

על הפרשה

פורים

סוגיות ועיונים



מחשבה ומוסר

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

תענית אסתר

כתב הגאון ר' משה שוואב זצ"ל, כדי שיתקדש האדם על ידי יום הפורים שהוא הזמן של השמחה הגדולה ביותר, זקוק הוא להכנה, וקבעו חז"ל את ההכנה על ידי תענית אסתר.

ויש להתעמק כדי להבין ענין תמוה זה, שהרי לכאורה כמה שיותר מתקרבים לפורים השמחה צריכה לגדול, וכיצד דוקא בערב פורים צריך להתענות ולומר אבינו מלכנו וסליחות ויודוי, והלא הנהגה זו היא השבתת השמחה.

אלא שחז"ל באים ללמדנו, שההכנה לשמחה האמיתית והשלימה היא דוקא על ידי התענית, כיון שבפורים תקנו שהוא יום משתה ושמחה מפני שהגזירה היתה על הגוף, ולכן תקנו שהגוף ישמח וישתה, וכדי שהגוף ישמח ולא יבוא לידי הוללות, לכן תקנו חז"ל שצריך להתענות קודם, כדי שנזכור ונדע את תכלית החיים, ולא נבוא לידי עבירה על ידי ההתבסמות ביום הפורים.

וכמו שאמרו (ברכות לא, א) על רב המנונא שבקשו ממנו לזמר בחתונה של מר בריה דרבינא, ואמר "ווי לן דמיתנן, ווי לן דמיתנן". ולומדים אנו מכאן שכדי להגיע לשמחת הגוף בשלימות יש עלינו להתכונן ולשנן ולזכור שאנחנו נמצאים בעולם חולף, ורק כך נוכל לשמוח בשלימות ומבלי להגיע לידי הוללות.

מגילת אסתר

"ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך" (א, ה).

עורר הגאון ר' שלמה ברעוודה זצ"ל, יש להתבונן כשבאים לספר את סיפור המגילה, שאין זה סיפור דברים בעלמא על רשעים שהציקו והריעו לבני ישראל כמה שנים, ובסוף הקב"ה עזר לישראל והצילם על ידי נס גדול. וזה מה שהאדם תופס בקטנותו.

אבל יש לדעת וללמד שאין יסורים בלא חטא ואין גזירה בלא עוון, והכל בהשגחה פרטית מן השמים, ויש לדעת שכל הגזירות הם מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע נגד עצת מרדכי, וכיון שחטאו נגזר עליהם גזירות קשות, ואחר כך כשחזרו בתשובה זכו לישועה.

וכן בכל החגים, לפני חנוכה צריך לדעת שהכל בא ממה שהתרשלו בעבודה, וכן בפסח כל השעבוד התחיל רק כשהתחילו לעבוד עבודה זרה, ורק כשצעקו אל ה' וחזרו בתשובה אז זכו לישועה, והם יסודות האמונה.

ויש להתבונן ולהתעורר שבכל פעם שיש גזירה על כלל ישראל, אין די במה שנדבר על אותו איש שמרע וגוזר את הגזירות, ולא יעזור מה שנכתוב עליו בפרסום גדול שהוא רשע וכו', אלא צריך לפשפש במעשים על מה באה הגזירה, ולעשות חיזוק בדברים אשר הגזירה באה עליהם, כי אין יסורים בלא חטא ואין גזירה בלי עוון.

על אותו הדרך ביאר **המשגיח הגר"ל חסמן זצ"ל** את הפסוק "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה" (אסתר ד, ה). ואמרו חז"ל (מדרש רבה ח, ד) אמרה לו לך אמור לו מימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת שמא כפרו ישראל בזה קלי ואנוהו ושמא כפרו בלוחות דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים.

והנה בכל עת צרה לא עלינו שבאה על ישראל, מתאספים ראשי העם לטכס עצה איך לבטל את הגזירה, ובראשית הדברים הם מבררים מי הוא אשר זמם לעשות, ובמה כוחו גדול, ומה הם הפעולות המצטרפות לעשות כנגדו, ולאחר עריכת כל התכנית כולה, ודאי לא ישכחו יראי ה' המתאספים להעיר שצריך לעורר רחמי שמים ולערוך תפילה ותענית להצלחת המעשים.

אבל כאן היה בדיוק ההיפך, ראשית כל דבר שאלה אסתר "שמא כפרו ישראל בזה קלי ואנוהו ושמא כפרו בלוחות דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים", כי ראשית דבר שהיו צריכים לבקש ממלכו של עולם רחמים, יש לברר על איזה חטא בא עונש כזה, ובמה אפשר לתקן את ישראל ולכפר על החטא, ורק אחר כך נועצים יחד גם לעשות פעולות השייכות לבשר ודם.

והנה המשכיל, המעמיק, והמתבונן, ירעד וישתומם מזה, עד כמה רחוקים אנו מדעת תורה.

"כרצון איש ואיש" (א, ח).

הגר"א מפרש את כל ענין סעודת אחשוורוש כמשל על עולם הבא, ומפרש את הפסוק "כרצון איש ואיש" שלעתיד לבוא כל אחד מקבל בדיוק ממש כפי מה שרצה והזמין לעצמו.

והמשילו על כך **בעלי המוסר**, למי שנכנס לסעוד ומזמין סעודתו, ובעת שהגיעה מנתו הוא מתאונן למה חברו קיבל יותר, ובזה התשובה אליו, שהרי כל אחד קיבל בדיוק כפי מה שביקש והזמין לעצמו. ועל אחת כמה וכמה בחיי הנצח, שם יקבל רק מה שרצה וביקש לעצמו!

"ויאמר ממוכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש" (א, טז).

אמרו חז"ל (מדרש רבה, ד) מה ראה ממוכן (המן) לקפוץ בראש תחילה. חד אמר שסטרה על פניו, ולכן אמר "לא על המלך לבדו עותה", וחד אמר מפני שלא הזמינה את אשתו למשתה הנשים, וחד אמר מפני שהיה לו בת ורצה להשיאה למלך וכמו שאמר "ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה".

עורר על כך **הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל**, שהנה המן טען טענה וכולם קבלו אותה והרגו את ושתי על פי דבריו, ומגלים לנו חז"ל שכל הטענה הזו היתה רק משפה ולחוך, ובאמת היו לו נגיעות עצומות ומחשבות אחרות מדוע להרגה, ואת כל זה הם לא ראו, ואדרבה הם ראו את ההתלהבות בדבריו איך הוא דואג לכבוד המלכות, עד שהמלך והשרים נתפסו ונלכדו בדבריו.

אבל מאחורי המסווה הזה מתחבא לו השקר הגדול, כי לאמיתו של דבר איננו חושב אלא רק לטובת עצמו, ומסתתרת בליבו טינא עמוקה על שושתי העליבה אותו, וכן הוא בא לנקום את עלבון אשתו, ואת כל זה הוא מעלים ומסתיר, והוא מעמיד פנים שרק לכבוד המלך הוא בא. וכן מכרסמת בלבו נגיעה שהבת שלו תנשא למלכות, והוא מוכן להרוג אחרים בשביל לטפס ולהגיע למלכות, זהו מידת צביעותם של הרשעים.

"ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל ראייה" (ב, טו).

אמר **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל**, בתחילת הפסוק כתוב "ובהגיע תור אסתר וגו' לא בקשה דבר", ואח"כ כתוב "ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל ראייה", ה"לא בקשה דבר" זו היא הסגולה הכי בטוחה ובדוקה לנשיאת חן.

"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב).

ביאר **מנחם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל** (טעמא דקרא), שלא כתוב שלא כרע או לא כורע אלא בלשון לא יכרע, והיינו שאמר להם שאין בדעתו כלל לכרוע כי הוא יהודי, וזה מה שאמרו עבדי המלך להמן "כי הגיד להם אשר הוא יהודי", ולכן אין ברצונו להשתחוות לעולם.

"ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי" (ג, ו).

כתב **הגאון ר' איצ'לה בלזר זצ"ל**, הנה יש לשאול כיון שכוונת המן בגזירתו להשמיד את כל היהודים, היה רק לכופ בזה לעבודה זרה, למה ה' לו לגזור גזירה על כל ישראל, היה לו לגזור רק על מרדכי לבדו כדי לכבשו שיעבוד ע"ז מחמת פחד, וממילא כיון שהיה ראש כל בני הגולה, אם בהארזי פול שלהבת ממילא ימשכו אחריו כל ישראל.

ותירץ, שהמן ידע שבדבר הזה משונה הרבה כחן של עם ישראל מכל העמים, אשר אילו יצויר אם הגדול והמפורסם שבדור חלילה יקל לעצמו לאכל בשר בהתשעה ימים של חדש אב, לא יתפשט היתר לכל ישראל, אלא אדרבה יתפשט ביטול עליו, ויפרסמו עם ישראל איש לרעהו סרחונו, לכן ידע המן כי לא יועיל כלום אם יעשה כפיה רק על מרדכי לבדו, כי עם ישראל מלומדי בקורת המה, ונושאים אחריות קיום התורה על עצמם, ואם יראו כי מרדכי משתחוה לצלם לא ילמדו ממנו, אלא יאמרו עליו שנתקלקל ויפרסמו קלונו ברבים כדי לעמוד בפרץ, ועל כן היה מוכרח לעשות כפיה על כל אחד ואחד.

וזה מה שכתוב "ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו", בחשבו אם יפול הראש יפלו כל הנגזרים אחריו, ולמה הזניח מחשבה זו? כי הגידו לו, "עם מרדכי". כלומר, כי יועציו הסבירו לו הכח של "עם מרדכי" שכל אחד ואחד נושא על עצמו אחריות התורה, וזה גופא למדם מרדכי אשר גם הגדול שבגדולים, אם יגע כל שהוא בגוף התורה, אז יבטלו אלף שלמה ואל יבטל אות אחת מן התורה.

"הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר" (ג, ז).

יש לבאר את כפל הלשון "מיום ליום ומחדש לחודש".

ביאר זאת הגאון ר' יונתן אייבשיץ זצ"ל (יערות דבש, א, ג) שאם המן היה עושה גורל פשוט לא היה זה סימן גמור, כי ודאי שאם תשים בקלפי י"ב פתקאות, ובכל אחד נרשם חודש אחד, ודאי שיעלה על כרחק חודש אחד. ולכן עשה את הגורל באופן אחר, והוא, שהרי בשנה יש שנ"ד ימים ולכן עשה שנ"ד פתקאות ובכל פתק יום אחד. דרך משל, על הראשון א' ועל הב' ב' וכן כולם עד שנ"ד פתקים, והניחם בקלפי. ושוב לקח י"ב פתקאות, וכתב על כל אחד חודש מחדשי השנה, והטילם בקלפי שניה, ופשט ידו ולקח מתוך קלפי שניה פתק אחד, ועלה בידו חודש אדר, ופשט שנית ידו ולקח מתוך קלפי ראשון פתק של הימים, וכך בחן את הגורל אם הוא אמיתי, שאם היה עולה פתק שעליו ק', הרי ששקר גורלו, כי יום ק' הוא בתמוז (כשמונים מניסן) ולפי גורל החדשים הוא אדר, והדברים סותרים, אבל אם עולה בידו פתק שכתוב עליו ש"מ וכדומה, אם כן חשבון הימים ג"כ באדר, ונתכוונו הגורלות הימים והחדשים, ומזה יש לפשוט כי הוא גורל אמת ויש בו צדק.

ולכן נאמר הפיל פור מיום ליום ומחדש לחודש, שהיו ב' גורלות. וכן מובן לפי זה מדוע נקרא פורים לשון רבים, שהוא על שם שני הגורלות.

"כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות" (ד, יד).

ביאר הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל את הדין ודברים בין אסתר למרדכי, שאסתר טענה שכיון שיש עוד זמן עד שהגזירה תצא לפועל, אם כן עליה להמתין ולחכות עד שהמלך יקרא לה כשיגיע זמנה, וכיון שלא נקראה כבר שלושים יום אם כן זמנה קרב, ועדיף שהיא תכנס ברשות בלי חשש סכנה, מאשר שתלך בלי רשות ותכניס לסכנה את כל כלל ישראל.

אמנם מרדכי ענה לה על טענה זו, שכיון שאנו רואים שנתגלגל הדבר מהריגת ושתי ולקחתך לבית המלכות, ושייבתי בשער המלך, ותליית בגתן ותרש וכו', שהכל שלא על פי דרך הטבע, כל זה בא להורות שאין לחכות בדרך הטבע עד הזמן שיקראו אותך, אלא צריך מסירות

נפש לבוא דוקא בזמן שלא קראו אותך, ועל ידי זה תבוא הישועה.

וזה מה שאמר לה "ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות", והיינו שלא כמו שאת חושבת כי הגעת למלכות כדי לבוא ולהתחנן אל המלך ברשות וכדת, אלא אדרבה הכל מתנהל שלא על פי דרך הטבע, ולכן צריך להיכנס עכשיו אל המלך ושלא כדת, ולעת כזאת הגעת למלכות.

הוסיף על כך **הגאון ר' שלום שבדרון זצ"ל**, הנה אמרו חז"ל על הפסוק "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה", שאסתר היתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן. והתמיהה עצומה, איך מראה בידה כלפי אחשורוש בשעה שבאה לבקש ולהתחנן שיבטל את הגזירה, וכל ישראל שרויים בתענית ומתפללים, והיא לכאורה עושה ההיפך ואומרת לאחשורוש שהוא הרשע.

וביאר על פי הדברים הנ"ל, שמכיון שראתה אסתר שהכל מתנהג שלא כדרך הטבע, אם כן אדרבה פחדה להתנהג בדרך הטבע ולהעלים את האמת, אלא כיון שחותמו של הקב"ה הוא אמת, לכן דוקא בדרך האמת תבוא הישועה, כי הכל מתנהג כאן שלא על פי הטבע.

"גם אני ונערתי אצום כן ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (ד, טז).

כתב האבן עזרא, והנה אסתר בטחה באלקיה, על כן התענתה ולא בטחה ביופיה כי פני המתענה תשתננה אף כי יום השלישי.

ביאר זאת **הגר"י ניימן זצ"ל**, שאסתר חששה שמא בטחונה בה' לא יהיה שלם, כי עלולה היא לסמוך על חינה ויופיה וגם בה', לכן צמה כדי לחזק שכל בטחונה יהיה רק בה', וזו מדת הבטחון, ולכן הודיעה זאת למרדכי שהיא צמה, כדי שתשובתם ובטחונם בה' יהיו שלמים, ולא יסמכו עליה שהיא תשפיע על אחשורוש ביופיה, היות וגם היא צמה ובוטחת רק בה'.

ואמרו חז"ל (מגילה טו, ב) על הפסוק "ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית", שכיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה קלי קלי למה עזבתני, שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון, או שמא על שקראתיו כלב, שנאמר הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי. חזרה וקראתו אריה, שנאמר הושיעני מפי אריה.

וביאר הדברים הוא, שאסתר חששה אולי בוחן לבבות מצא שבפנימיות לבה היא עדיין בוטחת על עצמה בשיתוף בטחון בה', וראיה לדבר שקראתו כלב, כי הבא להילחם עם כלב בוטח הוא אף על כוחו, ולכן אמרה תיכף "הושיעני מפי אריה" שמי שבא להילחם עם אריה יודע שאין לו מה לסמוך על כוחו כי אם רק בה', ולכן זכתה לישועה.

"וכל זה איננו שוה לי" (ה, יג).

בפשוטו רואים כאן את גודל גאוותו של המן הרשע, שאף שכל העולם כורע ומשתחוה לו,

אך כל זה עדיין לא היה שווה לו, כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה.

אמנם יש שפירשו שעל ידי שמרדכי לא קם ולא זע ממנו, הבין המן שהכריעות של כולם אין בהם ממש. כי באמת כל מה שכרעו לו לא היה זה מחמת שכבדו אותו בלבם, אלא שלא היה בכוחם להילחם נגד החוק שצריך להשתחוות לו, ולכן כשמרדכי איש האמת לא כרע לו, גילה בזאת מה שכל העולם חושבים עליו, והבין שכולם עושים זאת רק מחמת פחד או מצד חנופה, ולכן אמר "וכל זה איננו שווה לי" שמרדכי מבטל את הכריעות וההשתחויות של כולם.

ובעלי המוסר פירשו, שהמן הרגיש שהאמת נמצאת עם מרדכי ולא אצלו, וזה מה שהפריע לו, כי הבין והרגיש שהוא חי חיי שקר, ולכן "וכל זה איננו שווה לי".

"אם על המלך טוב ואם מצאתי חן לפניו וגו' כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי" (ח,ה-ו).

יש להבין איך אסתר רצתה לשכנע את אחשוורוש בדברים אלו שיחזור בו וישיב את הספרים של מחשבת המן, שהרי אם עדיין אין לבו טוב על היהודים ואין ברצונו לחזור בו, איך ישכנעו אותו דברים אלו לחזור בו, וכי מפני שמוצאת חן בעיניו ולא תוכל לראות ברעה אשר ימצא את עמה, האם זה טעם מספיק להשיב את דבר המלכות.

ביאר זאת **המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל**, שאכן סוד גדול הוא בכוחות הנפש אשר כח הנגיעה העצמית הוא כח גדול המניע את האדם. כי הנה מה שהסכים אחשוורוש בתחילה לעקור אומה שלימה מהעולם, היה רק מפני שהמן כעס על מרדכי, ומפני שהתבייש להרוג אותו בלבד וכמו שכתוב "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו" שכנע את אחשוורוש שצריך לעקור את כל האומה כולה, ונגיעה של תאוות הכבוד פעלה להסית ולהשפיע לכתוב את האגרות הראשונות. ומכאן יש ללמוד שנגיעה קטנה של כבוד יכולה לגרום לשנוא את כל האומה בשביל אדם יחיד, ולהעלות חמה אצל המלך ושריו עד שיעשו הפך מהשכל הישר ולהרוג את כולם ביום אחד.

וזאת ידעה אסתר כי אין דבר אשר יוכל להעביר את רעת המן, רק נגיעתו של אחשוורוש באשר היא אשתו שמצאה חן בעיניו, ולא תוכל לראות זאת. כי אז גם אם מלכותו תיעקר ותתפורר, לא יהסס לעשות הכל, ובלבד שאשתו לא תכביד עליו כעת, וכמו שבאמת אמר לה "עד חצי המלכות".

ואכן המסתכל בעין חודרת ומעמיקה על העולם ימצא כי כל הגלגלים הענקיים המסובבים את המלחמות והצרות בכל הדורות, כולם נעים סביב ה"מדות" אשר ליושבים ראשונה במלכות.

"על כן היהודים הפרזים וגו' עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו" (ט, יט).

המגיד מדובנא זצ"ל העיר שכאן הכתוב הקדים את השמחה למשתה, ואילו לקמן (פסוק כב) כתוב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה".

וביאר, שהפסוק הראשון מדבר בדור של נס פורים עצמו, ואילו הפסוק השני מצווה על מצות פורים לדורות עולם. ובדור שבו אירע נס פורים והיהודים ראו את הנס עין בעין, היתה שמחתם שמחה טבעית, בלי צורך למשוך ביין את בשרם ולהיטיב לבם בבשר ודגים וכל מטעמים, על כן נאמר "שמחה ומשתה", כי השמחה קודמת למשתה ולא היתה תלויה בו, אלא אדרבה, השמחה היתה הסיבה למשתה.

לא כן בדורות הבאים, אשר עיניהם לא ראו את מעשה ה' הגדול, על כן כדי שליבם יתמלא שמחה, יש להקדים תחילה בעשיית המשתה, וזו תעורר את לב האדם ותביאהו לידי שמחה, לפיכך באגרות שנשלחו לקבוע את ימי הפורים לדורות עולם נכתב "ימי משתה ושמחה".

"ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" (אסתר ט, כב).

בשביל מה תקנו בפורים משלוח מנות ומתנות לאביונים, ובשאר נסים לא תקנו זאת?

ביאר **הסבא מקלם זצ"ל** על פי מה שאמרו חז"ל כל הרואה סוטה בקלולה יזיר עצמו מן היין, ואם אנשים רואים מעשי השחתה גדולים אל לחשוב מה נוגע לי הדבר, אלא כל הרואה השחתה ואפילו שהוא רחוק מאוד ממעשה השחתה כזה, בכל זאת צריך לגדור את עצמו לעשות סייגים שלא יגיע לידי מעשים אלו. כי גם האנשים המושחתים לא הגיעו למעשיהם בפעם אחת, אלא היה אצלם פתח קטן שנעשה גדול, ולכן יתכן שאדם רחוק בפועל ממעשים אלו אבל בתוך תוכו יתכן שיש אצלו משהו קטן שעלול לגדול.

והוסיף הסבא וביאר, שבמקום מצומצם שאין הרבה חושך מספיק נר קטן כדי להאיר את המקום, אבל במקום גדול שיש הרבה חושך צריכים נר גדול, ואם הקב"ה נתן לאדם נר כל כך גדול - "נר ה' נשמת אדם" - מכאן לומדים כמה חושך יש באדם שהוא זקוק לנר ה'.

והסבא מסלובדקה זצ"ל הוסיף על זה שאחרי שניתן לאדם נר ה' באמת כמה אור יש באדם. וביאר ר' **יעקב ניימן זצ"ל** שבאמת יש באדם את שניהם, יש באדם חושך עד אין סוף וגם אור עד אין סוף וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תשובה שכל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם בן נבט.

יסוד זה למדנו חז"ל במה שקבעו בפורים ליתן משלוח מנות ומתנות לאביונים, כיון שהיו בהמן מידות רעות שאין כמותם, שהרי כולם השתחוו לו ורק מרדכי לבדו לא רצה להשתחוות,

ומפני שלא היה לכבודו להתעסק עם יהודי אחד רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים, זוהי השחתה שאין למעלה ממנה, שאפשר להרוג עם שלם בשביל נגיעה פרטית.

ולכן ראו חז"ל שצריך להתחיל ולתקן מיד את מדות האדם, ולכבד אחד את חברו ולהרגיש את צער זולתו, ולכן תקנו בפורים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים.

"קיימו וקבלו היהודים" (אסתר ט, כב).

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

והדברים צריכים ביאור, מדוע הוצרכו לכפות על בני ישראל לקבל את התורה, והלא עמדו אז במדרגה גבוהה מאוד והקדימו נעשה לנשמע, ומה היה צורך בכפיה זו. ועוד יותר תמוה, היאך יתכן שהדור שנהנו מסעודתו של אחשוורוש הם קבלו את התורה מרצון והיו בדרגה יותר גבוהה מעם ישראל בקבלת התורה.

ביאר זאת **הסבא מנובהרדוק זצ"ל** בעמקות גדולה, הנה ידוע שהיצר הרע אינו בא לאדם בפעם אחת, אלא כפי שתיארו חז"ל (סוכה נב) שלרשעים נדמה היצר הרע לחוט השערה, ואינו בא אלא בפיתוי קטן אשר לפי ההשקפה הראשונה אינו נראה שיעשה על האדם שום רושם, וכשיפתה האדם לזה מושכו היצר הלאה והלאה עד שעוקרו מכל התורה.

