

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'
אלוהים בחר נחם ודגבר צל



גליון 73 | פורים | תשפ"ד

בני בניו של המן

בפרע"ח דעשרת בני המן הם י"ס דקליפה. והנה החילוק שבין הקדושה לסט"א כי בקדושה אע"פ שהם י"ס מ"מ הכל הוא אחדות אחד... משא"כ הסט"א הם עלמא דפרודא וא"כ הי' ספירות דסט"א הם נפרדות זו מזו, לכן י' בני המן הרמוזין ל"ס דקליפה היה פירוד ביניהם, אמנם כשנהרגו ע"י ישראל ונתלו ונתקדש ש"ש על ידם נתקדשו מעט ונתייחדו בקדושה... לכן צריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת להורות שאע"פ שהם י"ס דקליפה והם עלמא דפרודא מ"מ יצאה נשמתם כאחד ונתייחדו במיתתם ע"י שנתקדש ש"ש על ידם".

והדברים מרעישים, שאף שעמלק הוא אותה בריה שאין בה חלק טוב ולפיכך אחריתו עדי אובד, מכל מקום כאשר מאבדים אותו ומתקדש ש"ש על ידי זה, מתגלה בו ניצוץ קדוש עד כדי שמצטרף לאחדותו ית'.

ואין זה חידוש של הספרים הנ"ל, דכבר נתפרש הדבר בגמ' בהא דמבני בניו של המן למדו תורה, דלימודו בזאת שיש בו ניצוץ קדוש המתגלה במחיתו.

וננסה להציע מעט הגדרה לעדינות הדברים. עמלק אינו אמור "לא להיות" (וכאילו תאמר שהמטרה היא להביא למצב שכאילו לא היה מעיקרא), אלא שיש לו תפקיד להיות "מבוטל ומחוי", ונמצא שלקיומו יש משמעות. ודומה הדבר למש"כ ברמח"ל על הפסוק "בילע המוות לנצח", שכאשר המוות יתבטל לעתיד לבא, לא יהיה זה ביטול כדבר שנעלם כלא היה, אלא שהוא בלוע, כלומר שנתפס כדבר מכוסה. לעולם חייבת תמונת המציאות לכלול את המוות אלא שבזמן התיקון הוא יהיה מצוי באופן של דבר מבוטל גנוז ובלוע.

כעין זה, בתמונת העולם חייב להיות גם עמלק, אך במצב של "מחוי" ע"י הקדושה, והתוצאה מקיום שכזה הוא שמבני בניו לומדים תורה ברבים.

אי אפשר להתעלם מן ההרגשה, כי חלק מקיום "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק", הוא ריבוי התורה שיוצא ע"י המועד דפורים, דנמצא שכתוצאה מגזירת המן נוצר בגרמא דידיה פרץ עצום של דברי תורה בעניני מגילה ושאר מצוות היום.

פלא קטן מאותו שטף מים רבים, מוצע בזאת קדם הלומדים, ישתו ממנו תלמידי חכמים ויהיו הדברים בגרונם כניסוך על גבי המזבח.

"מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים, ומאן נינהו שמעיה ואבטליון, מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ואף מבני בניו של אותו רשע (-נבוכדנצר) ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה, היינו דכתיב ריפינו את בבל ולא נרפתה" (סנהדרין צו, ב).

והעיר בזה אב"ד ור"מ בארדיטשוב בעל 'קדושת לוי' (כללות הניסים אות ג): "והנה צריכין להבין, וכי סנחריב והמן היו רשעים קטנים? למה זכו לזה שמבני בנייהם למדו תורה ברבים, ונבוכדנצר הרשע אמרו מלאה"ש שלא להכניס מבני בניו תחת כנפי השכינה".

וביאר, דהמשותף לכל ג' הרשעים הללו - המן, סיסרא, סנחריב - הוא שלא הצליחו במיזמתם הרעה, והפר הקב"ה את עצתם. ובכך היו הם כלים שיתקדש שמו הגדול. וכלשוננו: "והנה המן שרצה להשמיד ולאבד את כל היהודים והש"ת נקם בו ותלו אותו ואת בניו על העץ, היה הוא כלי שיתקדש שמו ית' הגדול, ולכן כיון שהיה כלי שיתקדש שמו ברבים, לכן זכה שיצא ממנו בני ברק שלמדו תורה ברבים. וכן סנחריב שהש"ת נקם בו נקמה ולא יצא מחשבתו הרעה לפועל... אבל נ"נ הרשע שהחריב את בהמ"ק ולא יצא ממנו קדושת ית"ש, לכן לא זכה שיצא ממנו איזה צדיק".

[ועדיין צ"ב, סוף סוף מפני מה ביקש הקב"ה בתחילה להוציא גם מנבוכדנצר לומדי תורה, מהיכי תיתי שיהא כן, הרי ממעשיו יצא רק חילול ה', ומפני מה מלאכי השרת הם שהוצרכו לטעון קמיה הקב"ה שאין הדבר מתקבל על הדעת. אך הפירוש נפלא, שלקושטא דמילתא לפי המבט של הקב"ה בעצמו גם נ"נ שהחריב את בהמ"ק מביא לגילוי כבוד שמו! שהרי במבט השלם גם החורבן הוא חלק מהגילוי האלוקי הגדול. ורק מלאכי השרת שאינם רואים את ההיקף השלם אלא את המציאות הגלויה, טוענים שאין הדבר מתקבל לפי המבט הנוהג כעת].

והמשיך עוד הקדושת לוי לבאר מה שאמרו עוד בגמ' מגילה (טז, ב) וי"ו דויצא צריך למימתחיה למימרא דבחדא זקיפא איזדקיפו' - "כלומר שנתרוממו ונתעלו באחדות הבורא ב"ה, שנזדקפו ונתעלו באחדות הבורא ב"ה, שנזדקפו ונתעלו 'בחדא' כלומר באחדות, דהיינו אחדות הבורא ב"ה, לכן זכו שמזורעם למדו תורה ברבים".

והחרה החזיק אחריו הגאון המקובל רבי יוסף מאיר מספינקא (אמרי יוסף דרוש ח) לבאר הא דעשרת בני המן יצתה נשמתן כאחד (ועל כן יש לקראן בנשימה אחת), ומאי נפק"מ בכך, אלא "כי נודע כי ב' מאמרות נברא העולם והם י' ספירות, וזה לעומת זה עשה אלקים הם י' ספירות דקליפה... וכתב

עניני קריאת המגילה

דין כוונה בפרשת זכור ושומע כעונה בקריאת המגילה

הרב יחזקאל מנדלסון

כתב המג"א ס' תרפ"ה דדין קריאת זכירת מעשה עמלק יוצא יד"ח בקריאת ויבא עמלק דפורים, ובמשנ"ב סקט"ז תמה דהא בפרשת ויבא עמלק לא נזכר כלל החיוב למחותו וכו'.

ומצינו כע"ז במג"א ס' ס' סק"ב שכתב "איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו הם מ"ע, לכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת, וקרבנותנו מעמד הר סיני, לשמך הגדול מעשה עמלק שאין השם שלם, להודות לך הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה' זהו שבת ששקולה כנגד כל המצוות וכו'". ובילקוט פ' בחקותי מביא ג"כ זכור את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר וגו' זכור בפה ע"ש בשם ספרי, ונ"ל שיזכור זה כשיאמר באהבה לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין השם. וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים עס"י תרפ"ה, וי"ל דמ"ת יש לנו חג עצרת וה"ה שבת, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו מפני שהי' גנותן של ישראל". וגם בזה צ"ע לומר שלזכירה בפה סגי ברמז כגון להודות לך וכו' והרי עכ"פ לא הוזכר כלל את עצם המעשה, וכבר תמה בזה בספר נוהג כצאן יוסף, הובא בסידור אוצר התפילות בברכת הארבה רבה.

עוד מצינו כן במג"א ס' ס' סק"א גבי זכירת יציאת מצרים שיכול לצאת יד"ח חיוב זה בהזכרת שירת הים, ובמשנ"ב סק"ג תמה על זה דהא צריך להזכיר עצם היציאה.

ועי' בשו"ת דובב מישרים ח"ב ס' ס' מ"ג שהביא בהא דיי"א דפרשת פרה היא דאורייתא כמבואר בשו"ע תרפ"ה סעי' ז', ובמג"א שם בריש הסימן הקשה היכא רמיזא קריאה זו, וכתב שם הדובב מישרים ליישב שמדין דאורייתא דזכירת מעשה העגל צריך לקרא פרשת פרה והוי זכירה דרך רמז, וע"ד דברי המג"א הנ"ל בסי' ס'.

והנה ברש"ש בסוכה ל"ח ע"ב הקשה מאי חידושא איכא דאיכא דין דשומע כעונה עד שהוצרכו שם בסוגיא ללמדו מדברי האמוראים והא להדיא הוא במתני' דעובר אחורי ביהכנ"ס ושומע מגילה או שופר יוצא, והרי מגילה צריך לקרותה ואפ"ה יוצא בשמיעה לכו"ע דשומע כעונה, ועי"ש שתי' דמגילה שאני דכתיב נזכרים ונעשים דעיקרו בלב, ואע"פ שעל זה אמרו במגילה י"ח דהא דקתני לשון זכירה הוא בפה ולכן סגי בהרהור המגילה, אך לזה סגי באמירת פה דהקורא. [אמנם יעוי' בעטורי מגילה י"ט ע"ב דהוכיח מדברי הר"ן בפסחים ז' דבמגילה יוצא ע"י השמיעה ולא מדין שומע כעונה, ולפי"ז לא קשה קושיית הרש"ש. אך בירושלמי במגילה פ"ד ה"א אמרו להדיא "נתנה לאחר ומברך עליה זה קורא וזה מברך רבי הונא בשם ר' ירמיה מכאן ששומע כקורא" והביאו שם הראיה ממלך יהודה וכדאמרו בסוגיא דסוכה שם, ומבואר ששמיעת קריאת המגילה היא מדין שומע כעונה. אלא דבזה משמע גם דלא כהרש"ש דבמגילה סגי בקריאת אחר וזכרון בלב שלו, אלא הוא מדין שומע כעונה כפשוטו].

ועל דרכו של הרש"ש בקריאת המגילה י"ל בדעת המג"א דס"ל דכל מצוות שענינם הוא זכירה אי"צ להזכיר בפה את כל מה שיש דין לזכרו, אלא שיש דין אמירה בפה דבר שיזכרנו כל מה שצריך לזכור, וממילא סגי באמירת שירת הים שע"ז יזכור כל יציאת מצרים, וסגי באמירת "לשמך הגדול" שיזכרנו כל מעשה עמלק, ולכן גם יכול לצאת יד"ח קריאת זכור בפרשת ויבא עמלק.

והנה במשנ"ב העיר עוד דיוצא יד"ח בקריאת ויבא עמלק רק אם יכוין לצאת בו דהא מצ"ב, והערה זו י"ל גם בהא דזכירת יציאת מצרים דיצטרך לכוין בשירת הים כדי שיהיה יוצא בזה ומפשיטות דברי המג"א משמע דאי"צ לכוין בזה. וביותר דהא במג"א הנ"ל בסי' ס' כתב דשבת ועצרת הם קיום זכירת מתן תורה ושבת, ואע"פ שלא מכוין במ"ת למצוה זו. וגם בקושיית המג"א שם שכתב "וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים עס"י תרפ"ה", וביאר המחזה"ש כוונתו שכשם שבס"י תרפ"ה כתב המג"א דיש לצאת זכירת מעשה עמלק בפרשת ויבא עמלק כך י"ל שיוצא זכירת מ"ת ושאר זכירות בקריאת התורה של הפרשה של אותו מאורע. וגם בזה הרי אינו מכוין לצאת יד"ח מצות העשה של זכירה. וכן מבואר בדברי המג"א ס' רע"א דיוצאין חובת קידוש בתפלה והקשה ע"ז המשנ"ב שם סק"ב דהא מצוות צריכות כוונה.

ולמבואר יש לדון דאפשר שכיון שהמצוה היא שיהיה מציאות שנזכר ולא מעשה אמירה של זכירה, א"כ אי"צ לזה כוונה אלא עכ"פ שיהיה נזכר, וכמו שאם מצות זכירה היתה בלב אפשר שלא היה בזה דין כוונה כיון שעכ"פ זכור הוא, כך כשנתרבה דינו בפה היינו רק לומר בפה מה שמזכירו.

קריאת מגילה בערי הספיקות

הרב ישראל גרליץ

א. כתב רבינו הפר"ח רס' תרפ"ח (ע"פ היר"ו) שכן עיר אינו פוטר בן כרך, ול"ה כמחוייב בדבר שכבר יצא שבזה יש ערבות ומוציא, אלא כאינו מחוייב כלל.

ויל"ע למאי דנקטו הפוס' (הגר"א הפרמ"ג והחזו"א) כהירו' שכן כרך שקרא בי"ד יצא, (ולא כהפר"ח גופי' שס"ל שהבבלי פליג בזה) האם חוזר הך בן כרך ופוטר בט"ו את בני הכרכים, כיון שבעצם חיובו לקרוא בט"ו ומה שקרא אתמול הוי רק כיצא מוציא או"ד כיון שהיום אין עליו שום חיוב הוי אינו מחוייב בדבר, (היינו שיש להסתפק אי טעם הדין דחיוב בן עיר ובן כרך הן ב' חיובים חלוקים (וקצת מוזר לומר כן) ולפ"ז יכול להוציא כיון שהוא בעצם בן כרך או"ד כללא הוא דלא אמרין ערבות אלא בנתחייב היום (במצוות שקשורות ליום מסויים כמובן) אבל כל שהאיר המזרח ולא נתחייב כלל אינו יכול להוציא. ולפ"ז גם כאן לא יוכל להוציא שסו"ס ביום זה אין עליו שום חיוב) ולא מצאתי בעניני לדין זה שום ראייה.

ב. והנה קיי"ל כרמב"ם שבערי הספקות קורין ב' ימים ומברכין בי"ד.

ופי' מרן החזו"א (קנ"ג ב') עפ"ד הגר"א בירושלמי שקלים פ"ק שרק בן כרך שקרא באיסור בי"ד יצא, אבל בספק שקורא בהיתר תעקר עי"ז תורת כרכים ולכן חייבו חכמים לקרוא שוב בט"ו. ומ"מ מבואר שם שב"ד ודאי מקיימים מצוה בערי הספקות - שהרי מברך, אלא שקורא באיסור בי"ד אין צריך לקרוא שוב בט"ו וכאן שקורא בהיתר חייבוהו חכמים לחזור לקרוא בט"ו.

ג. ויש לעיין, לצד ב' הנ"ל שכן כרך שקרא בי"ד אינו יכול לפטור בט"ו בני כרך אי ה"נ בערי הספקות שקראו בי"ד אינן יכולין לחזור ולפטור בט"ו אפילו את בן העיר המסופקת הזאת.

שנאנס ולא קרא בי"ד, כיון שהלה יש לו ספק חיוב גמור היום ואילו המוציא בעצם כבר יצא אתמול את עיקר החיוב והרי בירך עליה, ורק חייבוהו לחזור ולקרא שוב שלא תעקר תורת כרכים, והוא חיוב קלוש, וצ"ע. מה גם שלדעת הגאונים (ובשעה"צ צירף דעתם) אין חיוב לקרוא בט"ו בספק.

ד. והנה, יש מקומות שנחלקו רבוותא בדנים, יש אומרים שהן בדין י"ד, ויש אומרים שהן בדין ט"ו, ויש אומרים שיש להן דין ספק. ונחלקו בהם המנהגים, יש שקוראים בי"ד בברכה, ויש שקוראים בי"ד לחומרא ובט"ו בברכה, ויש שקוראים רק בט"ו.

מעתה, צ"ע באופן שהבעל קורא ס"ל לעיקר כיום י"ד נקורא אז בברכה (וכמובן בלא תנאי שהרי מברך) ולמחר עומד ומוציא את הרבים ידי חובתן בט"ו. ולהאמור יל"ע בזה, שהרי גם לשיטת אלו השומעים רק בט"ו כבר יצא זה הקורא ביום האתמול, שהרי לא דמי לערי הספקות, שהרי לשיטתם, קרא אתמול באיסור ושלא בזמנו. ובכה"ג לדעת הגר"א והחזו"א אין צורך לקרוא שוב בט"ו ויתכן שחשיב אינו מחוייב בדבר כנ"ל אות א'. ואפילו נחשיבהו כערי הספקות, ג"כ צ"ע אם יכול להוציא את מי שלא קרא אתמול כלל (או שקרא בתנאי) כאמור אות ג' וצ"ע.

אם מותר להפוך מגילה על הכתב בשעת קריאה

הרב שמואל יודלביץ

מצוי שכאשר מקפלים המגילה כאיגרת, מונח הכתב התחתון על פניו. ויש לעיין שהרי אמרו בעירובין צה כותבי ספרים לא התירו להן להפוך יריעה על פניה אלא פורס מפה. ולמה כאן לא נזהרים בזה. ובפמ"ג [משבצות תרצ"ו] הזהיר שלא יהיה תלויה באויר מעל השולחן. אבל להפוך על פניה לא הזהיר. ויש לתרץ בפשיטות. שהנה במדרכי מסכת מגילה פרק הקורא למפרע רמז תת מביא מחלוקת אם לפשוט כאגרת "הקורא אותה קורא ופושטה כאגרת וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך. אבל בתשובת הגאון נמצא כורכה וקורא כספר תורה ואינו פושטה כאגרת וכן נמסר בשתי ישיבות ונהגו בכמה מקומות שקורא וכורך כס"ת". הרי שלדעת מקצת גאונים אין לפשוט אלא לכרוך. וביאור האיסור לפשוט כי אסור להניח ספר מגולה. ולכן מה

שלא קורא יכרוך. נמצא שלמנהגינו נוהגים בה כאגרת שאין איסור להניח מגולה. והרי מבואר שם בעירובין שספר שהתגלגל מהאיסקופה, כיון שלא יכול לגוללו הופכו על הכתב וזה עדיף מלהשאירו מגולה. נמצא שהאיסור להניח מגולה חמור מלהפוך על הכתב ואם היא כאגרת לענין מגולה כ"ש שאין נוהג בה איסור להניח על הכתב.

מגילת אסתר הכתובה כהלכה גניזתה בכלי חרס, והכתובה שלא כהלכה לא בעי כלי חרס

הרב יצחק הכהן צופי

כתב בשו"ע (או"ח סימן שלד סעיף יג) - במקום שפרצה דליקה בשבת - יש מי שאומר דמגילת אסתר הואיל ואין בה אזכרות אם אינה כתובה כמשפטה אשורית על העור ובדיו, אין בה קדושה להצילה מפני הדליקה. ע"כ. אבל במשנה ברורה (ס"ק לט) הביא שבזמן הזה משום עת לעשות לה' מותר לכתוב אף שלא באשורית ושלא דיו ושלא בקלף, ולכן מצילין מגילת אסתר מפני הדליקה.

עוד כתב במ"ב - מגילת אסתר הכתובה בקלף ובאשורית, אבל שלא בדיו אלא בסם ובסיקרא - בזה יש חילוק בין שאר כתבי הקודש למגילת אסתר, שבשאר כתבי הקודש מצילין מחמת שיש בהם אזכרות, אבל מגילת אסתר שאין בה אזכרות אין מצילין, ואע"פ שהיום ניתן להכתב בכל אופנים, מכל מקום בכהאי גוונא שכתובה על קלף ובאשורית, ובקלות היה יכול לכתוב בדיו ונמנע מלכתוב בדיו וכתב בסיקרא, בכזו צורה דינו שלא ניתן להכתב, ואין לומדין במגילה זו, וממילא הדין שאין מצילין מפני הדליקה כיון שאין בה אזכרות. (ובשער הציון ס"ק לז הביא דעת הא"ר שחולק).

ומעתה לענין גניזה במגילה שבלתה - אם כתובה אשורית על קלף ובמקום לכתוב בדיו, כתבה בסם וסיקרא למגן אברהם אין נגזות כי לא ניתן להכתב, אבל אם כתובה על נייר ושלא באשורית כיון שכל ספרים ניתנו להכתב משום עת לעשות לה' א"כ אף מצילין מפני הדליקה ואף בעי גניזה.

ולענין מגילת אסתר שבלתה אם בעינן לגנוז בכלי חרס - הנה מבואר במגן אברהם (סימן קנד ס"ק ט ובמ"ב ס"ק כב) כל כתבי הקודש הכתובים באשורית ובספר ובדיו בעינן גניזה דוקא בכלי חרס, אבל אם לא נתקיימו התנאים הנ"ל אע"פ שטעון גניזה אבל לא בעי כלי חרס.

ונמצא שמגילת אסתר הכתובה כדיו כתבי הקודש באשורית על הקלף ובדיו - בעי גניזה בכלי חרס, משא"כ כשאינה כתובה אשורית או אינה על הקלף או אינה בדיו - אע"פ שבזמן הזה מותר לקרות בה מ"מ כיון שכתובה על נייר ולא על קלף לא בעינן כלי חרס אלא גניזה רגילה.

ומעתה מה שנכתב בספר גנוזי הקודש (פרק טו ס"ק א) והעתיקו במ"ב הוצ' דרשו (סימן שלד הערה 41), שכל מגילת אסתר הכתובה בנייר אף שלא על קלף ושלא באשורית צריך גניזה בכלי חרס דוקא, זה הוא נוסח שאינו נכון, אלא הנוסח הנכון שאף שאין במגילת אסתר אזכרות (וזה הביא לפלוגתא בזמן חז"ל אם מצילין מפני הדליקה, כמבואר במ"א שלד ס"ק יח) מכל מקום אם כתובה כהלכתה על קלף ובדיו ואשורית טעונה גניזה בכלי חרס, והרבותא אע"פ שאין בה אזכרות. אבל אם אינה כתובה אשורית או אינה כתובה על קלף ודאי לא בעי גניזה בכלי חרס אלא גניזה רגילה.

הטעם שאין במגילת אסתר אזכרות (שם ה') - כתב המרדכי - מפני שניתנה לכתוב בדתי פרס ומדי, וחששו שהגויים יזלזלו בה ולא ישמרוה בקדושה. והובא במ"ב (שלד ס"ק לח).

בתוספת שבת (או"ח שלד ס"ק כו) שדינה כאגרת שאין מזכירין בה שם שמים שלא יבא לביזיון כמבואר ברמ"א יו"ד רעו סעיף יג - וז"ל: ואסור לכתוב שם לכתחלה שלא בספר דיוכל לבא לידי בזיון ולכן מזהירין שלא לכתוב שם באגרת. ע"כ.

באבן עזרא בהקדמה למגילה, וז"ל: והעתיקה הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם והם היו עובדי עבודה זרה והיו כותבין תחת השם הנכבד והנורא שם תועבתם כאשר עשו הכותבים שכתבו תחת בראשית ברא אלהים ברא אשימא והנה כבוד השם שלא יזכרנו מרדכי במגילה. ע"כ. וכן מהר"ל מנהגים פורים אות יד.

בדעת תורה (או"ח שלד סעיף יג, בשם האשכול סדר הסדרים של כל השנה ס"ס כ) וכתב הגאון מה שלא נכתב שמו של הקב"ה במגילת אסתר מפני שידע מרדכי שהפרסיים יעתיקו המגילה ולא רצה הקב"ה שיהא שמו מונח בין הפרסיים או שיעתיקו לשם עבודה זרה שלהם, או על דרך שאמרו (חולין קלט:): אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני והנס לא היה בגלוי כניסי מצרים יוצאים ממנהגו של עולם

אלא בדרך הטבע סבבו הקב"ה ולא הראה בפרסום ידו הגדולה לכך העלימו שמו. דבר אחר אמרו בפ"ק דר"ה שהיו רגילים לכתוב השם באגרות חובות וכתבו בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לקל עליון ואמרו חכמים למחר זה פורע חובו ונמצא השטר מוטל באשפה עמדו ובטלים ואותו יום עשאהו יו"ט הכא נמי כיון דמגילת אסתר נקראת אגרת כדי שלא יהא חלוק בינה לשאר אגרות לא רצו לכתוב בה שמו של הקב"ה. ע"כ מהאשכול.

אבל בראשי תיבות ובסופי תיבות מוזכר ז' פעמים שם הוי"ה במגילה - א. יום ובמלאות הימים האלה (פרק א פסוק ד ה). ב. לבדו עותה ושתי המלכה (פרק א פסוק טז). ג. היא וכל הנשים יתנו (פרק א פסוק כ). ד. יבא המלך והמן היום (פרק א פסוק ח). ה. זה איננו שוה לי (פרק א פסוק יג). ו. המלך יבא ויבא המן (פרק א פסוק ו). ז. כי כלתה אליו הרעה (פרק א פסוק ז).

אם יש חילוק בין טעמי כתיבת המגילה, לטעמי מצוות קריאתה

הרב שמואל ולדנברג

א. בטעם קריאת המגילה, מצינו בגמ' מגילה (ז א) 'שלחה להם אסתר לחכמים, קבעוני לדורות' (פרש"י 'ליום טוב ולקרייה להיות לי לשם'), שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס... שלחה להם אסתר לחכמים, כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים, שלשים ולא רבעים' (פרש"י בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק), עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר, כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה.

ומבואר שבכתיבת המגילה, יש משום כתיבת מלחמת עמלק וקביעתה כתורה. ב. ולא נתפרש אם גם מה שביקשה 'קבעוני לדורות' - ליו"ט ולקריאת המגילה, והסכימו חז"ל לבקשתה, הוא משום שיש בזה הזכרת מלחמת עמלק.

ויש ללמוד לזה, ממה שאמרו בגמ' (יח א) 'קראה על פה לא יצא וכו', מנלן, אמר רבא אתיא זכירה וזכירה, כתיב הכא 'והימים האלה נזכרים', וכתיב התם (במלחמת עמלק) 'כתוב זאת זכרון בספר', מה להלן בספר אף כאן בספר, וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דילמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך דכתיב (במלחמת עמלק) זכור, יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה'.

ובמרחשת (סימן כב) הקשה, שהרי כמו כן אפשר ללמוד מדכתיב 'זכור את יום השבת לקדשו' והתם לא בעינן זכירה מתוך ספר. וכתב לפרש, דקריאת המגילה יש בה משום זכירת מעשה עמלק, ועל כן הושוותה לזכירת מעשה עמלק.

וכן משמע בירושלמי (פרק א הלכה ה) '...מה עשו מרדכי ואסתר... רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו כתיב אלה המצוות אשר צווה ה' את משה... כך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר, מעתה מרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר, ולא זזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה... עי"ש שדרשו להך דרשה ד'כתוב זאת' וגו'. ומשמע דאזיל על קביעת ימי הפורים וקריאת המגילה, וכן מפורש בדברי הרמב"ן (דברים ד ב) שנקט כן בביאור דברי הירושלמי.

ועי' עוד ברמב"ן (דברים כה יז) על הפסוק 'זכור את אשר עשה לך עמלק', שכתב בדבריו 'ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לומר שנקרא פרשת עמלק בציבור... ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה...', הרי שהסתפק שיש סמך למקרא מגילה בפסוק 'זכור את אשר עשה לך עמלק'.

ג. אמנם בגמ' (יד א) אמרו 'תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש, אמר רבי חייה בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן' (פרש"י שהק"ו הוא ממה שאמרו שירה על הים), ומקשה הגמ' 'אי הכי הלל נמי נימא', וכו'.

ומבואר טעם אחר לקריאת המגילה, דהיינו מדין שירה, ולחדש מד"א אף מדין הלל (ולהלן יתבאר החילוק ביניהם). והרי שלא חייבו את קריאת המגילה מדין זכירת מעשה עמלק, בשונה ממצוות כתיבתה.

