן ממגילה, רבי יוחנן לא חשש להשיבו, משום דלא חשיב ליה כשתי תורות מטעמא דפרישית, ואמר לו: עד כאן לא שנית מקום שנהגו, מההיא היה לך להקשות, כי מההיא דמגילה לא קשה מידי. ועו"ל, דמגילה הוי כשתי בתי דינים בעיר אחת, שבני הכרכים לא היו קוראים לבני הכפרים, אלא בני הכפרים קורין לעצמם בכרכים, ואמר בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כפר, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתו, ומה שלא היו קורין בכפר שלהן, לפי שלא היו מתקבצים יחד אלא בעיירות", עכ"ל.

ולכאורה בתירוץ הראשון של הרא"ש ס"ל שאפילו אם אחד מבני העיר קורא לפניהם בעיר – ולא חשיב כאינו מחוייב בדבר וכסברא שהביא הרא"ש בריש מגילה וכ"ה ברש"י ובריטב"א שם, – אעפ"כ אי"ז כשני בתי דינים בעיר אחת, משום שאי"ז מפני מחלוקת בדין, וגם בן העיר שקורא לפניהם אינו מוציא עצמו משאר בני עירו, כי אינו יוצא ידי"ח אז כיון שעיקר זמן חיובו הוא בי"ד.

(ג) ומש"כ הרא"ש בתירוץ ראשון שאע"פ שר"ל הקשה לר' יוחנן ממגילה, ר"י לא חשש להשיבו, משום דלא חשיב ליה כשתי תורות, משום שאין מחלוקת בדין אלא שנוי המקומות גורם ואמר לו עד כאן

לא שנית מקום שנהגו, שרק משם היה לך להקשות. – ועיקר סברא זו מבוארת בירושלמי פסחים פ"ד ה"א כמש"כ הריטב"א במגילה (ד"ב א) – לכאורה צ"ב שאין זה שכיח שר"י ישיב כך לר"ל. ובריטב"א למגילה הקשה על סברא זו דא"כ אמאי לא נזכר טעם זה כלל בגמ'. ויתכן שאמנם ר"י לא השיבו בפירוש אבל בדבריו נכללת גם תשובה לר"ל, כי מכך שלא הקשית מהדין ד"מקום שנהגו" כו' נראה שפשיטא לך שבמקומות שונים אין לא תתגודדו, וא"כ גם במגילה כן, ור"ל ס"ל שכיון שהתם מיירי במנהגא אין הכרח ללמוד משם לאיסורא.

ד) ובריטב"א מגילה כתב ג"כ כתירוץ הרא"ש הנ"ל והוסיף שכן נראה מהירושלמי בפסחים פ"ד ה"א שהקשה ר"ל והרי מגילה דאלו קורין בי"ד ואלו בט"ו וא"ל ר' יוחנן מי שסידר את המשנה סמכה על המקרא משפחה ומשפחה [אלו הכפרים, מדינה ומדינה אלו הכרכים, ועיר ועיר אלו העיירות], כלומר לא תעלה על דעתך שמעיקר התקנה כולם קורין ביום אחד או בי"ד או בט"ו, ורק אח"כ חכמי המשנה קבעו וחילקו, דאם כן כי פלגינן להו שיחא זמנו של זה לא כזמנו של זה הוי אגודות, אבל אינו כן, כי אנשי כנה"ג תקנו כן שיהיו חלוקין בקריאתו, וכדנפקא לן מקרא משפחה ומשפחה וגו' ומהתם מפיק ליה התנא שסידר את המשנה וחילק ביניהם, וכיון שכך היתה תקנה הראשונה אין כאן לא תתגודדו עכ"ד הריטב"א. וברשב"א למגילה הנדמ"ח הוסיף "דהא כולהו מודו בהאי מילתא משום דבטעמא תליא והכי אתקין" ולדבריהם לא סגי בכך שבני הכפרים מוודים לבני העיירות שאין להם לקרות אלא בי"ד וכו' בכדי שלא יקרא ל"ת אלא בעינן גם שמתחילה היתה התקנה כן וידעו שיש טעם לחלוקה זו, שאל"כ, אלא אח"כ תקנו לחלק הקריאות הוי אגודות אגודות, לפחות בזמן שתקנו את התקנה החדשה שמחלקת את זמני הקריאה שהיתה קודם שווה לכל המקומות השונים.

ויתכן שהרא"ש לא פליג על סברא זו ולא הוצרך להזכירה כאן, כי פשיט"ל דכל התקנות דימי הקריאה הם מאנכה"ג (ומ"ש בירושלמי

כאן לגבי קריאת בני הכפרים דמי שסידר את המשנה סמכה על המקרא משפחה ומשפחה הרא"ש יפרש כהרשב"א והריטב"א שכל ימים שמקדימין הקריאה הם מעיקר התקנה עיי"ש).

ה) והנה ר"ת בספר הישר (סי' תז) הביא דברי הירושלמי שהקשו לגבי יום הכניסה שהוא יום שגם נכנסין לקריה"ת בבו"ה, וכי מרדכי ואסתר מתקנין סימניהו על מה שעזרא עתיד לתקן אמר ר' מנא מי שסידר את המשנה סמכה על המקרא 'משפחה משפחה' וגו' כלומר קראי אסמכתא בעלמא עכ"ד. והקשה הרשב"א על דבריו א"כ תקשי לירושלמי קושיית הגמ' איך בי"ד יכולין לבטל דברי בי"ד חבירו שגדול ממנו כו', ובפשטות י"ל שהירושלמי ס"ל שאין כאן גדר בי"ד המבטל דברי בי"ד חבירו כי הביטול הוא בשוא"ת וכפי שבאמת צ"ע בשיטת הבבלי (עיין בהערות למס' מגילה שם).

אולם עדיין צ"ע בדברי ר"ת ממו"ש בירושלמי פסחים הנ"ל שאין לא לתגודדו בחילוק קריאות בין כרכים לעיירות משום דכתיב משפחה משפחה וגו' ובפשטות הכוונה שמשם מוכח שכך תקנו אנשי כנה"ג לכתחילה וכמבואר ברשב"א ובריטב"א. אולם לדעת ר"ת שדרשא זו היא אסמכתא לקריאת בני הכפרים ביום הכניסה א"כ בפשטות הו"ה שגם לשאר קריאות, של כרכים ועיירות, דרשא זו היא רק אסמכתא לתקנה שאנשי כנה"ג תקנו חילוק זמני קריאה ביניהם, אלו בי"ד דווקא ואלו בט"ו דווקא.

ויתכן דר"ת מפרש שיטת הירושלמי כפירוש הרשב"א והריטב"א, שקושיית ר"ל היא לא משום עצם הבדלי זמני הקריאה, אלא משום שהניח דאנשי כנה"ג לא קבעו חילוק ימים לפריזים ולכרכים אלא כולם היו רשאים לקרוא בי"ד או בט"ו, ואח"כ תקנו חכמי בתראי לחלק ימי הקריאה וס"ל דהוי בכלל לא תתגודדו, וא"כ י"ל שר"ת ס"ל שבכה"ג שיש רק שינוי של תקנה ע"י בתראי אי"ז עיקר איסור דלא תתגודדו, שעיקרה הוא משום שמביא למחלוקת גדולה כדברי הרמב"ם בל' ע"ז

פי"ב הי"ד, שהרי למעשה הכל מודים שיימי הקריאה של האחרים הם כדין, אלא שמ"מ מצינו ענין לא תתגודדו שאינו עיקר האיסור אבל אין ראוי לתקן תקנה שמבדילה בין מקום למקום, כמ"ש בסוכה מ"ד לגבי נטילת לולב ביום הראשון של סוכות שחל בשבת, שלאחר שחרב בית המקדש גזרו חכמים שאין נוטלין את הלולב אפילו בני א"י שקדשו את החודש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינם יודעים בקביעות החודש, כדי לא לעשות ישראל אגודות ואגודות ונראה כשתי תורות כמ"ש בסוכה מ"ד ע"א וברש"י שם ובר"מ הל' לולב פ"ז הי"ז. והיינו שאע"פ שהיו לכאורה בשני בי"ד בשני מקומות שאין בכה"ג עיקר האיסור דל"ת, מ"מ אין ראוי לתקן ולאסור רק למקומות מסויימים, אלא אם יש סיבה להתלות בה כמז"ש הר"מ, שבזמן הבית היו נוטלים גם בשבת במקום שידעו את קביעת החודש משום שיש מקדש להתלות בו. וגם מצד של חשש מחלוקת י"ל שיש חשש מסויים גם בשני בי"ד בשני ערים. וכ"נ מז"ש ביבמות שהו"א שמשום חומרא דשבת יאסר גם בשני ב"ד בשתי מקומות, שכל אחת נוהגת כתנא אחר שגר שם, אבל לא קיימ"ל כן משום דיש טעם לכל עיר להתלות בו. ולגבי נטילת לולב ביו"ט ראשון של סוכות שחל בשבת, לאחר שחרב המקדש, קיימל"ן שהחילוק בין מקומות הרחוקים לקרובים שיודעים את יום שחל ר"ח אינו מספיק לשנות בין המקומות ומשום חומרא דשבת גזרו בכל המקומות, וא"ש קושיית הלח"מ אמאי לא תקנו יו"ט שני גם במקומות הקרובים, כי רק מחומרא דשבת גזרו גם במקומות הקרובים.

ומשום ענין זה שלא לעשות אגודות ואגודות גם בשני מקומות, הקשה ר"ל מ"ט תקנו חכמים בתראי לשנות ולחלק את הקריאות בין כרכים לעיירות, (ויותר מכך פירש הריטב"א ביבמות בשיטת הבבלי שר"ל ס"ל שאע"פ שיש טעם חלק בין כרכים ועיירות וכפרים, מ"מ אין הטעם הכרחי כל כך, אלא היה מוטב שיתקינו לכולם זמן אחד, והיינו כנ"ל שאע"פ שאין עיקר איסור דב"ת אבל יש עדיין ענין לא

תגודדו, שלא יהא נראה כשתי תורות ולא יהיה כל צד של מחלוקת. ולשיטת הירושלמי קושיית ר"ל היא רק לסברתו שרק חכמי בתראי חילקו ימי הקריאה). ועל כך השיב ר' יוחנן שכיון שישנה אסמכתא בפסוק במגילה שיש לחלק הקריאות לכפרים לעיירות ולכרכים אי"ז נראה כתקנה מחודשת, אלא כהמשך תקנת אנשי כנה"ג שרמזו שהדבר מסור לשיקול הדעת בי"ד שיהא אח"כ. ובאמת איכא למ"ד בירושלמי מגילה פ"א ה"א שהכתוב "לעשות את הימים האלה בזמניהם", היינו זמנים שקבעו להם חכמים, דהיינו שהתקנה היתה על דעת חכמים שיהיו אח"כ.

ו) בריטב"א הקשה על שיטה זו (שבתוס' הרא"ש) אמאי כדפרכינן ממתניתין הכרכין והעיירות לא פרקינן מהאי טעמא, אלא פרקינן רק משום דהוו ב' בתי דינין בשתי עיירות, וצ"ב הרי התירוץ של אביי דבשתי בי"ד בשתי עיירות ליכא ל"ת, הוא אינו מוסב על קושיית ר"ל מפורים אלא על מחלוקת ב"ש וב"ה בצרת הבת, ועל קושיית ר"ל מפורים שפיר י"ל דפשיט"ל לאביי ולשאר אמוראי כר' יוחנן שאין צורך להשיב משום שאין שם מחלוקת בדין.

ז) בריטב"א שם כתב עוד: ולענין כפרים, כשהם מקדימין ל"ה, איכא מרבוואתא ז"ל מאן דסבר דבן כפר הוא שקורא להם, ולא בן עיר או בן כרך, שהרי בן עיר לא הגיע זמנו, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, וכ"ת, א"כ יקראו במקומן, הא ליתא, שאינם מתקבצים בי' אלא בעיר שנכנסין לקרוא בתורה, וזהו דעת הרשב"א נר"ו, והביא ראיה מדאמרינן בירושלמי: בן כרך אינו קורא לבן עיר, ובן עיר אינו קורא לבן כרך, ומור"י נר"ו בשם רבותיו ז"ל [כתב] דכפרים המקדימין ליום הכניסה, כך היתה עיקר התקנה, שיהא בן עיר קורא להם, וכחד עם חשיבי, וכיון שעדיין הוא מתחייב, לא חשיב לגמרי כמי שאינו מחוייב בדבר, אלא הרי הוא כאותה שאמרו: כל הברכות כולן, אעפ"י שיצא, מוציא, כיון דבר חיובא הוא, ואף אלו, הרי כפרים ראויים לקרוא בי"ד עם העיירות, [ועיירות] פעמים

קורים ככפרים כשאין י' במלנין; בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל, ולפי' אין אחד מהם מוציא לחבירו. מי' הוא הכא משמע בירושלמי, שאין בן עיר קורא לבן כפר לבדו, כלומר עד שיהא עשרה".

ולכאורה צ"ב א"כ אמאי בן כרך אינו מוציא בן עיר לכו"ע, אע"פ שכשחל ט"ו בשבת הכרכין קורין בי"ד, הרי איכא למ"ד בירושלמי שכל הזמנים לקריאה נמסרו לחכמים שלאחריהם וא"כ הכל מתקנת אכנה"ג. וצ"ל דל"ד, כי קריאת בני העיירות ובני הכפרים הם חלק ממצוה אחת של קריאה בי"ד, והקדמת הכפרים ליום הכניסה היא כתשלומין לקריאת י"ד ולכן אם רצו הם קוראים רק בי"ד. והריטב"א (בדף י"ט ד"ה אמר רבא) כתב דבן כפר שהלך לעיר אפילו עתיד לחזור לכפר קודם בוקר י"ד חייב להתעכב שם ולקרות עמהם ומפרש טעמא דהא כבני העיר בעי למקרי ורבנן הוא דתקינו ליה ביום הכניסה וכי תקינו ליה היכא דאיתיה בכפר אבל היכא דאיתיה בעיר כבני העיר בעי למהווי כו' עכ"ד. וא"כ שעיקר מצותן דבני הכפרים היא בי"ד ורק דיש להם תשלומין למפרע ביום הכניסה, הרי הם כ"בר חיובא" דמצוות בני העיירות. והו"ה גם מצד חובת בני עיירות, אע"פ שעתה אינן יוצאין ביום הכניסה, מ"מ מאחר שכשאין בעיירות עשרה הרי הם קוראים כבני הכפרים כתשלומין ליום י"ד, הרי הם כבר חיובא בקריאה זו.

ולגבי קריאת בני הכרכים כשחל ט"ו בשבת שקוראין בי"ד, הוי ג"כ תשלומין למ"ו, שלכן הם צריכים עשרה בקריאתה שלא בזמנו, – לדעת הריטב"א ועוד ראשונים – א"כ אינם אז בני אותו חיוב בעיירות. ואין בן הכרך יכול לעולם להוציא בן עיר. אמנם בני העיר מצטרפין אז לעשרה עם בני הכרכים, (עי' בראב"ד הל מגילה פ"א ה"ח לגבי עיר שאין עשרה במלנים שדינם כבני הכפרים. ולכאורה כוונתו שבאין לעיר אחרת שיש בה עשרה במלנין ומצטרפין מבני אותה עיר לעשרה).

ה. ונראה שגם לדעת רמב"ן עפ"י הירושלמי שכרך שאין בו עשרה בטלנים קורא בי"ד בעיר, גם לשיטה זו יש לומר כסברת הריטב"א הנ"ל לגבי בן עיר שקורא לבן כפר, משום שיש אופן שגם הוא קורא ביום הכניסה, ומ"מ גם לרמב"ן בן כרך אינו מוציא בן עיר אע"פ שגם אצלו יש אופן שיקרא בי"ד באותו חיוב של שאר עיירות, כי באופן שבן כרך קורא בי"ד משום שאין בכרך עשרה בטלנים, הרי זה משום שבטל ממנו שם וחשיבות כרך, ולכן אין זה נותן לו כעת שהוא בכרך גמור החייב בט"ו, שם בר חיובא בי"ד. ולא דמי לבן עיר שבכל אופן שקורא, בין בי"ד ובין ביום הכניסה, הכל מאותו חיוב של י"ד שבאופן מסויים יש לו תשלומין והכל ממצוות י"ד.

ובעיקר שיטת הרמב"ן יל"פ שם"ל שדין הקדימה ליום הכניסה תלוי גם בחשיבות המקום, וכל שיש עליו שם עיר מצוותו דווקא בי"ד כדילפינן בירושלמי מהכתוב משפחה ומשפחה אלו הכפרים מדינה ומדינה אלו הכרכים, ועיר ועיר אלו עיירות, שלכל אחד מהסוגים יש זמן שנקבע עבורו. ולכן עיר שאין בה עשרה בטלנים אין לבני העיר שם של ציבור חשוב, אלא הם כבודדים ואין להם חשיבות של עיר וניתן לכוללם בדין הכפרים. משא"כ בכרכים שמוקפים חומה מיב"נ יש למקום חשיבות של עיר גם מצד שהיא היתה מוקפת חומה מיב"נ ואפילו כשאין שם עשרה בטלנים אין הכרכים פחותים מחשיבות של עיר ואין לכוללם בדין הכפרים. אמנם יל"ע אם עדיין יש לכרכים אלו גם דין סמוך ונראה ויקראו גם הם בי"ד אעפ"י שגם אצלם אין עשרה בטלנים, ואלמלא שהם סמוכים ונראים היו קוראים ביום הכניסה, או שאין דין סמוך ונראה אלא רק בכרכים גמורים הקוראים בט"ו.]

הערות
למסכת מגילה
לפרקים א. ב. ג.

מאת
מרן הגאון
רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל
ראש ישיבת "מרכז הרב"

לקראת ימי הפורים הבעל"ט אנו מוציאים לאור במהדורה
שלישית הערות קצרות, פנינים יקרים, מזהירים ככוכבים,
מכת"י מרן רה"י זצ"ל, על שלשת הפרקים הראשונים של
מסכת מגילה, שבהם כלולים עניני הפורים. להשלמת הדברים
צירפנו גם מספר הערות שנדפסו בספרי מרן רה"י זצ"ל
[ההערות על פרק ד' יצאו לאור אי"ה במועד אחר].

דף ב ע"א

רש"י ד"ה היכי אתו רבנן דבתרייהו ועקרו תקנתא והתירו להקדים בתמיה.

י"פ אבל לבטל אפשר, ועיין מ"ש בגיטין.

בגליון הש"ס לגיטין לו ע"ב כתב מרן רה"י זצ"ל:

אי אמרת לדרי עלמא נמי תקון הא אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין.

צ"ע הרי בשוא"ת אפשר שאפילו דבר מן התורה יכולים חכמים לבטל כמו"ש ביבמות. נראה לכאורה מכאן דבזה עדיפא תקנה מדרבנן. ויש להסביר הדבר בכמה אופנים, אולם בזה יש ליישב מ"ש התוס' כאן ד"ה אלא וכו', שהקשו היכי דמי, אי דפשט ברוב ישראל אפילו גדול הימנו אין יכול לבטל כדאמרינן גבי יח' דבר כו' ואי דלא פשט ברוב ישראל, אפילו קטן יכול לבטל וכו' וכתבו דאין לומר דרק אם פשט וגם היו יכולים לעמוד בה אין בי"ד גדול מהם יכול לבטל, שהרי במגילה תקנת מגילה בי"ד מסתמא פשט ויכולין לעמוד ומ"מ בי"ד גדול מהם יכול לבטל. [ונראה] דבשוא"ת כבכאן ובמגילה אפילו פשט לא גרע מדין שהוא מה"ת שאפשר לבטל בשוא"ת. ומ"ש שצריך במגילה ובפרוזבול דוקא בי"ד גדול הוא משום שבי"ד קטן במקום גדול אינו בי"ד כלל, משא"כ לגבי ביטול מ"ע מה"ת הרי עכ"פ נתנה להם התורה רשות, וקראה להם בי"ד¹⁰, אבל לבטל בקו"ע כמו איסור שמן אפילו בי"ד גדול אינו יכול לבטל, ועיין בהל' מומרים פ"ד ה"ב וי"ל.

10. ר"ל שמאחר שהשתנה דין התקנות והגזירות של הבי"ד שא"א לבטלם אלא ע"י בי"ד גדול מהם, יש בכלל השינוי גם שבי"ד הקטן מהם אינו קרוי כלל בי"ד במה שנוגע לביטול תקנותיהם וגזירותיהם בכל אופן שבאים לבטל, משא"כ בשאר דיני התורה שהתורה נתנה לכל בי"ד שם בי"ד לגבי ביטול בשוא"ת.

ובמק"א כתבתי שאפילו במצות שמה"ת שיש כח ביד חכמים לבטל בשוא"ת, מ"מ אותם מצוות שהתחייבו כבר בתורת בני נח י"ל שבהם לא נאמר הכלל דיכולים לבטל בשוא"ת, דהם לא נמסרו לחכמים גם לאחר שניתנה התורה והתחייבו בהם מסיני, ומצינו ביבמות דעשה דקודם הדיבור אלים משאר עשה לגבי דחיית ל"ת. וכיו"ב י"ל גם לגבי פטור נשים ממ"ע שהזמן גרמא שאי"ז כלל במ"ע שקודם הדיבור ולכן שיטת החינוך שנשים חייבות מה"ת סיפור יצ"מ. ולפי הנ"ל ניהא קושית הר"ן אמאי לא גזרו שלא למוזל בשבת כפי שגזרו בשופר ולולב.

"רש"י ד"ה ימים כימים". לעיל מיניה כתיב י"ד וט"ו ישמחו וכתוב כימים אשר נחו בהם היהודים כו' לרבות שנים אחרים בדוגמתן.

אע"ג דקרא במנוחה כתיב, מ"מ הריבוי הוא רק לקריאה ולא לשמחה, ועיין מ"ש בתענית יח' ע"ב.

בתענית י"ח ע"ב רש"י ד"ה הני חמיסר כו' כגון שחלך לכפר וקרא עמהם דפרוז בן יומו נקרא פרוז.

ובגליון הש"ס שם כתב מרן רה"י זצ"ל:

מוכח מכאן דרך למוגילה הוי כפרוז אבל לא למשתה ומשלוח מנות, שהרי מבואר בגמ' כאן שמה דנאסר בתענית הוא רק מדין מגילת תענית וצ"ע. ואם כי הקרא דהפרזים בשמחה כתיב, מ"מ חזינן למאן דדריש מכימים אשר נחו בהם היהודים, דיש קריאה שלא בזמנה אע"ג דקרא בשמחה כתיב¹¹.

11. עי' לעיל בקונטרס פריזים ומוקפים פרק א.

דף ב ע"ב

רש"י ד"ה זכירה קריאת המגילה מנלן שנקבע להם זמן לפרוים בי"ד.

לכאורה אפשר לפרש דמקשה מהיכן דיש חילוק זמן ביניהם [בין פרוים ובין מוקפים, אלא כולם יקראו בי"ד], אבל רש"י פירש על עצם הקביעות של י"ד לפרוים, וצ"ע הא עכ"פ בעי זמן לקריאה ואמאי לא בי"ד, וי"ל. עוי"ל דהו"א דקריאה היינו כהלל בשעת הנס שהוא בי"ג וי"ל.

"אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר".

צ"ב הלשון "דאינו רשאי לחדש דבר", וכי בדעתו תלוי? והרי כ"ז אינו אלא סימן שהוזהרנו שלעולם לא יוסיף הקב"ה מצוה על המצות, ומי שיבוא בשם ד' לחוסף, הרי הוא בחזקת נביא שקר. [עיין מ"ש הרמב"ן פר' ראה (י"ג ד') "ואולי כיון שלא נאמין לו הנה הוא נביא השקר וכו'"].

"אלא קרא לדרשא הוא דאתא וכדריב"ל כו', כרך וכל הנראה עמו נידון ככרך".

ובתוס' רי"ד מהדו"ת כתב: "ולחכי אתא מדינה ומדינה, שיש חילוק ביניהם, שיש מדינה שכוללת כפרים עמה, דהיינו הסמוך ונראה, ויש שאינו כוללת לא סמוך ולא נראה".

לדבריו נראה שרק עיר שבסמוך לה חכפר בזמן התקנה וצ"ע¹².

12. כנראה ר"ל שבלשון התורי"ד שישנן שתי סוגי מדינות, משמע שדין המדינות עצמן שונה, שיש סוג מדינה עם כפר סמוך לה, ויש סוג מדינה שאין כפר סמוך לה, וצ"ל שהכונה שדין סמוך נקבע בשעת התקנה, ומדינה שלא היה לה אז בסמוך כפר, אינה מחייבת אח"כ בט"ו כפר שנבנה לאח"ז.

דף ג ע"א

"תרגום של נביאים, יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכיו".

עיי' ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"י ה"ג. [לשון הרמב"ם שם: "ועל האבנא מפורש בקבלה 'ולא יחגרו ביוע', במקום שמוזעין וכך קיבל יונתן בן עוזיאל מפי הנביאים ותרגום: 'על לבביהון יסורון'"].

"מי הוא שגילה סתרי לבני אדם".

יתכן שאסור משום דהוי מכלל תושבע"פ, דכל הפירושים על תורה שבכתב הוו בכלל תשובע"פ, והותר דבר זה בזמן יונתן בן עוזיאל כמו שהתירו אה"כ לכתוב המשנה.

תוד"ה מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע קריאת המגילה כו':
"דכיון שמהאיר היום הוי זמן עבודה, והם מניחין אותה בשביל
העבודה משו"ה קרי ליה ביטול".

צ"ע דמגילה מצותה לכתחילה בזמן תפילה, והוא מהניץ כמו"ש להלן כ"ב ע"א, והכהנים עבדו עבודתם עוד קודם זמן תפילה לכתחילה, ולת"ק ביומא כח' ע"א משיאיר המזרח והוא כ"ד מילין קודם הנה"ח כמו"ש בירושלמי ברכות פ"א ה"א והוי לכה"פ שעה וחומש, והרי עבודות התמיד הם כשעה כמו"ש בפסחים נ"ח ע"א [וא"כ יש שהות לגמור עבודות התמיד עד שתגיע שעת קריאת המגילה].

רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"א: "ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין
עבודתן ובאין לשמוע קריאת המגילה".

וצ"ע אמאי לא הזכיר ישראל במעמדן כמוזכר בגמ'. וי"ל שלפי ההלכה, נמצא דמה שהכהנים מבטלים הוא אחרי זריקה דתמיד,

ואחרי זריקה נראה דאין מה"ת מעמד במקדש, וזה תלוי בסדרי פייסות¹³.

בגמ' שם: "והיכי עביר הכי, והאמר ריב"ל אמור לו לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה, חיישינן שמא שד הוא". ופרש"י "היכי עביר הכי שהשתחוה לו".

עיי' ברש"י סתנדרין מ"ד ע"א ד"ה שמא שד הוא ואין מוציאין שם שמים על המזיק וכו' וכ"ש שאין משתחוה, דדומה כמשתחוה לשעירים. וצ"ב, אם איסור השתחויה הוא משום דין עבודה, לכאורה גם לפני מלאך אסור. ומשכ"ש רש"י שאין מוציאין שם שמים על המזיק יל"ע, דגם לגוי הותר מפני דרכי שלום, א"כ ה"נ היכא שירא מהמזיק אם לא יאמר לו שלום.

13. נראה שכוונת מרן רה"י צ"ל, שמאחר שהתמיד נשחט קודם שתעלה החמה, ולאחר מכן היה דישון המזבח, ולאח"ז זורקין מדם התמיד (עי' פ"ו מהל' תמו"מ), וכתב הגר"א בתמיד פ"ט מ"א, שעד שהגיע לקרן מזרחית צפונית כבר נגמר דישון המזבח, וא"כ מסתבר, שבשעה שהנצה החמה, כבר נזרק דם התמיד, ואז י"ל שעיקר מצות מעמדות שמה"ת כבר הסתיימה, ומאחר שקריאת המגילה מצוותה משתנץ החמה, א"כ גם אם קוראין מיד סמוך לנה"ח, אין רבותא שאנשי המעמד יבטלו ממעמדן וילכו לקריאת המגילה. ומ"ש בברייתא לרבותא שגם ישראל במעמדן באים לקריאת המגילה, י"ל שס"ל כאבא שאול, דבדם היה מפסיק בין הטבת חמש נרות להטבת שתי נרות, ואם כבה נר מערבי והוא מיטיבו, צריך לחזור כדי לקחת אש ממזבח העולה, והיינו ליטול מחתה, וללכת למזבח החיצון ליטול גחלים ולחזור למנורה, ובמשך זמן זה ודאי שכבר הנצה חמה מכבר – ומש"כ הגר"א בתמיד, שגם דישון המנורה הסתיים בשיעור הילוך הכהן הזורק לקרן מזרחית צפונית, היינו באופן שלא הוצרכו להדליק את הנר המערבי, ובפרט לשיטת הראב"ד והרשב"א, שרק אם כבו כל הנרות צריך ליטול ממזבח החיצון – ולכן לאבא שאול ישנה אפשרות שהגיע זמן שקוראים המגילה במקדש כשעדיין לא נזרק הדם, ואנשי מעמד חייבים מה"ת להשאר עוד במעמד, ואעפ"כ מבטלים מצוה זו לשמוע קריאת המגילה.