ובזה נבדל הצדיק מן הרשע, שהצדיק כבר מתחילה רואה את היצר כהר גבוה, ויודע את דרכי היצר ופעולותיו איך הוא מנסה להשפיע על האדם לרדת לשאול תחתית, ולכן מפחד וחושש הוא מחוט השערה כפי שצריך לפחד מהר גבוה ממש.

אולם ההר הזה אינו נראה בחוש כיון שהוא הר כגיגית, שהוא גדול בפנים עד מאוד, ואפשר לטייל אצלו ללא סוף וליהנות שם, אבל אי אפשר לצאת ממנו ומוכרח להיקבר שם.

ובזה מבאר הסבא זצ"ל את ההבדל בין מתן תורה ובין ימי אחשוורוש. בזמן מתן תורה היו ישראל במצב רוחני גבוה מאוד, והכירו את התורה מצד עצם מעלתה, וידעו שהיצר הוא כהר גבוה ממש, אבל את ההכרה שמחוט השערה נהיה הר גבוה את זאת הם לא ידעו, כיון שלא הכירו את התורה מצד ניסיון החיים אלא רק מצד מעלת התורה.

וזה היה הטענה שהם אנוסים על ידיעה זו, כיון שהם לא התנסו בדבר זה, אלא רק ידעו אותו בשכלם.

אמנם בימי אחשוורוש אז הכירו את התורה מתוך החיסרון, שראו שאם מקילים קצת

ונהנים קצת מסעודתו של אחשוורוש זה נהיה הר גבוה, ומרדכי הציל אותם בקיום התורה, והכירו אז כי רק התורה היא ההצלחה, וחוט השערה שסרו מן התורה כפה עליהם את כל ההר, ולכן קיימו את מה שקבלו כבר.

"ימי משתה ושמחה" (ט, כב).

אמרו חז"ל (מגילה ז, ב), מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ביאר **הגאון ר' שמואל רוזנבסקי זצ"ל** (זכרון שמואל), שאהבת הטוב ושנאת הרע תהיה בפנימיותו, עד כדי שאפילו כשהוא מבוסס ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, גם אז יצא ממנו ה"ברוך מרדכי" וה"ארור המן", כי דבר זה יהיה מושרש אצלו כה עמוק בתת הכרתו.

ובדרך נוספת ביאר, שאהבת הטוב ושנאת הרע צריכה שלא תהיה מופנית כלפי אדם מסוים, אלא שירגיש את ה"ברוך" לטוב בעצם ואת ה"רע" לארור. וזה מה שאמרו שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והיינו שהיחס של האהבה והשנאה לא תהיה כלפי המן ומרדכי אלא כלפי הרע והטוב עצמו.

"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" (אסתר ט, כג).

מה הלשון "וקבל" בלשון יחיד והלא מדובר בכל היהודים, ולמה לא כתבה המגילה בלשון רבים.

וכת בספר **מנות הלוי** (לבעל ה"לכה דודי") ליישב, שכולם קבלו בלב אחד לפי שכבר החלו לעשות.

עורר על כך **הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל**, כי לאחר שכל היהודים עברו את האימה והפחד של גזירת ההשמדה ביום אחד, על ידי זה נהפך לב כולם לתשובה והתקרבו אל ה', והצרה איחדה את לבבות כולם ללב אחד, ולכן כתוב בלשון יחיד.

וכמה קשה ומסוכנת היא פירוד הלבבות בעם ישראל, עד שאפילו יונקי שדים נענשו במחלוקת של קורח, כיון שאף הם ספגו את רעל המחלוקת בגופם ובנפשם.

והזכיר את דברי הרמב"ם באגרת המוסר שכתב לבנו, אל תשקצו את נפשותיכם במחלוקת המכלה את הגוף והנפש והממון, ומה נשאר עוד? ראיתי לבנים השחירו, ופחות נפחתו, ושרים הוסרו מגדולתם, ועירות גדולות נתערערו, וקיבוצים נפרדו, וחסידי נפסדו, ואנשי אמונה אבדו, ונכבדים נקלו ונתבזו בסיבת המחלוקת, נביאים נבאו, וחכמים חכמו, ופילוסופים חפשו ויספו לספור רעות המחלוקת ולא הגיעו תכליתה.

לכן שנאו אותה ונוסו מפניה, והתרחקו מכל אוהביה וגואליה ורעיה, וגם אל כל בשרכם אוהב מדנים תתנכרו, ורחקו קרבתם פן תיספו בכל חטאתם, התנפארו בסבל כי היא הגבורה הישרה והנצחון האמיתי, כי בבקשתם הנקמה שמא לא תשיגנה, ותחלו לבכם בתוחלת ממושכה, ושמא תוסיפו על בושתכם כגול אבן אליו תשוב, אם תשיגוה הנה חטאתם לה' ודעו את אשר תמצא אתכם.

"על כן קראו לימי הפורים האלו פורים על שם הפור" (ט, כו).

כתב **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שמובא בשם האריז"ל דיום כפורים פירושו שיום הכפורים הוא מעין פורים. וזה משום שעצמותו של יום הכפורים הוא יום שאין בו לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, ושולטת בו אהבה ואחווה ורעות, כל הרע מתבטל ביום קדוש זה עד שאמרו חז"ל שקדושת היום כל כך גדולה עד שהיצר נעשה פרקליט על ישראל ומלמד זכות עליהם [עי' ברמב"ן בויקרא טז על שער המשתלח].

וזה כל מהות יום הפורים להרבות אהבה ואחווה ורעות, וכפי שכתב הב"ח על דברי רש"י שיוצאים ידי חובת משלוח מנות במקום שאוכלים יחד סעודת פורים אפי' שחבירו אינו מחזיר לו משלוח מנות, והוא משום שכל ענין משלוח מנות הוא שיהא שמח עם אוהביו ורעיו, ולהשכין ביניהם אהבה ואחווה, ולכן כשאוכלים יחד הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד וכבר פטורים ממשלוח מנות.

ואפשר להרגיש זאת בחוש ממש שפורים משפיע שפע של ברכה לכלל ישראל, והרבה מקנאת איש לרעהו מתבטלת.

ובאמת שיום הכפורים הוא רק מעין פורים, שיש מקום ליצר לקטרג, שכשעומדים כל היום בבית הכנסת ומתפללים אין זה פלא שאין חוטאים, אבל כשיגמר יום הכפורים כל אחד יחזור לעבודתו תחזור ביניהם הקנאה והשנאה.

ולכן פורים גדול יותר בדבר זה, שהוא יום חול שאוכלים ושותים בו ובכל זאת יש ביטול של קנאה ושנאה.

ומסיים ר' ירוחם וכותב, שכל אחד יוכל לחוש בעצמו שממשלוח מנות הוא מקבל תועלת יותר גדולה מאשר אמירת "על חטא" והלואי ש"על חטא" אחד לא יפוג רושמו עד מוצאי היום, ואילו במשלוח מנות אפשר שישפיע עליו למשך שנים רבות.

משתה היין אצל בעלי המוסר

ידוע **שמרן הגרי"ס זצ"ל** היה אומר, שמה שמרויח הפיקח בסעודת פורים אין השוטה יודע להשיג אפילו בתפילת נעילה של יום כיפור !



סיפר **המשגיח הגה"צ ר' אליהו לאפיאן זצ"ל** (קונטרס זכרון צבי בסוף שמות), שבפורים היה ר' ישראל סלנטר זצ"ל מקיים את החיוב של "לבסומי" ואז היו תלמידיו מפצירים ממנו שיגלה להם דברים מה שבזמן אחר לא היה מגלה, ושאלו אותו איך עבד על מידה זו ואיך על מדה זו. ואמר להם ר' ישראל, ילדיי אל תמשכו ממני כי אתחרט אח"כ (בתרגום מאידיש).

וכשתלמידיו היו סביבו הראה בידיו על תלמידיו ואמר "כולך יפה רעיתי" ואח"כ הראה בידו על ר' שמחה זיסל (הסבא מקלם) בלבד ואמר "ומום אין בך".



סיפר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, ששנה אחת בפורים ר' נפתלי אמסטרדם אמר לרבו הגאון ר' ישראל מסלנט, רבי, אילו היה לי את כוחותיו של הרבי, ואת לבו של בעל יסוד ושורש העבודה, וראשו של בעל השאגת אריה, הייתי יכול. ענה לו הגרי"ס, נפתלי, בראש שלך, בלב שלך, ובמידות שלך.



כתב **הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל** על ענין שתיית היין בפורים.

משל לשני חברים טובים שלמדו יחד בישיבה, אך ברבות השנים נישאו ופנו איש לדרכו. במשך שנים רבות לא ראו איש רעהו, והנה הגיע היום והשניים נפגשים שוב, נופלים איש על צואר רעהו, ומבקשים לשוחח ביניהם על כל הקורות אתם מאז ועד היום.

אבל יש מי שמפריע, ה"פוער" (בעל העגלה), הוא מממהר ומנסה לדחוק בהם לסיים במהירות את שיחתם הנרגשת.

מה עושים שני החברים? נותנים ל"פוער" יין, כדי שישתכר ויישן, ואז יוכלו להוסיף ולשוחח ללא הפרעה.

אף ישראל באים יחד לסעודת פורים, אך ה"פוער" (היצר הרע) אינו מרוצה מכך, ועל כן הוא מנסה לפתות אותם לסיים במהירות את הסעודה המרבה אהבה וריעות בישראל. ולכן משקים את הגוף יין כדי שישתנה ויסתלק.

הוא אשר אמרו חז"ל (סנהדרין קג, ב) גדולה לגימה שמקרבת את הרחוקים.



עדות נרגשת כתב **בעל ה"שרידי אש"** על פורים במחיצת **הגאון רבי נפתלי אמסטרדם זצ"ל**

(מגדולי תלמידי הגר"ס). רבי נפתלי היה שקדן עצום והיה נמנע כל השנה מלדבר שיחת חולין. אולם יום אחד בשנה הרשה לעצמו רבי נפתלי לעשותו יוצא מן הכלל - יום הפורים. רבי נפתלי היה מספר ומדבר על רבו וחביריו הגדולים.

פעם אחת בין שתיה לשתיה, סיפר את מה שר' ישראל סלנטר אמר על תלמידיו הגדולים, על ר' איצלה בלאזר - למדן. ר' שמחה זיסל (הסבא מקלם) - חכם. ואילו את מה שר' ישראל אמר עליו לא העלה כלל על לשונו.

ומספר ה"שרידי אש", מתוך בדיחות הדעת העזתי את פניי ושאלתי בלשון פורימית "ומה אמר הרבי עליך"? ר' נפתלי נעץ בי שתי עיניים תמהות, ואמר "וכי סבור אתה כי בפורים מותר להתלוצץ אף מאדם זקן"? הרי בושה מכסה פניי מכך שגדולים הללו חשבו אותי כאחד מהם, משום שעמדתי על ידם בשעת דרשותיו של רבינו הגדול. אמנם הם האירו לי פנים, אך מי כמוני יודע כי היתה זו רחמנות לאדם מועט כמוני שלא הגיע אף לקרסוליהם.

המשכתי בעזות ואמרתי, "והרי שמך - ר' נפתלי - מפורסם בכל העיר והסביבה והכל מתאווים לראותך"?

ר' נפתלי לא כעס וענה בחן, הכל בשביל כבוד הרבי, שבטעות חושבים אותי לתלמידו של ר' ישראל. ואילו הפרסום שיש לי הוא בגלל זוגתי הצנועה שאופה חלות מהודרות לכבוד שבת, וכל הנשים מהללות את מעשה ידיה לתפארת, ומתוך כך באים לספר בשבחה, והיא כדרכה מספרת להם בשבחי, למרות שאין לי יד בכל הכבוד והפרסום הזה איני ראוי לו כלל.

מסיים ה"שרידי אש" ומספר, עם רדת השמש, משנראו כוכבים ראשונים ברקיע, עמד רבי נפתלי מכסאו, כהרף עין פג יינו והיה כאחד האדם ואמר, רבותי, חג הפורים עבר, הגיעה שעת העבודה, עלינו להתפכח משכרונונו ולהתפלל באימה וביראה תפילת ערבית, מוטל עלינו גם להגביר שקידתנו בתורה כדי להשלים את אשר החסרנו מסדר לימודנו הקבוע בגלל הפורים.

לאחר תפילת מעריב הסיט ר' נפתלי את הסטנדר למקום לימודו הקבוע ושקע בלימוד מעמיק, כשכולו התפעלות ורוממות הרוח בשקידה גדולה. עמדנו תקועים במקומנו ולא ידענו את נפשנו למראה הגדול הזה של עוז הרוח ותוקף הרצון. המעבר ברגע אחד ממצב הרוח הפורימי העליז והקליל אל הרצינות והקדושה שבלימוד ובעבודה.

עבודת ימי הפורים - קבלת התורה מאהבה - אהבת הנס

אמרו חז"ל (שבת פח, א), "ויתצבו בתחתית ההר" - אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב "קימו וקבלו היהודים" - קיימו מה שקיבלו כבר.

והקושיא עצומה איך יתכן שבמתן תורה אשר שמעו את הדברים מפי הגבורה, ונפתחו להן שבילין של הרקיע והגיעו למדרגת נביאים, לא היתה אז קבלת התורה כמו בימי אחשורוש שהיו במדרגה התחתונה ונהנו מסעודתו של אותו רשע ובכל זאת קבלת התורה אז היתה מאהבה ומרצון.

ועוד צ"ב, שרש"י פירש שבימי אחשורוש קבלוה מרצון "מאהבת הנס שנעשה להם", ודבר זה צ"ב מה השייכות בין אהבת הנס לבין קבלת התורה. ועוד, שהרי בזמן מתן תורה היו ניסים עוד יותר גדולים, ומדוע אז לא קבלו את התורה באהבה מחמת אהבת הנס.

וכדי לבאר דבר זה יש להקדים יסוד גדול בענין הבטחת התורה בהרבה מקומות שהשכר על שמירת התורה והמצוות הם בחיי העולם הזה, וכמו שכתוב "אם בחקותי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה וכו' וישבתם לבטח בארצכם ונתתי שלום בארץ וכו'", ואילו על השכר האמיתי והנצחי של חיי העולם הבא לא הזכירה אותו התורה כלל, [וכבר נאמרו בזה הרבה דרכים בראשונים (עי' בכלי יקר פרשת בחקותי שהביא בזה שבעה דרכים)].

ויש לבאר ענין זה, שלאדם יש שני כוחות כח השכל וכח הרגש, ובכח השכל הוא יכול לצפות למרחוק ולדעת ולהבין שיש שכר ועונש על כל מה שעושה בימי חייו, ועל ידי כך הוא מבין שעליו לכבוש את תאוותיו עכשיו בשביל לקבל תמורה יותר גדולה בעולם הבא, אבל כח הרגש (שהוא הנפש הבהמית) שולט יותר על האדם, וקשה לו לדחות את תאוותיו עבור תמורה בעוד שנים רבות, ורוצה לקבל ולהרגיש את ההנאה המיידית.

ולכן העבודה הגדולה המוטלת על האדם בימי חייו הוא לקרב את השכל לחוש, והיינו שיצייר במחשבותיו את עניני העולם הבא, את השכר ואת העונש, ועל ידי כך הוא יוכל להתגבר על יצרו, כי ירגיש ממש איך יקבל עונש על מה שרוצה לעשות, ואין בין צדיק לרשע אלא כח הציור בלבד. וכבר אמרו **בעלי המוסר** (שביבי אור) על הפסוק "ידעת היום והשבות אל לבבך", שכשם שיש ודאי מרחק רב בין מי שאינו יודע כלל שה' הוא האלקים לבין מי שיודע זאת, כן יש מרחק רב ועוד יותר הרבה מאד בין הידיעה בלא הרגשת הלב, לבין הידיעה עם הרגשת הלב, ואף שיודע בשכל ומבין שהכל מאת ה' אין זה אלא כמו שראובן יודע איזה דבר שאין סיבה ששמעון יפעל לפי ידיעת ראובן, כי השכל והלב הם כשני אנשים ממש, ועבודת האדם היא לקרבה זה לזה, ונשמתו תעדן את חומר גופו.

אמנם כיון שזו עבודה קשה, לכן רצתה התורה כדי לשבר את החלק הבהמי שבאדם, להבטיח לו שיקבל אף חיי עולם הזה נעימים ושלמים, ואף שאין זו המטרה האמיתית, אבל כדי שיוכל לכופ את יצרו ולעשות את רצון ה', יש עליו לסלק את המפריעים, וכיון שהמפריע העיקרי הוא העדר ההנאה העכשווית, כי האדם מרגיש שהוא דוחה את תאוותיו ומוותר על תענוגות כדי לעשות רצון ה', לכן הבטיחה לו התורה שלא יפסיד מכך כלום, אלא אדרבה הוא

יקבל שכר של הנאות גשמיות אם יתנהג וילך בדרך התורה. וכמו בענינים גשמיים של אכילה וכדו', שאם יודע שאם יאכל מאכלים מקולקלים ינזק מהן, אינו צריך להגביר את כח השכל על רצונותיו, כי הוא מרגיש בחוש את הנזק שיהיה לו על ידי אכילתם, וכן להיפך אם לא יאכלם יהיה לו טוב, ועושה כן בשמחה ורצון, ללא הרגשת כפיה וחובה. ולכן אף בענינים רוחניים רצתה התורה שהאדם ידע וירגיש שהוא מרויח או מפסיד לפי מעשיו, ושלא יחשוב שהוא מפסיד את הנאות העולם הזה מפני שמקיים את רצון ה', אלא אדרבה הוא מרויח בזה, כי יש שכר אף בעולם הזה לעושי רצונו.

וכן אמרו חז"ל (נדרים סב, א) "למד מאהבה וסוף הכבוד לבוא", וגם בזה כוונתם לומר, שכדי שהאדם ישקיט את נפשו הבהמית ורצונותיו, מובטח לו שיקבל כבוד ממה שילמד, ועל ידי כך לא תהיה לו הפרעה ללמוד מאהבה.

וכפי שכתב הגרא"א דסלר זצ"ל (מכתב מאליו א, 25) לבאר את הפסוק "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך", ואמרו חז"ל (ברכות נד, א) "בכל לבבך" - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע. וביאר בשם זקנו הסבא מקלם זצ"ל, שישתמש ברצונות היצר הרע להסתייע אל הטוב.

וסיפר, זכורני מימי ילדותי כשהייתי כבן תשע, אשר התנהגו אבי מורי ודודי ר' גדליהו הצדיקים זכרם לברכה, שהיו קמים בלילי שבתות בחצות לילה ועסקו בתורה יחד עד התפילה, וגם אני קמתי לאיזה שעות ולמדתי, וגם אמא הצדקת ע"ה קמה ולמדה מדרש ורמב"ן ומלבי"ם בפרשת השבוע, וכאשר קמה היה אצלי כיום טוב, כי כיבדה אותנו בקפה חם ולביבות מאפה תנור שהיו נפלאים מאוד בטעמם. והנה עיקר הקימה היתה לשם הלימוד, אך הלבבות היה להם חלק גדול בזריזות הקימה אצלי.

נמצא, שלפעמים צריך לצרף את היצה"ר במעשה הטוב, והוא עוזר למעשה הטוב, כי בלי השלא לשמה לא היה עושה את המעשה במרץ כל כך רב, ובזה מקיים "בשני יצריך".

אמנם כבר כתב הרמב"ן (וארא ו, ב) שיש בעולם שתי הנהגות שהקב"ה מתנהג עם בראיו, הנהגה גלויה והנהגה נסתרת. ההנהגה הגלויה הם הנסים שנעשו לעם ישראל ביציאת מצרים שכולם יודעים שודאי הם מן השמים, והנהגה השניה היא הדברים שהם בטבעו של עולם, ונראים לעיני האדם כאילו הם עפ"י חוקי ומערכות הטבע, אבל באמת הם מונהגים עפ"י שכר ועונש הראוי לאדם, והם מבחינת נס נסתר, כי הם נעלמים מעיני האדם, ואי אפשר להבין את כל הנעשה. ונמצא שאין האדם מוותר מחלקו בעולם הזה כדי לקיים את התורה והמצוות, ואדרבה הוא מרויח אף בעולם הזה כפי מעשיו, אלא שבדרך כלל היא הנהגה נסתרת.

ומעתה נבוא לבאר את ענין נס הפורים. שהנה בימי אחשורוש היו כל הדברים לפי מנהגו של עולם, ואם לא היינו זוכים למגילת אסתר, לא היינו מבינים שיש קשר בין כל הענינים, שהרי

מה שאחשורוש עשה משתה לכל שריו ועבדיו הוא מעשה פשוט וטבעי, שהרי דרכו של מלך לעשות סעודה ולפאר מלכותו ולהשתבח בה. ואף הריגתו ושתי נראית כטבעית, שהרי עברה ושתי על רצון המלך, וכל המורד במלכות חייב מיתה, ובעקבות כך הוא חיפש אשה חדשה, ומה שלקחו את אסתר היה מצד יופיה הטבעי. וכן מעשה בגתן ותרש ואמירת מרדכי למלך אף הם לא נראים כדברים המעוררים מחשבה, וכן כל גדולת המן וגודל גאותו, ואי השתחוית מרדכי להמן אף הם פשוטים ומובנים, וכן גזירת המן להשמיד את עם ישראל נראית פשוטה וטבעית, שכן דרכם של שונאי ישראל בכל הזמנים. וכן כל המשך המגילה כאשר נתבונן בכל מעשה ומעשה בנפרד, נראה הוא כטבעי ופשוט, ורק לאחר שרואים את כל המגילה כולה בהקשר אחד, יש לראות ולהבין שהכל נעשה בהשגחת הבורא ואין כאן שום דבר טבעי ומתחילת המגילה הכל היה הקדמת הרפואה למכה, שגזר הקב"ה להרוג את ושתי ולהכניס במקומה את אסתר המלכה, כדי שתבטל את גזירת המן הרשע.

ואמרו חז"ל (מגילה יד, א) על קריאת המגילה "קריאתה זו היא הלולא". והקשה ביסוד ושורש העבודה (שער יב, ד), "והנה אם תבקשנה כספך וכמטמונים תחפשנה בזו המגילה, איפה הם ההודאות ליוצרנו ובוראנו ית"ש ויתעלה על הנסים ועל הישועות, ולא תמצאנה כלל במגילת ספר כתוב הודאה ושבח על נפלאותיו אלינו". אולם התשובה היא, שההתבוננות במעשה הנס הוא זועק הודאה להקב"ה, איך הכל התגלגל כדי להציל את ישראל, ומסוף המגילה מבינים את התחלתה, וזה גורם לאדם להודות ולשבח לה' איך בכל פרט היה טמון מעשה הצלה, אבל צריך לכך שימת לב והתבוננות, ורק על ידי כך יבין את ענין קריאת המגילה.

ובזה מבואר מדוע "הקורא למפרע לא יצא", כי כל מטרת סיפור המגילה הוא להראות איך שהקב"ה סיבב הכל כדי להציל את ישראל, ואם קורא את הסיפור לא כפי הסדר שהיה המאורע, חסר לו בכל ענין המגילה, ואינו מבין את מהות הנס שהיה רק נראה כטבע, ואינו רואה את כל ההכנה שהקב"ה עשה כדי להציל את ישראל. ולכן אף לא מוזכר שם ה' במגילה, כדי להראות דבר זה, שהכל היה בהסתרה.