והדברים מפורשים בדברי הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות (שורש ב), שכתב וז"ל '...כי כל התקנות וההגזירות אינן תוספת, אבל הן גדר וסייג לתורה, אבל מקרא מגילה היא תוספת, לפי שנכתבה בתורה (- היינו 'כתבוני לדורות'), והוקבעה חובה לדורות

(- היינו 'קבעוני לדורות'). אלא שסמכו על חיובה בקל וחומר הזה, ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר¹.

ומבואר בדבריו, שיש חילוק בין כתיבת המגילה, שנכתבה מלתא דכתיבת מעשה עמלק, ובין קריאת המגילה שהתחייבה מחמת הק"ו של 'ומה מעבדות לחרות אמרו שירה ממיתה לחיים לא כ"ש'.

ובאמת גם מפסוקי המגילה נראה שהטעם לקריאת המגילה הוא הנס הגדול שארע לישראל, והיותם ימי משתה ושמחה, ולא נזכר בהם עניין מחיית עמלק כלל.

אלא שצ"ע בפשר הדבר, וגם צ"ע שמכמה דוכתי נראה שאף בקריאת המגילה יש לתא דזכירת מעשה עמלק, וכמו שנתבאר לעיל.

ד. ונראה, שהנה מהאמור עולה, שבמלחמה זו היו שני דברים, מפלת המן ועמלק, והצלת ישראל וגאולתם - ואלו שתי הבחינות של 'ארור המן' ו'ברוך מרדכי' (וכפי שביאר הגר"א בביאורו לשו"ע סימן תרצה) - אך נראה שלא היו אלו שני עניינים חלוקים ביסודם, אלא באו כשני פנים למטבע אחד.

כי הנה הקורא את פסוקי המגילה, מקבל רושם שהייתה מלחמה בין היהודים לבין אנשים שהיו שונאים ואויבים להם, וגברה יד היהודים, וישלטו בהם ויהרגו בהם. והדבר תמוה, למה לא הוזכרה המלחמה בעמלק אויבי ה', אשר עליה נאמר 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור'.

וביאור הדבר, כי הנה כתוב 'ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים', ועל מלחמה זו נאמר 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור'.

והטעם לזה, כי עמלק נלחם בישראל על שום שהם עמו ועבדיו של המקום, והם מייצגים את תורת ה' ואת שלטונו, ועל כן מלחמת עמלק בישראל מהווה מלחמה במקום. וכמו שכתב רש"י (שמות טו ז) על הפסוק 'וברוב גאוןך תהרוס קמין', וז"ל 'תמיד אתה הורס קמין, הקמים נגדך, ומי הם הקמים כנגדך, אלו הקמים על ישראל, וכן הוא אומר (תהלים פג ג) כי הנה אויבך יהמיון, ומה היא ההמיה, (שם ב) על עמך יערימו סוד...' (ועד"ז כתב רש"י בספר במדבר י' לה) עי"ש.

וכך היה בימי מרדכי ואסתר, שהמן אחז במידת עמלק, והודיע איבת אבותיו, ורצה להשמיד להרוג ולאבד את עם ה', ונהפוך הוא, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, וגברה ידם והשמידו המה את אויביהם ושונאיהם והרגום, ובוה גופא התקיימה מחיית עמלק, ועל זה קבעו את ה'י"ט - שהתהפך הגלגל על פיו, ושלטו היהודים באויביהם הנצחיים אלו עמלק.

ה. ולפ"ז יש לבאר את הסתירות, בין הגמ' (א ז) שלמדה שיש לכתוב את המגילה משום תורת כתיבת מעשה עמלק, ובין הגמ' (יד א) שהוצרכה ללמוד את קריאתה מק"ו של 'ומה מעבדות לחרות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן', ומאידך המשמעויות שאף בקריאת המגילה יש לתא של מחיית עמלק.

והביאור, שכתבת המגילה נעשתה להנציח את מעשה עמלק וסיפור מחייתו לדורות, אבל אכתי אין בזה לחייב את קריאתה, שכן החובה המוטלת על ישראל לזכור את מעשי עמלק על מנת למחותו, מתקיימת בפרשת זכור, ואין צורך לקרוא את כל הפרשיות שמספרת את מעשי עמלק, כמו שאין חובה לקרוא את מעשה עמלק שבספר שמואל.

ועל כן הוצרכו לדרוש להק"ו של 'ומה מעבדות לחרות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כל שכן', ששם נתחדש שיש לקבוע יום טוב על הצלת ישראל מידי אויביהם - אויבי ה'.

ובשירת הים גופא (שממנו עשו את הק"ו, כמו שכתב רש"י שם) נכללו שני הדברים: הצלת ישראל מידי אויביהם (עזי וזמרת קה ויהי לי לישועה' וגו', נחית בחסדך עם זו גאלת', ...עד יעבור עמך ה' וגו'), ומשפטי ה' ברשעים (שזה רוב תוכן השירה).

וכמו כן בקריאת המגילה, נכללים שני הדברים, הצלת ישראל, ומשפטי ה' בעמלק - אויבי ישראל הנצחיים, אשר זממו להמיתם מחמת גודל שנאתם, ובהפלתם ניצלו ישראל ממוות לחיים. ונמצא איפוא, שביום טוב שקבעו על גאולת ישראל, ובשירת המגילה, נכללו סיפור מעשה עמלק ונפילתו. וזה הביאור בגמ' (יח א) שלמדו את פירוש המילה 'זוכרים' דהיינו מתוך ספר, כמו שמצינו במצוות זכירת עמלק, שנצטוונו לזכור את מעשי מתוך ספר, וכו"ל.

אמירת 'שם רשעים ירקב' על ידי הבעל קורא בשעת הכאת המן

הרב אפרים קרלינסקי

מנהג ישראל להרעיש ולהכות בזמן אמירת 'המן' בקריאת המגילה, והעירו הפוסקים [עי' שעה"צ תר"צ נ"ז שהעיר זאת מהפמ"ג] שיש חסרון במנהג זה במה שהש"ץ שותק בשעת ההכאה, משום שמבואר בפוסקים [עי' משנ"ב תר"צ נ"ב] שצריכים לקרוא את כל המגילה ברציפות אחת, ולכתחילה אסור להפסיק יותר מכדי נשימה בשעת קריאתה.

ומצאנו בהלכות קריאת המגילה [שו"ע תר"צ י"ג ושעה"צ אות מ"א] שאפשר לכתחילה במהלך קריאת המגילה לדרוש מענין הנס משום פרסומי ניסא, ואין בכך חסרון. והיו שהעירו מדוע אין בזה חסרון של קריאתה כאגרת, והלא יש הפסק [של הדרישה מעניינו של יום] בין הפוסקים, ואין כאן קריאת הפוסקים ברצף אחד. ונראה ברור שמכיון שהדרישה מעניינו של יום הוא מענין המגילה משום שהוא פרסום הנס, נחשבת רציפות הקריאה והדרשה כהמשך אחד, ואין זה נחשב כהפסק באמצע אמירת המגילה.

והשעה"צ באות נ"ז כ' שהוא לא הביא את מה שהביא המג"א בשם הלבוש לומר 'שם רשעים ירקב' בשעת הזכרת המן, משום שהגם שאין זה הפסק משום שהוא מעניינו של יום, וכמבואר בסעיף י"ג, מכל מקום יכול לצאת מזה קלקול גדול במה שהאומר 'שם רשעים ירקב' לא ישמע איזה תיבות מהש"ץ, ולא יקיים כלל את קריאת המגילה.

ואם כן, היה מקום להציע שבזמן שהקהל מרעיש בהמן, הבעל קורא יאמר 'שם רשעים ירקב' שוב ושוב, עד שיסיימו הקהל את הרעשתם, ועל ידי זה נוכל להמלט מטענת הפמ"ג ששתיקת הבעל קורא אינה לכתחילה, משום שעל ידי אמירת 'שם רשעים ירקב' תהיה רציפות של קריאה בלי הפסק, ומכיון שהקורא הוא זה שאומר תיבות אלו, אין כל חשש שיפסיד מאן דהו את תיבות המגילה על ידי זה.

וודאי שהעצה הזאת תועיל גם לשומעים, דנראה פשוט שאין כל חסרון בשתיקתם של השומעים בשעה שהקורא אומר 'שם רשעים ירקב', משום שכעת זה חלק מקריאת המגילה, וכמו שמבואר בשו"ע בסי"ג ובשעה"צ הנ"ל בס"ק מ"ג שלכתחילה יכול הקורא לדרוש מעניני היום בשעת קריאת המגילה, ואין בכך חסרון לשומעים במה ששותקים תוך כדי המגילה ושומעים ענין זה.

ואם יטען הטוען שמכיון שההיתר שיש לקרוא לדרוש מענינו של יום תוך כדי קריאת המגילה הוא משום פרסומי ניסא, הוא צריך לומר זאת בקול רם בשביל לפרסם את הנס, נוכל להוסיף ולהציע שהבעל קורא אכן יאמר 'שם רשעים ירקב' בקול רם וברור, ובכך יימחה שמו של המן, ויתרבה פרסום הנס, וייצאו כולם ידי חובת המגילה לכתחילה ובהידור.

למותר לציין שהדברים נכתבו בכדי להוסיף אורה [זו תורה] ושמחה, ולא למעשה.

¹ תהלים ט ז 'האויב תמו חרבות לנצח', ופירש רש"י דאזיל על עמלק, שחרבות שנאתו הייתה עלינו לנצח, כמו שכתוב 'ועברתו שמרה נצח'.

עניני יום הפורים

קרא לסעודת ברית ביום ה' והוא בעל ברית ביום ו'

הרב אליסף פרלמן

א] כתב הרמ"א סי' תרפ"ו ס"ב וז"ל ואם חל פורים ביום א', שמתענין ביום ה' שלפניו, וחל בו ברית מילה, מותר לאכול על המילה, ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים (הגהות מנהגים). עכ"ל וכתב המש"ב היינו כל האנשים הקרואים להסעודה ואפילו

יותר מעשרה ואפילו בשחרית מותרים לאכול אכן כולם צריכין להתענות למחר וכדלקמיה עכ"ל. ומבואר דשאני בזה דין תענית אסתר מדין שאר תעניות, דהא התם רק הבעלי ברית מותרים לאכול ביום התענית ואפי' בתענית שנדחה.

והנה יש לדון מה הדין במי שהוא קרוא על סעודת ברית ביום ה' ולמחר ביום ו' הוא בעל הברית עצמו, האם מותר לו לאכול ביום ה' ולדחות תעניתו ומה שלמחר הוא בעל ברית זהו דין אחר לבטל תעניתו, או דילמא דכיון דהוא בעל ברית למחר ואינו בתורת השלמה ממילא אינו יכול לדחות את תעניתו מעיקרא.

ב] ונקדים לבאר את שרשי הדינים בפטור של בעל הברית מהתענית ובפטור של המשתתפים בברית וצריכים להשלים למחר, דהנה בביאור דברי הרמ"א כתב השער הציון אות יג' וז"ל ואינו דומה להא דמבואר בסימן תקנ"ט בט' באב שנדחה, דאין מותרים לאכול רק הבעלי ברית ודוקא לאחר מנחה ועיקר הסעודה יהיה בלילה, ואין צריכין להתענות יום אחר עבור זה, יש לומר דהתם אקבע הזמן רק ביום א', ומפני שיום טוב של בעל ברית הוא אין צריך להשלים תעניתו, וממילא אחרים אסורים לאכול עם הבעל ברית, מה שאין כן בענינו דלא נקבע הזמן ברור דוקא ליום ה', וכנ"ל בסעיף קטן ה', להכי כי איקלע ברית מילה וסעודת ברית מילה מצוה היא, יכולים לאכול ולהשלים התענית ליום מחר. והפרי מגדים כתב עוד דהטעם דלא קבעו תענית אסתר בערב שבת מפני שמרבים בסליחות ואין פנאי להכין לכבוד שבת, וזהו שייך רק לענין לקבע התענית לכולם, מה שאין כן ביחידים כשאיקלע ברית מילה דהסעודה מצוה היא, יכולים לומר סליחות ביום ה' ולהתענות ביום וי"ו, עכ"ל השעה"צ.

ולכא' צ"ב בכל זה שהרי מהנך טעמים שכתב בשאר האוכלים לחייב שעל כן יכולים לאכול היום ולהתענות למחר, א"כ יהא בזה קושיא על בעלי ברית עצמם שזה יהא טעם לחומרא עליהם לענין הצום דלמחר, דמדוע אכן לא ישלימו גם הם את תעניתם למחר, ולא דמי לשאר תעניות דהם פטורים דהתם אפילו בתענית נדחה, הלא איקבע התענית לאותו היום, וכל דאיקבע התענית לאותו היום וזהו יום טוב אצלו שוב אי"צ להתענות, אבל הכא דלא נקבע הזמן ברור ליום ה' ונמצא דהתענית דלמחר אינו משום השלמת יום ה' אלא משום דעדיין קאי עליה חובת התענית גם ביום זה, א"כ מה יפטור אותו לקבוע תעניתו למחר מאחר שהיום אינו יכול להתענות [ואכן בחיי אדם כלל קנ"ה ס"ג כתב לחייב להשלים גם לבעלי ברית לשיטת הרמ"א עיי"ש, אך סתימת המשנ"ב נראה דפסק לא כן].

והנה לפי דברי הפרי מגדים מחזק גיסא יש יותר להקשות אך מאידך אפשר שיש ליישב, דהנה יש להקשות טפי מחזק גיסא דנראה דהפמ"ג עוד מיקל יותר בקביעת יום התענית ליום ה' ואסבר לן דהוא רק יום של קביעת התענית להציבור מפני הסליחות, אבל יחידים יכולים לומר סליחות ביום ה' ולהתענות למחר, וא"כ נראה שהוא יותר מיקל בקביעת התענית ליום ה' ויקשה טפי דבעל הברית יתענה למחר, אכן לא ברירא לי אם בבעל ברית שייך כלל טעמו של הפמ"ג שיאמר סליחות ביום ה' דהא אפשר דמה שהוא יו"ט אצלו סותר גם את אמירת הסליחות, וממילא י"ל דליכא אצלו יום ו' כיון שלא נקבע התענית בלא יום סליחות, אכן לא נראה האי מילתא דמעכב אמירת הסליחות בכדי לבטל ממנו את התענית אם היה צריך להשלים.

ואשר נראה בזה דאצל בעל הברית עצמו מאחר יום ה' הוא יום תענית אצלו וזהו היום שנקבע לזמן התענית לציבור, אם כן גורם היום שלו לפטור את גוף התענית בגדר של 'הותרה', ואין סיבה כלל לעקור את קביעת יום התענית אצלו ליום אחר, אלא זהו דינו שאע"פ שהוא יום התענית אצלו אך דין היו"ט שלו עוקר את התענית, ואין מקום לעוד חיוב תענית אחר אצלו, דכך הוא דיני ימי תענית שמי שהוא יו"ט אצלו אין הקביעה מחייבתו לעקור את דיני היו"ט שלו, משא"כ אצל הקרואים שאין זה יום טוב שלהם, על כן אין להם 'היתר' אכילה על יום התענית, אלא דהשתתפותם בשמחת הברית יכולה להיות גורם לדחות את קיום התענית בפועל, אבל לא להיות פוטרים אותו, וממילא דעדיין נשאר חיוב קיום תענית בפועל ליום מחר.

ג] ומתבאר עוד דאותו הדין שההשתתפות של המזומנים בשמחה, יכולה להיות גורם אצלם לדחות את התענית למחר וזה לא שייך בשאר תעניות דהתענית היא קבועה לאותו היום גם להיחידים, וממילא אין פרשת דחיה בדיני התענית, ומחויבים המה לקיים בפועל את חיוב התענית באותו היום וזה דוחה את ההשתתפות בשמחה, ורק הכא בתענית אסתר נדחה, דשפיר שייך קיום התענית למחר כיון דחסר בעיקר קביעת היום ליום ה' בדוקא על כן הוא דיש להם כח לדחות את קיום התענית למחר.

ולפי"ז נחזור לנידון דידן היכא דהם בעלי ברית בעצמם למחר, דלפי המתבאר לכא' היה נראה ללמוד מזאת דאכן כל עיקר הדחיה שלהם במהותה היא שייכת רק כאשר אכן יש באפשרותם לקיים את התענית למחר, דזהו גדר היתר אכילתם שהם דוחים ללמחר את קיום התענית, אבל בכאן מאחר שאין באפשרותם לקיים את התענית למחר שהרי למחר הם בעלי ברית א"כ אין להם את אפשרות החלת הדחיה מעיקרא, ודמי לשאר צומות דכל היכא דלא שייך לקיים דחיה אין להם היתר אכילה מעיקרא באותו היום.

ד] אכן הנראה לצדד לא כן ולחלק דהכא הדחיה מה שהם דוחים את התענית ללמחר אין זה הדחיה של הקיום בפועל של ההתענות וההימנעות מאכילה, אלא דחיה על אותו היום שהוא הקבוע להם להיות בו להיות קיום התענית, ולעשות יום אחר להיות עומד להם להקיום תענית, וממילא נראה דבזה שפיר יכולים לדחות את היום

המיועד לקיום התענית ללמחר, ומה שהותר להם ללמחר הרי נתבאר דכל גדרו הוא משום דבעל הברית מותר לו היום תענית עצמו לאכול בו, ואינו עקירה על קביעת היום תענית אלא היתר הנהגה לאותו היום תענית, וממילא דאין זה סותר את מה שדחה את היום תענית ליום זה.

ובאמת היה נראה דגם בלאו האי גדר יש להתיר משום ד"ל דההתייחסות למה שמחר הוא בעל ברית זהו התחדשות שמתחדשת אצלו למחר, ואין זה נחשב דבר שקיים אצלו כבר היום, וממילא כיון שרק למחר זה מתחדש אצלו, הרי היום יש לו היתר לדחות את התענית על למחר כמו שאר הקרואים ומה שנתחדש עליו למחר יו"ט זה דבר שנידון רק למחר ושפיר יש לו היתר אכילה למחר, אך אין זה גורם מעיקרא למנוע את הדחיה של יום האתמול.

ה] אכן כל זה שייך אם למחר הוא בעל ברית ממש, אבל מה יהא אם היה קרוא לברית ביום ה' ושוב הוא מוזמן וקרוא ביום ו' לברית אחרת, והנה הכא הוא בודאי התחדשות למחר, ואינו שייך לדון בו מאתמול גם אם הוזמן מאתמול כן נראה דהיאך נאמר שישתנה דינו אם הוא מוזמן מאתמול או מהיום, אכן למעשה לכא' אין להקל בו כלל ביום ו' להיות קרוא ולאכול, מאחר דנתבאר דכל ההיתר שלו לדחות את התענית ביום ה' הוא רק באופן שדוחה את התענית ללמחר, דיום ו' היה ראוי בעצמו להיות יום התענית, וכאן ביום ו' כבר אין לו לאן לדחות את התענית, וממילא אין לפטור אותו, וקצת יש לדון מאחר שהוא יום קביעת תענית מאד קל אצלו, שהרי אין זה תענית הקבועה לציבור והוא גם רק בתורת נדחה אצלו, אמנם מאחר שלא מצאנו היתר שלא לצום גם בצום נדחה, אם לא שיכול לדחות ליום אחר, יש לדון דלית ליה היתר שלא לצום ביום ו'.

ו] והנה כתב המשנ"ב לעיל ס"ק ה' וז"ל להישועות יעקב הנ"ל מסתברא דלא קאי ד"ר על קוואבי עינים שבעצם יש עליו חיוב שלא לפרוש מן הצבור ורק עכשיו משום דכא"ב ליה עיניו ולהכי לבתר שיסולק כאבו יפרע התענית עכ"ל ובשעה"צ אות י"א הביא וז"ל שתענית זה אינו קבוע דוקא ליום זה, כדאיתא במסכת סופרים שיש שהיו מתעניין ג' ימים בחודש אדר זכר לתענית של אסתר [הגר"א בביאור], עכ"ל, ולפי"ז משמע דכל חודש אדר ראוי להשלמה, אכן אפשר דזהו רק במי שאינו יכול מחמת חליו, אבל להתיר להקראים להברית ללוות את יום התענית ולדחותו ליום אחר בחודש אדר ולקיים את התענית אחר הפורים, לא מצינו, ויל"ע.

מטעמת בתענית אסתר

הרב אברהם שלוסברג

בברכות י"ד א' איתא בעא מיניה אשיאן תנא דבי ר"א מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא, או"ד הנאה קביל עליה והא איכא, א"ל טועם ואין בכך כלום וכו'.

וכתב השו"ע [תקס"ז א'] השרוי בתענית יכול לטעום עד כדי רביעית ובלבד שיפלוט, וביה"כ ובת"ב אסור. וכתב הרמ"א ויש מחמירין בכל תענית ציבור והכי נוהגין.

ולכא' השו"ע והרמ"א בזה לשיטתם, ובהקדם שהגר"א בביאורו כתב שהטעם שביה"כ ות"ב אסור, משום שא"א לומר קביל עליה, משום שאינם תלויים בקבלה, אלא חייבים להתענות בהם, ועל מש"כ הרמ"א ויש מחמירין בכל תענית ציבור כתב הגר"א בתעניות הכתובים, תוס'. וסברא הראשונה סבירא ליה כיון דברצו תליא א"כ תליא בקבלה.

והנה בסי' תק"נ ס"ד כתב השו"ע בשבת קודם הצום מכריז שליח ציבור הצום חוץ מתשעה באב וצום כפור וצום פורים וסימנך א"ף עליו פיהו, וכתב הרמ"א ומנהג האשכנזים שלא להכריז שום אחד מהם.

וכתב הגר"א ע"ד השו"ע כיון דברצו תליא ואינן קבועין וכו', וע"ד הרמ"א כתב דכבר קבלו עליהם וכו'.

וא"כ מבואר מאד שלפי השו"ע התעניות תלויים בקבלה, ומה"ט שייך להקל במטעמת, אבל לפי הרמ"א הד' צומות אינם תלויים בקבלה כלל, וממילא יש להחמיר במטעמת כמו ביה"כ ות"ב.

אך א"כ יוצא לכא' שבתענית אסתר לא יהיה היתר במטעמת גם אליבא דהשו"ע, שהרי מבואר בשו"ע שתענית אסתר לא מכריזים, וכתב הגר"א שכיון שכתוב דברי הצומות וזעקתם תענית אסתר חשיב קבוע ואינו תלוי בקבלה, ולפמש"כ הגר"א בסי' תקס"ו שבצום שאינו תלוי בקבלה טעימה אסורה, והרי מבואר בשו"ע שכל צומות לבד מיה"כ ות"ב שרי וצ"ע.

הרב משה אדלשטיין

יל"ע היכן מקום מגוריו של בחור ישיבה, האם בבית הוריו ששם עיקר ביתו, או בישיבה ששם שווה רוב הזמן, (ובפרט באמצע הזמן שצריך להיות בישיבה) או שכאשר נמצא בישיבה נחשב שגר בישיבה, וכאשר נמצא בבית נחשב שגר בבית, או אפשר לומר שנחשב שיש לו שני בתים וגם כאן וגם כאן.

ואף שעיקר ההלכה הוא שפרו ומוקף נקבע לפי אותו יום, וא"כ אם נמצא בפרוים הוא פרו ומוקף, אבל יש בזה כמה נפ"מ לענין חיובי הפורים מהו עיקר ביתו, כפי שנבאר.

פרו שערך לכוך

מבואר בירושלמי שבן עיר שערך דירתו לכוך בליל ט"ו מתחייב שוב בכוך, אפילו שקרא בעיר בי"ד. וכן פסק הבה"ל, (ס' תרפ"ח סי' ה') והחזו"א (ס' קנב בדינים העולים). וכ"ש אם הוא בן כרך שהיה בעיר וחזר לכוך לט"ו מתחייב שוב בט"ו. (רשב"א וריטב"א מגילה יט, וחזו"א שם)

אבל אם הוא גר בעיר וקיים את הפורים בעיר ומגיע לכוך רק לט"ו, דעת הריטב"א שלא מתחייב שוב, ולכן כותב החזו"א (ס' קנב סק"ב ד"ה עקירת, ודינים העולים סק"ו) שכשמגיע לכוך רק לט"ו יקרא בלי ברכה, וכ"כ השבו"י (עמ' כו) בשם הגריש"א.

ולפי"ז נפ"מ טובא בנידון שהבאנו היכן מגוריו של הבחור, שאם מקום מגוריו הוא ביתו, א"כ אם בית הוריו בבני ברק ועשה פורים בבני ברק, וחזר לישיבה לירושלים לט"ו, לא נחשב עקירה לכוך, ויהיה חייב בט"ו בלי ברכה, ואם מקום מגוריו בישיבה יהיה חייב בט"ו עם ברכה, וכן נפ"מ הפוכה כשגר בירושלים ולומד בבני ברק וחזר מהישיבה לבית לירושלים לט"ו, כנ"ל.

ומלבד הנפ"מ אם יכול לכוך, נפ"מ בזה אם יכול לעלות לתורה בט"ו, שאם חייב באופן ודאי יכול לעלות לתורה, ואם חייב מספק לא יכול לעלות לתורה, וכן אם יכול לומר על הניסים.

ולפי"ז שני בחורים שחזרו מבני ברק לישיבה בירושלים אחד גר בבני ברק ואחד גר בירושלים, אם נימא שמקום מגוריו זה הבית ולא הישיבה, א"כ זה שגר בבני ברק לא יכול להוציא ידי חובה בקריאת מגילה את זה שגר בירושלים, כיון שהוא חייב רק מספק וזה שגר בירושלים חייב באופן ודאי.

הגיע בליל ט"ו

נפ"מ נוספת, נחלקו המ"ב והחזו"א מהו הזמן הקובע שצריך להיות בעיר או בכרך כדי להחשב בן עיר או בן כרך, דעת המ"ב שצריך להיות בעלות השחר, ודעת החזו"א (ס' קנב) שצריך להיות בתחילת ליל י"ד. אבל כותב החזו"א שכ"ז בבן עיר שמגיע לכוך לפורים, אבל מי שגר בכרך והגיע מהעיר לכוך לאחר תחילת הלילה כן מתחייב בט"ו, דכיון שהוא גר בכרך די בזה כדי להתחייב. וכותב בשו"ת הלכות (ס' תרפ"ח סעי' טו) בדעת החזו"א שאפ"י אם קרא בי"ד בעיר, מתחייב שוב כיון שחזר לכוך, וכ"כ בהליכות שלמה (פר' כ' סעי' ה') בשם הגרש"א.

ולפי"ז בחור שהיה בבני ברק בי"ד והגיע לירושלים רק לאחר כניסת ליל ט"ו, אם נימא שביתו בכרך, אז גם לפי החזו"א הוא חייב לקרא בט"ו עם ברכה, ואם אינו בן כרך לפי החזו"א הוא פטור בט"ו, ורק לפי המ"ב הוא חייב, ולכן יקרא רק בלי ברכה, וכמובן לא יכול להוציא מי שהוא בן כרך גמור, וכן נפ"מ להיפך אם יצא מהכוך בליל י"ד כדי להיות בעיר בי"ד כנ"ל.

קריאה קודם הנסיעה

נפ"מ נוספת בהנ"ל, בחור שנמצא בירושלים ומתעתד לנסוע לבני ברק בליל י"ד, האם יכול לקרא כבר בירושלים את הקריאה. אם ביתו בעיר יכול לקרא כבר בירושלים כמבואר בשו"ע, (ס' תרפ"ח סעי' ה' ומ"ב שם), אבל אם ביתו בכרך ורק דעתו להיות בעיר, לדעת החזו"א שהכל תלוי בלילה הרי היות ובכניסת ליל י"ד לא היה בעיר בכלל לא נחשב בן עיר, ואף לדעת המ"ב שנחשב בן עיר אם יהיה שם בעלות השחר, אבל עכ"פ כעת הוא לא בעיר אלא בכרך, ומה שדעתו לנסוע לעיר ודאי לא מחשיבה אותו כבן עיר כל עוד הוא בכרך, ובדאי לא יכול לקרא בכרך בירושלים.