דף ג ע"ב

תוד"ה מלמד שלן בעומקה של הלכה בו' ובפרק הדר קאמר שנענש יחושע על שביטל ישראל מפריה ורביה, ותירצו דעל שביטל ישראל מפ"ו, נענש שלא היה לו בן זכר ושאר עונש היה על בטול תורה.

צ"ב שבגמ' שם איתא דפליגי אהדדי על מה נענש, וגם לא אשכחן עונש אחר דיהושע חוץ מבנים.

הא דרבים הא דיחיד

עיין בתשב"ץ ס"ד דת"ת דתנוקות של בית רבן הוי כשל רבים, ועין בשבו"י ח"ב סי' מז'.

תוד"ה כרך שאין בו עשרה בטלנים נדון ככפר. וצ"ל דמייירי בסתם כרכים האמורים בש"ס, אבל המוקף חומה מימות יב"נ אפילו אין בו י' קורין בט"ו.

צ"ב ומעם, דהגדר דבעינן עשרה הריהו משום דבלא"ה הוו כיחידים ואין להם חשיבות כרך, וה"נ הכא. ועיי' בריטב"א דחשיבותה בחומתה וצ"ב. ונראה למש"נ מהריטב"א בדף יט ע"א דרק בערים הוי מקום חיוב, אבל במדבר לא הוי מקום חיוב, וא"כ י"ל שגם בעיר לא על המקום רמי חיובא די"ד [אלא על אנשי העיר] ולכן בעי דוקא עשרה בטלנים שעל ידם חל חיוב על אנשי העיר לקרוא בי"ד. משא"כ בע"ח על המקום גופא רמי חיובא [ולכן אי"צ עשרה בטלנים]. אכן נראה לכאורה שגם לתוס' אם אין עשרה בטלנים שוב אין דין סמוך ונראה וצ"ע. [ועיין לעיל "בענין קריאת המגילה לבני הכפרים"].

וכיו"ב י"ל בדין מוקף בן יומו שקרוי מוקף שהוא דוקא בכרך עצמו ולא בנראה עמו.

דף ד ע"א

"ואמר ריב"ל "לוד ואונז וגיא החרשים" מוקפות חומה מימות יהושע בן נון".

פסוק הוא בנחמיה (יא לה), וכתוב שם שהיו ערי החצרים, ולהכי קאמר ריב"ל דרק אז היו חצרים, אבל בימי הושע בן נון היו מוקפות, וראה שם דמנה חברון ושם [לגבי חברון] מוכרח דלשעבר היתה מוקפת חומה.

תוד"ה נשים חייבות במקרא מגילה כו'. וכן פסקו החלכות גדולות דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים.

צ"ע בטעמא. ונראה דחזינן דתרי תקנות היו, הראשונה שתקנו מרדכי ואסתר, והשניה ע"י מה שקבלו עליהם אח"ז, עיין לקמן, ועיין באבן עזרא עה"פ דברי שלום ואמת [ומעם אמת, שהם חייבים לשמור הפורים כאשר קבלו על נפשם. ועיין לעיל במדור דברי הלכה סימן א סוף פרק א.] וקיימו למעלה מה שקבלו למטה. וי"ל דנשים ג"כ קבלו עליהן משום דהן היו באותו הנס, אבל התקנה לא היתה עליהן, משום דהוי מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, ולהכי אינן מוציאות אנשים דחייבים גם משום התקנה.

ואמר ריב"ל פורים שחל להיות בשבת שואלים ודורשין בענייננו של יום, מאי אריא פורים אפילו יו"ט נמי, דתניא משה תיקן לישראל שיהו שואלים ודורשין בענייננו של יום, הלכות פסח בפסח כו'.

ר"ל שמסתבר שריב"ל נקט פורים משום הדין המיוחד בו "והימים האלה נזכרים וגו'", וא"כ מאי אריא פורים הרי בכל חג יש תקנה לשאול ולדרוש בענייננו של יום, דהיינו גם קריאת ענייננו של יום וכמוש"כ הסמ"ג במ"ע יט, דמשום תקנת משה רבינו, שיהו שואלים

ודורשין בענייניו של יום, "הלכך קורין בכל מועד עניינו". והיינו מלבד הלכות היום.

תוד"ה פורים שחל להיות בשבת, דוקא בשבת לפי שאין קורין המגילה בו, אבל בחול אי"צ, שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא.

אם לשיטת התוס' עניינו של יום הוא גם הלכות פורים כמוש"נ מהתוס' להלן ד"ה מאי, והוא כדי לפרסם הנם, וכמפורש ברא"ש וברשב"א וכ"ה ברמב"ם, צ"ע הרי הגמ' מדמה פורים לכל יו"ט, והרי בכל יו"ט קורין פרשת היום, ואפ"ה צריך לדרוש בהלכות היום, וי"ל דמגילה היא בכלל הלכות היום ולא דמי לקריאת פרשת עמלק [בפורים שחל להיות בשבת], שהיא רק תוכן עניינו של יום.

ובעיקר הדבר שיש בפורים גם חיוב לדרוש בענינו של יום, יל"פ שמאחר שתקנו מתחילה שיהיה גם יו"ט כמו"ש בדף ה' ע"ב, ואז היה נקבע גם חיוב לדרוש בעניינו של יום, כבשאר יו"ט, וחיוב זה יכול להתקיים או ע"י עצם קריאת המגילה, או ע"י ששואלים ודורשים בהלכות הפורים, לשיטת התוס', או ע"י שדורשים את המגילה כשיטת רש"י. אמנם יו"ט לא קבלו עליהו, אבל את התקנה שהיתה צריכה להיות כלולה ביו"ט, לשאול ולדרוש בעניינו של יום, ס"ל לריב"ל דקבלו.

תוד"ה ויעבירנה ד' אמות ברה"ר וכו', נשאל לר"י הלוי איך תוקעין במוצאי יוהכ"פ קודם הבדלה בו' שמא ילך אצל בקי בדחיישנין ברה"ה שחל בשבת.

י"ל דבר"ה הרי המצוה על כל יחיד, אבל ביוה"כ רק המתפללין בצבור תוקעין ועל ציבור אין לחוש למלטול.

תוד"ה ורב יוסף אמר מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה: "עכצ"ל דרב יוסף לא פליג אטעמיה דרבה בו' "

מבל מקום קאמר חבא טעמא אחרינא, משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות ואפ"ה אסור משום האי סברא דר"י.
 צ"ע הרי אלו שהיו בירושלים בי"ד, כבר התחייבו בי"ד ויצאו יד"ח מגילה ומתנות לאביונים, ואם יכנסו למקדש בט"ו יתחייבו שוב, והוא דבר שצ"ע. ודוחק לומר דר"ל באלו שהיו במקדש כל הזמן¹⁴.

ברש"י ד"ה [מגילה] שלא בזמנה: כגון כפרים המקדימים ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה.

צ"ב, הרי כפרים זמנם מקרא איתרבו, ואמאי לא פירש באלו שנדחו משום שבת, כאופן שהביאו להלן. ועיין בר"ן.

"רב אסי אמר בין בזמנה ובין שלא בשמנה בעשרה". ובטור סי' תר"צ כתב בשם הבה"ג דהלכה כרב אסי, ואפילו בדיעבד לא יצא ביחיד.

וצ"ב, שהרי הבה"ג מביא גם את דברי ר' יוחנן להלן (יט ע"ב) שאם קרא ביחיד מגילה הכתובה בין הכתובים, יצא. ועיין בתוס' שהוכיחו משם דאין הלכה כרב אסי. ויל"פ שיטת הבה"ג דאמנם צריך עשרה, אבל סגי שכל אחד קורא לעצמו וכמו בקדושה, ומ"ש ר' יוחנן שיצא ביחיד היינו כהאי גוונא, שאז כל אחד מהעשרה חשיב יחיד.

דף ה ע"א

פורים שחל להיות בשבת, ע"ש זמנן כו'. ברמב"ם פ"א הי"ד כתב: "כיצד יום ארבעה עשר שחל להיות בשבת בני עיירות מקדימין וקוראים ערב שבת כו' חל להיות יום חמשה עשר להיות בשבת בני כרכים מקדימין וקוראין בערב שבת שהוא יום ארבעה עשר.

14. עיין לעיל בסימן ב, בענין פורים שחל להיות בשבת.

בסיפא ציין הרמב"ם שקריאת בני הכרכים היא ביום י"ד, ואילו ברישא לא ציין שקריאת בני עיירות היא בי"ג. וכונתו לרמוז למש"כ לעיל ה"ז: "וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם י"ד אין קורין אותה בפחות מעשרה", משמע שמוקפים כשמקדימין ליום י"ד, קוראים גם בפחות מעשרה. ועל כך רמז הרמב"ם כאן, שהקדמה זו של הכרכים שונה משאר הקדמות, בהיותה בי"ד, שהוא בעיקרו זמן קריאה לכל, ואין צורך בעשרה.

ברש"י ד"ה חגיגה כו' כתב דהקהל ביו"ט אחרון של חג [וכך היא הגירסא בירושלמי סוטה פ"ז ה"ז וכ"ה בפסקי הרי"ד שם].

עיינן בסוטה (מא ע"א) דמבבוא כל ישראל ידעינן דאתחלתא דמועד הוא, וצ"ב. ולכאורה זה תלוי במחלוקת (בחגיגה ט) אם תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז, דהרי ראייה הוי בכל המועד ואפילו בשמיני עצרת יוצא ידי ראייה כמבואר בחידושי הרמב"ן לסוכה (דף מח ע"א ד"ה עוד) להדיא דחגיגה וראייה שוים בשמיני עצרת. ולמ"ד דתשלומין זל"ז החיוב הוא בכל יום בפני עצמו, וא"כ איך ידעינן מבבוא כל ישראל דמיירי ביום ראשון.

והנה הרמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"ה) כתב דהמאחר ומקריב אחרי יום הראשון הרי זה מגונה, ולכאורה נראה שהיינו לפי שפסק דתשלומין דראשון א"כ עיקר החיוב ביום ראשון, אבל ממה שהביא הפסוק נוגי ממועד אספתי (ועיינן בברכות כה ע"א שנראה שמהתם המקור לזה) נראה שאין זה תלוי בכך אלא שמצוה היא להראות בבית ד' במועד, וע"כ אמרו בפשיטות דבבוא כל ישראל הוא ביום ראשון דחג.

ולכאורה אם הביאור בחובת יום ראשון הוא דחייבה תורה במועד, א"כ אם בא ביו"ט אחרון נמי הוי מועד, ואין הבדל בין מועד ראשון לאחרון. אמנם כ"ז הוא אם תשלומין זל"ז והוי בכל יום חיוב בפני עצמו, וא"כ מחמת עצמו הוי מצוה כמו בראשון, אלא דבכל ז' ימים

יש דין דמועד להקדימו אבל בשמיני אין גם עדיפות זו, אבל אם תשלומין לראשון א"כ מועד היינו דוקא מועד הראשון. אולם צ"ע ליישב הגירסא בגמרא (סוטה דף מא.) ובעיקר דבר נראה לכאורה שתלוי במחלוקת הראשונים בביעור דמע"ש אם הוא בעיו"ט הראשון או האחרון, (עיין בר"מ פ"א מהל' מע"ש ה"ג וה"ז ובסמ"ג מ"ע קלח וברש"י סנהדרין יא ע"א ד"ה דזמן וברמ"ה שם.) והדבר תלוי בגירסאות במשנה, וזמן ביעור דמע"ש ילפינן מהקהל, ויל"ד.

רש"י ד"ה אכתי לא מטי זמן חיוביהו ואם יקדימוהו לא יצאו ידי חובתן וכו'. וכן זמן עצי כהנים שקבוע להם זמן קבוע בנדרים.

יתכן שהמלה נדרים היא מ"ם, אולם לעצם הדין בפשטות אין כאן נדר שלחם אלא זכות שהקנו להם. ועיין במהר"מ אלשקר סי' מ"ט. ועיין בר"ן שחולק ומפרש דרך משום שאי אפשר להיכנס בתחום זמן חבירו מאחריו. ויל"פ שם"ל שאם הדין שמקדימין מחמת השבת, ממילא זה נכלל בחיוב הנדר. ועיין ברב פעלים ח"א חיו"ד סי' מ"ב.

בר"ה: באלו מקדימין קריאת המגילה ותרומת שקלים.

מקור דבריו בתוספתא פ"א. לכאורה הכוונה במש"כ בתרומת שקלים, למש"כ הרמב"ם בהל' שקלים פ"א ה"ט: "בחמשה עשר בו ישבו השולחנים בכל מדינה ומדינה ותובעין בנחת כל מי שיתן להם יקבל ממנו". ומ"ש להלן בדף ל' ע"א: "איתמר ר"ח אדר שחל להיות בערב שבת, רב אמר מקדימין ושמואל אמר מאחרין, רב אמר מקדימין דאם בן בצרי להו יומי שולחנות, ושמואל אמר מאחרין, סו"ם חמשה עשר במעלי שבת מיקלע ושולחנות לא נפקו עד חד בשבא, הלכך מאחרין". יל"פ שרב ס"ל, שאע"פ שהשולחנות שמקבלים ופורטים השקלים מאחרין, אבל את התביעה בנחת ממי שלא שקל מקדימין. ובכך סגי שיקיימו הדין דדורשין קודם המצוה שתי שבתות.

אמנם במאירי פירש בפירוש אחד דברי התוספתא הנ"ל, דקאי על השולחנות. ולפי"ד צ"ל שהפלוגתא דרב ושמואל, שהיא פלוגתת תנאים כמוש"ש להלן, היא אם מקדימין את השולחנות או מאחרים.

דף ה ע"ב

תוד"ה ורחין כו': "וא"ת מאי אריא לרחוין אפילו לאכול נמי מותר, כדתניא בר"ה אין צרה ואין שלום, רצו מתענין לא רצו אין מתענין. וי"ל דכיון דקבלינהו כבר אבותינו על עצמם מסתמא גם הם קבלינהו".

צ"ע שהרי כנראה כולם לא רחצו, א"כ קבלינהו.

רש"י ד"ה לא כך היה: "לא ביקש לעקור לגמרי אלא אותה שנה בלבד".

צ"ב למה לא קאמר כל שנה שחל ת"ב בשבת ונדחה.

"והכתיב במגילת תענית את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומא פוריא אינון דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכה אלא לאסור של זה בזה ואת של זה בזה. הני מיילי דהספד ובתענית אבל מלאכה יום אחד כו' (אפילו תימא ביומיה הספד ותענית קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו)".

בהשגות הראב"ד כתב על דברי בעל המאור, שיום י"ד לבני ט"ו נקבע לאיסור תענית מתקנה של מגילת תענית, ועל תקנת חכמים עשו חיזוק, ולכן אסורים בני ט"ו לצום גם בי"ג. וכתב הראב"ד שהם דברים תמוהים, כי די לבני ט"ו שיהיו כבני י"ד ואם נאמר, כי מפני הגם של עצמו נאסר גם בשניהם, נמצא שגם הם דברי קבלה.

ונראה לכאורה [במחלוקת הרז"ה והראב"ד], שנחלקו אם הוי הוספה ליו"ט, כעיקר פורים שלהם [שאו מסתבר שמיד תקנו שיהיו שני הימים כיו"ט], או שיו"ט חדש משום פרוזים [שאו י"ל שרק אח"כ, ממגילת תענית, עשאו כיו"ט].

ויל"ע בס"ד בגמ', דיש ללמוד ממוג"ת שגם במלאכה נאסרו שני הימים לפרזים ולמוקפים, הרי במוג"ת לא נזכר אלא תענית והספד. אבל אם נניח שהוי' הוספה על היו"ט שלהם, יש סברא שההוספה היא לכל דיני יו"ט שלהם. ומה שלא נזכר במוג"ת, הוא משום שעיקרה לגבי ימי איסור הספד ותענית.

* * *

הראב"ד סובר, דאע"ג דבטלה מוג"ת מ"מ אין לקבוע ת"צ בימים הללו. והיינו דענין של ציבור לעולם נשאר קיים.

* * *

בשו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"א, הקשה למ"ד דבטלה מגילת תענית, אמאי קבעו בימי יהודה בן שמוע את יום כ"ח אדר לאיסור תענית והספד. ותירץ דרך מה שקשור למקדש בטל בחורבן, אבל משום ישועה אחרת אפשר לקבוע יו"ט. ולכן גם אם מגילת תענית היא אליבא דרבי יוסי, דבטלה מוג"ת, מ"מ קתני שם (בתענית יח' ע"א) יום כ"ח אדר.

ודבריו צ"ב, דא"כ מאי פריך שם על יום כ"ט אדר שנאמר משום ערב יום דמיתקם תמידאי, הריהו אסור מצד שהוא לאחר כ"ח אדר, ולדברי החת"ס הרי מיירי בשני זמנים, ביום דמיתקם תמידאי הוא רק בזמן המקדש, ויום כ"ח אדר ניתקן לאחר החורבן בזמן שבטלה מוג"ת.

ויתכן לבאר, דגם אם בטלה מוג"ת, היינו התקנות לדורות, אבל לאותו דור שאירע הנס, ודאי דיכולים לעשותו כיו"ט, והתקנה שכתובה במוג"ת היא לאותו דור.

ובחת"ס שם כתב שאת כ"ח באדר לא הזכירו בש"ס שנוהג גם בזה"ז, משום דאולי לא נתפשט היו"ט בכל ישראל, אלא במקום הגזירה בלבד. וצ"ב, דא"כ מה הקשו על יום כ"ט באדר, הרי לא נאסר אלא רק במקום הגזירה, וא"כ בשאר מקומות יש לאסור רק משום שהוא

ערב יום דמיתקים תמידיא. ויתכן דפשיטא ליה לחת"ס דהתקנה בתחילה התקבלה ע"י כל ישראל שבאותו דור, ואז נכתבה במגילת תענית (עי' בתוס' ר"ה יט' ע"א, דבימי רבי נכתבה, והוא היה בימי רבי יהודה בן שמוע), שבפשטות מיירי בימים טובים של כל ישראל, וע"ז פריך שאז לא היה צורך לאסור את כ"ח באדר משום ערב יום דמיתקם תמידיא, שהרי הוא אסור אז מחמת עצמו. אולם הקבלה היתה רק לאותו דור שבו אירע הנס, ולא קיבלו גם לזרעם, לדור אחר, והדור שאחריהם לא קבלו תקנה זו. ויתכן שאותו דור שבו אירע הנס אינו צריך קבלה על כך, כי מה"ת חייבים לעשות שום זכר לכל הפחות לאוסרו בהספד ותענית, כמוש"כ החת"ס בס"י ר"ח, והוכיח כן מהרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש ב', ושם מיירי לגבי אותם שניצלו, ולכן כשקבעו להם חכמים איסור תענית והספד זכר לנס, חל עליהם האיסור מיד, ואין צורך שתהא הגזירה מתקבלת בכל ישראל כשאר גזירות. ואם כי החת"ס כתב כן דוקא גבי הצלה ממות לחיים ולא לגבי הצלה מעבדות לחירות בזה"ז, מ"מ י"ל דביטול גזירות על ת"ת ועל מילה הוי בכלל ממיתה לחיים.

"כל העושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה".

יל"פ מאחר שהרצון הראשון של מרדכי ואנשכה"ג היה לעשות יו"ט, אלא שלא קבלו עליהו יו"ט, לכן רצון זה מפקיע את הזכות לברכה במלאכה בפורים.

"מאי פרוזים, ומאי מוקפים דכתיבי גבי מקרא מגילה כו' או דלמא משום דהני מיגנו והני לא מיגנו והא [טבריא] נמי מיגננא [דחד דימא הוה]".

יל"ע דכל איים שבים יהיו מוש"ז כמוקפות חומה מימות יב"נ. וצ"ל דרק טבריא שמוקפת מכל צדדיה, ורק צד אחד הוא ים, יש סברא דתיחשב מוקפת חומה, אבל לא כשהכל מוקף בים.

דף ו ע"א

רש"י: "שישך, בבל בחלוף אתב"ש".**י"ל דבבל משכחת הלימוד כמו"ש בסנהדרין קט ע"א.****רש"י ד"ה ע"י חלזון. חלזון עולה מן הים להרים כו'.****עי' תוספתא מנחות פרק ט: "שלא מן ההרים פסולה".**

רש"י ד"ה כל המוצא חלזון, ונוטל בלא דמים אינו מצליח. "שם יזבחו זבחי צדק", באשר אסור גזל בעולה כך לא יגזלו ממך כלום. שאם יטול שוה פרוטה בלא דמים תתקלקל הצביעה והחול לא יועיל כלום".

אם כי גזל פסול ומי יעשה ציצית פסולה, אולם הרי רש"י מיירי בגזול חלזון ולאחר יאוש ושינוי יקנה ובדיעבד לא יפסל התכלת (עי' נמוק"י הל' ציצית), לכן התברך זבולון שהגזל יתקלקל, ואם גזל תכלת ולאחר יאוש צבעה, הוי מצוה הבאה בעבירה. ועי' בביאור הגר"א או"ח סי' תרמ"ט סק"א.

דף ו ע"ב

רש"י ד"ה שאסורין זה בזה [בהספד ובתענית]. ביום ארבעה עשר וחמשה עשר שבשניהן.

ר"ל שגם באדר ראשון אסור בשניהם. אבל בתורי"ד כתב, דבראשון רק ביומו אסור, ונראה בטעמו דהרי מה שאסור בראשון הוא משום מגילת תענית וע"ז לא גזרו.

דף ז ע"א

"והאמר שמואל אסתר ברוח"ק נאמרה, נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב".

יל"פ שחייב בכל פורים לקוראה בכתב, אבל אינה בכלל תורה, עכ"פ לא בכלל תורה שבכתב, ואעפ"כ מדיני הקריאה שתהא נקראת מתוך ספר דוקא, וא"ש מש"כ התוס'.

דף ז ע"ב

רש"י ד"ה מחלפי סעודתייהו: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנים סועד חבריו עמו".

צ"ע שלא פירש שהחליפו סעודת כל אחד בשל חבריו, וכפירוש הר"ן ועוד. ועי' במ"ז סי' תרצ"ה. ויתכן דבכה"ג פשיטא ליה דיוצאים יד"ח, דהרי העיקר הוא לצורך סעודה, וכמוש"כ התרוה"ד בסי' פ"ט ואין נפק"מ אם נשאר אצלו כדי סעודה או לא, לכן פרש"י שהאחד אכל אצל רעהו בסעודתו. ועי' בב"ח.

* * *

בשו"ע סי' תרצ"ה סק"ד כתב הרמ"א, דאם שולח מנות לחבירו והוא מוחל לו יצא. והפר"ח תמה ע"ז מנלן. והנה מקור דברי הרמ"א הוא במהר"י ברונא כמובא בד"מ וכתב שם דאין נותנין מתנה בע"כ, אולם מדברי הד"מ להלן בסי' תרצ"ו משמע שמהר"י ברונא מיירי כשיש בעיר שני יהודים והאחד אבל רח"ל, שאז השני חייב לשלוח לו מנות, אא"כ הוא מוחל לו מנתו, והביאו הרמ"א בס"ק ז'. וכתב הגר"א שהוא משום דאין נותנין מתנה בע"כ. א"כ נראה ששתי ההלכות הם מאותו הפסק בענין אבל, והרמ"א מפרש דיוצא יד"ח במחילתו בלבד. אבל צ"ב, שהרי יל"פ שרק בגוונא שיש רק שני יהודים בעיר, והשני אינו רוצה לקבל, אז הראשון פטור מלשלוח למקום אחר, אבל כשיש עוד יהודים, מנלן שהמחילה פוטרת מלשלוח לאחר בעיר.

"תני רב יוסף משלוח מנות כו".

במנין המצוות שבתחילת הלכות מגילה וחנוכה כתב הרמב"ם: "יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים".

צ"ב שלא מנה את מצוות מגילה, שמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים כל אחת למ"ע בפני עצמה. [עיין להלן בדברי אגדה "דברי קבלה ודברי סופרים"].

* * *

בתענית דף כ': "משנכנס אדר מרבין בשמחה".

הרמב"ם והש"ע לא הביאו זאת. ויל"פ שמשבטלה מגילת תענית (ר"ה יח:) בטלה גם תקנת מצות שמחה זאת שאינה בגדר מפורסם ניסא כפי שמצינו בחנוכה שלכן לא בטלה, ששם נהגו בו המצוות והחזיקו בו כשל תורה כפרש"י שם. [ועי' להלן בפרק על יום הפורים].

דף ט ע"ב

רש"י ד"ה כהן המשמש. כאן שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו כו'.

לא הזכיר שהיה הפסול ביוהכ"פ וכ"כ ביומא עג ע"א. ומשמע לכאורה שגם כשנפסל בשאר ימות השנה ממנין אחר. אולם בנזיר מד ע"ב כתב רש"י ג"כ כלשון הזה ומ"מ כתב שם להלן בד"ה ומשוח דמיירי ביוהכ"פ עיי"ש. אמנם מלשון הגמרא ביומא למ ע"א למה הסגן מימינו, שאם אירע בו פסול בכה"ג נכנס סגן ומשמש תחתיו, משמע לכאורה שגם בכל השנה הוא משמש תחתיו. ועיין בבמד"ר ב' כו, אבל י"ל שרק לאחר שיש ריבוי ביהכ"פ שאפשר למנות כה"ג שני, מזה ילפינן שגם בכל השנה מותר למנות שני כשנמא הראשון, אלא שבכל השנה שאין הכרח שיעבוד בעצמו הוא צריך חינוך גמור, ורק ביוהכ"פ התרבה שלעבודות היום סגי שהשני יתמנה רק בפה.

"אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יוה"כ ועשירית האיפה". וברש"י: "שאי אפשר להביא שנים".

לפ"ז אם מת הראשון מביא השני עשירית האיפה ולא היורשים או הציבור.

בתוס' ד"ה ולא מבואר דגם לר"י הוי כה"ג ורק דממנין בפה ומורידין בפה. וכ"ה בתוס' יומא יב ע"ב.

אמנם באמת צ"ע לפי התוס', הרי ר"מ ור"י תרווייהו סברי דנשאר כה"ג גם כשחזר הראשון ורק דלר"י בי"ד מעכבין אותו מלעבוד ככה"ג ולר"מ אין מעכבין, א"כ אין הפלוגתא בעצם קדושתו אלא במה שבי"ד צריכים לעשות, וצ"ע א"כ מאי מוכיח לר"י מהמשנה דמגילה אין כהן משמש לכהן שעבר וכו' הא לכל הדברים שוים, דאתאן לר"מ, והרי גם לר"י שוים הם אלא שבי"ד מעכבין אותו מלעבוד. ובי"ד יכול לעכב מלעבוד בשמונה בגדים גם כה"ג גמור וצ"ע. ובאמת המאירי במגילה ט' ע"ב כתב שאע"ג שלדעת ר' יוסי כה"ג שעבר אינו ראוי לעולם לעבודה ככה"ג, וגם הורו כן במעשה דיוסף בן אילם, אעפ"כ הלכה כסתם משנה בדיעבד, שאם עבד בשמונה עבודתו כשירה, אלא שלכתחילה לא יעבוד עכ"ד. וביאור כוונתו נראה לפי הסברא הנ"ל שבע"כ לפי סוגיית הגמ' כאן ר' יוסי עצמו ס"ל שגם בדיעבד פסלו חכמים את עבודתו, שאל"כ אין הכרח שהמשנה היא אליבא דר"מ ולא כר' יוסי, שהרי גם לר' יוסי עבודתו כשירה אלא שמונעים ממנו לכתחילה לעבוד. וע"כ שהגמ' כאן במגילה סוברת שלר' יוסי גם בדיעבד פסלו חכמים את עבודתו. ולכן הוכיחה הגמ' כאן שסתם המשנה היא כר"מ. ולכן להלכה יש לפסוק שעכ"פ בדיעבד עבודתו כשירה אע"פ שבכל דוכתי הלכה כר' יוסי לגבי ר"מ, אבל מאחר שסתם משנה שעבודתו כשירה, יש להעמידה לגבי דיעבד, שגם מחמת זה הכה"ג שעבר שווה למעשה לכה"ג המשמש. וזה כסברא שכתבנו לעיל. וזוהי גם כוונת הריטב"א במגילה

שם שכתב שקימל"ן כסתם מתניתין, שראה רבי דבריו של ר"מ. ואע"ג דבעלמא ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי עכ"ל. וכוונתו כמהשתב"ל בדברי המאירי, ועיי"ש ברשב"א ד"ז ע"ב ד"ה אין ובפנ"י. ולפי דברי המאירי והריטב"א צ"ל שמ"ש ביומא א"ר יוחנן מודה ר' יוסי שאם עבר ועבד עבודתו כשירה, היינו שיש בזה מחלוקת הסוגיות. אמנם מדברי התוס' במגילה וביומא משמע שגם לסוגיא דמגילה מודה ר' יוסי דבדיעבד עבודתו כשירה. וא"כ צ"ב ממה שהקשינו לעיל, דאיך מוכיח דמתניתין דמגילה היא לא כר' יוסי.