ונמצא שרק לאחר מעשה הבינו שכבר מתחילה הכל היה לטובתם, ולא סתם בדרך טבעי, אלא כל ההנהגה הטבעית היתה מוסתרת כדי להצילם מגזירת המן. ומכאן זה הבינו שההנהגה הטבעית היא באמת הנהגה ניסית לשכר ועונש, וזה מה שגרם להם לקבל את התורה באהבה, מפני שבמתן תורה מה שקיבלו את התורה היה זה על ידי כח השכל, שהיו במדרגה גבוהה עד מאוד, במדרגת נבואה, והבינו באופן ברור את ענין עולם הבא בחוש ממש, והבינו שצריך לילך בדרך התורה כדי לקבל שכר בעוה"ב ולא ליענש חלילה, אמנם עדיין לא ראו איך שהעולם באופן הטבעי מתנהל גם בצורה כזו של שכר ועונש, וא"כ הנפש הבהמית שהם רצונותיו של האדם לא היו משועבדים לקבלת התורה, והיו צריכים לכופ את יצרם כדי לקבל את התורה, משא"כ בימי אחשורוש שראו איך העולם הזה מתנהל בהנהגה ניסית ומכוונת, ואין מקרה כלל

בעולם, אלא הכל נעשה כדי להצילם, אף הנפש הבהמית הסכימה לקבל את התורה מאהבה, מאהבת הנס, כי כולם ראו בחוש והבינו שהכל נעשה לטובתם, וא"כ התורה היא עסק טוב, שמרויחים ממנו תועלת, אלא שהוא בצורה מוסתרת.

ולכן עיקר העבודה בימי הפורים היא להכניס בלבנו, שהכל נעשה לטובה, ואף שאין אנו מבינים את מה שנעשה בעולם, אבל ודאי שהכל נעשה במכוון ובדקדוק רב, ודבר זה נלמד מנס הפורים, ששם הבינו בסוף את כל מה שקרה בשנים הקודמות, ולכן אף כשאנו מבין יש עליו לדעת ולהאמין שאין דבר מקרה בעולם כלל, והכל נעשה לטובת האדם.

ובזה יש לפרש מה שאמרו (מגילה ז, ב) "חייב אנייש לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", כי בפורים כשהאדם נמצא במצב שהוא מבין שהכל מאת ה', וכל המאורעות שקורים לו הכל הוא בחשבון, ממילא אין מקום לשנאת המן כלל, כי המן באמת אינו עושה כלום מעצמו אלא הוא רק שליח של הקב"ה, וכפי שאמרו חז"ל (מגילה יד, א) "גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים שהיא החזירתן למוטב" שכמו שעל ידי הנביאים אפשר להשיג חכמה בינה ותורה, כמו כן עם ישראל השיג את הקב"ה וקבלו את התורה באהבה על ידי גזירות המן, וזה מה שצריך להכניס בלבו ביום הפורים, שאין רע כלל בעולם, והכל מכוון שהאדם ילמד ממנו ויחזור למוטב, ולכן אין לומר "ארור המן".

ובדרך רמז יש לומר שזה ענין מה שנהגו להתחפש בפורים משום שמחה, והוא כדי להראות לכל שבאמת כל העולם כולו הוא "תחפושת", ואף אם רואה שמישהו עשה לו דבר או הוא עצמו השיג משהו, אין בכך כלום, כי הכל רק מאתו יתברך, אלא שהוא מחופש באופן טבעי, כי זה עבודת האדם לגלות את כבוד ה' יתברך בבריאה, ולהבין ולהרגיש שאין טבע ומקרה בעולם כלל.

ואף ענין של משלוח מנות הוא על אותו הדרך, כי הקושי של האדם לאהוב את חבריו הוא בדרך כלל מחמת קנאה, שרואה שהוא מצליח וכדו', וכשהאדם יודע ומרגיש וחי את ההבנה שהכל מאת ה', ואין אחד לוקח לחבירו מאומה, וכל אחד מקבל מה שמגיע לו לפי מעשיו ולפי החשבון שרק הקב"ה שמנהיג את העולם יודע אותו, שוב אין מקום כלל לקנאות בחבירו, ולכן ביום הפורים שעיקר העבודה הוא להבין שאף הטבע הוא הנהגה ניסית בחשבון ובדקדוק עם כל אחד ואחד, שוב יכול לאהוב את חבריו, ולכן צו חז"ל ליתן משלוח מנות בפורים כדי להרבות אהבה ואחוה. וכפי שכתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל (דעת חכמה ומוסר א, כה), "יסודו של פורים הוא אהבת הבריות, שתתבטל הקנאה והשנאה ורק אהבה ושלוש יהיה שריו בישראל, וזהו ענין משלוח מנות איש לרעהו וכו', ובאמת נוכל להרגיש זאת בחוש שפורים משפיע שפע של ברכה להכלל ישראל, שבתה קנאת איש מרעהו, בטלו מדנים בין אחים וכו'". וביום זה קל להגיע לדרגות אלו כי הוא חי בהרגשה שהכל מאת ה', ולכן יכול ליתן לחבירו משלוח מנות מתוך שמחה אמיתית, ללא קנאה ותחרות.

סוגיות ועיונים

בחיוב קריאת המגילה

ומבואר כאן שיש ב' חלקים בקריאת המגילה, יש חיוב של הקריאה עצמה, ויש חיוב נוסף של פרסומי ניסא (ויש להוסיף שזה מוכח אף ממה שהקשו היאך יוצא אם אינו מבין, ובשאר חיובי קריאה וכגון בקריאת שמע לא הקשו כן. וע"כ שיש חיוב בקריאה אף לפרסם הנס, ואם אינו מבין אין כאן פרסום הנס), ובזה יוצא אף אם אינו מבין כי שואל את השומעים מה אמרו, ועל ידי כך מתפרסם הנס.

אמנם זה ודאי שאם דיבר עם חבירו על סיפור המגילה אינו יוצא ידי חובה כלל, והחיוב של פרסום הנס הוא רק על ידי הקריאה, ולכן אם שמע את הקריאה בלשון שאינו מבין כלל אינו יוצא אף ידי פרסומי ניסא, ורק לועז ששמע אשורית יוצא כי היא קריאה לכל העולם. ועל זה הקשו שסו"ס אינו מבין ואף שיוצא ידי קריאה אבל איך הוא מפרסם את הנס, ותיצו שמחמת הקריאה שואל אחרים ומספרים לו.

ויש כמה נפק"מ בחילוק זה, ונבוא לבארם בעזה"ת.

ב. לגבי מגילה חסרה אמרו (יח, ב), השמיט בה סופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא. וכן כתב בשו"ע (או"ח תרצ, ג) "צריך לקרותה כולה, ומתוך הכתב. ואם קראה על פה, לא יצא. וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחלה, אבל

א. הצפנת פענח (מגילה א, ג) כתב לחדש שיש ב' חלקים בחיוב קריאת המגילה. יש חיוב קריאה של המגילה עצמה. ויש חיוב נוסף שעל ידי קריאת מתפרסם הנס. ולפעמים יוצא בקריאתו את ב' החיובים ולפעמים רק חיוב אחד.

[ובמרחשת (א, כב) כתב בגדר חיוב הקריאה שהוא כקריאת הלל, וכמו שאמרו (יד, א) שאין אומרים הלל בפורים כי "קרייתא זו הלילא". וכן היא שיטת המאירי (שם) שאם היה במקום שאין לו מגילה יכול לקרוא את ההלל. ובקהילות יעקב (מגילה, ג) כתב בגדר הקריאה שהיא כקריאת התורה, וזה מדין תלמוד תורה שצריך לדרוש בענינו של יום].

והוציא את דינו ממה שאמרו (מגילה יח, א) שלועז ששמע את קריאת המגילה באשורית (לשון הקודש) יצא ידי חובה. והקשו שהרי אינו מבין מה ששמע והיאך יוצא בכך. ותיצו שאף נשים ועמי ארצות אינם מבינים מה ששומעים ובכל זאת יוצאים. ושוב הקשו, שאף האנשים אינם מבינים את הפסוק "האחשרתנים בני הרמכים", ותיצו, "אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא". ופירש רש"י, אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקרייה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן.

בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא".

וביאר הצפנת פענח (ספר תורה י, א) שלכתחילה צריך שתהא המגילה כתובה כולה, מחמת הדין קריאה שצריך לקרוא את המגילה, וכדי לצאת חיוב זה ודאי שצריך לקרותה כולה מתוך הכתב, אולם אף אם כתובה חציה שעדיין שם מגילה עליה, יכול לצאת בדיעבד אף אם קרא בע"פ משום החיוב של פרסום הנס, אבל אם כתובה פחות מחציה אינו יוצא כלל כיון שאין פרסום הנס מחמת הקריאה, שהרי אין כאן מגילה שקורא בה [והוא כמו שמספר לחבירו בלי לקרוא ממגילה]. וזה מה שאמרו שיוצא כדין מתורגמן, והיינו אם כתבה תרגום שיוצא רק אם מבין את הלשון, שאז יוצא רק את החיוב של פרסומי ניסא ולא את החיוב קריאה, כי קריאה היא רק בלשון הקודש (אף שבק"ש אם קרא בכל לשון שמבין יוצא ידי חובה, אולי יש לומר שבק"ש יש דרשה מהפסוק "שמע" בכל לשון שאתה שומע, אבל במגילה אינו יוצא ידי קריאה).

ג. תקנו חכמים שבני הכפרים יכולים להקדים את קריאת המגילה ליום הכניסה, ותקנו כן לטובתם כיון שמספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכים לכן הקילו עליהם להקדים ולקרות ביום שני וחמישי שנכנסין בו לעיירות כדי לשמוע קריאת התורה וכבר יקראו אז את המגילה.

ונחלקו הראשונים מי קורא להם ביום הכניסה את המגילה. רש"י (ב, א ד"ה אלא

שהכפרים) כתב שאחד מבני העיר יכול להוציאם בקריאה זו. אמנם בתוס' (יבמות יד, א) כתבו שאחד מבני הכפר היה קורא, שהרי מי שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם, וכמו שבן עיר אינו מוציא בן כרך. וכן משמע מדברי הרמב"ם (מגילה א, ו) שכתב, בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראים ביום הכניסה. ומשמע שקוראים בעצמם.

ונראה שהם נחלקו בגדר דין הקדימה, האם תקנו חכמים שזמן הקריאה לבני הכפרים הוא ביום הכניסה, או שבאמת עיקר זמנם הוא ב"ד אלא שתקנו שיכולים להקדים ולקרות קודם הזמן.

והנה זה ודאי שאם תקנת הכפרים הוא שהקדימו את זמן חיובם, יש לומר שבן העיר אינו יכול להוציאם, אבל אם רק הקדימו את זמן קריאתם, כתב הצפנת פענח שאין יוצאים ידי חובת קריאה ביום זה, שהרי זמן הקריאה הוא רק ב"ד ובט"ו, ורק משום פרסומי ניסא יכולים להקדים ולקרות. ויש לומר בביאור דבריו, שחיוב הקריאה הוא מצד עצם היום, שיש חיוב בימים אלו לקרות בהם את המגילה, אבל החיוב של פרסום הנס, אין לו שייכות לעצם היום, אלא שיש חיוב שפרסום הנס יהיה בימים אלו, ולכן בני הכפרים שמקדימים לקרות ביום אחר, סבר הצפנת פענח שאין יוצאים ידי חובת קריאה אלא רק חובת פרסום הנס.

ולפי זה יש ליישב את דברי רש"י שאחד מבני העיר יכול להוציאם, כי אין מקיימים

את חיוב הקריאה אלא רק את הפרסומי ניסא ולקריאה כזו לא צריך שיהא בר חיובא מוציאם. אבל תוס' והרמב"ם סברו שביום הכניסה הוא זמן קריאתם, ולכן אין אחד מבני העיר יכול להוציאם.

אמנם בפורים שחל בשבת שאף עיירות שצריכים לקרות ב"ד מקדימים וקורין ביום הכניסה, בזה ודאי שיוצאים אף ידי חובת קריאה, כי כך היתה התקנה מתחילה כשהתקינו לקרוא ב"ד וט"ו, שאם יחול י"ד בשבת שיום הקריאה יוקדם ליום הכניסה, [ויש לומר שבשנה כזו אף הכפרים שמקדימין יוצאים ידי חובת קריאה].

ויש לומר שזה מדוקדק בלשון מתני' שאמרו בריש פירקין לענין הקדמה ליום הכניסה, שאם חל בשבת אמרו "כפרים ועיירות גדולות מקדימין וקורין ליום הכניסה ומוקפות חומה למחר", ואילו בחל בשאר הימים אמרו "כפרים מקדימין ליום הכניסה" ולא נאמר בלשון מקדימין וקורין (וכבר עמד בדקדוק זה בשו"ת התעוררות תשובה (ג, תעז) ויישב באופן אחר), ולפי הנ"ל הוא מבואר היטב, שדוקא בחל י"ד בשבת אז תקנו שביום הכניסה יוצאים אף ידי חובת קריאה, וכך היתה התקנה מתחילתה, שבכה"ג זמן הקריאה הוא ביום הכניסה.

ה. עוד נחלקו רש"י ותוס' לענין בן כפר שהגיע לעיר ביום י"ד, שרש"י (יט, א) סבר שצריך לחזור ולקרות שוב, ובתוס' הקשו למה יחזור ויקרא שני פעמים. ויש לומר שרש"י הלך בשיטתו שבני הכפרים יוצאים ידי חובת פרסומי ניסא בלבד, ולכן אם הגיע

לעיר ביום י"ד יש עליו להשלים את חובת הקריאה. אמנם תוס' שסברו שדוקא אחד מבני הכפר קורא ע"כ שסברו שיוצאים אף ידי קריאה ביום הכניסה, ולכן סברו שאף אם הגיע לעיר אינו צריך לחזור ולקרוא שוב, כי למה שיקרא פעמים.

ד. עוד כתב לחדש הצפנת פענח ולחלק בין חיוב של הקריאה בלילה לחיוב ביום, שבליילה יש חיוב רק של הקריאה עצמה, כי אין פרסומי ניסא בלילה [והביא ראי' מדברי הרא"ש בברכות, ולא מצאתי שם, אמנם בתוס' (מגילה ד, א) כתבו שעיקר פרסום הנס הוא ביום], ובקריאה ביום נוסף בו החיוב גם מצד הפרסומי ניסא.

וכבר נחלקו הראשונים לגבי ברכת שהחיינו אם מברכין אותה על קריאת המגילה ביום, הרמב"ם (מגילה א, ג) כתב שאינו חוזר ומברך שהחיינו ביום, ותוס' (הנ"ל) סברו שמברך שהחיינו אף ביום, כי עיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה של היום, ועוד שהזכירו הכתוב תחילה, ועוד שהוקש זכירה לעשיה, ועיקר העשיה היא ביום ולכן אף עיקר הזכירה היא ביום.

וכתב הצפנת פענח, שיש לומר שצריך לחזור ולברך ביום שהחיינו מחמת החיוב של הפרסומי ניסא שהתחדש רק ביום.

והנה נחלקו הראשונים (עי' ריטב"א ד, א) האם בני הכפרים צריכים לקרוא את המגילה אף בליל יום הכניסה. ובר"ן (א, א מדפי הרי"ף) כתב שכשם שהקלו על בני הכפרים להקדים כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום. ובצפנת פענח נקט שאין חייבין לקרוא

בלילה, כי חיובם הוא רק מצד פרסומי ניסא ואין פרסומי ניסא בלילה. ויש לומר שזה כוונת דברי הר"ן שהקלו עליהם בחיוב קריאתם, ולא תקנו שהוא זמן הקריאה שצריך לצאת בה ידי חובת קריאה, אלא רק תקנו שיכולים להקדים ולפרסם הנס שאין חיוב זה בא מחמת היום, ולכן אין צריכים לקרוא בלילה.

אמנם אם חל פורים בשבת שאף עיירות מקדימין ליום הכניסה, יש לומר שלפי דברינו לעיל שבזה תקנו חכמים שזמן הקריאה עצמה היא ביום הכניסה, אף בני הכפרים צריכים לקרוא בלילה, שהרי הוא זמן קריאה לעיירות.

ה. נפק"מ נוספת יש לומר לפי דבריו, שבני הכפרים שקורין רק מצד פרסום הנס אינם צריכים לקרוא ממגילה כשרה. וכבר כתב כן בכלבו (מה) "ובלבד שתהיה כתובה על הקלף או על הגויל כספר תורה ותהיה תפורה בגידין ואם לאו לא יצא, ואם הוא בכפר או הלך בשיירא יכול לקרות בין בספר בין במגילה ויוצא בה ידי חובתו", ומבואר שבני הכפרים יכולים לקרוא אף מתוך הספר ולא צריכים כלל מגילה.

ו. דין נוסף שמובן לאור דברי הצפנת פענח הוא מה שאמרו (ה, א) מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה בעשרה. וביאר, שביחיד יוצא ידי חובת קריאה, ולכן בזמנה שיש ב' חיובים יוצא ידי חובה אף

ביחיד, אבל שלא בזמנה וכגון בני הכפרים שאין יוצאים אלא משום פרסומי ניסא, אינם יכולים לקרוא ביחיד אלא בעשרה שיש פרסומי ניסא.

וכתב, שאף יחיד שקרא בזמנה צריך לחזור ולקרותה ברבים מצד החיוב של פרסומי ניסא. אמנם מדברי רש"י לא משמע כן, שפירש שבזמנה ב"ד מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל קורין בו, ואיכא פרסום נס. ומשמע שיוצא אף ידי חובת פרסומי ניסא, ולדבריו צ"ל שצריך לקרותה ברבים רק משום ברב עם הדרת מלך.

ז. עוד נפק"מ לפי יסוד הדברים הנ"ל אם אפשר לצאת על ידי קטן בקריאת המגילה. ובצפנת פענח כתב שבקריאת בני הכפרים שהיא רק משום פרסומי ניסא אפשר לצאת על ידי קטן.

וכן כתב המשנה ברורה על הדין שנפסק בשו"ע (תרפח, ז) שהמפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, יקראנה ב"ג או ב"ב או באחד עשר בלא ברכה. וכתב המשנה ברורה (כ) אכן אפשר דסגי בקטנים הואיל והוא רק משום פרסומי ניסא.

ויש לומר לפי דבריו שיחיד שקרא בזמנה שצריך לחזור ולקרוא ברבים יכול לצאת אף מקטן, כיון שחייב רק מצד פרסומי ניסא ולזה מועיל אף קטן.

בחיוב קריאת המגילה דפרזים ומוקפין

ראשונות או בב' כוסות אחרונות, לכן פסקו "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". וכתב הר"ן, "ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרויהוהא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי". ומבואר במפורש שבמקום שיש ספק שא"א לילך בו לקולא צריך להחמיר בשניהם, וא"כ מדוע לגבי חיוב קריאת המגילה לא כתב כן, ובעיירות המסופקות כתב שצריך לקרוא רק ב"ד [ועיי"ש מה שכתב ליישב].

ב. ובעמק ברכה (קריאת המגילה, ד) כתב ליישב את שיטת הר"ן, והקדים לחקור בעיקר חיוב קריאת המגילה דפרזים ומוקפין, האם גוף המצוה אחת היא אלא שיש זמנים חלוקים בין הפרזים והמוקפין בקיום מצותה, או שאף הזמן הוא חלק מהמצוה, והם ב' חיובים שונים, ובני הפרזים חייבים בקריאת י"ד והמוקפין בקריאת ט"ו.

ולפי זה כתב לחלק בין חיוב הסיבה לחיוב קריאת המגילה, שהסיבה אינה מצוה בפני עצמה, אלא הוא דין בכוס שצריך הסיבה, ובכל כוס יש מצוה בפ"ע, וכיון שמצד הספק א"א לילך לקולא, לכן חייב להסב בכל הכוסות, ואף שהיסב בב' כוסות הראשונות אין זה מוציא כלל מן הספק, כי לפי הצד שחייב בראשונות כבר קיים את המצוה ואינו

א. כתב הר"ן (מגילה א, ב מדפי הרי"ף), "ולענין עיירות המסופקות אם הן מוקפין חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים ז"ל שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בהן ב"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני. ודאמרינן בגמרא (ה, ב) אטבריא והוצל שהיו קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר, במדת חסידות היו נוהגין כן וכו', אלא שראוי לברך בארבעה עשר מפני שהולכין אחר רוב העולם. והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ה' מהלכות מגילה עיר שהיא ספק קורין בה בשני הימים ובליילה אבל אין מברכין על קריאתה אלא ב"ד הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם".

ומבואר בדבריו (בסברא הב') שבעיר המסופקת אם היא מוקפת חומה יש לקרוא ב"ד כי אם נדון בה ספק דרבנן לקולא לא יצטרך לקרוא כלל ותבטל ממנו מצות קריאת המגילה, ולכן צריך לקרוא ב"ד.

והקשה המשנה למלך (מגילה א, יא) שכיון שאי אפשר לומר ספק לקולא שא"כ אתה פוטרו משניהם, מדוע אינו חייב בשני הימים, ומפני מה מקילין ביום ט"ו יותר מיום י"ד.

והוסיף להקשות מדברי הר"ן עצמו (פסחים כג, א מדפי הרי"ף) שכתב לבאר מה שאמרו (שם קח, א) לגבי הסיבה, שכיון שיש מחלוקת האם צריך להסב בב' כוסות

שונים ולא רק שזמניהם חלוקים [ואין זה ראייה גמורה].

אמנם כתב שדין זה לא נכתב בבבלי וכן הפוסקים לא הביאו דין זה להלכה, והם סברו שאי אפשר להתחייב ב' פעמים בפורים, [והעיר העמק ברכה, שהר"ן (ו, ב מדפי הרי"ף) הביא את דברי הירושלמי, ולפי זה נסתר החילוק בין הסיבה לקריאת המגילה שהרי בשניהם הם מצוות נפרדות].

ד. ואמרו במתניתין (יט, א) בן עיר (החייב ב"ד) שהלך לכרך (החייב בט"ו) או בן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמה. ואמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר אבל אין עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמה.

ונחלקו הראשונים בפירוש דברי רבא. רש"י פירש, שבן כרך (החייב בט"ו) שהלך לעיר (החייב ב"ד) חייב לקרוא בט"ו רק אם דעתו לחזור לכרך בלילי י"ד קודם שיעלה עמוד השחר, אבל אם כוונתו להישאר בעיר לאחר עמוד השחר של י"ד, נעשה פרוז בן יומו וחייב ב"ד.

וכן בן עיר (החייב ב"ד) שהלך לכרך (החייב בט"ו) אין קורא בט"ו רק אם דעתו להיות ביום ט"ו לאחר שיעלה עמוד השחר בכרך ונעשה מוקף ליומו, אבל אם בדעתו לחזור לעיר קודם עמוד השחר, אין הוא נחשב למוקף בן יומו, אלא צריך לקרוא ב"ד ואף שלא נמצא בעיר אלא בכרך, כי חיובו כבני העיר ב"ד.