ויתרא מזו כתב השבות יצחק (עמ' ט' הע' טו) בשם הגריש"א שאפילו אם יצא כבר מהכוך והוא נמצא כעת בדרך, וא"כ הוא לא בכרך אלא במקום פרוז, אבל כיון שלא הגיע לעיר שרוצה להיות שם אינו יכול לקרא את המגילה קודם שהגיע לעיר, כיון שעדיין לא נעשה פרוז לפני שהגיע לעיר.

אמנם כל הנידון הוא רק ביחס לקריאת י"ד, אבל כאשר היה בבני ברק בי"ד וקיים את המצוה וחזר לירושלים לביתו או לישיבה, אף אם נימא שמקום מגוריו העיקרי הוא ירושלים, כותב השבו"י (עמ' כו) בשם הגריש"א שבליל ט"ו יקרא רק אחרי שיגיע לכוך, דקודם לכן יתכן שלא מתחייב כיון שאינו בכרך אף שהוא בן כרך ודעתו להיות בכרך, כיון שכבר נקבע עליו שם פרוז, אמנם בהליכות שלמה (פר' כ' סעי' ה') כותב שיכול לקרא בעיר, אבל כתב שלכתחילה יקרא בכרך משום ששם נהוג היום פורים.

עניי עירו קודמים

נפ"מ נוספת בהנ"ל לאיזה אביונים יתן את המתנות לאביונים, שהרי עניי עירו קודמים. האם יתן לעניים של מקום מגוריו הוריו, או לעניים שבבית הישיבה. (אבל אם הישיבה בעיר וביתו בכרך או להיפך נחלקו הפוסקים אם פרוז יכול לתת למוקף, ואכמ"ל)

ראיה מדין הדלקת נרות

יש להביא ראיה לספק הנ"ל מהערה"ש (ס' רס"ג סעי' ה') שכתב, בחור שנמצא חוץ לבית הוריו חייב להדליק נר שבת בפני עצמו, דכיון שהוא גדול הרי הוא כבעה"ב בפני עצמו, ואינו דומה לכשהוא בבית אביו ואמו שהוא נכלל בכלל המשפחה.

א"כ מבואר להדיא בערה"ש שכאשר בחור נמצא בביתו הוא חלק מהמשפחה ושם ביתו, אבל כאשר לא נמצא בביתו לא נחשב ששם ביתו אלא כבעה"ב בפני עצמו במקום שבו הוא נמצא, וא"כ ביתו הוא בישיבה, וכן מובא בס' ארחות שבת (פר' לג' הע' שמב) בשם החזו"א, וכן נקט הגרש"א (ש"ש"כ פר' מה הע' נו).

ולפי"ז יש לומר שכמו שלענין הדלקת נרות כאשר נמצא בישיבה מקום קביעותו הוא בישיבה, וכאשר נמצא בבית הוא חלק מהמשפחה, כך גם לענין דיני בן כרך ובן עיר, כאשר נמצא בישיבה נחשב שהבית שלו הוא הישיבה, וכאשר חזר הביתה נחשב ששם ביתו, ויש מקום לחלק, ואכמ"ל.

ועיין אור לציון (ח"ד פר' נה סעי' י') שנוקט שלענין חנוכה ביתו העיקרי הוא בית הוריו ולא הישיבה ולכן בחור לא צריך להדליק בישיבה אבל לענין פורים הישיבה היא ביתו כיון ששוהה בה ונחשב שערך דירתו לכוך. אמנם הגרש"א אף שלענין הדלקת נרות סבר שהישיבה היא ביתו אבל לענין נר חנוכה סובר שבית הוריו הוא ביתו (פר' יד' סעי' יב) וכן נקט לענין פורים (פר' כ' סעי' ו'), וצ"ע.

ביאור ענין קביעות ימי הפורים ביום י"ד וט"ו

הרב נפתלי חיים פלינק

ריש מסכת מגילה: מגילה נקראת בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו. שואלת הגמ', היכא רמיזא כל הימים האלו? אמר רב שמן בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא "לקיים את ימי הפורים בזמניהם" וזמנים הרבה תיקנו להם. ולמסקנא הגמרא אומרת שלומדים מ"זמניהם" דומיא דזמנם, מה זמנם תרי אף זמניהם תרי. זאת אומרת סה"כ ד' ימים.

הרא"ש בריש מס' מגילה מביא את המחלוקת בין רש"י והר"י לגבי איך אנחנו קוראים המגילה גם ביום י"ג, שיוצא ה' ימים בסה"כ, ולא רק ביום י"א, י"ב, י"ד וט"ו. שלפי רש"י הפשט היא שיום י"ג היתה זמן קהלה לכל היא, שבו ביום נקהלו לעמוד על נפשם ולכן לא צריך קרא. ומקשה הרא"ש, ולא נהירא דנהי דנקהלו בו ביום, כיון שקבעו הקריאה בי"ד ובט"ו מנא לן שיכולין לקרות בו, ועוד דלא זמן מלחמה גורמת הקריאה אלא זמן המנוחה כדכתיב כימים אשר נחו בהם היהודים וגו'. ונראה לר"י דסוגיית גמרא דידן כעין הירושלמי שאומרת לגבי יום י"ג, "ומשני רבי חלבו, י"ג זמן מלחמה היא והוא מוכיח על עצמו שאין נייחא, פירוש: ליכא לרבווי דלא הוו כימים אשר נחו בהם. אלא מעתה לא יקראו בו. לפניו ולאחריו קורין, בו אין קורין? והכי נמי איכא לפרושי סוגיא דידן זמן קהלה פירושו זמן מלחמה וליכא לרבווי מ"כימים אשר נחו בהם", ולא מ"זמניהם" דמשמע זמנים אחרים דומיא דאלו זמנים דהוה בהו נייחא ולא צריך קרא לרבווי, (אבל) מכל מקום קורא דמק"ו אתי כדאיתא בירושלמי.

נפקא לן שלפי הר"י זה שקוראים ביום י"ג היינו כזה בדיעבד, דאע"ג שהיה יום מלחמה ובעינן יום מנוחה דווקא, מ"כ"מ מק"ו דלא מסתבר שקוראים לפני ואחרי ולא בו, ולכן אעפ"כ קוראים ביום י"ג. אבל לפי רש"י, אדרבא, לא צריך קרא ופשוט שיש לקרוא בו ביום. וזה לשון רש"י בד"ה זמן קהלה לכל. הכל נקהלו להנאם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר הלכך לא צריך קרא לרבווי שיהא ראוי לקריאה, דעיקר הנס בו היה. וצריך ביאור מה יענה רש"י על הטענה של הר"י דבעינן יום מנוחה כמו י"ד ויום ט"ו, וכדמשמע בירושלמי.

ובפשטות אפ"ל שהיה הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הל' י"ד כותב, "בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו, אבל ימי

משנתה ושמחה אין עושים אותה אלא ביום י"ד. ואם הקדימו לא יצאו. וזה גמרא מפורשת בריש דף ה' ע"א. שמחה אינה נוהגת אל בזמנה. הרי מפורש שיום של מקרה מגילה ויום של משתה ושמחה לא חייבים להיות קשורים זה בזה. (וכך נוהגים בפורים המשולש)

אבל יותר מזה. עיקר תקנת ימי הפורים ב"מי מנוחה" צריך ביאור. דהנה, הרי כלל בידינו דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, ואם כן, כמו שבדאורייתא עושים יום טוב בו ביום של הנס, אז היה צריך להיות גם כאן. הנס שהיהודים עשו בשונאיהם והרגו בהם היתה ביום י"ג, ובשושן ביום י"ג וי"ד. בדאורייתא, אין כזה דבר שעושים יום טוב ביום של אחרי, וזה פשוט. יום טוב ראשון של פסח היה זכר ליציאת מצרים בו ביום של יציאת מצרים, עיי' רמב"ם הל' חמץ ומצה ריש פרק ז'. שביעי של פסח ביום של קריעת ים סוף. שבועות ביום מתן תורה. ולגבי הימים שגומרים בהם את ההלל (מגילה וחנוכה פ"ג הל' ו) הרמב"ם מזכיר ראשון של פסח ויום עצרת.... ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל. ואם כן, אם מקרה מגילה היא במקום הלל של שאר ימים טובים, למה קוראים אותה ביום של אחרי כן, ולא בו ביום של הנס כמו שעושים בשאר ימים שקוראים את ההלל??

ואפילו את"ל, שקבעו יום י"ד ויום ט"ו בגלל שהיהודים עדיין לא היו בטוחים שגבר ידיהם על אויביהם, וחששו שמא יבואו מחר הקרובים והידידים של אלו שנהרגו להנמק בהם. ורק למחר כשראו שבאמת לא היו בסכנה, לכן רק מחר עשו משתה ושמחה. וכך ראיתי בכמה מפרשים על מגילת אסתר. מכ"מ, למה לא אמרו להם שהיתה להם טעות באותו שנה של המעשה, ומכאן ואילך נחגוג על הנס בו ביום של אותם ימים ונעשה פורים ביום של עיקר הנס ביום י"ג ויום י"ד כמו תמיד?

כשהצעתי את השאלה הזאת לפני אחד מחתני היקרים החפץ בעילום שמו, נ"י, הוא חיפש ומצא שהקושיא כבר נמצאת בספר טעמא דקרא בס"י כ"ג על הפסוק ט:כ"ג. וז"ל, "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות". י"ל שבא ליתן טעם למה תקנו ביום שנחו ולא ביום המלחמה שאז היה עיקר הנס ולכן קאמר לפי שבשנה הראשונה שהתחילו לעשות לא יכלו לעשות ביום המלחמה רק למחרת ועתה קבלו מה שכבר החלו לעשות. ושם.. ובאופן אחר יש ליתן טעם למה עשו פורים ביום שנחו ולא ביום המלחמה שאז היה עיקר הנס, וי"ל שבימים המלחמה נהי' שהיה נס גדול שנצחו שונאיהם מ"מ היה נס לפי שעה שהקב"ה הגבירם נגד שונאיהם אבל מ"מ נתייראו מאד שיבואו אחיהם וקרוביהם של ההרגים וינקמו מהם אבל אח"כ כשראו שנחו ולא באו כלל להנקם כי נפל פחד היהודים ומרדכי עליהם אז היה עיקר השמחה שידעו שנושעו לגמרי ולכן עשו אז ה"ט. וכן מצינו אצל יעקב במלחמת שכם שנתיראו מאד כמ"ש עכרתם אותי וגו' ונאספו עלי וגו' וכשראה שנסעו ויהי חתת וגו' אז בנה מזבח להודות על הנס, עכ"ל.

לגבי התירוץ הראשון, עדיין צריך ביאור, למה סו"ס מרדכי לא אמר ליהודים, בשלמא בשנה של המעשה, לא היתה אפשרות לעשות גם מלחמה וגם משתה ושמחה באותו יום. אבל לשנה הבאה והלאה, למה לא חייבים לחזור ולזכור ולחגוג את הנס בו ביום, כמו תמיד? הפרזים ביום י"ג, והמוקפים ביום י"ג וי"ד.

ונראה לומר בדרך אחרת, שכאן בקביעת ימי הפורים, לא הנס היתה העיקר והקובע, אלא התגובה של הכלל ישראל היתה הקובע. וכמו שהגמרא מביאה דרשה בשבת פ"ח ע"א, שהיהודים בזמן מרדכי ואסתר קיימו וקיבלו את מה שקיבלו כבר, שהכוונה היא שמגודל שמחה על הנס, חזרו וקיבלו באהבה את תושבע"פ. דבר שבהר סיני הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית כדי להכריחם לקבלה. ויותר מזה. אפשר אולי לומר שזה שהיהודים שמחו בנס שבא ע"י מרדכי ואסתר, היא היא גופא הנס. הרי לגבי הסעודה של אחוורוש היתה להם ויכוח עם מרדכי האם חייבים ללכת או לא. ואח"כ לכאורה, לפי עיני בשר ודם, בגלל מרדכי שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, נהיה הגזירה להשמיד ולאבד את כל עם מרדכי. ואעפ"כ היהודים הכירו בגודל הנס בהשתלשלות הדברים ועשו משתה ושמחה. ולכן כשמרדכי ראה את תגובת הכלל ישראל לנס הנסתר, את היום של משתה ושמחה ביום י"ד וביום ט"ו שהיהודים עשו מעצמם בשנה של המעשה. ואת ה"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר"

² גם הימי שמחה והלל של חנוכה נקבעו ליום כ"ה בכסלו, שבו ביום נגמר המלחמה. וזה לשון הרמב"ם פ"א חנוכה הל' ב, וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה ח' ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור: ושם הל' ג': ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונות הימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל... (אמנם אפשר להתווכח לגבי חנוכה, ולומר שנקבעו ימי חנוכה בכ"ה בכסלו בגלל הנס של פך השמן, ולא משום גמר המלחמה, והבוחר יבחר..).

ו"אורה" זו תורה, על זה נהיה הקביעות לדורי דורות של ימי פורים: במשתה ושמחה, ועם תוספת תקנה של מקרה מגילה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות. ועיי' משך חכמה ויקרא כ"ג, מ"ב "בסוכות תשבנו" כו' ושם בסוף דבריו בד"ה: והנה מחק הטבעי לשמוח...

ולפי זה יוצא שזה לא היתה תקנה "בדיעבד", בגלל שלא יכלו בו ביום, ולא בגלל שלא ידעו בו ביום, אלא תקנה לכתחילה בו ביום לזכור השמחה על הנס.

הטעם שקבעו ב' ימים פורים

הרב אליהו בקרמן

הנה מה שקבעו חז"ל ב' ימי פורים, לפרזים ולמוקפים, צריך הבנה, מה ראו על ככה לפלג את עם ישראל לימים שונים, דבר שאין כדוגמתו בכל התורה שאין כל עם ישראל מחויב לנהוג באותו יום את החג (ואף יו"ט שני הוא רק מדין שמא הוא היום הראשון, וכשהשלמה ליום הראשון, אבל אי"ז שהחג שלהם ביום אחר).

ושמעתי לבאר ע"פ הגמ' במגילה (י"ב ע"א) שאלו תלמידיו את רשב"י 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 (בימי נבוכדנצר, רש"י). אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהם אלא לפנים.

ויש בגמ' זו תמיהות רבות: א. מדוע כשתלמידיו הבינו שהעונש הוא על שנהנו מסעודתו של אותו רשע, לא היה קשה להם וכי משוא פנים יש בדבר, ואילו כשאמר להם שהעונש על שהשתחוו לצלם שאלו וכי משוא פנים יש בדבר. ב. יש להבין קושיית וכי משוא פנים יש בדבר, הלא גדולה תשובה שמקרת גזר דין, וא"כ מה מקום יש לתמוה על שמחל הקב"ה על אותו עון. ג. בגמ' מבואר שהעונש לא היה אלא לפנים, ולכאורה מבואר בחז"ל שנחתם גזר דינם בטיט לאבד, והסכימו עליונים על כך, כמבואר בכמה מקומות בחז"ל. (אלא שלא היתה הגזירה בדם, ומפורסם בשם הגר"ח מוולוז'ין שמרומז במגילת במילת לאבדם, לא בדם. ואמר שודאי נאמר דבר זה ע"י אליהו הנביא). ד. איתא בחז"ל 'גמירא שבטא לא כלה' ואיך יתכן שיהיה גזירה משמים להרוג את כל היהודים.

אלא הביאור הוא שרשב"י לא דחה את פירוש תלמידיו אלא הוסיף עליו שהיו כאן שני גזירות שונות על שני עבירות אחרות, אותם שבשושן שנהנו מסעודתו של אותו רשע נגזר עליהם משמים כליה רח"ל, ולא היה זה שבט שלם, וגזירה זו נתבטלה בעקבות שחזרו בתשובה וצמו ג' ימים וג' לילות עד שריחם ה' עליהם ונהפך להם מיגון לשמחה, משא"כ בכל העולם כולו הלא הגזירה התבטלה אף קודם שנודע להם על כך, וע"כ שעליהם לא נגזרה גזירה כלל, אלא היתה זו גזירה לפנים.

פירוש זה כתוב מפורש בסליחות לתענית אסתר (לבני אשכנז) 'זרעים עינה ויגה ולא מלב לכלותם, חבו לפנים ורידם בהסרת טבעת להחלותם... עם הנמצאים בשושן באכלם מזבח עכרם, פער פיו וכו' צור הסכים לכתוב אגרת לאבד שברם וכו'".

ובזה יש ליישב כמה סתירות בחז"ל, דרשו באסתר (ו, יח). הוא ציוה והקב"ה לא ציוה, המן ציוה להשמיד ולהרוג ולאבד, וה' לא צוה ומה צוה ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו. ומאידך במדרש שם לעיל איתא שהגזירה היתה חתומה בטיט. א"כ משמע שבאמת נגזרה גזירה על היהודים להרגם. וע"פ האמור יתיישב היטב.

עוד יש ליישב בזה דקדוק הלשון בילקו"ש (רמז תתרמה) הוא אחשוורוש וכו' למה היו ישראל דומין ליונה שעומדת על פי השוכך ולא היתה יכולה ליכנס מפני שהיה הנחש בפנים, לצאת לא היתה יכולה מפני הנץ שהיה עומד בחוץ, כך אמרו ישראל אם נברח למדינות רחוקות כבר כתב עלינו המן לארבע רוחות השמים להשמיד להרוג ולאבד, ואם נהיה בשושן הבירה כבר אנו מסורים בידו. והדברים צ"ב דהלא אף שושן היתה בכלל הגזירה של שאר המדינות, וא"כ מה החילוק ביניהם, ומדוע חשיב לתרי גזירות, וע"פ האמור יתבאר שהיו שני גזירות על שושן נגזר בטיט משמים להורגם ולכן נקט המדרש הלשון "כבר אנו מסורים בידו", ואילו על כל העולם היה זה גזירה לפנים, לכן נקט הלשון "כבר כתב עלינו המן" להשמיד, אבל אין זו גזירה מהקב"ה.

ולכן קבעו חז"ל ימים נפרדים לגמרי, ללמדנו שהיה כאן ב' גזירות שונות, האחת גזירה לפנים על כל העולם וע"ז קבעו את יום י"ד והשנית גזירה אמיתית על שושן וע"ז קבעו את יום ט"ו.

הרב אליסף פרלמן

[א] כתב השו"ע סי' תרפ"ז ס"א וז"ל כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אפילו אינן מוקפין עכשיו, קורין בט"ו, אפילו אם הם בחוצה לארץ, ואפילו אין בהם עשרה בטלנים (פ"י בטלנים ממלאכתם ועוסקים בצרכי צבור); והוא שהוקף ואח"כ ישב, או שישב תחלה על דעת להקיפו אח"כ, לאפוקי כשנודע שישב תחלה על דעת שלא להקיפו (אבל בסתמא הוקפה ולבסוף ישבה ר"ן). עכ"ל השו"ע.

והנה הבה"ל היינו דלא נבנו בה בתים חדשים לאחר שהוקפה אבל אם נבנו בה דל בתים שקדמו להקיפן מכאן ונידונית ככר ע"י בתים הללו שלאחר הקיפן ונ"ל דאזלינן בתר רובא דאם רוב בתים שבעיר קדמו להקיפן קורין ב"ד ואם איפכא איפכא ומחצה על מחצה צ"ע. עכ"ל הבה"ל ומקור הדברים ציין להטורי אבן, והוא במגילה דף ג: סוף ד"ה 'בית מושב', ומבואר מוזאת דאין הבתים החדשים נמשכים בהכרח אחרי שם העיר הקיים בה מעיקרא, אלא יש בהם סיבה לדון אותם מחדש לפי מה שהם, ורק דשם העיר נקבע לפי הרוב, וכאשר שם העיר הוא שיש בה חומה זהו דינם של כל הבתים, גם אלו שמצד עצמם אין בהם טעם לקובעם כבתי ערי חומה.

[ב] ויש לדון אם נבנו בה הבתים החדשים לאחר מות יהושע האם אזלינן בתר החומה שהיתה מזמן יהושע, או בתר הבתים שנבנו על דעת חומה שנבנו רק לאחר זמנו של יהושע, והנראה דאזלינן בתר החומה, דעיין בטורי אבן שביאר ענין זה שמועיל תוספת הבתים שלאחר מכן, והוא לפי שאין כאן נידון כלל על החומה עצמה אלא רק על הבתים שבה, ולא דמי למיעוט של שור איגר שהיא חומה שקבוע בה בתים, שהתם החיסרון הוא בחומה עצמה, ולא יהני שיענה בה לאחר מכן בתים, משא"כ ביישבה ולבסוף הוקפה דליכא חיסרון בהחומה, אלא בבתים שבה, עכ"ד ולפי"ז נראה לצדד דסגי שהחומה היתה בזמן יהושע אע"ג דהבתים נתחדשו לאחר מכן דהא סו"ס הוי חומה מזמן יהושע [ויל"ע].

[ג] והנה יש לדון היכא שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע ונבנו בה בתים לאחר שנפלה חומתה, דלכא"ו י"ל דכל הך דינא דאמרינן דגם לאחר נפילת החומה קרי לה עיר המוקפת חומה היינו משום דנשאר חשיבות של חומה לאותם בתים שבעיר שהיו מוקפות בה חומה, אך כלפי בתים שנבנו בה לאחר מכן, הרי אם נדון מצד הראוי לאותם בתים, הרי שאין ראוי להם שם בתי ערי חומה שגרע מיישבה ולבסוף הוקפה, דהא גם בשעת בנייתם וגם בהמשכם לאו על דעת חומה נעשו, דכבר לית בהו חומה בפועל משעת בנייתם.

ומעתה לכא"ו יש לדון דעיר כזאת יש לילך אחר רוב בתים שבה דכל זמן שיש בה עוד רוב בתים מאותו הזמן שהיה מוקף חומה א"כ זה שם העיר ודינה שהיא עיר של בתי ערי חומה, אבל כאשר נתרבו הבתים החדשים שנבנו לאחר נפילת החומה, הנה עיר כזאת אין לדונה אלא על פי רוב הבתים והרי רוב בתיה יש לדונם כשישבת בתים שלא על דעת היקף החומה, ואין בהם דין בתי ערי חומה, ודינם כדן הפרוים לקרא ב"ד וממילא דכך הוא שם כל העיר.

[ד] אכן לא ברירא מילתא, משום דאפשר שיש לדון דעיר כזאת שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע שוב נקבע חשיבות העיר לדורות ואין דנים כבר על כל בית ובית שבה מחדש, דעד כאן לא שמענו לדון על כל בית אלא לאידך גיסא במה שהיה בה דין פרוים מעיקרא ועכשיו נקבעו בה בתים שראוי לדון בהם חשיבות של בתי ערי חומה ועי"כ קובעים בה דין בתי ערי חומה, אך י"ל דמכאן ואילך נקבע חשיבות העיר לגמרי, ושוב אין משתנה דינה ע"י בתים שראוי לדונם כפרוים, אלא אדרבה אותם הבתים נקבעים על דעת חשיבות העיר כעיר שמוקפת חומה.

והנראה לומר כן שאין החשיבות נפקעת, הוא משום הך דינא שעיר המוקפת חומה יש לה דין בתי ערי חומה גם אם נפלה חומתה, ולכא"ו קשה דהרי בפועל אם היינו דנים לפי המצב דעכשיו, הרי אין ישיבת בתים מתקיימת על דעת החומה, והיה ראוי שנידון על פי המצב דעכשיו, דאין זה ישיבת בתי ערי חומה, וכדחזינו דלאידך גיסא כאשר לא היתה עיר של חומה משום דבתיה ישבו מקודם לחומה, ואח"כ ניתוסף בה בתים שראוי לדון בה בתי ערי חומה, שפיר דנים בה בתי ערי חומה, לפי המצב של עכשיו, ומאי שנא דלא הופקע דינן כאשר נפלה החומה, ולכא"ו היינו משום דאין החשיבות פוקעת.

[ה] אכן יש לדחות ולומר דכאשר נפלה החומה לא נשתנה דין הבתים ממה שהיה בהם חשיבות מעיקרא של בתי ערי חומה, כיון דאותם הבתים עצמם היה בהם דין חשיבות מצד עצמם, אך אין זה ראייה על בתים חדשים שנבנים בה, שגם הם יקבלו בעצמם חשיבות זו, ואע"פ שמעיקרא כל זמן שהם היו מיעוט היה דינם כבתי ערי

חומה, הרי לא היה זה מחמת עצמם, אלא מחמת דהולכין אחר רוב העיר, וא"כ י"ל שכאשר הם נתרבו וראוי לדונם לפי מה שהם, כיון דבהם עצמם לא היתה חשיבות מצד עצמם מעיקרא, ממילא אדרבה עכשיו הם קובעים את דין העיר להיות כפרויה, ויל"ע.

[ו] והנה הטורי אבן יישב בדבריו את קושיית התוס' שם משור איגר, וכתב החזו"א או"ח סי' קנ"ג אות ה' וז"ל ואמנם י"ל כיון דהחומה נבנתה להגן על הפרוות אין זו חומה ולא מהני הוספת הבתים, גם י"ל כיון דקדם כאן שם פרוות, כל הנבנה אח"כ בטל לראשונה, עכ"ל וכך נקט החזו"א בדעת תוס', ויסוד הדברים הוא דלהחזו"א הרי ששם החומה עצמה נקבע לפי הבתים, ולא רק דין הבתים שבה נקבע, ואם ישבה ולבסוף הוקפה אין בה תורת חומה, ועל כן יש סברא שגם אם נתרבו הבתים לא השתנה דין החומה עי"ז דהיא נשארה חומה של פרוות כשעת בנייתה ועוד שיש סברא שבטלים הבתים.

ולשיטתו הרי לכא"ו הוא הדין לאידך גיסא בנידון דידן, דנתרבו בתים לאחר נפילת החומה יש לדון נמי דלא היה בזה סיבה לשנות את דין החומה שלה ונשאר ששם העיר היא עפ"י חומה שהיא מוקפת מימות יהושע, וגם הסברא השניה קיימת דהבתים החדשים שנבנים אח"כ בטלים לראשונה, וממילא יש בהם דין חומה, ויש להוסיף דמשמעות החזו"א דאין זה דוקא משום שהם בטלים קמא קמא כל זמן שהם מיעוט, אלא גם אם נבנו כאחד בריבוי על הקודם להם י"ל דהם בטלים להבתים הראשונים, ויל"ע בכל זה.

[ז] ובעיקר המשא ומתן של החזו"א להוכיח מקושיית התוס' דלא כהטורי אבן, נתקשיתי בזה, דהנה כן הקשו התוס' שם מגילה ג: ד"ה 'כרך ישב' וז"ל ואת' לקמן בפרקין (שם) דקאמר אשר לו חומה פרט לשור אגר פ' שאגרות חומות שלה כגון שהבתים מדובקים יחד בעגול והוי כמו חומה סביב לעיר ולמה לי קרא תיפוק ליה דה"ל ישב ולבסוף הוקף שהרי לא נגמרה חומת העיר עד שנגמרו כל הבתים, ויש לומר דקרא אתא לאשמועינן דאפילו היכא דקים לן שלא דר אדם שם עד שנגמרו כל הבתים אפילו הכי לא חשיב היקף עכ"ל.

ועל זה תירץ הטורי אבן דשור איגר הוא מיעוט בעיקר השם חומה, והנפק"מ בזה דגם אם לבסוף נתיישבו בה בתים לא ישתנה הדין שלה להיות עיר המוקפת חומה כיון דמעיקרא חסר בה שם חומה, משא"כ אי הוי רק חיסרון מחמת דהוי 'ישב ולבסוף הוקף' הרי אם לאחר זמן יתרבו בה הבתים של 'הוקף ואח"כ ישב' תחזור להיות עיר המוקפת חומה, ע"כ, ועל זה הוכיח החזו"א מדלא תירצו התוס' כן משמע דס"ל גם בדין החיסרון דישב ולבסוף הוקף לא יהני ריבוי הבתים שנתיישבו אחר שהוקף.