ובכל אופן נראה דאפילו לפי מה שנקטו תוס' דלר"י יש לו דין כה"ג, שאני דין כה"ג שלו מדין כה"ג לר"מ, דלר"מ אם מינו לשעה שהוצרכו הוי זה מינוי לעולם, והא דהראשון חוזר, הוא משום שהוא קודם לו ומוחזק טפי בבחונתו, אבל לר"י המינוי רק לשעה אלא דקדושה לא פקעה תו לבדה, כעין הדין דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, וממילא יש עליו קדושת כה"ג עד שיורידוהו בי"ד. ונראה דנפק"מ למה שאמרו ביומא דכשמת הראשון השני חוזר, אם צריך מינוי חדש או לא, דלר"מ הוי כה"ג לעולם מכח המינוי שהוא לעולם א"כ אין צריך מינוי חדש, אבל לר"י דרך משום דקדושתו לא פקעה, צריך מינוי חדש, וע"ז פריך מהמשנה במגילה. ובכך נראה מלשון הרמב"ם בהל' עבודיוהכ"פ דבעי מינוי מחדש, ולכאורה י"ל דנפק"מ עוד בין ר"מ לר"י לגבי הפר ביוהכ"פ כשמשמש השני משל מי הוא בא, ובמק"א הארכתי במחלוקת התוס' והריב"א.

דף י ע"א

רש"י ד"ה לאו, כתב לגבי קידוש עזרא דהיה בשתי תודות ובזבחים כתב כן לגבי קידוש רצפת העזרה ע"י דוד, וחתום' שם תמחו ע"ז הרי לקידוש העזרה בעינן שיירי מנחה ורק לקידוש העיר צריך שתי תודות.

ונראה עפ"י מש"כ הרשב"א בשבועות טו ע"א ד"ה אמר בשם הר"י מיגאש שקידוש העיר והעזרות הוא ע"י האכילה, והרשב"א תמה עליו מכ"מ דמוכח דהחילוך מקדש, ונראה דמלבד קידוש המקום על ידי חילוך לאכילה ולעבודה יש גם דין חינוך המקום באכילה ע"י כהנים, (ועיין בזרע אברהם במכתב האו"ש אות ד'), ובפרט אם נימא שדין שתי תודות ושיירי המנחה הם רק להכשר אכילה, וא"ש קושיות הרשב"א, וא"כ י"ל שלדין חינוך לא בעינן דבר שהיוצא ממנה נפסל אלא סגי בדבר הנאכל שם שהקריבוהו לשם חינוך. וא"כ י"ל עוד, שהיבא שא"א לקדש העזרה בשיירי מנחה משום שאין מנחה בבמה כמ"ש תוס' בשבועות הנ"ל, בעינן לחנך בדבר הנאכל בה. וא"ש דברי רש"י במגילה במגילה י וזבחים כד. אמנם דברי רש"י לגבי קידוש דוד ועזרא י"ל עוד דס"ל כהר"י מיגאש דמ"ש שיירי מנחה היינו שיירי לחמי התודה, ואכמ"ל.

דף י ע"ב

"מעתה גבי זב דכתיב וכבם בגריו וטהר התם מאי וטהר מעיקרא איבא, אלא טהר השתא, מלמטמא כ"ח בהיסט, אע"ג דהדר חזי לא מטמא למפרע, ה"נ טהור השתא מלמטמא בביאה למפרע".

צ"ב, דבמצורע הרי אפילו במוגע אינו מטמא למפרע ומאי בעי קרא לביאתו, משא"כ בזב דיש גדר דסותר לספירתו וטמא למפרע.

דף יא ע"א

"אברהם הוא אברהם הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו".

עיין תוספתא ברכות פ"א [אע"פ שחזר וקרא לאברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח. הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברם משנדבר עמו].

דף יב ע"א

"שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו הדור כליה כו', מפני שהשתחוו לצלם, אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר כו'.

צ"ע הרי עשו תשובה. וי"ל כיון שלא פרטו החטא, כי לא ראו בהשתחויה לצלם מיראת חטא כלל וצ"ע. עוי"ל שכאן נהפך לנם. ועיין מהרש"א.

אמרו לו וכי משא פנים יש בדבר.

יל"ע הרי אמרו בברכות (כ ע"ב) "וכי איך לא אשא פנים לישראל וכו'. ויתכן שרק נשיאות פנים בכדי שלא תימתח עליהם מידת הדין ולא יהא גז"ד לרעה, בכה"ג מיירי בברכות, אבל לאחר גז"ד אולי שאני.

דף יד ע"א

"כל נבואה שהיא צריכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה".

ב"ב טו' ע"א אמרו לגבי כתיבת כתבי הקודש שכל נביא כתב ספרו חוץ מיחזקאל שכתבוהו אכנה"ג, והקשו רש"י ותוס', למה יחזקאל לא כתב ספרו, וא"א לומר כיון שהיה בחו"ל, שהרי גם ירמיה היה בחו"ל. ונראה שלקבוע איזו נבואה נצרכה לדורות או לא, דבר זה קובע ראש הסנהדרין, וזהו מכלל תפקידו כי זה בכלל המינוי על מסירת התורה, (ועיין בשבת יג' ע"ב שאלמלא חנניא בן חזקיה שדרש ספר יחזקאל היה נגנז).

והנה הרמב"ם כאן מנה את חכמי ישראל מקבלי התורה, ובתוכם מנה את הנביאים שהיו בדורם ראשי הסנהדרין, והמקור הוא בריש

אבות שזקנים מסרו לנביאים, ומוכח מזה שכל נביא הדור היה גם גדול ההלכה בדור. ועיין בידיים פ"ד מ"ג: "מצרים מעשה זקנים, ובכל מעשה נביאים, והנדון שלפנינו מעשה זקנים, ידון מעשה זקנים ממעשה זקנים, ואל ידון מעשה זקנים ממעשה נביאים". ויל"פ שראש ביי"ד הגדול שתיקן מעשרות בכל היה מהנביאים וכדברי הרמב"ם כאן – ועיין בתוס' ב"ק פ' ע"א ד"ה מכי, ועיין בלחם שמיים לידיים שם – ואין ללמוד מדרך תקנת נביאים לדרך תקנת זקנים.

ומסדר הדורות ברמב"ם רואים שהנביאים היו ראשי הבית דין ובכלל מנה את ירמיהו הנביא שהיה ראש הסנהדרין, אך יחזקאל הנביא שהיה בחו"ל רוב זמן נבואתו, עין בתענית כה' ע"א, לא נמנה ברמב"ם כראש הסנהדרין, וא"כ דברי נבואתו לא היו אצל ראש הסנהדרין, וע"כ יחזקאל לא כתב ספרו.

דף טו ע"א

"דאמר עולא כל מקום ששמו ושם אביו בנביאות, בידוע שהוא נביא בן נביא".

במד"ר ויקרא (ו) מביא כ"ז בשם ר' יוחנן ופליגי שם רבנן.

"כל הכופר בע"ז נקרא יהודי".

הרוחניות של אדם היא מציאות. הזכרת ד"ת של אדם זו מציאות של אותו אדם, כמ"ש דוד: "אגורה באהלך עולמים". ואפילו הזכרת שמו הוי מציאות. וע"כ אסרה תורה הזכרת שם של ע"ז, שלא תהא מציאות, (ומה שהוזכר בתורה מותר גם להזכיר שלא בתורה), וזהו כל הכופר בע"ז נקרא יהודי, כדכתיב: איתי גוברין יהודאין [וסיפא דקרא לאלהך לא פלחין], והרי גם ב"נ מצווה על ע"ז? אלא זו

המציאות שמרדכי לא ירא מהגזירה להשתחות אע"ג דחיתה סב"נ, דאין מציאות לע"ז¹⁵.

"ותלבש אסתר מלכות כגדי מלכות מבעיה ליה, אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינה מלמד שלבשתה רוח הקודש, וכו'".

י"ל שמאז שקבלה את דעת מרדכי להסתכן ולבוא אל המלך שלא כדת ושלא כרצונה הראשון, היתה בענוה מרובה, וענוה מביאה לרוח"ק.

דף יח ע"א

"אם קראה סירוגין יצא, סירוסין לא יצא, ר' מונא אומר משום רבי יהודה אף בסירוגין אם שחה כדי לגמור את כולה חוזר לראש".

ר' מונא לא קאמר לא יצא כלעיל בקראה סירוסין, משום דמיירי דעדיין לא גמר לקרותה, אבל ר"ח שג"כ גורס: "חוזר לראש" כמוש"ש להלן, מפרש דמיירי שגמר לקרותה. ויל"פ שר"ל שא"צ ברכה מחדש. ועיין בירושלמי ברכות פ"ב ה"א שהסתפקו בשחה בק"ש כדי לגמור את כולה אם חוזר גם לברכותיה. אמנם שם הגירסא היא בדברי ר' מונא: "לא יצא יד"ח". ועיין מג"א סי' תכ"ב ס"ק ט' ובביאור הלכה סי' ס"ה.

15. כנראה ר"ל, שהמדרגה של מרדכי היתה במציאות רוחנית כזו של ריחוק מכל יכולת להיראות כמודה בע"ז, עד שגם לא הגיע למצב של פחד מכך שאינו משתחוה להמן, ובגלל מדרגה זו נקרא מרדכי "איש יהודי", כלומר, איש שכולו יהודי, שלא רק שאינו עובד או מודה בע"ז, אלא שבכל הוייתו אין כל נתינת מקום למציאות של ע"ז. אמנם גם שאר ישראלים שאינם מזכירים שם ע"ז ובכך אינם נותנים לע"ז כל מציאות הרי הם נקראים יהודים. ולגבי חנניא מישאל ועזריה שג"כ נקראו יהודים משום שלא השתחו לצלם, מבואר בפסחים נו' ע"ב שלא היה באותו צלם חייב למס"נ כמוש"ש ברש"י ובתוס', ובגלל שאעפ"כ הם היו מוכנים למ"נ גם על שמץ שם ע"ז, נקראו יהודים.

**"וכיון שבאת עבודה באת תודה, שנאמר זובח תודה
יכבדנני".**

ממש"כ הרמב"ם בהל' מעה"ק (פ"ג הט"ז) דאומרים על שלמים דברי שבת, נראה דמפרש הפסוק "זובח תודה" שכולל גם שלמים, וכמבואר במהר"י קורקוס, שהם באים כהודאה כקרבן תודה, – "יכבדנני", בדברי שבת. וא"כ ההודאה על קרבנות שלמים היא כעבודה בקרבן.

דף יט ע"א

"מגילה נקראת ספר"

הערות בדין עמוד לס"ת ומגילה – מדביק אדם תנ"ך

א

כתב הרמ"א שאין נוהגין לעשות עמוד למגילה. והקשו ע"ז מהמבואר בראשונים [הג"מ להל' מגילה בשם ר"ת] שכל כתה"ק צריכין עמוד. ויל"פ [שהר"מ שלא הזכיר הלכה זו ס"ל] שדין עמוד הוא רק משום לימוד, ובמגילה אי"צ שתהא ראויה ללימוד, אלא מצוותה לספר את כל הנכתב שם וזה מדין אגרת, שלכן גם אין עושין במגילה זופרשיות פתוחות כמו"ש הראבי"ה והגר"א, ואין גם דין עמוד שבכתבי הקודש.

[בשיעור בישיבה הק' 'מרכז הרב' תירץ מרן זצ"ל באופן אחר:

במגילה י"ט ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא. אמר רבא לא אמרן אלא דלא מיחסרא ומייתרא פורתא, אבל מיחסרא או מייתרא פורתא לית לן בה". ופרש"י בד"ה לא יצא: "דבעינן אגרת לעצמה דמיפרסם ניסא טפי דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא". אבל אי מחסרא ומייתרא – "ארוכה משאר הקלפים למעלה או למטה או קצרה מהן ויש לה היכר לעצמה" – יצא ידי חובה.

אמנם בראבי"ה מגילה עמוד 272 מביא שיש גורסים: "לא אמרן אלא דמחסרן וכו' פירוש שחסרה או יתירה ואינה מדויקת, אבל אם

מדוייקת שאינה חסרה או יתירה מדינא לית לן בה". כלומר, מגילה הכתובה בין הכתובים אם היא מדוייקת בהגהתה כשרה, אבל אם יש בה חסרות ויתרות פסולה. וחידושו צ"ב שהרי בגמרא י"ח ע"ב איתא: "ת"ר השמיט בה סופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא". בתנאי שלא יהיה בכולה אלא במקצתה, עד חציה. ושלא ישמיט עניין שלם. הביאו הראב"ה בסימן תקנ"ט, וכן פסק המחבר בסימן תר"צ ס"ג. והרמ"א בסימן תרצ"א ס"ב ביחס לחסרון ויתרות: "בדיעבד אין לפסול מגילה משום חסרות ויתרות דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה". א"כ, מדוע מגילה שכתובה בין הכתובים ויש בה חסרות ויתרות פסולה?

אמנם הראב"ה שם כתב דהטעם הוא משום דהוי גנאי לציבור שיקראו במגילה שגם אינה מדוייקת בחסירות ויתירות וגם היא כתובה בין הכתובים, אבל עדיין צ"ב מפני מה דווקא כשהיא כתובה בין הכתובים הוי גנאי כשאינה כתיקונה.

וביאר מרן רה"י זצ"ל את שיטת היש גורסין, שס"ל שאם המגילה כתובה לעצמה יש לה דין איגרת גם לגבי דין חסירות וכו', ובאיגרת לא אכפת לן מחסרות ויתירות ואפילו השמיט אותיות או מילים שלימות. אבל אם כתב את המגילה בין הכתובים, א"כ רצונו שתחשב כספר בין הספרים, כשאר כתבי הקודש, ובספר קפדינן על כל שינוי ואם חיסר מילה או אפילו חיסר או ייתר אות הרי היא פסולה, ועכ"פ אינו בקדושת כתבי הקודש ולכן הוי גנאי לציבור שיקראו לפניו מספר של כתבי הקודש שאינו כמצוותו וכתיקונו.

ולפ"ז יל"פ המנהג שהביא הרמ"א שאין עושין כלל עמוד למגילה, שיל' שהוא ע"פ שיטת היש גורסים שהביא הראב"ה שס"ל שניתן לתת למגילה דין ספר שאינו מעיקר דין מגילה, דהיינו שע"י כתיבתה בין הכתובים יש לה דין ספר וכשהיא חסרה חשיבא שלא כתיקונה אע"פ שמצד מגילה היא כשירה. וא"כ יל' שגם לגבי דין עמוד דין

מוגילה כשהיא לעצמה אין לה כלל דין עמוד, כי לא לכל דיני ס"ת הוקשה, וכפי שמצינו שי"א שעושים למוגילה פרשיות פתוחות [עיין בראבי"ה תחילת מסכת מוגילה סימן תקמ"ח]. וה"נ דין עמוד י"ל שאינו מחויבי מוגילה, כי אגרת לא צריכה עמוד ולכן פושטים אותה כאגרת [עיין בב"ח ריש סימן תרצ"א], אולם אם עושה לה עמוד הוא קובעה להיות גם כדין ספר, ואז ייתכן שאם יש בה חסרות הוי גנאי לקרות בה בציבור כדין מוגילה הכתובה בין הכתובים שאם יש חסירות אין קורין בה בציבור לשיטת היש גורסין. לכן הנהיגו שלא לעשות כלל עמוד]

ב

הרמב"ם לא הזכיר בדין מדביק אדם תורה נביאים וכתובים את מ"ש בב"ב י"ד שצריך להשאיר בראשו כדי לגול עמוד. ויל"פ שהרמב"ם מפרש שברייטא זו אזלא אליבא דרבי יהודה בידיים (פ"ג מ"ד): "גליון שבספר שבסוף אינו מטמא עד שיעשה לו עמוד", דס"ל שעמוד מעכב [ובתחילתו אינו שייך עמוד – לדעת ר"י בתוספתא, רק כדי לגול היקף]. ולכן גם כשמדביק תנ"ך צריך עמוד בתחילתו שלשם הוא נגלל, אבל ת"ק, דס"ל דגם בס"ת הגליון שבסופו מטמא קודם שעשה לו עמוד, ס"ל שאין עמוד מעכב גם בס"ת, ולדידה במדביק תנ"ך אין צריך כלל עמוד, וק"ל כת"ק. ורק בס"ת כתב בפ"ט ה"ב שצריך שיניח עור בתחילת הספר ובסופו כדי לגול עמוד. והיינו משום שמרבים לקרוא בו ולא יבואו לאחוז לס"ת ערום.

ועי"ש ברמב"ם שס"ת שמודבק בנ"ך הוי ס"ת פסולה, והכס"מ לא ציין מקורו. ויל"פ שמעצם הדין שלכ"ע אינו צריך שני עמודים בתחילה ובסוף נראה שדינו רק ככתה"ק.

ג

בתוס' ב"ב יג ע"ב ד"ה מדביק אדם תנ"ך כו': "אע"פ שא"א שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה ובמגילה פ"ב (דף כ"ו) משמע דאסור להניח, הני מילי בשתי כריכות אבל כשהן מדובקין יחד אינו גנאי".

צ"ע דשם מוכיח גם דמניחין ס"ת על ס"ת מהא דמוכרין ישן מפני חדש, ודחו דשאני אם א"א, וראייה, דהרי גוללין דף על דף. ולתוס' מאי ראייה, דאפילו נביא אם דבוק מותר לגלול על ס"ת כמו ס"ת עצמה, אבל ס"ת ע"ג ס"ת לא? ונראה מכאן כשיטת הרמב"ם, דאם דיבק תנ"ך אין בס"ת קדושת ס"ת, ולהכי אין גנאי, וי"ל דזו היא באמת כוונת התוס'.

ד

כתב הרמב"ם שישאיר בין ספר לספר ד' שיטין לא פחות ולא יותר. ודין זה חזר וכתב להלן לגבי חומש אלא ששם לא נקט לא פחות ולא יותר.

והנה לגבי ס"ת דעת המאירי בקרית ספר והריטב"א בב"ב, שאם השאיר יותר שיטין, אי"ז לעיכובא. ובדעת הרמב"ם נראה, דבס"ת כל הספרים צריכים להיות מחוברין זה לזה, וזהו שיעור החיבור, ולכן כתב "ולא יותר", אבל בחומש י"ל שאין זה מעכב, כי אין זה חיבור, אלא שלא יהיה אחד. וכיוצא בזה יל"פ במש"כ הרמב"ם שמזוזה פתוחה כשירה כי אין הפרשיות סמוכות בתורה. ר"ל, שדין סתומה בא לומר שאם כי זו היא פרשה נפרדת, אבל היא חייבת להיות מחוברת לקודמת עכ"פ באותה באותה שורה, אבל כשאינה סמוכה בתורה, ורק במזוזה היא נכתבת סמוך, לא שייך שתפסל המזוזה כשאין פרשת והיה אם שמוע מחוברת לשמע, כי אין שם דין חיבור.

ה

רבינו גרשום גרס: "ובלבד שיניח ד' שיטין".

וצ"ב מש"כ "ובלבד". ונראה שהוא המושך למ"ש קודם "מעשה ובאו לפנינו תנ"ך מודבקים והכשרנום". ור"ל שאלו שחלקו לעיל הוא כשאין הפסק ד' שיטין, אבל כשיש הפסק כדין כשר, אם כי הם בקלף אחד וזה אליבא דכו"ע.

עוד נראה מר"ג, שחולק על פרש"י וריצב"א, שלדידהו הבעיא היא אם מותר להתחיל בעמוד שני בלא בד' שיטין אם כי אין ד' שיטין, ולר"ג עיקר הדין הוא שמותר להשאיר הרבה שיטין כדי שנביא חדש יתחיל בעמוד חדש.

דף כ ע"א

"אמר רבי קטן הייתי וקראתיה למעלה מרבי יהודה, אמרו לו אין מביאין ראיה מן המתיר. ופרש"י: "חרי רבים חולקים עליו".

צע"ק ממ"ש ר' יהודה בברכות כ"ב ע"א, "אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי", ובירושלמי ברכות פ"א אמרו על כמה תנאים דלא עבדו עובדה כדעתם נגד הרבים, ותמהו שם "ורבן גמליאל דפליג על חכמים ועבד עובדה כוותיה". אמנם כאן היו רבים מהזקנים בדעתו של ר' יהודה וא"ל.

וכן שומרת יום כנגד יום כו'.

הנה בפשט הסוגיא כאן דס"ד דזבה הוקשה לזב לראיה ראשונה וזב לבעל קרי ובע"ק טובל ביום, והא ביממה לא מציא טבלה דכתיב כל ימי וכו' בלילה מיהת ליעבד מקצת שימור קמ"ל כיון דבעי ספירה, ספירה דיממה היא. והנה הגמ' צ"ב מכמה צדדים, חדא, מה שהוצרך להאריך בהיקש לבע"ק שטבילה ביום, הרי כל הקושיא היתה דכל הטמאים טבילתן ביום עי"ש בתוס'. ותו קשה להבין, מאי מהני ההיקש לזב הרי אם ס"ד דאי"צ לספירה ביממה ויתכן לקיים ספירה

בלילה, א"כ למ"ל ההיקש לזב, בל"ז תמבול בלילה, דקיימה ספירה, וזה ענין תמוה מאוד להאריך הרבה הנחות לזה.

והנה יש חילוק בין טבילה דבע"ק לטבילה דטומאת מת, דטמא מת שנמחר בזמנו, רק ביום ולא בלילה ואילו בבע"ק אפילו בלילה שראה וכן מופרש ברמב"ם פ"א דמקואות (ה"ו), והנה הגדר הוא כך דבטו"מ כשמיטחר בזמנו, מה שתלוי ביום הוא לא מכח דין בטבילה דבעי יום, אלא משום ז' ימים דטו"מ והשלמת מנין השיבעה הוא ביום ולא בלילה. אבל בטו"ק הרי לא תלוי כלל טומאתו במנין של ימים, ואין כל דין על המשך זמן טומאתו, וחידוש התורה רק שנעשה טמא, אבל מיד שראה יכול להטהר, והא דבעי הערב שמש, אין זה משום מנין דטומאה, שהרי אפילו לאחר אלף יום אם טבל אז, בעי הע"ש, וזה הוא דין כללי בטהרת הטמא, אבל מדין טומאת בע"ק אין דין מסוים של זמן הטומאה, משא"כ בט"מ הנמחר בזמנו וזב. והנה בטומאה דזיבה מבואר בתורה שהוא דין טומאה בימים, ואשר ע"כ י"ל דג"כ כל זמן שלא האיר היום, לא הגיע זמן טהרה דיליה, והנה אם נימא דיש דין זמן לטומאה דשומרת יום, הנה יש לנו לומר דיום השמו"ר נמי כן הוא ולפני שהאיר היום עדיין לא הגיע זמן טהרה ולהכי קאמר שאין זה כן, שהרי יש כאן היקש לבע"ק, א"כ מצד עצמו באמת אין זמן בטומאה, ומה דאינה טובלת, מיד הוא מכח דין דשימור יום כנגד יום, והיינו לפי הס"ד דאין ע"ז דין דספירה אלא בירור בעלמא שלא תראה עוד, וע"כ ס"ד דאחרי שהגיע היום השני שוב חזר ההיקש לזב דאין דין זמן טהרה לזבה קטנה, וע"ז מחדש דאינו כן אלא ששומרת יום הוא דין דספירה כמו בזבה גדולה דבעינן ספירה של שבעה נקיים, ה"נ קטנה בעי ספירה של יום אחד, ובספירה פשיטא דבעי יום.

פשט שיטת הרמב"ם כך, דהנה בנדה דכתיב "תהא בנידתה", אינה מובלת בתוך ז' אבל בזבה מובלת משום מקצת היום ככולו, כמבואר בנדה ס"ז. ונראה דבכל מומאות כך, דבטמא ז' צריך להיות ז' ימי מומאה (בזה י"ל המובא בספרי "וטמא ז' ימים, בא הכתוב ולמד על חמת שטמא מומאת ז'", ותמוה למאי בעי קרא, הרי לקמן כתיב דביום ז' יתחטא ולמאי נפ"מ לכתוב שוב ולפי"ז י"ל קצת), אלא דאמרינן מקצת היום ככולו. אכן זה שייך דוקא אם לא מחוסר מעשה, אבל במת דבעי הזאה, לא אמרינן מקצת היום ככולו אלא רק אחר שהזה. והנה כ"ז דוקא בתוך ז', אבל לאחר ז' אפילו בלא מקצת היום מועילה טבילה. ועיין ברעק"א למגילה משה"ק על התוס' ויש לדון עפ"י הנ"ל.

* * *

בתוס' ד"ה ספירה, הקשו על רש"י בפסחים ס"א דלר' יוסי מקצת לילה יהני, דהרי אמרו כאן דספירה דלילה לאו ספירה היא. וע"כ אמרו דמה דלא קאמר דאשכחן בזבה גדולה בראיה בלילה, משום דעכ"פ בסוף היום עולה לשומרת יום.

וצ"ב, דא"כ עכ"פ כיון שבסוף היום שראתה יצאה דין שמירה א"כ תמכיל גם בלילה, והרי מפורש שם (כ ע"א) דשומרת יום אינה מובלת אלא רק ביום, ולכאורה אין דין זה אליבא דר"י רק באופן שראתה ביה"ש דהיינו בסוף היום, ואז דוקא יתכן הדין דספירה דלילה לאו ספירה, וזה דוחק גדול דמה דתנן במשנה סתם שומרת יום, אינו אלא שומרת שראתה דוקא ברגע האחרון של היום ולא באופן אחר. (וכמדומה שמכאן ראיה גדולה לשיטת רש"י דאליבא דר' יוסי באמת אין כל דין של ספירה ביום דוקא).

בר"ח: ירושלמי כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה נדה שעבר זמנה, פירוש, אחר ז' ימים לנדה

דאורייתא או אחר ז' נקיים (וספק זבה) [וזבה] טובלת בין ביום בין בלילה.

צ"ל לספק זבה, ור"ל בזה"ז שהחמירו על עצמן, ובדין ספק נדה ספק זבה אזלינן לחומרא כנדה.

דף כ ע"ב

"כל היום כשר וכו' וידוי פרים", ופרש"י, דילפינן שמתוודין על פר העלם דבר משעיר המשתלח שנאמר בו: "לכפר עליו", מה לחלן כפרת דברים כו'.

צ"ב שנקט הדרשא שהיא אליבא דר"ש ביומא דף מ' ע"ב, אבל לר' יהודה שם מיירי הכתוב בכפרת דמים, ולר"י ע"כ הוי מפי השמועה (עי' ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ו שכ"כ גם אליבא דר"ש).

דף כא ע"א

"[כל היום כשר כו'] ולעריפת העגלה אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים".

יל"ע למ"ד בסוף זבחים (קב ע"א) דבמה קטנה כשרה בלילה, וחיינו משום דלא הוי לפני ד', א"כ ה"נ בעגלה ערופה. ויתכן דזריקה לכו"ע אינה בלילה כמו שכתבתי בגליון הש"ס בזבחים דף נ"ו.