חייב יותר בהסיבה, אבל לפי הצד שחייב באחרונות נמצא שלא קיים את המצוה כלל. אבל במגילה יש לומר שכיון שקריאת י"ד וט"ו הם מצוה אחת, א"כ לפי הצד שחייב ב"ד נעשה ספק בעיקר קיום המצוה, ואם יצא ידי חובתו בקריאת י"ד, אין הוא פטור מהקריאה של ט"ו אלא אדרבה הוא כבר קיים את המצוה הזו כשקרא ב"ד, כי היא מצוה אחת, ולכן יש ריעותא בגוף הספק, כי כשאנו באים לחייבו בט"ו משום ספק יש צד שכבר נפטר ממצוה זו גופא, ולא רק שאינו חייב במצוה זו, אלא כבר קיים את המצוה הזו, אבל בהסיבה כיון שהם מצוות חלוקות אין צד לומר שהוא קיים את המצוה באחרונות על ידי הסיבה בראשונות, אלא רק שהוא פטור ממצוה זו, ולכן אין לפטרו מלהסב בהן כי יש ספק אולי המצוה באחרונות [וע"ע באבי עזרי (הל' מגילה, ובקהילות יעקב (ברכות, א), ובמשמרת חיים עניני פורים מה שכתבו ליישב].

ג. והנה כתב הירושלמי (ב, ג), שבן עיר שעקק את דירתו בליל ט"ו לעיר המוקפת חומה חייב אף לקרוא בט"ו. וכתב העמק ברכה שמהירושלמי משמע שהם שני חיובים שונים, ולכן אף שכבר קיים את הפורים ב"ד יכול להתחייב שוב בפורים ביום ט"ו, וע"כ שהם ב' חיובים.

וכן נראה ממה שכתב בירושלמי (שם) שבן עיר אינו מוציא בן כרך ובן כרך אינו מוציא בן עיר משום כל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם. ומשמע שהם חיובים

אבל הרא"ש (ב, ג) כתב, שאם בן עיר (החייב ב"ד) הלך לכרך (החייב בט"ו) ובדעתו להישאר שם עד י"ד בבוקר, הסתלק מעליו חובת קריאת אנשי העיר ונהיה מוקף בן יומו וחייב בט"ו, כי בזמן החיוב של בני העיר שהוא ב"ד לא היה בעיר אלא בכרך, ואף אם דעתו שלא להיות כלל בכרך בט"ו אלא חוזר ב"ד לעיר, כבר נסתלק ממנו שם פרוז ונהיה מוקף.

אמנם בדעת רש"י מבואר לא כן, אלא כדי להיות מוקף בן יומו צריך להיות בכרך עד ט"ו בבוקר, ואז הוא חייב אף אם יחזור ביום ט"ו לעיר, כי הוא נהיה מוקף.

והרא"ש כתב בסברת רש"י, "כיון דעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין למה תחול עליו חובת קריאתו".

ונראה לומר, שרש"י והרא"ש נחלקו בחקירה הנ"ל, שאם י"ד וט"ו הם חיובים שונים וב' מצוות, מובנים דברי רש"י שאי אפשר להתחייב כמוקפין אם עדיין לא הגיע זמן קריאתו, וכדי להתחייב כמוקף צריך להיות בכרך בט"ו בבוקר, כי הוא חיוב בפ"ע ועדיין לא בא זמנו. אבל אם נאמר שרק הזמנים חלוקים אבל המצוה אחת היא, לפי זה יש מקום לומר כסברת הרא"ש שאין צריך להיות בכרך בט"ו כדי להיות מוקף, אלא אם לא היה בעיר ב"ד כבר נפקע ממנו שם פרוז וממילא מתחייב כמוקף, כי אינה מצוה שעדיין לא בא זמנה, אלא היא אותה

מצוה אלא שבמוקפין מקיימים את המצוה הזו בזמן אחר, ואף המוקפין מקיימים את מצות י"ד עצמה.

[ובאופן נוסף יש לבאר, ששיטת הירושלמי (שם) שאפשר גם להיות פטור מפורים לגמרי וכגון שעקר דירתו ממוקפין לפרזים בליל ט"ו, והרא"ש חלק על דין זה. ולפי זה יש לומר שרש"י סבר כיירושלמי ולכן אינו יכול להיות חייב כמוקף קודם יום ט"ו שהרי יכול להיפטר לגמרי אבל הרא"ש שסבר שאינו יכול להיפטר לגמרי מפורים, לכן כיון שלא היה פרוז ב"ד ממילא חייב בט"ו אף שיעקור דירתו].

ה. כתב השו"ע (או"ח תרפח, ח), בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו. וכתבו הפוסקים (מג"א ומשנה ברורה) שקוראה בלא ברכה. אמנם הט"ז (ט) והעולת שבת כתבו שצריך לקרוא בברכה.

ויש לומר שאף מחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל, שאם החיוב בט"ו הוא מצוה בפ"ע יש לומר שבן י"ד אינו חייב כלל במצוה זו, ולכן אף שתקנו שיכול לקרוא את המגילה (וכמו שיכול לקרוא מתחילת החודש, כ"כ הגר"א) אין לו לברך עליה כי אין הוא חייב במצוה זו. אבל אם נאמר שהיא מצוה אחת אלא שזמניה חלוקים, יש לומר שאף בן עיר יכול לברך על קריאה בט"ו, כי הוא חייב במצוה זו, אלא שלכתחילה צריך לקיימה ביום אחר, ובדיעבד יכול לקיימה בט"ו.

אם איש יכול לצאת מאשה ידי חובת קריאת המגילה

וכתב שהנפק"מ היא בעבד כנעני האם הוא חייב בקריאת המגילה, שאם הוא חיוב חדש אין טעם לחייבו, שהרי לא היה באותו הנס, ונשאר פטור ככל מצוות עשה שהזמן גרמא. אבל אם הוא לימוד שאין לפטור נשים, אם כן הוא חייב כמו שאר המצוות שחייב בהם כאשה.

ובשיטת הבה"ג ודאי שצריך לומר שהוא חיוב חדש, שהרי כתב לחלק בין חיוב נשים לאנשים, שנשים אינן חייבות אלא לשמוע, ועל כרחק שהוא חיוב חדש וחייבם חכמים רק לשמוע את המגילה ולא לקרוא.

ובשיטת רש"י שנשים מוציאות את האנשים, היה מקום לומר שאין הוא חיוב חדש אלא הטעם שהיו באותו הנס היא סיבה שאינן נפטרות משום מצוות עשה שהזמן גרמא, וחייבם הוא כמו האנשים, ולכן סבר רש"י שיכולות להוציא את האנשים ידי חובה שהרי חיובם שווה ומאותה תקנה.

אולם הוכיח מדברי הרמב"ם, שמחד גיסא סבר כרש"י שנשים מוציאות את האנשים (כן יש לדייק מדבריו בהלכה ב' שכתב שדוקא מקטן ושוטה אין יוצאים ידי חובה), ומאידך גיסא סבר שעבדים פטורים מקריאה זו (כן כתב הלחם משנה, ורק עבד משוחרר חייב), ועל כרחק שהוא חיוב חדש, שאם לא כן היו עבדים חייבים בקריאה כמו נשים, ואף שהרמב"ם סבר שהוא חיוב חדש צריך לומר שסבר שהחיוב הוא גם בקריאה שהרי סבר

א. איתא במגילה (ד, א) אמר ר' יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס. וכן כתב הרמב"ם (מגילה א, א). וכן פסק בשו"ע (או"ח תרפט, א).

ושיטת רש"י (ערכין ג, א) שנשים אף מוציאות את האנשים ידי חובתם, שהרי אף הן חייבות. אולם התוס' (שם, ובמגילה) הביאו את שיטת הבה"ג שנשים אינן יכולות להוציא אנשים. והוסיפו התוס' לבאר את טעם הדבר, שנשים אינן חייבות אלא בשמיעה. והיינו, שאנשים חייבים לקרוא את המגילה, ונשים אינן חייבות אלא לשמוע, ולכן אין חיובן שווה ואינן יכולות להוציא את האנשים.

ובהגהות ברוך טעם (לטורי אבן) כתב שכן מצינו בשירת הים, שהאנשים שרו וכמו שכתוב "שירו לה'", אולם הנשים רק שמעו, וכמו שכתוב "ותען להם מרים" ורק מרים אמרה ולא כולם.

וכן פסק הרמ"א (שם, ב) שאשה שמברכת לעצמה תברך "לשמוע מגילה" כיון שאינה חייבת בקריאה.

ב. ובחידושי מרן הגרי"ז זצ"ל (ערכין, שם. וביותר ביאור בשיעורי רבינו משולם דוד שליט"א) כתב לחקור בגדר חיוב נשים משום שאף הן היו באותו הנס, האם הוא חיוב חדש לנשים, או שהוא רק לימוד שאין לפטורם כדרך שפטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, וחוזר חיובם הנאמר באנשים.

שנשים מוציאות את האנשים (ושלא כשיטת הבה"ג שהם חייבות רק בשמיעה).

וכיון שברמב"ם מוכח שהוא חיוב חדש, יש לומר כן גם בשיטת רש"י שאע"פ שהוא חיוב חדש נשים יכולות להוציא את האנשים, כיון שהושוו חיוביהן בחובת קריאה.

ג. ובטורי אבן לא נחא ליה סברת הבה"ג לחלק בין חיוב אשה לאיש לגבי קריאה ושמיעה, ולכן סבר שיש לחלק ביניהם באופן אחר, שחיובם של האנשים הוא מדברי קבלה, ונשים חייבות רק מדרבנן משום שאף הן היו באותו הנס.

וחיוב של האנשים יותר חמור משום שהוא מדברי קבלה, ולכן נשים אף שהן חייבות, כיון שחיובן הוא רק מדרבנן בעלמא, לכן אינן מוציאות את האנשים.

[אולם] צ"ע בדבריו, שהוא עצמו כתב בהמשך דבריו, שאף אנשים אין חיובם בלילה אלא מדרבנן, וכל החיוב מדברי קבלה הוא רק ביום, וא"כ לדבריו יצא שבלילה תוכל אשה להוציא איש כיון שחיובם שווה, וזה לא שמענו].

ד. ועוד כתב לדון הטורי אבן, האם איש יכול לצאת ידי חובה מאשה במקום שאין איש שיציאנו, ולכל הפחות שיצא ידי חובה מדרבנן (או חובת שמיעה לבה"ג), וכמו שחייבו חכמים את הנשים משום שאף הן היו באותו הנס, כמו כן איש לא גרע מאשה, ואף שהוא חייב מצד דברי קבלה, יש לומר שיש עליו חיוב גם מטעם שהיה באותו הנס, ולכל הפחות שאשה תוציאנו ידי חיוב זה.

ובטורי אבן כתב שלכל הפחות ישמע מאשה ויצא ידי חובה מדרבנן.

אולם הנצי"ב (מרומי שדה, שם) כתב שאין איש חייב מטעם שהיה באותו הנס, ואין עליו כלל חיוב מטעם זה, וכל חיובו הוא רק מדברי קבלה, ואין לחייבו אף משום שהיה באותו הנס, ולכן אין אשה יכולה להוציאנו כלל.

ה. ועצם נידון זה מצינו בדברי הפוסקים בכמה מקומות.

בשו"ת חכם צבי (סימן ט) כתב לחדש, שבעיר שאין בה אתרוג ביום ראשון כי אם חסר, כיון שבשאר ימים שהחיוב הוא מדרבנן והאתרוג כשר ומברכין עליו, א"כ בשעת הדחק אף ביום הראשון שפסול מהתורה, אפ"ה צריך ליטלו ולברך עליו, ולא גרע משאר ימים, וכדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים. וכל החילוק בין יום הראשון לשאר ימים, זה דוקא אם יש אתרוג אחר לברך עליו, אבל אם אין אתרוג אחר, חייב לברך אף על החסר, וכמו שמברכין על כל מצוות דרבנן.

ומבאר בדבריו, שאף במקום שחייב מדאורייתא, אפ"ה יש עליו גם חיוב מדרבנן [ופשוט שזה דוקא במקום שתקנו והקילו בשאר ימים וכדו'], ובמקום שאינו יכול לקיים את המצוה מדאורייתא, צריך לכל הפחות שיקיים את המצוה מדרבנן.

והביאו להלכה בבאר היטב (או"ח תרמח, יד), וכן במשנה ברורה (שם, לג) הביא את דבריו כסניף להקל.

ו. **עוד** מצינו לגבי ברכת המזון, שיש ספק האם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או רק מדרבנן (ברכות כ, ב), ונפק"מ האם יכולה להוציא אחרים החייבים מדאורייתא, וכיון שלא נפשט הספק, פסק בשו"ע (או"ח קפו, א) שאין נשים יכולות להוציא אנשים בברכת המזון.

ובספר משנת ר' בנימין על המשניות (לאביו של האדר"ת) בברכות (ג, ג) כתב, שבמקום שאין איש שמחוייב מדאורייתא שיכול להוציא, שלכל הפחות שאשה תוציאו משום חיוב דרבנן, ואף על איש יש חיוב דרבנן ולא גרע מאשה.

וכתב לדמות זאת לדינו של הטורי אבן לענין קריאת מגילה וכמבואר לעיל. וכן הביא האדר"ת בספר בני בנימין (מובא בספר הליקוטים על הרמב"ם לולב ח, א) חידוש זה בשם אביו, וכתב שחידוש דין זה הוא לפי סברת החכם צבי לענין אתרוג חסר ביום ראשון.

ויש לומר, שלענין ברכת המזון הוא יותר פשוט מדינו של החכם צבי לענין אתרוג חסר ביום ראשון, שכיון שבתחילת אכילתו קודם ששבע כבר אכל כזית וכבר נתחייב מדרבנן, אלא שהמשיך לאכול ושוב נתחייב מדאורייתא, ולכן יש לומר שיש עליו שני חיובים, ומה שהתחייב כבר באכילת הכזית בברכת המזון מדרבנן, תו לא פקע בהמשך אכילתו וחיובו מדאורייתא, אבל בדינו של החכם צבי לענין אתרוג, הוא חיוב חדש לגמרי מדרבנן שלא גרע משאר ימים, והוא מחודש יותר.

אולם צ"ע שבפוסקים הובאו דבריו של החכם צבי לענין אתרוג חסר, ואילו לענין ברכת המזון סתמו שאין אשה יכולה להוציא איש לעולם במקום שאכל כדי שביעה ונתחייב מדאורייתא, וצ"ע.

ז. **עוד** מצינו נידון זה לגבי תרומה. שמבואר בדמאי (ה, י) שעציץ נקוב הרי זה כארץ. ואם תרם מהארץ על עציץ נקוב, או מעציץ נקוב על הארץ, תרומתו תרומה. ואם תרם משאינו נקוב על הנקוב, תרומה ויחזור ויתרום.

ופירוש המשנה היא, שעציץ נקוב חייב בתרומה מדאורייתא, שדינו כארץ והוא טבל גמור, ולכן אם הפריש מהארץ על עציץ נקוב או מהעציץ נקוב על הארץ, תרומתו תרומה מדאורייתא, כיון שהוא מן החיוב על החיוב. אולם אם הפריש מעציץ שאינו נקוב על עציץ נקוב, צריך לחזור ולתרום, כיון שהוא מן הפטור על החיוב, שעציץ שאינו נקוב אינו חייב בתרומות מדאורייתא אלא מדרבנן.

אבל מה שתרם הוי תרומה, וביאר הרא"ש, שכיון שקרא לה שם תרומה, צריך ליתנה לכהן כדי שלא יזלזלו בתרומה. ומה שהכהן אוכל אותה בלי הפרשה, כתב הר"ש שלא גזרו בהכי, כיון שמדאורייתא עציץ שאינו נקוב אינו חייב בתרומה.

והקשה הגאון רבי עקיבא איגר (אוותנט), על דברי הרא"ש שכתב שהיא תרומה רק משום שלא יזלזלו בה, "ולא ידעתי למה לא קאמר בפשוטו, דמדאינו נקוב מדרבנן לגבי דרבנן הוי מחיוב על החיוב, והו"ל תרומה מדרבנן".

וכוונת דבריו הוא, שעציץ נקוב, אפי' שחייב מדאורייתא כמו הארץ, אולם לא גרע מעציץ שאינו נקוב שחייב מדרבנן, ולכן מצד החיוב דרבנן הוא מן החיוב על החיוב, שבשניהם יש חיוב דרבנן, אלא שבעציץ נקוב נוסף עליו גם חיוב דאורייתא.

ומבואר בדבריו ששייך לומר שיש חיוב דרבנן אף במקום שחייב מדאורייתא, וכדברי החכם צבי והטורי אבן הנ"ל.

ובסוף דבריו כתב לדחות, שאולי כל הפרשתו היתה על דעת שיפטר לגמרי מתרומות, ואינו רוצה שיפטר רק מדרבנן, וא"כ הוי הפרשה וקריאת שם בטעות. ונשאר שם בצ"ע.

ח. עוד כתבו הפוסקים לדון לגבי ברכת כהנים, ששיטת המגן אברהם (או"ח קכח, טז) שאם יש שני כהנים חיובם לברך ברכת כהנים הוא מדאורייתא, ואילו בכהן אחד אין חיובו אלא מדרבנן. ופסק כשיטת התוס' במנחות (מד, א ד"ה כל כהן). אולם הט"ז (ס"ק ג) סבר שגם יחיד חייב מדאורייתא, אלא שלא צריך לקרותו, ורק בשני כהנים יש דין לצוות אותם שיברכו.

וכתבו הפוסקים, שאף במקום שיש שני כהנים ולא קראו להם לברך, חייבים לברך

מדרבנן, ולא גרע מכהן יחיד שחייב מדרבנן, ודימו זאת לדינו של החכם צבי, שיש חיוב דרבנן אף במקום שיש לחייבו מדאורייתא.

ויש לדחות, שלגבי ברכת כהנים הוא לכו"ע ולא דוקא לשיטת החכם צבי, כיון שאי אפשר לומר שהתורה חייבה ברכת כהנים לשני כהנים דוקא, ולא מצינו שהתורה תחייב מצוה אחת שתתקיים על ידי שני אנשים. אלא שגדר החיוב הוא, שכל יחיד ויחיד חייב לברך בתנאי שתהא ברכתו עם עוד כהן ועל ידי שיצוו אותם לברך, ובלא זה אי אפשר לקיים את המצוה מדאורייתא, אבל ודאי שכל אחד ואחד מצווה בפני עצמו, אלא שיש תנאים בקיום המצוה.

וא"כ אין לומר שרבנן תקנו ברכת כהנים דוקא ביחיד, שהרי לעולם גם החיוב דאורייתא הוא ביחיד, ואין חילוק בין כהן אחד לשני כהנים בעצם החיוב, אלא שמדאורייתא יש תנאים בקיום המצוה, ומדרבנן יש חיוב אף בלא התנאים הנ"ל, ולכן לעולם אף בשני כהנים אם לא צוו אותם לברך, חייבים לברך מדינא דרבנן, ואין זה כלל מדינו של החכם צבי, אלא כו"ע מודו שיש חיוב מדרבנן, שאין לחלק בין שני כהנים לכהן יחיד.

בגדר ברכת הרב את ריבנו

והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם, רבא אמר הקל המושיע. אמר רב פפא הלכך נימריניהו

א. "לאחריה מאי מברך, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו והנפרע לנו מצרינו

לתרווייהו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם הקל המושיע (מגילה כא, ב).

האכילה הפסיקה בין ברכת המוציא לברכת המזון.

והקשה הר"ן (על הרי"ף, יב, א), "יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה, דבשלמא ברכת התורה כשהיא פותחת בברוך התם היינו טעמא משום קודם תקנה שהיה הפותח מברך לפניה וחותם מברך לאחריה, וכיון דבתרי גברי הוה לא ראו לעשותה כסמוכה לחברתה, ובתר תקנה נמי דתקון לכל חד ברכה לפניה ולאחריה כיון שכבר נתקנה ברכה שלאחריה לא ראו לשנות מטבעה שלה שלא תהא פותחת בברוך, אבל הכא אמאי דהא מגילה ודאי לא מפסקא כי היכי דלא מפסיק ק"ש בברכותיה דמשום הכי חשבינן ברכה אחרונה שלה סמוכה לחברתה ובמגילה נמי לימא הכי. יש לומר, דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס".

ומבואר בדבריו, שאין ברכת הרב את ריבנו ברכה על קריאת המגילה, אלא היא ברכה שנתקנה על הנס, אלא שתקנו לאמרה לאחר קריאת המגילה, ולכן היא פותחת בברוך, כיון שאינה סמוכה לחברתה [לברכה שקודם הקריאה].

אבל ברשב"א (ברכות יא, א) משמע לא כן, שכתב לבאר איזה ברכות פותחות בברוך, וכתב שמצד הסברא יש לומר שבכל מקום שיש הפסק אין הברכה שלאחריה נקראת סמוכה לברכה שלפניה, כי היה הפסק ביניהם, ולכן ברכת המזון פותחת בברוך, כי

והוסיף וכתב "אלא דקשיא לי ברכות של פסוקי דזמרה שכל אותן פסוקים מפסיקין ואפילו הכי ישתבח שהיא האחרונה אינה פותחת בברוך אלא כברכה הסמוכה לשלפני פסוקי דזמרה היא, וכן ברכה אחרונה של קריאת ההלל. ונראה לי דשאני הנך, לפי שהברכות והקריאה כולן ענין אחד, כלומר שברכות פסוקי דזמרה ופסוקי דזמרה הכל ענין שבח וזמרה, וכן ההלל ויהללך הכל שבח וזמר וכענין אחד ממש הן, ולפיכך אין הקריאה מפסקת, מה שאין כן בשאר ברכות המצוות כברכת המגילה וקריאתה שהקריאה ספור המאורע, והברכה לשבח והודאה על המאורע, וכן כולן, ולפיכך מפסיקים".

ונראה מדבריו שסבר שהברכה היא על קריאת המגילה, אלא שהקריאה היא הפסק בין הברכות, כי הברכה ענינה שבח והודאה על המאורע והקריאה היא סיפור המאורע, אבל עצם תקנת הברכה היא על הקריאה, וכמו ברכת המזון שצריך לפתוח בה בברוך כי האכילה הפסיקה בין הברכות.

וכן כתב בשו"ת (ז, תקמ). והובא בבית יוסף או"ח, מז) "שאלת כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה. קריאת התורה מצוה ואין מברכין על המצוות לאחריהם וכמו שאמרו בפרק בא סימן (נדה נא, ב), ואל תשיבני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכין לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא ועל התקנות מברכין לפניהם ולאחריהם וכדמברכים בהלל

נפקא מינה דתלי במנהגא סוף סוף הוא מברך".

ופירש הבית יוסף, שבעל העיטור סבר כדברי הר"ן שהברכה אינה על המגילה אלא הרי היא הודאה על הנס, ולכן אם מדבר באמצע קריאת המגילה אין זה הפסקה, [אלא שהוסיף, שכל זה שהקורא הפסיק בדיבור, אבל אם השומע הפסיק בדיבור נמצא שלא שמע את כולה ולא יצא].

והטור שסבר שלא להפסיק, כתב הב"ח, שסבר כדברי הרשב"א (והריטב"א) שהברכה היא על המגילה, ולכן אין לדבר באמצע הקריאה, כי מפסיק בין הקריאה לברכה [וע"ע בט"ז שפירש שהנידון כאן לגבי הפסקה אינו על דיבור באמצע קריאת המגילה, אלא על דיבור בשעת הברכה].