אכן צ"ל בזה מדוע לא תירץ הטורי אבן את קושיית התוס' בפשטות, דהמיעוט של 'שור איגר' נצרך לנו לכה"ג שממש בשעת בנייתה כשור איגר' דהיינו שהבתים קבועים בחומה, אבל נבנו בה באותה שעה גם עוד בתים בתוכה, שראוי לדון על פיהם הוקף ולבסוף ישב לכו"ע, [לפחות אם הם רוב] וא"כ אין למעטם מצד ישב ולבסוף הוקף אלא רק מפני המיעוט דשור איגר, כיון שאין דין חומה כזאת לחומה שקבועים בה בתים, ומעתה קשה לי גם על ראית החזו"א דלא כהטורי אבן, דהא מאיזה טעם שלא תירצו התוס' כן, [וכגון שנאמר דפשיטא להו דנצרך המיעוט גם בלא שיש בה עוד בתים] זה יהא טעם דעל כן לא תירצו נמי נפק"מ בנבנו בתים לאחר מכן על דעת חומתה, ואין ראייה מקושיית התוס' דלא כדן זה של הטורי אבן, וצ"ע.

[ח] והנה הרמב"ם פ"ב מהל' שמיטה ויובל ה"ג כתב עיר שגגותיה חומתה או שהים חומתה אינה כמוקפת חומה. וכתב הדרך אמונה שם עיר שגגותיה חומתה. שלא הקיפה חומה אלא הקיפה בבתים ותכופות הבתים זו לזו כחומה שחומות חיצונות של בתים נעשים חומה לעיר דממעטינן לה מדכתיב אשר לו חומה פרט לזה, וכל העיר אין לה דין בתי ערי חומה גם הבתים הפנימיים שבתוכה, וכו' עכ"ל, הרי לנו בהדיא שנקט לומר דהמיעוט דשור איגר הוא גם כשמעיקרא נבנו בה עוד בתים לאחר הקיפה.

ועיין בציון ההלכה שם אות צ"ו כתב פשוט דאל"ה היינו פלוגתא דבית הבנוי בחומה, עכ"ל. וביאור דבריו עי"ש משכ"ת בביאור ההלכה [וגם בזה צ"ע שהרי חילק דהכא מיירי בחומה שכולה בנויה מבתים שבתוכה ולא בבית יחיד ששם היא הפלוגתא בבית הבנוי בחומה, וא"כ מה ההוכחה שמייירי גם כשיש עוד בתים בתוכה, אך עי"ש שכתב 'ואפי' אי נימא' וכו' ולפי"ז אתי שפיר, אך לא ידעתי למה הוא כ"כ פשוט], ולכא"ו קשה, דאדרבה מקושיית התוס' שלא תירצו כן הרי יש להוכיח דס"ל דאין בכלל המיעוט אם יש בה בתים נוספים שראוי לתת עליהם דין בתי ערי חומה, וכמו שהוכיח החזו"א מקושיית התוס' כנגד הטורי אבן מדלא תירצו כדבריו, ועיין דרך אמונה בפ"ב שמיטה ויובל ה"ד אות ס"ו שהביא את דברי החזו"א דמוכיח מדברי התוס' דלא כהטורי אבן, ע"כ וא"כ מדוע אותה הוכחה איננה בכאן להוכיח מקושיית התוס' דשור איגר אינו ממעט כשמעיקרא בנה גם בתים בתוכה, וצ"ל בענין זה.

הרב א. ש.

א, בדין סמוך ונראה, יש שביארו שהוא דין גרידה שמקום שהוא קרוב למקום, נמשך אחריה להיות כמותו, דראו חז"ל שלא לחלק בין מקומות הקרובים זל"ז, וע"כ יש שסברו שראית העין מרחוק נחשב נראה או שנותנים סמוך לסמוך וכיו"ב.

ופי' זה צ"ע, דא"כ גם לעיר הסמוכה ניתן סו"נ לעיר אחרת וכן הלאה, דהא הטעם הוא שלא להתחלק, וזו לא שמענו, וכ"ל להדיא בחזו"א ועוד, וכיון שכן, הא אם יש עיר שמצד א' סמוכה לכרך ומצד ב' סמוכה לעיר פרוזית, מדוע נמשכת אחר הכרך ולא אחר העיר, וכי יש חשיבות מיוחדת לדין ט"ו להכריע כפי איזה מקום נמשכת העיר האמצעית.

ואף אם יתכן היה לישב הדברים, אך באמת הענין מפורש בירושלמי ובראשונים, דבירושלמי מגילה פ"א ה"א איתא הנידון לענין טבריה אי ס"ל דלענין בתי ערי חומה אינו כמוקף מה דינו לענין מגילה, ואמרו שם דיש לחלק, שכשם שבבע"ח אין דין סו"נ ובמגילה יש סו"נ, אף לענין טבריה י"ל דלענין מגילה נחשב מוקף. ולכא' אינו מובן הראיה, הרי סו"נ זו סברא נפרדת שלא לחלק וכו' ובטבריה הנידון אי חשיב מוקף, וע"כ מבואר דיש כאן הרחבה בגדר מוקף, דסו"נ חשיב מקצת מוקף, וע"כ דימו לזה דין טבריה.

והראשונים שם הביאו את הירושלמי, ובריטב"א ב' א' מבאר דמיון הדברים, וז"ל: כל היכא דמיגנו ויש בה צד חומה מימות יב"נ עשאוה כמקפת גמורה כגון כרך והסמוך לו דכיון דסמוך לכרך מוקף ומיגנו בתוכו בעת צרה ובהדי הדדי קיימי ומשתתפי דינא הוא דליקרו בהדי הדדי, וכן בטבריה כיון שמקפת חומה ממש מג' צדדים ומגניא מאויבים דין הוא שלא תהא כעיר לענין מקרא מגילה אע"פ שיש לה דין בתי החצרים ואחמיר בה קרא, והיינו דאמרינן בירושלמי וכו' וכשם שהקילו בזה [סו"נ] כך הקילו לענין טבריה. וכ"ל בריטב"א ב' ב' ד"ה אלא וד"ה ועד, ג' ב' ד"ה אמר ריב"ל, ע"ש.

ועי' רשב"א ב' א' שכתב דגם למ"ד דקדושת ע"ח בטלה, מ"מ לענין מגילה חשיבי מוקף, ע"פ הירו' הנ"ל דהכא הקילו בגדר מוקפים מהא דיש סו"נ, וברשב"א ג' ב' מביא שי' רש"י דיישב ולבסוף הוקף לענין מגילה חשיב כרך אף דלא נחשב כרך לענין בע"ח מהא דמקלינן בטבריה משום דמיגניא וכן מקלינן בסו"נ, ופליג וס"ל דיישב ולבסוף הוקף אינו כרך, ואין להוכיח מסו"נ, דהבבלי פליג על הירושלמי וסובר דהוא עדיף, דכל הסמוך ונראה אליו נמי משום דכיון דמיגנו ומיכסו בכרך הסמוך מימות יהושע, דכל שהוא סו"נ לכרך בשעת מלחמה מתאספין ובאין אל ערי המבצר והלכך הרי הם כאנשי הכרך ממש והרי הם כמוקף מימות יהושע וכו', וע"פ ברשב"א ב' ב' ד"ה עוד הביא וכו' כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשיו שנחרב הכרך, הסמוך לו שלא נחרבו ולא נשתנו במילתייהו קיימי וכו', ע"ש. וחזינן מכ"ז דיש כאן הרחבה בגדר מוקף ולא רק מטעם שלא לחלק בדין.

ובראשונים אחרים מוכח שהוא ענין טפילות לכרך, עי' בהלכות גדולות, וכן בתשו' הר"ש בתשו' מימוני נשים (אות כ"ב) ובראב"ן ואגודה ועוד שדנו מזה לענין מסים ותקנות הכרך וכיו"ב, ועי' דס"ל דהסו"נ טפל לכרך, ואמנם גם לרשב"א וריטב"א הוא גם מדין טפילות כדמוכח ממש"כ לענין כפר הסמוך לעיר דדינו כעיר שלא להקדים, וכן ממקום שנשמך לאחר שחרבו החומות. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ, ועכ"פ יוצא דאין לומר דכל קשר שהוא גורם להיות סו"נ, ויש לזה הרבה נפ"מ.

ובאמת הדברים מבוארים להדיא בהלכות גדולות, וז"ל: ואי איכא כרכא וכו' ואית ליה רוסתקי (פי' רחבה, שוק) הדר הודרניה, כל רוסתקי דמרחקין מן ההוא כרכא עד מילא ככני כרכא דמו. ומבואר דההגבלות של סו"נ נאמרו על שווקים של העיר שנמצאים חוצה לה, ואין לך משותף עם העיר גדול מזה.

ב. ולפי"ז יש לבאר דין נראה, דלהנ"ל מתבארים דברי הר"ן ב' א' סד"ה אמר, דאינו נראה שאם היה רחוק כמה פרסאות מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נידון כרך, ע"כ. ולהנ"ל הוא מוכרח, דהא אינו מוגן בכרך וכן אינו נטפל אליו. והנה, כידוע נחלקו הראשונים האם נראה הוא אפי' ביותר ממיל, עי' טור וב"י, אך להמעין בר"ן ובראשונים עולה שלכו"ע אין צד שמקום שרחוק ממיל וגם אינו מתחשב מתחומי העיר ומשתתף בעניניהם, יהיה לו דין נראה מחמת ראייה מרחוק, אלא ד"א דלעולם בעינן מתחשב מתחומי העיר [שיטה א' בר"ן], ע"ש שמדייק מל' נראה עמו דלא קאמר רואין אותו, דע"כ פירושו מתחשב מתחומי העיר אלא דבעינן גם דרואין אותו, וס"ל דבכה"ג אף יותר ממיל וכ"ה בריטב"א ב' ב' כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעיניהם לית לי' שיעורא, ובמאירי כ' שהוא טפל כעין בנותיה, וי"א דבכ"ג עד מיל

[שיטה ב' בר"ן, ודנו האחרונים האם דוקא במתחשב, ויש אחרונים שפסקו דגם בסמוך בעינן מתחשב, הפר"ח הפמ"ג ומאמ"ר], אבל בלא תרוייהו ליכא למ"ד, וד"ז מוכח מהרבה קמאי [אלא דיש שלמדו מלשון נראה עמו דאינו רק לשון ראייה אלא צריך מתחשב עמו, ויש שאמרו דמתחשב הוא תנאי לכל סו"נ ויש שלא כתבו דבר זה אך הגבילו עד מיל], ונראה דהיה פשוט להם דלא סגי בקשר עין גרידא ממרחק גדול. ולמש"נ ע"כ כ"ה, דל"ש להחשיבם מוגנים וטפלים לעיר.

ג. והנה כתב מרן החזו"א ועוד, דעיר שמתחילה תוך מיל הוי כולה סמוכה, ולהאמור מסבא היה מקום לומר דבכה"ג אין כולה נחשבת לסמוך, דלא מוגנת ואינה נטפלת, ואף דקשה לחלק באמצע עיר, שמא בכה"ג כולה אינה כסמוכה. ובאמת להסבר הראשונים היה נראה שעיר גדולה לא נטפלת לכרך קטן וכפי שכתבו היעב"ץ מגילה ה' ב' והמהר"ם שיק ס' קס"א והתורת רפאל ס' קכ"ג, ליישב קושיית הברכ"י למה בטבריה נהגו כספק, דהיא פחות ממיל לחמת וחמת היתה מוקפת, [ואמנם י"ל דטבריא שאני שהיתה מוקפת בעצמה, ומוגנת מצד עצמה, אלא דיש ספק בדינה, וע"כ אין לה להגרר אחר מוקף אחר, ויל"ע], וכן נראה מלשון בה"ג שיובא לק', וכ"ה פשטות לשון הטוש"ע, ויש שסברו לחלק באמצע העיר, ודנו כן ממשמעות המאירי לענין נראה, וכ"מ בחי' הגרא"מ הורוויץ ריש מגילה בירחון תבונה ע"ש, וכן נקטו הרבה מחכמי ירושלים כמובא בס' עיר הקודש והמקדש, ועי' בקונטרס המועדים להגרמ"ש שפירא בענין מנהג מרן הגרי"ז זצ"ל בזה.

ואמנם הרבה פליגי ע"ז וכ"פ בתשו' חת"ס ס' קצ"ג והחזו"א ועוד, דעיר שמתחילה תוך מיל נחשבת סמוך אף שנמשכת הרבה, ואף בגדולה מהכרך, וצ"ל דאף שלא מתקיים סברת סו"נ לא פלוג רבנן, כיון שא"א לחלק העיר. [כאשר א"א לחלק מפני שיש רצף מוכרח, ויל"ד בחיבורים שאינם מוכרחים ד"ל דאינו נכלל בלא פלוג], ואמנם אי"ז משום דנותנים דין על בית א' הסמוך והוא גורר את כל העיר, דלא מסתבר כן, אלא אמרינן שהעיר כיחידה אחת הסמוכה לכרך.

בעיירות המסופקות

הרב יוסף הכהן שברון

בשו"ע (תרצה ס"ג) - אומר על הניסים בברכת המזון, ובמשנה ברורה (ס"ק טו) - ואם שכח לומר על הניסים, יש אומרים דמחזירין אותו, ויש ואמרים דאין מחזירין אותו, וספק ברכות להקל, ודוקא בסעודה ראשונה שאוכל בו ביום. ע"כ.

המבואר שהשוכח בפורים להזכיר בברכת המזון על הניסים הטעם שאין חזור, הוא רק מדין ספק ברכות להקל, כי יש צד שאין חיוב סעודת פורים דוקא בפת.

בעיר מסופקת כתב במ"ב (תרפ"ח ס"ק יז) - שאומרים על הניסים בשתי הימים, אבל בלוח א"י כתב שאין המנהג כן [וציין לפאת השולחן סימן ג סעיף טו].

בלוח ההלכות והמנהגים (תשפ"ד, הרב זלניק) כתב וז"ל: ובלוח לא"י בשנים הראשונות, כתב: 'זכר אמירת על הניסים ראוי לומר בטו' כמו שכתב הפמ"ג, כן נהגו בזמנים קדומים וכו' אבל זה מזמן שנוהגים לא לקרא בתורה ולא לאמר על הניסים בטו', כמו שכתב בתקון ישכר, ופאת השולחן סימן ח, ובספר ארץ חיים" ע"כ. וכן כתב בספרו ארץ ישראל עמ' מז. והחזו"א הורה בב"ב (שחשש שהיא סמוכה ליפו המסופקת) לומר על הניסים, אמנם הקהילות יעקב לא אמר, באמרו שאם החזו"א היה רואה את לוח לא"י שלא אומרים היה חוזר בו. - מפי הגרח"ק זצ"ל מובא בקונטרס דרכי יעקב עמ' מח בהערה, וכן הוא בארחות רבינו ח"ג עמ' לו, ע"ש עוד. ולהאמור לוח א"י שינה את דבריו וגם בדבריו האחרונים הביא רק את המנהג אבל דעתו שצריך לומר. והגרצ"פ פראנק (הר צבי או"ח ח"ב תשובה קכח אות כז) כתב אבל על הניסים אומרים בשני הימים. ע"כ מהלוח הנ"ל.

ויש להעיר הערה גדולה על המנהג שאין מזכירים - בשלמא בתפילה גם אם אינו מזכיר על הניסים יוצא בדיעבד ידי חובת תפילה, דאמירת על הניסים בתפילה אינו לעיכובא ולכן יש לומר שלא נהגו להזכיר דהא עכ"פ ודאי יצא ידי חובת תפילה, אבל הבא לברך ברכת המזון אמנם בדיעבד אין חזור משום ספק ברכות להקל, אך איך יכול קודם שבייך להקל מעיקרא שלא להזכיר על הניסים, והרי יתכן שלא יצא ידי חובת ברכת המזון, וא"כ מהיכי תיתי להקל מעיקרא שלא לומר על הניסים בברכת המזון, ולכן נראה לומר שבעיירות המסופקות בסעודה הראשונה שאוכל ביום יש להזכיר על הניסים בב' הימים כדי שיהיה לו ודאי ברכת המזון, אך אם לא הזכיר אין חזור וכנ"ל מדין ספק ברכות להקל.

ולבאר המנהג שאין מזכירים - יש לומר דסברי שעיירות מסופקות מיקרי רק במקום שידוע שמוקף חומה ורק לא נתברר אם מוקף מימות יהושע, וכן טבריה שודאי יש ים וספק אם מיקרי מוקף חומה, אבל במקום שלא ידוע שיש בו חומה

הרב יצחק רצקר

בגמרא (מגילה ז) ישנם כמה תיאורים ועובדות על משלוח המנות שנהגו חכמי הש"ס, ומן הסתם יש ללמוד מהם מהו האופן הנכון והמהודר ביותר לקיים מצוה זו, וכן את מהותו של ענין זה.

העובדה הראשונה (לפי גירסת רוב הראשונים, וכן הוא בכל כתבי היד, וכן בירושלמי): "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעגלא תלתא ולגין דחמרא, שלח ליה: קיימת בנו ומתנות לאביונים, הדר ושלח ליה עגלא וחד גרב דחמר, שלח ליה: קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו".

רבי יהודה נשיאה שלח בתחילה בשר ויין בכמות נכבדת המספיקה לצרכי הסעודה של רבי אושעיא, אולם רב אושעיא חש שמאחר ולפי עשרו של רבי יהודה אין כאן שיעור סעודה חשוב, הרי שאין זה אלא מתנות לאביונים, כלומר שר' יהודה נשיאה העשיר מספק את צרכי הסעודה של רב אושעיא [אין הכרח שרב אושעיא היה עני, אלא שעצם הפער בינו לרבי, וגודל המנות שהיו לפי צרכיו, מייצר את הרושם של מתנות לאביונים. אמנם, בטורי אבן כאן כתב שמוכח בירושלמי שהיה עני]. רבי יהודה נשיאה קיבל את דבריו ושלח לו כמות נכבדת של בשר ויין, בשיעור המתאים לערכיו שלו, ונחה דעתו של רבי אושעיא, וקיבל זאת כמשלוח מנות. ולהלן נרחיב בתגובתו השניה של רב אושעיא.

בשונה משאר העובדות הבאות להלן, לא נזכר שרב אושעיא שלח לו בחזרה מנות, וכפי הנראה סבר שאפילו אם ישלח לרבי יהודה נשיאה מנות גדולות כפי ערכיו, אין בזה טעם, כיון שהוא כמכניס תבן לעפריים.

העובדה השנייה: רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא ססקא דקשבא, ומלי כסא קמחא דאבשונא. אמר ליה אביי: השתא אמר מרי: אי חקלאה מלכא ליהוי - דיקולא מצואריה לא נחית (הסל, שהיה רגיל להוליך בעודו בן כפר ומאכיל לבהמתו, לא יוריד עתה מראשו, כך אתה, נעשית מלך וראש בפומבדיתא ואיך שולח לו אלא דברים המצויין לכל, רש"י). הדר שדר ליה איהו מלא ססקא דונגבילא, ומלא כסא דפלפלתא אריא. אמר אביי: השתא אמר מר: אנה שדרי ליה חוליא (מתוק, רש"י) ואיהו שדר לי חורפא.

בשונה מהעובדה הראשונה, המנות הנזכרות כאן אינן מהוות את עיקר הסעודה (בשר ויין), אלא הן רק משמשות להכנת מאכלים מתוקים או חריפים הבאים בתוך הסעודה. ולכן, שלא כרבי אושעיא, בטענת אביי על רבה לא נזכר שיש כאן מתנות לאביונים, משום שאין מטרת המנות לספק את צרכי הסעודה, אלא רק לתוספת. כמו כן, טענתו של אביי מתייחסת לסוג המנות ולא לגודל המנות, וכפי הנראה המדובר היה בכמות גדולה, אלא שהמוצרים אינם מכובדים דים (רש"י מפרש שהם מצויים לכל, ולכאורה היה מקום לפרש שהם דברים המצויים אצל חקלאי, ולא אצל בעל הבית). ויותר מזה פירש מהרש"א, שכוונת אביי היא להיפך, שאין דרך נכבדים לשלוח מנה גדולה כזו אלא דרך חקלאי הוא.

לא ברירא האם כוונתו של אביי לתהות על מעשהו של רבו (ומשום מה, הוא אינו מביע את תמיהתו אלא עושה את שליחותו), וכמו כן בדבריו על מנותיו של מרי בר מר, קשה לדעת אם יש כאן טענה, שמא המתוק עדיף מן החריף, או שכוונת אביי, בשתי הפעמים, אינה שיש איזה חסרון במנות השלוחות, אלא, כפי שמפרש מהרש"א, שהוא דרך בדיחותא. ומשמע מדבריו שגם המשלוח החוזר של מרי בר מר היה דרך בדיחותא, והדבר מתבטא הן בכך ששלח לו באותם כלים שהוא שלח, [כפי הנראה לרמוז לו שמאחר והוא שלח לו כמות גדולה כזאת, הרי שגם הוא "נאלץ" להחזיר לו באותה מידה], והן בכך ששלח לו דבר חריף ומר כשמו [ואגב כך זכינו לחידוש שחריף ומר נחשב דבר אחד, וכפי הנוהגים לקחת דבר חריף למרור בליל הסדר, ואכמ"ל].

ולפי זה, קשה לדעת מה ניתן ללמוד מעובדה זו, מאחר והכל נאמר ונעשה דרך בדיחותא, ונעמוד בזה להלן.

העובדה השלישית היא, "אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדידי". ורש"י מפרש "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חברו עמו". והרמ"א בדרכי משה מבאר, שזה גם אופן של קיום משלוח מנות, "דמאי שנא אם אוכל עמו בביתו או ששלח אליו". ולפי זה, גם העובדה הבאה, של "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי", היא אופן של קיום משלוח מנות. ומשמע שכל אחד הביא חלק מהסעודה, וכך קיימו שניהם את המצוה.

והמגן אברהם יצא לדון שאולי גם באופן שהאחד סמוך על שולחן חברו, ואינו מביא כלום לסעודה, נפטר בזה ממשלוח מנות. ואפשר לפרש, שמשלוח מנות הוא במי

ויש ספק מעיקרא אם בכלל מוקף חומה, לא הוי בכלל עיירות המסופקות, ולכן המנהג הוא להחמיר להחשיב כמסופקות רק לגבי קריאת המגילה וכו' אבל לגבי תפילה ובברכת המזון שיש חשש הפסק לא החמירו להזכיר על הניסים, כיון דלא הוי בכלל המסופקות. וסברא זו מוזכרת בב"י סימן תרפח סעיף ד, ובפרי חדש ס"ד, אבל המשב"ז ס"ק ד, כתב דלא קיי"ל כסברא זו.

שכרו אביון למלאכה בכספי המתנות לאביונים

הרב דוב כהן

מעשה בגבאי קופת צדקה שרצו לתת מתנות לאביונים לאדם נכבד שלא רוצה להרגיש נצרך לבריות וא"א לתת לו בדרך הרגילה, ולכן פנו אליו שיש צורך באדם מכובד כמוהו לצורך שליחות מסוימת בעניני צדקה שא"א לעשותה ע"י אחרים ובפרט ביום עמוס כזה, ואם יעתר לבקשתם מוכנים לשלם לו ע"ז סכום נכבד מאד, ואח"כ התעוררו שכיון שעשו אותו פועל הרי חייבים לשלם לו תמורת מלאכתו, וא"כ אין כאן מתנה אלא קבלת שכר פעולה, ובמג"א תרצ"ד הביא תשובת מהרי"ל סי' עו שנשאל מאחיו אם אפשר לצאת מתנות לאביונים ממעות מעשר דנותן לעניים משלהם, והשיב מהרי"ל דא"א דהוי דבר שבחובה שלא בא אלא מהחולין.

ואם אכן לא קיימו בזה את המצוה יש לומר שכיון שהנותנים נתנו לגבאי את המעות כפקדון לקיים מצוות מתל"א, והוא נתן את המעות בתורת שכר פעולה הרי שינה את שליחותו, ולכאורה יצטרך הגבאי להחזיר את המעות לנותנים.

אמנם יש לעיין שמא אי"ז סתירה להחשיב שכר פועל לצדקה, דאיתא ברמ"א חו"מ פא' מ' שאמר לחתנו העשיר תלמד עם בנך ואני משלם לך פטור כיון דלאו עני הוא ובלאו הכי חייב ללמד עם בנך, וביארו התומים והנתי"מ דאילו היה עני כבר התחייב כנדר של צדקה ולא יכול לחזור בו, והקצוה"ח למד שאם ילמד עם בנו באמת דינו כשוכר, ונמצא שגם שכר פעולה אצל עני נחשב לצדקה, וא"כ יש לומר שהכא שמעיקרא שכר את הפועל ע"ד לתת לו שכר ממעות צדקה ודאי הוי נדרי צדקה ולא יוכל לחזור בו, וא"כ ודאי שקיימו בזה מצוות צדקה.

אמנם ודאי שלא כל קיום של מצוות צדקה יכולה להחשב כמתנות לאביונים דהא שיטת הקצוה"ח בכ"מ שכל קציצת מקח עם עני יש בה גם משום נדר צדקה, (בס' רס"ד כתב שלעני א"א לומר משטה הייתי בך מטעם נדר צדקה, וע"ע בס' רז), וא"כ בכל קניה בחנות של עני הרי מקיים מצוות צדקה ומ"מ פשיטא שאם יקנה מעני בפורים לא יקיים בזה מצוות מתנות לאביונים.

אבל יש לדון מדברי הרמ"א דגם לצד שלא קיימו כאן מתל"א מ"מ אין הגבאי חייב להחזיר את הכסף לנותנים דסו"ס הגיע כספם לצדקה וא"כ אין כאן הפסד ממון אלא רק הפסד של המצוה של מתל"א במעות אלו, אמנם מסתבר שאם הם סכומים שלא היה בכוונתם לתת לצדקה בזמן רגיל ורק משום מצוות מתנות לאביונים נתנו כך, הוי שינוי מהשליחות ויכולו לתבוע את הכסף בחזרה.

והיה מי שרצה לומר שסו"ס קיבל העני הנאה ששכרו אותו בסכום גבוה ובנ"א מוכנים לשלם סכום כדי שישכרו אותם לעבודה במחיר גבוה ואולי זה הוי נתינת מתנה, אמנם זה אינו דכתב מהרי"ל בתשובה הנזכרת שגם למ"ד טובת הנאה ממון א"א לקיים מתל"א במעות מעשר דדבר שבחובה אינו בא אלא מהחולין, ובלא"ה גם אם היה אפשר לקיים מצוות מתל"א בנתינת הנאה כזו הכא לא יהי דשכרו אותו לפני הפורים וא"כ הגיעה ההנאה לעני בערב פורים ובפורים עצמו לא קיבל כלום, ועוד דאי"ז מתנה מהנותנים של המעות אלא מהגבאי, אא"כ נאמר שהוא שלוחם לשמח את המקבל בשכירות זו בממון של הנותנים.

אמנם דנו לומר שעד כמה שאין כאן קיום של מתל"א, א"כ לא היה רשות לגזבר לקצוץ את השכירות עם הפועל ובפרט שלא היה צורך לקופה באמת בפועל, וא"כ דינו כגזבר שפשע והתבטלה הקציצה כדין בי"ד שטעו שמקחם בטל גם בפחות משתות, וא"כ בטלה השכירות והקופה לא חייבת לשלם לו את השכר, וממילא הגיע הממון לידי כמתנה ולא כשכר, והתקיימה השליחות הראשונה.