מגליון הש"ס של מרן רה"י זצ"ל לזבחים דף נ"ו ע"א:

תוד"ה מניין לדם שנפסל בשקיעת החמה: "פירש בקונטרס דלא מהניא ליה לינה בראש המזבח לאכשורי. ותימה, הניחא למ"ד אין לילה מועלת בראשו של מזבח, אלא למ"ד מועלת למה לי קרא בלילה אין יכול לזרוק דביום צוותו כתיב, ולמחר מיפסיל בעמוד השחר כאימורים".

י"ל דקאמר כך, דנפק"מ לבמה שיתכן שגם למ"ד דקרב בלילה הוא דוקא בשחיטה אבל זריקה לא [ומ"ש בשמואל א י"ד ששואל ציווה שיקריבו כדן ולא יאכלו על הדם, קיימו זאת בקדשי במה גדולה שג"כ הקריבו שם כמבואר בזבחים ק"ב], ולהכי מרבי מכאן.

זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, זה הכלל לאתויי מאי לאתויי סידור בזיכין וסילוק בזיכין וכדר' יוסי דתניא ר' יוסי אומר סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום.

צ"ב, הרי גם לרבנן כשר כל היום ולא פליגי אלא בשיהוי זמן, שאין שם "תמיד" ומאי שייך שייכת פלוגתא זו למשנתנו.

דף כד ע"א

"איכא בינייהו דעביד בחינם".

משמע לכאורה דאם רצה נוטל שכר גם על ק"ש שמה"ת, שמוציא את הרבים (עי' הל' תפילה פ"ט ה"א), וגם שכר שבת שיש אוסרים גם לחזנים (עי' במרדכי פ' ערכי פסחים) ועי' באחרונים סי' ש"ו וסי' תקפ"ה וי"ל.

דף כה ע"ב

"מעשה לוט בו' מהו דתימא נחוש לכבודו של אברהם קמ"ל".

משמע שאין חוששין, משום שהוא רק קרובו של אברהם, משא"כ להלן לגבי יהודה אמרו דנקרא ומתרגם ונתנו טעם לדבר משום דשבחיה הוא, דאודי. אבל צ"ב, דלגבי פלגש בגבעה אמרו בסתמא דאין לחוש לכבודו של בנימין.

"מעשה העגל הראשון נקרא ומתרגם בו', קמ"ל כ"ש דניחא לחו דהויא לחו כפרה".

כיו"ב מבואר בספרי פרשת שופטים (פיסקא רי ד"ה הכהנים) עה"פ: "כפר לעמך ישראל אשר פדית ד', מלמד שכפרה זו מכפרת על יוצאי מצרים", כי גם לאחר מיתה תיתכן כפרה על חטא. עיין בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' מ"ט וח"ז סי' תקל"ט ובב"י או"ח סי' רפ"ד וסי' תרכ"א.

היושבת בגנים

הערות, הארות ושיחות בענייני פורים

מאת

מרן הגאון

רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל

ראש ישיבת "מרכז הרב"

מכתי"ק ומרשימות תלמידים

מגילת אסתר

"איש יהודי" (ב, ה). בפדר"א (פרק נ) מקשה "וכי לא היה יהודי בשושן הבירה אלא מרדכי בלבד, והא כתיב 'והיהודים אשר בשושן'". וי"ל ששילוב של "איש" כזה (עי' ספרי דברים פי' יג) ויהודי כזה ביחד לא היה.

"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב). המהר"ל (אור חדש עמ' קכח) כתב שמעמו של מרדכי שלא השתחוה ולא ניסה להתחמק מלפגוש את המן, היינו משום שמצווה להתגרות ברשעים. ובפירוש ה'נתיבות' כתב להיפך שבאמת היה זה כמעט חטא, כמ"ש חז"ל (מגילה יב, ב) **"מה עשה לי יהודי דלא קמלי דוד לשמעי דאתיליד מיניה מרדכי דמקני ביה המן"**, אלא שנסתלקה ממנו הבחירה כמו"ש הרמב"ן שכשהצדיק עושה דבר נגד ד"ת בוודאי נסתלקה ממנו הבחירה. וזהו לשון 'לא יכרע' לשון עתיד, שלא עלה בדעתו לכרוע וכרע נגד דעתו, וכמוש"כ רש"י על **"אז ישיר"** שעלה בדעתו שישיר. עכ"ד ה'נתיבות'.

ויש להבין את שיטת ה'נתיבות' דלכאורה המהר"ל הביא ראיה מזמרא שמצווה להתגרות ברשעים. ונראה לומר שהפירוש בברכות (ז, ב) **"והא כתיב 'אל תתחר במרעים' מי שליבו נוקפו אומר כן"**, היינו שמי שאומר לנהוג כלשון הכתוב **"אל תתחר במרעים"** הרי זה מחמת שלבו נוקפו, אין הכוונה שזה פגם, אלא להיפך, מכיוון שיש לו נקיפת לב הדין הוא באמת כך, ורק מי שמהשמים מחזקים את לבו, הוא יכול להתגרות ברשעים.

במה שהתגרה מרדכי בהמן, היינו לכאורה לפי מ"ש בגמרא ברכות (ז, ב) **"שצדיק גמור רשאי להתגרות ברשעים"**. אמנם לכאורה מי יחשוב עצמו לצדיק גמור, וי"ל כמו"ש במ"ר (אסתר רבה פ"ו, ב)

"איש יהודי אל תקרי יהודי אלא יחיד" עיי"ש, וכשיש הרגשה שהוא יחיד לבד מול אויבי הקב"ה, מותר.

"ומרדכי לא יכרע" (ג, ב). עיין בסה"מ לרמב"ם (עשה קפט) "נזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה, ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן". וע"כ גם אם לא היה איסור להשתחוות מצד דיני ע"ז, אעפ"כ לא רצה להשתחוות כדי לא להחליש השנאה לעמלק.

באגרות של חמן כתיב (ג, יג) **"טף ונשים, ביום אחד... ושללם לבוז"**. אבל באגרת מרדכי כתיב (ח, יא-יב) **"טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד..."**. כאן נסמכו 'טף ונשים' ל'ושללם לבוז' שלא כמו באגרות חמן [עייין במהר"ל, אור חדש עמ' רא שעמד על כך]. וי"ל שאיבוד הרכוש הוא חלק מהמצווה של איבוד עמלק, ולא עונש או חמדת ממון, וכמו שנצטווה שאול להרוג גם את הבהמות [ועייין רש"י דברים (כה, יט) "משור עד שה", ובמנחת חינוך (מצווה תרד), ומשך חכמה (סוף פרשת כי תצא)].

"ומרדכי ידע את אשר נעשה" (ד, א). ופרש"י "בעל החלום אמר לו". ונראה לפרש על פי חגמ' (חגיגה ה, א) "כל שאינו בהסתר פנים אינו מהם... אמר רבא: אמר הקדוש ברוך הוא: אף על פי שהסתרתי פני מהם – בחלום אדבר בו", ופרש"י "שמראין לו חלום כדי שיתפלל על הדבר". והפסוק הזה התקיים ביחוד בזמן מרדכי, שעה"פ 'ואנכי הסתר אסתיר' דרשו (חולין קלט, ב) שאסתר מן התורה, ואז גם התקיים מ"ש רבא שאעפ"כ "בחלום אדבר בו", והיינו 'בעל החלום' שהגיד לו, כגמ' הנ"ל, שבחלום אדבר בו, גם בזמן של הסתר פנים. **"רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר"** (ד, יד). הפשט, שמעתי, שי"א (מגילה טו, א) שמלאכי הוא מרדכי, ובזמנו ניתנה הנבואה "ואתם בני יעקב לא כליתם" (מלאכי ג, ו), וע"כ הייתה לו הבטחה לטובה, שישראל ינצח. אבל אין זה הבטחה על בית אביה.

"גם אני ונערותי אצום כן" (ד, טז). דמבואר בתענית (ה, ב) שצמים רק לדבר אחד ולא לב' דברים, "דלא מצלינן אחריתי", ובשו"ע (תקעו, טז) "צבור שהיו להם ב' צרות אין מבקשים רחמים אלא על אחת מהם". וזה שאמרה אסתר, שעל אותו עניין שאתם תצומו, גם אני ונערותי אצום כן. ועיי' בתענית שם שני לימודים לכלל זה, הא' מתפילת נחמיה והקהל שאיתו, והב' מתפילת חנניה מישאל ועזריה שבספר דניאל, ויל"פ שמהפסוק בדניאל לומדים שגם בצרת יחיד צמים רק על דבר אחד.

"גם אני ונערותי אצום כן" (ד, טז). היינו שלמרות שי"א (חינוך מצווה תרד) שנשים פטורות ממחית עמלק, בכל זאת אצום, ואשתתף ע"י תפילה למחית עמלק, וכמו במשה רבנו שעסק בזמן המלחמה בתפילה להצלחה.

וכן מצינו (ברכות ג, ב) שבזמן דוד נשאלו בסנהדרין לפני שיצאו למלחמה, ופרש"י כדי שיתפללו עליהם, כי התפילה היא חלק מהמלחמה, ובזה היה חלקה של אסתר במחית עמלק.

וזהו מש"כ ששמואל אמר לאנג "כן תשכל מנשים אמך" (שמואל א טו, לג), והיינו שלעתיד יתוקן חטאו של שאול ע"י אשה, 'מנשים' ע"י אשה. ועל כן אמר לה מרדכי "ואת ובית אביך תאבדו", כי במעשה אסתר הייתה צריכה לכפר על חטאו של שאול, שחמל על אנג, ואם לא הייתה עושה כן היו בית שאול נאבדים.

"ותלבש אסתר מלכות" (ה, א). ודרשו חז"ל (מגילה יד, ב) "בגדי מלכות מיבעי ליה? אלא שלבשתה רוח הקודש". וצ"ב היכן נרמזת באן 'רוח הקודש'?

ונראה לבאר ע"פ דברי הרמב"ם שכתב (מורה נבוכים ח"ב פרק מה) "תחילת מעלות הנבואה שילווה את האדם עזר אלוקי יעוררו ויזרזו לעשות טובה גדולה בעלת ערך כגון הצלת קבוצת חסידים מידי

קבוצת רשעים... וזה נקרא רוח ד", והיינו שבשעה שהתעלטה אסתר למסור נפשה למען כלל ישראל שזהו יסוד עניין המלכות, כמו"ש בתוספתא (ברכות פ"ד, יח) "מפני מה זכה יהודה למלכות מפני שהציל אחיו מן המיתה... מפני שקידש שמו של הקב"ה על הים...", בשעה שזכתה למעשה מלכות, הגביה הקב"ה את דרגתה עד למדרגת רוח הקודש.

"ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב" (ה, ט). אם כי קודם (א, י) כתיב רק "כטוב לב המלך ביין" ולא נזכרת שם שמחה כלל. י"ל שעכשיו זה גלגל בתוך מהלך הגאולה, והשמחה של המן הייתה כדי שיוגדל אח"כ כעסו על מרדכי "ויתלונן לפני אוהביו וכו'".

עו"ל שבמשתה הראשון מדובר בסתם גויים שאינם ראויים לשמחה, אבל כאן "ומשלם לשונאיו אל פניו", אפילו להגדילו ולשמחו כדי להפילו אחר כך. [ועיין בתוס' ערכין (יא, א ד"ה משמח), שטוב לב הכתוב ליד שמחה היא שמחה גדולה].

עוד יל"פ שמעודת אסתר היתה סעודת מצוה, לצורך הצלת ישראל, ומכך זכה גם המן לשמחה.

"והעיר שושן צהלה ושמחה" (ה, טו), ואח"כ כתוב **"ליהודים היתה אורה ושמחה"** (ה, טז), ויש להקשות מפני מה השמחה פעמיים, וביחוד קשה לפי הא"ע שכתב: 'צהלה' – זה כמו אורה, שיושב בחושך ופתאום בא לו אור וצהלה, וא"כ שניהם חוזרים. ובמהר"ל (אור חדש עמ' קמז) כתוב ש'העיר שושן נבוכה' (ג, א) קאי על הגוים, שהם נבוכו על גודל האכזריות של גזירת המן. וא"כ י"ל שזהו 'והעיר שושן צהלה ושמחה', היינו, אפילו הגוים צהלו ושמחו, ואין כאן כפילות.

"ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (ט, א). אין הכוונה 'נהפוך הוא' רק במוכנ של התהפכות המצב, היינו יצירה חדשה שלא הייתה קודם לכן, אלא מלשון "הפוך בה והפוך בה דכולה

בה" (אבות פרק ה, כב). הכל קיים ונמצא, אלא שלמראית עינינו עדיין לא נתגלה. ישועתם של ישראל תמיד קיימת, אלא שמתגלית בפועל רק לאחר זמן. וזה כוונת הפסוק "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (ד, א), לא רק את הצרות העכשוויות, אלא ידע גם את הישועה, וכפי שאמר לאסתר "רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" (ד, יד).

"ויכתוב מרדכי" (ט, כ), **"ותכתוב אסתר"** (ט, כט). במהר"ל הזכיר כאן שמרדכי היה מאנשי כנה"ג. נראה כמו"ש (מנחת אברהם ח"א עמ' ב ד"ה והנה) שלדין כתיבת כתבי הקודש צריך סנהדרין, כמו"ש בב"ב (טו, א). ולפירוש המהר"ל יש לומר דמיירי כאן בדין כתיבה בתורת כתבי הקודש וגם חיוב הקריאה צריך להיות במוגילה, הכתובה כספר מכתבי הקודש כמו"ש בגמ' (מוגילה יט, א) ובה"מ בשם ר"ת. (ועיין לעיל במדור דברי הלכה סי' א סוף פ"א).

"החודש אשר נהפך" (ט, כב). כי הפור היה על החודש. ואח"כ כתבו הסופרים שבי"ג אדר הוא הזמן שיעשה המן מה שחושב.

"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות".

א) בתחילה כשעשו בי"ד ובט"ו משתה ושמחה, לא היתה אחדות ישראל שלימה, כי לא הושרשה האחדות בלבם ביום אחד, ולכן נאמר בלשון רבים: "אשר החלו לעשות", ורק לשנה הבאה הושרשה האחדות, ואז גם קיימו תקנת מרדכי ואכנה"ג משלוח מנות ומתנות לאביונים, ועל כך נאמר "וקבל לשון" יחיד, שקבלו כולם כאחד, מצוות הפורים.

ב) אמנם גם קודם נם הפורים היתה קיימת אחדות בישראל, למרות הפגמים שהיו בהם וע"ז אמר המן: "ישנו עם אחד מפורד ומפוזר בין העמים ודתייהם שונות מכל עם וגו'", כלומר, שלמרות היותם

מפוזרים, המצות מאחדות את כולם, ומכיון שאת דתי המלך אינם עושים הרי הם פוגעים באחדות הממלכה.

ג) בזכות וראך ושמח בלבו זכה ל"נשא אהרן את שמות בני ישראל על לבו" (שבת קלט ע"א).

נראה שלכן בבית שני שרבתה שנאת חנם נאבדה אבן מהחושן [בירושלמי אמרו שהיתה זו אבן ישפה, שהיה בה שמו של בנימין. יל"פ שמאחר שבנימין לא השתתף במכירת יוסף, ולא היתה עליו שום תביעה על שנאת חנם, לכן העונש על שנאת חנם התבטא דוקא באבן של בנימין]. מלבד זאת היה חסרון נוסף בימי בית שני, שחסרו האורים והתומים שבחושן ולא זכו לשלימות מצות החושן שעל לב הכה"ג, משום שלא קיימו כראוי את דרכו של אהרן "ושמח בלבו".

"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות. ר"ל שבפורים הראשון לאחר המלחמה לא עשו יו"ט אלא רק משתה ושמחה, ורק בשנה הבאה עשו יו"ט משום הנם שלהם. אבל לדורות קיבלו רק את אשר החלו לעשות בשנה הראשונה.

"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי עליהם" (ט, כג). כי מרדכי כתב עליהם שמחה בלי יו"ט. והם החלו באותו דור לעשות גם יו"ט, וזהו "אשר החלו לעשות" – למרות שמרדכי לא שלח בכתבו מצווה לעשות יו"ט, ומ"ש (מגילה ה, ב) יו"ט לא קבלו, היינו אכנה"ג [עיין ב'מגילת סתרים' ד"ה ומשלוח מנות וכו', והא דמרדכי וכו']. אבל האנשים באותו דור עשו יו"ט. ובדרשות רבי יהושע אבן שועיב (עמ' קסח) כתב על מ"ש "ושמחה, זו יו"ט", שאע"פ שלא קבלו עליהם יו"ט, היינו לדורות, אבל באותה שעה עשו אותו יו"ט. וגם לדבריו יל"פ את הכתוב: "את אשר החלו לעשות" כנ"ל.

"על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם" (ט, כו). עיין בפרש"י (ד"ה ומה הגיע) "מה ראה אחשוורוש שנשתמש בכלי הקודש", ולכאן' הרי כל זה לא מפורש במגילה וא"ז שייך לכל דברי האגרת הזאת. והפשט הוא, ש"מה ראו על ככה" זה קטע נפרד, שחזן ממה שנכתב מפורש במגילה, יש על הפסוקים גם דברי תורה שבעל פה, שמבארים מה ראה אחשוורוש וכו'.

"והימים האלה נזכרים ונעשים" (ט, כח). נראה שר"ל שחג זה של כלל ישראל כפי שהוא היה בימי מרדכי נמשך, וכל דור עושהו מחדש. בעניין 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', ועיין ב'מגילת סתרים' עה"כ "ויכתוב מרדכי".

"ימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם" (ט, כח), והפשט, שלא רק שמחת פורים תתקיים תמיד, אלא שכל זכר מהלך המאורעות שהיו בימי אסתר. וע"כ אמרו בגמ' (מגילה ז, א) שאסתר ביקשה "כתבונא לדורות", לא רק את שמחת הפורים אלא את כל מהלך המאורעות שהיו, וכמו בפסח שהחיוב לראות כאילו הוא יצא ממצרים, כולל גם חיוב להראות שהיה משועבד.

"וזכרם לא יסוף מזרעם" (ט, כח). "מכאן שקבעו לה חכמים מסכת" (ירושלמי מגילה פ"ב, ה"ד) ר"ל שנצח זה רק ע"י תושבע"פ – מסכת. ובזה י"ל מה שס"ד שמה שאמרו "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום" (מגילה ד, א), שהו"א ש'לשנותה ביום' רצונו לומר ללמוד משנה.

ויל"פ מ"ש "הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי". ר"ל שתהלים הם תפילות של דוד המלך שהתפלל מעצמו, אבל נעשה מזה מגילת ספר. (ועיין להלן בשיחה על מלחמת עמלק).

"ותכתוב אסתר המלכה ומרדכי היחודי את כל תקף, לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" (ט, כט). ופרש"י "את כל תקף – תוקפו של נס של אחשוורוש ושל המן ושל מרדכי ושל אסתר. השנית – לשנה השנייה חזרו ושלחו ספרים שיעשו פורים". ויתכן לפרש ע"פ דברי רש"י, שבתחילה מה שנכתב היה ברמז, ואח"כ באגרת השנית פרט הכל.

"דברי שלום ואמת" (ט, ל), שמעתי מהגאון הרב אליעזר כהנא שפירא זצ"ל, כי שלום הוא הסנהדרין כמ"ש בירושלמי (תענית פ"ד, ה"ב), ואמת – הכוונה על הסכמה של בי"ד שלמעלה, כמ"ש ביומא (סז, ב) שנמצא פתק משמים כשהסכימו על "בטול יצרא דע"ז", והיה כתוב בפתק 'אמת', וזהו המקור במגילה (ז, א) למ"ש שהסכימו למעלה מה שקיבלו למטה, והראיה מדכתיב 'דברי שלום ואמת'.

"לקיים עליהם את ימי הפורים האלה בזמניהם... וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם" (ט, לא). באבן עזרא כתב שתקנו את יום יג אדר יום הפחד, ואח"כ פירש שהכוונה על הד' צומות הנזכרים בספר זכריה (ח, יט) שהנביא לא ציווה שיצומו בהם, עיי"ש ובאבן עזרא זכריה ח, יח. ויל"פ שמרדכי חידש להם שכשם שבד' הצומות בימי בית שני לא הנביאים ציווה (עי' ר"ה יח ע"ב), אלא כלל ישראל קיבל על עצמו, כך יש כח בכלל ישראל לקבל על עצמם לעשות יום שמחה לזכר נס ההצלה¹⁶.

"וכל מעשה תוקפו ונבורתו..." (י, ג). לשם מה נכנס פסוק זה במגילה? ושמעתי לפרש ע"פ הגמ' (מגילה ז, א) ש"שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם, כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי

16. עיין לעיל סי' א סוף פרק א.

ופרס". ו"א עצם העניין שבסיפור כתוב בין האומות הוא שהתיר לכתוב את המגילה, דאל"כ הוי קנאה בין האומות, וע"כ הודגש שהם כבר כתובים במלכי פרס ומדי. וזהו שהודגש כאן ש'זכתוב אסתר את כל תוקף' כי כל מעשה תוקפו כבר כתובים כמ"ש בגמ'.

"וכל מעשה תקפו וגבורתו... הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי פרס ומדי" (י, ב). וצ"ב מדוע נכתב הפסוק הזה, שאין בו לכאורה כל עניין למהלך הישועה של ימי הפורים. וי"ל כי פסוק זה מלמדנו, כי כל הנאמר במגילה אינו סיפור, ואינו סתם היסטוריה עתיקה, אלא הכל הוא תורה, ומי שרוצה לעיין בהיסטוריה של מלכות אחשורוש, יחפשנה בספר דברי הימים למלכי פרס. אבל הכתוב במגילה הוא תורה, ותקפו וגבורתו של מלך מלכי המלכים.

ולפי"ז י"ל שכן הוא הפשט בגמ' (מגילה יב, א) "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להן, אמרו אתם...", וצ"ב הרי באו לשאול את רבם ומה תשובה השיב להם? וההסבר הוא, שרשב"י רצה ללמדם כי הבנת הנעשה בימי מרדכי ואסתר, היא לא רק ידיעה על שכר ועונש שהיה בעבר, אלא היא גם תורה, ויש להתבונן בו כבפרשיות של תורה. וע"כ הקדים לומר להם, 'אמרו אתם', התבוננו כמו שאתם מתבוננים בסוגיות אחרות, מפני שהבנת הנהגת ד' בעולם היא מוגפי תורה.

הרב את ריבנו

"הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו". ר"ל שהוא הבעל דין והוא הדיין והוא המבצע. ויש כאן עוד גדר, שאם כי היה צריך להאריך אף ולדחות הדין, אבל בגלל ישראל הקב"ה מעמיד מיד לדין את הגויים כדי להציל את ישראל.

והסיום "הנפרע לעמו ישראל מכל צריחם, הא-ל המושיע". ר"ל שמדת הרחמים נחפכת למידת הדין נגד הגויים, וכמו"ש (שמות כב, כו) "והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני".

שושנת יעקב צהלה ושמחה

"שושנת יעקב צהלה ושמחה", היינו ת"ח שקרויים שושנה, כמו"ש (ששה"ש רבה פ"ו, א) "'ללקוט שושנים' לסלק את הצדיקים".

"בראותם יחד תכלת מרדכי". היינו קודם שפירשו ממנו מקצת מנהדרין כמו שדרשו חז"ל (מגילה פז, ב), שזה נזכר רק בסוף המגילה "ורצוי לרוב אחיו" (י, ג) ולא בשעה שיצא בבגד תכלת וחור. והמחלוקת שבגללה פרשו ממנו הייתה רק לאחר זמן, שלדעת מרדכי צריך להמשיך להיות משנה למלך, שמא תבוא שוב צרה ח"ו, ומקצת מנהדרין חלקו עליו. אבל בתחילה בשעת ההצלה גופא היה 'בראותם יחד', שכולם הסכימו איתו.

מרדכי היהודי ואסתר המלכה

תלמוד תורה והצלת נפשות

באבנר נאמר (שמואל ב ג, לח) "שר וגדול נפל היום הזה בישראל". "שר" היינו ראש ממשלה, 'גדול' הוא בסנהדרין, כפי שחז"ל אומרים (ירושלמי פאה פ"א, ה"א) 'שהיה לביא בתורה', וכמ"ש ביבמות (עו, ב) שאבנר הוא שהביא ההלכה של 'מואבי ולא מואבית'. 'גדול' מתייחס לגדלות בתורה, מפני שהתורה מרוממת, 'מרוממתו על כל המעשים' (אבות פרק ו, א). ובמגילה (טז, ב) "גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות", וילפינן ממרדכי "דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמישה", ואף שהצלת נפשות דוחה הכל, אבל 'גדול' אינו, שמה שהתורה מרוממת שום דבר אינו מרומם [עי' ט"ז יו"ד (רנא סק"ו) בעניין גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות].

מעלת מרדכי

מרדכי היה ראש לצדיקים ואנשי כנה"ג (רש"י חולין קלט, ב), ומ"מ הוא נמנה רביעי גם במניין הראשון, לפני שנעשה משנה למלך (מגילה טז, ב), ואינו משום שהיה קטן מהם אלא משום שהקודמים היו כהנים ולוויים.

הסרת טבעת

"גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים" (מגילה יד, א), וכמו שבנבואה כתוב שכל נביא יודע מה שאמרו לחבירו. כמו כן מרדכי ידע את כוחה של הסרת הטבעת. ועי"ז נודע לו עניין הסרת הטבעת.

צניעות, תורה וישועה

מהרי"ל (הל' פורים ג) לא היה אומר שיעור בתענית אסתר, ואמר סמך לדבר דכתיב 'אין אסתר מוגדת' [עיין באלהו רבא מש"כ ע"ז]. ויש לפרש שר"ל מאחר שממקרא זה נלמד עניין הצניעות באסתר שהייתה כמו שאול ורחל, ולכן זכו למלכות (מגילה יג, ב), צניעות היינו פנימיות, וצניעות היא שמירה לתורה, והיא הקדמה לתורה.

כך מצאנו ברבנו יונה על הכתוב "ואת צנועים חכמה" (משלי יא, ב), ופירש רבנו יונה שהצניעות גורמת חכמה לבעליה כי היא מידת חכמים, אשר בה יכנו את החכמים, כי ישמעו ויקשיבו, ולא יתאוו להתגלות ליבם. חכמה היא עניין צנוע ונסתר, ולכן יש ללמוד בצניעות. עיין רמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ג, יב) "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח, וכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים".

ובסוף המגילה כתיב (טז, כט) "ותכתוב אסתר המלכה", מפנימיות מתגדלים ומתעלים לחיצוניות. וזוהי האגרת השנית, שהראשונה שכתב מרדכי לבדו, כתיב בה (טז, כה) "ובבואה לפני המלך", בסתמא, ולא הוזכר אפילו שמה, ורק כשהגיע זמן הפרסום נאמר "ותכתוב אסתר המלכה".

עוד י"ל במנהג המהרי"ל שע"י הסתר העניין של אסתר יצאה תשועה. וכח"ג יוצאת תורה, שהגילוי בא דווקא מתוך הסתר. כדברי חז"ל (מו"ק טז, ב) "כל העוסק בתורה מבפנים, תורתו מכרות עליו מבחוץ".

צניעות ותורה

"יושב בסתר עליון", דרשו חז"ל על ת"ח, "אשרי אדם שיש בו תורה ויושב וקורא ושונה במקום צנוע במקום סתר, אצל מי מלינין אותו,

הוא אומר אצל הקב"ה, שנאמר 'יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן' (אליהו רבה כה) [ועיין במדבר רבה פי"ב, ג שדרשו פסוק זה על משה רבנו]. "אלוקים מושיב יחידים ביתה, מוציא אסירים בכושרות", אלו ת"ח (עיין אליהו רבה כה). ובתענית (י, א) אמרו ש'יחידים' היינו ת"ח – יש לפרש שת"ח נקראים יחידים משום שאינם מעורבים עם הציבור והם ספונים בבתי מדרשות וכדברי המדרש, וגם בכל הליכותיהם דרך ת"ח לנהוג בצניעות גדולה. ועניין ההסתר מכללות הציבור והצנע לכת הוא אחד מכללי הת"ת כמו"ש במכילתא דרשב"י פרשת משפטים (כא, א) "מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם הארץ... אין לך רשות לשקע עצמך על דברי תורה אלא בפני בני אדם כשירין". ובסנהדרין (לא, א) אמרו "ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין, אפקיה רב אמאי מבי מדרשא, אמר דין גלי רזיא". ועל כל לימוד תורה אמרו בסוכה (מט, ב) "למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר". מעלה כזו מצאנו אצל אסתר 'אין אסתר מגדת...' ומתוך מעלה זו זכתה לכוון לכל מה שחשבו התנאים והאמוראים, "כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי, א"ל ככולהו תנאי וככולהו אמוראי" (מגילה טו, ב), וכדברי הרמב"ם ורבינו יונה הנ"ל שהצניעות גורמת חכמה לבעליה.