וכ"כ בשער הציון (תרצב, יב) לענין אם שח לאחר שגמר לקרוא המגילה ועדיין לא בירך, שלדעת הטור אינו יכול לברך, ולבעל העיטור יכול לברך, כי הברכה היא הודאה בפני עצמה.

[אמנם] היה מקום לומר שאין להפסיק בדיבור במגילה מצד הברכה שקודם הקריאה, שהיא ודאי על המגילה, וגדר הדבר הוא, שגוף הקריאה צריכה להיות בברכה (וכעין דברי הרשב"א (הובא בכס"מ ק"ש ב, יג) שתקנו לקרות ק"ש עם ברכותיה, ואם לא בירך חסר בק"ש), ואם דיבר והפסיק בין הברכה לקריאה (ואף לאחר שהתחיל לקרוא), נמצא שחלק מהקריאה היה בלי ברכה. אבל מדברי הפוסקים נראה שדנו על הפסקה רק מצד ברכה אחרונה, וצ"ע].

ומגלה". ומבואר בדבריו שברכת הרב את ריבנו נתקנה לאחר קריאת המגילה וכמו הברכה לאחר קריאת התורה.

וכן כתב הריטב"א (מגילה, שם), "דכל שיש הפסק ושינון אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד כגון פסוקי דזמרה שהכל ענין שבח וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שהכל לשבח ואי אפשר לשיח ולגלגל עמהם דבר אחר, וכן ברכות ק"ש וק"ש שהכל ענין קריאה ושנון וקבלת מלכות שמים והוי מין במינו ואינו חוצץ, של אחריהם אינם פותחות בברוך דחשיבי סמוכות מעין שבח והודאה, וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וספור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה ומפטיר בנביא הרי הוא הפסק שהרי ענין אחר הוא וכו'". ומבואר בדבריו כסברת הרשב"א.

ויש להוסיף, שאולי הר"ן לא תירץ כדבריהם, כי אמרו (מגילה יד, א) שהטעם שאין אומרים הלל בפורים, כי קרייתא זו הלילא, ולכן אין הקריאה חשובה כענין אחר וסיפור המאורע, אלא נחשב כהלל, שע"י קריאת המאורע שומעים נפלאות ה' שהציל את עמו, ומתוך כך באים לשבחיו ולהללו, וא"כ אין הפסק בין הקריאה לברכה, וע"כ תירץ שלא תקנו את הברכה על המגילה אלא על הנס.

ב. והנה כתב הטור (או"ח, תרצב), שבעל העיטור סבר, שכיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא. והטור כתב עליו, "ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק, דמאי

ג. עוד נחלקו הפוסקים אם מברכין ברכה זו אף ביחיד. שהבית יוסף (שם) הביא מהירושלמי שאין מברכין אותה אלא בציבור. וכן פסק הרמ"א (שם, א). אמנם הגר"א כתב שביירושלמי משמע שרק בקריאת התורה מברכין לאחריה ברבים ולא ביחיד, אבל במגילה מברך אף ביחיד. וכ"כ האליה רבה (שם, ח).

וכתב הערוך השולחן (שם, ה) שטעם דין זה הוא לפי סברת הר"ן שאין הברכה שייכת למגילה אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא, ולכן לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד.

ובס' מקראי קודש (סימן לה) כתב לדון אם מברכים ברכה זו כשקוראים לנשים, כי לשון הרמ"א הוא שמברכין אותה רק בציבור, ויש לדון אם נשים נקראות ציבור לגבי דין זה.

ונקט שם שכיון שעיקר הטעם הוא מצד פרסומי ניסא, אף בעשר נשים יש פרסומי ניסא, [וע"ע בשו"ת רב פעלים (ב, או"ח סב) שדן לענין בקשת מחילה בפני עשרה אם מועיל בפני עשר נשים, וכן דן שם לענין מחלל שבת בפני עשר נשים האם נחשב למחלל שבת בפרהסיא. והכריע שאם כל המנין הוא נשים, הן מצטרפות לגבי קריאת המגילה. אמנם המנהג לא לברך כי הוא ספק בפוסקים].

ועי' בשו"ת קול גדול (למהר"ם חביב, מח) שכתב לחדש עפ"י דברי הר"ן, שאף אם אין לו מגילה צריך לברך ברכה זו כי נתקנה על הנס ולא על קריאת המגילה [ובברכי יוסף (תרצב, א. הביאו הביאור הלכה) כתב שלא יברך אלא אם קורא את המגילה].

ד. עוד כתב השו"ע (או"ח תרצ, יז), מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה, ומברך. וכתב המגן אברהם (יט) בשם המהרי"ל, "ומניחה על מקומה ואח"כ מברך, ולא דמי למה שכתוב (בס"י רפד, ו) דאין לסלק ההפטרה עד שיברך, דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגילה".

ובאליה רבה כתב, "ותמהני מאד על גדול שכמותו, דעיינתי בגוף הפוסקים הנ"ל ולא כתבו כלל שמניחו על מקומו, ואדרבה שבמהרי"ל כתב להניחו לפניו, וכן במטה משה זה לשונו והניחוהו אצל הקורא על המגדל עכ"ל, הרי להדיא דינו כמו בהפטרה".

וביאר המחצית השקל, שסברת המג"א כדברי הר"ן שהברכה לא נתקנה על המגילה אלא היא תקנה בפני עצמה לתת הודיה לה' על הנס, ולכן סבר המג"א שאין צריך שתהיה מונחת לפניו בשעת הברכה, משא"כ ברכות הפטרה שהברכה היא על הקריאה, לכן אין לסלק את ההפטרה עד שיברך.

ובערוך השולחן (תרצ, כב) הוסיף, שלפי סברא זו מבואר שאף מה שכורך את המגילה לאחר הקריאה [כי הרי פושטה כאגרת בשעת הקריאה] אין זה הפסק לברכה, כי אין הברכה על הקריאה, אלא הרי היא הודאה להקב"ה.

ה. עוד כתב המגן אברהם (תרצב, ב), אם נשתתק הקורא באמצע המגילה, השני צריך להתחיל בראש כמו שכתוב ס' רפ"ד, אבל אין צריך לברך תחלה דיוצא בברכת הראשון דעשה הברכה בשביל כל הקהל.

וכדי לבאר את דינו יש להקדים, שהנה לגבי קריאת התורה כתב הטור (או"ח, קמ) בשם הירושלמי שאם נשתתק באמצע הקריאה, זה שעומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון ויברך שוב ברכה ראשונה, שאם נאמר שיתחיל ממקום שפסק נמצא הראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחריהם ואחרונים נתברכו לאחריהם ולא לפנייהם, [והיינו, שאם השני לא יתחיל מתחילת הקריאה נמצא שהראשון בירך על הפסוקים שקרא רק ברכה ראשונה ולא אחרונה, והשני בירך על הפסוקים רק לאחריהם ולא לפנייהם כי הקורא הראשון שבירך לא התכוון לפטור את הצבור בברכתו, כי אם לפטור את עצמו, ולכן אין ברכות הראשון מועיל לקריאת השני, ומפני כך צריך לחזור להתחלה ולברך].

אבל שיטת הרמב"ם שחוזר לראש הקריאה אבל אינו צריך לברך שוב, כי הראשון שבירך הוציא את כל השומעים בברכתו, ולכן אף השני שקורא יוצא בברכת הראשון, אלא שצריך לחזור לראש, כדי שלא יהיה נראה שקריאתו מובדלת מקריאתו של הראשון (שהרי כן דרך העולים שכל אחד מתחיל ממקום שפסק הראשון, וכיון שקריאת השני קריאה בפני עצמה לא נפטר בברכות הראשון, כי הראשון לא פטר כי אם עלייתו ופרשתו) ונמצא שהראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחריהם והאחרונים נתברכו לאחריהם ולא לפנייהם, ולכן חוזר וקורא מראש והכל נראה כקריאה אחת, [כן ביאר הבית יוסף].

ולגבי מגילה כתב המג"א שצריך לחזור לראש ולא יברך, כי הקורא מכוון להוציא את כל הקהל בברכתו, ולכן אף שנשתתק אין

הקורא השני צריך לברך כי יצא בברכת הראשון. ומה שצריך לחזור לראש ביאר המחצית השקל, שהוא כסברת הרמב"ם לגבי קריאת התורה שיהא נראה שהוא ממשיך את הראשון ולא כקורא בפ"ע.

אמנם כבר הקשה החכמת שלמה מדוע לגבי מגילה פסק המג"א כשיטת הרמב"ם, והרי רוב הפוסקים אין סוברים כשיטת הרמב"ם. ועוד יש להקשות, שסברת הרמב"ם שייכת רק בקריאת התורה שיש כמה עולים ולכן אם יקרא ממקום שפסק אין נראה שהוא ממשיך את קריאת הראשון אלא כקריאה אחרת שבזה הראשון לא התכוון להוציא ולכן צריך לקרוא מהתחלה, אבל במגילה שרק אחד קורא את כל המגילה א"כ לא שייך סברא זו כלל.

ועוד הקשה, שמהירושלמי משמע שדוקא מכח תרתי יחד צריך לחזור לראש, והיינו שיאמרו הראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחריהם, והאחרונים נתברכו לאחריהם ולא לפנייהם, אבל מכח חשש אחד, והיינו מצד שהאחרונים לא נתברכו לפנייהם, אין צריך לחזור לראש. וא"כ במגילה שאין ברכה לאחריה שהרי ברכת הרב את ריבנו אינה ברכה על המגילה רק על הנס, א"כ לא שייך לומר שיאמרו שהראשונים לא נתברכו לאחריהם, ומצד הברכה שלפניהם הרי זה רק חשש אחד ואין חוזרים בשבילו מהתחלה.

וכן הקשה רע"א והדגול מרבבה, שאין סברא לחלק בין הברכה לחזרה לראש, וכשם שאין צריך לברך כך אין צריך לחזור לראש.

אמנם הלבושי שרד כתב לבאר את דברי המג"א שמצד הברכה אחרונה על המגילה יש לקרוא מהתחלה, כדי שאף לראשונים יהיה ברכה לאחריהם.

אבל דבריו צ"ב שהרי הוכחנו לעיל שהמג"א סבר כהר"ן שאין ברכה זו על המגילה אלא היא הודאה על הנס, וא"כ יש לדון רק מצד הברכה הראשונה, ומצד זה הרי הקורא הראשון התכוון להוציא את כולם, ואין סברא שיחזור לראש.

ומכל האחרונים שהקשו על דברי המג"א נראה שסברו כר"ן, שהברכה אינה על המגילה ולכן נקטו שאין סברא לחלק בין הברכה לקריאה מראש.

ו. ובדברי האליה רבה נראה דרך נוספת. שבדין נשתתק הקורא הקשה על המג"א מדוע צריך לחזור לראש, והרי אין הברכה על המגילה, ובברכה הראשונה יצא מהקורא הראשון. ולגבי הנחת המגילה במקומה קודם הברכה הקשה על המג"א שצריך לברך על המגילה כשהיא לפניו. וע"כ שסבר שאף שאין הברכה על הקריאה עצמה, אבל כיון שתקנו שמברכין ברכה זו לאחר הקריאה, לכן צריך שהמגילה תהא לפניו בשעת הברכה.

ז. ועדיין צריך ביאור לשיטת הר"ן שהברכה היא הודאה על הנס ולא על קריאת המגילה, מדוע תקנו לאמרה רק בציבור, ומפני מה היא שונה מברכת שעשה נסים שכל יחיד צריך לברך קודם הקריאה ואין בה דין של ציבור.

ועוד צ"ב בגוף הברכה מדוע מברכין אותה בלשון הווה ולא בלשון עבר. וכן צ"ב מדוע אין מזכירים כלל את נס הפורים בברכה זו.

וראיתי (בס' בירורי סוגיות) ליישב עפ"י דברי מרן הגרי"ז זצ"ל שביאר מה שאומרים בפיוט שושנת יעקב, "תשועתם היתה לנצח ותקוותם בכל דור ודור להודיע שכל קוין לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך", ולכאורה תמוה מה השייכות של "קוין לא יבושו" לשושנת יעקב. וביאר עפ"י דברי הרמב"ם (בהקדמה למנין המצות הקצר) שכתב, "שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". וא"כ נמצא שעצם תקנת קריאת המגילה היא "כדי להודיע לדורות הבאים", ולכן אומרים "להודיע שכל קוין לא יבושו ולא יכלמו".

ולכאורה דברי הרמב"ם צ"ב, מדוע רק בפורים נתקן ענין זה, והלא הקב"ה הושיע את ישראל כמה פעמים בנסים גדולים ועצומים, ומה ראו בפורים לתקן ולספר שבחו של הקב"ה שמושיע את ישראל.

אלא שהנס של פורים שונה במהותו משאר כל הנסים, כי היה מלוּבש בטבע, וכל סיפור המגילה התגלגל עפ"י דרכי הטבע [עי' בחכמה ומוסר א, נו. ובדעת חכמה ומוסר א, קכב שהאריכו בביאור ענין זה], וראו מכך איך

הקב"ה מתנהג בדרכי הטבע לפי הנצרך בדרכי השכר ועונש. משא"כ שאר הנסים שהיו באופן גלוי שראו הכל שהוא נס ומעל הטבע.

ולכן ראו חז"ל את הצורך לפרסם ברבים את הנס של פורים, כדי לפרסם דבר זה שבטבע עצמו יש אף הנהגה נסית הנסתרת, וכל הטבע מונהג על ידי חשבון מדוקדק לפי דרכי השכר ועונש ולהציל את ישראל מיד שונאיהם.

וזהו ענין ברכת הרב את ריבנו, שברכה זו

נאמרת בלשון הווה ולא בלשון עבר, כי אין הברכה רק על הנס שאירע בפורים, אלא מודים ומשבחים שהקב"ה עוזר לנו בכל עת ושעה מפני אויבינו, ואין זה באופן נסי, אלא הוא משגיח ומנהיג את עניני הטבע לפי צורך ישראל. וכיון שעיקר ברכה זו נתקנה על ענין שתקנו את יום הפורים כדי להודיע לדורות הבאים שאין גדול כה' אלקינו, לכן תקנו לברך ברכה זו רק בציבור, שעל ידי כך מפרסמים דבר זה שכל הטבע מונהג על ידו יתברך כדי להציל ולהושיע את ישראל מכל צריהם.

בגדר קריאת המגילה בפורים המשולש

ולולב בשאר ימים] אבל מגלה אין לה אלא יום אחד".

ור"י מלוניל כתב לתרץ באו"א, "משום פרסומי ניסא דאי לא מקדמינן להו כיון דשבת נמי יום עונג הוא ליכא היכרא כלל ליום הנס, אבל לולב יש זכר בישיבת הסוכה, ושופר נמי הא כתיב זכרון תרועה אף על פי שאינו יום תרועה".

ב. וכתב רש"י (לקמן ה, א) שתקנה זו תקנו חכמים שהיו לאחר אנשי כנסת הגדולה. וכתב עליו הטורי אבן, שרק לרבה שסבר שהטעם שלא קוראים בשבת הוא משום שמא יעביר את המגילה ברה"ר שייך לומר שחכמים שלאחר אנשי כנסת הגדולה תקנו תקנה זו, שאע"ג שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו, אבל בדבר שיש בו סייג של איסור יש בכוחם אף לעקור דבר מן התורה

א. יש לדון בגדר קריאת המגילה של אנשי המוקפין באופן שחל יום קריאתם בשבת שצריך להקדים את זמן הקריאה ליום י"ד כקריאת הפרזים, האם דינם שווה לפרזים, ויש בזה כמה נפק"מ לדינא וכפי שיבואר לקמן.

ובטעם מה שאין קורין את המגילה בשבת אמרו (מגילה ד, ב) בכך ב' טעמים. רבה אמר, הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. ורב יוסף אמר מפני שעניניהן של עניים נשואות במקרא מגילה [לקבל מתנות האביונים ואי אפשר בשבת - רש"י].

וכתב המאירי, "ואף על פי ששופר ולולב נדחין מכל וכל מבלי הקדמה ואיחור, הוא מפני שמצותן בשאר ימים [שופר למחרתו

בשב ואל תעשה. אבל לרב יוסף שסבר שאין קורין את המגילה בשבת מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ע"כ שאנשי כנסת הגדולה תיקנו להקדים, כי אין בכח רבנן לעקור תקנה של קריאת המגילה משום מצות מתנות לאביונים, שאין עדיפות למצוה זו יותר ממצות קריאת המגילה, ולכן ע"כ שאנשי כנסת הגדולה בעיקר תקנתם תקנו שאם פורים יחול בשבת שלא יקראו בשבת אלא בערב שבת.

ולפי זה כתב שיש נפק"מ אם נשים יכולות להוציא אנשים בקריאה זו, שהנה אמרו (ד, א) שנשים חייבות במקרא מגילה כיון שאף הן היו באותו הנס. ובתוס' כתבו בשם הבה"ג שאף שנשים חייבות אינן יכולות להוציא אנשים כיון שחייבות רק לשמוע את המגילה ולא לקרות, ואין חיובן שוה, (וכ"כ בערכין ג, א).

והקשה הטורי אבן מהו הסברא לחלק בחיובן מאנשים והלא הן היו באותו הנס. ועוד, מהו הסברא לומר שחייבות רק בשמיעה ולא בקריאה, (ובהגות ברוך טעם כתב שגם בשירת הים היה כן, שהאנשים שרו כמש"כ שירו לה', והנשים רק שמעו כמש"כ ותען להם מרים, שרק מרים אמרה ולא כולם).

ולכן למד הטורי אבן, שחלוק חיובם של האנשים מחיובם של הנשים, שאנשים חייבים מדברי קבלה, ונשים רק מדרבנן משום שאף הן היו באותו הנס, וא"כ חיובם שונה, שהחיוב של האנשים יותר חמור משום שהוא מדברי קבלה, ולכן נשים שאף שהן חייבות, אבל כיון שחיובן רק בגדר חיוב

דרבנן בעלמא אינן מוציאות את האנשים, [ועדיין צ"ע בדבריו, שבהמשך דבריו כתב שבבליה החיוב לכולם הוא רק מדרבנן, והחיוב מדברי קבלה הוא רק ביום, וא"כ לדבריו בבליה אשה יכולה להוציא איש כיון שחיובם שוה, וזה לא שמענו].

וידועים דברי מרן הגר"ז זצ"ל (ערכין ג, א) שכתב לחקור בגדר חיוב של נשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, האם הוא סיבה שלא לפטרן משום מצוה שהזמן גרמא וא"כ חיובם הוא כאנשים, או שהוא חיוב חדש משום שהיו באותו הנס. וכתב שהוא נפק"מ לעבד כנעני שדינו כנשים, שאם נשים נכללו בחיוב של קריאת המגילה הנאמר לאנשים א"כ גם עבדים חייבים, אבל אם יש פטור בנשים של מצוה שהזמן גרמא אלא שהוא דין מיוחד לנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, א"כ הרי הוא דין חיוב מיוחד רק להן ולא לעבדים, ולכן הם נשארו כדינם שפטורים ממצות עשה שהזמן גרמא.

ונראה שהטורי אבן נקט בפשטות שהוא חיוב חדש ולכן חיובן רק מדרבנן ויכולות להוציא את בני המוקפין כשמקדימין לקרות בערב שבת.

ג. ובהגהות חשק שלמה (מגילה, שם. וכ"כ השפת אמת) כתב נפק"מ נוספת לענין קטן שנעשה גדול ביום ט"ו שחל בשבת וכבר קרא את המגילה בערב שבת, האם צריך לחזור ולקרות שוב בשבת, ותלה זאת בדברי רבה ורב יוסף, שאם רבנן עקרו את הקריאה של שבת משום גזירה שמא יוציאנה לרה"ר א"כ כל גזירה זו היא דוקא לרבים, וכמבואר

בריטב"א (סוכה מג, א) לענין מילה שלא גזרו על מילה כיון שהיא מצוה על יחיד ולא על כל ישראל (ושיטת הט"ז בכמה מקומות שרבנן אינם יכולים לעקור דבר מפורש בתורה להיתר), ולכן כיון שנעשה גדול בט"ו יש לו לקרוא את המגילה בשבת, אבל אם כבר מעיקרא תקנו אנשי כנסת הגדולה לקרוא בערב שבת, א"כ אין חיוב כלל לקרוא בשבת כי זמן החיוב הוא בי"ד.

ועוד נפק"מ כתב אם שכח לקרוא בערב שבת אם יכול לקרוא בשבת, והוא תלוי אם רבנן גזרו שלא לקרוא בשבת או שכך תיקנו מעיקרא.

אמנם בסו"ד כתב שאין לקרוא בשבת כיון שרבנן גזרו שלא לקרוא ואף היחיד נכלל בגזירה, משא"כ במילה שלא גזרו כלל.

ולהלכה הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל (הובא בשו"ת ציץ הקודש א, נה) פסק שהקטן יקרא בשבת, והאדר"ת חלק עליו וסבר שלא יקרא.

ד. ועוד נפק"מ למה ששינינו (שם ה, א), "אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה". ורש"י פירש שמגילה בזמנה היינו שקורין אותה בי"ד ובט"ו ובזמנים אלו קוראים אותה אף ביחיד, ושלא בזמנה היינו לבני הכפרים שמקדימין וקורין ביום הכניסה שאין קורין אותה ביחיד אלא בעשרה.

והראשונים (רא"ש, רשב"א ועוד) הקשו על רש"י שבימי רב כבר בטלה הקדמת הכניסה,

ולכן פירשו שלא בזמנה היינו למוקפין שחל ט"ו בשבת שמקדימין לקרוא בערב שבת שצריך לקרות דוקא בעשרה. ולהלכה פסק המשנה ברורה (תרצ, סא) שצריך לקרות דוקא בעשרה. אבל החזון איש (או"ח קנה, ב) כתב שאין צריך עשרה.

וכתבו הפוסקים שאם גדר הקריאה שקורא שלא בזמנה ע"כ שאין זה מתקנת אנשי כנסת הגדולה שא"כ היה זה זמנה, אלא חכמים לאחריהם עקרו את הקריאה משבת ותקנו לקרות בערב שבת, [ובדעת רש"י יש לומר שאף שכתב שחכמים שלאחר אנשי כנסת הגדולה תקנו אבל סבר שעדין היא קריאה בזמנה].

ולפי זה כתבו בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהקריאה היא בגדר תשלומין, ולכן אם הבעל קורא מבני המוקפין נפטר קודם יום ט"ו ונמצא שלא היה חייב בפורים, השומעים צריכים לקרוא את המגילה שוב, כיון שהבעל קורא לא נתחייב בפורים ולא היה חייב בתשלומין.

וכבר נמצא לשון כזה בשו"ת תשב"ץ (ג, רחצ), "ויום שלפניו לקריאה ויום שלאחריו לסעודה אינן אלא לתשלומין ידידיה דעיקר עשייה ביה הוייא".

אמנם יש פוסקים שכתבו שכיון שקראו כדן אינם צריכים לקרוא שוב, וסברו שאין הקריאה בגדר תשלומין אלא הוא תקנה חדשה לקרוא ביום י"ד.

ה. ונפק"מ נוספת כתב במקראי קודש (עפ"י דרכו של הטורי אבן) אם בן המוקף יכול

חיובים שונים ולא רק שזמניהם חלוקים
[ואין זה ראייה גמורה].