אמנם נראה שגם בזה עדיין לא יצאו ידי המצווה, דלכאורה לא דמיא מתנות לאביונים לשאר נתינת צדקה דצריך דווקא צורה של נתינת מתנה ולא רק זכות ממון, ואם אדם יזכה לעני ממון בלי שידע העני שקיבל מסתבר שלא יקיים בזה מצוות מתל"א דצריך שהמקבל ידע שהיתה כאן מתנה, וא"כ השוכר פועל עני כדי להזמין לו ממון וחושב העני שקיבל שכר פעולתו ולא יודע שקיבל מתנה אולי לא יצא בזה מתנות לאביונים אף שיש לו שמחה בממון ויש לו מעות לצורך הפורים דסו"ס הוא מרגיש כמי שיש לו משלו ולא כמי שקיבל מתנה.

שיש לו מנות לסעודת פורים, אבל מי שאינו מכין מנות לסעודה, אין טעם לצוות עליו לשלוח מנות. אבל המג"א ציין לדבריו לגבי נר חנוכה, שצייד שם שאם סמוך על שולחן בעל הבית הרי הוא כבני ביתו. [ומשמע מזה שבני ביתו ממש ודאי אינם חייבים במשלוח מנות, וקצת צריך עיון שלגבי אשה משמעות דבריו שודאי שהיא חייבת, אלא שאולי יוצאת ידי חובה במשלוח מנות שבעלה שולח בשבילה]. ולכאורה, גם אם נאמר שמצוות משלוח מנות היא איש וביתו, זה מובן כאשר שולחים למי שאינו מבני הבית, אבל אין זה טעם יש בזה שיוצא ידי חובה במשלוח שהוא עצמו מקבל אותו.

וכל זה הוא לפירוש רש"י. אבל הפירוש הפשוט, כפי שפירש הרמב"ם ועוד ראשונים, וכן הובא להלכה, שהיו מחליפים את דברי הסעודה זה עם זה. וכתבו שאין זה מן המובחר, אלא רק אם אין לו. ואף שבכל משלוח מנות נוהגים שהמקבל שולח בחזרה משלו, וכמו שמצאנו בעובדה של רבה ומרי בר מר, מכל מקום באופן הזה שהמשלוח מחייב את המשלוח החוזר, יש כאן בחינה של אפוקי מטרותא והוא כעין הערמה.

ונראה שכל העובדות האלו מלמדות את תוכן הענין של משלוח מנות בפורים [בשונה ממשלוח מנות "לאין נכון לו" כבנחמיה, או משלוח מנות הנהוג ביום טוב כפי שנוכח במסכת ביצה]. והוא, שאופי המשתה של פורים הוא באופן של שיתוף וחיבור של הסועד עם מרעיו בסעודתו. וזה יכול להתקיים על ידי שחברו סועד אצלו, או שעושים הסעודה ביחד, או ששולח לחברו מנות מסעודתו. ולכן, גם באופן שמחליף את סעודתו עם חברו, שכתבנו שיש כאן בחינת אפוקי מטרותא, אין זה גרוע כל כך, והרי אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין עשו כן. וזאת, משום שהמטרה אינה הנתינה והתוספת שמוסיף לרעהו, אלא השיתוף עצמו, ואין חסרון בכך שהמשלוח מחייב את המשלוח החוזר. ומה שאין זה לכתחילה, אפשר שהוא משום שכיון שנותן לו את כל סעודתו אין כאן שיתוף כל כך, שאין זו סעודתו שלו.

ואם כן ניתן לפרש את כל הסוגיה שהיא הולכת מהחוץ אל הפנים. רבי יהודה נשיאה, שהוא נכבד ועשיר גדול ויש לו משרתים המבשלים את סעודתו, אינו שולח מנות מוכנות מתוך הסעודה, שהמנות אינן מבטאות שיתוף וחיבור אישי. והשיתוף שלו בסעודתו, הוא בכך שהוא שולח מהמוצרים המשובחים והיקרים שיש לו לצורך הסעודה, המבטאים את אופי הסעודה האישית שלו. ונראה שהסיבה שלא שלח מלכתחילה אלא אטמא דעיגלא וקנקן יין, הוא משום שרצה לשלוח מדבר הקרוב לסעודה עצמה, (בנוסף אחר: לשלוח מהמטבח) וסבר שאם ישלח עגל שלם וחבית יין יהיה זה רחוק מהסעודה ויחסר באופי האישית של המשלוח.

ורב אושעיא לא קיבל את זה, ואפשר, שמאחר ולא היה זה מנות של ממש אלא רק מוצרים להכנת הסעודה, הדבר הורגש אצלו כעין עזרה שרבי יהודה נשיאה מספק לו, ושלח לו שהוא רואה את הדבר כמתנות לאביונים. וכשרי"נ קיבל את דבריו ושלח לו עגל שלם וחבית יין, שלח לו בחזרה 'קיימת בנו משלוח מנות', כדי להניח את דעתו שהוא חש בזה משלוח מנות אף שאין זה מתוך סעודתו של רי"נ ממש. ואפשר, שהאופן שבו נחשב הדבר אצל המקבל, הוא זה שקובע את אופי הדבר, הוא הקובע אם הדבר נחשב משלוח מנות או לא, ולכן ר"י נשיאה שמע לרב אושעיא בשתי הפעמים.

ומכאן ממשיכה הסוגיה לעבר אופן פנימי יותר של משלוח מנות - שליחה של תמרים, קמח, ותבלינים. אמנם אין זה עיקר הסעודה כבשר ויין, אבל הם דברים הנאכלים בתוספת לסעודה, לפניה או לאחריה, והם יותר מהווים שיתוף של הסעודה, מאחר והם מוכנים לאכילה, והם דבר מסוים ומיוחד ולא בשר ויין הנאכלים אצל כולם. וכאן מוסיף אביי נופך, שתוכן המסוים של המנות יש בו משום ביטוי אישי של הנותן, דווקא מתוך המבט של המקבל, שיראה בזה ביטוי לאופי של רבה, שאף שנעשה ראש ישיבה עדיין הוא נוהג כחקלאי. ובדיחות הדעת שיש בזה, כפי

שפירש מהרש"א, היא חלק עיקרי במשלוח מנות, שהשיתוף והחיבור נעשה באופן של שמחת פורים שכל כולה בדיחות הדעת. [ובאמת ניתן לשמוע גם את "תוכחתו" של רב אושעיא לרבי יהודה נשיאה, שהיא נאמרת בקצת בדיחות הדעת].

והאופן הכי פנימי של שיתוף הסעודה הוא כאשר סועדים ביחד ממש, או כאשר שולחים את הסעודה עצמה, כל פירוש כדאית ליה. ויתכן שאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין נהגו כן משום שהקירבה ביניהם היתה מיוחדת מאד, כי מלבד שהיו אחים גם היו שניהם תלמידי רבה, ונוכרו בהרבה מקומות בש"ס כ"אמרי תרוויהו", ולכן אצלם זהו האופן הנכון ביותר של השיתוף בסעודה.

משלוח מנות לאבל

הרב חנוך הענין מנדלסון

ידוע מה שכתב הרמ"א באו"ח תרצ"ו ס"ו שאין שולחין מנות לאבל כל י"ב חודש, וטעם האיסור הוא כמבואר ביו"ד שפ"ה ס"ג משום דחשיב כשאלה בשלומו, ואין שואלים בשלום האבל עם אביו או אמו כל י"ב חודש.

אלא שהרמ"א באו"ח ס"י "כמו שיתבאר ביו"ד ס"ז שפ"ה, עיין שם", ונחלקו הט"ז והמג"א מה כוונתו בציון זה, הט"ז הבין שכוונתו שלפנימה שכתב הרמ"א ביו"ד שפ"ה ס"א שיש מקילין האידנא בשאלת שלום, א"כ יש להקל גם במשלוח מנות, ומכאן הבנה זו חלק הט"ז שאין לסמוך על התר זה, והיינו כדביאר הלבושי שרד שכיון שכבר כתב הרמ"א ביו"ד שאין טעם לקולא זו אלא אם סוברים ששאלת שלום שלנו אינה שאלת שלום, א"כ משלוח מנות שהוא ודאי נחשב כשאלת שלום אין מקום להתיר.

אבל המג"א ביאר (ובהרחבה בפמ"ג ולבושי שרד) שכוונת הרמ"א פשוטה יותר, לציין למה שכתב ביו"ד בדין משלוח מנות לאבל "הגה: ואסור לשלוח מנות לאבל על אביו ואמו כל י"ב חודש, ואפילו בשבת, במקום שנהגו שלא לשאול בשלומם בשבת, אבל במקום שנהגו לשאול בשלומם בשבת, גם זה שרי"י שכיון שכל איסור משלוח מנות הוא מדין שאלת שלום, א"כ במקום ששואלים בשלומם בשבת (אפילו תוך שבעה) מותר גם לשלוח מנות בשבת, ועי"ש בב"י והנו"כ מהירושלמי שבמקום שאין מנהג ידוע, מותר.

ולפי זה כוונת הרמ"א באו"ח היא שכיון ששאלת שלום בשבת מותרת, א"כ דין משלוח מנות בפורים תלוי במחלוקת המובאת לעיל בסעיף ד' האם אבילות נוהגת בפורים, ולפי מה שכתב הרמ"א שהמנהג הוא שאין אבילות (אפילו של שבעה) בפורים, א"כ לא שייך בו כלל איסור משלוח מנות, שאפילו בשבת מותר.

ועי' במשנ"ב שבסקי"ב הסכים לפסק הרמ"א שהמנהג להקל באבילות בפורים, אף שי אחרונים שפקפקו בזה, ולענין משלוח מנות כתב בסק"א שכוונת הרמ"א להתיר משלוח מנות מכא המנהג, ואמנם לשון המשנ"ב דומה להבנת הט"ז, אך ציין בשעה"צ שמקורו מהמג"א (והוא מוכרח שהרי הט"ז מכח הבנת חלק על הרמ"א, וההתיר הוא רק לפי ביאור המג"א. אלא דמ"מ הביא את הדה"ח שההתיר הוא רק אחרי שלושם, אף שלמג"א אין חילוק בהו, צ"ל שלמעשה לא התיר אלא אחר ל' שאז גם לט"ז הרמ"א היקל).

אלא דמ"מ יש דבר אחד שאסור, והטא מה שהביא המשנ"ב בסוף דבריו שגם לשלוח לאבל וגם כשהוא שולח לאחרים אסור לשלוח "מיני שמחה", ואיסור זה אינו משום שאלת שלום אלא משום שמחה, וכמו שהביא המג"א בסק"א ממנהיג"ל פורים י"ז וספר חסידים תשי"ג שאף שהאבל ודאי מותר לשלוח לאחרים, כמו שמותר לשאול בשלום אחרים, מ"מ לא ישלח מיני שמחה, וישלח "מעוה או בשר" ולא "מיני תפנוקים העשויים לשמחה".

ביאורים במגילה ומילי דאגדתא

מישאל ועזריה דהוצרכו ללמוד ק"ו מהצפרדעים למסור נפש, ופירשו בתוס' דהצלם דנבוכדנצר לא היה ע"ז, ומ"מ מי שרוצה לקדש השם רשאי, וכ"ה הכא במרדכי. אמנם לשיטת הר"מ (פ"ה מ"ס"ה"ת ה"ד) דאסור להחמיר ולמסור נפש, ביאר בנמוק"י (ספ"ז מסנהדרין) דחנניא וכו' הוא משום שהדור פרוץ מותר לחסיד למסור נפשו. וכן הביא ממש"א מה לך יוצא ליהרג שמלתי את בני וכו', הוא מפני שהיתה שעה צריכה לכן. ועי' בהמשך מהמבי"ט, דע"י השתתפות בסעודת אחשוורוש נתגלה שמה שהשתחוה לצלם נבוכדנצר לא היה מאונס, א"כ י"ל דגם כאן היה שעה צריכה לכן, לכן מסר נפשו.

ביאורים במגילה

הרב דוד מרדכי זילבר

א) ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, בתוס' (סנהדרין ס"א ב') לרבא דעבודה זרה מיראה פטור, אך למדרש צלמים היו על לבו. א"נ משום קידוש השם כדאמרינן בירושלמי בפפוס ולילנוס, ע"כ. הנה בירושלמי (שם ג' ה') מבואר משום דבהפרסא אפילו על מצוה קלה יהרג. אך תוס' הוצרך להביאו מהירושלמי, עי' ערל"נ דכאן לא היו י' מישראל בשער המלך, ולא חשיב בפרהסיא. ועיי"ש במאירי דהוא דומיא דחנניא

הרב יצחק לנדא

מגילה י"ב. גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות, בית הנשים מיבעי ליה? אמר רבא שניהם לדבר עבירה נתכוונו, ובהמשך שאלו שם: "מכדי פריצתא הואי דאמר מר שניהם לדבר עבירה נתכוונו מ"ט לא אתאי? אמר ר' יוסי ב"ר חנינא מלמד שפרחה בה צרעת, במתניתא תנא בא גבריאל ועשה לה זנב". [והנה על שאלת הגמ' מ"ט לא אתאי היה לכא' מקום לתרץ דאף שגם היא לדבר עבירה נתכוונה, מ"ט לא נתכוונה לפריצות גדולה שכו' ובאופן של התבונות כ"כ גדולה, אבל מהגמ' רואים שתפסה כדבר פשוט ששניהם לדבר עבירה נתכוונו היינו שהסכימו שניהם לעשות כן כדי שיראו השרים והעמים את יופיה, ולכן שאלה הגמ' למה מיאנה לבא, ותרצה שנעשה בה מום והתביישה לבא באופן זה].

ויש להקשות דלפי האמור לא מובן מה שמוכר שם בהמשך הדברים: ויקצוף המלך מאד, אמאי דלקה ביה כולי האי [-מדוע התרת כ"כ?] וענה על כך רבא שם שכשמיאנה לבא שלחה להגיד לו שאביה המלך היה שותה אלף כוסות ולא משתכר ואילו הוא [אחשוורוש] שהיה בעבר שומר הסוסים של אביה - שותה כוס אחת ומיד משתכר ומאבד לגמרי את שפיותו, והיינו שאמרה לו שמה שדרש ממנה הוא דבר מוזר ומחוסר דעת, ובזיזה אותו על שממחר להשתכר כ"כ כאדם פשוט שלא מורגל לשתיית יין.

וצ"ע מה פשר דבריה שדרישתו שתבא מעידה היא שהשתכר לגמרי והלא גם היא נתכוונה לכך מעיקרא, וכמב' בגמ' שם, [וכדכתבתי לעיל], ורק משום שנפל בה מום של צרעת או של זנב מיאנה לבא, ואיך טענה כעת שהתנהגותו מעידה על חוסר דעת וטירוף?

וכשהרציתי את קושיה זו לפני ת"ח אחד רצה לומר דמ"ד הא לא אמר הא, והיינו שרבא שאמר שם שהיא ביזתה אותו שמתנהג בחוסר דעת לא ס"ל למה שאמרו לעיל מיניה "מכדי פריצתא הואי מ"ט לא אתאי", דרבא ס"ל שאף שהיתה פריצתא, מ"ט להפקרות והתבונות שכו' לא היתה מוכנה.

אמנם באמת אי אפשר לומר כן דהא רבא גופיה הוא גם בעל המימרא ששניהם לדבר עבירה נתכוונו, ומה שאמרו שם מכדי פריצתא הואי מ"ט לא אתאי, הוא לא מימרא של אמורא אחר אלא הוא הבנה פשוטה של הגמ' בדעת רבא, דהא דלדבר עבירה נתכוונו הכוונה שרצתה בעצמה בדבר זה, ולכן ת"י שם שפרחה בה צרעת וכו', וא"כ קושייתנו במקומה עומדת.

ונראה לבאר שדבר זה שדרש אחשוורוש מושתי באמת חידוש הוא גם אצל אומות העולם, דאף שרחוקים הם עד מאד מדרכי הצניעות, מ"מ אין הם מרחיקים לכת כ"כ ובפרט אנשי השררה והשלטון, וכ"ש שנמנעים הם מלעשות כן בפרסום ובפומבי, והסיבה ששניהם הסכימו לזה הוא משום יצרא דעריות שבערה בהם בזמן המשתה, וזה היטה ושיבש את דעתם כ"כ, אבל ושתי כשארע לה אותו מקרה ביש שנפל בה מום משמעותי כ"כ, בין רגע סר ממנה כל היצרא דעריות לדבר זה, דהבושה להראות עם הפגם הנ' ביטל אצלה את כל הרצון להתפאר ביופיה, וממילא חזרה להיות כאחד האדם וראתה בדבר זה התנהגות מגונה ומפרכת לגמרי, ולכן השתלחה באחשוורוש כ"כ והיה הוא נראה כעת בעיניה שהשתבש לגמרי בשכרותו, ולא זכרה ושתי שעד לפני זמן קצר היתה בעצמה שותפה לדבר מתועב זה.

ובאמת שגם אצלנו שייך דבר זה באופנים שונים, שכאשר מסתלק היצר מסתכלים על הדבר לאשורו ורואים בדבר שרק לפני זמן קצר היו מוכנים לעשותו מחמת תגבורת היצר - כדבר מגונה ומופרך. והדוגמא הנפוצה ביותר לזה היא כאשר מבחין האדם בהנהגה של גנאי אצל זולתו - רואה הוא בזה גנאי גדול ומתרעם על חברו איך נעשתה הרעה הזאת, וכל זאת כאשר הוא עצמו עשה כן ממש לפני זמן לא ארוך. אלא הביאור הוא כנ"ל שכשהוא עשה זאת היה הוא תחת שלטון היצר, ולכן לא ראה פסול בזה. ומשא"כ כשחברו עושה כן, נראים לו הדברים במלא גנותם, באשר הוא עצמו משוחרר מכבלי היצר.

ומה שמצינו בגמ' שם לאידך מימרא דרבא עה"פ ביום השביעי כטוב לב המלך בין, אמר רבא יום השביעי שבת היה שישאל אוכלין ושותין ומתחילין בד"ת ובדברי תשבחות אבל עובדי כוכבים שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות כו' עי"ש תיאור כל המאורע, וסיימו שם: "שבמדיה שאדם מודד בה מודדין לו", ומשמע שדבר זה שנדרשה ושתי להתבונות כל כך הוא מידה כנגד מידה על מה שעשתה לבנות ישראל (עי"ש), וכן אמרו שם עה"פ: "כשוך חמת המלך אחשוורוש זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה" - כשם שעשתה כן נגזר עליה, ומשמע

ואף דלא היו ישראלים בשער המלך, אך אם היה יוצא ליהרג היה מתפרסם, והיה מועיל למיגדר מילתא. אמנם זה לא מהני לשווא פרהסיא, אף דא"צ ממש בפניהם, וסגי שידוע לעשרה, כמו שהוכיח במאירי (שם ע"ד) מהא דאמרו דמעשה אסתר עם אחשוורוש הוא בפרהסיא, מ"מ שאני התם הדידיעה בשעת המעשה מושיא למעשה כנעשה בפרהסיא, משא"כ ביוצא ליהרג דהוא אחר המעשה. אך שוב מצאתי בהעמק שאלה (וארא מ"ב ב') אהא דמה לך יוצא ליהרג הנ"ל, דהוא מדין פרהסיא, דסגי פרהסיא בשעה שיוצא ליהרג, א"כ תו"ל ה"ה הכא, אלא דעיי"ש דהוא רק בדיעבד בא"י לעשותו בצנעא, אך באבן עזרא כתב דמרדכי היה אנוס לשבת בשער המלך. אך בראשון לציון (לבעל האוה"ח) פירש לשון לא יכרע ולא ישתחוה, בלשון עתיד, ולא בלשון סיפור דברים, להורות שגם היה עושה טעדי שיכור לכל שאין כורע ומשתחוה. על כרחך כנ"ל דלמיגדר מילתא.

ב) ועוד יש לפרש ענין הטעדי, ע"פ מש"א הח"ח (עה"ת עמ' ל"א) דכנגד הנהגת זקינו שאול לנהוג בוותנות, מרדכי נהג בהנהגה של תקיפות עי"ש. והנה בסוף המגילה, רצוי לכל אחיו, ובלקח טוב, מלמד שאין אדם יכול להוציא חובתו לכל העם שהרי לא נמצא טוב לישראל כמרדכי וכתוב בו וכו' לרוב אחיו ולא לכל אחיו, משמע לא כחז"ל דהוא פרישת סנהדרין. והנה הגרי"ז ביאר ענין מש"כ שם, מס על הארץ, דר"ל דאף שהיה מהפך במלוכה, לא נפגם תוקף המלך, וע"ד זה יש לפרש, דאף דמרדכי נעשה משנה למלך, לא עזב הנהגתו התקיפה, וזהו שאמר גם שהמשיך להיות רצוי רק לרוב אחיו, דלא כולם נתרצו בהנהגה זו. שוב מצאתי מעי"ז בפירוש תלמיד הרמח"ל (רא"ד ואל"י) מש"כ שם, כי מרדכי היהודי, ר"ל שלא שכח ועזב דקדוקי יהדות שלו בשביל גדולתו ח".

ג) והנה על הר"מ הנ"ל שאסור להחמיר, כתב הסדר משנה דלכן אסתר לא מסרה נפשה כשנלקחה לאחשוורוש. אך י"ל משום מש"א במדרש, דאמר מרדכי לא לחנם נעשה אלא לעשות נס על ידה, וכ"ה בת"ח (סנהדרין ע"ד), ומצינו דאפילו הלכה אליו באיסור אשת איש, להצלת כל ישראל, עי' מהרי"ק (קס"ח). וכן מצינו בה שמסרה נפשה ונכנסה לאחשוורוש שלא כדת, להצלת כל ישראל, עי' מלבי"ם. וזה גם אי לא כמהרי"ק שהותר גילוי ערוה להצלת ישראל, אך איסור דמוסר נפשו דהוא מחביבות נפשו, לכו"ע הותר להצלת ישראל. וא"כ י"ל דגם למרדכי הותר למסור נפשו, ע"פ מש"כ המנות הלוי דמסר נפשו כדי לכפר על הדור שהשתחוו לצלם כמ"ש במגלה י"ב, וי"ל דבזה מותר למסור נפשו. (והא דתנן (מכות י"א) דרוצח בעיר מקלט, אין יוצא אפי' כל ישראל צריכים לו, ופירש באו"ש (פ"ז מרוצח ה"ח) משום פיקוח נפש, מ"מ ברוצה לצאת, מותר, עי' ערה"ש חו"מ תכ"ה נ"ז). [והנה ברש"י (ב"ב י"ב) פירש מעשה דפפוס ולילוס הנ"ל, דמסרו נפשם להצלת אחרים, (עי' שירי קרבן בירושלמי הנ"ל), ובתוס' כתב דמרדכי כפפוס ולילוס, ופירש משום קידוש השם, אך למבואר הוא להצלת אחרים].

ד) והנה שם, וכו' מפני מה נתחייבו וכו' שנהנו מסעודתו וכו' א"כ רק שושן וכו' מפני שהשתחו לצלם, ופרש"י, דנבוכדנצר. ובמהרש"א פירש דלתוס' דלא הוה ע"ז, צ"ל על שלא קדשו השם כמו חנניא וכו', (וכ"ה בריטב"א כתובות ל"ג), א"כ תו נפרש צלם דהמן, על שלא קידשו השם כמו מרדכי, (ובאמת כ"ה בילקוט סוף תרנ"ג), אלא דתו יקשה שהוא רק בשושן. והנה למאירי הוא רק רשות, ולנמוק"י הוא רק לחסיד העושה לצורך השעה, ול"ש לכל ישראל. וצ"ל כמ"ש מהרי"ט (צ"פ, זכור) ובלב אריה (חולין קל"ט) דמה שנהנו מהסעודה, גילו דחפצים בזה, וא"כ גם ההשתחוואה לצלם לא חשיב אונס. [ועי"ש י', ויהי בימי אחשוורוש, ויהי לשון צער, ופירש בפנ"י דבמשתה נתמלאה סאת עוונם ונענשו על ההשתחוואה. וצ"ב א"כ שרק שבשושן יענשו. אך לנ"ל הוא גילוי על רצונם].

ה) והנה במ"ד, וצומו עלי ואל תאכלו אל תשתו, וכי יש תענית שאוכלין וכו' אלא על שנהנו וכו'. (עי' ילקוט, ג"ש הנמצאים, המשתתפים במשתה אחשוורוש). ועי' כת"ס (עה"פ יתן) דפירש המדרש, דעל ההשתחוואה לצלם, התענית הוא רק להכנעה, ואפשר לאכול פחות מיתובי דעתא, אלא כיון דנהנו מהסעודה, בעי גם תשובת המשקל לענות עצמם לגמרי, אפי' מחצי שיעור, וזהו שאמרו דעל שנהנו, אל תאכלו ואל תשתו, כלל. (ועי' יבמות קכ"א מכאן שאפשר לחיות בלא אכילה ושתייה ג' ימים). ועי' מנות הלוי שהביא הפירוש דההוספה, ואל תאכלו ואל תשתו, בא למעט מצה וד' כוסות, וביאר דר"ל דיעשהו מיד ולא ידחוהו לאחר ליל הסדר, ולא כמ"ש בתענית ח', דבא"א להתענות, מקבלים עליהם להתענות. וביאורו כנ"ל, דענין הגמ' בתענית הוא בתענית להכנעה, דזה מתקיים קצת גם בקבלה להכנע, אך לתשובת המשקל בעי בפועל את אי האכילה והשתייה, ולא מתקיים כלל בקבלה, ולזה צריך לדחות אכילת כזית מצה, אף בפחות משיעור יתובי דעתא.

שמה שנדרשה להופיע בפרסום היה זה עונש עבודה ולא מרצונה, והוא מתאים לכ' לדברי הת"ח שהבאנו לעיל.

ויש לדחות, דהמכוון בזה הוא שאחרי שנעשה בה מום והדרישה ממנה לבוא נותרה בעינה, ממילא היה כאן מידה כנגד מידה שכשם שהיא גזרה על בנות ישראל לעמוד לפני בעל כורחן באופן בלתי צנוע, כך גם נענשה היא שנדרשה להופיע בפני המלך והשרים בהתבוננות למרות שכעת היה זה באמת בעל כורחה.

תדע שכן הוא שהרי מיד אחרי הדברים הנ"ל (כשם שעשתה כך נגזר עליה), שאלו בגמ' שם את השאלה "מכדי פריצותא הוואי מאי טעמא לא אתאי, דאמר מר שניהם לדבר עבירה נתכוונו", ומוכח מזה שמה שהיה פשוט לגמ' שגם ושתי רצתה בתחילה להופיע הוא לא סותר כלל למה שאמרו לעיל מיניה שנגזר עליה לבוא, והיינו כדתיירצנו דהא לפני שעלה בה מום והא לאחר שעלה בה מום.

דינא דמלכותא

הרב חנוך העניך מנדלסון

ידוע יסודו של החת"ס דמלכד דינא דמלכותא שהוא מכח פרשת המלך או מכח שהארץ שלו, יש עוד דין במה שמתקן לטובת בני המדינה כגון בתקנות לבעלי אומנות וכדומה, שזה תקף מכח סברת הרשב"ם שבני המדינה קיבלוהו עליהם לנהל עניניהם, והנפ"מ הגדולה בזה כידוע דגם אי נימא דבארץ ישראל אין דד"מ כיון שאין הארץ שלו כדעת הר"ן, עדין יהיה דד"מ השני בדברים שאין מטרתם לטובת המלכות אלא לתקנת בני המדינה, כגון בחוקי הגנת הדיר או זכויות יוצרים וכדומה שיהיו תקפים גם בא"י, ובמק"א הבאנו לזה מקור מפורש מדברי הרשב"ם.

אלא דלפנ"ר הוא חדוש לומר שיש שני דיני דינא דמלכותא, וביותר צ"ע מנלן שאפשר לחלק ביניהם, דס"ס גם הדין השני נאמר במלכות, ומנלן שמי שאינו מלכות לדין הראשון שייך בו הדין השני.