אסתר פני

"ואנכי הסתר אסתיר, אחד לאחשורוש ואחד לחמן" (הקדמת אור חדש למחר"ל).

יל"פ שאם כי לב מלכים ושרים ביד ד', אבל כשיש קטרוג יש גם בהם הסתרת פנים.

"מרדכי מן התורה מנין... אסתר מן התורה מנין שנא' 'ואנכי הסתר אסתיר'". (חולין קלט, ב).

עיינ בירושלמי (סנהדרין פ"י, ה"ב) שלא הייתה שעה קשה יותר לישראל משעה שנאמר בה 'ואנכי הסתר אסתיר פני', אולם גם כשישנה הצלה אלא שהיא רק ע"י שליח, עדיין ישנו הסתר פנים, כי ב'אסתיר פני' נכלל גם שלא ד' בכבודו ובעצמו ינחוג אלא ע"י שליח, כרש"י עה"ת בפסוק (שמות לג, יד) "פני ילכו והניחותי לך". ובצורך שיבוא הנם ע"י אסתר היה ביטוי להסתר פנים.

על עמה ועל מולדתה

אסתר ביקשה בתחילה רק על עמה, ורק אחר תליית המן כתוב שביקשה על עמה ועל מולדתה. והפשט, כי בתחילה לא אמרה לו שהיא יהודיה ולכן המלך חשב שהמן שלח ציווי לאבד עוד עם אחר מלבד היהודים, ורק לאחר שתלו את המן הגידה לו שהיא יהודיה ואז ידע אחשוורוש מהו מולדתה – ארץ ישראל.

ומובא בשם הרב זצ"ל כי הפסוק 'איכבה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי, ואיכבה ואוכל וראיתי באובדן מולדתי' (ה, ו), הוא יסוד הגאולה שבמגילה.

תפילת אסתר

הרמ"ע מפאנו כתב (מאמר אם כל חי ח"א, יז) על מש"כ בנחמיה שדיבר אל המלך, היה בעצם תפילה, וכן באסתר אמנם דיברה אל המלך, אבל בעצם התפללה אל הקב"ה. וע"פ זה יתכן שהאצבע שלה כוונה אל המלך, באומרה 'איש צר ואויב', ועיין מהר"ל (אור חדש עמ' קצא).

כתיבת מגילת אסתר

"מגילת אסתר אינה עתידה להבטל"

בירושלמי (מגילה פ"א, ה"ה) "הנביאים והכתובים עתידין ליבטל... מגילת אסתר אינה עתידה להבטל, נאמר כאן 'קול גדול ולא יסף' ונאמר להלן 'וזכרם לא יסוף מזרעם'". ר"ל שיש היקש שמלמד שהמגילה היא בכלל "קול גדול ולא יסף". [ועיין בירושלמי חלה פ"א ה"א שלמדים שם מדברי קבלה לדין מדיני התורה]. ונחלקו הרמב"ם והראב"ד (הל' מגילה פרק ב, יח) אם כתבי הקודש בטלים לעתיד לבוא, לדעת הרמב"ם "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל...", ולדעת הראב"ד "כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגילה לא תבטל מלקרות אותה בציבור", והיינו שלדעת הראב"ד מדובר רק באפשרות שיבטלו מקריאה בציבור. ובפיוט הקליר (יוצרות לשבת זכור) "ואם כל המועדים בטלים ימי הפורים לא נבטלים", נראה שמפרש שהוא עניין של אפשרות שהמועדים של זכרון הצרות יתבטלו ע"י הסנהדרין, וכמו"כ יש לפרש לגבי ביטול ספרי הנביאים והכתובים, וכעין שיטת הראב"ד.

אלא שיש להבין כיצד יוכלו הסנהדרין לעת"ל לבטל את כתבי הקודש. וי"ל שאע"פ שאמרו שכל כתבי הקודש הם נבואות שנצרכו לדורות ולכן נכתבו, אולם קביעת הסנהדרין שיכתבו לדורות ויהיו בכלל כתבי הקודש, הרי זה כשאר תקנות, ולכן אינם יכולים לחייב בי"ד שיהיו גדולים מהם, וכפי שבוודאי יהיו לימות המשיח, ויתכן שלעת"ל ימצאו שהם כנבואה שלא נצרכה לדורות עולם.

אבל המגילה נוסדה על סמך המקרא של מחיית עמלק, ולכן קיימת גם לימות המשיח, ואין בי"ד של ימות המשיח יכול לבטל תקנות שנלמדו מדרשת הפסוקים. [ומצינו לגבי גזירת י"ח דבר שגם בי"ד

גדול מהמתקנים אינו יכול לבטל משום שעמדו עליהם בנפשותם כמ"ש בירושלמי שבת פ"ב. ולכן דרשו בירושלמי דווקא מהפסוק 'וזכרם לא יסוף מזרעם', ולא מהמקרא הקודם 'קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ולא יעבור', שזה הוא חיוב עצמי של ישראל, אבל הכא כתיבא באנשי כנסת הגדולה שלמדו את היסוד לתקן את כתיבת המגילה לדורות מדרשת פסוקי התורה, מ"קול גודל ולא יסף" ו"מזכרם לא יסוף מזרעם".

בדברי הראב"ד שהדגיש שיקראו בהם בציבור, יש להבין מהו העניין של קריאה בציבור. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרסו) הקשה והלא יהיו צריכים לומר השירים על הקרבן, והם מספר תהלים. וי"ל שעניין הקריאה בציבור שמזכיר הראב"ד הכוונה לקרותם לפני מי שאינם יודעים לקרותם ולהבינם בעצמם, כי כל כתבי הקודש אפילו אינו מבין יש לקורא שכר (עיין בשל"ה בית אחרון ובמג"א סי' נ), וכך גם השומע אף שאינו מבין, אבל לעת"ל יקבל שכר רק אם יבין, ולא סגי שישמע ממי שהוא, ועל כן אפשר שתתבטל קריאתם בציבור.

אסתר ברוה"ק נאמרה

מ"ש בגמ' (מגילה ז, א) "אמר רב יהודה אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים... והאמר שמואל: אסתר ברוה הקודש נאמרה", צ"ע שיש אמנם ראיות שלכותב היה רוה"ק, והרי גם לשלמה המלך היה רוה"ק, ובכ"ז ס"ד שקהלת אינה מטמאת את הידיים ואינה בכלל כתבי הקודש.

וי"ל שמחשבות קדושות של אדם קדוש, ושל הנהגות קדושות, הם מצד עצמם רוה"ק, שלעולם היא חלק מהתורה, אבל אינם בהכרח כתבי הקודש, אבל על מאורעות ממש שקרו בחיים, בזה אין לכתוב אותם אלא אם יש רוה"ק שמורה לכותבן.

כתבונני לדורות

במגילה (ז, א) "שלחה להם אסתר לחכמים כתבונני לדורות, שלחו לה, 'הלא כתבתי לך שלשים', שלשים ולא רבעים, עד שמצאו לו מקרא בתורה 'כתב זאת זכרון בספר'..." ובפנ"י הקשה מה התחדש להם עתה שמצאו כתוב, הרי כל הדיון הוא אם נחשב משנה תורה בכלל 'כתוב זאת', ועדיין אין שלוש כתיבות, או שמא משנה תורה נחשב כתיבה לעצמו, ומ"מ אין זה שייד דווקא למקרא זה.

וי"ל דמשנה תורה הוי כתיבה לעצמה, וכמו"ש חג"א שכל ד' חומשים שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, אבל ספר דברים אמר רק בציווי. ע"י במגילה (לא, ב) "תוכחות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן" ובתורי"ד שם. אולם זה דווקא לגבי כתיבה שבתורה, שביחס לספר שמות היא אחרת, אבל לגבי ספר משלי, שם נאמר 'הלא כתבתי לך שלשים', כל כתיבה שבתורה היא אחת.

קריאתה זו הלילה

במגילה (ג, א) "ישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה". מה שהעירו שהחידוש שמבטלין מעמד לקריאת המגילה הוא רק למ"ד שקריאת מגילה אינה כהלל, אבל אם היא כהלל, הרי בלא"ה ביום שקורין הלל אין מעמד (תענית כג, א), ולדעת המאירי אם אין מגילה אומרים את ההלל, נראה לומר שבאמת צריך להסביר את הטעם שקריאתה זו הילולה. שהרי באמת אין במגילה 'הודו לד' ואנא ד' ו'מה אשיב' וכיו"ב. אלא הכוונה שיש בירור פנימי של קריאת ההלל, שסיפור המעשה בידעה שזהו מעשה ד' כפי שראו מרדכי ואסתר וכלל ישראל אז, והם התקינו להם את הקריאה, לזכור ולהבין את הנס, יש בזה בפנימיות קריאת ההלל. אמנם אין זה קשור לדין שאין מעמדות בימים שקורין את ההלל, אע"פ שאם אין מגילה קוראים את ההלל לדעת המאירי, אבל כשמקיימים את עיקר התקנה של קריאת מגילה אין לדונה כשאר הלל לגבי ביטול מעמדות.

יום הפורים

משנכנס אדר מרבין בשמחה

יש הבדל בין זכות היחיד לזכות הציבור. כל משקל הזכויות נקבע לפי עומק הדין, אבל הערך נקבע גם לפי משקל המעשים של היחיד ושל הציבור, ויש שהוא נקבע מכח המשקל של עצם הוויתם של ציבור, כמו"ש בפסחים עה"פ: "דלותי ולי יהושיע, אמרה כנס"י לפני הקב"ה אע"פ שדלה אני במעשים לך אני, ולי נאה להושיע", דהיינו הערך של כנסת ישראל הוא מטה כלפי חסד למרות דלות המעשים, וע"ז נאמר: "הבן יקיר לי אפרים וגו'" וכמו"כ להפך לגבי עונש ח"ו.

ההבדל הוא גם ביסוד של צמיחת ישועה או פורענות ח"ו, שמשום משקל המעשים, הם נידונים רק לפי מה שהם היו בזמנם, אבל משום משקל הציבור ישנה צמיחה וגידול, דיש ריבוי אורות וזריחת אור וזו היא הרמת קרן [צדיקים] וגדיעת קרן [רשעים] וצמיחת ישועה (ועיין לעיל בהתערות למס' מגילה ד"ז ע"ב).

מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל

במגילה (יב, א) "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם, אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו: אמור אתה, אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר? אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים, אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים". יש כאן ניסיון לעמוד על הנהגת ד' ית', לכאורה דיון זה, מקומו בדברי הזוהר. אבל מכל מקום דברי רשב"י כאן אינם נסתרים, אלא נגלה.

מאידיך גיסא, צריך להבין מה שאלו בכלל תלמידי רשב"י. האם כל העולם מובן שהם שואלים על דווקא על פורים? הרי יש מיליארדי בני אדם באלפי דורות, ואין לנו הבנה במה שקרה להם, אלא שאנו יודעים שריבוננו של עולם מנהל את העולם. ואם כן מדוע הם שאלו דווקא על פורים?

צריך לומר שהמעם ששאלו על פורים, הוא משום שיש הבדל בין פורים ובין חנוכה. מגילת אסתר היא חלק מ"כתבי הקודש". "כתבי הקודש" הרי הם תורה. תורה ניתנה להידרש. הם לא שאלו סתם שאלות, אלא כיוון שהדבר כתוב בתנ"ך, הרי כמו שצריך להבין כל פסוק, צריך להבין גם את מאורע זה. ולכן הם שאלו את רשב"י איך ללמוד את הפסוקים האלו, לעומת חנוכה שאינה כתובה בכתבי הקודש. ועל כן לא שאלו על חנוכה אלא על פורים.

יש עוד הבדל, בימי אסתר ומרדכי היו עדיין נביאים, והנביא אומר (עמוס ג, ז) "כי לא יעשה ד' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים". ומכיוון שהיו אז לעם ישראל נביאים, חשבו תלמידי רשב"י שאלו היו להם גילויים מאת ד' להבין על מה נתחייבו. ואם ד' גילה את דרכי ההנהגה לנביאים, אולי הדברים ידועים לרשב"י. אבל בנם חנוכה לא היו נביאים, ועל כן לא שייך לשאול.

אפשר לישב בדרך נוספת. יש הבדל מהותי בין חנוכה לפורים. בפורים הייתה מלחמה עם איש אחד. וכך אנו אומרים בתפילה "בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה כשעמד עליהם המן הרשע ביקש...". בסך הכל היה איש אחד, אמנם זה נכון שהיה שר ובעל כוח גדול של זומא. אבל בסך הכל היה איש אחד. גם נפילתו הייתה מהירה, ובתפילה לא מאריכים הרבה "ותלו אותו ואת בניו על העיץ", והדבר היה לפלא בעיניהם, מה הסיבה למלחמה של כל עם ישראל עם אדם אחד, דבר שלא מצאנו מפורש בתורה שיהיה סוג של עונש כזה על עם ישראל. לעומת זאת בחנוכה זה לא היה כך, בחנוכה הייתה

מלחמה של אומות, "כשעמדה עליהם מלכות יוון הרשעה". היה עניין של מלכויות, ועל מלחמה בין מלכויות לא צריך לשאול מדוע זה קרה, כיוון שיש ברית עם הקב"ה, "אם בחקותי תלכו... ונתתי שלום בארץ", ואם ח"ו להיפך, לא נתתי שלום בארץ. תלמידי רשב"י לא שואלים מדוע יש מלחמה, שכן התשובה ברורה, יש ברית וכשלא מקיימים את הברית, אז יש מלחמה. ובפרט לגבי מלכות יוון שהייתה מארבע המלכויות שאברהם אבינו ראה, ועל כך הייתה ברית בין הבתרים. גם יוון כתובה שם, "אימה וחיבה גדולה..." 'חיבה' – זו יוון" (בראשית רבה פמ"ד, יז). אברהם אבינו ראה את החושך של מלכות יוון. ומלחמה נגד מלכויות בכלל כלולה בברית, המבוארת בפסוק: "אם בחקותי תלכו...". ואילו עונש על הכלל על ידי יחיד, היא מהלך מיוחד של עונש משמים שרצו להבינו.

* * *

במגילה יא ע"א ר' אלעזר פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא: בעצלתיים ימך המקרה וגו' בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך וכו', וביארתי במק"א לפמ"ש (פסחים פז ע"א) עילם זכתה ללמוד ולא זכתה ללמוד. ישיבה היתה בבבל ולא בעילם ששם נמצאת גם שושן הבירה.

ויל"פ שלכן כששאלו תלמידי רשב"י מפני מה התחייבו ישראל שבאותו הדור וכו' השיב להם: אמרו אתם וכו', כי יש תיקון בפורים לשתף התלמידים ולהמריצם בעיון בדברי תורה כמו"ש בע"ז (מז ע"ב) מנאי ומינך תסתיים שמעתא.

ויל"פ מ"ש בגיטין (נא ע"א) על שאול דלא גלי מסכתא, ר"ל שאמנם לימד לתלמידים אבל לא באופן ששיתף אותם בליבון שמעתתא כפי שעשה רשב"י.

מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע

בפסיקתא רבתי [כי תישא אות י"ט] "ד"א זה יתנו, בא וראה חיבתם של ישראל שעבירותיהם מביאות אותם לידי מעלות גדולות, כ"ש זכויותיהם. כשנשלח יוסף מאביו לילך אצל אחיו וכו' הסיבה אחת שישבו השכטים ונמלו עצה על יוסף למוכרו, זיכה את כל העולם כולו שנמכר למצרים וכלכל את כל העולם בשני הרעב וכו', אף כאן מי גרם לפרשת שקלים, העבירה של העגל" עכ"ל.

כיוצ"ב י"ל גם על החטא שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, שגם ע"י חטא זה נגרם שנהרגה ושתי והתגלו כל ניסי פורים.

קיימו וקבלו

א. "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" (מגילה ז, א). צ"ע וכי למה לא יסכימו למעלה לכל מה שבי"ד הסכים, ולכאורה בכל עניין של בי"ד הוא כן, וכמו"ש לגבי קידוש החודש שבי"ד של מעלה קובעים הדין לפי בי"ד של מטה.

וי"ל שר"ל שהייתה קודם קבלה על עצמם [עיין לעיל בדברי הלכה סי' א סוף פרק א], ולמעלה קבלו שכן יהיה לדורות.

ב. ואחרי זה תקנו כן אנשי כנה"ג, וכמו"ש שקודם "שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות" (מגילה ז, א), ופרש"י "ליו"ט ולקריה ולהיות לי לשם". ואח"כ אמרו "כתבוני לדורות", וזה ר"ל מלבד מגילה שכתב מרדכי, שיהיה גם נכתב בכתבי הקודש. וגם על תקנות אלו של מרדכי וסייעתו נרמז בכתוב "קיימו וקבלו" כמו"ש במכות כג: "שלשה דברים עשו בי"ד של מטה והסכימו בי"ד של מעלה על ידם, מקרא מגילה כו' שנאמר קיימו וקבלו, קיימו למעלה מה שקבלו למטה".

והטעם שהוצרכו ללימוד לכך הוא עפי"ד הרמב"ן בפרשת ואתחנן (ד ז) עה"כ לא תוסיפו וגו' ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני

עצמה, כגון שעשה חג בחודש שבדא מלכו כירבעם, עובר בלאו. וכך אמרו לענין מקרא מגילה מאה ושמונים נביאים וכו' ולא פחתו ולא הוסיפו כו' חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש כו' ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, ובירושלמי שמונים וחמש זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר כי אמרו כתיב אלה המצות וגו' אשר ציוה ד' את משה וכו' אין נביא אחר רשאי לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר כו' עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומהכתוב כתוב זאת זכרון בספר, בספר אלו הכתובים ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר. הרי שהיתה המצוה זו אסורה להם כו', עכ"ד הרמב"ן. ומאחר שהיה מתחילה ספק בידם אם יש בדבר לאו דלא תוסיף משום שאי"ז לסייג, לכן לאחר שחידשו מצות מגילה זכו ונגלה להם ברוה"ק שקיימו למעלה מה שקבלו למטה.

והנה מדברי הרמב"ן שם מתבאר שגם שאר מצוות פורים, לעשות אותם ימי משתה ושמחה, צריכות לימוד. ונראה שמחילפותא מק"ז מיציאת מצרים יש ללמוד גם לשאר מצות היום. וכמבואר כן במגילת תענית, שמחק"ו למדו לגבי מצות פורים לעשותנו יום טוב. וכיו"ב מבואר בריטב"א ר"ה י"ד ע"א שרק משום הק"ו מיציאת מצרים יכולו לתקן חנוכה. ומדברי הרמב"ן במגילה מבואר שגם מהילפותא מהכתוב "כתוב זאת זכרון בספר" יש ללמוד לכל מצוות היום, כי כתב שם שלאחר שעשו הפרזים מעצמם יום י"ד משתה ושמחה ויו"ט, אחר זמן, לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מהתורה עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הגם הזה לעשות לו זכר לדורות כו'. ורמזו כאן לדברי הירושלמי הנ"ל שיש רמז בכתוב "כתוב זאת זכרון בספר" לכתיבת המגילה (וכבר העיר על דבריו הר"ן מנל"ן ללמוד מכתוב זה לגבי מצוות היום). ונראה שהרמב"ן מפרש שמכתוב זה ילפינן הן לכתיבת מגילה לזכרון מחיית עמלק בימי מרדכי והן לתקנות מרדכי לעשות את ימי הפורים ימי משתה

ושמחה בו, והיינו שגם הם זכרון לדורות למחיית עמלק אז, והם נכללים ברמז שבכתוב "כתוב זאת זכרון בספר". וא"כ כל מצוות היום הם בכלל "קיימו למעלה מה שקיבלו למטה" כי על כולם היה מקום לכאורה לומר שהם בכל תוסיף כנ"ל.

ג. והנה בהשגות הרמב"ן (לסה"מ שורש שני) כתב על מ"ש שהנביאים לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה, כתב הרמב"ן "אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות, אלא שסמכו על חיובה בקל וחומר (מיוצ"מ) ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו "כתוב זאת זכרון בספר". ר"ל שהקריאה צריכה ילפותא שאינה בכל תוסיף משום שקבועה מצוה לדורות והיא לכאורה כהוספה על המצוות, והכתיבה צריכה ילפותא משום שקבועה להכתב לדורות כס"ת, וגם בכך ישנה לכאורה הוספה על התורה. ונראה שאין חבונה על כתיבה בתורת כתבי הקודש שתהא המגילה מכלל שאר הכתובים, שבכך אין כל צד של הוספה על המצוות כפי שלשאר הכתובים לא מצינו שהיו צריכים רמז בתורה, ובודאי כל הכתובים יש בהם משום חיזוק לדברי התורה וכפי שמצינו במגילה י"ד ע"א ברש"י לגבי נבואה שהוצרכה לדורות, "ללמוד תשובה או הוראה". ועי' בהקדמת המאירי לפירושו לספר תהלים. אלא ודאי שהירושלמי מיירי לגבי תקנת הקריאה, שתהא דווקא ממגילה הכתובה בספר, ועל כך דנו אם הוי כמוסיף מצוה קבועה לדורות, שיתחייבו ישראל שתהא לדורות מגילה שחייבים לקרות מתוכה, ועל כך מצאו רמז בכתוב "כתוב זאת זכרון בספר" "בספר זה כתובים שנאמר ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר", ר"ל שתהא כתיבה מיוחדת למלחמת ומחיית עמלק בספר, ולשון "כתובים" כאן היינו ספר הנכתב לשם פרסום מלחמות ומחיית עמלק, (ובמכילתא בשלח הגירסא היא "בספר זה מגילה").

וכך נראה בכוונת הרמב"ן שם גם ממש"כ בפירוש תורה הנ"ל, שלאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל עה"כ כתוב זאת זכרון וגו' כתב "הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם וכו'" והיינו מצות מקרא מוגילה שהזכיר הרמב"ן שם לעיל, ובע"כ שמפרש דברי הירושלמי לגבי כתיבתה לצורך קריאת המגילה.

ד. אמנם בבבלי יש שיטה אחרת כמבואר במגילה ז: שדנו רק מצד הכתוב הלא כתבתי לך שלשים, שאת זכרון מלחמת ומחיית עמלק אין לכתוב בכתבי הקודש אלא שלש פעמים, ודנו אם הכתוב בפרשת בשלח והכתוב במשנה תורה הוא ככתב אחד, ולכן הרמב"ן לא הזכיר גמ' זו דמיירי רק בדין כתיבה בכתבי הקודש, אלא הזכיר את הירושלמי שדן בכתיבה לצורך קריאת המגילה.

ומסתבר ששתי הילפותות לא פליגי אהדדי, אלא לשתי ילפותות הוצרכו, האחת לכתיבת המגילה, שבה מלחמת עמלק, בכתובים. והשניה לכתיבת המגילה לחיוב הכתיבה לצורך מצות קריאת המגילה.

יום טוב

כל העניין של פורים הוא של כלל ישראל, שנקבע מכח קבלתם קיימו וקבלו. עיין באבן עזרא עה"כ דברי שלום ואמת: ומעם אמת שהם חייבים לשמור הפורים כאשר קבלו על נפשם [ועי' לעיל במדור דברי הלכה סי' א סוף פ"א]. ולא היה כדרך תקנות שתחילה בי"ד מתקנים ואם אין הציבור מקבל לא חלה התקנה (עי' רמב"ם הל' ממרים פ"ב, ה, ועי' בכס"מ סוף הל' ק"ש) ובפורים רק אח"כ אנשי כנה"ג תקנו מה שקבלו.

וי"ל שתוקף סנהדרין של א"י שגלו לחו"ל הוא מכח כלל ישראל, וכמו בקדוש החודש שהם ממונים להיות המקדשים מכח העם, ומעמדם

פחות מסנהדרין שבלשכת הגזית ושביבנה, וועיין צ"פ לירושלמי הוריות פ"א, ה"ה].

אף שלא קבלו יו"ט לגבי איסור מלאכה, אבל יו"ט של שמחה קבלו, וכמוש"כ רש"י במגילה עה"כ (ט, כח) "נזכרים ונעשים", פרש"י "ונעשים" משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות". ומוכח מכאן גם שכל עניין של יו"ט מה"ת הוא כולל ג"כ עניין של משלוח מנות 'לאין נכון לו' (נחמיה ה, י), ודין זה מכח קדושת היום. ובפורים אף שלא קיבלו לגבי שאר ענייני יו"ט, לגבי דין זה קבלו עליהם. ובתויו"ט סוף פ"ב מתענית נקט שפורים נקרא יו"ט.

דברי קבלה ודברי סופרים

הרמב"ם כתב (הל' חנוכה פ"ג, ג-ד) "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצווה מדברי סופרים כקריאת המגילה. כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה". הרמב"ם משווה את חנוכה לפורים, ותולה את דיני חנוכה בדיני הפורים. מדבריו נלמד שחנוכה ופורים הם אותו דבר. וצריך להבין מהיכן למד הרמב"ם דמיון זה.

ויש להבין מדוע הרמב"ם תולה את דיני חג החנוכה בחג הפורים, "אסורין בהספד ותענית כימי הפורים", "הדלקת הנרות בהן מצווה מדברי סופרים כקריאת המגילה". מה העדיפות של דיני הפורים על דיני החנוכה, שכתוצאה ממנה למד הרמב"ם את ימי החנוכה מימי הפורים. והרי הגמרא (שבת כג, א) מביאה את המקור לחיובי המצוות מדרבנן דווקא לגבי חנוכה, ואומרת "והיכן צונו?... מלא תסור", לגבי מצוות הדלקת הנרות בחנוכה, ולא לגבי דיני פורים. וכמו כן יש צורך להבין מדוע הרמב"ם מקדים את הלכות מגילה להלכות חנוכה [שלא כמו השולחן ערוך, המביא תחילה את הלכות חנוכה ולאחריהן את הלכות פורים, על פי סדר ימי השנה].

בפשטות ניתן להסביר שהסיבה לכך היא שגם פורים קדם לנח חנוכה, ואילו השולחן ערוך הקדים את הלכות החנוכה להלכות הפורים מכיוון שהוא סידר את דבריו על פי סדר תקופות השנה, ומבחינת תקופות השנה קודם חג החנוכה לחג הפורים. ומה שהגמרא בשבת הביאה את המקור לחיובי המצוות מדרבנן דווקא לגבי חנוכה, וכתבה: "והיכן צונו?... מ'לא תסור" דווקא לגבי מצוות הדלקת הנרות בחנוכה, ולא לגבי פורים, ניתן להסביר שלגבי פורים לא היה קושי גדול להבין שיש ציווי של התורה, שכן מגילת אסתר כלולה בין כתבי הקודש ומצאו לכך רמז בכתוב בפרשת בשלח, ולכן עיקר הקושי של הגמרא היה היכן המקור לחיוב מצוות החנוכה, ועל כך היא השיבה, שהמקור הוא מ"לא תסור".

אולם יש דרך נוספת להבין את הסיבה לכך שהרמב"ם תולה את הלכות חנוכה בהלכות פורים, וזאת על פי דברי הרמב"ם בהקדמתו למניין המצוות (שהבאנו בראשית הדברים). בסוף ההקדמה הרמב"ם כותב ש"יש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותם נביאים וחכמים, ופשטו בכל ישראל, כגון: מקרא מגילה, ונר חנוכה", והוא מוסיף ואומר: ש"אם הוסיפו כ"ד עם נביא שיהיה באותו הזמן מצווה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה, אין זו תוספת, שהרי לא אמרו שהקב"ה ציווה... אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם כ"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה...". בדבריו מודגש שלשם תיקון מצווה מדרבנן יש צורך בנוסף לחכמים ולבית הדין גם בנביא, ובלעדיו אין אפשרות לתקן מצווה מדרבנן. לכאורה תמוה הדבר ביותר, שכן בהלכות ממרים (פ"א, ב) אין מזכיר הרמב"ם שיש צורך בנביא, ומבואר מכך שגם בלעדיו יש חיוב לשמוע לכל התקנות, הגזרות והמנהגים, שקבעו בית הדין הגדול שבירושלים.