אמנם כתב שדין זה לא נכתב בבבלי וכן
הפוסקים לא הביאו דין זה להלכה, והם סברו
שאי אפשר להתחייב ב' פעמים בפורים.

אמנם מדברי הר"ן כתב לדקדק לא כן, שכתב
(מגילה א, ב מדפי הרי"ף), "ולענין עיירות
המסופקות אם הן מוקפין חומה מימות
יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים ז"ל
שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן
מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בהן
בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול
ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא
פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא
מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני.
ודאמרינן בגמרא (ה, ב) אטבריא והוצל שהיו
קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר,
במדת חסידות היו נוהגין כן וכו', אלא שראוי
לברך בארבעה עשר מפני שהולכין אחר רוב
העולם. והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ה' מהלכות
מגילה עיר שהיא ספק קורין בה בשני הימים
ובליליהן אבל אין מברכין על קריאתה אלא
בי"ד הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם".

ומבואר בדבריו (בסברא הב') שבעיר
המסופקת אם היא מוקפת חומה יש לקרוא
בי"ד כי אם נדון בה ספק דרבנן לקולא לא
יצטרך לקרוא כלל ותתבטל ממנו מצות
קריאת המגילה, ולכן צריך לקרוא בי"ד.

והקשה המשנה למלך (מגילה א, יא) שכיון
שאי אפשר לומר ספק לקולא שא"כ אתה
פוטרו משניהם, מדוע אינו חייב בשני

להוציא את בני העיר בקריאה ביום י"ד,
שם חיובו מדרבנן אינו יכול להוציא את
הפרוז כיון שהפרוז חיובו מדברי קבלה
שהוא יותר חמור (והוא נפק"מ אף לענין ספק
שצריך להחמיר, וכגון בספק אם קרא כלל את
המגילה צריך לחזור ולקרוא משא"כ בחיוב דרבנן
שספיקו לקולא), אבל אם חיובו מעיקר תקנת
אנשי כנסת הגדולה א"כ חיובן שווה ויכול
להוציא את הפרוז.

אמנם צ"ע מדוע הטורי אבן עצמו לא כתב
נפק"מ זו, שלכאורה היא פשוטה יותר
מהנפק"מ שכתב לגבי אשה שהיא נפק"מ
רק לשיטתו שסבר שחיוב הנשים מדרבנן
ושלא כדברי הבה"ג.

ויש לומר, שהנה העמק ברכה כתב לחקור
בעיקר חיוב קריאת המגילה של פרזים
ומוקפין, האם גוף המצוה אחת היא אלא
שיש זמנים חלוקים בין הפרזים והמוקפין
בקיום מצותה, או שאף הזמן הוא חלק
מהמצוה, והם ב' חיובים שונים, ובני הפרזים
חייבים בקריאת י"ד והמוקפין בקריאת ט"ו.

והוכיח מדברי הירושלמי (מגילה ב, ג) שכתב
לגבי בן עיר שעקר את דירתו בליל ט"ו לעיר
המוקפת חומה חייב אף לקרוא בט"ו. וע"כ
סבר הירושלמי שהם שני חיובים שונים,
ולכן אף שכבר קיים את הפורים בי"ד יכול
להתחייב שוב בפורים ביום ט"ו.

וכן נראה ממה שכתב בירושלמי (שם) שבן
עיר אינו מוציא בן כרך ובן כרך אינו מוציא בן
עיר משום שכל שאין מחויב בדבר אין
מוציא אחרים ידי חובתם. ומשמע שהם

הימים, ומפני מה מקילין ביום ט"ו יותר מיום י"ד.

והוסיף להקשות מדברי הר"ן עצמו (פסחים כג, א מדפי הרי"ף) שכתב לבאר מה שאמרו (שם קח, א) לגבי הסיבה, שכיון שיש מחלוקת האם צריך להסב בב' כוסות ראשונות או בב' כוסות אחרונות, לכן פסקו "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". וכתב הר"ן, "ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי". ומבואר במפורש שבמקום שיש ספק שא"א לילך בו לקולא צריך להחמיר בשניהם, וא"כ מדוע לגבי חיוב קריאת המגילה לא כתב כן, ובעיירות המסופקות כתב שצריך לקרוא רק בי"ד [ועיי"ש מה שכתב ליישב].

וכתב העמק ברכה (קריאת המגילה, ד) ליישב את שיטת הר"ן עפ"י החקירה הנ"ל, ובזה כתב לחלק בין חיוב הסיבה לחיוב קריאת המגילה, שהסיבה אינה מצוה בפני עצמה, אלא הוא דין בכוס שצריך הסיבה, ובכל כוס יש מצוה בפ"ע (וידועים דברי הגר"ז שלא כתב כן), וכיון שמצד הספק א"א לילך לקולא, לכן חייב להסב בכל הכוסות, ואף שהיסב בב' כוסות הראשונות אין זה מוציא כלל מן

הספק, כי לפי הצד שחייב בראשונות כבר קיים את המצוה ואינו חייב יותר בהסיבה, אבל לפי הצד שחייב באחרונות נמצא שלא קיים את המצוה כלל. אבל במגילה יש לומר שכיון שקריאת י"ד וט"ו הם מצוה אחת, א"כ לפי הצד שחייב בי"ד נעשה ספק בעיקר קיום המצוה, ואם יצא ידי חובתו בקריאת י"ד, אין הוא פטור מהקריאה של ט"ו אלא אדרבה הוא כבר קיים את המצוה הזו כשקרא בי"ד, כי היא מצוה אחת, ולכן יש ריעותא בגוף הספק, כי כשאנו באים לחייבו בט"ו משום ספק יש צד שכבר נפטור ממצוה זו גופא, ולא רק שאינו חייב במצוה זו, אלא כבר קיים את המצוה הזו, אבל בהסיבה כיון שהם מצוות חלוקות אין צד לומר שהוא קיים את המצוה באחרונות על ידי הסיבה בראשונות, אלא רק שהוא פטור ממצוה זו, ולכן אין לפטרו מלהסב בהן כי יש ספק אולי המצוה באחרונות [וע"ע באבי עזרי (הל' מגילה, ובקהילות יעקב (ברכות, א), ובמשמרת חיים עניני פורים מה שכתבו ליישב].

ו. ולפי דברי הירושלמי זה יש לומר חידוש גדול, שאף שבני המוקפין מקדימין לקרות בי"ד אינם יכולים להוציא את בני הפרזים, כיון שהם חייבים שונים, ואף שהיא אותה קריאה, אבל זה חיוב אחר, ולכן לא כתב הטורי אבן נפק"מ זו בין רבה לרב יוסף, כיון שאף שההקדמה היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה ושניהם חייבים מדברי קבלה אבל אינם יכולים להוציא זה את זה.

בדין הקורא למפרע

ויש לבאר שהם נחלקו בגדר החיסרון של קריאה למפרע, שהריטב"א סבר שהוא חיסרון בצורת הקריאה שכיין שקורא את הפסוקים שלא כסדרן אינו מבין את הענין באופן הנכון, אבל כשמקדים פרשה לחבירתה אין בכך חיסרון של קריאה כתיקונה, ורק במגילה שהכל ענין אחד צריך לקרוא הכל כסדרן. אבל הרמב"ם סבר שהוא דין בגוף הקריאה שצריך לקרוא כפי הסדר שנכתב בתורה, ולכן אם מקדים פסוק אחד לחבירו או פרשה לחבירתה אין זה כפי שנכתב בתורה, ולכן פסל אף בהקדים פרשיות, אלא שבק"ש כתב שיצא משום שאף בתורה נכתב שלא כסדר הקריאה.

ב. והנה דנו הפוסקים אם הבעל קורא השמיט פסוק אחד ולא קראו והדין הוא שאינו יוצא ידי חובה, וכשמשלימו צריך לקרוא מאותו פסוק ואילך כדי שלא יקרא למפרע, אולם השומע קרא פסוק זה בעצמו, האם השומע יצא ידי חובה אף שהקורא לא יצא, או שדינו כמי שאינו מחויב בדבר שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, [ובשו"ת תשובות והנהגות (ז), פט] כתב נידון זה במעשה שהיה שטעה הבעל קורא בקריאת עשרת בני המן, ומתוך שמייהר מאוד לאומרם בנשימה אחת השמיט לומר שם אחד מתוך עשרת בני המן, ובשעת מעשה לא הרגישו בטעותו ורק אחר קריאת המגילה טען אחד מהשומעים שלדעתו טעה הבעל קורא והחסיר תיבה אחת בקריאת עשרת בני המן, אבל כולם טענו שזה לא יכול להיות שא"כ היו עוד אנשים מרגישים

א. "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" (מגילה ז, א) וכן הדין לגבי ק"ש ולגבי הלל. וכתב הריטב"א שבק"ש והלל החיסרון של קריאה למפרע הוא רק באופן שקורא את הפסוקים שלא לפי הסדר, אבל אם קורא את הפרשיות שלא כסדרן ומקדים פרשה שניה לראשונה יוצא ידי חובה. והביא ראיה ממה שאמרו (ברכות יג, א) שאם היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ומשמע שהיה קורא כדרכו שכתובה בתורה שהרי אמרו שהוא קורא להגיה וא"כ הוא קורא כסדר, ונמצא שלא קרא את הפרשיות כסדרן שהרי בתורה אינן כתובין כפי הסדר שהם נקראים, אלא פרשת ויאמר קודמת לפרשת שמע ולפרשת והיה אם שמוע, וע"כ שאין חיסרון בסדר הפרשיות אלא רק בפסוקים, אבל במגילה אמרו (מגילה יח, ב) שאם נכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקראו חציה, לא יאמר אקרא חציה עם הצבור ואחר כך אקרא חציה, אלא קורא אותה מתחילתה ועד סופה, וע"כ שאף סדר הפרשיות מעכב, וביאר הריטב"א שהוא משום ש"כל הענין דכולא כחדא פרשה היא".

אמנם הרמב"ם (ק"ש ב, יא) כתב, "הקורא למפרע לא יצא, במה דברים אמורים בסדר הפסוקים אבל אם הקדים פרשה לפרשה אף ע"פ שאינו רשאי אני אומר שיצא לפי שאינה סמוכה לה בתורה". ומשמע מדבריו שאף בהקדמת פרשה לפרשה יש חיסרון של קורא למפרע אלא שבק"ש אינו מעכב כיון שאף בתורה אין הפרשיות סמוכות.

בזה ולכן לא קיבלו דבריו, ושוב לפנות ערב נתגלה שאחד מהמתפללים הקליט את הקריאה ושמעו את ההקלטה והתברר שהוא החסיד].

וכתבו להביא ראייה מדברי הירושלמי (מגילה ב, א) לענין קריאת המגילה בלעז, שרק אם אינו יודע לקרוא באשורית יכול לקרוא בלעז, אבל אם הוא יודע אשורית אינו יוצא ידי חובה אם קראה בלעז. והסתפקו בירושלמי אם הוא יודע לועזית ואשורית האם יכול להוציא אחרים בלועזית, ואמרו שכיון שהוא עצמו אינו יוצא בלעז כיון שהוא יודע אשורית, א"כ אינו יוצא בקריאה זו, ודינו כאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובה.

ובריטב"א (מגילה, שם) הביא את דברי הירושלמי, וכתב, "ולאו דוקא מהאי טעמא ממש דהא מחוייב בדבר הוא אלא שאינו יוצא בקריאה זו, והוי כמי שיצא שהוא מוציא, הילכך אף על פי שאינו מוציא לעצמו מוציא ללועז הזה, אלא בעינן למימר דכי היכי דליקיים ככתבם וכלשונם כל מה דאיפשר לא תיקנו לזה שיצא בלשון אחר ע"י אחרים כיון שאותו אחר יכול לקרותו אשורית. והאי דינא בתרא לא דייקי ממתני' כלל דהא לא קפיד אקורא אלא כל אדם קורין ללעוזות דאל"כ הוה ליה למיתני והלעוזות קורין אותה ללועז בלעז, אעפ"כ אומר רבינו הגדול שיש לנו לחוש לדברי הירושלמי, אבל מדברי הגאונים ז"ל נראה שפירשו שאפילו הלועז עצמו מכיר אשורי יוצא בלעז שהוא מכיר בו, וכן דעת הרמב"ם ז"ל."

וביאור דבריו הם, שהקשה על דברי הירושלמי מהדין שאף אם קרא כבר את המגילה יכול להוציא אחרים, וא"כ אף כשיודע אשורית ואינו יוצא בלועזית, אבל עדיין אינו נחשב שאינו בר חיובא אלא רק שבקריאה זו אינו יכול לצאת, וא"כ לא גרע דינו ממי שכבר יצא שיכול להוציא אף שאינו מחויב.

ולכן סבר הריטב"א שכוונת הירושלמי לומר שבמגילה יש דין לקוראה כמה שאפשר כפי שנכתבה באשורית, ולכן תיקנו שאם יודע אשורית שלא יקרא ללעוזות בלעז אלא באשורית שהרי כולם יוצאים באשורית, ורק אם גם הבעל קורא אינו יודע אלא לועזית מותר לו להוציאן בלעז.

והוסיף שמדברי הבבלי לא משמע כן אלא אין קפידא על הבעל קורא אם יודע אף אשורית ולכן פסק שלא כדברי הירושלמי.

ג. אמנם בשו"ת הריב"ש (שצא) השואל הקשה כקושיית הריטב"א, "ודאי בשביל שיש בקורא תוספת ידיעה על השומעים, לא ימנע ממנו להוציא אותם. ואפילו אם נאמר שלעצמו אינו מוציא, דלא דמי למי שאינו מחוייב בדבר שאינו ראוי להוציא עצמו כלל. אבל זה ראוי היה להוציא עצמו אלא שנתוספה בו ידיעה זו של לשון אשורית. הגע עצמך, מי שאשתקד לא היה יודע ועכשיו יודע נאמר שאשתקד היה מוציא ועכשיו אינו מוציא, הא לא דמיא אלא למי שיצא שמוציא בכל הברכות".

והשיב לו הריב"ש, "ואני אומר אעפ"י שאין זה דומה ממש למי שאינו מחויב בדבר,

הירושלמי משווה אותם, שהטעם למי שאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים, הוא מפני שאינו מוציא לעצמו, וגם זה אינו מוציא לעצמו בזאת הקריאה, ולא דמי למי שיצא שמוציא בכל הברכות, דהתם טעמא משום דכל ישראל ערבים זה לזה, וגם זה שיצא נקרא מחוייב בדבר, מפני חיוב חבירו שלא יצא וכו', אבל הכא ליכא למימר האי טעמא שהרי שכיון שזה יודע אשורי ואינו יוצא בקריאה זו לא יוציא אחר. אבל אי איכא לדמוייה לההיא דבני אדם המקדשין בבית הכנסת איכא לדמוייה, דאמרין (פסחים קא) שמוציאין אורחים ידי חובתייהו אף על פי שהמקדש אינו יוצא לפי שאינו במקום סעודתו ואפ"ה מוציא אחרים. אלא שעדיין יש לחלק בין כשהפסול מחמת המקום ובין כשהוא מחמת הקריאה בעצמה".

ומבואר מדבריו שהצדיק את דברי הירושלמי שכל מי שאינו יוצא בעצמו בקריאה מסוימת שוב אינו מוציא אחרים, אלא שכתב שלגבי קידוש מצינו שאף שאינו יוצא ידי חובה יכול להוציא אחרים, וכתב לחלק אם הפסול הוא צדדי שאינו חיסרון בגוף הקידוש שאינו אומרו כדינו אלא אינו יוצא משום שאינו במקום הסעודה, או שהפסול הוא מחמת עצם הקריאה.

ולכן בנידון הנ"ל שהבעל קורא לא יצא כיון שהחסיר תיבה או פסוק אחד, הוא תלוי במחלוקת הריטב"א והריב"ש אם פוסקים כדברי הירושלמי.

ד. ובשו"ת להורות נתן (טו, מ) כתב שאף לדברי הריב"ש שאם אינו יוצא בעצמו אינו מוציא אחרים, יש לומר שבקריאת המגילה למפרע הוא מודה שמוציא אחרים. והוא עפ"י מה שיש לחקור בגדר הדין שהקורא למפרע לא יצא, אם הוא חיסרון במה שהקדים את המאוחר, או במה שאיחר את המוקדם.

וכתב שנחלקו בזה הראשונים. שהנה אמרו בסוגי' (שם) שהמקור לדין הקורא למפרע שהוא פסול נלמד (בהו"א) מהפסוק "ככתבם וכזמנם" - מה זמנם למפרע לא אף כתבם למפרע לא. ופירש רש"י, "מה זמנם למפרע לא - דאי אפשר שיהא חמשה עשר קודם לארבעה עשר". ומבואר בדבריו שכמו שט"ו לא יכול להיות קודם י"ד כמו כן אין להקדים את המאוחר, וא"כ נמצא שעיקר הפסול בקריאה למפרע הוא במה שמקדים את המאוחר, [והמאירי כתב, "הקורא את המגלה למפרע והוא ענין הקדמת המאוחר לא יצא שאין פרסום נס בקריאה זו וכן שאינה קריאה כלל].

אמנם רבינו חננאל כתב, "מה י"ד שהוא זמנם אם יעבור לא יתכן להחזירו למפרע ולקרותה ביום י"ד שכבר עבר כך קריאתה למפרע לא". ומבואר בדבריו שאם לא קרא פסוק במקומו שוב אי אפשר לחזור ולקוראו למפרע, ונמצא שאין הפסול במה שהקדים את המאוחר, אלא הפסול הוא במה שמאוחר את המוקדם והיינו במה שקורא בסוף את הפסוק שהחסיר, שאינו יוצא בקריאת פסוק זה אלא צריך לקרוא מפסוק זה ואילך.

וכ"כ הרמב"ם (פירוש המשניות, שם), "אמר במגלה נזכרים ונעשים, כמו שאי אפשר לאדם בהתעסקו במלאכה לעשות עכשיו מה שכבר עבר כך בקריאה לא יקרא בסוף מה שראוי לקרותו תחלה".

ולפי זה יש לומר שיש נפק"מ בין הפירושים אם הקריאה שממשיך וקורא לאחר שדילג על תיבה או פסוק היא קריאה פסולה או לא, שלפי רש"י שהפסול הוא במה שמקדים את המאוחר, א"כ כיון שהחסיר והמשיך לקרוא, הקריאה הזו פסולה שהיא קריאה למפרע כיון שהוא מקדים את המאוחר, אבל לפי פירוש הר"ח והרמב"ם שהחיסרון הוא במה שמאחר את המוקדם, א"כ אין פסול בעצם הקריאה שהמשיך לקרוא ואינה קריאה למפרע, אלא רק אותו פסוק שיצטרך להשלים בו נאמר הדין שלא יקראנו למפרע ויאחרו, ולכן כשמשלימו צריך לקרוא מאותו פסוק ואילך שיהיה על הסדר, אבל במה שקרא תחילה אין בזה חיסרון ופסול של קריאה למפרע.

[ויש] להוסיף שהרמב"ם לשיטתו שסבר שהחיסרון בקורא למפרע הוא במה שאינו קורא כפי שנכתב בתורה, וא"כ יש לומר שהפסול הוא במה שדילג שבזה מתבטא שאינו קורא כפי מה שנכתב בתורה, אבל במה שהמשיך אין ניכר שאינו קורא כפי הסדר, ואף שקריאה זו אינה כפי הסדר אבל עיקר מה שאינו לפי הסדר הוא במה שדילג, ולכן סבר שהוא חיסרון שמאחר את המוקדם ולא שמקדים את המאוחר. ולדברי הריטב"א הנ"ל שהחיסרון הוא בצורת הקריאה שאינו מבין את הקריאה בצורה הנכונה א"כ

החיסרון והפסול הוא אף במה שמקדים את המאוחר, ודו"ק].

ומעתה הוא תלוי בדברי הריב"ש שכתב לחלק בין קידוש בבית הכנסת לבין קריאה בלעז, שיש חילוק אם החיסרון הוא בעצם הקריאה או חיסרון צדדי שיש לעשות את הקידוש במקום אחר. ולכן לפי רש"י שיש חיסרון בגוף הקריאה א"כ יש להשוות את הקורא למפרע לקורא בלעז שבשניהם יש חיסרון בגוף הקריאה עצמה, ובזה נאמר הדין של הירושלמי שאם אינו יוצא אינו יכול להוציא. אבל לפי הר"ח והרמב"ם שאין חיסרון ופסול בעצם הקריאה, ובמה שהמשיך לקרוא אינה קריאה למפרע, א"כ יש להשוות את דינו לקידוש בבית הכנסת שהוא חיסרון צדדי שאינו יוצא, ולכן לא נאמר בו הדין שאם אינו יוצא אינו מוציא.

ולהלכה כתב השערי אפרים (ס, ו), "אם קרא אחד המגילה בצבור ונשתתק או נחלש והוצרך לפסוק באמצע, יש לזה השני הבא להשלים הקריאה להתחיל מתחילת הפסוק ששם פסק הראשון ואין צריך לברך שנית כלל, ואם זה שבא לגמור הקריאה לא היה שם בשעת ברכה שבירך הראשון ולא יצא עדיין ידי קריאת המגילה עד המקום שפסק הראשון, אם הצבור מרוצים שיתחיל מראש יברך ויתכוונו גם הקהל לצאת בברכה זו ג"כ ויתחיל מראש, ומ"מ טוב ביותר שלא יתחיל מראש ולא יברך, ואחר שיקרא לצבור ממקום שפסק הראשון יברך ויקרא לעצמו". **אבל** בתשובות והנהגות (הנ"ל) פסק שעדיף שהציבור ישמע מבעל קורא שיוצא ידי חובה באותה הקריאה.

ה. ויש שהביאו ראיה מתקיעת שופר שפסק השו"ע (או"ח תקפט, ב) "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום, יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותנועה מזה ותקיעה מזה". ומשמע שאפי' שהאדם התוקע לו את התנועה לא תקע או שמע תקיעה שלפני התנועה יכול להוציא את חבריו, וא"כ מוכח שאף שהמוציא אינו יוצא ידי חובה שהרי לא שמע תקיעה לפני התנועה יכול להוציא אחרים.

אמנם בתשובות והנהגות (הנ"ל) כתב לחלק, שבתקיעת שופר כיון שהמצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה (כמבואר ברמב"ם), א"כ אין התקיעה מעשה מצוה אלא רק כהכשר מצוה, והמעשה מצוה שייך רק אצל השומע, לכן אין צריך שהבעל תוקע יקיים אף מעשה מצוה כשמוציאו, אבל בשאר המצוות שהוא מוציא במעשה המצוה א"כ צריך שאצל המוציא יהיה מעשה מצוה.

ה. עוד דנו הפוסקים בקריאת עשרת בני המן שכיון שקורא במהירות בנשימה אחת יתכן ואינו שם לבו וקורא את התיבה "ואת" מהשורה הקודמת ויש בזה משום קריאה למפרע [ואם אינו מסתכל כלל הרי הוא

מקורא בעל פה ולכתחילה יש לקרותה כולה מתוך הכתב, ואם רואה את שניהם יחד אין בזה חיסרון].