עוד יל"ע בדין זה, דהנה כשהרג אחשוורוש את ושתי היה צריך לימלך בחכמים יודעי העיתים, וכמבואר שכן היה החוק "כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין", והרי גם המלך כפוף לחוק, וכדקי"ל דמלך שגזר נגד דיני המלכות הקבועים אין בו דד"מ ואינו אלא גזלה דמלכא כלשון הראשונים, וא"כ יקשה מאוד איך יכל להרוג את המן לבד בלי להתיעץ עם אף אחד.

והנראה בזה דהנה ממוכן באמת לא ענה למלך על מה שנתבקש, דהמלך שאלו על שהמרתה ושתי את פי המלך, וענה לו ממוכן להרגה משום שעוותה על כל השרים והעמים וכו', והינו כי מצד המלך הא באמת חששו כולם לעונת כמבואר בגמ' שמא מחר יכעס עליהם שאמרו להרוג את אשתו, ואם יאמרו לא להרוג הרי שוב פגעו במלך, ולכן לא ענו לו מצד זה אלא שבלא"ה חייבת מיתה מכח שמחריבה את המדינה, והוא מכח היסוד הראשון שהבאנו דבחוקי המלכות תמיד יש שני שיקולים טובת המלך וטובת המדינה, וזה תפקיד שבעת החכמים לאזן את השיקולים, כדי לשקול מלבד טובת המלך גם את טובת המדינה, וביחד מחליטים.

והנה אמרו חז"ל גדולה הסרת טבעת, והינו דאף שגם קודם היו כולם כורעים ומשתחוים להמן והיה גדול מאוד, מ"מ ס"ס הרי לא יכול להחליט לבד, וגם אם יחליט משהו הרי המלך מעליו ויכול לבטל גזרותיו, אבל כשבא המן וטען שישנו עם אחד שמזיק להתנהלות המדינה, ובתמורה לעשרת אלפים כיכר כסף שיבואו אל גנזי המלך, המלך הסיר את טבעתו מעל ידו ונתנה להמן, דהינו שלא רק נתן לו רשות לגזרה הזו, אלא שהסמכות להחליט נטלה מיד המלך וניתנה לו, והינו שבאו וחילקו את התפקידים ביניהם, שמהיום בכל מה שנעשה לטובת המדינה הסמכות הבלעדית היא להמן שהוא החכם והמומחה בזה, והמלך לא יוכל להתערב בזה, ומה שנוגע למלך יחליט המלך לבד ולא יצטרך להתיעץ איתם.

והוא כעין מה שעשה פרעה כשמינה את יוסף למשנה למלך, ובלעדיך לא ירים איש את ידו ורגלו בארץ מצרים, כיון שאין נבון וחכם כמוהו, ורק הכסא, דהינו עצם מעמד המלכות והכבוד נשארו לפרעה.

ומזה נבעה גם התוצאה שמי שנכנס אל המלך אל החצר הפנימית חייב מיתה מיד אא"כ נשא חן בעיני המלך, כיון שבמה שנוגע לכבוד המלך אין צורך לנהל משפט ולהתיעץ עם שום חכם, והכל תלוי ברצון המלך בלבד, ומאידך מי שנושא חן בעיניו כאסתר, אפשר למחול לו מיד בלי שום החלטה משפטית, וכן כשרצה המלך שהמן יכבד את מרדכי שעשה טוב למלך, בזה החליט לבד מהרגע להרגע.

ומעתה כשאמרה אסתר למלך על אותו איש צר ואויב שמבקש להשמיד את היהודים ומחליט החלטות גרועות למלכות כשאינו מוכרם לעבדים אלא הורגם, הרי

אף שקם המלך בחמתו מ"מ יצא נסער אל גינת הביתן בלא לומר דבר, לא להרוג את המן, ואפילו לא לבטל מיד את הגזרה, כיון שאין לו סמכות להתערב בענייני המדינה והחלטותיה, ורק כשחזר וראה את המן מבקש לכבוש את המלכה עימו בבית, ושמע שגם רוצה לתלות את מרדכי שדיבר טוב על המלך, כאן מדובר כבר בדברים הנוגעים אליו אישית כמלך, ויכל לומר תלוהו עליו בלי שום התיעצות, כיון שכן החוק מאז הסכם החלוקה עם המן.

ורק כעת אחרי שתלו את המן וחזרה הטבעת ליד המלך, חזרו אליו הסמכויות לדון גם בענייני המדינה, כעת יכלו והיו צריכים לבא אליו שוב ולהתחנן שיבטל את גזרת המן, שכעת הדבר בידו, והמלך שלא רצה להתיעץ עם כל חכמיו בדבר, כיון שמסתמא היו מתנגדים בטענה שאין זה חוקי לבטל כתב אשר נכתב בשם המלך, לכן חזר המלך לשיטה שהמציא המן, ושוב הסיר את טבעתו ונתנה למרדכי שיחליט ויחתום לבד מה שירצה.

ורק נקודה אחת נוסף שלפי"ז היה מקום לישב בפשיטות את תמיהת הגמ' מה ראתה אסתר שהזמינה את המן למשתה, כיון שלביטול הגזרה היתה צריכה גם את המן, והמלך לבד לא יכול לעשות כלום, והא דלא תרצה הגמ' כך, הינו משום דחזינן שבאמת הביטול לא בא עי"ז, אלא אדרבה ע"י שאחשוורוש תלה את המן, ואסתר הרי עשתה הכל ברוח הקודש וכמבואר מכל תירוצי הגמ' שכייונה לכולם, ואדרבה רוב תרוצי הגמ' בנויים על מה שנת', דרצתה שיהיה שם מזומן להרוג מיד בלי שהמלך יתיעץ ויתחרט, וגם מה שאמרו שרצתה שאחשוורוש יחשוד בהמן שרוצה למרוד בו, כיון שבאמת כבר נטל ממנו בערמה את כל סמכויות המדינה, ואולי עכשיו ינצל את כחו למרוד לגמרי, וכן עוד טובא ואכמ"ל.

ואחר כל זה תבא לדינא, דמכאן מצינו מקור גדול להא דבכח וסמכות המלכות יש שני עניינים נפרדים, מה שלזכות וטובת המלך וכבודו וכספו, ומה שנעשה לצורך ניהול המדינה, ומבואר להדיא שהדברים יכולים להתחלק לגמרי בין שני אנשים, והשני פועל שלא מכח המלך ושליוחותו, דהרי חזינן שהמלך לא יכל להתערב ולבטל את החלטותיו בכלל, אלא הוצרך להרגו כדי שממילא תחזור הנהלת המדינה אליו, ורק אז יוכל לפעול, ושפיר אפשר לומר שכשיש איזה הנהלה למדינה שפיר יחייבו החלטותיהם אף אם אין להם תוקף מלכות לשאר דברים.

אימתי נתלה המן

הרב אליהו בקרמן

ידוע ומפורסם שהמן נתלה בט"ז בניסן, וכן פסק המ"ב (בס"ת ת"צ סק"ב) וז"ל וכתבו הספרים דטוב לעשות ביום ב' בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן. וכן בגמ' (טו). אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי ליה הלכות קמיצה לרבנן. ופירש"י דורש בענינו של יום וששה עשר בניסן היה הוא יום תנופת העומר.

והנה זמן כתיבת האגרות מפורש במגילת אסתר (ג יב) ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלשה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'. הרי שכתבת האגרות היה ב"ג ניסן. ונחלקו חז"ל אימתי היו ג' ימי הצום. ברש"י (טו. ד"ה י"ט) כתב שהרי ב"ג ניסן נכתבו האגרות וניתן בשושן וי"ד וט"ו וט"ז התענו ובששה עשר נתלה המן (וכן הוא ברש"י במגילת אסתר ד יז). וכן הוא בילקו"ש (רמז תתרנז) ואת אמרת גזור תענית ב"ד ובט"ו ובט"ז. ואילו באסתר"ד (ח ז) איתא וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים אלו הן י"ג וי"ד וט"ו בניסן. והיינו שנחלקו האם התחיל הצום ביום כתיבת האגרות בעצמו. והנה בשלמא למדרש באסתר"ד א"ש שביום השלישי הוא ט"ו בניסן, וא"כ המשתה הראשון היה ביום ט"ו והמשתה השני ביום ט"ז, וממילא נתלה המן ביום ט"ז. אכן לדעת רש"י שהצום התחיל ב"ד ניסן א"כ היום השלישי הוא י"ז בניסן ולא ט"ז בניסן. שו"מ שכבר עמד בזה רש"י בעצמו לקמן (טז. ד"ה ולתעניתו) ומה שאמר המקרא ליום אתמול שלישי ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות יום שלישי לשלוח הרצים היה. וא"כ ב' ימי המשתה היו בתוך התענית. ואילו באסתר"ד (ט, ב). איתא שהוא בסוף שלשה ימים לתעניתם. הוא לשיטתו שהתענית היתה ב"ג ובי"ד ובט"ו בניסן. עכ"פ א"ש שלכו"ע נתלה בט"ז בניסן.

אכן לכאורה קשה שיש ראייה להיפך שנתלה בט"ו בניסן, שהרי בין המשתה הראשון לשני נדדה שנת המלך, ואיתא בילקו"ש (רמז תתרנח) בלילה הוא בליל פסח. וכן הוא בסדר עולם (פכ"ט) וכן הוא בפסיקתא רבתי ובמדרש פנים אחרים (הובאו במדרשי חנוכה ופורים עמ' שי"ח). וא"כ המשתה השני היה ביום ט"ו בניסן, ולפ"ז נתלה המן בט"ו בניסן.

ויש ליישב שלא נתלה עד לערב וכבר היה ט"ז בניסן.

ש"מ שכתב המהרש"א (טו. ד"ה ועבור) וז"ל ונראה לפי ענינו דביום הראשון שהתענו דהיינו ב"ד באה אסתר לפני המלך בלבוש מלכות דהא אח"כ כתיב נדדה שנת המלך וגו' כמפורש במדרשות ובתרגום שהיה ליל ראשון דפסח. אבל רש"י פירש לקמן דוהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות דהיינו ביום ט"ו היה יום שלישי לשילוח הרצים עכ"ל, ולפ"ז צ"ל אין מוקדם ומאוחר דזה המעשה דבלילה ההוא נדדה שהיה בליל ט"ו היה קודם מעשה דותלבש אסתר וגו' שהיה ביום ט"ו וצ"ל נמי דהמעשה מהר קח את הלבוש וגו' ויקח המן לא היה ביום שאחר ליל ט"ו שנדדה שנת המלך כדמשמע בקרא אלא שהיה ביום ט"ו ביום הנפת העומר כדמוכח לקמן ובו ביום עשתה אסתר משתה שני לכך פירש"י כאן דבו ביום בערב נתלה המן שהרי כל מעשה מהר את הלבוש וגו' ויבוא המלך והמן לשנות וגו' וכל הענין בו ביום קודם שנתלה המן היה עכ"ל המהרש"א.

הרי לנו ב' ביאורים במהרש"א, לולי דברי רש"י היה מבאר שבאה אסתר למלך ביום הראשון לתענית דהיינו י"ד ניסן. וזה צ"ב גדול מאוד הלא מפורש בפסוק ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, ובשלמא למדרש הוא שלישי לתענית, ולרש"י הוא עכ"פ שלישי לשילוח הרצים, אבל למהרש"א למה הוא שלישי.

ומה שביאר ע"פ רש"י שאין מוקדם ומאוחר בתורה והמעשה של נדדה שנת המלך היה קודם שבאה אסתר למלך, אף הוא תימה גדולה הרי גמ' מפורשת היא (טו:). רבא אמר שנת המלך אחשוורוש ממש, נפלה ליה מילתא בדעתיה אמר מאי דקמן דזמינתיה אסתר להמן דילמא עצה קא שקלי עילוייה דההוא גברא למיקטליה. ואילו לדברי המהרש"א נדדה שנתו קודם שבאה אסתר להזמין את אחשוורוש והמן למשתה. ובפרט איך ניתן לבאר כן בדעת רש"י כשרש"י גופיה במגילת אסתר (ו א) ביאר נדדה שנת המלך, וי"א שם את לבו על שזימנה אסתר את המן שזא נתנה עיניה בו ויהרגהו. והוא פלא עצום.

ובפשטות י"ל שהוא מחלוקת מדרשים וי"א שנתלה בט"ז ניסן ולמדרשים שהיה זה בליל פסח א"כ נתלה בט"ו בניסן.

ועיין פרקי דר"א פ"ג שסובר שהצום היה ב"ג וב"ד ובט"ו בניסן, ואילו אסתר ניגשה לאחשוורוש בט"ז ניסן (וביאר הרד"ל שניגשה ביום השלישי אלא ששקעה כבר החמה ולכך הסעודה הראשונה היתה בט"ז ניסן) והסעודה השניה היתה ב"ז ניסן ואז נתלה המן. (אכן יש לציין שיש הרבה גירסאות בפדר"א וזה הגירסא שגורס הרד"ל).³

וזאת תורת העולה, בפשטות ישנם ג' דעות אימתי נתלה המן, לדעת הגמ' נתלה בט"ז ניסן וכ"פ המ"ב, לדעת כמה מהמדרשים נתלה בט"ו בניסן, ולדעת הפרקי דר"א נתלה ב"ז בניסן.

בענין 'ונהפוך הוא' הנגרם מהחוק הפרסי

הרב שילה היילברון

בתחילת פרק ח' מסופר על מה שקרה לאחר תליית המן. אסתר מבקשת מאחשוורוש להעביר את רעת המן האגני צורר היהודים כי לא יתכן שהיא תראה ברעת העם היהודי שהוא עמה, כמו שגילתה לא מכבר למלך, ואחשוורוש עונה לאסתר ומספר לה את כל הטובות שעשה ליהודים ושהיא קיבלה את בית המן, אך מסיים שהיא יכולה לכתוב מה שהיא רוצה על היהודים אך להשיב את הספרים אינו יתכן כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך אין להשיב.

ורואים מכאן שאפ"י שהייתה אסתר כבר מלכה לא הייתה בקיאה בדיני המלכות של פרס דהא בגמ' מגילה (ט"ז ע"ב) איתא "תנו רבנן מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבי יהושע בן קרחה אומר אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא" ופרש"י ו"ל שיהרג הוא והיא שיחשדני המלך ממנו, ויהרגו את שנינו, [נוסח אחר: וכי גזרי גזירה ומית חד מינייהו בטלי הגזירה] ומקור לזה שכאשר מת גזר הגזירה מתבטלת הגזירה יש מהגמ' בתענית (כ"ט ע"א) "וגמירי דכי גזרי גזירתא ומית חד מינייהו מבטלי לגזרייהו" ופרש"י שם ו"ל ומית חד מינייהו מן היועצין, וכסבורין שאירע להן על שהרעו לגזור" ואף כאן חשבה אסתר דכיון שיהרג המן א"כ יהיה הדבר סימן שאירע לו כיון שרצה להרע לישראל והאלוקים שלהם מתנקם בו וע"כ נהרג וממילא יבטלו את הגזירה. אך לא ידעה אסתר דבחוקה הפרסית יש סעי' מיוחד לכבוד המלכות ד"כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך אין להשיב".

³ יש לציין שר' יהונתן אייבשיץ ביאר (פ"ה פסוק ד') החילוק בלשון בין המשתה הראשון לשני שבמשתה הראשון כתיב אשר עשיתי לו ובמשתה השני אשר אעשה להם, שבמשתה הראשון היה זה יו"ט והיתה אסורה להכין אוכל בשביל אחשוורוש שהוא גוי ולכן הכינה רק להמן שהוא עבד מרדכי, אבל במשתה השני שכבר תמו שלשת ימי הצום הכינה זאת אסתר בשבילה, ולכן היתה להכין זאת גם בשביל גוי (יעו"ש שלא היה חשש שמא ירבה). אכן זה א"ש רק לאסתר, דאילו לרש"י ב' הימים היו בצום, ובט"ז היה זה יו"ט שני של גלויות.

ובהתבוננות בדבר נראה דאמנם עיקר הנס היה בתליית המן והפיכת לב המלך אחשוורוש לטובת היהודים, אבל בזה בלבד לא היה סיבה לחוג את חג הפורים כמתכונתו, שהרי היה צריך להיות שהגזירה התבטלה ושוב ימשיכו היהודים בחייהם על אדמת הגולה. אבל מכיון שהיה 'חוק' שא"א להשיב דבר שנכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך. הוכרחו היהודים לצאת למלחמה קודם שיבוא זמן שיוכלו הגויים להרוג בהם וממילא מבואר דה'חוק' הפרסי הוא הגורם למה שקרה אח"כ (אסתר ט, א) "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוח בהם ונהפוך הוא אשר ישלחו היהודים המה בשונאיהם".

והוסיף לי הר' לוי יצחק קנטרוביץ שליט"א די"ל הביאור בזה דעם ישראל נקראו ראשית כמש"כ (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו" (כן הביא רש"י בראשית א, א) ועמלק ג"כ נקרא ראשית כדכתיב (במדבר כ"ה, כ) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד" וב' ראשית לא יכולים להיות יחד אלא או ישראל או עמלק וע"כ כאשר עמלק הרים את ראשו והצית את הניצוץ של עמלק שבו א"כ יכול להיות שהוא ינצח או שישראל ינצחו אבל לא יכול להיות שרק המן ימות ושאר העמלקים יישארו על כנם.

ואפשר דזה הביאור בגמ' (מגילה ו' ע"א) "קסרי וירושלים אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן ישבו שתיהן אל תאמן חרבה קסרי וישבה ירושלים חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן שנאמר אמלאה החרבה אם מליאה זו חרבה זו אם מליאה זו חרבה זו רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ולאם מלאם יאמץ" ויל"ע בכ"ז.

ליהודים היתה אורה

הרב שמואל ולדנברג

בקרא כתיב 'ליהודים היתה אורה', ודרשו חז"ל (טז ב), 'אורה זו תורה'. והנה בירושלמי (מגילה א ה) אמרו "...רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו כתיב אלה המצוות אשר צווה ה' את משה... כך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר, מעתה מרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר. ולא זו משם נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה... ועי"ש שדרשו להך דרשה ד'כתוב זאת' וגו'.

ונמצינו למדים ביאור נפלא במקרא של 'ליהודים היתה אורה' - 'זו תורה', שהקב"ה האיר את עיני החכמים, ודרשו את המקרא של 'כתוב זאת זכרון בספר', ומכאן זה נעשתה תורה חדשה לדורות - שנקבעה המגילה בתוך כ"ד כתיבי הקודש, ולא עוד, אלא שכל ספרי הנביאים עתידים להתבטל מלבד מגילת אסתר, כמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מגילה.

הדר קבלוה בימי אחשוורוש מאהבת הנס

הרב יעקב ישראל לוי

א. איתא בגמ' שבת דף פחא, 'ייתיבבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כנגיית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר'

ופרש"י: מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס. בימי אחשוורוש - מאהבת הנס שנעשה להם. עכ"ל.

וכן פי' תוס' ד"ה מודעא רבה לאורייתא. וז"ל: והא דאמר בנדרים שכתב משה ברית עם ישראל על התורה והמצוות והשבעים על כך ובפ' אלו נאמרין שקבלו את כל התורה בהר גרזים ובהר עיבל אור"ת דע"פ הדיבור היה והרי כבעל כרחם אבל בימי אחשוורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס. עכ"ל.

וקשה והרי גם במדבר סיני שקיבלו את התורה, היו מוקפים בניסים גלויים. יציאת מצרים, קריעת ים סוף, ירידת המן, ענני הכבוד, באר מרים, ואמאי הוצרכו לכפיית הר כנגיית כדי לקבל את התורה. הרי גם התם יכלו לקבל את התורה מאהבת הנס, כמו בימי אחשוורוש. [וכבר הקשו כן בגור אריה [שמות יט, יז] פרשת יתרו. ובקדושת לוי קדושות פורים קדושה ראשונה].

ונראה לבאר על פי מש"כ בפירוש הגר"א בביאור ע"ד הפשט למגלת אסתר [א, ב] וז"ל: על כסא מלכותו אשר בשושן... וכתב זאת להראות גדולת ה' יתברך שסבב סובבין לעשות נס לישראל לפי שמרדכי היה בשושן וכו' סיבב הקב"ה והוליד את

אחשורוש לשושן שישב שם, ולפיכך אמר שצריך לקרותה כולה דלכאורה למה לנו לידע בתקפו של אחשורוש, אך שכל פסוק ופסוק הוא מספר מגודל הנס. אך הנס הוא בהסתר פנים כלומר שסיבב לעשות כדרך הטבע ולא כמו שהיה במצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, ו...ש בגמ' מגילה יא, א' זיט עלינו חסד לפני מלכי פרס אימתי בזמן המן'. ולכאורה הוא תמוה. והענין כמ"ש חז"ל אסתר מן התורה מנין דכתיב ואנכי אסתר פני ביום ההוא. דלכאורה המאמר הזה אין להבין דמאי קשה להו על אסתר מנין היא מן התורה יותר משאר צדיקים שנעשה נס על ידיהם. והיינו דנס שבארץ ישראל אין כל כך חידוש, ולכן חנוכה אינו נס כל כך כמו פורים אף שהיה נס גדול מאוד, לפי שהיה בזמן המקדש. ומה שאמרו 'אסתר מן התורה מנין' פירוש, היכן מרומז שאפילו בהסתר פנים דהיינו בגלות עושה לנו נסים נס גדול כזה. ואמרו דכתיב ואנכי אסתר אסתר פני ביום ההוא. פי' אפילו בשעת הסתר פנים אשלח את אסתר. ...וזהו שאמרו 'זיט עלינו חסד לפני מלכי פרס' שהקב"ה עושה לנו נסים נס גדול כזה. ואמרו שזאת היה בימי המן, לכן היה נס גדול יותר מחנוכה, אך הוא בהסתר פנים. ואמר משל למלך שהיה לו בן יחיד, והיו השרים מתקנאים בו, מחמת שראו גודל אהבת המלך עליו. לימים חטא הבן לאביו, וגירש אותו ליער. וסבר הבן שאביו עזב אותו ושכח אותו, אבל אביו ברחמיו על בנו היה מתיירא שמה יפגעו בו חיות רעות שביער, או שריו השונאים אותו. מה עשה, שלח את עבדיו המשרתים אותו לתוך היער, אך אמר להם שאל ידע בנו מזה, כדי שיחזרו מחטאיו אשר עשה. לימים בא עליו דב, ובא אחד מעבדי אביו והציל אותו. וסבר הבן שהוא מקרה. אח"כ בא שר אחד משונאיו, ועמד אחד מעבדי אביו להצילו מידי. והבין הבן כי איך אפשר שיהיה מקרה כל תקופה ותקופה תמיד. והבין שזאת עשה אביו, ונתקע אהבת אביו בלבו וחזר בתשובה שלמה. כך הקב"ה שלח אותנו בגלות, והיה מתיירא שמה יפגעו בנו הדובים הקשים, שלח לנו עבדיו המשרתים, ועשה לנו נסים על ידם. אך הוא בהסתר פנים. אך מרדכי ואסתר דורם ראו והבינו שזאת מן השמים, וקבלו עליהם את התורה באהבה רבה. ...וכיון שראו שעדיין חיבתן אצל הקב"ה ושלח שריו ועבדיו לשמרם, ניתוסף אהבה וחיבה בלבם. עכ"ל.

והדגיש שהנס של פורים הוא מיוחד 'זיט עלינו חסד', שגם בזמן הגלות שהוא זמן של הסתר פנים, הקב"ה לא הסיר אהבתו ממנו, ועושה לנו נסים בהסתר. וזה לא כהנסיים שהיו במצרים שהיו ביד חזקה ובזרוע נטויה, ולא כנס חנוכה שהיה בזמן המקדש בארץ ישראל, שכולם לא היו בזמן של הסתר פנים. והמשיל משל לבן המלך שגירשו אביו משום שחטא, וגירשו ליער. וסבר הבן שאביו עזב אותו. אבל אביו ברחמיו שלח עבדיו שישמרו על בנו בלא שידע הבן. כדי שיחזרו מחטאיו. וכשראה איך כל פעם אחד מעבדי אביו מצילו הבין שאין זה מקרה, אלא הכל בשליחות אביו. ונתקע אהבת אביו בלבו וחזר בתשובה שלמה. וכך גם מרדכי ואסתר דורם כשראו

נשים בתפילת מוסף של ראש חודש

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

בהגהות הגרעק"א (או"ח ס' ק"ו) וכן בתשובותיו (ח"א ס' ט') הביא מתשובות בשמים ראש דנשים פטורות מתפלות מוספין, שכיון שאינו אלא זכר לקרבן מוסף. הרי לאשה לא היה חלק בהם, דהא נשים אינן שוקלות. והביא עוד מצ"ח (רפ"ד דברכות) שנשים פטורות מתפילת המוספין כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא, והביא בצ"ח עוד מדברי הרבנו יונה (בפ"ד דברכות) דהסברא דרחמי גינהו (בגמ' ברכות כ' ע"ב) לא שייכא לגבי מוסף. ולכן שפיר נשים פטורות ע"ש ע"כ.

והנה בשו"ת התעוררות תשובה (סימן ש"צ) כתב "נראה, דאע"ג דנשים פטורות מתפילות מוספין שבכל השנה וכו', מ"מ חייבין בתפילת מוספין דראש השנה, דהרי נשים חייבין בתפילה כדתנן במסכת ברכות (כ' ע"ב), ואמרו שם בגמ' מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמ"ע שהזמן גרמא דמי, קמ"ל דכיון דרחמי גינהו חייבין בתפילה. ולפי זה, מוספין דאינן אלא שבח וסיפור דברי בעלמא, כדאיתא ברש"י בע"ז (ד' ע"ב) ד"ה מוספין וכו', נשים פטורות. אבל תפילת מוספין דראש השנה דרחמי גינהו, פשיטא דחייבין".

והנה יש טעם נוסף לחייב נשים בתפילת מוסף דראש השנה ובכל ר"ח והוא מדברי הברכי יוסף ס' תכנ שהביא בשם מהר"י לייגו בשם ליקוטים ישנים "מוסף של ר"ח רחל אמנו תקנתהו שצפתה ברוח הקדש שעתידות נשי המדבר שלא ליכשל בעגל, ורמזה שמה בר"ת ר'אשי ח'דישים לעמך", (ובשירי ברכה כתב שם שיש לו גם מקור מהאר"י וביאר שם הטעם משום שר"ח הוא זמן עילוי למלכות, ואולי יש להעיר שהרי

את השתלשלות המקרים, הבינו שהקב"ה מסבב להצילם, הגם שהם בגלות. וניכרת חיבתן אצל הקב"ה ששומרם. ולכן ניתוסף אהבה וחיבה בליבם. וקיבלו את התורה באהבה.

ובזה שפיר מיושב מה שהקשינו, היאך לא קבלו את התורה במדבר סיני, משום הניסים שהיה להם ביציאת מצרים ובמדבר. דיש לומר, שאז לא היו במצב של הסתר פנים. אבל מה שקבלו עליהם בימי אחשורוש מאהבת הנס, היינו שראו והבינו שהקב"ה עושה להם נס על אף שהם בגלות. ראו שהקב"ה לא הזניחם. ולכן נתוסף אהבה בלבם.

ב. והנה צריך ביאור מה שבמגילת אסתר נקראים ימים אלו בלשון 'זייה בימי אחשורוש'. ואילו בנוסח על הניסים אומרים 'בימי מרדכי ואסתר'.