צריך לומר, שהרמב"ם בא להסביר בדבריו אלו שיש למנות כמצווה בפני עצמה מדרבנן רק תקנה שנתקנה גם על ידי נביא. עיין מגילה

יד. שהנביאים לא פחתו ולא הותירו על דברי תורה מלבד מקרא מגילה ויש לפרש שרק תקנת נביא ראויה להמנות מצוה בפני עצמה מדברי סופרים (ועירוב ונמילת ידים שהם לסייג, לא נקראים שם הותיר על דברי תורה כמ"ש שם המהרש"א) ולכן לא מנה הרמב"ם אלא עירובין ומגילה. [והטעם שלא מנה גם גזירת ידים שתיקן שלמה, הוא משום שאין שם אלא גזירה שיאסר באכילת קודשים ובנגיעה בהם, אבל המהרהר מטומאת ידים לקודש היא כשאר מהרות לקודש, משא"כ בעירובין, שהתיקון לאיסור הטילטול הוא בעשיית עירוב]. ולפי זה מובן שהרמב"ם מקדים את הלכות הפורים להלכות החנוכה, ותולה את דיני החנוכה בדיני הפורים, מכיוון שבפורים היו נביאים שתיקנו את החג, ויש לה חשיבות להמנות כמצוה בפני עצמה מדברי סופרים. ואילו בזמן חג החנוכה כבר לא היו נביאים שהיו יכולים לתקן את חג החנוכה. ומה שמנה הרמב"ם גם חנוכה כמצוה בפני עצמה, הוא משום שאינה יכולה להסמך למצוות אחרות.

* * *

א. הרמב"ם כתב בפתיחה להל' מגילה וחנוכה "יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים" והיינו מצוות חנוכה ופורים, וצריך באור הרי בפורים יש יותר מאשר מצווה עשה אחת. לכאורה כוונתו היא שביסוד המצווה יש עניין אחד והוא לשמוע בקול חכמים שאמרו לעשות פורים, ויש פרוט כיצד לקיים אותו, ועל כן פורים היא מצווה אחת מדברי סופרים.

ב. והנה להלן כתב הרמב"ם שמצוות מגילה מצות עשה מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים. ויל"פ לפי הנ"ל שס"ל שתקנת נביאים היא רק לגבי קריאת מגילה ולא לגבי שאר מצוות יום הפורים, וכלשון הברייתא במגילה י"ד הנ"ל שנביאים הותירו על דברי תורה את מצות מגילה (ואילו במגילת תענית שלפנינו איתא

מצות פורים). ולכן רק מצות קריאת המגילה נמנית כמצות עשה מדברי סופרים בפני עצמה ושאר מצוות היום נכללת עמה.

ג. וגם יתכן שס"ל שבשאר מצוות היום היתה רק קבלה של הציבור, שגם היא מחייבת מה"ת כמושכ"ל בס"א סוף ס"א מהאבן עזרא עה"כ דברי שלום ואמת שהם חייבים לשמור הפורים כאשר קבלו על נפשם. ובכך התקיים החיוב מה"ת לעשות זכר לנש כמושכ"ל שם מההת"ס, אבל לא היתה על כך תקנה של סנהדרין. עיי' בא"ע עה"כ "ויכתוב מרדכי", "לבדו", ובמגילת סתרים עה"כ "וקבל היהודים": "לשון יחיד, והכוונה על מרדכי שהוא גרם בכתיבתו שיקבלו היהודים מה שהחלו לעשות" ורק על כתיבת המגילה לקריאתה וכתיבתה בין כתבי הקודש היתה תקנת סנהדרין, ועל כך אמרו ששלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות כו' כתבוננו לדורות כו'. לכן רק מצוות קריאת המגילה נמנית כמצוה בפני עצמה, אבל שאר מצוות יום הפורים שקיבלו ישראל עליהם משום החיוב מה"ת לעשות זכר לנש, אין הם נמנים למצוה בפני עצמה. ולפי"ז יתכן שלשיטת הרמב"ם אין הם בכלל "דברי קבלה" אע"פ שהיסוד לקבלת מצוות אלו הוא מק"ז מוצ"מ כמושכ"ל ההת"ס. ויותר מכך מצינו בריטב"א למגילה יד. שס"ל שגם חנוכה תיקנו חכמים משום הק"ו הנ"ל ואעפ"כ הרי היא רק מדרבנן (ועיי' בר"מ הל' נדרים פ"ג ה"ט). אבל קריאת המגילה י"ל דס"ל דהוי מדברי קבלה כמושכ"ל הטו"א בדף יג. משום דנכתבה ברוח"ק, (ועיי' בנין שלמה סי' נ"ח). ועיי' בפר"ח סי' תרצ"ה לגבי עיירות המסופקות.

בפורים כל הפושט ידו נותנים לו (או"ח סי' תרצ"ד ס"ק ג').

יל"פ לפמ"ש בירושלמי דמאי פ"ד ה"א: הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח מלעשרן שואלו בשבת ואוכל על פיו, חבריא בשם ר' יוחנן אמרי מפני כבוד שבת התירו לסמוך גם על מי שאינו נאמן, משום דרוב ע"ה מעשרין, ומפני כבוד שבת לא גזרו על

דמאי. ור' ביבי בשם ר' חנינא אימת שבת עליו והוא אומר אמת. ופריך על ר' יוחנן א"כ אמאי אם שאלו בחול לא יאכל בשבת. יתכן לבאר שיטת ר' יוחנן שאין ההיתר לאכול דמאי מפני כבוד שבת, אלא שמפני כבוד שבת לא נחשוד בע"ה שמשקר. וא"כ י"ל כיו"ב לגבי פורים, שמפני כבוד פורים אין חושדים בכל מי שפושט יד לצדקה שמא אינו באמת עני.

כל הפושט ידו

"כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו" (שו"ע תרצד, ג). נראה שר"ל שזה לזכר "ובביזה לא שלחו את ידם" (ט, טו), אם כי היה היתר. וזהו הפושט יד הוא מצאצאיהם.

ויקר אלו תפילין

"ויקר" אלו תפילין" (מגילה טז, ב). י"ל ע"פ הגמ' בגיטין (מ, א) שהוא סימן לחירות, שעבד שהניח לו רבו תפילין יצא לחירות. ורש"י כתב שעל ארבעת הדברים הנזכרים בפסוק "אורה ושמחה וששון ויקר" גזר המן, והגזירה על תפילין הייתה משום שהמן היה מלפנים עבד למרדכי בלא סימן חירות.

עו"ל, כי עמלק היה "ולא ירא אלוקים" (דברים כה, יח) – ותפילין הם אות ליר"ש כמ"ש בברכות (ל, ב) "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא... אמר ליה, אנא תפילין מנחנא". ועיין באו"ש (הל' תפילין) שהביא גמ' זו כמקור למ"ש הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ד, כה) "כל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לכו בדברי האמת והצדק".

אחיהם שבכרכים

המצווה היא אחדות הכלל, נגד מה שאמר הזמן "מפוזר ומפורד" (ג), (ח). ולכן מבטלים את יום י"ד לכפרים כדי שיספקו מזון ומים לאחיהם שבכרכים.

ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים

בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן צ"ג] כתב לפרש מ"ש במדרש משלי [פרשה ט'] שכל המועדים בטלים חוץ מפורים מדכתיב 'ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים', רבי אומר אף יום הכיפורים שנאמר 'והייתה זאת לכם לחוקת עולם'. ופירש הרשב"א שר"ל שגם אם יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים וכדכתיב 'שיכח ד' בציון מועד ושבת', אבל מ"מ ימי הפורים לא יגרום החטא ביטולם. וכן יום הכיפורים למ"ד שיום הכיפורים מכפר גם לשאינם שבים. ומאי דכתיב בפסח וכן בסוכות 'חוקת עולם' היא אזהרה ולא הבטחה עכ"ד.

וייתכן לבאר שההבדל בין פסח וסוכות ליוה"כ שעיצומו של יום מועיל, דבכל המועדים האדם מתעלה בקדושת החג על ידי קיום מצוות החג, כי קיום מצוות החג הם חלק מקדושת החג והם פועלים על המקיימם להתעלות בקדושת החג.

ועיין בשבועות י"ג ע"א: "יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה, לא התענה בו ולא קראו מקרא קודש ועשה בו מלאכה מניין? ת"ל: יום כיפורים הוא מ"מ", והיא שיטת רבי דיוה"כ"פ מכפר בלא תשובה. ופרש"י [ד"ה לא קראו מקרא קודש]: "לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ", ר"ל שקידוש היום בברכה הוא מה"ת וכמש"כ הרמב"ן בפרשת אמור [כ"ג, ג'] ומעם מקרא קודש, מצווה היא על ישראל להקבץ בבית הא' ביום מועד לקדש היום בפהרסיא בתפילה וחלל וכו'. ובתוס' בשבועות

שם פרשו ששובת לא מחמת קדושת היום אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה.

ובכל אופן משמע מוגמ' זו שמעלת ערכו וקדושתו של כל יום טוב קשורה עם קיום מצוות היום ולכן ביה"כ גם כפרת היום צריכה להיות תלויה בקיום כל מצוות היום, ורק לרבי יש כפרה בלאו הכי. אבל בשאר מועדים שמצינו בהם רק קדושות היום, זכיית האדם בקדושת ומעלת היום תלויה בקיום מצוות היום.

ולכן בפסח וסוכות אם לא יזכו לקיים מצוות היום אין לומר שיזכו למעלות הקדושה שבאותו יו"ט. כי המצוות שבחג הם חלק מקדושת החג. ורק לגבי כפרה של יוב"פ ס"ל לרבי שהיא תלויה בעיצומו של יום. וה"נ לגבי פורים יש עיצומו של יום שפועל את המעלות שניתן להשיגם בפורים, ובתוספות יו"ט [תענית סוף פ"ב] נקט שפורים נקרא יו"ט אע"פ שלא קיבלו עליהם דיני יו"ט.

עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי

הנהגת הפורים הייתה בלא דעת כמו שכתב הנתיבות שמרדכי היה אנוס מהשמיים במעשיו כלפי המן. והטעם הוא, שכן היא ההנהגה משמיים כשיש צורך לטובת כלל ישראל. וכפי שמצינו בע"ז [ג' ע"א] שעל טענת אומות העולם שעשו מלחמות למען ישראל התשובה היא 'מלחמות אני עשיתי', כי מהשמיים הם נדחפים לכך.

כל המאורעות שבמגילה היו נראים כדברים שנעשים בלא דעת וכוונת. 'כשבת המלך על כיסא מלכותו' לא הייתה מלכותו באמת יציבה, שכרות המלך, החלטותיו הפזיזות, גורל המן שהוא נראה שאין שם יד מכוונת, רגע של כעס המלך ורגע שלאחריו 'זחמת המלך' שכבה.

הכל נראה לכאורה כמעשים לא מיושבים שאין בהם יד מכוונת, אבל באמת הרי הם מגלים יד ההשגחה העליונה המכוונת ומנהלת את

העולם. על כן אמרו חז"ל עה"פ 'והיה לד' לשם – זה מקרא מגילה', כלומר שהמגילה היא מאורע שלם המראה איך השי"ת מנהיג העולם. "חייב איניש לבסומי בפוריא עד לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" שע"י היין יגלה הסוד, כי אז לא יבחין בפרטי המאורעות אלא יזכור את הנקודה המרכזית, השורש של המאורעות, שיד ד' מנהיגה אותנו ויקיים 'נגילה ונשמחה בו'.

עד דלא ידע

"עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה ז, ב), היינו שמכל הפרטים יודע את הנקודה המרכזית שהקב"ה עזר, וכמו שכתוב במגילה (יה, א) "אמו אנן 'אחשתרנים בני הרמכים' מי ידעינן, אלא מצוות קריאה ופרסומי ניסא". (וכידוע הסיפור על סדר ההגדה של הסבל שבא עייף, ואמר את ההגדה בקיצור, שהגויים עשו לנו צרות והקב"ה הצילנו, ואנו שותים ואוכלים לכבודו).

אם כי בוודאי שבפסח מצווה להרבות בסיפור יציאת מצרים, ולא להסתפק בעיקר ההגדה: עבדים היינו וכו' ויוציאנו ד' וכו', אבל בפורים אין מצווה בריבוי הסיפור. כי בפסח 'פה – סח', ובפורים הנשמה שמחה, ובפנימיות, כנ"ל מפ"י ה'נתיבות' ש'צהלה ושמחה' היינו שמחה בלב בלי הופעה חיצונית.

עד דלא ידע

יתכן שתקנת חכמים היתה לשמוח כמו בשאר ימים טובים, ששורש מצוה זו ביו"ט היא לשמוח בנשים ובטובות אשר גמלנו ד' כמוש"כ החינוך במצוה תס"ח, ורצון חכמים היה שיקבלו ישראל את תקנתם לנהוג כל דיני יו"ט בפורים, אבל לא קיבלו עליהו ורק שמחה כיו"ט קיבלו. אולם מלבד זאת, ישראל מצד עצמם קיבלו לעשותם ימי משתה עד דלא ידע, שהמטרה בעשייתם לימי משתה היא כדברי

השאילתות (שאל' ס"ז) "דמחייבין בית ישראל למיכל ומשתי בפוריא ואודיי ושבחוי קמי שמיא על ניסייא דעביד לחון", ויל"פ שריבוי השתיה הוא כדי שיבוא האדם להודות גם בפיו.

לבסומי בפוריא

"נכנס יין יצא סוד" (עירובין סה, ב), בניגוד לחמן שנאמר עליו "ויאמר המן בלבו". ובפרדר"א (פרק מט) "וכל זרעו של עמלק אין מגלין הסוד בפיהם ואומרים בלבן".

לבסומי בפוריא

שתייה ביין בפורים (עי' רש"י מגילה ז, ב ד"ה לאבסומי) הוא התיקון לשכרותו של נח. לכן הוזכר שלקח המן עץ גבוה חמישים אמה, והיינו מתיבתו של נח, כמו"ש בילקו"ש (בשלח רמז רנו).

נכנס יין

תוס' (סנהדרין לה, א ד"ה נכנס). "נכנס יין יצא סוד – היינו דאמר בפ' הדר, המתיישב בינו הרי יש בו מדעת שבעים זקנים, שהסוד מתגבר על היין ואין כח ביין להוציא". ומה הדגש על שבעים זקנים דווקא? לכאורה פשוט שהכוונה שיש בו מדעת כל הסנהדרין, ויש שם רוח"ק, וגם סוד של תורה שהוא רוח"ק של תורה. עיין רמב"ן פר' שופטים (יז יא) "כי רוח ד' על משרתי קדשו ולא יעזוב את חסידיו".

אכילת זרעונים

צ"ב מ"ש (רמ"א תרצה, ב) שאוכלין זרעונים זכר למאכלם של דניאל, חנניה, מישאל ועזריה, ומה זה שייך לפורים? ונראה שכל עניין המגילה הוא עניין של התחלת בית שני, ומזכיר עניין של כלי המקדש וחצי המלכות. ובכלל עניינים של כתבי הקודש שהתגלו בחו"ל, הוא

ספר דניאל, שאכנה"ג כתבו דניאל ויהזקאל ואסתר שהיו בחו"ל, ומזכירים בפורים גם את עניינם של גדולי העם בתקופה ההיא, שהוצרכו להסתפק בזרעונים כדי שלא להתגאל בפתבגם.

ליצנותא דע"ז

כל לצנותא אסירא חוץ מלצנותא דע"ז דשריא. (מגילה כ"ה ע"ב).
בגמ' שם להלן, מצינו שגם בעבירה כן, וי"ל שבכל עבירות מותר, אולם בליצנותא דע"ז הוי חלק ממצות איבוד ע"ז.

* * *

מסכות

"אמר רבי אילעאי: בשלשה דברים אדם ניכר: בכוסו, ובכיסו, ובכעסו. ואמרי ליה: אף בשחקו" (עירובין סה, ב). והכל בפורים 'כוסו כיסו ושחקו'. ו'כעסו' הוא גם בכל מצב של שינוי ההרגל דוגמת המסכות שמסווים ומשנים טעמים.

אילת השחר

למנצח על אילת השחר, למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף הלילה אף אסתר סוף כל הניסים. יומא (כט ע"א).

מתקופת אסתר והלאה בימי בית שני התרבה בישראל אור התורה שבע"פ כמו"ש בהיכלות שעיקר הודה והדרה וכו' של תורה היה בבית שני, ולכן מאז ימות תקופת אסתר והלאה נקרא הזמן בשם יום משום התגדלות אור תושבע"פ.

גמ' שם. ניתנה ליכתוב קא אמרינן.

הרמב"ן בפר' ויגש (מו, טו) כתב שהניסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות השם יזכירם הכתוב

והנעשים מאליהם לעזור לצדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או בנביאים וכו'. וא"כ יל"ע מפני מה ניסי פורים שלא התנבא עליהם מקודם נביא נכתבו בספר מכתבי הקודש.

אמנם בירושלמי מוגילה (פ"א ה"ז) איתא: רב ור"ח ור' נתן בר קפרא וריב"ל הוון יתבין, ואמרין המוגילה הזאת נאמרה למשה מסיני, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובמוגילה ז' ע"א איתא: כתוב זאת זכרון בספר וכו' בספר מה שכתוב במוגילה, וביאר הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש א' שהתורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז. ובשבועות לט ע"א פירשו מ"ש קיימו וקיבלו וגו' על קריאת המוגילה, ישראל שקיימו מה שקיבלו כבר בברית שבערבות מואב. וא"כ המוגילה היא מכלל הניסים שהתנבאו עליהם מתחילה.

הנהגת נס והנהגת הטבע

"למנצח על אילת השחר" (תהלים כב, א). "למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים" (יומא כט, א). וצ"ב מדוע קורא לניסים חושך ולילה. ונראה שהכוונה למ"ש (יומא סט, ב) שאנשי כנה"ג החזירו עטרה ליושנה, שחזרו לומר "הגדול הגיבור והנורא", ור"ל שגבורות ד' הם לאו דווקא בכח ניסים, אלא גם בסדר טבעי של שמירה על הצאן, שעדיין ידו נמויה עלינו, ושה פזורה בין שבעים זאבים וקיימת, ו"הן הן גבורותיו", היינו הגבורות האמיתיות. 'שדי לו בעולמו', ר"ל שכן הוא עיקר מהלך הבריאה, שבסדר הרגיל שהניסים הם נסתרים, יש בכך די לקידוש ד' וידיעת גבורותיו בעולם. שזוהי כוונת יצירת האדם שידע האדם [את ה'] ויודה לאלוקיו שבראו [עיין רמב"ן שמות יג, טז]. וא"כ כיוון שנגמרו הניסים הגלויים, בנס אסתר מתחילה ההנהגה ע"פ הסדר הטבעי המשול ליום.

ישועת אלוקינו

"ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו" (תהלים צח, ג) – ודרשו (מגילה יא, א) על ישועת פורים. וקשה וכי רק אז היו ניסים, ועוד למה הודגש 'כל אפסי ארץ'. וי"ל כי כתוב שאחשוורוש שם מס על כל איי הים, וכ"ז היה בכדי לפרסם את הנס, שיגיעו אנשי מלכותו גם למרחקי איי הים ויספרו מה קרה. ופרסום גדול כזה לישועת ד' היה בימי אסתר ומרדכי, וע"כ כתוב כאן 'כל אפסי ארץ'.

הדר קבלוה בימי אחשוורוש

בשבת (פח, א) "הדר קבלוה בימי אחשוורוש, שנאמר 'קיימו וקבלו היהודים', קיימו מה שקבלו כבר", ופרש"י (ד"ה בימי) "מאהבת הנס שנעשה להם". ויש להבין כיצד מאהבת הנס הגיעו למידה גדולה זו של קבלת התורה.

יש לפרש לפי דברי הרמב"ן (שמות ו, יב ויג, טו) שכתב: אבל שכר כל התורה ועונשה בעוה"ז, הכל נסים והם נסתרים וכו', ש"אין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו. ויתפרסמו הנסים הנסתרים בעניין הרבים". ויסוד זה נתגלה להם אז, שהרי לא הובטחו על נס זה, וראו שלאחר ששבו בתשובה מיראה לאחר גזירת המן כמו"ש במגילה י"ד ע"א, גדולה הסרת הטבעת וכו' שהחזירתן למוטב, נהפך להם החודש מיגון לשמחה, והייתה ישועת ד' בדרך הטבע. לכן אז זכו למה שמכנה הרמב"ן "חלק בתורת משה רבנו".

ויש לפרש עוד בדרך אחרת, שהרי אסתר סוף כל הניסים שניתנו להיכתב (יומא כט, א), וישראל הרגישו וידעו שבזה נחתמת תורה של כתבי הקודש, ולכן היה הזמן שקיימו עליהם את כל כתבי הקודש, כפי שקבלו את התורה בהר סיני.

קבלת התורה בימי מרדכי

קבלת התורה אחר יציאת מצרים כשאמרו נעשה ונשמע, הייתה עם דאגה והשגחה ניסית לכל צרכיהם. שזה היה מצב דור המדבר "המדבר הייתי לישראל וגו'" (ירמיה ב, לא), ושע"כ חששו המרגלים להיכנס להנהגה הטבעית בא"י, שמא לא יוכלו לשמור על התורה בלא ההנהגה הניסית. משא"כ בקבלת התורה לאחר גזירת המן, שע"י הסרת הטבעת חזרו למוטב כנ"ל, שהייתה מתוך צרה. והקב"ה הראה שזו הדרך, שבכל מצב צריך קבלת התורה, כפי שביאר המהר"ל (הקדמה לאור חדש עמ' מה) בפירוש 'כפה עליהם הר כגיגית', שאין התורה ניתנת לבחירה.

והנה אחר שלא רצו המרגלים להיכנס לארץ, יהושע הוא זה שהכניס את ישראל לארץ, להנהגה שע"י הטבע. ודווקא יהושע שלא מש מתוך האוהל, הוא יכול להנהיג דור ממצב למצב. והיינו משום שיהושע קיבל ממושה, וע"כ היה יכול להעניק. יהושע לקח אות י' משרי (סנהדרין קז, א), שרי היא מבחינת מקבל, ומי שמקבל הוא זה שיכול לתת. גם להכשרה לעתיד, א"א ללא קבלה קודמת. והכוונה להיות בבחינת דור המדבר, דור דעה, שהיו תלמידיו של משה, קודם שנכנסים לארץ.

קבלת התורה

יש שתי בחינות בקבלת התורה, יש קבלת תורה כבשבועות, שבו "הכל מודים דבעינן לכם", ויש כביוהכ"פ במתן לוחות אחרונות, שהוא ע"י תשובה, ויש השלמה ליוהכ"פ (כביאור הגר"א שפורים הוא ה"לכם" של יוהכ"פ), והוא בימי מרדכי שהייתה בהם קבלת התורה אפילו במצב של שמחה עד דלא ידע.

מחיית עמלק

שלוש מצוות ניצטוו ישראל בכניסתן לא"י למנות להם מלך, למחות זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה (סנהדרין כ').

שלושת המצוות הללו קשורות עם עולם התיקון של ישראל ושל העולם, לכן יש בהם ענין המלכות, כי המלך, לבו הוא לב כל ישראל, כדברי הרמב"ם, ומחית עמלק היא ביעור הרע, תיקון והשלמת השם והכסא.

ועל כן אמרו במדרש תהלים (קב) עה"פ: "ועם נברא יהלל י-ה", זה דורו של מרדכי שנברא בריה חדשה, כי אז היתה עת רצון להתחדשות בהכרת יחוד ד' ובקבלת עול מצוותיו, וזכו ישראל ל"הדור קבלוה בימי אחשורוש". וכך בכל שנה יש שעת רצון, הימים האלה נזכרים ונעשים וגו'.

ובית הבחירה, שמשם יוצאת אורה לעולם, ולקידוש העזרה יש צורך במלך כמו"ש בשבועות (יד' ע"א) ולדעת השאילת דוד, גם עצם בנית בית המקדש בבית שני אפילו קדושה ראשונה קדשה לעת"ל צריכה מלך, ובב"ב (ד ע"א) אמרו "שאני ביהמ"ק דאי לא מלכות לא מתבניא".

כאמור לעיל מאחר ומחית עמלק היא קשורה עם תיקון ישראל והעולם, לכן היא ענין של מלכות. תחילה ע"י משה ויהושע, כמבואר במכילתא עה"פ: צא והלחם בעמלק, אמר לו משה ליהושע, יהושע למה אתה משמר את ראשך, לא לכתר, צא מתחת הענן והלחם בעמלק". ואח"כ ע"י שאול המלך. ועל כך אמרו במכילתא: מלחמה לד' בעמלק מדור דור, מדורו של משה, ודורו של שמואל. ובפסיקתא דרב כהנא (פרשה ג) הוסיפו: מדורו של שמואל עד דורו של מרדכי ואסתר.

לכן נאמר: "ותלבש אסתר מלכות". ובחז"ל מצינו שהיתה קפידא על מזה שאמרה אסתר כלפי אחשורוש "הצילה וגו' מיד כלב יחידתי", ונסתלקה הימנה שכינה, ואז חזרה וקראתו אריה, שנאמר: "הושיעני מפי אריה" (מגילה טו ע"ב). כי בכוחו של אחשורוש נעשתה אז מחיה של עמלק, וזו צריכה להיות ע"י מעלת מלכות, ולכן היתה צריכה לומר אריה דוקא.

בכתוב: ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות

יל"פ שמלחמת עמלק הרי צריכה להיות ע"י מלך, אמנם כאן בימי מרדכי היתה רק בבואה של מלחמת עמלק, וע"כ היה רק "לבוש מלכות" של משנה למלך. וכן לגבי אסתר כתיב: ותלבש אסתר מלכות (ועי' להלן ד"ה מחייית עמלק ע"י מלכות).

מחייית עמלק, מתן תורה, מנוי מלך ובניין המקדש

מחייית עמלק בימי משה ויהושע הייתה לפני מתן תורה, ולפני הקמת המשכן. ובשמואל היה הסדר שלאחר שביקשו ישראל למנות מלך ומינו את שאול, הייתה אז מסירת מגילת המקדש לנביאים, 'הכל בכתב', כמו"ש במדרש (שוח"ט שמואל פר' טו) עה"פ "ועתה התייצבו ואשפטה אתכם..." "מגילת בית המקדש מסרוה זקנים לנביאים בעמידה שנאמר 'ועתה התייצבו'". והייתה המסירה דווקא אז משום שאז היו צריכים להתכונן ולהכין את בניין המקדש שהוא צריך מלך, כמו"ש (שבועות יד, א) שאין מקדשין את העזרה אלא במלך, ויש הסוברים שגם כל בניית המקדש אפילו אם קדושה ראשונה קידשה לעת"ל צריכה מלך (עי' שאילת דוד), ובמסכת ב"ב (ד, א) אמרו "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני", ולכן מסר אז דווקא שמואל לנביאים את מגילת המקדש, כדי שיוכלו להתכונן וללמוד את תכנית בניין המקדש, כמו שמצאנו ביחזקאל (מג, י) "ומדדו את תכנית" [עי' רש"י סוכה (נא, ב ד"ה הכל בכתב)] "כל מלאכת התכנית

שהודיעו הקב"ה ע"י גד החוזה ונתן הנביא]. ולאחר מכן היה הציווי להלחם עם עמלק. וא"כ היה ראוי להבנות המקדש ע"י שאול. וגם בבית שני מחיית עמלק הייתה לפני בניין בית שני ולפני תוקפה והדרה של תושבע"פ ע"י עזרא.

הארת תורה לאחר מחיית עמלק

בשם ר' איצ'לה פוניבוזר ש"כלל ישראל יש לו דעת תורה כמאה רבנים", וכמו"ש בפסחים "אם אינם נביאים בני נביאים הם"¹⁷, ועיין בשה"ר (פ"ו, ד') "יפה את רעיתי כתרצה, כשאת רוצה, כד את בעיית לית את צריכה בעיית מכלום, מילף מכלום. מי אמר להם להביא עגלות ובקר למעון המקדש, לא מהן ובהן הביאו אותן. הה"ד (במדבר ז') ויביאו את קרבנם לפני ה' שש עגלות צב". וכל זה נובע מהיות ישראל אורייתא וקב"ה חד. וכשהכלל חושב כך זוהי דעת תורה, וזוהי ההדגשה בפורים שכלל ישראל קבלו על עצמם וקיימו למעלה מה שקבלו למטה. [ועי' לעיל במדור ההלכה סי' א סוף פ"א].