[**ופשוט** שיש חיסרון של קריאה למפרע אף אם קרא את אותה תיבה הכתובה בפסוק אחר. ויש שרצו לומר שבקריאת התורה וכגון בחנוכה בעליית לוי אם התחיל לקרוא את הפסוק "פר אחד וכו'" הכתוב ביום אחר יוצא בכך, ולכאורה ודאי שאינו יוצא משום שצריך לקרוא את הפסוקים שתקנו לקרוא ביום זה, ורק במגילה שצריך לקרוא את כולה יש לדון בזה משום קורא למפרע כיון שחייב בקריאת כל הפסוקים אלא שהקדים תיבה לחבירתה].

אלא שיש שכתבו (ע"י בקובץ מוריה שנה ל"א) שאף שקורא מתוך הכתב לא גרע מאילו קראה על פה שיוצא (אם לא קרא את רובה בע"פ). אמנם יש לדחות שאם רואה מתוך הכתב גרע ואינו כקריאה על פה. ועוד, שאם היה אומר "ואת" בע"פ היה יכול לומר אחריו פרשנדתא או דלפון, אבל כשאומר "ואת" המיוחס לאריסי אינו יכול ליחסו אל ארידי.

בגדר וטעם החיוב במשלוח מנות

זה עם זה, ונראה מכאן שטעם המשלוח מנות הוא משום הסעודה.

וכן משמע מהרמב"ם (מגילה פ, טו) שכתב, כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר וכו' וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר. וממה שכלל את החיוב של משלוח מנות יחד עם

בפוסקים הוזכרו ב' טעמים בטעם החיוב של משלוח מנות ביום הפורים. בתרומת הדשן (סי' קיא) כתב שטעם המשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כפי הדין, וכמו שמשמע במגילה (ז, ב) שאב"י ורב חנינא היו מחליפים את סעודתם

החיוב סעודה נראה שהמשלוח מנות הוא לצורך הסעודה.

אולם בס' מנות הלוי על המגילה (חיברו ר' שלמה אלקבץ בעל ה"לכה דודי") כתב טעם אחר בחיוב המשלוח מנות, שהוא כדי להרבות אהבה אחוה וריעות, וזה היפך ממה שאמר המן שעם ישראל מפוזר ומפורד.

ויש כמה וכמה נפק"מ שציינו בפוסקים (באו"ח סי' תרצ"ה) על פי חילוקי הטעמים הנ"ל. ונבוא לפרטם בעזה"י.

א'. בבאר היטב (סי' תרצ"ה) הביא מס' יד אהרן שאם שולח לחבירו שבמדינת הים משלוח מנות קודם הפורים וחבירו יקבל את המנות ביום הפורים שיוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. אולם הערוך השולחן שם האריך לחלוק וכתב שחייבים ליתן ביום הפורים עצמו. ונראה שנחלקו האם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל. ואפשר לומר שזה תלוי בב' הטעמים הנ"ל, שלפי דברי התרומת הדשן שהוא משום הסעודה, אם כן תלוי במקבל וכיון שקיבל ביום הפורים יוצא ידי חובה, אולם לדברי מנות הלוי שהטעם הוא כדי להרבות אהבה ואחוה אפשר לומר שצריך שיתן ביום הפורים שעל ידי נתינתו יאהב את חבירו וצריך שיהא דווקא בפורים עצמו [וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סי' ת"ז].

ב'. הרמ"א כתב שאם נתן לחבירו משלוח מנות והלה לא רצה לקבלם או שמחל לו יצא בזה ידי חובת משלוח מנות. ובפרי חדש תמה עליו שמנין לו זה. ובשו"ת חתם סופר (סי' קצו) כתב שזה תלוי בב' הטעמים הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן לא יוצא ידי חובה

כיון שסוף סוף אין לחבירו אוכל לסעודתו, אולם לדברי מנות הלוי יוצא ידי חובה כיון שהראה לחבירו דברי חיבה וריעות.

ג'. בתרומת הדשן בתשובה הנ"ל כתב לדון האם יוצאים ידי חובת משלוח מנות אף במתנות שאינם מיני אוכלין, וכגון בספרים וסדינים וכדו'. ופסק, שעיקר המשלוח מנות הוא משום סעודת פורים, ולכן אי אפשר לצאת אלא רק במאכל ובמשתה. אולם בשו"ת הלכות קטנות למהר"י חאגיז (ח"ב, קסג) כתב שיוצא ידי חובה. וזה כסברת המנות הלוי שעיקר הטעם הוא כדי להראות אהבה ואחוה ולכן לא צריך דווקא בדברי אכילה. וכן כתב בשו"ת מהר"י אסאד (סוף סימן ר"ו) לשואל "ויקבל נא פרו"מ נ"י ממני גרגיר זה במקום משלוח מנות איש לרעהו". וכן ידוע שבעל מנות הלוי שלח ספר זה לחמיו בפורים כדי לקים בזה משלוח מנות. וכן הרמ"א שלח לחמיו בפורים את ספרו מחיר יין.

ד'. הטורי אבן במגילה כתב לדון האם אפשר לצאת ידי חובת משלוח מנות ומתנות לאביונים בפעם אחת כשנותן לאדם שהוא אביון. ובשו"ת שבט סופר (סי' כ"ח) כתב שנידון זה תלוי בב' הטעמים הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן יוצא ידי חובה כיון שסוף סוף יש לחבירו מה לאכול בסעודה ואף שיוצא בזה ידי מתנות לאביונים אינו מגרע. אולם לדברי מנות הלוי יש מקום לומר שאינו יוצא בזה כיון שאינו מוכח מהנתינה שנותן בשביל אהבה ואחוה אלא רק מחמת עניותו.

ה'. המגן אברהם (תרצ"ה, יא) כתב על מה שפסק השולחן ערוך שצריך ליתן לחבירו

כיון שסוף סוף יש לו מה לאכול בסעודה, אולם לדברי מנות הלוי שהענין הוא להרבות אהבה וריעות, אם כן במקום שאינו יודע מי שלחם אינו יוצא בזה ידי חובה.

ט. השפת אמת במגילה (ז, ב) כתב שבמשלוח מנות הגדול צריך לשלוח לקטן תחילה. אולם בס' לקט יושר לתלמיד תרומת הדשן כתב במנהגי פורים שצריך לשלוח מנות לחבירו וכל שכן לרבו. וסבר שלא צריך להקדים את רבו תחילה. [ועיין בשו"ת מהר"י אסאד (סי' רד) שכתב לדון האם יוצאים ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו שאולי לא נקרא רעהו]. ואפשר לומר שנידון זה תלוי בב' הטעמים הנ"ל. שלדברי מנות הלוי שהעיקר הוא כדי להרבות אהבה ואחוה אם כן כשהגדול שולח תחילה מתרבה יותר האהבה שמתכבד בזה ביותר, אולם אם הטעם הוא משום הסעודה, אין הבדל לחלק מי שולח תחילה.

י. **החכמת** שלמה כתב לדון באדם ששולח לחבירו חולה דבר האסור מדרבנן, שלמקבל מותר לאכול אולם לשולח אסור האם יוצא בזה ידי חובה, וכתב שם לחדש שכתוב במגילה משלוח מנות איש לרעהו, והמילה איש מיותרת ולמדים מכאן שצריך שהנתינה תהא ראויה אף לנותן ולא רק למקבל. [ועוד פלפל שם במקום ששניהם חולים האם יש דין של חיץ קודמין]. ולכא' אין דבריו מובנים אלא לפי דברי מנות הלוי שכיון שצריך שיוסיף אהבה ואחוה אם כן יש מקום לומר שאם אין הדבר ראוי לאכילה אצל הנותן חסר לו בכח נתינתו ובאהבתו לחבירו.

שתי מנות בשר, שיוצא ידי חובה דווקא אם הבשר מבושל ולא חי. אולם יש פוסקים שכתבו שיוצא אף בבשר חי [עיין במ"ב]. ולכא' תלוי במחלוקת הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן צריך דוקא בשר מבושל שיהא ראוי לסעודה. אולם לדברי מנות הלוי שהענין הוא כדי להראות אהבתו אם כן לא צריך דווקא דבר הראוי לאכילה מיד.

י. **הערוך** השולחן כתב לדון, אם שלח מנות על ידי חבירו ונגנבו לו בדרך האם יוצא בזה ידי חובה, ופסק שם שלא יצא. אולם האשל אברהם (בוטשאטש) כתב שיצא. ולכא' תלוי במחלוקת הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן לא יצא כיון שלא הגיע ליד חבירו. אולם לדברי מנות הלוי אם חבירו יודע שנגנבו בדרך אפשר לומר שיוצא בזה ידי חובה כיון שהתרבה בנייהם האהבה.

ז. **הריטב"א** כתב במגילה שצריך לשלוח מנות לפי ערך המקבל, ואם הוא אדם עשיר אין די לשלוח לו דבר הפחות. והביאו הביאור הלכה בס' תרצ"ה. ולכא' לפי דברי התרומת הדשן אין צורך בכך אלא בכל דבר שהוא לצורך הסעודה יוצא ידי חובה. אולם לדברי מנות הלוי אפשר לומר שכיון שהענין הוא להרבות אהבה ואחוה ואם כן במתנה פחותה אין בזה משום אהבה בשביל המקבל ולכן צריך ליתן לו מתנה גדולה לפי עשירותו.

ח. **בשו"ת** כתב סופר (סי' קמא) כתב לדון, אם שולח לחבירו משלוח מנות וחבירו אינו יודע מי שלחם, האם יוצא בזה ידי חובה. וכתב שם שזה תלוי בב' הטעמים הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן יוצא בזה ידי חובה

אולם לפי דברי התרומת הדשן לכאן אין קפידא אלא שיהא ראוי לאכילה אצל המקבל.

י"א. בשו"ת ארץ צבי (סי' קכא) כתב לדון על מנהג העולם ששולחים משלוח מנות לאחר השקיעה היאך יוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות. וכתב שתלוי בב' הטעמים הנ"ל, שלדברי התרומת הדשן שהענין הוא משום הסעודה שיהא לחבירו מה לאכול, וכיון שהעולם ממשיכים בסעודתם לאחר השקיעה אפשר לומר שיוצאים בזמן זה אף ידי משלוח מנות, אולם לדברי מנות הלוי שהעיקר הוא כדי להרבות אהבה ואחוה, יש לומר שלא יוצאים בזה ידי חובה כיון שצריך להרבות אהבה דווקא בפורים עצמו.

י"ב. הרמ"א כתב שאשה חייבת במשלוח מנות ותשלח לאשה. ובמשנה ברורה שם כתב שדוקא אלמנה צריכה להביא לבד אולם נשואה בעלה משלח בשבילה. ומסיים דמכל מקום יש להחמיר. ולכאן יש לומר שלפי דברי התרומת הדשן שהנתינה היא לצורך הסעודה אם כן יותר מובן שאשה יוצאת

במשלוח מנות של בעלה כיון שמסתבר שהחיוב הוא על כל משפחה ומשפחה. אולם לדברי מנות הלוי שהענין הוא להראות חיבה ואהבה אם כן אשה גם צריכה לשלוח בעצמה.

י"ג. בטעם שאין מברכין על משלוח מנות יש ב' טעמים, יש שכתבו לתרץ על פי דברי הרשב"א (א, טו) שאם המצוה תלויה באחרים אין מברכין עליה, ואם כן אף במשלוח מנות יתכן שחבירו לא ירצה לקבל ולכן אין לברך. ויש שכתבו שאין מברכין אלא על מצוות שבין אדם למקום ולא על מצוות שבין אדם לחבירו וכפי שמבואר ברמב"ם (ברכות יא, ב). וכתב בס' מקראי קודש, שזה תלוי במחלוקת הנ"ל, שאם הטעם הוא כדי להראות אהבה ואחוה ולכן אף אם לא קיבל בסוף יוצא ידי חובה וכמבואר ברמ"א, אם כן לא שייך לומר את הטעם של הרשב"א כיון שיוצאים ידי חובה אף אם חבירו לא קיבל. ולדבריהם צריך לומר את הטעם השני שלא מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו.

שליחות במשלוח מנות

כתב דהטעם הוא כדי שיהיה לחבירו אוכל לסעודת פורים, ובס' מנות הלוי (לר' שלמה אלקבץ זצ"ל בעל ה"לכה דודי") כתב דהטעם הוא כדי להרבות אהבה ואחוה וריעות. ולפי ב' הטעמים הנ"ל אפ"ל דאף אם נותן בעצמו שלא ע"י שליח קיים את טעם הדבר. אולם כתב שם בסו"ד שאולי לכתחילה טוב יותר

א. בשו"ת בנין ציון סי' מ"ד כתב לחדש דבעינן לשלוח מנות דוקא ע"י שליח וכדאיתא בקרא "משלוח" מנות, ומשמע דהוי ע"י שליח. ועיי"ש שדן האם מהני לצאת ידי חובה אם נותן בעצמו ולא ע"י שליח. והביא שם דהנה יש ב' טעמים למשלוח מנות, דבתרומת הדשן בס' קי"א

לשלוח את המנות ע"י שליח.

ובמ"ב בס' תרצ"ה ס"ק י"ח הביא את דברי הבנין ציון להלכה. ועי' בתשובות והנהגות ח"ב סי' שמ"ו דהביא משמיה דמרן הגר"ח מבריסק צ"ל דלא צריך שליח, והביא רא"י מהא דאיתא במגילה ז' ע"ב דאביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדידי, ופי' רש"י שהיה אוכל עם חבירו את הסעודת פורים, ומשמע דלא הוי ע"י שליח. אולם ברמב"ם הביא מימרא זו בפ"ב מהל' מגילה הט"ו וכתב שם, דזה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, ומשמע דהוי ע"י שליח. ועי' בדבר אברהם ח"א סי' י"ג אות ד' שכתב לדחות דקדוק זה.

ב. וצריך לבאר את גדר השליחות בדין זה. האם דינו כשליחות בעלמא שצריך שהשליח יהא בן דעת וכדו' או דאין קפידא אלא שיהא המשלוח ע"י אחר אבל לא הוי בגדר ותורת שליחות ממש.

והנה בס' לקוטי חבר בן חיים (מתלמידי החת"ס) הביא שהרע"א הסתפק האם מועיל לשלוח מנות ע"י שליח עכו"ם. והחת"ס השיב לו, שאם היתה המצוה לתת בעצמו א"כ בשעה ששולח שליח צריך לדון מדיני שלוחו של אדם כמותו וא"כ צדקו דברי הרע"א שאין מועיל שליחות ע"י עכו"ם. אולם במשלוח מנות אין המצוה שיתן בעצמו אלא המצוה שישלח לחבירו, וא"כ מהני אף ע"י שליח גוי.

ובחי' לגיטין כ"ב ע"ב כתב ביותר ביאור, וז"ל: ודע והבן, כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות היינו ר"ל בר

שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו, אבל שליח אפי' קוף יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפקא מיני' היכא שהקפידה תורה שהבע"ד בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו, לזה בעי' דין שליחות דאל"ה לא הוה כמותו אבל היכי שאמרה תורה שישלח שליח כגון משלוח מנות זה סגי' אפי' ע"י קוף וכל הפסולים. והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני.

וא"כ מבואר להדיא בדבריו כדברי הבנין ציון שבמשלוח מנות בעינן שיתן דוקא ע"י שליח. אולם חידש דלא הוי בגדר שלוחו של אדם "כמותו" אלא בעי שליח בעלמא.

וע"ע בדבר אברהם הנ"ל שהאריך גם הוא ביסוד זה, וכתב לחלק בין שלוחו של אדם כמותו ובין שליחות גרידא דהווי דברים נפרדים ולא קרב זה אל זה, ולכן הכשיר לשלוח מנות ע"י קטן כיון דהוי בתורת שליחות אלא דלא הוי בתורת שלוחו של אדם כמותו. (אלא שהוא סבר דאין קפידא דוקא ע"י שליח וכמש"כ לעיל).

ג. אולם בשו"ת מהר"י אסאד באו"ח סי' ר"ז כתב שאין קפידא בדוקא לשלוח ע"י שליח, דכתב שם על שאלה זו האם אפשר לשלוח משלוח מנות ע"י עכו"ם, והשיב, דאע"ג דמלשון קרא משמע דבעינן ע"י שליח וכדכתיב "משלוח" מנות ולא "נתינת" מנות, אולם אין זה בא לומר דבעינן שליח ממש בתורת שליחות, אלא לומר שאע"פ דבכל מקום אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו אפ"ה במשלוח מנות אין דין זה ושלוחו שוה ממש אליו. או שאפ"ל שבמשלוח מנות

עדיף ע"י שליח משום שעיקר המצוה היא לקרב הלבבות והוי יותר דרך כבוד כשמשלח ע"י אחר, אבל ודאי שדיבר הכתוב בהווה, ואין זה מדיני שליחות, ולכן אפשר לשלוח ע"י עכו"ם וקטן.

ומבואר בדבריו, דכל ענין השליחות היא לדרך כבוד אבל לא הוי מדיני שליחות, ולכן אם שולח בעצמו ודאי דיוצא ידי חובה לכתחילה.

וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (לר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל) בס"י שע"ח דאין קפידא שיתן דוקא ע"י שליח, אולם כתב לבאר דמה שאמרו במשלוח מנות דצריך ע"י שליח, אין זה אלא לפטרו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו כדי שיוכל להתעסק בצרכי היום ולא יצטרך ללכת ולטרוח לתת בעצמו, אבל ודאי שאם נותן בעצמו שיוצא בזה ידי חובה לכתחילה.

וע"ע במקור חיים שם דכתב דמצוה בשלוחו יותר משום דהוי פירסומי ניסא.

ד. בשו"ת האלף לך שלמה באו"ח סי' שפ"ג וכן האשל אברהם (בוטשאטש) בס"י תרצ"ה כתבו עוד רא"י להוכיח דלא בעינן דוקא ע"י שליח, דאי נימא דלא מהני להביא בעצמו א"כ איך מהני שליחותו והא קיימא לן דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד, וא"כ איך יהני שליחותו היכא דהוא עצמו אינו יוצא ידי חובה אם נותן בעצמו, וע"כ דמהני גם אם נותן בעצמו. (אולם ע"י בא"א שכתב כמסתפק דאולי היכא שיש קפידא שיהא דוקא ע"י שליח לא נאמר הכלל דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד).

ולכא"ל לדברי החת"ס והמהר"י אסאד הנ"ל דאין זה מגדרי שליחות ממש אלא רק הוי דרך כבוד וכדו', א"כ אין מקום לקושייתם דהרי אין זה מגדרי שליחות של כל התורה. וע"כ צ"ל שהם סברו דהוי בגדרי שליחות ממש ולכן הוכיחו שאין קפידא שיהא בדוקא ע"י שליח דא"כ לא יהני כלל שליחות.

וצ"ל לשיטתם דאולי לא יהני לשלוח ע"י קטן וגוי כיון דאינם בתורת שליחות, כיון דחזינן מדבריהם דהוי בגדרי ומתורת שליחות ממש.

ה. ועוד נראה מדברי ר' שלמה קלוגר זצ"ל הנ"ל, דנשאל שם היכא ששלח שליח האם צריך לחזור ולשאלו אם עשה את השליחות, דהרי קיימא לן דבדאורייתא לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, וכיון דדברי קבלה הם כדברי תורה א"כ צריך להחמיר שאין חזקה שעשה את שליחותו וא"כ צריך לשאול את השליח. ועיי"ש שתי' בב' אופנים, או דנימא דהוי גזיה"כ דמהני ע"י שליח, וא"כ ע"כ דלא צריך לשאלו, או דבמילתא דעבידא לגלויי מיד לא צריך לשאלו ואמרינן חזקה שעשה שליחות, עיי"ש מה שהאריך בנדון זה.

וכ"כ בשו"ת אחיעזר בח"ג סי' ע"ג שלא אמרינן שליח עושה שליחותו במשלוח מנות כיון דהוי דברי קבלה דצריך להחמיר בהם כשל תורה, וא"כ צריך לחזור ולשאל את השליח אם קיים את השליחות.

וחזינן מדבריהם שסברו דהוי בתורת וגדר שליחות ממש. וא"כ לדבריהם צריך להקפיד לשלוח ע"י שליח גדול דוקא.

בגדר מצות מתנות לאביונים

ולכאורה ביאור הסברא בזה הוא, שחיוב משלוח מנות הוא כדי להרבות שמחה ואהבה (וכמו שכתב בס' מנות הלוי) וכן הוא חיוב מתנות לאביונים שהוא כדי להרבות שמחה.

וכבר משמע כן מדברי המנהיג (מגילה, עמוד רמח) שכתב לבאר את המימרא (מגילה ז, ב) "אביי ורבא מיחלפי סעודתייהו להדדי", ופירש, "לא היו עשירים, והיה כל אחד ואחד שולח לחבירו מה שתיקן בביתו, הרי שהיו מקיימים בכל שנה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". ומבואר מדבריו שאף עני חייב במתנות לאביונים, ולכן אם נתן לחבירו עני משלוח מנות יצא בזה אף ידי מתנות לאביונים [ועי' בטורי אבן (שם) שיצא לדון אם שייך לקיים ב' מצוות אלו באיש אחד].

אמנם הפרי חדש (תרצד, א) כתב, "יש מי שכתב שעני המתפרנס מן הצדקה שחייב גם הוא במתנות לאביונים. ואין לזה טעם, אלא מסתברא ודאי דפטיר". ולגבי משלוח מנות (תרצה, ד) כתב, "עני המתפרנס מן הצדקה, מסתברא דגם הוא מחייב במצות משלוח מנות, וכדמוכח מההיא דפרק קמא דמחלפי סעודתייהו להדדי". וכתב הפרי מגדים (משב"ז תרצד, א) "ועיין פרי חדש בסימן תרצ"ה [אות ד] כתב דחייב במשלוח מנות, וכאן [אות א] כתב דפטור ממתנות לאביונים, וצ"ע, דהכל היו בכלל הנס כאשה". וכוונת דבריו להקשות על הפרי חדש שכמו שעני חייב במשלוח מנות מדוע אינו חייב במתנות לאביונים, שהרי שניהם מתקנת חכמים ואף עניים היו בכלל הנס.

א. יש לחקור בגדר מצות מתנות לאביונים אם הוא מדין צדקה, שחז"ל חייבו ליתן צדקה באופן מסוים ביום זה, או שהוא חיוב חדש שתקנו ליתן ביום זה ממון לעניים והוא אחד ממצוות היום אבל אינו מדין צדקה.

וכבר נחלקו הראשונים והפוסקים בחקירה זו, ויש בזה כמה נפק"מ להלכה כפי שנבאר להלן.

ב. כתב הטור (או"ח, תרצד) "חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים". ודקדק הב"ח, "כלומר כל אדם אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים, דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים, וכדין ארבע כוסות בפסח (פסחים צט, ב). ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מרב חנינא בר אבין ואביי בר אבין לפי פירוש רבינו לקמן בסימן תרצ"ה, אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים, אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה, וכמו שכתוב ביורה דעה סימן רמ"ח ורמ"ט".

ומבואר בדבריו ששונה חיוב מתנות לאביונים מדין צדקה, שהרי עני אינו חייב ליתן צדקה אלא פעם אחת בשנה, ואילו במתנות לאביונים אף עני חייב, כי הוא ממצוות היום וכמו שחייב במשלוח מנות.