והנראה דמגילת אסתר ניתקנה כדי לספר את כל מעשה הנס שהיה בהסתר, וכמו שביאר הגר"א [בפירוש ע"ד הפשט על אסתר א, ב] הנ"ל בתו"ד: וכתב זאת להראות גדולת ה' יתברך שסבב סבובין לעשות נס לישראל לפי שמרדכי היה בשושן כמש"כ איש יהודי היה בשושן, פי' שהיה כבר. סיבב הקב"ה והולך את אחשורוש לשושן שישב שם, ולפיכך אמר שצריך לקרותה כולה דלכאורה למה לנו לידע בתקפו של אחשורוש, אך שכל פסוק ופסוק הוא מספר מגודל הנס. עכ"ל. ולכן מתחילים לספר את כל השתלשלות הדברים מה שהיה עוד קודם שנתפרסמו מרדכי ואסתר, דהיינו מתחלת מלכות אחשורוש, שהלכו לסעודתו. ואילו בתפילה שתקנו רק 'הזכרה' של עצם הנס. לכן אומרים רק 'בימי מרדכי ואסתר וכו' כשעמד עליהם המן הרשע' דהיינו שמוזכרים את הצרה של ישראל, ואת הישועה שבאה לאחריה בזכות מרדכי ואסתר.

והנה בגמ' שבת דף פח, א איתא 'אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר'. ומעתה יקשה אמאי נזכר 'בימי אחשורוש' ולא 'בימי מרדכי ואסתר' שהישועה באה על ידם.

אמנם להאמור מתבאר היטב. דהנה רש"י שם פירש: בימי אחשורוש - מאהבת הנס שנעשה להם. עכ"ל. והבאנו לעיל מדברי הגר"א דאהבת הנס באה להם, משום שהיה זמן של גלות והסתר. ורק כשהתבוננו על כל השתלשלות הענינים מתחלתם, שהיה בהסתר. הבינו שאין זה מקרה. אלא הקב"ה מגין עליהם מן השמים. ועדיין חיבתן לפניו. ומזה באו לידי אהבת הנס. וכיון שכל מהלך המקרים היו עוד מתחלת ימי מלכות אחשורוש. ולכן נזכר הלשון 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'. דרך משום שהתבוננו במאורעות שהיו מתחילת מלכות אחשורוש, ראו את יד ה' שלא זו מלחבן. ולכן ניתוסף אהבה וחיבה בלבם.

ענינים כלליים

עיקר תפילת רחל היא על הגלות, ור"ח הוא יום מסוגל להתפלל על זה עיין ב"מ פ"ה ע"ב ומרהש"א בח"א שם דיום אשר בו חידוש הלבנה הוא רמז על התחדש מלכות ישראל לעתיד ויום מוכן להתפלל על דבר זה).

ואם כן כיון שרחל אמנו תיקנה לתפילת מוסף בר"ח (וראש השנה הוא גם ר"ח), מן התימה לומר דנשים פטורות מזה.

ובעיקר דברי הברכ"י דרחל תיקנה מוסף של ר"ח כיון שצפתה ברוח הקדש שעתידות נשי דור המדבר שלא להכשל בעגל הוא קצת תימה כיון דמוסף בא לכפרה, ואדרבה מה שלא נכשל בעגל הוא לשמחה להם ואמאי בעינן כפרה על זה.

ובפשטו יש לומר טעם חיוב נשים בקרבנות ר"ח על פי מה דאמרינן בחולין ס' ע"ב "מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה' - אמר הקדוש ברוך הוא שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח". וממילא ברור הדבר דגם נשים מחויבות בתפילת מוסף דר"ח כיון שיש בו גם כפרה על מיעוט הירח שנעשה על ידי הקב"ה ואינו כפרה רק על חטאי עם ישראל התלויים במחצית השקל שבהם אשה פטורה.

אמנם בעיקר הדבר נראה דעיקר כפרת ר"ח היא לנשים יותר מלאנשים, והוא מדברי המג"א בס' תכ"ו בשם השל"ה דנשים אינם מקיימים מצות קידוש לבנה משום שהם גרמו פגם הלבנה וז"ל השל"ה "ולא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה, אף שהן נזהרות בכל התפילות, מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה, דהיינו חטא חוה, ומתרחקים מפני הבושה. אף על פי שמצאו להם תיקון אחר כך, שנתקנו בעגל, שלא חטאו ולא שמעו להנחש הקדמון, שהוא השטן הוא היצר הרע, ועל כן ניתן ראש חודש להנשים, שיהו משמרות אותו יותר מהאנשים, וכדאיתא

בפרקי רבי אליעזר (פרק מ"ה), והובא בטור אורח חיים סימן תי"ז. מכל מקום, האשה היא סיבה ראשונה שבא המסית לעולם, ואחר כך החזיקו אותו האנשים בעגל, ועדיין לא נטהרנו, ולפעמים פגום ולפעמים מלא".

ובשור"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' טו) ביאר את דברי השל"ה על פי מש"כ בספר לב אריה על הא דאמרין בחולין ס' ע"ב "אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה שמעטתי את הירח", דעיקר הטעם הוא משום שתחילת שאלתה של הלבנה מהקב"ה הוא שיגדיל אור החמה והיא תעמוד על מעמדה, ולא נתן הקב"ה מקום לשאלתה ונגזג האור ההוא של שבעת ימי בראשית מפני קלקול הדורות, ולכן שוב לא היה אפשרות להגדיל את אור החמה מאחר שכבר נקצב ע"פ חכמתו ית' שיעור ערך מאור החמה כפי שיעור הראוי לערך האדם לדורות עולם, ויותר מזה שוב אין העולם ראוי לכך, לזה הוצרך הקב"ה למעט הלבנה, אמנם לעתיד לבוא כאשר יזדככו הדורות נאמר והי' אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהי' שבעתים כאור שבעת הימים, אמנם כאשר ראה הקדוש ברוך הוא דלא מייבתה דעתה של הלבנה, אמר לישראל הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח, שאתם אשמים בזה, לפי שאם הייתם מתקנים את מעשיכם, לא הי' צריך למיעוט הירח.

וחטא קלקול הדורות שהוצרך הקב"ה למעט את הלבנה מחמתו נגרם ע"י חטא אדם הראשון, וחווה היתה הגורמת לזה כדברי השל"ה, ועל כן אין הנשים מקדשים את הלבנה מפני הבושה עכ"ד.

ומבואר לפי זה דעיקר מוסף דר"ח הוא כפרה לנשים על מיעוט הירח ואתי שפיר מה שתיקנה רחל אמנו מוסף זה לכפרת הנשים שיש בו שייכות להן יותר מלאנשים דעדיין לא נטהרנו מחטא זה כדברי השל"ה ק.

ויבצע ממקום היפה שבפת

הרב דוד זכאי

א. כתב הטור קס"ז ויבצע ממקום היפה שבפת במקום שנאפה היטב. ומקור הדברים הוא מסנהדרין ק"ב ב' שאמרו 'רב אשי אוקי אשלשה מלכים, אמר למחר נפתח בחברין, אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה, אמר חברך וחבירי דאבך קרית לך, מהיכא בעית למישרא המוציא. אמר ליה לא ידענא, אמר ליה מהיכא דבעית למישרא המוציא לא גמירת וחברך קרית לך, אמר ליה אגמריה לי, ולמחר דרישנא ליה משמך בפירקא, אמר ליה מהיכא דקרים בישולא'.

ופרש"י 'מהיכא דקרים בשולא, דרפתא, ממקום שנקרמין פניה של פת בתנור דהיינו מלמעלה, או מסביבות הפת, או משוליו, אבל באמצע לא, שאם הביאו לפניו פרוסה של לחם, לא יהא בוצע ומברך אלא משולי הפת, ולא מאמצעיתו. לישנא אחרינא, מהיכא דקדים כלומר מהיכא שמקדים לאפות, והיינו הך. לישנא אחרינא, מהיכא דגמר בשולא, ממקום שהלחם אפוי יפה ולא מאותו מקום שקורין בשול"ל, וראשון נראה. ומבואר שג' גרסאות יש: היכא דקרים בישוליה, היכא דקדים בישוליה, היכא דגמר בישוליה, וצ"ב החילוק ביניהם.

ב. והענין לבצוע ממקום זה, הוא משום חביבות הברכה שיברך על המקום המשובח. והוא כעין מה שאמרו חביב קודם, וכן משמעות רש"י שכתב 'לא יהא בוצע ומברך'. וכן הוא להדיא בספר הפרדס שער תיקון הברכות שכתב 'מהיכא דגמר בישולא. כלומר ממקום שנתבשל הכזר יותר מהרה והוא מוטעם יותר, כדי שיברך על הערב עליו'. והוא כעין הדין שצריך לטבל פתו במלח כדי שתהא פרוסת המוציא נאכלת בטעם וכמש"כ רש"י מ' א'.

ומבואר מזה שאף בדבר אחד, הברכה חלה על מה שאוכל בתחילה, ואח"כ נמשכת על שאר האכילה, דאי נימא שהברכה חלה על כל המאכל בשוה מה נפק"מ מה יאכל בתחילה. [ומ"מ אם נפל מידו לא יחזור ויברך כיון שהברכה חלה על הכל, ולא דמי לתורמוס דב' חלקים נבדלים הם].

ג. ועיקר הדבר צ"ב מה הנידון מהיכן יבצע, נימא שיבצע ממקום שחביב עליו כיון שהוא מדין חביבות וחשיבות הברכה. וביד רמה בסנהדרין שם כתב 'ורב אשי לא אפשר דלא הוה ידע דמצוה מן המובחר בכל מילי, מיהו הוה מספקא ליה הי ניהו מובחר'. וצ"ל ע מה פשט לו מנשה, וכי לא ידע ר' אשי שהאפוי טפי הוא המובחר.

ובאמת במור וקציעה קס"ז כתב 'לענין שנחלקו המפרשים בכאן איזה צד יקרא קרים בשולא. נ"ל שלא כדברי כולם. ולא בצד הפת תליא מילתא, אלא מהיכא דקרים לעיני הבוצע, אותו שנראה לו שאפוי היטב וקשה יותר (בלבד שלא יהא חרוך) הוא הקרים וקדים בשולא ודאי והוא הנאות להבציעה. יהא מאיזה צד שיהא, הכל שוה'. אמנם מדברי הראשונים והאחרונים כולם שדנו מהיכן יבצע בכל מין פת, מבואר שנקטו שלא כדבריו והוא צ"ב.

עוד צ"ב מדוע דוקא בברכת המוציא יש נידון זה ולא בכל אכילה ממה יאכל בתחילה. (ועי' במהרש"א בח"א מש"כ בזה עפ"י דרכו).

ד. וביאור הדברים נראה, שהגירסא דקדים בישוליה סוברת שעיקר המעלה הוא מה שקדם לאפות בתחילה, והמעלה בזה היא כעין ביכורים, שאדם צריך להביא את הפרי הראשון שצמח באילן, וכמו כן כאן הוא צריך לברך על החלק נאפה בתחילה והוא הראשון. (וכע"ז כתב התורת חיים בסנהדרין שם שהוא מענין ביכורים).

והגירסא שגורסת קרים בישוליה סוברת שעיקר המעלה, הוא היופי החיצוני שהוא נראה אפוי היטב. והגירסא דגמר בישוליה סוברת שעיקר המעלה הוא המקום שבפועל אפוי יותר טוב, אף אם כלפי חוץ הוא נראה פחות יפה. (וזהו שדנו על מקום שנבקע הפת, שבמקום זה מתקיימת המעלה דקדים בישוליה, כיון שמשם הפת התחילה להאפות, וכן מתקיים אפוי היטב, אמנם לא מתקיימת בזה המעלה של קרימת פנים ויופי).

ה. אלא שמדברי רש"י משמע שענין קרים בישוליה אינו יופי הפת, שכתב שבכל צדדי הפת מתקיים ענין קרים בישוליה, ומבואר שאף מלמטה חשיב קרים בישוליה. ואי ענין קרים בישוליה הוא היופי החיצוני לכאורה הוא מתקיים יותר בחלק העליון שבפת ולא בתחתיתה.

אלא דעי' בב"ח קס"ז שכתב בדעת רש"י שהפת שלהם היה יפה בשוליו כמו מלמעלה, ולפי"ז א"ש. וצ"ל שהוא משום שבפת שמדביקים בתנור אין חילוק ביופי בין למעלה ללמטה. (עי' ביאור הלכה ד"ה ובפת דידן). ונפק"מ לדינא בזה שאם בפועל יצא חילוק במקומות הפת יבצע במקום שהפת יותר יפה. וכן פת שלנו שלמעלה היא יפה יותר מלמטה, יצטרך ללישנא זו לבצוע ממקום שנראה יפה יותר.

ומש"כ רש"י והיינו הך, ומשמע שהלישנא הראשונה והשניה לא נחלקו, נראה שאי"ז סתירה להנ"ל, כיון שבפועל לפי ב' לישנות אלו צריך לבצוע מאותו מקום, כיון שבחיצוניות הפת מתקיים גם ענין קדים בישוליה וגם ענין קרים בישוליה, ולזה כתב רש"י והיינו הך כיון שלפי ב' לישנות אלו צריך לבצוע מאותו מקום. ומ"מ פליגי בטעם הדבר האם מחמת שהוא כביכורים או מחמת שהוא יותר יפה. (ויהיה נפק"מ באופן שמתקיים א' ללא חבירו).

ו. ומה שדנו רק על פת ולא על שאר ברכות, נראה שהוא מחמת שהפת נשלמת בידי אדם, ובוה יל"ע האם גם בדבר שנעשה בידי אדם גם יש קפיידא לשבח על היופי שנעשה על ידו, או על תחילת האפיה שנעשתה על ידו, או על מה שנעשה על ידו בפועל אפוי טפי. או שאין בזה שבח לבואר. (וכע"ז מבואר בתורת חיים ובנחלת יעקב בראשית ג' י"ז שיסוד הנידון הוא מחמת שכאן הוא מעשה ידי אדם).

עוד אפשר שמה שדנה הגמ' רק גבי פת הוא משום שבפת יש מעלות סותרות זא"ז וכמו שנתבאר לעיל פלוגתא ג' הגרסאות, ולזה יש לדון איזו מעלה עדיפה.

ולב' ביאורים אלו אף בשאר מיני מאכל אם אוכל חלק מהמאכל צריך לחתוך מהמקום היפה, ואם אוכל כמה פירות אף שהם מאותו מין צריך לאכול בתחילה את המובחר. ומה שדנה הגמ' על פת הוא משום שבפת היה הו"ו שאין חילוק בזה.

וכן מבואר בספר הפרדס שער תקון הברכות שכתב 'ומסתברא לי לפי עניות דעתי שאם היו לפניו מין של פירות העץ או של פירות האדמה, שיש לו להקדים את הפרי היפה שבמינו, כדי שיברך על המעולה והיפה שבהן, דכיון שמברך ברכת הנהנין צריך שיברך אותה בעריבות ועל המובחר שבהן'. והוכיח כן ממה שצריך לבצוע מהיכא דגמר בישוליה. (ומשמעות דבריו שהוא תלוי בטעם).

אכל מזונות מעורב בשהכל, וגם מזונות גמור, כמה ברכות אחרונות יברך

הרב אפרים קרלינסקי

באחד מספרי ההלכה הנפוצים בהלכות ברכות הביא שמי שאכל ממאכל שברכתו הראשונה היא 'מזונות' שמעורב בו מאכל שברכתו האדמה או שהכל כאשר בחלק של ה'מזונות' לא היה כזית, ורק בצירוף המאכל השני היה כזית באכילתו, ולאחר זמן כדי אכילת פרס אכל עוד כזית שלם ממאכל שברכתו 'מזונות', צריך לברך בברכה אחרונה גם על המחיה וגם בורא נפשות, והדוגמא לדין זה הוא במי שנוהג לברך על שניצל מזונות ואחרי כן אכל גם פסטה, או במי שאכל כזית של 'קבוקים' (בוטנים מצופים בקמח), ואחרי זמן אכל גם עוגה.

וביאור דין זה הוא משום שכאשר אוכלים כזית של מאכל מעורב כמו שניצל או קבוקים, מברכים אחריו בנ"ר משום שאין כזית בחלק של ה'מזונות', והאכילה של

המאכל השני לא מצטרפת לאכילה זו משום שהיה ביניהם שיעור זמן של יותר מכדי אכילת פרס.

וההבנה מבוססת על כך ששיעור זמן של יותר מכדי אכילת פרס מחלק את האכילה לשתי אכילות שונות, וכמו שידוע שהאוכל חצי זית ולאחר זמן אכל עוד חצי זית אין אכילותיו מצטרפות, כך גם שתי אכילות של יותר מכזית לא מצטרפות אחת לשניה, ולכן על השניצל או הקבוקים התחייב כבר בברכת בנ"ר, והאכילה של הפסטה או העוגה אינה מצטרפת לאכילה זו, וצריך לברך עליה בנפרד 'על המציה'.

אולם נראה להוכיח שאין זה כך. המשנ"ב הביא בס"ר את דברי הפמ"ג שכל הדין שצריך שיעור כדא"פ כדי לצרף ב' אכילות לענין ברכה אחרונה הוא רק לענין שיעור כזית, אולם לענין פת כדי שביעה שחייבו הוא מן התורה, חייב אף שאכל מעט מעט, דהא עכ"פ ושבעת קרינן ביה.

ומבואר שם בשעה"צ שנראה שדבר זה לא ברירא לגמרי לפמ"ג, משום שאפשר שגם אם יש כדי שביעה, מ"מ צריכים גם "ואכלת", ואדם זה לא מוגדר כ"אכל", והוסיף השעה"צ שאם אכל כזית בבת אחת [ולא שבע ממנו] והוסיף עוד הרבה אכילות שיש ביניהם יותר מכדא"פ ושבע מהם, פשוט שחייב בבהמ"ז מדא"ר.

ולכא"ר היה אפשר לדון בזה, מדוע היה כ"כ פשוט למשנ"ב שבכה"ג חייב, הלא גם אם נאמר שצריכים גם ואכלת וגם ושבעת, לכא"ר פשוט שצריך להיות קשר בין השביעה לבין האכילה, ולא שהם סתם שני דברים מנותקים שצריכים לקיים גם דין אכילה וגם שביעה, אלא הוא דין לשבוע מהאכילה, וכאן הלא אין צירוף של האכילה לשביעה. ומבואר מזה שאכן יש כאן צירוף.

ונראה להוכיח זאת מראיה נוספת. בשו"ע סי' קפ"ד מבואר הדין שברכת המזון צריכים לברך במקום שבו אכל, ואם הלך למקום אחר, לא יכול לברך שם בהמ"ז אא"כ אכל גם במקום השני מעט. ונחלקו שם האחרונים [הובא בבאר היטב] כמה צריכים לאכול במקום השני בשביל שיהיה אפשר לברך שם בהמ"ז, הלחם חמודות שמספיק אפי' כלשהו, וההלכות קטנות סובר שצריכים לאכול במקום השני כזית.

ולכא"ר הם נחלקו בשאלה זו, האם אפשר לצרף אכילה של פחות מכזית לאכילה גדולה, שהלחם חמודות סובר שאפשר לצרף את האכילות ולכן אפשר לברך בהמ"ז גם במקום השני, אולם ההלק"ט סובר שלפחות מכזית אין שם של אכילה, וכלשונו שם "דפחות מכזית לא חשיבא אכילה כלל" ומצ"ע אינו מחייב בבהמ"ז, ומבואר שאכילה זו של פחות מכזית גם לא מצטרפת לאכילה הראשונה, ואין בכוחה לחייב בהמ"ז. ולהלכה פסק שם המשנ"ב [בס"ק ט'] כדעת הלחם חמודות שלא צריכים לאכול כזית, וסגי בכל שהוא, ומבואר שיש לצרף שגם אכילה של פחות יכולה להצטרף לאכילה של כזית לחייב בברכה אחרונה, דדוחק להעמיד שם דוקא באופן שהיה פחות מכדי אכילת פרס בין האכילות.

בענין גבול הים לפי גבולות עולי בבל

הרב מרדכי הלוי פטרפווינד

בגליון רוממות שבט תשפ"ד הבאנו את מה שדן הגר"ח קניבסקי עם החזו"א אודות שחייה בים בסמוך לחוף, אם יש לחוש בזה משום יציאה מארץ ישראל, ואת הוראת החזו"א דמקום שבני אדם יכולים להלך ולהתרחץ הוא עדיין בכלל יבשה של א"י. ותמאנו שם על עיקר הנידון, שהרי בין לרבנן ובין לרבי יהודה בגיטין (ח.) הים הוא א"י לכל הפחות עד החוט המתוח מטורי אמנום ועד נחל מצרים, וא"כ מה הנידון אם מותר לשחות בים. וביארנו את הדברים על פי מה שהעלה בשיטת רש"י והרמב"ם דס"ל שיש שיטה שלישית הסוברת שהגבול הוא שפת הים.

והנה העירני הרה"ג ר' מרדכי יוסף אויערבאך שליט"א דיש להעמיד את הנידון באופן אחר, דאפשר שהחוט המתוח המבואר בברייתא הוא רק לפי גבולות עולי מצרים, אבל לפי גבולות עולי בבל, שלא כבשו מטורי אמנום ועד נחל מצרים, אפשר שגם מתחת החוט משתנית על פי מה שכבשו, וא"כ צריך למתוח חוט מעכו [או מכזיב, ותלוי בשיטות הראשונים], עד אשקלון. ולפי זה חלק גדול משפת הים ממש הוא מחוץ לתחומי א"י. ושם יש מקום לדון האם מותר לרחוץ ולשוט, עכתו"ד, ודפח"ח.

ומיהו לענ"ד נראה שמצד זה לא היה צריך לחוש. ועכ"פ הגר"ח והחזו"א לא דנו משום סברא זו. והיינו מכמה טעמים.

- א. בעיקר הנידון היכן עובר קו הגבול בים לפי עולי בבל, כמדומה שיש בזה ג' אפשרויות. (א) שהחוט נקבע לפי מה שהיה בזמן עולי מצרים, דהיינו מטורי אמנום לנחל מצרים, וגם לדורות נשאר אותו הגבול למרות שלא כבשו עד שם ביבשה. (ב) שהחוט נקבע מחדש לפי המקומות שכבשו עולי בבל, דהיינו מכזיב או מעכו

ועד לאשקלון או לנחל מצרים, ותלוי בשיטות השונות עד היכן כבשו עולי בבל. (ג) שהים בכלל לא חזר והתקדש כיון שעולי בבל לא כבשוהו וקידשוהו. [ויעיין במש"כ בזה במשנת יוסף (שביעית ח"ב עמ' קי"ד, ובשו"ת משנת יוסף ח"ב סי' פ"ה-פ"ו)].

ונראה שהעיקר הוא כהצד הראשון, שהגבול נקבע לדורות מטורי אמנום לנחל מצרים, ואין לשנות את החוט לפי הכיבוש של עולי בבל. וכל מה שהולכים אחר מה שכבשו הוא רק ביבשה, אבל בים נקבע הגבול לכל הדורות לפי גבולות ההבטחה שבפרשת מסעי.

ובביאור הדבר יש להקדים דנראה שדין הכיבוש שנאמר כשרוצים לקדש מקום מסוים שיהיה ארץ ישראל, נאמר רק ביבשה, אבל הים קדוש מאליה כשכבשו את הארץ שכנגדו, ולא צריך לכבושו בפני עצמו. ובסברת הדבר נראה דדוקא מקום ישוב טעון כיבוש, אבל הים אינו מקום ישוב. [והיה מקום לומר שעיקר דין כיבוש נאמר במקום שישבו בו הגויים ויש לכבושו מהם. ולפי זה פשוט שהים אינו טעון כיבוש. ומיהו אף אם לא נקבל חידוש זה, וננקוט שכל אדמה טעונה כיבוש למרות שלא ישבו בה בפועל, אכתי י"ל דהיינו דוקא ביבשה שהיא מקום ישוב בעצם. אבל הים שהוא מופקע ממגורים, מסתבר שבכל אופן אינו טעון כיבוש].

ויש ללמוד כן מדברי הספרי (סוף פרשת עקב) שכתב, "הרי שכיבוש בחוצה לארץ ומניין שכנגדו בים הרי היא שלהם ת"ל מן המדבר והלבנון הזה עד הנגר הגדול נהר פרת ועד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם והמדבר גבולכם וכו' ועד הים הגדול מבוא השמש, עד הים גבולכם ואין הים גבולכם, אם כיבשתם יהיה גבולכם, וכן הוא אומר וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול יהיה לכם גבולכם". ומשמע שכשכובשים את היבשה ממילא גם הים שכנגדו נכלל בגבול א"י אף אם אין כיבוש מיוחד על הים. וזו הכוונה שכשכיבוש בחו"ל אזי שכנגדו בים נעשה שלהם. וכן מבואר בפירוש רבינו הלל שביאר, "הרי שכיבוש בחוצה לארץ - כלומר בגין דכתיב כל מקום אשר תדרוך וכו' דמשמע אם תכבוש בחוצה לארץ הרי היא שלכם, הרי שכבשו בחוצה לארץ מנין שכנגדו שכבשו בים הרי הוא שלהם דרואין כאילו חוט מתוח עליהן דמן החוט ולפנים הוא א"י וכו'. עד הים הגדול וכו' - דקשיא רישא לסיפא דכתיב וגבול ים דאלמא הוי הים גבול לארץ ישראל אלמא הוי הים מארץ ישראל, וכתיב עד הים הגדול יהיה גבולכם ולא הים הגדול וכו', אלא הכי משמע, וגבול דארצכם הוי ים ואפילו הכי אם תכבוש בחוצה לארץ יהיה לכם הים הגדול וכו'". ומבואר שכל מקום שכובשים בחו"ל ממילא מתקדש גם הים שכנגדו. וכן הוא מוכרח בביאור הספרי, שהרי ע"י כיבוש אפשר לכבוש כל דבר, ומדוע בעינן ילפוטא מיוחדת לים שאפשר לכבושו, ועל כרחך שהחידוש בפסוק הוא שהים אינו טעון כיבוש אלא הוא קדוש ממילא כשכובשים את הארץ שכנגדו. וע"ע בבד קודש (זרעים סי' ל"ב ד"ה ועכ"פ מבואר, וגיטין סי' י"ב ד"ה ונראה עוד) שג"כ הבין בספרי דנתרבה בדבריו דכיבוש א"י מהני להמשיך תורת א"י גם כנגדו בים, ע"ש ודוק. [אכן הנצי"ב והגר"ד פרדו בפירושיהם לספרי ביארו באופן אחר, ע"ש].

והנה בתוס' בגיטין (ח. ד"ה רבי יהודה) משמע שכבר דנו לגבי הנסין שבים אם טעונים כיבוש. ודברינו אמורים בפרט לפי הצד בתוס' שהנסין קדושים גם בלי כיבוש, כמבואר בדבריו כשחילק בין היבשה לבין הנסין, ודוק. [ובעיקר ענין זה אם הים טעון כיבוש, ע"ע בחזו"א (שביעית סי' ג' סקכ"ו), וע"ע במעדני ארץ (פ"א מתרומות סוף ה"ג ד"ה וצ"ע), ואכתי צל"ע].

והשתא לפי צד זה שהים קדוש מאליה בלי כיבוש, נראה שקדושתו שנקבעה לפי גבולות עולי מצרים נשארת לדורות, וגבולו אינו משתנה לפי מה שכבשו עולי בבל. והיינו טעמא, דדוקא בגבולות שנקבעים לפי הכיבוש, כשהתבטל הכיבוש בטל הגבול וצריך לקבוע גבול חדש. וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ה) "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלה קדושתו, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא וכו'". אבל בים שגבולו לא נקבע לפי הכיבוש בפועל, אלא שנתרבה מהילפותא של "וגבול" שקדוש מאליה, בזה לא אמרינן שכשבטלה הקדושה מא"י שכנגדו אזי גם קדושתו בטלה, אלא ריבוי זה נאמר לעולם, ואין זה תלוי בכל דור במה שכבשו בפועל. ולכן גם אחר שנתבטלה קדושת עולי מצרים מ"מ נשאר גבול הים עד החוט המתוח לפי גבולות התורה, מטורי אמנום ועד נחל מצרים. [ומסתבר באמת שבשבעים שנה קודם כיבוש עולי בבל, גם קדושת הים בטלה. אך משעה שהחלו לחזור ולכבוש את א"י חזר כל הים לקדושתו אף שלא כבשו את כל הארץ שכבשו עולי מצרים].