לאחר מחיית עמלק ישנה עת רצון להתגלות מאור התורה במדרגות שונות, ומצינו שהגילוי הראשון של תורה לאחר מלחמת משה בעמלק היה: חיוב ראשון לכתוב בספר ולשים באזני יהושע. ולאחר מלחמת ישראל בעמלקים בפורים, קיימו וקבלו היהודים וגו' גילוי של זכרון מחיית עמלק לדורות.

17. עיין ביד אליהו (להג"ר אליהו רגולר זצ"ל) פסקים סי' כב: הרי מבואר לנו דמה שהמנהג מוסכם אצל כלל ישראל הוא עפ"י רוח הקודש, שהש"י הופיע ביניהם וממש כעל פי נביא הנהיגו, כי ע"י הרצון והמעשה לש"ש מאיר הש"ת בכלל כנסת ישראל רוח הקודש איך לנהוג. ויש לזה ראיה מפסחים (סו ע"א) אם אינם נביאים בני נביאים הם, עיין בר"מ פ"ט מיסודי התורה שמבאר מה נקראים בני הנביאים במקרא. ובזה פירשתי 'נעשה ונשמע' שמחמת גודל התשוקה וחפץ לעשות רצון קונם מאיר בהם הנבואה לכוון האמת כפי מה ששומעים אחר המעשה.

כי חטאת קסם מרי ואון תרפים הפצר.

בתרגום יונתן בראשית (לג, יא) תרגם ויפצר "ודחק" וכאן יל"פ שהכוונה למ"ש בשבת נו ע"ב עה"כ וירב בנחל על עסקי נחל, אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הביא עגלה ערופה כל הנפשות חללו על אחת כמה וכמה וכו', שביקש להשפיע על דינו של עמלק שנאמר לו בציווי מהנביא (עיין להלן ד"ה שלום ואמת אות ח).

תפילה ותענית במחיית עמלק

התפילה של אסתר הייתה בעניין מחיית עמלק כמ"ש בפדר"א (פרק מט) "ובתפילת אסתר ונערותיה נהרגו כל זכר עמלק". וכן הצום של אסתר היה מדין מחיית עמלק, כמו הצום של מלחמת עמלק במלחמת יהושע, שדרשו חז"ל "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" מגיד שהיו בתענית" (מכילתא) והייתה זו תענית ציבור כמבואר במכילתא על הכתוב "ואהרן וחור". וזה מה שאסתר אמרה "גם אני ונערותי אצום כן" (ד, טז).

שלום ואמת מרחיקים את העמלקיות

"דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (טז ע"ב).

א) לפיר"ת הכוונה למזווה שיש בה יחוד מלכות שמים (תוס' גיטין ו' ע"ב ד"ה א"ר), והיינו דמצות קריאת המגילה לפרסומי ניסא היא כדברי הרמב"ם בסוף ההקדמה למשנה תורה, ש"הנביאים עם בי"ד תקנו וציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתנו כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטחנו בתורה כי מי גוי גדול

אשר לו אלוקים קרובים אליו כד' אלוקיננו בכל קראנו אליו". ומקור דבריו במגילה י"א ע"א: "רבא פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא כו' כי מי גוי גדול וגו' או הנסה אלוקים לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים וגו' ככל אשר עשה לכם ד' אלוקים במצרים לעיניך", והמשך הכתוב שם: הוא "אתה הראת לדעת כי ד' הוא האלוקים אין עוד מלבדו". לכן דין כתיבת המגילה שווה לגבי שרמוט לכתיבת מזוזה, כי יש בשניהם יחוד מלכות שמים.

(ב) ובתוס' סוטה י"ז ע"ב ד"ה כתבה, כתבו "לישנא דאמיתה משמע כיחדה של תורה דהיינו מזוזה דיש בה עול מלכות שמים". וכך מצינו במגילה ש"הדור קבלוה בימי אחשורוש שנאמר קיימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר".

(ג) את כתיבת המגילה למדו ממה שכתוב "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמהה את זכר עמלק וגו'". ענין מלחמת ומחית עמלק בימי משה רבינו ובימי מרדכי, הוא כנגד הפנימה של עמלק ביחוד מלכות שמים כמ"ש: "כי יד' על כס קה וגו'", וע"י מחיית עמלק מתבסס כסא הכבוד בשלמות האמונה ויחוד ד', כמו"ש במכילתא דרשב"י פרשת בשלח: "אמר משה יאבד שמם של אילו וימחה שמם מן העולם ותיעקר עבודה זרה ועובדיה ויהיה המקום יחידי בעולם". ועל כך גם נרמז בכתוב: "ויהי ידיו אמונה" בפירוש רשב"ם: קיימין בחוזק.

(ד) על הסיבה שבגללה בא עמלק אמרו בסנהדרין קו ע"א: "מאי לשון רפידים כו' רבי יהושע אומר: שריפו עצמן מדברי תורה, שנאמר: "לא הפנו אבות אל בנים מרפיון ידיים". ולכאורה הדברים תמוהים הרי הטאם מפורש במקרא, שרבו וניסו את ד' "היש ד' בקרבנו". וגם תמוהה הראיה מהמקרא בירמיה, האמורה לגבי פלשתים שנלחם בהם מלך מצרים.

ה) אולם הביאור הוא שהחטא של רפידים הוא חטא של רפיון ושל מבוכה, של הרהורים ושל היסוסים, "היש ד' בקרבנו אם אין?". על אף כל נסי ד' הגלויים היו עדיין ספיקות, וע"ז אמר ר' יהושע שיש רפיון המתבטא באי יכולת להעביר ולמסור את דבר ד' מאבות לבנים, שזוהו ציווי וחיוב בפני עצמו, כדברי הכתוב על אברהם אבינו "אשר יצוה את ביתו ואת בניו אחריו ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט", ועל מנת כך ניתנה תורה, לעשותה מורשה ולמסרה גם לאחרים, כמוש"כ היעב"ץ בפירושו לאבות (פ"א מ"א): "שנקראת הקבלה 'מסורת', כי המקבל יקבלנה בתנאי שימסור לאחר, וכן לעולם דור אחר דור". וענין זה הוא גם נוהג שבעולם, שיש קשר והמשכיות מאבות לבנים, ועל זה התנבא ירמיה במלחמת מצרים בפלשתים, שיהיה לפלשתים רפיון ידיים, שהתבטא בכך שלא הפנו אבות אל בנים. ורפיון ידיים כזה היה ברפידים, וגם זה הוא בכלל "עם תועי לבב". ועל חטא זה בא עמלק, שהוא בן אליפז בן עשיו, שריפה עצמו מתורת יצחק ונקרא ישראל מומר (קידושין י"ח ע"א).

ומשה רבינו החל לתקן את הדבר ועל כך נאמר שם: "בחר לנו אנשים" (שמות יז, טז), ופרש"י (ד"ה בחר), "לי ולך, השווהו לו. מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". שהיה בכך תיקון לחטא רפידים. משה רבינו הדגיש את השייכות וההמשכיות בין רב לתלמיד עד שכבוד התלמיד חביב אצל הרב כשלו.

ו) והנה ברש"י שם הוסיף את המשך הברייתא, "וכבוד חברך כמורא רבך". וצ"ב מה עניין זה לכאן, אלא שבכל חבר עדיין טמון מתורת הרב שצומחת, ועד ארבעים שנה אינו עומד על דעת רבו (ע"ז ה' ע"ב). ויש בכל תלמיד הבנה מיוחדת של דברי הרב, ויש לתלמידים לראות בכל אחד מחבריהם שיש בו בחינה מסוימת ממעלת רבם. כי תורת הרב נמשכת וצומחת אצל כל אחד

מהתלמידים כפי הבנתו, וכל אחד מהם יש לו מה ללמוד ממשנהו, כפי שלמד מהרב עצמו, לכן כבוד חברך הוא כמורא רבך. ובכך יש חיוזק לחיבור הדורות כנגד רפיון במסירת התורה מדור לדור שהיה ברפידים. ועוד שהכבוד והמורא שבין התלמידים הוא עצמו חיוזק לתורה שבדור ולמסירת התורה מדור לדור, [ומורא רבך כמורא שמים' ודאי שיש בכך יסוד לקבל תורת הרב ע"י תלמידיו] ולכן תקנו תקנות לאהבת רעים בפורים.

ז) ולהלן הכתוב אומר: "ויהי ידיו אמונה" וכפירוש האבן עזרא: "אמונה, דבר עומד וקיים". וברשב"ם שם: "אמונה קיימים בחוזה וכו'. וכל בכל דור ודור אמונתו קיימת לדור דורים". וע"ז אמרו במכילתא דרשב"י שם: ר' עקיבא אומר מה ת"ל "וגבר ישראל" ומה ת"ל "וגבר עמלק", כשהיה משה מוגביה את ידו, שעתידין ישראל להגביה דברי תורה שעתידין להינתן על ידיו וכו'". כלומר, משה רבינו השפיע על ישראל להיות במדרגה שיוכלו להגביה ד"ת, שמתבטא גם ביכולת לקיים "מורשה קהילת יעקב", שימסרו גם לאחרים. ובכך הכינם להיות ראויים לקבלת התורה.

ח) רפיון ידיים ממסירת התורה, הוא גם כשהאדם אינו מתחבר למסורת המקובלת מסיני, כפי שאמרו בירושלמי על תלמידי אחד שדרש ק"נ מעמים למהר את השרץ, שאותו תלמיד קמוע מזהר סיני הוה, ועל ענין זה אמר שמואל לשאול לאחר קיים את כל דבר ד', והשאר הצאן לקרבן (ש"א לו כב-כג): "הִנֵּה שָׁמַעַי מְזַבֵּחַ מִזֵּב, לְחֻקְשֵׁיב מִחֻלָּב אֵילִים, בִּי חֲטָאת־קָסָם מְרִי וְאֶנֶן וְתַרְפִּים הִפְצַר". שאול נתבע על שלא שמע את הציווי של שמואל כפי שצריך, וסבר שהוא יכול לדון דיון מחדש כמו"ש המהרי"ל דיסקין, שדימה זאת לדין מי שנתחייב מיתה בחו"ל וברח לא"י שחוזרים ודנים אותו בא"י, ובמסכת ד"א פ"א אין דנין דבר לעקור דבר מן התורה.

(ט) עמלק בא משום חוסר האחדות בין הדורות ומשום חוסר האחדות בתוך הדור עצמו כמוש"כ רש"י בדברים (כ"ה י"ז) עפ"י התנחומא שפרשת מחית עמלק נסמכה לפרשת מדות ומשקלות, ש"אם שיקרת במידות ובמשקלות הוי דואג מגרוי האויב". ועי' בהל' גניבה פ"ז הי"ב, שקשה עונשן של מדות מעונשן של עריות משום שהמידות הם בינו לבין חברו, וכתב במגילת סתרים לנתיבות עה"פ "על כן היהודים וגו'", כשגברו העונות ונעשה פירוד בישראל כמו שאמר המן: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד כו'", ואח"כ כשחזרו בתשובה שלימה נעשה אחדות ביניהם ונקתלו בעריהם וחברו זה אל זה, ולזה אנו עושים משלוח מנות להראות שע"י החבור לחברו באה הגאולה עכ"ד.

(י) ע"י מחית עמלק מתהדק הקשר בתוך הדור, כמבואר במגילת סתרים הנ"ל, ובין הדורות, כמבואר לעיל ע"פ רש"י עה"פ: "ויאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים וגו'", מכאן שכבודו של תלמיד יהא חביב על הרב כשלו, ועצם המלחמה בעמלק נעשתה ע"י משה ותלמידו יהושע, ולגבי הנם בימי מרדכי איתא במגילה: שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו הדור א"ל אמרו אתם כו', כדו שיח בין הרב לתלמידו.

(יא) ועל כך נאמר: "דברי שלום ואמת", השלום הוא כפשוטו, אחדות ישראל, שהיא הניגוד לעמלק, והאמת היא יחוד מלכות שמים וקבלת עול מלכות שמים ע"י מחית עמלק. ושני אלו הם מקצועות גדולים בתורה.

שיחות בענייני פורים

קיימו וקבלו היהודים – אמונה, תפילה ותורה

"ויהי ידיו אמונה"

בחידושי הרמ"ה למגילה כתב שתענית אסתר שונה משאר תעניות, כי היא אתחלתא דשמחה. ביאור דבריו הוא שתענית אסתר בשונה משאר התעניות אינה רק זכר לאירוע הגזירה בעבר, אלא היא חלק מהותי מעצם זכרון נס הפורים בכללותו, כי כל התהליכים שהיו באותה שעה, הם היו חלק מהנס והינם חוזרים ונשנים לנו בכל תקופה בזכר לנס וכל מהלכיו.

ר"ת מפרש מ"ש שי"ג לא צריך ריבוי לכך שניתן לקרוא בו מגילה, משום שזמן קהילה לכל הוא, היינו שהוא זמן כנופיא וקהילה לצום. כלומר שתענית אסתר היא חלק מזכרון הנס וראויה להיות יום מקרא מגילה לבני הכפרים.

תענית אסתר מתייחדת בשלושה יסודות: אמונה, תפילה ותורה, וכמוה ימי הפורים עצמם.

היסוד הראשון המייחד את תענית אסתר הוא חיזוק האמונה בעם ישראל. חיזוק יסוד האמונה הוא המשך של "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" (שמות יז, יב), הנאמר במלחמת עמלק. במלחמת עמלק התענה העם כחלק מתהליכי המלחמה בדברי המכילתא (מסכתא דעמלק, א) "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" מוגיד שהיו בתענית.

צום זה היה הראשון שנהגו בו עם ישראל, והוא נועד גם לתקן את חולשת האמונה שנתגלתה בעם ישראל, וע"כ דורשת אותו המכילתא מהמילה 'אמונה'. ברפידים הגיע עם ישראל למצב של חוסר אמונה

והתחילו לפקפק בעיקר העיקרים, עד כדי כך שאמרו "היש ד' בקרבנו אם אין" (שמות יז, ז), ומיד אומרת התורה "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים" (שם, ח, וראה רש"י שם). כתגובה לחוסר האמונה שנתגלה ברפידים נלחם בהם עמלק, ולתיקון מצב זה היה צורך בחיזוק האמונה.

על הפסוק (שמות יז, יא) "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" דורשת המשנה (ראש השנה כט, א) "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך, כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתגברים, ואם לאו היו נופלים". מלחמת זו באה כדי לחזק את האמונה בקרב עם ישראל, וכדברי רש"י (שמות יז, ח) "... תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם ואתם אומרים 'היש ד' בקרבנו אם אין', חייכם הכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני". זו הייתה גם מטרת הצום שהתלווה למלחמה.

הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק א, א-ג) מגדיר את מטרת הצום והתענית "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור... ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב 'עונותיכם הטו' וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם, אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותסיף הצרה צרות אחרות".

כל אדם מאמין שהקב"ה הוא בורא העולם ומנהיגו, אבל יש דרגות באמונה, יש גדלות באמונה, ויש קטנות באמונה. מטרת התענית לחזק את האמונה שכל מה שבא על האדם הוא בהשגחה פרטית, ואין כאן טבע ומנהג העולם אלא משפט מדוקדק לפי מעשי האדם. וכמו"ש בנפש החיים (שער א' פ"ד בהגה"ה) "דע מה למעלה ממך",

שכל הפעולות נקבעות ע"פ הנהגת האדם, דע מה למעלה – ממך, מעשי האדם משפיעים על הנעשה בעולם.

הרמב"ן מחדש כי כל הטבע הוא בעצם נסתר, הניסים הנסתרים הם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו" (רמב"ן שמות יג, מז). הרמב"ן מחדש שהאמונה בניסים הנסתרים היא יסוד התורה עד כדי כך שמי שאינו מאמין בכך אין לו חלק בתורת משה רבנו. ביסוד האמונה עומדת הידיעה כי יש משפט, ועל כל מעשה שהאדם עושה הוא עתיד ליתן דין וחשבון. האדם צריך לדעת שהכל נגרם בגלל מעשיו, ולא להישאר שווה נפש.

זהו, לפי הרמב"ם, החיוב של התענית. לערוך חשבון נפש, ולהגדיל את האמונה. ולשם כך באה התענית גם במלחמת עמלק, שכאמור הייתה התענית הראשונה שבתורה, ללמדנו שאע"פ שבני ישראל היו אז אחר כל הניסים הגלויים שהיו ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף, והייתה להם אמונה "ויאמינו בד' ובמשה עבדו", אבל היה צורך לחזק אותה, שכן הייתה זאת אמונה מכח ניסים אך ללא מתן תורה. חיזוק האמונה הוא גם מטרתה של תענית אסתר בכל הדורות שהיא נלמדת מהתענית הקודמת למחיית עמלק.

אמונה – אמיתה של תורה

חיזוק האמונה הוא יסוד המצוי אף בפורים. פורים הוא חג של אמונה. זהו עיקר העיקרים בפורים. במגילת אסתר נאמר "דברי שלום ואמת" (אסתר ט, ל), ומפסוק זה לומדת הגמרא (מגילה מז, ב), שמגילת אסתר "צריכה שרמזת כאמיתה של תורה". והתוספות (גיטין ו, ב ד"ה א"ר יצחק) מפרשים "דלאו היינו ס"ת, דהא לא בעי שרמז, אלא

היינו מזוזה, וקרי ליה 'אמיתה של תורה', על שם שיש בו שם ייחוד מלכות שמים". ובתוס' רא"ש (מגילה טז, ב ד"ה מלמד) הוסיף "כאמיתה של תורה דהיינו מזוזה דהיא עיקר האמונה והיראה וקבלת עול מלכות שמים".

הגמרא מכנה דווקא את המזוזה בשם 'אמיתה של תורה', על אף שכל התורה היא אמת, מכיוון שבה כתוב עיקר האמונה "שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד" שהוא ייחוד מלכות שמים, ובה נמצאים עול מלכות שמים ועול מצוות. אף שכל תרי"ג המצוות הן אמת, אך יש אמת של אמת, והיינו ייחוד מלכות שמים, שהיא תמצית התורה. כך מבואר גם בדברי הגמרא (מכות כג, ב) "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה... בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר: 'וצדיק באמונתו יחיה'". לא נתכוון חבקוק לבטל מתרי"ג מצוות אפילו לא תג אחד ולא דקדוק אחד. אלא כוונת הגמרא היא, שאת החיות של כל התורה וכל קיום המצוות אנו יונקים מן האמונה, וזוהי משמעות הפסוק "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב, ד). הבנה זו של כח האמונה הינה התמצית של כל התורה. כל המדרגות שהאדם משיג תלויות באמונתו. האמונה היא הנקודה העיקרית של הכול, ועל כן זוהי 'אמיתה של תורה'.

מלשון הגמרא שכתבה שאת המגילה יש לכתוב 'כאמיתה של תורה', אנו למדים שגם במגילת אסתר יש משום 'אמיתה של תורה'. עם ישראל ראה בעיניו כיצד חטאו הביאו אותו לצרות, כיצד מכח תפילותיו ותורתו עזרו לו מן השמים, וכיצד גאלו אותו.

הירושלמי (יומא פרק ג, ה"ב) מתאר את גאולתם של ישראל ש"בתחילה קימעה קימעה כל שהיא הולכת היא הולכת ומאיר". תיאור זה של תהליך גאולת ישראל בעתיד מבוסס על תהליך הגאולה של פורים. כל הפסוקים מהם מוכיח הירושלמי את דבריו, לקוחים הם ממגילת אסתר, מכיוון שמגילת אסתר היא גילוי של אמונה בגדלות,

וזוהי 'אמיתה של תורה'. מתוך אמונה זו הייתה קבלת תורה מיוחדת, ו'הדור קבלוה בימי אחשורוש' מאהבת הנם שנעשה להם" (שבת פח, א ורש"י שם ד"ה בימי). מתוך נם פורים התעלה עם ישראל באמונתו, והגיע לאמונה בדרגת 'אמיתה של תורה', וכך קיבלו את התורה מחדש. פורים הוא יום של התעלות בענייני האמונה אז ולדורות. ביום זה יש סגולה לחזק בו את האמונה.

תפילה וזעקה

היסוד השני שמתייחדים בו ימים אלו הוא התפילה. על יסוד זה עומד הר"ן בתענית (ז, א מדפי הרי"ף), לאחר שהוא מביא את דברי הראב"ד, שלצום תענית אסתר "יש לנו סמך בכתוב שאמר 'וכאשר קימו על נפשם דברי הצומות'...", הוא מוסיף וכותב, שאמנם ניתן היה לפרש פסוק זה "על ד' צומות שתקנו הנביאים על החורבן, והכתוב אומר שקבלו עליהם לעשות משהו ושמה בימי הטובה כאשר קבלו עליהם בימי הרעה דברי הצומות וזעקתם. ומיהו מה שאמר 'וזעקתם', מורה שהוא מדבר בתעניות של אסתר שהיו בזעקה, שד' הצומות לאכל הם, ולא לתפלה וזעקה". אם כן הר"ן מבדיל בין תענית אסתר לבין שאר התעניות.

תענית אסתר אינה תענית של אבל כשאר התעניות, אלא זוהי תענית שמיועדת לתפילה ולזעקה. כשם שבמלחמת עמלק הייתה ההכנה למלחמה בצום ובתפילה, כך גם לדורות חייבים לזכור את הנם, ולעשות זכר לצום ולתפילה שהיוו חלק מהנם. במלחמת עמלק היה משה רבנו 'עד בא השמש' בצום ובתפילה, וכשם שבמדבר קדם כח הצום והתפילה לקיום דין מחיית עמלק, כך גם לדורות יש צורך בדברי הצומות וזעקתם קודם למחיית עמלק שבפורים.

יום צום תענית אסתר הוא יום המסוגל לתפילה על כלל ישראל. כל שאר הצומות נועדו רק לתשובה, ואילו בתענית אסתר יש כח מיוחד

להתפלל על מצב עם ישראל ולעורר עליו רחמים, ואכן היו הרבה מגדולי ישראל שהתאמצו והאריכו מאוד בתפילת תענית אסתר, והתפללו בו על מצבו של כלל ישראל.

תענית אסתר היא תענית מיוחדת, שאינה דומה לשאר התעניות. אין היא כשאר כל הצומות, הנובעים מן האבלות על החורבן, אלא היא חלק מן הגאולה. כך היה בגאולה בזמן משה ובזמן מרדכי, שהתחילו בצום ובתפילה וגמרו בגאולה, וכך היא לדורות דרכה של הגאולה, שלפני המלחמה יש צורך בצום ובתפילה. אין זה רק חיוב להתפלל כשם שמתפללים על כל צרה שלא תבוא, אלא זהו חלק מתהליך הגאולה.

הקב"ה מתאווה לתפילתן

לגבי גאולת מצרים נאמר בתורה "ופרעה הקריב, וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם, וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ד'" (שמות יד, י), ועל כך אומר המדרש (שמות רבה פכ"א, ה) "ולמה עשה הקב"ה להם כך? אלא שהיה הקב"ה מתאווה לתפלתן. אמר ריב"ל למה הדבר דומה? למלך שהיה בא בדרך, והייתה בת מלכים צועקת לו, בבקשה ממך הצילני מיד הליסטים. שמע המלך והצילה. לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, היה מתאווה שתדבר... כיוון שבאו עליה הליסטים, התחילה צועקת למלך. אמר לה המלך, לכך הייתי מתאווה לשמוע קולך. כך ישראל, כשהיו במצרים, והיו משעבדים בהם, התחילו צועקים ותולין עיניהם להקב"ה, שנאמר 'ויהי בימים הרבים ההם... ויצעקו, מיד 'וירא אלקים את בני ישראל' התחיל הקב"ה מוציאן משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, והיה הקב"ה מבקש לשמוע את קולם פעם אחרת, ולא היו רוצין. מה עשה? גירה לפרעה לרדוף אחריהם, שנאמר 'ופרעה הקריב', מיד 'וצעקו בני ישראל אל

ד". באותה שעה אמר הקב"ה, לכך הייתי מבקש לשמוע קולכם, שנאמר 'יונתי בחגוי הסלע'".

זהו יסוד חדש בעבודת התפילה. התפילה היא הדרך לקירוב כלל ישראל לריבונו של עולם, והקדוש ברוך הוא מצפה לקירוב זה. חלק מן הייסורים והמצוקות שבאים על ישראל הם מפני שהקדוש ברוך הוא מתאווה לתפילתם של ישראל, ורוצה לקרבנו אליו על ידי עבודת התפילה. המדרש מסמך זאת על הפסוק (שיר השירים ב, יד) "יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה". הקדוש ברוך הוא מתאווה 'השמיעני את קולך'. אם יש מצבים שבהם כלל ישראל נמנע מתפילה, הקדוש ברוך הוא מביא עליו ייסורים ומצוקות כדי שיתפללו.

כשם שמצב זה נכון כלפי כלל ישראל ומצוקותיו, כך גם לגבי האדם הפרטי, לעיתים יש לאדם יסורים ומצוקות שנועדו לעורר אותו לתפילה לבורא, כפי שכותב המדרש (שה"ש רבה פ"ב, ח) "מפני מה נתעקרו אמהות, בשביל שהיה הקב"ה מתאווה לשמוע שיחתן, אמר להם 'יונתי' מפני מה העקרתי אתכן שהייתי מתאווה לשמוע שיחתכן, הדא הוא דכתיב 'כי קולך ערב ומראיך נאוה'". המדרש לומד מאותו פסוק, הן את רצונו של הקב"ה לתפילת הרבים, והן את רצונו לתפילת היחיד.

"אני ישנה ולבי ער, קול דודי דופק פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי" (שיר השירים ה, ב). ובמדרש (שיר השירים רבה פ"ה, ב) "אני ישנה ולבי ער, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם... אני ישנה מן הקרבנות, ולבי ער לקריאת שמע ותפלה", ומבאר האבן עזרא "דופק' מציק, כמו מתדפקים". לעיתים נוצר מצב שכנסת ישראל ישנה, והקב"ה מעורר אותה על ידי דפיקות של מצוקה בכדי שתתפלל. יש לכנסת ישראל לב, אבל אף שהלב ער היא ישנה עדיין. זוהי כוונת הפסוק "קול דודי דופק". כעין מה

שהגמרא (ברכות נט, א) אומרת ש"לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב", יש קולות, רעמים ומצוקות, הבאים על ישראל כדי שיתפללו, והם בבחינת 'קול דודי דופק', וממרתם בעצם היא לעורר אותנו להתקרב לריבונו של עולם על ידי תפילה. יש צורך בתפילתם של ישראל לפני שהם נגאלים ונושעים. כך היה בגאולת מצרים, וכך היה במלחמת עמלק, וזהו הלימוד על ייחודה של תענית אסתר לדורות.

תפילת מרדכי

בימי הפורים מתחדשים יסודות מיוחדים בענייני התפילה. "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש..." ודרשו חז"ל (מגילה יב, ב) "בן יאיר – בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו, בן שמעי – בן ששמע אל תפילתו, בן קיש – בן שהקיש על שיערי רחמים ונפתחו לו". וצ"ב אם כבר נשמעה תפילתו, על מה היה צריך לחזור ולהקיש?

יש עניין של תפילה בשעת צרה, ויש עניין של תפילה גם אם בטוחים שיעשה להם נס. מרדכי המשיך להקיש גם לאחר ששמע ד' את תפילתו. היסוד של פורים בא ע"י תפילה, גם לאחר ששמע ד' תפילתו המשיך להקיש על דלתות שמים. והדבר מפורש במדרש רבה (שמות רבה פל"ח, ד) "מי גרם למרדכי לבוא לידי הגדולה הזאת, אמור שהיה מתפלל בכל שעה, שנאמר 'מרדכי ידע את כל אשר נעשה', מאחר שראה עצמו בגדולה לא הגים לבו, ולא עמד מן התפילה, אלא 'וישב מרדכי' כשם שהיה מתחילה". והמדרש ממשיך, אתה המשיך להתפלל "כשם שעשה מרדכי, שנאמר 'וישב מרדכי אל שער המלך', שחזר לשקו ולתעניתו".