ונראה שהפמ"ג סבר כדברי הב"ח שאף מתנות לאביונים הוא כדין משלוח מנות, ולכן הקשה סתירה בדברי הפר"ח. אמנם הפר"ח סבר שיש חילוק בחיובן, שמשלוח מנות הוא תיקון חז"ל משום שמחה ולכן אף עני חייב בו, משא"כ מתנות לאביונים חיובו מדין צדקה, ולכן עני פטור מליתן צדקה.

ג. וכדברי הב"ח שמצות מתנות לאביונים אינה מדין צדקה, יש לדקדק כן אף מדברי הר"ן (שם, א) שכתב, "שתי מתנות לאדם אחד" - למי שהוא עשיר, ולאביונים שאינן רגילין כ"כ לאכול די להם במתנה אחת והיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול. ומבואר בדבריו שמתנות לאביונים ומשלוח מנות ענינם אחד הוא, אלא שלעני די ליתן פחות מעשיר.

וכן משמע מדברי השאלתות (סז) שכתב "ומיחייב לשדורי חד לחבריה מתנתא, דתני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מתנות לאדם אחד ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם", ונראה מדבריו שכלל את הדין של מתנות לאביונים יחד עם החיוב לשלוח לחבירו מתנה.

אמנם מדברי הרמב"ם (מגילה ב, טו) יש לדקדק לא כן, שכתב, "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה וכו', וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו וכו' וכל המרבה לשלוח לריעים משובח".

ובהלכה הבאה כתב, "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים נותן לכל

אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין שנאמר ומתנות לאביונים וכו'".

וממה שחילק אותם לשתי הלכות יש לדקדק שהם שני דינים חלוקים ביסודם, שמשלוח מנות הוא מדין הסעודה שישלח לחבירו דברים שהם לצורך הסעודה [וכסברת התרומת הדשן (קיא)]. ואילו מתנות לאביונים הוא מדין צדקה. ואף השו"ע חילק כן, שאת ה' מתנות לאביונים כתב בסימן תרצ"ד, ואילו את החיוב של משלוח מנות כתב בסימן תרצ"ה יחד עם דיני הסעודה.

ובזה מבואר עוד דקדוק בדבריו, שבמשלוח מנות כתב שחייב ליתן שתי מנות לחבירו, ואם נתן יותר הרי זה משובח, ובמתנות לאביונים כתב שחייב לחלק לעניים אלא שלא יפחות משני עניים, והוא מבואר לפי הנ"ל, שהרמב"ם סבר שמשלוח מנות עיקר חיובו הוא רק לאדם אחד, אלא שאם נתן יותר הרי זה משובח, אבל במתנות לאביונים כיון שעיקרו הוא מדין צדקה א"כ ודאי שאם נותן להרבה עניים מקיים מצות צדקה, אלא שאם נתן לשנים יצא ידי חובה של צדקה מדין מתנות לאביונים, שחייבו חכמים מדין צדקה ליתן לפחות לשני עניים.

וכן כתוב בתרגום (אסתר ט, כב), "ולשדרא דורון אינש לחבריה ומעאן דצדקתא מתנן לחשוכי". ומבואר שמתנות לאביונים הוא מדין צדקה.

וכ"כ בשבלי הלקט (פורים, רב), "מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל, במעות פורים אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן יתן, מפני

שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה".

ד. וכן נראה מדברי הראשונים שביארו מה שאמרו (בבא מציעא עח, ב) "מגבת פורים לפורים, מגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר", ופירש רש"י, מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים, כולה יתנוה לעניים דפורים, ואין מדקדקין לומר דיים בפחות, והמותר יפול לכיס של צדקה. והקשו התוס', "וא"ת דאמרינן בערכין (ו, ב) מעות של צדקה מותר לשנותן בכל מה שירצה ואפילו באו לידי גבאי, ואפילו אמר מנורה זו לבדק הבית מותר לשנותה למצוה אחרת, וי"ל דדוקא בפורים אמרינן הכא דאין לשנות".

ובתוס' הרא"ש הוסיף לבאר בטעם הדבר, "פורים שאני כדי להרבות בשמחת פורים אין לשנותן, ואפילו יש להם מעות הרבה בכולם יקנו צרכי סעודת פורים". ועוד הביא פירוש אחר בעיקר הדין שאין מדקדקין בדבר, "יש מפרשים, אין מדקדקין בדבר לומר זה עני ויתנו לו וזה אינו עני, אלא כל דכפין ייתי ויכול כדי שיהו הכל שמחים, וה"ג בירושלמי דמגילה אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול יטול". וכ"כ הריטב"א (שם ובמגילה ז, א) "נותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו".

ומבואר מדבריהם שדין מתנות לאביונים שונה מכל צדקה שמוותר לשנותה, אלא צריך ליתן הכל עבור צרכי פורים, כי הוא

משום שמחת היום. וכן אין לדקדק ליתן דוקא לעני, כי גם לעשיר נותנים משלוח מנות, וא"כ ה"ה מתנות לאביונים הוא כדין משלוח מנות ששניהן כדי להרבות שמחה.

ה. וכן נראה מדברי הרמ"א (או"ח תרצה, ד) שכתב, "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, כאיש. ואשה תשלח לאשה, ואיש לאיש, אבל לא בהפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש". ובדרכי משה כתב בטעם החילוק, שמתנות לאביונים הוא דרך צדקה. ובשערי תשובה הוסיף, "דמשלוח מנות אשה לאיש או איש לאשה מראה הרגל דבר וחביבה, משא"כ במתנות לאביונים שהוא דרך צדקה".

ו. ולענין אם מותר ליתן מתנות לאביונים ממעות מעשר, כתב המגן אברהם (תרצד, א) בשם השל"ה, שצריך ליתן משלו ולא משל מעות מעשר. ולכאורה סברת דין זה הוא רק אם אינו חייב מדין צדקה אלא הוא תיקון חכמים ליתן לעניים מעות בפורים משום שמחה, ולכן אינו יכול ליתן חייב זה ממעות מעשר, אבל אם מתנות לאביונים ענינו מדין צדקה לכאורה יכול ליתנו ממעות מעשר.

אלא שיש סתירה לזה בדברי השל"ה לענין ברכת שהחיינו, שכתב המגן אברהם (תרצב, א) בשמו, שבברכת שהחיינו שמברך ביום יכוון גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים. והפרי מגדים (שם א"א, א) כתב שיכוון אף על מתנות לאביונים. וצ"ב במה נחלקו.

ויש לומר שהפרי מגדים הוא לשיטתו (לעיל) שסבר שמתנות לאביונים אינו מדין צדקה

אלא הוא חיוב כשאר מצוות היום [ולכן כתב שאף עני חייב במתנות לאביונים], וא"כ צריך לכוון בשהחיינו אף על מצוה זו כיון שהיא מצוה הנוהגת מזמן לזמן. אבל בדעת השל"ה יש לומר שסבר שהוא מדין צדקה, ואין מברכין על מצות צדקה שהחיינו שהרי אינה מצוה הנוהגת מזמן לזמן.

וא"כ נמצא שדברי השל"ה סותרים, שלגבי שהחיינו סבר שהוא מדין צדקה, ומאידך כתב שאינו יכול ליתן מעות אלו ממעות מעשר, וצ"ע.

ז. ובשיעור הנתינה כתב המשנה ברורה (תרצד, ב), "ולא מצאתיו כעת כמה יהיה שיעור מתנות. ובחידושי ריטב"א כתב אפילו שתי פרוטות דשוה פרוטה חשובה מתנה אבל לא בפחות וכו'. עוד כתב (פמ"ג משב"ז תרצד, א) נ"ל דלכתחלה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים".

ולכאורה דברי הפמ"ג הם לשיטתו שסבר ששונה מתנות לאביונים מדין צדקה, כי הוא משום להרבות שמחה, ולכן אין דינו כשאר צדקה שמקיים מצוה אף בשוה פרוטה, אלא צריך ליתן מתנה חשובה שיוכל לקנות בה מאכל לפורים, [ומכח זה כתבו פוסקי זמנינו שיש ליתן כשיעור סעודה].

ח. ובביאור הלכה (תרצד, א) כתב בשם הפמ"ג להסתפק אם יוצא ידי חובת מתנות לאביונים במתנה על מנת להחזיר. ובמשלוח מנות כתב שודאי אינו יוצא ידי חובה כי צריך ליתן לחבירו מאכל ומשקה שישמחו בפורים.

ונראה שאם מתנות לאביונים הוא מדין צדקה ודאי שאין מועיל ליתן על מנת להחזיר, ורק אם הוא משום שמחה יש מקום לדון שיוצא בכך, [אמנם עדיין צ"ב החילוק בין משלוח מנות למתנות לאביונים אם שניהם מדין שמחה, וצ"ע].

ט. כתב הערוך השולחן (תרצו, ג) "יראה לי דלצאת לדרך מביתו בפורים אינו נכון, דעיקר שמחה הוא עם בני ביתו כדכתיב (דברים יד, כו) ושמחת אתה וביתך, במעשר שני וברגלים כתיב ושמחת אתה ובנך ובתך, אם לא שהנסיעה נחוצה היא לו, ומצוה להיות פורים בביתו עם אשתו וזרעו. וגם הנוסע בדרך והוא מוכרח לעמוד באיזה מקום לקריאת המגילה יראה לעמוד גם איזה שעות ולקיים סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ואינו מועיל מה שבביתו נותנים בשבילו, ואפשר דבמתנות לאביונים יצא אבל בשילוח מנות שלא בפניו וודאי דלאו כלום הוא".

וחילוקו מבואר רק אם נאמר שמתנות לאביונים הוא מדין צדקה, ולכן אף אם נותן שלא בפניו יוצא, ומשלוח מנות שענינו ריבוי שמחה בין איש לרעהו אינו יוצא כשנותנים שלא בפניו, אבל אם ענין מתנות לאביונים מדין שמחה אין מקום לחלק בין משלוח מנות למתנות לאביונים.

י. עוד יש לדון אם יש דיני קדימה במתנות לאביונים ליתן לקרוביו ולאנשי עירו קודם לאחרים. ואף זה תלוי בנדון הנ"ל, שאם הוא מדין צדקה יש בזה דיני קדימה (וכמבואר

בש"ע יו"ד רנא, ג), אבל הוא משום ריבוי שמחה אין דין להקדימן.

יא. עוד כתבו הפוסקים (עי' הליכות שלמה מועדים ב, פרק יט, כד) שאינו יוצא ידי חובה במחילת חוב. והיינו אם היה לעני חוב אליו ומוחל לו על חובו אינו מקיים בכך מצות מתנות לאביונים. ובטעם הדבר כתבו לבאר, שכיון שמלוה להוצאה ניתנה, אין המעוֹת בעין, ואין כאן נתינה. ועוד, שכיון שנותן לו

את המעוֹת למטרה מסוימת של פריעת החוב אינו יוצא בכך משום מתנות לאביונים, כי צריך ליתן לו מעוֹת שיוכל לעשות בהם כרצונו.

ואף סברא זו היא רק אם נאמר שמתנות לאביונים אינה מדין צדקה אלא כדי להרבות שמחה, ולכן אף שהוא שמח בעצם מחילת החוב אבל כיון שאינו יכול להשתמש במעוֹת אלו עבור פורים אינו יוצא ידי חובה בכך.

חובת סעודת פורים

ובש"ת מהרש"ל (מח) פסק שחייבים לאכול פת בסעודת פורים, ואף שבתפילה צריך להזכיר "על הניסים" ואם שכח אינו חוזר, אבל בסעודת פורים שהטילו הנביאים והחכמים על כל בני ישראל, ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה להיות ימי משתה ושמחה, ואסור להתענות בו יותר משבת ויו"ט, לכן מסברא יש לומר שחייבו אותו חכמים לאכול פת ולא גרע משבת שחייבים לאכול בה פת, ולכן אם שכח על הניסים בברכת המזון צריך לחזור ולברך.

וכן האריך להוכיח המור וקציעה, שבכל מקום שנאמר בו סעודה הוא בפת. והביא ראיה ממה שאמרו שאם אכלה בלילה לא יצא, ואם הוא רק טעימה בעלמא מה יש להסתפק, והלא ודאי שטועם גם ביום. ועוד מצינו שרבנן בטלו את לימודם בבית המדרש מפני שהיו טרודים בסעודת פורים, ומוכח שחייבים לעשות סעודה בפת ואין יוצאים בטעימה בעלמא.

א. "ועשה" אותו יום משתה ושמחה" (אסתר ט, יז). ומכאן למדו את חובת סעודת פורים וכמבואר במגילה (ז, ב), ואמרו שסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו משום שכתוב "ימי משתה ושמחה" ודוקא ביום ולא בלילה. אמנם כבר כתב הרמ"א (או"ח, תרצה) שאף בלילה ישמח וירבה קצת בסעודה [ובשפת אמת (פורים תרמ"ט) ביאר על דרך צחות, שימי הפורים לא ניתנו להתהולל ולהעבירם בהבלים, באכילה ושתיה בלבד. וזה מה שאמרו סעודת פורים שאכלה בלילה - בחשיכה ואפילה - לא יצא ידי חובתו. אלא העיקר הוא לעשות אותם ימי משתה ושמחה, לגלות ולעורר הארת הימים והניסים שנעשו בימים ההם].

ב. ובסעודה זו צריך להזכיר בברכת המזון "על הניסים" (ש"ע או"ח תרצה, ג). ונחלקו הפוסקים אם שכח להזכיר אם צריך לחזור ולברך. ושורש המחלוקת היא האם יש חיוב לאכול פת בסעודה זו.

אמנם המגן אברהם (שם, ט) כתב שאין חיוב לאכול פת בפורים, ויוצא ידי חובה אף בשאר מטעמים, ולכן אין צריך לחזור ולברך אם שכח לומר על הניסים.

וכל זה בסעודה הראשונה שאוכל, אבל אם כבר אכל בשחרית סעודה ושוב אוכל סעודה לאחר מנחה, ודאי שאין צריך לחזור לכו"ע, כיון שכבר יצא ידי חובת סעודה במה שאכל בשחרית.

וכן כתב באליה רבה בשם תרומת הדשן והמהר"ל מפראג.

ג. ובשאלות (סז) כתב, "דמחייבין דבית ישראל למיכל ומשתי בפוריא ואודויי ושבוחי קמי שמיא על כל ניסייא דעבד לך". ועוד כתב, "סעודת פורים מהו למיכליה בליליא מי אמרינן הואיל ומשום אודויי הוא ושפיר דמי או דילמא כיון דכתיב ביה ימי משתה ושמחה ביממא אין בליליא לא".

וביאר בהעמק שאלה, שכוונתו לומר שחייבים לאכול פת בסעודת פורים ולברך ולהזכיר בברכת המזון "על הניסים", והוא עיקר הסעודה שיאמר "על הניסים" שהוא שבח והודאה לה' על כל הניסים שעשה לנו.

וכתב, שזה המקור לדברי המהרש"ל שחייבים לאכול פת בפורים. והוא דבר חדש.

ד. הפרי מגדים (תרצה משב"ז, א) כתב לחדש סעודת פורים צריכה כוונה. והוסיף, שאע"פ שבאכילת מצה פסק השו"ע (או"ח תעה, ד) שאף אם אכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובה, וכתב המגן אברהם (יד) שאף למ"ד שמצוות צריכות כוונה יוצא בדברים של

אכילה כיון שנהנה [וביאר המחצית השקל, שהוא כדן איסורים שאף שהוא מתעסק בהם חייב כיון שנהנה], אבל בסעודת פורים כיון שהיא זכר לנס שנעשה על ידי הסעודה לכן צריך כוונה, ונשאר בצ"ע. והביאו להלכה המשנה ברורה (תרצה, ד).

[ובפרי חדש (תרצ, יג) כתב כן לענין קריאת המגילה, שלכו"ע צריך כוונה משום פרסומי ניסא].

וכן כתב במעשה רב (רמח) שסעודת פורים עיקרה ביום ולכן לכוון לצאת בסעודת שחרית. והביא שהגר"א עשה סעודה ומשתה במשך כל היום. ומבואר שסעודת פורים צריכה כוונה.

אמנם במגן אברהם (הנ"ל) שכתב שאם אכל בבוקר סעודה והזכיר בה "על הניסים", ודאי שאין צריך לחזור אם שכח לומר "על הניסים" בסעודה השניה, משמע מדבריו שהיוצא ידי חובת סעודה אף אם לא כיוון כלל, שהרי אכל בשחרית לא לשם סעודת פורים, ובכל זאת עלתה לו סעודה זו בשביל החיוב של "יום משתה ושמחה".

ה. ולגבי חיוב שתיית יין בפורים, כתב הרמב"ם (מגילה ב, טו) כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

ומשמע מדבריו שהחיוב שתיית יין הוא חלק מחובת הסעודה [וכן משמע מדבריו שאף חיוב משלוח מנות הוא חלק מחובת הסעודה, וכדברי התרומת הדשן (קיא) שאין יוצאים ידי חובת

משלוח מנות אלא בדברים שראויים לאכילה], ואם כן יש להקפיד לשתות יין ולהשתכר דוקא לאחר שנטל ידיו ולא קודם הסעודה. וודאי שאם אין יוצאים ידי חובת סעודה בלילה, אין אף חיוב לשתות בלילה כלל.

וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (תצא), והביא ראיה לזה ממה שאמרו (מגילה ז, ב) שרבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחיה. ומבואר שרבה ורבי זירא שתו בתוך סעודתם [וכתב לחדש, שאין חובת שכרות אלא לאחר הסעודה ובסעודה עצמה צריך רק להתבסס כדי שיוכל לברך ברכת המזון בעודו מיושב, ואחר כך ישתכר לגמרי. וצ"ע שם לדברי הרמ"א (מחיר יין על מגילת אסתר) שצריך להשתכר עד כדי שיהיה פטור מכל המצוות].

ו. ובעמק ברכה (ענין סעודת פורים) כתב לבאר בשם מרן הגר"ז זצ"ל, מדוע נשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של המועדים, שאף שיש חיוב לשתות בהם יין אין צריך לשתות עד דלא ידע, ואילו בפורים יש מצוה לשתות עד דלא ידע. וכתב לבאר, שבכל המועדים אין עיקר השמחה אלא לשמוח בה', והחיוב אכילת בשר ושתיית יין הם סיבה לעורר את השמחה והדביקות בה' (וכמבואר ברמב"ם יו"ט ו, כ), אבל בפורים כיון שכתוב בו "יום משתה ושמחה" נמצא

שהמשתה והשמחה עצמם הם התכלית, ולא שהם רק סיבה שיביאו אותנו לשמוח בה', אלא החיוב הוא לשתות ולהיות שמח מכך.

והנה הביא הדרכי משה (או"ח, תרצו) מחלוקת הפוסקים האם אסור לישא אשה בפורים משום שאין מערבין שמחה בשמחה, או שמותר כיון שהדין של אין מערבין שמחה בשמחה הוא רק ביו"ט דאורייתא ולא ביו"ט מדרבנן. והדרכי משה האריך להחיות.

ויש לומר שלפי יסודו של מרן הגר"ז זצ"ל שיש חיוב שמחה בפורים מצד עצמה והיא התכלית ולא רק סיבה שיעבוד את ה' בשמחה כבשאר המועדים, אם כן ודאי שאין שום איסור לישא אשה, ואדרבה הוא נהיה שמח מכך, ומקיים בזה מצות "יום משתה ושמחה" [וודאי שעיקר החיוב לשמוח הוא על ידי יין, אבל אין הנישואין סותרין לשמחה של פורים], אבל במועדים שהחיוב שמחה הוא רק כדי שיעבוד את ה' מתוך שמחה, בזה אמרו שלא לישא אשה שהוא מערב שמחה עצמית בשמחה רוחנית [וע"ע בהליכות שלמה (פורים, פרק כא) שכתב טעם נוסף להתיר נישואין בפורים, משום שחיוב השמחה הוא "עד דלא ידע" ואם כן אינו צריך לדעת ממה הוא שמח].

"והעיר שושן נבוכה" – פלפול

לשבטים, אתם מכרתם אחיכם מתוך מאכל ומשתה שנאמר וישבו לאכל לחם, הרי המן

"והעיר שושן נבוכה" (ג, טו). ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני) אמר הקדוש ברוך הוא

בא ולוקח אתכם מתוך מאכל ומשתה, הה"ד והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה, ואחד מישראל בא והיה הולך לשושן ומבקש ליטרא של בשר או שתי אגודות של ירק והיה פרסי בא וחונקו ואומר לו למחר אני הורגך ומבבז את ממונך.

ויש להבין מדוע תפסו חז"ל בלשונם שהיה קונה בשוק ליטרא בשר ושתי אגודות של ירק.

וביאר בשו"ת עמודי אור (קכב) בפלפול עצום. מבואר בפרקי דרבי אליעזר (נ) שהגורל של המן להרוג את היהודים ב"ג אדר נפל להיות ביום שלישי בשבוע שהוא מזל אריה. ובירושלמי (מגילה א, ה) מבואר שהיתה זו שנה מעוברת. וההפרש בימים בין שנה מעוברת לשנה פשוטה הוא חמשה ימים (וכמבואר בערך ט, ב), ויוצא מכך, שאם הגזירה היתה על י"ג אדר שני ביום שלישי, אם כן יום הטלת הגורל היה ב"ג ניסן בשנה הקודמת ביום שישי, ואז הדת ניתנה בשושן הבריה.

והנה אמרו חז"ל (חולין פד, א) "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך" למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון וכו' ומי שיש לו חמישים מנה יקח לקדירתו ליטרא בשר. וביארו שהיינו מערב שבת לערב שבת. ואם כן מבואר שבערב שבת יש לקנות ליטרא בשר. ולכן הוזכר במדרש שהיה יוצא לשוק ומבקש לקנות ליטרא בשר, שהרי היה זה ביום שישי.

ולגבי אגודות של ירק, מבואר בתענית (כ, ב) שרב הונא היה שולח שליח לשוק ביום שישי לקנות את כל הירקות שנשארו, כדי שלא יפסיקו המוכרים להביא ירק ביום שישי כי הוא מתייבש בשבת שאינם מוכרים אותו, ויהיה בכך מכשול שלא ירצו למכור ירק לסעודת שבת.

נמצא שהיו נוהגים לאכול ירק בסעודת שבת. וכן פסק הרמב"ם (מתנות עניים ז, ח) שצריך ליתן לעני העובר ממקום למקום מזון שלש סעודות ושמן וקטנית ודג וירק. ומקור דבריו הם מהתוספתא (פאה ד, ח).

ובערב פסח פסק השו"ע (או"ח תעא, א) שאסור לאכול פת משעה עשירית כדי שיאכל מצה לתאבון, אבל ירקות מותר. וכתב המגן אברהם (ג) שדוקא ירק חי מותר לאכול שאינו משביע, אבל ירק מבושל אסור לאכול כיון שהוא משביע. ויש מן הראשונים שסברו שהאיסור הוא כבר מחצות ולא רק משעה עשירית (עיין בבאר היטב שהביא כן מדברי הר"ן).

ואם כן בשבת זו שיצאה בערב פסח, לא היו יכולים לאכול בסעודה שלישית שהיא אחרי חצות ירק מבושל, ולכן ביום שישי קנו רק שתי אגודות ירק, שבביל שתי הסעודות שמותר לאכול בהם ירק מבושל.

ומדוקדקים דברי המדרש שהיה יוצא לשוק קונה ליטרא בשר ושתי אגודות של ירק.