ונראה לדייק כך בדברי הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ז וה"ח) שמתחילה פירט את הגבולות שהחזיקו בהם עולי מצרים, ואח"כ כתב מהיכן החזיקו עולי בבל. אבל לגבי החוט המתוח הוא לא שינה כלום, ולא חזר וכתב שלפי עולי בבל החוט משתנה וצריך למדוד מכזיב ולא מטורי אמנום. ומשמע שבאמת החוט לא השתנה, אלא זו קביעה לדורות שעד שם יהיה הגבול ואין נפק"מ היכן הארץ קדושה.

ויש להוסיף דשיטת הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ז) דעולי מצרים כבשו רק עד אשקלון, וא"כ תגדל התמיהה מדוע מותחים את החוט עד נחל מצרים והרי מעולם לא כבשו עד אותו מקום והוא רק מגבולות פרשת מסעי. ועכ"ל שגבול הים לא נקבע לפי מה שכבשו ביבשה אלא לפי גבולות ההבטחה. ולכן הזכיר הרמב"ם את נחל מצרים רק לגבי גבול הים.

וקצת יש לדקדק כן גם מדברי רש"י בגיטין (ד"ה מן החוט ולפנים) שכתב לגבי הנסין שתוך החוט, שיש בזה נפק"מ במה שחורשין וזורעין בהם וחייבים במעשר ובשביעית. ומבואר שבאותו החוט שמטורי אמנום עד נחל מצרים יש נפק"מ גם לדברים שנקבעים לפי עולי בבל. דלכאורה לדידן אין נפק"מ בזה במה שכבשו עולי מצרים. [ומיהו אפשר שכוונת רש"י לפרש בגוף הברייתא דמירי בעולי מצרים, ועיין].

ועוד יש להעיר דיש הסוברים שלאורך שפת הים היתה רצועה שלא החזיקו בה עולי בבל, ועיין בזה בחזו"א (שביעית סי' ג' סק"ב), ובדרך אמונה (פ"א מתרומות סק"ז), וע"ש (בצה"ל ס"ק קס"ג) מה שהביא מהר"ש סיריליאן. וע"ע במעדני ארץ (תרומות פ"א ה"ז). ולפי שיטה זו על כרחך דין הים אינו תלוי בכיבוש החוף על ידי עולי בבל, ועיין.

ועכ"פ נמצא שגבול ים נקבע לדורות לפי הגבולות של פרשת מסעי, ואין להקטין את הגבול ולמתוח את החוט לפי מה שכבשו באותו הדור.

ב. ומיהו גם אם נאמר דלא כדברינו, אלא שלדידן צריך למדוד את החוט מחדש לפי המקומות שהגיעו אליהם עולי בבל, מ"מ אין זה ברור שהגבול עובר בשפת הים. דיעויין בשו"ת משנת יוסף (ח"ב סי' פ"ה-פ"ו) שכתב דאפילו לפי גבולות עולי בבל יש למתוח את החוט עד נחל מצרים, ולא עד אשקלון. והיינו לפי מה שנקט בשיטת הכפתור ופרח שגבול עולי מצרים בדרום שווה לגבול עולי מצרים שהוא עד נחל מצרים. ולפי זה נמצא שכמעט כל קו החוף הוא בתחום א"י ורחוק מהחוט. ורק באזור חיפה החוט קצת סמוך לחוף. כפי שביאר במפה שצייר שם. ולא מסתבר שהדו"ד בין הגרס"ק לחזו"א היה רק על מקום זה. [ובפרט שלפי זה נראה שאין בדבר נפק"מ לישראלים אלא לכהנים, כיון שלענין עיקר איסור היציאה מא"י נתבאר במקו"א שיש צד גדול שהאיסור הוא רק לצאת למקומות שלא כבשו עולי מצרים. אבל לענין איסור היציאה לכהנים לארץ העמים מסתבר שהאיסור הוא אפילו למקומות שלא כבשו עולי בבל, ואכמה"ל].

ג. ועכ"פ בדעת הגרס"ק אין לבאר שהנידון עם החזו"א היה משום שיש למתוח את הקו לפי המקומות שכבשו עולי בבל. דהגרס"ק עצמו (בבאוה"ל פ"א מתרומות ה"ז ד"ה והנסיים) הסתפק באופן שהחוט עובר ביבשה מה דין היבשה שחוף לחוט, ובתור"ד כתב שאין בזה נפק"מ כיון שאין כזה מקום, דבכל החוט חלק מהים נכנס בתוך א"י. וע"ש עוד. ומדבריו מבואר שהבין בפשטות שלא מותחים חוט מעכו או כזיב עד אשקלון, דאם כן, החוט באמת עובר ביבשה, ומדוע כתב שאין בזה נפק"מ. ועל כרחך שהבין אחת מהשטות, או שהחוט נקבע תמיד לפי גבולות פרשת מסעי, וכמש"נ, או שגם אם נקבע לפי עולי בבל, מ"מ יש למתוח מנחל מצרים ולא מאשקלון. ונמצא דעכ"פ לשיטתו שלו אי אפשר לפרש כך את שאלתו לחזו"א לגבי הרחיצה בים.

ומדאיתן להכי עכ"ל כמו שכתבנו ברוממות שם, שהנידון לא היה משום שהחוט משתנה לפי גבולות עולי בבל, אלא משום שחששו שיש שיטה שלישית הסוברת שגבול הים אינו בחוט המתוח אלא בשפת הים.

פרשת החודש - ביאור חדש במעשה דהחרש היה לבם

הרב נתנאל מלכא

בגמרא (שבת קמז:): רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקך תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר החרש היה לבם, בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה, והיינו דתנן, רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריו שחבריו יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תשען, תנא לא רבי נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו, ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה, ופירש רש"י שנקלע ראב"ע לפורגיתא שהוא מקום יין משובח ולנהר דיומסית ונמשך אחר היין והרחיצה, ובוה נעקר תלמודו ושכחו, וע"ז אמרו הוי גולה למקום תורה אם תלמיד חכם אתה אל תשב אלא במקום תלמידי חכמים חבריך, ואל תאמר תלמידים

הם יבואו אלי ודי לי בכך, למה אהיה גולה, שחבריו יקיימוה בידך שתהא רגיל אצלם וכשתשנה מסכת אחת והם אחרת תשמענה ותהא סדורה בפ"ך ואל תשתכח הימנה, ואל בינתך אל תשען לומר חכם גדול אני, וזכור, וכשאחזור פרק זה או מסכת זו לא תשתכח חברתה ממני, ע"כ תוכן הסוגיא ופירושו רש"י.

והדברים צריכים ביאור היאך יעלה על הדעת שגדול כראב"ע שהעיד עליו רבו הגדול רבן יוחנן בן זכאי במשנה במסכת אבות (פ"ב מ"ח) שאם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה מכריע את כולם שימשך אחר מעיינות ומשתאות, ועוד יש להבין מה רמז רמזו לו מן השמים דוקא בפרשת החדש, ועוד היאך מתפרשים דברי הגמרא היינו דתנן הוי גולה למקום תורה דהיינו למקום תלמידי חכמים, שהרי לכאורה הטעם ששכח תלמודו אינו משום שלא הלך למקום תלמידי חכמים אלא משום שנמשך אחר מעיינות ומשתאות.

והנה באבות דרבי נתן (סוף פ"ד) שנינו כשמת בנו של רבן יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לנחמו ולא קיבל מהם תנחומין, עיי"ש באורך כיצד רצו לנחמו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי יוסי ורבי שמעון ולא קיבל מהם, עד שנכנס רבי אלעזר בן ערך כיון שראהו אמר לשמשו טול כלי ולך אחריו לבית המרחץ לפי שאדם גדול הוא ואיני יכול לעמוד בו, נכנס וישב לפניו ואמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שהפקיד אצלו המלך פקדון, בכל יום ויום היה בוכה וצועק ואומר אוי לי אימתי אצא מן הפקדון הזה בשלום, אף אתה רבי יהיה לך בן קרא תורה מקרא נביאים וכתובים משנה הלכות ואגדות ונפטר מן העולם בלא חטא ויש לקבל עליך תנחומין כשהחזרת פקדונך שלם, אמר לו רבי אלעזר בני נחמתי כדרך שבני אדם מנחמין, כשיצאו מלפניו הוא אמר אלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים והם אמרו נלך ליבנה למקום שתלמידים חכמים מרובים אוהבים את התורה, הוא שהלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים נתמעט שמו בתורה, הם שהלכו ליבנה למקום שתלמידים חכמים מרובים ואוהבים את התורה נתגדל שמו בתורה, ע"כ.

והדברים הפלא ופלא היאך אחר שניחם ראב"ע את רבו הגדול בעמדו על חשיבות הענין להחזיר הפקדון שלם לבורא יתברך, מיד כשיצאו משם פנה והלך לו למקום מעיינות, אלא נראה דאדרבה דוקא מחמת ענין זה שיצאו מבית רבם האבל חשב ראב"ע ללכת לאותם המקומות, והיינו שע"ש שפגעה מידת הדין ברבם הנערץ בודאי שנחלש רוחם בקרבם ובאו לידי צער ויגון, וכשיצאו משם נחלקו החכמים איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם בעת אשר כזאת שלבו חלל בקרבו והוא שרוי בצער, ראב"ע סבר שבכדי ליכנס שוב ללימוד תורה בשמחה יש לילך למקומות נאים ויפים המישיבים דעתו של אדם ובוה ירחב לבו ויהיה ראוי לשוב לאיתנו הראשון לעמול בתורה, וחבריו חלקו עליו וסברו דאין דרך טובה יותר מאשר לילך ליבנה מקום שיש תלמידי חכמים מרובים שלומדים בדיבור חברים ובפלפול התלמידים מתוך אהבת התורה, שע"ל לימוד באופן זה אין ספק שיחזור הלב להתרחב ולשמוח בתורה, ומעידים חז"ל שדרכם של חבריו צלחה ודרכו שלו לא צלחה עד שנשתכח ממנו תלמודו ובא לכלל טעות בדבר פשוט שקרא חרש היה לבם, וע"ז אמרו בגמרא בשבת הנ"ל על מעשה זה דהיינו דתנן רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה, ופירש רש"י אם תלמיד חכם אתה אל תשב אלא במקום תלמידי חכמים חבריך, שזו הדרך תשכון אור ואין להחליפה בדרך אחרת הנראית לעין כמביאה את האדם לשמחה.

ומה שמן השמים רמזו לו את טעותו דוקא בפרשה זו דהחדש הזה לכם, [לבד מפשוטו שהיא המצוה הראשונה בתורה ואחר ששכח תלמודו התחיל ממנה, עיין במהרש"א שם], הוא משום דעם בני ישראל היו שבורים ומעונים הגופם ובנפשם כמו שהעידה עליהם התורה הקדושה (שמות ו ט) ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, וכשבא הקב"ה לגאלם למען יעבדו את האלהים על ההר הזה בקבלת התורה כמבואר בריש פרשת וארא, לדעתו של ראב"ע היה לו להקב"ה לקחתם למקום מעיינות כדי להרחיב לבם להיות ראויים לקבלת התורה בשמחה, ולא עשה כן הקב"ה אלא אדרבה נתן להם להתעסק בפרשת החדש הזה לכם שיש בה ריבוי דינים והלכות, ומזה יש ללמוד שכח התורה הבא ע"י בירור וליבון ההלכות על בורין בדיבור חברים הוא בעצמו המכשיר את לבו של האדם להיות שמח וראוי לקבלת התורה, וזה רמזו לו בכך שטעה וקרא חרש היה לבם כלומר היאך לבו חרש כביכול מלהבין שבפרשה זו גופא שקורא מבואר היפך סברתו.

ומה תואמים כאן דברי האור החיים הקדוש על הפסוק הנ"ל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, וז"ל אולי כי לצד שלא היו בני תורה לא שמעו, ולזה יקרא קוצר רוח כי התורה מרחבת לבו של אדם, עכ"ל.

בכל קראנו אליו

הרב שמואל ולדנברג

בגיליון רוממות לפורים שיצא באחת השנים האחרונות, תמה הרה"ג יצחק גלס שליט"א על דברי הרמב"ם שכתב (מנין המצוות שבפתיחת משנה תורה) 'שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה... וכדי להודיע לדורות הבאים, שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כ"י אלהינו בכל קראנו אליו' (ומקור דברי הרמב"ם בגמ' מגילה יא א). ותמה שהרי ענינו הרואות שלא תמיד היה כן, ועל זמן החורבן נאמר (איכה ג) 'סכותה בענן לך מעבור תפילה', גם כי אזעק ואשווע שתם תפילתי, ועוד נאמר (ישעיה א) 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפילה אינני שומע'. וכמו שאמרו חז"ל (ברכות לב ב) 'אמר רבי אלעזר מיום שחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפילה...!'

ונראה שהישוב לזה מתבאר בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (כ, ו) שכתב 'אף על פי שהתשובה והצדקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצוהקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלוהינו בכל קראנו אליו. ומפורש בדברי הרמב"ם, שהתנאי לקבלת התפילה היא כשישראל עושים תשובה וצוהקים בלב שלם.

וזה גם פשוטו של מקרא, שכתוב 'ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ה' אלוהי לעשות כן בקרב הארץ... ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו... כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קראנו אליו, וע"ז ממשיך הכתוב ומזהיר 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... והרי שהתורה מזהירה לשמור את החוקים ואת המשפטים כדי שהגויים יווכחו בהיותנו גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו בכל קראנו אליו.

וטעם הדבר, שבהיותנו שומרים את חוקותיו ומצוותיו, ה' שורה בתוכנו, וקרוב לשמוע את שוועתנו.⁴

ומקרא מפורש הוא בתפילת שלמה בספר מלכים (א, ח): 'כי יחטאו לך, כי אין אדם אשר לא יחטא, ואנפת בם ונתתם לפני אויב, ושבו שוביהם אל ארץ האויב... והשיבו אל ליבם בארץ אשר נשבו שם, ושב ונתחננו אליך בארץ שוביהם לאמר חטאנו והעונו ורשענו, ושב אליך בכל לבבם ובכל נפשם... והתפללו אליך... ושמעת השמים מכון שבתך את תפילתם... וסלחת לעמך אשר חטאו לך... ונתתם לרחמים לפני שוביהם ורחמם, כי עמך ונחלתך הם אשר הוצאת ממצרים... להיות עיניך פתוחות אל תחנת עבדך ואל תחנת עמך ישראל לשמוע אליהם בכל קראם אליך: כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים...'. ומפורש בפסוקים, שעשיית התשובה היא תנאי לשמיעת ה' אל ישראל בכל קראם אליו. וכן כתב הרד"ק שם 'בכל קראם אליך - בכל עת שיקראו אליך בצרתם וישובו אליך, וכן כה' אלהינו בכל קראנו אליו בתשובה'.

ונראה שזה ביאור ההמשך 'כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ', שהוא על דרך 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו, וכמו שאמר משה 'וסלחת לעווננו ונחלתנו' - שה' לא יזנח את ישראל, ותמיד מתרצה אליהם כששבים אליו.

ובימי הפורים דבר זה נעשה על ידי הסרת הטבעת מידי אחשוורוש ונתינתה לידי המן, שעוררה זעזוע נוראי בישראל, והחזירתם למוטב, וכמו

⁴ יסוד הדברים, ששמיעת התפילה נובעת מהיות שכינתו יתברך שוכנת בינינו, לדמונו מדברי העיקרים (מאמר ד פרק ח) 'וכן משה רבינו הביא ראיה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים, ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו'.

שאמרו בגמ' (יד א) 'גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל, שכולן לא החזירו למוטב, ואילו הסרת הטבעת החזירתן למוטב', שמחמתה צמו ישראל וזעקו לאלוהיהם, כמבואר בפסוקי המגילה.

ואם כן נראה, שהפסוקים שנאמר בהם שה' סתם את תפילת ישראל, דיברו על זמן החורבן, שישראל לא הכירו בכך שחטאו והעו והרשיעו, ולא שבו מדרכיהם בכל לבבם ובכל נפשם, כי אז ה' לא שכן בתוכם, ולא שמע את תפילתם. אבל בהיות ישראל שבים בתשובה, אכן יווכחו הכל לדאות 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קראנו אליו'.

מסירות נפש על תלמוד תורה

הרב חנוך העניך מנדלסון

בגיליון⁵ שבועות תשפ"ג האריך הרב שמואל ישועה שליט"א בענין מסירות נפש על ת"ת, וסיים בראיה מר"ע שמסר נפשו למיתה על לימוד תורה, וכתב לבאר על פי דברי המשך חכמה שעל ת"ת דברים צריך למסור את הנפש.

מחמת חשיבות הנושא, שכמו כל נושא בהלכה צריך לבדוק בדברי הראשונים והפוסקים, נראה לדייק כמה נקודות:

כפי שכתב בעצמו, מרוב המקורות אין מקור כלל שמותר להסתכן צורך ת"ת, בב"ק ס: כתוב שזה שלא כד"ן (ומי שעשה כן אולי טעה וסבר שזה לא סכנה ממש ואפשר בזה לסמוך על בטחון גבוה כעין ריב"ל דלהלן, אך עכ"פ כפי שהביא שם למעשה מפורש שם שאסור).

מהלשון "ממית עצמו עליה" פשיטא שאין שום ראיה, כי כוונת הגמ' (ברכות ג:) בזה כפי שמובנת לכל, וכמבואר בגמ' שם "הסכת ושמע ישראל, כתתו עצמכם על דברי תורה, כדאמר ריש לקיש, דאמר ריש לקיש מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה וכו'". ופירש רש"י: "עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה", וכלשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ב:

"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליה, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליה ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים".

ובהא דר"ע בברכות סא: כבר האריכו כל הפוסקים, המהרש"א שם תי' בכמה אופנים, או משום שעת השמד, או משום דפרהסיא הוא, או כסוברים שמותר להחמיר על עצמו לקדש השם גם כשאין חיוב.

וכן כתב בביאור הגר"א ביו"ד קנ"ז סק"ג שמכאן המקור לסורים שמותר להחמיר ולמסור עצמו על קידוש השם במקום שאין חיוב, כמבואר בשו"ע שם, וז"ל:

"ואם ירצה כו'. כמ"ש ברפ"ט דשבת כל מצוה שמסרו כו' ואלישע בעל כנפים בפ"ד (ורפ"ט) דשבת ור"ע וריב"ב וכל הרוגי מלכות שמסרו עצמן על מצות פרטיות".

אבל מפורש שם בשו"ע שכל ההתר בזה, הוא "אם העובד כוכבים מכוין להעבירו על דת", ולא במקום חולי, דביו"כ אין התר כזה להחמיר ולצום, דאין זה קידוש השם (עי"ש בש"ך).

[ובפ"ט שם סק"ג כתב עוד: "ובספר תפארת ישראל על משניות פ"א דברכות מ"ג כתב דמ"מ מותר להכניס עצמו לספק סכנה היכא דלא שכיח היזיקא ומצוה דעסיק בה אגוני מגני וראיה מר"ע שהכניס עצמו לספק

⁵ תגובה זו הובאה בגיליון בין המצרים תשפ"ג, ונשנתה כאן משום מענה הכותב - הרב ישועה.

סכנה בנט"י שהיה סומך א"ע שלא יניחו שומר האסורים למות בצמא כדאיתא בעירובין דף כ"א, ע"ש, ויתכן שגם דברי המשך חכמה שהביא הם על דרך זו, אבל לדברי הפת"ש זה לא דבר מיוחד בת"ת, אלא בכל דבר מצוה יש התר להסתכן קצת היכא דלא שכיח הזיקא].

ובכס"מ פ"ה מיסודי התורה ה"א הקשה על הר"ן שכתב שעל ביטול עשה לעולם יעבור ואל יהרג, אף בשעת השמד, מהא דרב חנינא בן תרדיון "מסר נפשו כדי לעסוק בתורה", הרי שגם הכס"מ לא למד מזה שיש דין מיוחד בת"ת, אלא הבין שזה תלוי בכללים הרגילים של יהרג ואל יכבור בדיוק כמו בשאר איסורים.

ולפי זה כשנחשב את השיטות נמצא, שלשיטת הר"ן התי' יהיה כמש"כ בהגר"א הנ"ל, שלמד מכאן שמותר למסור נפשו במקום צורך גם כשאין חיוב, דלא כשיטת הרמב"ם בזה, ולשיטת הרמב"ם צ"ל דהוי שעת השמד כמו שהבין הכס"מ, ויסבור שבשעת השמד מותר למסור נפשו על ביטול עשה, דלא כשיטת הר"ן (אמנם האחרונים תמחו בשכס"מ עצמו בהלכה ד' נראה שמודה דאדם גדול כשרואה צורך, מותר למסור נפשו כשאין חיוב, וא"כ מה הקשה על הר"ן).

ורק בפר"ח שם כתב לחלק, שגם לר"ן שאין יהרג ואל יעבור בפרהסיא אלא בלאו ולא במצוות עשה, **ת"ת דרבים שאני, אבל ע"ש שהוא גם בשאר מצוה דרבים ולא רק בת"ת** (ודברי המשך חכמה יכולים להתפרש או כדרך הפר"ח, או כשרך הפת"ש הנ"ל).

ובשיירי כנה"ג (י"ד קנ"ז הגב"ו) האריך לדון בקושית הכס"מ, ע"ש, וכתב שאולי שם לא היה הנידון על מצוה פרטית, אלא **על ביטול כל התורה כולה**, ולכן מסרו נפשם על זה.

וכדבריו הביא הגר"ב במכתבו הידוע (ברכ"ש ריש ח"ד) בשם 'הראשונים' שמה שר"ע מסר נפשו אף שאין זה מג' עבירות הוא **כי זהו קיום כל התורה**, מפני שאז עמד בסכנה כל קיומה של התורה, **וגם לדבריו זה לא ענין של מסירות נפש על תלמוד תורה, אלא על קיום כל התורה כולה** (ולא כפי שמצטטים אותו רבים), וגם זה לא ברור שמוסכם לכו"ע כנ"ל, שהכנה"ג כתבו רק כ"אולי", ושאר הפוסקים לא תי' כן, והברכ"ש הביא שיטה זו רק להראות גודל מעלת התמיכה בקיום הישיבות, ולא לפסוק לדינא בזה.

ובהא דכתובות ע"ז ב': כבר הביא בעצמו את הריטב"א שזה לא היה בשעת עסק התורה, ובאמת גם לרש"י שזה היה בשעה שהוא עצמו עסק בתורה, מ"מ לא נדבק בהם כדי ללמוד, וברש"י בהמשך מבואר שעשה כן כדי "לכבד את התורה", וכנראה בא להראות את גודל מעלתה שמגינה עליו ואין לו בזה שום סכנה כעין דרך הריטב"א (אלא דלרש"י סמך על זה רק בשעת הלימוד).

ובאמת מפורש בגמ' שם שזו היתה רק הנהגה של ריב"ל, ואילו ר"ח ב"פ (ושאר אמוראי) לא נהגו כן, ועי' במהר"ל שם שזו היא מדרגתו המיוחדת של ריב"ל המבוארת שם שלא שלט בו מלאך המוות כלל. וא"כ מי שאינו בר הכי אינו יכול ללמוד משם. וכך כתב בהערות הגר"ש שם: "ומבואר הכא דלריב"ל דעסק בתורה לשמה ובקדושה וטהרה, לא הוה סכנה כלל ולא מיקרי נכנס לכלל סכנה כלל וכלל, משא"כ אחד שלא כ"כ זהיר בזה ודאי לכלל סכנה נכנס".

תשובת הרב ישועה

להגאון הרב חנוך מנדלסון שליט"א

ראיתי את ההערות ואמנם אינני ראוי להיות אף כמציג הוראה לרבים, ומראש כתבתי שזה לפלפול ולכבוד התורה וודאי לדינא רואים בפוסקים כמו שהביא שאין היתר, אמנם הצגתי רק עד כמה 'חובת חיבת התורה להוקיר אותה בלב' (כלשון הגר"ב דצ"ל במכתב).

אך אכתוב את אשר יראה לענ"ד.

א' כלפי מה שכתבתם שממית עצמו עליה אין הכוונה כפשוטו הובא כבר הגמ' בגיטין נז: שמבואר ממנה דהכוונה כפשוטו וז"ל כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה וכו' ר' שמעון בן לקיש אמר אלו ת"ח שמראין הלכות שחיטה בעצמן דאמר רבא כל מילי ליחזי איניש בנפשיה בר משחיטה ודבר אחר. רב נחמן בר יצחק אמר אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה כדר' שמעון בן לקיש דאמר ר"ש בן לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל וגו'. ואמנם בהרמב"ם בהלכות ת"ת בפ"ג ה"ב שהביא כת"ר מבואר שזה הוי רק דרך רמז וצ"ע.

ב' כלפי ת"ת דרבים, המשך חכמה לכאורה כתב דברים מפורשים שמותר כלפי ת"ת דרבים. וכן הבאתם שכך מפורש בפרי חדש. וכן הגר"ב דצ"ל שם כך כתב. וכל מה שכתב שהוי קיום כל התורה כוונתו על הלימוד תורה דרבים דזה הגורם לקיום כל התורה כמבואר שם, אך מ"מ יוצא שת"ת דרבים הוי סיבה למסירות נפש ולדין מסירות נפש.

וכלפי הכס"מ היה מקום לדחות שכל מה שהקשה הוא מרב חנינא בן תרדיון שהיה ת"ח דיחיד אך ר"ע שהיה דרבים לא היה קשה לו. דהרי התירוש שהיה שעת השמד מאוד קשה, דהרי אמר לו ר"ע ביאור אחר ע"פ משל שזה חיתו.

ג' כלפי להיכנס לסכנה בשביל לימוד התורה, הנה לכאורה זה סברא פשוטה להתיר ע"פ דברי הנוב"י שהרי לימוד התורה לא היה גרע מסתם מלאכה של חיי הגוף, שהרי הותר לפועל להכניס עצמו לסכנה בשביל להביא טרף לביתו, וכמפורש בגמ' ב"מ קיב. ואילו הוא נשא את נפשו מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו, וכמו שפסק לדינא בשו"ת נו"ב (מהדו"ת י"ד סי' י'), ואם כך פשוט שגם על חיי הנפש מותר להכניס עצמו לסכנה בשביל להביא טרף לנפשו.

וזה היה לכאורה סברת הלל שעלה לגג לשמוע תורה ביום השלג, ואף דכנראה לא חשב שיגיע לסכנת מוות אך ידע שנכנס לסכנה. וזה גם יסוד ההיתר של חיילי בית דוד שנכנסו לסכנה, שהרי איירי בחיילים שלא היה בידיהם עוון אפי' להקדים בין תפילין של יד לשל ראש.

וזה גם לכאורה ההיתר של משה רבינו שאמר לישראל (בילקוט האזינו) 'ונכנסתי לבין המלאכים ונכנסתי לבין החיות ונכנסתי לבין השרפים' שאחד מהן יכול לשרוף את העולם כולו דמי נתתי עליה נפשי נתתי עליה. וזה גם היה כבוד התורה של ריב"ל, שלמד עם מוכי שחין, דאם היה נגד הדין של התורה להיכנס לסכנה במה היה הכבוד. וע"כ שאף לדידו היה איזה סכנה רק לא סכנת מוות וזה היה כבודה של תורה.

נתקבלה תרומה

לרפואת משה צבי בן עירית שיחי'

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

מערכת 'רוממות'

הרב ישי לסר

הרב נחמיה שלומוביץ

בכל עניני הגליון, לתגובות תרומות והנצחות:

yrlessar@gmail.com

0527620385