ולפי זה נראה לבאר מה דאיתא בשאלתות דרב אחאי גאון (שאלתא קסג) שאפילו צדיק גמור צריך לצער עצמו עם הציבור. והנצי"ב שם הקשה, מאי רבותא, ומהיכי תיתי שלא יהיה כן? ויש

לפרש שגם צדיק גמור, שיש לו ביטחון שגזירה עבידא דבטלה, ויש לו ידיעה על הטובה שעתידיה לבוא, בכל זאת חייב לצער עצמו עם הציבור. עצם הצעקה היא עניין בפני עצמו, ואף אם יודע שכבר נתקבלה התפילה מכל מקום צריך לחזור ולהשתתף עם הציבור בזעקה ותפילה.

ובשפת אמת (פורים תרלד, ד"ה וישב) כתב על הנאמר במרדכי הצדיק "וישב מרדכי" ששב אל שקו ותעניתו, כי על אף שמרדכי כבר אמר לאסתר המלכה "רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", והיה בטוח כי גזירה עבידא דבטלה, עם כל זה חזר לשקו ולתעניתו, "שכן דרך של צדיקים שאף שרואים הישועה מ"מ יכולים לזעוק בלב שלם ממש כמו אם לא היה יודע, אף כי הקב"ה לא יעזוב בני ישראל בלי ספק, מ"מ צריכים לצעוק בעת צרה, כמו"ש 'עת צרה היא ליעקב וממנה יוושע'". והיינו מה שהדגיש השאילתות, שאפילו צדיק גמור שיש לו בטחון מלא בישועת ד', יצער עצמו עם הציבור. לכתב הפמ"ג בסימן תקעד א"א סק"ו, שבכלל כל הפורש מן הציבור, הוא מי שיכול להתפלל ואינו מתפלל].

יסודות אלו של עבודת התפילה נתחדשו בימי הפורים, והם מלמדים אותנו על הצורך בעבודת ד' שבתפילה בכל עת, הן בעת צרה והן בהמשכתה של התפילה בלי קשר לצרה ולקושי.

אמת מה שהבטיחנו בתורה

היסוד השלישי שמתייחדים בו ימים אלו הוא התורה. גם יסוד זה נלמד ממלחמת עמלק שבה נאמר (שמות יז, יד) "ויאמר ד' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמתה את זכר עמלק מתחת השמים". מלבד חיוב כתיבת מוגילת אסתר (מוגילה ז, א), פסוק זה הוא גם ציווי על עצם מסירת תורה שבבעל פה. משה רבנו מצווה לעשות שני דברים 'כתוב זאת זכרון בספר' זוהי תורה

שבכתב, ו'שים באוזני יהושע' אשר הינה התחלת מסורת תורה שבעל פה [עיין אור החיים הק', שמות יז, יד].

זוהי ההלכה הראשונה שיש ציווי למוסרה בעל פה מרב לתלמיד, ופה מתחילות ההלכות של לימוד רב ותלמיד. החיוב של מסורת התורה, שדברי התורה יהיו נמסרים מדור לדור, כדברי המשנה (אבות פרק א, א) "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" ומבאר החסיד היעב"ץ "נקראת הקבלה מסורת, לרמוז כי אין המתנה הזאת כשאר מתנות שלא יעברו מן המקבלים, אבל המקבל יקבלנה בתנאי שימסרנה לאחר, וכן לעולם דור אחר דור..."

מסירה זו החלה כאן במלחמת עמלק, ומכאן אנו למדים על עצם מסירתה של התורה, ועל הלכות מיוחדות באופן מסירת התורה בין רב לתלמיד. אופן הלימוד בין רב לתלמיד נלמד מהביטוי המיוחד שהתורה כותבת "ושים באוזני יהושע". משה מסדר ומחדד את הדברים בצורה ברורה. כעין מה שדרשו חז"ל (עירובין נד, ב) "ומניין עד שתהא סדורה בפיהם, שנאמר 'שימה בפיהם'. ומניין שחייב להראות לו פנים, שנאמר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'". וברש"י בתחילת פרשת משפטים (שמות כא, א) מבאר את המילה "תשים" "כשולחן ערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ואף האוזן מיוחדת היא לשמיעת התלמיד את תורת רבו, כדברי חז"ל (סדר עולם רבה פרק ל) "מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים".

חידוש זה של תורה שבעל פה, שנתגלה מתוך מלחמת עמלק, חוזר ומתגלה לנו גם בימי הפורים. ולפי הרמב"ם עיקר טעם תקנת חז"ל בפורים הייתה בכדי 'להודיע לדורות הבאים' את היסודות הללו.

הרמב"ם כותב (תחילת מניין המצוות שעל סדר ההלכות) "כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנאמר 'לא תסור מכל הדבר', ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזכירה תורה 'לא תוסף ולא תגרע', שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה

צווהו במצווה זו להוסיפה למצוות התורה או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות. אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצווה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה ציוה לעשות ערוב או לקרות המגילה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה, אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה...".

ומסיים הרמב"ם את דבריו ואומר, שמטרתה של מצווה זו היא "כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים וגו'', ועל דרך זו היא כל מצווה ומצווה שהיא מדברי סופרים בין עשה בין לא תעשה".

הטעם הראשון שכותב הרמב"ם שמצוות קריאת המגילה בפורים נועדה לשבח, להודות ולהלל את הקדוש ברוך הוא על הנס שעשה לנו, מקור דבריו הוא במדרש (ויקרא רבה פ"ל, ג), הדורש את הפסוק (תהלים קב, יט) "תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל יה" ואומר: "תכתב זאת לדור אחרון" זה דורו של מרדכי, שהיו נטויין למיתה, 'ועם נברא יהלל יה' – שבראן בריה חדשה". בזמן מרדכי ואסתר עמד עם ישראל בסכנת כליון, ועל ידי נס הוא כאילו נברא מחדש, ועל כן יש חיוב להלל את הקב"ה על כך, זוהי מטרתה של קריאת המגילה בפורים.

אמנם מוסיף הרמב"ם שמטרת מצווה זו אינה רק להלל, לשבח ולברך את הקב"ה על התשועות שעשה לנו, אלא גם להודיע לדורות הבאים את אמיתת ההבטחה "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אליו כד' אלקינו בכל קראנו אליו, ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת..." (דברים ד, ז-ח). פורים בא להודיע לעם ישראל את כח התפילה שנתייחדו בו 'בכל קראנו', ואת כח התורה

שלהם 'אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים'. עצם תקנת הפורים מודיעה לנו שהייתה תפילה, והייתה תורה, ומכוחם ניצל כלל ישראל.

מקור דברי הרמב"ם הוא בגמרא (מגילה יא, א) "ר' אלעזר פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא 'בעצלותים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלוף הבית' בשביל עצלות שהיה להם לישראל, שלא עסקו בתורה, נעשה שונאו של הקב"ה מך, ואין מך אלא עני שנאמר 'ואם מך הוא מערכך', ואין מקרה אלא הקב"ה שנאמר 'המקרה במים עליותיו'... רב מתנה אמר מהכא 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו'".

"בעצלותים ימך המקרה"

רבי אלעזר לומד מן הפסוק (קהלת י, יח) "בעצלותים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלוף הבית", כי הפורענות שהביא המן הרשע על ישראל, באה עליהם מכיוון שהם התעצלו ולא עסקו בתורה. לכאורה אין זה מובן מניין רבי אלעזר מסיק שפסוק זה עוסק דווקא בפורענות המן, ושהייתה שם עצלות שלא עסקו בתורה?

אלא יש לבאר עפ"י דברי הגמרא (סנהדרין כד, א) שאומרת, כי בעילם הייתה "עניות תורה, דכתיב 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה'. אמר ר' יוחנן: זו עילם, שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד", ומסביר רש"י (שם) "עניות תורה" בעילם היא, דניאל בעילם הוה דכתיב (דניאל ח, ב) 'ואני בשושן הבירה אשר בעילם המדינה' ולא רבין תורה, עזרא הוה בבבל ולמד חק ומשפט בישראל". הגמרא מדגישה שעילם, בה נמצאת שושן הבירה, ניכרת במידת עניות התורה שבה, ולכאורה מכאן המקור לדברי רבי אלעזר, שעניות התורה שהייתה בשושן היא שגרמה לפורענות המן. כתיקון למצב זה, אנו מוצאים (שבת פה, א) כי "הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב 'קיימו וקבלו היהודים' קיימו מה שקיבלו כבר".

בפורים הייתה קבלת תורה מחודשת המקבילה בהרבה מפרטיה לקבלת התורה בסיני. כשם שקודם לקבלת התורה בסיני הייתה הכנה, כמו שנאמר בתורה (שמות יט, ב) "ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר", ומבאר רש"י "ויחן שם ישראל" כאיש אחד, בלב אחד, ואחר אותה אחדות היו שלושת ימי ההגבלה שבהם נצטוו בני ישראל (שמות יט, טז) "היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה", כך גם קודם הפורים, ביקשה אסתר ליצור אחדות בלב בני ישראל, ולהכין עצמם בהתכוננות מיוחדת במשך שלושה ימים, כמו שנאמר "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן, וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום" (אסתר ד, טז), ומתוך אותה הכנה זכה עם ישראל לקבלה מחודשת של התורה, בה הוא קיבל את התורה שבעל פה מרצון ולא מכפייה, כפי שמוזכר במדרש (תנחומא פרשת נח, ג). לפני קבלת התורה בפורים לא הייתה התורה בשלמות, ולאחר קבלת התורה מחדש בפורים הופיעה שלמותה של התורה, ונתבטלה ה'מודעא רבה לאורייתא' (שבת פה, א).

כך יש לבאר את דברי הגמרא (מגילה טז, ב) "'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר', אמר רב יהודה 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר 'כי נר מצוה ותורה אור'", שכן אף קודם לנס הפורים הייתה אמנם תורה, אבל לא היה 'אור של תורה', שכן לימודם היה 'בעצלתיים', ורק לאחר שבני ישראל קיבלו עליהם את התורה שבעל פה מרצון, הופיע אצלם 'אור של תורה'. ומכאן המקור לדברי רבי אליעזר, שהפגם שהוביל לפורענותו של המן הרשע היה בשל עניות התורה, וממילא התיקון היה דווקא ע"י קבלת התורה מרצון.

חידוש נוסף היה בקבלת התורה בימי הפורים. בזמן מתן תורה קיבלו בני ישראל את כל מחסורם בדרך ניסית ויכלו לעסוק בתורה באין מפריע. "לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן שלא היה להם

צורך לא למלאכה ולא לסחורה, הא כיצד היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן היה אוכל ושותה ומהיכן ללבוש ולכסות, הא לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המזון ושניים להם אוכלי תרומה" (תנחומא בשלח, כ). והנה במתן תורה בימי מרדכי ואסתר, שהחלה עם הסרת המכעת ע"י אחשורוש שהחזירה אותם למוטב, נתחדש שקבלת התורה קיימת גם בזמן של צרה, קושי וטירוף הדעת, ואין זמן שאינו שייך לקבלת התורה. כעין זה מבאר המהר"ל (הקדמה לאור חדש) את הצורך בכפיית הר כגיגית, שכיוון שהתורה מוכרחת לעולם לא היה אפשר שתבוא בבחירה אלא רק בהכרח כי אין היא תלויה ברצון אלא מוכרחת לעולם.

"בכל קראנו אליו"

בהמשך הפתיחה ממשיכה הגמרא ואומרת (מגילה יא, א) "רב מתנה אמר מהבא 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו'". רב מתנה מוסיף על דברי רבי אלעזר, ואומר שמלבד העובדה שבחירתו של עם ישראל מתבטאת בכח התורה שלו, כמו שכתוב "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום", כך בפסוק שלפניו אומרת התורה שיש לעם ישראל כח נוסף הנובע מתוך בחירתו, והוא כח התפילה, ועל ידי כח זה מתקרב עם ישראל לרבוש"ע. "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו".

הרמב"ם בתחילת הלכות תעניות אומר (פרק א, א) "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות". כותב ה'מוגיד משנה' (שם) "וראיתי לרבינו ב'ספר המצוות' שלו, שמנה תרועה זו ותקיעה שבשעת הקרבנות במצווה אחת, ותמה אני למה, שהרי שני פסוקים הם בכתוב. ונראה שדעתו ז"ל שהמצווה היא אחת כללית, לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות, ובעת הצרות בין במקדש בין בגבולין, ואין ראוי למנותן בשתי מצוות, ועוד צ"ע". אולם לכאורה

אין זה מובן, מה הסברא ששתי מצוות אלו הן עניין אחד, הרי לכאורה התפילה והקרבנות הם שני עניינים שונים לחלוטין. אלא יש לבאר כי ה'מוגיד משנה' הבין בדעת הרמב"ם שהתפילה והקרבנות הם עניין אחד, מכיוון שמטרת שניהם היא ההתקרבות אל הקב"ה. כל עניין הקרבנות הוא התקרבות לריבונו של עולם, וכמ"ש הרמב"ן (ויקרא א, ט) "והזכיר בהם הקרבנות... וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכך גם מטרת התפילה, שעל ידי קריאתנו אל הקב"ה אנו משיגים את קירבתו והוא קרוב אלינו 'בכל קראנו אליו'. א"כ לפי הרמב"ם, יש מצווה אחת והיא להשיג את קירבת הקדוש ברוך הוא, ועל כן הוא אינו מבדיל בין אם הקירבה הושגה ע"י הקרבנות או ע"י התפילה. ובמדרש תנאים (ראה) עה"כ "אותו תעבוד" "עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו". וועיין במגילה (יה, א) "מסתברא עבודה והודאה חדא מילתא היא", וברש"י (שם ד"ה חדא) "אף הודאה עבודה של מקום הוא". ועיין בזה בפרי מגדים או"ח סימן תקעה במשבצות זהב אות ב].

על פי זה מובנים דברי הרמב"ם במניין המצוות. בסיום דבריו מוסיף הרמב"ם וכותב שיש מטרה נוספת למצוות קריאת המגילה בפורים, והיא "להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו'". עם ישראל נברא עם שני כוחות: כח התפילה, וכח התורה. זהו יסוד האומה, וזהו כל תכלית ישראל: מצד אחד לשבח לפאר ולהתפלל, ומצד שני להגות בתורה. שני הכוחות הללו מבוארים בפסוק המציין את מטרת יצירתו של עם ישראל (ישעיהו מו, כא) "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". בפשטות 'תהלתי' זו תפילה ותהילה לד' על חסדיו, אך הגמ' דורשת (מכות י, א והוריות יג, ב) ש'תהלתי' זה תורה.

את שני הכוחות הללו בא פורים לגלות. למען נדע כי נכון ומאומת הוא כח התורה וכח התפילה של כלל ישראל. שני הכוחות הללו

מבטאים את הבחירה בעם ישראל על ידי הקדוש ברוך הוא, ובכדי לגלות את שני הכוחות הללו תיקנו חכמים את פורים. החיוב להודיע שבזכות תורתם ותפילתם של ישראל שבאותו דור באה הישועה, הוא שגרם לכך שחז"ל תקנו את מצוות קריאת המגילה בפורים. ועל כן נזכרים במגילת אסתר בתיאור קבלתם של הדור ההוא, גם "דברי הצומות וזעקתם" (אסתר ט, לא) מכיוון שזהו חלק של תפילה. הקדוש ברוך הוא רוצה בתפילתם של ישראל בכל עת, ובמיוחד בעת צרה, ופסוק זה "וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם", הוא אחד המקורות לכח התפילה המיוחד של כלל ישראל בכל הדורות ובכל הזמנים, ובמיוחד בפורים.

יום זה מסוגל לתפילה עד היום הזה. ונראה לבאר שזו כוונת הרמב"ם שכתב בהלכות מגילה (פ"א, ג) בנוסח ברכת "שעשה ניסים" "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה", והיינו שכח התפילה שהיה בימי מרדכי ואסתר, נשאר עד היום. ועל כן כותב ה"שור" (תרצג), בשם רב עמרם גאון, "מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם, כיון שהוא יום גם ונגאלו בו, צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה" וכן איתא ב'אוצר הגאונים' מגילה (חלק התשובות, סימנים ל- לא), וב'סדר רב עמרם גאון' חלק ב, סימן עב. זהו יום שמסוגל לתפילה על כלל ישראל, ולכן היו הרבה גדולים, שבלי להזכיר את תשובות הגאונים, היו מאריכים בתפילה בפורים, והיו אומרים שהיום זהו יום מיוחד לנצח בו במלחמה עם הסיטרא אחרא בכח התפילה.

ויה"ר שימים אלו יהפכו לנו לששון ולשמחה, וישועת ד' כהרף עין, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, אמן ואמן.

מלחמת עמלק

נבואה למחיית עמלק

"שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, למחות זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה" (סנהדרין כ, ב). ורש"י בגמ' (ד"ה שלוש) רמז להקשות הרי יש עוד מצוות שמצווים עליהם כשבאים לארץ ישראל, ותירץ שמצוות אלו תלויות זו בזו לעשותן בסדרן.

ובדרך אחרת נראה לומר ששלוש המצוות האלו נמסרו ע"י נביא. והיינו שקיומם דווקא על פי נביא ולכן הם נמנו ביחד. בנין המקדש כפי שכתוב בספרי (פר' ראה) "כי אם אל המקום אשר יבחר ד' דרוש על פי נביא", ובמינוי מלך איתא בספרי (פר' שופטים) "'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' אלוקיך בו' על פי נביא", וכן במלחמת עמלק דכתיב בה "מלחמה לד' בעמלק" יש לומר שהיא דווקא על פי נביא ויעיין מנחת אברהם, חלק א, עמ' רעד – ערה בעניין שלוש המצוות הללו.

בזה מובן שאע"פ שיהושע התחיל בעניין מחיית עמלק עוד במדבר, מ"מ לא מוחה את עמלק בכניסתו לארץ, כיוון שלא בא לו על זה ציווי מהנביא. אמנם יש לדקדק כי יש שני סוגים של מלחמה בעמלק, מלחמת עמלק ומחיית עמלק. מלחמת עמלק נזהגת בכל דור ובכל זמן שעמלק מיצר לישראל ורודפם ויודוע בשם הגר"ח מבריסק שאמר שכל שונא שרודף את ישראל יש דין של עמלק (וכ"נ מדברי הרמב"ם במו"נ), אך מחיית עמלק היא המצווה שנתייחדה בתוך שלוש מצוות אלו למחות זרעו של עמלק, והיא דווקא ע"י נביא ומלכות.

מחיית עמלק ע"י מלכות

בגמ' (שם) ראינו כי מחיית עמלק היא עניין של מלכות, שדווקא אחרי העמדת המלך שייכת מצווה זו, והיינו משום שמחיית עמלק היא הנהגת הסדר בעולמו של הקב"ה, ועל כן מסורה המלחמה דווקא למלך ע"פ ציווי של נביא. על כן התייחדו למלחמה זו, משה, יהושע ושאול, ולאחר מכן באה אסתר שהייתה מלכה ונפל המון בידה. ובפסיקתא דרב כהנא (פרשה ג) "מדור דור" – מדורו של שמואל עד דורו של מרדכי ואסתר" שמשמים נקבע באיזה דור יכולה המלכות להלחם בעמלק.

לכן כאשר אסתר ניגשה לפעול את פעולתה נאמר (אסתר ה, א) "ותלבש אסתר מלכות", והיינו כיוון שמלחמה זו היא עניין של מלכות ועניין של הנהגת סדר העולם. כמו כן מצאנו בחז"ל (מוגילה טו, ב) "אמר רבי לוי: כיון שהגיעה לבית הצלמים – נסתלקה הימנה שכינה... שמא על שקראתיו כלב, שנאמר 'הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי'. חזרה וקראתו אריה, שנאמר 'הושיעני מפי אריה'". כי גם על אחשוורוש הייתה הקפדה שלא יקרא כלב, שאם כן אין זה מלחמת עמלק, שהרי בכוחו הייתה מלחמת מחיית עמלק, אלא נקרא אריה דווקא (ועי' לעיל ד"ה ומרדכי יצא וגו').

בסעודה דנה אסתר עם המלך ואמר לה "עד חצי המלכות", והיינו שמלחמת עמלק יש לה עניין עם סדר המלכות. ודרשו חז"ל (מוגילה טו, ב) "עד חצי המלכות ותעש' חצי המלכות ולא כל המלכות, ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו – בניין בית המקדש".

ויל"פ שהרמז הוא על מלכות ישראל, כי בניין המקדש הינו חלק ממלכות ישראל, שכן הרמב"ם מונה את מצוות בניין בית הבחירה בשני אופנים וכל אחד מפסוק אחר, בהל' בית הבחירה (פרק א, א) "מצות עשה לעשות בית לד'... שנאמר 'ועשו לי מקדש'", ובהל' מלכים (פרק א, א) "לבנות בית הבחירה שנאמר 'לשכנו תדרשו

ובאת שמה", והיינו כי חלק ממלכות ישראל היא בהקמת בית המקדש. כמו כן חלק מבניין בית המקדש מושלם דווקא על ידי מלכות ישראל, דבר זה ניתן לראות בסדר הברכות בתפילת עמידה, בברכת "ולירושלים עירך" אנו מוסיפים "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין" וזאת בנוסף על הברכה המיוחדת על מלכות בית דוד "את צמח דוד...". והיינו שחלק מבניין ירושלים כולל גם את "כסא דוד", ומה שמכונה המלכות כאן דווקא בשם 'כסא', נראה לפרש שהיינו על פי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין קא, ב) "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד" שזהו כסא המיוחד לדוד בבית המקדש.

אמנם אם הכוונה שאסתר ביקשה על בניין המקדש, שהוא חלק ממלכות ישראל, אין מובן מהו הביטוי "חצי המלכות" ומדוע שלא יסכים שתבקש גם את ביהמ"ק (ועי' במהרש"א). ונראה לומר כי בגמ' (מגילה יב, ב) אמרו שאמו של מרדכי מיהודה ואביו מבנימין, וא"כ אסתר שהייתה קרובה למרדכי מצד אביו של מרדכי הייתה רק מבנימין, ועל כן יכלה לדרוש רק 'חצי', היינו את החלק השייך לבנימין, ולא את החלק השייך ליהודה.

עו"ל ע"פ רש"י בפר' בשלח (שמות יז, טז) "שאיין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו", וע"כ קודם מחיית עמלק קיים רק חצי המלכות.

מלכות וצניעות

"לא יגרע מצדיק עיניו" בשכר צניעות שהייתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול [שהיה צנוע], ובשכר צניעות שהייתה בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר [שהיתה צנועה] (מגילה יג, ב). פרש"י (ד"ה לא) "שנותן עיניו במעשה הצדיקים לשלם להם אף לימים רבים מדה במדה". ולכאורה צריך באור שהרי פשיטא שהקב"ה נאמן לשלם

שכר, כפי שאומרת המשנה (אבות פ"ד, כב) "הוא הדיין... והוא עתיד לדון", וזהו מעיקרי האמונה.

ויש לפרש שהשכר הוא הצניעות עצמה, שמכח הצניעות של אסתר נתגלגלה הישועה. [וכיו"ב לגבי שאול שבגלל צניעותו וענוותו זכה למלכות, כמו"ש בתוספתא ברכות פ"ד ה"ז]. ויש לפרש כי דרשת חז"ל היא מהמילה 'עיניו' כמו 'מעני העדה' והכוונה שפוסק מלכות לצדיק [ועיין במהרש"א (חי' אגדות שם) שכתב שדרשו על סמך הסיפא של הפסוק "ואת מלכים לכסא". ולפי הנ"ל גם ברישא מפורש עניין המלכות].

ועוד יש לפרש שרוצה לומר שלמרות שהצדיק מקווה שיגמלו לו מיד, וכמו ברחל שרצתה בבנים מיד, על זה אמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', ויש ששכרם דווקא לדורות רבים אח"כ, ובמיוחד שכר המלכות שתפקידה להלחם בעמלק, שהוא עניין הנהגת העולם, ועל כן מופיע רק בזמנו המיוחד.

תורה ומחיית עמלק

"שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: 'זוהרם לא יסוף מזרעם' מיכן שקבעו לה חכמים מסכת" (ירושלמי מגילה פ"ב, ה"ד), והיינו שקביעת דבר לנצח היא דווקא בדרך של תורה שבע"פ, וגם עצם הניצחון על עמלק צריך להיקבע בתורה שבע"פ כדי שיהיה לו קיום [וכעין זה יש לפרש מה שאמר דוד המלך "הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי" (תהלים מ, ח). והיינו שמזמורי התהלים הם תפילות שדוד המלך התפלל מעצמו, אבל נעשה מזה לאחר מכן מגילת ספר].

על כן קיום מחיית עמלק הוא גם ע"י לימוד הלכות אלו של מחיית עמלק, כמו שמצאנו בגמ' (מגילה ד, א) "חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום", ובגמ' שם יש הו"א שלקראו את המגילה בלילה וללמוד עניינה ביום, ורק למסקנה צריך לחזור על הקריאה

ביום. וראה בפירוש הראב"ד לתורת כהנים שכתב שזכירת עמלק הוא גם ע"י לימוד הלכותיה, על מה שכתוב בתנ"כ (בחוקתי פרשה א) "וכן הוא אומר 'זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור' שתהיה שונה בפיד". פירש הראב"ד שתהיה שונה הלכות מגילה. והיינו שהמלחמה עם עמלק היא מלחמה רוחנית ביסודה, ועל כן זכירת מעשי עמלק היא מתקיימת ביסודה מתוך לימוד הלכות מגילה (ע' שפ"א שמות תרנ"ז: כל הכה למחות עמלק, על ידי התורה. על כן מקדימין זכירה לעשיה דפורים).

בפרשה זו של מלחמה בעמלק נתחדשה פרשה ראשונה של מסירת תורה שבע"פ "כתוב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע" (שמות יז, יד). ומיוחד הוא יהושע לעניין זה שהיה התלמיד הראשון של מסורת תורה שבע"פ "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות א, א), ועיין בכלבו (סי' מה) שכתב על מה שתיקנו חז"ל ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון "וכדי שיהיה זכרון לארץ בנס זה תלו הדבר בימי יהושע, ויחשבו כאלו הן עתה מוקפין אע"פ שהן חריבין, אמנם צ"ע למה לא תלוי הדבר במשה ואהרן, ואפשר כי מפני כבודו של יהושע שהיה נלחם ראשית עם עמלק תלו בו הדבר". ויל"פ שיהושע קשור בצורה מהותית למלחמה בעמלק, מכח קישורו לתורה שבעל פה.

שירת התורה

על כן דווקא יהושע תלמיד משה, נאמר לו "צא הלחם בעמלק" (שמות יז, ט), ודווקא ליהושע בא המלאך ואמר לו "עתה באתי" על דברי תורה באתי (מגילה ג, א), ופירשו בתוס' שם (ד"ה עתה) "פירש ריב"ן על דברי תלמוד תורה באתי דכתיב ביה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'". תוס' מחדש שהתביעה הייתה לא סתם על ביטול

תורה, אלא שצריך לדעת שהתורה היא שירה, ומעלתה של שירה היא שאין לה הפסק, שירה היא כל הזמן.

על דוד המלך נאמר שהיה "יודע נגן" (שמואל א טז, יח) ופירשו בגמ' (סנהדרין צג, ב) שידע לשאול ולישא וליתן בתורה, וצריך באור מפני מה המושא ומתן בתורה נקרא 'יודע נגן'. והתשובה היא כפי שאמרנו כי התורה היא בחינת שירה, שאין לה הפסק, ועוד כי הניגון הרי הוא מרומם את האדם, וכך גם המושא ומתן בתורה, להקשות ולתרוץ, הוא מעלה ומרומם את הלימוד ואת הלומד, וזהו שבחו של דוד שהיה יודע נגן. ופסוק זה נאמר לתאר את דוד בהיותו בפני שאול בעת שסרה ממנו רוח ד', ע"י שירת התורה תשוב רוח ד'. המאורע הכתוב שם "ורוח ד' סרה מעם שאול" הוא לאחר ששאול נכשל במלחמת עמלק והגיע זמנו של דוד שנמשח ע"י שמואל, ואח"כ סרה משאול רוח ד', והביאו לפניו את דוד היודע נגן, ומשם, מהופעתו בבית שאול לנגן לפניו כפשוטו וכמדרשו, החל שמו לגדול בעם ישראל, עיי"ש י"ח י"א-ט"ז, עד שנהיה מקובל על העם.

וכן כתב בהגדת אסתר (מובא בתורה שלמה) על מרדכי היהודי שנקרא 'איש ימיני' "איש ימיני שהיה עוסק בתורה שניתנה בימין שנאמר 'מימינו איש דת למו'". על ידי היותו איש ימיני זכה למחיית עמלק.